

# 恩の歴史的展開

中 濃 教 篤

一九八一（昭和五十六）年に、日蓮聖人七百年遠忌を迎えるにあたり、近時、その「恩」の思想を再検討し、日蓮聖人の報恩思想を原点において正しく把握しようという動きが出はじめた。これは、真宗本願寺派のなかに組織されている「教団改革を進める会」などに見られる親鸞聖人の報恩思想再吟味の動きと期せずして一致したといえる。この点は今後とも日本仏教界全体が取り組まねばならない重要なポイントの一つであることを物語っている。それは、とりもなおさず、幕藩体制から明治をへて、敗戦までの間に、仏教教義の中にまぎれこんだ、或いはまぎれ込まされた外典思想のカラを、いかに洗い落とし、宗祖たちの輝かしい思想を磨き出すかという信仰的作業だともいえる。

## 仏教における「恩」思想の成立

仏教の報恩観、すなわち恩に報いるという考え方が、敗

戦前において、どのように儒学流の思想と混合し、またはさせられて来たか、それが「教育勅語」に集約されていた「忠・孝」道徳とどう結合して説かれたかを検討するのが本稿の目的である。したがって、仏教といっても日本仏教が中心であり、とくに鎌倉仏教に重点をおいて論ずることになる。

とはいっても、インドに発生した仏教が中国に伝わりそれが日本へ伝来されてくる過程で、「恩」の思想がどのように変化してくるかを概観しておくことを避けるわけにはゆかないであろう。周知のように、仏教思想には発生時のインドの社会事情の反映から、バラモン教のそれに対応する姿勢が存在する。その一つにバラモン教のもつ家父長制的考えから生ずる絶対服従の思想についての否定的方向があるといわれている。漢訳經典でさえ、『正法念処經』のように四種の恩を説きながら、そこでは、一に母、二に

父、三に如来、四に説法の法師という順が示され、国王の恩が除外されているものもあるほどだが、これは後述するように、漢訳經典の一般的傾向ではない。こうした点について中村元氏は「原始仏教經典では一般化し、そのうち仏教徒がサンスクリット語を用いるようになって『母と父』という表現法は定型化している」と指摘している。

こうした經典が中国に伝えられ、家父長制の社会体制のもとで翻訳されることになると、「母と父」は「父と母」に逆転してくる。これはたんに文字の入れ替えという単純な現象ではない。したがって初期經典では、父母に対する子の關係が尊敬であり、父母を信仰に入らしむることなどに重点のあったものが、義務とか服従といったニュアンスに近づき、それが「恩」という漢訳語に盛られてくるようになる。仏教の原点においては「なされたことを知る」「感ずる」ということが漢語の「恩」にあたるものといわれている。いわゆる「知恩」「感恩」には、さきに指摘したように上からの強制ではなく、自主的に自ら「知り」「感ずる」という面が強いように思われる。それが「報ずる」すなわち「報恩」となると、何か上からの力を思わせる響きをもつ言葉になるのは、「恩」の思想に「国王の恩」というものがいちだんと重視されてきたという中国から日本への仏教伝来過程での問題が内在しているからだといえなくはない。

中国に仏教が伝えられてから、父母の恩(孝)についての前述した「不徹底」さが儒教者側から厳しい批判にさらされた。そこで翻訳作業のなかで、儒教流の「孝」思想を盛りこむために腐心し、經典のなかに「孝」という訳語を採用した。「しかし、その場合にも、原典に対応する一定の原語が存するのではなく、漢訳者が欲するがままに適宜にこのような語を用いたのである」と中村元著『原始仏教の生活倫理』では記されている。だが、それでもなお十分だとの批判を免がれるために偽作されたのが『父母恩重經』という儒家流の道德論を濃厚に取り込んだ經典で、「父母の恩重きこと天の極りなきが如し」とし、「孝養の一事は、在家出家の別」なきとまで説かしめた。こうして仏教の「報恩」が儒教的「孝」道德の水準に陥し入れられた面の生じたことは否定の余地がない。

近頃、若い世代に「恩」に報いるという考えがなくなつたと憤慨しなげくのはよいとして、しきりとこの『父母恩重經』を、あたかも仏陀の真説のごとくに説く僧侶のあることは反省されてよからう。

「恩」という思想は、そもそもインドに発生した仏教の思想というよりは、中国での「恩」思想とのかかわりあいのなかで、それが仏教に入り込んだものといった方がよいのではなからうか。

これが日本へ伝来されると、封建的主従關係と結合し

て、いちだんと強められてくる。そこにもやはり中国で変えられた仏教の國王觀が関連してくる。中村元氏によれば「原始仏教が興起する以前のインドの農村社会においては、司祭者たるバラモンが最上位を占め、王族(クシャトリア)がこれに次ぎ、その次に庶民(ヴィシヤ)が位置を占め、奴隸(シュードラ)は最下位を占めるものと定められ、これらの間の階級的差別は厳しく守られていた。ところが、仏教は、その興起した当初から、人間社会に存する階級的区別に反対した。例えば、『バラモンは、かれの生れ、あるいはかれの属する氏族の故に一般人よりもすぐれたものであると見なされるべきではない。徳行がすぐれているならば、そこで初めて尊敬を受けるに値する』と主張する」としているし、「國王といえども一個の人間にすぎぬ」ということを、仏典においてはしばしば強調している」

(『現代仏教講座』第一巻「日常生活の倫理」)と指摘されている。ここに仏教の平等思想を見ることができるところであるが、その当時における社会的背景としては強力な統一国家がまだ出現していなかったということも数えられるであろう。「インドで王国の權威が一般的に承認されるに従って、大乘經典でも帝王の徳を説く傾向が顕著になる。たとえば『仁王般若經』(『仁王經』)『金光明最勝王經』(『金光明經』)などがその例で、これらは中央アジアから東亞にかけて王法思想の經典として為政者たちに重要視

された」(渡辺照宏著『仏教』)という論述もそれを裏付けているように思うが、この場合も、『仁王經』などが漢訳される際に、「國王」觀が變化したかどうかを厳密に検討して見る必要はあろう。

### 中国での「恩」思想の展開

いづれにせよ、こうして中国に伝えられた仏教は、「天帝」「上帝」が神を意味しながらも、王者の名称と結合し、皇帝などと王者の權威を象徴する古代中国で、さまざまな矛盾をはらみながらも、これが仏教の転輪聖王的王觀と結びつけられると、必然的に國王への忠誠的報恩觀が濃度を増そうというものである。

「北方五胡族の諸国と東晋の漢民族の国家とは、自然民族的にあらゆる点で相違をきたすことは当然である。仏教においても亦、その例に洩れない」(道端良秀著『中国仏教史』)という情況などから、「北方に於ては、仏教は王力によって弘通さるべきものとし、兩者互いに提携し『皇帝はこれ如来なり』とする思想となり、さらに帝王を転輪聖王と同視するに至り、ここに全く国家と仏教觀の一致を示すにいたった。然るにこの問題は、東晋においては全く反対に兩者対立をしめし、ここに沙門不敬王者(廬山の慧遠——筆者)の問題を起すにいたった。これはもちろん、民族中心の儒教主義的精神と、民族的差別を超えた世界

主義的な仏教精神との対立であるが、さらに北方の絶対的専制君主体制に対して、南方は専制下とはいえないながら、貴族政治下における両者の相違からであった」（同掲書）と論ぜられている。この二流はその後も続くが、その間儒教や道教との対立論争を繰り返しながら唐代におよぶ。しかし、中国において古代統一国家の皇帝による庇護を受けた仏教は、インドの原始仏教などから見て、「帝王はすなわちこれ如来なり、王公はすなわちこれ菩薩なり」（任道林の北周武帝に奉じた「仏教復興の書」とする思想は、すなわち「国王」即如来観が強まる。そうした社会背景が訳経や経典解釈の過程で反映することは否定すべくもない。そこから「国王の恩」が極めて重視されるようになってくる。『大乘本生心地観経』（『心地観経』）で、「世・出世の恩に、それ四種あり。一には父母の恩、二には衆生の恩、三には国王の恩、四には三宝の恩なり。かくの如きの四恩は、一切衆生平等に荷負す」とあり、四恩は一切衆生が平等に負っているものだとされているのもそれである。

### 日本への仏教伝来と「恩」思想の受容

この『心地観経』に代表される「父母の恩」とりわけ「国王の恩」の主張が殊更に重視される傾向は、日本では封建的な武家の倫理観と結合することによって強まることになる。

もちろん仏教には、「縁起」「因果」の思想があり、一切の事物は縁によっているとされるから、「報恩感謝」という行為が尊ばれる結果が生れても決して不思議ではない。ただそこでいわれる「恩」思想の内容いかんが厳しく問われなければならない。

『心地観経』には四事について、「世・出世の恩にそれ四種あり。一には父母の恩、二には衆生の恩、三には国王の恩、四には三宝の恩なり。かくの如きの四恩は一切衆生平等に荷負す」とあり、四恩は一切衆生が平等に負っているものだとされている。ところで、「父母の恩」とは、「父に慈恩あり、母に悲恩あり」として日蓮聖人も引用されている有名な慈悲論が説かれ、「衆生の恩」とは「無始よりこのかた一切衆生、五道（地獄、餓鬼、畜生、人間、天上）に輪転して、百千劫を経て、多生中において互に父母となる。互に父母となるを以ての故に、一切の男子はすなわちこれ悲母なり。昔、生々のうちにすでに恩あるがゆえに、現在の父母の恩のごとく、ひとしくして差別なし」とされている。ここには輪廻思想からする父母と子との關係が延長された形で、「一切衆生の恩」が説かれている。「国王の恩」とは、「福德最勝なり、人間に生きるといえども、自在を得るがゆえなり」と国王を規定し、「一切の国王は、過去時において、かつて如来の清浄禁戒を受け、つねに人王となりて安穩快（け）楽なればなり。聖王の恩

徳広大なることかくの如し」とされる。

すなわち、國王とは過去世において十善戒（不殺生などの十の戒を守ることを）を行ったことにより現世において王たりえたものなるが故に、また現世では十徳を具備するが故に尊ぶべきもの、恩徳広大なるものとされているが、この國王観は『仁王経』で「大王汝等皆般若波羅密を所持すべし」という前提はあるにせよ「我今五眼を以て明かに三世一切の國王を見るに、皆過去世五百仏に侍するに由つて、帝王となることを得。この故に一切の聖人羅漢爲に來たつて彼の国土中に生じ、大利益を作す」といった一文に共通している。だからこそ奈良朝あたりから皇室を中心に「護国の三経」の一つとして『金光明経』『法華経』とともにこの『仁王経』が貴重な経典とされ、鎮護國家の聖典とあがめられるにいたつたのである。

ついで「三宝の恩」とはいうまでもなく、「仏・宝・僧」の恩である。

このような日本における仏教受容の歴史を經過し、鎌倉時代にいたると、主君から与えられた所領を「御恩所領」とも呼んだように、その恩に報いることが倫理的拘束力を強く持つようになった。それが江戸時代にいたり、「中江藤樹や貝原益軒になると恩の觀念が儒教的なめぐみ（施恩）でなく、感恩というかたちで、あらゆる徳の根源とさえされるにいたつた。……また石門心学の講師などを通じ

てしだいに庶民のなかに感恩・報恩の意識が広まつていったのであつた。……そしてこの傾向は明治時代以降にももちこされた」（『宗教学辞典』）という形でいちだんとタテ的な人間関係の中での「恩」思想が強められ、原始仏教の「感恩」とはまったく違った次元での「感恩」思想が説かれるようになつた。それこれの相互作用なども含めながら、最終的に鎌倉時代の祖師（日蓮聖人や親鸞聖人など）たちが抱いていた仏教的「報恩」観を歪曲する大きな役割を果たしたのもこそ、明治初期に出された「三条教則」を集大成したともいえる「教育勅語」であり、その支柱をなしていた國家神道イデオロギーである。またそれに迎合した一部仏教徒の姿勢である。

その「教育勅語」とは、まさに「明治二十三年の十月三十日以後、日本の『忠良なる臣民』を思想的に作り上げるための綱領となつた」（笠井忠著『日本唯物論史』）ものであり、「江戸時代の官学であつた儒学（朱子学）の思想にもとづくものであり、それは江戸時代に武士階級にだけ、むしろ特権的なものとして要求された思想を、全国民に対して強制的に要求したものに外ならなかつた」（前掲書）ものなのであつた。

### 「教育勅語」と「恩」思想の歪曲

ところで、こうした背景のもとで「教育勅語」発布直前

の一八九〇（明治二十三）年五月、真宗大谷派の執事渥美契縁（けいえん）は本堂立柱式で「六百余年ノ只今マデ、皇室ノ勅願所トシテ、一方ニハ今上天皇聖躬万歳ノ天牌ヲ安置シ奉リ、世々ノ天皇ノ御恩ヲ報ジ、今上陛下ノ千秋万歳ヲ祈ラセラルル大切ナル御場所ナリ。故ニ真宗ノ真俗ニ諦ノ宗議ヲ体シ、胸ニハ他力ノ信心ヲタクワヘ、報謝ノ称名ヲ称ヘ喜ブ念仏行者トナリシ身ノ上ハ、一方ニハ仏恩ノ広大ナルコトヲ仰ギ、一方ニハ天恩ノ深重ナルコトヲ尊トミ、此世ニ取テハ天恩ヲ重ンジ、来世ニ取テハ仏恩ヲ慶ビ」などと述べ、この世では「天恩」が「仏恩」の上におかれねばならぬ如くに説教している。

もちろん、このような方向は突然に現出したものではなく、「三条教則」の発せられた一八七二（明治五）年以前から、着々と積み重ねられてきたものである。「明治三年正月二十九日付に『末法灯明記』を引いて真俗二諦用語の初見となる。そして天恩・国恩があるから、仁王の護持の志を保べく、これが勤王報国になるのだと関連させ、王法為本、仁義為先とは言行忠信表裏相応の実践」（『教化研究』特集「真宗と国家」）だとする考えが教団指導部によって示されていたし、一八八六（明治十九）年八月に制定された真宗大谷派宗制寺法では、その第十七条で「本宗の教旨は一向専念の宗議にして、諸仏諸神を念ぜず余行余善を修せず一心に阿弥陀如来一仏に帰するを以て往生浄土の安心

とす……偏に称名念仏の一行を以て報謝の経営とす、これを真諦門といふ。皇上を奉戴し、世道に背かず、人倫を紊らず以て自己の本業を励み、以て国家を利益す、之を俗諦門と云ふ」とあり、この真俗二諦は相依り相たすけるものとされてきた。また、西本願寺派の宗制には「一宗の教旨は仏号を聞信し大悲を念報する、之を真諦と云ひ、人道を履行し王法を遵守する、之を俗諦といふ、是即ち他力の安心に住し報恩の経営をなすものなれば、之を二諦相資の妙旨とす」「本宗の行者は報恩の心を以て職務を勉勵し躬行実践自他を雙益す」とされていたというが、ここに両教団の基本的姿勢における共通性を見ることが出来る。

この西本願寺流の宗制は、日本軍国主義が太平洋戦争へと戦争政策を拡大した年に改められ、「特に皇恩の辱きを感激し、皇讀翼讀の重任を荷負し、敬神崇祖、報本反始の成意を抽んずべきこと」「常に報恩の念より職務に精勵し、躬行実践もって国家社会に奉仕すること」といったような表現がとられたとされている（『教団改革』第十二号西光議敵稿「報恩と人権」）。ここで皇恩が強く打ち出されているが、真宗大谷派の大谷鑿誠が一九二二（大正一）年十一月に寺務総長名で出した「真宗信徒の本領についての論達」ですでに「世々ニカウムリシ国王ノ恩ヨリハコノトコロノ皇恩コトニオモシノ遺誡ヲ忘レズ、二諦（真と俗——筆者）相依ノ宗風ヲ發揚センコトニ心懸ケ」とあり、先祖

たちが受けた「国王」の恩よりは、現在の「皇恩」が特に重いということまで主張している。このような風潮は、明治の末期に「精神主義」を唱え、真宗教団に今日なお大きな影響を与えている清沢満之にさえも及んでいると吉田久一氏は指摘している。同氏は、その精神主義運動の同人であった赤沼智善が「暴慢なる自我主義」という論稿で、「いくら忠君愛国と叫んでも、恩がかけていては力が無い。我々は親恩、君恩、師恩、国恩等の無量の恩によって生活しているのを知るべきだ」としていることを紹介したあとで、「満之は如来を中心とした有機体に立脚して仏恩報謝の型をとっているが、精神主義運動の場合、たとえば幸徳事件や戦争などのように、国家と宗教の対決が迫られる場合、国王に対する恩が倫理の範疇から逸脱して宗教的範疇にまで飛躍する傾向も示した」（『日本近代仏教史研究』）というのがそれである。これほどまでに、幕末から明治絶対主義天皇制下にいたる間に、それに従属させられた「恩」思想の影響力は強かったわけである。

これまで東、西本願寺の「報恩」思想について論じてきたが、それは決してこれらの教団に限られたものではなく、他の教団でも同様であった。禅宗系統のなかで特徴的な例としてあげると、一九三六（昭和十一）年、すなわち二・二六事件の年に発表された佐々木憲徳氏の『恩一元論』がある。その主張の根本は、『心地観経』にもとづく

「恩一元」の縁起観が皇道仏教の原理だとし、それを具体的に「教育勅語」の「我が皇祖皇宗国ヲ肇ムルコト宏遠ニ、徳ヲ樹ツルコト深厚ナリ」というところに、恩一元縁起の根拠があるとするものである。すなわち、仏教で説く恩は、すべからく「皇国の恩」に一元化されなければならないというのである。このような論理は、敗戦後の今日では全く説得力もないものではあるが、十五年戦争下では良心的仏教学者や僧侶から反発を受けつつも当時の権力を背景としてある種の力を持ったし、一般的に仏教団の教学と体質がそれに通ずる面を多分に有していたことも忘れてはなるまい。

その集約点を一九四一年六月、小石川伝通院で開かれた第一回宗教報国大会の宣言に見ることができる。「我等は益々国民指導の重責に顧み、最大の忍苦と敬虔の態度を以て愈々忠誠の精神を發揮し、協心戮力職分奉公の実を挙げ、国体観念を明徴し、万民翼賛の大道を明らかにし、真の自覚による国民の一致団結とその意気の昂揚とを図り、以て宗教報国の実践に挺身し、聖旨に奉答するの決意を新たにせんとす、一、肇国の精神に基づく国民信仰の昂揚を図り、以て高度国防国家体制の完成に貢献せんことを期す。一、皇国宗教の本旨を發揚し、以て大東亜共栄圏の建設に邁進し、世界新秩序の樹立に協力せんことを期す。一、宗教報国の実践に挺身し、各々職分を通じて協心戮力、以

て天業奉賛の誠を効さんことを期す」とされたのがそれである。この宣言の精神を貫いているものこそは、まさに「皇恩」に報ずるといふ思想に他ならない。

ついで、一九四五(昭和二十年)年、すなわち敗戦の年の五月、大日本戦時宗教報国会仏教局が通達した「日本仏教徒の誓い」に、「一、神勅を奉戴し勇猛精進、皇運を無窮に扶翼せむ。一、和合を尊重し、背私向民、臣道を如実に、躬行せむ。一、三宝を篤敬し、不惜身命、慈恩を至心に、報謝せむ。正法を護し、折伏摂受、道義を世界に、顕揚せむ。一、死を超越し、躍踊歡喜、国土を久遠に嚴淨せむ」とある。「三宝篤敬」こそが「慈恩報謝」のように読めるが、それは、この一項に前後する各項の実践と不可分の関係で成立している一文であることに注意しなければならない。しかも、一九四五(昭和二十年)年八月に敗戦を迎え、天皇による「終戦の詔書」が出されたが、それと時を同じくして文部大臣太田耕造名による訓令「聖旨奉体方ニ関スル件」なるものが発せられ、そこで「宗教教化ノ実践ニ当リテハ、特ニ左ノ事項ノ徹底ニカム」として、「(一)承詔必謹ノ態度ヲ堅持シ、国体護持ノ信念ニ確信スルコト (二)信義ヲ篤クシ敬愛ヲ旨トシ挙国一致、万邦諧和ノ実ヲ挙グルコト (三)報恩感謝ノ念ヲ深メテ、忍苦耐乏以テ各自ノ本分ニ最善ヲ竭スコト」と指示している。ここでいう「報恩感謝」にさえ、まだまだ「皇恩感謝」の響が強く感ぜられる

のは、あながち筆者一人ではあるまい。

### 「皇道仏教行道会」

ところで、さきに佐々木憲徳氏の「恩一元論」と皇道禪にふれたが、そうした方向と軌を一にしながら、一九四一(昭和十六)年頃からそれを組織化し運動化したものに日蓮宗団のなかに生れた皇道仏教行道会(高佐貫長首導)がある。それは必然的に天皇本尊論にまで行きついてしまつたが、その説くところは、「我國の精神文化は皇道を宣揚し天業を翼賛する為に存在する。寛博士の憲法論にある通り、信教の自由といふことは国体を無視して勝手な信仰をすることではなく、天皇様の御信仰に一如し奉る信仰でなくてはならぬ。天皇様の御信仰とは天照大神様と御一体にましますことである。故に日本国体において根本尊崇、主師親三徳の御本体は『すめらみこと』の外にはましまさな

い。我々国民は天皇様に全身全霊を捧げ奉って何の不足があるう。此の根本信仰こそ真の安心立命ではないか」というにあつた。この高佐師流の皇道(日蓮)仏教は、日蓮聖人が「主師親の三徳」即釈尊への報恩を説いたことを歪曲し、「主師親」を「すめらみこと」に凝結し、それへの報恩を説くことでもあつた。その皇道仏教行道会による天皇本尊論は、それよりさき、国柱会の創設者である田中智学師によって論述された日蓮教学の「教育勅語」精神によ



る色揚げである「勅教玄議」にさえあきたらず、それへの批判を行った清水梁山師の天皇本尊論に依拠したものである。この清水梁山師は後述する田中智学師の「勅教玄議」について、「君父同源」の把握が弱くとして、「夫れ我国体は一神一皇の君にして、斯の君や乃ち父なり。君父全く同源にして一國は一家なり。忠の外に孝なく、孝の外に忠なし。忠孝の途は只々一神一皇に対するの一信以て之れを貫くに在るのみ」（『日本の国体と日蓮聖人』）と論断している。

こうした日蓮聖人の思想を独断的に理解する傾向に対し清水竜山師が、「輒近我宗門教学界の現象を見よ、曲学阿世国体迎合『法を売り国に諛ひ、時代に支配せられ』て謂ゆる『法は国の師なり、師は敵なるべし』即ち『日蓮は当帝の父母也主君也』『汝早く信仰の寸心を改めて速に実乗の一善に帰せよ』『悪しく敬はば国亡ぶべし』の謂、果して那処に在る」（『偽日蓮義真日蓮義』）と手厳しい批判を行ったのは当然であり、それは極めて重大な指摘であったわけである。

これら「曲学」の徒による「教学」は、教団を指導する理念たりえなかったが、にもかかわらず、日蓮門下の大方は、日蓮聖人の六百五十遠忌の一九三一（昭和六）年頃から敗戦までの間に、清水竜山師が危惧した方向へひた走り、日蓮聖人の「恩」思想、報恩思想が「父母に孝に」

「克く忠に克く孝に」「一旦緩急あれば義勇公に奉ず」という「教育勅語」的道徳論に従属することを許してしまつたということは、何人も否定しえない歴史的事実なのである。そうして、あのいまわしい軍国主義戦争への協力体制を続けざるをえなかったわけである。

当時の実状といえは、教団に対して、先述した清水竜山師よりはるかに強い影響をもっていたのが田中智学師の「教学」であり、そのもつ国家主義的思想である。

明治以後になると、幕末の儒家神道などをバネに儒教道徳を国家神道イデオロギーで裏打ちした「教育勅語」の忠孝論と、日蓮聖人の説かれた報恩思想とが混同させられてきたという傾向は否定しえない。

### 「勅教玄議」

「教育勅語」の忠孝論と報恩思想との混同ということに關していえば、田中智学師の『勅教玄議』という著述の影響を無視することはできない。もちろん田中智学師は日蓮聖人の思想について造詣の深かった研究者であつたから、当時の国家の在り方について、「惜しい哉当路の有志いまだその宣しきを得ず、帝国議會また誠意の代議士を欠きてこの正法治国の理想が十分に發揮せられて居ない」と正法治国、立正安国の必要を説きながらも、日本の国体そのものは建国の理想からいって、まさに正法に準拠していると

いう基本的認識に立つ。

したがって、八紘一宇思想と立正安国の思想とが安易に結びつけられたり、「教育勅語」を「世界的道徳経」などと結論づける結果を生んだのである。そこから「四恩」について、「父母重恩(孝)、國王厚恩(忠)、三宝深恩(敬)、衆生遠恩(受)」などという図式が作られ、すべて「教育勅語」を説明するために日蓮聖人の「恩」思想が用いられるといったような現象を生じたのである。

田中智学師は『勅教玄議』の前文で「全体教育勅語を世界第一の貴重なる經典だといふことを知らないものが多いから、日本国民の発達が遅いのである」と述べ、「教育勅語」は「世界的道徳経」だと決めつけている。本文に入ると「教育の主体」とは何ぞやと設問し、それは「忠も孝も個人を本位とせず、国家といふ一つの大きな、明確なる、かつ永久なる、集合力の上に結ばれたる人倫道徳」であって、「国家の組織に綜合された忠孝というものが吾が日本の外には曾って無い」としている。その論理は「皇上国家を離れては、父母もなく、乃至は自己もない、すべての人道の栄は、皇上国家の栄として存して居る外、決して個々の存在を認めないのが、吾国体の精神なり、忠孝の本義なり」と続けられ、「此義を發揮した思想の系統は『神代の巻』『梵網経』『法華経』『聖徳太子』『日蓮聖人』さては此の『教育勅語』」だと飛躍してしまふ。しかし、田中

智学師は日蓮の教議についての研究という意味では、確かに努力を続けてきたという下地のある人物だけに、日蓮聖人の真意をふり捨てるわけにも行かない面が生まれ、かえって逆に矛盾した論理展開を示してもいる。清水梁山師流になると全く日蓮聖人の教義から離れても平然となるので、惟神(かんながら)道に埋没してしまつて痛みなどは全く消え失せてしまふのだともいえる。

たとえば、『勅教玄議』で日蓮聖人の言葉を用ひし、「世を安んじ国を安んずるを忠となし孝と為す」(『一昨日御書』)とある、なんときっぱりとした断案ではないか、この遠大悠久にして深淵限りなき大道徳観から湧き出た忠孝主義は、法華経が根源であるから、上人は極力法華経を以て、日本国体の生命であると主張し、『善につけ悪につけ法華経を捨つるは地獄の業なるべし』と喝破されたのである」という一文が出てくる。この「世を安んじ国を安んずる」には、正法である法華経信仰に基づかねばならないという大前提が日蓮聖人にはある。とすれば惟神道を柱とした絶対主義天皇制を正法に帰入せしめねば「世を安んじ国を安んずる」ことは不可能だということになり、それが実現のための精進努力(弘法活動)こそ「忠と為し孝と為」されるものだという理解に立たねばならないことになる筈である。そこで、「而して這法華経主義の大忠孝観が、論議説明に先だつて、ありあり實際の事実とな

って、先天的国是として儼存しているのが、此日本国である」として、日本国が法華經主義に在ることが既定の事実とされている。これでは折伏も正法宣布もともと不必要なものだという結論に達しているようなものである。したがって「法華經の深理と日本国の事実と、先天の契合斯くの如き上は、この妙經を日本国体の精神的解釈として、こゝに世界第一の幽玄偉大なる道德思想が興立せられねばならぬ」となり、国家神道イデオロギー（国学的なものを含めた）に儒教的倫理觀を混合した絶対主義天皇制道德の「精神的解釈」として法華經が使われるということになってしまうのである。この背景の一つには、明治以来支配体制の側が繰り返し叫んできた「神社は宗教にあらず、国民すべてが崇敬すべきもの」という「神社非宗教論」を克服し切れなかった田中智学師の弱さを見ることが出来る。

そのうえに田中師流の「日本による世界統一論」が加味されて論述が展開されるから、「転輪聖王は、人界のすべての国を統御すべき王種で、それは人道の保護者であるという思想は、古くからこの世界に伝わっている思想ではないか、然るにその事實は、世界万邦中、ひとりこの日本国に存して、幾億万年の往昔とも限り知れぬ時分から、神功聖徳を累積した王種であつて、その垂統が綿々として絶えず」あるとなり、このような「道義の実行保護者」たる王統が、「今現に地上にありと聞いたならば、世界中の

人は、何事を描いても、先ずこの道義の保護者たり、世界主たる輪聖王統の垂迹地なる日本国体の眞価を研究して、人類の頭上に掛れる『世界統一』という運命の帰着を決定せねばならぬ」と絶叫するまでにたちいたるわけである。

ここにもお定まりの仏教の「転輪聖王觀」を、現実の「國王」と結びつけた中国流の國王觀が顔を出している。いやそれが「世界を統一」する「國王」即天皇という図式の上での転輪聖王觀となつているところに、田中智学師の「王仏冥合」「法国冥合」の帰結がある。

この考え方が具体的にはどのようにあらわれたかの一例を紹介しよう。

一九三二（昭和七）年四月、その前年に「立正」（「立正大師」の「立正」という勅額を奉戴したことに答えるというので「聖旨奉答の国禱会」なるものが、日蓮宗主催によって日比谷公会堂で開かれた。

その集會に出席した田中智学師は国柱会總裁としてつぎのような祝辞を行った。先ず中国侵略戦争について「四海帰妙ノ戰機今正ニ熟ス」とその戦争を美化し、その「成果」をたたえたうえで、「是レヨリ懸軍長驅シテ法皇ノ軍威ヲ揚ケ四方一挙ニ庶ロシ赤鬼白妖ヲ征服シ天下太平万民安堵ノ実蹟ヲ光顯シ以テ至大ノ天恩ニ奉答シ洪大ノ祖徳（日蓮の徳——筆者）ニ報酬シ奉リ、内ハ祖廟中心宗門統一ノ基ヲ固メ外ハ王仏一如法国冥合ノ献運ヲ啓キ、以テ勅額感

応ノ意識ヲ実ニセンコトヲ期セサルヘカラス」と叫んだのがそれである。

### 道元禪師の「恩」思想

さてここで、これまで論述してきた日本、とくに鎌倉期以来の日本における仏教の「報恩」観の変遷と、親鸞聖人や日蓮聖人という祖師たちのそれとの違いについて、根本的なものに限って明らかにしておく必要があるかと思う。

ところで親鸞聖人、日蓮聖人についてふれる前に、同じ鐘倉仏教の高僧道元禪師の「恩」思想にもいささか言及しておかねばならない。その名著『正法眼蔵』の「四禪比丘」に興味深い論述がある。昔から、孔子や老子も菩薩であるから、その説も仏説に同じであるなどと説くものがあるが、「孔老は先因をしらず、当果をとかず、わずかに一世の忠孝をもて、きみにつかへ、家ををさむる術をむねとするなり。さらに後世(ごせ)の説なし。すでにこれ断見の流類なるべし」と、仏教は三世(過去、現在、未来)の因果を説くもので、現在のみの「忠孝」論は「断見」(妄見)だと断言している。そのうえで、「三皇五帝の語、いまだ転輪聖王のおしえにおよぶべからず、梵王・帝釈の説にならべ論ずべからず。統領するところ、所得の果報、はるかに劣なるべし。輪王・梵王・帝釈、なほ、出家受具の

比丘におよばず、いかにいわんや如来にひとしからんや」と論じ、世俗の王と転輪聖王とを安易に同列視しすべくないこと、その輪王も出家の比丘には及ばないと教えている。この考えは、弁道語に見られる「それ、仏法を国中に弘通すること王勅をまつべしといへども、ふたたび靈山の遺囑を思へば、いま百万億刹に現出せる王・公・相・将みなどにもかたじけなく仏勅をうけて夙生に仏法を護持する素懐をわすれず生来せるものなり。その化をしくさかひ(境)、いづれのところか仏国土にあらざらん」という一節をささえるものであるといえよう。ここからは「皇道禪」の発生する余地はない。この道元の儒教観は、『正法眼蔵随聞記』に記されている対話形式の問答に見られる「孝」についての考えとも通じている。すなわち客が、自分分は老母に対して恩愛、孝順の志が深く、それがために「一向(ひたすら)仏道に入らざらん事も難治なり」、どうしたらよいかと問うたのに対し、「若し今生を捨てて仏道に入りたらば、老母は設い餓死すとも一子を放(ゆ)るして道に入らしめるため功德豈に得道の良縁にあらざらんや」と答え、「一子出家すれば七世の親得道すと見えたり何ぞ一世の浮身を思つて永業安楽の因を空しく過ごさんや」と云ふ道理もあり」と、厳しい訓戒を与えている。これを日蓮聖人、親鸞聖人の思想と比すれば、その共通性は一目瞭然になる。

## 日蓮聖人の「恩」思想

日蓮聖人は『報恩鈔』で過去、現在、未来を通観する仏教的世界観に立脚して、「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。外道は過未を知れども父母を扶くる道なし、仏道こそ父母の後世をも扶くれば聖賢の名はあるべけれ」と述べ、法華經こそ内典の孝経だと訓えられる。この点をしっかりと把握しておかないと、日蓮聖人の報恩思想を儒學者流のそれに俗流化してしまうおそれなしとしない。

すなわち儒教流の「父母の恩」についての対応と、次元の違いを示しているのである。また同じ文の中で日蓮聖人は、「仏教を習はん者、父母師匠国恩を忘るべしや。此の大恩を報ぜんには、必ず仏法を習ひ究め智者とならで叶ふべきか……仏法を習ひ究めんと思はゞ、暇あらざば叶ふべからず。暇あらんと思はゞ、父母師匠国主等に随ひては叶ふべからず。是非につけて出離の道を弁へざらんほどは、父母師匠等の心に随ふべからず、此義は諸人思はく、頭にも外れ冥にも叶ふまじと思ふ。然れども、外典の孝経にも、父母主君に随はずして忠臣孝人なるやうも見えたり。内典の仏經に云く『恩を棄て無為に入るは、真実報恩の者なり等云々』」とさえ述べている。

この『報恩鈔』の一節に、日蓮聖人の「恩」に対する考

え方が集約されていると見てよからう。これが「法華經は内典の孝経なり」とする態度につながるのである。すなわち、仏法を究めるには、父母はもちろん、その障害となるならば、たとえ国主といえども随っていはならないというのである。また日蓮聖人の『四恩鈔』では、『心地観經』の四恩を引用しながらも、『心地観經』による「四恩」の解釈とは違った角度からそれを把握しなおしている。たとえば「二には父母の恩、六道に生を受くるに必ず父母あり。其中に或は殺盜、惡律儀、謗法（正法を非謗すること——筆者）の家に生れぬれば、我れ其科を犯さざれども其業を成就す。然るに今生の父母は我を生みて法華經を信ずる身となせり」とし、「父母の恩」とは自分を生んで法華經宣布の行者となさしめたことだとしている。これら一連の発想は、「一切の事は父母にそむき、國王にしたがはざれば、不孝の者にして天のせめをかうふる。ただし法華經のかたきになりぬれば父母国主の事をも用ひざるが孝養ともなり、国の恩を報ずるに候」（王舎城事）という点にもつらなる。もちろん日蓮聖人の著作を断片的にとりあげれば国家至上主義に通ずる表現も少くはないし、鎌倉期の武家道徳の反映した面も見られるが、少くとも田中智学師流の「報恩」観、皇恩中心の倫理観が導出できるものでないことは明白である。

たしかに日蓮聖人は、『大乘本生心地観經』によりなが

ら「四恩」を説かれているし、そう指摘する人もあるように儒教思想の影響が見られもする。また、鎌倉時代の封建的武家道徳の反映がないわけではない。これは鎌倉時代に生きた聖人であり、信者層に中流武家階層をもっていたことなどからは当然のことといえる。ただ問題は、その時代的影響が、法華経思想や仏教的世界観以上に日蓮聖人の思想において顕在化していたかどうかにある。換言すれば、

儒教的道徳観が仏教の深遠な哲理以上のものとされているか、それとも、現実存在する儒教的なそれが、一応は生かされながらも、いかに仏教とくに法華経的世界観（法華信仰）によって価値転換され、より高度なものに転換されたかどうかということにあるのである。日蓮聖人のそれは、文字通り後者に属するのであって、決して前者ではなかったということである。だからこそ、真の「報恩」は仏法を習い究めることとされ、『報恩鈔』の末尾近くで「日蓮が慈悲曠大ならば、南無妙法蓮華経は万年のほか未来までも流布」すると記されているのである。これが報恩の極地だとされるのである。

ところが今日にいたるものお日蓮聖人の「恩」についての訓えが、「外典三千余卷の所詮に二つあり、所謂る孝と忠となり……天高けれども孝よりは高からず、地厚けれども孝よりは厚からず」（『開目鈔』）といった一節だけをとりだしたり、「国主は但だ一人なり。二人となれば国

土穩かならず、家に二つの主あれば、その家必ず破る」（『報恩鈔』）を取りだして、儒教的忠孝論であるかのよりに理解されている面が少くはない。

そこで日蓮聖人の「恩」思想に強い影響を与えたと思われる『心地観経』の四恩思想と日蓮聖人のそれとを比較検討して見たいと考える。

『心地観経』の四恩に拠って報恩思想を説かれた日蓮聖人が四十一歳、伊豆流罪の時に書かれた『四恩鈔』に、初期の「恩」思想の典型を解することができる。ところが、ここでの四恩の配列は、『心地観経』のそれと違っていることに注目しなければならない。

すなわち、「四恩とは、心地観経に云く、一には一切衆生の恩、一切衆生なくば、衆生無辺誓願度の願を発し難し。又悪人無くして菩薩に留難を為さずば、いかでか功德をば増長せしめ候べき。二には父母の恩。六道に一生を受くるに必ず父母あり。其中に或は殺盜、惡律儀、謗法の家に生れぬれば、我と其科を犯さざれども其業を成就す。然るに今生の父母は我を生みて法華経を信ずる身となせり。

三には国王の恩、天の三光に身を温め、地の五穀に神（たましひ）を養ふこと、皆是れ国王の恩なり。其上今度法華経を信じ、今度生死を離るべき国主に値ひ奉れり。争でか少分の怨に依て、おろそかに思ひ奉るべきや。四には三宝の恩」と『四恩鈔』には述べられていて、『心地観経』が

第一にあげた「父母の恩」が二番目になり、第一に「衆生の恩」が配されている。これは日蓮聖人の引用の間違ひというより以上に重要な意識的配置がえと見る必要がある。しかも、『心地観経』の「一切衆生の恩」が輪廻的な過去世からの父となり母となりした一切の衆生というところえ方であるのに対し、日蓮聖人の場合は、「衆生無辺誓願度の願を発す」いわゆる誓願の立場においての一切衆生の恩の把握であり、かつ一切衆生の中にあえて「悪人」を摘出し、法難を加えられることによる法華経の行者としての自覚の高まりまでを、「一切衆生の恩」とされていることを知ることとは極めて重要である。この「誓願」こそ『開目鈔』の「三大誓願」である①我れ日本の柱とならん、②我れ日本の大船とならん、③我れ日本の眼目とならん、につながるものであるを見逃してはなるまい。それほどに深められているのである。また、「父母の恩」について見ても、『心地観経』のそれと類似しつつも、「我を生みて法華経を信ずる身となせり」という一文に重きがおかれていることに著しい特色がある。「国王の恩」についていえば、日蓮聖人には『仁王経』の影響が強く、いわゆる王とは仁愛深きものでなければならぬという考えが根強いことは否定できない。それは、「国王と成り給ふ事は過去に正法を仏教徒にとってはもっとも重視すべきことで、余りにも当然のことなのでここでは簡単にふれるにとどめたい。『四

持ち、仏に仕ふるに依て、大小の王皆梵天・帝釈・日月・四天等の御計ひとして、郡郷を領し給へり」(『祈禱鈔』)といわれていることから知りうる。これは『心地観経』の「国王の恩」に通ずる一面でもある。さきに記した「天の三光に……」という一文はそれに関連すると見られなくはない。ところが、ここでも「争でか少分の怨に依て、おろそかに思ひ奉るべきや」と結ばれている。

すなわち、「仁王」でなくとも法華経の行者への諍法、加難の権力者であることによって、かえって法華経弘通の行者に活力を与えてくれる反面教師として、その「王」「主」に恩を感じているのである。これは、「国王の恩」を「仁王」からだだんに与えられたものとして受けとる姿勢から逆に、法華経の行者としての主体的自覚のもとにこれを恩として受けとめ、かえって「仁王」たらしめずにおかないという積極的な姿勢に立っていることを見ておかねばならない。その根底にあるものこそ、いうまでもなく強烈な法華信仰なのである。ここにも、俗的な儒学者流の帝王観、それへの報恩思想、そうした傾向をもった変形した仏教思想との質的違いを感じることができよう。これはとりもなおさず仏教思想の純化であるときえもいえよう。だからこそ、「女人は夫を財とし、夫は女人を命とし、王は民を親とし、民は食を天とす」(『上野殿御返事』)という見地も生ずるのである。「三宝の恩」については、

恩鈔』で「三宝の恩」については、「法の恩を申さば、法

は諸仏の師なり、諸仏の貴き事は法に依る。されば仏恩を報せんと思はん人は、法の恩を報ずべし。次に僧の恩をいはば、仏宝法宝は必ず僧によつて住す。譬へば薪なければ火無く、大地なければ草木生むべからず。仏法有りといへども僧有りて習ひ伝へずんば正法像法二千年過ぎて末法にも伝はるべからず」と述べられていて、法すなわち正法を伝える僧（法華經の行者）への報恩が極めて重く考えられていることがわかる。ここにも日蓮聖人の三宝觀の特徴が見られる。これは聖徳太子が十七条憲法で説いた「篤敬三宝」が抽象性の強いものであるのに比して、日蓮聖人は三宝への報恩を法華經信仰にもとづきながら大衆化して、「某は愚痴の凡夫、血肉の身なり、三惑一分も断ぜず。只法華經の故に罵詈毀謗せられて、刀杖を加へられ流罪せられたるを以て、大聖の臂を焼き、髓をくだき、頭を刎ねられたるに擬」え、これこそが「三宝への報恩」であると極めてダイナミックにとらえていることとの違いにも通ずる。

要するに形式的受戒や仏法の学問的理解でなく、身をもつてする正法流布の実践こそが「三宝の恩」へ報いる道であると考えられるのである。このように見てくると、聖徳太子の「篤敬三宝」が「承詔必謹」という「国王の恩」への絶対服従とあらはらの関係にあったことを考えれば、日蓮聖人の「恩」思想との質的相違もまた明らかとなるのである。

う。

これら『四恩鈔』に説かれた「恩」思想は『開目鈔』の「内典の孝經」としての『法華經』の位置づけにつながり、『報恩鈔』へと受けつがれて行くのである。「但法華經計りこそ女人成仏、悲母の恩を報ずる実の報恩經にては候へと見候しかば、悲母の恩を報ぜんためには此の經の題目を一切の女人に唱へさせんと願す」（『千日尼御前御返事』）という母への報恩についての論述もそうだし、「涅槃經に云く、一切衆生の異の苦を受くるは悉く是如来一人の苦なり等云々。日蓮云く、一切衆生の同一の苦は悉く日蓮一人の苦と申すべし」（『諫曉八幡抄』）の「同一の苦」の思想は、とりもなおさず「一切衆生の恩」を報ずるという思想に裏づけられている。同時にその背景には、「日蓮は日本国の諸人に親し。父母也」（『開目鈔』）や、「法華經を弘むる者は、日本国の一切衆生の父母なり」（『撰時抄』）や、「日蓮日本国の人の為には賢父也。聖親也。……日蓮既に日本国の王臣等の為には為彼除悪即是彼親に当れり。此の国既に三逆罪を犯す。天豈に之を罰せざらんや」（『真言諸宗違目』）などに見られる日蓮聖人の主・師・親の三徳についての自覚があるといわねばならない。こうした自覚のもとにあったればこそ、「一切の事は父母にそむき、国王にしたがはざれば、不孝の者にして天のせめをかうふる。ただし、法華經のかたきにな



りぬれば、父母国主の事をも用ひざるが孝養ともなり、国の恩を報ずるにて候」（『王舍城事』）という「報恩鈔」著述前年の見地が説かれ、それが『報恩鈔』の、「仏法を習ひ極めんと思はば、父母、師匠、国主等に随ひては叶ふべからず」の一文となってくる。この考えが逆に表現されると、「所詮、真言禪宗等の謗法の諸人等を召し合せ是非を決せしめば、日本国一同に日蓮が弟子檀那と為らん。我弟子等の出家は主上上皇の師となり、在家は左右の臣下に列らん」となるのである。この道理を筋道たてて認識しないと、日蓮教徒は政治へ進出し、「王仏冥合」を実現すればこのようになると、安易にかつての創価学会・公明党がとった政治路線のような発想に陥ったり、国家権力へのいざずらな追従に終ったりすることを厳に戒めなければならぬまい。

### 親鸞聖人の「恩」思想

ついで親鸞聖人に論及しよう。親鸞の場合は、日蓮聖人と違って、『心地観経』の引用が一回に限られ、それが『心地観経』からの直接の引用でなく『往生要集』の正修念仏の礼拝からの孫引きだといわれている。この点はこれまで論じてきたことも関連して注目されてよからう。

ところで、真宗教団の寺院における年中行事として今日も重視されている「報恩講」で一般的に読まれる「恩徳

讚」では、「如来大悲の恩徳は、身を粉にしても報ずべし、師主知識の恩徳も、骨をくだきても謝すべし」と記されている。阿弥陀仏の恩徳は「身を粉にしても報ずべし」というところに親鸞の「報恩」観の帰結があることは明らかだといえる。しかも、師や先達に対してもその恩徳に「骨をくだ」いて感謝の誠をあらわせという。

そのためにも「恩愛はなはだちがたく、生死はなはだつきがたし、念仏三昧行じてぞ、罪障を滅し度脱せし」（『高僧和讃』）の心構えが必要だと説かれている。この思想が、いろいろ疑問の多い『歎異抄』ではあるが、ここに「親鸞は父母の孝養のためにとて、一遍にても念仏まふしたること、いまださふらはず」と記されたことに通じていると考えてもよいように思う。ここにも儒教的倫理観との単純な妥協を許さない厳しさが感じとれる。ただ『太子聖徳和讃』などに聖徳太子への「奉賛」が唱えられているので、ここから絶対主義天皇制への従風の道を聞く可能性の存したことはあったとしても、それとて「上宮皇子方便し、和国の有情をあわれみて如来悲願を弘宣せり」なのであって、如来の垂迹としての「聖徳太子」としてとらえていることは否定できない。このような親鸞聖人の「報恩」観であったにもかかわらず、先述のように明治からの絶対主義天皇制のもとで「真俗二諦」を安易に結合させたばかりか、逆に真諦が俗諦に従えられたような「皇恩」観を生ん

でしまったのである。

## 結 び

ところで、これと表裏の関係にあった西本願寺派の「聖典肅正」問題にふれて本稿を終りたいと思う。それは一九三九(昭和十四)年六月に遡るが当時の文部省から、竜谷大学教科書『真宗要義』のなかに不穏字句ありとして改訂を求められたことに始まる。当局はこの文部省の動きを見て、日蓮聖人の遺文削除事件という前例もあったので自主規制を行い、聖典中で問題を惹起すると思える字句の拝読引用を避けることとし、十三カ所を整理抽出して「聖教拝読の心得」なるものにまとめ、宗門寺院には極秘裡で布教会役員などに頒布した。そのことが外部に洩れ、賛否両論がやかましくなった。その反対者のいい分は、「右肅正は宗務当局が一部の軍部、官僚の圧力に屈伏してこれに阿諛迎合したる曲学的措置にして、我等はあくまで宗祖の法灯に殉じてかかる当局の措置を排撃する」「政府の官吏の言に懼れて聖典を改ざんせんか其の結果は憂慮すべきものあり。すなわち外濠を埋めて遂には内濠をも埋めらるる結果となる」「この問題は要するに天皇様につくか、阿弥陀様につくかの問題である」などであったが、こうした正當な反対意見も「やむなし」の意見に押されてしまった。その「聖典拝読の心得」のごく一部を記すと、『教行信証』

化巻の「菩薩戒經に言わく、出家人の法は、國王に向つて礼拝せず、父母に向つて礼拝せず」を引用拝読せざることを、『教行信証』流通分『御伝鈔』下巻の「主上臣下法にそむき義に違し、いかりをなしあたをむすふ」も同様、『高僧和讃』の「源空勢至と示現し、あるひは弥陀と顯現す、上皇群臣尊敬し、京東庶民欽仰す」などは一般に拝読せず、というなどであった。これらの「削除部分」は親鸞聖人の「報恩」觀に深くかわる重要な部分であることがわかる。

このように仏教の「報恩」觀と絶対主義天皇制との関係を概観しながら感ずることは、この敗戦前の絶対主義イデオロギーと混在しつつ従属していた仏教の思想が、ある時は潜在化し、ある時は顕在化して今日まだ根強く残っているということである。その抔拭と、祖師たちの眞の仏教思想の宣揚とは、日本の民主主義発展の今後深くかわっていく問題であり、このように「恩」「報恩」を理解してはじめて、今日の若者たちに恩の重要性を認識させうることを知らねばなるまい。