

牧口価値論と生の哲学

熊谷 一 乗

一、近代主義と「仏法」

「創価教育学体系」四巻（以下「体系」）は、教育をテーマとしているが、牧口常三郎の思想のダイナミックな展開の軌跡とその全体的な構造を示す書として注目されなければならない。そのような書として「体系」をとらえた場合、それは、性質を異にする二つの世界から合成されているとみることができる。一つは、近代主義の世界であり、その二は、近代というような特定の時代を超えた「仏法」の世界である。

近代主義は、科学が人類に限りない繁栄と進歩をもた

らすことを確信し、帰納法を武器とする実証主義と合理性をもって、知識・技術の開発をはかり工業中心の産業の発達を目指す一方、政治的に自由と民主主義を強調する考え方、生き方である。特に「体系」の第一巻で、牧口は、近代主義の世界を積極的に肯定し支持し、さらに理想化さえしている。第一巻にかぎらず、牧口は「体系」の全体を通じて帰納法や合理性を強調し科学の重要性を説き、民主主義を尊重する立場をとり、近代イギリスのユートイリタリアニズム（功利主義）に近い発想で幸福論を展開している。近代主義を取り去ってしまえば「体系」は成り立たないといつてよいであろう。

しかし、「体系」は、近代主義だけから成り立つのではない。われわれは、「体系」を成り立たせているもう一つの世界——「仏法」の世界に注目しなければならぬ。

ここでいう「仏法」は、とりわけ、日蓮によって説かれた仏法であり、その世界は、これを信じ、これに帰依し生きることの一切のよりどころを置く生き方をとまっている。「仏法」の世界は、歴史のなかにあつて歴史を超え、現世のなかにあつて現世を超える世界である。

それは、科学の貢献、近代合理主義の立場、さらに工業化の成果や市場経済の体制を認めながら、これらの限界を自覚して人間と宇宙を貫く究極的存在に心を向け、変化と相対の現実のなかにあつて普遍的なもの、絶対的なものを見る世界である。

「体系」に「仏法」の世界が明確に姿をあらわすのは、第二巻「価値論」の後半部分にあたる第五章「価値の系統」の第五節「宗教的価値とは何か」以降である。この節で、牧口は、価値の範疇として聖——つまり宗教的価値をたてることを否定し、それは、結局、利または善に

ふくまれることを主張しているが、その理由を明らかにするなかで次のように述べている。

「……法華經の第十六壽量品に於て説かれたる御主旨は人生の苦惱になやむ衆生をして悉く成仏せしめて永久無死なる生の満足に安住せしめんとすの御約束にあらざるか。そして絶対の本尊に『南無』する時に生の苦惱を解脱し眞の生命に歓喜する唯一絶対の境涯に達する。」⁽¹⁾

これを受けて第六節「宗教と科学・道德及び教育との関係」では、「仏法」が主となり、近代主義が従の位置におかれる内容となっているのである。

牧口は、日蓮正宗の教義に触れてこれを信奉するにいたつて、思想と行動の視座を近代主義から「仏法」へ転換させた。注目しなければならないのは、この転換では、極端な国家主義やマルクス主義への転換の場合にみられるように近代主義が否定されたり排除されたりしなかったということである。「仏法」をよりどころとして近代の世界がかかえる矛盾や問題を解決し、その良い面を一層発展させ人々を幸福へ導こうというのが牧口の立場で

ある。彼は、近代を特徴づける科学技術、工業化、自由と民主主義の価値を十分に認めながら、その限界を息苦しい時代状況のなかで痛感し、これを克服する道を模索し、「仏法」の世界に到達し、これによりどこを定めることによって病める近代の人間と社会を蘇生させる道を開こうとしたとみることができる。

ここで牧口価値論の根底にあるものを探りあてるために次のような問いを發してみることにする。

近代主義から「仏法」へ、牧口が思想と行動のよりどころ——視座を転換させる場合の回転軸となったものは何か。近代主義の立場を堅持したままで牧口を「仏法」の世界に深く参入させたものは何であつたのか。近代主義と「仏法」とを結びつけ、「仏法」による近代の超克に向かわせたものは何か。

以上の問いに正確な答えを出すことによって牧口価値論の基底の部分、その特質を明らかにすることができるようになる。それでは、この問いに対する答えは、どこに求めたらよいのだろうか。

牧口は、「体系」で生の哲学、とりわけデイルタイの

哲学に共鳴し、デイルタイ (Wilhelm Dilthey 一八三三—一九二九) の名前をしばしば登場させている。この点に先きの問いに対する答えがひそんでいるように思われる。

二、カントへの対抗意識、デイルタイへの共感

デイルタイとの関係を見る前に、カント (Immanuel Kant, 一七二四—一八〇四) との関係に触れておかなければならない。というのも、牧口は、哲学界の巨匠、カントとその理性主義的観念論の影響力を強く意識しながら、教育および価値に関する理論構築をすすめており、デイルタイとの共感的関係は、カントに対する批判的關係の裏返しとなっているからである。

ところで、牧口価値論の基本概念である「利」は、生命の活動に対する益の意味であつて、幸福とおきかえられる内容のものである。実際、「体系」では、価値論で「利」が強調される一方、これに対応するように教育目的論で幸福が人生および教育の目的とされている。幸福を価値の基本的な判断基準とし、これを行為の原理、人

生の目的にするという点で、牧口は明らかにイギリス功利主義の立場にたっているのである。カントの哲学は、その功利主義の対極に位置するものであつた。

カントは、人が幸福を追求することを容認するのだが、人が幸福であるためには、まず道德律にしたがわなければならない、という立場をとっている。つまり、道德律を幸福に優先させるのである。カントは、最高善の実現をめざして意志と行為を普遍的な道德律にしたがわせることを求めるのである。

カントによれば、幸福は心情的で相対的なものであり、善と一致するとは限らないから、これを普遍的な原理としてたてることはできない。しかも、それは人が自然的に追求しようとするものであるから、幸福を行為の原理、つまり人生の目的とすることは不適当である。彼は、「自己の幸福の原理が意志の規定根拠とされるならば、これは道德性の原理の正反対である」と述べている。⁽²⁾

幸福よりも道德のほうが優先されなければならないとするカントの立場は、幸福を人生の行為原理、価値の判断基準とする牧口の立場とは真つ向から対立することに

なる。牧口は、カントに対して、

「カントの如き大学者が如何に力強く反対しようとも、一定の方向に先天的に定められて居る各人の生活の方向はどうすることも出来ないもので、其の方向の終極は幸福としかいひ様の無いものであることを吾々が日常生活を統観することによつて意識されるではないか」⁽³⁾

と反駁している。反駁の理由として「各人の生活の方向はどうすることも出来ないもの」「日常生活を統観すること」があげられていることに注目しなければならない。そこには、幸福の前に先づ道德を、というカントに対する牧口の反駁あるいは批判が人間の生をあるがままにみとらえようとする姿勢、生の現実についての体験あるいは実感を大切にしようとする態度から生じたものであることがうかがえる。そのことは、牧口の思想と生の哲学との共通の素地を浮き上がらせるのである。

カントに対する牧口の批判は、価値論、幸福論の面にとどまらなかった。実は認識論の面でも牧口はカントに對抗している。カントは、理性による認識の可能性を批

判的に考察する立場から、われわれの認識は、先験的に理性に与えられた範疇にもとづくものであり、結局、構成されたものであって、物それ自体(Ding an sich)は不可知であるという。牧口は、こうしたカントの認識論に対して田中龍夫の「カントの認識法は全く、物を殺して見る見方であつて、決してその生命を観取する事が出来ない」という見解を引用し、二つの点から異議を唱えるのである。

第一は、対象を他の物から区別し限定してとらえ、だがみても間違いないという一致した判断に到達した場合には客観的認識が成立するのであり、部分的にせよ、その対象自体の本性が把握できるというのである。第二は、知覚にもとづく理性の働きを越えた心情の働きで対象との間に共感が成立し、この共感を通して物自体の本性に触れることが可能だというのである。

こうしたカントの認識論に対する批判も、幸福論の場合と同じ姿勢、態度から出ているのであり、それは、牧口の思想と生の哲学との基盤の共通性を一層強くきわだたせるのである。

価値論の点でも認識論の点でもカントに對抗的で批判的であるのと全く対照的に牧口は、デイルタイ、H・ベルグソンの立場に共鳴し、これを積極的に受け入れている。とりわけ、「体系」では、デュルケムについてデイルタイの所論が共感をもって多く紹介され、牧口の理論展開に重要な位置を占めているのである。

三、「創価教育学体系」におけるデイルタイ

十九世紀後半から二十世紀初頭にかけて展開されたデイルタイの生の哲学は、理性主義、主知主義を批判し、生の内面的な体験を基礎とする解釈学的立場をとり、精神現象、文化現象を認識し理解するための方法論の確立をめざしている。彼は、「精神科学序説」の序言のなかで、「ロック、ヒュームおよびカントが構成した認識主観の血管を流れているのはなまの血液ではなく、たんなる思惟活動としての理性の薄められた液にすぎない」と述べている。この一文でデイルタイが言いたいことは、ロック、ヒューム、カント、いずれにせよ、これらの哲

学者たちの説く認識論は、熱い血をもって生き活動する人間存在から遊離した抽象的で観念的な構成物であつて、到底、ダイナミックに展開する生の現実を説明する力をもたない、ということである。この一文には、理性主義、主知主義に対するきびしい批判とともに、生をダイナミックに活動するままの状態で、如実に理解しようというデイルタイの立場がよくあらわれている。

生を生そのものから理解しなければならぬ、というのがデイルタイの基本的立場である。彼は、「かつて人は世界から生をとらえようとした。だが、生の解釈にもとづいて世界に至る道しかない」という。「生という偉大な事実」こそが人間の世界を対象とした科学、そして哲学の出発点でなければならないというのである。

デイルタイの場合、生という概念は広い意味をもっている。「生統一体」(Lebensinheit)としての各人がそれぞれ目的をもって相互に作用しあうことを中心にいろいろなものに関係しあつて成りたっているダイナミックな現実をさしているといつてよい。つまり生は人々が社会をなして生活している動的な状態であり、それはわれわれ

が社会の現実と呼んでいるものといつてよいのである。生は社会的なものである、したがって歴史的なものである、とデイルタイはみている。生の現実、社会的、歴史的なものである。

デイルタイは、この社会的歴史的な生を部分に切斷したり固定化させないで、連関(つながり・係りあい)としてとらえられなければならないという。なぜなら、生は、さまざまなものが有機的に連関することによって成り立つ全体であつて、切斷して部分化し、固定化させてしまえば生でなくなるからである。人間のつくる世界、歴史的な社会は、生の連関として理解されなければならないわけである。

デイルタイによれば、生の連関は、基本的に、次の五つの連関にわけてとらえることができる。

- ① 全体の配置をみる構造連関
- ② さまざまな要因が力をもって働きあい、ある結果を生み出す作用連関
- ③ 全体と部分との関係をみる意義連関
- ④ 目的の確立、遂行をめぐつての目的連関

⑤環境に働きかけ、働きかけられながらいろいろなことを習得し生が形成され発展する状態を示す習得連関（生は形成的、発展的なものとみなされている。）

人々は、以上のような諸連関が組み合わさって成り立つ社会的歴史的現実——生の連関のなかに誕生し成長し位置づけられ自己のエネルギーを発現し活動しているのである。

デイルタイは、生の連関を考察するにあたって「個々人自身の生のゆたかさ」を先ず重視しなければならぬという。個人の「生のゆたかさ」が直接的に、また間接的に相互に作用しあうところに社会的生の全体が形成され、各種の文化、経済、教育、宗教といった活動分野、職業の分化、多様な組織が生じている。社会的生のゆたさは、各個人の生のゆたかさを反映するのであり、これから生成、存続のエネルギーを得ている。したがって「個々人自身の生のゆたかさ」を出発点として生の連関である社会を理解することに向かわなければならない、というのである。

デイルタイは、人間の生のゆたかさを「全人」（全体

的人間）と表現している。「全人」は、人間を理性的存在者とみなし、人間の活動を理性本位の立場からとらえようとするカントおよびその追随者たちの描く無味乾燥な主知的人間像に対抗する躍動的な人間像である。「全人」には、デイルタイの生の哲学が濃縮されているといつてよい。

「全人」は、デイルタイによれば、「いろいろな力を具えたこの全体的人間、この意欲的に感情的に表象する存在者」——つまり、いわゆる知・情・意の働きが合一されて活動する全体的人間存在であり、根底に生きることへの「衝動の束」をもっている。それは、生命エネルギーが横溢し、激しい衝動をもって創造的に生きる人間の姿をあらわしているのである。

「全人」は、自己を外部に表現し、その可能性を現実化しようとする衝動をもっており本来、創造的である。そういう「全人」としての人間の認識には、知の作用に情・意の作用が関係してくる。したがって認識を理性の面だけから説明しようとするのは間違い、ということになるのである。

さて「全人」は、意義を求めて活動する。その創造的活動の過程で価値といわれるものが形成される。価値は生の表現として歴史のなかに見出される——このように考えるデイルタイの場合、いうまでもなく価値は生の連関のなかでとらえられるのである。彼は、「生から価値概念が生まれる」といい、人間を価値主体と呼ぶ。人間の生を中心にして価値が考えられているのである。

デイルタイは、人間が織りなす世界——精神的であり社会的であり歴史的世界を如実に知るには、生の連関を生き生きた状態で把握しなければならないが、そのためには自然科学と同じ認識方法ではなく、人間の現象、いいかえれば精神的文化的現象にふさわしい特別な方法——体験、理解、表現という局面から成る方法によらなければならないという。心理的過程の解釈的把握に重点を置いた方法論を軸にデイルタイの精神科学論は展開されるのである。

デイルタイの哲学は、自然科学の方法論が万能視され、人間を機械の歯車に組み込む工場制文明が繁栄し、人間をあたかも知的ロボットとして扱うような風潮が支配す

る時代にあつて、人間とその世界が機械的、唯物的、計量的に扱われ処理されてしまうことに反対し、「生のゆたかさ」の復権、「全人」としての人間の復興をはかろうとしたところに意義がある。彼は、近代を象徴する自然科学的方法と工場制文明、これに対応する人間機械論的な思想が人間の生をいびつなものにし従属的な位置に追いやることに抵抗し、人間の全体性を回復しこれを歴史の主役の座に置こうとしたのである。つまり「生のルネッサンス」を目指したのである。

人間の生に主眼をおき、創造的に活動する「全人」を強調するデイルタイの哲学は、人間疎外の状況が進行する時代にあつて新鮮な響きをもち、資本主義社会が生み出す各種の問題に頭を痛める人々に訴えるところがあることはいうまでもあるまい。

わが国では、大正期にデイルタイ研究が盛況をみせ、大正末期に相ついでその成果が世に問われた。その主要なものをあげると、次のとおりである。

一九二四（大正一三）年、勝部謙造、「デイルタイの哲学」（改造社）

一九二五年、渡部政盛、「デイルタイ派の哲学とその教育学説」(啓文社)

一九二五年、入澤宗寿、「デイルタイ派の文化教育學說」(廣文堂)

一九二五年、海後宗臣、「デイルタイの哲学と文化教育學」(目黒書店)

渡部政盛は、その著作の冒頭で、「新カント派の教育思潮と、プラグマティズムの教育思潮と、本書に述ぶるところのデイルタイ派の教育思潮とは、現今教育界の三大主潮である」と述べている。篤学の士であつた牧口は、この三大主潮のいずれにも研究の手を伸ばしている。彼は、教育論、価値論の面で、新カント派の哲学と対決しながら、すでに述べたようにデイルタイの哲学を共感をもつて積極的に受け入れているのである。

牧口がデイルタイに接したのは、主に勝部の「デイルタイの哲学」を通してであつたように思われる。牧口は、「体系」の第二巻「価値論」の第二章「真理と価値」認識と評価、第三節「認識と評価との関係」で勝部の著作から三カ所にわたり長い引用をしている。引用文のう

ち、牧口が強く共感したと思われる認識と情緒・意志の作用との關係についての部分を次に紹介してみよう。

「外界が単に『現象』として我々の心に現はれるやうに思ふのは、畢竟主知主義の認識観に捕はれた結果である。我々の自覚作用の総体、所謂全人的意識には、外界が現象として現はれるといふやうな事はない。全人的生活に於ては、其存在が確實に知られ得ざる『現象』といふやうな事では、到底満足出来ぬ。そこは知の世界であると同時に、情意の世界であり又実行の世界である。所謂外界は現象としてといふやうな事ではなくて、實在として如実に与へられる事を要する。外界は単に我々の感覚や表象の対象となるばかりでなく、更に我々に対し作用し、又我々の意志に反抗し、又我々の快苦の感情の対象となり得るものでなければならぬ。我々はどうしても知的表象的認識の背後にはかくの如き情意的要素を認めねばならぬ。未だ知に於て明確に決定せられざる自我と他我との対立が、我々の精神生活の最も奥深き、然し同時に又最も晦渋なる核心として、何時までも残つて行くのを認めざるを得

ない。即ち我々の外界實在の信念の根拠は、これを我々の全人的活動、知情意合一の全心意に求めなければならぬ」⁽¹⁰⁾

引用文の内容は、主知主義的な認識論に対する批判に貫かれ、人間の認識あるいは實在についての感覚は、決して知覚と理性の働きだけで形成されるものではなく、知・情・意の総合された働き、つまり全人的活動として得られるというものである。

牧口は、先きの引用にあたつて、「人間が対象を認識するのは単に精神の一反面たる知的活動のみによつてなされるものではない。デイルタイの所謂『全人的活動』といふ知、情、意の統合的活動の成果であることは吾々の経験と一致する所である」⁽¹¹⁾と前置きしている。デイルタイの見解に全面的な賛意を表明しているのである。他方、彼は、主知主義的な認識論に対してデイルタイを引き、次のような批判を浴びせている。

「……科学者は優秀なるものでも、尚ほ主知主義の産物に成つた一斑を以て物の全豹と考へ、たゞ認識の結果のみを重視して其の極、原理法だけを以て科学と考

へ、具体的概念なき虚妄不充実なる概念を以て安んじ、その結果は、探究の道程や、応用(と筆者)としての価値實現の体験等の情意的方面は全く閑却し、所謂空疎なる知識的残滓を心意に留むるに至るのである。デイルタイ氏が反対したのは、此の没科学的將た非科学的態度である」⁽¹²⁾

彼は、認識論についてデイルタイと深く見解を共にしているのである。

牧口は、デイルタイの全人的活動説に刺激され、「人生地理学」以来、愛用しているヘルバルトの対象把握の方法——外界との知的な關係としての経験と情意的な關係としての交際を組み合せて対象に迫るという方法の正当性を主張している。彼は、デイルタイの説に力を得て、経験を認識、交際を評価として、認識と評価との両作用によつて対象を總体的に把握しなければならぬと説くのである。

「全人」の観点から人間とその世界を理解しようとするデイルタイの考えを牧口は、教育の分野に応用的に展開している。彼は、知育、德育、体育を並立的にとらえる

通説に反対しディルタイの全人的活動を引いて知育と体育との並行論を説き、次のように述べている。

「体育的に智育し、智育的に体育し、少くとも両者の相背反妨害しない程度方法に、教育せんとするのが三育（知・徳・体の教育＝筆者）並行の不合理を捨てたる、新主張二育並行論の要旨である。これには体育を顧みずして主智的に教育する事を改めてディルタイ氏の所謂全人的活動によつて、智育をなすので、体育も亦然り、何等かの智的活動をなしつゝ、体育をなすこととするのである。智、徳、体、の三育併立の説を、不合理とし、身心両面の生活を基とした智、体両者の並行を主張するのである。」⁽¹³⁾

「全人」の観点に立つとき、知・徳・体に関する学習は、それぞれ密接に関連しており、まさに全人的活動として展開されるものであることがはっきりする。牧口は、ディルタイの示唆のもとに、教育の領域を知・徳・体に区分して並立的に扱うことの不合理性を指摘し、「全人的活動」の観点から教育が行われるべきことを強調するのである。

「全人的活動説」への牧口の積極的な共感と関連して、創価教育学説の基本をなす価値創造という概念は、生の創造性を強調し、生の連関のなかで価値を理解するディルタイの哲学に通ずるものであることも見落してはならないであろう。

さて以上に述べたことをまとめてみると、牧口は、認識論、価値論の両面にわたってカントあるいはカント的なものに批判的、対抗的であり、対照的にディルタイには共感的、同調的であつて、「体系」を特徴づけている論調の重要な点がディルタイの立場に通ずる面をもっている、ということになる。「体系」では、デュルケム(Emile Durkheim, 一八五八—一九一七)が頻りに登場し、彼の著作からおびただしい引用がなされている。そこで牧口はデュルケミアンとみられ易い。牧口の場合、確かに社会本位的な立場や研究方法論では、デュルケムとすむ軌道が一つであり、社会学的な実証主義の立場をとっているが、人間観、認識論、目的論など、人間の生き方にかかわるより根源的な問題については、ディルタイの生の哲学と通じあう点が目立つのである。そういう点

から、牧口は、本質的にはディルタイアンといえるのであるまいか。ちなみに、ディルタイもデュルケムと同じように実証性、科学性、対象理解における客観性を重視しており、デュルケミアンとみられる牧口の一面は、決してディルタイアンであることと矛盾するわけではない。牧口の実証主義志向は、生を生に即してリアルに追求しようとするディルタイ流の哲学の具体的な展開の一つの側面に位置づけることができる。

デュルケミアンか、ディルタイアンか、といった議論はともかく、牧口をディルタイと共鳴しながら生の哲学の流れに立っている思想家としてみると、「利」を基底とする相対的、主観的な価値論の意義、その価値論の発展と彼の信仰との関係をよく理解することができるように思われる。

四、牧口とディルタイとの相違

ディルタイの説く「精神科学」の立場は、牧口が「人生地理学」以来とってきたそれと多くの点で重なりあうものであった。先ず、社会の現実を生の連関とみ、生の

側から生に即してこれを把握しようとするディルタイの立場は、生活（人生）の視点から人間とこれととりまく環境との関係を把握するという「人生地理学」以来の、「人生中心的」な牧口の発想・対象への迫りかたと通じている。このことと関連して実生活と生活経験を重視する点で両者は一致している。

また人間の精神的な活動を知・情・意の総合された「全人的活動」としてみるディルタイの全人主義は、すでに述べたように経験（知的作用）と交際（情意的作用）の両面から立体的に人間（主体）とその対象（客体）との関係を理解しようとする「人生地理学」以来の牧口の立場と重なりあう。さらに価値を生との関係において考察する点、人間を価値（評価）主体とみ、その創造性を積極的に認める点、社会科学の視野をもち実証的であることを求める点で牧口とディルタイとは同一の歩調をみせている。そして何よりも生をそれ自体、価値あるものとし、人間そのものに強い関心を寄せるという点で両者は結ばれている。

確かに牧口は思想とディルタイの生の哲学——精神科

学論との間には共通項が多い。そういう点から、広い意味で、牧口を生の哲学の流れに立つ思想家としてみることは必ずしも不当ではあるまい。

しかし、牧口とデイルタイとは一つに合致するわけではない。牧口を単純にデイルタイと生の哲学を共にする思想家とみなすわけにはいかない。牧口は、デイルタイの哲学とは異なる点、あるいはこれに欠けるものを備えている。牧口の思想と行動——本稿の主題からいえば、牧口価値論の特質を理解するうえで重要なことは、彼とデイルタイとの間の共通性のなかに相違する点を見出すことである。デイルタイとの共通点から異なる点に注意を向けることによって、牧口価値論の特質にさらに深く迫ることができるように思われる。

相違点に関する詳細な分析は別の機会に譲ることとし、ここでは、主要な相違点として次のようなことを指摘するにとどめておく。

第一は、「利」、幸福を基礎におき、これを重視して人間の生活を考え扱う視点である。デイルタイも幸福については触れているが、牧口のように幸福を人生や教育

の目的であるとは明言していない。デイルタイには、「生そのものから生を把握する」という視点はあっても、「生のために」という視点がない。牧口には、それがきわめてはっきりと「人生地理学」の段階から確立されている。少しでも生活上の利益を拡大し幸福を増進させようという意図が牧口の場合には強烈に脈打っている。デイルタイには、それが欠けているのである。

第二に、牧口の場合、価値の概念が真理の概念との関係で仔細に検討され、その明確な定義が試みられているが、デイルタイは価値を論じながらそのような努力を払っていない。このことと関連するのだが、牧口は、生命の持続と活動にとっての有益性という点から、「利」に害を、善に悪を、美に醜を対置させ、利・善・美を増大させることをめざして害を除き、悪を防ぎ、醜を消すという実践的な視点を明確に示している。デイルタイの場合、そのような実践的な視点は打ち出されていない。

第三に牧口もデイルタイも人間が衝動に駆られやすく非合理性を宿していることに注目したが、デイルタイがこれを創造的活動の源泉として肯定的に認めているのに

対して牧口はこれを克服すべきものとみ、衝動に動かされた状態を否定的にとらえている。牧口にとっては、人間が衝動に支配され利己的欲望にとらわれた状態は迷妄、暗闇であり、不幸、苦悩、不安の重大な原因であるから否定されなければならないのである。牧口は、人間が確固たる幸福な状態にいたるためには衝動から解放され迷妄、暗闇から脱することが必要であるとし、感情の理性化、「真の智育」を説いている。デイルタイには、

このような見解がみられない。

第四に、社会の現実をダイナミックな生の連関とみる点で両者は一致するのだが、この連関の把握をめぐって違いがみられる。人間相互の関係から生ずる社会現象についてデイルタイは因果の関係でとらえることは困難であるとし、相互作用（作用連関）、相互依存の概念でとらえなければならないという。これに対し牧口は、教育研究の方法論で示しているように、因果律の観点から社会現象を研究する立場を貫いている。これは、牧口が社会現象の研究についても、自然科学的方法論を尊重する立場をとったのに対して、デイルタイは、精神現象の研究

のために自然科学の場合とは異なる独自の方法の確立を求めたことからきているといえよう。

以上にみたデイルタイの哲学との相違点に牧口の思想的特徴が明確にあらわれている。牧口の場合、その思想的立場は、デイルタイに比べて実践的、実感的であり、合理性を重視し、自然科学的方法論、いいかえると因果律によりどころをおく実験的方法を尊重するという特徴をみせているのである。

デイルタイから牧口を引き離している、こうした特徴がプラグマティックな性格のものであることに注目する必要がある。牧口は、「体系」でプラグマティズムに対して真理と価値を混同するものと批判を加えながら、他方では教育方法に関してデューイ (John Dewey, 一八五九—一九五二) を引用し、その主張に共感し同調している。⁽¹⁵⁾ デューイへの共感は、牧口の思想にプラグマティックな性格が宿されていることを示す一つの証左とみることができる。D・M・ベセル氏のように牧口を「完全なプラグマティスト」⁽¹⁶⁾とみることは真理観の点からいっても問題があるが、牧口の思想にプラグマティズムと重なり

あう面がふくまれていることは認めなければならないであらう。

以上のことをまとめて、牧口の思想は、プラグマティズムの色彩がにじんだ生の哲学とみることができるとはあるまいか。そういう特徴をもった独得の生の哲学が近代主義から「仏法」への視座の転換を導き、しかも両者を共存させ、さらに「利」を基底とする価値論を生む原動力となつていゝとはいえないだらうか。

五、牧口価値論の特質と意義

牧口価値論は、すでに述べたように、プラグマティズムに傾斜した生の哲学を基盤に展開されているとみることができるとは。その特質は、ディルタイらの生の哲学が批判の対象としたカント系の哲学によりどころをおく価値論と対照させることによって、より鮮明になるように思われる。ここでは、牧口と同時代の人物で、新カント派の哲学を基盤として「批判的教育学」を唱導した篠原助市の価値論と比較することによって牧口価値論の特質とその意味を探ってみることにしたい。

価値論を通説にしたがつて、価値を生活主体から超越する普遍妥当な規範的なものとみる客観的価値論と、価値を生活主体との関係で生ずる相対的な概念としてとらえる主観的価値論とにわけた場合、「体系」が刊行された昭和初期には、教育学界の主流は客観的価値論にたつて教育理論を展開していた。

当時のわが国の理論教育学を代表する旧東京文理大教授の篠原は、「体系」第一巻と同時期（一九三五年十一月）に刊行された「教育の本質と教育学」第五版（初版は同年九月）で価値について、次のように述べている。

「私のこゝに意味する価値は、夫れが個々の主観的需要を満足するに止まる主観的価値ではなくて、実に人を人たらしむる価値、人の人たるために実現せられねばならぬ価値であり、夫れは、自然に与へられたるものでなく、実現せられる事によつて始めて我々の所有となる価値である。……価値の価値たる所以は夫れが純粹に客観的であり、普遍に妥当する所に存する。」⁽¹⁷⁾

「若し、普遍必然に妥当するものを凡て廣義に『真』と称するならば、科学、道德、美等一切の価値は、夫

れ夫れ異なつた、仕方にて、客観的に妥当し、夫れ夫れ一種の真であり、教育は真の実現に向けられた倫理的行動であると言ひ得る。」⁽¹⁸⁾

篠原は、牧口の「体系」を「見識が浅い」と評した人物であるが、いうまでもなく客観的価値論にたつては。彼の場合、生を超越した普遍妥当なものとして価値を設定し、そこから人間をみ、子供をとらえ教育のあり方が論じられる。篠原によれば、教育は自然から価値に、「あるもの」から「あらねばならぬ」ものに向かう無限の発展過程である。

牧口は、篠原とは逆に主観的価値論の立場をとつてゐる。牧口にとっては、生活主体を離れて価値は存在しないのである。彼の場合、生活する人間、その生命、その生存、まさに生そのものから価値がとらえられている。

価値についての牧口の定義をみよう。

「価値は生命に対する関係の概念を基礎としないでは成立し得ない。」⁽²⁰⁾

「価値は、対象が主観の生命に対する何等かの或る程度⁽²¹⁾の力的関係を表明するもの……」

「人生に対する財の効用の大小を測定して、人間が之に依頼する程度を確め、人生に取つての其の貴さの度を示すものを価値と称し、其の測定を為すことを評価と称する。」⁽²²⁾

篠原とは全く対照的に、牧口は、主体の側から、生の側から、いいかえると人間が生きているという現実を中心において価値を定義している。しかも、ただ価値を傍観的に生の側からとらえるというのではない。人間の生を根本において定義された概念には、生にとって有益なものを少しでも増大し生の充実をはかり幸福への道を広げようとする実践的意図がうかがえるのである。牧口が生命にとつて有益か有害か、という点から有価値に反価値を対置させていること、「利」を価値の体系のなかでも基本的なものとして位置づけ重視したのは、そういう実践的意図が働いたものといえるであらう。

牧口は、「利」の価値について次のように述べている。

「……利とは何ぞ、害とは何ぞ、と云はゞ評価主体又は主観たる人間生命の伸長にあてがはれる対象の関係を力⁽²³⁾を利といひ、生命の短縮にあたひするものを害とい

ふことの外に言ひ様が無いのである」⁽²³⁾

先に牧口の場合、「利」は生命の持続と活動に対する益の意味である、と述べたが、それは、生がそれ自体貴重な価値であることを前提として、生命にとって対象がどれだけ貢献するか、という点から設けられた価値の範疇なのである。「利」は、個人が生活する場合の最も根本的、全体的な問題に関係する価値であり、われわれが幸福であるための根拠をなすものである。「利」の価値が善、美の価値の基底におかれるのは当然のことである。牧口の場合、広義に解すれば、価値は「利」である。篠原が価値を広義に解して「真」であるとしたのは、きわめて対照的である。

牧口は、人が生存していること、生きたいと願っていること——この誰も否定することのできない厳粛な事実、そしてこの事実の重大性、尊厳性を認めることから価値論を発想し構想したといつてよい。そのことは、彼が次のように述べているところにきわめて鮮明にうかがえるのである。

「価値といひ得べき唯一の価値は生命であり、爾余の

価値は何等かの生命と交渉する限りに於てのみ成立する」⁽²⁴⁾

「人間共通の生存慾たる本能を絶対価値として、他の相対的価値を判断する基本となるもので、一切の価値は、即ち人類乃至生物に共通なる生存本能に基づいて派生したものである」⁽²⁵⁾

牧口は、生命を価値の究極とし、これに絶対的な意味をもたせ、生命中心の価値論を展開し、「利」を強調したといえるのである。

ここで再び篠原助市の価値論をとりあげてみることにする。彼は、すでに述べたように普遍妥当性という点から価値は、広義に解すれば、真にあたるとしているが、一九三三年十一月に初版が刊行された「理論的教育学」では、価値の体系が次のように構成されている。⁽²⁶⁾

生命価値（経済的、利用的価値）

人格的価値（道徳的、科学的、芸術的価値）

宗教的価値（聖の価値）

篠原によれば、生命価値は人格的価値の基礎であるから無視できないが、人格的価値は生命価値から離れるこ

と、これを断念することによって実現されるものだといふ。つまり生命価値は、実生活・肉体的なもので、卑しいものとみなされ、人格的価値は、これを禁欲によつて離脱することにより達成されるものだといふのである。

生命価値と人格的価値との間には対立があり衝突がみられる。篠原によれば、両者の間の対立を止揚し、統合し一つの全体を調和的に維持するものが宗教的価値である。宗教的価値は、人間を超越した絶対的な価値であり、あらゆる価値の根元であり、すべての価値は神に由来するものと考えられている。篠原は、生命・人格・宗教、この三つの価値に序列をつけると、宗教的価値が最高位で、その次に人格的価値がきて生命価値は最下位に位置するといふ。⁽²⁷⁾

篠原の価値論では、神の側から価値の体系が構成されている。この体系では、生命価値は最下位にあって人格的価値に支配され、神（宗教的価値）にひたすら奉仕すべき奴隷の位置におかれているのである。これに對し牧口の価値論では、生命が根底にあって、しかも中心の位置を占め、絶対的価値として究極の座を占めている。あら

ゆる価値は、この究極の座から派生し、価値の体系は、生命の担い手たる人間の生活の側から構成されている。

この体系では、篠原が最高位に置いた神とか聖とかいわれる価値は、「利」または善の価値に包含されてしまうのである。

篠原の価値論は天上中心であり、牧口のそれは地上中心であるといつてよいであろう。天上中心の価値論と地上中心の価値論——両者は天と地の対照をなしているのである。それは、背景にある哲学的基盤の違いをみごとに浮き彫りにする鮮やかなコントラストである。

プラグマティックな生の哲学を基盤に展開されている牧口の実践的で実的な価値論に触れて、理性主義の觀念論を背景に天上の側から価値を考える篠原がこれを「見識が浅い」と評したのは当然のことといえよう。しかし、この世の生を大切にし、その生を少しでも充実させ、できるだけ多くの人の幸福を増大させるという実践的な生の哲学の観点にたてば、牧口価値論に対する評価は一変するであろう。地上の「生のゆたかさ」を大切にする者にとっては、牧口価値論は、観念的な篠原の価値

論よりも説得力をもってくる。それは、この世の生をよりゆたかにする活動——価値創造の活動に人を向かわせることを目指す価値論だからである。

地上の生をかがえのない、貴重なものとする立場からすれば、牧口の価値論は、「見識が浅い」どころか、「見識が深い」と評価されることになる。

註

- (1) 牧口常三郎全集第五卷、創価教育学体系上、第三文明社、一九八二年、三五七頁。
- (2) I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 実践理性批判、樫山欽四郎訳、河出書房新社、一九六五年、三四頁。
- (3) 前出、全集第五卷、第三文明社、一二二頁。
- (4) 前掲書、二五八頁。
- (5) Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 精神科学序説、上巻、山本、上田共訳、以文社、一九七九年、一三頁。
- (6) Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften und plan der Forschung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften, 尾形良助訳、以文社、一九八一年、二九三頁。

- (7) 前出、精神科学序説、上巻、七一頁。
- (8) 前掲書、一三頁。
- (9) 前出、「精神科学における歴史的世界の構成」、二九二頁。
- (10) 勝部謙造、ディルタイの哲学、改造社、一九二四年、四八頁。
- (11) 前出、牧口常三郎全集第五卷、二五〇頁。
- (12) 前掲書、二四六頁。
- (13) 前掲書、一〇〇頁—一〇二頁。
- (14) 前掲書、二二〇頁—二二二頁。
- (15) 前掲書、一二四頁、牧口常三郎全集第六卷、第三文明社、三二二頁。
- (16) D. M. ベセルは、「……牧口のプラグマティックな教育哲学は、今日までもちこたえてきた現代的意味を担っている日本文化におけるプラグマティズムのただひとつの土着的表現である……」「かれは、教育の仕事やそこから発展してきた著作では完全なプラグマティストとしてあらわれている。」などと述べている。Dayle M. Bethel, Makiguchi the Value Creator-Revolutionary Japanese and Founder of Soka Gakkai, 中内敏夫・谷口雅子共訳、価値創造者、小学館、一九七四年、八一頁—一〇二頁。
- (17) 篠原助市、教育の本質と教育学、教育研究会、一九三五年、四八—四九頁。

- (18) 前掲書、五八頁。
- (19) 前出、牧口全集第六卷、三一七頁。
- (20) 前出、牧口全集第五卷、二一九頁。
- (21) 前掲書、二二二頁。
- (22) 前掲書、三三六頁。
- (23) 前掲書、三三三頁。
- (24) 前掲書、二二二頁。
- (25) 前掲書、三三八頁。
- (26) 篠原助市、理論的教育学、一〇版、同文社、一九三九年、二七九—二八五頁。
- (27) 前掲書、二七九—二八六頁。

(くまがい かずのり・創価大学教授)