

# Der Sung-Konfuzianismus<sup>1</sup>

HEINRICH HACKMANN

Aus:

HEINRICH HACKMANN: „*Chinesische Philosophie*“, Verlag Ernst Reinhardt, München 1927, Seite 312 – 356.

## 1. DIE VORLÄUFER

Das elfte und zwölfte Jahrhundert nach Christo bildet den Zeitraum, worin China eine neue philosophische Orientierung gewann.

Sie geht aus von den Lehren des grundlegenden Altertums, vor allem des Konfuzius und Menzius, gibt ihnen aber ganz neue Gesichtspunkte und behandelt sie in einer neuen Weise.

Diese Erneuerung der altchinesischen Philosophie wird von den Chinesen "Sung ju", d. h. der Konfuzianismus der Sung-Dynastie genannt. Als seine Träger gelten fünf Denker, die man als die "fünf Philosophen" (*wu tse*) bezeichnet. Es sind: Tschou Tön i (1017-1073), Tsch'eng Rao (1032-1085), Tsch'eng I (1033-1107), Tschang Tsai (1020-1076), und Tschu Hsi (1131-1200).

Dicht bei diesen Fünfen, ein Mann von ähnlichem Einfluss und gleichen Bestrebungen, steht Schao Yung (1011-1077).

Die ganze geistige Bewegung gipfelt in Tschu Hsi, den wir als ihren Hauptträger und als den Wegweiser für sieben weitere Jahrhunderte gesondert zu betrachten haben.

Die andern können als seine Vorläufer angesehen und sollen als solche jetzt geschildert werden. Doch sei zunächst noch ein kurzer Blick auf die Wendung des Geisteslebens im ganzen und auf ihren Zusam-

---

<sup>1</sup> Ein Text insbesondere über Chusi (1131-1200), bzw. Zhu Xi, Zhu-zi auch Tschu hsi, Tschu Huian oder Tschu fu tse, der Meister Tschu, genannt; Zhu-zi lebte während der Sung-Dynastie (960-1280).

menhang mit der Zeitgeschichte geworfen.

Was war es, das in dieser Zeit gerade die philosophische Kraft und den philosophischen Trieb Chinas neu erwachen ließ?

- War es das Erschlaffen des Buddhismus in seinem Denkvermögen, das Versanden eines Gebietes, das bis dahin durch seine Fruchtbarkeit manch fähigen Geist angezogen hatte, dort seinen Acker zu bestellen?
- Oder war es der durch die buddhistische Denkerziehung gekräftigte chinesische Geist, der sich nun wieder auf sich selbst besann, unwillkürlich gegen das Fremde reagierend?
- Oder war es eine eigentümliche Not und Unruhe der Zeit, die in den Tiefen der Gemüter und Gedanken wühlte und zerrte, so dass neues Nachdenken und Fragen dadurch angeregt wurde?

Wahrscheinlich müssen wir alle drei Einflüsse zusammen nehmen.

Über die beiden ersten ist nach dem bisherigen Gange unserer Darstellung nicht mehr viel zu sagen. Der dritte Einfluss aber verdient noch eine nähere Beleuchtung.

Die Sung-Dynastie ist, im allgemeinen beurteilt, eine politisch schwache und unglückliche Regierung gewesen.

Rein äußerlich tritt das schon darin zutage, dass das Reich etwa in der Mitte ihrer Herrschaft auseinander bricht und nur die südliche Hälfte den Chinesen verbleibt, die nördliche dagegen einer Fremdherrschaft verfällt.

Daher unterscheidet man die eigentliche Sung-Dynastie, die über das ganze Land herrschte, 960-1127, und die südliche Sung-Dynastie, 1127-1279, der nur noch das Gebiet südlich vom Yangtse unterstand.

Der äußere Grund des politischen Missgeschicks waren unruhige und mächtige Randstaaten an den nördlichen Grenzen, unter ihnen vor al-

lem die "Tchin" (ursprünglich "Nü tschen"), deren sich der unvorsichtige chinesische Kaiser Hui Tsung zunächst bedient hatte, um einen andern Bedränger (die Tchi-tan) zu besiegen, die ihm aber dann die Hälfte seines Reiches abnahmen, wobei er selbst Freiheit und Leben verlor (1127).

Trotz der politischen Schwäche dieser Zeit erscheint das Volk als solches nicht schwach und erschöpft.

Der Handel mit dem Auslande blüht auf, Handwerk, Industrie und bildende Kunst entwickeln ein reges Leben.

Die Malerei der Sungzeit wird vorbildlich für spätere Geschlechter.

Die Herstellung von Porzellanwerk erreicht immer höhere Vollkommenheit und wird Anlass zu lebhaftem Export über die Küstenländer von ganz Asien und bis nach Afrika. Die Volkszahl und das Volksvermögen wächst. Auf rein geistigen Gebieten zeigt sich gleichfalls eine kräftige Regsamkeit.

Große Historiker wie Szi ma Kuang, Reiseschriftsteller und Geographen, Enzyklopädisten wie Ma Tuan lin, Dichter wie Su Tung po, Philosophen wie die, von denen wir bald zu sprechen haben werden, ziehen die Aufmerksamkeit auf sich.

Das merkwürdigste Symptom tiefbohrenden und unabhängigen Geisteslebens ist wohl das große Experiment auf politisch-sozialem Gebiete, das mit dem Namen des Wang An schi verknüpft ist.

Dieser Mann, geboren 1021, früh als Schriftsteller bekannt geworden und 1069 an den Hof berufen, wo er schnell das Vertrauen des Kaisers Schen Tsung gewann und vom Mitgliede des Staatsrats bald zum leitenden Minister aufstieg, war jedenfalls eine der merkwürdigsten Persönlichkeiten in der

chinesischen Geschichte.

Ein Rationalist und scharfer Denker, durchschaute er klar das Ungenügende der damaligen staatlichen Maschinerie; ein warmer Freund der Armen und der unteren Stände, wollte er deren gedrückte Lage verbessern; und so standen vor seinem lebendigen Geiste die Pläne zu einer Reihe von grundlegenden Reformen, deren Durchführung er sein Leben widmete. Die wichtigsten unter ihnen waren folgende:

1. Der Staat versucht durch Teilnahme am Handel (mit Bodenprodukten des Inlands) regulierend auf die Preisbildung einzuwirken.
2. Durch Vorschüsse auf die Ernte von neu zu bearbeitenden Feldern wird die Landwirtschaft zu größerer Betriebsamkeit angeregt.
3. Es wird eine allgemeine Wehrpflicht eingeführt.
4. Bestehende Fronarbeit wird abgelöst durch Steuern, die dem Staate die Mittel zur Anwerbung von Arbeitern für allgemeine Zwecke geben; die Steuerverteilung sucht die Armen wenig, die Reichen stark zu treffen.
5. Die staatliche Handhabung des Handels wird durch "Tauschmärkte" , welche zugleich die Preise zu regulieren haben, einem Handelsmonopol des Staates entgegengerichtet.
6. Die für den Heeresdienst nötigen Pferde werden von den Familien nach bestimmter Verteilung erhalten, wofür diese durch gewisse Vergünstigungen belohnt werden.
7. Einkommensteuer auf Grund von Selbsteinschätzung. –

Die Grundidee, wovon alle diese Reformen getragen wurden, war offenbar ein Staatssozialismus, der die Lasten gleichmäßiger über alle Stände hin verteilen sollte. Die Projekte rührten an eine Menge bestehender und vom Alter geheiligter Einrichtungen.

Bei manchen kann es auch fraglich erscheinen, ob sie wirklich eine Wohltat waren für die, denen sie wohltun sollten.

Jedenfalls regten sie das ganze Land lange Jahre hindurch gewaltig auf.

Die Anhängerschaft Wangs war gering; eigentlich stand er allein einer ungeheuren Opposition gegenüber, wodurch seine Reform denn auch schließlich scheiterte.

Unter seinen entschiedenen Gegnern waren auch grade die Männer, in deren Mitte um diese Zeit die Erneuerung der altchinesischen Philosophie stattfand, insbesondere die fünf obengenannten Führer nebst dem zu ihnen gehörenden Schao Yung.

Es ist bemerkenswert, dass Tschou Tön i, die beiden Brüder Tsch'eng und Tschang Tsai sämtlich persönlich in freundschaftlichen Beziehungen zu dem großen Reformator standen, doch seine Gesetzgebung durchaus verwarfen und bekämpften.

Dieser Gegensatz zieht sich durch die ganze neukonfuzianische Richtung hin.

Der Eifer, mit welchem man sich der Neubelebung der altklassischen Philosophie hingab, hat gewiss keinen geringen Impuls empfangen durch die ihrer Zeit so weit vorseilenden, aber darum auch so fremden und unwillkommenen Pläne des Wang An schi.

Tschou Tön i (Tschou tse), der älteste und hervorragendste unter den "Vorläufern", d. h. den dem elften Jahrhundert angehörenden Umbildnern des Konfuzianismus, ist geboren im Jahre 1017 n. Chr., also vier Jahre früher als Wang An schi.

Er entstammte der zentralen Provinz Hunan. Nach dem Örtchen Lien hsi (oder tchi), in dem sein Elternhaus stand, führte er selbst später den literarischen Namen Lien hsi (tchi). Sein Vater war ein Beamter,

den der Tod früh dem Sohne und eigenem weiteren Aufsteigen zu bedeutenderen Posten entriss. Mit 19 Jahren begann der Sohn seine Amtslaufbahn, die er ehrenvoll bis zu hohen Stellungen verfolgte. Doch erreichte er nur ein Alter von 57 Jahren und starb 1073.

Tschou Tön i hat seine Lehren in zwei Schriften niedergelegt, nämlich in der Erklärung der Tafel des Urprinzips (T'ai tchi t'u shuo) und in der "Ergründung des I" (I t'ung schu), die beide erst nach des Verfassers Tode durch seine Schüler Tsch'eng Hao und Tsch'eng I herausgegeben wurden.

Tschu Hsi schrieb später einen Kommentar zu den kurzen Abhandlungen. Die erste von ihnen trägt naturphilosophischen, die zweite ethischen Charakter.

Der Ausgangspunkt für das Denken der Sungphilosophen überhaupt, wie speziell für Tschou tse, ist das alte Buch I tching, der Klassiker der Wandlungen.

Dort werden, wie wir uns erinnern (vgl. oben S. 32 H.), zwei beherrschende Potenzen, Yin und Yang, als die Grundlage alles Lebens und Werdens hingestellt. Damit war man letzten Endes bei einem Dualismus stehen geblieben.

Dieser Dualismus wird jetzt nicht mehr als befriedigend hingenommen. Nun kommt in den Erläuterungen zum I tching eine vereinzelt Stelle vor, wo etwas als Urquell der zwei Grundkräfte Yang und Yin hingestellt wird unter der Bezeichnung: das Urprinzip *T'ai tchi* (wörtlich "das erhabene Äußerste oder Letzte").

Der Zusammenhang zeigt deutlich, dass es als der Uranfang des Seins angesehen werden soll, denn der Text sagt,

*"es habe die zwei Grundkräfte hervorgebracht, diese wieder die vier Symbole, diese die acht Trigramme, diese hätte Weisungen gegeben für den Erfolg oder Misserfolg der Handlung"*

*gen, und so sei ein zweckmäßig arbeitendes Leben möglich geworden".*

Da greift denn nun Tschou tse dieses (allein an dieser Stelle des I tching vorkommende) "erhabene Äußerste" auf und macht es zum höchsten Weltprinzip, dem Letzten, bis wohin unsre Gedanken reichen.

Die Ableitung des Lebens von diesem Weltprinzip stellt Tschou tse in einem bildlichen Schema dar, zu welchem er einen kurzen, gedrängten Text gibt.

Wie immer, wenn das Ewige zum Zeitlichen in menschlich vorstellbare Beziehungen gesetzt werden soll, bewegt er sich in Begriffen und Formeln, die uns keine wirkliche Aufhellung geben, sondern nur gewisse Beziehungen und Ableitungen einfach als solche behaupten und hinstellen.

Voran tritt das Urprinzip, das selbst nicht von etwas anderem abgeleitet werden kann. Indem es in Bewegung (oder Wirksamkeit) gerät, erzeugt es das Yang. Nachdem seine Wirksamkeit sich erschöpft hat, tritt Ruhe ein. Diese Ruhe ist es, aus der das Yin erzeugt wird. Auch die Ruhe kommt zu einem Ende, und nun erwacht wieder Bewegung. Bewegung und Ruhe bringen abwechselnd einander hervor. Damit bilden sich die gesonderten Kräfte von Yang und Yin.

Indem das Yang sich verändert unter Hinzutreten des Yin, entstehen die fünf Agentien (Elemente) der Welt: Wasser, Feuer, Holz, Metall, Erde. Ihnen entsprechend verteilen sich die fünf atmosphärischen Phänomene (dem Wasser entspricht Kälte und Winter, dem Feuer Hitze und Sommer, dem Holze Regen und Frühling, dem Metalle klare Luft und Herbst, der Erde der Wind) und so beginnt der Wandel der

vier Jahreszeiten.

Die fünf Agentien (Elemente) sind teils Yin, teils Yang; letztere beiden sind in Vereinigung das Urprinzip; das Urprinzip ruht in sich selbst und ist ohne weiteres Prinzip; die fünf Agentien (Elemente) tragen bei ihrer Entstehung jedes seine eigene Natur in sich.

Nun tritt ein neuer seltsamer Prozess ein: das Wesen des Urprinzips, dazu der Kern der zwei Grundkräfte und der fünf Agentien fließen in einer geheimnisvollen Vereinigung zusammen, und daraus geht eine neue Bildung hervor: es entstehen vom himmlischen Einfluss her das männliche und vom irdischen Einfluss her das weibliche Element.

Beide Elemente erregen einander und erzeugen durch Umwandlung alle Dinge (das Weltall), und nun folgt in Zeugung und Wiederzeugung der unendliche Strom der Naturgebilde. Von hier ab wendet sich der Gedankengang dem Menschen und den ethischen Fragen zu, worauf wir sogleich näher eingehen werden.

Betrachten wir die kosmologische Philosophie, soweit sie sich in dem Vorstehenden ausspricht, als Ganzes, so kennzeichnet sie sich durch eine doppelte Eigentümlichkeit,

- nämlich einmal durch das Streben, den Gang .des Weltwerdens aus einem einheitlichen Prinzip abzuleiten und ihn dadurch gewissermaßen rational fasslicher zu machen;
- andererseits durch die Gebundenheit des Denkens an mythische Vorstellungsformen, die, aus alter Zeit überkommen, zu fest haften, um abgelegt werden zu können.

Die Rolle, welche die "Entsprechungen" spielen, gehört der letzteren Gruppe an, wie auch die Begriffe Yang und Yin dort letztthin wurzeln. Aber doch sind sie unter dem Einflusse von rationalem (kausalem) Denken bereits zu einer Art genetischen Prinzipes gemacht, das mit

deutlich monistischem Streben auf ein Uranfängliches zurückgeführt wird.

Die zweite der kurzen Abhandlungen, die Tschou tse hinterlassen hat, die "Ergründung des I" (I t'ung schu, auch oft kurz "T'ung schu", Ergründung oder Untersuchung, genannt), hat es mit den ethischen Aufgaben, wie sie aus dem I tching abgeleitet werden, zu tun.

Eine Art Überleitung hierzu bilden die Ausführungen der zweiten Hälfte des T'ai tchi t'u shuo, indem sie, vom Kosmischen auf das Wesen des Menschen übergehend, den Ursprung des Ethischen aus den Naturgrundlagen ableiten wollen.

Aber dieser schwierigen Aufgabe wird wenig abgewonnen. Der wichtigste Satz lautet:

*"Der Mensch allein jedoch empfängt die Elemente (die des Männlichen und Weiblichen) in ihrer ganzen Vorzüglichkeit und wird so das geisteskräftigste Wesen. Nachdem der Leib entstanden ist und der Geist Bewusstsein gewonnen hat, nachdem die fünf Naturanlagen erregt und in Bewegung gesetzt sind, danach tritt Unterscheidung von Gut und Böse ein und all die verschiedenen Handlungsweisen treten hervor".*

Die erwähnten fünf Naturanlagen sollen die Anlage zu den fünf Grundtugenden:

- Güte,
- Rechtlichkeit,
- Ehrerbietung,
- Einsicht
- und Aufrichtigkeit

(vgl. oben S. 93; 181) bedeuten.

Dass mit der gegebenen Erklärung der Entstehung von Gut und Böse nicht viel gesagt ist, leuchtet von selbst ein. Die Gedanken dieses Philosophen liegen noch gar zu sehr gefesselt an der Kette der mythi-

schen Denkvorstellungen, und so gilt als Erklärung, was nichts weiter als die Konstatierung von gewissen "Entsprechungen" ist.

Besonders deutlich liegt das am Tage bei folgendem .Satze:

*"Der heilige Mensch ist in seiner Tugend eins mit Himmel und Erde, in seiner Klarheit mit Sonne und Mond, in seiner Reihenfolge (der Handlungen) mit den vier Jahreszeiten, in seinen glück- oder unglückbringenden Umständen mit den bösen und guten Dämonen."*

Ein ähnliches, meist ebenso schwer zu verstehendes Ineinander von rationalem und mythischem Denken liegt vor in den weiteren ethischen Ausführungen des T'ung schu. Dies .Werk zerfällt in zwanzig Kapitel, deren Inhalt durch folgende Überschriften angedeutet wird:

1. und 2. Wahrhaftigkeit.
3. Wahrhaftigkeit, Trieb; Tugend.
4. Heiligkeit.
5. Vorsicht in der Bewegung.
6. Das Tao.
7. Der Lehrer.
8. Glückbringend.
9. Denken.
10. Bestreben und Studium.
11. Gehorsam und Erneuerung.
12. Regieren.
13. Schicklichkeit und Musik.
14. Streben nach Wahrheit.
15. Liebe und Ehrerbietung.
16. Bewegung und Ruhe.
- 17.-19. Musik.
20. Übung in der Heiligkeit.

Die kurzen Aussprüche, welche wir unter diesen Überschriften gesammelt finden, sind teils Selbstverständlichkeiten, z. B.:

*"Bei Kühnheit und Standhaftigkeit gibt es keine Schwierigkeit", oder: "Ohne Menschlichkeit, ohne Gerechtigkeit, ohne*

*Weisheit, ohne Treue herrscht durchweg Verkehrtheit."*

Viel häufiger aber sind es Unverständlichkeiten, in ihrem kurzen und rätselhaften Ausdruck durch die Unklarheit der chinesischen Satzstruktur doppelt und dreifach schwer zu ergründen. Hier einige Beispiele:

*"Indem das Tao des Tch'ien (des "Männlichen") sich ändert und wandelt, findet jedes den rechten Weg seiner natürlichen Bestimmung, und damit ist die Wahrheit begründet."*

*"Ruhend ist (die Wahrhaftigkeit) nichtseiend, und bewegt ist sie daseiend, - durchaus auf rechtem Wege und klar durchschauend."*

*"Natürlich, ruhig, das bedeutet heilig; wiederherstellend, ausdauernd, das bedeutet weise; offenbar, verborgen, unsichtbar, erfüllend, umspannend, unerschöpflich, das bedeutet Geist".*

Während in dem eben angeführten Satze gesagt wird:

*"Natürlich, ruhig, das bedeutet heilig",*

hören wir gleich darauf:

*"Das stille Regungslose ist die Wahrhaftigkeit."*

Daran schließt sich:

*"Das infolge einer Berührung Durchdringende ist der Geist. Das Bewegte, dabei noch Gestaltlose, zwischen Sein und Nichtsein Befindliche ist der Trieb."*

Alle diese und andere Definitionen oder Quasidefinitionen kommen uns schwankend und willkürlich vor, ihre Anwendung bringt uns nicht weiter.

Hören wir einmal das ganze sechste Kapitel über das Tao:

*"Das Tao des heiligen Menschen besteht in nichts weiter als in Güte, Gerechtigkeit, der rechten Mitte, der Beherrschtheit.*

*Es bewahren ist Ehre.*

*Es betätigen ist Vorteil.*

*Verbreitet man es, so kommt man dem Himmel und der Erde gleich.*

*Ist es etwa nicht leicht und fasslich, ist es etwa schwer zu begreifen? Ohne es zu bewahren, ohne es zu betätigen, verbreitet man es nicht (oder: man bewahrt es nicht, betätigt es nicht, verbreitet es nicht)."*

Was uns aber den Gehalt solcher Ausführungen am meisten ungreifbar macht, ist die beständige Verwebung der mythischen Denkweise in die rationale und damit zusammenhängend die Einschnürung des Gedankengangs durch bestimmte Einteilungen und Überlieferte Kategorien. In einer Bemerkung wie der folgenden:

*"Hat der heilige Mensch die Lehre aufgestellt, so bewirkt er, dass die Menschen von selbst ihre Schlechtigkeit bessern und von selbst ihre richtige Mitte gewinnen und so fertig sind"*

liegt deutlich jener Zug mythischen Denkens zugrunde, den wir bereits im Anfange unsrer Darstellung (vgl. oben S. 35 f.) hervorhoben, dass die führende Persönlichkeit spontan auf ihre ganze Umgebung wirkt und sie nach sich gestaltet.

Ähnliche Denkweise liegt hinter Sätzen wie:

*"Daher ist der Wahrhaftigkeit Untätigkeit eigen"*

*oder:*

*"Die Wahrhaftigkeit handelt nicht (Wu wei)",*

*oder:*

*"Ohne zu denken alles ergründend, - das ist der Heilige."*

Andere Aussprüche von deutlich mythischer Denkbestimmtheit sind:

*"Das Wasser als Yin hat Yang zur Wurzel; das Feuer als Yang hat Yin zur Wurzel";*

*"Indem die vier Jahreszeiten kreisend wandern, haben alle Dinge Anfang und Ende."*

Da solche Voraussetzungen des Denkens sich immer unwillkürlich einmischen, wird die Beurteilung des Sittlichen leicht in einer Weise, die bei uns nicht anklingt, in das Natürliche und Kosmische eingebettet. Am unverhohlensten tritt diese Verschmelzung von Sittlichem mit Physischem zutage in den letzten Abschnitten des T'ung schu (17-19), wo von der Macht der Musik gesprochen wird.

*"Indem sie (die Könige des Altertums) Musik trieben, verbreiteten sie den Odem der acht Winde und bändigten sie die Leidenschaften der Welt"*

ist einer der charakteristischen Sätze. Ein anderer:

*"Wehe, wehe! Die Musik! - vor alters besänftigte sie das Gemüt; jetzt leistet sie den Begierden Vorschub! Vor alters verbreitete sie Besserung; jetzt macht sie den Hass wachsen!"*

Tschou Tön i steckt mit seinem philosophischen Denken noch sehr in alten Hüllen. Immerhin regt sich ein Neues bei ihm, nämlich ein Streben nach Einheitlichkeit der Weltauffassung.

Das Daseiende wird von einem einzigen Urprinzip abgeleitet, und es wird versucht, Natürliches und Sittliches in seinem inneren Zusammenhange und seinem Entwicklungsgange zu verstehen. In diesem Bemühen liegt seine Bedeutung für die Sungphilosophie. Er wies damit einen neuen Weg und gab einen neuen Anstoß.

Um Tschou Tön i herum gruppieren sich eine Anzahl Gelehrter, die mehr oder weniger mit ihm befreundet und gleichgerichtet waren und unter denen dieselben Fragen, mit denen er sich beschäftigte, oft das Thema, wenn nicht von schriftlichen Abhandlungen, so doch von Debatten und freundschaftlichen Gesprächen bildeten.

Eine Art Mittelpunkt dieses Kreises war eine Reihe von Jahren

hindurch ein etwas älterer Zeitgenosse des Tschou tse, nämlich Schao Yung (oft K'ang Tchieh genannt), 1011-1077.

Er war von geringer Herkunft und brachte es äußerlich auch in seinem ganzen Leben nicht weit, so dass er oft den Mangel des Nötigsten empfinden musste und ihn noch mehr empfunden hätte, wenn nicht seine Freunde für ihn gesorgt hätten.

Ein Staatsamt zu bekleiden, weigerte er sich trotzdem beständig, um eine, wenn auch noch so ärmliche Unabhängigkeit zu behaupten.

Seine Freude war das Studium der Alten, doch ist bemerkenswert, dass er daneben auch Wert darauf legte, zu reisen und über sein Heimatgebiet hinaus die Welt mit eigenen Augen anzusehen. Nach diesen Reisen suchte er sich eine Stätte einfacher Unterkunft in der Nähe des heutigen Honan fu, wo seine Freunde häufig bei ihm einkehrten, sich bei ihm Rats erholten und sich von ihm anregen ließen. Dieser Freundeskreis zählte manche angesehenen Namen, darunter den des großen Gelehrten Szi ma Kuang.

Den Bestrebungen des Wang An schi stand diese kleine Gemeinde hervorragender Geister durchweg ablehnend gegenüber, und grade infolge dieser Haltung suchte man nach Fortbildung der Ideen des Altertums in einer für die Gegenwart angemessenen Weise.

Der kleine, einfache Garten und das Häuschen des Schao Yung werden oft Zeugen von Gesprächen über solche Themata gewesen sein. Denn auch manche der Beamten, die durch die Reformen des Wang An schi in Verwirrung gekommen waren, nahmen zu Schao Yung ihre Zuflucht, wenn sie nicht aus noch ein wussten.

Unter den Besuchern des Schao Yung waren auch die beiden

Brüder Tsch'eng, die wir als Herausgeber von Tschou Tön i's Schriften bereits erwähnten und die zu den "fünf Philosophen" (vgl. S. 312) gerechnet werden.

Ihr Vater war ein militärischer Beamter, der mit Tschou Tön i Freundschaft geschlossen hatte und darum seine beiden Söhne diesem zusandte, damit sie durch seine Schulung die rechte Erziehung erhielten.

Der ältere von beiden, Tsch' eng Hao, oft mit seinem literarischen Namen Ming Tao genannt, lebte von 1032-1085. Er hatte früh (mit 25 Jahren) die Bahn der Examina durchlaufen und begann danach seine amtliche Tätigkeit, in der er sich sowohl durch die Sorgfalt seiner Arbeiten für das öffentliche Wohl wie durch seine Offenheit und Kühnheit dem Kaiser gegenüber (als Zensor) auszeichnete.

Den Reformen des Wang An schi trat er nach Kräften entgegen, was zur Folge hatte, dass er zunächst den Hof meiden und als Provinzialbeamter arbeiten musste, danach aber überhaupt entlassen wurde.

Als nach dem Tode des Kaisers Schen Tsung eine Reaktion eintrat und die Reformpläne fielen, sollte Tsch'eng Hao wieder in den Staatsdienst berufen werden. Doch kam sein ziemlich frühzeitiger Tod dazwischen. - Sein Bruder Tsch' eng I, ein Jahr jünger; überlebte ihn um 22 Jahre (1033-1107) und wurde der berühmtere der beiden. Das stille Studium höher schätzend als den Glanz und die Bürde einer hohen staatlichen Stellung, versuchte er lange, sich den Aufforderungen zur Übernahme eines Amtes, obwohl sie vom Kaiser selbst ausgingen, zu entziehen, zumal da Wang An schi: damals das Feld beherrschte. Schließlich ließ er sich durch Szi ma Kuang bewegen, dem jungen Kaiser Tsche Tsung (1086-1100) bei dessen Thronbesteigung als Berater

zur Seite zu treten. Doch schuf solch eine delikate Aufgabe ihm bei der Rückhaltlosigkeit seines Wesens manche Feinde am Hofe, den er schließlich verließ, um in der Ferne der Provinz Szechuan einen Posten zu übernehmen. Nach dem Regierungswechsel 1101 wurde er wieder in die Umgebung des neuen Kaisers (Hui Tsung) berufen. Da indes wiederum die Pläne des Wang An schi in den Vordergrund traten und ihm viel Unbequemlichkeit verursachten, zog er sich 1103 von aller öffentlichen Tätigkeit zurück und widmete sich für die vier letzten Lebensjahre allein seinen Studien.

Die meist kürzeren Schriften der bei den Brüdern wurden später zu verschiedenen Sammlungen vereinigt. Ihr Einfluss auf die ganze Entwicklung des Denkens war groß und tritt bei Tschu Hsi an vielen Punkten deutlich hervor.

In wichtigen Fragen, besonders in der nach dem Wesen des "Urprinzipes", scheinen Nachwirkungen buddhistischer Spekulation unleugbar. Hatten doch beide Brüder, am meisten der ältere, sich lange Jahre auch dem Studium buddhistischer Philosophie, z. B. des Schou leng yen tching (oben S. 286 ff.) hingegeben.

Die Konzeption der *tathata*<sup>2</sup> einerseits, und andererseits die Rolle, welche die allgemeine Menschenliebe in dem Aufstieg des Bodhisattva spielte, sind dabei wohl in erster Linie zu nennen.

Die beiden Brüder Tsch'eng hatten einen Onkel, der, nicht viel älter als sie, von ihnen beeinflusst, ihren Studien und Auffassungen sich anschloss und gleichfalls unter die "fünf Weisen" der Sungzeit gerechnet wird, nämlich Tschang Tsai, auch Heng Tch'ü genannt (1020-1076). In jungen Jahren hatte er sich voll Eifer der militärischen Lauf-

---

<sup>2</sup> Der „Soheit“ der Dinge

bahn zugewandt, wurde aber durch einen höheren Beamten, der seine bedeutenden Anlagen bemerkte, für das Studium der Konfuzianischen Schriften interessiert, freilich zunächst, ohne darin seine Befriedigung finden zu können.

Die Fragen jedoch, welche sich ihm hier auftaten, hielten ihn fest, und er suchte ihnen mit Hilfe des Buddhismus und des Taoismus beizukommen, mit denen beiden er sich gründlich einließ.

Als er sich fähig dazu glaubte, begann er vor einem Kreise von Schülern Untersuchungen über das I tching vorzutragen, die starken Anklang fanden und denen unter anderen auch der mehrfach erwähnte Szi' ma Kuang beiwohnte.

Um diese Zeit weilten bei ihm längere Zeit seine beiden Neffen Tsch'eng, und durch sie wirkte nun die Unterweisung ihres Lehrers Tschou Tön i auf, ihn und brachte ihn in sein rechtes Fahrwasser. Äußerlich lenkte er in die Bahn des Staatsbeamten ein, bestand das letzte Examen und wurde mit einem Posten in der Provinz Chihli betraut. Später berief ihn der Kaiser an den Hof, wo er freilich als Gegner des Reformers Wang An sch'i kein Glück hatte. Darum zog er sich aus dem öffentlichen Lehen zurück in die Einsamkeit seiner Gedanken und eines ländlichen Aufenthalts in der Provinz Honan. Noch einmal holte man ihn an den Hof und ins Staatsleben; das Treiben befriedigte ihn indes ebenso wenig wie früher, und wieder gab er es auf, um sich in sein Tuskulum zurückzugeben. Doch auf dem Wege dahin ereilte ihn der Tod.

Die Gedanken des Tschang Tsai sind teilweise ethischen Fragen zugewandt, teilweise mehr spekulativer Art.

Die letzteren, niedergelegt in dem Werke Tscheng meng ("Rechte Jugendunterweisung"), sind die wichtigeren.

Als Grundprinzip der Welt stellt der Philosoph ein Letztes und Höchstes auf, das er von vornherein unter einem doppelten Gesichtspunkt auffassen lehrt,

- nämlich einerseits als das die Welt durchdringende und leitende Gesetz,
- andererseits als die potenzielle Wirklichkeit, aus der die empirische Natur aller Dinge hervorgeht;
  
- unter ersterem Gesichtspunkt ist das Urprinzip die "erhabene Harmonie",
- unter dem zweiten die "erhabene Leerheit", die doch alles in sich befasst.

Es ist kein Zweifel, dass in dieser Konzeption buddhistische und taoistische Ideen nachwirken.

Denn obwohl Tschang tse sich in seiner Vollentwicklung vom Buddhismus und Taoismus entschieden wieder abgekehrt und insbesondere die Irrtümer des Buddhismus aufzudecken sich bemüht hatte, so war doch die lange und ernste Beschäftigung mit den beiden Denkrichtungen nicht ohne starken Einfluss bei ihm geblieben.

Übrigens hielt er sich in der Folge auch mit seinem Hauptwerk mehr an die ethischen Fragen, die ihm als das wesentliche Ziel der philosophischen Belehrung galten und deren Vernachlässigung über reiner Spekulation er bei dem Buddhismus als einen schweren Fehler empfand.

Aber auch in seiner Auffassung der ethischen Richtung mag wohl doch ein buddhistischer Einschlag zu spüren sein, nämlich in der von ihm betonten wesentlichen Einheit des einzelnen mit der Vielheit, des eigenen Wesens mit der uns umge-

benden äußeren Welt.

Diese tiefere, metaphysische Einheit ist für ihn der Schlüssel zum Verständnis der Wesen außer uns und des rechten Verhaltens zu ihnen, also der Tugend.

## **2. TSCHU HSI**

Alles, was an neuen Gedanken und Methoden sich bei den bisher genannten Denkern des zehnten Jahrhunderts geltend machte, fließt im elften Jahrhundert zusammen in der Person des Tschu Hsi (auch Tschu Hui an oder Tschu fu tse, der Meister Tschu, genannt) und wird durch die besondere Begabung und Arbeit dieses Mannes noch wesentlich, verstärkt und bereichert.

Er vollendet die Fünzfzahl der großen Sung-Meister (vgl. oben S. 286 fL), obwohl er nicht mehr der Zeitgenosse der anderen war. Denn der letzte der vier Vorgänger, Tsch'eng I, starb 1107, Tschu Hsi aber wurde erst 1131 geboren.

Dennoch hat J. P. Bruce wahrscheinlich gemacht, dass, vor allem durch Vermittlung eines weniger hervortretenden Gelehrten Yang Schi (oder Yang Kuei schan) und dessen Schüler Lo Ts'ung yen, die Unterweisung in den Lehren der älteren Philosophen dem Tschu Hsi als direkte mündliche Überlieferung zugegangen ist.

Der Vater des Tschu Hsi selbst, der den Sohn drei Jahre lang sorgfältig unterrichtete, war der letzte Kanal, durch den diesen die Kenntnis der früheren Sung-Meister erreichte; daneben ein Freund und Studiengenosse des Vaters, Li Yen p'ing.

Geboren wurde Tschu Hsi in dem Örtchen Yu hsi (oder tch'i), nicht weit von der größeren Stadt Yen p'ing in der Provinz Fukien, 1131.

Die Familie besaß schon einen gewissen Namen in Gelehrtenkreisen.

Der Vater hatte einen Beamtenposten bekleidet, denselben aber aufgegeben, um der Wissenschaft und dem Unterricht zu leben. Er gab sich der Erziehung seines Sohnes, der eine frühe Begabung bewiesen haben soll, mit Eifer hin, zumal nachdem er, der kurze Zeit wieder im Staatsdienste gestanden, diesen abermals verlassen hatte und nun in voller Muße der Erziehung des vielversprechenden Jünglings sich widmen konnte.

Leider machte der Tod des Vaters dieser Unterweisung schon nach drei Jahren (1143) ein Ende. Drei gelehrte Freunde des Hauses setzten nach des Vaters letzter Verfügung die Leitung seiner Studien fort. Schon früh, mit 19 Jahren, gewann er den höchsten Grad ("*Tchin schi*") der Examina.

Die Studien, welchen er sich in diesen Jahren hingab, waren sehr vielseitig.

Im Mittelpunkt standen natürlich die Konfuzianischen Schriften des Altertums, und es ist bemerkenswert, dass er bemüht war (wie er selbst später berichtet), nicht nur die Einzeläußerungen als solche in sich aufzunehmen, sondern auch nach größeren Zusammenhängen zu spüren und in Darstellungen wie den Werken des Menzius einen verbindenden Faden zu suchen.

Darin zeigt sich eine natürliche Neigung für konstruktives Denken, wie sie grade in China nicht häufig zu finden ist. Neben den klassischen Studien beschäftigten den jungen Mann Fragen der Militärwissenschaft.

Eifrig aber warf er sich auch auf das Studium des Buddhismus und des Taoismus. Wahrscheinlich wurde er diesen Wissensgebieten zugeführt durch zwei von den drei befreundeten Gelehrten, denen sein Vater die Erziehung des Sohnes in die

Hände gelegt hatte. Denn zwei von ihnen (Hu Tchi hsi und Liu P'ing schan) gehörten zu der sicher großen Zahl damaliger Gebildeten, die in den Spekulationen des Buddhismus und Taoismus Befriedigung für ihr Denken und ihr Gemütsleben suchten.

Besonders der zweitgenannte, Liu P'ing schan, meinte in den buddhistischen Philosophemen eine willkommene Ergänzung zu der Konfuzianischen Lehre zu finden.

Man darf annehmen, dass es gerade die metaphysischen Stoffe waren, mit denen man die rein diesseitigen und nüchternen Anweisungen des Konfuzianismus zu vervollständigen suchte.

Tschu Hsi hatte metaphysische Neigungen genug, um dies Bedürfnis zu verstehen, und die Einwirkung zweier seiner väterlichen Freunde und Berater wird auf diesem Punkte nicht vergeblich gewesen sein.

Mag es übrigens damit stehen, wie es will, soviel ist aus den Umständen seines Lebens und aus den biographischen Angaben Späterer ganz sicher, dass Tschu Hsi eine Zeitlang mit dem Buddhismus sich tief eingelassen hat. Der Taoismus kam daneben wohl nur soweit in Frage, als sein spekulatives Element den buddhistischen Konzeptionen nahe stand.

Der junge Gelehrte nahm 1151 (21 Jahre alt) in T'ung an (Provinz Fu-kien) ein Amt an, das ihm unter anderem Unterricht und Erziehung der Jugend zur Aufgabe machte, worin seine dafür wie geschaffene Natur sehr Tüchtiges leistete. Nach 6-7 Jahren zog er sich jedoch aus dem Amtsleben wieder zurück, um mit mehr Freiheit seiner literarischen Arbeit nachgehen zu können; nur nominell war die Stellung, welche er sich im Zusammenhang mit dem Nan-yo-Tempel auf dem heiligen Berge Heng schan (Provinz Hunan) übertragen ließ.

In dieser Zeit studierte er unter der Anweisung eines weit berühmten Konfuzianischen Gelehrten Li T'ung (Li Yen p'ing),

durch dessen Einwirkung er allmählich von den buddhistisch-taoistischen Ideenkreisen wieder loskam.

Doch hat sich der Kampf um die Geltung des Buddhismus durch mehrere Jahre hingezogen und beweist, wie groß seine Anziehungskraft gewesen sein muss. Der Umgang mit Li Yen p'ing, der schon beim Antritt des Amtes in T'ung an begonnen hatte und erst mit dem Tode Lis (1163) endete, brachte Tschu Hsi auf die volle Höhe seiner geistigen Ausbildung.

In diesen Jahren (1159 bis 1163) schreibt er seine ersten, zur Veröffentlichung bestimmten Arbeiten, zunächst eine Sammlung von Aussprüchen eines Konfuzianischen Zeitgenossen, der eigene Wege der Auffassung ging und eine Schule um sich sammelte, dann Schriften zur Einführung in das Lön yü des Konfuzius und kleinere Abhandlungen.

Mehrfach schon war Tschu Hsi aufgefordert worden, sich bei Hofe vorzustellen, damit der Kaiser ihn persönlich kennen lerne. Endlich (1163) gab er dem Drängen nach; er legte bei der Audienz dem Kaiser zugleich drei Denkschriften vor, von denen indes zwei, die an Politik und Hofleben Kritik übten, keine Anerkennung fanden. Der Herrscher entließ den jungen Kritiker zunächst wieder in seine Heimat, wo dieser sich für längere Jahre in Gemeinschaft mit gleichstrebenden Freunden eifrigst seinen Studien hingab, doch nicht ohne energische Tätigkeit im praktischen Leben, wenn Notstände und Unglücksfälle die Hilfe und Ratschläge der Begabten und zur Führung Berufenen nötig machten.

Allerlei wissenschaftliche Arbeiten, größtenteils den Klassikern und der

alten Geschichte gewidmet, wurden von ihm veröffentlicht. Mehrere Versuche, ihn in das öffentliche Leben hineinzuziehen, scheiterten an seiner Weigerung, die angebotenen Ämter zu übernehmen. Die Liebe zu stiller Bücherarbeit war zu groß in ihm.

Endlich im Jahre 1179 gelingt es dem Zureden von Freunden, ihn zu bewegen, dass er die kaiserliche Ernennung zum Präfekten der Stadt Nan k'ang (Provinz Kiangsi) annahm, damit man ihn nicht des Mangels an Patriotismus beschuldigen könne. Seine Amtstätigkeit war sehr ersprießlich.

Er verfuhr in allem nach den Maßstäben seiner Konfuzianischen Ideale und suchte dem Volke nicht allein seine Lasten zu erleichtern, sondern es auch vor allem zur Mitarbeit an der Verwaltung, zur Selbstregierung zu erziehen.

Dass er dem Unterrichte der Jugend ganz besonderes Interesse schenkte, ist selbstverständlich, Nan k'ang ist am oberen Ende des Poyang-Sees im Angesichte des Luschan-Gebirges gelegen. Die Gegend ist sehr malerisch. Die wild zerrissenen Gipfel des Lus\_han (bis zu 2000 m) blicken weit über die Landschaft hin. Langsam senkt sich das Bergland in Vorhöhen nach Süden zu, Waldpartien leiten über zu Feld und Heide. In dieser Gegend lagen früher blühende, weit berühmte buddhistische Klöster, heute infolge der T'aiping-Bewegung größtenteils in Ruinen zerfallen, doch teilweise bereits wieder neu aufgebaut<sup>3</sup>. Aber auch andere alte Erinnerungen haften an dieser eindrucksvollen Gegend. Etwa eine Stunde von dem jetzigen stattlichen Kloster Hai hui szi entfernt zeigt man noch heute zwischen freundli-

---

<sup>3</sup> Der Verfasser besuchte die Gegend im Anfang 1903 und bezieht sich mit seinen Bemerkungen auf die damalige Zeit.

chen Hügeln, die ein Bächlein durchrieselt, eine kleine ausgemauerte Höhle, die sogenannte "Höhle des weißen Hirsches" (Pai lu t'ung). Das ist eine Örtlichkeit, an der ein einsiedelnder Gelehrter aus der T'ang-Dynastie, namens Li P'o, eine Zeitlang sein Wesen trieb, begleitet von einem zahmen weißen Hirsche, der ihm seine Einkäufe nach Hause tragen half und ihm sonst Gesellschaft leistete. Da Li p'o von mancherlei lernbegierigen jungen Leuten besucht wurde, denen er die Klassiker erklärte, so bildete sich hier eine Schule, die auch nach seinem Tode als die "Schule der Höhle des weißen Hirsches" fortbestand.

Doch war die Einrichtung zur Zeit des Tschu Hsi verfallen. Diesem aber gefiel der hübsche Platz und er schätzte das Andenken der Gelehrten, die dort mit so guter Absicht tätig gewesen waren, weshalb er mit Hilfe angesehener Freunde die Schule wieder in Gang und zu neuem Flor brachte.

Er selbst weilte gern dort und sah sich oft von Scharen der studierenden Jugend umringt. Die Höhle des weißen Hirsches ist heute ein geheiligter Erinnerungsplatz für Tschu Hsis Verehrer.

Eine Steininschrift des Kaisers Schön Tchi (1644-1661) kennzeichnet die Bedeutung der Stätte, auch zahlreiche andere Steine mit Inschriften sind dort aufgerichtet, und neben einem Tempel des Konfuzius ist dem Tschu fu tse ein Heiligtum errichtet.

Natürlich besteht auch noch eine gebäudereiche Schule mit zahlreichen Zöglingen daselbst. In der alten Höhle zeigt man das steinerne Bild des weißen Hirsches, angeblich aus dem vierzehnten Jahrhundert stammend, das, wenn auch künstlerisch betrachtet keineswegs imponierend, doch die Erinnerung an den Ursprung der Schule festhält.

Schwere Unglückszeiten, welche infolge von Naturkatastrophen über Nan k'ang hereinbrachen, veranlassten Tschu Hsi,

dem das Wohl des Volkes aufrichtig am Herzen lag, zu Eingaben an den Thron, worin er im Zusammenhange mit der Notlage auf gewisse Schäden in der Verwaltung und auf persönliche Untugenden von Beamten bis in die höchsten Stellen hin auf den Blick lenkte, jedoch nicht eben zur Befriedigung des Kaisers.

Natürlich machte er sich auch sonst dadurch Feinde. Da er das Fruchtlöse seiner Bemühungen erkannte, wollte er sich schon von der öffentlichen Tätigkeit zurückziehen, ließ sich aber noch halten, als ihm in der Provinz Chekiang andere Ämter übertragen wurden. Doch die innere Befriedigung war da nicht größer. So nahm er denn im Jahre 1183 entschlossen seinen Abschied und ließ sich nur wieder wie früher schon einmal, die nominelle Würde eines Tempelverwalters in Taitschou (Provinz Chekiang) übertragen.

Mehrere Jahre konnte er stiller schriftstellerischer Arbeit widmen. Ein paar Male entbot der Kaiser ihn zu einer Audienz und machte Versuche, ihn in dieser oder jener Richtung des Staatsdienstes zu verwenden. Doch scheiterten diese Versuche, teils an Tschu Hsis eigener Abneigung, teils an den Intrigen von Feinden.

Als aber Hsiao Tsung im Jahre 1189 dem Throne entsagt hatte und Kuang Tsung ihm folgte, überwand sich Tschu Hsi dazu, wieder einen Beamtenposten anzunehmen.

Kuang Tsungs Regierung war kurz, schon 1195 folgte ihm Ning Tsung. Dieser berief den nun 64jährigen Gelehrten als seinen persönlichen Berater und Leiter an den Hof. Aber dort geriet er auf gefährlichen Boden. Zwischen dem Ministerpräsidenten Tschao Ju yü und einem ehrgeizigen und skrupellosen Neffen der Kaiserin-Mutter, Han Nitschou, brach ein erbitterter Zwist aus, in den Tschu Hsi, mit dem Mi-

nister befreundet und die Schikanen des Han verabscheuend, sich schnell verwickelt sah.

Der Ministerpräsident wurde gestürzt und vom Hofe verbannt; damit aber hatte auch Tschu Hsis Stunde geschlagen.

Sowohl die Persönlichkeit des Gelehrten wie sein Einfluss durch die ihm anhängenden Beamten stand den Absichten des Han im Wege, und ein misslungener Versuch Tschu Hsis, Han durch unmittelbare Vorstellungen bei dem Kaiser zu entlarven und ihn zu beseitigen, hatte das Maß vollgemacht. Man sammelte allerlei Anklagematerial gegen ihn, teils seine politische Haltung, teils sein persönliches Leben, teils seine Gelehrtenarbeit verdächtigend. Der Kaiser gab dem Angriffe nach und entsetzte den Weisen, der ihm wohl oft genug unbequem gewesen sein mochte, seines Amtes und seiner Würden (1197).

Dieser zog sich gelassen in sein Heim zurück und wirkte weiter unter seinen zahlreichen Schülern.

Nach zwei Jahren scheint der Kaiser das Ungerechte seines Verfahrens eingesehen zu haben: die allerhöchste Ungnade wurde von ihm genommen und eine gewisse Anerkennung wurde ihm zuteil. In ein Amt trat er jedoch nicht wieder ein. Seine Tage waren auch gezählt; im Frühling 1200 verschied er, umgeben von Freunden und Schülern, nachdem er bis zu Ende wissenschaftlich tätig gewesen war, und klaren Geistes noch in den letzten Augenblicken.

Dem Gesamtbilde des großen Mannes wird niemand die Anerkennung versagen können. Eine ungewöhnliche Begabung und Energie war hier verbunden mit einer aufrechten und lauterer Persönlichkeit, die, was sie lehrte, auch zu leben suchte und sich durch Ungunst keiner Art schrecken und aus ihrer Bahn werfen ließ.

Die persönliche Neigung ging wohl vor allem dahin, in einem stillen, äußerlich völlig anspruchslosen Gelehrtenleben das unermessliche Feld gedanklicher Probleme zu bestellen, das sich vor seinem geistigen Auge auftat. Aber doch entzog er sich schließlich der praktischen Wirksamkeit im Staatsganzen und im Volksleben nicht, sondern erwies sich auch darin vorbildlich. Seine sehr ausgedehnte literarische Arbeit erstreckte sich, abgesehen von den eigentlich philosophischen Fragen, mit denen wir uns sogleich näher zu beschäftigen haben, auf mancherlei andere Gebiete, so auf das der Geschichte, wo er das gewaltige Werk des Szi ma Kuang und seiner Mitarbeiter umgestaltete und in 59 Bücher zusammenzog, allerdings mit Hilfe einer Anzahl von Schülern; ferner auf das der Biographie ("Tao t'ung", Darstellung des Lebens einer großen Zahl hervorragender Männer), der Textkritik, der Jugendunterweisung, der Familienbräuche.

Seine Arbeiten waren keineswegs ein leichtes Spiel der Einbildungskraft, sondern sie waren gründlich durchdacht und an der Wirklichkeit des Lebens geprüft.

Die philosophischen Untersuchungen des Tschu Hsi haben hauptsächlich zwei Themata im Auge,

- nämlich die Erklärung des Weltenseins
- und die Erklärung des menschlichen Wesens.

Der Teil seiner gesammelten Werke, der es mit der Erklärung des Weltenseins zu tun hat (Kap. 49 und 50), führt den besonderen Titel: Li Tch'i.

Die Worte bezeichnen zwei Grundbegriffe der philosophischen Konstruktion unseres Philosophen, die von entscheidender Wichtigkeit sind und um so vorsichtiger erfasst werden müs-

sen, als sie zwar wohl verwandt sind mit gewissen uns geläufigen Grundbegriffen, doch aber sich in ihrer Totalität mit diesen nicht decken, sondern einen andern Geltungsbereich besitzen.

- *Tch'i*, der zweite der genannten Begriffe (in gewöhnlicher moderner Bedeutung "Luft", "Hauch", "Dunst", "Atem"), bezeichnet bei Tschu Hsi, rund gesprochen, die Materie *oder* die materielle Seite des Weltenseins. Man muss sich aber hüten, diese Bezeichnung zu beschränken auf das, was im Abendlande gewöhnlich so heißt, nämlich das sinnfällige Element des Existierenden. Allerdings ist das Sinnfällige, das Greifbare, uns in fester, flüssiger oder gasiger Form Erscheinende, zuerst und vor allem Tch'i; aber dieser Begriff hält da nicht inne, wo unser Begriff des sinnlich Wahrnehmbaren aufhört. Die Linie des Tch'i setzt sich vielmehr fort ins Unsichtbare. Jenseits des Wahrnehmbaren, also in einem Bereich, den wir im Gegensatz zu allem Körperlichen geistig zu nennen geneigt sein würden, ist das Tch'i eben auch noch vorhanden als die Urwurzel alles dessen, was in Erscheinung tritt. Und wiederum dürfen wir bei dem Tch'i, das in Erscheinung tritt, nicht allein denken an das rein Sinnfällige, das äußerlich Stoffliche (wie wir bei dem Worte Materie leicht tun), sondern wir müssen das innerlich darin Wirkende, die "Kräfte" im Stoff, die geistige Konstituente darin einschließen. Es ist also nicht unser Gegensatz von Kraft und Stoff, der in dem Tch'i und Li ausgedrückt ist, so wenig wie Geist und Körper. Was für ein Gegensatz ist es denn?
- Mit andern Worten: was ist das Li dem Tch'i gegenüber? Es ist das Weltgesetz, das regulierende Prinzip, der Weltwille. Denn durch die Gesamtheit des Existierenden hin geht ein regulierendes Prinzip, das sich in jedem Einzelwesen zeigt als besonderes Gesetz seines Werdens, als seine Anlage und Bestimmung, das aber ein in sich geschlossenes Einheitliches ist, das gesamte Werden beherrschend. An Kräfte in dem Sinne tatsächlich zu spürender Einflüsse ist hier nicht zu denken. Die Kräfte liegen, wie wir schon sahen,

für Tschu Hsi im Stoff, dem Tch'i. Li ist vielmehr etwas rein Ideelles, das seinem Wesen nach andersartig ist als die Welt der Erscheinungen, wohl aber diese nach seinen Intentionen bestimmt. Was nun besonders charakteristisch ist für dies Weltgesetz, das ist seine völlig ethische Qualität. Es ist ganz und gar eine ethische Größe, es ist das Ethische zur metaphysischen Grundlage gemacht.

Denn Li in seiner näheren Ausprägung, in seiner Entfaltung, erweist sich als die Einheit der vier ethischen Mächte:

- Liebe,
- Rechtlichkeit,
- Ehrerbietung,
- Einsicht.

Diese Differenzierung in der Ausprägung hängt aber schon zusammen mit der Verwobenheit von Li und Tch'i, von der wir weiter noch zu sprechen haben werden. Es zeigt sich nur an ihr deutlich, dass Li einen reinweg ethischen Charakter trägt, dass es ein ethisch bestimmter Weltwille ist.

Wir haben also bei Tschu Hsi zwei Urmächte vor uns, auf denen das Weltdasein beruht,

- Li
- und Tch'i.

Beide scheinen zunächst ohne höhere Auflösung nebeneinander zu stehen und aufeinander angewiesen zu sein; Das 49. Kapitel der Werke des Philosophen, in welchem, wie oben erwähnt, seine Kosmologie dargelegt wird, beginnt mit dem Satze:

*"Im Weltall existiert nirgends Tch'i ohne Li, und es existiert nirgends Li ohne Tch'i."*

Bald darauf heißt es:

*"Li ist niemals getrennt von Tch'i vorhanden",*  
und:

*"Von einem Vorher und Nachher kann bei den beiden streng genommen nicht die Rede sein".*

Denn ohne Vorhandensein von Tch'i ist nichts da, worin sich Li erweisen könnte, und ohne Li ist Tch'i nicht als existierend zu denken.

Auch werden beide Urmächte als "grenzenlos", "unendlich" bezeichnet.

Danach sieht es aus, als ob wir es mit einem prinzipiellen Dualismus zu tun hätten, freilich einem Dualismus, welcher nicht zwei entgegengesetzte, miteinander kämpfende Prinzipien aufstellt, sondern zwei mit und ineinander arbeitende, aber wesensverschiedene Prinzipien.

Jedoch bei genauerem Zusehen verspürt man deutlich, dass dieser Dualismus nicht rein ist, sondern dass sich eine Tendenz auf Monismus geltend macht.

Die gleiche Gültigkeit und Einschätzung der beiden Urmächte wird nämlich doch wieder eingeschränkt zugunsten des Li.

In zeitlicher Hinsicht, sagt Tschu Hsi, kann von keiner der beiden Urmächte gesagt werden, dass sie vor der andern war. Anders aber steht es mit dem Werturteil. An Wert steht das Li über dem Tch'i.

Diese Verschiedenheit der Einschätzung scheint sich dem Philosophen von zwei Gesichtspunkten her aufgedrängt zu haben.

- Einmal vom Standpunkt der Überlegenheit des rein Geistigen gegenüber dem Materiellen. Wir sahen, dass Tch'i als Vertreter des materiellen Prinzips gefasst wird, Li aber als etwas rein und absolut Geistiges. Die unwillkürliche Neigung der Menschen nun, die wir überall beobachten können, das Materielle als etwas Gröberes und Roheres anzusehen denn das Geistige, hat wohl auch in Tschu Hsi nachgewirkt. Er argu-

mentiert nämlich so:

*"Li ist nie losgelöst von Tch 'i vorhanden; jedoch ist Li unkörperlich, Tch'i dagegen ist körperlich. Mit Rücksicht darauf, dass etwas der Körperlichkeit unterworfen oder nicht unterworfen ist, liegt da nicht ein Höher oder Geringer vor? Während das Li unkörperlich ist, ist das Tch'i grob und hat Bodensatz".*

- Der zweite Gesichtspunkt, der dem Li einen Vorrang vor dem Tch'i gibt, ist der leitende, bestimmende Charakter des Li. Das Tch'i wird, was es wird, durch Leitung des geistigen Prinzips. Dann ist letzteres doch also das herrschende Element, der Überlegene. Dieser Gedankengang führt, wenn man ihn zum Maßstab des Ursprünglichen macht, dahin, eine logische Priorität des Li zu konstatieren: Tch'i ist aus Li entstanden, verdankt ihm sein Dasein.

Da nun die menschliche Vorstellung das Körperliche als etwas äußerlich Umgrenztes auch leichter als zu einem gewissen Zeitpunkt entstanden betrachten kann, das Geistige dagegen eher als immer existierend, weil nicht an Gestaltung gebunden, so lässt sich Tschu Hsi gelegentlich sogar zu der Äußerung hinreißen:

*"Wenn wir die Frage. (der zeitlichen Priorität) zum allerhöchsten Ausgangspunkt zurückverfolgen, dann sieht es aus, als ob Li früher, Tch'i aber später war".*

Auch andere seiner Äußerungen über das Früher und Später der beiden Urmächte klingen, wie wenn diese Frage den Philosophen in eine gewisse Unklarheit versetzt habe.

Jedenfalls aber galt ihm dem Werte nach das Li als dem Tch'i übergeordnet.

Hierbei darf man nicht außer acht lassen, dass wie wir oben schon betonten, der wesentliche Charakter des Li ein ethischer ist. Es ist somit

die Überordnung des Ethischen über das Physische, die in der höheren Wertung des Li einbeschlossen liegt, vielleicht sogar das tiefste Motiv jener Einschätzung bildet.

Wir haben also doch nicht einen richtigen Dualismus, sondern eher eine Anbahnung von Monismus bei Tschu Hsi festzustellen.

Bemerkenswert aber ist zu gleicher Zeit, dass die überragende Urmacht, das Li, bei unserm Philosophen keinen persönlichen Charakter annimmt.

Man befragte ihn einmal über gewisse Stellen aus den Klassikern, wo gesagt wird, dass Schang Ti oder T'ienj also die höchste göttliche Macht des altchinesischen Glaubens, dies oder das tue; der Frager wollte wissen, ob damit gesagt sein solle, dass ein wirklicher (persönlicher) Herrscher in der Höhe des Himmels existiere, der so handle, oder ob der Himmel unpersönlich (wörtlich: ohne Herz) zu denken sei und wir sein Handeln auf das Li zurückzuführen hätten.

Die Antwort auf diese Frage lautete unzweideutig: alle solche Aussagen seien so zu verstehen, dass das Li die handelnde Macht sei. Von einer menschenartigen Personifizierung des letzten Weltprinzips rückt Tschu Hsi an dieser Stelle wie auch noch an andern deutlich ab.

Freilich lebte auch in seinem Li etwas, das allein in Analogie zur menschlichen Persönlichkeit gedacht werden konnte und das der Philosoph nicht preisgeben durfte, nämlich der lenkende, ethisch bestimmte Wille. Die Schwierigkeit, welche sich hier auftat (wie schließlich immer bei Versuchen, sich über die Gottheit klar zu werden), ist deutlich formuliert in folgendem Worte des Tschu Hsi:

*"Allerdings ist es verkehrt, zu sagen, wie man heutzutage wohl sagt, dass da ein Mann in dem Himmel ist, der über die*

*Sünden urteilt, aber es ist auch verkehrt, zu sagen, dass kein Herrscher da sei".*

Die Hinneigung zum Monismus tritt noch deutlicher hervor da, wo die bisher entwickelten Ideen des Philosophen sich zusammenschließen mit dem, was seine Vorgänger und Lehrer, vor allem Tschou tse, an kosmologischen Gedanken vertreten hatten. Wir sahen oben (S.315), dass der letztere aus einer vereinzelter Stelle des I tching ein höchstes Weltprinzip erhob, das sog. *T'ai tchi*.

Mit diesem T'ai tchi wurde die Entstehung von Yang und Yin in Verbindung gesetzt und damit die Bahn des kosmologischen Werdens eröffnet.

Diese ganze Gedankenreihe, die eigentlich unabhängig neben Tschu Hsi Vorstellung der beiden Urmächte herlief, wurde von diesem nachdrücklich bejaht und in die eigenen Ideen verwoben, um so den Übergang von den zwei Urmächten zur weiteren Weltentwicklung zu finden. Und grade indem Tschu Hsi das tat, offenbarte er noch klarer seine innerliche Hinneigung zum Monismus.

Denn er setzte seine Urmacht Li ohne weiteres dem höchsten Weltprinzip des T'ai tchi gleich.

Schon im Eingang des zweiten Abschnittes seiner Kosmologie erklärte Tschu Hsi:

*"Das T'ai tchi ist eben genau dasselbe wie das Li."*

Bei Befragung wiederholt er:

*"Das T'ai tchi ist einfach das in Himmel und Erde und allen Wesen vorhandene Li" ;*

und er führt dann weiter aus, dass es eben dieses Li gewesen sei,

welches sich bewegend das Yang, in Ruhe aber das Yin hervorgebracht habe, wie es Tschou tse von dem T'ai tchi ausgesagt hatte. Durch diese Identifizierung des T'ai tchi mit Li gibt aber Tschu Hsi seinem System offenkundig eine monistische Spitze: das Li, nicht die andere Urmacht Tch'i ist das "erhabene Äußerste, das Unendliche".

Übrigens ist es streng genommen vielleicht nicht einfach eine Identifizierung, die Tschu Hsi mit Li und T'ai tchi vornimmt, sondern ein gleiches Letztes wird durch diese zwei Bezeichnungen unter zwei verschiedene Gesichtspunkte gebracht.

- Als T'ai tchi steht es mehr vor uns im Sinne der letzten hervorbringenden Ursache,
- als Li im Sinne des letzten regelnden und leitenden Willens.

Daher verbindet sich bei unserm Philosophen das T'ai tchi unwillkürlich leichter mit jener zweiten Urmacht Tch'i (Hauch, Odem), die wir oben als Materie im weiteren Sinne kennen lernten.

Wir lesen da Äußerungen, die gradezu verwirren können, indem das "erhabene Äußerste" darin einfach der "Materie" gleichgesetzt wird.

*"Alle Wesen, die vier Jahreszeiten, die fünf Elemente, gehen einfach hervor aus dem T'ai tchi. Das T'ai tchi ist einfach ein einheitlicher Urstoff (Tch'i, Hauch), der, sich schräg zerteilend, zu den zwei Urstoffen (Tch'i) wird; von ihnen ist der sich bewegende Yang, der ruhende Yin. Indem er sich weiter zerteilt, bildet er die fünf Urstoffe (Tch'i, d. h. die fünf Elemente), weiter sich verbreitend wurde er zu den unzähligen Wesen".*

Gleich darauf:

*"Das T'ai tchi ist kein gesondertes Einzelwesen. Es ist Yin und Yang; es ist auch in Yin und Yang; es ist die Fünfheit der Elemente und es ist in der Fünfheit der Elemente; es ist die Gesamtheit der Wesen und ist in der Gesamtheit der Wesen."*

Wenn nun auch wohl gesagt wird, dass das T'ai tchi das Li sei, so soll

mit dieser letzteren Benennung doch vorwiegend eine andere Richtung der Wirksamkeit angedeutet werden, nämlich die absolut geistig gedachte Lenkung des stofflichen Werdens in diese und jene Bahnen, wie schon gleich die Möglichkeit, dass der Urstoff sich in die zwei Seinsweisen Yang und Yin zerteilen kann, unmittelbar von dem Li abhängig gemacht wird.

Aus einem letzten Unendlichen also, das T'ai tchi oder Li genannt werden mag, je nach dem vorwiegenden Gesichtspunkt, geht das Welt-dasein hervor.

Und zwar ist die erste Phase des Entstehens das Hervortreten der doppelten Größe des Yang und Yin. Auf welche Weise Tschou tse in seiner Tafel des Urprinzips das letztere mit der Entstehung von Yang und Yin in Verbindung gebracht hat, haben wir oben (S.316) gesehen.

Es werden dabei Bewegung und Ruhe als die zwei Grundphänomene einander gegenübergestellt.

Dem entspricht auch die Lehre des Tschu Hsi.

Für ihn ist Yang die Materie in Bewegung, Yin die Materie in Ruhe.

Man hat sich die beiden Größen nicht als aus sich wirkende Kräfte, sondern als zwei verschiedene Weisen der Existenz vorzustellen.

Die wirkende Kraft steckt in der Materie, während sie als Yang oder Yin in Erscheinung tritt.

Bewegung und Ruhe sind die Grundkennzeichen dieser beiden Größen. Dieser Gegensatz wird indes nach verschiedenen Seiten hin weitergebildet.

- Bei dem Begriffe der Bewegung macht sich unwillkürlich der Gedanke an eine geistige Qualität, ein reines Handeln, gel-

tend,

- während demgegenüber das Ruhen unwillkürlich ein wahrnehmbares Substrat verlangt, da Ruhen an sich eine unvollziehbare Vorstellung ist, somit nach einer materiellen Ergänzung hin tendiert.

So erklärt es sich, dass die Begriffe Yang und Yin mit den Begriffen Geist und Körper je in eine engere Verbindung gebracht werden, und dass also hier in kleinerem Kreise ein ähnlicher Gegensatz auftritt, wie bei Li und Tch'i im Urbeginn.

Eine andere naheliegende Begriffsverbindung ist die,

- dass Yang, die Größe der Bewegung, auch als die handelnde, die aktive Größe,
- Yin dagegen als die passive, sich unterwerfende Größe angesehen wird.

Das Auftreten der Erscheinungen von Bewegung und Ruhe setzt ein Etwas voraus, woran die Erscheinungen stattfinden können. Das ist die Materie, Tch'i, immer in jenem umfassenden Sinn verstanden, der oben (S. 329 f.) auseinandergesetzt wurde, also nicht beschränkt auf sinnlich Wahrnehmbares.

Mit dieser Materie wird Yang und Yin zuweilen gradezu gleichgesetzt; diese Doppelgröße ist eben nichts weiter als das Verhalten der Materie.

Eine schematische Darstellung wird diesen Beziehungen gegeben, indem man einen Kreis durch eine doppelt gekrümmte Linie in zwei Hälften teilt.

Dass die Grenze der zwei Gegengrößen durch eine Doppelkurve anstatt eines graden Striches gegeben wird, soll das bewegliche Ineinanderfließen der beiden andeuten.

Denn unablässig gehen die zwei Seinsweisen ineinander über, einan-

der durch ihr Wesen hervorruft: die Bewegung verlangt, ausgearbeitet, nach Ruhe; die Ruhe treibt, ausgeruht, in neue Bewegung hinein.

Eine beständige rhythmische Veränderung liegt also am Grunde aller Lebensvorgänge, eine Veränderung, die an dem Tch'i, der "Materie" stattfindet, weshalb der Lebensprozess, wenn man auf sein Wesentliches hinweisen oder ihn in besonders konzentrierten und charakteristischen Erscheinungen bezeichnen will, auch gradezu als „Wechsel“, I, benannt werden kann, wie auch die Materie selbst nach ihrer wichtigsten Betätigung I heißen kann, das "ewig Wechselnde".

Jedoch: woher der Anfang jener rhythmischen Abwechslung und Ruhe? Woher der Anlass zur ersten Bewegung? Der muss gefunden werden in dem Li, jener überragenden rein geistigen Macht, die, wie wir sahen, mit dem "Erhabenen Unendlichen" identifiziert werden kann. Das Li aber ist, wie auch schon früher bemerkt wurde (S. 330), seinem tiefsten Wesen nach eine ethische Größe. Ethisches Streben des Li ist also der urchen Impuls, der hinter dem Entstehen alles Lebens liegt.

Damit ist bereits darauf hingewiesen, dass sich die Entwicklung dieses Lebens vor allem auf der ethischen Linie abspielen muss.

Aus dem Hin und Her der zwei Mächte Yang und Yin bilden sich nun ferner zunächst fünf neue Agentien, die als die Grundlage alles weiteren Werdens anzusehen sind. Man nennt sie chinesisch *Hsing*, ein Wort, das "Handeln", "Wandeln" bedeutet (vgl. S. 38). Da sie ohne Zweifel Ähnlichkeit haben mit dem, was in anderen Denkkreisen als "Elemente" der sichtbaren Welt angesprochen wird, übersetzt man das chinesische *Hsing* gewöhnlich mit "Element". Die fünf Elementar-

kräfte heißen:

- Wasser,
- Feuer,
- *Holz*,
- Metall,
- Erde.

Man muss sich aber hüten, diese Elementarkräfte, so wie sie in Tschu Hsis Philosophie funktionieren, ohne weiteres mit den irdischen Realitäten von Wasser, Feuer usw. gleichzusetzen. Sie sind immaterielle Agentien, die bestimmt sind, den Aufbau der Welt in gewissen Richtungen (angedeutet in jenen Namen) zu bewirken.

Die Verschiedenheit der Elementarkräfte und ihrer Wirkungsart liegt begründet in der verschiedenen Weise, wie Yang und Yin in ihnen tätig sind. Das Übergewicht des einen oder des andern in ihnen, die Art, wie das eine auf das andere wirkt und wie die Eigenschaften von Yang und Yin sich in ihnen mischen, gibt jeder der Elementarkräfte ihre besonderen Züge.

Diese Züge aber deuten weiter in die Zukunft: auf ihnen (in allerlei Kombinationen) beruhen mancherlei Faktoren, die den festen, gesetzlichen Zusammenhang des kommenden Kosmos begründen sollen.

Daher haben die Elementarkräfte gewisse Beziehungen zu allerlei späteren Größen, Beziehungen, die an die "Entsprechungen" des mythischen Denkens erinnern, so zu bestimmten Zahlen, zu den Jahreszeiten und auch - da ja die ethische Werdelinie der tiefste Nerv der Welt ist - zu den wichtigsten sittlichen Qualitäten.

Alles bisher Erwähnte, also das Li oder T'ai tchi, die beiden Mächte Yang und Yin, die fünf Elementarkräfte, rufen nun in ihrem Zusam-

menwirken die Grundform des Kosmos hervor, nämlich Himmel und Erde.

Dies sind aber nicht die empirischen Größen, die wir im sichtbaren Himmel und der sichtbaren Erde vor uns haben; sondern geistige Gegenbilder davon, die nunmehr erst die Erschaffung der sichtbaren Welt übernehmen sollen.

Sie tragen deshalb auch besondere Bezeichnungen, die aus dem Klassiker der Wandlungen, dem I tching, hergenommen sind, nämlich *Tch'ien* und *K'un*.

Die uralte Vorstellung, dass das Weltall von Himmel und Erde geschaffen, nämlich aus ihrer (ehelichen) Vereinigung entsprossen sei, bekommt hiermit in dieser Philosophie einen leichten Akzent.

Diese aus ältestem Volksglauben fließende Bestimmtheit tritt auch darin zutage, dass Himmelsgeist und Erdgeist (*Tch'ien* und *K'un*) auf ihrem Platze in der Kosmologie sozusagen die Rolle wiederholen, die an früherer Stelle Yang und Yin zu spielen hatten, speziell in der Beziehung, dass der Himmel (wie Yang) das geistige Element, die Erde (wie Yin) das materielle repräsentiert. Beide Einflüsse mischen sich (wie Yang und Yin) in der Konstitution der realen Welt, vor allem im Menschen.

Die Parallelität von Himmel und Erde mit Yang und Yin in ihren kosmischen Funktionen tritt dem Leser des dritten Abschnitts in Tschu Hsis 49. Kapitel klar entgegen in dem Satze:

*"Uranfänglich waren Himmel und Erde einfach nur Materie in Yang- und Yin-Form."*

Von den kosmischen Potenzen Himmel und Erde werden nun alle Wesen, einschließlich des sichtbaren Himmels und der sichtbaren Erde hervorgebracht. Genaue Einzelangaben begegnen uns dabei nicht. Höchstens dass das Entstehen des Himmels besonders mit dem Ele-

ment Feuer, das der Erde besonders mit dem Element Wasser (aus dem sich durch Verdichtung Erde gebildet habe) in Verbindung gebracht wird, dem entsprechend, dass jener eine feinere, geistige, diese eine gröbere, materielle Natur hat. Von der Entstehung des ersten Menschen heißt es:

*"Er entstand durch Umgestaltung der Materie. Indem die Quintessenz der Zwei (Yang und Yin) und der Fünf (der Elementarkräfte) sich vereinigte, wurde daraus seine Gestalt".*

Der phänomenale Himmel besteht für Tschu Hsi nur aus Luft, die die Erde auf allen Seiten umgibt und sich in unendliche Ferne ausdehnt. Da, wo sie die Erde trägt, ist sie stark verdichtet, so dass sie der Last gewachsen ist. Der Himmel dreht sich beständig um die Erde. Die gewöhnlichen Umdrehungen machen einen Tag aus; doch gibt es außerdem Perioden größerer Umwälzung.

Der Weltprozess ist nach Tschu Hsi ein ewig sich wiederholender Vorgang, der seinen festen gesetzlichen Verlauf hat, ähnlich dem Wandel der Jahreszeiten.

Vier große Abschnitte sind jeder Weltperiode eigen,

- zuerst ein Abschnitt des Entstehens (mit dem Menschen als Gipfel und Abschluss des Werdens),
- dann ein Abschnitt des Aufblühens,
- dann einer des Abstiegs,
- schließlich einer des Untergangs bis zum völligen Chaos hin.

Die ganze Weltepoche wird ein "großes Jahr" (*Ta sui*) genannt und auf 129600 gewöhnliche Jahre berechnet. Bei dieser Gelegenheit bemerkt der Philosoph:

*"Wir sehen oft auf hohen Bergen Gehäuse von Schaltieren und Perlmuscheln, die aussehen, wie wenn sie im Gestein entstanden wären. Solch Gestein gehört zu dem Erdboden ei-*

*ner ehemaligen Weltepoche. Die Schaltiere und Perlmuscheln sind Wasserbewohner. Das was tief unten war, ist durch Umwälzung nach oben gekommen, und das, was weich war, ist durch Umwälzung hart geworden. Eine höchst sorgfältige Untersuchung dieses Gegenstandes würde sich lohnen"*

Das sind die Grundzüge von Tschu Hsi's Kosmologie.

Indem wir nun übergehen zu seiner Lehre vom Wesen des Menschen, müssen wir als Vorbereitung dafür einen Zug der Weltauffassung noch einmal recht ins Licht stellen, auf den schon mehrfach vorübergehend hingewiesen wurde.

Das ist die wesentlich ethisch bestimmte Eigenart des Kosmos.

Wir erinnern uns, dass das Urprinzip des Weltenseins, das T'ai tchi, gleichgesetzt wurde mit, Li, dem Weltgesetz, dass aber dies letztere als eine im Kern sittlich, nämlich vollkommen rein und völlig gut geartete Größe, zu verstehen ist.

Das Li umfasst in sich (noch unentwickelt) die grundlegenden ethischen Kräfte:

- Liebe,
- Rechtlichkeit,
- Ehrerbietung
- und Einsicht.

Es ist bezeichnend, dass neben Li in dieser Bedeutung als ein Parallelausdruck das Wort Tao gebraucht wird.

Dieses Stichwort des Taoismus ist von Tschu Hsi in einer gewissen Beschränkung adoptiert, nämlich eben als sittliche Weltordnung, die sich in jedem Wesen geltend macht, nicht als "der Welt Lauf" in einem sittlich indifferenten Sinne, wie etwa auch ein Yang Tschu (oben S.

126 ff.) es hätte gebrauchen können.

Indem Li und Tao auf diese Weise gleichbedeutend werden, liegt häufig doch eine kleine Nuance des Unterschiedes vor, sofern Li meistens die sittliche Bestimmtheit der Welt mit Hinblick auf die Einzelwesen, Tao dagegen dasselbe im allumfassenden Überblick wiedergibt. Beide aber decken sich im wesentlichen, soweit bei Li die sittliche Qualität in Frage kommt.

Als kosmologisches Prinzip geht Li natürlich über Tao hinaus.

Der Kosmos eine sittliche oder zur Sittlichkeit bestimmte Größe! Derselbe Gedanke macht sich noch einmal an einer andern Stelle deutlich geltend, da nämlich, wo mit der Einführung von Himmel und Erde als kosmischer Potenzen der Schöpfungsakt diesen auferlegt, wird, und zwar speziell dem geistigen Prinzip unter ihnen, dem Himmel. Auch der schaffende Himmel ist eine rein gute Macht, auch er bildet die (noch unentfaltete) Einheit der wesentlichen Kräfte des Guten.

Auch hier sind es vier Konstituenten des Ethischen, die das Wesen des Himmels ausmachen. Gemeinsam werden sie genannt "die Bestimmung" (*Ming*); im einzelnen heißen sie:

- *Yüen*,
- *Heng*,
- *Li*,
- *Tscheng* (oder *Tschen*).

Sie entsprechen den vier oben erwähnten, im Li vereint ruhenden Eigenschaften, sind aber mehr an den Naturereignissen orientiert, indem nämlich jede von ihnen als die charakteristische Art je einer der vier Jahreszeiten angesehen wird.

- Yüen ("Ursprung") ist der Werdetrieb;

- Heng ("Erfolg", "Vortrefflichkeit") ist die Entfaltung des Schönen;
- Li ("Nutzen") ist das Streben, für andere zu wirken;
- Tsch:eng ("Zurückhaltung") ist der Trieb des latenten Bewahrens eines Restes, aus dem: Neues werden kann.

Es liegt auf der Hand, wie diese vier Konstituenten des himmlischen Willens oder der himmlischen Bestimmung sich leicht den betreffenden Jahreszeiten einfügten:

- der Werdetrieb dem Frühling,
- die Schönheit dem Sommer,
- der Nutzen dem Herbst,
- die Zurückhaltung dem Winter.

Auch für die S. 337 erwähnten vier Abschnitte der großen Weltepochen gelten jene vier Konstituenten als die regierenden Größen. Mit den vier Grundtugenden, die im Li vereint sind, fügen sich die vier Konstituenten des himmlischen Willens folgendermaßen zusammen:

- Yüen, der Werdetrieb, gehört zur Liebe (*Jen*, nicht die geschlechtliche Liebe, sondern die Güte der Gesinnung);
- Heng, die Schönheit, gehört zur Ehrerbietung, der dritten Grundtugend;
- Li, der Nutzen, gehört zur Rechtschaffenheit;
- Tscheng', die Zurückhaltung, gehört zur Einsicht.

So durchströmen den physischen Kosmos von vornherein in festen Linien und Richtungen ethische Bestimmtheiten.

Gehen wir nun weiter über zu dem Menschen und seinem Wesen, so liegt es in der natürlichen Fortsetzung der bisherigen Gedanken, dass des Menschen Wesen verstanden werde als die volle Entfaltung der im übrigen Kosmos schon angedeuteten ethischen Anlagen, als das verwirklichte Ideal.

Dieser Gedankengang wird nun freilich durch den tatsächlichen Be-

fund widerlegt, denn wir finden in dem wirklichen Menschen etwas sehr anderes als das erfüllte Ideal sittlichen Forderungen.

Die an dieser Stelle entstehenden Schwierigkeiten sucht Tschu Hsi auf folgende Weise zu lösen.

Unter dem Begriffe "Natur" (*Hsing*) des Menschen versteht er zweierlei, je nach einem verschiedenen Standpunkt und Gesichtswinkel.

- Einmal nämlich sieht er den Menschen an auf das hin, was er nach himmlischer Bestimmung zu sein hat, was er "eigentlich" ist;
- andererseits sieht er den Menschen an auf das hin, was er unter den gegebenen Umständen und natürlichen Einflüssen "vorläufig" ist.

Wir können die beiden Gesichtspunkte am einfachsten unterscheiden, wenn wir das in beiden Fällen gebrauchte chinesische Wort "Hsing"

- das erste Mal mit "Wesen",
- das zweite Mal mit "Natur" des Menschen

übersetzen. .

Des Menschen Wesen ist zu suchen in dem, wozu er bestimmt ist. Diese Bestimmung geht aus vom Himmel, sie beruht auf dem Tao, welches durch die Welt hinwegwirkt, sie wurzelt letzten Grundes in der Urmacht Li nach ihrem sittlichen Charakter. Indem die Bestimmung nun auf den Menschen sozusagen Beschlag legt, gibt sie seinem Wesen ein Gepräge, das dem Menschen dauernd und unverlierbar eigen ist, nämlich das sittliche Urteil, den kategorischen Imperativ, kurz und einfach ausgedrückt: das. Gewissen.

Der Inhalt der Gewissensforderung umfasst jene vier Ideale, von denen wir schon öfter hörten:

- Liebe,

- Rechtschaffenheit,
- Ehrerbietung
- und Einsicht,

die zugleich nach der Seite der vorhin erörterten vier "Konstituenten" formuliert werden können, und die der weiteren Ethik als Grundlage dienen.

Dass dem Menschen dies sittliche Streben eingegeben ist, erst das und das allein, macht sein Wesen im vollen Sinn, macht sein echtes Leben aus.

Des Menschen Wesen, das, was ihn zum Menschen erhebt, ist also sittliche Bestimmtheit.

Im Menschen realisiert sich der sittliche Endzweck des Daseins. So angesehen kann der Mensch gut heißen.

Die alte Streitfrage, welche seit den Tagen des Menzius die chinesischen Denker so viel beschäftigt hatte, die Frage: ist der Mensch seinem Wesen nach gut oder böse? lebt auch in Tschu Hsi und seinen Zeitgenossen noch.

Eine eigene Schule hatte damals diese Frage zum besonderen Lehrgegenstand gemacht; sie hieß die Hu-Schule von ihrem Gründer Hu An kuo (geb. 1074),, dessen Sohn Hu Hung sie fortsetzte. Mit letzterem war Tschu Hsi persönlich bekannt.

Die Anhänger dieser Schule schlossen sich im wesentlichen dem Standpunkte des Kao tse, des Gegners von Menzius an (vgl. oben S. 185 ff.) und leugneten, dass dem Wesen des Menschen das Prädikat "gut" gegeben werden könne; denn das Wesen des Menschen liege in den Lebensfunktionen natürlicher Art, die mit sittlichen Fragen zunächst nichts zu tun hätten.

Dem trat Tschu Hsi sehr energisch entgegen. Er berief sich (wie Men-

zius) auf die allen Menschen innewohnende sittliche Urteilskraft, in welcher jene vier Grundtugenden des Li sich unwillkürlich geltend machten. Auch der Böse weiß, dass seine Handlungen böse sind, er erkennt damit an, dass er abweicht von der Richtung, die ihm sein Wesen vorschreibt.

Allerdings ist nun daneben noch eine andere Betrachtungsweise berechtigt und nötig. ´

Denn der Mensch ist zugleich auch nicht das, was er seinem Wesen nach sein sollte, nämlich, wenn wir seine natürliche Art, seine "Natur" im engeren Sinne in Rechnung ziehen.

Der Böse, der weiß, dass seine Handlungen böse sind, existiert eben doch als Böser. Das menschliche Wesen, in dem sich der sittliche Endzweck des Daseins realisiert erweisen sollte, ist empirisch nicht da. Oder, falls es in einzelnen Gestalten des Altertums einmal zur Erscheinung gekommen sein sollte, doch nur ganz selten.

Die Masse der Menschen treibt in allen möglichen Mischungen von Gut und Böse dahin. So, in seiner empirischen Natur, ist der Mensch offenbar nicht gut zu nennen.

Diese "Natur" muss man also von seinem Wesen getrennt halten. Aber woher die Verschiedenheit dieser beiden? Warum ist das Gute empirisch nicht ebenso in den Menschen zu finden, wie es ihrem "Wesen" nach zu finden sein sollte?

An dieser Stelle macht sich plötzlich der dualistische Ansatz in Tschu Hsis System wieder geltend, den er im Anfange überwunden zu haben schien.

Denn der Grund der uns beschäftigenden Unvollkommenheit ist die Materie, Tch'i, jenes zweite Prinzip der Weltentstehung neben dem Li.

Allerdings äußert sich der Dualismus nicht in der Weise, dass die Materie dem ethisch bestimmten Li feindlich und bekämpfend gegenübersteht; wohl aber steht sie als ethisch indifferent dem Li hinderlich, hemmend im Wege.

Der Sachverhalt ist dieser: Das Li kann nur an und mit der Materie zur Wirksamkeit kommen, etwa so, wie Lichtstrahlen einen Gegenstand haben müssen, auf den sie fallen, um als Licht zu wirken. Wenn nun das Licht auf einen Körper fällt, der es nur mangelhaft zurückwirft, wird es matt und dunkel erscheinen. So wird die Wirksamkeit des Li und seiner sittlichen Beeinflussung bedingt durch die materiellen Grundlagen, auf die es bei dem einzelnen Menschen stößt.

Diese materiellen Grundlagen sind unendlich verschieden in den verschiedenen Wesen (hier versucht Tschu Hsi auch Tiere und Pflanzen, ja die ganze leblose Natur in den Bereich seiner Gedanken zu ziehen). Aufgebaut sind sie auf der Doppelnatur von Yang und Yin und auf den daraus sich entwickelnden fünf Elementarkräften.

All diese Faktoren sind in der mannigfaltigsten Weise in allen Wesen gemischt und bringen so einen unendlich wechselnden materiellen Boden zustande, in dem die Saat des Li aufgehen muss.

Die Hindernisse, die ihrem Gedeihen im Wege stehen, - in jedem Wesen nach eigener Art wirkend, - verursachen, dass Gut und Böse in so unendlich verschiedener Mischung auftreten.

Die Sache liegt nicht so, dass die ethische Beeinflussung durch das Li dem einen mehr, dem andern weniger zuteil würde.

Tschu Hsi lässt sogar Tiere und Pflanzen in dieser Beziehung ganz in gleiche Linie mit dem Menschen treten: auch in ihnen wirkt das volle

Li.

Aber die materielle Grundlage ist hier anders als dort, und darum kann die Kraft des Li bald nur sehr wenig, bald mehr, bald ganz gewaltig durchdringen.

Ein Hilfsmittel für diese Anschauungsweise liegt darin, dass Tschu Hsi seinen Faktoren des kosmologischen Aufbaus, dem Yang und Yin wie den fünf Elementarkräften, von vornherein eine bestimmte Zuordnung zu ethischen Qualitäten gegeben hatte. Um so leichter war nun die Vorstellung, dass in der verschiedenen materiellen Struktur der Wesen die Bedingung für die ethische Gesamtqualität lag.

Der Dualismus solcher Welterklärung äußert sich besonders darin, dass die Macht des Li, die früher als die überlegene und führende Macht hingestellt war, doch offenbar auf einer großen Strecke ihrer Wirksamkeit sich der Materie gegenüber nicht durchzusetzen vermag, sondern schwächer ist als sie.

Auch begreift man nicht,

wie die "Materie" in den kosmologischen Gedankengängen (vgl. S. 333 f.) dem T'ai tchi, das doch mit Li eng zusammengeschlossen ist, entspringen und dennoch so geartet sein kann, dass sie dem Li (also auch dem T'ai tchi) hindernd im Wege steht.

Noch eine andere Schwierigkeit lag in Tschu Hsis Spekulation.

Wenn Gut und Böse auf der materiellen Struktur der Wesen und auf dem Grade beruhten, in dem diese dem Li eine Entfaltung erlaubte, dann war damit für den Menschen ein Determinismus gegeben, der ihn jeder Verantwortlichkeit überhob.

Tschu Hsi gibt solchen Determinismus indes nicht zu. Sehr nachdrücklich betont er, dass der Mensch die Hindernisse seiner materiellen Struktur überwinden könne und müsse, dass Erziehung und Selbstzü-

gelung da viel zu leisten vermöchten.

Aber die Logik seines Systems widerspricht dem.

Verfolgen wir noch für einen Augenblick die Ethik des Tschu Hsi in einige Einzelheiten hinein.

Vier Grundtugenden sind bestimmt, unser Handeln zu beherrschen:

- Menschenliebe,
- Rechtschaffenheit,
- Ehrerbietung
- und Einsicht.

Wir sind ihnen schon früher bei Menzius (S. 181) begegnet, ebenfalls, wenn auch nicht in dieser geschlossenen Zusammengehörigkeit, bei Konfuzius. Bei letzterem (vgl. S. 93) wird den beiden Tugenden der Rechtschaffenheit und Ehrerbietung die der Wahrhaftigkeit nachdrücklich verbunden und daher wurde sie von manchen Konfuzianern jenen vieren noch hinzugefügt, was Tschu Hsi für erlaubt hält.

Nach seiner Auffassung ist die Wahrhaftigkeit der allgemeine tragende Grund für die vier großen Tugenden, mehr die Weise ihres Auftretens als eine Tugend für sich selbst.

Unter den vier Tugenden ist die Menschenliebe (Jen) die größte und wichtigste. Aus ihr gehen die andern hervor und werden von ihr umschlossen, so dass sie die Tugend im vollen Sinne genannt werden darf. Diese Auffassung steht im Einklang mit der Geltung, die Konfuzius der Menschenliebe und der Gegenseitigkeit (vgl. S. 85-88) gegeben hatte. Auch in der Bedeutung der übrigen Grundtugenden schließt Tschu Hsi sich im ganzen an Konfuzius und Menzius an, so dass darüber nichts mehr gesagt zu werden braucht.

Dagegen verdient ein anderer Punkt noch genauere Aufmerk-

samkeit. Tschu Hsi lehrt, dass die vier Tugenden, um im Menschen Wurzel fassen zu können, ganz bestimmter Anknüpfungspunkten seinem Innern bedürfen, und dass solche Anknüpfungspunkte in der Tat als gesonderte Größen in uns bestehen.

Er nennt als solche Anknüpfungspunkte:

- für die Menschenliebe die Sorgsamkeit,
- für die Rechtlichkeit die Gewissenhaftigkeit,
- für die Ehrerbietung das gefällige Wesen,
- für die Einsicht das sittliche Verständnis.

Tschu Hsi sieht also die vier Grundtugenden zunächst als kosmische Mächte an, die außerhalb des Menschen stehen, und deren Übergehen in den Menschen durch bestimmte psychische Anlagen im Menschen erklärt werden muss.

Es ist somit eine Art psychologischen Verständnisses, dem der Philosoph hier gerecht zu werden sucht. Diesem Streben gibt er auch noch weiter nach, indem er die genannten Anknüpfungspunkte jeden in sich näher analysiert.

- Die Sorgsamkeit umschließt "bekümmert sein" und "leiden";
- die Gewissenhaftigkeit umschließt "sich schämen", nämlich des eigenen Bösen, und "hassen", nämlich die Bosheit in andern;
- gefälliges Wesen umschließt, „sich demütigen" und "sich angenehm machen".
- (Für den Anknüpfungspunkt der vierten Tugend hält der Philosoph die nähere Analyse für überflüssig.)

Psychologisch sieht also Tschu Hsi die Wurzel der Rechtlichkeit in der (nach innen und nach außen gerichteten) Abwendung vom Unrecht, die Wurzel der Ehrerbietung in dem Wunsche, sich anderen durch Unterordnung gefällig zu erweisen.

Alles, was soweit über das Wesen des Menschen festgestellt ist, hält sich auf der Linie des Ethischen, als ob dieses der alleinige geistige Inhalt des Menschen sei. Er gilt Tschu Hsi auch in der Tat wenigstens als der wichtigste und vor allem zu beachtende Inhalt.

Indes war der Philosoph durch seine Beschäftigung mit dem Buddhismus zu sehr angeregt, um nicht doch auch noch seine Gedanken über des Menschen geistige Anlage und geistige Kräfte im allgemeinen zu entwickeln.

Das geistige Vermögen im allgemeinen bezeichnet Tschu Hsi mit dem Ausdruck "Herz" (*Hain*), wie das häufig im Chinesischen geschieht.

Er fasst das Geistige als ein Ganzes, zerlegt es nicht in verschiedene Funktionen. Die Aufgabe des Geistes ist eine Vermittlung zwischen des Menschen "Natur" einerseits, und den soeben erwähnten "Anknüpfungspunkten" andererseits.

Unter "Natur" müssen wir hier das verstehen, was wir oben (S. 340) sein "Wesen" nannten im Unterschiede von seiner "Natur" im engern Sinne.

Dies Wesen, umfassend die vier Grundtugenden, ist bestimmt, in den Menschen überzugehen.

Gewisse psychische Anlagen im Menschen, die wir vorhin als psychische Anknüpfungspunkte kennen lernten, kommen von uns aus den vier Grundtugenden entgegen.

Der Geist nun ist es, der den Übergang tatsächlich zustande bringt.

Er reicht gleichsam zu beiden hinüber, zu dem "Wesen", das für den Menschen bestimmt ist, und zu den psychischen Anknüpfungspunkten, in welchen das "Wesen" lebendig werden soll, und er "beherrscht" beide, sie zusammenführend.

Seine Eigenart ist Tätigkeit, nämlich in der eben angegebenen Rich-

tung, während die "Natur" (nämlich das "Wesen") der Tätigkeit vorhergeht, die psychischen Regungen ihr folgen: der Geist ist also die recht eigentlich ins Leben rufende Macht.

Um jene Leben weckende Wirkung üben zu können, muss der Geist sowohl an dem Faktor "Natur" (d. h. "Wesen") wie an dem Faktor der "psychischen Regungen" teilhaben.

In der Tat tut er das. In einem Vergleich wird dies so ausgedrückt:

*"Der Geist ist wie Wasser; die ‚Natur‘ ist die Stille des unbewegten Wassers, die ‚Regungen‘ sind das Wasser im Fluss (und die Begierden sind die einzelnen Wellen)".*

Gern wird der Geist in dieser seiner Eigenart auch bezeichnet als der "Herrscher" gegenüber den beiden, die er beherrschend vereinigt.

Die Funktion der Überführung des "natürlichen" Wesens in die Sphäre des Erlebens bedeutet offenbar etwa das, was wir als Selbstbewusstsein und bewusste Persönlichkeit bezeichnen.

Im Verhältnis zum Körper betrachtet, repräsentiert der Geist das Yang-Prinzip im Gegensatze zum Yin des Körperlichen, d. h. das reine, helle, zarte Element im Gegensatz zum Groben, Schweren, Materiel-  
len.

Doch darf man nicht vergessen, dass Yang oder Yin nie ausschließlich und unvermischt existieren, weshalb" dem Yang des Geistes auch immer Yinartiges innewohnt.

Um das Yang-Element des Geistigen hervorzuheben, wird dafür oft der Ausdruck "*schen*" gebraucht und entweder dem "*p'o*", dem Körperlichen, oder "*kuei*", dem niedrigeren Teil des geistigen Lebens (dem "Seelischen" oder "Animalischen") entgegengesetzt.

Von den Einzelperscheinungen des Geistes behandelt Tschu Hsi noch

etwas näher die Motive, den Willen und das Denken.

Motive sind sekundäre Äußerungen der psychischen Regungen (Anknüpfungspunkte), sie sind die detaillierten Verursachungen, in welchen jene zur Auswirkung kommen.

Der Wille ist die über ihnen stehende Lenkungs-fähigkeit des Geistes.

Den Motiven wird er gegenübergestellt:

*"Der Wille ist altruistisch, die Motive sind egoistisch, der Wille ist den Motiven gegenüber das Stärkere, der Wille hat mehr vom Yang, die Motive mehr vom Yin."*

Das Denken schließlich ist die klärende Kraft des Geistes. Sie muss geübt, erzogen und beständig neu angewandt werden als die wichtigste Grundlage des Studiums.

Doch erhält die Beurteilung des Denkens bei Tschu Hsi auch sehr leicht eine ethische Färbung. Es gibt, sagt er, gute und böse "Gedanken". Die letzteren müssen durch Aufrichtigkeit des Denkens und Achtsamkeit des Handelns überwunden werden. Denken besiegt böse Begierden.

Tschu Hsi ist eine Zeitlang, wie oben bemerkt wurde, dem Buddhismus ergeben gewesen. In seinen Werken dagegen polemisiert er lebhaft gegen ihn und rückt sichtlich von ihm ab, zeigt freilich zugleich, dass er ihn gut kennen gelernt hat.

Dass eine Natur wie die unsres Philosophen auf die Dauer beim Buddhismus nicht verharren konnte, ist leicht verständlich. Die dünnere Luft der Spekulation, die dort herrschte, vertrug er nicht.

Tschu Hsi haftet im Grunde seines Herzens zu sehr an den Realitäten des Lebens, ist zu sehr eingesponnen in die Beziehungen der menschlichen Gemeinschaft und zu sehr gebunden an deren ethische Zwecke

und Ideale.

Die Subjektivität aller Phänomene, ihr Ursprung aus dem Grunde des menschlichen Bewusstseins, der Maya-Charakter der Welt, die Einheit der Vielheit in dem "Buddha-Herzen", das wahre Sein im Unterschied von dem phänomenalen Sein, das alles waren Betrachtungsweisen, die dem chinesischen Denker nicht geläufig werden konnten.

Ihm musste die Welt als solche, mussten insbesondere die ethischen Werte, die sie enthielt, Bestand haben.

Dennoch ist wohl zu spüren, dass in seiner Philosophie der Einfluss nachwirkt, den die buddhistische Spekulation auf das ganze chinesische Denken ausgeübt hatte.

Zunächst tritt dieser Einfluss hervor in der viel geschlosseneren systematischen Darstellungsweise. Zwar will Tschu Hsi ganz und gar an der Seite der altklassischen chinesischen Denker stehen bleiben, und es gelingt ihm auch, immer wieder Brücken zu ihnen hinüber zu schlagen und immer wieder an Aussprüche des Konfuzius und Menzius sowie anderer anzuknüpfen.

Dennoch ist die Verarbeitung, welche er dem früheren Material gibt, eine ganz neue.

Hier wird ein großer, fortschreitender Zusammenhang gewoben und dem einzelnen ein bestimmter Platz innerhalb eines organischen Ganzen gegeben.

Dieser Zusammenhang konnte nur gewonnen werden, indem Tschu Hsi über die empirischen Daten des irdischen Gemeinschaftslebens hinaufstieg zu metaphysischen Voraussetzungen, und dass er diesen Schritt so entschlossen wagt, wird nicht ohne das Vorbild des Buddhismus geschehen sein.

Sein Urprinzip, der systematische Abschluss seiner Welterfassung,

dieses Grenzenlose, Unendliche, das unbestimmbar, über Raum und Form erhaben ist, entspricht in gewisser Weise der buddhistischen *tathata*. Er sagt von ihm:

*"Es heißt das Unendliche, weil es keine Beziehung hat zu Raum und Form. Es ist vor allen Dingen, nahm aber kein Ende, als die Welt entstand. Es steht über den zwei Seinsweisen (Yang und Yin), regt sich aber doch in ihnen. Es durchdringt das ganze Weltall, so dass nichts ist, worin es nicht wäre, aber doch vernimmt man seinen Laut nicht; unsichtbar ist es und von keinem Sinne wahrzunehmen."*

Freilich könnte auch das Tao zu dieser Konzeption die Anregung gegeben haben, wie ebenso, wenn als Hauptzug der Heiligkeit "Begierdelosigkeit" angegeben wird.

Aber eindeutiger auf buddhistische Lehre scheint doch zu weisen, wenn das Weltleben in Perioden verläuft, die unverkennbar an buddhistische Kalpas erinnern, endlos hintereinander folgend und jede in zwei aufsteigende und zwei absteigende Phasen zerfallend.

Bekanntlich werden die buddhistischen Kalpas in acht ähnlich auf- und absteigende Phasen, die sog. Yugas, geteilt, wie auch die Einteilung eines großen Kalpa in vier Asamkhya-Kalpas derselben Vorstellung dient.

Buddhistischer Einfluss scheint mir auch vorzuliegen, wenn Tschu Hsi den höheren Lebensprozess, der in der Durchdringung der Materie mit dem Li verläuft, nicht auf den Menschen beschränkt, sondern nachdrücklich auf die Tiere ausdehnt, ja selbst Pflanzen, Gräser und Bäume nicht davon ausschließt.

Der Mensch steht hier in einer Linie mit allen übrigen Wesen, nur dass er vorteilhafter bedacht ist als die andern. Aber alle Tiere und selbst leblose Dinge, nehmen an den sittlichen Qualitäten des Li teil, welche

sich dann freilich nicht mehr als sittliche Qualitäten im strengeren Sinne behaupten lassen.

Selbst in Einzelheiten der Erörterungen könnte man buddhistische Nachklänge empfinden, z. B. in dem Vergleiche der Einwirkung des Urprinzips auf die unendlich vielen Wesen mit der Einwirkung des Mondenglanzes, der sich in tausend Dingen spiegelt (*"Da das Herz des tathagata nicht geboren wird und nicht zugrunde geht, so spiegelt es sich in allem wider, wie der Mond im Wasser"*, Ghanavyuha sutra [Mi yen tching]), oder in dem bei den Buddhisten mehrfach vorkommenden Vergleiche der menschlichen Natur mit einem Spiegel, der, beschädigt und beschmutzt, das Licht nur unvollkommen wiedergibt, oder in dem Vergleiche der einzelnen Regungen der Begierden mit den einzelnen Wellen, die sich auf dem fließenden Wasser kräuseln, was in der buddhistischen Darstellung seine nahe Parallele hat (vgl. oben S. 291).

Aber damit mag es sein, wie es wolle; es sind nur belanglose Einzelheiten.

Wichtiger ist, dass der Buddhismus in der ganzen konstruktiven Darstellung und in den oben berührten Zügen seines Systems auf Tschu Hsi eingewirkt hat. Es ist das durch den Buddhismus erzogene und an ihm gereifte chinesische Denken, das hier vor uns steht.

### **3. NEBEN- UND GEGENSTRÖMUNGEN**

Ohne Rivalen war natürlich die Philosophie des Tschu Hsi nicht; seine Schriften selbst legen von dem Kampf gegen andere Lehren vielfach Zeugnis ab.

Die Polemik richtet sich zum Teil gegen Denker, die im ganzen auf demselben Boden standen wie Tschu Hsi, d. h. die von den großen Weisen des Altertums, Konfuzius und Menzius, ausgingen, dabei aber

an gewissen Punkten ihre besondere Auffassung hatten, die sie durch ihre Exegese aus den autoritativen Schriften abzuleiten suchten.

Eine solche Schule war die des Hu An kuo (oder Wen Ting; s. S. 340). Er lebte 1074-1138 und war als ein vielseitiger Gelehrter, der sich früh ausgezeichnet hatte, eine beliebte Persönlichkeit am Kaiserhofe. Nahe befreundet mit Yang Kuei schan, der uns aus Tschu Hsis Leben bekannt ist (S. 324), hatte er auf diesen doch nur geringen philosophischen Einfluss. Die Leitung der Schule ging später an seinen Sohn Hu Hung über, der ein geschätztes Buch, betitelt Tschi yen, "Worte der Weisheit", geschrieben hat, dem sich Tschu Hsis Kritik oft zuwendet. Auch ein Neffe des Hu An Kuo, Hu Yin, spielte in dieser Schule eine gewisse Rolle.

Der Punkt, an welchem die Hu-Schule sich merklich von Tschu Hsi entfernte, war die Auffassung von der menschlichen Natur als ursprünglich gut oder nicht gut.

Die Hu-Schule wollte von einer ursprünglichen Güte der menschlichen Natur nichts wissen, da der Begriff des Guten den des Bösen voraussetze und relativ sei, die ursprüngliche Natur des Menschen aber, wie sie dem Menschen vom Himmel mitgeteilt wurde, über aller Relativität stehe.

Tschu Hsi witterte in dieser Position die Gefahr der alten Lehre des Kao tse, den schon Menzius bekämpft hatte, und trat ihr lebhaft entgegen.

Eine andere gegnerische Schule auf Konfuzianischem Boden folgte der Lehre des Su Hsün (auch Lao Tchüen genannt) und hieß nach ihm die Su-Schule. Auch seine zwei Söhne waren angesehene Stützen dieser Richtung, der ältere von ihnen zugleich ein berühmter Dichter, dessen

Name (Su Tung p'o) in China unvergessen geblieben ist.

Der Streit zwischen Tschu Hsi und der Su-Schule drehte sich um die Frage, wie sich Natur und Sittlichkeit zueinander verhalten.

Natur ist in dieser Streitfrage die ursprüngliche Eigenart des Menschen, das, was wir oben (S. 340 f.) sein "Wesen" nannten. In diesem Wesen liegt, wie wir sahen, sittliche Bestimmtheit eingeschlossen. Die vier sittlichen Idealforderungen gehören dem Wesen des Menschen an, aus welchem Grunde denn auch des Menschen Wesen als gut bezeichnet werden muss, wenngleich die empirische "Natur" nicht gut ist.

In der Su-Schule verfolgte man nun die Untersuchung über das ursprüngliche Wesen des Menschen weiter in der Richtung, wie man sich die Beziehung des Sittlichen an sich zu dem menschlichen "Wesen" an sich zu denken habe.

Man sah diese beiden als zwei getrennte, in sich verschiedene Größen an, das "Wesen" als eine Art Behälter, in welchem der Mensch das Sittliche aufnehme und zur Verwirklichung bringe.

Diese Trennung von Natur und Sittlichem, damit also die Existenz eines Naturfaktors losgelöst vom Sittlichen und vor dem Sittlichen, widerstrebte den Lehren des Tschu Hsi, der, wie wir wissen, das Natürliche von vornherein und von jeher durch die sittliche Macht des Li getragen und durchdrungen sein ließ.

Der Mensch kann nach seiner Auffassung niemals allein als ein Naturwesen im engeren Sinne existiert haben, dem das Sittliche noch fern lag.

Denn in allem animalischen Leben arbeitet schon irgendwie

das Sittliche und wird nicht erst zu einem bestimmten Zeitpunkt von ihm angenommen.

Kurz namhaft gemacht sei noch eine dritte philosophische Richtung, mit der sich Tschu Hsi an einigen Stellen seines Werkes über die menschliche Natur auseinandersetzt.

Es ist die Schule des Schang Ts'ai (Hsieh Liang tso), dessen Aussprüche Tschu Hsi selbst als junger Mann herausgegeben hatte (vgl. S. 325).

Die Differenz lag diesem Denker gegenüber in der genaueren Bestimmung des Begriffes Menschenliebe, dem Schang Ts'ai, wie es scheint, zuviel von Bewusstheit beimengte.

Die bisher Genannten standen, wie gesagt, im ganzen auf demselben Boden wie Tschu Hsi.

Andere Lehren jener Zeit aber entfernten sich weit von ihm. Vom Buddhismus ist schon eingehend die Rede gewesen.

Was zwischen ihm und Tschu Hsi die eigentliche Scheidewand aufrichtete, war die Verschiedenheit des Urteils über die Außenwelt.

Der Buddhismus löste die scheinbare Wirklichkeit der Außenwelt durch seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt in bloße Phänomene des Geistes auf, während Tschu Hsi an der Realität der Welt, insbesondere der letzten Grundmächte des Daseins, und an ihrer Verschiedenheit vom Geiste festhielt.

Neben dem Buddhismus trat aber als ein zweiter Gegner der Taoismus. Dieser hatte im Zeitalter des Tschu Hsi mehrere bemerkenswerte Ausprägungen gewonnen, die wir kurz charakterisieren müssen.

Ein erster schneller Blick sei hier geworfen auf einen kleinen Traktat mit dem Titel "Yin fu tching", der von dem sagenhaften "Gelben Kaiser", Huang Ti, im dritten Jahrtausend v. Chr. herrühren und das älteste taoistische Schriftstück sein soll, in Wahrheit aber, wie schon Tschu Hsi in einer kritischen Unter-

suchung nachwies, die Fälschung eines Gelehrten Li Tchüen aus der Mitte des achten Jahrhunderts n.Chr. ist.

Entstanden ist dieser Traktat also doch schon geraume Zeit vor dem Neukonfuzianismus der Sung-Dynastie.

Aber er ist wie ein vorlaufendes Symptom neuer Belebung des Taoismus, die im zehnten und elften Jahrhundert deutlicher ans Licht tritt.

Der Titel bezeichnet als Gegenstand der Schrift "Yin fu", d. h. "die verborgenen Entsprechungen", nämlich die geheimnisvollen Zusammenhänge zwischen den Mächten der jenseitigen und den Vorgängen der diesseitigen Welt.

Die Vorstellung von solchen Zusammenhängen bildete ja, wie wir wissen (vgl. S. 25 ff.), die stärkste Wurzel der religiösen und philosophischen Weltansicht in China.

Anknüpfend an diese alte Auffassung will der Verfasser Winke geben für die Beherrschung und rechte Lenkung der weltlichen Dinge durch Einsicht in das "Tao des Himmels" und das "Handeln des Himmels". Doch sind es nur dunkle Allgemeinheiten und Andeutungen, die wir lesen, und ohne Kommentare würde nicht viel damit anzufangen sein. So heißt es:

*"Womit der Himmel keine Gnade erweist und womit er doch große Gnade erweist, das ist das Leben. Jäher Donner, stürmischer Wind, - dann muss auch Gewimmel (von Wesen) da sein. Durch höchste Wonne schließt die Natur sich auf, durch höchste Ruhe zieht sie sich zusammen. Des Himmels höchste Selbstsucht bewirkt höchsten Gemeinsinn; die Kraft der Tierwelt liegt im Tch'i (,Hauch', ,Atem'). Das Leben ist die Wurzel des Todes; der Tod ist die Wurzel des Lebens. Güte geht hervor aus Schädigung, Schädigung geht hervor aus Güte."*

Manche Aussprüche klingen wie leere Selbstverständlichkeiten, andere können sehr verschieden aufgefasst und übersetzt werden.

Soviel ist jedoch deutlich, dass in diesem Traktat eine vom Buddhismus nicht unbeeinflusste Naturmystik ihren Ausdruck sucht.

*"Des Himmels Wesen (oder Natur) ist der Mensch; des Menschen Bewusstsein (Herz) ist die Maschinerie (das Weltgetriebe); indem man das Tao des Himmels feststellt, gibt man dem Menschen seine Bestimmung".*

Hierin soll eine geheime Einheit von Himmel, Mensch und Weltphänomen angezeigt werden, die an andern Stellen als Dreiheit von Himmel, Erde und Mensch erscheint. Der Lebensprozess wird als ein Wechsel von Vernichten und Entstehen, als ein Kampf von zerstörenden Mächten, aus dem gleichwohl immer neues Werden hervorgeht, aufgefasst.

*"Dass der Himmel bald ins Leben ruft und bald tötet, das ist die Ordnung des Tao. Himmel und Erde sind die Berauber der Fülle der Kreaturen, die Fülle der Kreaturen ist die Berauberin des Menschen, der Mensch ist der Berauber der Fülle der Kreaturen. Steht es mit den drei Beraubern richtig, dann herrscht Behagen unter den drei Mächten (Himmel, Erde, Mensch)".*

Das pythische Dunkel, das schon über solchen Aussagen schwebt, ist bei anderen noch dichter und die Unbestimmtheit der chinesischen Sprache tut das Ihre, um die Vieldeutigkeit zu vergrößern.

Aber der Traktat hat doch bald hohes Ansehen in China gewonnen, wohl vor allem eben, weil er so unverständlich ist und sich so mancherlei in ihn hineinlesen lässt.

Wenn es richtig ist, dass in dem Yin fu tching ein Versuch vorliegt, eine Reihe taoistischer Grundbegriffe in einen festeren Denksammen-

hang zu bringen, dann ist damit ein Weg betreten, den gewisse Taoisten der folgenden Jahrhunderte mit mehr Geschick und Erfolg weiter gegangen sind. Leider kennen wir die Persönlichkeiten selbst, die hier in Frage kommen, nicht, da sie (wie der Verfasser des Yin fu tching) Decknamen aus dem Altertum angenommen haben.

Der erste von ihnen nennt sich Tse Hua se, nach einem Zeitgenossen des Lao tse.

Auch seine Theorien sind in sehr dunklen, vieldeutigen Worten wiedergegeben.

Die Urmacht ist das Tao, das aber hier als entstanden betrachtet wird, nicht als ewig existierend. Es entstand in der "Leere", dem Nichts, und zwar zunächst als "Hauch".

Sowohl buddhistische wie neukonfuzianische Gedanken könnten hier anklingen. Die weitere Kosmogonie ist nicht klar und einheitlich.

Während auf der einen Seite Kräfte vom Tao ausgehen, die ihren Mittelpunkt in Yang und Yin haben, tritt daneben auf der andern Seite die Macht des Himmels und der persönlich gedachte Herr des Himmels auf. Über ihre Beziehung zueinander heißt es:

*"Das Herz des Tao ist der Himmel, das Herz des Himmels ist Gott, das Herz Gottes ist der Mensch."*

Hiermit scheint eine fortschreitende Bahn der Bewusstwerdung und Verpersönlichung angedeutet zu sein. Doch ist dieser Gedanke nicht konsequent festgehalten.

Hervorragender ist das Gedankensystem des Mannes, der sich hinter dem Namen Kuan yin tse birgt.

Letzteres war die Bezeichnung jenes Grenzwächters (gewöhnlich Yin Hsi geheißen), der nach der Legende den Lao tse veranlasst haben

soll, seine Lehre aufzuzeichnen, so dass das Tao te tching entstand. Es heißt, dass im Jahre 742 n. Chr: ein Mann im Traume den Lao tse gesehen habe, der ihm mitteilte, in den Ruinen des Hauses jenes Grenzwächters sei das Manuskript eines Werkes versteckt, das den Kuan yin tse zum Verfasser habe. Man suchte nach und fand die Schrift. Ob der Veranlasser dieses Fundes, T'ien T'ung hsiu, der Verfasser war, ist nicht festzustellen. Es könnte auch wohl sein, dass spätere Hände die Schrift noch umgestaltet und erweitert haben, so dass ihre Gedanken uns tiefer als bis zum achten Jahrhundert hinabführen.

Eine mystische Einheit, die durch die ganze Welt der Phänomene als ihre tiefere Wahrheit hingehet, bildet die Grundlage dieses Systems. Diese Einheit ist das Tao, wird aber auch Himmel, Bestimmung, Geist genannt. Aus ihr sind Himmel und Erde und die Wesen alle hervorgegangen. Aber in Wirklichkeit kann man kaum so sagen. Denn es ist die hartnäckig festgehaltene und immer wieder betonte Behauptung des Verfassers, dass die Welt und all ihr Inhalt keine wirkliche Sonderexistenz besitzt, sondern nur eine Scheinexistenz führt. In Wirklichkeit existiert nur das eine große Grundprinzip, und es existiert als ein einheitliches, unzertheiltes und unveränderliches Etwas.

Die Existenz der Einzelwesen ist ein Schein, ein Spiel. Als ein gern gebrauchtes Bild bietet sich dem Verfasser das Meer, der Ozean. unermesslich, unendlich, in sich zusammenhängend und gleichartig, doch aber voll Bewegung und momentaner, scheinbarer Einzelbildung (in den Wellen), durchspielt von dem Treiben der Seetiere, großer und kleiner, die aber alle nichtig klein sind im Vergleich zu der Größe des Ozeans und nichtig vergänglich. Aber auch bei diesem Vergleich muss man vorsichtig sein. Denn etwa zu sagen, dass der einzelne ein Tropfen sei, den man aussondern könnte aus dem Meere, ist nicht richtig: das scheinbar einzelne lässt sich gar nicht absondern von dem großen Einen, nicht einmal so wie der Tropfen vom Meer. Eigenexistenz ist ein leerer Schein.

Der Traum wird hier herangezogen. Auch im Traume existieren Einzeldinge anscheinend, Himmel und Erde und alle möglichen Wesen. Aber sie sind nur vom Menschegeist hervorgebracht und sind dahin, sind ein Nichts, sobald der Menschegeist sie aufgibt.

Dabei streift der Verfasser stark an die buddhistischen Theorien. Der Geist des Menschen bildet im Grunde Himmel und Erde. Will man beide beseitigen, so muss man das eigne Erkennen beseitigen.

Alle Einzelexistenz ist also nur eine täuschende Spiegelung (wie die buddhistische Maya der Yogacarin).

Das Ich aber, welches diese Spiegelung erlebt, ist in sich ebensowenig Realität, ebensowenig Sonderexistenz, sondern ist nur Tao. Das Tao als die eine gleiche Realität liegt, wie hinter allen andern Scheinwesen, so auch hinter allem Ich.

Da nun alles im Grunde nur ausgeformtes Tao ist, ist auch alles Seiende unter sich von derselben Art, nur sozusagen in verschiedenen Entwicklungsstufen. Alles, was vorgeht im All, ist im Grunde mein eigen Erleben, und was in mir vorgeht, ist dasselbe, was im All vorgeht; schließlich aber ist es alles nur Dasein des Tao, und da dieses einheitlich ist, ist auch alles Geschehen im Grunde ein Gleiches.

Selbst zwischen Leben und Sterben ist, tiefer gesehen, kein Unterschied, so wenig wie zwischen Feuer und Wasser oder anderem für uns Gegensätzlichem.

Auch die Grenzen zwischen Persönlichem und Unpersönlichem werden niedergelegt. Der mit einem bewussten Ich begabte Mensch ist nicht mehr und nichts anderes als die Schale der Schildkröte, die, ohne Person zu sein, die Zukunft weiß (da man mit ihr die Zukunft vorher sagte), oder als ein Magnet, der Kraft ausübt, ohne Person zu sein,

oder als eine Pauke, die tönt, ohne Person zu sein, oder als Wagen und Schiffe, die sich fortbewegen, ohne Person zu sein. In dem Menschen wie in allen Dingen betätigt sich nur die gleiche Urmacht.

Ein "Ich" und ein "Andres", ein "Mein" und "Dein" gibt es in Wahrheit nicht.

Die Verschiedenheiten sind nur, wie wenn ein Mensch von einem andern träumt: die beiden sind im Grunde ein und derselbe.

In der letzten Einheit, die allen Scheinunterschied umschließt, gibt es auch keinen Zeitunterschied.

Was uns wie vorher und nachher erscheint, ist ein einheitliches Zusammen. Nur ein vorgespiegeltes Spiel des Tao ist es, was uns als zeitlicher Hergang, als Entstehen und Vergehen, als Gesetze des Werdens erscheint.

Eigentümlich ist, wie der Verfasser hiermit die Wundererlebnisse in Verbindung bringt.

Wunder, etwa dass ein Leichnam sich neu belebt und einherschreitet, dass jemand durch eine feste Wand hindurchgeht, als sei da ein Tor, sind ebenso gut möglich wie normale Vorgänge; sie sind eben auch ein Spiel des Tao, nur ein ungewöhnliches Spiel.

Das Vorherwissen der Zukunft erklärt sich ähnlich.

Es gibt ja, richtig gesehen, keine Zukunft. Die Zukunft liegt schon in der Gegenwart. Von manchen wird das deutlicher erlebt, und sie können dann die Zukunft sehen wie etwas Gegenwärtiges.

Die ganze Weisheit des Lebens besteht darin, zu erkennen, dass hinter all den scheinbaren Einzelheiten und Gegensätzen des Daseins nur eine einzige, gleiche Urmacht vorhanden ist; diese freilich ist unnenn-

bar und unfasslich für uns, überphänomenal.

Dass auf dem Boden solcher Lehre eine Ethik nicht gedeihen konnte, lässt sich leicht begreifen.

Diese Identitätsphilosophie des Kuan yin tse ist ja freilich mehr Phantasie als strenges Denken. Die aufstoßenden Fragen und Schwierigkeiten solcher Konstruktion greift sie gar nicht an, geschweige denn, dass sie sie überwindet.

Aber das Streben, die Welt als Einheit zu begreifen, ist an diesem Versuch immerhin bemerkenswert, um so mehr, als die Einwirkung des buddhistischen Denkens dabei deutlich mit alttaoistischen Gedanken (Tschuang tse) zusammenfließt.

Zu Lebzeiten des Tschu Hsi und in Kontroverse mit ihm begegnet uns ein Denker, der als Fortsetzer und Vertiefer solcher Ideengänge gelten kann.

Das ist Lu Tchin yüen, meist Lu Hsiang schan genannt, der 1140-1192 lebte.

Er stammte aus der Provinz Fukien, übernahm nach seinen Studien verschiedene

Ämter, widmete sich aber daneben gern der Erörterung philosophischer Fragen vor der Jugend oder im Kreise seiner Freunde.

Bei solchen Erörterungen kam er auch in persönliche Berührung mit Tschu Hsi, der ihn sehr schätzte, obwohl er von ganz anderen Grundauffassungen beherrscht wurde.

Lange Diskussionen zwischen den beiden führten zu keinem Ausgleich; indes blieb das Verhältnis freundschaftlich. Seine Schriften wurden von seinem Sohne gesammelt und redigiert, von einem seiner Schüler herausgegeben.

Die Differenzen zwischen Lu Hsiang schan und Tschu Hsi la-  
gen zum Teil auf literarkritischem, z. T. auf philosophischem  
Gebiete.

Literarkritisch bestritt Lu, dass jenes Werk "Tafel des  
Urprinzips", von dem Tschu Hsi Philosophie ausging (vgl. S. 315),  
von Tschou Tön i herrühre, da der zentrale Begriff dieser Schrift, das  
*Wu tchi* (Unendliche) in dem Werke T'ung schu desselben Autors nicht  
vorkomme. Höchstens könne man annehmen, dass die "Tafel des Ur-  
prinzips" ein Jugendwerk von Tschou Tön i und später von ihm beisei-  
te geschoben sei. Die These war ursprünglich von Lus Bruder (Tchiao  
schan) aufgestellt, jedoch von Tschu Hsi zurückgewiesen worden. Lu  
Hsiang schan aber nahm sie dann seinerseits mit aller Energie auf.

Dass er dies tat (und damit eine wissenschaftlich schwer zu  
behauptende Position verteidigte), lag schließlich wohl an  
dem für sein philosophisches Denken anstößigen Begriffe des  
Wu tchi. An diesem Begriffe kam die entgegengesetzte Hal-  
tung der philosophischen Systeme beider Denker nämlich  
zum stärksten Ausdruck.

Ein vom Menschen unabhängiges, über ihm stehendes und vor ihm  
existierendes Urprinzip, ein Grenzenloses, kann Lu Hsiang schan nicht  
anerkennen,

weil er die Entdeckung gemacht hat, dass jene Begriffe von  
Zeit und Raum, die man, ins Endlose ausgedehnt, dem Ur-  
prinzip zuteilt, Begriffe sind, die in dem Menschen selbst ih-  
ren Ursprung nehmen und ihm zu eigen gehören als Züge  
seiner geistigen Anlage.

Und zwar war Lu in dem merkwürdig frühen Alter von 13 Jahren, also  
fast noch als Knabe, dieser tiefen Erkenntnis auf die Spur gekommen.  
Er selbst erzählt, dass er als ein 13jähriger in einem Kommentar zu  
einer alten Schrift gelesen habe, dass die chinesischen Ausdrücke *Yü*

und *Tschou* dahin zu verstehen seien,

- dass *Yü* die räumliche Ausdehnung,
- *Tschou* aber die zeitliche Ausdehnung

wiedergebe.

Als er nun über die Begriffe Raum und Zeit studierend nachdachte, kam es wie eine große Erleuchtung ("ein großes Erwachen", *Ta wu*, sagt er und gebraucht damit denselben Ausdruck, der im Buddhismus das Gewinnen der *bodhi* bezeichnet) über ihn, dass er erkannte:

- das, was sich mir darstellt als Inhalt des raumzeitlichen Universums, das ist etwas, das in mir selbst vorhanden ist; die äußere Welt ist, recht verstanden, eine innere Welt, sie ist "mein Herz", und "mein Herz" ist das zeiträumliche Universum.

Besonders wendet er diese Erkenntnis auf das *Li* des Universums, das Weltgesetz, das regulierende Prinzip (vgl. S.330) an und sagt:

- dies *Li* ist, recht verstanden, das *Li* meines eignen Innern.

Daraus erklärt er sich dann weiter die Übereinstimmung von "Heiligen" aller Art, mögen sie von Norden oder Süden, Osten oder Westen stammen, in den Grundauffassungen von der Welt:

- sie trugen als Menschen das gleiche Innere ("Herz") in sich und mussten darum die Welt alle in derselben Weise auffassen. Man kann darum auch von einer Weltvernunft an sich, abgelöst von unserm Menschenwesen, nicht reden, kann sie nicht als Uranfängliches, vor dem Menschen Existierendes hinstellen.

Eine anthropozentrische Weltauffassung tritt hier der Welterklärung des *Tschu Hsi* gegenüber, und es liegt auf der Hand, dass beide nicht zu vereinigen waren. Der verschiedene Standpunkt führt auch in vie-

len Einzelheiten zu verschiedenen Urteilen.

So ist es begreiflich, dass Lu Hsiang schan dem Spontanen und Intuitiven im Menschen die eigentliche Aufgabe des Forschens und Erkennens zuweist und von äußerlicher Belehrung und Bücherstudium wenig wissen will.

Durch äußere Mittel kann man dem eigenen geistigen Prinzip nur nachhelfen, ihm mehr Licht verschaffen, dass es seine Kraft des Erkennens besser anwenden kann.

Belehren ist also eigentlich ein Erinnern, der Lehrer oder das Buch erinnert den Lernenden an das, was wie schlummernd bereits in ihm liegt. Dagegen kann etwas wirklich Neues von außen her nicht gewonnen werden.

Wir sind mit Lu Hsiang schan auf einer ganz anderen Bahn des Denkens, als die des Tschu Hsi war. Der Gegensatz zwischen beiden bleibt bestehen. Er zieht sich durch die Zeit der Sung- und Yüen-Dynastien hin. Zwar ist der Einfluss des Tschu Hsi bei weitem der stärkere. Aber der Augenblick sollte kommen, da ein bedeutender Denker die Betrachtungsweise des Lu wieder aufnahm und ihr zu größerer Geltung verhalf. Das geschah freilich erst etwa drei Jahrhunderte später unter der Ming-Dynastie durch den letzten großen Philosophen, den China hervorgebracht hat und dem unser nächster, Abschnitt gilt – Wang Yang Ming.