



DIE HAUPTFRAGEN IN DER KONFUZIANISCHEN PHILOSOPHIE

VON CARSUN CHANG

Die drei Hauptlehren, die im Geistesleben Chinas Wurzel gefaßt haben, sind der Konfuzianismus, der Laotseismus und der Buddhismus. Die Taoistische Religion ist nur eine Abart des Laotseismus.

Jede dieser Lehren hatte im Verlauf der Geschichte ihre Blütezeit. Daß der Konfuzianismus in China herrscht, ist bekannt; ein Überblick über die geschichtliche Entwicklung ist daher nur für den Laotseismus und den Buddhismus nötig.

Der Laotseismus wurde während der Han-Dynastie bevorzugt, da die Regierung nach starken inneren Unruhen gegen Ende der Dsin-Dynastie Laotsees „Politik des Nichtstuns“ als die bequemste ansah und befolgte.

Während der Han-Dynastie wurde der Konfuzianismus zum erstenmal vom Kaiser Wu Di als orthodoxe Lehre eingeführt. Die verbrannten Bücher der Klassiker des Konfuzianismus wurden in dieser Zeit gesammelt.

Während der We- und Dsin-Dynastie gewannen Laotse und Dschuang Dsi stärkeren Einfluß. Alle Gelehrten lasen Laotse und Dschuang Dsi. Besonders berühmt waren die sieben Weisen vom Bambushain, von denen ich zwei Namen erwähnen möchte: Yüan Dsi schrieb einen satirischen Aufsatz, in dem er die großen Männer verspottete, die die Lebensregeln des Konfuzius befolgten. Liu Ling verfaßte ein Loblied auf den Wein, um sich über das mühselige Leben hinwegzusetzen.

Diese Lebensauffassung stand natürlich unter dem Einfluß der Lehre Dschuang Dsis vom „Ausgleich der Weltanschauungen“. Ohne Zweifel wurde infolge dieser Sittenverderbnis die Dsin-Dynastie von den Fünf Stämmen in das Yangtse-Tal zurückgedrängt. So kamen die Fünf Stämme in den Besitz Nordchinas.

In der späteren Han-Dynastie wurde der Laotseismus zum Taoismus umgewandelt und nahm die Gestalt einer Religion an.

Im 1. Jahrhundert nach Christus drang während der 2. Han-Dynastie der Buddhismus in China ein. Auf die Han-Dynastie folgte die Periode der Drei Reiche. Die Sechzehn Staaten entstanden ungefähr von 304—436 n. Chr. im Norden des Reiches; darauf erfolgte die Teilung des Landes in Nord- und Südchina. Die Zeit von 221—589 war infolge der Zerrissenheit und der inneren Kämpfe für die Einführung des Buddhismus sehr günstig. In einer Zeit der Verwirrung wurden die Menschen des gegenseitigen Totschlags müde und hießen

jeden willkommen, der Barmherzigkeit predigte; ferner waren die Fünf Stämme, die die Sechzehn Staaten bildeten, ohne jegliche eigene Kultur und infolgedessen Neuland für die neue Religion; außerdem ebnete ein reges Interesse der Gebildeten für den Laotseismus der gleichgerichteten Religion Buddhas den Weg.

In der Tang-Dynastie erreichte der Buddhismus seinen Höhepunkt; bis dahin waren mehrere tausend Bände buddhistischer Schriften ins Chinesische übersetzt. — Die Chinesen haben auch selbständig verschiedene Sekten gebildet. Pilgerfahrten und Studienreisen, die damals von Chinesen unternommen wurden, zeigen deutlich, wie eifrig man bemüht war, das Ausland kennenzulernen und die große Wahrheit zu finden.

Durch die Betonung des Herzens, die Meditation, die feine psychologische und logische Analyse des Buddhismus wurde der chinesische Geist lebendiger und plastischer. Die Neukonfuzianische Bewegung verdanken wir ganz und gar dem Buddhismus. — Nach der Sung-Dynastie tritt ein Verfall des Buddhismus ein, gegen Ende der Mandschu-Dynastie eine Wiederbelebung.

Damit ist in großen Umrissen die Entwicklung des Laotseismus und des Buddhismus dargestellt. — Die Behandlung des eigentlichen Themas, „Die Hauptfragen in der Konfuzianischen Philosophie“, soll unter systematischem Gesichtspunkt erfolgen durch Herausarbeitung und Klarstellung der Grundfragen, mit denen die großen Vertreter des Konfuzianismus sich beschäftigt haben. Wer Konfuzius selbst ist und was seine Lehre bedeutet, setze ich als bekannt voraus. Die Konfuzianer wie Mong Dsi und Sün Dsi und die Neukonfuzianer der Sung-Dynastie sollen ebenfalls nicht einzeln behandelt werden.

Zunächst gilt es also, die Hauptfragen zu finden, die die Geistesgeschichte Chinas durchziehen. Es ist schwer, aus der Jahrtausende alten Geschichte der chinesischen Philosophie die wesentlichen Punkte herauszuheben; ich will gleichwohl diesen Versuch machen.

Meiner Ansicht nach sind die Grundfragen folgende:

1. Die kosmologische Frage.
2. Die Frage nach dem Wesen des Menschen.
3. Das Verhältnis von Herz und Vernunftgesetz.
4. Die Frage nach Wissen und Tun.

Die kosmologische Frage taucht schon zu Beginn der chinesischen Kultur auf. Das „Buch der Wandlungen“ („I Ging“) behandelt diese Frage am eingehendsten. Im Lauf der Zeit ist der Sinn des Buches immer schwerer verständlich geworden; heute wirkt sein Inhalt geheimnisvoll. Dieses Buch, das auf Grund der Erfahrungen unserer Vorfahren geschrieben wurde, wurde zum

Wahrsagebuch. Die in diesem Buch enthaltene Idee über die Weltschöpfung wurde durch das Tai-Gi-Diagramm Dschou Dun I's (1067—1073) wieder in den Vordergrund des Interesses gerückt.

Die chinesische Betrachtung des Kosmos baut auf dem Grundbegriff der Wandlung auf. Wandlung ist das kosmische Leben. — Bevor ich den Begriff der Wandlung näher erkläre, möchte ich eine Stelle aus dem Buche Dschung Yung („Maß und Mitte“) anführen:

„Nun ist der Himmel eben das leuchtende Etwas (das wir sehen), aber in seiner Unendlichkeit hält er Sonne, Mond und Tierkreiszeichen fest und schirmt alle Dinge. Nun ist die Erde eben diese Hand voll Staub (die ich fassen kann), aber in ihrer Weite und Festigkeit trägt sie das Gebirge, und es ist ihr nicht zu schwer; sie leitet die Ströme und Meere, daß sie nicht überfließen, und trägt alle Dinge. Nun ist der Berg eben diese Faust voll Steine, aber in seiner Weite und Größe wachsen auf ihm Kräuter und Bäume, wohnen auf ihm Vogel und Tier, und Schätze sind in ihm verborgen in großer Menge. Nun ist das Wasser eben dieser Löffel voll Flüssigkeit, aber in seiner Unergründlichkeit leben Leviathan und Krokodil, allerlei Drachen, Fische und Schildkröten darin, und kostbare Güter erzeugt es.“

Die Beobachtungen dieser mannigfachen Erscheinungen führen zu dem Versuch, ihnen auf den Grund zu kommen. So gewann man den Begriff der Wandlung, da von dem Umlauf der Sterne und Planeten bis hinab auf das Leben der Tiere und Pflanzen alles unter dem Begriff der Wandlung steht. Die Erde bewegt sich; so entstehen die Jahreszeiten. Durch die Jahreszeiten wachsen und welken alle Pflanzen. Der Mensch unterliegt wie die Geschichte den gleichen Gesetzen der Wandlung.

Was ist nun das Gesetz der Wandlung? Der Tag hat seinen Sonnenaufgang und -untergang; so wechseln Licht und Dunkelheit. Das Jahr hat Sommer und Winter. Jedes Ding hat seinen Platz, oben oder unten. Ein Ding kann größer oder kleiner sein als das andere. Ein Mensch ist stark oder schwach. Durch Gegensätze wie Tag und Nacht, stark und schwach, oben und unten gewann man zwei Prinzipien, die in allen Erscheinungen hervortraten: Das Yang und das Yin. Yang bedeutet Himmel, Licht, Stärke, — das männliche, schöpferische, positive Prinzip. Yin bedeutet Erde, Dunkel, Schwäche, — das weibliche, empfangende, negative Prinzip. Das ganze kosmische Leben steht unter dem Prinzip des Yin und des Yang. Man ist überzeugt davon, daß die Welt nur durch diese Zweiheit geschaffen wurde. — Dieser uralte chinesische Gedankengang erinnert stark an die moderne Atomtheorie, die feststellt, daß jedes Atom aus positiven und negativen Elektronen zusammengesetzt ist. Auch die moderne

Ansicht, daß jedes Atom einen Kosmos darstelle, findet sich bereits bei Dschou Dun I, der behauptet, daß jedes Ding ein „Großes Extrem“ sei.

Ich möchte die chinesische Auffassung der Kosmologie kurz dahin zusammenfassen, daß sie den Ursprung aller Erscheinung nicht im Stoff sieht, sondern ihn in einem ewigen Prozeß der Wandlung erblickt. Diese Wandlung wird durch zwei entgegengesetzte Prinzipien verursacht; ein Prinzip allein kann keine Wandlung schaffen. Im Buche I Ging findet sich folgende Stelle:

„Das Buch der Wandlung enthält das Maß von Himmel und Erde; darum kann man damit das Tao von Himmel und Erde umfassen und gliedern. Indem man emporblickend mit seiner Hilfe die Zeichen am Himmel verständnisvoll betrachtet und niederblickend die Linienzüge der Erde untersucht, erkennt man die Verhältnisse des Dunklen und Hellen.“

Von Bau Hi, der als Schöpfer der Acht Zeichen gilt, wird folgendes erzählt: „Als in der Urzeit Bau Hi die Welt beherrschte, da blickte er empor und betrachtete die Bilder am Himmel, blickte nieder und betrachtete die Vorgänge auf Erden. Er betrachtete die Zeichnungen der Vögel und Tiere und die Anpassungen an die Orte. Unmittelbar ging er von sich selbst aus, mittelbar ging er von den Dingen aus.“

Daß Bau Hi der Schöpfer der Acht Zeichen ist, gehört zur Legende; sicher ist aber, daß der höchste Begriff der Wandlung, der auf Yang und Yin aufbaut, auf Grund vielfacher Beobachtung gewonnen ist.

Während der Sung-Dynastie erfuhr das Geistesleben Chinas durch die Verbreitung des Buddhismus starke Anregungen. Man strebte nach einer Weltauffassung, die ebenso umfassend war wie die der Buddhisten. Deshalb entwarf Dschou Dun I das Tai-Gi-Diagramm, das die Schöpfung der Welt bis zur Erschaffung des Menschen erklärt.

„Das Extrem des Nichts und auch das Große Extrem!

Das Große Extrem bewegt sich und produziert aus sich das Yang. Nach vollendeter Bewegung tritt Ruhe ein.

Die Ruhe bringt das Yin hervor.

Nach vollendeter Bewegung fängt die Ruhe wieder an. Einmal Bewegung, einmal Ruhe — das eine ist wechselseitig die Wurzel des anderen. Aus diesem Differenzieren des Großen Gegensatzes entstanden Yin und Yang als die zwei Modi. Durch die Wandlung des Yang und die Empfängnis des Yin entstehen die Elemente: Wasser, Feuer, Holz, Metall und Erde. Die fünf Elemente sind harmonisch über die Erde verbreitet, und die vier Jahreszeiten nehmen ihren Lauf.

Das Wesen des Extrems des Nichts und die Essenz der beiden Modi und der fünf Elemente — in veredelter Weise verschmolzen — verdichten sich zur Ge-

stalt. Das Kiën-Prinzip, das Schöpferische, läßt das Männliche entstehen; das Kun-Prinzip, das Empfangende, läßt das Weibliche entstehen. Die wechselseitige Anziehungskraft des männlichen und weiblichen Prinzips erzeugt alle Dinge. Durch das fortwährende Werden entsteht der unendliche Strom der Wandlungen. Von allen so entstehenden Arten steht der Mensch auf der höchsten Stufe als das am meisten mit Geist begabte unter allen Wesen.“

Aus diesem Diagramm zog Dschou Dun I den Schluß, daß alle Wesen aus demselben Ursprung stammen und daß von der Natur bis zur sittlichen Handlung ein einheitliches Prinzip herrsche. Dieses Prinzip nannte Konfuzius Jen = Menschlichkeit, besser „Liebe zu den Lebewesen“. Bei Konfuzius ist jedoch die Liebe graduell verschieden und bewegt sich zwischen der Liebe zu den Eltern als der höchsten und der Liebe zum Tier als der niedrigsten.

Im Anschluß an diese Frage möchte ich noch zwei Begriffe erwähnen: Li, das Vernunftgesetz, und Ki, den Uräther, die Materie. Die Wandlung, von der ich sprach, ist ein Prozeß. Was wandelt sich nun? Die Wandlung bedarf der Materie, um Wandlung sein zu können. Andererseits kann aber Ki, die Materie, keine Wandlung erfahren ohne die Mitwirkung von Li, dem Vernunftgesetz. Ki ohne Li würde ein Chaos bilden.

Seit der Sung-Dynastie sind Ki und Li landläufige Begriffe. Das „Buch der Wandlungen“ spricht von Tao (Weg) und Ki (Gerät). Tao bedeutet den Weg, den alle Menschen gehen müssen; er ist öffentlich, gemeinsam, notwendig und steht über der menschlichen Erfahrung; er ist metaphysisch. Ki bedeutet das Gerät, das man täglich gebraucht; es ist an einen Zweck gebunden und durch diesen Zweck beschränkt.

Unter den Neukonfuzianern der Sung-Dynastie vertrat Dschang Dsai (1020 bis 1076) die Theorie, daß am Anfang der Welt das Ki der Urstoff gewesen sei. Durch die Einführung des Begriffs „Uräther“ wollte er den Begriff der Leereheit, des Nichts bekämpfen, der im Mittelpunkt der Lehre der Taoisten und Buddhisten steht. Sein Zeitgenosse Tscheng I (1033—1107) kritisiert ihn und sagt: Wie konnte die Welt nur aus Ki, der Materie, geschaffen werden? Ki ist materiell und damit räumlich gebunden; die Welt aber konnte nicht aus einem räumlich gebundenen Stoff geschaffen werden.

In dieser Kritik liegt bereits der Gedanke an Li, das Vernunftgesetz, das tief im Wesen des chinesischen Geistes verankert ist. Der Begriff „Li“ hat eine umfangreiche Bedeutung: Einmal bedeutet „Li“ das, was ist, und ist in diesem Sinne identisch mit dem europäischen „Naturgesetz“; dann bedeutet Li aber auch das, was sein soll — die „ethischen Prinzipien“. In der Vereinigung dieser beiden Begriffe liegt hauptsächlich der Grund dafür, daß die naturwissenschaftliche

Forschung in China stark zurückgetreten ist. Die chinesische Weltanschauung betrachtet alles im Lichte der Ethik.

Mit dieser Art der ethischen Betrachtung ist die Frage nach dem Wesen des Menschen eng verbunden. Im Mittelpunkt steht das Problem, ob der Mensch a priori gut sei oder schlecht.

Der chinesische Fachausdruck für die Sung-Philosophie heißt „Sing Li Hüo“, das bedeutet „die Wissenschaft des Wesens und der Vernunft“. Wenn Chinas Interesse vor allen Dingen dem Erkenntnisvermögen zugewandt wäre und wenn das Problem der Vernunft im Vordergrund stände, wie bei Kant, so würde der Ausdruck „Li Hüo“ genügen. In China scheint aber die Frage nach dem Wesen wichtiger zu sein als die Frage nach der Vernunft, deshalb steht der Ausdruck „Sing“, zu deutsch „Wesen“, vor dem Ausdruck „Li“, der im deutschen „Vernunft“ bedeutet. Der Grund dafür liegt darin, daß man sich mehr für das Gute oder das Schlechte im Wesen des Menschen interessiert als für das reine Erkenntnisproblem. Zur Erklärung des Ausdrucks Sing Li Hüo möge dies genügen.

Diese Frage ist zuerst von Mong Dsi aufgeworfen worden. Er vertritt die Ansicht, daß das Wesen des Menschen a priori gut sei. Dafür findet sich bei ihm folgendes Beispiel:

„Wenn Menschen zum erstenmal ein Kind erblicken, das einem Brunnen zueilt, so regt sich in allen Herzen Furcht und Mitleid.

Nicht, weil sie mit den Eltern des Kindes in Verkehr kommen wollten, nicht, weil sie Lob von Nachbarn und Freunden ernten wollten, nicht, weil sie den Hilferuf fürchteten, zeigen sie sich so.

Hierdurch zeigt sich: Kein Mensch ist ohne Mitleid im Herzen, kein Mensch ist ohne Schamgefühl im Herzen; ohne Bescheidenheit im Herzen ist kein Mensch, ohne Recht und Unrecht im Herzen ist kein Mensch. Mitleid ist der Anfang der Menschlichkeit, Scham oder Ehrgefühl ist der Anfang der Rechtlichkeit, Bescheidenheit ist der Anfang der Sitte, Recht und Unrecht unterscheiden ist der Anfang der Weisheit. Diese vier Anlagen besitzen alle Menschen, ebenso wie sie ihre vier Glieder besitzen.“

An einer anderen Stelle sagt Mong Dsi:

„Menschlichkeit, Rechtlichkeit, Schicklichkeit und Weisheit sind nicht von außen her uns eingepflanzt; sie sind unser ursprünglicher Besitz, die Menschen denken nur nicht daran. Darum heißt es: ‚Wer sucht, bekommt sie; wer sie liegen läßt, verliert sie.‘“

Mong Dsi vertritt also die Ansicht, daß das Wesen des Menschen an sich gut ist. Nur durch die sozialen Verhältnisse wird es gehindert und geschädigt. So sagt Mong Dsi:

„In fetten Jahren sind die jungen Leute meistens gutartig, in magern Jahren sind sie meistens roh. Nicht, als ob der Himmel ihnen verschiedene Anlagen gegeben hätte; die Verhältnisse sind schuld daran, in die sie verstrickt sind.“

Obgleich das Wesen an sich gut ist, bedarf es doch der Pflege; ohne sie kann es sich nicht entwickeln. So sagt Mong Dsi:

„Es gibt nichts, das nicht wachsen würde, wenn ihm seine rechte Pflege zuteil wird, und es gibt nichts, was nicht in Verfall geriete, wenn es der rechten Pflege entbehren muß.“

Interessant ist, daß Sün Dsi, der ebenfalls Konfuzianer ist, das gerade Gegenteil behauptet. Sün Dsi wurde 20 oder 30 Jahre nach dem Tode Mong Dsis geboren. Sein Werk erweckt den Eindruck, als ob er mit der damaligen Richtung der Konfuzianer nicht zufrieden gewesen sei. Er ist der einzige unter den Konfuzianern, der den empiristischen Standpunkt vertritt. Im Mittelpunkt seiner berühmten Lehre steht die Behauptung, das Wesen des Menschen sei schlecht und seine Umwandlung zum Guten sei nur durch künstliche Mittel möglich. Um seine Richtung von der Mong Dsis zu scheiden, beginnt Sün Dsi mit der Definition des Wesens und der künstlichen Wandlungsmethode. Unter Wesen versteht er alles Angeborene, unter der künstlichen Methode alles Erlernte. Auf Grund dieser Definitionen beweist er die Unhaltbarkeit der Behauptung, daß das Wesen des Menschen gut sei. Wenn es gut wäre, so brauchte es keine Erziehung; da es Erziehung braucht, so liegt das Gute nicht von Natur aus in ihm, sondern muß erst durch die künstliche Methode in das Wesen hineingelegt werden. Sün Dsi sagt über seine Theorie von der Schlechtigkeit des menschlichen Wesens:

„Der Mensch ist von Natur aus gewinnsüchtig; gibt er dieser Veranlagung nach, so entsteht Streit, und der bescheidene Sinn geht verloren. Der Mensch ist von Natur aus böseartig; gibt er dieser Veranlagung nach, so entsteht die Grausamkeit, und Gewissenhaftigkeit und Treue gehen verloren. Der Mensch ist von Natur aus sinnlich; gibt er der Sinnlichkeit nach, so entstehen schmutzige Verhältnisse, und die Sittlichkeit geht verloren. Wenn der Mensch handelt, wie es seinem Wesen und seinen Trieben entspricht, so wird er immer in Streitigkeiten verwickelt werden und gegen Gesetz und Vernunft handeln. Deshalb sind das Vorbild des Lehrers, die Sittlichkeit und die Rechtlichkeit nötig, um die Bescheidenheit und die Ordnung zu erhalten und den Frieden im Lande.“

Weiter sagt Sün Dsi:

„Das Wesen des Menschen an sich ist schlecht und erreicht das Gute erst durch künstliche Mittel, wie gekrümmtes Holz erst durch Zurichtung gerade wird und Eisen erst durch Bearbeitung scharf. Das Schlechte im Wesen des Menschen wird erst durch die Erziehung und die sittliche Form umgewandelt.“

Die Sung-Philosophen verdammen Sün Dsi wegen dieser Theorie. In der Betonung der Notwendigkeit des Lernens stimmt Sün Dsi aber mit den meisten Konfuzianern überein. Gerade weil das Wesen des Menschen schlecht ist, ist seiner Meinung nach die Notwendigkeit des Lernens doppelt groß.

In der Sung-Dynastie wurde diese Frage immer wieder eifrig diskutiert. Die Schwierigkeit ihrer Lösung zeigt Tscheng Hau in seinem Ausspruch: „Was wir das Wesen des Menschen nennen, ist nicht mehr das Wesen selbst.“ Damit will er sagen: Das Wesen des Menschen ist nach seiner Geburt nicht mehr rein, da es mit dem Körper verbunden ist.

Die Sung-Philosophen versuchten eine dualistische Lösung. Sie sahen ein, daß der Mensch aus Wesen und Körper besteht. Dschang Dsai sagt: „Durch die Gestaltung erlangt der Mensch das physische Wesen. Wenn er zu sich selbst zurückkehrt, erlangt er das metaphysische Wesen.“

Damit ist eine Zweiteilung des Wesens des Menschen gegeben in das Physische, das sich auf den Trieb, auf das Schlechte im Sinne Sün Dsis richtet, und das Metaphysische, das sich auf das reine Wesen, auf das Gute im Sinne Mong Dsis bezieht. Dschu Hi (1131—1200) lobt diese Zweiteilungstheorie sehr und sagt: „Jetzt, wo wir Dschang Dsais Theorie haben, können die Theorien aller anderen Denker abgeschafft werden.“

Der Anklang, den Dschang Dsais Theorie fand, beruht darauf, daß sie das Gute im Sinne Mong Dsis bewahrt, aber gleichzeitig auch das Schlechte im Sinne Sün Dsis, das Mong Dsi nicht in Betracht zog, umfaßt und es aus dem physischen Leben heraus erklärt.

Mit der Theorie der Zweiteilung ist das Problem des Wesens des Menschen vorläufig abgeschlossen. Aber es gibt auch Leute, die behaupten, die sinnliche Begierde sei viel natürlicher als das reine Wesen. Diese Richtung erkennt nur das Physische an und leugnet das Metaphysische. Um die Mitte der Mandschu-Dynastie vertritt Dai Dschen diesen Standpunkt und erregt damit großes Aufsehen. Wenn einmal — und das wird bald geschehen — die Charakterologie als neue Wissenschaft in China auftauchen wird, so wird sich der Streit um diese Frage von neuem entzünden.

Die oben genannten zwei Fragen werden schon in der Zeit Kung Dsis und Mong Dsis aufgeworfen; die Neukonfuzianer haben nur eine neue Lösung versucht.

Die dritte Frage, die wir noch behandeln wollen, taucht erst unter dem Einfluß des Buddhismus auf.

Die Mahāyāna-Buddhisten sagen: „Das Herz ist Buddha; ein Denken kann 3000 Sphären erreichen.“ Das regt auch die Konfuzianer zu der Frage an, wie

groß die Kraft des Herzens sei und ob das Herz mit dem Vernunftgesetz identisch sei. Dieses Problem wird bei dem Streit zwischen Dschu Hi und Lu Siang Schan (1139—1192) scharf herausgestellt. Der Ursprung der Frage liegt jedoch zeitlich noch weiter zurück.

Dschu Hi Vorgänger haben behauptet, das Herz bestehe aus zwei Teilen, nämlich aus Wesen und Trieb. Das Wesen ist gut, man braucht es nur zu entfalten. Die Triebe kommen mit der sinnlichen Welt und dadurch leicht mit dem Schlechten in Berührung. Man wagt nicht, das Herz zum Ausgangspunkt zu nehmen, und bleibt bei einer dualistischen Auffassung stehen.

Tscheng I schlug zwei Wege zur Selbstvervollkommnung vor. Er behauptet, Tugend und Wesen seien im Menschen bereits vollendet; er brauche sie nur zu pflegen, ohne etwas von außen hinzulernen zu müssen. Anders ist es jedoch mit unserer Erkenntnis: Zu ihr müssen wir immer hinzulernen.

Tscheng I sagt: „Die Pflege des Herzens geschieht durch Ehrfurcht, die wissenschaftliche Arbeit geschieht durch die Verwirklichung des Wissens.“ Im ersten Fall ist das Herz unabhängig von der Außenwelt, im zweiten nicht.

Um kurz zusammenzufassen: Die Allmacht des Herzens wird von den Vorläufern Dschu Hi noch nicht anerkannt.

Das Hinzulernen muß jedoch geschehen und geschieht durch Beschäftigung mit Büchern und durch Erforschen der äußeren Dinge. Dschu Hi hebt aus dem Buch „Die Große Wissenschaft“ den Satz hervor: „Die Verwirklichung des Wissens liegt in der Untersuchung der Dinge.“ Man fragte Dschu Hi, wie man die einzelnen Dinge untersuchen solle: ob man die einzelnen Dinge eins nach dem anderen untersuchen müsse, oder ob die Untersuchung aller Dinge von einem Punkte aus vorgenommen werden könne. Dschu Hi antwortete: „Es ist unmöglich, bei der Untersuchung eines Dinges die Prinzipien zu gewinnen, die hundert Dingen gemeinsam sind; deshalb müssen alle Dinge untersucht werden.“ Er weiß genau, daß es eine unerfüllbare Forderung ist, alle Dinge zu untersuchen, um das Herz mit den Prinzipien aller Dinge vertraut zu machen. Deshalb sagt er: „Untersucht man von 100 Fällen 50, so hat man eine allgemeine Idee der übrigen 50 Fälle.“ Dschu Hi hat nur eine Arbeitshypothese aufgestellt; für die Beziehung zwischen Herz und Außenwelt hat er keine durchgehende Lösung gefunden. In diesem dualistischen Sinne hat er folgenden Ergänzungsabschnitt für das Buch „Die Große Wissenschaft“ geschrieben:

„Der Satz: ‚Verwirklichung des Wissens liegt in der Untersuchung der Dinge‘ bedeutet: Das Erkenntnisvermögen richtet sich nach den Dingen, um ihre Gesetze zu erfassen. Der Mensch ist von Natur aus vorzüglich veranlagt und besitzt das Erkenntnisvermögen.“

Andererseits haben alle Dinge der Welt ihre Gesetze. Solange das Gesetz noch nicht restlos erkannt ist, hat das Erkenntnisvermögen seine äußerste Grenze noch nicht erreicht. Deshalb fordert die Große Wissenschaft als erstes, daß jeder Lernende auf Grund des Bekannten tiefer in das Gesetz der Dinge eindringt, bis er an die äußerste Grenze des Gesetzes der Dinge kommt.“

Nach Dschu Hi ist die Tugend angeboren und in sich vollendet. Zur Erkenntnis gelangt man durch die Außenwelt. Auch Dschu Hi bleibt also noch dualistisch. — Er liebte besonders die Kommentierungsarbeit sehr. Zu Lu Siang Schan sagte einmal ein Schüler, er solle sich doch auch mit Kommentierungsarbeit beschäftigen. Lu Siang Schan antwortete ihm: „Nicht das Ich kommentiert die sechs Klassiker, sondern die sechs Klassiker sind Kommentare des Ich.“ Damit erhebt er das Herz zum schaffenden Faktor.

Lu Siang Schan baut seine Theorie auf Grund des folgenden Satzes auf:

„Und was das Herz anlangt: sollte es nur hier keine solche Übereinstimmung geben? Was ist es, worin die Herzen übereinstimmen? Es ist die Vernunft, es ist die Rechtlichkeit.“

Da Vernunft und Rechtlichkeit im Herzen liegen, stellt Lu Siang Schan es in den Vordergrund und sagt: „Das Herz ist die Vernunft.“

Das Böse, das von anderen Philosophen als selbständig betrachtet wird, hat nach Lu Siang Schans Ansicht keine selbständige Existenz: Es kommt nur durch die Umnachtung des Herzens zustande. Ist das Herz rein, so können ihm die Sinnlichkeit und das Böse keinen Schaden tun.

Lu Siang Schan sagt: „Alle Sprüche der Heiligen und Weisen stimmen darin überein, daß es nur ein Herz gibt und nur ein Li. Was man weiß, ist dies Li. Was in uns erwacht, ist dies Li. Was in der Elternliebe zum Ausdruck kommt, ist dies Li. Was in der Bruderliebe zum Ausdruck kommt, ist dies Li.“

Nach Lu Siang Schans Ansicht stammt das Vermögen zur Erkenntnis und zu allen anderen Tugenden aus der gleichen Wurzel. Theoretische Vernunft und praktische Vernunft haben also den gleichen Ursprung.

Später wurde diese Theorie (Herz = Vernunftgesetz) noch weiter und tiefer begründet. Als Beispiel diene der folgende Dialog zwischen Sü Ai und Wang Yang Ming (1472—1529).

Sü Ai: „Wenn man das höchste Gut nur im Herzen sucht, so fürchte ich, man wird die Vernunftgesetze nicht vollständig erfassen.“

W. Y. M.: „Das Herz ist das Vernunftgesetz. Gibt es etwas, was unabhängig ist vom Herzen? Gibt es ein Gesetz, das außerhalb des Herzens liegt?“

Sü Ai: „In der kindlichen Pietät im Dienst der Eltern, in der Treue im Dienste des Königs, in der Wahrhaftigkeit beim Verkehr mit den Bekannten,

in der Menschlichkeit bei der Regierung über das Volk liegen solche Prinzipien, die man genau untersuchen muß.“

W. Y. M.: „Kann man denn z. B. beim Dienst der Eltern das Prinzip der kindlichen Pietät in den Eltern suchen? Das Prinzip der Treue kann nicht im König liegen. Die Prinzipien der Wahrhaftigkeit und der Menschlichkeit können nicht in den Bekannten und im Volk liegen. Sie liegen alle im Herzen, weil das Herz die Verkörperung des Gesetzes ist. Wenn das Herz aus der Umnachtung der egoistischen Triebe erlöst ist, so stellt es sich als Vernunftgesetz dar. Von außen her braucht man ihm nichts hinzuzufügen.“

Sü Ai: „Muß man beim Dienst der Eltern im Sommer und Winter für ihre Bequemlichkeit sorgen und sich erkundigen, wie es ihnen morgens und abends geht? Es gibt so viele Einzelheiten. Muß das alles auch genau untersucht werden?“

W. Y. M.: „Warum nicht? Aber man muß einen Ausgangspunkt haben, d. h. alle egoistischen Triebe aus dem Herzen vertreiben und die himmlische Vernunft im Herzen bewahren. Um zu wissen, wie man die Eltern im Winter am besten mit Wärme versorgt, muß das ganze Herz sich bemühen; kein egoistischer Trieb darf dabei mitsprechen. Das gleiche gilt für die Erfrischung der Eltern im Sommer. Wenn das Herz von egoistischen Trieben frei ist und unter der himmlischen Vernunft steht, so wird es ganz von selbst für Wärme im Winter und für Erfrischung im Sommer sorgen. Das sind nur die äußerlichen Bedingungen; sie entspringen alle ganz von selbst aus dem kindlichen Herzen.“

Dieser Dialog zeigt die idealistische Einstellung Wang Yang Mings. Neben ihm findet Dschu His dualistischer Standpunkt auch sehr viele Anhänger. Beide Schulen werden auch in Zukunft bestehen bleiben und gegeneinander stehen.

Kurz vor dem Weltkrieg regte sich in Europa das Interesse für den Anti-Intellektualismus in der Philosophie. Der Grund dafür liegt darin, daß sich einmal die Denker von dem Intellektualismus abwenden und daß zweitens das Praktische im Leben stärker in den Vordergrund tritt. Diese Hinwendung zur Praxis ist in China am deutlichsten an der Frage zu erkennen, die sich mit dem Verhältnis von Wissen und Handeln beschäftigt. Welches der beiden Glieder steht an erster, welches an zweiter Stelle? Können beide unabhängig voneinander betrachtet werden, oder sind sie untrennbar verbunden?

Diese Fragen sind die letzten und modernsten, die auf philosophischem Gebiet in China aufgetaucht sind. Auch in China liegt ihr Ursprung in der Reaktion gegen die Überbetonung des Verstandes. Lu Siang Schan, der Vertreter der idealistischen Richtung, wandte sich gegen Dschu His vielseitige Beschäftigung mit der Bücherweisheit und stellte die Forderung der „Erfüllung“.

Darunter versteht er die praktische Ausführung der ethischen Forderungen im Leben. Lu Siang Schan hat sich nicht klar darüber geäußert, wie weit das Handeln oder Tun mit dem Verstand oder dem Wissen verbunden sei. Daß das Wissen dem Tun vorangehen müsse, scheint jedoch auch bei ihm eine feststehende Theorie, über die man sich nicht hinwegsetzen kann. Dschu Hi erkennt die Wichtigkeit dieser Frage und äußert sich zu der Funktion von Tun und Wissen folgendermaßen:

„Allgemein und für jedes einheitliche Gebiet gilt der Satz, daß das Wissen dem Tun vorangehen muß.

Ein weites Gebiet setzt sich aber aus vielen Stufen zusammen, deren Wissen verschiedene Tiefe und deren Tun verschiedenen Umfang besitzt. In einem solchen Fall kann man nicht auf ein schwereres Wissensgebiet übergehen, ohne die leichteren zu beherrschen, die auf der Praxis aufbauen. In diesem Falle steht also die leichtere Praxis vor dem schwereren Wissen.“

Dschu Hi gibt dafür ein pädagogisches Beispiel:

„Im Altertum begann der Unterricht der Kinder mit der Lehre von der Liebe zu den Eltern und Brüdern und mit der Lehre von der Wahrhaftigkeit und der Ehrfurcht. Die älteren Schüler wurden auch noch in Liedern, Geschichte, Ritus und Musik unterrichtet. Darin liegt das Wissen um die richtige Regel und gleichzeitig das Tun, das sich auf die Erfüllung der Regel und auf rechtes Verhalten bezieht. Von ihrem 15. Lebensjahre an besuchten die Knaben eine höhere Schule. Durch tätige Anteilnahme am Leben und am Verkehr der Familie, durch Unterricht im Schießen und Reiten wurden die Kinder zur Erfüllung ihrer Pflichten und zum richtigen Verhalten angeleitet.

Auf diesen Erfahrungen baut die nächste Stufe auf, die sich mit der Untersuchung der Dinge beschäftigt, um das Wissen zu verwirklichen. Die Verwirklichung des Wissens besteht darin, daß man auf der Grundlage des Gelernten zum Unbekannten übergeht und auf diesem Weg die äußerste Grenze der Erkenntnis erreicht.“

Damit will Dschu Hi sagen, daß praktische Tätigkeit in der Jugend die Grundlage schafft für spätere wissenschaftliche Forschungsarbeit. Im Grunde ist aber doch das Wissen das Höchste. Dieser Standpunkt wurde später von Wang Yang Ming heftig bekämpft. Folgender Dialog zwischen Sü Ai und Wang Yang Ming zeigt dessen Einstellung deutlich.

Sü Ai: „Da ich den einheitlichen Charakter von Wissen und Tun nicht verstanden hatte, ging ich wieder zum Meister. Er verlangte ein Beispiel, und ich gab ihm folgendes: Alle Menschen wissen, daß kindliche Pietät den Eltern gebührt und brüderliche Liebe den älteren Brüdern. Und doch können sie diese

Forderung nicht zur Ausführung bringen. Darin liegt, daß Wissen und Tun zwei getrennte Gebiete sind.“

W. Y. M.: „Diese Trennung wird durch den Egoismus verursacht; das ursprüngliche Verhältnis von Wissen und Tun gibt sie nicht wieder. Niemand, der wirklich weiß, wird so handeln. Wissen ohne Tun ist Unwissen. Das Buch „Die Große Wissenschaft“ zeigt uns, was wirkliches Wissen und Tun ist. In ihm steht der Satz: ‚Liebet die Schönheit; hasset den üblen Geruch.‘ Nun kann man so unterscheiden: Daß man die Schönheit sieht, gehört zum Wissen; daß man sie liebt, zum Tun. Man hat jedoch schon beim ersten Sehen das Gefühl des Gefallens; es ist nicht so, daß man erst sieht und dadurch der Wille entsteht, sie zu lieben. Dasselbe gilt für den üblen Geruch. Man haßt ihn schon beim ersten Riechen. Derjenige, dessen Nase verstopft ist, sieht wohl den Gegenstand, der den üblen Geruch verursacht, aber riecht ihn nicht. In diesem Falle fehlt ihm die Wahrnehmung des Geruchs. Deshalb soll nur derjenige als eltern- und bruderliebend bezeichnet werden, der die kindliche Pietät und die brüderliche Liebe zur Tat werden läßt. Wer nur darüber zu diskutieren weiß, kann nicht als eltern- oder bruderliebend bezeichnet werden. — Man muß die Erfahrung des Schmerzes haben, um zu wissen, was Schmerz ist. Man weiß nur, was Kälte ist, wenn man sie ertragen hat. Man weiß nur, was Hunger ist, wenn man hungrig war. Wie können Wissen und Tun getrennt sein? Ihr ursprünglicher Charakter ist Untrennbarkeit; nur durch egoistische Triebe können sie zerrissen werden. Nur in diesem Sinne kann die Lehre der Heiligen verstanden werden. Das ist eine wirklich ernsthafte und einschneidende Aufgabe für jeden Lernenden. Warum bestehst Du darauf, daß die beiden getrennt seien, während die Heiligen uns zeigen, daß beide eins sind? Warum betone ich wohl ihre Einheit? Eine Diskussion darüber, ob sie eins sind oder getrennt, ist nutzlos, wenn man den Sinn der beiden Behauptungen nicht versteht.“

Sü Ai: „Im Altertum betrachtete man Wissen und Tun als zwei Dinge, um klarzumachen, daß Wissen die eine Stufe sei und Tun die andere Stufe. Damit hat man den Ausgangspunkt für die Pflichterfüllung.“

W. Y. M.: „Du verkennst den Sinn der Alten. Ich habe gesagt: Wissen ist der Entschluß zum Tun, Tun ist die Ausführung des Wissens. Wissen ist der Anfang des Tuns, Tun ist die Vollendung des Wissens.“

Wang Yang Ming erklärt auch, wie er zu dieser Behauptung kommt. Er sagt: „Die Menschen der Gegenwart betrachten Wissen und Tun als zweierlei, da sie der Meinung sind, man müsse erst wissen, um dann handeln zu können. Jeder will diskutieren und untersuchen, bis er klar ist. Das Ergebnis ist, daß man niemals zum Handeln kommt und niemals wirklich etwas weiß.“

Wang Yang Ming stellt diese Theorie auf, um durch sie die Menschen von leeren Phrasen abzubringen; außerdem sieht er aber auch in seiner Theorie das Wesen des Kosmos.

Ist ein Volk in Elend und Not, so regt sich in allen, die es sehen, das Gefühl des Mitleids. Warum kommen aber nie wirklich alle zu Hilfe? Weil jeder immer an seine Familie und an seinen Vorteil denkt. Die Kluft zwischen Ich und Gemeinschaft hindert daran, zu tun, was man in seinem Wissen für richtig erkannt hat. Deshalb sieht Wang Yang Ming in der Einheit von Wissen und Tun das Wesen des Kosmos. Diese umfassende und hohe Anschauung begründet Wang Yang Mings bedeutende Stellung in der Geistesgeschichte Chinas.

In der Form der Fragestellung habe ich in kurzen und großen Umrissen den Verlauf unserer geistesgeschichtlichen Entwicklung zu zeigen versucht. Eine weitere Seite, die ich nicht unerwähnt lassen möchte, ist das Han-Gelehrtentum. In China gibt man jeder Gedankenrichtung den Namen der Zeit, in der sie entstanden ist. Die Philosophie erreichte in der Sung-Dynastie ihren Höhepunkt; daher spricht man vom Sung-Gelehrtentum. Die philologische und kommentatorische Geistesrichtung entstand in der Han-Dynastie und heißt deshalb das Han-Gelehrtentum. Wie Europa Philosophie und Wissenschaft besitzt, so besitzt China diese beiden Gelehrtenrichtungen. Wer dem Gedanklich-Konstruktiven abgeneigt ist, wendet sich philologischer Arbeit zu. In der Mandschu-Dynastie herrschte das Han-Gelehrtentum, während die Philosophie in dieser Zeit verfiel. Da sie genaue Untersuchung und Beweise fordert, ist die philologische Arbeit der modernen Wissenschaft sehr ähnlich. Wer experimentelle Wissenschaft schätzt, wird auch das Han-Gelehrtentum günstig beurteilen und die Sung-Philosophie verspotten.

Die gebildeten Kreise in China behaupten aber auch, unsere Philosophie sei veraltet. Ich will nicht entscheiden, ob es in der Philosophie überhaupt ein Veralten geben kann. Ob die chinesische Philosophie veraltet ist, möge man nach meinen Darlegungen selbst entscheiden.

Nachdem die Chinesische Mauer im geistigen Sinne gefallen ist, lernt China von Europa und wird weiterhin lernen und lernen müssen. Der Chinese liebt das Lernen, da es die Hauptbeschäftigung des Konfuzius war.

China steht der europäischen Wissenschaft und Philosophie so gegenüber wie seinerzeit dem Buddhismus. In welcher Art China die europäischen Einflüsse verarbeiten wird, ist heute noch nicht zu übersehen. Eine Verbindung mit der eigenen Tradition muß hergestellt werden, damit die Entwicklung eine organische wird.