

Kai Marchal · Im Spiegel der All-Einheit



Kai Marchal

**Im Spiegel der  
All-Einheit**

Selbst- und Weltbezug  
im chinesischen Mittelalter

Klostermann **RoteReihe**


Für Jutta Niedersen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main 2024

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Eos Werkdruck von Salzer,  
alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert.

Druck und Bindung: docupoint GmbH, Barleben

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04641-7

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	7
Einleitung.....	15
1. Der Neukonfuzianismus: Ein Überblick.....	23
2. Die buddhistische Herausforderung.....	67
Zwischenspiel.....	118
3. Die Wiedergewinnung der Welt: Zhang Zai.....	130
4. Zhu Xis neukonfuzianische Synthese.....	177
Siglenverzeichnis.....	251
Indices.....	252
Danksagung.....	259

## Vorwort

In Charles Dickens' 1836 erschienenem Roman *The Pickwick Papers* informiert ein Bekannter Samuel Pickwick über das Erscheinen einer Rezension zu einem Werk über „chinesische Metaphysik“. Dieser reagiert ungläubig; das Thema höre sich „abstrus“ an. Und tatsächlich beruht die Rezension auf einem Schwindel: Ihr Autor hat schlichtweg die Informationen, die in der *Encyclopædia Britannica* unter den Stichwörtern „Metaphysik“ und „China“ zu finden waren, miteinander vermischt (das rezensierte Buch gab es also gar nicht).<sup>1</sup> Wie exotisch Dickens' damaliger Leserschaft das kaiserzeitliche China vorgekommen sein muss, lässt sich heute nur erahnen; kaum zu leugnen ist aber, dass selbst in der Gegenwart – im Zeitalter einer sich stetig beschleunigenden, zugleich immer prekärer scheinenden Globalisierung! – ein enormer Abstand zwischen den beiden Wörtern „Metaphysik“ (ein Arbeitsgebiet der Philosophie) und „China“ (ein sehr großes Land im Osten des eurasischen Kontinents) besteht. Die vorliegende Studie ist der Versuch, diesen Abstand um ein kleines Stück zu verringern.

Dass es eine „chinesische“ oder „ostasiatische Metaphysik“ überhaupt geben könnte oder einmal gegeben hat, dürften viele akademisch ausgebildete Philosophinnen und Philosophen im nordatlantischen Westen heute zugeben. Aber nur wenige werden bereit sein, philosophischen Texten aus dieser Weltregion ihre Zeit und Energie zu widmen, geschweige denn ihnen dieselbe Wichtigkeit zuzuschreiben wie etwa der aristotelischen Metaphysik, Descartes' *Meditationen* oder dem neusten Fachaufsatz zur Tropen-Theorie. Hinter einer solchen Zurückhaltung kann sich vielerlei verbergen, etwa das immer noch weitverbreitete Vorurteil, es gebe in Ostasien überhaupt kein stringentes, begrifflich formiertes Denken, sondern nur eine vorrationale Überlieferung, die sich in Reaktion auf den Einbruch der westlichen Moderne neu formiert habe;<sup>2</sup> oder auch der vage Eindruck, dass die Philosophie,

<sup>1</sup> Ders., *The Pickwick Papers*, Kapitel 51.

<sup>2</sup> Historisch betrachtet verhält es sich wohl so, dass die europäische Philosophie seit der frühen Neuzeit einen Affekt gegen die Idee der Überlieferung ausgebildet hat. In diesem Sinne argumentiert G.W.F. Hegel in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, dass die philosophische Reflexion nicht in kulturellen Formationen wie Mythos, Religion oder Ritual verkörpert sein könne. Aus diesem Blickwinkel scheint es leicht so, als wären die philosophischen Lehren anderer Kulturkreise in partikularen Zusammenhängen verstrickt, die ihnen einen Zugang zum *Logos*, also einer Ordnung des wahren Wissens unabhängig von Kultur und Tradition, nicht erlauben würden. Für eine überzeugende Kritik dieses Gedankengangs: Justin E.H. Smith, „Tradition, Culture, and the Problem of Inclusion in Philosophy“, *Comparative Philosophy*, 6:2 (2015), 1-13.

wenn sie denn weiterhin in demokratischen Gesellschaften, mit der nötigen Gründlichkeit, Umsichtigkeit und gedanklichen Schärfe betrieben werden soll, sich besser von fernöstlichen „Weisheitslehren“ fernhalten möge. Womöglich beruht eine solche Haltung aber auch schlichtweg auf fehlender Vertrautheit mit dem Anderen.

Und doch: Seit einigen Jahren mehren sich die Anzeichen, dass in naher Zukunft auch Fragestellungen aus Ostasien leichter auf die philosophische Tagesordnung kommen könnten. Globale Perspektiven nehmen heute in vielen Wissensdisziplinen eine immer größere Bedeutung an; auch in der akademischen Philosophie mehren sich die Rufe nach einer „globalen Philosophie“.<sup>3</sup> Dafür gibt es gute Gründe. Zum einen ist hier wohl einfach ein verschärftes Kontingenzbewusstsein am Werk, das auch Philosophierende im euro-amerikanischen Westen nicht mehr einfach ausblenden können; ihre Ausdrucksformen erscheinen in der Weltgesellschaft und der Heterogenität ihrer Sinnhorizonte, Diskursformationen und symbolischen Codes zunehmend kulturell partikulär. Darüber hinaus befeuert die moralische Empörung angesichts einer weiterhin nicht hinreichend aufgearbeiteten Kolonialgeschichte und gigantischer, ökonomischer Ungleichheiten (von der Klimakrise ganz zu schweigen) ein stetig wachsendes Misstrauen gegenüber der Vorstellung, es könne einfach so weiter philosophiert werden im Geiste einer westlichen Moderne, die sich seit mehr als 200 Jahren ohne viel Federlesens als universal ausgibt.<sup>4</sup>

Gewiss, feinzisierte Argumente über den freien Willen, die Natur des Geistes oder das Außenweltproblem lassen sich gewöhnlich nicht von dieser Art von Aufregung beeinflussen. Doch wer von der Philosophie nicht nur die Lösung von Detailproblemen erwartet, wer nicht einfach den in Bielefeld, Heidelberg, Leipzig oder Linz gerade angesagten Kanon philosophischer Texte übernehmen möchte, wer nicht nur Davidson, McDowell und Brandom liest, sondern auch Heraklit, Plotin, Kant, Nietzsche, Mach, Rosenzweig, Murdoch, Adorno, Habermas, Meillassoux oder Jaeggi, hat eigentlich keinen überzeugenden Grund mehr, nicht auch einmal Texte aus der arabischen, indischen

<sup>3</sup> „Global philosophy is an unbounded approach to how we might improve our existing traditions. It is not a claim to there being one true philosophy that best combines all others. Nor is it about bringing together as many traditions as possible for their own sake. Instead, global philosophy is about our having an openness for the need to pursue wider engagement in order to improve potential argumentative power. Global philosophy is global in light of its global pursuit for philosophical resources only.“ (Thomas Brooks, „Philosophy unbound: The Idea of Global Philosophy“, *Metaphilosophy* 44:3 (2013), 254–266; hier: 262)

<sup>4</sup> Beispielhaft aus der globalen Verflechtungsgeschichte: Sebastian Conrad, „Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique“, *American Historical Review*, 117:4 (Oktober 2012), 999–1027.

oder eben *chinesischen* Philosophietradition zu studieren. Wer für das eigene Denken eine gewisse Aktualität beansprucht, dürfte gut daran tun, sich um etwas mehr intellektuelle Weite zu kümmern.<sup>5</sup>

Nun grassiert bis heute das Missverständnis, es habe in den vormodernen Kulturen Ostasiens überhaupt keine Vorstellung von Selbst- oder Subjekt-Sein gegeben. Vielerorts steht auch noch das Adjektiv „kollektivistisch“ parat, ebenso Hegels kulturalistische Verallgemeinerungen, wenn dem „abendländischen“ Streben nach Freiheit, Vernunft und Modernität ein antipodisches Element entgegengestellt werden soll;<sup>6</sup> und auch postmoderne Denkerinnen und Denker tun sich nicht unbedingt mit größerer Neugier auf das Andere hervor, wenn sie in China immer noch primär eine „Zivilisation von Deichen und Barrieren unter dem ewigen Gesicht des Himmels“ sehen,<sup>7</sup> die auf wohlthuende Weise von dem modernen Unbehagen an der cartesischen Subjektivität unberührt geblieben sei. Dass aber sogar Philosophiehistoriker (ob gewollt oder ungewollt, sei dahingestellt) bis heute das Vorurteil verstärken, es handle sich um ein Alleinstellungsmerkmal des abendländischen Denkens, „ein *Prozeß der Reflexion über Innerlichkeit*“ zu sein, ist mehr als bedauerlich.<sup>8</sup>

Genau an dieser Stelle möchte die vorliegende Monographie kritisch einhaken. Am Beispiel von Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), dem wohl einflussreichsten und wichtigsten Denker in Ostasien vor dem 20. Jahrhundert, möchte ich demonstrieren, dass auch jenseits der europäischen Philosophietraditionen Menschen in grundsätzlicher, ja systematischer Absicht – und in einer Weise, die als *philosophisch* charakterisiert werden darf – über sich selbst und die Welt nachgedacht haben. Auch im chinesischen Mittelalter wurde der Idee der Innerlichkeit große Bedeutung zugesprochen, wurde die erstpersionale Perspektive sehr gründlich problematisiert. Wenn ich im Folgenden einige zentrale Begrifflichkeiten der chinesischen Philosophie auffächere, gehe ich mit hin von der These aus, dass die Idee der Subjektivität weder eine Erfindung der europäischen Moderne darstellt, noch ausschließlich in der Geschichte der europäischen Wissensordnung zurückverfolgt werden

<sup>5</sup> Die naturalistischen und physikalistischen Positionen des Buddhismus finden neuerdings in der analytischen Philosophie des Geistes einiges Gehör. Siehe etwa Jonardon Ganeri, *The Self: Naturalism, Consciousness, and the First-Person Stance*, Oxford 2015.

<sup>6</sup> Hegel zufolge vermag die „Substanz“ in China keine echte „Subjektivität“ auszubilden, siehe ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke 12)*, Frankfurt a.M. 1986, 147.

<sup>7</sup> Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humannwissenschaften*, übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 1974 [urspr. 1966], 21.

<sup>8</sup> Kurt Flasch, „Wert der Innerlichkeit“, in: *Die kulturellen Werte Europas*, hgg. von Hans Joas und Klaus Wiegandt, Frankfurt a.M. 2005, 219-236; hier: 220.



kann.<sup>9</sup> Grundsätzlich spricht viel für die Behauptung des französischen Anthropologen Philippe Descola, dass die „Unterscheidung zwischen einer Ebene der Interiorität und einer Ebene der Physikalität nicht die einfache ethnozentrische Projektion des abendländischen Gegensatzes zwischen Geist und Körper ist“, sondern vielmehr in *allen* Kulturen angetroffen werden kann.<sup>10</sup> In meiner Monographie werde ich zeigen, dass darüber hinaus in China Menschen in sehr unterschiedlichen Kontexten und Lebensformen über Formen der Selbsterkenntnis, der Selbstreflexion und des Selbstgewahrseins intensiv nachgedacht haben.

Das Historische wird im Folgenden nicht wenig Raum einnehmen, denn eins meiner Ziele ist es, Zhu Xis philosophische Lehre in ihrem ursprünglichen Kontext so präzise wie möglich zu rekonstruieren. Ich werde zu diesem Zweck die Diskussionslage im chinesischen Mittelalter darstellen und die Fragestellungen nachzeichnen, die für Zhu Xi und seine neokonfuzianischen Vorgänger im 11. und 12. Jahrhundert entscheidend gewesen sind. Die Entwicklungsgeschichte des Neokonfuzianismus zeichnet sich dadurch aus, dass die ihm zugehörigen Gelehrten und Denker nicht nur unterschiedliche Traditionslinien mittels elaborierter Kommentarwerke zu verknüpfen suchten, sondern darüber hinaus eine vielschichtige, höchst ausdifferenzierte Terminologie akkumulierten. Das neokonfuzianische Projekt war nämlich primär ein Erziehungsprogramm, das seinen Anhängern alternative Redeweisen, ja Unterscheidungsgewohnheiten jenseits der gewöhnlichen Sprache

<sup>9</sup> „Subjectivity in the sense of self-knowledge, self-awareness, or self-presence is an important topic in modern philosophy but by no means an invention of modern thinking.“ (Johannes Brachtendorf, „Augustine on Self-Knowledge and Human Subjectivity“, in: *Self-Knowledge. A History*, hg. von Ursula Renz, Oxford 2017, 97) – Das Ende des chinesischen Mittelalters wird mitunter auf das Jahr 1368 (dem Beginn der Ming-Dynastie) datiert. Viele Historiker vermeiden die Epochenbezeichnung „mittelalterlich“ jedoch ganz und sprechen vorzugsweise von dem „spätimperialen“ oder „kaiserzeitlichen China“; manche beschreiben auch bereits den Übergang von der Tang- (618-907) zur Song-Dynastie (960-1279) als ein Äquivalent zum Übergang vom Mittelalter zur frühen Neuzeit in Europa. Der Philosophiehistoriker Alfred Forke lässt das chinesische Mittelalter folglich mit der Tang-Dynastie enden (ders., *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, Hamburg 1964<sup>2</sup>). Vgl. auch Keith N. Knapp, „Did the Middle Kingdom Have a Middle Period?: The Problem of ‚Medieval‘ in China’s History“, *Education about Asia*, 12:3 (Winter 2007), 12-17; sowie Linda Walton, *Middle Imperial China, 900–1350. A New History*, Cambridge 2023. Augenfällig ist schließlich Jürgen Osterhammels Gebrauch der halben Anführungszeichen: „das ‚mittelalterliche‘ China des 11. Jahrhunderts“ (ders., *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009, 88). Wenn ich im Folgenden diese Epochenbezeichnung verwende, möchte ich natürlich weder Vorurteile über ein „finsteres“ Mittelalter bestätigen, noch eine Abhängigkeit der chinesischen Geistesgeschichte von abendländischen Meistererzählungen insinuiieren.

<sup>10</sup> Ders., *Jenseits von Natur und Kultur*, übers. von Eva Moldenhauer, Berlin 2013, 181.

vermitteln und ihnen derart eine neue Sicht auf sich selbst, aber auch auf die Welt ermöglichen sollte; deshalb ist es für meine Untersuchung unerlässlich, das spezifische Vokabular Zhu Xis in den Blick zu bekommen, mit dessen Hilfe er zentrale Aspekte des Selbst-Seins philosophisch reflektiert hat. Dennoch möchte ich mich keineswegs auf die Begriffs- oder Terminologiegeschichte beschränken; vielmehr werde ich in meiner Rekonstruktion der Debatten jener Zeit bewusst Schwerpunkte setzen, die sich aus der Logik der Problemgeschichte ergeben. Denn die Bedeutungen neokonfuzianischer Konzepte wie *dao* 道 („Weg“, „Methode“, „Lehre“, „Urgrund“), *li* 理 („Prinzip“, „Ordnung“, „höchste Wirklichkeit“), *qi* 氣 („Qi“, „Fluidum“, „Lebenskraft“), usw., selbst wenn sie zweifellos im Rahmen einer Neubestimmung des konfuzianischen Kanons erörtert wurden, können m.E. nur adäquat verstanden werden, wenn sie als Antworten auf sachorientierte Fragen interpretiert werden.

Wer sich nicht über einen längeren Zeitraum hinweg mit der chinesischen Kultur, der chinesischen Sprache und den komplexen Texttraditionen des chinesischen Mittelalters beschäftigt hat, wird bei der Lektüre der relevanten Texte schnell einen Eindruck großer Fremdheit gewinnen. Wir sollten uns an dieser Stelle dennoch nicht von dem romantischen Gedanken in die Irre führen lassen, dass es sich bei „dem chinesischen Denken“, bevor Ostasien gegen Ende des 19. Jahrhunderts unter den Einfluss Europas und Nordamerikas geriet, um eine autarke Philosophietradition gehandelt habe, die in einem Verhältnis der *Inkommensurabilität* zu den Sprachen der gegenwärtigen, von „westlichen“ Fragestellungen geprägten Philosophie stehe. Dieser Gedanke wird zudem gern mit der Behauptung verknüpft, dass die Beschäftigung mit „dem chinesischen Denken“ nicht weniger erfordere als eine radikale Erneuerung der Philosophie.<sup>11</sup> Ich finde ihn trotzdem weder überzeugend noch hilfreich. Die folgenden drei Überlegungen sind m.E. entscheidend: Erstens führt die Inkommensurabilitätsthese notwendigerweise in einen Selbstwiderspruch, denn wer die These radikaler begrifflicher Differenzen zwischen Ost und West vertritt, kann *sensu stricto* nicht zugleich behaupten, die notwendigen, sprachlichen und begrifflichen Mittel zur Erforschung der chinesischen Philosophie zu besitzen; zweitens überbetont diese These aber auch die Besonderheit der

<sup>11</sup> Für diese Perspektive stehen in der Gegenwart vor allem die Bücher François Julliens. Ich verzichte hier auf eine detaillierte Kritik; vgl. aber meinen Essay „Ver-einnahmung des Anderen. Der Sinologe und Philosoph François Jullien“, *Mercur. Zeitschrift für europäisches Denken*, 68:8 (August 2014), 728-733. Zum in der Gegenwart weitverbreiteten radikalen Historismus siehe auch die kritischen Anmerkungen in Vittorio Hösle, *Kritik der verstehenden Vernunft. Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften*, München 2018, 353 ff.

chinesischen Welt: China ist in seiner langen Geschichte nie ein kulturell homogener, von der Außenwelt abgeschlossener Raum gewesen; und drittens verbirgt sich hinter der Forderung nach radikaler Erneuerung oft genug ein mystifizierender Totalitätsanspruch, den auch Nietzsches und Heideggers Überwindungsrhetorik, mit der sie gern verbrämt wird, nur notdürftig verdecken kann.<sup>12</sup>

Natürlich leugne ich nicht, dass es in der vormodernen Ära enorme Unterschiede im Philosophieverständnis zwischen Europa und China gegeben hat.<sup>13</sup> Jedoch sollten vorhandene Unterschiede nicht ins Extreme übertrieben werden. In dem Bemühen der Einzeldisziplinen um größtmögliche, historische Differenzierung werden Ähnlichkeiten und mögliche Berührungspunkte zwischen den Traditionen heute leicht übersehen. Interessanterweise haben bereits die Jesuitenmissionare im kaiserzeitlichen China zahlreiche Überlappungen zwischen den Lehren der Neukonfuzianer und denjenigen ihrer europäischen Quasi-Zeitgenossen (Thomas von Aquin, William von Ockham, Nikolaus von Kues, usw.) ausgemacht.<sup>14</sup> Für die vorliegende Untersuchung ist darüber hinaus der Umstand von einiger Bedeutung, dass Zhu Xis philosophisches Programm entscheidend von seiner Auseinandersetzung mit dem aus Indien stammenden Buddhismus geprägt ist. Noch präziser: Die Neukonfuzianer knüpften zwar an den antiken Konfuzianis-

<sup>12</sup> Wer sich die Mühe macht, die Geschichte Chinas zu studieren, wird zahlreiche Berührungspunkte, ja wechselseitige Abhängigkeiten zwischen den geistigen Welten in Ost und West entdecken. So gibt es in der Alchemie, der Medizin, der Kunst und vielen anderen Wissensbereichen erstaunliche Parallelen zwischen dem hellenistischen und dem chinesischen Kulturraum. Joseph Needham spricht in diesem Sinne von einer „trans-Asian continuity“, die seit den Feldzügen Alexanders des Großen bestanden habe (ders., *Science and Civilisation in China*, Bd. V:4, Cambridge 1980, 387). Für den Historiker Marshall G.S. Hodgson ist Europa „the unconscious heir of the abortive industrial revolution of Sung China“ (ders., *Rethinking World History. Essays on Europe, Islam, and World History*, hg. von Edmund Burke, III, Cambridge 1993, 68).

<sup>13</sup> Zur Einführung: „The Concept of Philosophy in Asia and the Islamic World“, in: *Concepts of Philosophy in Asia and the Islamic World*, Bd. 1 (*China und Japan*), hgg. von Elena Louisa Lange und Robert H. Gassmann, Leiden/Boston 2018, 1-49. – Erst im frühen 20. Jahrhundert setzte sich der japanische Neologismus *tetsugaku* 哲学 („Philosophie“) im Chinesischen durch. Chinesische Intellektuelle übernahmen damals die Dreiteilung Metaphysik, Erkenntnistheorie und Ethik aus Friedrich Paulsens *Einleitung in die Philosophie* (vgl. Joachim Gentz, „Es bleibt alles in der Familie. Eine Geschichte von Reisen in philosophischen Kreisen“, in: *Reisen im Zwischenraum. Zur Interkulturalität von Kulturwissenschaft; Festschrift für Helmolt Vittinghoff zum 65. Geburtstag. Beiträge zur kulturwissenschaftlichen Süd- und Ostasienforschung*, hgg. von Franziska Ehmcke und Martin Müller, Würzburg 2012, 55-88).

<sup>14</sup> Siehe Jacques Gernet, *China and the Christian Impact. A Conflict of Cultures*, übers. von Janet Lloyd, London/New York 1985, 27-29, 33-37, 141-145.

mus an, jedoch thematisierten sie Fragestellungen und entwarfen theoretische Modelle, die ohne die Rezeption buddhistischer Denkweisen und Praxisformen kaum möglich gewesen wären – wenn sich „buddhistische Selbstverflüchtigungen“ (Olaf Graf) nicht sogar tief in ihre gelehrten Traktate eingeschrieben haben.<sup>15</sup>

Wenn ich im Folgenden von *Problemen* und einer *Problemgeschichte* spreche, ist damit auch nicht gemeint, dass es überzeitliche philosophische Probleme geben würde; was ein philosophisches Problem ist, muss immer konkret am Primärtext ausgewiesen werden, wie ja philosophische Probleme ohnehin nicht einfach „in der Welt“ angetroffen werden, sondern mithilfe vorhandener Terminologien und Methoden artikuliert werden müssen. Eine überstürzte Aneignung unter Bezugnahme auf moderne Theorien europäischen oder nordamerikanischen Ursprungs würde zu einem falschen Bild des Neukonfuzianismus führen, deshalb ist die präzise, historische Situierung von Ideen und Argumenten im Deutungshorizont des chinesischen Mittelalters mindestens genauso wichtig wie ihre philosophische Prüfung. Der Teufel steckt wie üblich im Detail...<sup>16</sup>

Ein letzter Gedanke: Wer sich genauer mit den Neukonfuzianern auseinandersetzt, gerät wahrscheinlich in Distanz zur eigenen philosophischen Gegenwart.<sup>17</sup> Dabei bin ich mir recht sicher, dass dies für Menschen in Ostasien genauso gilt wie für Menschen in Europa oder Nordamerika. Denn grundsätzlich dürften die im chinesischen Mittelalter vieldiskutierten Fragen, ob ein einziger, weiser Mensch die ganze Welt im Sinne eines überzeitlichen Ideals zu ordnen vermag oder ob der erleuchtete Geist das gesamte Universum in sich trägt (wie es das buddhistische *Śūraṅgama Sūtra* dekretiert), Menschen im heutigen Fernost nicht näher sein als „uns Westlern“ die scholastischen Debatten über die exakte Bedeutung des griechischen Wortes ἐπισκιάζω („mit einer Wolke bedecken“; Lukas 9:34), das Geschlecht der Engel und die aristotelische Idee der *Prima materia*. Der konzentrierte, geduldige

<sup>15</sup> *Djin-si lu. Die songkonfuzianische Summa mit dem Kommentar des Yä Tsai*, übers. von Olaf Graf, Tokyo 1953, Bd. 3, 333.

<sup>16</sup> Interessanterweise geht die Forschung in Ostasien heute oft pragmatisch mit solchen Fragen um. Ein Beispiel für eine sehr gelungene Analyse, die explizit zwischen einer exegetischen und einer philosophischen Perspektive unterscheidet: Zheng Zemian, „Self-deception, Sincerity (*cheng*), and Zhu Xi’s Last Word“, *International Philosophical Quarterly*, 55:3 (September 2015), 345-362.

<sup>17</sup> Vgl. die methodischen Überlegungen in Dominik Perler, „The Alienation Effect in the Historiography of Philosophy“, in: *Philosophy and the Historical Perspective*, hg. von M. van Ackeren, Oxford, 2018, 140-154. Perler schrieb jüngst aber auch: „Gerade die Fremdheit mittelalterlicher Texte ist systematisch relevant.“ (ders., „Ist eine analytische Geistesgeschichte möglich? Vier Thesen“, *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 97 (Februar 2023), 223-235; hier: 229)

Blick auf die chinesischen Texte führt heraus aus der globalen Gegenwart des Jahres 2024; womöglich kann er uns gerade deshalb dabei helfen, bestimmte Vorurteile über die gegenwärtige Welt zu korrigieren und im eigenen Philosophieren ein Stück voranzukommen. Dies wäre doch gar nicht wenig.

## Einleitung

Die eigentliche Frage ist nicht, ob man, wenn man zu verstehen versucht, Sinn gewinnt oder verliert, sondern ob der Sinn, den man bewahrt, mehr wert ist als der, auf den man weise verzichtet.

Claude Lévi-Strauss<sup>1</sup>

Die klassische chinesische Philosophie ist bekanntermaßen geprägt von einer nüchternen, weltzugewandten und auf praktische Belange ausgerichteten Haltung. Bei Konfuzius (551-479 v. u. Z.) zeigt sie sich am deutlichsten. Dieser Denker legte wenig Interesse für Geister, höhere Mächte oder eine jenseitige Welt an den Tag und forderte seine Schüler regelmäßig dazu auf, sich auf das wirkliche Leben zu konzentrieren und die ethischen Ansprüche des Menschseins, insbesondere die Herausforderungen einer Beamtenlaufbahn am Fürstenhof, ernst zu nehmen. Die „Kenntnis der überlieferten Verhaltensmuster“ (*zhi li* 知禮) wurde von ihm als so unerlässlich angesehen, dass Konfuzius einmal erklärt haben soll: „Wer diese Verhaltensmuster nicht kennt, wird keinen Stand im Leben finden.“<sup>2</sup> Mittels eines umfassenden Bildungs- und Übungsprogramms sollten die Menschen dazu befähigt werden, sich im Umgang mit anderen, in der Familie ebenso wie in der politischen Welt, entsprechend solcher oft stark typisierter „Verhaltensmuster“ richtig zu verhalten. Damit kam dem Handeln aber auch ein Primat vor dem Nachdenken und Reflektieren zu. Leicht zugespitzt könnte man sagen, dass nicht *theoretisches Wissen*, sondern *praktische Virtuosität* das eigentliche Ziel der konfuzianischen Lebensform gewesen ist.<sup>3</sup>

Dies heißt nun aber nicht, dass es in der klassischen Philosophie Chinas nicht auch Ansätze zu stärker kontemplativ geprägten Denkstilen gab. Spätere Konfuzianer wie Menzius (ca. 370-290 v. u. Z.) und Xunzi (3. Jhdt. v. u. Z.) versuchten sich bereits in der Theoriebildung und entwickelten konfuzianische Ideen mit größerer, argumentativer Stringenz weiter (und obwohl sich die lakonischen Aussagen des Konfuzius häufig widerstreiten und er sich nie in kohärenter Form zu zent-

<sup>1</sup> Ders., *Das wilde Denken*, übers. von Hans Naumann, Frankfurt a.M. 1997 [urspr. 1973], 292.

<sup>2</sup> *Gespräche* 20:3, vgl. *Confucius. Analects: With Selections from Traditional Commentaries*, hg. und übers. von Edward Slingerland, Indianapolis, IN, 2003, 234 f. – Hans van Ess übersetzt das altchinesische Wort *li* 禮 in seiner jüngst erschienenen Neuübersetzung der *Gespräche* dagegen als „höfliche Regeln“ (ders., *Konfuzius. Gespräche*, München 2023, 728).

<sup>3</sup> Vgl. Youngmin Kim, *A History of Chinese Political Thought*, Cambridge 2017, 40.

ralen Elementen seiner Lehre geäußert hat, lassen sich seine Äußerungen plausibel etwa als Ausdruck einer einheitlichen Konzeption eines idealen Selbst rekonstruieren).<sup>4</sup> Im philosophischen Daoismus wurde ohnehin immer mit großer spekulativer Energie über das Selbst und die Welt nachgedacht. Während der Text des *Daodejing* noch primär aphoristisch verfährt, finden sich im Buch *Zhuangzi* neben eindrucksvollen, literarischen Passagen auch subtile Reflexionen und Argumentationsgänge. Bemerkenswerterweise beschreibt der Autor dieses Textes – quasi phänomenologisch – unterschiedliche Aspekte seiner Selbsterfahrung, einschließlich Zustände einer reinen Bewusstheit und absoluten Entgrenzung, die mithilfe meditativer Übungen erreicht werden können; jedoch relativiert er die Bedeutung solcher Beschreibungen umgehend, wenn er die Möglichkeit des „Sprechens“ (*yan* 言) über das Selbst und die Welt, insbesondere jeden Versuch, zwischen wahr und falsch zu unterscheiden, skeptisch hinterfragt.<sup>5</sup> Konsequenterweise gilt die Erscheinungswelt den Anhängern des Daoismus als so rätselhaft wie ein Traumbild; zudem nähren sie beständig den Zweifel, ob wir überhaupt ein einheitliches Selbst besitzen. Da an entscheidenden Stellen immer wieder auf ein Dao 道 (übliche Übersetzungstermini: „Weg“, „Methode“, „Lehre“, „Urgrund“) verwiesen wird, spricht aber einiges dafür, dass das skeptische Moment in der klassischen daoistischen Weltbetrachtung letztlich eingehegt ist. Angesichts der unendlichen Fülle, dynamischen Resonanz und schöpferischen Kraft des Dao verbietet es sich schlichtweg, den Zweifel auf die Spitze zu treiben.<sup>6</sup>

Ab dem 3. Jahrhundert u. Z. setzte in China eine verstärkte Rezeption des indischen Buddhismus ein, die zahlreiche alte Gewissheiten

<sup>4</sup> Vgl. *Mong Dsi. Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, übers. von Richard Wilhelm, Köln 1982 [urspr. 1916]. – Curie Virág zufolge enthält Konfuzius' Denken „a particular ideal vision of the self as characterized by spatial depth, temporal continuity, integrity, and unity.“ (dies., *The Emotions in Early Chinese Philosophy*, Oxford 2017, 31) Der Sinologe Heiner Roetz favorisiert in seiner Rekonstruktion des klassischen Konfuzianismus jenen Überlieferungsstrang, der „trotz aller Weltzugewandtheit eine distanzierte und skeptische Perspektive wahr.“ (ders., *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Frankfurt a.M. 1992, 243) Vgl. auch Kuan-min Huang, *Un autre souci de soi. Le sens de la subjectivité dans la philosophie chinoise antique*, Dijon 2017, sowie jüngst Lisa Raphals, *A Tripartite Self: Mind, Body, and Spirit in Early China*, Oxford 2023.

<sup>5</sup> Vgl. Lisa Raphals, „Skeptical Strategies in the ‚Zhuangzi‘ and ‚Theaetetus‘“, *Philosophy East and West*, 44:3 (Juli 1994), 501-526. Zur Einführung: Hubert Schleichert, Heiner Roetz, *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung*, Frankfurt a.M. 2021<sup>4</sup>, 145-184.

<sup>6</sup> Das chinesische Grundwort Dao markiert ein so weites semantisches Feld, dass die Bedeutung „Weg“ nur als erste Annäherung dienen kann. Vgl. Paul W. Kroll, *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese* [überarbeitete Ausgabe], Leiden 2017, 79 f.

erschüttern würde. In der abendländischen Philosophie ist die Frage, ob wir die Welt erkennen können, bekanntlich zum ersten Mal bei Parmenides von Elea (fl. erste Hälfte des 5. Jhdts. v. u. Z.) thematisiert worden; für ihn kann das Sein, jenseits der sinnlich erfahrbaren Welt, nur im reinen Denken, im *Logos*, entdeckt werden. In der Skepsis eines Sextus Empiricus (fl. spätes 2. Jhd. u. Z.) wurde dagegen jede philosophisch gehaltvolle These bezüglich des Seins einer extramentalen Außenwelt als dogmatisch zurückgewiesen; der weise Mensch enthält sich ihm zufolge jeder Positionsnahme bezüglich dieser Frage, weil er sich nur so erhoffen kann, die Seelenruhe zu erlangen. Auf durchaus vergleichbare Weise entfaltet der indische Philosoph Nāgārjuna (trad. 150-250 u. Z.) in seinem Hauptwerk, den *Lehrstrophen über die grundlegenden (Lehren) des Mittleren Weges (Mūlamadhyamakakārikā)*, ein zutiefst skeptisches Szenario. Dieses besagt, dass alles in dieser Welt, da nichts ein „Eigensein“ (*svabhāva*) besitzt, dem steten Wandel unterworfen und somit bedingt ist; diese Bedingtheit bezeichnet der Philosoph auch als „universale Leerheit“ (Sanskrit: *śūnyatā*). Der weise oder „erwachte“ Mensch hat mithilfe von argumentativer Auseinandersetzung und Meditation eine tiefe Einsicht in diese *universale Leerheit* erlangt; jedoch wird er es unterlassen, diese Leerheit noch einmal in Form einer These oder theoretischen Position zu affirmieren, denn auch der Gedanke der *universalen Leerheit* selbst wird als *leer* betrachtet. Diesem Szenario zufolge gibt es eigentlich weder eine Welt, noch ein Selbst, sondern ausschließlich Erscheinungen, die mithilfe kontingenter Bezugssysteme unterschiedlich gedeutet werden. Es ist daher *sensu stricto* auch nicht möglich, eine stabile Referenzbeziehung zwischen mir und einem Einzelding in der Welt zu etablieren: Zwar kann ich Bezug nehmen auf den Stuhl, auf dem ich sitze, indem ich ihn wahrnehme oder etwa meinen Gedanken über diesen sprachlich äußere, doch werde ich auf diese Weise nie genuines Wissen gewinnen, denn weder der Stuhl, die sprachliche Äußerung noch ich selbst besitzen „Eigensein“. Bei allen dreien handelt es sich tatsächlich nur um Trugbilder, und je mehr ich diese Trugbilder zu ergreifen suche, desto tiefer verstricke ich mich in karmischen Schein. Nāgārjunas Lehre zufolge sollte ich es insbesondere vermeiden, mich als einen raumzeitlichen Gegenstand wahrzunehmen oder mir bestimmte Gefühle zuzuschreiben, denn eigentlich gibt es „mich“ (das „Selbst“; Sanskrit: *Ātman*) ja überhaupt nicht.<sup>7</sup> Je

<sup>7</sup> Bekanntlich darf die Abwesenheit von „Eigensein“ im Buddhismus nicht einfach mit der Nicht-Existenz gleichgesetzt werden; es geht vielmehr „um eine vergleichende Aussage, die andeuten will, daß der Gegenstand auf einer höheren Erfahrungsebene unwirklich ist, obwohl er auf einer niedrigeren Stufe als wirklich gesehen wird.“ (Edward Conze, *Buddhistisches Denken*, Frankfurt a.M./Leipzig 1988, 320)



früher ich dies einsehe, desto eher werde ich genuines Wissen gewinnen, d.h. mich für die höchste Weisheit öffnen.

Die Forschung ist sich einig, dass Nāgārjunas „mittlere Lehre“ in der ostasiatischen Geistesgeschichte dramatische Veränderungen bewirkt hat. Nicht nur wurde sein Denken der radikalen Skepsis, ja der Negativität in den unterschiedlichen, buddhistischen Schulen fortgeführt und weiter vertieft, sondern auch die Daoisten und Konfuzianer ließen sich von dieser neuen Weltsicht beeinflussen und revidierten ihre eigenen Lehren entsprechend. An der Biographie von Zhu Xi (1130-1200), dem wichtigsten neukonfuzianischen Denker des 12. Jahrhunderts, lässt sich dies besonders gut zeigen. Um das Jahr 1160 (also im Alter von etwa einunddreißig)<sup>8</sup> befand sich dieser Denker in einer argen Verlegenheit: In seiner Jugend hatte er – allzu schwärmerisch – buddhistischen Ideen angehangen, die ihm in der Rückschau jedoch nicht überzeugend schienen; zu diesem Zeitpunkt hatte er sich längst wieder der pragmatischen, nüchternen Weltsicht des Konfuzius zugewandt, jedoch fiel es ihm keineswegs leicht, diese in einer gegenwärtigen Sprache überzeugend zu erläutern. Insbesondere würde ihn noch jahrelang das Problem umtreiben, wie gegen den Buddhismus die Möglichkeit eines gelingenden Selbst- und Weltbezugs plausibilisiert werden kann; erst ab dem Frühjahr 1169, nach einer langen Phase des Selbstzweifels, würde Zhu Xi seine reife Lehre ausformulieren können. Wie ich in der vorliegenden Monographie zeige, nimmt diese neue Lehre sowohl inhaltlich, wie auch in der Form der Darstellung, entscheidende Impulse aus dem Buddhismus auf.

Dass die Form seines Ausdrucks dem philosophischen Denken nie äußerlich ist, stellt eine alte Einsicht dar, die Ludwig Wittgenstein in seinem bekannten Diktum nur zugespitzt hat: „Le style c’est l’homme même.“<sup>9</sup> Gleiches gilt auch für das chinesische Mittelalter. In meinem *ersten Kapitel* wird es deshalb zunächst darum gehen, den eigentümlichen Denkstil, die Redeweisen und Praktiken der Neukonfuzianer genauer in den Blick zu nehmen. Gerade bei einem Denker wie Zhu Xi, dessen Ideen und Argumente sich im Schatten einer jahrtausendealten Textkultur entfaltet haben, ist es unabdingbar, den geistesgeschichtlichen Kontexten Rechnung zu tragen. In den Worten eines amerikanischen Historikers handelt es sich beim Neukonfuzianismus um „eine stetig anwachsende Überlieferung“ (*cumulative tradition*).<sup>10</sup> In diesem Sinne entwickelte Zhu Xi keine selbständige philosophische Theorie oder

<sup>8</sup> In der chinesischen Kultur ist der Mensch traditionellerweise bei der Geburt bereits ein Jahr alt.

<sup>9</sup> Ders., *Vermischte Bemerkungen* (*Werkausgabe*, Bd. 8), hg. von Georg Henrik von Wright, Frankfurt a.M. 1984, 561.

<sup>10</sup> Peter Bol, *Neo-Confucianism in History*, Cambridge, MA 2008, 84.

Doktrin; sein Erfolg gründet vielmehr ganz wesentlich in seinem unübertroffenen Geschick, die Gedankengänge und Argumente seiner Vorgänger, neben Konfuzius und Menzius (4. Jhdt. v. u. Z.) insbesondere Zhou Dunyi (1017-1073), Cheng Hao (1032-1085), Cheng Yi (1033-1107) und Zhang Zai (1020-1077), miteinander verknüpft und in ein einziges, weit ausgreifendes Lehrgebäude integriert zu haben. Dem neukonfuzianischen Heilsversprechen zufolge kann jeder Mensch Weisheit, Seelenruhe und sittliche Vollkommenheit erlangen; er muss zu diesem Zweck nur seine Persönlichkeit, seinen Charakter im Sinne des neukonfuzianischen Ideals transformieren. In breiten Strichen skizziere ich das von Zhu Xi entworfene Bildungs- und Übungsprogramm, das dieses Versprechen einzulösen helfen soll (mit der Lektüre, der Meditation und dem Gespräch zwischen Lehrer und Schüler als wichtigsten Elementen). Indem die Funktion der Philosophie wesentlich therapeutisch bestimmt wird, droht sie jedoch in einen Quietismus oder gar Dogmatismus abzurutschen; ich argumentiere dagegen, dass Zhu Xis Lehre – trotz einiger zweifellos vorhandener, dogmatischer Impulse – von zahlreichen Ambiguitäten zehrt, ja erstaunlich deutungs offen und flexibel ist. Ein wichtiger Grund dafür ist der Umstand, dass das zentrale neukonfuzianische Konzept Dao („rechter Weg“, „All-Einheit“) nicht im Sinne eines transzendenten Garanten fungiert, sondern auf die Verkörperung in einem sich stets im Wandel befindlichen Alltag angewiesen ist; es kann nie vollständig versprachlicht oder in einem System von Behauptungen erfasst werden, sondern muss als unmittelbare Einsicht im Leben jedes Einzelnen wirksam werden.

Im *zweiten Kapitel* nehme ich den mahāyāna-buddhistischen Phänomenalismus genauer in den Blick. Dieser Lehre zufolge gibt es überhaupt nichts positiv Seiendes, sondern nur phänomenal Gegebenes, das *als etwas* gedeutet wird, z.B. als Bäume, Häuser, Berge, Planeten, usw.; es könnte genauso gut aber auch *anders* gedeutet werden, z.B. als Materieklumpen oder Ansammlungen von Atomen. Die Rede von Erscheinungen (*Phänomenen*) darf aber nicht so verstanden werden, als gäbe es eine Welt, wie sie uns erscheint, und eine Welt, wie sie in Wirklichkeit ist; denn es gibt schlichtweg nichts, das substanziell oder wesensmäßig existieren würde, sondern nur das momentane So-Aussehen, das Geschehen der Erscheinungen (die korrekte Sprechweise wäre daher, ausschließlich über die Erscheinungen zu berichten, ohne Behauptungen bezüglich der Existenz und der Eigenschaften des Erscheinenden zu formulieren). Am Beispiel von Nāgārjunas Denken werde ich idealtypisch einige Aspekte dieser philosophisch-soteriologischen Konstellation genauer konturieren. In aller Kürze sind dies: seine Zurückweisung der in den Abhidharma-Schulen entwickelten Dharma-Lehre, die noch einen starken Wissensanspruch impliziert; sein neues

Verständnis von *svabhava* („Eigensein“); seine Fassung des „Entstehens in Abhängigkeit“ (*Pratītyasamutpāda*); und nicht zuletzt seine Lehre der zweifachen Wahrheit. Durch den Vergleich mit dem antiken Pyrrhonismus werde ich die skeptische Dimension der „mittleren Lehre“ deutlich machen und sodann einige neuere Deutungsmodelle (semantisch, realistisch und transzendentalphilosophisch) kritisch diskutieren. – Im Folgenden wende ich mich der Rezeption Nāgārjunas in China zu. Die erste chinesische Übersetzung seines Hauptwerks lag bemerkenswerterweise bereits im Jahr 409 u. Z. vor. Sobald sich die kulturellen Eliten des mittelalterlichen Chinas tiefere Kenntnisse über den Mahāyāna-Buddhismus, mit Nāgārjuna als wohl wichtigstem Stichwortgeber, angeeignet hatten, ergab sich eine Verschärfung der in ihrer eigenen Tradition vorhandenen skeptischen Denkmotive. Denn Nāgārjunas Neufassung des Buddhismus motiviert offenkundig eine prononcierte Außenweltskepsis, die auch den Körper miteinschließt, sowie eine grundlegende Skepsis gegenüber dem Phänomen des Selbst: „Es gibt in dieser Sicht nicht *eine* geschlossene Wirklichkeit, sondern viele Träume, in denen Ich in verschiedenen Gestalten vorkomme, die Außenstehenden wie verschiedene wirkliche Wesen erscheinen. Wer bin ich? Wer ist ich? Jedenfalls nicht das leibliche Individuum.“<sup>11</sup> In der gebotenen Kürze vollziehe ich die Anverwandlungen der zweifachen Wahrheit in den Tiantai-, Huayan- und Chan-Schulen nach und arbeite sodann heraus, wie Nāgārjunas Lehre in der chinesischen Welt zu einem Geistmonismus weiterentwickelt worden ist, dem zufolge die in der sinnlichen Wahrnehmung gegebene Welt nicht mehr ist als die Manifestation eines verblendeten, unwissenden Geistes. Das Ziel des Übungsweges muss daher sein, sich aus dieser Verblendung zu befreien und sich für die Wirklichkeit des reinen, ungegenständlichen, ewigen Geistes zu öffnen.

Das *dritte Kapitel* handelt davon, wie Zhang Zai (1020-1077), ein wichtiger Wegbereiter Zhu Xis, den buddhistischen Phänomenalismus mithilfe einer neuartigen, naturphilosophischen Terminologie und einer systematischen Neuordnung der konfuzianischen Überlieferung zu überwinden suchte. Christentum und Buddhismus sind „Erlösungsreligionen, die die Vervollkommnung des Individuums anstreben“;<sup>12</sup> in der chinesischen Geisteswelt gab es zwar enorme Widerstände gegen diese neue Denkrichtung, jedoch würde auch im Neukonfuzianismus

<sup>11</sup> So Walter Liebenthals Bemerkung zu einem zentralen Text des Chan-Buddhismus, siehe Wu-men Hui-k'ai, *Wu-men kuan. Zutritt nur durch die Wand*, übers. von Walter Liebenthal, Heidelberg 1977, 48.

<sup>12</sup> Michael Mitterauer, *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*, München 2009<sup>5</sup>, 93.

die Vervollkommnung des Einzelnen ins Zentrum rücken. Ein wichtiges Anliegen Zhang Zais war es nun, in der Zurückwendung auf das innere Vorstellungsleben (z.B. durch die meditative Versenkung) „die Wesensbestimmung wieder sichtbar zu machen“ (*fu xing* 復性), d.h. den jedem Menschen inhärenten Grund wiederzufinden, der ihn dazu befähigt, ein sittliches Leben zu führen. Während der Buddhismus diesen in eine Erfahrung von Leerheit und Grundlosigkeit fehlgedeutet habe, sei er in Wahrheit *wirklich* und *verlässlich* und könne daher auch die sittliche Handlungsfähigkeit des neukonfuzianischen Akteurs begründen. Ohne dass die genaue Beschaffenheit dieses Grundes damit geklärt wäre, verdient es festgehalten zu werden, dass geistige Ereignisse und Zustände für Zhang Zai in einem ganz neuen Maße relevant wurden (wobei aber natürlich kein substanzielles Selbst präsupponiert wird). Offensichtlich ging es ihm einerseits um eine Selbstgründung, bei der es mir möglich wird, mich mithilfe von Termini wie *xin* 心 („Geist“, „Bewusstsein“) oder *qing* 情 („Affekte“) unmittelbar auf zentrale Aspekte meines Erlebens zu beziehen, und andererseits um die direkte Erfassung der diese Selbstgründung erst ermöglichenden All-Einheit. Denn Zhang Zai blieb stets seiner monistischen Grundüberzeugung treu, der zufolge das neukonfuzianische Dao nur als allumfassende Einheit gedacht werden kann: Differenz und Vielheit der sinnlich wahrnehmbaren Welt sind abgeleitete Phänomene; ihnen zugrunde liegt die Totalität des kosmischen Prozesses. Wie dieser Prozess, also das Wandelbare, Flüchtige, überhaupt zu denken sei, beschäftigte diesen Denker über viele Jahrzehnte; offenkundig genügt die diskursive Durchdringung dazu nicht, sondern es bedarf einer intuitiven Vergewärtigung, die allein die Wirklichkeit als undifferenzierte, dynamische Totalität aufzufassen vermag. Um diese Vision der All-Einheit von der *universalen Leerheit* abzugrenzen, suchte dieser Denker sie außerdem mit dem Konzept des Qi 氣 („Atem“, „Lebenskraft“, „Stofflichkeit“) zu erden; der Sphäre des Geistes stellte er mithin ein Beharrendes, Undurchdringliches und Undurchsichtiges entgegen (quasi einen Begriff der Materie), ohne dass er derart jedoch trennscharf zwischen geistigen und materiellen Zuständen unterschieden hätte.<sup>13</sup> An dieser Stelle zeigt sich eine tiefe Ambiguität, die Zhang Zai wohl nie auflösen vermocht hat: Verlangt ist eine Zuwendung *zur Welt*, denn der Geist benötigt eine Selbstdistanzierung, um sich selbst erst erfassen zu können, jedoch bleibt der ontologische Status dieser Welt prekär, so

<sup>13</sup> Diese Sichtweise wird in der Forschung manchmal unter den Begriff des „Organizismus“ gefasst. In den Worten eines bekannten Historikers: „The refusal to separate the spiritual from the materialistic is typical of Neo-Confucian thinkers and consistent with their organic view of the universe.“ (Ray Huang, 1587. *A Year of No Significance: The Ming Dynasty in Decline*, New Haven/London 1981, 202)

dass Geist und Welt letztlich nicht strikt voneinander abgegrenzt werden können. Eine Pointe meiner Rekonstruktion ist, dass dieser Denker letztlich nicht dem Deutungsrahmen der reziproken Abhängigkeit von Welt und Geist entkommen ist, den ihm der Buddhismus vorgegeben hatte.

Im *vierten Kapitel* führe ich die verschiedenen Fäden der vorangegangenen Kapitel zusammen und präsentiere meine Deutung von Zhu Xis philosophischem Denken. In seiner Jugend hatte dieser Denker der buddhistischen Weltsicht angehangen; als er sich um das Jahr 1155 dem praktischen Programm des Konfuzius verschrieb, gingen Elemente der buddhistischen Weltsicht wie von selbst in seine Überzeugungsbildung ein, insbesondere ein geschärftes Problembewusstsein bezüglich der Realität der Außenwelt und der Beschaffenheit des Geistes. Selbst wenn Zhu Xi offenbar sehr schnell wieder das konfuzianische Grundvertrauen zu mobilisieren vermochte, dass den konkreten Belangen der Praxis in jedem Fall der Vorrang vor metaphysischen Spekulationen über die Welt und das Selbst zukomme, drängte sich ihm offenbar doch immer wieder der Eindruck auf, dass eine solche pragmatische Haltung zutiefst ungenügend sei. Ich rekonstruiere einige zentrale Episoden seiner Biographie und zeichne nach, wie Zhu Xi zwischen den Jahren 1143 und 1169 in Debatten mit pro-buddhistisch eingestellten Gelehrten seine neukonfuzianischen Überzeugungen stetig vertieft hat. Nicht nur konnte Zhu Xi Zhang Zais Überlegungen zur Notwendigkeit einer Zuwendung zur Welt übernehmen, er konnte darüber hinaus direkt an dessen Analyse des Terms *xin* 心 („Geist“, „Bewusstsein“) anknüpfen. Jedoch gab er ihr eine neue Wendung: Auch für Zhu Xi besitzt das Bewusstsein eine materielle, verkörperte Dimension, die es zugleich transzendieren kann, indem es sich in der geistigen Schau auf die All-Einheit ausrichtet; während Zhang Zai das endliche, konkrete Bewusstsein aber noch zugunsten der monistischen Einheit abwertet, spielt es Zhu Xi zufolge eine unverzichtbare Rolle für eine gelungene Bewältigung des Alltags. Der Geist muss nämlich als ein Raum der Subjektivität verstanden werden; er ist wesentlich „unterscheidendes, bewertendes Gewahrsein und praktisches, leibliches Tätigsein“ (*zhijue yundong* 知覺運動). Durch die meditative Übung kann ich eine Zentralisierung und Polarisierung aller Bewusstseinszustände erreichen; indem ich die „Wachsamkeit“, bzw. „Gewissenhaftigkeit“ (*jing* 敬) kultiviere, kann ich außerdem im Umgang mit den Einzeldingen der Welt ein reflektiertes Sichzusichverhalten realisieren, das die menschliche Tendenz zur Egozentrität abzuschwächen vermag. Ohne die buddhistischen Anregungen, wären solche Überlegungen nicht möglich gewesen.

# Erstes Kapitel: Der Neukonfuzianismus: Ein Überblick

Die Geschichte kennt keine  
Wiederholungen des Gleichen:  
,Renaissancen‘ sind ihr Widerspruch.

Hans Blumenberg<sup>1</sup>

## I. Einführung

Im Folgenden muss es erst einmal darum gehen, einen Überblick über die recht vertrackte, geistesgeschichtliche Konstellation des *Neukonfuzianismus* zu gewinnen. Ich werde die relevanten Texte und repräsentativen Denker einführen, außerdem Licht auf einige zentrale Ideen werfen. Sodann wende ich mich dem spezifischen, neukonfuzianischen Denkstil zu, den ich am Beispiel Zhu Xis etwas genauer konturieren möchte. Ganz am Ende werde ich auch noch kurz den Gedanken der All-Einheit (das Dao) einführen.

Was ist der Neukonfuzianismus? Die „neukonfuzianische Bewegung“ (*Neo-Confucian movement*) trat unter den historischen Bedingungen des chinesischen Großreichs im 11. und 12. Jahrhundert u. Z. auf. Bestand sie zu Beginn nur aus einer kleinen Gruppe eigentlich marginal zu nennender Gelehrter, die einige uralte, in den Augen so mancher Zeitgenossen wohl auch einigermaßen obskure, konfuzianische Ideen mit neuem Leben zu erfüllen suchten, trat diese neue Lehre im 13. Jahrhundert ihren Siegeszug an. Ein wichtiges Datum war das Jahr 1241, als die „Lehre vom rechten Weg“ (*Daoxue* 道學), wie es im Chinesischen heißt, zur Orthodoxie avancierte und in der Endphase der Südlichen Song-Dynastie (1127-1279) auch bereits zum Gegenstand der Beamtenprüfungen wurde. Als bald würde der Neukonfuzianismus in ganz Ostasien nicht nur hochkulturelle Strahlkraft entfalten, sondern auch in zahlreichen Staatswesen zu einem zentralen Bestandteil der Herrschaftsideologie werden. – Wie kein anderer Denker hat Zhu Xi das Programm dieser Bewegung geprägt; sein neuartiger Blick auf die konfuzianische Antike, sein in eleganten, sprachlich mustergültigen Kommentaren entfaltetes Gedankengebäude, seine grandiose Syntheseleistung blieben bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts autoritativ. Da sich Zhu Xi im Geiste des Neukonfuzianismus mit fast allen Wissensfeldern beschäftigt hat, ist es keine Übertreibung zu sagen, dass dieser

<sup>1</sup> Ders., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1996 [erneuerte Ausgabe], 700.