

牧口価値論と法華經

はじめに

牧口常三郎の名は、今日の創価学会の母体である創価教育学会の創始者として知られているが、同時に「創価教育学体系」という著作を残したことにおいても意味を持つものと思う。価値論は、その中で、彼の教育学を基礎づける実践哲学であると共に、人生の一般的な実践原理でもあった。

創価教育学体系の第一巻が発刊されたのは昭和五年であり、価値論を含む第二巻は同六年に発刊されているが、三十年間に亘る彼の教育者としての体験と思索から生ま

後 藤 隆 一

れたものであった。しかし、この二年前に、彼の思想と人生にとって、重大な転機が訪れていた。それは、日蓮正宗への入信であった。そこに、思想的にも、激しい変化、あるいは大きな飛躍が起ったものと思われるが、それにより価値論は完成されると同時に日蓮の法華經へ至る一つの過程として位置づけられるものとなったようである。それは「創価教育学体系」の出版と同時に、その実験証明と普及を目的としてつくられた創価教育学会が、次第に日蓮正宗の教義による仏法の実験証明と布教の団体へと変身していったことも符合する。当時の日本は、満州事変、支那事変、太平洋戦争へと進んでゆく

のであるが、その中で牧口は、「創価教育学体系」に托した夢の挫折を感じると共に、日蓮の仏法による民衆の救済へと身心共に傾斜していったのである。

戦争末期に近づくにしたがって、国家権力による思想統制、宗教弾圧は厳しさを増していった。日蓮正宗の上にも、日蓮系諸宗派の統合問題や伊勢神宮の大祓の礼拝問題という教義と相入れないことが政権の側から強要されてきて、日蓮正宗の宗門内でもそれへの対応について意見が分かれたようである。この時、牧口は、日蓮の弟子として、一宗、一派の存亡を顧みず、法のため、国のため、民衆のためという立場に立った選択をなすべきことを主張したようである。しかし、このような態度は、当時としては入獄への道につながることであった。彼は獄中で殉教の最後を遂げるのであるが、獄中からの手紙の中で、「私は、古来誰もできなかった価値論を完成し、上は法華経に結びつけ、下は三千人の弟子達によって実験証明できたことを自分ながら驚いている」という意味のことを書いている。これは牧口の自分の一生に対する最後の総括である。

牧口について語る場合、その唯一の弟子であり、牧口と共に投獄され、生きて帰って戦後の創価学会を再建した戸田城聖について語ることなしには済まされない。牧口の教育学に創価教育学という名をつけたのも彼であり、それを出版したのも彼であった。彼は、牧口の教育学を実証するため、「時習学館」を経営し、「創価教育学体系」の出版に当たっては、長年に亘って蓄積された牧口の原稿を整理し、「体系」の形にまとめたのであった。彼は、牧口の思想の理解者であるばかりでなく、それを世に具現化し、実践した人であった。しかし、戦後、創価学会の再建後、暫くはほとんど牧口の価値論について語るものがなかったようである。戦後の混乱の中で塗炭の苦しみにあえぐ当時の民衆にとって、価値論の思弁は不要であったのである。最も大事なことは、本尊への信仰と折伏の功徳を教え、体験によって感得させることであった。当時の戸田は、本尊を信じ、折伏に励む学会員は地涌の菩薩の再現したものであり、仏法上、最高の位にあることを日蓮の遺文を通して強調しようである。それは、自らの獄中の体験から得た確信によるもので、創

価学会を法華経の広宣流布を使命として出現した「仏意仏勅による団体」と規定したと通じるものである。

そこでは、牧口の価値論を用いる必要も、余裕もなかったのである。しかし、昭和二十三年十月発行の機関紙「価値創造」に「新しい道徳」という小論を発表することにより、初めて価値論を表面に出している。そこで述べられたことは、人生あるいは生活における行動には、価値観に基づく規程がなければ危険であり、新しい道徳は、価値論によって理論的に基礎づけられるものでなければならぬということであった。この小論を発表した時、戸田は「ぼちぼち価値論を出していかなければならない時がきた」と語ったという。当時の日本の言論界の状況は、左右両派に分かれ、自由主義か社会主義か、保守か革新かという議論で蔽われ、第三の道など考えられなかったという。戸田は第三の道を開く思想として牧口の価値論を考えていたように思われる。その後、昭和二十八年の牧口の十周忌には、補訂版「価値論」を出版し、英訳し、海外の主要な大学や図書館にも送っている。その時「百年後には、この価値論は世界中に理解され、評価

される時がくる」と語ったと言う。時はまだこなかったのである。

牧口にとって、日蓮の仏法によって開かれた思想的拡がりや深まりの中で、価値論の比重は次第に軽いものになっていったことは事実であろう。しかし、現代の民衆を日蓮の仏法に導くためにも、現代人に法華経の意味を理解させるためにも、価値論は重要な意味を持つものであったことも事実であったろう。戸田にとっては、牧口の思想を十分に理解した上で、敢えて価値論を用いなかったのは、時代の状況を考慮したためのものである。

今日の私達から見ると、日蓮の仏法と牧口の価値論は、それが形成され、実現した時代背景も、思想的な文脈も全く異なるもので、したがって異質的な思想のように見える。しかし、牧口にとって、それが全く異質なものであり、親和性のないものなら、彼の日蓮正宗への入信も、その後の殉教に至るまでの献身的活動もありえなかったろう。そこに、牧口という一個人の人格の中では、一貫したものの発展があり、また中世と近代と、東洋と西洋の二大思想の相互媒介的な新しい統一が形成されていた

のではなからうか。とするなら、彼の中に新しく形成されていった思想の意味連関的な構造はどのようなものであつたらうか。それを知ることは、戦前の日本の近代化過程に起こった思想的・大事件を知ることになるのではなからうか。また「価値論」の創出者、牧口によって理解された日蓮の仏法は、勿論、日蓮正宗の教義によるものであるとしても、そこに何らかの特色があるのではなからうか。この特色こそ、日蓮の仏法を戦後の日本において蘇生させ、民衆の中に広く受容させていったものではなからうか。その特色は、価値論の論理や言葉を表面に出さなくても、戸田の再建した創価学会の思想と実践の根本的性格を決定しているのではなからうか。これは、興味ある問題であり、重要な研究テーマでもあるが、これまで学問的研究の手をつけた人はいなかったようである。それには十分な理由がある。一つは資料が不十分であつた。牧口が日蓮の仏法について書いたものは、比較的初期の段階のものだけで、昭和十三年以降の七年間の重要な時期に書かれたものはほとんど戦争末期の混乱の中で紛失してしまつたのである。他の一つの理由は、近代思

想の文脈の中で形成された牧口の価値論については、関連思想との比較において、それぞれの専門家によって研究が始まつているが、しかし、日蓮の仏法は、それらとは全く異なつた東洋的文化領域において、古代、中世に形成された思想である。したがつて、この二つの分野を同時に扱ひうる専門家は現われがたかつたのである。その上、日蓮正宗の教義と草創期以来の創価学会を、内側から理解することも望ましい条件の一つであつた。したがつて、この問題の研究は、何らかの共同研究が要望されるものであつたらう。

私は、その任ではないが、数年に亘つて行われてきた牧口価値論セミナーの共同研究において、この極めて多面的な検討を要する思想について、統合的なイメージを得ることができ、一昨年、第三文明社より「牧口常三郎全集」第八巻が発刊され、その中に集録された「創価教育法の科学的、超宗教的実験証明」(昭和十三年著、以下「実験証明」と呼ぶ)と「創価教育学体系梗概」(昭和十年著、以下「梗概」と呼ぶ)を得て、この問題に接近しうる道が開かれたと感じたのであつた。「創価教育学体系」(第三

文明社「牧口常三郎全集」第五巻、昭和五、六、九年に原本発刊)に含まれる「価値論」の中にも、日蓮の仏法に関連する引用が出てゐるが、その発刊が、牧口の日蓮正宗への入信三年目であり、牧口にとつても、日蓮仏法の理解

は十分に熟していなかつたと考えてよい。「梗概」が書かれたのが七年目、「実験証明」が書かれたのは十年目であるから、勉強家である牧口にとつては研究も思索も相当の深みに達していたと考えてよい。しかし、その後の七年間の著作において、さらに大きい発展があつたと考えることも避けがたい。その大半は失われてしまつたが、戦前の機関紙「価値創造」(戸田城聖補訂版「価値論」に取り入れられている)が、それを補うものである。したがつて、これらの資料による私の研究は、牧口における価値論と日蓮仏法の結合における整合的意味体系がいかなるものとして完成されていったかの研究としては、あくまで一つの試論に過ぎない。そのことを承知の上で、私が、敢えてこの難問に挑戦するのは、現時点における私達の義務を果し、将来の研究を促すためである。また、このような試論の持つ意義は、重要問題についての空白

部分が、誤解や浅薄な著作が現われてきて、定説化されてしまふことを防ぐためでもある。

一、創価教育学の性格と価値論の関係

牧口の価値論は、彼の創価教育学を基礎づける実践哲学であつた。したがつて、彼の考えた教育学とはどういう性格のものであつたかに簡単にふれることから始めたい。彼は、新しい教育学を世に提起するに当つて方法論的な検討をしている。彼が教育学の改革を考えたのは、当時の哲学的、心理学的教育学が、実際の教育に何ら役に立たないという問題意識から、実際の教育実践の経験から帰納される実証的、科学的教育学を求めたのであつた。彼は、科学を純正科学と応用科学に分類する。純正科学とは、客観的な因果法則を求めるもので自然科学である。応用科学とは、人間の意思が加わる価値的な生活活動を対象とするものである。従来の純正科学と応用科学は、目的によって分けられたものであるが、彼の場合は、対象領域によって分けられる。教育学は、応用科学であるが、デュルケームの影響を強く受け、社会学的教

育学を意図する。⁽¹⁾それはつぎのようなものであった。

教育学のような応用科学では、まず目的が明瞭にされねばならない。目的は方法を指導し、開発するからである。そこに普遍的な因果関係が認識され、教育の実践を指導できる。しかし、教育の目的は、人生の目的と異なるものであつてはならない。しかし、人生の目的は、哲学や心理学から求められるのではなく、実際の人間生活の観察と分析から抽出されねばならない。そのようにして抽出された普遍的、究極的目的は幸福ということであつた。しかし、人生の目的といい、幸福といい、人によつて考え方が違ふのではないかという問いがある。これに對して、生活に對する社会学的考察によつて答えられる。人間の生活には種々様々な姿が見られるのであるが、人間の意識の成長過程、社会の發展過程により、いくつかの生活様式として分類されうる。この生活様式の違いの観察から、違つた幸福観が求められてくるのであるが、それは、低い段階の生活様式における幸福観から高い段階の幸福観へと發展し、真の永続的、安定的幸福観へと導かれうるもので、そこに普遍的な目的として幸福とい

う概念を設定できるとする。この幸福観の高低という考えの底には、人間は、個体的、本能的存在であるけれども、より現実的には社会的存在であり、真の幸福は社会の中でのみ實現されるという考えがある。彼は、色々な観点から生活様式を分類し、考察するのであるが、その中につぎのようなものがある。

「吾人が教育目的を確立し、其の目的達成の手段として教育方法を考察する上には左の如く（生活様式の区分を『筆者』するを便宜とする）。

- 一、無意識的生活—植物的生理的生活、無意識的無自覺的生活。
- 二、半意識的生活—動物的生活、依他的感性的盲目的生活。
- 三、意識的生活—人類の心理的生活、感情的盲目的生活。
- 四、自覺的個人意識的生活—個体の完成の目的に統一せられて、それ以上に脱出する能はざる生活、利的美的価値意識の生活。
- 五、自覺的社会意識的生活—社会団体完成を目的とす

る生活、道德的価値意識の生活。

（中略）これを承認するならば……デュルケームの所謂『社会的存在を形作ることを各人の上に齎す^{もたら}ことが教育の目的である』といふ事をも承認せざるを得まい⁽²⁾といつてゐる。

ここにわかることは、彼が教育の目的と考えていたことは、生得の個体意識を持つ人間に、社会的存在であることを自覺させ、社会に感謝の心を生じさせ、社会に貢獻してこうという人格に向上させ、そこに自他共に幸福な生活を実現させようということであつた。それでは、彼の社会観とはどのようなものであつたかというところ、それは、たんなる群集ではなく、人間の精神的、有機的結合体と考えてゐる。近代の分業社会では、それは直接の社会からの強制のようなもので結合されてゐるのではなく、個人の自覺と自律によつて結合されてゐるものである。それ故、教育によつて社会の公益についての考え方を、つまり善の価値を個人の意識の中に内在化させなければならぬ。これが個人の社会化といわれるものである。この考え方は、デュルケームの流れをくむものである。

価値論は、このような教育の目的を基礎づけるものであつた。彼によれば、人生の目的は幸福であり、教育の目的も幸福であつた。幸福の内容は、価値の創造によつて實現される。この価値の創造とは、科学的知識や技術の生活への利用による幸福の増進ということを基礎とするが、個人的価値から社会的価値への意識の向上とか、個人的価値と社会的価値の一致するような社会の實現とかいうような段階的な發展向上の構図を持つものになつてゐる。

しかし、種々の生活様式の分析の中で、つぎのようなものがあることは注目し得る。「人間の生活とは環境に對する心身の交渉關係の意識的運動といふことが出来やう。然らばその対象たる環境の種類によりて左の四種に區別するのは、無意味な分類でないと思ふ。

- 一、對自然の生活—服従・妥協、征服の關係
物理的法則

- 二、對個人の生活—争闘妥協の關係
心理的法則—社会私法—政治經濟

- 三、對社会の生活—服従の關係

倫理的法則—道德—社会公德

四、対宇宙の生活—因果的法則—宗教³⁾

ここに、「四、対宇宙の生活」という一項目が加わっていることに注意すべきである。この宇宙というのは、物理的自然ではなく、生命的秩序としてのコスモスであることは自明である。それを因果的法則に貫かれたものと見、宗教の世界としている。これは、日蓮の法華経の世界に他ならない。彼はつぎのように、これについて述べている。

「何人も生死の問題に逢着するときは、……其の力の微弱なることを知るときは、之に比すれば、偉大なる威力たる宇宙の本体、能力に対立する生活をなさねばならぬこととなり、宗教生活は之れによつて生ずる。対社会の生活も実はその一部と見做すことが出来る。ここに道德と宗教との聯係点を見出すことが出来よう⁴⁾」と言っている。

これは、明らかに、日蓮正宗への入信によつて、発見した新しい考えが反映しているものである。また、入信間もない頃の彼の思想的状況を推察する上に、重要な言葉であろう。

彼は、経験主義的、帰納的方法で、幸福を目的とする教育技術の体系としての教育学を意図したのであるが、

「価値論」は、その目的の基礎を明らかにし、また人生の実践原理を提示するものであった。しかしまたそれは、社会学的な観察と密着して展開されるものであることから、方法を指導するものでもあったのである。

しかし、この経験主義的な、合理的な体系が、生死という壁につき当り、超経験的な、超合理的な世界に直面していった時、そこに導きの星として宗教の世界が現われたのではなからうか。そこで価値論はどのような変化をしてゆくのであろうか。また彼にとつて導きの星となつた宗教とは、どのようなものであったのか。以下に考察を進めたい。

二、牧口における価値概念の特徴

牧口の価値論は、すでに仏法に接する以前に形成されてきたものであり、それが仏法を知るに至つて、次第に変質、あるいは発展したものと考えられる。今、仮に前者を前期価値論と名づけるなら、仏法と価値論の関係を

検討する前に、まず前期価値論における価値概念の特徴を、必要最小限でも関連思想との比較において明らかにしておくことが必要である。

牧口の社会とか価値の觀念には、すでに三十歳代に書かれた「人生地理学」以来の一貫性が見られるのであるが、彼が社会学的教育学を意図したのが、デュルケームの社会学の影響によると考えられるように、彼の教育学を基礎づける価値論を志したのは、リッケルトの高弟で、当時の日本の新カント学派を代表する左右田喜一郎の価値哲学に触発されたものと考えられる。したがつて、真理や価値の根底を問う一種の批判哲学的スタイルで構成されている。しかし、左右田は、新カント派の觀念論者であつたのに対し、牧口は、経験主義者であり、実証主義的立場を貫こうとしたのであつた。したがつて、新カント派の価値論を批判することにおいて形成されたと見ることもできる。

牧口にとつて、価値とは、人生の目的である幸福の内容に関するもので、主体と対象との間に生ずる情的な関係概念である。対象が主体の生命の伸縮に影響を与える

時、主体が感じる関心、感情によつて生じるものである。それは生命の維持発展、また破壊縮小に与える影響力の質と量によつて、正価値と反価値に分かれ、また大小の量的差異として評価される。影響力を持たないものは無価値なのである。また、主体と対象が同じであつても、時と場所によつて変化する。したがつて、価値は相対的なものであり、物体の固有の属性でも、まして実体でもないのである。したがつて、人間の具体的な生活を離れて論じることのできないものである。ここに新カント派の先天的、先験的な「当為」という規範を立て価値の普遍性を求めるのに対し、経験的、帰納的に生活の観察によつて相対的な価値の法則を求めようとする牧口価値論の性格が明らかである。

しかし、人間の生活にとつて大事なことは価値の有無正反、大小を比較検討し、選択し、創造することである。それを誤れば、幸福を破壊、不幸になる。そこに評価法と創価法が問題となつてくる。評価法においては、感情と理性が問題となる。感情は、個体的、盲目的衝動で、個体の生存にとつて意味を持つが、社会的存在である人

間にとつては、それだけでは危険性を持つ。理性は、社会的、自覚的なもので、感情による評価を反省的に制御するものである。感情と理性の一致が望ましいが、一致しない場合は、理性による調整が必要である。評価は、創価の前提である。創価法においては、目的観の確立と手段の合理性が問題となる。世に言う発明などは、創価活動の一つであるが、それには個人的利益に貢献するものと、社会の公共的利益に貢献するものとあり、後者の方が価値が大きいとされる。そこから、より大きい価値を創造できる主体の形成として、人格価値という概念がでてくる。人格価値は社会によって評価される信用度であり、社会への貢献能力である。自覚と他覚の統一において考えられるものである。

このような価値概念に対して、真理とは、普遍的な事実の言語的表現であつて、それが事実と一致すれば真であり、一致しなければ偽である。それは客観的な存在の本質についての概念なのである。この定義は、当時の自然科学的真理観に妥当し、また価値中立性、客観性を主張する社会科学の真理観とも一致するものであつたろう。

認識論的に深められた結果とも考えられるが、しかし経験主義的立場には何らの変化はない。また教育という実践についての問題意識からは、真理と価値の峻別は依然として必要なものであつたろう。⁽⁶⁾

E・F・シュマツハーが「ノウ・ハウ（技術的知識）」というものは、楽器が音楽でないように文化ではない。価値観に結びついて始めて文化をつくり出す。今、教育に必要なことは価値観を教えることだ⁽⁷⁾（趣意）といっているが、彼のノウ・ハウというのは牧口の真理概念に当るとすれば、時代は違つても、問題意識には通じるものがあるのではないか。

そこから価値の分類について、新カント派の真善美（聖）という概念に対して、真は価値ではないとして、美利善という概念を提起する。それは、人間主義、経験主義の立場に立つもので、キリスト教的、ギリシャ的観念論の伝統に立つ価値論から脱却したものであつた。むしろ経済学における主観価値学説、あるいは限界効用学説に親近性がある。そこでは、価値とは、主観により対象に付与されるもので、対象の量が多くなるにしたがい、

したがって、真理の認識は、価値の評価のための前提ではあるが、価値そのものではない。全く異質な概念なのである。

もっとも、カントの流れを汲むドイツ観念論では、真理は、理性や判断力の先験的、普遍的な形式あるいは範疇によつてとらえられ、構成されは認められたもので、実在そのものではないとするから、この真理と価値の異質性はあいまいなものとなる。牧口も、この考えを一部承認したものか、「真理と実在とは異なる……実在なりとして精神内界に構成した観念（が真理＝筆者）である」と⁽⁵⁾といっている箇所がある。また、仏教の縁起観では、法界（現象として事物）とは、主観と客観の縁（関係）によつて生じたもので、それ自体で存在する不変の実体ではないという。牧口も、この考えに影響されてか、真理も主観と客観の関係概念であるといいうるが、その関係は、主体にとつて客観視しうる程度の弱い関係で、価値のように主体の生命の伸縮に影響し、したがって情的反応を起すものではないという。これらの前後の定義には変化が見られるが、おそらくそれが書かれた時期に違いがあり、

価値は減少するとして、効用通減の法則を立て、経済とは、有限な財を使用して、最大の満足を実現するための比較選択であるとする。牧口価値論においても、後期に現われる価値判定の規準になると、少し異なった文脈においてではあるが、人間の幸福を実現するためには、比較選択こそ問題になるのである。⁽⁸⁾このように見てみると、宗教の正邪勝劣ということも、牧口にとつては、真理の問題でなく価値の比較の問題であつたかも知れないと思われてくる。

このように見てみると、近代化、産業化の夜明けに立つ日本人の行動原理として、西欧が生み出した近代思想のエッセンスを素直なまでに吸収していたように思われる。したがって、美利善の価値内容の中で利が基本概念になる。人間の全生命の維持発展に役立つ対象との関係が利であり、その反対が害である。それを経済的価値とも呼んでいる。これは、個人を主体としての価値である。この原理を、個人の集合として形成される有機的結合体である社会を主体として考える時、社会を利する行為、ないし財の使用は善であり、その反対が悪となる。

これを道徳的価値と呼んでいる。美は、人間の生命に快的な刺激を与え慰安を与える感覚的な価値であり、その反対が醜である。芸術的価値とも呼んでいる。⁽⁹⁾

しかし、美利善といっても、主体の条件が違うだけで、人間生命を中心とした等質的な概念である。そこで価値の主体の側である人間生命の本質をどのように考えているかが問題になるが、価値論の中では生存欲本能というよりも以上のものはない。しかし、この言葉は極めて根源的、普遍的である。それ故にまた近代的である。自然科学的観察にも通じるのである。

しかし、個人を主体とする利を中心に据えたことにより、近代個人主義の人間の主体性を尊重する思想をふまへながら、社会を主体とする公益を善とし、それを価値選択において利の上位においたことにより、すでに個人主義を超えていたのである。彼の精神的有機的結合体という社会観がそこにあったのである。

しかし、公益が善とされる社会とは、利害の対立や階級間の抗争が前提とされる、いわゆるゲゼルシャフトではありえず、少なくとも理念としてゲマインシャフト、

つまり共同体が指定されるものでなければならぬ。主体が社会であっても、社会対社会の問題は、利害であつて善悪ではないとされている。現代社会は、果たしてゲ

ゼルシャフトかゲマインシャフトか。戦前の日本社会は、もちろん、利害の対立や競争があり、その実質は専制的要素の強い民族国家であったが、理念としては共同体であったのである。そこで発想される限り、公益は善であることに矛盾はない。しかし、現実のゲゼルシャフト的側面において、社会の価値に対する選択、決定はいかにして行われるかという問題は別問題である。これに対して、投票できめるか、裁判できめるかなどということになると、善悪という自律性に基づくべき道徳の積極的意味が失われてしまう。牧口もこの点は苦しんでいたようであるが、彼の目指す理想は、個人的価値と社会的価値が一致する社会の実現であったと考えられる。⁽¹⁰⁾

牧口の社会観は、有機体説に近いといわれるが、全体主義に対しては、厳しい批判をしている。個人の利を犠牲にする善は空善である。全体主義者は、全体のため個を犠牲にすることを善であるというが、自分だけはその

枠の外にしている。滅私奉公ということも、特別の事態ではありうるが、普通は言うべくして行われたいことだと語っていたという。

牧口にとっては、個人主義が、自己主張を絶対化し、その結果、対立と抗争の世界を現出して破綻すること、全体主義が、全体の価値を絶対化し、個を犠牲にすることも、共にイデオロギー的な誤謬なのである。個人は社会に依存して生活し、社会は個人によって構成されるものだからである。

牧口価値論が、相対主義、関係主義をベースにしながらか、一つの秩序の体系をつくり出そうとするものであったことは、近代合理主義を超え、仏教思想、とくに法華思想につながる経路をすでに持つものであったと思う。

三、牧口における価値論と仏法の関係

牧口が、創価教育学を基礎づけ、その方法を指導する実践哲学として彼の価値論を構想し、それはまた人生における基本的な実践原理でもあると考えてきたことは、すでに見てきた通りである。

しかし、彼が日蓮正宗に入信後、それを法華経への梯子と呼ぶようになったと言う。また「梗概」において法華経は総体であり、価値論は部分、あるいは法華経は根本であり、価値論は末梢ともいい、本末不二といっている。日蓮の教義の中に、序分、正宗分、流通分という仏法の生成発展的、また意味構造的な理解の仕方があるが、それにあてはめれば、梯子段というのは、序分であり、部分、末梢というのは、流通分に当ろう。正宗分というのは、核心的、包括的真理で、究極的なものである。そこに到達するための手段であり、過程に当るものが、序分であり、まだ究極的真理が開示されていないから体外的方便といわれる。これに対して流通分とは、正宗分の実践的展開のための手段、あるいは展開過程で、すでに究極的真理が開示された後の実践的手段であるから、体内の方便と呼ばれる。とすると教育の現場や実生活の観察から帰納され、種々の学問や思想の影響下に形成されてきた価値論は、無自覚ながら、彼にとって法華経へ向かう過程として、手段として体外的方便であり、序分であると考えられたであろう。しかし、信仰以後の法華

經の世界観、人生観によって新しく意味づけられ、完成された後期の価値論は、体内の方便であり、開示された究極的真理に基づいて実践し、究極的目的を達成するための手段として流通分と位置づけられるものであらう。それは根本から発生する末梢であつたのである。大綱的に言えば、彼にとって、仏法と価値論の関係は以上のようなものと考えてよいのではないか。

しかし、同じ真実と方便、あるいは目的と手段の関係といつても、序分と流通分では全く異なるのである。牧口は、このことを指摘して、つぎのように言っている。「信の確立までの研究の過程と、信の確立後、生活に実現の過程とを混淆して指導してはならぬ」と。前の過程が序分で、後の過程が流通分であることは理解されよう。さらに「先覚の聖賢が、吾々衆生の信用を確立せしめんがために、教へを開示された過程（即ち説教体系）」と、それを信じて導かれ、最大幸福の生活に精進せんとする吾々凡夫の生活過程とは、全く反対であるべきものである……然るに之を伝承する学徒が、この両方の態度の區別を意識せず、信用確立までの研究過程を、そのまゝ踏

襲して、以て民衆を導かんとする所に大なる錯誤があり、道草を喰ふ無益の浪費がある。それは生活に關係する価値の本質を弁へず、總てを一樣に單なる真理の諦観と混視する結果であると思ふ（ゴシックは原文のまま）」と。

この短い文章の中に、牧口の日蓮の仏法の受け止め方の特徴が表われていると思う。

序分、正宗分、流通分ということは、「如来滅後五百歲始觀心本尊抄」の五重三段において説かれたことであるが、そこで明かされたことの結論は、第五の三段で述べられた末法の法華經、日蓮の仏法がいかなるものかの特徴である。釈尊によって説かれた一切經のみならず、遠い過去からの一切の思想、哲学、宗教は、法華經寿量品の序分であるとし、正宗分である寿量品の文底に秘沈されている究極的、根源的な法を妙法蓮華經と名づけ、それを本尊として具現し、一切衆生に与えられ、その本尊を受持し南無妙法蓮華經と唱え信仰させることにより、衆生に内在する仏性を呼びさまし、それにより絶対的幸福を実現させようというのが、末法の法華經のあり方であり、日蓮の仏法であるということであつた。それがつ

づいて「法華要抄」に述べられる本門の本尊・題目・戒壇の三大秘法といわれるもので、この地上に生活する衆生は、三大秘法を根本法として自己の生命を淨化し、幸福な生活を実現し、平和な世界を建設していくことが、末法における事の仏法であり、流通分としての仏法であつたのである。日蓮の「百六箇抄」において「応仏（釈尊）と天台とは正宗一品二半を本門と定め現文の勝劣、報仏（久遠仏）と日蓮とは流通を本と定む文底の勝劣なり（パーレン内筆者註）」といわれるのがそれであつたわけである。それは、天台の理の仏法に対してだけでなく、觀念的な釈迦仏法一般とも異なり、根本法を信仰で受けとめ、因果の理法を生活の上で実証し、実践する仏法であつたのである。

日蓮の仏法の特徴を、このようなものとして捉えた牧口は、弟子達を、創価教育学以来の指導主義によって化導したのであつた。指導主義というのは、知識を教えるのでなく、方向と方法を示し、自ら学び、体験し、体得させることであつた。先輩から体験を聞き、自ら実践して体得してゆく、その連鎖反応的拡がり、菩薩道とし

てルールがしかれる時、民衆の自発的な運動を形成してゆくものとなるのであつた。

四、価値論から法華經への連続と発展

それでは、どうして価値論が日蓮の仏法への序分と考えられるのであらうか。またそれが法華經に出会って完成されたといえるのであらうか。この答えを見出すためには、まず牧口の価値論の基本的な性格と、そこに残されていた問題が何かを考えることが必要である。それについて私は、つぎの三つを上げることができるように思う。一つは、幸福主義ということであり、つぎは、関係主義、相對主義ということであり、第三には、經驗主義、実証主義ということである。もう一つこれにつけ加えるなら、聖俗の關係についての考え方である。これらの考え方は、近代的であり、世俗的であつて、通常、宗教とはなじまないもののように見える。しかし、これらの思想と矛盾なく、それらの弱点を補いながら包括するものとして現われたのが法華經ではなかつたかと思われる。牧口は、人生の目的を幸福であるとし、その内容は美利

善の価値の創造であるとした。これらの価値というものは、人間主体と対象との関係であるとし、その基底に人間の生存欲本能を見、生命の尊厳を絶対価値とした。しかし、人間は死を避けられず、死において一切の価値が無に帰することを思えば、永遠の宇宙における因果の法則を対象とした生活が必要で、そこに宗教生活が生まれると考えるに至った。彼は、また、人間の生存の条件として、利の価値を中心に価値論を展開しながらも、人間存在は社会的なものであるとし、社会的価値である善こそ教育の主眼になると考えたのであるが、そこで、私利私欲による巨大な財の追求や蓄積は、必ずしも利や善と一致するものでないことを再三指摘している。彼は、「財産は相続できても、幸福は相続できない」というノーベルの言葉を引いているが、そこには、死という人間の限界と、物質的富と幸福は必ずしも一致するものでないということが暗示されている。このような問題を究極的に解決できる道はないのか。「個人的価値から社会的価値へ」までが、人間が社会的存在であることの自覚によって行われたのが前期価値論であったとすると、さら

に「永遠の宇宙的価値へ」ということが、人間が宇宙的存在であることの自覚によって行われねばならない。それが法華經の世界であったのである。そこにおいて、永遠の幸福への道が開示され、保証されてくる。仏は、永遠の太古から、生死を繰り返しながらも、一切衆生に仏知見を開かせ、安穩ならしめようという大目的をもって地上に出現したという。迷いと苦しみで生死を繰り返してきた人間が因果の鎖を断ち切って、永遠の生命的法則の世界に入って、生死の間を自由に遊戯するのである。仏の世界は、決して未来の彼岸にあるのではない。自己の一念、自己の生命の中にあるのである。その一念が展開してゆく場が生活なのである。それが、日蓮の仏法によってもたらされた世界であった。彼は、仏の大目的に参画し、自己の目的とした。そこから、日常の小目的もきまってくる。彼にとって、自行・化他の修行は大善生活であった。それは永遠の幸福に向かって、迷いを転じ、業を転換し、民衆と共に歩む行脚行であったのである。「日出でぬれば星かくる」で、小善から大善への転換として、価値論の当然の帰結がそこにあったのではないか。

つぎに關係主義、相對主義という問題について考察しよう。価値は、主体と対象の關係概念であるとする時、それは条件によって變化する相對的なものとなる。現実の條件の變化の中で、相對的なものの中に法則を發見しようという時、それは經驗主義的はダイナミックな思想としての強みを持つ。しかし、一方、相對主義は、アノミーに通じ、ニヒリズムに達する。ニーチェは、近代の機械論的、相對主義的世界の中に、虚無性を見た。彼は、それを克服するため、力への意志という無の上に立つ人間の主体性を提唱した。しかし、また死という人間の運命をも、それは克服しなければならないものであった。そこに永劫回歸の思想が生まれた。牧口の場合、生存欲本能を絶対価値とし、生命の全面肯定と人間の主体性によって、相對主義の無秩序さから脱し、さらに社会という精神的有機的結合体の主体性を認めることにより、客觀的秩序を確保しようとしたと思われる。しかし、生存欲本能といい、社会といい、余りに根源的であり、抽象的である。そこからは現実の相對的生活に方向性や階層性を持った具體的秩序は生まれえない。そこで、現実の

生活に対する社会学的觀察か、あるいは人間性に対する心理学的研究によって主体の側の構造、性格が明らかにされることが必要となる。牧口は教育学の方法論において、不完全な当時の心理学に頼ることを避け、社会学的な觀察に頼ろうとしたのであったが、この問題に未だ十分に答えうるものとはならなかった。また、その生命肯定的な理論の中で、死という否定的現實に対して、問題は未解決であったわけである。これに対して、仏教思想は、縁起觀をベースとするもので、徹底した關係主義であり、相對主義でありながら、その無秩序性を克服したものである。それは、つぎのようなものと考えられる。關係主義、相對主義から無常無我の自覚が要請され、空の思想が徹底される。しかし、それは、つぎへの飛躍のための中間項の思想であり、その否定的な思想を通して、より高次の肯定へとつながるものであった。つまりそれは自己中心的欲望や物の實體觀を否定することにより、相互依存的な世界の意味を教えるものであり、無限につながり合い、お互いに依存し合い映し合っているような宇宙的生命秩序の中に帰入

して永遠に生きることへ導くものである。とくに、法華経は、因縁によって起滅を続けるこの世界を、人間の意識と対境との間に展開される因果として十界互具・一念三千という構造を持つものと説くことによって、苦楽の原因、幸不幸の意味、そして欲望や理性を含む人間性の構造を明かし、究極的に、仏性が内在するものとして、生を根底的に肯定したのであった。

一念三千とは、一念に十法界を具し、十法界の各々に十法界を具するから百法界になる。百法界に十如是を具するから千如是、千如是に三世間を具するから三千世間になるというものである。十法界とは、地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天、声聞、縁覚、菩薩、仏であるが、牧口の生活様式論的にいえば、地獄とは苦悩の生活で、餓鬼、畜生、修羅は動物的、本能的な生活で、修羅と人界は個体的自覚の生活、人界と天界は社会的自覚の生活、声聞、縁覚、菩薩は、宇宙的自覚の生活、仏界は、全存在の統合的自覚の生活とでも言えようか。これら十界は、生命に内在する働きで、各界は各界を相互に内在し、色々な外界との関係、つまり縁にふれて起滅し、色々な機

能を果しているわけであるが、無意識、無自覚の状態から、次第に意識、自覚の状態へと高められてゆく方向性を持ち、それが幸福を維持し、実現してゆく力なのである。十如是とは、法華経方便品に「所謂諸法の如是相、如是性、如是体、如是力、如是我、如是因、如是縁、如是果、如是報、如是本末究竟等なり」といわれたものである。三世間とは、五陰世間、衆生世間、国土世間である。これは、主体と環境との相互関係でつくり出される世界のダイナミックな立体構造である。このような生命的法の世界が自覚されることにより、相対的、関係的世界の中に因果の秩序が現われ、また究極的目的と方向性が確立されるものとなるのである。生死の問題とは、因縁によって宇宙的世界の中に生起死滅する顕在と潜在の連続過程なのである。一瞬一瞬は、ある状態の生であり、ある状態の死であるが、因縁によらないものはない。それ故に空であると共に実なのである。それは十界の生命の因果なのであり、地獄という反価値と仏界という究極的正価値を両極とする生命の構造なのである。そこに、価値の世界も根拠を持つものとなる。また相対主義的世界

の中に絶対的秩序が形成可能になるのである。相対的な価値の世界に階層的な判断規準が確立されるに至るのである。すでに前期においても、美利善の間には、価値の勝劣があったのであるが、善の中にも大中小というように相対して勝劣が考えられてくる。そして大善に反対する中善、小善は大悪となるとか、善をなさざるは悪なりとかいう規範が生まれてくる。⁽¹⁵⁾これは日蓮の遺文から学んだ新しい考えであったと思われる。⁽¹⁶⁾これを牧口は価値における論理学といっているが、これが価値論が完成されたという意味の一つであろう。

五、法の世界と価値の世界の関係

それでは、仏法によって現れてきた法とは、彼にとつてどのようなものとして受け止められていたのか。また、それと価値論との関係はどのようなものであったのか。「実験証明」の中につきのように語られている。

「無限なる時間空間及び精神、物質両界に亘る大宇宙の因果の法則に従った最大価値の生活法を証明されたのが仏教の極意である」⁽¹⁷⁾また「無限なる時間空間及び精神物

質両界に亘る因果の法則を証明し、利害善悪の根拠を示し、人生究極の目的を知らしめ、最大価値の生活法の原理を確立せしめ……」⁽¹⁸⁾等々である。

それでは、因果の法則とはどういう意味なのであろうか。「実験証明」の段階ではつぎのような言葉がある。

「吾等の眼前に展開された様々の世相、禍福苦楽は、総て過去無限の結果であると共に、未来永劫の原因をなすものであり、如何なる階級でも人種でも免れ得ざる運命である」⁽¹⁹⁾

また「因果法則といふても、自然科学の研究対象たる物質的のものだけでなく、心と物との相互関係により、価値として現はれる因果俱時の法則である。即ち因果一念、又は一念三千と謂はれる仏教の極意こそ、吾等の生活と離るべからざる此の法則の本体として何人も尊崇し奉らざる能はざる目的である」⁽²⁰⁾という。

はじめの引用における因果概念は、三世の因果といわれるもので、業の思想である。仏教は一般に業の思想を前提として受け入れているが、実際は業を転換し、業から自由になるための思想なのである。業思想には、後向

きの宿命論と、前向きの転換論があるが、法華経は後者である。

私達は過去世で何をしてきたかを知ることができないし、また未来世を予見することもできない。したがって三世の因果論で大事なものは現在なのである。「過去の因を知らんと欲せば其の現在の果を見よ未来の果を知らんと欲せば其の現在の因を見よ」とは、「開目抄」⁽²¹⁾に引用されている心地観經の文であるが、永遠が現在に凝縮されているのである。また一念三千というのは、現在の世界全体が一念に凝縮されているのである。この一念三千を妙法蓮華経と立てた日蓮は「三世各別あるべからず」といい、久遠即末法、永遠の今というものを顕わし、「一漈をなめて大海のしををしり、一華を見て春を推せよ」といつている。現世における生活の上で、法華経に説かれた生命の因果を実験証明することにより、三世の因果を信じるができるというのが牧口の立場ではなかったかと思われる。

そこで現在の果としての私達は、凡夫の立場であるが、仏界の顕現であり、本有の妙法蓮華経である本門の本尊

に帰入し、自己に内在する仏界、妙法蓮華経を生活の中に顕現してゆくことが、日蓮の本因妙の仏法であるという理解が生まれてくる。そして、この現在の一瞬の中に信仰を因とする一念の変化、一念を因とする生活の変化が実現される。これが因果俱時の生命の法則なのである。これが、第二の引用文の因果概念である。ここでは、「心と物との相互関係により、価値として現われる因果俱時の法則」といつている。

因果俱時とは、一瞬の生命の中に、主体と対象が相互因果関係によって統一され、幸不幸、喜怒哀楽の生活空間を現していることであると思うが、それが牧口の価値論の主体と対象との関係概念としての価値に結びついていないのではないかとと思われる。そして、この主体と対象の相互因果関係において、前期価値論が、日本の産業化という時代の要望を反映して、対象の改造に主眼がおかれて考えられていたのに対し、仏法に入ることによって主体の側の意識変革に重点が移されるようになったのではないか。このようにして、創価教育学の合理的教育も、その根本に本門の本尊に対する信仰が据えられなければ

無意味になると考えられてきたのではないか。

このようにして、牧口の因果の法則といわれるものは、機械論的な因果概念、また継時的、垂直的な因果概念から飛躍してゆき、生命的価値の世界、即生命的法の世界、即生命的因果の世界という透徹した生命観の中に組み込まれた概念となったのではないかと思う。

最後に牧口のもう一つのキーワードである実験証明という概念についてふれたい。「日蓮仏法をこころみるに道理と証文とはすぎず、又道理証文よりも現証にはすぎず」⁽²²⁾という日蓮の言葉がある。「立正安国論」⁽²⁴⁾にしても、「開目抄」にしても現証の持つ重みは最も大きい。

否、全著作が実証録でさえある。このことは実証主義者牧口にとって最も重要な意味を持つものではなかったかと思われる。一念三千の因果の理法は、生活の中で厳然と確められるというのである。それは、幸不幸、罰功德として現われていくと考えられたことである。このことは、信仰者にとって、厳しい自己反省を強いられることになり、仏法を体で知ることになる。また仏法とは生命の理法に他ならないから、それを知ることには、自己を知

ることもある。仏法の教科書は、何よりもまず自己の生命であり、生活である。永遠の過去からの業的存在である自己、個体的、本能的存在である自己、社会的、理性的存在である自己、宇宙的つながりと変化の中に生かされ存続している自己、それらが本門の本尊への信仰の中でどのように変わっていくか。この実験証明の対象は生活の中の自己自身に他ならない。しかし、いかなる業も転換し、未来に絶対の幸福である成仏が人間の本性として約束されているのである。罰と功德は、成仏への道しるべに他ならない。

このような仏法の受容は、仏法を人間一人一人の主体の方に引きよせた。また生活そのものに結びつけた。そして、生活する人間の願望と苦悩に結びつけた、そして、反省的自覚に結びつけたのであったと思う。

本来、日蓮の法華経は、そういうものであったと考えられるが、そのような理解をするものはいなかったのである。経験主義的、実証主義的科學を志しながら、科學の限界につき当った牧口において、それができたのではなからうか。また、世俗をはるかに超えながら、世俗生

活そのものを肯定し、指導する宗教が、ここに見出されたことは牧口にとって、それまでの宗教観と反対のものであると感じられたようである。それこそ人間にとって真実の宗教であり、これまでの宗教を超えた超宗教であった。彼が昭和十三年に書いた著作に「科学的、超宗教的実験証明」と名づけた意味がそこにある。このような宗教に出会うことにより、変転極まりない人生において、相対的な価値の世界において、絶対的価値としての目的方向性を導入し、また超越的客観的法と主体的価値が統合されたのではなからうか。

註

- (1) デュルケーム Emile Durkheim (一八五八—一九一七年) フランスの社会学者、教育学者。著書に『社会分業論』(一九〇三年刊)、『教育と社会学』(一九二二年刊)、『道德教育論』(一九二五年刊)等がある。『創価教育学位系』において牧口が最も多く引用しているのが、デュルケームの言葉である。
- (2) 『牧口常三郎全集』第五卷(第三文明社、一九八二年刊) 創価教育学位系第二篇教育目的論第四章生活様式論——一六七頁、一八〇頁。

- (3) 同体系——一八八頁。
- (4) 同体系——一八九頁。
- (5) 同体系第三篇価値論第三章認識観——二六六頁。
- (6) 総じて価値概念についての論述は、同価値論第四章価値観(二八四—三二四頁)による。
- (7) E・F・シュマツハー『スモールイズビューティフル』小島慶三・酒井懋訳(講談社学術文庫)。原本出版一九七三年。
- (8) 同全集第八卷「梗概」四一—頁に「価値判定の標準等に重大なる欠陥があつたことに気付き、善悪の判定が初めて正確となるに至り」といい、さらに昭和十七年三月十日の機関紙「価値創造」にその内容が呈示された。
- (9) 同体系第三篇価値論第五章価値の系統——三二五—三五六頁に美利善についてのべられる。
- (10) 同体系第二篇教育目的論——一三七頁。
- (11) 同全集第八卷「実験証明」——一五二頁。
- (12) 大石寺版日蓮大聖人御書全集——二三八頁。
- (13) 同全集——三三一頁。
- (14) 同全集——八六〇頁。
- (15) 注(8)参照。
- (16) 大石寺版日蓮大聖人御書全集——三四四頁。同全集——一九九頁。
- (17) 同「実験証明」——一六一頁。
- (18) 同「実験証明」——一六四頁。

- (19) 同「実験証明」——一六五頁。
- (20) 同「実験証明」——一六一頁。
- (21) 大石寺版日蓮大聖人御書全集——二二二頁。
- (22) 同全集——一八六頁。
- (23) 同全集——一四六八頁。
- (24) 同全集——一七頁。

(ことうりゅういち・東洋哲学研究所所長)