

論説

『華嚴経』と『モナドロジー』 —村上俊江におけるライプニッツ受容—

酒 井 潔



村上俊江（明治4年（1871）7月24日—昭和32年（1957）3月25日）
〔高知県立小津高等学校『校舎総合落成記念誌』（平成12年（2000）3月31日），91頁）¹⁾

序

ライプニッツ（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）の通称『モナドロジー』（*Monadologie*, 1714）と、『華嚴経』（紀元3～4世紀に成立し、421年に北インド出身の訳僧、仏陀跋陀羅（Buddhabhadra 359-427）により漢訳された『大方広仏華嚴経』（「六十華嚴」）とのあいだに、内容的

に重要な一致があることは、哲学や宗教学関係の学界、読書界においては、時たま、短く触れられてきた。しかしそこでは、ライブニッツのテキストとの取り組みはほとんどの場合欠けていた。村上俊江(1871－1957)は、〈ライブニッツと華嚴宗〉の比較思想研究に主題的に従事した日本で、そしておそらく世界でも唯一人の人物であった。

2012年今野諒子氏が作成された日本でおそらく最初の本格的なライブニッツ文献目録²⁾によれば、本稿で以下に見る村上の1896年の論文「ライブニッツ氏ト華嚴宗」は、日本のライブニッツ研究史上、最初の研究論文である³⁾。しかもライブニッツの著作の日本語訳が最初に発表されたのが、ようやくその26年後の1922年である⁴⁾ことを考え合わせると、村上の論文は瞠目すべき業績であるといえよう。

村上は明治4年(1871)7月24日山口県吉敷郡大歳村養元寺に生まれた。山口中学では国木田独歩と同窓であった。明治29年(1896)7月10日東京帝国大学文科大学哲学科を卒業した(高山樗牛、桑木厳翼、杉敏介と同窓)。その後、群馬県尋常中学校教諭、愛知県第二中学校教諭、大分県中津中学校長、熊本県八代中学校長、山口県萩中学校長を歴任した。この後東京成城中学校主事となる。大正11年(1922)に、高知県城北中学校が創立されるとその校長として赴任した⁵⁾。しかし昭和5年(1930)60歳で自主退職⁶⁾。以後は東京で生活し、昭和32年(1957)3月25日東京都目黒区衾町125―8の自宅にて87歳で没した。

ようやく村上の死後になって、彼の論文「ライブニッツ氏ト華嚴宗」は、川田熊太郎監修・中村元編集『華嚴思想』法蔵館1960年、453－483頁、に収載され公開されたが、この村上の論文は彼が1896年に卒業論文として東京帝国大学に提出したものであって、非常に重要な寄与であると言わねばならない。その主旨は、「ライブニッツ氏ノ元子論ト、華嚴宗ノ事々無礙論ト殆ンド異ナルコトナキヲ了スベシ」というものである⁷⁾。

村上のライブニッツ研究は、いまこれを年代的にみるなら、クーテュ

ラ編纂の『ライプニッツ未公刊著作・断片集』*Opusculs et fragments inédits*, éd. par Louis Couturat, Paris 1903 にも先行し、また汎論理主義を代表する画期的なクーチュラの『ライプニッツの論理学』(L. Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris 1901) や、ラッセルの『ライプニッツ哲学の批判的解説』(Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London 1900) などの研究書にも先行している。くわえて、明治維新以降の日本において、西洋哲学の本格的な学術的受容が開始されたのがようやく 1890 年頃 からであったことを考え合わせると、この時点での村上の本論文は驚くべき業績である。

村上は本論文の冒頭に、「例言六則」と題し、自身の探究の格率について明示している。なかでも「一」、「二」が重要である：

「一 斯論唯ライプニッツ氏ノ哲学ト華嚴宗ノ教義ノ相類似スルモノヲ彼此對照スルノミ。固ヨリ二者ノ全系ヲ盡スモノニアラズ

二 華嚴宗ノ教義ノ事々無礙論ナルハ、辨ズルヲ要セズ。ライプニッツ氏ノ哲學ノ亦事々無礙論ニ根據スルハ、學者之ヲ説ク事希也。斯論殊ニ氏が事々無礙論ヲ發揮セントス故ニ氏ヲ主トシ、華嚴宗ヲ賓トシ、主ヲ詳ニシ賓ヲ略ス」⁸⁾

すなわち、「一」では、ライプニッツと華嚴のそれぞれ全体系を遺漏なく再生することが主眼ではなく、むしろ特定の類似点を剔出し、それをめぐりライプニッツと華嚴を相互に比較する旨宣言する。「二」では、華嚴の主要思想が個の「事々無礙」の概念によって捉えられることは、繰り返されるまでもなく、ライプニッツの形而上学が「事々無礙」の発想に基礎を置くということは、従来研究者によってほとんど触れられることはなかった、と強調している。こうした欠如こそ、村上によれば、今や克服されるべきである。テキスト基礎として村上が利用したのは、Robert Habs⁹⁾ (Hrsg.), *Kleinere Philosophische Schriften*, Reclam's Universal-Bibliothek, Leipzig 1883¹⁰⁾ であって、村上はこの版から多くの節を、同

版のドイツ語テキストに依拠しながら引用している。

ところで、村上が（東京）帝国大学文科大学¹¹⁾において「ライプニッツ」について授業を受けた可能性はあるのだろうか。明治26年（1893）欧米の例にならない講座制度が設置され、哲学関係では、哲学・哲学史2講座、心理学・倫理学・論理学2講座が認められた。講座担当者は、哲学・哲学史第一講座が井上哲次郎、心理学・倫理学・論理学第一講座が元良勇次郎、同第二講座が中島力造だった。哲学科（全19専修学科）のなかに、「哲学」、「倫理学」にくわえ、「支那哲学」、「印度哲学」が置かれるのは1904年の改革からである¹²⁾。また外国人教師では、フェノロサ（Ernest Francisco Fenollosa, 1853-1908）はすでに1890年に教壇を去っている。明治20—25年はブッセ（Ludwig Busse, 1862-1907）であり、彼はカントの『純粹理性批判』を重視し、また哲学史研究が哲学の真の研究方法であるという方法論を説いた。村上が帝国大学に入学した明治26年（1893）に、ブッセの後任として着任したのがケーベル（Raphael von Koeber, 1848-1923）であった（1914年まで在任）。イエナ大学でルドルフ・オイケンに師事し、古典主義的教養を重んじたケーベルの講義や演習からは、夏目漱石、安倍能成、岩波茂雄、阿部次郎、小山鞆絵、九鬼周造、和辻哲郎、深田康算、大西克礼、波多野精一、田中秀央らが育った。村上がライプニッツ哲学についての知識を、帝国大学で最初に得たのは、当時の教官だった井上哲次郎、元良勇次郎、中島力造、ケーベルからであろう。なかでも『モナドロジー』のドイツ語テキストを精密に読解する手法は、ケーベルから学んだものかもしれない。

しかし、村上が、仏教の視座から、ライプニッツの『モナドロジー』を読んでいるのは争われ得ないであろう。ただし、村上の叙述様式は、仏教的な信仰によって本来的に影響されているものではなく、むしろ現象学的・哲学的な叙述様式と呼ばれることができる。特筆に値するのは、また、すでに120年近くも前に、東西の哲学について、単に見いだされた共通性を

並置し比べるだけではなく、それらの共通性をひとつの固有な批判的な態度において評価するという、オリジナルな比較思想研究が提示されている、ということである。

I 華嚴宗とモナド論の対応

〔一〕ライプニッツのモナドにはその根底に、超越としての「宇宙の生きた永続的な鏡」(un miroir vivant et perpétuel de l'univers)——それは物どもの多性を脱自的に、一つにする統一によって表出する——の概念が存する。個（「個体」individuum）はそれぞれ、「一における多の表出」expressio multorum in unoであって、村上によれば、このことは内容的には華嚴の中心的概念である「事々無礙」（相互に・進入すること）に対応している。「事々無礙」が意味するのは次のことである。すなわち、現出世界の多様なものどもが共に、かつ相互の内へ融合し、妨げることがない、ということである。正当にも村上は、この観点におけるモナド論の先駆者としてニコラウス・クザーヌスとジョルダナーノ・ブルーノをあげている。『モナドロジー』第65～68節においても、どの微小な諸部分のなかにも全宇宙が表現・代表されていると述べられていて、村上はそこにもまた華嚴仏教への大きな親近性を見出している（465頁10行目以下）。すなわち、村上はこの第65、66、67、68節の全原文をHabs版により引用し、言明する：「今之ヲ華嚴經ノ所説ニ對比シ來ラバ、予ハ其類似ノ甚シキニ驚カザルヲ得ズ」（466頁6行目）。そして華嚴經第四卷、第二七卷、第三卷、第七卷から計七箇所を引用している。例えば、その最初の引用は「一一微塵中、見一切法界（華嚴經第四卷）」である。

村上は、彼の精緻なテキスト理解において、モナドすなわち「元子」¹³⁾は、いささかも、単に感性的に知覚され得るだけのものとは同一視されてはな

らない、と強調し注意している。モノダが存在するその仕方/有り方は、華嚴では、「真如」(真理/真性)という語で表示される。モノダとはつまり、直前的/眼前的な物を意味するのではなく、それ自身と、それ自身において世界とを、それがそれ自身において有るような仕方では表現する有るもの“dharma”(達磨)、つまり「表出」を意味するのである。

悪の起源への問いについては、「形而上学的悪」*malum metaphysicum*の意味での悪は、ライプニッツにおいては「善の欠如」*privatio boni*（「非有」*non entia*）として定義されている。それと同じように、真実でなく不浄な存在者は、華嚴においては本来いかなる積極的具体的な現実存在をも持たないと村上は述べ、華嚴の「妄染無体」を示唆する。ただし、ライプニッツ自身は、被造物の不完全性を意味する「形而上学的悪」だけでなく、「苦痛」を意味する「自然的（身体的）悪」*malum physicum*と、「罪」を意味する「道徳的（精神的）悪」*malum morale*とを区別している。したがって、ライプニッツの「悪」概念を「非有」とし、華嚴の「妄染無体」との対応を見出そうとする村上の論は、ライプニッツ解釈としては必ずしも正しくない。興味深いのは同様のライプニッツ解釈をかつてシェリングが行っていたことである。シェリングは、ライプニッツの「形而上学的悪」を、悪の積極的な面を見ていないとして非難するとき、彼はライプニッツにある「自然的悪」も「道徳的悪」も看過しているかのようである¹⁴⁾。

村上はさらに、ライプニッツの表象のうち、意識の随伴する表象を、とくに「覚性」と呼んでこれに注目する。

「ライプニッツ氏ハ寫象ノ階級ヲ分チテ、寫象ノ分明ニシテ、意識アルモノヲ心ト曰ヒ、心ノ發達シテ覺性ヲ具フルモノヲ靈魂ト曰ヘリ。而シテ更ニ、心ト靈魂トノ間ニ存スル他ノ區別ヲ説テ曰ク」(478頁)

続いて、『モナドロロジー』第83節の全文を、ハープストのドイツ語訳文により、次のように引用している。

Neben anderen Unterschieden zwischen den gewöhnlichen Seelen

und den Geistern, die ich zum Theil bereits angegeben habe, findet sich auch noch der, daß die Seelen im allgemeinen lebende Spiegel oder Bilder des Universums der geschaffenen Dinge, die Geister aber Bilder der Gottheit oder des Urhebers der Natur selbst und fähig sind, das System des Universums zu erkennen und einen Theil davon durch aufbauende Proben nachzuahmen, da jeder Geist in seinem Bereiche gleichsam eine kleine Gottheit ist.

統覚 (apperception) の地位については、ライプニッツによって規定された統覚 (意識), それはモノダの「知覚」に付け加わって, それにより想起と道徳という人間の固有性を付与するのであるが, このことに対応する言い方が華嚴經の中に見いだされる。天台宗にしたがえば「非情仏性」の概念では, 植物, 動物はじめあらゆる存在者は仏になることができるとされるが, これに対し華嚴經では次のように教える: 意識 (統覚) をもたないような存在者は, ただその本性 (「法性」) だけを所有する。そのような存在者はそれが「統覚」(「覚性」) を欠くあいだは, 仏になること (「成仏」) は出来ない。

「天台宗ニ於テハ, 非情佛性ノ説ヲ立テ, 艸木國土等ノ非情物モ, 尚能ク仏性ヲ具シテ成仏スベシトナスモ, 華嚴宗ニ於テハ然ラズ, 一切諸法ハ眞如ノ隨縁シテ成ルモノナリト雖モ, 非情物ハ法性ノミアリテ覺性ナケレバ, 成佛スル能ハズトナス。・・・」(478 頁)

正當にも村上は, プルーノのモノダ概念は, プルーノにおいては, まだ二元論的に考えられていて, 魂としての性格と身体としての性格の両方を示している (例えば, 天台宗という「色心等分論」におけるように), と注意している (472 頁 6 行目)。これに対して, 実体としてのライプニッツのモノダ概念は, いかなる延長もいかなる身体的な契機も許容しない, ただし身体/物体はそれ自体単に恣意的な主観像に過ぎないのではなくて, 「よく基礎づけられた現象」(phaenomenon bene fundatum) なのである。現象とは, ライプニッツによれば, 常に「何らかのものの現象」としてそ

れの基礎をもつのでなければならない。したがって、ライブニッツにとって、「よく基礎づけられた現象」（「真如」）を、非実在的で想像的な現象（「偏計」，「偏計所執性」）から区別することが重要となる。そしてこの視点は基本的に華嚴宗でも共有されていると村上はみる。つまりライブニッツと華嚴宗もともに「唯心論」であると村上は断定するのである（「華嚴宗ヲ唯心縁起ノ法門トナス」）。村上の次の言は注目すべきである：

「之〔＝天台宗〕ニ反シテ，華嚴宗ハ唯心縁起ノ法門ニシテ，而カモ其特點ハ事々無礙論ニアレバ，之ヲ，ライブニッツ氏ガ哲学ノ唯心論ニシテ，同時ニ事々無礙ノ元子論ナルニ對比シテ，殆ンド異ナルコトナキハ・・・」（472 頁 8～10 行目）

〔二〕同時に村上は、ライブニッツの個々の議論には批判的なコメントを提示している。村上は、単に受動的な受容者でもなければ、いわゆる熱狂的仏教者でもない。彼の論文において、村上は鋭い現象学的で事象的な批判をライブニッツの哲学的立場そのものに対して投げかけている：

第一：「神性の連続的な電光放射」（*fulgurations continues de la Divinité de moment à moment*, *Mo.* § 47）という概念を村上は、まったく理解不可能であるとして批判し、これは新プラトン派の「流出」（*emanatio*）あるいはそのほかのものと同様に理解されるべきなのかどうかと問う。村上は、『モナドロギー』第 47 節全文を Habs 版から引用し、それに続けてライブニッツの創造論は、彼のその他の論点が厳密であるのに対して、「浅薄」とであると結論する：

「氏ガ此ニ所謂，閃出トハ畢竟何ノ義ナリヤ。新プラトン派ノ合出ト異ナリヤ否ヤ。到底解スベカラズト雖モ，兎ニ角，氏ノ創造説ハ，奇怪淺薄，氏ガ平生ノ議論ノ精緻森嚴ナルニ似ザルモノト云フベシ・・・」（480 頁 5～6 行目）

第二：神概念の矛盾に関して、村上は次のように問う：なぜ神は神より下位にたつようなものしか創造できないのか。なぜ神は、実現可能なもの

のなかで、最も完全なものだけを選択し実現しなければならないのか。他方、もし神が理由律をほんとうに凌駕しているなら、なぜ神はただ一つのもの（すなわち「最善」）しか創造できないのか。もし神自身が同様に理由律に従うなら、神は結局この原理によって制限される（481 頁 7～9 行目）。ここから村上は、ライプニッツは彼のモナド理論の文脈では、諸モナドの他にはいかなる他の現実存在も、したがって神の現実存在をも主張してはならなかったのに、と結論するのである（481 頁 9～16 行目）。すなわち村上は、『モナドロジー』第 31 節の原文を引用し、こう論定する：「予ヲ持ッテ之ヲ觀ルニ、ライプニッツ氏ノ元子論ニ於テハ、元子ノ外ニ神ノ存在ヲ主張スベカラズ。若シ元子存在ノ理由ヲ求メテ、之ヲ神ニ歸スル時ハ、又神ノ存在ノ理由ヲホメザルベカラザレバナリ」（481 頁 15～16 行目）。

第三：「理由律」（*principium rationis*）について村上は、彼の仏教的な発想から次のように言う：哲学的な探究は実体〔＝神〕の現実存在のところで終わらねばならない。そのうえさらに実体の現実存在のその根拠を問うことはわれわれの益にはまったくならない、と。人がそもそも欲してはならない、または欲することの出来ないそのような「ラチオ」を探し求めることにおいて、ライプニッツはなおも神を前提しているが、これ〔＝神〕は余計で無益なものだ、と村上は考えるのである。ここの彼の発言も引用しておこう：「哲学的研究ハ常ニ實躰ノ存在ニ至リテ止ヲザルベカラズ。實躰存在ノ理由ヲ對尋スルニ至リテハ、無稽ノ甚ダシキモノト謂ハザルヲ得ズ。ライプニッツ氏ノ元子ハ既ニ實躰ナレバ、吾人ハ又元子存在ノ理由ヲホムベカラザルナリ」（481 頁 15 行目～482 頁 1 行目）。

II 華嚴仏教の内容的メルクマール

『華嚴經』という大部かつ広範な經典は、三十四の異なった部分からなる。

冒頭にみたように、そのサンスクリット語原典は、五世紀初頭インドから中国にもたらされ、北インド出身の僧侶ブッダバドラ Buddhābhadra によって 421 年漢訳されたのである（『大方広仏華嚴經』）。しかしその多くの章は、たとえば最終章にして最長の「入法界品」(Gaṇḍavyūha) のように、それぞれ単独ですでに紀元 2 または 3 世紀にインドや中央アジアで流布していた。例えば「入法界品」(Gaṇḍavyūha) は竜樹 (Nāgārjuna 150-250) によって言及され、引用されていたのである。”Gaṇḍa-”とは「花」,”-vyūha”とは「飾る」の謂いである。”Gaṇḍavyūha”とは、それゆえ、宇宙全体がさまざまな花でもって飾られ、ひとつのより大きな調和のうちへもたらされる、しかし宇宙全体は同時に個別的なもの（「個物」）のなかに洞察されることができる、という事態を意味する。なお、日本へは天平年間に審祥が唐に渡り華嚴宗を持ち帰り、東大寺で『六十華嚴』の講義を三年間行ったのが、少なくとも公には最初である。

『華嚴經』の教説の内容的な柱として、大きく二つの点にまとめられ得るだろう：

一つは、仏あるいは仏陀の光明は（時空を超えて）無量であり、それゆえわれわれは仏の偉大さ、廣大無辺さを、さまざまな花（雜華）でもって飾り、思惟と言葉を尽くして讃え「莊嚴」すべきである¹⁵⁾。

二つめは、〔一つ目にあげたことと関連しているのだが〕仏の慈悲と光が宇宙の隅々にまで行き渡っているということは、宇宙の一一のもの、草木、雜草にいたるまで、仏を蔵しているといえ、それゆえそれぞれがかけがえのないものである。そしてさらに、どの一つ一つのものも相互に蔵しあい、相入しあい、妨げられないことがない。

第一の点は、西洋哲学の術語でいえば、唯一の「絶対者」der Absolte を肯定し、一切がこれに依存することを知り、無条件にこれに帰依することを言う。東大寺廬舎那仏の建立（752 年開眼供養会）は、華嚴宗に帰依した聖武天皇（在位 724 ～ 749 年）が、廬舎那仏の威力によって国家の

安定を図ろうとしたものであった。

第二の点は、絶対者ではなく、むしろこの世界・宇宙を主題とし、およそ有るもの、生きるものの「相入」、すなわち「事事無礙」の思想につながる。第一が「絶対者」を絶対者として賛美し、これに感謝する志向であるとすれば、第二は、むしろ有りとし有るもの、生きとし生けるもの同士の関係、すなわち、含む含まれあう、写し写されあい重々無尽に及ぶ、またそれゆえ「調和」の世界が認識主題である。

きわめて興味深いことは、『華嚴宗ノ教義ノ事々無礙論ナルハ、辨ズルヲ要セズ』（453頁2行目）という村上の華嚴経解釈は、第二に集中し、第一の仏陀の無量光寿の莊嚴についてはほとんどふれていないのである。この点は、さらに注目すべきことには、後に論じるように、1945年以前の日本におけるライブニッツ受容に共通した性格につながる。すなわち、『モノドロジー』がキリスト教的一神教の立場にたち、神を無限の「実体」として（つまり「モノダのモノダ」として）その超越性、そして同時に万物の創造主であることを主題化している点は全くといってよいほど受容されず、もっぱら（徹底して）被造的モノダ相互の関係、そして表出による「宇宙の生きた鏡」の概念が受容され、注目されてきた経緯と、驚くほど一致しているのである。しかしこの点については次章に委ね、以下には、村上が華嚴宗のメルクマールとして見ている点を整理しておこう。

(1) 「事々無礙」

この現出世界（現象界）において、どのひとつひとつの物も脱自的にそれ自身から出て他者のうちへ、すなわち世界のうちへ進入し、いかなる妨げもそこにはない。一切の個は相互に浸透しあい、連関しあう（「相即相入」）。『華嚴経』最終章「入法界品」（真理のコスモスへの入場に関する書）において、この根本事態は美しい鏡メタファーによって解説されている：探求しつつ「菩薩行」（bodhisattva への道）に沿って遍歴するスダナ王子

は王女マイトラヤニーにひとつの宮殿を示す。その宮殿では、どの柱にも丸い鏡がはめこまれており、これらの鏡の一つ一つがそれ自身のなかに一切の他のものを映し、それ自身は他のものどものなかに反映されており、こうして無限にいたる。

ちなみに、「事々無礙」は華嚴経学の代表的教説の一つであるが、それは、より精確には、華嚴経学の四種法界論の枠組みで提示される。すなわち、事法界、理法界、理事無礙法界、事々無礙法界の区別が下敷きにある。中国華嚴思想史が専門の木村清孝教授はその著書の中で、「この教説〔四種法界論〕は、現存の資料で見ると、澄観（738～839）¹⁶⁾に至って形成されたものである」と指摘されている¹⁷⁾。

(2) 「三界唯心」(“cittamātra”)

鏡はここでは、人間の心以外の何ものでもない。心（意識）の外には何ものも現実存在しない。世界のうちなる一切（「三界」“traiḍhātuka”）は、表象作用によって表象されたものでしかない。つまり華嚴ははっきりと唯心論的な立場をとるのである。木村清孝教授も、その著書のなかで、「『華嚴経』には唯心論的な世界観が濃厚に表われている」と繰り返し言明されている¹⁸⁾。

華嚴宗によれば外界あるいは物體的な物どもの現実存在は徹底的に拒否されているのである。これに対してライプニッツでは、既に見たように、延長した存在者はたしかにそれ自身においていかなる実体でもないが、しかし単なる想像的な現象ではいささかもなく、「よく基礎づけられた現象」であり、その限りにおいて現実性 Wirklichkeit に属している（あるいは、それらの客観的実在性 objektive Realität をもつ）

(3) 「真如」(真理/真性, “tathatā”)

一切の存在者/有るものは、華嚴ではより正確には、一切の諸現象、一切の内在的諸表象は、それ自身をそれ自身においてそれ自身のほうから、

それが本来そうであるようなしかたで、示すところのものである。どの存在者/有るものも「真如」(真理/真性)として、それ自身の固有なるものによって成立しているものとして、それ自身を示している。ライブニッツもまた、どのモナドも単に直前的なものとして「有る」のではなくて、それ自身のうちにそれぞれ、或る限定された仕方では、宇宙全体を表出しており、このことによってモナド固有の実質が諸々の「パースペクティヴ」perspectiveにおいて表現されている、と考える。

(4) 「性起」(本質展開, “tathāgata-gotrāsambhavārtha”)

この現象界において一切の出来事は他の諸条件と連関している(「縁起」=絶対的相対性: pratītya-samutpāda)。世界は、すなわち、個々の物どもが仮に完全に異なった形態をもつとしても、それらの物どもの本質展開に他ならないからである。どの個別的なものも、そのようなものとしては、それ自体は、平等に評価される、なぜなら、どの個も端的にかくかくしかじかであるから(どの物も目的論なしに端的にそのようなものとしてそれ自身において調和的である)。かかる思惟の端緒は後の中国では実践的な方向へとさらに発展させられた、そしてこの発展をつうじて「禪」“dhyāna”が成立したのである。

(5) 「阿頼耶識」(意識の原地盤, ālaya-vijñāna)

華嚴では意識の諸層の背後にさらに、最も深い、いわゆる原一心(Ur-Seele)を想定させる。原一心は、あらゆる諸現象の基礎における絶対的真理である。この原一心が「阿頼耶識」、すなわち、どの意識の遂行にも伴っていて〔意識の遂行と〕共に機能しているところの隠れた、潜在的(potentiell)な意識と呼ばれる。「ālaya 阿頼耶」というサンスクリット語は、倉庫もしくは貯蔵する場所を意味する(たとえば hima 「雪」+ ālaya > himālaya は「雪のつもとところ」)。四世紀の唯識派(vijñānavādin)に

よれば、かかる「阿頼耶識」は個別的な現存在一般の主観（「主体」）として有る。

ライプニッツにおいては、モナドの属性として、知覚 perception と欲求 appétition が明示される。『モナドロギー』第 48 節 (GP.VI,615) においてわれわれは、「主観ないし基盤、すなわち知覚的能力と欲求的能力」(le sujet ou la Base, la Faculté perceptive et la Faculté appétitive) という言い回しを見出す。知覚と統覚はそれゆえわれわれの認識し意欲する主観の地盤を形作る。ここでライプニッツによって意味されている知覚は、実際に意識されていないが、しかし主観の根底に横たわる、そのような「統覚を欠いた知覚」(「極微知覚」)をも含んでいる。

Ⅲ 村上のライプニッツ解釈、そして 1945 年までの日本におけるライプニッツ受容

〔1〕 村上のライプニッツ解釈に見出される問題点

まず第一に、村上は「表出する」*exprimere* という事態をたしかに「一における多の包含」(*complicatio multitudinis in uno*) と解してはいる。しかし「表出する」*exprimere* はたらきを、「模写」(*Nachbild*) ないし「表出」*Aus-druck* の反対である)「印象」(*Ein-druck*) を意味する日本語の「写象」という語でもって訳している (461 頁)。モナドの「表出」作用は、水面やレンズに何かの像が写るという静的なものでも、また受動的なものでもない。むしろ反対に、内から外へ映し出す (ちょうどプロジェクターのように) はたらきであるから、村上が「写象」と訳しているのは、ライプニッツの意図からは隔たっていると言わざるをえない。

第二に、華嚴宗に定位した視座から、村上は、モナド論をひとつの絶対主義と見做そうとして、次のように論じる。すなわち、一も多も、その本

質にしたがえば、空間と時間を前提してしまう、そしてライブニッツも彼のモナドには一も多も帰属させていない、なぜなら、空間と時間はライブニッツによれば、単に観念的な物であるから。それゆえ、ライブニッツが彼の絶対主義的な根本方向にもかかわらず、なおもひとつの多元論を自任しているのは矛盾である、と村上は結論する。しかしここで、ライブニッツは、仏教者村上とは反対に、一を一として、そして多を多として区別しつつ堅持しており¹⁹⁾、そのうえで一と多のあいだの関わり合いを「一における多の表出」(expressio multitudinis in uno)と規定していることを考慮しなければならない。

そして第三に、ライブニッツは『モナドロギー』第6節において、諸モナドには生成も死滅もない、モナドはそれ自身のなかにただ変化(変化への傾向)をもつのみである、と言っている。ライブニッツによって考えられている変化とは、それゆえ、「誕生と死」のような概念と同一視されてはならない。にもかかわらず村上は、モナドの変化を、(モナドを心と同一視したうえで)その誕生または死として、すなわち「阿頼耶識」の誕生または死として解しているのである。

〔2〕ライブニッツの体系全体に対する村上の判定

ライブニッツ的モナド論に対する村上の態度は両義的である。すなわち、一方では、村上は(とくに彼の論文の出発点において)、「モナド」と「事々無礙」概念とのあいだには、内容的にはほとんどまったく相違はないと論定する。しかし他方、(彼の論文の結びにおいて)ライブニッツの難点を指示している。すなわち、『モナドロギー』において、「予定調和」、「最善世界説」などの概念は、モナド論が無神論に陥ってはいないということを指示している、そしてむしろライブニッツの全体系は、ライブニッツが本来望んではいなかったはずの汎神論に帰されると村上是指摘する：

「予ハ、ライブニッツ氏ノ哲学ハ必ズ無神論ナラザルベカラズ、ト考フ

ルモノニアラズ。否寧ロ氏ノ哲学ハ、氏ガ最モ喜バザル所ノ萬有神教ニ帰着スルモノナラザルベカラズ」(482 頁 7 行目)。

もしひとが論理的な一貫性を求めて諸矛盾を除去するなら、モナド論は汎神論に合流し、そしてそのとき、たとえば「性起品」の章から汲み取られ得るような華嚴の教えと、完全に一致するのでなければならない：

「此ノ如ク、ライプニッツ氏ノ元子論ノ撞着矛盾ヲ避ケテ、其理路ヲ追窮セバ、以上ノ如ク、必ズ萬有神教ニ帰着シテ、正サニ華嚴ノ教義ト全然一致スルヲ見ルベシ。華嚴本經性起品ニ曰ク」(482 頁 15 行目)。

さらに村上は、彼のライプニッツ論文の結びで、なぜライプニッツは彼の内在的に論理的な傾向にもかかわらず、諸モナドを超越する神の現実存在を想定したのかという問いに、かなり批判的な答えを与えている。村上は、その理由として、ライプニッツの政治的・戦略的な熟慮を指示している。すなわち、ライプニッツは、そのようにすることによって彼の名声を増し、ブルーノの運命を回避しようと欲したのだ、と。(ブルーノは、1600 年、異端審問により、主に三位一体と人格神との教義を彼が拒否したことをもって、七年間の拘束の後、ローマで火刑に処せられた)。

[3] 1945 年までの日本におけるライプニッツ受容の特徴

村上のライプニッツ解釈の或る傾向を、われわれはまた、日本におけるライプニッツ受容に大きな役割を演じた大西祝(1864-1900)と西田幾多郎(1870-1945)の両者にも見ることができる。村上のライプニッツ研究は大西の名著『西洋哲学史』(上下、東京、1903/04：これは 1891 年から 1898 年までの大西の講義原稿に、その死後、弟子の綱島梁川らが手を入れまとめあげたもの)にも、また西田の最初の根本書『善の研究』(東京弘道館、1911)にも先行している。ようやく大西の著書が刊行された後、西田はライプニッツ哲学と主題的に取り組んだ、そして個(「個物」)に関する西田固有の見方を定式化し始めた。村上、大西、西田のライプニッツ

受容における共通点については、二つの点が注意されるべきであろう。

①まず、キリスト教的な意味での人格神論的な神概念を排除する、という点がある。ライブニッツのモナド論は、上にあがった三人の哲学者たち（とくに大西と村上）によれば、純粋に論理的に首尾一貫した思想の建物と見られ得る、あるいは、見られねばならない。ライブニッツ自身にとって神は明らかにキリスト教的に理解されているのだが、しかし彼らによれば、一神教的で超絶的な神は、根底では「過剰」である。特筆すべきなのは、こうした非キリスト教的、もしくは反キリスト教的でさえある見方は、ラッセルやクーテュラの考えを想起させる。彼らの汎論理主義は今世紀の初めライブニッツ研究のための新しい展開をもたらしたのである。しかしなぜ、村上および他の作家たちの、そのむしろ仏教的に方向づけられたライブニッツ解釈は、西洋の汎論理学的な捉え方とそうした共通性をもつのであろうか。

②次に、「モナド」を多かれ少なかれ唯心論的なしかたで解釈する、あるいは解釈せんと欲する、しかも心が、意識の諸々の〔はたらきの〕遂行のための、そしてそこに表現された宇宙のための絶対的な根底である、と心を解釈するという点である。この宇宙における一切は、「一なる心」のうちにのみ現実存在する（「一心」, 「三界一心」）。しかしライブニッツで中心的な役割を演じている「一と多」という根本現象そのものは究明されはしない。大方の日本の哲学者は、統一する心のその一ということそれ自体をテーマにすることはなく、むしろ最初から、一切をそれ自身のうちへ包含する全体性として、つまりあらかじめすでに「一即一切」(hen kai pan) としてそれをテーマにするのである。

IV 別のモナドロジーへの道

村上、大西、西田たちの、いわば仏教的なライブニッツ解釈はいかなる

道を示すのだろうか。もしモナド論がただヨーロッパの伝統の内部でしか妥当しないのであれば、モナド論は単に地方的な、ヨーロッパ中心的な考え方（イデー）なのであろうか。それとも、モナド論はヨーロッパの枠を超えて、何らかの間文化的な射程を含有するのだろうか。

われわれはさらに次のように問う：もしわれわれが村上の特有で仏教的なしかたで定位された解釈に注意し、この解釈をライプニッツ自身の立脚点と比較するなら、われわれは何を獲得するであろうか、と。

われわれの答えは、二重的な答えである：第一に、そのような（比較の）作業によって、ライプニッツの著作のなかに明確ではないしかたで意識され、隠されていた思惟の諸可能性が剔出されることができる。第二に、モナド論のアクチュアリティと射程への問いが、そうした比較の作業によってはじめて立てられることができる。もしライプニッツのモナド論がそれではないとしたら、いかなる他のモナド論が現代哲学の地平において有意義と考えられ、そのモナド論を参照しながら今日の諸問題のひとつの可能な解決をしあげることができるのだろうか。

「モナド論」のメルクマールとしては、「主観の自発性」と「一における多の表出」があげられる（いまこれに「真理」も加え得るであろう）。もし或る論点がこれらのメルクマールを含むなら、人はその論議をすでにひとつのモナド論として注意することができる、と私は提案したい。

「事々無礙」はさて、ライプニッツの術語でいえば、「予定調和」という意味での「調和」として呼ばれ、または書き換えられることができる。「ハルモニー」はライプニッツでは、あらゆる諸モナドにおける関係または関係性を意味する。そしてその結果いずれの個もあらゆる他者に、そしてそれとともに全宇宙に関係する、そしてそのような仕方ですべて世界連関の内へ織り込まれている。「調和」は、通俗の意味で心地よいものとして表象され得るような状態を意味するのではなく、それは実在的世界とその存在構造を解明するのである。華嚴と同様、ライプニッツのモナド論もまた現実

性へ方向づけられている。あらゆる存在者は（悪や醜を包含しつつ）、それがそれ自身をそれ自身において示すように、そして全体性のうちへ秩序付けられている。どの個々のものも他のものにそのつど限定されたしかたで関係づけられており、そのことによってそのつど固有なパースペクティブから全体を表出しつつ構成するということを、ライプニッツはさらに「アナログア」 *analogia* の概念をもちいて表示している。ライプニッツのモノド論はそれゆえ「アナログア的なモノド論」 *analogiehafte Monadologie* といえよう。

アナログア概念は、まず一方では、その理論的な内容をもつ。アナログアとは、ライプニッツにおいては、さまざまな次元におけるすべての存在者、（実在的であれ観念的であれ）すべての出来事が相互に対応し合い、そのことによってひとつの連関を、世界というものを形成する（たとえ相互にいかに異なっていようと）ということの意味する。そこではライプニッツは、そのような連関を形成するためには、「似ていることは必要ではない」（*non necesse similis*）と明記している。物と物のあいだに表出の関わり合いを結論することができるためには、或る何らかの「アナログア」があれば十分である（*quaedam analogia servetur*）（*Quid sit idea*, 1678, GP.II 263f.）, とライプニッツは強調している。「似ている必要はなく、ただ何らかのアナログアの関係があれば、十分である」というこのライプニッツの考え方はきわめて重要である。「類似」（*similitudo*）は、類または種を同じくする関係である。つまり、親と子は人間という種において似ているといわれ、人間と馬は動物という類において似ているといわれる。しかし「アナログア」の関係は、そういう類や種の共有を超越した、およそ存在するものどうしの関係について言われ得る。

このようにみるとき、ライプニッツの「アナログア」 *analogia entis* 概念は、トマス・アクィナスの「存在の類比」の思想にいわば接続し得る面をたしかに有しているといえよう。

トマスは『神学大全』 *Summa theologiae* 第一部第四問第三項「何らかの被造物は神に似たものでありうるか」 *Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo.* において、神と被造物の関係は、いかなる意味でも成立しないのではなく、さりとて類や種を同じくするという「類似」でもなく、それは「アナログア」による関係に他ならないと説く。「それは、種や類の性格を同じくするという仕方（secundum eandem rationem specie aut generis）作用者の形相の類似性を分有するのではなくて、存在するということが万物に共通であるように（sicut ipsam esse est commune omnibus）、何らかのアナログアによって（secundum aliqualem analogiam）作用者の形相の類似性を分有するであろう。神によって存在するものは、それが存在するものであるかぎりにおいて、このような仕方（secundum eandem rationem specie aut generis）で、全存在の第一の普遍的根原たる神に似るのである」 *assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse*²⁰⁾。いいかえれば世界内存在するすべての事物は、神とのいわば垂直のアナログアによって（それぞれのものとして）存在を与えられている。その垂直のアナログアによって、こんどは被造物相互のあいだにもいわば水平のアナログアが成立し、世界には類似するものだけでなく、類種をこえた多様なものがある関係しあっているのである。

世界の事物の多様性、そしてそれらの秩序を論じる場合に、まずしかしその世界、諸事物の現実存在が与えられていなければならない。世界が創造されていなければならない。

このことをライプニッツでみるなら、モナドどうしの表出の関係、または事々無礙（相即相入）の関係はアナログアの関係であるが、同時に創造主神との垂直のアナログアを前提するのである。「モナド」の体系から創造主「神」を切り離すだけの「神無きモナドロジー」 *Monadologie ohne Gott*こそは村上の目指す着地点であるだろう。しかしそれは（村上が華厳に見出そうとしたような）極端な唯心論であれば言い得るかもしれない。

本稿では被造物どうしの、世界内存在するものどうしの関係がテーマであった。それゆえ、ここに提起した *analogiehafte Monadologie* なるものは、決してモナドロロジーから神を取り外した体系ではなく、いったん神と被造物の垂直のアナログアを「方法的に遮蔽したうえで」言えることである。つまり被造物のいわば横の関係は、その前提として、縦の、垂直のアナログアによって、神から現実存在を保障されねばならないからである。ライプニッツにおいては、『24の命題』の冒頭でも明記されているように、この世界が現実存在することには必ず *ratio*（理由）が先行し、事物がこうであって、他ではないことの *ratio* が先在することが強調される。つまり、この世界がまずはそのようなものとして *vorhanden sein* することが求められる。事物どうしが相即相入し得る場・次元そのものを事々無礙は与えることができない。そういう場・次元が表出に先立って、成立していなければならない²¹⁾。ただし、トマスが垂直のアナログアをもっぱら論じるのに対し、ライプニッツは創造論に立ちつつも、むしろ事実的世界の多様な存在者とそれらの相互関係にアクセントが移されている。そして、その点（水平のアナログア、事物の多様性）こそが仏教的視座に立つ村上にとって、華嚴の「事々無礙」（これこそ神無しのモナド論）に相応するものとして注目されたのである。

ライプニッツのモナド論と、そして村上によるその仏教的解釈を通覧するとわれわれは、このモナド論がアナログア的なそれとして性格づけられ得るかぎり、究極的には、別のさらに広範な「モナド論」の概念に出会うのである。すなわちそれは、もはやライプニッツ的な、すなわちキリスト教的、人格神的、実体論的なモナド論ではなく、それゆえそこには神概念も、実体論もないが、しかしモナド論として堅持され得るようなアナログア的なモナド論であるという意味においてである。そしてそれによってモナド論は地理的、歴史的な意味におけるヨーロッパを超えて、アクチュアルな哲学的議論に対してそれ自身を提供するための地盤を獲得すること

ができる。ライプニッツは、彼が、『中国最新事情』(*Novissima sinica*, 1697) 序文において²²⁾「中国」を「或る種の東洋のヨーロッパ」(*quaedam europa orientalis*) とよぶとき、そのような非ヨーロッパ中心主義的、間文化的な見方をすでに示唆しているのではないだろうか。

おわりに 一村上俊江における華嚴経とライプニッツ

1 「ライプニッツ氏ト華嚴宗」(1896) 以後の村上

村上が25歳で東京帝国大学に卒業論文として提出したこのライプニッツ論文は、ライプニッツ研究としては画期的な寄与であるにもかかわらず、[1960年の遺稿刊行までは]ほぼ全く忘れ去られていた、といえよう。また、村上がその後ライプニッツについて論文、翻訳、あるいは何らかの文章を發表したという形跡もみられない。

冒頭に示したように、村上は、卒業後、大学における研究者の道には進まず、直ちに教員として実地に投じ、群馬県、愛知県に赴任し、その後、中学校長として、大分県、熊本県、山口県、高知県の中学校長を歴任した。しかし単なる官吏ではなく、1922年(大正11年)に新設されたばかりの高知県立城北中学校(現小津高校)校長に着任、60歳で自主退職するまでの8年間には、「剛健醇美」の校是を掲げ、独自の校風を樹立したとされる。(今日でも、小津高校には村上の胸像がある。また多磨霊園の墓所(第13区-1種-14側)には、墓石の脇に「追慕 校長村上俊江先生 旧山口県立萩中学校 旧高知県立城北中学校 教子一同」の碑が立つ。また村上は江戸末期の思想家吉田松陰の研究で知られるとも伝えられるが、おそらくそれは実践教育の関心からであろう。しかし哲学やライプニッツの研究と同様、松陰研究としても[少なくとも出版・公表されたものとしては]何も残っていない。少なくとも中央の哲学界ではまったく無名に終わっ

たといえよう²³⁾。

1960年に村上の遺稿も収めた論文集『華厳思想』（川田熊太郎監修・中村元編集、法蔵館）を刊行した故中村元博士は、「あとがき」で、村上が最晩年も自分が「華厳」に立脚している旨語っていたと記している²⁴⁾。しかし、そこでも「ライブニッツ」に言及していたとは記されていない。教育実践に身を投じた村上は、それ以降、実践的思想家、教育家として自任し、吉田松陰の研究には向かったとしても、しかしライブニッツには少なくとも学術研究の対象としては向かわなかったと推される。逆にいえば、それだけ教育の実践にかける村上の情熱と思いいは特別のものがあったようである。



〔村上俊江の胸像。現在高知県立小津高等学校校内に存在する〕

昭和5年（1930）高知県立城北中学初代校長を辞し、東京に移った後も村上がいかに、自分が8年間手塩にかけた学校を想い続け、高知に残した教え子の行く末を案じ続けていたかについて同校の同窓会誌は2件のエピソードを伝えている。第一は、昭和6年に城北中学校の存亡問題が勃発するや、村上は東京から馳せ参じ、あくまでも教育の本旨に基づき、廃校反対運動を精神的に指導したというもの。第二は、昭和21年終戦直後の混乱下、高知市が南海大地震により甚大な被害を受けた際、当時すでに77歳であった村上は、再び東京から高知市に駆けつけ、半月余にわたり、高知市及び県下の同窓生を激励し、共に懷旧談に夜を徹することも再三だったというものである²⁵⁾。

2 村上『ヘルバルト教育学要義』の出版(1897年)

注目すべきことに、村上は、卒業論文「ライプニッツ氏ト華厳宗」を東京帝国大学に提出したその翌年、すなわち1897年(明治30年)8月に東京の金港堂書籍から『ヘルバルト教育学要義』390頁+術語対照10頁を刊行しているのである。これは英語圏におけるヘルバルト教育学普及の一環として、Henry M. Felkin/ Emmie Felkin が、Johann Friedrich Herbart, *Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet*, Göttingen 1806 を英語に訳して “*The Science of Education*” 1892 として出版したその前後に、フェルキン夫妻がその解説として出版した英語の著書を、村上が日本語訳したものである²⁶⁾。

1897年8月に400頁の訳本を単独で完成し、出版したということは、前年の卒業論文提出以前から、村上がヘルバルトの教育学に強い関心を有し²⁷⁾、フェルキン夫妻の解説書の邦訳にも着手していたことをうかがわせる。いいかえれば、「ライプニッツ氏ト華厳宗」はヘルバルト教育学への村上の強い関心と、フェルキンの紹介書の邦訳作業との只中で執筆されたのである。ただし、村上がヘルバルトの多くの著作のうち、当時、何をどれだけ読んでいたかを断定することはできない²⁸⁾。

それでは、当時、村上は、一方で「ライプニッツの『モナドロジー』」を、他方で「ヘルバルトの『一般教育学』」を、それぞれ別個に、いわば二兎を追っていたのか。そうではないだろう。村上は、ヘルバルトの(教育学の方法としての)心理学研究²⁹⁾—それは諸表象の連合・分離の叙述とそれらの体系化の試みである—to ライプニッツのモナド論につながる面を見出していたに違いない。さらに言えば、「ライプニッツ」と「華厳」に、(テクストに拠りつつ両者の相異点を厳格に認識しつつも)むしろ類似面・連続面を村上が強調するとき、そこには両者を少なくとも媒介するような契機はなかったであろうか。この観点からヘルバルト心理学・教育学、あるいは村上によるその受容についての考察がさらに求められよう。

しかしこの考察はすでに本報告の範囲を超えており、それには稿を改めなければならない。

了

【補遺】中村元博士蔵書における「華嚴」関係図書一覧。

中村元博士の全蔵書は、島根県松江市に 2012 年秋に設置された中村元記念館に移送されたが、未整理のため、調査・閲覧がいまだ不可能である。しかし、同記念館司書福本七生子氏は、中村博士蔵書中、「華嚴」関係と判断される 1026 点の書名リストを作成され、筆者に送ってくださったのである。このリストのなかには、1896 年以前に刊行されていたと判明しているもの、つまり村上俊江が卒論「ライプニッツ氏ト華嚴宗」を執筆する際に用いた可能性があるかと推定され得るものが、少なからず見出されるのである：

以下それらの書名を挙げておく：

『華嚴原人論校本 全』 1886

『華嚴五教章秘鈔』 卷一～五、 明和 7

『華嚴五教章』 卷、 上中下 再版 1884

『華嚴五教章』 玄談 天保 13

『華嚴懇談会玄記』 第三十一から三十五、 崇禎 4

『華嚴経探玄記』 第二～二十 元禄 16

『大方廣佛華嚴経』 卷第一～六十、 寛文辛亥

『華嚴懇談会玄記』 卷二十一～三十、 三十六～四十、 第六～十五、 崇禎 4

『華嚴経普賢行願品別行疏鈔』 第一冊～第五冊 光緒 32

『大方廣佛華嚴経』 卷第一～八十

『華嚴法界義鏡』 完 元禄 8

『華嚴小綸貫』 全 元治 2

『華嚴五教止観 華嚴一乗十玄門』 元禄 9

- 『華嚴經百歸一卷』 全 文政 1
- 『華嚴五教章匡真鈔』 卷一～十 享保 16
- 『華嚴經問答』 上下卷 元禄 14
- 『華嚴經文義綱目』 完 元禄 12
- 『脩華嚴奧有妄書還源觀』 慶安 3
- 『華嚴遊心法界記』 完 享保戊辰
- 『華嚴五教建立次第』 完 1885
- 『大方廣佛華嚴經疏演義鈔』 卷第一～九, 第十四～二十三, 六十九～七十八, 寛文 4
- 『大方廣佛華嚴經疏演義鈔』 卷第六十五, 六十六, 七十九～八十まで全部 寛文 4
- 『華嚴經畧疏』 卷第一本 建仁 2
- 『華嚴經畧疏』 卷第一末 建仁 2
- 『華嚴經畧疏』 卷第二本 建仁 2
- 『華嚴經畧疏』 卷第二末 建仁 2
- 『華嚴經畧疏』 卷第五本 建仁 2
- 『華嚴經畧疏』 卷第五末 建仁 2
- 『華嚴懇談會玄記』 卷第一 崇禎 4
- 『華嚴懇談會玄記』 卷第二 崇禎 4
- 『華嚴懇談會玄記』 卷第三 崇禎 4
- 『華嚴懇談會玄記』 卷第四 崇禎 4
- 『華嚴懇談會玄記』 卷第五 崇禎 4
- 『大華嚴經略策』 第一卷 寛政 7

近い将来, 中村博士所蔵図書の整理が進み, 林恵海博士経由で中村博士に寄贈された故村上俊江の華嚴関係図書の確認, そして村上所持本への村上自身の書き込みなどの調査により, 村上の使用したテキストを確定し得るような調査や閲覧が可能になることを願いつつ, 擱筆する。



(村上俊江の墓碑，及び元生徒による石碑 東京都府中市・多磨霊園 13-1-14
2013 年 10 月筆者撮影)

[注]

- 1) 村上俊江の肖像および胸像の写真データについては，高知県立小津高等学校教頭・正木敏政先生，小野高速印刷株式会社生産部システムデザイン課課長代理薬師寺康平氏にお世話になった（2013 年 10 月初旬）ことを謝して記す。
- 2) 今野諒子「日本語で読めるライプニッツ——ライブニッツ日本語文献目録（1868－2011）（酒井潔・佐々木能章・長綱啓典編著『ライプニッツ読本』法政大学出版局 2012 年，（19）頁。
- 3) 村上の本論文に先行する研究論文としては，以下の 2 点が存在するが，いずれも無記名で 3 頁の短篇である。「ライブニッツとスピノザの関係」『哲学会雑誌』2－23，1888 年，692-4 頁；「ライブニッツの楽天主義」，『哲学会雑誌』3－35，1889 年，676-8 頁。

- 4) 「モノド説」松永材訳、『帝国教育』帝国教育会, 474 (1月号), 1922年, 1-33頁。さらに単行本の訳書となると, 河野与一訳『形而上学叙説』(哲学古典叢書), 岩波書店, 1925年が最初の業績である。
- 5) 現在は, 高知県立小津高等学校。校内には, 彼の掲げた校是「剛健醇美」が刻まれた村上俊江の胸像が残る。墓は多磨霊園13区1種14側に在る。墓碑の裏には「昭和七年建立」と刻まれており, 高知県城北中学校長を辞して東京に移って間もなくの村上の心情がうかがわれる。また墓石に向かって右側には, 「追慕 村上俊江校長先生, 旧山口県立萩中学校, 旧高知県立城北中学校生徒一同」と刻まれた高さ60cm程の石碑が立つ。
- 6) 村上俊江が大正11年から昭和6年まで初代校長を務めた城北中学校は, 昭和6年(1931)に, 現在の高知小津高等学校の前身である高知県立中学海南学校と合併している(高知小津高等学校の初代校長は吉田藪馬)。昭和5年に村上が自主退職したのは, このことと関係があるのかもしれないが, 確かなことは不明である。
- 7) 川田熊太郎監修・中村元編『華嚴思想』法蔵館1960年, 468頁。
- 8) 前掲書, 453頁。
- 9) Habsは1883年6月には, 自分がドイツ語訳した*Théodicée*へのVorwortを書き下したばかりだった。
- 10) ちなみに, このHabs編集によるKleinere Philosophische Schriftenを, フッサールはおそらくすでに1885年より前に所有していた。Vgl. H.L. van Breda, *Leibniz' Einfluss auf das Denken Husserls*, in: *Studia Leibnitiana Supplementa*, Bd.V, Wiesbaden 1966.
- 11) 明治30年(1897)に京都帝国大学が設立されたため, 帝国大学は東京帝国大学と改称されたが, 文科大学にはとくに変化はなかった。『東京大學百年史』部局史一, 1986年, 418-22頁。
- 12) 『東京大學百年史』部局史一, 前掲頁。

- 13) Monade を村上は「元子」と訳している。五年後の明治 34 年 (1901) に出版された波多野精一『西洋哲学史要』では、モナドは「单子」と訳されている。
- 14) F.W.J.Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Stuttgart 1983, S.80-85.
- 15) すくなくとも、『法華經』が、煩惱と汚濁にまみれた人間を直接の対象とし、現実の救い難い（と見做されている）人間に光を与えるために説かれているのに対し、『華嚴經』が最も重視したのは仏である、といえよう。
- 16) 華嚴宗第四祖, 清涼国師。「七帝の門師」。第三祖法藏とは約百年隔たっている。
- 17) 木村清孝『中国華嚴思想史』平楽寺書店, 1992 年, 221 頁。
- 18) 木村, 前掲書, 217 頁。
- 19) 一を一として, 多を多として, それぞれのものとして認めながら, そのうえで一と多の相互関係を考察することは, ギリシア以来の西洋哲学の伝統に属している。三宅剛一『学の形成と自然的世界』弘文堂 1940 年, 再刊: みすず書房 1972 年。
- 20) 山田晶訳『神学大全』（世界の名著），中央公論社。
- 21) ライプニッツのモナド論にみえるモナドの表出関係から, 神, 人間, 有機体, 物体を網羅する存在者論への或る種の展開は, ハイデッガーが現存在の時間性の超越を問う基礎的存在論から, 現実の多様な存在者の存在を主題とする「メタ存在論」へのメタボレー・「転回」を示唆する経緯に, 両者の哲学的前提は異なるものの, 対応している。Vgl. Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA.26 II.Hauptstück, Frankfurt a.M. 1978. 酒井潔「モナド論・基礎有論・メタ有論」（『思想』第 930 号, 2001 年 11 月）。

- 22) G.W.Leibniz, *Novissima sinica*, hrsg.v.Nesselrath und Reinbothe, Deutsche-China-Gesellschaft, Köln 1979, S.8.
- 23) 昭和 32 年 (1957) 没時の自宅は、東京都目黒区衾町 125 の 8。
- 24) ここで筆者は、村上が実際に『華嚴經』をいかなるテキストに拠り、理解していたかを知るために、彼がその華嚴関係の蔵書を叔父の林恵海博士を通じて中村元博士 (1912-1999) に寄贈したもの (『華嚴思想』1960 年, 「編者あとがき」 525 頁) を調査・閲覧したいと考え、中村博士の全蔵書を収蔵する中村元記念館 (島根県八束市 2012 年 10 月開館) に問い合わせた。しかし同館では中村博士の 3 万点にのぼる蔵書の整理と閲覧提供の準備がまだ出来ていないため、村上の華嚴関係の蔵書を調査・閲覧することは現時点 (2013 年 10 月) では不可能との返答であった。ただし、同記念館司書の福本七生子氏の御尽力により、中村博士蔵書中、「華嚴」関係の蔵書リストを入手することができた。この中に、村上俊江が元々所蔵していたものが含まれていることは確かである。福本氏にあつく御礼申し上げる。
- 25) 高知県立高知城北中学校同窓会編『母校創立五十周年記念誌』北辰会発行 1971 年, 90 - 94 頁。この史料の入手にかんしては、学習院大学図書館情報サービス課レファレンス・サービス担当の皆様にたいへんお世話いただいたことを、謝して記す。
- 26) フェルキン夫妻の同書の書誌データに関して、神戸女子大学・森尚也教授の御教示に謝意を表する。
- 27) 村上が、ヘルバルトの表象理論としての心理学のなかに、内容的に、(村上が読み込もうとした) 華嚴の唯心論的性格への親和性を強く見出していたことはほぼ間違いないと思われる。またヘルバルトは、ライプニッツの「表象」perception や「統覚」apperception の概念に注目し、著書のなかで再三言及している。では、村上は誰からヘルバルトを知り、関心をもつようになったのか。それはおそらく帝国大学在学中村上が受

講した、「心理学・倫理学・論理学第一講座」教授・元良勇次郎の講義または演習によるものであろう。元良は、ヘルバルト学派に拠り、心をエネルギーととらえる表象力学説を採り、実験心理学を開拓しようとしていたからである。

ところで、日本にヘルバルトを最初に紹介した哲学・思想家としては、西周（『生性発蘊』1873）と清沢満之（『純正哲学』1888）があげられる。明治20年（1887）年にはハウスクネヒトが、教育制度の実際家を求めた明治政府によりドイツから招聘され、帝国大学でヘルバルトを講じた。聴講者には、後年日本教育学会の中心となる谷本博、湯原元一、岡田五兎、大瀬甚太郎、稲垣末松らがいた。こうして全国に驚くほど急速にヘルバルト教育学が広まり、明治20年から同36年にかけて、ヘルバルトに関する訳書が30冊、ヘルバルトの学説の紹介書が39冊も出版された。そしてその中には、明治29年（1897）に出た村上によるフェルキンの紹介書の訳書も含まれていたのである。日本におけるヘルバルト受容史については、稲富栄次郎『ヘルバルトの哲学と教育学』玉川大学出版部1972年、197－202頁、浜田栄夫『表象理論とヘルバルト』玉川大学出版部1995年、10－13頁を参照。

28) 村上から、(注24に記したように)、林恵海博士を通じて中村博士に寄贈された図書は華厳関係のものである。それ以外の村上の所蔵本の調査は、少なくとも現時点では不可能である。

29) 筆者のドイツ・ハノーファー出張中（2013.9.2.～9.30）、日本におけるヘルバルト文献の収集に際して、帝京大学講師・長綱啓典氏と学習院大学講師・渡辺和典氏に御助力いただいたことを謝して記す。