

「対話」についての考察 2

— 仏教思想・日蓮の手紙を手掛かりとした検討 —

Consideration of “dialogue”²

— A Study Based on Nichiren’s Letters and Buddhist Thought —

安部 孝 ABE Takashi

1 はじめに …教育における対話

1-1 対話の成立

教育における対話には、対話者間において平等性が保障され、また、対話において適宜、譬えが用いられることが必要であった。譬えには、双方にとって共有し得る知識や常識が必要となるが、具体的であったり、イメージできる分かりやすさに配慮されたりする内容であることは、何よりも対話の成立を望む友好的な意図の表れであると考えられた¹。対話そのものが、会話という親密な関係性に基づくやり取りの延長線上にあるととらえるならば、特に教育では、必ずしも討議や議論などのように結論や結果を求めることに主眼を置かず、互いが愉しみ、互いの人間性を高め合う営みであることが最も重視されるべきであるとも考えられた。

このことは、自己内対話においても同様であり、自己とその他者性との間に、追い詰め合うような状況が生じることは望ましいことではない。対話は、双方が認められ、救い拘われる働きを果たすことが必要なのであり、最終的には、双方が結論を得ないままに存在し得る受容的、時には容認的で、包摂的な価値の存在が必要なのである。それは、いづれかにかにのみ拘らずに、いづれものままで回収し得る大きな存在を対話者同士がそもそも共有していることを必要とするということを意味するものである²。

例えば、道徳の学習で「廊下を通るときには走ってはいけない」「緊急事態を知らせるときには走ること」の間に立つことのジレンマを取り上げることがあるが、少なくとも「決まりを遵守しようとしている」「廊下を通るとき」については双方の場合に共有されてお

1 ここに述べる対話は教育的対話や平等的で友好的である対話であり、相手を貶めることを目的とする場合の譬えを想定してはいない。

2 私たちは、だれかと対話することにおいて、相違・一致～異なることと同じこと～を見出そうとする。しかし、対話において見出す相違によって、対話する私たち自身や世界の本質が変わることはない。例えば、現在の天気に対して「晴れるとよい」「カラッとしてほしい」などと同じように現状を拒んでも、具体的な意見や希望は異なる場合がある。この場合、最も確かで双方に共通する一つの事柄は、“天気”であり、話題の対象でありながら対話によってどうすることもできないものである。私たちは、こうした変えようのない存在に対して平等状態にありながら、平等にして異なる意思を持つのである。自己内における相反する考えや価値観が存在するとき、そうした動きを許容している包摂的全体（相反するものたちに対して平等である存在）に気付く必要があるのだと考える。

り、「緊急事態を知らせる」のみが共有されていないのである。つまり、私たち個人は具体的であるが、決して、すべての具体（特に、当事者としてのこと）を網羅し包摂する全体ではないのであり、その意味で、「緊急事態を知らせる」は個別的であり、共有される2点の内側として（内側に）回収される問題である。

つまり、平等な対話の成立にとって大切なのは、中間点や折衷点を見つける以前に、各意見や価値観を包摂する大きな存在を見付け、共有することと考えられるのである。

さて、その存在とは、対話者にとって対話を形成する考えや根拠に関わる事柄を認めるものである。そして、それは対話者の内的な存在である必要がある。つまり、私たち対話者が共通して心に抱き、認め合っているものである。このことに相当する存在について太田は、「自分の生存意味の根拠」と表し、それは「自己の足もと」にあると言うが³、先述の趣旨に還すなら、それは、対話する人間すべてが生まれながらに立つ平等な世界……私たちの「足もと」とは、私たちが存在し、歩んできたところにあり、私たちは常に、そこに着地している……である。しかし、太田が危惧するように、私たちはこの「足もと」をもっとも忘れてしまいがちである。さらに私たちは、他との見えにくい関係性を意識し、それらを具体的なものや諸事象を通して理解しようとする一方で、自己の生命が起居しているともいえる「足もと」を見失いがちなのである。そこで、私たちは対話にあたって、対話者各人が目で追い、耳で聞く景色や物音は異なっているとしても、自分の「足もと」の広がり共有していることに気付き、その広がりをだれもが必然的に共有していることを改めて知る必要があるのである⁴。対話とは対話者同士の対峙であり、異なる意識同士のやりとりであるが、そこでは対峙し得る距離（間隔）が前提とされている。しかし、むしろ私たちはそれぞれの「足もと」（共通土壌）に関心を持つべきであり、そこに下りれば常に見解は共有できることに基本的信頼を置くこと（信じること）が大切なのである。

1-2 信じること

宗教者の目的と行為の一つに教化がある。教化そのものは「人を教え導き、また、道徳的、思想的な影響を与えて望ましい方向に進ませること」であり、個別の宗教的要素を省けば教育的営為といえるだろう。仏教辞典「教育」の説明⁵には、「仏教はその教義普及のため、民衆教化に尽くすところ多大なものがあつたが、また教義そのものの布教を離れて、社会教育に努力した例も少なくない。」とある。教育にあたつた僧尼は「社会の知識人であり、良識者であつた」のであり、宗教以外にも教育的感化における影響は多大であつたと考えられる。

一方、宗教的な教化を表す言葉に「化導（けどう）」がある。「衆生を教化し導いて仏道

3 太田直道『生き方の道徳教育 現代道徳哲学二十講』三学出版、2008年、pp.187-189。

4 広がり根は収束的である。私たちは枝葉を広げるように成長することで互いに時間と距離を置いてしまったのである。

5 中村元監修「教育」『新・佛教辞典』誠信書房、1981年、p.112。

に入らしめること」だが、衆生は僧尼を教育を受ける相手として格別な宗教的な存在と認識している場合、それはやはり純粋に宗教（教育に先行する関係）を離れた教育ではないとも考えられる。この問題は、学校教育において「教師と児童生徒」の関係にも同様に考えることができよう。「先生の話は聞く」「先生の教えてくれることは正しい」など、立場によって元来的に固定された信頼関係の存在は否めないであろう⁶。

釈迦が、教化を目的とした対話において、対話者の機根に応じた譬えを用いたことは、先の研究において明らかにした⁷。釈迦は、教えを求め来たるものに法を説くことにおいて、すでに「化導」する状況（立場や関係）にある。教えを聞く彼ら、衆生は、教えと救いを求めており、教えによって救われると信じており、それ（信じていること）が真実なのである。反対に、彼らにとって、救われること－現状からの脱却が、第一の目的であるならば、教えを聞くことはその為の手段であり、方便である。したがって「教え」自体は、方便としての二面性を持つのである⁸。このことを教育にあてはめると、教師は、児童生徒に理解されることによって教育の成就を得、児童生徒は理解することによって学習を成就させ、自身の向上⁹という質的な変容を実現することができる。一般には、このことを教育であると信じ、これを前提に教師と児童生徒の関係を定位的に了解しあっているといえよう。

教育は、その社会、時代、文化的な背景を踏まえ、それらの要請に適うように行われ、学校教育は、いわば制度的営為としてそのことを如実に体现しているといえよう¹⁰。本来、道徳は端的に「よりよく生きること」と理解されてよいが、人間がよりよく生きようとする倫理の問題にとどめて理解するものではない。特に学校教育における道徳教育（道徳科）には、学習内容としての道徳的価値…「内容項目」が定められ、価値に気付き、それについて考えたり、意味の考察を深めたり、自己を見つめたりすることで生き方を模索することが求められている。言い換えれば、道徳教育では、よりよく生きることについて、どのように生きるかが予め示されているのであり、それが教師と児童生徒の間において共有されることによって、子どもがよりよく生きようとし、そうなる－変化することが可能であると了解されているのである。つまり、この意味で、道徳教育は、厳密に子ども自身がよ

6 子どもたちは、社会において幼弱者である。非力な子どもたちが教育場面（子どもたちにとって学校等に在ることは多くの場合、選択することができない必然の環境である）において教師という格別な存在（与える者、育て世話する者、教える者）に対して信頼と愛着の思いをもとうとする（共に生活するための努力としての一面もあり得る）ことは、そこに生きるための差し迫った必要な事柄（生存の努力）ともいえる。

7 本研究1。「名古屋芸術大学キャリアセンター紀要 第13号」2024年、pp.1-14。

8 教えが真実として独立していることで、私たちは、教師など教えるものから離れても学ぶことができる。教え自体が方便であるという面と、それを救われる為に手段として用いるという意味での方便という面がある。

9 教育とは変わることである。この考えを、目的主義的な教育実践について考えるならば、私たちは、できないことができるようになり、わからないことが分かるようになったりすることに教育の十分をとらえているといえることができる。

10 「小学校学習指導要領（H29）」、改訂の趣旨、参照。

よりよい生き方を選択しているとは言いがたく、むしろ、「内容項目」がよりよい生き方であることを前提として学び、考え、それに自分（のあり様）を引き当てているのである。

一方、釈迦は四門出遊を経て、独自の修行（考察）に入り、自身が覚ったこと（気づき、理解し、考察したこと）を教え、説くのであり、弟子や以降の宗祖たちのように釈迦に対する信仰（信じ、そのように生きようとする）を前提とするものではなかった。それは、これまでに信じていた社会常識（だれしもが了承し得る考えや生き方）として存在したよりよい生き方の捨象でもあった。その意味で、釈迦の覚りは、新しい気づきであったといえ、およそ、その真意を伝えることは容易ではなかったと考えられる。そこで釈迦は、衆生を教え導くために譬えを用いており、そのことによって方便がそのまま教え（真理）となり、信仰の対象となった場合もあったと考えられる。つまり、よりよい生き方が直接的に理解されるのではなく、譬えとして語られた内容やそこに描かれた姿がよりよい生き方として理解された場合も十分にあったものと考えられるのである。

釈迦は、自らの教えを、直接文字として残すことはなかった。ゆえに、このような譬えが後に教えとして經典に重要な内容として取り入れられたと考えられる。しかし、釈迦以外のものによって書き著された文中の譬えは、聞く者の機根（とそれを著したものの機根）に応じた理解であるから、あくまでも譬えの内容はそれらの理解内容であり、釈迦の覚りの内容に直に触れるものではない。また、異なる機根のものに対しても適切な譬えであるとは断言できない。結局、譬えは釈迦と種々の機根との仲介的な内容や表現であり、經典そのものも譬えを通して後世に伝えるための方便であり、読むものは機根に応じて理解しているのであるから、徐々に、私たちは譬えの中に釈迦（の教え）を解釈し、理解することに傾注しているのだと考えられる¹¹。しかし、仏教にかかわるものに、本来的に、釈迦が衆生を等しく導こうとしているという共通の考えが存在すると考えれば、機根に応じた理解も、化導における対話もその考えによって方向付けられるはずである。対話は、他者や自己とにおいて目的を持ってなされ、特に、他者と離れた時でも自分の中で繰り返されるものであるが、その場合でもこの原則が保たれない限り、対話は成立しない。その意味で、私たちは対話するため、また、何かよい生き方を考え実践するために信じているものがあり、それは時として共有される場合もあるが、たとえ個別のものであっても「足もと」（発源地であり、収束地でもある）に辿ることによって、互いに理解の共通を得ることができるはずであると考えられる。

そこで、教育における対話の意義を考えるにあたり、対話の前提として私たちが根本的

11 私たちは、釈迦の根本目的－真意を求め、譬えの中に（譬えを手掛かりとして）それらを見出すことが大切であるが、譬えそのものに関心を持ち、独自の解釈を行っている。譬えは、すでに釈迦による、機根に応じた解説であり、それ自体が当初の目的を果たすものである。私たちは、釈迦が教えを説くにあたってとらえた相手の機根を知ることにはできないし、同じ機根でもないことを、一旦、踏まえておくことが必要であるとする。私たちは、一貫して変わらない衆生を救うという思いを知ることが重要なのであり、教えという具体、つまり機根に応じた処方箋を万能薬のようにとらえようとしていることに、まずもって気付くべきである。譬えの意味に基づけば、機根に応じるということは共通理解されるが、具体的に示された教えは共通理解・共有され難いはずである。

に押さえ、教育が為される中で信じているものとは何か、信じることは何かについて検討することが必要であると考ええる。

2 目的

対話の前提として共通理解されている内容について検討する。

3 方法

本研究1を踏まえ、引き続き日蓮が信者に対して宛てた手紙をもとに検討する。日蓮の信者には、日蓮の境遇の変化を理由に、日蓮への「信」を変えたもの（転向者）がいる。先の論文で、釈迦と日蓮の関係は時空を超えて存在しながらも、日蓮による信により徹底して保たれていることを述べた¹²。そこで、本研究では、対話がなされる前提としての信じることの意味について、信仰が一体に何に向いているのかに焦点を当て、具体的には教化の根拠となる法華経に向けられているものか、それとも、それを教化するもの（日蓮）に向けられているのかについて注意深く見ていきたい。

そもそも、教化するものと受けるものとの間には、教化内容の理解、認識に対して厳然たる差がある。つまり、日蓮は自身の知っていること、理解していることを、理解していないものの機根に即して提示するのである。むろん、譬えが用いられることもあるし、法華経以外の経典の引用、援用もなされていることは、それらが日蓮の著述に散見されることから明らかである。しかし、そのように他者に発せられるのは、日蓮の自己内対話（法華経への絶対的な帰依に基づく）を踏まえた内容であり、教化されるものはそれらを受け止めることになるのであるが、それらや日蓮における自己内対話を直接知ることはないのである。また、教化を受けるものは受ける内容を教化するものから知らされるゆえ、教化するものを一旦、受け入れることから教化は開始することになるが、それは、教化に対する関心や好奇心であるかも知れず、確固たる信（といえる次元）ではないと考えられる。そうした状況では、教化するものは努めてその内容を吟味し、相手の機根を見極め、方便を凝らすはずであり、つまりは、正しく（嘘や誤りがないこと）、懇切に（様々な工夫し真意が伝わること）、そして平等（信頼関係があり、相互に賢者の対話が成立すること）に教化することに留意すると考えられる。そして何よりも、対話の前提となることから¹³に対する信を共有することについて、互いに留意し合うと考えられる。むろん、そのようにして信頼関係（信仰、信心を抱く）が築かれた間柄における手紙であっても、教化の目的を

12 法華経を釈迦の真説と位置付け、釈迦－教え（法華経）－自身（自身の立場や境遇）を照らし合わせ、意味付けしながら維持しようとしている。

13 すべてを示すことは本論ではできないが、検討する日蓮の場合にはどのようなことが前提とされる信があったのかを見ていきたい。少なくとも、日蓮と手紙の相手とは、釈迦、法華経、それらに対する信仰が共通に存在することが前提とされていたはずである。また、信仰には信仰することと対象の選択の問題があり、信仰しないことと対象の存在を認めないこととは必ずしも同義ではない。

損なわないことに注意深く立場を保つはずである。

本研究では、これらのことを踏まえ、日蓮の転向者に対する態度や考えを、その縁者に宛てた手紙から読み取り、教化するものとされるものにおける信の問題を洗い出し、教育における教師と子どもの立場に置き換えて考察するとともに、合わせて、自己内対話における他者への信の問題をも検討したいと考える。

4 内容

4-1 日蓮の女性への手紙

日蓮が弟子や信者に与えた書簡（手紙）に着目した研究は多い。その中で、永田は女性への手紙を取り上げ、女性問題の考察の手掛かりとしている¹⁴。永田の日蓮思想と法華経の要諦についての理解とそれに基づく、特に現代的な課題にも上る内容への気付きは、以下の記述に見られる。

「ふと足下を（日本の宗教史を）見ると、何と七百年も昔から婦人問題の根源が提起されているのである。」

「しかし、法華経と出会うということは、それほど単純なことではないと今は思う。

ちょうどそれは自分たちが身自ら（ママ）女性であっても、それで女性というもののすべてを把握し、深く理解できることとは決して同じことではない事、に似ている。

いずれにしても、日蓮聖人の書かれたものとの出会いを得た以上、私の眼は、自然に七百年も前から問題提起がなされている婦人たちの“悩み”や“喜び”へと常に向かわざるを得ない。」¹⁵

永田は、日蓮の手紙が個人宛のものであることを踏まえた上で、700年という時を超えていながらも、現代的課題に通じる思想を探る手掛かりになり得ると考えていると思われる。だが、本研究の文脈に沿えば、日蓮は法華経を信じ、それを時には直接的に引用しながら、また、自己の生きざまを説明しながら、自説を提示しているのであり、日蓮による手紙は、遑って法華経が釈迦によって説かれた真説であるという根本的信念や信仰にもとづく思想の一貫性を背景に持つことになる。したがって手紙は、あくまでも日蓮の私的書簡という個別性であるが、日蓮の信仰によって釈迦と共有される（釈迦の）教え¹⁶をもとにした譬え（宛先である信者の機根に応じる）であり、それは基本的に釈迦による譬えに直接的に、また、間接的に触れさせる機会でもあったと考えられる。

14 永田美穂『日蓮聖人 女性への手紙』日蓮宗新聞社、1992年。

15 同上書、p.15。

16 日蓮としては共通理解に相当すると考えていたと考えられる。また、理解していることがらについて日蓮は随時、検証の態度をとっている

4-2 「新尼御前御返事」^{17 18}

この手紙は、身延の生活の厳しさと故郷から送られた甘海苔に感じた懐かしさを認めるなかに、ありがたさ（感謝）を込めている文である。

本題は、「大尼御前がご本尊の授与を希望なさっているとうかがって困惑しています」から始まる回答になる。そして日蓮は、大尼御前にご本尊を与えられるか否かに関連して、大尼御前のこれまでの様子を批判的に表わし、綴っている。

「領家の大尼御前は、頼りにならない愚かもので、私の考えを、ある時は信じ、ある時は疑って、ふらふらしていましたが、私が佐渡に流された時に、とうとう法華經をお捨てになりました。私が以前からお会いするたびごとに「法華經は信じがたくわかりにくい經典です」と申し上げていたのは、このようなことを指すのです。」

法華經を釈迦の真説であると確信し、布教していた日蓮であったが、日蓮自身もふりかかる諸難に、法華經は本当の釈迦の教えか、また、自分は真に法華經を持經する行者であるかを自問している。それは特に佐渡流刑の折に考察されている。たとえば、佐渡で書かれた「開目抄」¹⁹は、「観心本尊抄」が法開頭の書であるのに対して人開頭の書といわれ、「日蓮が法華經の行者であるか否かを決するところに述作の意図がある」というが、そこでは、日蓮自身の行者としての在り方や様を、法華經に描かれた行者・諸菩薩の姿に参照し、末法における法華經行者としてふさわしいものであることを検証している。さらに現在の境遇の解釈として、

「無知悪人の国では安樂行品の如く摂受を行じ、邪智謗法の国では常不輕品の如く折伏を行すべきであるが、日本国は謗法の国であると決し、…（略）…、日蓮は折伏を行じて末代の病子に灸をすえる「日本国にしたし（き）父母」と自身を位置づけ」たとされる。この場合の「父母」の灸とは（仏による）慈悲であり、大変につらいが、それを踏まえた釈迦の衆生救済觀を表すものである。

また、法華經はそもそも真実の經（教え）であるが故に「難信難解」であるから、現在の日本の国と、日蓮自身の状況はそれに即して当然であるとし、還って、法華經は真実の經であると解釈し、そのように確信している。こうして日蓮の受難は法華經によって正当性が証明され、同時に自身が法華經の文言のまま体现して生きていることにおいて法華經の正当性を証明するという、相依相関的な意味付けがなされたのである。

これらを踏まえ、日蓮は大尼御前はじめ、当時の信者について、新尼御前には、

「信心が揺れ動くというのはあなたがただけの問題ではありません。鎌倉方面でも、私が流罪にあった時に、千人のうちの九百九十九人にもものぼる脱落者が出ましたが、その中には私に対する世間の風当たりがやわらいだ今になってみると、後悔して、また

17 文永12年（1275）2月16日、54歳、於身延、和文、定864-870頁。

18 今成元昭 訳「新尼御前御返事」『日蓮聖人全集第七巻 信徒2』春秋社、2011年、pp.223-231。

19 文永8年（1271）11月塚原三昧堂に到着して間もなく執筆し、翌年2月完成。「開目抄」宮崎英修編『日蓮辞典』東京堂出版、1979年、pp.33-34、参照。

門下に加わりたいと希望する人がいるという報告を聞いています。…(略)…法華經に違背なさったのは絶対に許されないことだという道理を、あくまでも厳しく申し上げたいと思います。」

と述べている。この文の前の段階で日蓮は、

「仏法は、目の前に在るのですが、それを感じ受ける機根がなければ顯れないし、時期が熟さなければ広まらないということは、自然法爾の道理なのです。」

と述べており、およそ日蓮によれば、大尼御前には仏法に気付き感得する機根が備わっておらず、当人においては、法が法として判然とされないことを指摘したことになる。法に即し、それに由来しなければそれは単なる意味のない事象であるが、そうしたことが大尼御前には分からないし、また、その機根に能わないという見方なのだと考えられる。では、大尼御前の当初の信仰とはどのようなものだったのか。日蓮は、法華經と出会い、それを信じることは大変に困難であると前提している。それは法華經が当初より示していることである。しかし、大尼御前は他の信者同様、日蓮や弟子・信者が受けた困難を、法華經の示すとおりであるとは受け止めず、わが身の災難と受け止めていたのであり、おそらく教義理解において「釈迦－法華經－日蓮」「法華經の内容－現在の状況」という関係性はそれぞれ理解し得たが、「法華經の内容－日蓮の境遇－現在の状況」という更に包摂的な、意味的な理解ができなかったのではないかと考えられる。先述来の考察の文脈に還せば、信じるとは最も根本的な領域や内容において、広く、包摂的であることについて信じるものの間で共通理解（共有）していることであるが、大尼御前にはそれが難しかったのではないかと考えられる。

日蓮は、「大尼御前御返事」^{20 21}において、

「あなたは、そのように法華經信仰に徹していないし、しかも私の弟子でおいでになるわけでもありません。それなのに、…(略)…。しかし、それもただ後生安樂のための祈祷とお思ってください。今後は、現世でのことはあまりお考えにならず、来世で靈山淨土に住むことができるような功德をよくよくお積みください。」

と述べている。「日蓮辞典」では、「その信仰の弱さをもって日蓮は謝絶している」としているが²²、そうだとするならば、そもそも謗法の国において「難信難解」であるという困難を理解し、そのことを持經の前提としているにも関わらず、最も根本的な目的である衆生救済という包摂の趣旨に反するかのようである。また、大尼らの姿が、法華經にあらかじめ描かれた姿ならば、逆に、日蓮の対応は法華經内で理解され、また語られており、日蓮は大尼御前の存在と、自身との関係性を実質的には法華經の中に留置した（包摂した）ことになるのではないだろうか。そして、その先に、それでも法華經によって救われる途が

20 弘安3年(1280)9月20日、59歳、於身延、和文、定1795-1796頁。

21 今成元昭 訳「大尼御前御返事」『日蓮聖人全集第七巻 信徒2』春秋社、2011年、pp.232-233。

22 「大尼」『日蓮辞典』、p.28、参照。

あることを含ませているのではないかと推察する²³。

ここで留意すべきは、大尼御前はそもそも日蓮との関係において、日蓮の信仰する法華經を信仰したのではないかという見解が生じることである。つまり、まずもって大尼御前が抱いたのは日蓮への信頼であったということである。しかし、大尼御前や転向者に対する日蓮（の立場）は、一個人としての日蓮ではなく、「法華經に描かれた行者としての日蓮」である必要があったのであり、どのような理不尽な境遇に陥ることになろうとも、「釈迦－法華經－日蓮」に位置付いた「日蓮」だったのである。（ここに、各々が信じている対象の異なりが生じている）したがって、日蓮は大尼御前たちを自身のように法華經に描かれた人間として、この場合は、信仰を保つことが難しい人間としてとらえたのだと考えられる。

（日蓮はじめ）私たちは、今日、直に釈迦を知り、人間釈迦と対話することは不可能である。したがって、釈迦を信じ、釈迦の教え²⁴を信じるということは、「何らかを通して理解し、共感したこと」であり、「だれかをを通して理解し、共感したこと」である。しかし、その認識の対象である釈迦は、教えの内容の発信者として教えの内容と一体的に私たちによって共有されており、その場合、それらを解釈し、指摘する細かな内容の違い以外は、概ね共有されているのである。たとえば、A寺院の木造の釈迦如来とB寺院の掛図に表された釈迦如来も、自宅の仏壇に安置する釈迦如来像も、私たちは同じ「釈迦」と思うものである。つまり、それぞれの寺院で僧侶から、またそこにある文書から聞く釈迦の教説も釈迦に由来する、同様の教えとして受け止めるものである。違いは、実際に耳目に届く僧侶の説話の内容や表現である。また、その違いとは、およそ僧侶の立場、理解や知識、表現の仕方の差異であるが、そこには、私たちの機根のとらえ方や機根に応じた譬えの仕方の違いがあるとも考えられる。

日蓮の手紙は、相手を教化し信仰を保つように、適宜、諸經典を引用し、それをその時々
の社会情勢や自分たちの身に起きている具体的な出来事や事象に譬え、また引き当てて分
かりやすく書かれている。手紙は、直接相手と言葉を交わすものではないので、書き手
である日蓮は、相手を思い、反応を想定しながら書いているに違いない。また、そうした内
容を示すにあたって、示す内容を自己内対話によって吟味したに違いない。日蓮の自己内
対話者とは、法華經をはじめとする依拠する仏典、諸經であり、時にはそれを信じて実践
する自分でもある。行者として実践する内なる自己が、動じることのない仏典と対峙し、
さらに生身の自己と対話する。生身の自己とは現実社会にあるがゆえ、信という点におい
て関係にない、また、信を共有しない人々と交わる自己でもある。

23 本研究1の終末に示した、「二乗作仏」や「龍女成仏」（法華經 提婆達多品）も法華經における根本理念である。

24 教えが釈迦そのものであるか、釈迦によって調えられたものかをここでは問題にしない。釈迦がそのように考え、私たちに広めようとしたよりよい生き方（教育的意義）についての教えと理解するに留める。

以上、日蓮の手紙を通して、このような三者による自己内対話の存在に気づき、理解することができたが、これが、教育における教師と子どもとの関係にも該当するかどうか、特に価値を扱い、その実践（よりよく生きる態度）を養う道徳科の学習の場合について検討することが必要となるであろう。

5 考察

大尼御前に対する日蓮の姿勢は、明らかに法華經行者と信者との関係においてなされたものである。そこには、互いに法華經の教説を信じ、そこに示された困難な境遇が現実のものとなっても、信じているもののあかしとして受け入れなければならないという生き方としての価値観が存在していたのである。しかし、このことを教化者として大尼御前に向ける以前の日蓮は自己内対話において、明らかに、絶対的な存在である法華經の真実性に対しても吟味を行っているはずである。つまり、先述の三者による自己内対話という複雑な状況にありながら、それが可能であった要因として考えられるのは、日蓮においては、自身の現実的境遇が経典の内容に符合するように解釈が可能であったということである。つまり、日蓮が自ら流刑のような受難をわが身に引き寄せた（り、そのように行動した）とは考えられないが、日蓮においては、行者として結果的に与えられた境遇が、行者として信じる経文に引き当ててみても矛盾することがなかったのである。そして、それが可能であったのは、結局、日蓮は、法華經の行者であることを放棄せず、常に、法華經に描かれた内容の体现者、また当事者（三者すべて）であることを追求し、保つことができた（保つように努めた）からである。

このように考えると、対話において肝要なのは、本当であること（信じるように、また、価値のように）が保たれ、真実を見いだせることである。私たちは、嘘と分かっている対話することは決してないし、嘘の結果を求めてはいない。真実か否かの検証は、それが真実だと信じ、そのように実践していくことによってのみ可能であり、それと同時に、自己の中に他の二者の対話者を置き続けることが大事な条件となるのである。

例えば、「友達を信じるのが大切だと気づき、それを大切に思ってきた」ものが、何かをきっかけに「信じられない。もうやめよう」と思うのは、友達を信じてきた実践者としての自己である。その自己が、実際に裏切られたり偽られたりした生身の自分に話しかけるのである。しかし、一方で、以前の自分を励まし、信じるのが大切だと知らせてくれた「友情・信頼」という価値は、だれもが認め尊重する（共有される）価値として存在し、自身もこれを生きる上での大切な価値として掲げ、信念をもって実践してきたのである。結局、私たちの中にある「信」は、現実社会での「他」との関係において揺らぐのである。

しかし、この状況にあって最も大きな、包括的な価値は、「よりよく生きること」であり、さらにそれを包摂するのは「生きること」である。日蓮は、大尼御前に「後生」につい

て語り、佐渡に配流された時に自身はすでに「魂魄」であるにとらえたが、そこには「生きること」が念頭に置かれていない。そのように考えると、新たに日蓮が「生きること」を語るには、この一時的価値の断絶を改め、つなぎ直すきっかけがあったと考えられ、そこでは、その断絶すら“さらに大きな包摂の一部分であった”と推測される。（この大きな包摂については改めて今後検討したい。）

私たちが教育で育てるのは人間性であり、生きる力であるが、それが常に「よりよさ」を目指すとき、先述のこの世界を「生きる」ための価値を超越する新たな価値の存在に気付く可能性が生じるといえよう。その意味で、現在の教育における“よかれとする価値”の限界を乗り越える対話（三者による自己内対話）について改めて検討する必要があると考える。

（了）