

Zur Geschichte der neueren chinesischen Philosophie.

Von Walter Brugger S. J.

Mit der „Geschichte der neueren chinesischen Philosophie“ hat A. Forke sein monumentales Werk über die Geschichte der chinesischen Philosophie zum Abschluß gebracht¹. Der erste, das Altertum behandelnde Teil erschien 1927, der zweite, das Mittelalter enthaltende 1934. Ein Band von 700 Seiten über die neuere chinesische Philosophie muß überraschen, auch wenn man sieht, daß er mit dem 10. Jahrhundert n. Chr. beginnt. Denn das Vorurteil, daß die Chinesen überhaupt keine Philosophie oder nur unbeholfene Anfänge hervorgebracht hätten, ist weit verbreitet. Auch die Spezialwerke Hackmanns und Zenkers behandeln nur das Altertum der chinesischen Philosophie gründlich und ausführlich, während das chinesische Mittelalter und die Neuzeit verhältnismäßig zu kurz kommt. Der Grund ist darin zu suchen, daß für die ältere Zeit genügendes Material der Sinologen vorliegt, während es für die neuere nur spärlich vorhanden ist. Das vorliegende Werk füllt nun diese Lücke auf Grund langjähriger Quellenstudien aus. Die Lehren der Philosophen werden mit zahlreichen Textstücken belegt und meist auch der chinesische Urtext in den Anmerkungen beigelegt.

Die *Sung-Epoche* (960—1280), mit der die Geschichte der neueren Philosophie beginnt, war eine Zeit großer politischer Schwäche, aber zugleich hoher Kultur, die das chinesische Geistesleben bis auf den heutigen Tag bestimmt hat. Im Altertum hatte man nur die Ethik gepflegt; dem alten Konfuzianismus fehlte die Metaphysik. Die Sung-Philosophen schufen sie. Namentlich die Begriffe: Urprinzip, Vernunft, Fluidum, Geist, Menschennatur wurden von allen Seiten untersucht und beleuchtet. Man nennt diese Richtung die *Hsing-li-Philosophie* (Hsing = Natur; li = Geist). Man hat diese Philosophie nicht mit Unrecht Neukonfuzianismus genannt. Man könnte sie auch als konfuzianische Scholastik bezeichnen. Die Sung-Philosophen waren in erster Linie Kommentatoren der klassischen Texte und erst in zweiter Philosophen. Vom philosophischen Standpunkt ist aber das, was sie dem Konfuzianismus hinzugefügt haben, viel wichtiger als die konfuzianische Grundlage, von der sie ausgingen (1—8).

Die Hauptrichtungen dieser neueren chinesischen Philosophie, die geschichtlich nebeneinander hergehen, sind der *idealistische Monismus* und der *realistische Dualismus*. Andere Gruppen verschwinden

¹ A. Forke, Geschichte der neueren chinesischen Philosophie. 4^o (XVIII u. 693 S.) Hamburg 1938, Friederichsen, de Gruyter. M 35.—.

daneben an Zahl oder Bedeutung. Man wird überrascht sein, in China zu einer so frühen Zeit den Idealismus vertreten zu finden. Die starke idealistische Strömung geht wohl auf den Einfluß des *Buddhismus* zurück, welcher in der in China heimisch gewordenen Form des Mahayana durchaus idealistisch ist. Die chinesischen Idealisten bevorzugen das intuitive Wissen und zeigen oft eine Vorliebe für Meditation und mystische Versenkung. Der Idealismus war ihnen weniger eine Antwort auf erkenntnistheoretische Fragen als ein Anliegen der nach Innerlichkeit drängenden, persönlichen Lebensgestaltung.

Nicht der erste, aber der bedeutendste Vertreter des Idealismus in der Sung-Periode war *Lu Tchiu-yuan* (1138—1191). Als intuitiv gerichteter Denker hat er seine Philosophie allerdings nicht zu einem vollständigen System entwickelt. Raum und Zeit sind nach ihm Schöpfungen des menschlichen Geistes. Dieser aber ist das Vernunftprinzip, das eines ist in der Welt und in allen Menschen. Aus der Einheit des Geistes leitet er die Pflicht ab, dem Egoismus zu entsagen.

Wang Schou-jên, gewöhnlich Wang Yang-Ming genannt (1472 bis 1528), die bedeutendste Erscheinung der Ming-Zeit (14.—17. Jahrh.), war seinen ausdrücklichen Worten nach zwar Identitätsphilosoph (Vernunftprinzip, Geist, Körper, Denken und Sein sind eins), der tatsächlichen Ausführung nach jedoch ebenfalls Idealist. Eine große Rolle spielt in seiner Philosophie das angeborene, intuitive Wissen. Vielleicht läßt sich nach Abstrich mancher Übertreibungen von diesem Lehrstück eine Auffassung gewinnen, die ein günstigeres Urteil ermöglicht, als dasjenige ist, das Forke darüber abgibt. Das angeborene Wissen ist nach Wang die Grundlage für das erworbene Wissen. Es besteht aus abstrakter Intelligenz und deutlicher Wahrnehmung. Eine Kennzeichnung des Inhalts gibt er nicht außer der, daß es der Wegweiser zur Unterscheidung des Guten und Bösen sei. Aus diesem Wissen gehen die Gedanken hervor. „Außerhalb des angeborenen Wissens gibt es kein Wissen und außerhalb der Ausdehnung des Wissens keine Wissenschaft. Das Wissen, welches jemand außerhalb des angeborenen sucht, ist falsches und verkehrtes Wissen, und Wissenschaft, welche er außerhalb der Ausdehnung des Wissens sucht, ist heterodoxe Wissenschaft“ (390). Nach Forke schleudert damit Wang Yang-ming sein Anathem gegen alles natürliche Wissen und alle durch logisches Denken erarbeitete Wissenschaft. Das Wissen gehe nicht dem Denken voraus, sondern umgekehrt.

Mir scheint, daß Wang Yang-ming mit seinen Worten dem nahekomme, was die Scholastik mit dem Ausdruck „*intellectus vel habitus principiorum*“ bezeichnet. Daß nämlich der Geist die ursprüngliche und angeborene Fähigkeit besitze, die Beziehungen

zwischen gegebenen einfachen Begriffen leicht und deutlich zu erkennen und von diesem Grundbestand des Wissens aus sich weiteres Wissen zu erwerben. Darauf deuten die Worte Wangs: „Wissen ist die Substanz des Geistes. Dieser besitzt von selbst die Fähigkeit zu wissen“ (390), d. h. die Fähigkeit zu wissen ist ihm angeboren und diese Fähigkeit umschreibt sein Wesen, ohne die er nicht Geist wäre. Insofern Wang aber von einem angeborenen „Wissen“ spricht, unterscheidet er sich von der Scholastik, die den *intellectus principiorum* nur dem Anfang oder der Fähigkeit, nicht dem Inhalt oder den Ideen nach angeboren sein ließ². Abgesehen von diesem Unterschied sind jedoch die Funktionen, die er dem „angeborenen Wissen“ zuweist, nicht unrichtig gegeben. Alles andere Wissen beruht auf ursprünglich einsichtigen Prinzipien. Das Denken als die Bewegung des Geistes von den Prinzipien zum Wissen geht deshalb auch aus dem „angeborenen Wissen“ hervor. Es ist die Substanz der Gedanken, d. h. die Wahrheit und Gewißheit des Wissens beruht auf der Zurückführung auf die Prinzipien. Außerhalb der „Ausdehnung des Wissens“ gibt es deshalb keine Wissenschaft, d. h. alle Wissenschaft ist nur eine Ausdehnung und Anwendung der Prinzipien. Das gilt nicht nur für das spekulative Wissen, sondern in gewissem Sinne auch für die Erfahrungserkenntnis, sofern sie Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt. Auch die Induktion setzt Prinzipien voraus, auf denen ihre logische Gültigkeit beruht³. Daß die Naturerkenntnis ihren Inhalt jedoch nur aus der äußeren Beobachtung herleitet, hat Wang Yang-ming zu seinem eigenen Schaden übersehen. Die Identifizierung des „angeborenen Wissens“ mit der allgemeinen Weltvernunft gehört natürlich in einen anderen Zusammenhang, obwohl sich auch hierin eine Spur der Wahrheit offenbart, daß nämlich die menschliche Vernunft in ihrer Grundanlage eine Mitteilung göttlichen Lichtes ist, weshalb sie auch immer Anspruch auf absolute Geltung erheben wird⁴.

Außer dem Buddhismus ist die neukonfuzianische Philosophie — trotz des scharfen Gegensatzes zu beiden — auch dem *Taoismus des Laotse* verpflichtet. Vor allem geht auf ihn die vertiefte Auffassung des Tao zurück. Während Tao im Konfuzianismus bloß Norm und Gesetz bedeutet, hat es im Taoismus den Sinn des transszendenten Vernunftprinzips, eine Idee, die — unter verschiedenen Namen — zu den fruchtbarsten der chinesischen Philosophie gehört.

² Vgl. Thom. Aq. S. Theol. 1, 2 q. 51 a. 1.

³ Vgl. Jos. de Vries, Denken und Sein, Freiburg 1937, 240—252.

⁴ *Rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis*: Thom. Aq., De Ver. q. 11 a. 1 c; die angeführte Stelle in fine corp.

Die das Tao betreffenden Texte sind manchmal dunkel, was nicht immer vom Unvermögen der Schreiber, sondern zuweilen auch von der Tiefe des Gegenstandes herrührt. So könnte z. B. ein Text Hu Hung's (1100—1155), an dem Forke Anstoß nimmt, in einem tieferen Sinne verstanden werden. Hu Hung schreibt: „Tao ist ein Gesamtname für Substanz und Funktion. Wohlwollen ist seine Substanz und Gerechtigkeit seine Funktion. Wenn Substanz und Gerechtigkeit vereint werden, dann haben wir Tao“. Forke wendet dagegen ein: „Warum soll diese Liebe nur vorhanden sein, und sobald eine Tätigkeit erfolgt, nur Gerechtigkeit zustande kommen? Zwischen beiden Tugenden, Wohlwollen und Gerechtigkeit besteht kein Gegensatz wie zwischen Substanz und Funktion“ (124). Der Sinn des Textes besteht darin, das Tao als das Identische dessen zu zeigen, was in uns gerade nicht identisch ist. Es wird als dasselbe erklärt: Substanz — Funktion einerseits und Substanz — Wohlwollen, Funktion — Gerechtigkeit andererseits. Das Tao ist die Identität dieser zwei, bzw. vier. Die Vereinigung von Substanz und Gerechtigkeit stellt zugleich die Vereinigung von Wohlwollen und Funktion dar. Die Liebe ist also nach Hu Hung nicht bloß vorhanden, sie ist identisch Tätigkeit. Zwischen Substanz und Funktion besteht nur ein Gegensatz, wenn die Funktion nicht nur Tätigkeit, sondern zugleich (wie immer im endlichen Bereich) Veränderung des Tätigen ist, die Substanz also als Träger der Funktion aufgefaßt werden muß. Das Tao wird aber in Hu Hung's Worten gerade als dasjenige gekennzeichnet, was über der Ebene dieses Gegensatzes liegt.

Während die Idealisten die Identität des Tao mit dem menschlichen Geist verteidigten, hielten die Realisten an der Verschiedenheit beider fest. Den größten Rückhalt erhielt der realistische Dualismus am System des *Tschu Hsi*⁵ (1130—1200), der als der größte Philosoph Chinas gilt. Er beherrschte das gesamte Wissen seiner Zeit. Verglichen mit den früheren Philosophen, die ihn teilweise an Originalität übertreffen, zeichnet er sich dadurch aus, daß er seine Behauptungen auch zu beweisen sucht und mit der größten Sorgfalt das Für und Wider abwägt. Bemerkenswert ist auch sein kritischer Sinn, mit dem er sich mit seinen Vorgängern auseinandersetzt⁶.

⁵ Von manchen Autoren auch Tschu Hi geschrieben.

⁶ Bei dieser Gelegenheit sei einer Anregung Ausdruck verliehen. Die Bedeutung Tschu Hsi's würde es wohl verdienen, daß sein philosophisches System dem Abendland in einer Übersetzung bekannt würde. Bisher sind nur Bruchteile übersetzt worden und die von Forke angeführten und übersetzten Stellen erwecken, so dankenswert sie sind, immer noch zu sehr den bei Tschu Hsi offenbar falschen Anschein des Aphorismenartigen. Für eine solche Über-

Tschu Hsi führt die Wirklichkeit auf zwei Prinzipien zurück: die Vernunft (Li) und das Fluidum (Tch'i). Die immaterielle Vernunft geht dem materiellen Fluidum, das aus ihr entsteht, voran. Nachdem aber das Fluidum durch die Vernunft entstanden ist, trennt sich diese nicht mehr von ihm. Die Vernunft ist dann die Natur oder das innerste Wesen von Himmel und Erde.

In einem Text Tschu Hsi's (171) steht zwischen Vernunft und Fluidum die Form (Wesen). Die Vernunft ist „das über die Form erhabene Prinzip“, also das Prinzip der Form; das Fluidum ist „das der Form unterworfenen Gefäß“, also das Subjekt der Form. Das Fluidum als das Subjekt der Wesensform dürfte der aristotelischen *materia prima* nahekommen. Insofern Tschu Hsi jedoch sagt, daß die körperlichen Substanzen durch Zusammenziehung und Zusammenballung des Fluidums entstehen, erreicht er die intellektuelle Reinheit des aristotelischen Begriffes nicht.

Forke bemerkt, daß Li nicht überall, wo es vorkomme, Vernunft bedeute, sondern zuweilen auch menschliche Idee, Zweckbegriff. So in dem Text: „Frage: ‚Haben vertrocknete Dinge ein Prinzip?‘ — Antwort: Sobald es einen Gegenstand gibt, hat er ein Prinzip. Der Himmel erschafft keinen Pinsel, sondern die Menschen stellen ihn aus Hasenhaar her. Sobald es einen Pinsel gibt, hat er auch sein Prinzip“ (172). Der Text ist lehrreich. Alle Dinge verwirklichen eine Idee. Die Kunstprodukte eine Idee des Menschen, die Naturprodukte eine Idee des Himmels. Der Himmel aber ist gleichbedeutend mit Vernunft (Li) (174). Wie nun die menschliche Vernunft nicht identisch ist mit der im Pinsel verkörperten Idee, so auch die himmlische Vernunft nicht mit den in den Dingen verkörperten Vernunftideen. Die himmlische Vernunft ist im Gegenteil das Prinzip dieser Vernunftideen oder Formen (s. oben). Gerade deshalb können aber diese Vernunftideen selbst auch wieder in einem abgeleiteten Sinn „Vernunft“ genannt werden. Da „Li“ aber nur im abgeleiteten Sinn identisch ist mit den Formen der Körper, so dürfte Forke die Übersetzung Le Galls, der Li mit *forme* wiedergibt, mit Recht ablehnen (171 Anm. 7). Die Begründung hingegen, daß diese aristotelische Auffassung den Chinesen sehr fern liege, scheint nicht durchschlagend zu sein. Die Vernunft ist in ihrem letzten Prinzip und in ihren Ergebnissen nicht chinesisch

setzung möchte ich aber im Namen aller, die keine Aussicht haben, sich des Chinesischen bemächtigen zu können und dennoch den Text nach Möglichkeit selbstständig beurteilen wollen, den Wunsch aussprechen, daß außer der Übersetzung auch die vom Übersetzer nicht gewählten Bedeutungen der Begriffszeichen, sei es in Fußnoten, sei es in einer anderen Weise — für die häufiger vorkommenden Begriffe vielleicht durch Wortlisten — mit angegeben werden. Dabei sollten auch die nicht-philosophischen, konkreten Bedeutungen und das chinesische Schriftzeichen nicht fehlen.

und nicht griechisch, sondern, wie alle großen Philosophen, auch Tschu Hsi, erkannt haben, eine (173). Je reiner die Lehren der Philosophen der Ausdruck dieser einen Vernunft sind, desto mehr Zusammenhang werden sie auch untereinander haben. Daß Tschu Hsi aber in manchen Stücken der aristotelischen Philosophie nahe kommt, ist unverkennbar. Li als das innere Prinzip der Körper ist das vernunftartige, das Fluidum ist das vernunftfremde Prinzip. Tschu Hsi unterscheidet auch, wenngleich nicht allerorts genügend, Li als das innere und das äußere Prinzip. So in dem Text: „Wenn man von Himmel, Erde und von allen Dingen spricht, so gibt es nur eine einzige Vernunft. Von den Menschen aber hat jeder seine besondere Vernunft“ (173). Ohne die Unterscheidung Li's als äußerem und innerem oder mitgeteilten Vernunftprinzip sind die Texte, in denen Li als das Urprinzip beschrieben wird, schwer mit jenen zu vereinbaren, in denen es in engster Wechselbeziehung zum Fluidum erscheint. Unter mitgeteilter Vernunft kann man dabei subjektive und objektive Vernunft verstehen.

Mißverständlich ist es, wenn Forke schreibt: „Für einen persönlichen Gott ist in Tschu Hsi's System kein Raum“ (179). Er meint damit, daß Tschu Hsi die volkstümlichen, anthropomorphen Gottesvorstellungen ablehnt. Das geht auch klar aus den Texten hervor. Mehr aber nicht. Tschu Hsi schreibt zwar: „Wie könnte es auch im Himmel eine Person geben, welche dies befiehlt?“ (179—180), verwendet aber, wenn ich mich nicht täusche, in der die „Person“ darstellenden Zeichengruppe auch das Begriffszeichen „Mensch“ (180 Anm. 3). Auf jeden Fall ist die Vernunft nach ihm kein bloß abstraktes und formales Prinzip, sondern der wirkliche Ursprung aller Dinge, besitzt also selbst auch wirkliches, wenngleich dem unseren nur analoges Sein; sie verhält sich zur Welt erkennend und wollend. Damit sind aber die wesentlichen Bedingungen für ein persönliches Wesen gegeben.

In der Naturphilosophie lehrt Tschu Hsi den periodischen Wechsel von Schöpfung und Weltuntergang. Ob unter der Schöpfung die völlige Hervorbringung aus Nichts im Sinne der Scholastik zu verstehen ist, geht aus dem Mitgeteilten nicht mit voller Sicherheit hervor. Die Hervorbringung des Fluidums durch die Vernunft deutet darauf hin. Geschieht sie frei, oder aus Naturnotwendigkeit? Vielleicht hat sich Tschu Hsi diese Frage gar nie gestellt (182 bis 185).

Offenbar war es die Psychologie Tschu Hsi's, die Le Gall S. J. veranlaßt hat, Tschu Hsi wegen seines Materialismus einen „philosophie détestable“ zu nennen (199). Tschu Hsi definiert nämlich den Geist als den feinsten und spirituellen Teil des Fluidum (185). Vielleicht wäre Le Galls Urteil vorsichtiger gewesen, wenn er sich daran erinnert hätte, daß auch ein Augustinus und die ihm fol-

gende Philosophie von einer Materie des Geistes sprach. Thomas von Aquin hat diese Auffassung dahin berichtet, daß er anerkannte, daß in jedem geschaffenen Wesen ein potentielles Prinzip enthalten sei, daß es aber nicht angehe, dieses Materie zu nennen. Sollte das, was Tschu Hsi hier meint, nicht dasselbe sein, was Augustinus gemeint, aber in Ermangelung gekläarter Begriffe mißverständlich ausgedrückt hat? Nach Tschu Hsi ist der Geist so fein und spirituell, daß er die Spitze eines Härchens durchdringt, und doch wieder so groß, daß alle sechs Himmelsrichtungen, Vergangenheit und Zukunft darin Platz finden (186). Er ist mit andern Worten über die Bedingungen von Raum und Zeit erhaben, was gerade das Kennzeichnende des Geistes ist. Forke meint hier, daß Tschu Hsi Denken und Sein vermische. Gewiß wird hier zunächst nur die Ungebundenheit des Geistes im Denken und Vorstellen ausgesprochen. Aber ist die objektive Ungebundenheit möglich, ohne daß der Geist dem subjektiven Sein nach jenseits der raum-zeitlichen Ordnung steht? Ein anderer Grund für materialistisch klingende Wendungen unseres Philosophen mag darin liegen, daß er den Geist als das Lebensprinzip und den Beherrscher des Körpers betrachtet. Vom Geist als Lebensprinzip ist es wohl auch zu verstehen, wenn er sagt, daß der Geist beim Tode des Menschen zugrunde gehe; nur die Vernunft wandle sich nicht (187—188). Auch in der Psychologie liegen die Anschauungen Tschu Hsi's noch lange nicht klar und eindeutig zutage. In den weiteren Abschnitten, die Forke über die Psychologie Tschu Hsi's bringt (189—192), ist auch noch von Geist und Geistern in einem zwischen reiner Geistigkeit und Körperlichkeit liegenden Sinne die Rede. Tschu Hsi verwendet aber dabei, wie mir auffiel, ein anderes Schriftzeichen.

Hatte die Ming-Zeit noch einen Philosophen vom Range Wang Yang-mings hervorgebracht, so verfiel die Philosophie Chinas in der *Mandschu-Periode* immer mehr, bis sie im 18. Jahrhundert ihren Tiefstand erreichte. Seit der Republik (1912) besteht die philosophische Bewegung hauptsächlich in der Aneignung neuer Gedanken aus dem Westen. Einen Philosophen von schöpferischer Bedeutung gibt es zur Zeit in China nicht. Forke hofft jedoch auf eine neue Blütezeit.

Die abweichende Auffassung, die hier von manchen Texten gegeben wurde, möchte das Verdienst Forkes in keiner Weise herabsetzen, sondern dem tieferen Eindringen in die Gedankenwelt der chinesischen Philosophen dienen.