

创价教育学中的教育目的论

——与冯契哲学的比较——

日本 创价大学 樋口 胜

- 一 序 言
- 二 相对性与绝对性
- 三 价值与事实
- 四 生命价值之意义
- 五 社会与个人
- 六 总 结

一 序 言

创价学会创始人的牧口常三郎虽然主张教育的目的和人生目的应该是一致的，但并不同时采用人的目的预定说。但是，因为“没有确定目的时，就不可能设定其方法”¹是其理自明的，所以牧口还是提倡应该从认识事实起考察目的。他所指的事实是孩子的父母和国家社会的希望。这个事实也就是指为了孩子自身将来的生存、为了社会自体的继续生存，这两个方面的要求。牧口认为，社会要求的目的应该同时地符合于个人成长的目的。有国民才有国家、有个人才有社会。因此，个人的伸长发展等于国家·社会的繁荣，个人的缩小退步就连接于国家·社会的衰弱。²

这正是牧口教育学的出发点。就是说，开发个人能力的伸展，是实现国家·社会和个人双方理想的关键。为此，牧口强调要重视个人的幸福，同时还强调需要把教育的目的设定为个人幸福。当然，这里所说的幸福不是利己主义的幸福，而是意识到与社会共存的圆满社会生活，这是不可缺少的。但是，不能否认牧口在这个阶段，对于幸福概念的具体内容还没有明确的想法。事实上，牧口本人也承认目前还没有可以代替“幸福”的更好表现方式，幸福的概念也是各种各样的。关于这一点，牧口在价值论中进行了具体的研究。

牧口在《价值论》中阐述，“在我看来，幸福生活仅是意味着存在的这么一种状态，在它之中一个人能充分地获得和创造价值”³。那么，牧口所考虑的人生目的就是创造价值。就是说，把它设为教育的目的=人生目的=幸福的实现=创造价值的格式。牧口在考察教育目的时，从经验主义的立场出发，归纳地进行考虑而到达了 this 格式。

那么，为什么创造价值能够实现幸福呢？牧口把价值内容看作为“利善美”，并把利的价值放在价值的基本价值上。这个利的价值当然包括功利主义所说的功利原则，但是牧口强调的不只是由快苦标准的，而是说对主体生命的伸展有用的关系力。就是说，因为“价值的每一种类型都是从所有人和其他生命固有的生存本能派生出来的”⁴，因此把对主体

生命的伸展能否有用作成为利的价值的标准。然而，善和美的价值也以这个主体的利的价值为标准来展开。

如果是这样，牧口所说的“幸福”可以说是以生命的伸展为基准的。但是，虽然说生命的伸展，但人的生命具有各种欲望。因为人在社会中生存，就需要控制欲望。牧口的幸福主义，对这个问题是如何解决的呢？就是说，对于牧口来说，价值是什么样的概念呢？为什么他认为创造价值直接影响实现幸福呢？我认为通过对这些问题的考察能够了解他所考虑的人生目的与教育目的。

牧口的价值论可以分为在《创价教育学体系》中讲的前期价值论和皈依于日莲佛法之后发展的后期价值论。在本论文中，主要对前期价值论进行考察。特别是在后半部分中，将通过与马克思主义哲学家—冯契的观点的比较来进行考察，从而让牧口的观点更加明确。

二 相对性与绝对性

在牧口前期价值论中，价值与真理被严加区别。因为价值是对象与评价主体的相关力，所以价值随着评价主体的价值感情的变化而变化。这就是主观性相对性价值论。但是，后来牧口在对“生命的伸展”有用的关系中，把价值客观化，并开始强调客观性价值观。这种情况的客观性价值，不是牧口把社会作为评价主体时的价值观念，而是明显地站在个人性价值的立场上的。前者和后者的价值定义，是由主观性价值观转换为客观性价值观的。但牧口没有对此做出解释，只有说“价值概念意味着评价对象与主观的关系是如上所述的。其对象中对与人的生命伸缩没有关系的对象就不发生价值。因此，价值就是人的生命与对象的相关性”⁵，“价值是不是关系性的意思，不是。根据关系性而在双方之间发生吸引力或排斥力，并在继续的过程中会发生价值的。因此价值可以说是客体与主体之间的相关力或力性关系”⁶。

这些转换是在同一书里进行的。这意味着什么呢？我认为，牧口自身没有意识到这一点。因为他有可能认为这是同一体的别的侧面。就是说，在讲客体与评价主体的相关力时，牧口所讲的重点就在于说明认识与评价、价值与真理的区别。牧口批评康德和新康德派的观念性的超越性的价值哲学，并从相对的经验主义的立场上构筑了价值论。它相通于在构想教育学之际，需要从经验的立场来考察的情况。牧口批评以观念性的演绎性的哲学为指导原理的原来的教育，并主张从经验的立场来归纳地总结事例而构成指导原理的必要性。在教育的目的中，归纳地导出儿童的“幸福”，并把幸福主义定为教育的目的和人生的目的。同时还把实现幸福时需要的创造价值作为其手段。因此，与“幸福”没有直接关系的真理，即不能创造的“真理”与主体能够创造的“价值”是需要区别的。于是，我认为，说明解释的方便上，需要以主体的价值感情为中心进行说明。

但是，另一方面，在考虑“幸福”概念时，仅以个人主观和社会主观的价值感情来解释幸福概念是没有说服力的。牧口也坦白的说，“把整个人生的目的都概括为幸福一词的

问题，实际上是我被思惟颇深的笃学之士提问的问题，现在也仍然苦于做出回答”⁷。就是说，如果价值受到了个人感情的左右，个人主观也好社会主观也好都会变得不稳定，那么就不能说明幸福的实现方法。因此，价值观念上需要一定的客观标准。在这里需要安设作为“生命的伸展”的标准。

这样看来，我认为，牧口在构想创价教育学之际，从当初就持有“生命的伸展”的标准。但是在说明价值与真理的差异时，没有区别主观的价值感情和“生命的伸展”，并以前者来说明。这是因为牧口从一开始就把教育学构想为了应用科学。正因为有“生命的伸展”的客观性标准，才可以展开后来的宗教性或生命论的看法。只有这样，才可以说他持有对相对性与绝对性的问题意识。

三 价值与事实

宫田幸一说，牧口的价值论通过对从笛卡儿和康德以来的价值和事实的二元论的回应，论证了价值从事实能够导出的问题。⁸ 宫田认为，牧口把真理与价值严格分开，但牧口的真理观里有“可以当作有关善、美、利的价值的表现、命题的真伪问题”的说明，就表示他承认了价值命题的真理性。就是说，如果是价值事实，由于它不包含主观性感情因素，就可以问真伪问题。比如，“太郎觉得这个苹果很好吃”的表现，如果是事实，那么其表现是真，如果不是事实，那么其表现是伪。但是，例如，讲“太郎总是觉得苹果很好吃”或“人总是觉得苹果很好吃”的情况，即以一般命题或法则命题为形式的时候，因为这是价值感情说，所以不能问价值命题的真理性。⁹ 有关此问题牧口说，“我们相信，即使只说真理，其中还是有绝对性的和相对性的两种区别。与价值有关系的真理随着相对的主观变化而变化，与价值没有关系的绝对性真理是永久不变的”¹⁰。从此就很明显地可以看出。

但是，宫田认为，牧口的“价值是对生命的伸展有用的”看法，从生命本质的共同性、同质性来看，是可以说明价值命题的一般性的。在此基础上，牧口的“达到目的有效率的手段，对这个目的有价值”的手段价值，和“人的目的是幸福地生存”，“人生毕竟是追求价值的。获得而实现其价值的理想性生活是幸福”的牧口的主张，从这个两方面来看，把牧口的终极性、原理性的价值命题，可以换言之为“如果要实现幸福，就要创造价值”。就是说，可以表现为“如果要实现幸福，就要作~”的假言命题。因此，牧口做出了结论，从所有人期望着幸福或生命的伸展的这一“事实”，而考虑到作为实现它的手段“价值”¹¹。

宫田对牧口的这些自然主义的方式与穆尔所主张的“自然主义的错误”和康德的定言命题进行了对比。宫田认为，确实像穆尔所说的那样，从“某种存在的事物”的事实，在逻辑上不能导出而论证“善的”，但是讲终极的价值命题时，牧口说的“如果要实现幸福，就要作~”的方式，使人们比较容易接受。另外，康德在实践原理上采取的不是假言命题，而是定言命题形式，即假言命题没有普遍妥当性和客观性。康德和新康德学派是以规范性

的普遍妥当性为客观性的根据的。但是，按照牧口的看法来说，原因是这不是终极性的原理命令。并说，所谓客观性的根据是因为他们没有接受来自社会的评价。宫田主张，关于终极性的原理命法，牧口所说的方式比他们有说服力。¹²

在这里，总结一下康德对功利主义的批评。加藤尚武认为，边沁和穆勒是康德以后的人物，但据康德的思想来讲，应该做出如下的批判。①（存在和义务的论点）道德行为是牺牲利益也“要作的”，不是以幸福和利己主义为基准的。人在心理上确实“存在”求乐避苦的心情，但是从“存在的”不能导出“要作的”。②（内容和形式的论点）人的心理是生来具有走向软弱和恶性的倾向。因此，要符合人的本质性愿望的原理，会有走向利己主义和恶性的可能性，就决不会成为道德性原理。道德性原理不应该是实质性的，而应该是形式性的。就是说，它是以“你的准则必定具有的单纯的普遍立法形式来决定意愿”为命令形式的。③（假言命法与定言命法的论点）功利主义者以“老实人不吃亏”的假言命法的形式来讲打小算盘的正直。但是，道德的内容必需是无条件地命令“应该正直”的定言命法才行。加藤认为，康德把行为的价值放在动机上，并且动机是理性的还是感觉性的其中之一。功利主义性的快乐的追求本身是利己主义，即使它不侵犯他人权利也会被看作恶。¹³

那么，上述的批判，牧口会怎么回答呢？当然，牧口与功利主义不同，但是也有功利主义性的一面，因此对于这些问题的回答，在考虑牧口价值论上也会有意义的。首先，关于①的问题，从宫田的解释可以讲，牧口在所有人“存在”要求幸福的性情的前提下，作为实现其目的的手段，能够导出“要”实现价值的“义务”。康德认为不存在来源于个人幸福的道德行为，但是从牧口价值论的观点来说，当然要排除利己主义，因为强调获得自己和他人的利益，所以不认为道德行为是完全不来源于幸福的。有关②的问题，牧口也承认人的软弱性，并且人的自然状态是容易走向恶的存在，因此他强调要唤起社会意识，并为了圆满地过社会生活而教育。牧口说，“真正的幸福，作为社会的成员与公众共患难才能获得。真正幸福的概念中，圆满的社会生活是不可缺少的因素”¹⁴。就是说，如果能够过上圆满地社会生活，追求幸福也没有问题。牧口批评康德的幸福概念中没有包含社会的因素，并主张如果把社会因素包括在内，追求幸福不算是利己主义。因此，牧口不认为要以形式性的准则来进行行为。有关③的问题，从宫田的解释及①②来看，牧口不否认“老实人不吃亏”的假言命法。但是，当然在不对社会做出损害的条件下可以不把它看作算计，并且如果对“生命的伸展有用”的话就会被认可的。因为牧口所想的道德行为是给社会带来利益的有意行为，不是只考虑心情上的道德性问题。

与康德的规范主义关联，有一点要附言。牧口关于道德的规范性说道，“人谁都要生存。生存是人的命运，所有人都平等的希求。如果不希望生存，就用不了服从“不许不”或“义务”的法则，但要生存必须服从此法则。这是平等地赋予所有人的命运。根据以希求生存为生来的命运，就出现的是所谓“不许不”或“义务”的法则，这是为了实现生存的目的而应当服从的法则，只能说不许不承认的”¹⁵。在这里，牧口认为，规范性法则为了实现人的生存目的而变为命令法则的，否则不必服从规范性法则。就是说，规范

法则（规范科学）是推行从“存在”的法则导出来的目的而要求的。如果是这样，它被消解为牧口的应用科学。牧口认为，应用科学是为了实现从“存在”的法则定立的“幸福地生存”的目的，而探究如何能够创造价值的有意识性、计划性的科学。但是，规范法则只是达成目的的“实践性技术”，从中找不出对人生的设计和计划的原则。¹⁶

综上所述，牧口对于前边提到的加藤所说康德的批判问题，基本上全都回答了。但是，不一定以此就能解决功利主义的难点。这里，再列举一下加藤总结的批判功利主义的要点。加藤说，“功利主义的功绩是制定法律、规则、制度等时，对国民要求最低限度的道德性，制定最小限度的规则项目，并把追求给予最小限度的刑罚方法作为伦理学的课题”¹⁷。在此基础上，举起如下几个缺点。①（单一原理主义的破裂）从功利主义的最大幸福的原理不能导出“平等”和“自由”。②（计算幸福的可能性）幸福中是混入了各种因素的，不管个人内部还是个人之间都不能计算。要计算幸福，必须全部幸福里都具有共同因素，并能够把它作成定量化。③（个体标准的缺乏）最大多数是谁的问题。④（缺乏义务的动机）不能说明个人不顾自己的不利而履行义务的“超越义务的牺牲自我”。⑤（缺乏分配原理）牺牲少数人而多数人获得利益等的笼统帐的功利主义，不会有分配原理。¹⁸ 在此我要重复一下，牧口不是纯粹的功利主义者，但具有功利主义的一面。那么，对这些批判问题他会如何回答呢？当然，牧口并不讲计算幸福，因此不用回答所有问题。但是，至少要考察牧口所说的获得利善美价值的幸福是什么样的、以及他对最大多数的最大幸福的问题持有什么样的看法、个人与社会有什么样的关系等问题。下面，以此为中心进行考察。

四 生命价值的意义

牧口在解释善的时候，没有像冯契那样以明确的表现方式来谈人道原则、自觉·自愿原则。¹⁹ 但是，从牧口的价值概念能够导出功利原则，从幸福的概念可以容易理解人道原则。另外，牧口在谈创造价值之际强调理智的必要性，从而主张设定目的的观念、有意识的生活、合理的生活等，从此很明显地可以看出他重视“自觉”。但是，有关自愿原则即根据自由意志来选择的问题，不是从道德价值的概念，而是从利的价值或整体价值论的概念可以导出的。（有关这个问题以后再谈）就是说，牧口价值论是以利的价值为基础，并且其利的价值是以自己生命的维持·发展为根本。因为把所有价值看作根据人的生存本能而派生，所以被看作为善的价值和美的价值都包含在利的价值（整体价值）内。但是，我认为，虽然可以这样说，但牧口的道德价值的解释，从结论来讲与墨子的功利论没有什么区别，属于功利主义的所谓“公众性快乐说”。

那么，牧口价值论中有没有与功利主义不同的地方？我认为，这个问题主要体现在①同时创造利善美的价值、②利的价值的意思的两个方面。首先，关于①的问题，牧口认为，人生目的在于幸福，幸福是指实现创造利善美的价值。反过来说，实现创造价值是人的幸福，这就是人生的目的。对于牧口而言，价值是指对象与评价主体的相关力，价值内容是利善美。那么，从牧口的这些观点来看，他不仅考虑利的价值，而且把善的价值和美的价

值也看作实现人的幸福的因素。但是，善的价值如上所述，是以社会作为评价主体的对他人的有意行为的评价，因此对它与实现个人幸福的因素的关系会成一个问题。就是说，利的价值和美的价值是以个人为评价主体的个人能感觉到的价值，但是因为善的价值是以社会为评价主体的，它就很难成为实现个人幸福的因素。牧口只讲善是“公益”，没有提及善的行为对个人心理的影响。如果是这样，就没有善的价值也是实现个人幸福因素的根据。

但是，牧口说，“人的本体并非恶的，恒常不变的本心、本性是善的”²⁰。虽然本性是善的、但不灭恶，其原因是因为囿于财产与幸福的一致的妄想。据此可以看出牧口的人性论是以性为善的性善说。但是，牧口认为，因为囿于物欲，人就被恶心支配，始终考虑利己行为而不顾他人。其原因就在于获得财产等于幸福的错误的目的观念。因此，给予正确的目的观念是教育的目的，也是作为人生目的的实现幸福的出发点。因而，可以说牧口把本来善的人性的发展看作人的幸福的一部分。它也符合于牧口信奉的以法华经为中心而展开的日莲佛法的看法，即生命中具有被分为十个阶段的精神境界，其中之一的菩萨界的实践（道德实践）是在培养理想人格上需要的行为。而且，还符合于通过菩萨界的道德实践，才能实现所谓佛界的幸福（境界）的说法。这样看来，我认为可以理解需要同时创造利善美的价值的理由。

它也与②的问题相关联。牧口的幸福论，不只是以获得个人的利的价值为目的。因为要把利的价值规定为生命价值的维持·发展的话，必然把个人的物质欲求、身体健康、社会名誉、良好的人际关系等都包括在内。但是，牧口把生命价值看作终极的价值。我认为这里发生了导入宗教概念的余地。牧口说，“如上所述的是相对性的善，不是最高至上的绝对性的善。从以人类现实中的生活法则为对象的道德科学来说，也许没有更深渊的理论。虽然用科学的力量达不到更深的地步，但人生的要求并不停留在此。这里需要展开宗教的领域”²¹，就指出到现在为止的善是相对善。他还说，“以三世常住、永久不灭的灵魂的生活为对象，要找出其一贯的因果关系，并确立绝对至上的正邪善恶的标准，根据其规范要实现至上至高的幸福生活，这是人心中最根抵的要求，也是兴起宗教的原因”²²。

就是说，牧口主张，到现在为止的作为相对善的道德价值是现世的伦理道德，最高至上的绝对善是超越现世的永远的绝对标准。而且这个绝对善是佛教，特别是以牧口信奉的法华经为中心展开的日莲佛法的“法”。人通过遵守这个永远不变的法，就能够提高人格价值。从前的宗教是因为崇拜具体的人格，与其他宗教的具体人格互不相容而进行反复斗争。不是崇拜具体人格，只有按法的生活，才能提高普遍性的人格价值，从而实现幸福。那么，我认为，牧口所指的生命价值，不仅是现实世界的生命价值，而是把三世永远继续的主体的“我”作为终极的价值，显现其内在价值，即维持而发展它就是利的价值的意义。因此，他强调，满足而发挥内在于生命的物欲、精神性、善性和安乐等，连接于维持而发展生命价值。对于这个生命的问题，通过再三详细地分析，可以理解牧口的看法是根据他所信奉的日莲佛法。在这里，关于生命论与价值的关系问题，以与牧口同样信奉日莲佛法的池田大作的见解来考察一下。

池田不光把个人的生命，而且把自然、社会乃至宇宙生命等都作为一个生命体来把握

的。身为宇宙本体的法，也可以称作宇宙生命。²³ 也就是说，人的生命是宇宙生命的显现，而自然、社会生命也可以看做宇宙生命的显现。同时池田还阐述，由于宇宙生命中理性与非理性共存，每个生命体也存在着各自相对应的生命倾向。即便是表征非理性倾向的生命实体，它的终极姿态仍然是宇宙的本体。但是在这种宇宙生命里，具备着所谓“佛界”的生命倾向。因此，人的生命里也具备着这个“佛界”。刚才我们提到的池田所说的“法”，指的就是宇宙生命里具备的“佛界”。池田把这个法形容为是宇宙慈悲的营造，是培育万物、导向繁荣与幸福的慈悲，是贯通永远生命的本源的苏生力量，也是让我们发现自身生命中各种各样动向的根本性本体。²⁴

从这个视点来思考价值问题，利的价值和善的价值必须同时创造就会自明之理。也就是说，个人的生命也好，社会的生命也好，或者他人的生命也好，因为都是宇宙生命的显现，所以凡是有益于那个生命生存的行为，从那每个生命来看，就是利的价值、善的价值。假令个人的生命进行了仅仅对个人生命有利的行为，对他人反而有可能产生利的反对概念——害的结果，其他生命必然也会显现出对应那个生命倾向的状态。因此，个人生命不仅是个人的道德实践，同时也被要求成为对他人带来利益的社会实践。与此同时，自我实现只有通过参与宇宙的慈悲营造，才能够得以完成。池田的这个主张，目的就在于重视内在的超越，在实现个人幸福的同时，也实现他人的幸福。这样来看，牧口所说的道德价值，有统一于个人的道德实践和对他人的社会实践的志向。就是说，道德实践中所存在的动机问题和给他人带来利益的社会实践的双方，同自我实现即个人的创造价值成为相结合的契机，并为维持而发展生命价值作贡献。因此，实现这个利善美的价值就能够成为实现幸福的根据。只要这个利的价值和善的内在根据问题得到解决，个人幸福和社会的繁荣可以同时得以完成的逻辑根据，不是可以说已经展示出来了吗？

综上所述，牧口价值论从价值的第一定义（价值感情说）来看，是主观性相对主义。从以公益为善的见解来看，也可以看出功利主义的因素。但是，从以日莲佛法为基调的生命价值（第二定义）的观点来看，可以看出想要克服相对主义矛盾的意图。在这个意义上说，同一于冯契所说的客观规律和人性一致的见解。但是，这里却残留着冯契说的客观规律和牧口说的“法”到底能不能把握的问题。冯契认为，关于这个“超名言之域”的问题，通过实现“转识成智”即体认就能够把握。²⁵ 牧口与此方法不同，但通过社会实践和宗教实践，就承认能够符合这个法，并要转变于相对主义。在这个意义上，我认为两者都展开了对相对主义与绝对主义相克问题的回应。

五 社会与个人

冯契把善的价值，分为功利原则、人道原则、自觉·自愿原则而说明。牧口把善的价值作为“公益”，或者是“对以社会作为评价主体，并由其社会成员的有意行为的评价”²⁶，有关社会和个人关系也已经说明过。但是，牧口没有像冯契那样分别地解释。于是，在这里我想考察一下，在牧口价值论中对于冯契所说的人道原则、自觉·自愿原则问题是如

何考虑的。在此之际，因为功利原则的概念已经明了，所以考察除此之外的原则。

首先，关于冯契所说的人道原则。牧口说，“很明显，善的意义不是永恒不变的，而是随着社会条件的变化而变化的”²⁷，指出原来的善的意义是根据历史的社会条件而变迁的，并不存在普遍性的善的定义。又说，“在这些变化中，有一个永远不变的事实，即善的意义是根据社会背景确定的。善只能被社会规定”²⁸，就是说，在社会的和历史的状况变化中也一贯不变的善的定义，是给集团和社会带来利益的行为。但在此之际，牧口没有像冯契那样根据仁爱的人道原则来讨论问题。我认为，这与牧口价值论中心理学方面的考察不太多的原因有关系。牧口价值论是从教育学的观点出发的，并归结于教育的目的要符合于人生目的，人生目的就在于幸福的看法。从而，导入社会学的观点而展开价值论。因此，不得不以利和善的问题为中心而展开价值论。

虽然这样说，但是看牧口的幸福概念，就可以容易理解它是根据人道主义的。牧口说，“人生毕竟是追求价值的。实现获得其价值的理想生活就是幸福”²⁹，就主张获得价值归结于幸福。从把价值规定为对象与评价主体的相关力的牧口价值论来说，个人作为评价主体时能够感到利和美的价值，社会作为评价主体时的善的价值不是个人感觉到的，而是他人或社会对此评价的。那么，实现善的价值会转换为个人幸福的另外次元问题，即与个人幸福没有关系。牧口说，“真正的幸福，作为社会的成员与公众共患难才能获得。真正幸福的概念中，容易看出圆满的社会生活是不可缺少的因素”³⁰，就讨论与社会的共存关系，但是这里也没有谈及善的价值对个人的心理的影响。为了解决这个问题，还是通过实现善的价值，个人必须能够得到某种精神上的幸福感，否则会发生逻辑上矛盾。对此问题在讨论生命价值问题时已经说明过。

在人道原则方面上重要的是，把作为价值的基础放在利的价值上。并且，利的解释不只是物质上、精神上的满足，而是把它作为生命的伸展·维持而发展。当然，生命的维持发展里包括物质上、精神上的满足，但是要把生命价值放在最重要的位置，而且要把其发展看作幸福及人生目的。以寡妇的例子来看，如果社会上被看作为道德行为的贞节是善的行为，但是以此损害寡妇生命的维持发展，就违背作为人生目的的幸福。因此，从牧口价值论的观点来看，也是不能承认的。这样看来，冯契所说的人道原则是从善的观点来立论的，牧口的看法是从利的价值的观点来立论的。两者虽然有这些不同，但可以理解为都重视人道原则。

冯契认为善恶、道德上的是非问题应该辩证地看，这是因为根据善的种类和各人自觉程度的不同，道德也多种多样。³¹ 牧口也有同样的见解。牧口说，“评价主体即使是同一人，也会根据知识发展的程度和境遇而对此的评价不同。这就是价值的主观性因素的原因”³²，“利也好美也好，实现此问题的个人用于正道还是滥用会成为善或恶”³³。牧口虽然不用辩证法一词，但还是指出，因为价值具有主观性因素，所以根据评价主体的自觉程度和意志来进行善的行为或恶的行为，或者作为评价主体的社会由于感到利害即善和恶而产生不同。因此，他强调，为了构筑良好的社会关系，首先要唤起社会意识，并要认识到与社会的共存关系。我认为，在这一点上虽然两者的立论方式不同，但其志向性是同一的。

下面，有关自觉原则和自愿原则。牧口对于作为社会规范的法律和道德说，“法律是规定于道德的最低限度”³⁴。这是因为法律应该规定所有人共同的利益，“所有人共同的利益只能客观地、消极地规定。因为人具有独特地个人性，即使其欲望的内容同样，但其量的方面有无数的差别”³⁵。就是说，“道德是以善恶的两端为评价尺度来评价对社会生活的人的行为的利害程度的内容。法律就规定其一端的恶的限度，而且监视有没有越出道德界的最低限度的‘非人格线’的人，并担任着取缔其违反的任务”³⁶。因此，如果只是遵守法律，就只是意味着遵守最低限度的道德、或不给他人带来不利而已，不会被作为道德家而受到他人的尊敬。另外，对于道德牧口说，“把团体生活作为第一要义，并把自己的生活附随之的人，才可以说是善人”³⁷，就是要把通过道德行为而为社会作贡献的人格作为目标而奋斗的。这是因为牧口价值论的目标就在于提高人格价值。

那么，牧口为什么要通过道德行为提高人格价值呢？这是因为人生目的在于个人的幸福，为了实现个人的幸福，就需要圆满地过社会生活。正如牧口所说的，“真正的幸福，只有作为社会的成员与公众共患难才能获得。真正幸福的概念中，容易看出圆满的社会生活是不可缺少的因素”³⁸。但是，如果只是这样的话，会变成为了自己的利益而进行道德行为，就不能说明通过道德行为来提高人格的意义。就是说，提高人格价值与幸福的关系，即善和利的关系。（牧口的幸福概念，不是说把实现利的价值作为幸福，这里为了说明的方便，暂时把实现利的价值看作幸福。）从另外一个角度来讲，相当于冯契所说的自觉原则和自愿原则的关系。牧口虽然把遵守法律本身规定为最低限度，但没有讲到像冯契那样的自觉·自愿原则。只有关于道德行为说，“善是指相当于表示善的价值的语言的行为，但有时会把这个词适用于其行为本源的心的状态”³⁹，把道德行为的心理状态作为问题。然而，“如果是他人，那就以行为来断定，如果是自己，因为作为行为的根源而停留在自觉，所以本来的意义只是表现行为的某种状态而已”⁴⁰，就谈作为行为根源的自觉。但是，这里牧口也只讲善是指表现行为的某种状态，而没有讲心里的状态或像冯契那样的作为心理意义的自觉·自愿原则。

但是，牧口说，“只有具有意志的人的行为才能被称为善和恶的道德评价的对象”⁴¹，“只有人对人的直接或间接的有意行为，才能用善恶这一评语来表现其价值”⁴²，也就是说，他把善看作对人的意志行为的评价，并认为其意志是由目的观念而形成的。牧口还说，“求望生存之际，对此的手段也应该符合于善良的，但不符合的原因也许是求望生存手段的知识具有缺陷，从而把实现目的的其手段错认为好方法”⁴³。也就是说，牧口认为目的观念的如何，与冯契的“志愿”的如何的说法有关系。牧口又说，“在偶然的合理生活中，也因为是合理的，就可以创造价值。但是，因为它只是偶然的创价作用及价值生活，所以只限在有时或有人才可能创造价值，但在其他人、其他时间，不一定能够保证实现”⁴⁴。因此，他说，“教育要把无意识的生活指导为有意识的生活。要把无价值的生活指导为具有价值性的。要把非合理的生活指导为合理的。这是因为价值是只有合理的生活才能创造的”⁴⁵。

这样看来，虽然牧口没有明确地提出像冯契所说的自觉原则·自愿原则的心理方面的

善的标准，但可以看出他也有类似于冯契那样的看法。就是说，在牧口所说的目的观念，或有意识的生活和合理的生活的概念上可以推测自觉原则，并在其中可以容易看出理智的必要性。关于由自由意志来选择的问题，即自愿原则，在牧口的善的价值概念中是找不到的。但在讨论人道原则的问题时已说过，牧口价值论是从利的价值概念可以导出其概念的。就是说，牧口价值论是以利的价值为基础，并且其利的价值成为维持而发展自己生命的根基。这是因为他认为所有价值是根据人的生存本能而派生的。在这个意义上，牧口价值论的自愿原则不是从善和道德方面导出的，而是从利的价值方面导出的。但是，我认为，因为问题在于进行道德行为的主体的自觉·自愿原则，所以仅从利的价值方面来考察的话，就不能说论及到了意识主体的心理状态的标准。

于是，如上所述，牧口价值论的特点的“同时创造价值”的观点是重要的。牧口认为，创造利善美的价值就是幸福的实体。牧口说，“人生毕竟是在于追求价值。实现而获得其价值的理想生活就是幸福”，那么，实现善的价值也是实现个人幸福的一个因素。在此之际，实现善的价值，如果作为社会的评价主体只是把对自己的有意的道德行为评价为善的话，自己的幸福感只是受到社会的评价、受到尊敬的由名誉的满足感而已。如果是这样，它只意味着叫为精神满足的利的价值。当然有个人和社会的共存问题，但如果只有这种看法，就会缺乏善的价值连接于提高人格的根据。因此，需要拥有善的行为是实现个人幸福的因素的看法。牧口自身实际上没有明确提到利善美价值的同时实现。但是，如果人生目的是幸福，并且创造价值是幸福的话，那么可以认为，在维持而发展生命价值之中已预想到了通过善的行为、道德实践的生命发展。如上所述，牧口指出，本性是善的，但不灭恶的原因是，囿于财产符合于幸福的妄想。就是说，由于有获得财产就是幸福的错误的目的观念，本来要善的人就会陷入利己的。因此，他认为给予正确的目的观念就是教育的目的。于是，牧口认为，善的人性发展本来是人的幸福的一部分。

这样看来，在这里也可以理解利善美的价值应该同时创造的。就是说，牧口把生命价值看作终极价值，并把其发展看作幸福。这是因为其幸福的内容在于满足或发挥内在于人的欲求的物欲、精神性、善性和安乐等因素。牧口把利的价值看作价值的基础，当然只有利的价值是不能得到幸福的。善的价值和美的价值也包括在幸福概念中。如果是这样，可以说牧口价值论中也有像冯契那样的自愿原则。但是，与冯契不同的地方是，牧口价值论不是从善的概念导出的，而是从整个价值论导出的原则。

六 总 结

如上所述，牧口价值论是在《创价教育学体系》中展开的。就是说，它被作为教育学的基本理论来考察而导入。因此，牧口主张，教育应该考虑的是如何让儿童创造价值、如何培养儿童的创造价值的能力等问题。但是从现状来看，当今的教育界只服从着理论家的抽象学说。教育家不应该拘束于远于实际生活的学者理论，而应该以从日常经验来归纳而确立的原理进行教育。⁴⁶

牧口同意培根归纳法给予现代文明发展的贡献，因此强调所有学问都需要归纳性的方式。然而，他比较并研究了成功和失败的原因，从而认识到其关系，还认为必须通过研究与其他科学成果的关系来到达真理和价值的认定。⁴⁷ 正因如此，牧口重视经验主义的、实证主义的科学精神，并以确立对实践有用的教育学为目标。因此，在与确立符合于日常经验的实践性教育学的同时，对教育和人生所不可缺少的价值问题的考察是不可缺少的。

以牧口价值论来解释利的价值即生命价值的话，可以看出宗教性因素的表现比较浓厚。另外，在前面已经讨论过，关于美和善也须讲述与生命的关联，并需要同时创造利善美的价值。在“生命价值”之际也讨论过，“以三世常住，永久不灭的灵魂的生活为对象，在此具有的一贯因果法则”的“法，牧口把这些佛法看作为不违背科学的宗教。并认为以这个“法”为准的生活中具有促进生命伸展的途径。

这样看来，可以说牧口价值论①当初是以价值感情为中心而考虑的相对主义的价值观念，②逐渐采用了作为“生命的伸展”的客观性标准，③遇到佛法后，转换为以“法”为标准的绝对性价值观念。如前所述，我认为①和②的区别是说明真理与价值时的方便上的区别。但是，转换为③是从相对性到绝对性的飞跃。当然，不能忘掉牧口在②的阶段上也没有满足于相对性价值，而导入了作为评价主体的社会，并推行培养能够圆满地过社会生活的人格。就是说，以②的价值定义为媒介，牧口才能够飞跃到③的阶段。因此，牧口皈依于佛法之后，也没有放弃①和②的价值定义。不仅如此，还根据③的价值定义，把从来的价值论进行了重新构造。

综上所述，牧口认为，创造<利善美>的价值牵涉到<生命的伸张>，并在以绝对性<法>为中心的生活中能够找出实现<生命的伸张>即<幸福>的途径。从这一意义上来看，创价教育学中的教育目的论可以说，是起着引入为了实现作为人生目的的<幸福>方法而教学的作用。

1 牧口常三郎著《创价教育学体系 I》(日文版、圣教文库 15、圣教新闻社、1972)p.137. 以下称为体系一卷。

2 体系一卷 p.138.

3 牧口常三郎著《创价教育学体系 II》(日文版、圣教文库 27、圣教新闻社、1972)p.20. 以下称为体系二卷。

4 体系二卷 p.165.

5 体系二卷 pp.111-112.

6 体系二卷 p.112.

7 体系一卷 p.153.

8 宫田幸一著《牧口常三郎是否超过了康德》(日文版、第三文明社、1997) pp.84-85 参看。

9 同上 pp.78-79 参看。

10 体系二卷 p.90.

11 上列书 pp.83-88 参看。

12 同上 pp.90-97 参看。

13 加藤尚武著《现代伦理学入门》(日文版、讲谈社学术文库、1997) pp.53-55 参看。

-
- 14 体系一卷 p.157.
 - 15 体系一卷 pp.79-80.
 - 16 体系一卷 pp.78-82 参看。
 - 17 上列书 p.65.
 - 18 同上 pp.66-67 参看。
 - 19 冯契著《人的自由和真善美》(冯契文集第三卷、华东师范大学出版社、1996) pp.79-82、pp.205-244 参看。以下称为文集三卷。
 - 20 体系一卷 p.160.
 - 21 体系二卷 p.188.
 - 22 同上。
 - 23 池田大作著《二十一世纪与大乘佛教》(日文版、圣教新闻社、1996) pp.81-94(UCLA 演讲)、pp.160-178(莫斯科大学演讲)参看。
 - 24 同上 pp.359-374(尼泊尔·Tribhuvan 大学演讲)参看。
 - 25 冯契著《认识世界和认识自己》(冯契文集第一卷、华东师范大学出版社、1996) pp.411-419 参看。以下称为文集一卷。
 - 26 体系二卷 p.103.
 - 27 体系二卷 p.173.
 - 28 同上。
 - 29 体系二卷 p.18.
 - 30 体系一卷 p.157.
 - 31 文集三卷 pp.214-216 参看。
 - 32 体系二卷 p.117.
 - 33 体系二卷 p.174.
 - 34 体系二卷 p.167.
 - 35 体系二卷 p.165.
 - 36 体系二卷 p.168.
 - 37 体系二卷 p.164.
 - 38 体系一卷 p.157.
 - 39 体系二卷 p.168.
 - 40 同上。
 - 41 体系二卷 p.152.
 - 42 体系二卷 p.170.
 - 43 体系二卷 p.219.
 - 44 体系二卷 p.244.
 - 45 同上。
 - 46 体系一卷 pp.22-26 参看。
 - 47 体系一卷 p.27 参看。