

〔共同研究〕

近代日本の「宗門系大学」における僧侶養成と 学術研究に関する実証研究

近代日本宗門系大学研究会

大正大学総合仏教研究所における「近宗研」（正式名称：近代日本の「宗門系大学」における僧侶養成と学術研究に関する実証研究—大正大学を中心に—）では、明治～昭和前期の大正大学（前史を含む）での学術研究および教育内容の実態解明を手がかりに、日本における「伝統知」の近代の変容を仏教という側面から再考することを目的としている。

平成二三年四月に正式発足した後、本研究会では定期的に会合・研究会を開催してきた。その間、研究会参加メンバーが各自にテーマを設定し研究を進展させてきたが、その第二回中間報告として平成二四年度佛教文化学会第二回学術大会（一二月一日（土）、於大正大学）において、個人発表を行った。各自の発表題目は以下のとおりである。

- ・「20世紀初頭の所謂「新仏教研究」の誕生 —梵漢テキスト比較研究の成立—」 石田 一裕
- ・「1930年代の中国人日本留学事情 —大正大学留学生・釈墨禪を中心に—」 宗村 高満
- ・「近世排仏論と近代仏教学 —文献学の在り方をめぐって—」 三浦 周
- ・「東洋思想の近代化 —共通言語としての哲学—」 松野 智章
- ・「明治期における宗門系大学の実態 —『日本帝国文部省年報』を手がかりに—」 江島 尚俊

以下では、各発表者の発表要旨を掲載する。皆様のご批判、ご教示をいただければ幸いである。

20世紀初頭の所謂「新仏教研究」の誕生

—梵漢テキスト比較研究の成立—

石 田 一 裕（総合仏教研究所研究員）

1. はじめに

自身が専攻する学問、とくにその学問の持つ方法論や目的といったものは、研究を進めていく中でそれほど批判対象となることはない。方法論を批判するためにはメタ方法論ともいべきものが必要と考えられるが、そのようなメタ方法論は、仏教学に限らず一つの学問体系の外に位置付けられるようなものであるから、異なる種類の研究として行われるものと考えられる。

科学の分野では、科学史や科学哲学といった研究が、科学の研究史や方法論を研究するための研究と位置付けられるであろうし、医学にたいしては、その適応領域を生命倫理という倫理学が言及するという状況が見られる。

それでは仏教学においてはどうか。たとえば、現代の仏教学がどのような過程で成立したか、というような問は、過去から現在までをまとめるような形で、つまり歴史学の一部として論じられるものと考えられる。この問題についての先行研究には、木村清孝「日本における仏教研究の百年」（『宗教研究』78(4), 947-961, iii, 2005-03-30、日本宗教学会）がある。木村はこの論文の要旨において「本論文は、近代日本において、西欧から移入された文献学的仏教研究の軌跡を辿ることを基軸として、このおよそ百年間における仏教研究の歴史を顧み、その特徴を明らかにするとともに、それがもつ問題点を探り、合わせて今後の仏教研究のあり方について述べようとするものである。」と述べ、この種の研究が歴史研究であることを我々に感じさせる。また近年では下田正弘「近代仏教学の形成と展開」（『仏教の形成と展開（新アジア仏教史02インドⅡ）』佼成出版社、2010、pp.13-55.）も注目に値する。下田は特に西洋との関係で近代仏教学の成立を論じており、この論文においては、歴史学としての仏教学が批判の対象であるが、近代を考察するに当たって大量の資料を駆使して、近代仏教学の成立を考察するこ

とで、近代そのものの特質を明らかにしようとしている。

この二つの論文の目的はおそらく大きく異なると思われるが、日本の近代仏教学が「南條文雄の帰朝」によって始まったとすることは共通の見解であろう。南條の研究については、後述するとして、ここでは仏教学の成立を論じる両氏の意図に言及したい。両氏が近代仏教学の成立を論じる意図は、仏教学の過去を描くことで、言い換えれば「仏教学の過去を精査することで」仏教学の「未来の在り方を模索すること」にあると思われる。自身が研究している仏教学という学問の成立を論じることは、過去を振り返ることで、これからの仏教学を、より正確には自分自身の研究の行く末を見据えるためのものであろう。筆者もこれに同調しつつ、具体的な考察を進めたい。

2. 問題の所在

ここで、宇井伯壽とオットー・ローゼンベルグに注目をする。前者は、現在もその業績が色あせない仏教学の大家であり、後者はロシア人として日本に留学し、伝統的な法相教学を学びつつ、西洋人の思想からそれを批判した異色の研究者である。

宇井は『印度哲学研究 第四』（岩波書店、1965）において「その仏教の研究は従来相応に行われて居たに拘らず、現今の仏教学者の間には一方に於ては余りに古来の伝統的精神に拘束せられ過ぎて居る点があり、他方には又極端に所謂新研究に奔って突飛となる傾向が存する如く思われる」と述べている。これは1925年（大正14年）に記されたものであるが、ここで宇井は仏教研究に新旧の二派があることを語っている。

このような視点はO・ローゼンベルグの『仏教哲学の諸問題』（佐々木現順訳、清水弘文堂、1976）にも見られる。ローゼンベルグは「現代の仏教文献の全体は二部に分けられうる。第一は今なおさかんな宗派の教理と歴史に与えられた文献を包括する。第二は現代教学の基礎として原始インド仏教の研究に関係する」と述べ、やはり宇井と同様に仏教研究に二派あることを指摘する。この『仏教哲学の諸問題』の原書の刊行は1924年で、ローゼンベルグの原稿自体の完成は1918年である。ほぼ同時代の二人が同じようなことを

述べているというのは興味深いことである。

ここで問題は新学派、つまり南條文雄が持ち帰ったサンスクリットやパーリを中心とした仏教学が、日本においてそれまでの伝統的仏教研究と並行して存在しうるものだったのか、ということである。

本稿の問題の所在はここにある。まず宇井のいう「新研究」、あるいはローゼンベルグの新学派と旧学派とはどのようなものかが問われるべきである。

3. 新旧の仏教研究

新旧の仏教研究についてO・ローゼンベルグは「仏教文献学の新学派は、四十年前、南条教授〔発表者註：原文ママ、以下同〕が日本へ移植したヨーロッパ的インド研究の影響の下にある。梵語研究はただきわめて徐々に弘まった。それをヨーロッパで習得した日本仏教徒及びその門下は微々たる数であり、又彼等の仕事は日本に取って全く無用なものとして軽視せられた。古学派の仏教徒は彼等を非難して、彼等はヨーロッパ文献の影響下に従属しており、従って、実際の生きた伝統との連関を失ったもの、となした」と述べており、「新学派」とは「南条教授が日本へ移植したヨーロッパ的インド研究の影響の下にある研究」であり、これは「微々たるもの」ということになる。一方「旧学派」とは「伝統的仏教の伝持者」による研究であり、この文章から察するに「新学派よりも大きな勢力」ということができる。

この点から察すると宇井が新旧の折衷的な立場を表明するのは、宇井が伝統教団に所属しつつ仏教学研究を進める中で、自身の研究の立場と教団の立場を折衷するようなことを述べるのが推測される。

さてローゼンベルグの指摘から新学派と旧学派の違いを確認することができたので、次に新学派の研究内容について考えてみたい。木村や下田の先行研究、あるいはローゼンベルグの指摘から鑑みると、新研究とは「南條を嚆矢とする梵語研究を中心とする仏教研究」と考えることができる。ここでは、この種の研究の起源がどこにあるかを考えるのが目的となる。

4. 梵漢テキスト比較研究

本稿では、南條以来の仏教研究の特色を梵漢テキストの比較研究にあると想定し、この研究の起源を考えてみたい。

これを考察するために南條の仕事を二つ紹介したい。「南條文雄がかかわったテキスト刊行・翻訳」には、まず最初期のものとして、1883年に Max Müller と共に『無量寿経』『阿弥陀経』の梵文テキストの刊行がある。またこの翻訳を1908年に出していて、さらにこの年から1912年（明治45年）にかけて、ケルンと共に「法華経梵文テキスト」いわゆるケルン・南條本を刊行している。この和訳は1913年（大正2年）に刊行された。

南條がかかわった校訂テキストの出版には、漢訳が当初から視野に入っていたと考えられる。これは南條がいわゆる南條目録で学位を取ったことから推定できることである。19世紀末から20世紀初めにかけて、ヨーロッパに学んだ多くの日本人仏教学者の武器が、漢訳文献に対する浩瀚知識にあったように、サンスクリットと漢訳文献を比較するという仕事は、日本人の強みを発揮できる分野だったであろう。この一例としては1908年に姉崎正治が刊行した *The four Buddhist āgamas in Chinese* などがある。これは漢訳とパーリの対照研究である。漢籍や漢訳經典を中心とした研究が日本に根付いていた以上、新出のパーリ語やサンスクリット語文献を漢訳と比較するという、比較文献学的な手法は日本の近代仏教学の成立に大きな意味を持ったと考えられ、南條を嚆矢とする日本の近代仏教学研究は、その起源からヨーロッパと異なる趣を持ってはじめられたことが予想される。

5. 南條の研究への批判

南條の研究は、しかし、その後の学者によって批判が行なわれている。ここでは、この批判を紹介しよう。

先に紹介したローゼンベルグは『梵漢對照新譯法華經』に対して「この翻訳には、伝統的解釈は利用されていない。又、南條教授はその活動を始めるに当り、最初には何らの尊敬をも伝統的解釈に与えていなかった」と評しています。これは南條が日本や中国において記された注釈書における解釈を用

いない点を批判したものです。

また校訂テキストについて「西藏訳法華経は参照せられず、漢訳法華経亦た十分の照合を経たりとは云はれない」と述べられ、漢文との照合不備が批判されている。これは荻原・土田両氏の『法華経』梵文テキストの序に記されるものである。

もちろん漢訳が現存する仏典の梵文校訂テキストについては、この種の批判は常にあるもので、例えば Max Müller の vajracchedika の校訂については宇井が『大乘仏典の研究』において「当時の出版者を攻めるのは全く無理であろうが、漢訳を参照しない為に、或箇所如きは、全部の漢訳の意味に反した読方になって居るし、又他の箇所は切方を誤って、意味の正確を逸したのものもある」と述べている。

南條の研究は、漢訳とサンスクリットの比較対象を視野に入れた研究だったが、このような不備が指摘され、批判されている。梵漢比較研究の起源を南條に帰することは、彼の業績から察して穏当と考えられるが、南條がこの研究を完成させたと述べることはできないであろう。おそらくこの種の研究に大きく携わり、現在存在する仏教学の礎を形成したのは宇井伯壽と考えられる。これについては、冒頭で紹介した木村論文において宇井の業績が「現在もインド思想研究、仏教研究の基準となっている」と指摘されおり、筆者もこの点に賛同する。宇井は近代仏教学におけるターニングポイントといえよう。

5. まとめ

梵漢テキスト比較研究は南條に端を発するものであるが、彼はその創始者というだけであり、後の学者によって不備を批判されている。この研究は、おそらく宇井によってほぼ現在のレベルに高められたと考えられ、木村が指摘するように宇井は「歴史的視座を立てることによって文献学の方法論を発展的に継承した」のであり、これが現在の仏教学に大きな影響を与えていると考えられる。この意味において、日本における近代仏教学を宇井以前と以降に分類する視点がありうるということが理解されよう。

また批判されるとはいえ、南條が行なった研究は、おそらく当時の西洋の研究者にはなしえなかったものである点は評価すべきであろう。

新旧の仏教研究の在り方についてローゼンベルグは「盛期に於けるインド仏教を回復するために、中国的日本的伝統は新学派の文献よりもいっそう大きな意味を持っている」と述べ、さらに「新学派の方は折衷主義への傾向一個々の宗派に於ける相違の調整とスコラ哲学議論を短縮する傾向一を持って」おり、一方「現在、改新論者だけが伝統の意義をあげつらうのではない。他方、古学派継承者も、インド哲学という点で、現存する文献のうちには梵語とインド哲学の知識なくしては正当に理解されえないような多くの理解し難い表現と教理のふくまれていることを洞察し始めている。このようにすれば共同労作が可能となり、インド哲学研究にとって、その成果はヨーロッパ印度学者の期待していたものとなるであろう」と指摘している。この記述から考えると、日本において、それまでの伝統的仏教学と南條によってヨーロッパからもたらされたインド学がどのように結びついてきたかが、今後問われるべきものであろう。

宇井や木村といった20世紀初頭、1910年代の学者からこのような折衷の機運が生じて来るのではと予想しているが、今後はこれを明確にするために資料の精読を進めたい。

1920年代～30年代の中国人日本留学事情

—経済面を中心に—

宗 村 高 満（総合仏教研究所研究員）

はじめに

1896年に始まった中国人の日本留学は、日本の敗戦で終わる1945年まで続く。

留学生史研究は、これまで異文化交流、あるいは留学政策史の観点から語られることが多かった。しかし、留学生の日本国内での活動や学費支出先、帰国後の活動など、経済史、社会史的立場からの研究はまだ問題が残っている。

本発表では、旧制大正大学が開学した1920年代後半から発展しつつあった1930年代、大正大学にも在籍していた中国人日本留学生の留学事情について、外務省外交史料館などに保存されている各種生活実態調査を用い、経費面から考察したものである。

1、原資料作成者

外務省外交史料館に保存されている中国人留学生関係の資料・史料の作成者は、文部省、外務省、留学生の受け入れ、日中親善活動に携わった日華学会に加え、各都道府県警察部（東京は警視庁）に大別される。教育行政を所管する文部省、外国との交流を担当する外務省が留学生に関する資料を作成するのは当然だが、なぜ警察が留学生を調査したか。

これは、現在法務省が行っている入国管理行政の一部は内務省、ひいては各都道府県警察の業務となっていたからというものもある。現在も警察には外国人の起こす犯罪、外国で日本人が起こした犯罪に対応する外事課という部門があるが、この部署が留学生を調査していたからである。

2、1920年代の留学事情 ～対支文化事業以前～

1919年、世に言う「米騒動」で知られる、物価騰貴から発生した一連の日本国内の騒動は、留学生の生活も直撃した。国費、公費留学生も私費留学生と同じく親元からの送金を受けなければ生活ができず、民国公使館の留学生監督に対して増額するよう運動をしている。生活苦から学業を中断して帰国する者も出始めた。さらに、在日留学生は何回も公使館に押しかけ、留学生監督が心労から病気になり、辞任することもありたびたびだった。

そのような中で、義和団事件の賠償金をもとにした日中教育交流、対支文化事業がはじまるわけである。

3、対支文化事業開始以降の留学事情～1923年以降～

文化事業では、1924年に定員320名、官費・私費不問で月70円を支給することで始まったが、中国側に主導権があったことから日本政府は反発し、日本側独自の選抜基準で学生を選ぶ選抜補給留学生という制度が設けられる。日本国の予算で留学生を支援するため、さまざまな角度からの実態調査を日本側は行っている。学生なので出欠状況、勤惰、学費支出先、学業成績が調べられるのは当然だが、生活や思想面、性向、性癖、運動、体力など相当細かい個人情報まで調べている。

4、1930年代の留学事情～日中関係の悪化と小康状態の中で～

大正大学に在籍した留学生、無名人・釈墨禅の大まかな履歴を知ることができたのは、対支文化事業部に提出した履歴書からだった。

1930年代は、日中戦争開戦後、中国共産党の本部のあった延安などで各種思想活動に従事し、中華人民共和国成立後活躍する人々が蒋介石の国民政府の弾圧を逃れ、私費の「留学生」として来日し、社会主義・共産主義を独学で勉強する者がいるかと思えば、帰国後留学生を取締る立場になるかもしれない警察幹部が国民政府から内務省警察講習所に派遣されている。

日本留学は、当時中国国内で不足していた高等教育機関を補完する関係でもあった。

おわりに

大正大学が三宗四派の連合大学となる1920年代から発展していく1930年代にかけて、当時の200名前後という大正大学の定員から見た場合でもごく小数、隔年で1名程度しか在籍しなかった中国人留学生を論ずるため、経済的にはどうだったかについて調査したものが今回の発表である。無論、この年代の史料が膨大すぎて整理できず、また管見の限りでは発見できないものもあり、課題も多い。

本発表は経過報告であり、1930年代の留学事情に関しては今後の課題としたい。

近世排仏論と近代仏教学 ―文献学の在り方をめぐって―

三 浦 周（総合佛教研究所研究員）

本発表は、仏教学における研究手法を基軸とした総体的把握、いわば「研究史」構築の一過程であり、仏教学研究において最もポピュラーな研究手法である「文献学的方法論」の歴史的位置づけ、その思想史的解釈を目的とする。

往々にして近代仏教学はイコール文献学であると理解されている。ここにおいて、その方法論の輸入は明治期における南條文雄を嚆矢とする僧侶の西欧への留学によってもたらされたとされている。また、近世に遡ってその方法論をみようとする場合においても、「各宗に優れた学僧が輩出し、宗派の枠組みを超えて仏教研究・インド思想研究を推進しているのである。しかもかれらの研究成果の中には、ここでは詳論できないが、明らかに近代的・科学的な学問の先駆と見なしうるものが散見される」（木村清孝『宗教研究』2005）とあるように、たとえば富永仲基の加上論なども「近代」の萌芽と解釈されるのが通例である。つまり、文献学的方法論をみる場合、近世と近代

には隔絶があり連続とはみなさないというのが通説となっている。

だが、ここに近世排仏論というファクターを加えることによって近世と近代の文献学的方法論がゆるやかに接続するというのが本発表の主旨である。

まず、近世排仏論にあらわれる文献学的方法論を聖書学と古学からみていく。ここにおいて文献学的方法論はもとより懐疑的・批判的な方法論ではなく、理想社会、たとえばエデンであり聖人の道を明らかにするための手段であったと考えられる。理想的な状態が示された原典へのアプローチとしての文献学ということである。

そのアプローチを簡単にまとめるならば、聖書学の場合は原典の複数の系統および異本の同定、テキストクリティックであり、古学の場合は注釈を排した原義の尊重となるだろう。

しかしながら、こうした文献学的方法論の成果は理想社会と現実社会との間に齟齬をもたらすことともなった。いわゆる「神話」の崩壊である。

これを踏まえ、前述した文献学におけるふたつの方法論が近世排仏論に如何にあらわれるかをみてみよう。たとえば、ジョセフ・エドキンス『釈教正謬』(1857)、

釋氏經典數千卷。皆云釋迦牟尼所說。以梵文譯華言。費千百年數百人之心力。非一時一人所能辯。漢唐以來。講求經旨。分有數派。亦可證經非一人說矣。如是則作釋典者。必有多人。皆佛諸弟子。假託佛口。增以如是是我聞四字而已。中國經書。著述之人。實有名氏可攷。知非偽撰。

これはテキストクリティックという方法論的発想をもって釈迦の直説を否定している。また、太宰春台『聖学問答』(1732)、

釈氏ノ道ハ、父母ノ家ヲ出、妻子ヲ棄テ、上ニ君ナク下ニ臣ナク、士農工商ノ業ヲナサズ、室家ヲ有セズ、乞食シテ活命シ、樹下石上ニ坐禪シテ、心法ヲ研キ、一切ノ情欲ヲ禁ジテ、稿木死灰ノ如クニナルコトヲ務トス。(中略)後世ニ及テハ、仏者モ皆釈迦ノ法ヲ破テ、世俗ニ従フ故ニ、今ノ世ノ仏者ハ、真ノ仏者ニハ非ズト知ルベシ

これは原義との乖離から僧侶を批判している。

これらの言辭は、テキストクリティック、解釈の排除、これらの純然たる

結果であろう。だが、聖書学的な方法論は仏教の理想社会を、古学的な方法論は仏教の現実社会をそれぞれ否定していると解釈できる。

このように文献学的方法論が排仏論としてあらわれたことの意味は大きい。デメリットでいえば、仏説あるいは僧侶への批判というインパクトに注意がいき、従来の教判との方法論的比較がなされなかった点が挙げられる。逆にメリットでいえば、「近代」において仏教が文献学的方法論を学ぶ際のモチベーション「護法」を準備した点が挙げられる。

排仏論→護法論→近代仏教学というのが「近世」「近代」を連続としてみる視点の骨子である。「護法」というモチベーションがあったからこそ南條帰国後から約半世紀をまたずして文献学的方法論は仏教学のスタンダードとなり得たということができる。

最後に今後の課題を掲げる。個人の業績ではなく方法論に目を向けることにより大枠において「近世」「近代」の連続を思想史として提示することは可能であるが、この「歴史」という捉え方自体が問題になる。「近代」に限定するならば、これは西洋と中華のダブルスタンダードであることは論をまたない。これは教判と文献学というダブルスタンダードと言い換えてもよい。先に文献学的方法論が仏教学のスタンダードとなったと述べたが、教判的方法論がなくなったことを意味しない。更にいえば、仏教発祥のインドに「歴史」を求めることの矛盾もある。仏教における伝統的教学のあり方の精査を今後の課題として提示して了解したい。

東洋思想の近代化 ―共通言語としての哲学―

松 野 智 章（東洋大学非常勤講師）

大学教育における哲学科の推移を研究するための補助的研究として、日本における「哲学」に対する理解の系譜を探求する。それは、具体的には明治初頭において、東洋思想が「近代」という思考の枠組みに如何に接続したのかを考察することである。思想の問題として「近代化」という用語は一つの問題を孕んでいる。それは、近代化とは西欧に生まれた近代が普遍性を有するものとして捉えられ、思考の枠組みとして受け入れられることなのか、それとも近代化が単なる西欧化というものなのかという問題である。もちろん、明治初頭において、そのような問題が意識され、近代と西欧を峻別できていたわけではない。近代化は西欧においてなされ、当時は西欧化することが近代化することに他ならなかったからである。

したがって、思想における西欧化とは、西洋の哲学を思考の枠組みとして受け入れ、これを学ぶことである。ところが、ここに問題が生じる。というのも、西欧の思想的枠組みを持たない文化の担い手である日本人がいきなり西欧の哲学を理解することが可能なのだろうかという疑いである。したがって、問題は二重の構造を示す。一つは、西欧化＝近代化であるのか否か。思想の問題に言い換えると哲学が普遍的であるのか、西欧のローカルな思想に過ぎないのかという問題ⁱである。この問題は、西洋の哲学がローカルなものであった場合、私たちは日本語で哲学を行っているつもりでも日本の思想的枠組みから独立できておらず、所謂東洋思想と距離を保ってはいるものの西洋にはない日本独自の「哲学」が誕生しているということになる。二つめの問題は、そのような枠組みの違いがあるのであれば、そもそも日本人が理解した哲学は「本当」に西洋の哲学であったのかという問題である。まずは、後者から確認していこう。

1 「哲学」の受容

哲学を日本に最初に紹介した人物が西周であるという話はあまりにも有名である。しかし、西は哲学というまったく日本にこれまでにない学問を正しく理解できていたのであろうかと問う必要がある。というのも西は『開題門』の冒頭で「東土謂之儒、西州謂之斐鹵蘇比、…其實一也」ⁱⁱと儒教と哲学が同様のものであると述べている。つまり、この一文に象徴されるように、西にとっての哲学というものは儒教というフィルターを通して理解がなされている可能性がある。これは、儒教を哲学の枠組みで理解したのではなく、哲学を儒教の枠組みで理解したということである。

具体的な例を挙げたい。西は哲学を始めは音訳で「斐鹵蘇比」と訳した。次に「希哲学」「希賢学」「窮理学」と訳したが、後に哲学に収まった。この「希哲学」と「希賢学」は『連環』の説明では周茂叔の「聖希天、賢希聖、士希賢」という句からとったという。また、オントロジーは「虚体学」「理体学」「本体学」として訳され、この「理」が理気二元論に由来することは言うまでもないⁱⁱⁱ。とくに存在論に「虚」を訳語に採用するところに東洋的発想で西が考えていた証左といえる。また、論理学に関しては「致知学」とし、物理学を「格物学」と当てている。「格物致知」からとったということはいうまでもないであろう^{iv}。

もちろん、西は哲学と儒教を異なるものとして差異化した。それは、儒教は孔子をはじめとした人物の行為と言説の記録であるのに対し、哲学は知識と知識を関連付けてあり、体系化を有しているという違いである^v。

しかし、儒教と哲学を同等のものと見做していたからこそ、西以降においても儒教・仏教を東洋の哲学という枠組みで語る発想が生まれたのではないだろうか。西洋哲学に対する「東洋哲学」という範疇の誕生である。井上哲次郎は明治15年に「東洋哲学」という講座を東京大学に設立する。これは、西洋に哲学があるように東洋にも哲学があるという強い自負心の表れであり、この意識は井上円了においても同じである。この流れを大橋良介は以下のよう

西周以降の哲学理解ないし哲学を「折衷主義」と呼ぶなら、この折衷

主義はその後の日本の哲学界をしばらく支配した。たとえば、三宅雪嶺（一八六〇―一九四五）は東洋の儒教、道教、仏教の三つをもって「東洋哲学」となし、「西洋各派の学理に拮抗するに不足なしとす」と考えていた。また井上哲次郎（一八五五―一九四四）はヨーロッパ留学のあとは『日本朱子学派之哲学』、『日本陽明学之哲学』、『日本古学之哲学』を著して、儒学や国学を無造作に「哲学」といして叙述している。そして、井上円了（一八五八―一九一九）もその『仏教活論序論』で、天台の理の立場が「歇傑爾 [ヘーゲル] 氏ノ立ツル所ト毫モ異ナルトコナシ」と述べる^{vi}。

そして、大橋によれば、その後の日本の哲学は二つの目標を目指すこととなり、一つが「西洋哲学を正確に、内在的に理解すること」であり、もう一つは「儒教、道教、仏教、等の東洋哲学を独自の哲学として展開する」ことである。続けて大橋は「前者の目標を最初に達成したのは大西祝」であり、「後者の目標をはじめて実現していったのは西田幾多郎」であったという^{vii}。

大橋の主張は、二つの興味に繋がる。一つは、大学教育における哲学科の理念と現実の実状に生じた矛盾についてである。それは、哲学が学問の基礎であると理解されながらも、大正8年における大学令発布以降の諸大学の哲学科は、その実態を学生から、浮世離れした現実性を帯びない学問と揶揄されていたからである。大橋の議論を踏まえれば、この矛盾に一つの解答を与えることが出来るだろう。それは、そもそも東京大学創設当初より哲学科の学生は少なかったのであるが、大橋のいう「折衷主義」の時代は、「哲学」が認知されていないことに起因する「人気の無さ」であり、それ以降は、「西洋哲学を正確に、内在的に理解」した結果、私たちの思考と西洋の哲学は無関係だという直観に起因する「人気の無さ」である。もう一つの興味は、「哲学」が如何に東洋思想と接続したのかという問題である。西洋哲学を儒教の枠組みから理解したことで、東洋思想を「哲学」の枠組みで語らねばならないというルールが敷かれた。しかも、「折衷主義」とそれ以降という区分が認識されないまま、抽象的な西洋と東洋を包括する「哲学」なるものが想定され、「哲学」の「用語」が東西の思想をつなげる共通言語と理解され

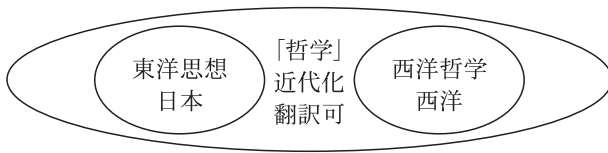
るに至ったからである。

2 共通言語としての「哲学」

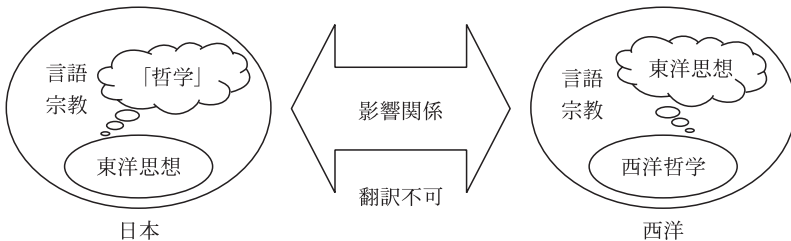
共通言語としての哲学を問題にするには、はじめに、前提とする問題の枠組みがある。それは、異なる二つの文化をディスコミュニケーションとして想定しなければならない。ざっくりとした分け方であるが、東洋と西洋という異文化がそれにあたる。この両者が素朴に翻訳可能性を持っていると考えるのであれば何も問題は生じない。西洋哲学を日本語で理解するには自ら翻訳する／されたものを読めば良いのであるし、東洋思想を西洋に紹介したいのであれば、東洋思想の言葉を西洋の哲学の用語に当て嵌めて解説すれば良いからである。しかし、事はそんなに単純ではない。

哲学が普遍性を有しているのか否かと三つモデルを紹介しつつ議論を進めていきたい。モデルとは、二つの異なる文化の関係のモデルである。

①学が普遍性を有している場合



②哲学が普遍性を有していない場合

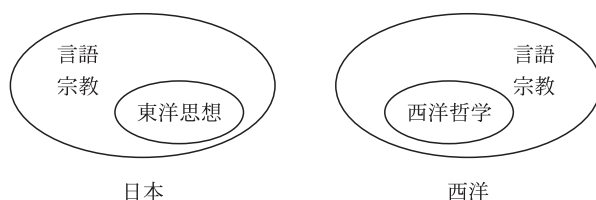


①のモデルは「哲学」が普遍性を有していると理解した場合であり、この場合は「哲学」は西洋哲学のみならず、多文化の思想も包括する上位概念とな

る。多文化の思想も「哲学」で語ることができ共通の理解が得られるからである。

②のモデルでは、「哲学」や近代化は、西洋に触発されて誕生したが、あくまでも、日本で登場した「哲学」・近代化に過ぎないというものであり、西洋の哲学とは無関係である。

③哲学が普遍性を有していない場合（影響関係がない。近代以前。）



問題は近代への移行が③から①への移行なのか③から②への移行なのかという点である。もちろん、現在も③だという主張も有り得るかもしれないが、現実的ではない。なぜなら、哲学に限らず多様な文化との影響関係は認められるからである。先の大橋の議論をこのモデルに対応させると二つのパターンが想定される。一つは、「折衷主義」までは②であり、大西祝以降は①と考えるバージョンと大西以降も②の「哲学」だというバージョンである。②における「哲学」には、西田と大西の違いがあるものの東洋思想的な内省がなされているかいないかの違いに過ぎない。

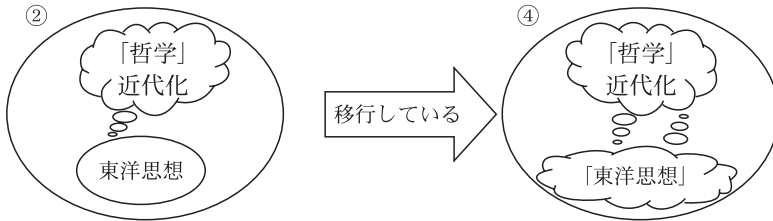
現時点で、どちらが正しいかという回答を出せる問題ではないが、ここで重要なのは、仮に②のモデルが正しいとして、「哲学」が幻想としての「哲学」であり近代が日本独自の「近代」だとしても、西洋との影響関係を保つことが出来ている以上、その価値は認められるべきものである。つまり、②のモデルであっても、それは①を希求した最善の結果であり、ネガティブに捉える必要がない。ただし、①と同様だと思い込むことは注意しなければならない。

3 東洋（日本）思想という問題

さらなる問題がある。それは、日本思想は西洋という他者を通して自覚が

促されてきたというものである。仮にディスコミュニケーションの枠組みが存在し、そもそも理解できる他者は存在しないとしても、自らの立場を自覚するには他者を必要とする以上、想像上の他者を通して自覚がなされるという議論である。

②のモデルで考察するならば、そもそも私たちは②の枠組みを出ていないことに注意し、その②の枠組みの中で東洋思想を自覚したのである。この作業には、自ら想像した他者が必要で、それが「哲学」であり、その「哲学」との比較を通して、創造された「東洋思想」が誕生したと考えられるのである（②から④へ）。



このように考えると二重の意味で、東洋思想が「哲学」と関わりを持つこととなる。一つは、他者である西洋哲学と共通の土俵を用意するための「哲学」であり、もう一つは、無意識的に自らの思想が「東洋思想」であるという自覚を促す他者としての「哲学」である。この段階においては、言語化という作業は、必然的に「哲学」的であり、共通言語としての「哲学」によって内省が可能となる。

4 結語

哲学における普遍性の有無に関係なく、「哲学」が東洋思想と西洋哲学の共通言語として機能しているという結論が導き出せる。

i 日本の哲学史においては九鬼周造とハイデガーの「粹」に関する対話において異文化を哲学で語る危機感が初めてハイデガーによって意識されたように思われる。これは西欧

の哲学者が自ら西欧の相対化を行った事例でもある。

- ii 『西周全集』第1巻、35頁。
- iii 西と儒教思想である「理」については、井上厚史「西周と儒教思想―「理」の解釈をめぐって」（島根県立大学西周研究会『西周と日本の近代』ペリカン社、2005年）に詳しい。
- iv 大橋良介『日本的なものヨーロッパ的なもの』新潮選書、1992年、42-43頁。
- v 高坂史朗「東洋の統一明治の哲学者がもてたもの」（『日本の哲学』第8号、京都大学、2007年。所収）。
- vi 大橋良介『日本的なものヨーロッパ的なもの』新潮選書、1992年、49-50頁。
- vii 同書50頁。

明治期における宗門系大学の実態

―『日本帝国文部省年報』を手がかりに―

江 島 尚 俊（総合仏教研究所研究員）

1. はじめに

本稿においては、明治五年より文部省によって継続刊行されていた『日本帝国文部省年報』を用いて、仏教系高等教育機関の実態解明を目的とする。

『日本帝国文部省年報』（以下、『年報』と表記）とは、文部省が明治六年以降毎年発行していた日本および植民地における教育・文化財・宗教などに関する状況報告や統計情報をまとめた機関誌である。明治六年を第一冊（号）としてそれ以降は連番が付されているが、第一冊から一七冊までの書名は『文部省年報』（明治六～二二年）、第一八冊から二四冊までの書名は『大日本帝国文部省年報』（明治二三～二九年）、第二五冊以降が『日本帝国文部省年報』（明治三〇年～）と二度の改名が行われている（以下では、表記の煩雑さをさけるため『年報』と略記）。

今回対象とする明治期は、大学令公布（大正七年）以前であるため、その時期に伝統仏教教団が有していた僧侶育成機関は、教育制度区分の上では、

専門学校という位置づけであった。明治三六年三月に専門学校令が勅令公布されたことによって、私立学校が正式に高等教育機関として認可される道が開けたが、それに伴い『年報』においても、それまで官立・公立の高等教育機関のみの情報掲載であったものが、私立高等教育機関の統計情報も掲載されるようになっていく。なお、『年報』には「名称」、「位置」、「学科」、「教員」、「生徒」など教育機関ごとの記載となっている。記載時期は明治三五年以降であり、書式が統一されて経年での統計をとりやすく、公的機関が発行していた史料として信頼度もある程度は確保されていると考えることができるため本発表にて取り上げることとした。

2. 『年報』における教員・学生・通常経費の推移

本稿において取り上げる教育機関は、以下の九つの機関である。これらは総て、明治期において専門学校令に認可を受けた機関であり、後に宗門系大学として昇格した機関である。

宗派名	認可時期	組織名称
浄土宗	明治三六年一〇月	私立浄土宗専門学院高等正科、後に私立浄土宗教大学→私立浄土宗大学→私立宗教大学
曹洞宗	明治三七年三月	私立曹洞宗大学林、後に私立曹洞宗大学
天台宗	明治三七年三月	私立天台宗大学
日蓮宗	明治三七年四月	私立日蓮宗大学林および私立日蓮宗大学林高等科第一部教場
真宗大谷派	明治三七年五月	私立真宗大学
浄土真宗 本願寺派	明治三八年一月	私立仏教大学、後に私立佛教大学
真言宗豊山派	明治四一年八月	私立豊山大学
高野山真言宗	明治四二年二月	私立真言宗聯合高野大学

表一においては各教育機関の教員数、表二はその学生数、表三は通常経費

(年間経費)である。

本発表は現状ではまだ中間報告のため、次ページ以降の表一～三においていくつかの特徴・傾向を指摘することで小括にかえる。明治四五年時点での教員数と学生数が最も多かったのは日蓮宗であった。通常経費については、浄土真宗本願寺派が第一位であった。一方、三つの表においていずれも平均以下であったのが天台系・真言系の教育機関であった。たとえば、浄土宗と天台宗の場合を比較してみると、教員数・学生数・通常経費ともに明治三六年（一九〇三）時点はそれほど大きな差は無いが、その後、時間が経過すると共に大きな開きが生じている。無論、現状では即断できないが、教育機関と教団という当時の密接な関係性を鑑みるに、宗侶教育という課題に対して教団がいかなる姿勢であったのかを以下の表で垣間見ることができるであろう。また『年報』に掲載され始める時期にも着目しておきたい。先にも述べたように『年報』の必須条件は、専門学校令認可である。言わずもがなであるが、専門学校令は近代教育制度内における教育機関を定めた法令である。この法令内で「高等ノ學術技芸ヲ教授スル学校」として定められた専門学校として認可されるためには、文部省が指定する学課内容を宗侶教育に取り込む必要があった。つまり、教育行政が指示する近代的な教育内容を教団側がどのように受け入れるか、その姿勢の強弱はまさに近代という時代に教団がどのように応じようとしていたのかという問題と直結する。ただし、この問題解明のために教団側の意向・動向を質的に明らかにしなければならない。この点については、別稿を期したい。

最後にあえて断っておくが、グラフの上位を占めている教団が優れた教団だと発表者は一切考えていない。重要なのは、次代を担う人材育成という各教団に共通する重要課題であるにも関わらず、高等教育制度というレベルにおいて、なぜ積極度の強弱をみることができるのか。当時の教団が持つ時代認識や社会認識、個別僧侶と教団の関係性といった質部分を踏まえた上で、これまで成し得なかった日本近代仏教研究における教団比較という方法が、教育という側面から可能であろうと発表者は考えている。

表 1 教員数 (人)

	1902	1903	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912
浄土宗	4	65	179	180	122	116	120	138	116	129	162
曹洞宗		75	167	135	154	159	179	211	223	241	185
天台宗		8	10	9	16	21	17	20	24	29	24
日蓮宗				185	220	211	231	259	312	301	305
真宗大谷派				154	154	152	174	176	188	215	229
浄土真宗本願寺派	257				151	201	225	291	264	271	276
真言宗豊山派							12	31	43	57	
高野山真言宗								35	43	66	73

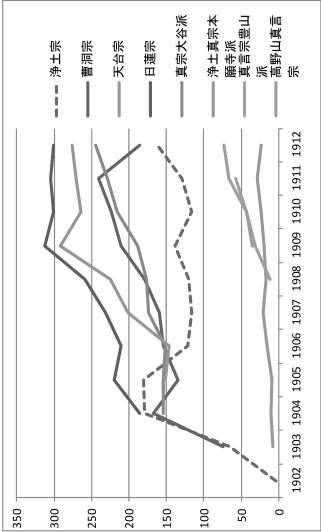


表 2 学生数 (人)

	1902	1903	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912
浄土宗	6	16	27	23	23	22	25	26	27	31	36
曹洞宗		25	20	23	21	21	21	22	22	22	20
天台宗		8	9	8	11	10	10	12	15	15	15
日蓮宗			29	16	30	32	32	36	34	35	39
真宗大谷派			20	20	21	25	27	28	31	23	31
浄土真宗本願寺派	5			14	17	25	30	30	25	27	26
真言宗豊山派							14	19	20	21	
高野山真言宗								13	11	14	10

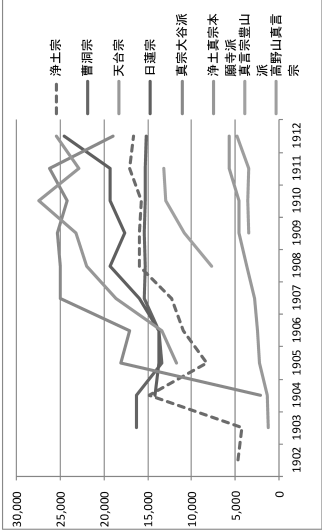
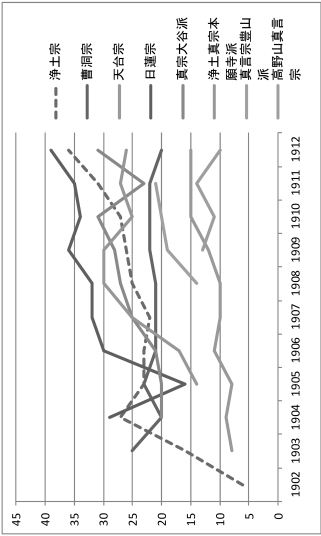


表3 通常経費（円）

	1902	1903	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912
浄土宗	4,707	4,205	14,859	8,202	10,939	12,294	15,931	15,931	15,732	17,083	16,600
曹洞宗		16,269	16,269	13,418	13,761	15,414	15,288	15,362	15,305	15,315	15,218
天台宗		1,240	1,283	2,159	2,482	2,735	3,628	4,513	4,592	5,642	5,642
日蓮宗			14,160	13,760	13,761	15,905	19,273	17,684	19,273	19,273	24,567
真宗大谷派	1,843		2,101	18,095	17,078	25,008	25,008	25,395	24,241	26,181	18,946
浄土真宗本願寺派	7,435			11,654	13,330	18,688	21,952	23,198	27,461	22,870	25,427
真言宗豊山派							7,734	10,756	12,955	13,190	
高野山真言宗								3,464	3,498	3,478	4,800



（留意事項）

- ・『年報』内に掲載がなかった年度は空欄にしてある。
- ・『年報』内における明らかな誤植は適宜訂正して表・図に盛り込んだ。