

『中国自然神学論』研究

——ライプニッツと中国思想——

堀池信夫

はじめに

『中国自然神学論』はドイツ近代の哲学者ゴットフリート・ウィルヘルム・ライプニッツが中国思想を研究・解釈した論文である。ライプニッツは中国に大きな興味を抱いていたので、折にふれては中国に関する意見を提出しており、その数はかなりの量に達する。そしてこの『中国自然神学論』は彼の中国に関する考えの集大成であり、また代表的著作なのである。筆者はすでに別稿⁽¹⁾において、彼がこれを執筆するにいたるまでの、その経歴を通じての中国知識の形成、実際に執筆する契機を考察し、そしてこの論文をめぐる研究史等についても調査をおこなった。そこで本稿ではそれにひきつづきその内容面にわたる分析・考察をおこなおうと思う。

『中国自然神学論』は大きく四章に分かれる。その内容はつぎのとおりである。

第一章 中国人の神についての考え

第二章 神による物質・精神の創造に関する中国人の考え

第三章 人間の魂・その不滅性・応報について

第四章 伏羲の記号と二進法について

これらのうち、第四章は内容的に他の三章とは若干ことなるので、本稿は前三章を中心として検討することとして、第四章についてはほとんど言及することはない。⁽²⁾さて『中国自然神学論』が初めて印刷刊行された際、編集者のコルトホルトはそれをさらにこまかく、七十五節に分節し

た。⁽³⁾ この分節と各章との対応を示すなら、

第一章	1	23節
第二章	24	56節
第三章	57	67節
第四章	68	75節

となっている。そしてコルトホルト以後の刊行については、ずっとこの分節が踏襲されているのである。本稿でもこの分節によって引用等をおこなう。また論文中でライプニッツが取扱っている中国文献は、『易经』『詩経』『尚書』『論語』『中庸』『性理大全』などであるが、そのうちでも『性理大全』の引用は最も頻繁であり、『大全』中においてはほとんど朱子説を引用している。本稿でも中国語資料を徴引する場合、ライプニッツの引用に準拠して『性理大全』を主として、一、二の例外を除いて朱子の『文集』『語類』等の『性理大全』の所拠にまでは遡源しない。

なおライプニッツは中国語について、その普遍性に関しての思索を行ったこともあって、いくつかの文字は読めたらしい。しかし右にあげたような文献を原典で読むだけの力はまっただくなかった。したがって彼が眼に示した中国文献とは『中国自然神学論』にかぎって言えば、ニコラス・ロンゴバルディの『中国に関する二、三の議論』およびアントワーヌ・ド・サン・マリーの『中国伝道事業の二、三の主要点に関する議論』に引用されているものだけであつた。⁽⁵⁾ つまり彼の中国文献引用は間接的なものだったのである。

さて『中国自然神学論』の分析に入るまえにそれに先立ってしておかなければならぬ作業がある。『中国自然神学論』はライプニッツの最晩年の著作であり、⁽⁶⁾ 彼はその前年に『モノドロジー』を執筆して彼の哲学の総結算をなすとげている。つまり『中国自然神学論』は彼のもっとも円熟した時期における著作であつた。それゆえに中国の思想を解釈するにあたって彼自身の哲学がそこに投影されるのはいわば自明なことともいえた。したがってわれわれはただちに『中国自然神学論』の分析に入らず、その前提として当面必要なかぎりにおいて、ごくかいつまんであらかじめ彼の哲学を概観しておくことが必要であると考える。⁽⁷⁾ そして今、ここではその素材として『形而上学叙説』『モノドロジー』を主としてとりあげようと思う。

一 ライプニッツの哲学的立場

(一) 『形而上学叙説』をめぐって

実体

ライプニッツ哲学において実体概念は重要な支柱のひとつである。彼によれば実体は神の創造物であり、「多くの述語が同一の主語に属し、その主語はもはや他のいかなる主語にも属さない場合、この主語が個体的実体とよばれるのはたしかに正しい」(『形而上学叙説』8節)とアリストテレス的表現のもとに提起される。しかしそれだけでは名目的なものにすぎない。そこで「個体的実体すなわちすべてをふくんだ存在はその本性からして完成した概念をもち、その概念はそれが属している主語のあらゆる述語を理解したり、またそこから演繹したりするのに十分なものである」(『形而上学叙説』8節)とする。すなわち個体的実体には汎時間的にそれについていうことのできる無数の述語がある、つまりその実体のあらゆるできごと、あらゆる状況・外界の全系列がふくまれる⁽⁸⁾、ないし属性とする⁽⁹⁾。ゆえに各実体は、一つの完結世界、あるいは神の鏡ないし全宇宙の鏡のようなものであり、各実体はおのおのそれなりに全宇宙を表出するものとされる⁽¹⁰⁾。これらの実体は一定の規則的な秩序において存在しており、その秩序中において全ての実体は神のはかった調和のもとに関係しあっている。一方、個別の各実体は神以外のものには依拠しない独立的世界としてある⁽¹¹⁾。したがって実体が相互に影響・関係しあうということは、神に依存、ないし仲介とせぬかぎりありえない。ことばを変えれば実体同士の直接的関係はありえなかったのである⁽¹²⁾。

さて、ライプニッツがこのような実体の有機的構造を主張する背景にはデカルトをはじめとする近世の機械論的自然哲学において、実体はその存在のために他の何ものをも必要としない、それ自体において存在するもの、とされた論点を克服する目的があった。というのは、デカルトは「もし神が直接自分自らによってその延長的物質の観念を我々の心に示したとか、或いは神が単に、延長も形も運動も内に全く含まない何ものかによって、〔その観念が我々に〕示されるようにしたとか、いうことであるならば、神が欺瞞者と考えられてはならないという理由を、見出すことはできないわけである。……しかるに神が欺瞞者であることは、すでに述べたように、神の本性に全く合わないことだからである。従っ

てここで、延長者、即ち長さと幅と深さとを有ち、延長的事物に属すると我々が認める一切の性質を有するものは存在する、と完全に結論しなければならぬのである。そしてこの延長が、我々の物体もしくは物質と呼ぶものである」(『哲学の原理』第二部第一節⁽¹³⁾)というからである。この場合注目すべきはデカルトはその実体⁽¹⁴⁾に属する特性⁽¹⁵⁾として延長という経験的事実をあてていることである。ライプニッツは、はやくもバリの時代に機械論の克服にむかっており、その批判はまず力学方面にあらわれる。一六八六年の『自然法則に関するデカルトその他の人々の顯著な誤謬の簡単な証明』がそれであるが、ここでは同年に書かれた『形而上学叙説』17節の標題によって論旨を簡略に示すにとどめる。すなわち、

下位の準則すなわち自然法則の実例。それによって、デカルト派の人々やその他多くの人々にたいし、神は常に同一の力を保存しているのであって、同一の運動力を保存するのではないということが示される。

という。デカルトにおける力とは運動量のことであり、それは速度と物体の質量の積に比例するものとされていた。ところがガリレイの落下の実験によると、力は等しくとも運動量は異なるという結果が出ていた。ライプニッツの批判はデカルトのその誤りに対してなされたものであった。ところでデカルトの誤謬はじつは加速度を無視していたことによるのだが、ライプニッツはむしろそれはデカルトの実体概念の属性である延長に起因すると考えた。そこで彼は「物体のさまざまな現象を説明するには拡がりというものはなれた形而上学的考察によらねばならぬ」(『形而上学叙説』18節)と述べるのである。それではライプニッツ自身の実体概念は、というと、それは個別的具体的なもの⁽¹⁴⁾を指していたのである。その実体の有機的性質——あらゆる述語をふくみ、相互に宇宙の秩序において(神に依拠しつつ)関係しあい、おのおの個別宇宙を映し出す——については、すでにみたとおりであった。そこでライプニッツにとってつぎの問題はその実体がいかんにして実体たりうるかであった。彼はデカルトのごとき延長は実体を構成せず⁽¹⁵⁾、実体を構成するには「何か魂と関係のあるものを必ず認めなければならない」(『形而上学叙説』12節)と考えた。そこで彼はその魂に関係あるものとして「実体形相」と呼ばれるものを提起するのである。

実体形相

実体形相とはスコラ哲学ではもともと無規定なる質料に対してこれに規定をあたえ、実体として構成する形相のことであったが、もちろんライプニッツはスコラ哲学そのままにこれを用いるわけではない。「この形相の考察が物理学の細部について何の役にも立たず、個々の現象の説

明にもちいられてはならない」(『形而上学叙説』10節)というように、近世の哲学・科学が獲得した成果と相反する結果を来たさぬよう注意深く配慮しているのである。そこで彼は遠慮深くも、実体形相を導入するのは「非常な逆説をもちだすものであることを知っている」(『形而上学叙説』11節)が、しかし熟慮の結果、「心ならずも強制されたかのように、実体形相をふたたびとりあげないわけにはゆかなくなったのである」(『形而上学叙説』11節)と述べるのである。この実体形相はスコラの時代のように自然学から人間学までの広範囲をおおう概念ではなく、「魂に似た」とライブニッツがいうように形而上的なものであり、物体(第一質料)が実体たるためには実体形相がなければならぬ、そういうものとしてあった。それではその実体形相は具体的にいかなるものかという点、それは一種の力として観念されるものであった。ライブニッツはデカルトとことなり、力と運動量とを区別していたが、彼においてはその力は図形の大きさ(延長)や運動量とはことな¹⁶⁾った。延長にかかわらぬがゆえに「われわれは当代の学者たちが追放してしまったある種の存在または形相を復活しないわけにはゆかな」(『形而上学叙説』18節)いことになり、その形相を一種の力としてとらえることとしたのである。すなわち力学の根本にある力の概念をたんに物理学・幾何学の原理に還元されるものとせず、形而上学的なものとしてとらえ、それを実体形相と呼んだのである。この実体形相は「エンテレキー」ないし「活力」とも呼ばれるが、『モノドロジー』では「エンテレキー」の名に集約され、重要な位置を占めることになる。

以上、『形而上学叙説』においてわれわれが当面まず把握しておくべきは、(1)神、(2)実体、(3)実体形相の三者の差異ないし構造的区別である。なお実体と実体形相との差異については、実体はみずから何であるか、何をしているのかを認識しうるのに対して、実体形相はそれができぬ、つまり反省をなしえぬのでそれは道徳的価値とは無縁であるということ、も指摘できる。あるいは実体は世界の創造により発出し、その滅亡により亡ぶもの¹⁷⁾(つまり神とともに永遠)であるのに対して、実体形相はそれ自身の変容のたびに滅亡してあらたな実体形相を生じるものであるということもできる。具体的なたとえとして、毛虫が蝶になる場合、その実体は存続するが、毛虫の実体形相は滅亡してあらたに蝶の実体形相があらわれる¹⁸⁾、ということを示しておこう。

さて、つぎに以上のごとき概念が、彼の最晩年、もっとも円熟した哲学的論文『モノドロジー』においてはどのような展開をみせているかをみてみよう。

(一) 『モノドロジー』をめぐって

モノド

モノド [monade] はギリシャ語のモナス [monas] に由来するもので、根源的には個体、一、などの意義をもつ。そこでまず、『モノドロジー』によってライブニッツのモノドの基本性質をうかがってみるならば、以下のようになる。

モノドは単一な部分のない実体であり、部分がないために延長も形もなく、分割不可能なものである。⁽²¹⁾したがって分解することがないので自然的に消滅することなく、また自然的に発生しない。⁽²²⁾それは神の創造と絶滅とを契機とする以外、永遠にありつづける。⁽²⁴⁾生体の生死はたんに個体におけるモノドの増減にすぎず、⁽²⁵⁾全体としてのモノドは存続しつづける。創造された存在であるかぎりモノドは変化をつづけるが、⁽²⁶⁾その変化は固有の内的原理によるものであって、外的被造者に影響されない。⁽²⁷⁾あるモノドが他のモノドにおよぼす作用はたんに観念的^{イデアフル}なものにすぎず、神の仲介がなければ効果をあらわさず、そしてモノド相互の依存は神に依存することによってのみ調和されている。⁽²⁸⁾モノドはすべておのおの固有の性格をもつが、そうでなければモノドはたがい⁽²⁹⁾に区別できない——つまり同一のモノドは二つとない。モノドは一種の完璧性をもって自足しており、⁽³⁰⁾それゆえモノドである「一」には無限の多が含まれる。⁽³¹⁾ゆえに単一実体(モノド)は宇宙を映し出す永遠の鏡であった。⁽³²⁾

以上、『モノドロジー』からモノドのいくつかの性格を抜粋してみたが、これらの性格はすでに『形而上学叙説』で検討した実体(個体的実体)の概念とほぼ重なりあうことが判明する。では実体とモノドとは完全に一致するものだろうか。そこで『モノドロジー』18節をみて若干の検討を加えてみよう。ライブニッツはいう。

単一な実体、つまり創造されたモノドには、どれにもエンテレケイアという名をあたえることにしてはどうであろうか。モノドのなかには一種の完成した性質がある、一種の自足性がある。そのおかげでモノドは自分で自分の内部作用の源になっている。

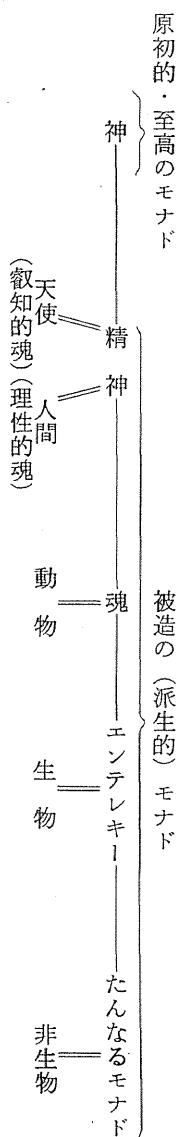
『形而上学叙説』の場合は、エンテレキーはスコラの殻を負った実体形相に対応するものであった。一方、右の文脈においてはエンテレキーは、むしろモノド自体にとりこまれ、「活力」的性質はモノドの変化運動の自足の源泉とされている。その活力はまたモノドが神に依存する際の力の源泉となるものでもあった。以上を要するに力学において実体形相等がもっていた形而上性はモノドにそのままもちこまれているのであ

る。

『モノドロジー』19節では、すべての単一実体はただモノドとかエンテレキーと呼んでおけばよく、知覚・記憶等を判然ともなうモノドのみを魂と呼ぶことにすべしという。そこでこれによって『形而上学叙説』における実体がそのままモノドに移向したのではなく、モノドは形而上的な実体形相をそのうちに包摂する単一実体であることがわかる。そしてモノド全体は互いに相違しつつ、おのおのの有機的性格にもとづく秩序の様態をその存在構造として登場してきているのである。

それではモノドの秩序構造において神はどうなっているのか。『モノドロジー』によると神は唯一の普遍的必然的実体であり、被造者の有限性の限界を超える絶対的に無限なるものであり、神は原初的な一であり、⁽³³⁾本源的な単一実体、至高の実体、至高のモノドである、⁽³⁴⁾という。かくして神もモノドの秩序構造の中に組みこまれ、宇宙は神の支えをうけつつ、完全なる秩序にしたがって存在しているモノドの充満によって、成るものとなる。ついでながら至高の神のモノドとは逆に、最低の表象しかもたぬモノドは、たんなるモノド（あるいは裸のモノド）と呼ばれるのである。⁽³⁶⁾

以上より、『形而上学叙説』での三分区——神・実体・実体形相——は、『モノドロジー』ではすべてモノドの秩序中に包摂・再配置せしめられていることがわかる。宇宙はモノドの構造的秩序としてとらえられるようになったのである。その秩序を（きわめて単純化して）かりに図示するならば、



このようになるであろう。しかしここに示した秩序も、さしあたっての表面的な様態を示すにすぎず、実際のところ神以外の被造のモノドの様態は、ほとんど無限に程度・層序を考えられていたという方が、より実情に近いといえるのである。

数学的点から形而上的点へ

『モナドロジー』によると、モナドには部分がないので、延長も形もなく分割もできない⁽³⁷⁾。したがってそれはイメージとして一種、点のごときものとの推測を人にあたえる。そして一般に点とは、延長（線）の極限状態のことである。しかしモナドは「部分をもたぬ」という。これを端的にいえば、延長の極限的分割ではないということになる。ゆえにそれは延長の極限ではなく、すでに現実的に一性をそなえた不可分者としてあるもの、と考えるべきものなのである⁽³⁸⁾。ところがライプニッツも若き時期（モナドが成熟する以前）にあつては、魂を点の中に位置づけて考えていたことがあつた⁽³⁹⁾。彼は物体は物理的点を核とするが、魂は数学的点において成り立つと考えたのである。だが、物理的点は実在的であるが厳密性に欠け、一方、数学的点は厳密ではあるが実在的ではない。厳密かつ実在的な点を考えるには別の原理による必要がある⁽⁴⁰⁾。そこに形而上学原理（形相とか精神あるいは何らかの生命的なもの、一種の表象をもつもの）にもとづく形而上的点が導入される理由があつた。そしてこの形而上的点がモナド（単一（個体的）の実体）の直系の前身なのである。形而上的点对應して数学的点は、形而上的点が宇宙を表出する視点であるとされる⁽⁴¹⁾。すなわち、数学的の点の秩序は、形而上的の点とモナドの表出する宇宙の秩序に、対応するのである。

物理的・数学的点から形而上的の点への展開は別稿『序説』で考察したことからして、明らかに、微分における極限概念や、位置解析における点などの純数理的思惟から出発して、現実的な精神的存在を包括しうる概念を形成しようとしたライプニッツの哲学的営為の軌跡を示しているのである。しかし最終的に到達したモナドは、物體的・数理的な意味を超えていた。それは形而上的、点という表現を許容しはするもの、しかしいゆる点とはまったく異質なものであることは、すでに示したとおりであつた。

(三) 時間と空間

さてモナドと数学的点とは明確に弁別されるものの、しかし数学的の点の秩序はモナドの秩序に対応するものであつた。このことを念頭におきつつ、ここではライプニッツにおける時空間について考えてみることにしたい。

ライプニッツ以前の空間論の特色は、それらがいかなる空間構造をもつかにかかわりなく、根源的な実体ないしそれに近い特性をもつものとする点において共通性をもっていた。ところがライプニッツの空間は実体どころか物ですらない⁽⁴²⁾。それは物体の位置の相関関係にすぎない。つ

まり位置の秩序である。それは可能的に共存する事物の秩序ないし関係としてとらえかえされる⁽⁴³⁾。空間とは、位置の総体・集合であって、そこに物体を容れる空虚なる容器ではない。逆にいうならば事物の存在によってこそ空間は成立し、事物が存在しなければ空間そのものの存在もない。そして時間も同様の意味において事物の継起的秩序とされる。ライプニッツの時空間は、事物の存在（とその秩序と）によって決定されるものであった。かかる、位置に焦点をおく時空把握は、これまた位置解析や微分の無限小と相關的に着想されたものとみてよいだろう。ただしすでに指摘したように、たとえば位置解析の「位置」は、数学的・幾何学的点であって、現象的な時空間と等価でないことに留意しておく必要がある。現象の時空はすでにみたとおりにくまでも「物ですらない」虚構的なものであった。それが一転して現実の時空として考えられるためには、じつは、現象の時空はモナドの秩序に対応的に結合して現実化する以外になかったのである。換言するならば、現象の時空には存在論的根源者としてモナドの体系が要請されていたということなのである。ライプニッツによれば、これによって物ですらない時空は、精神によって具体的時空間の関係として把握されるのであった⁽⁴⁵⁾。

以上きわめて粗雑、かつ表面的ながら、かいつまんでライプニッツ哲学の要点を述べた。それは以下の彼の中国思想解釈を理解する前提・予備的知識としてのものであった。そこでつづいてその中国思想解釈に話をすすめることにしよう。

二 ライプニッツの中国思想解釈

(一) 精神的実体について

すでに指摘したとおりライプニッツの用いた中国思想についての資料は、すべてロンゴバルディないしサン・マリーらの翻訳を通じてのものだった。したがってライプニッツの思弁はその点において彼らの翻訳に限制されざるをえなかった。ところが、それにもかかわらず結果としてライプニッツが提出した意見は、両者に対して否定的なものとなってしまうのであった。なぜそうなったかの一因は、つねに普遍を指向しつつなされる彼の思惟のあり方にあった。その普遍への指向のひとつのあらわれとして世界を統一的なキリスト教信仰のもとに置こうとする普遍教会設立のアイデアがあった⁽⁴⁶⁾。そしてこのアイデアと現実の中国ミッションとの関連が、ロンゴバルディやサン・マリーらへの対立意見

としてあらわれてくるのである。より具体的にいおう。当時のカトリックの中国ミッションには二つの大きな潮流があった。⁽⁴⁷⁾それは中国固有の信仰に対する基本的見解の相違に帰結する。その第一は中国固有の信仰や儀礼にはキリスト教とあい通ずるものがあるとするものである。すなわち中国の天ないし上帝への信仰はキリスト教の神信仰と宥和しうると考えるのがこの立場で、マルティニウスやマテオ・リッチなどがその支持者であった。一方、第二の見解は、中国人の天や上帝は本来神格的なものではなく、たんに蒼天を意味しているのみで、中国人は本質的には無神論者ないし唯物論者であるとするものであった。ロンゴバルディヤサン・マリーらはこれを支持していた。ライプニッツはプロテスタントであった。この時期、まだプロテスタント・ミッションはおこなわれていなかった⁽⁴⁸⁾のだから、彼はこの対立に中立的立場を通そうとすればできなかったはずである。しかるに彼が後者を否定し、前者と同意見になったのは、それが彼自身の普遍性をめざす思想に合致していたからに他ならないのである。したがってライプニッツの意見は、ロンゴバルディヤサン・マリーらの翻訳に依拠しつつも、彼固有の立場から提出されたところの独自の（あるいは独断的な）見解だったといってもよいだろう。かくしてライプニッツの中国思想解釈は、普遍への指向を根底におきつつ、中国固有の信仰形態とキリスト教との宥和の道を見出さんとするものであった。そしてそのために彼が追究したのは、中国人の信仰をめぐるの神学的・哲学的ないし形而上学的側面からの解釈であった。

さて中国人の信仰に関するライプニッツの関心は、まず彼らの神観念はいかなるものかということにあった。そしてそれを明晰化するための第一段階として彼はつぎのような設問をみずからに課す。

中国人は精神的実体を承認するか否か。⁽⁴⁹⁾（2節）

この「精神的実体〔*substantia spiritus*〕」という概念は何を意味するのか。一般に精神的実体とは天使とか聖霊とか、の神の被造者としてもっとも重要とされているものである。ところで精神的実体は、ある思想が有神論か無神論かを問う時、そのうちに神の存否を決定的に示しえぬ場合に、その判断を神自体ではなくして存在者（被造者）のレベルにおいておこなう尺度としてももちいることが可能なものであった。ロンゴバルディらはこのことを利用して、中国人の思想中にはこの精神的実体は存在しないと主張し、⁽⁵⁰⁾彼ら中国人を無神論者ないし唯物論者であるときめつけているのである。それではライプニッツ自身はどう考えていたのか。

彼は、中国人は精神的実体を「（資料のない）孤立的な実体」とか、「まったく資料から離れて存在するもの（純粹な形相、すなわち神）」のように

は考えていなかったとしつつ、

熟考したうえでいえば、私は、彼らは(精神的実体を)認めていたのだと信じます。(2節)

と述べているのである。すなわち彼はこれを肯定していた。ということは、ロンゴバルディらを否定して中国思想には神があることを承認していたということの意味する。そしてこの承認については、それにかかわる二つの問題が彼を待っていた。第一は、それでは精神的実体とは具体的に何を意味するのか。第二は、中国人は本当にこの精神的実体を認めていたか否かを証明すること。以上の二点であった。

第一の問題について。彼の哲学的立場に即するならば、精神的実体は高度のモナド的特性をそなえた被造の実体(神のごとくに質料を超越することはないが、質料的に微妙でかすかなもの)であるべきであった。なぜなら『中国自然神学論』を執筆したときには、彼にとってモナドはすでに自家葉籠中のものだったはずであり、そしてまた彼は中国における神と被造者との関係をおそらくモナド的な秩序において構造的にとらえようとしていたからである。そして神の支配する宇宙をモナド的秩序においてとらえようとするとき、神にきわめて接近した実体『モナドロジ』における「精神」ないし「叙知的魂」にあたる)の存在は必然的に要請されてくるものであった。したがってこうした被造的な精神的実体は、たんにロンゴバルディらへの批判のために必要であったというにとどまらず、彼自身の哲学的立場からしても重要な意味をもっていたのである。そこで精神的実体とは具体的に何を指すものか。ライプニッツによると精神的実体の候補として被造的靈魂および理性的魂の二者があげられて、それぞれについての検討が加えられている。前者について、彼は、それは質料の面についていえば精神的実体として何の問題もないものであるとする。なぜなら「私自身、天使が肉体をもつということを信ずる気持になっているから」(2節)だ、と。これによってライプニッツの考える被造的靈魂とは、天使をイメージしていたことがわかる(したがってそれは「叙知的魂」ということになる)。そしてさらに天使の語から、中国思想においてそれに該当する概念を推測するならば、「鬼神」が適當すると考えられる。鬼神は被造者であり質料(肉体)を付与され、また個別的実体としてモナドたりうる。精神的実体に対応するものとしては格好のものである。しかしこれについてはより一層の確乎とした証明が必要といえる。そこに第二の証明問題がうかがいあがることになるわけだが、その前に理性的魂についても見ておかななくてはならない。理性的魂とはもちろん『モナドロジ』にみたたとおり人間において代表されるものであり、比較的大きな質料をともなうものである。したがって被造的靈魂(叙知的魂)以下のものと解されるので、ライプニッツはこれを候補にあげてはいるが、もちろん精神的実体たりうるものではないのである。

そこで第二の問題、中国人は精神的実体を肯定していたか否かを証明することについて、である。ライプニッツはまず「理」の概念に注目する。そして理の説明として古代中国の哲学者たちの意見（おそらく孔子とその学派のことを念頭においているのだろうが、内容的には宋儒の説のごとくである）を援用する。それをライプニッツのことばによっていえば、質料たる「氣」の存在は第一原理たる「理」に帰する、との説である。⁽⁵¹⁾これについてのライプニッツの見解は、

彼ら（の説）は非難すべきものではなく、たんに解釈をおこなえばよいものです。そして彼らの弟子たちに、神とは「知性ある超世界者」であり、質料を超越するものであることを説得するのは、さらに容易なことです。（2節）

というのである。つまり理を「神」とみて、「超世界者」と考える。そしてこのような理の立場から中国思想における精神的実体の存否を確認しようとするのである。なおついでながら、ロンゴバルディアの無神論説を否定するためにはこうした理の解釈を提示するのみで十分だったはずであるが、わざわざ精神的実体を持ち出したのには明らかに全体の有機的構造的（モナドの秩序的）把握の意図が彼にあったことを示しているのである。理による精神的実体の確認に話題をもどそう。彼はそれについてこういう。

そういうわけで中国人が精神的実体を認めるか否かを定めるためには、結局彼らの「理」、すなわち理法のことを考えるべきです。それは第一動者であるし、あらゆる事物の基盤であり、そして私は、それがわれわれの神性に対応しているものと信じております。（2節）

理は、彼によるならば、質料という側面からするとそれを欠いている、あるいはむしろ純粹形相に近い（「プリミティブな形相すなわち理」(25a節)）ものであった。だから彼の神観念に対応するものであることはゆるがない。ライプニッツのこうした形相としての理の理解は、宋学における（朱子の）理の解釈として先駆的なものと評価できよう。⁽⁵²⁾なおこのような理解は、彼がロンゴバルディアやサン・マリーの著述から引き出したきたものだろうが、その原典たる中国資料として推量しうるものにつきのような文がある。

理なるものは形而上の道なり。物を生ずるの本なり。氣なるものは形而下の器なり。物を生ずるの具なり。

（『性理大全』卷二十六、理氣一、総論）

理あればすなわち氣の流行して万物を發育せしむることあり。（『性理大全』卷二十六、理氣一、総論）

その他にもこれに類する記述は多々ある。

さて、ライプニッツは理の概念のもとに、まず被造者たる鬼神について考察をすすめる。彼によれば、鬼神とは何らかの要素の霊であり、山や河の霊だったりするが、中国人がそれを肯定して、そのようなものとして認めているということは、それらを通じて神の力を認めていることにほかならない⁽⁵³⁾、という。つまり鬼神は、神の力を地上に示現するものとして、精神的実体としての条件の一部を満たす、とするのである。彼は、それはキリスト教徒がある種の天使を（神の使として）地上の支配者と考えるのに似ている⁽⁵⁴⁾、という。彼はさらにつづけてつぎのような東西の類似性を指摘して、鬼神が精神的実体たりうる証明を追加してゆく⁽⁵⁵⁾。中国人の祖先神や歴史上の偉大な英雄たちが鬼神のうちに列せられていることとキリスト教の天使の性格との類似、またキリスト教の初期教父たちや古代の哲学者たちは天使や精霊をきわめてかすかで稀薄な質料をもつ精神的実体としていたが鬼神もまた活力や知性をあたえられ、きわめてかすかで稀薄な質料をもつものであること⁽⁵⁶⁾、等々。したがってこのようにみてるならば中国人も神および被造の精神的実体を否定しているとはいえぬことになる。ロンゴバルディらが中国人は無神論者だとする精神的実体の非存在は、じつは鬼神には質料（肉体）があるということを通大に評価しすぎたからであった⁽⁵⁷⁾。したがってライプニッツのごとく質料の稀薄性に目をつけるならば、ロンゴバルディらの主張は早計なことだったことになる。ライプニッツはこうして中国人は神と精神的実体とを認めていたとして、いよいよ中国思想を有機的な構造のもとに把握する道を進みはじめることになる。その作業は中国思想の種々の概念を（すでに登場した理や鬼神をも含めて）より根本から精細に検討したのちに、再構築することであった。そこで以下、ライプニッツは各概念をどのように考えていたかの検討にうつることになる。

(二) 理

まず理とは何か。彼の作業はそれを中国側の資料に即しつつ概念規定をおこなうことからはじまる。もちろんライプニッツの引用はロンゴバルディやサン・マリーによるものであるが、筆者は、ここではできうる限りそれらの原典にまで遡及して検討することとする。『中国自然神学論』の第4節では、まずロンゴバルディからの引用を中心に作業はすすめられる。ライプニッツは、「中国人の第一原理は『理』とよばれているものであります」として、以下の五ヶ条を指摘する。

- (1) それは理性であり、ないし全自然の基礎である。(ロンゴバルディ、三三二頁)⁽⁵⁸⁾

○天理は自然の理なり。『性理大全』卷三十四、性理六、理

(2) もつとも普遍的な理法であり、実体である。(ロンゴバルディ、五〇頁)

○朱子曰く、万物おのおの一理をそなえ、万理同じく一原に出ずとは、万物みなこの理有りて、理はみな同じく一原に出ずるなり。

(『性理大全』卷三十四、性理六、理)

(3) 理よりも偉大で普遍的なものは何もない。(ロンゴバルディ、五三頁)

○天下の事を挙ぐるに、理有るより大なるはなし。『性理大全』卷三十四、性理六、理

(4) この偉大でそして普遍的な原理は、純粹であり不動であり精妙であり、質料も形状もなく、体得を通じてのみ理解される。

(ロンゴバルディ、三二頁)

○若^{かく}理は則ち只是^{ただ}簡淨潔空闊^な底世界にして形迹なし。他^そは却りて造作すべからず。『性理大全』卷二十六、理氣一、総論

○これを要するに理の一字は有無をもって論ずべからず。『性理大全』卷二十六、理氣一、総論

(5) 理からは五つの徳が生ずる。仁 [La Piété] 義 [La Justice] 礼 [La Religion] 智 [La Prudence] 信 [La Foy] である。

(ロンゴバルディ、四九頁)

○朱子曰く、氣の精英なるものは神たり。金木火水土は神にあらず。金木火水土たるゆゑん^{ゆゑん}のものはこれ神なり。人に在ればすなわち理となる。仁義礼智信をなすゆゑん^{ゆゑん}のものはこれなり。『性理大全』卷二十七、理氣二、五行

以上が第4節においてロンゴバルディを引用しつつおこなった理の概念規定である。すなわちそれによってライブニッツは理は自然と人倫とをつらぬく普遍的形而上者であり、またそれらの存在者への存在論的根源(あるいは「生ずる」という点に注目すれば生成論的根源)と考えられるものとするのである。また論理的に把握するというよりも体得すべきものとしているのである。ライブニッツはつづく第4a節では、サン・マリーの論文を通じて理の概念規定をおこなう。それによって理の概念内容をより一層鮮明にしようとするのである。なおサン・マリーはそれらの概念規定の中国語原文については『性理大全』第二十六卷第八葉を見よと述べているので(サンマリー、七三頁)、当該箇所をあわせて記しておく(4a節)。

- (1) 理は全てのものを導く法則であり、それらを導く智慧である。(サン・マリイ、六二頁)⁽⁵⁹⁾
- (2) 理はそれによって天地が形成されるところの法則であり、普遍的な秩序である。(サン・マリイ、六五頁)
- (3) あらゆるものが生み出されたところの起源であり源泉なのである。(サン・マリイ、七二頁)
- (4) 理はあらゆるものを支配する力をもち、あらゆるもののうちに存在し、天と地との絶対的支配者として全てのものを統治し、生み出すものである。(サン・マリイ、七三頁)

○いまだ天地万物有らざるに、先ずこの理有り。然れどもこの理、空に懸れる那裏に在らず。纔めて天地万物の理有りて便ち天地万物の氣有り。纔めて天地万物の氣有れば、すなわちこの理便ち全て天地万物の中に有り。周子のいわゆる太極(「太極は理なり」)、『性理大全』卷二十六、理氣一、太極) 動きて陽生じ、静にして陰生ず、と。これ這の動の理有れば便ち能く動きて陽を生ず。纔めて動きて陽を生ずれば、すなわちこの理便ちすでに陽動の中に具わる。這の静の理有れば便ち能く静にして陰を生ず。纔めて静にして陰を生ずればすなわちこの理便ちすでに陰静の中に具わる。然らばすなわち、纔めて理有れば便ち氣有り。纔めて氣有れば、理、全く這の氣の裏面に在り。『性理大全』卷二十六、理氣一、太極)

○開物の前、渾沌として、太始混元のかくのごとくなるは、太極(「理」)のこれをなすなり。開物の後、天地有り人物有りてかくのごとくなるは、太極のこれをなすなり。閉物の後、人銷さり物尽き、天地また合して渾沌たるは、亦り太極のこれをなすなり。太極、常常かくのごとし。

(『性理大全』卷二十六、理氣一、太極)

などである。サン・マリイを通じての概念規定によるなら、理はその理法的性格および生成者の性格がいつそう強調されているといえる。

以上、ロンゴバルディおよびサン・マリイ両者からの引用文を通じて、理の概念の大概は見る事ができたが、ライブニッツはそれにとどまらずより細部にわたって理の性格を追究しようとする。彼はロンゴバルディがその論文の七四頁以下に、さまざまに収集しているところの理の屬性を、第5・6節において集中的に引用している。まず、理は存在[Etre]であり、

○二氣流行、万古生生して息まず……必ず主宰の者有り、曰く理、これなり。(『性理大全』卷二十五、理氣一、総論)

実体[Substance]であり、

○理は是れ本なり。(『性理大全』卷二十六、理氣一、総論)

○理は一なる本なり。(同右)

実在 [Entite] であるとする。

○万物の一体なるというゆえんは、みなこの理有り。〔『性理大全』卷三十四、性理六、理〕
あるいはその実体は無限であり、

○理は無際なり。〔『性理大全』卷二十六、理氣一、総論〕
永遠であり、

○北溪陳氏曰く、二氣の流行、万古生生して息まず……必ず主宰の者有り、曰く、理、これなり。理その中に在りてこれが枢紐となる。ゆえに大化流行、生生いまだかつて止息せず。〔『性理大全』卷二十六、理氣一、総論〕

自存しており、

○理、おのずから理となる。〔『性理大全』卷二十六、理氣一、総論〕
不滅であって始めもおわりもない。

○初元に当りて一物も無し。ただこの理有るのみ。この理有りて、便ち会なまま動きて陽を生じ、静にして陰を生ず。静極まればまた動き、動極まればまた静。循環流転して、その実、理、窮りなし。〔『性理大全』卷二十六、理一、大極〕

それはまた天・地・物質などの基盤であるのみならず、精神的・道德的基礎でもある。

○万物おのおの一理を具え、万理同じく一原に出ず。いわゆる万物の一原は太極（＝理）なり。……万物万事みなここに原もとづく。人と物と、これを得ればすなわち性となる。性とは即太極なり。仁義は即陰陽なり。仁義礼智信は即五行なり。万物おのおの一理を具う。これ物物一太極なり、万理同じく一原に出ず。これ万物の純体、一太極なり。〔『性理大全』卷二十六、理氣一、総論〕

それは眼にみえず、

○理、迹無くして見るべからず。〔『性理大全』卷二十六、理氣一、総論〕

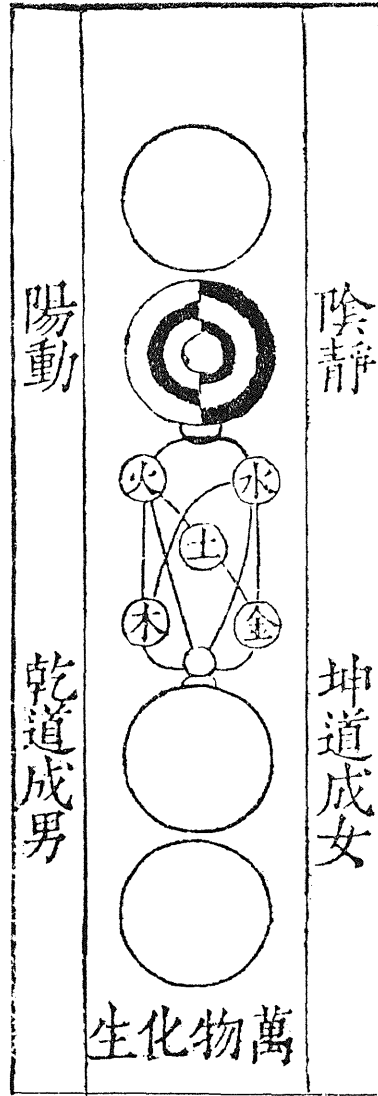
高度の存在性において完全であり、それ自体において完璧である。

○この理、至中・至正・至精・至粹・至神・至妙、至れり尽くせり、もって加うべからず。〔『性理大全』卷二十六、理氣一、大極〕
ライブニッツはさらに第6節においてつけ加えている。理のことを中国人は「超越者」「主宰」〔『性理大全』卷二十六、理氣一、総論、その他〕と

呼び、「肝要なる一者」「(主一者)」「(性理大全)卷三十七、性理九、誠」と呼んでいた。それは絶対的に単一で、まったく可分性の余地のないものであった、と。

○誠は理の実、然して一にして易うべからざるものなり。実理は二ならず。(性理大全)卷三十七、性理九、誠)

さらに中国人は理を円ないし球ということ、理を「自然」と呼んでいることを指摘している。円・球については、筆者は『太極図』において太極が円によってあらわされていることをふまえたもの、と考えている。また「自然」についてはつぎのような典拠を指摘しうる。



太極図

○都て是れ理、中に在れば、これを主宰となす。すなわち自然かくのごとし。(性理大全)卷二十六、理氣一、太極)

ライプニッツはこれらの円・自然という中国人の考えに対して、「我々は神のことを、中心がすべてにおいてあり、周囲はどこにもない環であるとか円であるとかいう」(8節)ことや「我々が神は能産的自然であるということと調和していると信じます」(8節)と述べ、理が一般的な神性として捉えうるのみならず、さらにはキリスト教の神に近似していることをいう。そして彼は以上の概念規定のすべてを通じて、結論的につぎのようについて。

中国人の理はわれわれが神の名のもとにあがめているところの至高の実体であるということとはできないでしょうか。(9節)

この文のスタイルは疑問形であるが、内容的にはほとんど確信にみちた答であるといえる。ライプニッツにおける理はこのようなものであったとしてよい。

ところで右の文がなぜ疑問形であるのかというと、ロンゴバルディがほぼ同じ概念規定によってライプニッツと全く相反する結論を出していたため、それへの反駁をこれからおこなおうとする意図がこめられているからであった。そこでロンゴバルディに対するライプニッツの批判をうかがってみることにするわけだが、まずロンゴバルディの主張からみてみよう。

私は、ある種の人々は理ないし太極(6)をわれわれの神として信じずることができた、と思います。というのは、人は神にのみふさわしい素質や完全性をそれに帰属させているからです。しかしあなたはこのような口あたりのよい、しかし毒のある教義が秘められているお題目に眩惑されることに注意をはらわねばなりません。なぜなら、もしあなたがその核心に深く入りこみ、またその根源を深く究めてゆくならば、理は他のものではなく、われわれのいわゆる第一質料であることがわかるでしょうから。これについての証明は、ちょうどわれわれの（西洋の）哲学者たちが第一質料について考えるように、（中国の）人々は一方では偉大なる完全性をそれ（理）に帰し、他方では偉大なる不完全性をそれに帰していることによります。（ロンゴバルディ、七八〜七九頁）

この文に対してライプニッツは「どうも見当はずれ」（9節）であるとして、反対論証をおこなうのである（10節）。まず、一般的に中国人自身が理を第一質料とすることに得心するはずはなく、また彼らはただちに結論を出さずに神か第一質料かどちらがよいか、あるいは第三の道を模索するのである、という。また彼は、ロンゴバルディは親交のあった官僚文人——キリスト教徒からみると無神論的発言をするものたちが多かった——たちの意見に幻惑されて、ある種の先入的偏見をもっていたのだろう、とする。

ライプニッツはまたサン・マリーが、理ないし太極・上帝が一方では神にのみ専有され、他方では意識を剝奪されているのは矛盾すると信じていた（サン・マリー、八四〜八五頁）、ということをとるあげる（11節）。マリーはその矛盾を、理の偉大なる所、善なる所を詳しく語ることによしみちびき出したのだが、ライプニッツはまず、中国人が悪を排除するところの善なる所になぜこだわらなかつたのか、と疑問を呈する。そして彼らは理は完全に単純に善なるものととらえていたからだ、とつづける。つまり中国人はサン・マリーのように理の概念説明の中に矛盾ある問題が生じようとは思っていなかつた、というのである。ライプニッツはそこですでに見た理の概念規程を再確認したのち、理（太極・上帝）

はあらゆるものを見通し、知り、おこなうところの知性ある自然なのだ、と確言する。そして中国人たちはそのあたりを明晰につきつめて考えずに、ただその超越性をいわんがために、理にはいかなる能力も生命も意識も知恵もないと安直に表現したのである、それゆえことばのうえで矛盾的になっていたのだ、という。

○理は却って情意なく計度なく造作なし。〔性理大全〕卷二十六、理氣一、総論

そしてこうしたあまり本質的ではない表現が偏見をもつ人々（ロンゴバルディヤサン・マリー）を助長したのである、とつづけるのである。ライプニッツは一般に第一質料（物体）の特性は、純粹に受動の力をもつこと、つまりあらゆる形相・運動と結びつくにすぎない⁽⁶²⁾ということを指摘し、ロンゴバルディたちのように一方で理の積極性を認めつつ、他方で矛盾的表现にかじりついて理を第一質料ときめこもうとするのは不隠当であると批判しているのである（12節）。

ライプニッツはその他ロンゴバルディらへのさまざまな反論をくりひろげるが、結局のところその結論は「中国人の理はわれわれが神の名のもとにあがめている至高の実体」（9節）に等しいということを主張する以外のことではなかったのである。そして彼は理を以上のようなものとする認識のもとに、例の被造的精神的実体についてももう一度くり返し確認する。

ロンゴバルディ師はわれわれの神学と矛盾する一節をみつけ出そうと、多くの中国官僚文人と対話しました。そして発見しえたいくつかを引用したのでしよう。（しかし）結果的には……古典の作者に違背せずに、理とはことなる実体、それら（精神的実体）は理から生まれるのだが、すなわち人間ないし妖精のような精霊（鬼神）が存在することを主張しようと信ずるものであります。（23節）

これはまた彼が中国思想を有機的な構造のもとにとらえようとする意欲の再発露でもあった。そこで彼はひきつづき氣・鬼神等の被造の精神的実体と考えられるものの検討にすすむのである。

（三）氣・鬼神その他

氣

すでに理についてライプニッツは存在論的根源者ないし生成論的根源者としてキリスト教の神と同等のものと考えていたことを指摘したが、

このうち生成者としての把握にはじつはやや問題がある。理が神と等価であるとするのならそのかぎりではその把握は別に問題はない。しかし「宋学の理」という面からみた時、ことからはそれほど単純ではない。それはとくに被造者について検討しようとする時、顯著にあらわれる。まず「氣」である。ライプニッツは理と同様、ロンゴバルディによってその概念規定をおこなう(24節)。

- (1) 理からは気体 [Air] が流出する。(ロンゴバルディ、三三頁)
- (2) (理からは) 原始的気体 [Air primitif] (が流出する)。(ロンゴバルディ、四九頁)
- (3) あるいは最初に生み出された気体 [Air primogene] が流出する。(ロンゴバルディ、七九頁)
- (4) この原始の気体を「氣 [Ki]」と呼ぶ。(ロンゴバルディ、四八頁、五六～五七頁)

これらによると氣は、理との関係において、第一の被流出者として把握されている。しかしこのようなライプニッツ||ロンゴバルディの把握に反して、実際のところ宋学における理は(とくに朱子においては)、生成論よりも存在論に傾いていると考えられている。すなわち理は存在者の母体とされていない。存在者の成立は、理によって生み出されるのではない、つまり理から流出してくるのではない。存在者は理による存在規定において存在者としてあることができる、という意味において理は存在論的なものとされているのである。⁽⁶³⁾ すなわちそれを典型的に示す例として、

理は只是簡淨潔空闊底世界にして、形迹なし。他は却りて造、作、すべからず。氣は則ちよく醞釀凝聚して物を生ずるなり。

(『性理大全』卷二十六、理氣一、総論)

理あれば、すなわち氣の流行して万物を發育せしむることあり。(『性理大全』卷二十六、理氣一、総論)

[cf] ○勉齋黄氏曰く、……分ちてこれを言わば理おのずから理たり。氣おのずから氣たり。形而上下、これなり。(『性理大全』卷二十六、理氣一、総論)

などをあげておこう。これらによると、理は能動的かつ直接的に(生成をふくめて)氣に関与するものではない。理の存在論的基盤のもとに氣が(それ自体において)生成展開するのである。したがって氣は存在者として自生自化するものであり、「この理ありてのち、この氣を生ず」(『性理大全』卷二十六、理氣一、総論)などのいわゆる「理先氣後」の考えも究極的かつ論理的関係においてそう言えるのであって、時間的な意味においてはむしろ「理氣は本より先後の言うべきことなし」(『性理大全』卷二十六、理氣一、総論)のごとく考えられていたのである。そのかぎりにお

いてはロンゴバルディを通じてのライプニッツの神学的形而上学的理解は見当はずれだったのである。事実、ロンゴバルディが依拠したはずの右の(1) (3)の中国語原典としてびったりと該当するものはなかなかみつからないのである。

しかし中国の原典資料を精細にみると、理に生成者の可能性をあたえていると読みとりうるものも若干はある。

理なるものは形而上の道なり。物を生ずるの本なり。気なるものは形而下の器なり。物を生ずるの具なり。(存在せしめる)

〔性理大全〕卷二十六、理氣一、総論)

いまだ天地有らざるの先、畢竟これ先にこの理有り。動にして陽を生ずるもまた只是理なり。静にして陰を生ずるもまた只是理なり。

〔性理大全〕卷二十六、理氣一、太極)

これらは理を生成者とみることのできる可能性をもつが、しかしそれと同程度にたんなる存在論的根源者とみることもしもできる。つまり理を生成者とする可能性は皆無ではなく、この点においてロンゴバルディ＝ライプニッツの解釈を無根拠として退けることはできないが、しかし宋学の理の生成者たるべきの蓋然性はやはりかなり低いのである。実際、近年の研究における朱子の理の解釈は、存在論的(生成論的)な解釈よりも、むしろ「意味」(安田二郎説)とか「組織の原理」ないし「パターン」(ニードム説)とかする方向において展開しているのである。なお「太極は理なり」〔性理大全〕卷二十六、理氣一、太極)という朱子の語に従って、検討の範囲を太極にまで広げると、事情はやや異なる。というのも「太極」の語については宋学のバイブルともいうべき周濂溪の『太極図説』における「太極動きて陽生ず」〔性理大全〕卷一、太極図)という生成論を避けて考えるわけにはゆかないからである。したがって朱子も、

万物・四時・五行、只是那^{ただ}の太極中より来たるなり。〔性理大全〕卷二十六、理氣一、太極)

太極より万物の化生に至るまで、只是一箇^{ただ}の道理の包括せるなり。〔性理大全〕卷二十六、理氣一、太極)

のごとく生成者としての太極を語っているのである。しかしまたその一方で、

太極はこれ別に一物たるにあらず。陰陽に即して陰陽に在り、五行に即して五行に在り、万物に即して万物に在り。只是^{ただ}一箇の理なるのみ。その極至に因るがゆえに名づけて太極と曰う。〔性理大全〕卷二十六、理氣一、太極)

ともいい、むしろ理の存在論的性格に等しいもののごとく述べてもいるのである。要するに宋学の理は生成論か存在論かとの二者択一的な選択

をせまるならば存在論的意味において形而上者たるものとして考えられるべきであり、生成者的意味は、無いではないが稀薄なものであった。したがってロンゴバルディ・ライブニッツの方向でのとらえ方は宋学の本質的なところからくるものではなく、彼ら自身の神学的形而上学的立場にひきよせて解釈したものであったとしてよい。それゆえに、彼らは氣を被流出者として解釈したのであった。宋学においては氣は物質の構成要素であるが（「氣なるものは形而下の器なり、物を生ずるの具なり」^{（存在せしめる）}、『性理大全』卷二十六、理氣一、総論）、必ずしも被流出者ではなかった。

天下、いまだ理なきの氣有らず、またいまだ氣なきの理有らざるなり。『性理大全』卷二十六、理氣一、総論

理氣、本より先後の言うべきものなし。『性理大全』卷二十六、理氣一、総論

すなわち存在者としての氣と形而上者としての理とは、ともに根源的なものであったのであり、「理先氣後」も先に指摘したとおり論理的なものとして意味をもっていたにすぎないのであり、もちろん氣に被流出者の意味はなかったのである。

さて、ライブニッツは氣をその哲学的立場から被造・被流出者にとらえたが、これについては「エーテルと呼ぶこともできるでしょう」（24節）あるいは「その質料の原初的形態は“部分”を互いに他から区別しうるところのいかなる策縛も結紐も、すぎ間も限界もない完全なる流体」（24節）と表象している。このような流体はいわば人間の想像しうるもつとも微妙なるものであって、したがって精神的実体として適切なものということになる。ところでライブニッツはこうした概念規定にもとづきロンゴバルディを批判している。ライブニッツはロンゴバルディの解釈は矛盾しているとして、(1)氣は理の生産物であり、理から自然に流出する（ロンゴバルディ、三三頁）(2)理はそれ自体何の作用もしない（ロンゴバルディ、五六頁）、という二つのロンゴバルディの解釈を提示する（25節）。すなわちライブニッツの考えによれば、これらには、理が何の作用もしないとする、氣が理の生産物であるということ、つまり理が生み出すなどという積極的な作用をおこなうことができるのか、という素朴な矛盾があるわけである。ロンゴバルディが右の(2)のような解釈を示したのはもちろん宋学本来の非生成者的（存在論的）理の意義が反映した結果である。しかしライブニッツはこれに対して、氣は器具（物質の構成要素）なのであるから、その動因はむしろ理の内にある、つまり理は氣に対して作用をおこなうものとすべきであるとする。そしてかかる理氣の関係、すなわち第一原理（ないし神）による第一質料の生成という中国人の考え（じつはライブニッツの考え）は、質料を神と同居させたギリシャ人よりもずっとキリスト教神学に近いと結論するのである（24節）。ライブニッツが中国思想をいかにみずからに似せて解釈しているか、そしてその解釈がいかにみごとに構造的に示されているか、の

一端は以上のことによっても十分に了解しうるであらう。

太極

理が生成者たりうるか、気が被流出者たりうるか、ということの検討を通じて、われわれは朱子の話にもとづいて理と太極とを等価のものとしてとりあつかってきた。しかし、じつは原典資料をみることのできなかつたライプニッツにとって、太極の概念はかなり把握困難であった。なぜなら「ロンゴバルディ師は、これについてわれわれにはっきりした観念を与えてくれるほど十分には説明しておりません」(25節)からであった。したがって彼は、理、気の検討につづいて、あらためて太極を理—気関係のどこに位置せしめるべきかを考えなくてはならなかった。以下は彼のその考察について、である。

彼は、ロンゴバルディあるいはその他の意見によると、太極はあまりにさまざまな様相をもつていすぎるとして、まず一般的見解として「太極は氣に働くところの理である」とされている点をほぼ共通理解であることを抑える(25節)。しかし、ロンゴバルディが氣と太極とを混同して「第一の氣」とする点(ロンゴバルディ、四七頁⁽⁶⁴⁾ライプニッツ、25節)、ないし太極は理と氣とを包摂するという点(ロンゴバルディ、四九頁⁽⁶⁵⁾ライプニッツ、25a節)、あるいは理を太極の属性として「上帝は太極の息子」とする点(ロンゴバルディ、五三頁⁽⁶⁶⁾ライプニッツ、26節)、またさまざまな主題(天・地・山・川等に適用される鬼神は理ないし太極それ自体であるとするとする点(ロンゴバルディ、五四頁⁽⁶⁷⁾ライプニッツ、26節)、さらにはある中国人は理を靈魂として氣を質料とする実体が太極であるとするとする点(25a節)など、前後相矛盾する表現についても指摘を忘れない。そして、これらをも参照したうえで、彼は独自の哲学的推論にもとづいて太極の位置を定めようとする。その推論とは、『聖書』の「主の聖靈は水の上に生れたもう」との一節をヒントに、至高の聖靈を理とみなし、水を第一流体(氣⁽⁶⁸⁾第一質料)とみなすのである。そして一般には太極とは氣に働く理のこととされていることを併せ考えると、「理と太極とは異なるものではありえず、異なる述語においてあるところの一つの同じもの」(25節)であり、「ここでは太極は理に等しいということでも十分である」(26節)という結論をみちびくのである。そしてこの結論が朱子が「太極は理なり」としたところと、偶然にも一致していたわけである。ライプニッツはこのような太極(理)について、ロンゴバルディを引用している(26節)。

太極はその世界の始まりと終りの原因であり、世界の終焉のものにはあらたな別のものを作り出す。(ロンゴバルディ、三六頁)

○開物の前、混沌として太始混元のかくのごときものは、太極、これをなすなり。開物の後、天地有り人物有り、かくのごときものは、太極、これをなすなり。閉物の後、人銷え物尽き天地また合して混沌たるものもまた、太極、これをなすなり。〔性理大全〕卷二十六、理氣一、太極)

すなわちライブニッツは、太極はこの世界内にあるものではなく、超世界者として世界内者に働きかけるものであると認知していた。そしてこれについてライブニッツはサン・マリーのことを引用する(26節)。

中国人は理ないし太極よりも偉大なるもの、大いなるものを何も認めていない。(サン・マリー、六九頁)
これもまたライブニッツの承認する考えであった。

上帝

上帝についても筆者は、これまで正確な概念規定によらずに理や太極と同じものとして扱ってきた。ところでさきに「上帝は太極の息子」(ロンゴバルディ、五三頁)という意見を引用したが、これによると上帝と太極・理をいちがいに同じものと言いついてしまおうわけにはいかない。だが、ライブニッツは、明らかに太極 \parallel 理 \parallel 上帝という把握をおこなっている。そこでここでは彼はどのような論理をもって右のような把握に到達したかを検討しよう。

ライブニッツによると、上帝とは天なる王ないし天を統べる聖霊と考えられるという(28節)。そして重要な問題は、その上帝がキリスト教からみてはたして真の意味で永遠なる実体であるのか、それともたんなる中国人の想像物であるのか、にあった。ロンゴバルディによると、中国人は「上帝」とよばれる天なる宮殿に居住する至高者が存在して世界を統治し、善者に報い悪者を罰すると考えている、という。同じ個所においてロンゴバルディは同じ性質を天ないし理に帰属させている(ロンゴバルディ、一三頁)。そこで、ライブニッツは、もしもロンゴバルディのいうように上帝と理とが同じものだとするならば、ついにはそれはキリスト教の神とみなすこともできると述べる(28節)。そして彼はいう、「リッチ師がつぎのように主張したことは悪いことではなかったのです。すなわち、中国の古代哲学者たちは、上帝、天なる王とよばれる卓越せる存在を、その代理人たる下位なる鬼神と同様に認識し誇りに思っていたのであり、この点において彼らは真の神の知識をもっていたのだ⁽⁶⁶⁾」と。なおこのマテオ・リッチの主張は、『中庸』二十九章の「ゆえに君子の道は……これを鬼神に質^たして疑うことなく、百世もつ

て賢人を俟ちて惑わず。これを鬼神に質して疑うことなきは天を知るなり。百世もって聖人を俟ちて惑わざるは、人を知るなり」を典拠とするものだったと考えられる。朱子は『中庸』のこの条に「鬼神とは造化の迹なり」と注を加えている。さらにライプニッツによると、ロンゴバルディのさきの引用には、中国人の偉大なる天の内実の考え、天の（自然的秩序などについての考えなどが示されているという。そしてライプニッツはそれらは真の神を形容するのにまさに適合しているとするのである（29節）。これらの偉大なる天、その自然的秩序などははふつう「天理」とか「天道」とかよばれているもので、中国原典の出典としては『中庸』二十章の「誠とは天の道なり」と、それへの朱子の注「誠なる者は、真実無妄の謂、天理の本然なり」などが妥当するであろう。

一方、サン・マリーの上帝解釈についてみてみるならば、サン・マリー自身の言によれば、「中国文人にとつての絶対的な卓越せる神は天である」（サン・マリー、一三頁）という。またサン・マリーは中国人のある博士の意見としてつぎのようにも述べている。

わが中国の哲学者たちは、十分な注意をもって天地と世界の万物の性質を考察し、つぎのような認識をえたのである。それらはすべて善なるもので、理はそれらすべてを例外なく包含しうるものであり、最大から最小までそれらは同じ性質、同じ実体をもっていた。それゆえわれわれは主ないし神たる上帝は個々のものごとに現前しており、それによってそれは実在の一たりうると結論するのである。

（サン・マリー、一四頁）

さて、このマリーの引用のかぎりであれば、右の中国人博士の発言は、上帝は普遍的実体・至高なる完全性であり（すなわち神に等しい）、究極的には理と同じことをいっていることになる。しかしライプニッツは、その同じ博士が右の文につづけて「全ての創造されたものごとの魂たる上帝」（サン・マリー、一四頁）と述べている事実を発見したのである（30節）。そうすると上帝は被造物ということになり、さきの「普遍的実体云々」とは矛盾することになる。すなわちライプニッツは、サン・マリーの把握が不十分なことをみぬいたのである。そこで彼はその不十分さを補い矛盾なく解決しうる考え方を示そうとする（31節）。すなわち、中国古代の聖人たちは神としての理ないし太極への信仰を必要としていたが、民衆に対してはそうした抽象的な理解しにくい対象への崇拜を求めず、理とか太極とかを意味する上帝、また鬼神への尊崇を望むのみにとどめたのである。と。また、そうした上帝・鬼神等への尊崇は、可視的な天に対する犠牲の奉獻などの儀礼を媒介として、一見被造物の対象に対するものと思われがちであり、さらに聖人たちが犠牲奉獻などを称揚したことにより後世の学者たちは上帝・鬼神を被造物の魂とし

てしまう、という矛盾におちこんだのだ、と。そして結局ライブニッツは（やはりサン・マリーの意見（七七―七八頁）によるものだが）つぎのよう
にまとめる（31節）。

中国人が主に崇拜するものは物質的な天それ自体というよりも、「上帝」、ないし天を統括する「理」であります。……人々は天に支配権を
ふるう能力のゆえにそれを卓越せる王、「上帝」と呼んでおります。天はその宮殿であり、その高みにあってすべてを導き統括し、その影
響を拡げるのであります。彼ら（中国人哲学者）は、可視的天（ないしその王）に対しては犠牲を捧げますが、理の性質をわからうとしない大
衆の無知と卑俗さのゆえに、理に対しては深遠なる沈黙をもって崇拜しているのであります。

鬼神

普遍的精神（至高の実体）たるものは、絶対的には「理」と呼ばれ、氣（被造物中）に働いている時は「太極」、天を統括する場合は「上帝」と
呼ばれる（36節）ことを見てきたが、以上を前提として以下では被造的聖霊ないし個別的・下位なる聖霊、すなわち鬼神について検討をおこな
おう。

さてロンゴバルディヤサン・マリーによると、中国人は右のような聖霊を「天神」（ロンゴバルディ、六頁）「神」（ロンゴバルディ、四四頁）「鬼
神」（サン・マリー、八九頁）と呼ぶという。また「鬼神」についてロンゴバルディはこのようにもいう。

「神」の語によって中国人は純粹に上昇する聖霊を意味し、「鬼」の語によっては不純な、ないしは下降する聖霊を意味している。

（ロンゴバルディ、四四頁）

ライブニッツはこのロンゴバルディの主張に対して否定的態度をとり、反証例としてサン・マリーの引く孔子のことばを示す。

ああ天なる精霊たる鬼神の稀なる徳と偉大なる完全性よ！これにまされるいかなる徳があるろう。人はそれらを見ることはできぬが、それ
らの行為によってそれらははっきりしたものとなる。人はそれらを聞くことはできぬが、生みつづけて決してやむを知らぬところのその驚
くべきものは十分に語り尽くす。（サン・マリー、八九頁）

このサン・マリーのことばは、じつはつぎの『中庸』十六章の文にもとづくものであった。

子曰く、鬼神の徳たるや、それ盛んなるかな。これを視れども見えず、これを聴けども聞けず、物を体して遺すべからず。

すなわちサン・マリーはかなりパラフレイズして解釈しているわけだが、それはロンゴバルディの不純・下降するもの、そして結局は即物的なものとされるにいたる、そのようなとらえ方とはかなり逕庭のあるものであった。ライブニッツはその点に共感をよせていたのである。ちなみにロンゴバルディの『中庸』のこの部分への解釈は、鬼神を即物的にとらえたもので、「鬼神は物質存在を構成するところの部分であり……鬼神は物質存在から分離しうるが、これらの物質存在の崩壊がひきつづくのみなのだ」（ロンゴバルディ、五七頁）というものであった。なおマリイが鬼神を主語としていたのに対して、ロンゴバルディが物質存在を主語としている点、あるいは部分という語を導入していることなど、ライブニッツはこれらにも反対している（43節）。

さて、さきに見た『中庸』十六章の文にひきつづく文は、

天下の人をして、盛服を齊え明くし、もって祭祀を承けしむ。（鬼神の徳は）洋洋乎て其の上に在るがごとく、その左右に在るがごとし。

『詩』に曰く「神の来るや、度るべからず、いわんや射うべきをや」。それ微の顯なること、誠の掄うべからざること、かくのごときか。である。サン・マリーはこれをつぎのようにパラフレイズしている。

われわれはどのような形で鬼神たちがそれほど密接に統合しているか考えつかない。かくしてわれわれはそれらを崇拜し、仕え、犠牲をさげることには軽卒であることはできない。なぜなら彼らの行為は秘やかで眼に見えぬものであるが、それらの恩恵は眼に見え、實際的現実的なものだからである。（サン・マリー、九一頁）

ライブニッツはこのサン・マリーの引用を肯定的に評価し、マリーは鬼神ないし聖霊をわれわれ（キリスト教徒）のエンジェルに比定すべき根拠をもっていたのだから、とする。さらに彼はサン・マリーの、中国人は鬼神を上帝に次ぐものとみなしていた（サン・マリー、八九頁）との見解を肯定して、古代中国人哲学者たちは真の神とそれに奉仕する天なる聖霊との知識を「上帝」と「鬼神」との名称において保持していた、と結論したのである（37節）。

ところがじつは、右のサン・マリーの見解はサン・マリー自身がそれを否定するために述べたものであって、サン・マリーの本来の意見はそれとはことなっていた。ゆえに結果としてライブニッツはサン・マリーとも対立することになってしまったのである。その対立の具体的要点に

ついでいえばこうなる。マリーが、孔子は鬼神は実際にはあらゆる物質に結合混合しているので完全に破壊されぬかぎり物質から分離することはできぬといっているとする点⁽⁸⁷⁾、個物と下級の存在者とを主宰しそこにおいて生成と崩壊とが生起するものが鬼神であるとする点⁽⁸⁸⁾、さらには中国古代の哲学者はキリスト教徒と真に一致する信仰をもっていなかったとする点⁽⁸⁹⁾、などである(40節)。ライブニッツは右のような諸点、あるいはまたマリーとややことなるロンゴバルディの考えなど両者にも反対して、上帝に下位する精神的なものとして鬼神を位置づけたのである。そしてそれは右の両者が懸命になって鬼神を即物的あるいは物質と結合した至高の存在とすることによって、儒教を無神論であると結論づけようとする意図に、真向から反対して、儒教における神学的側面を積極的肯定的にとらえようとするものでもあった。

以上の検討からして、ライブニッツによって鬼神は人間の想像しうるもつとも微妙なものである気を質料とする精神的実体であることはほぼ証明された、といえよう。さて、このような鬼神に対しては中国では古くから祭祀がおこなわれていたが、ロンゴバルディの引く『尚書』によるとそれは主としてつぎの四種に分類される。すなわち「類」(上帝にささげられる)、「禋」(季節の鬼神にささげられる)、「望」(大山大河の鬼神)、「徧」(より低次の鬼神)である(45節)。

○上帝に肆類し、六宗に禋し、山川に望し、羣神に徧す。(『尚書』「堯典」)

一般的には右のような祭祀以外に、水やかまどの鬼神に至るまで高級から低級までのさまざまのものがあつたわけであるが、ともかくこれらすべての鬼神は結局のところ、それらを通じて上帝を尊崇するものとしてあつた、とライブニッツはいうのである(46節)。しかしながら鬼神であるところの「活力ある実体は、人間がそうであるようにそれら自体の魂ないし精神をもっていること、さらに人間の魂の上にも下にも無限のそれが存在すること」(47節)を中国人に理解させるのはむずかしいことだ、という。このことは彼の哲学における精神的実体の秩序的存在を鬼神に適用することが後述するようにそれほど単純ではなかつたので、彼がその整合化に苦心をはらっていたことを示している。そしてそれは明らかに中国の鬼神のあり方に彼のモナド論を反映させようとする意志を示すものとしてとらえうる。ライブニッツは鬼神の遍在する世界をモナドの有機的な秩序の世界として把握しようとしていたのである。

ところで整合化の困難性という点について検討するならば、右にいう「中国人に理解させることのむずかしさ」とは、中国人たちが精神的存在に深い興味を抱いていなかったことが一原因であつた。そしてそれについては孔子が精神的存在について直接的に語つたことではないという歴

史的な証言が大きく影響していたであろう。すなわちその証言とは「夫子の性と天道とを言うや、いまだ得て聞くべからざるなり」(『論語』「公冶長」というものである。これについてライブニッツはいかにも強引に、

たぶん孔子は自然物の聖靈に関して、彼自身、語ることを望まなかったのであります。彼は天の、四季の、そしてその他の無生物の物質のうちで、崇拜さるべきは、ただ超越的な精神的存在、(すなわち)上帝・太極・理のみである、と考えたのであります。(48 a 節)

とのかなり無理な説明を加えるのである。このような説明の仕方こそ、ライブニッツの「苦心」を示すものといえるのである。そしてライブニッツの推測によれば、孔子は卓越せる精神的存在(理など)は現実的に知覚しうる事物から独立的にとらえうるということに思いついたらなかったがために、それについて詳しく論評することを欲しなかった、という(48 a 節)。ただ、孔子は、一方では鬼神とほいつたい何をなすものかという問題については、その実態をみきわめたいうで対処すべきと考えてもいたのである。

人々を導びく正しい道は、鬼神を敬まい、かつ彼ら自身をそれらから遠ざけておくようにすることである。(48 a 節)

○子曰く、民の義を務むるに鬼神を敬いてこれを遠ざくれば知というべきなり。(『論語』「雅也」)

との孔子の発言はそのことを示しているのだとする。しかしいづれにしても卓越せる精神的存在が孔子にとって把握しにくいものだったことが、彼がそれについて語らなかつた大きな理由であつて、決してその存在自体を否定していたわけではなかつた、とライブニッツは結論する。そしてそのことはつぎの『論語』の文およびその注釈に明記されているとするのである。

四つのものがあり……それらのうちのひとつの精霊……それらについて孔子は偉大なる沈黙を保ちつづけた。(48 a 節)

○子、怪力乱神を語らず。(『論語』「述而」)

その理由は理解するのに困難なくつかのことがらがあるからである。そしてそれゆえにすべての人々に対してそれを語ることは不適当なのである。(48 a 節)

○いまだ明らかにし易からざるもの有り。ゆえにまた軽^{かろ}しく人に語らざるなり。(『論語』「述而」朱子注)

さて、鬼神のあり方に関してライブニッツに自信をあたえたのは、鬼神にはそれを祭祀する人間の身分に応じて階層のあることを発見した時ではなかつただろうか。彼はその階層的秩序に自身のモノイド世界の類似を見、その偶然に驚喜したと思われるのである。彼はまずサン・マリ

の引用よりつぎの『論語』の文を示す(54b節)。

孔子も、……すなわちあなたの身分や立場にあわず、あるいはあなたにふさわしくない鬼神に犠牲をささげるのはむこうみずでくだらぬへつらいである、という。(サン・マリイ、二九頁)

○子曰く、その鬼にあらすしてこれを祭るは諂なり。(『論語』「為政」)

右の文からは一般的に鬼神と人間の身分とには対応関係があることが知られるのみだが、つぎの文ではその対応の実態が具体的に説かれている(54b節)。

天と地とに犠牲をささげるのは皇帝のみの職分であり、山河に犠牲をささげるのは王朝の英傑のみ、精霊(鬼神)に犠牲をささげるのは著名な人々、のこりの人々はその先祖に犠牲をささげる責任がある。(サン・マリイ、三〇頁)

この文の正確な中国原典は不詳であるが、類似の文は『性理大全』中にしほしほ見える。

○天子は天地を祭り、諸侯は山川を祭り、大夫は五祀を祭る。(『性理大全』卷二十八、鬼神、論祭祀祖考神祇)

そして鬼神が階層的秩序をなす理由は(54b節)、

靈魂は同質の精霊と至高の和合をなす対象をさがすものである。(サン・マリイ、三一頁)

○魂氣、必ずその類を求めてこれに依る。(『性理大全』卷二十八、鬼神、論祭祀祖考神祇)

ということである。鬼神の階層的秩序に関して、ライブニッツはつぎのようなたとえ話をする。一介の農民が地位ある人の鬼神に対して話しかけるならば彼はただちに拒絶され、聖霊は何もせぬであらう。しかしもしあるものが彼の身分にふさわしい鬼神に祈るならば、彼は鬼神をゆり動かす、彼に味方させることができるだろう、と。またライブニッツは、学者には学者の、兵士には兵士の、医者には医者の、それぞれに鬼神があるとも指摘する(54b節)。こうしてあらゆる人間・事象に対応する鬼神の有機的に構築された秩序世界は、ライブニッツにとってきわめて近い世界としてあった。彼は中国人の精神世界を以上のごとき自然神学的構造においてとらえていたのである。

四 空間把握

ライプニッツの時空間に関する考えは——とくに空間を主として——第7節に集中的にあらわれている。ライプニッツはロンゴバルディを引用している。

中国人は理を「大いなる空虚」、つまり巨大なる収容力（空間）といっておりますが、それはこの普遍的本質（「空間」筆者）はあらゆる個別的本質（「物質」筆者）を包含しているからです。しかし彼らはまたそれを「至高の充実」とも呼んでいます。それはすべてを満たし、またあらゆるものを空虚にしてはおかないからであり、世界の内と外とにゆきわたっているからです。（7節）

この引用はロンゴバルディの原文の二ヶ所（七五・七七頁）から適宜削除したり、はぎあわせたりしたものであり、ロンゴバルディの原文をみれば、かぎりライプニッツのいうような矛盾的なものとして表現されてはいない。筆者がロンゴバルディの原文からとくに補うべきと考えるのは「至高の充実」に対して「至高の容量ないし充実」とある点である。これを補って考えるとロンゴバルディは大いなる空虚を明らかに一種の無限大の（内と外とにゆきわたる）容器としての空間——つまり枠組としての空間——と考えていたことがわかる。ところがライプニッツは「容量ないし」の部分削除することによって、「大いなる空虚」と「至高の充実」とを並列的に記し、容器としての空間表象のみでは矛盾するもののごとく表現したのである。この引用の仕方は恣意的なものともいえるわけだが、われわれがロンゴバルディが参照したと思われる中国語の原資料をみてみると、中国人の空間表象はロンゴバルディのように解釈すべきか、あるいはライプニッツのごとく矛盾的にとるべきか、一概に決定しえない所を見出すのである。ロンゴバルディが理をライプニッツが拡大して示したごとき弱点を内包したまま、「空虚」と「充実」との表現に深い吟味をおこなわずに記したのは、おそらく張横渠の「太虚」の概念にしたがったからであった。なぜならロンゴバルディと張横渠の表現とがかなり一致しているからである。それゆえここで両者の表現をみくらべてみる必要があるが、じつはその前に考えておかねばならぬことがある。それは宋学一般において、太虚と理と、ロンゴバルディが簡単に言ってしまったように一致すると捉えられていたか、否かである。まず横渠自身についていえば、太虚は理ではなくむしろ気であった（「太虚、即気なり」（『正蒙』「太和」）。あるいは「虚なればすなわち仁を生ず。仁、理に在りてもつてこれを成す」（『性理大全』卷三十五、性理七、仁）と、理は虚より生ずるものを成育するものであり、生み出す主体では

なかった。一方朱子は、「もし太虚・太和をもって道体となさば、却って只是形而下者を説得くなり」（『朱子語類』卷九十九）と述べていることから、太虚は形而上者の理とは異なるものと考えていたことがわかる。あるいはまた、「横渠の云う『太虚即氣』を問う、太虚とは何をか指す所ぞ、と。曰く、他また理を指すも、説得きて分曉ならざるなり。太和は如何と曰う。曰く、また氣を指すなり」（『朱子語類』卷九十九）という文も「太虚は理であり、太和は氣である」と言っているかにみえるが、じつはそうではなく、「太虚は何を指し示すものか、理を指し示す」ということ、つまり「太虚の存在こそ理の存在を指し示す」ということで、形而上の理において形而下の太虚の存在があることを示しているのである。しかし太虚と理とを無理やり結合しようとするのならできぬこともない。すなわち朱子は『正蒙』の「太虚の名に由りて天の名有り、氣の化に由りて道の名有り、虚と氣と合して性の名有り、性と知覚と合して心有り」に注を施して、「本より只是一個の太虚を漸く細分して密を得たるのみ。かつ太虚は便ちこの四者（天・道・性・心）の総体にして四者を離れざるものなり」（『正蒙』朱子注）という。これにさらにつけ加えて、陳器之は「四者は本よりこれ一理なるのみ」（『正蒙』朱子注引）という。このように強引に結合しようとすればできぬことはないが、やはり不自然である。またかりに宋学一般において太虚と理とが等価だったとしても、横渠自身の太虚と完全に一致するとはいえないのである。それゆえロンゴバルディ「ライブニツ」の「理」太虚の解釈は正當なものとはいえないのである。

さて、ロンゴバルディが空間を容器的なものにとらえつつ空虚と充実とを並舉した点と、横渠の太虚の表現との比較すべき点をあげるならば、「虚空、即氣なり」（『正蒙』太和）、「太虚は氣なきことあたわず」（『正蒙』太和）あるいは「太虚は天の実なり」（『語錄』中）などを指摘する。ロンゴバルディはみずからのもつ空間観念に限定されて、これを「大いなる空虚」「至高の容量ないし充実」と、容器的空間としてとらえてしまったのだ。しかし横渠のかかる表現をよく考えてみるならば、究極的には「空虚は充実である」ということにゆきつかざるをえない点において、むしろライブニツが発見したように常識的には矛盾となるのである。実際の所をいえば、横渠は太虚とは宇宙に遍在する氣の状態——とりわけその理念的かつ純粹なる状態——を意味して言っているのであり、つまるところ「氣による充実を太虚と称する」ものなのである。ロンゴバルディのように容器としての虚空としてしまったならば、明らかに矛盾となってしまうのである。このように横渠の場合、氣の聚散は遍在それ自体を「虚空」と称して把握しているにすぎないのであるが、それではライブニツは、ロンゴバルディのようなとらえ方を、あえて曲解することによって、そこに見出した矛盾を、どのような形で解決しようとしているのか。いささか氣になることである。彼はいう。

こうした考えに適当な意味を付与するには、空間をつぎのようなものとしてとらえる必要があるのです。すなわちそれは、一樣につらなる部分からなる実体ではなくして（つまり容器的な空間として把握するのではなく―筆者、共存しているという意味においての事物の秩序である）と考えるべきであります。……これら事物相互間における秩序は常識的な原則におけるそれらの関連のありかたに起因するものであります。（7節）

これによると、ライブニッツは、空間そのものの捉え方を根本から変更して、物事の秩序において成立する空間を考えよ、というのである。そしてこの空間観念が、西洋哲学史上におけるライブニッツのひとつの特徴であることはすでに指摘したところである。そこで、この空間観念にもとづいてもういちど太虚に光をあててみよう。すると、太虚とは、氣の秩序（聚散く遍在）によって形成されている空間、ということになる。「虚空、即氣なり」も、氣の秩序的存在こそ虚空である、と解しうる。すなわち虚空を容器的空間（万物を内に包みこむ大空間）として考えるのではなく、万物の存在そのものが空間を形成していると考えらるべきである、ということになる。『至高の充実』も、まさに文字通り（聚散する氣の）充実こそが太虚そのものであるということである。かく考えてくると、太虚を無限大の大なる容器的空間と考え、物質的氣の聚散はその内において在る、とする解釈よりも、氣の普遍的秩序的存在それ自体が太虚という空間を成立せしめる、という理解の方が横渠自身の表象に妥当するように思われる。とすると、中国における空間意識は一般に、ロンゴバルディのごとき容器的空間に限定してしまいうわけにはゆかぬことになる。たとえば朱子が形而上的な理を空間のアナロジーにおいて説明したと考えられる文をみてみよう。

天下の理は至虚の中に至実者の存する有り、至無の中、至有者の存する有り。（『性理大全』卷三十四、性理六、理）

この文などは明らかに氣の秩序による空間表象をもって記述されているとしてよいだろう。なおロンゴバルディが理を空虚かつ充実とした典拠は、太虚ではなく右の朱子の文に求められるかもしれない。しかし問題を空間表象におくならば、典拠の問題はさして重要なことではないだろう。

かかる空間観の歴史的遡源は、中国においてははじつはある程度可能なのである。唐の劉禹錫は、「いわゆる無形のごときは空にあらざるや。空は形の希微なるものなり。体を為すや物に妨げられず、用を為すは恒に有に資る。必ず物に依りて后、形あり」（『劉夢得文集』卷一二、「天論」）という。これは明らかに張横渠の先縦としてみることでできる空間観である。あるいはまた横渠より後世にくだつてみると、清の方以智などは

「一切の物は氣の爲す所なり、空は氣の実たす所なり」（『物理小識』、天類、氣論）というし、同じく清の王夫之は「虚空は氣の量なり。氣は弥満して無涯、希微にして形あらざれば則ち人、虚空を見て氣を見ず。およそ虚空とはみな氣なり」（王夫之『張子正蒙』注）と述べているのである。こうしてみると中国人の空間把握にはライプニッツ的方向にあるものがかなりあったといえる。もちろんニュートン的な絶対空間の方向にあるものもあっただろうが……。そしてこのようなきざまな空間把握がかったの中国には存在した可能性が濃厚になった今、ライプニッツ的時空観をふくめて、あらためて中国思想中の時空観を展望するならば、従来とはまったくことなる風景がそこに見えてくるであろうことが予想できる。しかし今ここにその検討をすすめる準備はないし、「ライプニッツの中国思想解釈」というテーマとは方向が少しくことなってしまうであろう。したがって空間論の検討はひとまずここまでとしよう。

おわりに

ライプニッツの『中国自然神学論』は、決して中国思想に内在する論理に沿って解釈・体系化したものではなかった。また一口に中国思想、あるいはより狭く宋学に限定しても、そこにはさまざまな哲学者・哲学が存在していたのであって、一筋縄にくくってしまうのは容易ではない。ライプニッツは間接的ではあるが『性理大全』という整理された資料によって解釈をすすめたのであるが、それにしても宋学一般を体系的にとらえ、さらにそれを古代より綿々とつづいてきた中国固有の思想体系の顕現として捉えつくしてしまうという知的集中力には端倪すべからざるものがあつた。またライプニッツの哲学と中国思想との性格的な差異として、一種の論理的な強靱性の差異がうかがわれた。たしかにモナド的構造と中国の鬼神世界とはその有機的性格・階層的構造などにおいて類似点があるにもかかわらず、ライプニッツがモナド的構造にもつづいて展開する論理の徹底性に比して、たとえば朱子にみられる論理的な脆弱性——理の存在論的性格の不徹底（生成者としての意義を排除しきれない点、あるいは理先気後説の複合的意味など、ないし太極の思想体系内における位置の不安定など——は、氣になるところであった。だがそれはある意味では、一般的に中国思想の弱点というよりも長所になりうる点であつたともいえるのである。たとえば『論語』を例にあげるなら、その「為政」篇において孔子は「孝」の理念についてさまざまな方向から語っている。それによって孝とは何かの大概を把握することはできるが、いわゆる概念規定という見地からすると、解釈の幅が広がりすぎる憾がある。朱子は孔子のその言に対して程子の言を引用

して「おのおのその材の高下とその失する所とに因りてこれを告ぐ。ゆえに同じからざるなり」(『論語』「為政」朱子注)と注釈する。つまり対話を行う相手の才能や欠点に応じて内容を変化させる、とするのである。この意味からして、確かに中国思想には厳密な意味での論理的な一貫性に欠ける面はある。だが思想の実践面からすれば、状況に応じてもっとも適切な考えを提示しようという意味において、柔軟性をもつものと評価することもできる。そしてこうした実践性という点については、じつはライブニッツ自身も中国人・中国思想の優越性を認めていた。

われわれはみずからあらゆる行為のはしばしにわたってきわめて進歩していると思っているが、この地球上において市民生活の規範をふくめてわれわれよりもまさっている人々がいることを誰が信ずるだろうか。だが、われわれは中国人をさらに知ろうと学ぶほどに、中国人こそそのとおりのものであることを見出すのである。そしてかりにわれわれが産業技術において彼らと対等であり、思索の学問においてすぐれているとしても——これを告白するのは恥ずかしいことだが——たしかに彼らは実践の哲学、つまり倫理的規範、現実の生活に適應する政治、人材の活用においてわれわれにまさっているのである。(ライブニッツ『ノヴィシマ・シニカへの序文』⁽⁷⁰⁾)

以上、結論としてはあまりにも表層的なものであり、またほんの一端を指摘したのみであるが、『中国自然神学論』は、複雑な様態を示す中国の思想に対して、西洋近代の哲学者がみずからの哲学的構想にもとづいて分析し、体系化した注目すべきドキュメントであったといえよう。そしてそれはまた、相似た有機的秩序世界を対象にしつつも、西欧的知性と東洋的知性との思惟のあり方の差異を、おのずから開示するものとしてもあったのである。

(丁)

注

- (1) 拙稿『中国自然神学論』研究序説——ライブニッツの中国知識の形成——(『筑波中国文化論叢』2、一九八三)
- (2) 右掲拙稿、注(8)(12) 参看。
- (3) 右掲拙稿、注(7) 参看。
- (4) 同拙稿、第二章第三節および注(43) 参看。
- (5) 同拙稿、第三章および注(62)(63) 参看。
- (6) 同拙稿、第三章参看。

- (7) 本稿のテキストは『形而上学叙説』『モナドロジー』ともに清水・飯塚・竹田訳『世界の名著』（中央公論社、一九六九）による。これらの解釈には永井博『ライプニッツ研究―科学哲学的考察』（筑摩書房、一九五四）に多大の恩恵をうけた。また山本信『ライプニッツ哲学研究』（東京大学出版会、一九五三）、池田善昭『ライプニッツ哲学の新解釈』（南窓社、一九七五）などにも負うところが多い。
- (8) 『形而上学叙説』9節。
- (9) 同9節。
- (10) 同9節。
- (11) 同14節。
- (12) 同14節。
- (13) 桂寿一訳、岩波文庫。
- (14) 山本信『ライプニッツ哲学研究』一一三頁。
- (15) 『形而上学叙説』12節。
- (16) 同18節。
- (17) 同9節。
- (18) 同34節。
- (19) 同34節。
- (20) 『モナドロジー』1節。
- (21) 同3節。
- (22) 同4節。
- (23) 同5節。
- (24) 同6節。
- (25) 同73節。
- (26) 同10節。
- (27) 同11節。
- (28) 同51節。

- (29) 同 9 節。
- (30) 同 18 節。
- (31) 同 13 節。
- (32) 同 56 節。
- (33) 同 40、41 節。
- (34) 同 47 節。
- (35) 同 63 節。
- (36) 同 20、24 節。
- (37) 同 1、3 節。
- (38) 山本信前掲書、二七五～二七六頁。
- (39) 永井博前掲書、一〇四頁(注四一)。
- (40) 山本前掲書、二二七頁。
- (41) 永井前掲書、二三四頁。
- (42) 永井前掲書、五二頁。
- (43) 永井前掲書、五三頁。
- (44) 前掲拙稿『中国自然神学論』研究序説」第二章第二節参看。
- (45) 永井前掲書、二三六頁。
- (46) 永井博『ライブニッツ』(勁草書房、思想学説全書、一九五八)第三章参看。
- (47) 後藤末雄『中国思想のフランス西漸』(平凡社、東洋文庫、一九六九)卷二、九四頁以下。
- (48) プロテスタントのミッションについては Wylie, 'Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese,' 上海 1867, repr. 台北, 1967 参看。
- (49) 以下引用書名を記さずに節番号のみ記すものは『中国自然神学論』からのものである。
- (50) ロンゴバルディ、六頁。ロンゴバルディの書については前掲拙稿『中国自然神学論』研究序説」注(62)参看。
- (51) ライブニッツ、2 節。
- (52) 朱子の理・氣を「形相」と「質料」とする説は従来朱子学の体系的理解において重要な貢献をなしてきたが、近年、安田二郎『中国近世思想研究』一九

四八)、ニーダム『中国の科学と文明』日訳第三卷、一九七五)、島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書)、山田慶児『朱子の自然学』岩波、一九七八)等により、新たな説が立てられている。各書を参照されたい。

- (53) ライブニッツ、2節。
- (54) 同2節。
- (55) 同2節。
- (56) 同2節。
- (57) ロンゴバルディ、六頁。本稿、注(50) 参看。
- (58) ライブニッツのロンゴバルディからの引用。以下ロンゴバルディの書よりの引用はこのように記す。注(50) 参看。
- (59) サン・マリーよりの引用頁数。以下、サン・マリーからの引用はこのように記す。サン・マリーの書については、前掲拙稿、注(63) 参看。
- (60) われわれはここで「個体的実体」を想起すべきである。本稿、第一章第一節参看。
- (61) ライブニッツは9節でこの文を引用しているが、「太極」に関するところを省略削除して引用している。
- (62) 物体が実体たるためには実体形相が必要ということである。『形而上学叙説』30節参看。
- (63) 山井湧『明清思想史の研究』(東京大学出版会、一九八〇) 五一―五二頁参看。
- (64) この混同の生じた原因は、朱子の「太極は只是一箇の気なり」(『性理大全』卷二十六、理氣一、太極) というきわめて解釈困難な一節にもとづいていたかもしれない。この朱子の一節については山井前掲書、七八―七九頁参照。
- (65) ライブニッツ、25節。
- (66) このリッチの意見は、ロンゴバルディの八十四頁からのほぼ孫引きである。そしてライブニッツの結論は、ほとんどここに込められているといえよう。
- (67) サン・マリー、八九頁。
- (68) 同八九頁。
- (69) 同八九頁。
- (70) 拙稿『中国自然神学論』研究序説第二章第四節にすでに引用した。参看。

A Study of “*Discours sur la Theologie naturelle des Chinois*”:
Leibniz and Chinese Thought

Nobuo HORIIKE

It is well known that G. W. Leibniz, a famous philosopher of modern Germany, was interested in China and Chinese civilization. His studies became not only exotic but fairly detailed until his death in 1716. A significant amount of his time devoted to China, and his later correspondence in 1716 to Nicholas de Remond, a French Platonist, was known as a “*Discours sur la theologie naturelle des Chinois*”, one of important works on Chinese thought written by European philosopher.

The content of it is an interpretation of Neo-Confucian thought from the view point of natural theology, where he identified *Li* 理 or *Taiji* 太極 of Neo-Confucianism with Christian God or form, *Qi* 氣 with matter, *Kuei-shen* 鬼神 with spiritual substance. Though he constituted Neo-Confucian philosophical structure similar to his own philosophical structure of *Monade*, there was a difference between Western logical way and Chinese practical way which was signified by Leibniz' conclusive arguments.