

Inoue Katsuhito (Osaka)

Die metaphysische Systemlehre im Neo-Konfuzianismus bei Zhūzǐ

I. Das Hauptmerkmal der Systemlehre des Neo-Konfuzianismus

Der Neo-Konfuzianismus in der Song-Zeit wurde von Zhōu Lián-xī (周濂溪, 1017 – 1073), Chéng Míng-dào (程明道, 1032 – 1085), Chéng Yī-chuān (程伊川, 1033 – 1170), Zhūzǐ (朱子 bzw. Zhūxī 朱熹 1130 – 1200) zu einer metaphysischen und ethischen Systemlehre entwickelt. Der originale Konfuzianismus, etabliert von Konfuzius, strebte nach der Verwirklichung der Ethik der edlen, geistig gebildeten Menschen (君子 jūn-zǐ), die auch bei der Staatspolitik mitwirken konnten. Nach dem Tode des Konfuzius wurde seine Lehre vom Kaiser Shǐ (始皇帝) des Qin-Reichs (秦) verfolgt. Die Schriften des Konfuzianismus wurden verbrannt und Anhänger des Konfuzianismus wurden hingerichtet.

In der Zeit des Han-Reichs (漢) nahm die Philosophie des Taoismus eine dominante Rolle bei Intellektuellen ein, wobei die Philosophie des Konfuzianismus in den Hintergrund gerückt wurde. In der darauffolgenden Zeit der Sechs Reiche (六朝時代) breitete sich der Buddhismus intensiv in China aus. Die originale Ethik des Konfuzianismus, nämlich die Mitmenschlichkeit und Gerechtigkeit, wurde durch die dominanten Einflüsse des Taoismus bzw. des Buddhismus an den Rand gedrängt. Aus diesem Hintergrund entstand der neue Konfuzianismus als die erneuerte Lehre: Sie entwickelte sich als bodenständiges Denken in China, als eine Systemlehre für Metaphysik und Ethik. Das war der Neo-Konfuzianismus in der Song-Zeit. Diese Lehre basierte auf der antiken Naturphilosophie in China, yì-jīng (易經), und entfaltete sich als eine kosmologische Entwicklungslehre für das ganze Universum. Ihre Theorie stützte sich auf die herkömmliche Lehre von yì-jīng und gestaltete die Aktivität der fünf Urstoffe alles Seienden auf dem harmonischen Gegensatzpaar yīn und yáng (陰陽五行. Fünf Urstoffe: Holz, Feuer, Erde, Metall u. Wasser). Außerdem gründete sich die neo-konfuzianische Systemlehre auf die sogenannten vier wichtigen Schriften des originalen Konfuzianismus: „Lún-y“ (論語, Gespräch zur Erörterung der Wahrheit von Konfuzius), „Menzius“ (孟子, Aussagen und Erörterung über die Wahrheit von Menzies), „Dà-xué“ (大學, Lehre zur universalen Wahrheit), „Zhōng-yōng“ (中庸, Die Mitte der ausgewogenen Wahrheit). All das orientierte sich an der Vollziehung der ethischen Praxis. Diese umfassende Systemlehre des Neo-Konfuzianismus hatte gegenüber der systematischen Philosophie des Huayen-(華嚴 Kegon-)Buddhismus und auch noch

dem Zen, einer der dominantesten Schulen des chinesischen Buddhismus, eine bedeutende Position. Zugleich hat der Neo-Konfuzianismus die systematische Seinslehre der buddhistischen Huayen-Philosophie und auch noch einen Teil der taoistischen Philosophie ins Zentrum seiner Lehre aufgenommen. Man kann den Neo-Konfuzianismus als eine spekulative Systemlehre in China bezeichnen.

Einerseits vertritt der Neo-Konfuzianismus die sogenannten fünf Grundprinzipien für die Ethik des originalen Konfuzianismus (五常 *wú-cháng*): 1. Mitmenschlichkeit (仁 *rén*), 2. Gerechtigkeit (義 *yì*), 3. Ritualität (礼 *lǐ*: Hochschätzung der gegenseitigen Ehre auf der Beziehungsebene), 4. Hochschätzung des Wissens (智 *zhì*), 5. Vertrauen der Mitmenschen auf Beziehungsebenen (信 *xìn*).

Die weiteren fünf Prinzipien für die gesellschaftliche Ethik beziehen sich auf folgende Ebenen des menschlichen Verhältnisses:

1. Verhältnis von Herren und Bediensteten, 2. Verhältnis von Eltern und Kindern, 3. Verhältnis von Ehemann und Ehefrau, 4. Verhältnis zwischen Geschwistern, 5. Verhältnis von Freunden/innen bzw. Kollegen/innen. Auf der einen Seite ist die kategorische Ordnung zum Fördern der harmonischen menschlichen Beziehungen auf verschiedenen Ebenen bemerkbar. Auf der anderen Seite ist unübersehbar, dass folgende metaphysische Idee der ganzen Systemlehre des Neo-Konfuzianismus zugrunde liegt: „Himmel, Erde und Ich; diese Drei-Einheit stammt aus dem gleichen Ursprung des Kosmos.“ Die Menschheit und die Natur stammen aus dem selben Prinzip. Prinzipien der menschlichen Ethik sind in der Einheit von *Himmel-Erde-Mensch* zu finden. Das Ziel der neo-konfuzianischen Ethik liegt darin, dass sich der Mensch von egoistischem Willen und egoistischer Gier in jeglicher Art ablöst, so dass seine Existenz mit der kosmischen Ordnung von Himmel und Erde vereinigt werden kann. Die Grundlage der menschlichen Ethik ist in der konsequenten Logik des Kosmos und der Natur, *lǐ* (理), zu finden und zu erklären. Die neo-konfuzianische Systemlehre vertritt die Position, dass die Moralität der menschlichen Gesellschaft auf dem *lǐ* begründet werden kann.

1. Das Schema der kosmischen Prinzipien *tài-jí*

In der Metaphysik und Naturphilosophie des Neo-Konfuzianismus sagt man, dass das ursprüngliche Wesen des Universums das Prinzip des absolut Unbeschränkten, *tài-jí* (太極), ist. Dieser Grundgedanke basiert auf der systematischen Darlegung von *Zhōu Lián-xī* (周濂溪). Darin wird behauptet, dass der Ursprung des Universums und alles Seienden frei von jeglicher Fixierung an Substanz ist. Er ist ebenso frei von jeglicher Form bzw. Gestalt. Er hat keinen Ton, keinen Geruch; sein Wesen ist also sinnlich nicht erfassbar. Aus diesem substanzleeren *tài-jí* entsteht das sich bewegende Gegensatzpaar, *yīn*

(陰) und *yáng* (陽). In der Vereinigung von *yīn* und *yáng* entsteht *qì* (氣), die Kraft des sich selbst Bewegenden. *qì* ist das Erste, das sich selbst bewegt. In dieser selbsttätigen Bewegung ermöglicht das *qì* die Vereinigung der fünf Urstoffe: 1. Holz, 2. Feuer, 3. Erde, 4. Metall, 5. Wasser. Aus der Zusammensetzung und Vereinigung der unterschiedlichen Urstoffe entwickelt sich das Seiende. *Zhūzǐ* versteht das *tài-jí* als das ursprüngliche *lǐ*, das jedem Seienden zugrunde liegt. Charakteristisch lässt sich das *lǐ* aber vom *qì* unterscheiden. *lǐ* ist das erste, *qì* ist das danach Folgende: Bei *Zhūzǐ* ist das Verhältnis von *lǐ* und *qì* hierarchisch geordnet. Diese Reihenfolge ist unaustauschbar. Diese Denkungsart stammt aus dem Prinzip, das von *Chéng Yī-chuān* (程伊川) vertreten wurde: Die wesentliche Natur aller Dinge (性, *xìng*) und das ursprüngliche Prinzip alles Seienden (*lǐ*) sind in einer untrennbaren Relation. (*xìng* bezieht sich auf *lǐ*; *lǐ* bezieht sich zugleich auf *xìng*.) *Zhūzǐ* vertritt in seiner metaphysischen Systemlehre die Position, dass sich jedes Seiende im Universum in seiner eigenen Art betätigt. Beeinflusst von *Chéng Yī-chuān* betont *Zhūzǐ*, dass *lǐ* ein transzendental-logisches Prinzip ist. An sich ist dieses Prinzip still und unbewegt. Diese Unbewegtheit und Stille des transzendentalen Prinzips *lǐ* wurde in der Schule *Zhūzǐ*s betont. Davon ausgehend entfaltet sich die Lehre *jìng* (敬), dass alles Seiende in einer gegenseitigen Verehrung besteht und dass man mit der Haltung dieser Ehre im Streben nach der eigenen Vollkommenheit sein soll. (Die Ethik aus dem Prinzip *jìng* (敬) erkläre ich später.) Die absolute Stille des *lǐ* bei *Zhūzǐ* hat aber keineswegs den Charakter, der die Möglichkeit und Verwirklichung der Bewegung ausschließt. Im Gegenteil, das *lǐ* umschließt eine unbegrenzte Potenzialität der Bewegung, indem das *lǐ* selbst unbewegt und still bleibt. „Bewegung in Stille, Stille in Bewegung“; diese bekannte Aussageweise zeigt eben diesen Charakter.

2. Die Relevanz der „*dà-xué*“

Das Drei-Stadiengesetz und die Acht Grundsätze

Im Neo-Konfuzianismus in der Song-Zeit wurden die vier wichtigen Schriften des originalen Konfuzianismus geschätzt, worunter die „*dà-xué*“ als Nachlass des Konfuzius besonders bewertet war. Darin ist das Drei-Stadiengesetz erklärt:

1. einsichtsvolles Verstehen der klaren Tugendlehre, 2. ständige Förderung zur Erneuerung des Wissens der Bevölkerung, 3. Praxis zum Streben nach dem höchsten Guten.

Weiteres gibt es im Neo-Konfuzianismus die acht Grundsätze:

1. Erkennen der Existenz jedes Seienden, 2. Streben zum erkennenden Wissen, 3. Ehrlichkeit (im Denken und im Verhalten), 4. Haltung des richtigen Geistes, 5. Ordnen des eigenen Lebens, 6. Ordnen des eigenen Hauses, 7. Ordnung des Staates und 8. Frieden der Erde.

Besonders in den letztgenannten vier Grundsätzen zeigt sich, dass die Zurückhaltung des egoistischen Willens jedes Individuums auf einer breiteren Ebene der gesellschaftlichen Ethik hochgeschätzt wird. In Japan beeinflusste diese Grundidee die Gestaltung des *bushidō*, des ethischen Weges für *bushi* (*samurai*). Es ging darum, wie ein *bushi* in der Öffentlichkeit seine Pflicht erfüllt und wie er seiner Verantwortung auf verschiedenen Ebenen nachkommen soll. Der sogenannte *bushidō* wurde seit dem Ende des 19. Jhs. in den Ländern des Westens bekanntgemacht. Es ist zu bemerken, dass dieser „Weg des ethischen Lebens“ seine Quelle zum Großteil im Neo-Konfuzianismus hatte. In der Position des Neo-Konfuzianismus wurde betont, dass die Ethik stets auf Praxis in der Welt bezogen ist. In diesem Sinne stand die neo-konfuzianische Ethik der des Buddhismus entgegen. Seitens der Neo-Konfuzianer musste die buddhistische Ethik kritisiert werden, und zwar in folgender Art: „Die klösterliche Gemeinschaft von Buddhisten steht außerhalb des weltlichen Lebens; sie lässt sich von der Ethik der allgemeinen Gesellschaft isolieren.“ Ebenso kritisierten Neo-Konfuzianer die Position des Taoismus: „Die taoistischen Prinzipien wie *wú-wèi* (無為, Handeln des Nicht-Handelns, Verzicht auf gewaltiges und egozentrisches Handeln), *zì-rán* (自然, das So-Sein der gegebenen Natur jedes Seienden) u. a. sind dem Fortschritt der Zivilisation der menschlichen Gesellschaft sinnwidrig.“

3. Haltung des Geistes im Streben nach dem Prinzip der höchsten Tugend Das Streben nach dem *lǐ*

Das Prinzip der neo-konfuzianischen Ethik aus der Song-Zeit hat ihre Richtlinie in der Grundthese von *Chéng Yǐ-chuān*: *xìng* und *lǐ* in einer untrennbaren Relation. *xìng* (性) umfasst Prinzipien, dass jedem einzelnen Menschen ein *lǐ* (理) für seine eigene Existenz innewohnt. Unter dem *xìng* gibt es die zwei Kategorien:

1. Das ursprünglich-universelle Wesen der Menschheit aus der Natur und
2. das Wesen aus der Gemütsanlage jedes einzelnen Seienden.

Die beiden Kategorien sind entgegengesetzt. Die erstrebenswerte Aufgabe der Ethik der Menschheit liegt darin, dass jeder Einzelne seine ihm innewohnende, subjektive Gemütsanlage (ad. 2.) selbst korrigiert, so dass sie auf die ursprüngliche Naturanlage, nämlich auf das „universelle Wesen der ganzen Menschheit aus der Natur“ (ad. 1.), zurückgeführt werden kann. Dieses ursprünglich universelle Wesen ist das ursprüngliche Gute. Unsere Gier, die sich an bloßer Sinnlichkeit und Egozentrik orientiert, muss beseitigt werden. Erst dann leuchtet unsere Fähigkeit zum Wissen der klaren Tugend auf. (Siehe hierzu „*dà-xué*“.) Der Sinn der neo-konfuzianischen Ethik, die „Haltung des Geistes im Streben nach der höchsten Tugend und Verehrung alles Seienden“ zeigt sich eben darin. *Zhūzǐ* sagt, dass das universell-allgemeine Wesen der Menschheit aus der Natur“ im

folgenden Zustand gezeigt wird: In dem Zeitpunkt, wenn noch keine bestimmte, an egozentrischer Gier orientierte Gemütsanlage aktiviert ist, erscheint das ursprüngliche Wesen der menschlichen Natur. Dieser Terminus, „*das sich noch nicht Aktivierende*“ befindet sich in der Schrift des Konfuzianismus, „Die Mitte der ausgewogenen Wahrheit“. Daher wird der Gedanke manchmal wie folgt bezeichnet: „*die Mitte des sich noch nicht Aktivierenden* (Subjektivismus)“. Dies ist der Zustand, in dem verschiedene Emotionen wie Freude, Zorn, Trauer oder Genuss *noch nicht* aufscheinen. Dieser wird als das (ur-reine) Wesen der Natur des Menschen verstanden. Dieses Wesen ist absolut still und liegt in der Mitte der ausgewogenen Wahrheit, mit anderen Worten zwischen extremen Polen der menschlichen Gefühle in jeglicher Art. Wenn sich dieser Zustand der Stille bewegt, geht er in den Zustand der „*bereits geschehenen Gemütsanlage*“ über, so dass die menschliche Emotion in verschiedener Art in Erscheinung tritt.

Das Prinzip für die „Haltung der Tugend“ (居敬 *jū-jìng*)¹ dient dazu, allfällige Faktoren vom „bereits Aktivierten“ zum ursprünglichen Stillstand zu bringen, wobei der Mensch des ursprünglichen Wesens der universell-allgemeinen Natur selbst gewahr wird.

Aber ohne Vermittlung irgendeiner Theorie kann man schwer begreifen, was das *lǐ* in seiner ursprünglichen Natur eigentlich ist. Ohne Anleitung kann man sich auf der Suche nach dem *lǐ* irreführen lassen. Dazu gibt es folgendes Prinzip: „In jedem Lebewesen wie in einem Grashalm, in einem Baum, auch in einem kleinen Insekt ist sein eigenes *lǐ* vorhanden; *lǐ* als das Prinzip seiner eigenen Existenz.“² Dabei wird erklärt, dass man das Wesen des Seienden einsichtsvoll anschauen kann, und zwar in der Hineinsetzung auf die Position der gesehenen Dinge, bevor jegliche subjektive Sichtweise eines Individuums eingeschaltet wird. Man vereinigt sich mit dem Ursprung des Lebens des ganzen Universums. Die ursprüngliche Kraft des Universums ist das Wahre und das Gute. Im Begreifen dieses ursprünglichen Guten leuchtet auch das universell-allgemeine Wesen der menschlichen Natur auf. Hierin zeigt sich das wichtige Prinzip der metaphysisch-ethischen Systemlehre: das „*Streben nach dem lǐ*“. Dieses Streben ist nichts anderes als das „*Erreichen des Wissens für Existenz jedes Seienden*“ (格物致知). Dies ist ein grundlegendes Prinzip, das in der Schrift des Konfuzianismus, „*dà-xué*“, erklärt ist.

Somit werden in der Systemlehre *Zhūzǐ*s die folgenden beiden Richtlinien für wichtig gehalten: 1. *die Haltung der eigenen Vollkommenheit*, und 2. *das Streben nach dem lǐ* als „Weg der Tugend der geistig gebildeten Menschen“. Dazu gehört die Voraussetzung, dass das *lǐ* der geistigen Ebene und das *lǐ* auf materieller Ebene ursprünglich dasselbe ist.

1 Dieses Tugendprinzip impliziert folgende Grundregel: *Regulierung der egozentrischen Begierde und Verehrung des/der anderen.*

2 Gesammelte Aussagen *Zhūzǐ*s, Bd. 15.

4. Der Geist des „Strebens nach dem Wissen jedes Seienden“

Der Aktus des „Strebens nach dem *lǐ*“ im Neo-Konfuzianismus wird im Phänomen des unmittelbar Seienden betrieben. Dies steht mit dem weiteren Prinzip, dem „Streben nach dem Wissen für die Existenz jedes Seienden“, im Zusammenhang. Dabei ist bemerkbar, dass es mit dem Streben nach dem positiven Wissen am unmittelbar seienden Phänomen verbunden werden kann. Theoretisch gesehen gab es in der neo-konfuzianischen Systemlehre eine Grundlage, die dazu dient, deduktive Denkweisen der Naturwissenschaft zu rezipieren und zu fördern.

In Japan gibt es einige Exempel dafür: *Kaibara Ekiken* (貝原益軒, 1630 – 1714) verfasste die „Pflanzenkunde in Japan“. *Miyazaki Yasusada* (宮崎安貞, 1623 – 1697) verfasste die „Enzyklopädie der Bodenkultur“. *Yamagata Bantō* (山片蟠桃, 1748 – 1821), *Sakuma Shōzan* (佐久間象山, 1811 – 1864) sind unter vielen anderen die Gelehrten, die die Naturwissenschaft der Neuzeit aus dem Westen rezipiert und gefördert haben. Dieser Aspekt ist wichtig, dass der Neo-Konfuzianismus zur Modernisierung der Gesellschaft in Japan einige Beiträge leistete. *Lǜ Xiàng-shān* (陸象山, 1139 – 1193), ein Gelehrter der Song-Zeit in China, beschrieb den umfassenden Charakter der neo-konfuzianischen Systemlehre mit dem Satz: „Alles phänomenale Seiende im Universum gehört zum Bereich des Wissens unseres Neo-Konfuzianismus.“

Betrachtet man die *Haiku*-Dichtkunst von *Matsuo Bashō* (松尾芭蕉 1644 – 1694) in Japan, so lassen sich seine Kunsttheorie und Kunstphilosophie in dominanten Einflüssen des Zen-Buddhismus und des Taoismus von *Zhuāngzǐ* (莊子) erkennen. Diese Interpretation wird häufig vertreten und auch nach den Ländern des Westens überliefert. In jüngster Zeit gibt es aber eine kritische Sichtweise, dass diese Interpretation z. T. einseitig gewesen sei. In Anbetracht der geistigen Strömung der damaligen Gesellschaft kann man wohl darauf hinweisen, dass die bekannte Aussage von Bashō – „Das Wesen von Kiefern lernt man von Kiefern selbst; das Wesen von Bambus lernt man von Bambus selbst.“ – auch Einflüsse aus der Grundkenntnis des Neo-Konfuzianismus genommen hatte, nämlich: aus der des „Strebens nach dem *lǐ* für die Existenz jedes Seienden“.

5. Die Reihenfolge von *lǐ* und *qì* bei Zhūzǐ und ihre Gegenposition

Zhūzǐ hat das Bezugsverhältnis von *lǐ* (理) und *qì* (氣) mit folgender Grundregel aufgefasst: „*lǐ* geht vor; *qì* folgt nach.“ Hier wird die Transzendentalität des *lǐ* hervorgehoben, wobei das *qì* als empirisches Faktum dem *lǐ* untergeordnet ist. Zu diesem spekulativen Charakter der Philosophie Zhūzǐs entstanden wohl ihre Gegenthesen. Sie vertraten die Meinung, dass das *lǐ* keineswegs spekulatives Prinzip jenseits des Lebens ist, sondern dass sich das

lǐ mitten im Phänomen der empirischen Welt befindet. *lǐ* unterstützt *qì* als empirische Erscheinung. Aus dieser Denkweise entstand der Aspekt, dass *lǐ* und *qì* keineswegs dualistisch behandelt werden können. Diese Position vertrat *Lǜ Xiàng-shān* (陸象山). Am Anfang des 16. Jhs. wandten sich einige Kritiker gegen die Position Zhūzǐs: *Luó Qīn-shùn* (羅欽順, 1465 – 1547), *Wáng Yáng-míng* (王陽明, 1472 – 1528) u. a. Das war in der Mitte der Ming-Zeit in China. Gegenüber der spekulativen Metaphysik Zhūzǐs vertraten sie die Philosophie des Phänomens des Seienden, *qì* (氣).

In der Neuzeit in Japan (Tokugawa-Zeit) wurde der Neo-Konfuzianismus als eine staatlich anerkannte Wissenschaft gefördert. Trotz der Bezeichnung der „Lehre Zhūzǐs“ hat der japanische Neo-Konfuzianismus von vornherein die Grundzüge der Schule *Wáng Yáng-míng* übernommen. Anstelle der spekulativen Metaphysik des *lǐ* schätzte man die praktisch orientierte Ethik in der Lebenswelt. Die Mentalität der Japaner wird manchmal mit folgendem Merkmal beschrieben: „Man denkt und handelt je nach der gegebenen Situation.“

Selbst *Wáng Yáng-míng* war im „Streben nach dem Prinzip *lǐ*“ Zhūzǐs an eine Grenze gestoßen. Kritisch sah er an der Lehre Zhūzǐs, dass sich die beiden metaphysischen Prinzipien, das Wesen der Natur (性, *xìng*) und das ursprüngliche Prinzip aller Dinge (理, *lǐ*), in einem gegensätzlichen Verhältnis befinden. Dagegen vertrat *Wáng Yáng-míng* seine eigene Position: Der Geist des Menschen (心, *xīn*) vermittelt unmittelbar das *lǐ*, das Prinzip aller Dinge. Weiters vertrat er die Meinung, dass das Wissen des Guten (das Gewahren des Guten) für wichtig gehalten werden muss. Er gestaltete seine eigene Lehre, dass das zentrale Prinzip Zhūzǐs, „Streben nach dem Wissen der Existenz jedes Seienden“ (格物致知) anders gelesen und dementsprechend anders interpretiert werden soll, und zwar: „Durch die Realisierung des guten Wissens ordnet man die Existenz jedes Seienden.“

Zum Erkennen des ursprünglichen Prinzips *lǐ* hat Zhūzǐ das meditative Stillsitzen geschätzt. Demgegenüber sagt *Wáng Yáng-míng*, dass die Beziehung von *lǐ* und *qì* im Streben nach dem vereinigten Wissen und Handeln erfasst werden kann. Ebenso sehr hat er die Relevanz der Handlungspraxis zum Erreichen der Einheit von Wissen und Handeln (知行合一) vertreten.

II. Das Hauptmerkmal der metaphysischen Systemlehre des Neo-Konfuzianismus

Es wird in der Metaphysik des Neo-Konfuzianismus behauptet, dass *lǐ*, das ursprüngliche Prinzip alles Seienden, transzendental ist, während jedes einzelne Seiende an diesem Prinzip *lǐ* in seiner eigenen Art und Weise teil-hat. In der Schule Zhūzǐs wird behauptet, dass *lǐ*, welches jedem Seienden innewohnt, je nach der gegebenen Situation aktiviert werden kann. In dem Moment tritt das *lǐ*

als aktuelle Erscheinung in den Vordergrund. Dies beschreibt man wie folgt: die „Teil-Habe des *lǐ* an jedem partikularen Seienden“. Diese Idee hat beträchtliche Einflüsse auf die Geistesströmung in der Song-Zeit in China. Parallel dazu breitete sich in derselben Zeit der *dialogische Zen-Buddhismus* mit seiner *Kōan*-Praxis aus. Dies hatte ebenfalls einen dominanten Einfluss auf die intellektuelle Schicht in der chinesischen Gesellschaft. Alle diese Denkungsarten basierten auf der breiten geschichtlichen Ebene der chinesischen Philosophie, worunter die Philosophie des *Huayen*-(華嚴 *Kegon*-) Buddhismus auch mit ihrer eigenen Systemlehre einen wichtigen Platz einnimmt. Ihre Grundidee lässt sich stichwortartig wie folgt darstellen: „*lǐ* (理) als transzendierendes Prinzip und *shì* (事) als ontisch-reales Seiende; beide befinden sich in der gegenseitigen Verschmelzung. Auch jedes Seiende im Phänomen der Welt ist mit einem anderen in einer gegenseitigen Stützung und Verschmelzung.“ Diese Logik über das Bezugsverhältnis von Transzendentalität und Weltimmanenz hat an der neo-konfuzianischen Systemlehre einen entsprechenden Anteil. Mit anderen Worten ist die Relation von Transzendentalität und Weltimmanenz die „Logik für die unmittelbar daseiende Vermittlung vom Wesen (体, *tǐ*) und seiner empirischen Aktivität (用, *yòng*)“.

Zhūzǐ sagte dazu: „Das Ursprüngliche ist das Wesen des *dào* (道, Weg der universellen Wahrheit). Wer den Sinn des *dào* gründlich begreift, der verkörpert die Aktivität des *dào*.“³

In „Gesammelte Aussagen *Zhūzǐ*“, Kap. 1, Abs. 1 steht:

„In der Grundtheorie des Gegensatzpaares von *yīn* und *yáng* kann man sagen, dass die empirische Aktivität (用, *yòng*) auf der Seite des *yáng* liegt, während das Wesen des Seienden (体, *tǐ*) auf der Seite *yīn* liegt. Außerdem: Die Aktivität und Stille dieses Gegensatzpaares ist unbegrenzt. *yīn* und *yáng* sind ohne Anfang und ohne Ende. Es darf keine hierarchische Ordnung zwischen *yīn* und *yáng* geben; kein Teil dieses Gegensatzpaares hat Vorrang.“

Manchmal sagt man, dass die Gemütsanlage jedes Seienden (性, *xìng*) zum Prinzip des Wesens (体, *tǐ*) gehört, während die Emotion (情, *qíng*) zum Aktivitätsprinzip (用, *yòng*) gehört.

Eigentlich wird diese Logik für das Bezugsverhältnis des transzendentalen Wesens des Seienden (*tǐ*) und seiner empirischen Aktivität (*yòng*) in der Philosophie des Buddhismus häufig verwendet. Den historischen Ursprung dieser Prinzipien kann man in der Schrift des Mönches *Zhào* (肇法師, 374 – 414) (肇論, „Lehre des Mönches *Zhào*“) finden. Der Gelehrte, *Tāng Yòng-dān* (湯用) kommentiert dazu:

„Von der Zeit des *Yi* und *Jin* bis hin zur Zeit der beiden Reiche des Nordens und Südens (3. – 6. Jh.) entstanden in der Gelehrtenwelt in China verschiedene heterodoxe Meinungen. Es gab Streitgespräche darüber. Dem äußeren Anschein

3 *Zhūzǐ*, „Anleitung zur Schrift des Konfuzius, „Die Mitte der ausgewogenen Wahrheit“, Kap. 1.

nach ist der Verlauf der Geschichte ziemlich kompliziert. Inhaltlich gesehen ging es meistens darum, wie die Prinzipien des Wesens des Seienden (*tǐ*) und dessen Aktivität (*yòng*) interpretiert werden können.“⁴

Es wird gesagt, dass die Schrift „*daijō kishinron*“ (大乘起信論, „Vom Ursprung des Wissens und Glaubens des Mahayana-Buddhismus“) vom indischen Autor *Ashvaghosha* verfasst wurde. Ins Chinesische wurde sie von *Zhēn-dī* (真諦) übersetzt. Die Schrift war zwischen dem 5. und dem 6. Jh. erschienen. Allerdings fehlt dazu die Originalschrift des Sanskrit. Es wird daher vermutet, dass sie eigentlich von (einem) chinesischen Autor(en) verfasst und herausgegeben wurde, während sie nur formell mit einem „originalen Autor aus Indien“ betitelt wurde. In dieser Schrift wird folgende Position dargelegt: Die sogenannte Lehre der Buddha-Natur (*tathāgata garbha*) vertritt die Meinung, dass in jedem einzelnen Seienden eine unbegrenzte Potentialität, *buddha* (Mensch, der zu einer universellen Wahrheit erwacht ist) zu werden, verborgen ist. Diese Idee der Buddha-Natur wird in dieser Schrift mit dem Prinzip erklärt, dass das *tathatā*, das So-Sein der Wahrheit, je nach der gegebenen Beziehung der Seienden in empirischer Welt aufleuchtet. Hierzu wird das Verhältnis zwischen dem transzendierenden, unveränderlichen Wesen (*tǐ*) und seiner empirischen Aktivität (*yòng*), beschrieben: Analogisch lässt sich ihr Bezugsverhältnis mit dem von *Wasser und Welle* darstellen. Das Verhältnis vom Wesen des Seienden und seiner Aktivität kann man mit dem von Ursache und Wirkung vergleichen. Analogisch lässt sich das so darstellen, dass das Verhältnis von *Ursache-Wirkung* (jap. *inga*, 因果, sanskr., *hetuphala*) mit dem des Windes und der daraus resultierenden Wasserwelle zu vergleichen ist. *tǐ* und *yòng*, das Wesen der Dinge und seiner Aktivität, ist mit dem Bezugsverhältnis des immer seienden Wassers (Wasser als Ding-selbst) und seiner Welle als zeitweiliger Erscheinung zu erklären. *tǐ* ist also das Wesentliche, perennierend Unveränderliche, während *yòng* die Erscheinung in der empirischen Welt ist, die vom Wesen ausgeht und die als Funktion des Wesens in Empirie erscheint.

Im Verhältnis von *Ursache-Wirkung* ist ersichtlich, dass eine Ursache und ihre Wirkung in den beiden unterschiedlichen Dingen zu finden sind, genauso, wie der Wind als Ursache für die von ihm bewegte Wasserfläche zu verstehen ist. Die entstandene Welle ist die Wirkung, während ihre Ursache außerhalb von ihr, nämlich im Wind, liegt. Das Verhältnis von *tǐ* und *yòng* hingegen ist mit dem Analogon von „*Wasser und seiner Welle*“, also in einer *einheitlichen Relation* erklärt. Man sagt dazu: *tǐ soku yòng, yòng soku tǐ*. (jap. Leseart,

4 „Die Geschichte des Buddhismus in China – mit besonderer Berücksichtigung der Zeiten von *Han*, *Yi*, dem östlichen und dem westlichen *Jin*, der beiden Reiche des Südens und Nordens“, hrsg. von *Tāng Yòng-dān*, Taipei 1955, S. 333. Siehe hierzu: *Shimada Kenji*, „Zur Geschichte der Prinzipien von *tǐ* und *yòng*“, in: „Gesammelte Schriften der Geschichtswissenschaft des Buddhismus“, Festschrift für Dr. *Tsukamoto*, hrsg. von der Gemeinschaft für buddhistische Geschichte, Tokyo 1971, S. 426.

soku 即, chines., *jí*: zugleichseiende Bezugnahme der beiden Dinge, die auch als Gegensatzpaar verstanden werden können.) Das Wasser und seine Welle sind niemals unterschiedliche Materien. Wasser ist das Ding-selbst, die Welle ist die dazu gehörende Erscheinung. In dieser Weise sind *tí* und *yòng* in einer unmittelbaren, sich gegenseitig vermittelnden Relation. Auch wenn der Umfang der Welle größer oder kleiner wird, bleibt das Wesen des Wassers als das *unveränderliche Ding-selbst*. Mit anderen Worten: Das Wesen des Wassers *transzendiert* alle empirischen Erscheinungen (z. B. den unterschiedlichen Umfang der Wellen) und bleibt *perennierend* unendlich. Zum Wesen des Wassers gehört die Funktion, dass es alles Seiende befeuchten kann: Das ist das *yòng* des Wassers. Diese Funktion ist vom Wesen des Wassers untrennbar.

Nun, betrachtet man *von der Position des Wesens des Wassers* aus die umgebende Situation, so ist folgende Realität klar: *Das Wasser lässt sich selbst nicht befeuchten*, während es alles Seiende befeuchtet. Darin wird das Wasser als *Ding-selbst* und seine eigene *Selbst-Identität* gezeigt. In dieser Weise ist *tí*, das Empirische transzendierende Wesen aller Dinge, *eine übergeordnete Einheit* von verschiedenen Funktionen und Erscheinungen (*yòng*). *tí* und *yòng* befinden sich in einer doppelseitigen Relation: *Sie sind nicht gleich, jedoch sind sie auf der Ebene der einheitlichen Relation in der gegenseitigen Vermittlung; in diesem Sinne sind sie un-unterschiedlich*. Das Wasser als Ding-selbst ist *perennierend*; es ist das empirische Transzendierende. Diese Transzendentalität liegt aber nicht jenseits des Horizontes von empirischer Erscheinung. Ich mache darauf aufmerksam, dass sie eine Transzendentalität ist, die doch *mitte*n in der Weltimmanenz bleibt. Das, was Empirisches transzendiert, hält seine Selbst-Identität als transzendentales Ding-selbst, während es sich mit verschiedenen Funktionen und Aktivitäten selbst entwickelt. Dieser Entwicklungsvorgang ist in jeder Erscheinung des empirischen Daseienden ersichtlich. Die Logik von *tí* und *yòng* ist sozusagen die *daseiende Transzendentalität mitte*n in der Weltimmanenz.

Die Frage bleibt offen, ob diese Grundidee von *tí* und *yòng* aus der buddhistischen Philosophie stammte oder ob ihr Prototypen eigentlich im Konfuzianismus vorhanden war. Dieser Punkt ist noch umstritten. Shimada Kenji (島田虔次) sagt:

„Im Christentum ist der Gedanke der *creatio ex nihilo* bekannt. Dabei ist Gott, das absolute und das höchste Urwesen, welches personifiziert werden kann, als die Ursache aller Ursachen dargestellt. Die von Gott geschaffene Welt ist die Wirkung jener Schöpfung. In der chinesischen Philosophie und Geistesgeschichte hingegen gibt es keinen Gott in der Art und Weise (wie in der jüdischen und christlichen Tradition anerkannt). Meiner Ansicht nach ist die spekulative Philosophie in China, sei es im Konfuzianismus oder im Buddhismus, (gegenüber der jüdischen und der christlichen Tradition) in eine andere Richtung entwickelt: Dort werden die Transzendenz und Immanenz oder die Trans-

zendentalität und Empirie stets in einer untrennbaren Relation wie *tí* und *yòng*, als die *perennierende Transzendentalität mitte*n in der Weltimmanenz aufgefasst. Diese Tendenz ist für die chinesische Philosophie ursprünglich. Man kann auch sagen, dass sie als eine charakteristische, potentiale Grundlage in ihr immer vorhanden ist.“⁵

Ins Deutsche übersetzt von Hashi Hisaki

Dieser Beitrag ist erstmals erschienen in *Wiener Jahrbuch für Philosophie* Bd. 38/2006, Wien 2007, Universitätsverlag Wilhelm Braumüller. Nach urheberrechtlichen Übereinstimmungen des Autors, des Übersetzers und des Verlags Braumüller wurde der Beitrag in diesem Sammelband aufgenommen.

Literatur

(Namensangabe der Ostasiaten in originaler Reihenfolge, Familienname, Vorname.)

Shushigorui (朱子語類) (Gesammelte Aussagen Zhūzǐs), Taipei 1962.

Zhūzǐs *Kinshiroku* (近思錄, hrsg. von Ichikawa Yasuji, Tokyo 1975.

Tāng Yòng-dān, *Die Geschichte des Buddhismus in China – mit besonderer Berücksichtigung der Zeiten von Han, Yi, dem östlichen und dem westlichen Jin, der beiden Reiche des Südens und Nordens* (湯用撰 <漢魏兩晉南北朝佛教史>), Peking 1955. *Gesammelte Schriften der Geschichtswissenschaft des Buddhismus, Festschrift für Dr. Tsukamoto*, (塚本博士頌壽記念 佛教史學論集), hrsg. von der Gemeinschaft für buddhistische Geschichte, Tokyo 1971.

Shimada Kenji, *Shushigaku to Yōmeigaku* (朱子學と陽明學) (Der Neo-Konfuzianismus bei Zhūzǐ und Wáng Yáng-míng), Tokyo 1985.

Daijyō Kishinron (大乘起信論), hrsg. von Hirakawa Akira, Tokyo 1973.

Açvaghosha's *Discourse on the Awakening of Faith in the Mahayana*, by Suzuki Teitarō, Chicago 1983.

The Awakening of Faith Attributed to Āśvaghosha, Translated, with commentary by Hakeda Yoshito, New York & London 1967.

Sōgō Bashō jiten (総合芭蕉事典) (Sachwörterbuch v. Bashō), hrsg. von Kuriyama Riichi, Ogata Tsutomu, Yamashita Kazumi, Fukumoto Ichirō, Tokyo 1982.

Haiku Hairon (俳句・俳論) (Haiku und seine Erzählung), hrsg. von Komiya Toyotaka, Yokoyawa Saburō, Ogata Tsutomu, Tokyo, 1970.

5 Shimada, „Der Neo-Konfuzianismus bei Zhūzǐ und Wáng Yáng-míng“ Tokyo, 1985, S. 5.