

「対話」についての考察1

— 仏教思想における譬えを視点とした検討 —

Consideration of "dialogue" 1
— A Study from the Viewpoint of Parables in Buddhist Thought —

安部 孝 ABE Takashi

1 目的

本研究では、対話が成立する条件や諸要素について、仏教思想を手掛かりに検討する。

2 課題意識

私たちが他者となす会話が、対話になるとき、そこには他者を信頼する親しみの心情と、相互に共有されるテーマが存在する。また、対話はそのテーマが個々人において、自己内対話として持続され、他者との対話に生かされていく。その意味で、対話は自己によって深められ、他者によって实际的に展開されるものであると言える。

対話の成立には様々な条件があると考えられる。それは、両者における関係の質である。テーマが存在し、その維持が各人において、また相互の対話の形成という共同的な取り組みにおいて、おそらく、対話者間の平等で段差なき関係が求められているのだといえる。いわば、対話者という双方の現実的な存在であることと、先述の「話すこと」とそれが扱われることにおける処遇の無区別¹の保障が存在していることである。

例えば、私たちの発言や語りには、時に、自分の生き方が如実に反映され、何らかの価値観が含まれている。それが思い付きで発した言葉であっても、いわゆる直観や閃きと称する言葉であっても、後に説明として言語化することができるならば、十分、その人間の内的な思想や考察²、経験の累積に裏付けられているものである。このことを踏まえれば、当に他者となされる対話が成立するためには、各自の価値観や表出される背景をなす互いの人生が認められるという平等性（段差や固執的な偏見のないこと）が保障される関係を前提とすることが必要である。

しかし私たちの対話とは、実際には、場面的に向き合い、言葉を返すようにやりとりする

1 判断しないということではなく、仏教における一切悉有仏性の捉え方、陰を作らない遍照の光明などの意味としての無区別である。私たちは、差異の存在にこそ、根本的な無区別を見出すことができるのである。

2 普段、あまり意識されていないが、それまでに折節考えられ、言語化され、その人間の内なる無形な内的経験の累積と言える。形式が与えられたりし、適した意味として働き、言語を伴って顕現する場合もあると考えられる。池波正太郎は、こうした表面化以前の状態について「想念」と述べている。

ことであり、分からせたい（分かってほしい）など、相手の内面を動かす思いである（時には、説き伏せるなどの意図がある）など、一般的には、心情的であり、目的的であり、他者に対する支配欲（征服欲）を伴うものである。また、随時、相手を窺い、その進展における一喜一憂に影響されるものでもある³。

教育において「対話的で深い学び」となる対話とは、深い学びをもたらすものであり、同時に学びを深めるものである。それは他者との間でなされ、また自己内でなされ、往還的になされるものである。特に道德教育においては、価値への気付きや理解の深まり、様々な価値観の気付きと理解（つまりは、人間に対する気付きと理解である）、世界の多様な存在に対する認識と多面的・多角的な認識の形成をもたらすものであり、何より、自己の生き方の形成に寄与する営為である⁴。

私たちは、通常、判断しようとするとき、選択の対象に応じた選択基準を持っているといえる。それは、他者の行動に対しても同様であり、何らかの価値を表す言葉を持って言い表すのだが、その適・不適切に関わらず、すでに自分が持っている言葉に合致させるように考えている（合致そのものが判断と言える。それはあたかも、行動を書いたカードと、様々な価値を記したカードを符合させるような、「合わせ」行為とすることができる。）目に映る他者の行動は、「これはどのような意味や価値の表れか」という無言の問いである。私たちは、あれかこれかと自己内で逡巡しながら、またはそれほど迷うことなく⁵提示された問いに「これだ」と回答するのである。このとき、その真偽を検討し、確認することはできない。あくまでも、自身が持ち、または知る概念や価値に適合すると推測しているに過ぎないのである。例えば、「けがを負った人を介抱している」様子を見て、「優しい」と判断するであろうし、「まじめで律儀な人」、「適切な判断や処置ができる人」「要領を得ない人」、「勇気のある人」、「おせっかいな人」、「慈悲深い人」など様々な判断をすると思われる。

このとき、推測の真偽を他者（当事者）に確かめることがない場合、それは相手にとっては、抱かれた印象に留まることもあり得る。つまり、他者は、判断者が持つ言葉や価値に留まって語られるのであり、その点で、判断者において「あれかこれか」と多様（多角的・多面的）な考察が展開されるが⁶、他者との対話をせずに他者を語ることは、日常、非常に多いと言わざるを得ない。私たちの価値（観）に基づく世界に対する判断は、「対話」

3 私たちは目的に従ってのみ対話をすることができるだろうか。考慮や配慮が先立ち、その場の空気感が気になり、相手との理解や知識の量的、質的な違いの気付きに、いわゆる目的の本来性を放棄することさえあるのではないか。対話が、その場の良好で穏やかな関係を作り出すようにと方向転換されるとき、すでに対話本来の目的は放棄されているのである。

4 対話を形成する重要な要素である考察すること、対話の傾向としての考察性（何かを考察するようにして展開されていく）自体が、対話者（自他・当事者）を道德的価値的に変容（教育的であるならばよりよく・向上と言える）させると期待される。

5 先述の直感や閃きも含まれる。

6 私たちは、人間理解において常にフレーミングや類型化を繰り返している。この点で、すでに「こうだ」と断言できることは極めて少なく「このようだ」「そのようではないか」という範疇を超えてはいないことになる。

という視点で考えても、自己内で完結している問題として理解しておくことが、まず必要なのである。

私たちの中にある言葉や価値を相手にあてはめ、それがその対象者を表す言葉ともなる。それが相手に対する評価であるならば、評価すべき価値なる姿が私たちの生活経験上思い描かれ、共有されていることになる。そしてそれは、いつも「そのように」とらえている、つまり譬えているということになるのである。

学校教育における道德教育は、価値＝内容項目を提示する。それは、価値への気付き、価値に対する理解の深化、拡充、価値に基づいた振り返りと生き方の追究など、価値に関する、また基づく教育の、いわば、かなめである。しかし、教師をはじめ、他者は、価値に参照して学習者である他者の道德性について推測しているのであり、行動に見合った内容項目を探し当てているのである。この場合、該当する価値について、当事者（他者）と話したり、確認したりすることはなく、実質的に行われているのは、その姿に合わせるような価値の意味やとらえ方・ニュアンスの調整であり、○さんはそのよう（内容項目）であるとするか、○さんはAのようであるとしているかに過ぎないのである。例えば、「この人は優しい」「優しいとは、まさにあの人のことを言い表す」などは、明らかに価値そのものを言い得ているのではなく、このことをもとに考えれば、道德科の学習で資料の登場人物の姿を通して価値に気付かせることも、譬えの中に価値を見出して、このような「価値ではないか」と推測していることになるのである。このように、私たちは、実際には見出せない（見出して共有し得ない）価値を推測するために、譬えを重ねているのだと考えることができる。

では、私たちは、対話することにおいてどれほどの譬えを用いているのだろうか。対話における譬えにはどのような働きがあり、また、他者や自己との対話の質にどのような影響を与えているのだろうか。このことを検討することで、学習はもとより、人間の生き方の深い追求に対する影響について検討したいと考える⁷。

3 方法

本研究では、対話における譬えを検討するにあたって、仏教思想、仏説や仏伝を手掛かりとして用いる。仏教の教説、経典は、教化を目的とするなど対話者の立場を明確にし、その上で、対話（教説）の中に譬え話を抱負に盛り込み、それを通して相手に気付かせる（要諦を理解させ、教化する話者と同等の境地に至らせる、またはそのように促す）ように構成されている。それらは、それ自体が教えなのか、教えを伝えるための方法なのか判別し難く、教説が私たちにもたらされたこと自体が教化の方法や手段であったとしても、真の内容の理解やもたらされる境地があり得るのかも分かりかねる。しかし、そうした特徴

7 およそ、対話によって理解し、納得し、また、説明によって納得と理解を求める際に、譬えは必須であり、時には、譬え（て話すこと）自体が対話であるともいえよう。

をあらかじめ理解して読み、検討することで、譬えの働きや役割を明らかにすることができると考えられる。

また、仏教僧たちは、釈迦の教えを釈迦と同様に捉える場合もあり、教説を参照し、世の中や自他の行動や現状を解釈する際には、教説の文言や内容に譬えながら考察し、引用して法（教え）を説く。例えば、「このように述べている（から）」などは、相手に理解させるための手立てであるが、そもそもそれ自体が譬えであつたりもする。

本研究では、4-1「釈迦の伝記」では、中庸と中道の教えを表す譬えを扱い、4-2「真理の存在が語られること。自己を法に依って語り、譬えること」では、日蓮の「依法不依人」の選択における譬えについて検討する。そして、4-3「中庸と中道の譬え」では、譬え自体が真理であることについて検討し、4-4「対話がなされるための平等」では、対話や譬えに必要な条件について検討し、それらを踏まえて最後に全体的な考察を行う。

4-1 釈迦の伝記 …中庸の教えの譬え

釈迦（前 463-383 年／中村元説）⁸が出家したきっかけは、生老病死に対する根源的な問いであったとされる。王子であったブッダ（シッダールダ）は街の様子を見に出かけたが、そのときに病人や老人と出会ってしまった。王や御者は彼らが王子の目に触れないようにと配慮したが、出会ってしまった王子は「困惑した」という⁹。

王子は、ひとりの遊行者の「世の諸悪から逃れた者です」という言葉に深く心を動かされたという。一般の人間が思う、現実的な「悪」とは人間の「生老病死」を指し、それらは「悪」に譬えられているのである。「困惑した」場面も「ひとりの遊行者」との出会いも、いずれも心動かされる出来事であり、これを契機に王子は地位や生活を捨てて出家する道を選択したことになる。

私たちは何かを思いそれに従って行動するとき、一つの選択や判断を行っている。この、内的判断は何人からの束縛を受けることもない。釈迦は、どのような生き方を選ぶべきかという選択肢をいくつか取り揃えていたと考えられるが、どう選択するかを誰かに相談したという他者との対話については、このエピソードには語られていない¹⁰。

「そして、王子として最後に世間に出たとき、彼はひとりの遊行する聖者に会う。何者かと問うと、その遊行者は『世の諸悪から逃れたものです』と答えた。王子シッダール

8 中村説。宇井説を踏まえた年代で、早島鏡正が採用している。『人類の知的遺産3 ゴータマ・ブッダ』講談社、昭和54年、p.60。

9 『仏教』ブラッドリー・K・ホーキングズ著・瀧川郁久訳、春秋社、2004年、p.44。

10 選択すべきことを誰かに助言されたとしても、誰かを選ぶのもそうしたことを人生の歩み方に取り入れようとしたこともすべて個人の中で繰り返されている判断によることである。しかし、そのとき、どのようなことが選択肢として選択されるかということについては、個人を取り巻く状況など偶然によるものともいえる。私たちはこれを巡り合わせや縁のように表現しているし、そもそも生来的に決定付けられていると理解するとき、当人の意識できない計らいや運命と呼んでいるのだと考える。

タは、このことばに深く心を動かされ、自分もこの人のようになろうと決意した。……
(略) ……世俗の生活と永遠に決別したのである。」

とあり、「このような人」は、私たち後世の者たちにとって、釈迦という正覚したブッダをもってイメージできる人物像であり、この仏伝の作者が譬えたものである。(この意味において、「このような人」「ブッダ」は存在するのであるという見解が示されたことになる)

釈迦の出家の動機は、苦だけではない。あくまでも、まず苦を逃れるための途を探求した(求道)ことであり、その探求の過程で、不満足―不選択を重ね、感動・感心・満足―選択したのである。つまり、選択の結果が正しいから感動したのでも、選択したのでもなく、感動したからその途を選ぶことになったのである。

その段階での釈迦は、得たいものを得られずにいた(苦を逃れたとは感じていない)、いわゆる行き詰った状況にあったと考えられる。釈迦が、その後、どの段階で探求に終止符を打ったかは予想できないが、不満足―不採択の判断が探求を継続させていたのである。何をもって満足し得るか。何かを得たとしても満足するかどうか分からない。つまり、満足に出会うための不確実な途を歩み出したと言わざるを得ない。どのようなことがその状態なのかあてはなく、釈迦にとって他の遊行者の示す境地は、「そのよう」ではあるがやはり不満足であり、求め探す「それ」ではなかったのである。そして、出会う修行者たちから、苦から逃れた状態が「このよう」だと譬えられても、「このよう」だと受け入れることは、釈迦にとって本意ではなかったのだろう¹¹。

釈迦は、当時の求道者の在り方に従って修行に努めたが、うまくいかなかった。ホーキングズはこのことを次のように表わしている¹²。

「しかし、この方法では、自分が望んでいた宗教的な智慧を得ることはできなかった。

そこで、彼はさらに激しい苦行に打ち込んで、悟りの境地に到達しようとした。」

宗教的な智慧を求めるとは、彼の納得し得る内容や感じを指すものであり、先述の満足を得ることである。しかし、すでに不満足が続いている以上、どのようなものに出会えば納得し得るのかは、不満足の解消でしか実感できないのではないだろうか。つまり、「こうでもなく、ああでもなく、そうでもなく、…」という逐次否定によって表現される空虚な喩えである¹³。それは、あるかのように思う(思われる)譬えに過ぎないものである。しかし、この喩えには間違いはなく、釈迦の追求心を掻き立て、諦めさせない力があつたのだと考えられる。釈迦が、

「ある日、ガンジス河のほとりの熱い砂の上で瞑想をしていたとき、彼に最初の大きな

11 後段にも関係するが、求める境地は得られずに、いつまでもその境地に辿り着かないことを確信したから、止めたという選択(肢)が生まれたのだろう。しかし、それは途上であつてのことであり、止めたなら本当に到達できないと考えることはなかったのだろうか。

12 『仏教』ブラッドリー・K・ホーキングズ著・瀧川郁久訳、春秋社、2004年、p.45。

13 私たちは、経験のない、知らないことを「これ」と明確に断言し、説明することはできない。しかし、「これ」以外を否定することで、「これ」を浮かび上がらせることができる。

転機がおとずれる。激しい苦行は役に立たない、という結論に達したのである」¹⁴
そして、

「ちょうどそのとき、スジャータという村娘が通りかかり、ブッダを精霊だと思いこんで食べ物を供えたので、ブッダはそれを受けて食べた」
という。この出来事によってブッダは苦行を否定し、「中庸」の道をとることになる。

彼は一つの結論に達したが、それは当初の問いの解決ではなく、「この苦行は宗教的な智慧を得るに至る、悟りへの到達のために役に立つか」という問いに対する判断であったと考えられる。つまり、ここでも常にうまくいっていないという逐次否定的な思いが積み重なっていったのだと考えられる。そして、その否定によって描き出され始めた領域に当てはまったのが、スジャータの乳粥であったと考えられる。否定から生じた空虚な譬えである「それ」…何かとは、その供養によって得られた満足であったことになる。

ここで、このエピソードを対話としてとらえたときの立場や役割について整理する。

生活におけるある疑問は、自分に対する自分による問いである。それはこれまでの知識や経験をもとには解決されないことであり、未解決のまま継続されれば自己内対話が連続していくことになる。この対話は、解決を目的とし、自己内の他者に向けて行われるが、「満足・納得する」解決に至らなければ、さらに継続されていく。なぜなら、満足や納得は自己に起きる心情だからである。つまり、釈迦において、一旦、結論に辿り着いたのは、課題が自己内課題として定着し、解決に向けた取り組みが継続していたことによる。その理由としては、「当初、課題が解決し得ない課題であった」こと、そして、「課題は他者によっては解決しなかった」（満足や納得を与えられることも、取り組みを停止するように指示されることもなかった）ことが考えられる。いずれにせよ、実質的に継続したのは逐次否定であり、それゆえ遊行者たちがいう境地を唯一譬える「それ」があると思われていたことである。

ジャン・ポワスリエによれば、当初、釈迦が自己内解決の途をとらなかった理由を探することができる¹⁵。

「期待にかなう師と出会えなかったので、シャーキヤムニ（シャーキヤ族の賢者の意。「釈尊」となったガウタマは、独力で救いの道を見つけようと心に決めた」

つまり、眼前の他者が師となり得るかどうかは、あくまで釈迦の判断による。そこで現存しなければ、自ら救いの道を見つける手立てを取る…救いの境地に到達するようになさなければならないと判断したのである。つまり、救いの境地は自分の納得によって認められるものであり、いわば、自分がそう思うことによってしか救いの境地はないということになるのである。

14 『仏教』ブラッドリー・K・ホーキンス著・瀧川郁久訳、春秋社、2004年、p.45。この結論は、先述の途上の結論である。

15 ジャン・ポワスリエ著・木村清孝監修・富樫環子訳『ブッダの生涯』創元社、1995年、p.59。

この考えは、この段階に限られたものではなく、釈迦にとっては、出家を試みたときから抱いていた（立脚していた）ものと考えられる。つまり、自己の救済された安楽な境地は、実は、自己認識の内にあるのであり、他者によって認識されたり、与えられたりするものではない。しかし、譬えによって「それ」の存在は示され、「そのように行う」ことで途を歩むことができ、途上で満足を得られないことによる否定から、「それ」がぼんやりと浮かび上がり、「満足」を与えるものによって輪郭が描かれるのである。つまり、私たちは、本当について語る譬えによって、本当に導かれているのだと考えることができるのである。

4-2 真理の存在が語られること。自己を法に依って語り、譬えること …日蓮

日蓮（1222-1282年）の、涅槃經に基づく求道の態度に「依法不依人」がある。これは、求道者、また僧侶として、すでにある法や教え（の存在）を第一義として、現在、自分の出会える実在する人物（の言動や教説）には依らないとする立場をとることと理解される。日蓮は、釈尊（釈迦）への帰依を基点に、現状（末法の世）を救うに最もふさわしい真の教えを求めており、それによって釈尊に由来するとされる様々な教えを分別（優劣を判断）しているといえる。

涅槃經に依拠することについて高木は、「釈尊の本意を知ろうとする場合、最晩年涅槃直前の仏説をひもとくことも当然」であり、「天台教学ではその教判である一代五時の最後に法華・涅槃經を据えているように、天台宗ではとりわけ重要な經典」であり、天台僧として日蓮が涅槃經を採用していることは当然のことと述べている¹⁶。

日蓮は、人師に出会えないと判断して後、今後、真理や法を追究する際に、その途において確固たる標を求めた。もちろんそれは、一人で、自信を持って歩み続けるためであり、いわば經典を師として、時には自己と一体化する經典に記された内容を自己内の対話者として存在させるためであると考えられる。

日蓮が涅槃經、法華經を選択し護持しようとする経緯について高木は、「ここに到着するまでには、長い精神遍歴の道を辿らねばならなかったし、その道も坦々たる道ではなく、険阻ジグザグな道でもあったろう」と推測する¹⁷。つまり、日蓮は法華經や諸經に表わされた（教えを示したのは釈迦である）釈迦のように、先達である智顗・最澄が示すように、それらに示されたことのように（それらに依って）求道するためのもろもろの譬えを得たのである。譬えは「それ」そのものではないが、日蓮にとっては「それ」を明確に指し示す真実であり、教えである。つまり、譬えは真実に辿り着くための、真実の教えなのであ

16 高木豊『日蓮－その行動と思想－』評論社、1980年、p.35。

17 高木豊、『日蓮－その行動と思想－』評論社、1980年、p.36。以降、自己内に法華經を据え、自己の内を推し量るための基準となることを、「なお、螺旋状に法華經の中にくいこんでいった」と記している。

る。¹⁸

日蓮は、法華經に何度も自分を擦り合わせていくように一体化させていったが、それは法華經が真理であることと自身の信仰や態度が正しいことの確認でもある。これを本研究のテーマからとらえ直すなら、自己内対話が繰り返されている状態であり、自身の当初の判断（經典の選択）に対する信頼はまだ保たれているが、それを確認する手掛かりを自己と經典の関係という内側に求めていると考えられる。しかし、世間（外部）と自己の立場（法難など）との関係からは、決して満足は見えて来ず、世間を仏説上、末法であると仏説の内側に捉えたように、適宜、自己を仏説の内側において、つまりその内容（記述）に譬えて理解（納得）し、法華經と自己の一体化（自己を法華經の内に置くと同時に、法華經を内に置く）を図ったのである。つまり、高木の言う“内なる螺旋”は、徐々に深く内部・内壁を一定の方向に進み込む運動性を誘う途であり、一方で、外部に開かれたり、放出されたりする途ではないことを表していると考えられる。

日蓮のこの求道の態度は、釈迦の出家から中庸への到達までに准えて理解することができる。それは、不満足な現状から離れて新たな境地があると信じたところである。逐次否定する状況にあって、スジャータの乳粥のように、涅槃經の「依法不依人」が、そのような生き方（選択）を後押ししたのだと考えることができる。また、日蓮はすでに仏教僧として釈迦に帰依し、出家しているから、釈迦、もしくは釈迦の示す方に向かうという途切れない途を見つけたことになるのである。

高木は、このときの日蓮について、「ついに就くべき師を見出すことはできなかったが、智顗・最澄の著作に邂逅することができた」と表している¹⁹。逐次否定、捨象する中で²⁰、時代を遡り、地域を越えた出会いも想定されていたからこそ、遺され、伝えられた著作（書物）を通じて、追求が行われたのである。高木によれば、日蓮は両者を法華經弘通における最大の人物と評し、釈尊に次ぎ、継承するものとしている。したがって、釈尊ではないが、釈尊に示された方向に向かう自身の追求における途にあり、有用な標を提示してくれた（弘通し、自身に知らしめた）存在であり、その意味で、釈迦、智顗・最澄、日蓮の求めるものや立場は異なると考えられる。もっとも、具体的な釈迦や智顗、最澄を人師として得ることができないのだから、「それ」に辿り着くことを目指すという意味では、手掛かりとなる釈迦についての知識を得たり、智顗・最澄らの著述に自己の在り方の譬えを見出

18 譬えが法に等しいか否かを問うよりも、譬えが真理・法に辿り着く真実の標や教えであることを理解することもまた、途における重要なことであると言える。病を治すために必要な薬があれば、それをよく知り、処方してくれる医師を受診しなければならない。医師は薬を示す、薬に導く正しい標である。そして薬は直接病巣や患部に作用するか否かも含め、効果－治癒まで導く正しい働きが求められているのである。

19 高木豊、『日蓮－その行動と思想－』評論社、1980年、p.39。

20 日蓮は仏教に帰依しているので、釈迦の教えを信奉しており、そこに真理、本当の教えの存在を信じている。つまり、日蓮の考察や判断、活動の地場は仏教・物騒としての生き方の領域内にある。その意味において釈迦と日蓮の「ほんとう」なるものを追求する意味は異なる。日蓮においては「ある」、「ある」はずなのである。

すなどしたりし、満足と納得が得られることをめざしていたのだと考えられるのである。

釈迦もまた、出会う修行者に対して、彼らは真理に到達することを目指す求道者ではあるが、真理そのものを表す人々ではなく、真理への到達という満足や納得を直に与えるものではなかったという認識を抱いたのではないだろうか。この場合の納得とは、自己の内的な実感的な問題であるから、他者の働きによって満足し得ることかどうかとは、根本的に異なる問題である²¹。

涅槃経の「自灯明、法灯明」は、釈迦が入滅しても法はあることを示すと同時に、そのこと自体が法（正しい教え）として、言葉によって表されたものであると言える²²。仏教者にとっては、原則的に仏法、経典、その文言自体が、ままた、そのよう（とおり）であるという教えであり、そう教えている真理そのものなのである（真理が真理そのものを表せばすべてが真理であるのだから）²³。この点において譬えを教えとして受け止め、保ち、実践することは当然あり得るのである。

4-3 中庸と中道の譬え …求めるべき状況を自覚すること。譬え自体が真理であること。

スジャータの乳粥を得たときのことは、話のいきさつによればスジャータのすすめによるものであるが、釈迦にとっては、自己において生じた身体的感覚とそれに伴った精神的感覚がもたらしたものである。この話は、琵琶の四弦の張り具合の譬えとして語られる。

譬えとは、譬えの内容（題材、テーマ）以前に、素材が共有されなければ、そもそも要諦が伝わるには至らない。例えば、道徳科の資料で信頼、友情を題材に、資料を「泣いたあかおに」を取り上げた場合、「おに」も「村人」も知識として共有できなければ、自己の生き方を考える機会は成立しない²⁴。そもそも「おに」も話の場面自体も架空であり、それらによって架空の話が構成、展開されているのである。つまり、譬えには譬えが潜在しているものであり、私たちは譬えを通して「それ」に近付こうとするとき、このことを十分

21 私たちは、自他の間において時折このことを忘れてしまう。同じような感覚を覚え、感じ、さらに理解したとしても、納得や満足という自己内の充実感、実感が同様に生じるとは限らない。例えば甘いものを食べたいという仲間と同じお菓子を食べて「甘い」と感じて、だれもが「おいしかった」と感じるとは限らないのである。教育の場でもこのような同時的同質の感覚があり得ると思い込み、本来的な差異や異質をまとめる同調的空気を作ってしまうことがある。

22 法や真理を言葉によって表すことについて、普段私たちはどのようにとらえているか。そもそも「ここに書いてあることは、本当だ」という場合と、「それは法や真理として受け止めるものである」という場合とは異なる。法や真理として読む場合は、すでにそれらについて検討することは無意味である。しかし、それでもなお、満足や納得の心情は働き、「それが真理であるとは受け入れがたい」と判断する場合もある。この人間としての内面の動きが穏やかに「それ」を受け入れることができたとき、そのことについて「本当だ」と思う・感じるができるのだと考える。したがって、その「法・真理」すら個別的であり、自他において認めるものが異なる場合もあると考えられる。（私たちは、あまりにも「法・真理」を全体全てに行きわたり、包括する統一的なものだと思い込んでいるのかもしれない。）

23 仏典に書かれた（文章）内容が真理なのか、書かれた仏典それ自体が真理、法なのか、仏典の内容（真理）を説いた者が真理なのかという点を区別することは少ない。

24 授業場面、学習であるが、対話による深い学びへの展開もなされないことになる。

踏まえておく必要があるのである。その意味で、自己内対話ではさらに自己の問題に譬えるため、譬え、参照するにふさわしいことがらかどうかを吟味する必要がある。このことは、外部の事象として納得することか、また、自己のことのようにか、それとも自己のこととして納得し得るか否かという、対話の根本に関わる問題でもある。

張り詰めた弦も緩んだ弦も、修行する釈迦のそれまでの状態（程度）と以降の取り組みとを譬えている。特に、現状ではよい音色を奏でることはできないことを譬え、論している。

弦は、張りを強くすると切れ、緩めると爪弾くことができない。ただし、問題は、このことだけにはとどまらないと考える。つまり、琴は奏でるもので、爪弾くものである。弦の張りによる音色は多様に幅があってよいのであるが、とにかく音が鳴らないことには琴としての、そしてそれを用いる奏者としての目的が果たせないことをも案に知らせているのではないかと考える。

音は琴（弦の振動・動き）から発するが、発するようにする（振動・動きを起こす）のは扱う奏者の役割である。釈迦は悟るために修行しているのであり、それができない（自己の状態になる）ことは、自ずと目的を放棄せざる得なくなってしまうのである。ここに言う琴、弦は釈迦の肉体であろうか、そして弦の張りに配慮し奏でるのは釈迦の精神の働きであろうかと思われる。張りつめていない幅は広いが、最もよい音はどの張りによるか。その調節はどのように加減し、辿ればよいか。このこと自体が釈迦の求めていた真理や法であるかは分からないが、苦行から逃れることで修行者としての自己を救う譬えであったことに間違いがない。何より、既に自己自身をどのように考えてよいのか分からず行き詰まったとき、あえて譬えて考えることによって、自己の身に引当て、納得（肯定）することができたのである。

釈迦がここで苦行を止めて、粥を食して、心身に生気が戻り、解脱に向かう状態になることを「中庸」という。中庸とは両極端の中間である。つまり、私たちにとって中庸は単一、同様ではなく、中庸そのものが個別であることになる。だが、そのように中庸を追求して選ぶことは、極端な在り方を捨ててはいるが、未だ残しており、修行として選択された内容自体は否定も捨象されてもいない。苦行を程度の過剰な状況と考えれば、修行を開始した内容や程度は易行として一方の極に必ず存在することになる。私たちは苦行をイメージするとき、対極に易行をイメージするだろうが、そうではない。開始した行が苦行と呼ばれるものへと進み始めたときに、先にあった内容や程度が相対的に苦行ではない行と呼ばれるのである。したがって、だれかにとっての中庸もすべての他者の行と比べれば、苦行でもあり、易行でもあるのである。

このように考えると、釈迦の中庸に因むスジャータの譬えがもたらしたものは、「共有される」内容が「自身の身に譬えて」理解（承認）されることで、一度、極端に寄らないところに身を置き、自己の在り方を（選択しようと試み）選択するという自己内対話への当

座的着地点といえるのだろう。さらに自己内対話では、「その場でベストな選択をする」²⁵が、それは「中道」であり、その場で最も適した判断をすることである。相対的で量的な中間を指す中庸に対して、中道は適切を選ぶ判断であり、それを選び、それ以外をあきらめ、捨てることを決断するということである。中庸は、まだ易行も苦行もある中にいるので、両極を捨てると実際には自身の立ち位置を失うことになる。だが、自ら一旦その位置を離れて本当に適切であることを知ることによって、「それ」の輪郭は素描されていくのではないかと考えられる。判断とは、あきらめることでもあるから、「それ」を明らかにするために、まず両極から捨象していったのである。さらに言えば、このことを永遠に続けることによってのみ、「それ」は残される形で明らかになるのである²⁶。したがって、私たちの中道的到達は、捨てることの判断によって残ることに他ならない。極とは果てにある最高なる頂点である。それは延び広がる交差点ではなく、留まり一つの点になった状態である。イメージされる形状である“尖り”を永遠に欠き削いでいけば平坦になり、多角形は限りなく円に近づく。つまり、自己内においてはもとより、全方位の他者ともぶつかることがない、穏やかで安定するイメージが描かれるのである。

中庸と中道を説くための譬えがスジャータによる説話であれ、スジャータのエピソードにおける譬えによって導かれる対話（自他との対話）が中庸と中道を理解し、正しい自己の在り方に気付く（満足し、納得する）動機であれ、この譬えは生身の人間が修行する上で誤らない（途を歩む）ための標であり、依るべき法であると考えられる²⁷。

4-4 対話がなされるための平等 …自己内対話における良心の働きとしての譬え

尊者ナーガセーナにとって、ミリンダ王との対話は外部の他者との対話である。対話がなされるためには平等でなければならない²⁸。では、自己内対話において依拠する法（依法の法）と自身とはどのようにして平等といえるのだろうか。

『ミリンダ王の問い』「第一章 第一編 第参対話を成立せしめる基盤」では、まず、対話（ミリンダ王と尊者ナーガセーナにおいては、「対論」とある）において他者に対する恐れや言説に対する怒りが生じない状況の確保が、立場の弱い尊者から王に対する問いによってなされている。以下は、その記述である。

第三 対話を成立せしめる基盤

王は問う、

25 本稿では、日蓮宗HP「日蓮宗」「ホーム>仏教の教え>じつは身近な仏教用語>中道」<https://www.nichiren.or.jp/2024/0619>の解釈を援用しているが、諸説の中で、中庸と中道の区別についての解説は同様ではない。しかし、一度中庸に立ち、そこから判断することは、釈迦がまず体調を回復し、本当に大切なことは何かを考察し、判断したことは中道と理解することができる。

26 逐次否定のように、「それ」が残される状況と同様である。しかし、予め中道を目指すことによって、目的的に、積極的に行われることになる。

27 中道が法であるとして、中道を実践するものは、自ずと法を内にすることになる。

28 例えば、教育で重視される主体性は、徹底した平等や人権の保障によって成り立つ。

『尊者ナーガセーナよ、わたしとともに〈再び〉対論しましょう』

『大王よ、もしもあなたが賢者の論を以って対論なさるのであるならば、わたしはあなたと対論するでしょう。しかし、〈大王よ〉、もしもあなたが王者の論を以って対論なさるのであるならば、わたしはあなたと対論しないでしょう』

『尊者ナーガセーナよ、賢者はどのようにして対論するのですか？』

『大王よ、賢者の対論において解明がなされ、解説がなされ、批判がなされ、修正がなされ、区別がなされ、細かな区別がなされるけれども、賢者はそれによって怒ることがありません。大王よ、賢者は実にこのように対論するのです』

『尊者よ、また王者はどのようにして対論するのですか？』

『大王よ、しかるに、実にもろもろの王者は対論において、一つの事のみを主張する。もしその事に従わないものがあるならば「この者に罰を加えよ」といって、そのものに対する処罰を命令する。大王よ、実にもろもろの王者はこのように対論するのです』

『尊者よ、わたくしは賢者の論を以って対論しましょう。王者の論を以っては対論しますまい。尊者は安心し、うちとけて対論なさい。たとえば、びくあるいはしゃみあるいは在俗信者あるいは園丁と対論するように、安心してうちとけて対論なさい。恐れなさるな』

『大王よ、よろしい』といって、長老は同意した²⁹。

このような交渉が成立すれば、自他の対話は平等を以ってなされるに違いない。これは契約であり、ルールであり、破られれば対話（を為す関係性）は停止することができる。むしろ、求道者である釈迦や日蓮においては自己内対話における平等性が問題となる。結局、自己内対話は、自己と自己の対話である。自己であることにおいては、本来、同等であり、平等であるが、自己と自己が、時には議論し、いずれかが他方を言い抑えるだけの優劣関係のある役割を果たすとすれば、自己内対話は、およそ熟慮という確認作業に留まるに過ぎないものである。

「ミリンダ王の問い」におけるミリンダ王と長老ナーガセーナの対話は、恐れずに他者に向かうために、互いに自己内対話を成し得る者同士の対話である。同時に、十分な共有事項によって譬え、他者の理解を誘う対話である。こうあるべきか、こうあろうか。こうではないかも知れない。そのようにする。という自己内対話のプロセス³⁰を、論理と根拠をもって、時にはあえて決定しない判断をもって他者に対して展開することもある。この場合、平等が対話を正しく結論付けてくれるのだろうか、それとも自己内対話に対するもう一人の他者＝ジャッジが存在し、決断するのはわからない。もし、ジャッジに当たる良

29 『ワイド版東洋文庫7 ミリンダ王の問い インドとギリシアの対決』中村元・早島鏡正、平凡社 pp.76-77。

30 時には、このプロセスは、あることについての逡巡であるように思われる。しかし、判断には結論に至るまでに逡巡し、結局、結論（結果）を待つという結論もあるのであり、一般に言われるただ単に「ぐずぐずしている」だけの意味には収まらない。

心（conscience）が泰然と私たちに在るとすれば、そもそも自己内対話は逡巡することなく、もしくは自己内対話すら不要となる可能性も考えられる。無論、その場合、「良心に沿う」「良心に従う」という自己との関係の平等性や優劣を持たない対等性が保障されるとも限らない（従うべき良心とは、自己にとってどのような立場のものであるか）ことが考えられる。

語義に遡れば、良心は、必ずしも「良きこと」を目指すばかりではなく、価値（観）を追求する態度にほかならず、価値観が各人のものであるならば、良心の働きは決して一様でも同質でもない³¹。（その意味できわめて多様性を認める平等であるが、それはあくまで他者に対する寛容性が認められるのであり、根本的な問題である他者との差異の認容には至らないのではないかと考えられる）これを踏まえると、他者が述べるように理解し、受け入れるのではなく、最終的には、自己と良心の平等な関係においてそれらがなされることになる。むろんこれは、自律的になされるものでなければならない。では、自己と良心はどのような関係にあるのかを考えると、良心は価値を追究することによって自己を育て、よい方向に導く案内人のような存在であるといえよう。自己内対話において良心は最も譬えに優れ、豊富な知識と事例や説話をもち自己に対峙してくれる存在であると考えられる。

なお、ミリンダ王と尊者ナーガセーナの対話では、身分の違いによる対論の成立の難しさが語られている。しかしミリンダ王はそれをさて置いている。いわば、対論は対論であって、対論の成立を図る態度（相互であるが、特に強者、上位者において）…対論の場の保障によって各立場が守られるのである。しかしそうであればこそ、決して本来平等であるとも語られていない。あくまで、対論という目的が優先されるために安心と打ち解けることを調えたのである。師と沙弥、在俗信者等との、仏教的な立場の違いは諸経において明確であり、教え導く立場と、請い、受ける立場の関係にある。これは、自己内対話における依法に対する自己も同様であるといえよう。

5 対話における譬え …根本目的

私たちは、これまでの検討を通して、対話を成立させる要件として、平等性の保障と譬えによる構成が必要であり、また有用であることを確認した。実際に、対話における平等性を保障する精神は「ミリンダ王の問い」における交渉場面で具体的な態度の中に確認され、また、譬えは対話において、真理を目指して途を歩むものに対する標であり、真理・法の教えであり、場合によっては真理・法自体であると理解された。

31 道徳は価値を持つといえる。一つの価値の追求やそれに沿った生き方の追求であることもあるが、道徳全体を考えたとき、多様な価値の追求に基づく、いわば価値の多様性と価値観の多様性との同時・同在は、世の中に多様な価値の存在を認めつつ、その価値の意味がここに任せられ、時には固執され、ある価値に対する無関心や無知を生むことにもなると考えられる。すでに、自己内対話において働く良心が堅固で譲らない価値観による意固地であるならば、道徳は対立の原因にもなり得る。

では、仏教においてそのような条件が整うための根本的な考え方はどこにあるのだろうか。そもそも譬喩は、「教説を理解しやすくするために、世人周知の事実等に比較して説くこと」であり³²、それは「よい方法を用いて衆生を導く」(方便)ために用いられてものである³³。日蓮が信奉した釈迦は、時間的にも空間的にも大きな隔たりの中で、經典を通して知る存在である。その存在や教えをどのように知り得るか(何かではなく、可能性と方法について)という問いに対して、他者や自己との間で、「たとえば(おそらく・きっと…)この經典にはこのように記されている(…はずだ・だろう)」という前置きのある回答を繰り返したはずである。では、それらの対話の成立に確実性を与える根本原理を探せば、教える者(答える者・救う者)も教えを請い、受ける者(問う者・救われる者)全てをも包摂する考えが必要になる。それは行の両極を抱えたまま間を彷徨う修行者たちをも掬い取る考えである。この課題を日蓮の思想にとらえるとき、彼が依った二つの經典の「一切衆生悉有仏性」(涅槃經)や「二乗作仏」(法華經)の思想(これらと同様の理念、思想)に行き当たるのだと考えられる。そこで今後、日蓮が対話(他者、そして自己との)の中でこれらの思想をどうとらえ、生かしていったのかを検討していきたいと考える。

(了)

32 「譬喩」『新・佛教辞典』誠信書房、1978年、p.436-437。

33 「方便」『新・佛教辞典』誠信書房、1978年、p.474。