

Altchinesisches Denken am Beispiel des Zhong-yong

In dieser Arbeit werde ich hauptsächlich das Zhong-yong¹ besprechen, eine klassische chinesische Schrift, als deren Autor häufig Zi-si (492 - 431), ein Enkel des Kong-zi (Konfuzius), genannt wird. Zuvor will ich aber versuchen, einen gerafften Überblick jener Denktradition zu geben, welcher dieses Werk entstammt. Darauf folgt eine Darstellung der Einschätzung des Werkes und eine Einordnung hinsichtlich seiner Bedeutung in den jeweiligen Epochen.

Klassische chinesische Philosophie wird zuvorderst als Ethik wahrgenommen. In der Ethik, meine ich, stellt sich die Frage, wie menschliche Größe durch philosophische Strenge zu erreichen sei. Eine Polemikerin könnte nun behaupten, diese geistige Strömung Chinas sei nicht Philosophie, sondern mit der Eigenbezeichnung *Ru-jia* zu versehen, womit auch der Strenge Schicksal besiegelt scheint, wird doch die ursprüngliche Bedeutung von *ru* mit "weich, sanft" angegeben (Moritz, 206). Und die menschliche Größe sei bei Kong-zi mit 1,92 m wohl ohnehin gegeben. All das soll mensch in Betracht ziehen, nach autonomer Stattgebung eines intuitiven Befundes will ich aber doch *Ru-jia* als "Familie/Schule der Gelehrten" verstehen und auch "Konfuzianismus" als Übersetzung akzeptieren und zumuten, wenngleich Kong-zi (551 - 479) sich wohl kaum als Gründerfigur verstand.

Dieser Konfuzianismus entwickelte sich zur Zeit der Zhou-Dynastie (11. - 3. Jh.), da diese sich bereits im Zerfall befand. Die Zeit der Streitenden Reiche (403 - 221) als Hintergrund der synchron verlaufenden Blütezeit philosophischer Produktion ist bezeichnend, ebenso hatten die geografischen Umstände mit ihren Konsequenzen² (relativ homogenes, großräumiges Gebiet, Überschwemmungskatastrophen an den großen Flüssen, andererseits Dürreperioden Wanderungsbewegungen, politische Unruhen, Notwendigkeit der Errichtung von Dämmen und Bewässerungsanla-

¹ auch: "Chung Yung"; übersetzt als "Maß und Mitte", "Doctrine of the Mean", "L' invariable Milieu", "Medium constans vel sempiternum"

² vgl. Schleichert, 8 - 10

gen Ideal eines großen, einheitlich regierten Reichs) zweifellos ihren Einfluss auf die Philosophie. Allein die Betrachtung der Kernbegriffe des Konfuzianismus legt nahe, dessen Ziel in der Verwirklichung eines ethisch-politischen Organisationsmodells zu erblicken, wobei der Weg über den Weg (*dao*) führt, der im Sinne der Mitmenschlichkeit (*ren*) beschritten werden soll. Eine hervorragende Rolle wird dem Lernen (*xue*) und den Riten (*li*) zugewiesen. Ebenso bedeutsam ist die Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen, die in der Pietät (*xiao*) ihren Ausgang nimmt und in die Frage des richtigen Regierens mündet. (Eine nähere Klärung dieser Begriffe wird sich hoffentlich bei den Ausführungen zum Zhong-yong ergeben.) Besondere Beachtung verdient auch der Himmel (*tian*), der einerseits zwar als Phänomen der Natur gesehen wird, andererseits aber als der übergeordnete Repräsentant vollkommener Moral, der mitunter herangezogen werden kann, um die Entmachtung einer (dekadenten) Dynastie zu legitimieren. Wie tendenziell vom Konfuzianismus als Ethik gesprochen wird, so kann man in gleicher Weise auch behaupten, dass er sich an der gesellschaftlichen Elite orientiert, manifestiert sich sein Ideal doch in jenem, von dem gesagt werden kann, er sei *"im Inneren ein Weiser, nach außen ein König"* (Wei-ming, 652).

Die Bedeutung des Zhong-yong als konfuzianischem Werk wird von verschiedenen, allem Anschein nach sehr fachkundigen Personen uneinhellig beurteilt: *"Das Kapitel ist eines der wertvollsten Erzeugnisse der chinesischen philosophischen Literatur als Zusammenfassung der philosophischen Grundlagen des Konfuzianismus."* Diese Meinung vertritt Richard Wilhelm (S. 29), wobei er sich auf das Zhong-yong als einem Kapitel im "Buch der Riten" bezieht. Wing-tsit Chan handelt das Zhong-yong unter dem Titel *"Spiritual Dimensions"* ab und nennt es *"religious and mystical"*, um danach festzustellen: *"It can readily be seen that the Doctrine of the Mean is a philosophical work, perhaps the most philosophical in the whole body of ancient Confucian literature."* (Chan, 96) Bei James Legge finden sich Anmerkungen wie *"The whole chapter is eminently absurd, and gives a character of ridiculousness.."* und etwas weiter unten: *"We wish that we had the writer before us to question him; but, if we had, it is not likely that he would be able to afford us much satisfaction."* (beides in Legge, 402) Und trotz dieser Zitate scheint mir (in einem Abstand von über

hundert Jahren) gerade Legge wie kaum ein anderer bemüht, in die Tiefe dieser Texte dringen zu wollen, weshalb ich meine, das Zitierte ist auch als Ausdruck einer gewissen Verzweiflung zu lesen, die Reverend Legge erfasst, wo es ihm nicht gelingt, Einklang herzustellen zwischen der chinesischen Tradition und Konzepten, denen er sich so sehr verpflichtet fühlt, dass er sie keinesfalls über Bord werfen kann.

Die Entwicklung des Zhong-yong im historischen Verlauf ist nicht restlos geklärt. Bezüglich der Frage nach dem Verfasser stößt frau mit hoher Wahrscheinlichkeit in einem Satz auf den bereits erwähnten Zi-si, um im darauffolgenden dessen Autorschaft angezweifelt zu finden. Der Text, wie er heute geläufig ist, wurde erst im Verlauf des Neokonfuzianismus von Zhu-xi (1130 – 1200) in dieser Form festgeschrieben und von ihm mit den *Gesprächen* des Konfuzius (*Lun-yü*), dem Buch *Meng-zi* und der Schrift *Das große Lernen* (*Da-xue*) zu den *Vier Büchern* (*Si-shu*) zusammengefasst, die fortan für Jahrhunderte die Grundlage der Beamtenprüfungen bildeten. In Anbetracht der von Chan konstatierten Uneinheitlichkeit in Stil und Gedankenführung (vgl. Chan, 97) wie Ergebnissen textkritischer Untersuchungen (vgl. Erkes, 143) begnüge ich mich damit, als Entstehungszeit den Rahmen des 5. – 3. Jh. anzunehmen, der Textkern dürfte dabei wohl in mehreren Schichten erweitert (verändert?) worden sein. In einer Kompilierung der frühen Han-Zeit wird das Zhong-yong als ein Kapitel in das *Buch der Riten* (*Li-ji*) aufgenommen. Dieses bildet die eigentliche Textgrundlage, die Zhu-xi einer Gliederung in 33 Kapitel unterzieht und mit Kommentaren versieht, die eine Einteilung in fünf Abschnitte ermöglicht und in zwei Hauptteile.

Der erste Abschnitt besteht aus nur einem Kapitel und in Zhu-xis Erläuterung heißt es: *"This chapter is what the writer Yang called it, -'The sum of the whole work.'"* (Legge, 353) Ich zitiere es hier vollständig (Chan, 98):

"1. What Heaven (*T'ien*, Nature) imparts to man is called human nature. To follow our nature is called the Way (Tao). Cultivating the Way is called education. The Way cannot be separated from us for a moment. What can be separated from us is not the Way. Therefore the superior man is cautious over what he does not see and apprehensive over what he does not hear. There is nothing more visible than what is hidden and nothing more manifest than what is subtle. Therefore the superior man is watchful over himself when he is alone.

Before the feelings of pleasure, anger, sorrow, and joy are aroused it is called equilibrium (*chung*, centrality, mean). When these feelings are aroused and each and all attain due

mea-sure and degree, it is called harmony. Equi-librium is the great foundation of the world, and harmony its universal path. When equilibrium and harmony are realized to the highest degree, heaven and earth will attain their proper order and all things will flourish."

Bedenkt die Leserin die positive Bewertung des Lernens und die negative des Nachdenkens bei Kong-zi, so kommt sie nicht umhin, dieses Kapitel als Verhängnis zu betrachten. Bestimmt ist es aber ein lustvolles, so man weitere Übersetzungen zur Hand nimmt und schließlich, wenn auch ziemlich hilflos, sich entschließt, den Zeichen dieser fremden Sprache nachzuspüren. Für empfehlenswert halte ich es jedoch, darüber nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, dass noch 32 Kapitel folgen, die ja vielleicht auch etwas erklären.

Der zweite Abschnitt (Kapitel 2 – 11; Chan, 98 - 100) dient zur Illustrierung dessen, was unter der Mitte zu verstehen sei. Anhand mehrerer, meist kurzer Aussagen des Kong-zi wird die Bedeutung hervorgehoben, die ihr in Zusammenhang mit dem Beschreiten des *dao* zukommt. Da aber die Klugen über den Weg hinausgehen und die Dummen ihn erst gar nicht erreichen, so gerät dieser Abschnitt im Grundton zu einem Lamento über den unbeschrrittenen Weg. In der Forderung nach mehr Beharrlichkeit klingt ein konfuzianisches Grundmotiv an, doch nur vom Weisen wird sie in einer Weise aufgebracht, die es ihm ermöglicht, den Einklang mit der Mitte aufrechtzuerhalten; ohne Bedauern darüber zu empfinden, dass er niemandes Anerkennung findet. Deshalb finden sich als Beispiele auch nur der legendäre Herrscher Shun und Hui, der auch schon dahingeschiedene Lieblingsschüler des Kong-zi. Die Mitte scheint hier letztlich die Methode darzustellen, welche die Voraussetzung bildet, um das *dao* richtig zu verfolgen. Letzteres wiederum erinnert mich hier an den Begriff der Entelechie als anzustrebende Verwirklichung des Selbst als einem vorhandenen Potential unter dem Maßstab des Guten (*ren*). Es wird auch die Verkörperung der Mitte im Edlen (*jun-zi*) geschildert. Dieser zeichnet

sich durch seine Charakterfestigkeit aus. Steigt er in eine höhere Position auf, so ändert er sein Wesen ebensowenig, wie wenn ihm der Tod droht³.

Der Weg des Edlen wird im dritten Abschnitt beschrieben (Kapitel 12 – 20; Chan, 100 – 107). Wieder wird das Offenbare und Geheime des *dao* angesprochen. Jede einzelne kann den ersten Schritt setzen (Eintracht in der Familie), aber auch der Edle stößt im weiteren Verlauf auf Hindernisse. Die stete Nähe des *dao* zum Menschen wird in der Bezogenheit auf den Mitmenschen ausgedrückt. Die "goldene Regel" findet sich in Kapitel 13: "*What you do not wish others to do to you, do not do to them.*" (Chan, 101) Gleich anschließend findet sich auch die positive Formulierung derselben. In einigen Beispielen wird gefordert, so zu handeln, wie mensch wünscht, dass andere handeln würden. Der Edle wird dem Bogenschützen verglichen, der beim Verfehlen des Zieles ausschließlich bei sich selbst die Schuld sucht, und es wird noch einmal die im ersten Kapitel erwähnte Achtsamkeit im Alleinsein angesprochen, da hier das Selbst wahrhaftigst zu erkennen ist. So lebt der Edle friedvoll, seines Lebens immer zufrieden und harrt seinem Schicksal. Die Pietät der großen Herrscher wird hervorgehoben, und das Wirken der Moralität des Himmels in ihrem Umkehrschluss niedergeschrieben: "*There-fore he who possesses great virtue will surely receive the appointment of Heaven.*" (Chan, 102)

Es folgt Kapitel 20 (das mit Abstand umfangreichste), worin die Frage nach der guten Regierung abgehandelt wird (Chan, 104 – 107). Diese bedarf der richtigen Menschen, welche durch den Charakter des Herrschers zu gewinnen sind, und der Herrscher kultiviert seine Person, indem er dem *dao* nachgeht, den Angehörigen Zuneigung bezeugend und den Würdigen Ehre erweisend, wobei er stets das rechte Maß finden muss. Es handelt sich hier um Forderungen, welche die Anwendung von *ren* und *li* in der Praxis verdeutlichen, und als nächste Maßnahme zur Kultivierung des Herrschercharakters wird sogleich der Dienst an den Eltern (*xiao*) vorgestellt. Um diesen leisten zu können, wird Menschenkenntnis vorausgesetzt, die wiederum dadurch bedingt ist, dass mensch den Himmel kennt. Dahin also führt der Weg. Und gehen muss mensch

³ An diesem Beispiel ist auch zu ersehen, dass Mitte und Mittelmäßigkeit im Konfuzianismus keinesfalls austauschbare Begriffe sind.

ihn im Rahmen der fünf Beziehungen Herrscher – Untergebener, Vater – Sohn, Ehemann und –frau, älterer und jüngerer Bruder, Freund – Freund. Dabei sind drei, auf verschiedene Weise zu erlangende Eigenschaften besonders gefragt: Weisheit, Mitmenschlichkeit und Mut⁴; und durch eines⁵ werden sie ausgeübt. Ausserdem werden neun Regeln für Regenten beschrieben, die gewährleisten sollen, dass nichts den Herrscher unvorbereitet trifft, denn: *"In all matters if there is preparation they will succeed; if there is no preparation, they will fail."* (Chan, 106) Eine dieser Regeln zur rechten Regierung besagt übrigens, dass mit Fremden aus fernen Ländern nett umzugehen sei (was natürlich auch Geltung haben soll, wenn die Linke regiert..). In Kapitel 20 erfolgt auch die Einführung des Begriffs *ch'eng*⁶ und eine erste Bestimmung desselben durch den Satz: *"Sincerity is the Way of Heaven. To think how to be sincere is the way of man."* (Chan, 107) Treibt der Mensch das Studium auf diesem Weg nur hartnäckig genug voran, so wird der Dumme weise und der Schwache stark. Damit endet der dritte Abschnitt. Gleichzeitig bildet dieses Kapitel die Einleitung des zweiten Hauptteils, worin nun ausgeführt wird, was unter *ch'eng* zu verstehen sei.

Im vierten Abschnitt (Kapitel 21 – 32; Chan, 107 – 112) wird gesagt, dass nur jener, der gänzlich dem *ch'eng* lebt, seine Natur voll entwickeln kann, damit aber auch die Natur anderer Menschen sowie jene von Tieren und Dingen.⁷ In diesem vollkommenen Zustand unterstützt der Mensch den transformierenden und nährenden Prozess von Himmel und Erde und bildet mit diesen eine Trinität. Nur so ist er auch in der Lage, anhand verschiedener Omina zu erwartende Ereignisse vorzusehen (Kapitel 24). Weiters erfährt, wer liest: *"Sincerity means the completion of the self,.. Without sincerity there would be nothing."* (Chan, 108) Der Weise und sein Wesen werden gepriesen, ehe im abschließenden Kapitel 33 passiert, was Zhu-xi folgendermaßen beschreibt: *"What he does is to pick out the essence of the whole work and talk about it in simple terms."* (Chan, 114) Für empfehlenswert halte ich es jedoch, darüber nicht in

⁴ *"Love of learning is akin to wisdom. To practice with vigor is akin to humanity. To know to be shameful is akin to courage."* (Chan, 105)

⁵ Was dieses eine sei, ist umstritten. Das Beharren scheint mir eine plausible Möglichkeit.

⁶ übersetzt ua als Wahrheit, sincerity, perfection

Vergessenheit geraten zu lassen, dass 32 andere Kapitel vorangehen, die bestimmt auch lesenswert sind.

Bibliografie

- CHAN Wing-tsit: A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- ERKES Eduard: Zur Textkritik des Chung-yung. In: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin 1917, S. 142 - 154
- LEGGÉ James (ed): The Four Books. Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean, and The Works of Mencius. (mit chinesischem Originaltext; Übersetzung und Anmerkungen vom Herausgeber) New York: Paragon Book Reprint Corp., 1966 (unveränderter Reprint der Shanghai-Ausgabe von 1923)
- MORITZ Ralf (Hg): Konfuzius. Gespräche (Lun-yu). Stuttgart: Reclam 1998 (Erstauflage: Leipzig: Reclam 1982)
- ROETZ Heiner: Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- SCHLEICHERT Hubert: Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980.
- WEI-MING Tu: Der Konfuzianismus. In: Sharma Arvind (Hg): Innenansichten der großen Religionen. Frankfurt am Main: Fischer 1997, S. 641 - 769
- WILHELM Richard (Hg): Li Gi. Das Buch der Riten, Sitten und Bräuche. Köln: Diederichs, 1981

⁷ vgl. Wei-ming, 645: "Das Ich als schöpferische Transformation." Zudem ließe sich hier eine Ontologisierung ethischer Konzepte diskutieren.