

Confucius en God

**Een kritische analyse van de natuurlijke theologie van Leibniz met
betrekking tot het neoconfucianisme**

Bachelorscriptie Wijsbegeerte

Naam student: R.S. Tazelaar
Naam docent: prof. dr. P. Steenbakkers
Datum inleveren: 16 april 2012

Aantal woorden: 11.820

Inhoudsopgave

Inleiding	3
1. Jezuiten in China	5
2. Chinese filosofie: klassieke confucianisme en neoconfucianisme.....	8
3. Leibniz en zijn werk	14
3.1 Leven	14
3.2 Monadenleer	14
3.3 <i>Novissima Sinica Historiam Nostri Temporis Illustrata</i>	19
3.4 Bronnen over China.....	20
4. <i>Discours sur la theologie naturelle des Chinois</i>	24
4.1 De overeenkomsten	26
4.2 <i>Shangdi</i>	29
4.3 De gevolgen voor en van de filosofie van Leibniz	33
Conclusie	36
Bibliografie.....	38

Inleiding

“China is een groot rijk, dat in uitgestrektheid niet onderdoet voor het beschaafde Europa en het overtreft in omvang van de bevolking en degelijke politiek; en in China bestaat een openbare moraal die in bepaalde opzichten bewonderenswaardig is, verbonden met een filosofische leer, of liever gezegd een natuurlijke theologie die eerwaardig is door zijn ouderdom, opgesteld en erkend sinds ongeveer drieduizend jaar, lang voor de filosofie van de Grieken,” schrijft Gottfried Wilhelm Leibniz aan het begin van zijn *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* (1716).¹ In het christelijke Europa van de zestiende en zeventiende eeuw was het aanvankelijk ondenkbaar dat een mens een moreel leven kon leiden zonder het christendom. Hier kwam verandering in met de stroom aan geschriften vanuit China, waaruit bleek dat moraliteit niet noodzakelijk een christelijke geloofsvorm impliceert (zoals ook is te lezen in het citaat van Leibniz). Een overwinning voor de Verlichtingsdenkers, waar Leibniz toe behoorde.

We vinden dus bij Leibniz de notie dat moraliteit en het christendom niet noodzakelijk met elkaar zijn verbonden. Leibniz baseert zich hierbij op geschriften uit zowel China als Europa over de Chinese filosofie. Opvallend is dat hij desondanks, vanuit zijn verzoenende houding met betrekking tot het christendom en de rede, een metafysisch Godselement probeert en denkt te vinden in het neoconfucianisme. Het neoconfucianisme is de stroming binnen de Chinese filosofie waarmee hij geconfronteerd werd. Leibniz probeert vanuit zijn ‘monadenleer’ het neoconfucianisme te duiden als een natuurlijke theologie, waarbij de Chinezen vanuit de rede (dus zonder openbaring) tot een met het christendom vergelijkbare Godsopvatting zouden zijn gekomen. Deze opvatting is opvallend vanwege de algemeen verspreide opvatting onder de vroege Verlichtingsdenkers, dat de Chinezen atheïsten waren maar toch een vorm van moraliteit kenden. De centrale vraag is dan ook of Leibniz met zijn natuurlijke theologie geen onrecht doet aan de inhoud van het neoconfucianisme.

In deze scriptie zal ik laten zien dat Leibniz er in zijn *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* niet in is geslaagd om zijn monadenleer in overeenstemming te brengen met het neoconfucianisme om daarmee het neoconfucianisme in termen van een natuurlijke theologie te duiden. Allereerst is het hierbij van belang om kort in te gaan op de cruciale rol van de jezuiten bij de verspreiding van kennis over de Chinese filosofie binnen Europa. Daarna zal

¹ G.W. Leibniz, *Over de Natuurlijke Theologie van de Chinezen*, vert. Karel L. van der Leeuw (Budel: Damon, 2006), 75.

ik specifiek ingaan op het neoconfucianisme, een stroming binnen de Chinese filosofie, en het belangrijkste verschil met het klassieke confucianisme behandelen. Hierbij komen ook de Chinese geschriften aan bod die van invloed zijn geweest op het werk van Leibniz. Vervolgens zal ik ingaan op Leibniz, waarbij zijn leven, monadenleer en belangrijkste geschriften over China belicht zullen worden. Tot slot volgt een analyse van zijn *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* (*Over de natuurlijke theologie van de Chinezen*) en zal ik betogen dat Leibniz, ondanks de vele overeenkomsten, een fundamenteel probleem heeft met zijn poging om het neoconfucianisme grotendeels te duiden in termen van zijn monadenleer. Dit fundamentele probleem draait om de christelijke Godsopvatting in verhouding tot het Song-confucianisme. Daarbij zal ik ook ingaan op de negatieve gevolgen voor en van de filosofie van Leibniz in algemene zin. Ook een andere verlichtingsdenker, Christian Wolff, zal hierbij kort behandeld worden. Ik wil de lezer er hier nog op wijzen dat in de rest van de tekst, indien zinvol, de Chinese benamingen zijn opgenomen naast de westerse vertalingen van Chinese geschriften en aanduidingen.

1. Jezuïeten in China

Tot de zestiende eeuw was over China nauwelijks iets bekend in Europa. Hier kwam verandering in met de mondiale uitbreiding van het Spaanse en vooral Portugese imperium. Kenmerkend voor de expansiedrift van beide landen was dat de expansie altijd gepaard ging met het bekeren van de lokale bevolking. Dit in tegenstelling tot de politiek van de Hollanders en de Engelsen in de zeventiende en achttiende eeuw, voor wie geloof bijzaak was en handeldrijven prioriteit had. In 1520 slaagden de Portugezen erin om handelsbetrekkingen aan te knopen met het Chinese keizerrijk van de Ming-dynastie (1368-1644), wat vanaf 1557 zou leiden tot een eeuwenlange aanwezigheid in Macao in de vorm van een handelspost met aanvankelijk een bescheiden omvang. Opvallend is dat alleen de jezuïetenorde, in tegenstelling tot de dominicaner en franciscaner orden, erin slaagde om vaste voet aan de grond te krijgen in China. Dit was geen toeval en het markeert een belangrijk aspect van de Europese kennismaking met China.

Daar waar de jezuïeten namelijk de bereidheid hadden tot het bestuderen van de dominante Chinese cultuur, waren de andere twee orden vooral bezig om zich te presenteren in de traditie van het boeddhisme en taoïsme. Juist op deze twee religieuze stromingen werd door de Ming-dynastie neergekeken, wat natuurlijk de bekeringswerkzaamheden van de franciscanen en dominicanen niet ten goede kwam.² De jezuïeten daarentegen lieten het boeddhisme en taoïsme links liggen, het waren immers concurrerende geloofsstromingen, en richtten zich in grote mate op het klassieke confucianisme. Dit is echter wat zij aanvankelijk dachten. In feite bestudeerden zij namelijk de neoconfucianistische geschriften die waren samengesteld in de twaalfde eeuw (waarover in hoofdstuk 2 meer). De jezuïeten waren na bestudering van deze geschriften tot het inzicht gekomen dat deze leer mogelijk een Godsopvatting kende vergelijkbaar met het christendom. Hier lag dus de mogelijkheid om het christendom in het confucianisme te integreren om op deze manier aan de verspreiding van het christelijk gedachtegoed te kunnen werken. Het is dus belangrijk dat de lezer zich realiseert dat veel jezuïtische geschriften die Europa vanaf de tweede helft van de zestiende eeuw bereikten een uitvoerige beschrijving van het (neo)confucianisme bevatten (en andere niet-religieuze cultuurelementen), terwijl het boeddhisme en taoïsme onderbelicht bleven. Deze selectieve gang van zaken (vanuit strategische motieven met betrekking tot de

² Karel van der Leeuw, "Inleiding," in *Over de Natuurlijke Theologie van de Chinezen*, G.W. Leibniz, vert. Karel L. van der Leeuw (Budel: Damon, 2006), 13.

geloofsverspreiding) is dus zeer bepalend geweest voor het beeld van China in Europa. Het beperkte contact met Chinese geleerden buiten het keizerlijk hof betekende daarnaast, dat actuele filosofische ontwikkelingen uit de periode dat de jezuïeten aan het hof verbleven in de (Europese) geschriften van destijds ook onderbelicht zijn gebleven.

Tot slot is het van belang om de positie van de jezuïeten in China specifiek uiten te zetten, zodat een concreter beeld ontstaat van de lokale werkzaamheden in China en mogelijke gevolgen voor de Europese beeldvorming. Het was de jezuïet Michele Ruggiere (1543-1607) die in 1579 als eerste begon met het bestuderen van de Chinese taal, gewoonten en tradities. In 1582 kreeg hij hierbij ondersteuning van Matteo Ricci (1551-1610). Het zijn deze twee jezuïeten geweest, waarbij de rol van Ricci cruciaal was, die de basis hebben gelegd voor zowel het contact met de Chinese autoriteiten en geleerden als voor de stroom boeken die vooral vanaf de zeventiende eeuw Europa bereikte. Daar waar Ruggiere vooral contacten onderhield met de lokale autoriteiten van Guangdong, slaagde Ricci er uiteindelijk in, door zich te gedragen en te kleden als een Chinese geleerde, om vanaf 1601 toegang te verkrijgen tot het Chinese hof in Peking.³ Hierdoor verkregen de jezuïeten een unieke positie die hen in staat stelde om een aantal bekeerlingen te maken aan het hof en tegelijk toegang te verkrijgen tot (neo)confucianistische geschriften zoals de ‘Vier Boeken’ (*sishu*). Het is op basis van deze geschriften dat Ricci tot het inzicht komt, dat de Chinese filosofie rationeel van aard is en vervolgens mogelijkheden ziet om deze te verenigen met het christendom. Hij neemt een positie ten opzichte van het (neo)confucianisme in die we later ook bij Leibniz terug zullen zien: een natuurlijke theologie.⁴ Nicolò Longobardi (1565-1655), die in hoofdstuk 4 behandeld zal worden om zijn grote rol bij het tot stand komen van de ideeën van Leibniz over China, volgde Ricci in 1610 op als vertegenwoordiger aan het hof.

Ook de Chinese keizer had belang bij de aanwezigheid van deze kleine groep Europeanen aan het hof. De wiskundige en technische kennis van de jezuïeten, maar ook de kennis van astronomie en astrologie, die nauwkeuriger was dan die van de Chinezen op dat moment, kon de keizer in zijn voordeel gebruiken bij bijvoorbeeld het vaststellen van een nieuwe kalender voor het komende jaar. Het voortbestaan van de keizerlijke dynastie hing nauw samen met de nauwkeurigheid van de nieuwe kalender, die onder andere bepaalde wanneer er gezaaid en

³ Van der Leeuw, ‘Inleiding,’ 14-15.

⁴ Van der Leeuw, ‘Inleiding,’ 21-22.

geogst moest worden.⁵ De relatie van de jezuïeten met het keizerlijk hof was er dus een van wederzijds belang. Ook na de val van de Ming-dynastie (1644) was er onder de nieuwe Qing-dynastie (1644-1908) sprake van een jezuïtische vertegenwoordiging (onder andere door Adam Schall von Bell en Ferdinand Verbiest) aan het keizerlijk hof.

⁵ Barend J. ter Haar, *Het Hemels Mandaat: De geschiedenis van het Chinese Keizerrijk* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009), 346.

2. Chinese filosofie: klassiek confucianisme en neoconfucianisme

Voor een helder begrip van de inhoud van de geschriften die vanaf de zestiende eeuw verspreid raakten over Europa en die cruciaal zijn geweest voor het werk van Leibniz over China, zal hier worden ingegaan op het neoconfucianisme. Het was immers, zoals hierboven beschreven, deze stroming binnen het confucianisme die werd bestudeerd door de jezuiten aan het keizerlijk hof. Een algemene omschrijving van het confucianisme geven is echter bijzonder problematisch, gezien de wijze waarop de leer van Confucius zich door de eeuwen heen heeft ontwikkeld. De filosofische rol van Confucius doet denken aan die van Socrates (ca. 470-399 v.Chr.) in de filosofische traditie in het Westen: beiden hebben hun gedachten niet eigenhandig aan het papier toevertrouwd, maar hebben wel een belangrijke en prominente rol vervuld binnen het ontstaan en de ontwikkeling van de Chinese (Confucius) en westerse (Socrates) filosofie. Er is echter een praktisch verschil. Daar waar Plato (ca. 427-347 v.Chr.) en Xenophon (ca. 430-355 v.Chr.) als tijdgenoten en leerlingen van Socrates diens filosofie direct tot zich konden nemen en konden opschrijven, is het gedachtegoed van Confucius eerst via enkele van zijn leerlingen mondeling doorgegeven alvorens het op schrift is gesteld. Het boek dat de leer van de historische figuur Confucius weergeeft is pas ongeveer een eeuw na diens dood opgetekend. De weergave van de oorspronkelijke ideeën van Confucius lijkt hierdoor minder betrouwbaar dan die van het denken van Socrates. Toch is er ook discussie over de inhoud van de filosofie van Socrates in de geschriften van Plato. Daarnaast kan het belang van de mondelinge overlevering van informatie ten tijde van en na Confucius juist pleiten voor de betrouwbaarheid van de weergave van de leer door zijn leerlingen. Los van deze opmerking over de op schriftstelling van Confucius' denkbeelden, moet hier ook worden opgemerkt dat verschillende geschriften bepalend zijn geweest voor de inhoud van het confucianisme door de eeuwen heen, wat dus heeft geleid tot verschillende interpretaties van de leer.

Met deze laatste opmerking in het achterhoofd zal de behandeling van het antieke confucianisme hier beperkt worden tot de geschriften die later opgenomen zijn in de 'Vier Boeken' (*sishu*): 'Gesprekken' (*Lunyu*) van Confucius, de 'Mencius' (*Mengzi*), de 'Grote Leer' (*Daxue*) en de 'Doctrin van het Midden' (*Zhongyong*).⁶ De samenstelling van deze

⁶ De lezer zou erop kunnen wijzen dat de keuze voor deze geschriften ter illustratie van het klassieke confucianisme riskant is. Immers, de 'Vier Boeken' zijn pas in die vorm tot stand gekomen onder het neoconfucianisme. Ik wil er echter op wijzen dat de *Gesprekken* van Confucius wordt gezien als het werk dat het dichtst de historische confucianistische leer benadert. Het is dit werk dat de latere stroom aan publicaties in gang

werken tot de Vier Boeken is tot stand gekomen onder invloed van de Chinese filosoof Zhu Xi (1130-1200). Deze vier geschriften, van een uitgebreid commentaar voorzien door Zhu Xi, vormden vanaf de twaalfde tot de negentiende eeuw de confucianistische canon.⁷ De ontstaansperioden van deze geschriften lopen uiteen: de *Gesprekken* zijn ongeveer een eeuw na de dood van Confucius (479 v.Chr.) door Confucius' leerlingen aan het papier toevertrouwd, de *Mencius* stamt uit de periode 350-300 v. Chr. en de overige twee geschriften dateren uit de Han-dynastie (206 v.Chr.-220 n.Chr.). De *Gesprekken* zullen hier worden beschouwd als de kern van het confucianisme zoals dat waarschijnlijk door de historische figuur Confucius bedoeld is, inhoudelijk aangevuld of aangepast door de overige drie geschriften. Het zijn de Vier Boeken in combinatie met de bijbehorende metafysische becommentariëring van Zhu Xi, die de basis zouden vormen van het neoconfucianisme, dat onder de Song-dynastie (960-1279) tot stand kwam. Het neoconfucianisme, zoals hier afgebakend, onderscheidt zich dus van het antieke confucianisme door de nieuwe samenstelling van de oorspronkelijke geschriften (tot de Vier Boeken) in combinatie met een becommentariëring en metafysische onderbouwing van de Song-filosoof Zhu Xi.

Het was deze neoconfucianistische stroming die vanaf de zestiende eeuw door de jezuïeten werd bestudeerd, waardoor zij de oorspronkelijke teksten in combinatie met een metafysische onderbouwing tot zich namen. Hierbij dient te worden opgemerkt dat de *Grote leer* en de *Doctrine van het Midden* als aparte geschriften pas tot stand kwamen onder invloed van het neoconfucianisme. Tijdens de Han-dynastie waren zij onderdeel van 'Optekeningen over de Riten' (*Liji*), een werk dat tot de 'klassieken' werd gerekend.⁸ De canon van deze klassieken is pas tijdens de Han-dynastie tot stand gekomen en bestaat in de kern uit vijf werken.⁹ Het zijn geschriften die terug gaan tot de eerste helft van het eerste millennium voor Christus en

heeft gezet. Daarnaast is het van inhoudelijk belang voor het latere werk van Leibniz en Wolff om te laten zien waarin het neoconfucianisme verschilt van het confucianisme. Zie: Karel van der Leeuw, *Confucianisme: Een inleiding in de leer van Confucius* (Amsterdam: Ambo, 2006), 31-32, 53-61.

⁷ Van der Leeuw, *Confucianisme*, 58.

⁸ Van der Leeuw, *Confucianisme*, 58.

⁹ Het gaat om de volgende vijf klassieke geschriften: 'Boek der Oden' (*Shijing*), 'Boek der Documenten' (*Shujing*), 'Lente- en Herfstannalen' (*Chun Qiu*), 'Optekeningen over de Riten' (*Liji*) en het 'Boek der Veranderingen' (*Yijing*). Vanaf de Han-dynastie is de verzameling klassieke werken uitgebreid tot dertien werken, veelal bestaande uit commentaren bij de vijf klassieken. Ook de *Gesprekken* en de *Mencius* zijn opgenomen in deze dertien werken. De nadruk lag echter tot aan de Song-dynastie op de vijf klassieken. Zie: Van der Leeuw, *Confucianisme*, 55-61 en Daniel K. Gardner, "Introduction: the Four Books in Chinese society," in *The Four Books: The basic teachings of the later Confucian tradition*, Zhu Xi (ed.), transl. Daniel K. Gardner (Indianapolis: Hackett, 2007), xviii, xxi.

verhandelingen bevatten over de ordelijke inrichting van een samenleving, over moreel handelen en een model voor de kosmos waarin alles met elkaar samenhangt. Opvallend is dat deze geschriften tot aan het ontstaan van het neoconfucianisme bepalend zijn geweest voor de confucianistische leer, hoewel de historische Confucius in zeer beperkte mate is beïnvloed door de klassieke werken.¹⁰ De *Gesprekken* van Confucius en ook de *Mencius* zijn als gevolg hiervan lange tijd uit beeld geweest, ondanks de oorspronkelijke en historische waarde van deze teksten, en verkregen onder invloed van denkers als Zhu Xi een nieuwe fundamentele rol.¹¹ Dit betekent niet dat de jezuiten de *Gesprekken* en de *Mencius* als de kern van het confucianisme zagen. De jezuiten dachten vooral, vanuit hun christelijk perspectief, in de *Grote Leer* de kernprincipes van het confucianisme te vinden.¹² De lezer dient ook hier in het achterhoofd te houden dat dergelijke keuzes hun neerslag hebben gehad in de boeken die over China en de Chinese filosofie verschenen zijn in Europa. Daarnaast verdwenen de vijf klassieken, ondanks de terugkeer van de klassieke confucianistische geschriften, niet volledig uit beeld en keren sommige elementen uit deze boeken terug in het werk van de jezuiten en Leibniz.

Een complete uiteenzetting van de verschillen tussen het confucianisme en het neoconfucianisme is voor hier te omvangrijk en bovendien te gecompliceerd. Voor het verloop van dit betoog is het wel van belang om stil te staan bij de metafysische becommentariëring van Zhu Xi. Deze becommentariëring onderscheidt namelijk in de kern het confucianisme van het neoconfucianisme. Daarom volgt hier nog een korte vergelijking van het confucianisme, vooral beperkt tot de *Gesprekken*, met het neoconfucianisme, zoals beschreven in het commentaar van Zhu Xi bij de Vier Boeken. Specifieke details van het neoconfucianisme zullen verderop worden behandeld in het kader van Leibniz en zijn *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*.

Het confucianisme, zoals door Confucius' leerlingen uiteengezet in de *Gesprekken*, gaat uit van de opvatting dat ieder individu de opdracht heeft om zichzelf te vervolmaken en te ontdekken waaruit die vervolmaking bestaat, zodat deze tot een tweede natuur wordt.¹³ Een belangrijk onderdeel van deze vervolmaking is de morele opvoeding die moet leiden tot

¹⁰ Van der Leeuw, *Confucianisme*, 55.

¹¹ Van der Leeuw, *Confucianisme*, 140.

¹² Iso Kern, "Die Vermittlung chinesischer Philosophie in Europa," in *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, 1: Allgemeine Themen*, J.-P. Schobinger (Hg.) (Basel: Schwabe, 1998), 236.

¹³ Van der Leeuw, *Confucianisme*, 32.

morele vervolmaking. Voor Confucius spelen objectieve normen met betrekking tot handelen geen rol; centraal staan deugden. De confucianistische ethiek is dus een deugdethiek.¹⁴ De hoogste deugd is (mede)menselijkheid, wat voor Confucius betekende dat een persoon beschikt over innerlijke beschaving van waaruit rekening wordt gehouden met andere personen. Deze innerlijke beschavingsvorm hangt samen met de *li*, een begrip dat in de context van het klassieke confucianisme vertaald kan worden met ‘riten’ of ‘rituelen’. Dit begrip, dat uit de tijd van voor Confucius stamt en van oorsprong vooral een religieuze betekenis had, hield voor Confucius in dat een persoon er de juiste omgangsvormen op nahoudt ten opzichte van zijn medemens. Binnen de confucianistische ethiek is het hoogste ideaal ‘de wijze’ (*sheng*).¹⁵ Hoewel Confucius zich over deze uitermate zeldzame toestand niet duidelijk heeft uitgelaten, weten we dat de persoon die deze toestand weet te bereiken een weldoener voor de hele wereld zal zijn.¹⁶

Hoe denkt Confucius ten slotte over het bovenaardse? In de gesprekken zegt hij hierover bij monde van zijn leerling Zigong het volgende: “De cultuur van de meester, daarover kunnen we te horen krijgen; wat de meester te zeggen heeft over de menselijke natuur en over de weg van de Hemel, daarover krijgen we niets te horen.”¹⁷ Confucius’ nadruk ligt dus op het hier en nu, op het aardse leven in de maatschappij en de staat.¹⁸ Desondanks geeft Confucius op een gegeven moment in de *Gesprekken* aan dat er toch een rol voor de hemel is weggelegd. Confucius zou zijn deugdelijkheid namelijk hebben verkregen vanuit de hemel, waarbij hemel synoniem staat voor het lot, en verderop in de tekst treedt de hemel treedt ook op als behoeder van de cultuur. Tegen de verwachting in lijkt er toch een rol te zijn voor een hemel als hoeder van de mensheid. Mijns inziens is deze rol minimaal binnen de *Gesprekken* en doet deze passage dus niets af aan de bewering dat het klassieke confucianisme gericht is op het aardse leven. In de argumentatiestructuur van zijn deugdethiek wordt de hemel wel genoemd, maar speelt deze geen fundamentele rol. Pas aan het einde van de *Gesprekken* gaat Confucius, bij monde van zijn leerlingen, iets meer, doch terughoudend, in op de hemel. Daarnaast leefde Confucius in een periode waarin de rol van een hemel als morele autoriteit

¹⁴ Van der Leeuw, *Confucianisme*, 33.

¹⁵ Van der Leeuw, *Confucianisme*, 38.

¹⁶ Van der Leeuw, *Confucianisme*, 38.

¹⁷ Confucius geciteerd in: Van der Leeuw, *Confucianisme*, 50.

¹⁸ Van der Leeuw, *Confucianisme*, 50-51.

afnam.¹⁹ Confucius moet ook gezien worden als een product van zijn tijd, maar wilde niet geheel breken met het verleden, gezien het belang van het verleden binnen zijn leer. Dit leidt tot een zeer beperkte, bijna onbegrijpelijke rol van de hemel binnen het geheel van de klassieke leer. Pas bij de neoconfucianist Zhu Xi is een fundamentele rol voor de hemel in relatie tot het ‘patroon’ (zie hoofdstuk 4) weggelegd.

Op dit punt wijkt het neoconfucianisme in de kern af van het antieke confucianisme. Daar waar het klassieke confucianisme in zeer beperkte mate een metafysische onderbouwing kende (zoals hierboven omschreven), bouwden de Song-filosofen om het confucianisme een complete metafysica heen, wat het ontstaan van het neoconfucianisme zou betekenen. Het ‘Diagram van het Verheven Uiterste’ (*Taijitu*), dat afkomstig is van de Song-filosoof Zhou Dunyi, speelde voor Zhu Xi een grote rol. Hierbinnen wordt een aantal elementen onderscheiden dat Zhu Xi tot een samenhangend geheel zou verwerken: *yin* en *yang* (de twee grondvormen van de vitale energie of *qi*) en het patroon of *li*. Het lijkt erop dat binnen dit diagram, zoals we het bij Zhou Dunyi aantreffen, de *qi* kan worden beschouwd als het Verheven Uiterste. Voor Zhu Xi is alle bestaan het resultaat van de patronen (*li*) en de vitale energie (*qi*). De patronen bepalen hoe iets is, de vitale energie dat iets is.²⁰ Gesteld kan dus worden dat voor Zhu Xi de patronen primair zijn aan de vitale energie. Beide kunnen echter niet zonder elkaar bestaan.

Het systeem van Zhu Xi doet denken aan het platonisme: binnen de piramide aan patronen is er een hoogste patroon in de vorm van het Verheven Uiterste, dat boven de fysieke wereld (transcendentale werkelijkheid) staat en waarin de fysieke werkelijkheid participeert. Ieder ding heeft deel aan dit Verheven Uiterste. Aangezien *yin* en *yang* (de twee grondvormen van de vitale energie) ook voortkomen uit het Verheven Uiterste, ontstaat er bij Zhu Xi een systeem waarbij het Verheven Uiterste de grond wordt van het materiële bestaan en tegelijk het patroon vormt van de transcendentale aard: “Het Verheven Uiterste is niets anders dan het patroon van hemel en aarde en van alle dingen. Wat betreft hemel en aarde: het Verheven Uiterste is erin aanwezig. Wat betreft de tienduizend dingen: het Verheven Uiterste is erin aanwezig. Voordat hemel en aarde er waren, was dit patroon al voltooid. Als het beweegt brengt het *yang* voort [...] als het in rust is brengt het *yin* voort.”²¹ Het Verheven Uiterste krijgt dus een positie die overeen lijkt te komen met de Idee van het Goede bij Plato en

¹⁹ Van der Leeuw, *Confucianisme*, 49.

²⁰ Van der Leeuw, *Confucianisme*, 141.

²¹ Zhu Xi geciteerd in: Van der Leeuw, *Confucianisme*, 142.

tegelijkertijd ook de vitale energie voortbrengt. Het hoogste patroon en de patronen daaronder zijn bepalend voor de vorm, de mate van vitale energie voor de onderlinge verschillen tussen bijvoorbeeld mensen.²² Door middel van studie naar de werkelijkheid kan men volgens Zhu Xi inzicht verkrijgen in het hoogste en dus tot kennis van de eigen natuur. Zhu Xi stelt de menselijke natuur gelijk aan het Verheven Uiterste, waardoor gevoelens en impulsen op dezelfde voet komen te staan met de vitale energie. “Het patroon is verheven boven de fysieke vorm, de vitale energie is in de fysieke vorm aanwezig,” aldus Zhu Xi.²³ Dit betekent niet dat de vitale energie gelijk gesteld moet worden met wat in de westerse filosofie wordt aangeduid als ‘materie’. *Qi* is het materiële principe van de werkelijkheid dat moet worden geduid in termen van energie en niet in termen van fysieke lichamen. Essentieel om hierbij op te merken is dat een scheiding tussen lichaam en geest binnen het Song-confucianisme niet bestaat. Binnen dit denken staan processen en krachten centraal, waardoor de werkelijkheid (metafysica) niet losstaat van de fysica zoals bij Leibniz. Voor Leibniz moet de confucianistische omgang met de werkelijkheid wel een bevestiging van zijn metafysisch systeem zijn geweest.

In de kern was het klassieke confucianisme dus vooral een filosofie gericht op politiek en ethiek. De metafysische onderbouwing begon pas met de komst van de Song-filosofen. Verdere details binnen de becommentariëring van Zhu Xi bij de Vier Boeken zullen hieronder aan bod komen in combinatie met het werk van Leibniz.

²² Van der Leeuw, *Confucianisme*, 143.

²³ Van der Leeuw, *Confucianisme*, 144.

3. Leibniz en zijn werk

3.1 Leven

Typerend voor Leibniz (1646-1716) en zijn werk is de aanzienlijke omvang van zijn geschriften. Een groot deel hiervan bestaat uit correspondenties met andere denkers (Hobbes, Spinoza, Arnauld, Huygens) en verzoeken die hij kreeg om zijn visie over bijvoorbeeld een filosofische kwestie uiteen te zetten in een traktaat. Zijn *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* getuigt hiervan. Kenmerkend is daarnaast ook dat Leibniz nooit een *magnus opus* heeft geschreven, wat het gecompliceerd maakt om een geschrift aan te wijzen dat de kern van zijn metafysica bevat. Zijn beroemde *Monadologie* (1714) kan gezien worden als een laatste, zij het korte poging tot een uiteenzetting van zijn metafysisch systeem. Het belang van dit geschrift zal in de volgende paragraaf nog verder worden besproken. Tot slot is het voor hier interessant om op te merken dat Leibniz, vanuit zijn veelzijdige achtergrond, ook werkzaam is geweest als diplomaat. Leibniz was een bemiddelende en verzoenende houding eigen, een houding die niet alleen terugkomt in zijn rol als diplomaat, maar ook duidelijk aanwezig is in zijn geschriften.

Aangezien Leibniz in het *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* aansluiting bij het Chinese denken zoekt vanuit zijn monadenleer, zal een aantal belangrijke aspecten hiervan in de volgende paragraaf worden behandeld. Daarnaast zal hier ook kort worden ingegaan op het andere werk van Leibniz over China: *Novissima Sinica*. Tot slot zal in de vierde paragraaf worden ingegaan op de bronnen die cruciaal zijn geweest bij de totstandkoming van zijn *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*.

3.2 Monadenleer

Allereerst is het interessant om in te gaan op de beïnvloedingskwestie die speelt binnen het debat over Leibniz en China: is er sprake geweest van een Chinese beïnvloeding bij de totstandkoming van de monadenleer? Gezien de opvallende overeenkomsten tussen het neoconfucianisme en de Monadenleer, waarop Leibniz teruggrijpt in zijn *Discours sur la theologie naturelle des chinois*, is dit niet ondenkbaar.²⁴ Toch is een dergelijke beïnvloeding vanuit het Oosten uitermate onwaarschijnlijk. Historici die pleiten voor een Chinees element in het werk van Leibniz vallen veelal terug op zijn correspondentie met Antoine Arnauld

²⁴ Deze opvatting is te vinden in het werk van E.R. Hughes die in 1952 een vertaling van de *Monadologie* heeft gepubliceerd. Zie: David E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The search for accord* (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1977), 13.

(1612-1694) in combinatie met Couplets *Confucius Sinarum Philosophus* (zie paragraaf 3.4). Een analyse van de correspondentie met Arnauld laat echter zien dat het meest fundamentele deel van Leibniz' metafysica eind 1686 in zijn *Discours de Métaphysique* tot stand kwam, ongeveer een jaar voordat Leibniz het werk van Couplet onder ogen zou krijgen.²⁵ Een belangrijk tweede argument tegen de Chinese invloed is dat de kennis die Leibniz op dat moment van China had zeer beperkt was en dat het zeer onwaarschijnlijk is dat neoconfucianistische invloeden een rol hebben gespeeld bij de monadenleer.²⁶ Pas vanaf 1689 ontstaat er een correspondentie tussen de jezuiten en Leibniz die bepalend is voor een belangrijk deel van zijn kennis over China.

Tegenstanders van de opvatting dat het *Discours de Métaphysique* het fundament van Leibniz' metafysica bevat wijzen erop dat dit geschrift nog niet volledig is.²⁷ In hun argumentatie verwijzen zij naar *La Monadologie* dat pas in 1714 verscheen en een terminologie bevat die we in het *Discours de Métaphysique* niet aantreffen. Ofschoon deze constatering klopt, doet deze positie inhoudelijk geen recht aan het werk van Leibniz. Leibniz heeft namelijk inhoudelijk zijn monadenleer al uiteengezet in zijn *Discours de Métaphysique*, maar gebruikte in 1714 een andere terminologie om zijn metafysisch systeem nogmaals te duiden. Inhoudelijk is het *Discours de Métaphysique* dus wel volledig en bevat de monadenleer geen systematische toevoegingen die het eerdere werk onvolledig of zelfs overbodig maken.²⁸ Dit argument in het bijzonder maakt een Chinese beïnvloeding uitermate onwaarschijnlijk.

Typerend voor Leibniz' metafysica is dat deze bestaat uit eenheden die de dagelijkse realiteitservaring overstijgen.²⁹ Hiermee laat hij het sensibele domein achter zich, waardoor zijn metafysica niet toegankelijk is via de empirie en treedt hij toe tot het domein van het intelligibele. Leibniz gaat hiermee in tegen de tweedeling van materie en geest die afkomstig

²⁵ Mungello, *Leibniz and Confucianism*, 13.

²⁶ Mungello, *Leibniz and Confucianism*, 14.

²⁷ Deze discussie speelt zich af tussen twee centrale filosofen die zich met Leibniz hebben beziggehouden: Bertrand Russell en Leroy Loemker. Russell gaat uit van *Discours de Métaphysique*, waar Loemker juist latere geschriften als belangrijke aanvullingen bij de kern van Leibniz' filosofie beschouwt. Zie: Mungello, *Leibniz and Confucianism*, 14.

²⁸ Voor een uitvoerige studie die dit argument tot in de details bevestigt wil ik verwijzen naar: Nicolas Rescher, *G.W. Leibniz's Monadology: An edition for students* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1991).

²⁹ Rescher, *G.W. Leibniz's Monadology*, 12.

was van René Descartes (1596-1650) en beperkt de metafysische substantie tot krachten of entelechieën.³⁰ Opvallend is dat Leibniz ook bij zijn metafysica, hierna aangeduid met monadenleer, streeft naar een systeem waarin alle alomtegenwoordige principes zijn opgenomen: rationaliteit, harmonie, continuïteit, organische eenheid, vruchtbaarheid en volkomenheid.³¹

Op de metafysische vraag ‘Wat zijn de meest fundamentele eenheden van de realiteit?’ antwoordt Leibniz als volgt: eenvoudige substanties.³² Alles is namelijk te herleiden tot deze eenheden. Typerend voor eenvoudige substanties, volgens Leibniz, is dat zij in zich een ‘compleet individueel concept’ dragen en in essentie een actieve eenheid zijn met perceptie en wil.³³ Eenvoudige substanties zijn de componenten die Leibniz vanaf 1714 aanduidt met ‘monaden’. Hij geeft van deze monaden de volgende definitie: “1. The monad which we shall discuss here is nothing other than a simple substance that enters into composites. Simple means without parts. 2. And there must be simple substances, since there are composites; for the composite is nothing but an accumulation or aggregate of simples. 3. However, where there are no parts at all, no extension or figure or divisibility is possible. And these monads [monaden] are the true atoms of nature, and, in a word, the elements of things”.³⁴ Leibniz kent dus een aantal belangrijke eigenschappen aan deze monaden toe: monaden zijn elk één substantie, bestaan noodzakelijk, hebben geen extensie, vorm of deelbaarheid en zijn de ware elementen van de natuur. Naast deze kerneigenschappen zijn monaden ook ondoordringbaar, waardoor zij buiten de tijd staan (en dus geen begin of eind kennen), alleen onderhevig zijn aan schepping en vernietiging door God en niet in een causale relatie staan tot andere schepsels.

Monaden hebben dus geen vensters waardoor zij van buitenaf kunnen worden beïnvloed, wat impliceert dat iedere verandering in de monade voortkomt uit een ‘inwendig beginsel’ (activiteit). Deze activiteit bestaat uit krachten die in de monaden aanwezig zijn: primitieve

³⁰ Van der Leeuw, “Inleiding,” 54, 83.

³¹ Rescher, *G.W. Leibniz's Monadology*, 13.

³² Brandon C. Look, “Gottfried Wilhelm Leibniz,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/leibniz/> (geraadpleegd 5 april 2012).

³³ Brandon C. Look, “Gottfried Wilhelm Leibniz,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/leibniz/> (geraadpleegd 5 april 2012).

³⁴ Leibniz geciteerd in: Rescher, *G.W. Leibniz's Monadology*, 17.

actieve en passieve krachten. De actieve krachten zijn het vermogen van de substantie om zelf bron van handelingen te zijn, een vermogen dat Leibniz ook aanduidt als *appétition*; de passieve krachten vormen het vermogen van een substantie om handelingen te ondergaan.³⁵ De activiteit van de monade, bestaande dus uit de twee primitieve krachten, is cruciaal voor de verandering in de monade en daarmee voor de percepties. Leibniz omschrijft de rolverdeling van de krachten als volgt: “Thus *action* is attributed to the monad insofar as it has distinct perceptions and *reaction* (passion) insofar as it has confused ones”.³⁶ De actieve krachten zijn daarmee verantwoordelijk voor de helderheid van de percepties.

Leibniz omschrijft percepties als volgt: “The transitory state which enfolds and represents a multiplicity in a unity, or in the simple substance, is exactly what one calls perception”.³⁷ Het gaat hierbij dus om een verandering in een monade waarbij er iets hetzelfde blijft en er iets verandert. Aangezien iedere monade een compleet individueel concept in zich draagt, bevat deze ook alle predicaten (veranderingen) met betrekking tot verleden, heden en toekomst. Dit speelt een grote rol bij de vooraf gevestigde harmonie van God (zie hieronder). Het motiverend principe dat de verandering van de ene perceptie naar de andere tot stand brengt, hierboven aangeduid als actieve kracht, wordt door Leibniz ook aangeduid met de term ‘*appétition*’, dat het beste getypeerd kan worden als ‘streven’. Monaden onderscheiden zich van elkaar door de percepties die tot stand komen door de *appétition*.

Monaden zijn, zoals hierboven uiteengezet, de bouwstenen van de werkelijkheid volgens Leibniz. Belangrijk is hierbij het graduele onderscheid dat Leibniz aanbrengt in zijn monadenleer. Alle monaden beschikken over bovenstaande eigenschappen, maar sommigen daarnaast ook over herinnering en bewustzijn. Deze laatste verzameling monaden wordt aangeduid met ‘zielen’.³⁸ Op basis hiervan maakt Leibniz van boven naar beneden een

³⁵ In een brief aan de Leidse hoogleraar Burchard de Volder zet Leibniz de volgende ontologische hiërarchie uiteen: “I distinguish: (1) the primitive entelechy or soul; (2) the matter, namely the primary matter or primitive passive power; (3) the monad made up of these two things; (4) the mass or secondary matter [...]; and (5) the animal, that is, the corporeal substance.” Hierin onderscheidt Leibniz dus primaire materie (passieve kracht) van secundaire materie (uitgebreidheid). Zie voor het citaat §5.2 uit: Brandon C. Look, “Gottfried Wilhelm Leibniz,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/leibniz/> (geraadpleegd 5 april 2012). Zie ook §4.3 uit hetzelfde artikel voor de verhouding tussen het actieve en passieve deel in de monaden.

³⁶ Leibniz geciteerd in: Rescher, *G.W. Leibniz's Monadology*, 168.

³⁷ Leibniz geciteerd in: Rescher, *G.W. Leibniz's Monadology*, 18.

³⁸ Leibniz duidt de monaden in het algemeen ook aan met de term ‘zielen’. Hier gaat het er om dat bepaalde monaden categorie monaden is die zich onderscheidt van de anderen door het hebben van bewustzijn en herinnering.

kwalitatieve indeling, waarbij de perfecte monade (God) bovenaan staat, gevolgd door mensen (die beschikken over de rede en zelfbewustzijn), dan dieren (die naast perceptie ook over herinnering beschikken) en ten slotte de monaden die alleen over de basiseigenschappen beschikken (entelechieën).

Voor het verdere verloop van het betoog is het ook van belang om in te gaan op de cruciale rol van God binnen het systeem van Leibniz. Het bestaan van God is voor Leibniz noodzakelijk en hij kent aan de monade Gods de volgende eigenschappen toe: uniek en zelftoereikend, noodzakelijk en ongelimiteerd in het bestaan, perfect en oneindig en tot slot is deze monade de schepper en onderhouder van al het goede in bestaande dingen (in de monaden). Imperfecties komen voort uit het passieve deel van de substanties (de passieve kracht). Dit is het zondige deel van de substanties en het deel dat zij in tegenstelling tot het actieve deel niet in overeenstemming hebben met God. Toch is ook dit deel door God geschapen om de best mogelijke wereld tot stand te brengen.³⁹ Daarnaast speelt God een belangrijke rol binnen de ordelijkheid en harmonie van de wereld. God zorgt voor de harmonie in de wereld op basis van een vooraf geprogrammeerde coördinatie van de monaden, waardoor er sprake is van een vooraf gevestigde harmonie. Voor Leibniz betekent dit dat iedere monade alle andere waarneemt en dat zij als geheel het hele universum waarnemen. Leibniz omschrijft dit als volgt: “For in regulating the whole, God has had regard for each part, and in particular for each monad, which, its very nature being representative, is such that nothing can resist it to representating only one part of things”.⁴⁰ Iedere microkosmos (monade) is dus een afspiegeling van de macrokosmos.

Interessant is tot slot de relatie tussen de monaden en wat Leibniz aanduidt als de ‘fenomenale wereld’. Hoe verhoudt de fenomenale wereld, de fysieke wereld die wij om ons heen kunnen waarnemen, zich tot de substantie? Allereerst moet worden opgemerkt dat de fenomenale wereld geen ontologische status heeft. De ware bouwstenen van de werkelijkheid zijn dus, zoals al eerder is opgemerkt, eenvoudige substantie. Wat is de fenomenale wereld

³⁹ Nicolas Rescher geeft de volgende toelichting: “Leibniz equates passivity with imperfection. This passivity/imperfection has two sides, a physical and a moral one. Physical imperfection represents the material side of substances, moral imperfection their spiritual side, as it were. All created substances have a passive side that incorporates their limited and imperfect nature – an inherent “*inertia*” that represents their “material” aspect (*material prima*). This “original imperfection” is included in the inevitable constitution of their defining characterization – the individualized make-up that constitutes them as individuals they are. God alone is *actus purus*, wholly active [...] Imperfection or evil is only tolerated as the price that must be unavoidably be paid to assure an optimal overall balance of positivities over negativities.” Zie: Rescher, *G.W. Leibniz's Monadology*, 144, 149.

⁴⁰ Leibniz geciteerd in: Rescher, *G.W. Leibniz's Monadology*, 25.

dan? De fenomenale wereld is opgebouwd uit een consistent systeem van percepties dat voortkomt uit de monaden. Belangrijk hierbij is de vooraf gevestigde harmonie van God en dat iedere microkosmos een afspiegeling is van de macrokosmos. Hierdoor vormen de monaden en hun percepties een consistent geheel. Het betekent ook dat handelingen van de monaden in overeenstemming zijn met de handelingen van fysieke objecten die onderdeel zijn van de fenomenale wereld.⁴¹ De fenomenale wereld kan echter geen invloed uitoefenen op de substantie. Bepalend voor de identiteit van objecten in de fenomenale wereld, denk aan bijvoorbeeld mensen, dieren en planten, zijn de dominante monaden (zie het eerder beschreven onderscheid in bewustzijn tussen monaden). De identiteit van de materie wordt bepaald door de percepties die voortkomen uit een dominante monade met ontelbare monaden met een lager bewustzijnsniveau daaronder. De toepassing van dit denken op het neoconfucianisme en de sterke en zwakke kanten hiervan zullen worden belicht in het laatste hoofdstuk.

3.3 Novissima Sinica Historiam Nostri Temporis Illustrata

Voordat het belangrijkste en tegelijk ook laatste werk van Leibniz over China aan bod komt, zal hier ter verduidelijking van de ontwikkelingsgeschiedenis van Leibniz' kennis over China eerst stil worden gestaan bij zijn andere geschriften over China. Het eerste belangrijke geschrift dat Leibniz heeft gepubliceerd over China is *Novissima Sinica Historiam Nostri Temporis Illustrata (Het nieuwste over China)* uit 1699. Een eerste versie van dit werk werd door Leibniz uitgebracht in 1697, waarna hij in 1699 een uitgebreide versie uitbracht met daarin ook een uitgebreid verslag van de jezuïet Joachim Bouvet (1656-1730) over keizer Kangxi. De inhoud van de *Novissima Sinica* laat zich het beste beschrijven in de woorden van Leibniz zelf onder de titel "Zur Erhellung der Geschichte unserer Zeit": "Gebracht wird darin ein nach Europa übermittelter Bericht über die nun erstmals staatlich zugelassene Verbreitung des Christentums. Weiter werden viele bisher unbekannte Informationen gegeben: über die Förderung der europäischen Wissenschaften, über die Sitten und Gebräuche des Volkes und die moralische Einstellung vor allem des Herrschers selbst sowie über den Krieg der Chinesen mit den Russen und ihren Friedensschluß".⁴² Het boek bevatte werken van jezuïeten die in

⁴¹ Brandon C. Look, "Gottfried Wilhelm Leibniz," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/leibniz/> (geraadpleegd 5 april 2012).

⁴² G.W. Leibniz, *Novissima Sinica (1697): Das Neueste von China*, übers. Heinz-Günther Nesselrath und Hermann Reinbothe (München: Iudicium, 2010), 7.

China waren geweest en verslag hadden gedaan van de verschillende aspecten die door Leibniz in de inhoudsopgave worden beschreven. Het doel van de gebundelde verslagen, ingeleid door Leibniz, was om andere geleerden tot nieuwe inzichten te brengen (te verlichten) op basis van de nieuwe Chinese inzichten. Interessant is de waardering van Leibniz voor China, die hij direct laat blijken uit de eerste zinnen van zijn inleiding:

Durch eine einzigartige Entscheidung des Schicksals, wie ich glaube, ist es dazu gekommen daß die höchste Kultur und die höchste technische Zivilisation der Menschheit heute gleichsam gesammelt sind an zwei äußersten Enden unseres Kontinents, in Europa und in Tschina (so nämlich spricht man es aus), das gleichsam wie ein Europa des Ostens das entgegengesetzte Ende der Erde zielt. Vielleicht verfolgt die Höchste Vorsehung dabei das Ziel – während die zivilisiersten (und gleichzeitig am weitesten voreinander entfernten) Völker sich die Arme entgegenstrecken -, alles, was sich dazwischen befindet, allmählich zu einem vernunftgemäßerem Leben zu führen.⁴³

Dit boek bevat echter geen systematische verhandeling over het christendom en het confucianisme, wat wel het geval is in het andere werk van Leibniz dat hier verder centraal staat: *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* (1716). Ofschoon Leibniz aan het einde van de zeventiende eeuw dus al over bronnen over China beschikte, duurde het nog ongeveer vijftien jaar voor hij er zelf een systematische verhandeling, oorspronkelijk in briefvorm, over zou schrijven. Wel schreef Leibniz in de tussentijd nog twee belangrijke brieven met betrekking tot China: 'De cultu Confucii civili' (1700-01) en 'Traité sur quelques points de la religion des Chinois' (1708). In de eerste brief, geadresseerd aan de jezuïet Antoine Verjus, verdedigt Leibniz de positie van Ricci betreffende het karakter van het neoconfucianisme en de bijbehorende riten. De tweede brief, geadresseerd aan Bartholomaeus des Bosses, over de Chinese riten en religie bevat een uiteenzetting van een aantal kenmerken van de Chinese riten en religie die Leibniz een jaar daarvoor had verzameld. Deze brieven zijn vooral interessant als bron om te analyseren over welke kennis Leibniz beschikte aan het begin van de zeventiende eeuw.

3.4 Bronnen over China

De belangrijkste bronnen van de jezuïeten voor hun kennis van het confucianisme en neoconfucianisme zijn in het vorige hoofdstuk beschreven. Aangezien Leibniz nooit een voet in China heeft gezet en nooit in direct contact is geweest met de Chinese primaire bronnen, is

⁴³ Leibniz, *Novissima Sinica* (1697), 9.

het van belang om hier in te gaan op de belangrijkste bronnen die bepalend zijn geweest voor Leibniz' systematische verhandeling over China: *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*. Aangezien Leibniz, zoals hierboven uiteengezet, ook andere geschriften over China heeft geschreven en samengesteld dan alleen het *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*, betekent deze afbakening dat bronnen met betrekking tot het *Novissima Sinica* en zijn brieven buiten beschouwing blijven of alleen worden genoemd daar waar zij ook als bron voor het *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* hebben gediend.

Philippe Couplet (1623-1693) was de eerste jezuïet die onder de titel *Confucius Sinarum Philosophus sive scientia sinensis latine exposita* (1687) een vertaling tot stand bracht van de Vier Boeken (behalve de *Mencius*), voorzien van een uitgebreide inleiding over de vijf klassieken en de Vier Boeken. Belangrijk in zijn inleiding is ook zijn aandacht voor het boeddhisme, taoïsme en neoconfucianisme. Het boek van Couplet raakte op grote schaal verspreid over Europa en wordt door Leibniz in een brief aan landgraaf Ernst von Hessen-Rheinfels genoemd met de vermelding van Leibniz dat hij het werk gelezen heeft.⁴⁴ Toch lijkt het er niet op dat het werk van groot belang is geweest voor het *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*, aangezien het werk nergens wordt genoemd in het boek en ook niet in de latere correspondentie van Leibniz met de jezuïeten en andere denkers.⁴⁵

Van groot belang voor het *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* zijn de traktaten van Nicola Longobardi en Antoine De Sainte Marie (1602-1669). Dit komt doordat Leibniz zijn geschrift over de natuurlijke theologie van de Chinezen schreef als een reactie op onder andere deze twee traktaten. Het traktaat van Longobardi verscheen in 1701 onder de titel *Traité sur quelques points de la region des Chinois*, na een periode van kritiek die verhinderde dat het werk kon worden uitgegeven. Overigens werd in deze uitgave ook het traktaat van De Saint Marie opgenomen: *Traité sur quelques points de la mission de la Chine*. Beide traktaten gingen in tegen de prominente opvatting van Longobardi's voorganger aan het keizerlijk hof, Matteo Ricci, dat het confucianisme en de voorouderverering een bekering tot het christendom niet in de weg stonden. Waar Ricci mogelijkheden zag tot een versmelting, zoals Leibniz dat later in zijn *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* deels op een vergelijkbare manier probeert, waren de Chinezen in de ogen van Longobardi en De Sainte Marie materialisten en atheïsten. Hoewel Ricci en Longobardi met betrekking tot China over

⁴⁴ Daniel J. Cook and Henry Rosemont, Jr., "Introduction," in *Writings on China*, G.W. Leibniz, transl. Daniel J. Cook & Henry Rosemont Jr. (Illinois: Open Court, 1994.), 12.

⁴⁵ Daniel J. Cook and Henry Rosemont, Jr., "Introduction," 12.

een aantal zaken hetzelfde dachten, zaten zij dus niet op één lijn betreffende het karakter van het confucianisme. De implicaties van de opvattingen van Longobardi en De Sainte Marie, die haaks staat op die van Leibniz, zullen in het volgende hoofdstuk worden behandeld. Voor Leibniz waren de citaten die beide traktaten boden, van groot belang, wat Leibniz ook in staat stelde om tot een compleet andere opvatting te komen.

Naast bovenstaande traktaten is ook een geschrift van Nicolas Malebranche (1638-1715) van belang geweest voor het schrijven van het *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*. Malebranche was een van de weinige filosofen die net als Leibniz een geschrift aan China zou wijden. Inhoudelijk is het geschrift, getiteld *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* (1708), van Malebranche erg eurocentrisch, waardoor hier alleen kort zal worden stilgestaan bij de aansprekende waarde van het werk voor Leibniz. Het geschrift zal in het volgende hoofdstuk dan ook nauwelijks verder worden behandeld. Malebranche noemt voor zijn geschrift Longobardi als bron. Het is echter maar de vraag in hoeverre Longobardi echt als bron heeft gediend.⁴⁶ Zijn geschrift moet worden gezien als een verdediging van het christendom tegen mogelijke tekortkomingen die door het confucianisme aan het licht zouden zijn gekomen. Hierbij betoogt Malebranche dat het Chinese begrip *li* (patronen, zie hoofdstuk 2) doet denken aan de christelijke God, maar toch beperkter is.⁴⁷ Dit geschrift past in de bredere agenda van de christelijke filosoof Malebranche, namelijk het christendom verdedigen tegen figuren als Spinoza, die net als de Song-filosofen (volgens bepaalde interpretaties) met een metafysisch systeem kwam zonder een God zoals die in het christendom aanwezig was. Het centrale probleem, zoals dat ook hier centraal staat in deze scriptie, was in hoeverre het neoconfucianistische denken en de bijbehorende terminologie in overeenstemming waren te brengen met het christendom. Malebranche wijst deze overeenstemming af, op een andere grond dan Longobardi en De Sainte Marie, en zou hiermee een prikkelende rol spelen voor Leibniz bij het schrijven van zijn *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* als reactie op onder andere dit werk van Malebranche. Inhoudelijk bevatte het geschrift echter weinig citaten, waardoor Leibniz niet de mogelijkheid geboden kreeg om op basis van primaire (neo)confucianistische citaten tot een andere opvatting te komen.

Tot slot hebben ook de verschillende briefwisselingen van Leibniz met de jezuïeten een rol gespeeld voor het *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*. De briefwisseling met de

⁴⁶ Van der Leeuw, "Inleiding," 45.

⁴⁷ Van der Leeuw, "Inleiding," 46.

jezuïet Joachim Bouvet is hiervan het belangrijkste en deze zal hier, in tegenstelling tot de andere briefwisselingen, behandeld worden. Bouvet verbleef vanaf 1688 als wiskundige en geograaf aan het hof van de Chinese keizer in Peking. Namens de Chinese keizer werd hij van 1697-1699 op een missie naar Europa gestuurd. Nadat hij in Europa waarschijnlijk een exemplaar van Leibniz' *Novissima Sinica* in handen had gekregen, stuurde Bouvet Leibniz een exemplaar van zijn *Portrait historique de l'Empereur de la China*. Als gevolg hiervan ontstond er tussen beide denkers in de periode van 18 oktober 1697 tot december 1707 een briefwisseling, waaruit Leibniz onder andere belangrijke informatie verkreeg over de metafysica van het neoconfucianisme. Bouvet beweerde zelfs dat sprake zou zijn van een vergelijkbaar systeem als het christendom, met een God als schepper, de schepping van hemel en aarde en zelfs de drie-eenheid zoals ook aanwezig binnen het christendom.⁴⁸ Leibniz correspondeerde met Bouvet niet alleen over het confucianisme, maar ook over andere elementen van China zoals taal, techniek, medische kennis en astronomie.⁴⁹ Zijn brede interesse paste hij dus toe op China.

⁴⁸ Van der Leeuw, "Inleiding," 50.

⁴⁹ Van der Leeuw, "Inleiding," 51.

4. *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*

Op 12 oktober 1714 schreef de Franse platonist Nicolas Rémond een brief aan Leibniz met het verzoek om zijn licht te laten schijnen over de hierboven beschreven werken van Longobardi, De Sainte Marie en Malebranche. Een jaar eerder had Rémond al een brief aan Leibniz geschreven om zijn bewondering te uiten voor diens filosofie. Leibniz reageerde niet direct op het verzoek en liet aanvankelijk weten deze werken niet te kennen. Nadat Rémond hem in september 1715 de drie werken had toegezonden, ging Leibniz alsnog op het verzoek in en begon hij eind 1715 aan zijn analyse.⁵⁰ Het *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* is dus een directe reactie op de geschriften van Malebranche, De Sainte Marie en Longobardi, waarbij Leibniz ook zijn briefwisseling met Bouvet gebruikte voor extra informatie. Het geschrift was bij de dood van Leibniz op 14 november 1716 nog niet voltooid. Toch lijkt het erop dat de belangrijkste elementen aanwezig zijn in het werk en dat Leibniz zijn doelstellingen had vervuld. Aangezien het *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* niet als een boek was bedoeld, iets waar de filosofische geschriften van Leibniz op een enkele uitzondering na overigens nooit voor waren bedoeld, werd het na de dood van Leibniz gepubliceerd onder de volgende titel: *Lettre de M. Leibniz sur la Philosophie Chinoise à M. de Rémond*.

Leibniz schreef de brief vooral met de intentie om zijn metafysica te verdedigen en de gelijkenissen met het neoconfucianistische systeem aan te tonen. Het *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* is dan ook geen verzameling van historische geschriften over de Chinese filosofie zoals we die eerder aantreffen in zijn *Novissima Sinica*. Leibniz poogde vanuit zijn doelstellingen om het fragmentarische karakter van de directe Chinese teksten die waren opgenomen in de werken van Longobardi, Malebranche en Bouvet te doorbreken door deze teksten te systematiseren.⁵¹ Hij spreekt zijn verlangen voor een volledige vertaling van de klassieke Chinese werken ook uit: “Ik zou wensen dat we er uitgebreidere berichten van hadden en voldoende precies vertaalde uitreksels uit de klassieke boeken van de Chinezen waarin zij spreken over de eerste beginselen van de dingen”.⁵² Hieruit blijkt ook zijn verlangen naar de eerste beginselen van de dingen in het neoconfucianisme (met het oog op

⁵⁰ Van der Leeuw, “Inleiding,” 52-53.

⁵¹ Van der Leeuw, “Inleiding,” 52.

⁵² Leibniz, *Over de Natuurlijke Theologie van de Chinezen*, 75.

God), in combinatie met het idee dat het ontbreken ervan bijna onmogelijk zou zijn. Daarnaast wilde Leibniz de universaliteit van zijn denken onderbouwen, waardoor hij er alle belang bij had om het Chinese denken vanuit zijn eigen denken te benaderen. Hiermee samen hangt ook de harmonie die hij voor ogen had tussen zijn denken, het christendom en de Chinese filosofie.⁵³ Hierover laat hij zich duidelijk uit: “Bovendien is er geen schijn van kans dat men die leer [neoconfucianisme] zou kunnen uitroeien zonder een grote revolutie. Het is dus verstandiger om te zien of men er een zinvolle betekenis aan kan verlenen.”⁵⁴ Tot slot wilde Leibniz de beschrijvingen van jezuiten als Ricci over het neoconfucianisme verdedigen tegenover andere, veelal atheïstische interpretaties.

Opvallend is dat Leibniz met zijn erkenning van een vorm van moraliteit binnen het neoconfucianisme een belangrijk deel van de bewijsvoering van de atheïsten deelt. Het begrip ‘atheïsme’ moet met betrekking tot de Chinezen vooral worden opgevat als ‘niet-christelijk’ en niet zozeer als ‘zonder godsopvatting’. Het in Europa op grote schaal verspreide werk van Couplet (zie paragraaf 3.4) bevatte naast geschriften over het confucianisme ook een korte behandeling van het taoïsme en het boeddhisme, waardoor de Europeanen in de loop van de zeventiende eeuw op de hoogte moeten zijn geweest van de andere vormen van godaanbidding in China. Aangezien het boeddhisme en taoïsme geen christelijke Goddelijke instantie kennen, werden zij afgeschilderd als atheïsten. Binnen het neoconfucianisme ontbrak volgens sommige denkers, in tegenstelling tot wat Leibniz betoogt, een Goddelijke instantie. Voor Verlichtingsdenkers als Christian Wolff (1679-1754) was dit een overwinning voor de rede. Het betekende immers dat men op basis van de rede in staat was om een moreel leven te leiden, zonder dat het christendom hierbij noodzakelijk was.

Leibniz erkent dat mensen op basis van de rede, en dus zonder het christendom, moreel kunnen leven (zie Inleiding). Over de moraal schrijft hij namelijk het volgende: “en in China bestaat een openbare moraal die in bepaalde opzichten bewonderenswaardig is, verbonden met een filosofische leer, of liever gezegd, een natuurlijke theologie die eerwaardig is door zijn ouderdom, opgesteld en erkend sinds ongeveer drieduizend jaar lang, lang voor de filosofie van de Grieken”.⁵⁵ Net als Wolff erkent hij het belang van de rede, maar in plaats van God vervolgens als overbodig te typeren, probeert hij het neoconfucianisme te duiden als een natuurlijke theologie. Dit betekent dat de Chinezen geen openbaring gekend zouden

⁵³ Daniel J. Cook and Henry Rosemont, Jr., “Introduction,” 9.

⁵⁴ Leibniz, *Over de Natuurlijke Theologie van de Chinezen*, 75.

⁵⁵ Leibniz, *Over de Natuurlijke Theologie van de Chinezen*, 75.

hebben zoals binnen het christendom het geval is, maar wel door middel van de rede zouden zijn gekomen tot de geloofswaarheden.

Leibniz is er niet in geslaagd om in zijn onderbouwing van het *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* adequaat te beargumenteren waarom het neoconfucianisme geen vorm van atheïsme zou zijn maar juist wel een Godsopvatting (natuurlijke theologie) kende. Toch is het opvallend welke overeenkomsten er zijn aan te wijzen tussen de monadenleer en het neoconfucianisme van Zhu Xi. Daarom zullen hier de overeenkomsten eerst worden behandeld, zodat de lezer zich bewust wordt van de mate van bevestiging die Leibniz moet hebben ervaren gedurende het schrijven. Vervolgens komt de grote tekortkoming van Leibniz' natuurlijke theologie aan bod: God. Hierbij zal ook een aantal andere elementen worden behandeld die problematisch zijn binnen Leibniz' betoog en de gevolgen hiervan voor Leibniz doelstellingen en filosofie.

4.1 De overeenkomsten

Allereerst behandelt Leibniz het Chinese begrip *li* (zie hoofdstuk 2). Op basis van de werken van Longobardi en De Sainte Marie geeft hij de volgende typering van dit Chinese begrip:

Het eerste principe van de Chinezen heet *Li* [...] dat wil zeggen rede of fundament van de gehele natuur [...] rede en meest universele substantie [...]; er is niets groters of beters dan de *Li* [...]. Deze grote en universele oorzaak is zuiver, in rust, subtiel, zonder lichaam of gestalte en kan alleen gekend worden door het verstand [...]. Van de *Li* als *Li* gaan de vijf deugden uit, piëteit, rechtvaardigheid, religie, verstandig oordeel en geloof [...]. Pater De Sainte Marie [...] zegt in zijn *Traktaat over enkele belangrijke punten van de missie* dat hun *Li* de wetmatigheid is die de dingen regeert en een intelligentie is die hen leidt; de wet en de universele regel volgens welke de hemel en de aarde zijn gevormd, oorsprong, bron en principe van alles wat is voortgebracht. [...] Pater Longobardi noemt in zijn veertiende sectie de attributen op die de Chinezen aan dat eerste principe toeschrijven: ze noemen het het Zijn (bij uitstek), de substantie, de entiteit; die substantie is volgens hen oneindig, eeuwig, ongeschapen, onvernietigbaar, zonder beginsel en zonder einde. Zij is niet alleen het fysische principe van de hemel, van de aarde en van alle andere materiële lichamen; maar ook het morele principe van de deugden, de zeden, en van de andere geestelijke zaken. Zij is onzichtbaar, zij is in de hoogste mate volmaakt in haar zijn; zij belichaamt zelfs alle volmaaktheden.⁵⁶

⁵⁶ Leibniz, *Over de Natuurlijke Theologie van de Chinezen*, 76-77.

Li is in hoofdstuk 2 omschreven als ‘patronen’. Dat de geestelijke patronen een substantieel onderdeel uitmaken van de neoconfucianistische metafysica, in tegenstelling tot materie (uitgebreidheid), moet voor Leibniz een bevestiging van de juistheid en universaliteit van zijn denken zijn geweest. De patronen zijn in alles aanwezig en zijn bepalend voor de vorm. Daarnaast is *li* ondeelbaar en is daarmee de totaliteit van dit vormprincipe in elk ding aanwezig. Leibniz moet in dit vormprincipe het actieve deel van zijn monaden hebben erkend, het deel dat van God een bepaalde koers heeft gekregen wat tot uiting komt in de percepties. Om de harmonie tussen de monaden tot stand te brengen, bevat iedere monade een afspiegeling van het universum als geheel. Net als binnen het neoconfucianisme, is er bij Leibniz dus sprake van een afspiegeling van de macrokosmos in een microkosmos. Ook eigenschappen van *li* die Leibniz in het bovenstaande citaat omschrijft als ‘zonder lichaam of gestalte’ en ‘kan alleen door het verstand gekend worden’ zijn in overeenstemming met de monadenleer. Het bovenstaande citaat bevat echter meer dan alleen het actieve deel van de monaden. De omschrijving van *li* doet namelijk ook denken aan een deel van de rol van de monade Gods binnen de leer. Leibniz schrijft dan ook aan het einde van zijn uiteenzetting het volgende: “Zou men na dit alles niet zeggen dat de *Li* van de Chinezen de hoogste substantie is die wij onder de naam God vereren?”⁵⁷ Door *li* ook gelijk te stellen aan God ontstaat er binnen het neoconfucianisme een hiërarchische orde die doet denken aan het principe dat ten grondslag ligt aan het onderscheid tussen monaden bij Leibniz. De monade Gods bij Leibniz komt overeen met wat binnen het neoconfucianisme het ‘Verheven Uiterste’ (*taiji*) wordt genoemd. “Ik merk alleen op dat *Li* en *Taiji* voor een en hetzelfde worden gehouden,” aldus Leibniz.⁵⁸ Ofschoon Leibniz, zoals we verderop zullen zien, vanuit een christelijke motivatie op discutabele wijze komt tot een Verheven Uiterste, lijkt hij toch recht te doen aan het Songconfucianisme. Het lijkt er inderdaad op dat *taiji* beschouwd moet worden als het hoogste patroon en dat aan de andere patronen een lagere gradatie toekomt. Het systeem komt hierdoor overeen met het bewustzijnsverschil tussen monaden binnen de monadenleer.

Er is ook nog een andere bestaansgrond waardoor de dingen (lees: mensen, dieren, planten) van elkaar verschillen: *qi*. “Het lijkt erop dat die *Qi* of die oerlucht werkelijk beantwoordt aan de materie als het instrument van het eerste principe, dat deze materie beweegt zoals een handwerksman zijn instrument beweegt, en daarbij de dingen voortbrengt. Die *Qi* wordt lucht genoemd, en zou bij ons ether kunnen heten, omdat de materie in

⁵⁷ Leibniz, *Over de Natuurlijke Theologie van de Chinezen*, 79.

⁵⁸ Leibniz, *Over de Natuurlijke Theologie van de Chinezen*, 90.

oorsprong volledig vloeiend is, zonder enig verband of duurzaamheid, zonder enige onderbreking, en zonder begrenzings die er delen in doen onderscheiden: het is met andere woorden het meest subtiele iets dat men zich kan voorstellen,” schrijft Leibniz over de materie. Materie is volgens Leibniz de fenomenale wereld die bestaat uit het consistente systeem aan percepties. Deze fenomenale wereld wordt door Leibniz ook aangeduid als ‘secundaire materie’, waarvan hij in zijn brief aan Burchard de Volder (zie voetnoot 35 en 39) de primaire materie of passieve kracht binnenin de monaden onderscheidt. Daar waar de monaden zich bij Leibniz onderscheiden van elkaar in (de helderheid van) hun percepties, onderscheiden de dingen binnen het neoconfucianisme van elkaar in de mate van hun *qi*. Het vormonderscheid danken zij dus aan de *li*; de kwaliteitsverschillen komen voort uit de dichtheidsgraad van de *qi*. Wat Leibniz correct constateert is dat de *li* vooraf gaat aan de *qi*, wat ook betekent dat de *li*, in de vorm van het Verheven Uiterste *taiji*, de *qi* voortbrengt en tegelijk een vorm verschaft. Beide kunnen echter niet zonder elkaar bestaan, wat dus impliceert dat het bestaan van de een het bestaan van de ander impliceert. Dat het voor Leibniz evident is dat *li* wel God moet zijn, betekent dat hij hiermee de positie van *li* overschat, waarover in paragraaf 4.2 meer. Belangrijk om op te merken is dat binnen het neoconfucianisme geen fysieke, uitgebreide wereld lijkt te bestaan die los staat van de metafysische werkelijkheid. Daarnaast is *qi* geen materie zoals in de westerse filosofische traditie, maar is *qi* wel het materiële principe van de dingen en van de werkelijkheid. Hieruit zouden we kunnen afleiden dat de scheiding tussen primaire en secundaire materie die Leibniz maakt dus niet bestaat binnen het neoconfucianisme. Ondanks dat Leibniz wel uitgaat van een fysieke, uitgebreide fenomenale wereld die geen ontologische status heeft, moet het neoconfucianistische systeem van de werkelijkheid in de vorm van krachten voor hem toch een bevestiging zijn geweest van zijn eigen metafysica.

Een laatste gelijkenis tussen het neoconfucianisme en de monadenleer, die overigens in het *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* niet wordt beschreven, is van morele aard. Zhu Xi gaat uit van het volgende tekstfragment uit de *Mencius*: “The *qi* is partner of the righteousness and the Way. Without it we become starved. It is born of accumulated righteousness; it is not attained through incidental acts of righteousness”.⁵⁹ Zhu Xi gaat voortbouwend op het werk van Mencius (372-289 v.Chr.), misschien wel de beroemdste volgeling van Confucius, er hiermee vanuit dat de mens van nature goed is. Dit betekent dat er binnen het neoconfucianisme een samenhang is tussen de metafysica en moraliteit. Het

⁵⁹ Zhu Xi (ed.), *The Four Books*, Transl. Daniel K. Gardner (Indianapolis: Hackett, 2007), 63.

betekent ook dat het Verheven Uiterste, als bron van de *qi*, ook deze goedheid in de mens voortbrengt. Interessant is de vergelijking die met Leibniz kan worden getrokken. Waar het bij het neoconfucianisme echter om het materiële deel gaat, is bij Leibniz het actieve deel cruciaal. Het is dit deel waarop God zijn invloed heeft uitgeoefend en dat de rationaliteit bevat om tot moreel handelen te komen. De relatie is dus verschillend, maar het resultaat bij zowel Leibniz als Zhu Xi is hetzelfde.

Uit niets blijkt overigens dat Leibniz de informatie die hij over het bovenstaande uit zijn bronnen verkreeg structureel onjuist of onvolledig heeft weergegeven.⁶⁰ Wat hij dus schrijft over het werk van Longobardi en De Sainte Marie is in overeenstemming met de inhoud van hun geschriften, al lijkt hij soms wat gemakkelijk om te gaan met de oorsprong van Chinese teksten, waarover Longobardi en De Sainte Marie weinig informatie verschaffen.

4.2 *Shangdi*

Op grond van die voortbrenging van de eerste materie [*qi*] door het eerste principe [*li*] of door de primitieve vorm, door de zuivere actie, door de werking van God, komt de Chinese filosofie meer in de buurt van de christelijke theologie dan de filosofie van de oude Grieken, die de materie beschouwden als een aan God parallel principe, dat door God niet voortgebracht, maar alleen gevormd wordt. Weliswaar lijken de Chinezen te hebben aangenomen dat de *Li* van begin af aan en altijd zijn *Qi* heeft voortgebracht, en dat de een dus even eeuwig is als de ander. [...] En ofschoon de Chinezen met zoveel woorden zeggen dat de *Qi* nooit vergaat, hebben ze niet uitdrukkelijk gezegd dat hij nooit een begin heeft gehad.⁶¹

In de bovenstaande passage realiseert Leibniz zich dat zijn gelijkstelling van *li* aan God niet onproblematisch is. De geschriften van De Sainte Marie en Longobardi vermelden terecht dat in de geschriften van Zhu Xi te lezen is dat de *li* de *qi* voortbrengt. Zhu Xi is hierover echter dubbelzinnig en schrijft ook het volgende:

Vraag: ‘Wat was er eerder, de principes of de ether?’

⁶⁰ Nicolas Longobardi, “Traité sur quelques points de la religion des Chinois,” in *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*, G.W. Leibniz, herausg. Wenchao Li und Hans Poser (Frankfurt am Main: Klostermann, 2002), 113-146.

Antoine de Sainte Marie, “Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine,” in *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*, G.W. Leibniz, herausg. Wenchao Li und Hans Poser (Frankfurt am Main: Klostermann, 2002), 157-205.

⁶¹ Leibniz, *Over de Natuurlijke Theologie van de Chinezen*, 92.

Antwoord: ‘De principes zijn niet te scheiden van de ether. Maar de principes zijn datgene wat uitgaat boven de [materiële] vormen, terwijl de ether behoort tot [het domein van] wat vorm heeft. Op grond van dat onderscheid moet men wel spreken van ‘eerder’ en ‘later’, want principes zijn vormloos, terwijl de ether grof is, [als] een bezinksel.’

Vraag: ‘Eerst waren er dus de principes, en daarna de ether. Is dat juist?’

Antwoord: ‘Men kan hierbij eigenlijk niet spreken van ‘eerder’ of ‘later’. Als men ze beslist wil herleiden tot hun oorsprong [nl. hun relatie tot het *taiji*], dan moet men wel zeggen dat de principes er eerder waren. Maar anderzijds: een principe is niet een bepaald opzichzelfstaand ding; het is aanwezig in de ether. Zonder de ether hebben deze principes niets om zich aan te hechten.’⁶²

Eerder is al opgemerkt dat het bestaan van de *qi* het bestaan van de *li* impliceert en andersom. Dit wordt door het bovenstaande citaat onderbouwd. Leibniz zoekt een oplossing in de beperktheid van de informatie over *qi* en *li* door te stellen dat *li* als een schepper optreedt en de Chinese filosofie ruimte laat om dit te kunnen beweren. Uitgaande van het citaat van Zhu Xi moet toch worden geconcludeerd dat dit slechts ten dele klopt. Binnen de christelijke traditie is het ondenkbaar dat God materie nodig zou hebben om te kunnen bestaan. Dit zou afbreuk doen aan het beeld van God als volmaakt en volledig wezen. Daarnaast kan niet gesteld worden dat *li* de materie (*qi*) scheidt in christelijke zin. Er is eerder sprake van voortbrengen (*li* brengt *qi* voort en in combinatie met elkaar de wereld) wat impliceert dat de wereld en producent deels overeenkomen: patronen maken onderdeel uit van de wereld met als hoogste patroon de *taiji*. Het Verheven Uiterste brengt de wereld dus voort en staat erboven, maar maakt er tegelijk onderdeel van uit in de vorm van patronen die vorm en structuur geven aan de materie. Hoe kan een God boven de wereld staan als hij onderdeel is van de wereld? Dit is opnieuw een beperking van de macht van God en maakt het bovendien onmogelijk om hem persoonlijkheidskenmerken toe te kennen, waardoor ook een rol als rechter lijkt uitgesloten.⁶³ Daarbij komt dat de materie (*qi*) volgens de Chinezen ook eeuwig zou zijn, wat geen duidelijk beginpunt van de wereld impliceert.⁶⁴ Het is gecompliceerd om deze relatie tussen de patronen en actieve energie vervolgens te duiden, al is het duidelijk dat *li* (met *taiji* als hoogste patroon (Verheven Uiterste)) niet volledig overeenkomt met God in de christelijke traditie, ondanks de eerdergenoemde overeenkomsten. Leibniz komt met een extra

⁶² Zhu Xi geciteerd in: E. Zürcher, “Zhu Xi (1130-1200),” in *25 Eeuwen oosterse filosofie: Teksten, Toelichtingen*, Jan Bor en Karel van der Leeuw (red.) (Amsterdam: Boom, 2003), 495.

⁶³ Paulos Zhanzhu Huang. *Confronting Confucian* (Leiden: Brill, 2009), 179.

⁶⁴ Van der Leeuw, “Inleiding,” 35.

aanvulling om zijn betoog nog verder te onderbouwen. Hij introduceert het begrip ‘*Shangdi*’ en stelt dit gelijk aan *li* en *taiji*. Leibniz schrijft het volgende:

Na de *Li* of de *Taji*, spreken de Chinezen in de meest verheven termen over *Shangdi*, dat wil zeggen de Verheven Heerser, ofwel de Geest die de Hemel regeert. Nadat Pater Ricci in China was aangekomen en zich er enige tijd had opgehouden, nam hij aan dat men die *Shangdi* kon beschouwen als de Heer van Hemel en Aarde, in een woord onze God, die hij ook *Tianzhu* of Heer van de Hemel noemde. En het is met die laatste term dat men de God van de christenen in China gewoonlijk aanduidt. Longobardi, Antoine de Sainte Marie, en anderen, die het gebruik van de term ‘*Shangdi*’ voor God niet goedkeuren, zijn tevreden met de benaming ‘*Tianzhu*’, hoewel in feite beide uitdrukkingen vrijwel hetzelfde betekenen bij de Chinezen, als men afgaat op de uitdrukingskracht van de termen, Verheven Heerser en Heer van de Hemel.⁶⁵

Dit citaat illustreert in de eerste plaats de eerder genoemde doelstellingen van het *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*: reageren op het werk van Longobardi en De Sainte Marie en daarnaast de positie van Matteo Ricci ondersteunen. Aangezien Leibniz de overtuiging is toegedaan dat hij inhoudelijk het juiste pad bewandelt met zijn poging om God binnen het neoconfucianistisch systeem aan te wijzen, probeert hij hier het systeem volledig te maken. *Li* (met als hoogste vorm *taiji*) voldoet, afgezien van de overeenkomsten, in drie opzichten nog niet aan de christelijke God: persoonlijkheidskenmerken, een rol als schepper en een rol als rechter. Ondanks dat Leibniz betoogt dat *li* gelijk is aan God, lijkt hij op basis van het *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* nog niet volledig gerust op de vorm van het neoconfucianisme zoals hij dat tot dan toe uiteen heeft gezet.

Leibniz was ervan overtuigd dat met de introductie van *Shangdi* dit inhoudelijke probleem zou zijn opgelost. De term *Shangdi* komt in het neoconfucianisme voor en wordt door de Song-filosofen, net als door Leibniz, gelijkgesteld aan *taiji*. In dat opzicht is de stap die Leibniz maakt in overeenstemming met wat de Chinezen zelf doen. *Shangdi* verwijst naar een hogere, sanctionerende macht, die straft en loont en ingrijpt in het menselijk handelen.⁶⁶ Voor Ricci en in zijn voetsporen Leibniz moet dit een bevestiging van het bestaan van God hebben betekend, zowel in sanctionerend opzicht als vanuit het bestaan van mogelijke persoonlijkheidskenmerken van deze Chinese God. *Shangdi* stamt uit de tijd van voor Confucius en gaat terug tot de Shang-dynastie (1750-1122 v. Chr.). Het begrip was de

⁶⁵ Leibniz, *Over de Natuurlijke Theologie van de Chinezen*, 97.

⁶⁶ Van der Leeuw, “Inleiding,” 56.

aanduiding voor de “Hoogste Soeverein” binnen het pantheon aan natuurgoden.⁶⁷ Later onder de Qin-dynastie (221-206 v.Chr.) zien we het begrip duidelijk terug als opnieuw benaming voor de oppergod en als eretitel voor overleden koningen. De term ‘*huangdi*’ (‘Verheven Soeverein’) wordt hier ook van afgeleid en wordt gebruikt als eretitel voor de keizers.⁶⁸ *Shangdi* komt in de Vier Boeken en het commentaar van Zhu Xi in abstracte vorm voor en is vooral concreet en prominent terug te vinden in de klassieken, wat aangeeft dat ondanks de centrale rol van de Vier Boeken de klassieken invloed bleven houden binnen de confucianistische leer.

Shangdi heeft echter, zowel in de tijd van de Shang-dynastie als in de tijd van het Song-confucianisme, geen persoonlijkheidskenmerken en is niet de schepper of eerste oorzaak van de wereld. Dit is een fundamenteel verschil met de rol van God binnen het christendom en daarmee het meest fundamentele verschil tussen het neoconfucianisme en de monadenleer van Leibniz. Waarschijnlijk hebben de neoconfucianisten de term gebruikt als eretitel voor de *li* (met als hoogste patroon *taiji*) om te benadrukken dat de *taiji* de Hoogste Soeverein is binnen de werkelijkheid (op basis van wat hierboven uiteen is gezet over dit patroon). *Shangdi* dient hiermee als een historische eretitel voor ‘Verheven Uiterste’ (*taiji*). Voor Confucius speelde *Shangdi* echter geen rol, gezien het overheersende seculiere karakter van zowel de tijd waarin hij leefde als zijn filosofie.

Naast het bovenstaande argument tegen Leibniz kan er ook nog op worden gewezen dat als *Shangdi* wel een scheppende God zou zijn geweest, Leibniz een inhoudelijk fout maakt door *Shangdi* aan *li* en *taiji* gelijk te stellen. *Li* met als Verheven Uiterste *taiji* moet namelijk worden gezien als producent en niet als een schepper die volledig onafhankelijk is van de materiële wereld. Een dergelijk gelijkstelling zou onrechtmatig zijn en niet in overeenstemming met het neoconfucianistische metafysisch systeem. Het betekent daarmee ook dat de stap die door de neoconfucianisten zelf wordt gezet inhoudelijk problematisch is, al lijkt het er meer op dat zij met de gelijkstelling tussen *shangdi* en *taiji* willen aangeven dat er geen hogere instantie is. Het gaat dus meer om de historische en symbolische betekenis.

Leibniz slaagt er dus niet in om het neoconfucianisme in termen van een natuurlijke theologie te beschrijven. Het metafysisch systeem dat Zhu Xi vanuit de rede uiteenzet bevat, onlangs de opvallende overeenkomsten tussen de monadenleer en de leer van Zhu Xi, een fundamenteel verschil: God. Zowel de uitleg die Leibniz geeft van de *li* en het *taiji* als de term

⁶⁷ Ter Haar, *Het Hemels Mandaat*, 29.

⁶⁸ Ter Haar, *Het Hemels Mandaat*, 60.

Shangdi die hij introduceert voldoen niet aan de scheppende rol die God speelt binnen het christendom en de monadenleer. Wat Leibniz afdoet als een klein verschil is eigenlijk een fundamenteel verschil dat ook gevolgen heeft voor het filosofisch systeem van Leibniz. Overigens voldoet de term die Longobardi en De Sainte Marie aanduiden als God ook niet. *Tianzhu* was namelijk een eretitel voor de Chinese keizer en betekent ‘Zoon des Hemels’. De titel geeft aan dat de keizer zijn mandaat dankt aan de hemel en als een soort halfgod met een been in het aardse en een been in de hemel staat. Hiermee is de keizer belast met de taak om de relatie met de hemel te onderhouden. De term verwijst dus niet naar een hoogste soeverein in de vorm van een christelijke God.⁶⁹

Een klein ander verschil dat hier nog genoemd kan worden is dat Zhu Xi de vensterloosheid van Leibniz, waardoor veranderingen altijd vanuit de monaden komen, niet zal onderschrijven. Binnen de uiteenzetting van zijn metafysisch systeem duidt niets erop dat hij dit geïsoleerde systeem van Leibniz onderschrijft. De bouwstenen van de werkelijkheid, *li* en *qi*, werken voortdurend op elkaar in en de dingen in de werkelijkheid kunnen wel invloed op elkaar uitoefenen in tegenstelling tot de monaden onderling en de materie (uitgebreidheid) op de substantie.

4.3 De gevolgen voor en van de filosofie van Leibniz

Leibniz is er niet in geslaagd om zijn doelstellingen in het *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* waar te maken. Hoe indrukwekkend de overeenkomsten tussen de neoconfucianistische leer van Zhu Xi en de monadenleer ook mogen zijn, dit doet niets af aan het ontbreken van God als persoonlijk, scheppend en rechtsprekend fundament. Met het falen van dit bewijs slaagt Leibniz er ook niet in om de positie van Matteo Ricci binnen de ‘Ritenstrijd’⁷⁰ te ondersteunen en daarmee de wind uit de zeilen te nemen van de atheïsten. Het is hierbij interessant om nog kort stil te staan bij de positie van Christian Wolff.

Wolff en Leibniz zaten grotendeels op één lijn zoals hierboven al is omschreven. Zelfs de opvatting dat een openbaring niet noodzakelijk was om tot moreel inzicht te komen waren

⁶⁹ Ter Haar, *Het Hemels Mandaat*, 33, 88.

⁷⁰ De Ritenstrijd speelde zich in de loop van de zestiende en aan het begin van de zeventiende eeuw af. De centrale vraag binnen deze discussie was of de Chinese filosofie (neoconfucianisme) verenigbaar was met het christelijk geloof. De positie van Ricci was dat *Shangdi* als God kon dienen en dat rituelen als voorouderverering een seculier karakter hadden en daarmee verenigbaar waren met het christendom. Leibniz neemt dus ook deze positie in, in zoverre hij direct onderdeel was van het debat dat zich vooral tussen de verschillende geloofsorden afspeelde. Zie: Van der Leeuw, “Inleiding,” 21. De hier geuite kritiek op Leibniz doet dus deels ook afbreuk aan de opvatting van Ricci.

beiden toegedaan. Wolff durfde echter de radicale stap te zetten om God, uitgaande van de menselijke rede, als overbodig te typeren, waar Leibniz vanuit zijn verzoenende houding toch op zoek ging naar God en zelfs dacht hem gevonden te hebben. Dat Leibniz zijn betoog niet adequaat kan omzetten naar een systeem kan gezien worden als een argument voor de positie van Wolff. Wat Wolff daarnaast moet hebben aangesproken, is de aanwezigheid van het goede in de mens en de cultivering daarvan zoals we die binnen het neoconfucianisme aantreffen. Het is voor Wolff het ultieme bewijs dat als de mens op basis van zijn rede in overeenstemming met de natuur kan handelen en daarmee dus ook moreel kan handelen. In *Wolffs Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, het voornaamste geschrift van Wolff over zijn visie op de Chinese filosofie, zet hij zijn visie als volgt uiteen:

Weil die alten Chinesen, von Denen hier die Rede ist, den Schöpfer der Welt nicht kannten, hatten sie keine natürliche Religionen; noch viel weniger waren ihnen irgendwelche Zeugnisse der göttlichen Offenbarung bekannt. Darum konnten sie sich nur der Kräfte der Natur – und zwar solcher, die frei von jeder Religion sind – bedienen, um die Ausübung der Tugend zu befördern. Daß sie sich dieser Kräfte aber höchst erfolgreich bedienten, wird bald vollständiger feststehen. [...] Wer aber seinen Geist zur deutlichen Erkenntnis der Dinge erhebt und durch dasjenige Streben, das die Philosophischen das vernünftige nennen, zum Guten angetrieben wird, der wird durch den freien Willen zu guten Handlungen bestimmt und braucht, um beim Guten zum bleiben, keinen Herren, da er ja den inneren Unterschied zwischen Gut und Böse erkennt und ihn, wenn es nötig ist, anderen zureichend erklären kann. Wer bei der Ausbildung der menschlichen Sitten besser darauf geachtet hätte als die Chinesen, den kenne ich in der Tat nicht.⁷¹

Hieruit blijkt het grote vertrouwen van Wolff in de rede om tot inzicht in het goede en het kwade te komen. Interessant om hierbij op te merken is dat Wolff spreekt over de ‘Chinese filosofie’, aangezien hij het confucianisme, waarmee hij het eigenlijk over het neoconfucianisme heeft, ziet als een proces waar Confucius slechts toevallig onderdeel van is en niet de grondlegger of leermeester.⁷² Ongewild heeft Leibniz met het falen van zijn bewijsvoering de groep Verlichtingsdenkers waartoe Wolff behoorde van een argument voorzien.

⁷¹ Christian Wolff, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, übers. Michael Albrecht (Hamburg: Meiner, 1985), 27, 37.

⁷² Wolff, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, 13-17.

Het betekent voor Leibniz vooral dat zijn filosofisch streven naar universaliteit, dat zich ook uitte in zijn verlangen naar een universele filosofische taal, niet op adequate wijze tot stand is gekomen en heeft kunnen komen. De besproken briefwisseling met Bouvet heeft hierbij een grote rol gespeeld. De universele bevestiging die Leibniz gevonden dacht te hebben in het neoconfucianisme afkomstig uit het verre China, blijkt na een kritische beschouwing toch niet te voldoen. Juist het neoconfucianisme dat als voorbeeld had kunnen dienen voor hoe de mens als universeel wezen vanuit de rede tot het bestaan van God kan komen, voldoet bij nadere analyse niet aan dit verlangen. Daarmee bleef het bestaan van God onzeker en bleef de fundering om God betrokken te houden bij de filosofie of in bredere zin de wetenschap, wankel. De vraag die rest is wat dit zegt over de werkelijkheid van Leibniz en de manier waarop hij haar gepoogd heeft te vatten.

Conclusie

In deze scriptie heb ik betoogd dat de poging van Leibniz om het christendom en zijn monadenleer te verenigen met het neoconfucianisme in zijn *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* op inhoudelijke gronden problematisch en inadequaar is. Vanuit de diplomatieke en verzoenende houding die hem eigen was probeerde hij de rede te verbinden met het bestaan van God, om daarmee de positie van God binnen de Verlichting veilig stellen. Het was vooral een manier om zijn metafysisch systeem, hier behandeld in de vorm van de monadenleer, op universele basis te bevestigen en te versterken. De overeenkomsten zijn opvallend. Zowel Leibniz als Zhu Xi gaan in hun metafysica uit van krachten. De patronen (*li*) zijn in alles aanwezig, maar kennen ook een hiërarchie met als Verheven Uiterste *taiji*. Dit Verheven Uiterste brengt de materie, in de vorm van ether, voort. Tegelijk zijn de lagere patronen in de wereld aanwezig als vormgever. Leibniz erkende in de *li* het actieve deel van zijn monaden, terwijl hij het passieve deel terugzag in de *qi*. Daarbij speelde de metafysica zowel binnen het neoconfucianisme als binnen de monadenleer een belangrijke morele rol, zij het op basis van een andere relatie. De gelijkstelling van God aan *li* en *taiji* is dus niet volledig onjuist en ongegrond. Toch zag Leibniz een cruciaal verschil over het hoofd, wat ook de introductie van de term *Shangdi* niet oploste. Waar God binnen het christendom optreedt als schepper en rechter, moet *taiji* (*li*) gezien worden als producent die de *qi* voortbrengt, maar ook in de wereld aanwezig is als vormgever. Hiermee heeft het Verheven Uiterste geen persoonlijkheidskenmerken en heeft het een andere positie die niet in dezelfde mate onafhankelijk is van de wereld zoals God binnen het christendom. Daarbij kan de *li* niet zonder de *qi* bestaan, wat ook een inperking van de volledigheid en volmaaktheid van een God binnen het neoconfucianisme zou impliceren. Daarbij komt dat *shangdi* moet worden gezien als een historische eretitel die de neoconfucianisten toekenden aan *taiji*. Het begrip gaat terug tot de Shang-dynastie en speelde zowel daar als later echter niet de rol van een schepper met persoonlijkheidskenmerken. Daarbij komt dat Leibniz als Leibniz correct was en *Shangdi* een God vertegenwoordigde zoals die in het christendom, zijn gelijkstelling van dit begrip aan *li* en *taiji* alsnog onadequaar en inhoudelijk ongegrond was. Hiermee heeft Leibniz met het schrijven van *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* niet kunnen voldoen aan zijn doelstellingen en bovendien ongewild atheïstische denkers als Christian Wolff van een extra argument voorzien. Een christelijke vorm van God bestaat niet binnen het

neoconfucianisme, zelfs niet als we het geloof achter ons laten en vertrouwen op de menselijke rede.

Bibliografie

- Albrecht, Michael. "Einleitung." In *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, Christian Wolff, übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht, IX-LXXX. Hamburg: Meiner, 1985.
- Cook, Daniel J. and Henry Rosemont, Jr. "Introduction." In *Writings on China*, G.W. Leibniz, translated, with an introduction, notes, and commentaries Daniel J. Cook & Henry Rosemont Jr., 1-44. Illinois: Open Court, 1994.
- Gardner, Daniel K. "Introduction: the Four Books in Chinese society." In *The Four Books: The basic teachings of the later Confucian tradition*, Zhu Xi (ed.), translations, with introduction and commentary, Daniel K. Gardner, xiii-xxx. Indianapolis: Hackett, 2007.
- Haar, Barend J. ter. *Het Hemels Mandaat: De geschiedenis van het Chinese Keizerrijk*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.
- Huang, Paulos Zhanzhu. *Confronting Confucian: understandings of the Christian doctrine of salvation: a systematic theological analysis of the basic problems in the Confucian-Christian dialogue*. Leiden: Brill, 2009.
- Kern, Iso. "Die Vermittlung chinesischer Philosophie in Europa." In *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, 1: Allgemeine Themen*, J.-P. Schobinger (Hg.), 225-296. Basel: Schwabe, 1998.
- Lai, Yuen-Ting. "China and Western philosophy in the age of reason." In *The Columbia history of Western philosophy*, Richard H. Popkin (ed.), 412-421. New York: Columbia University Press, 1999.
- Leeuw, Karel L. van der. *Confucianisme: Een inleiding in de leer van Confucius*. Amsterdam: Ambo, 2006.
- . "Inleiding." In *Over de Natuurlijke Theologie van de Chinezen*, G.W. Leibniz, vertaald en ingeleid door Karel L. van der Leeuw, 11-71. Budel: Damon, 2006.
- Leibniz, G.W. *Novissima Sinica (1697): Das Neueste von China*. Übersetzt und erläutert von Heinz-Günther Nesselrath und Hermann Reinbothe. München: Iudicium, 2010.
- . *Over de Natuurlijke Theologie van de Chinezen*. Vertaald en ingeleid door Karel L. van der Leeuw. Budel: Damon, 2006.
- . *Writings on China*. Translated, with an introduction, notes, and commentaries Daniel J. Cook & Henry Rosemont, Jr. Illinois: Open Court, 1994.
- Longobardi, Nicolas. "Traité sur quelques points de la religion des Chinois." In *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*, G.W. Leibniz, herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Wenchao Li und Hans Poser, 113-146. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002.

Look, Brandon C. "Gottfried Wilhelm Leibniz." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, edited by Edward N. Zalta.
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/leibniz/> (geraadpleegd 1 april 2012).

Mungello, David E. *Leibniz and Confucianism: The search for accord*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1977.

Rescher, Nicolas. *G.W. Leibniz's Monadology: An edition for students*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1991.

Rutherford, Donald. "Gottfried Wilhelm Leibniz." In *The Columbia history of Western philosophy*, Richard H. Popkin (ed.), 396-404. New York: Columbia University Press, 1999.

Sainte Marie, Antoine de. "Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine." In *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*, G.W. Leibniz, herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Wenchao Li und Hans Poser, 157-205. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002.

Wolff, Christian. *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht. Hamburg: Meiner, 1985.

Zhu Xi (ed.). *The Four Books: The basic teachings of the later Confucian tradition*. Translations, with introduction and commentary, by Daniel K. Gardner. Indianapolis: Hackett, 2007.

Zürcher, E. "Zhu Xi (1130-1200)." In *25 Eeuwen oosterse filosofie: Teksten, Toelichtingen*, Jan Bor en Karel van der Leeuw (red.), 494-499. Amsterdam: Boom, 2003.