

Philosophische Bibliothek · BoD

Chang Tsai
Rechtes Auflichten
Cheng-meng

Meiner



張 橫 漚 像

三才圖會

人物七卷

三才

張橫渠名載字子厚長安人學問力行爲關中士人宗師



Chang Tsai 1020–1078 n. Chr.

CHANG TSAI

Rechtes Auflichten / Cheng-meng

Übersetzt aus dem Chinesischen,
mit Einleitung und Kommentar
versehen und
herausgegeben von

Michael Friedrich, Michael Lackner
und Friedrich Reimann

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 419

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes,
inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar.
Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in
der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind.
Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-0935-1
ISBN eBook: 978-3-7873-2519-1

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1996. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

VORWORT DER HERAUSGEBER

Das hiermit zum ersten Mal vollständig in eine europäische Sprache übertragene *Cheng-meng* des Chang Tsai (1020–1078) nimmt in der chinesischen Geistesgeschichte des letzten Jahrtausends eine einzigartige Stellung ein. In seiner Auseinandersetzung mit den kanonischen Texten des Konfuzianismus und dem Bemühen, ihnen neue Verbindlichkeit zu verleihen, hat es einen wesentlichen Beitrag zum Neukonfuzianismus geleistet.

Dem enzyklopädischen Anspruch des Werkes liegt ein systematischer Aufbau zugrunde, der sich nicht ohne weiteres erschließt. Daher wurden der Übersetzung eine umfangreiche Einleitung, analytische Kommentare zu den einzelnen Kapiteln sowie ein Anhang beigegeben. Während die Übersetzung gemeinsam erarbeitet wurde, sind die Beigaben von den Herausgebern unter Absprache gesondert erstellt und gezeichnet.

Mit Rücksicht auf die komplexe Struktur des Werkes wird empfohlen, sich zunächst anhand der Beigaben einen Überblick zu verschaffen und bei Lektüre der Übersetzung besonders die Kommentare heranzuziehen. Sinologisch orientierte Fachwissenschaftler werden anhand der Siglen zum Text und einer Reihe von Hilfen und Nachweisen die in die Übersetzung eingegangene Arbeit und die philologische Grundlage der Übersetzung nachvollziehen können.

Unser Dank gilt Herrn Professor Chen Junmin aus Xi'an, der im Herbst 1986 eigens für zwei Wochen nach München reiste, um an einem Kolloquium über das *Cheng-meng* teilzunehmen. Sein damals von ihm in bester chinesischer Tradition verfaßtes ehrendes Vorwort mit ausführlichen Bemerkungen zum Forschungsstand und zur Konzeption der Ausgabe ist 1988 in der Zeitschrift *Chung-kuo wen-hua yü Chung-kuo che-hsüeh* veröffentlicht worden. Zu Dank verpflichtet sind wir ferner der National Central Library in Taipei, der National Diet Library in Tōkyō und der Peking-Bibliothek, die freundlicherweise Kopien von in

ihrem Besitz befindlichen Rara anfertigten bzw. deren Einsicht ermöglichen. Ohne die vorbildliche Betreuung durch den Felix Meiner Verlag wäre aus den Manuskripten niemals ein Buch geworden.

M. F., M. L., F. R.

INHALT

Vorwort der Herausgeber	V
Einleitung. Von Michael Friedrich, Michael Lackner und Friedrich Reimann	XI
A. Das Leben des Chang Tsai [F. R.]	XI
I. Herkunft und Jugend	XI
II. Die Zeit der Suche	XVIII
III. Die Wiederentdeckung der konfuzianischen Tradition	XXI
IV. Die Tätigkeit im Staatsdienst	XXIII
V. Die Berufung an den Hof	XXVI
VI. Rückzug aus der Politik und Vollendung des Lebenswerks	XXX
B. Sprache und Stil des Werks [M. F.]	XXXVI
I. Zur Geschichte der chinesischen Sprache	XXXVII
II. Zur Sprache des »Rechten Auflichtens«	XLIV
III. Sprache und Wirklichkeit im »Rechten Auflichten«	LI
IV. Zur Übersetzung	LVI
C. Überlieferung, Inhalt und Wirkung des »Rechten Auflichtens« [M. L., M. F., F. R.]	LX
I. Entstehung und Überlieferung	LX
II. Der Titel »Rechtes Auflichten«	LXVI
III. Der Inhalt des Werks	LXIX
IV. Die kanonischen Schriften als Quellen der Überlieferung	LXXIV
V. Die Wirkungsgeschichte des Werks	LXXXI
Editorischer Bericht	CV

CHANG TsAI
Rechtes Auflichten

Übersetzung der Kapitel

I. Größter Einklang	3
II. Dreiheit und Paarigkeit	11
III. Himmelsweg	18
IV. Geistwandlung	22
V. Bewegliche Dinge	28
VI. Wahrheit und Licht	32
VII. Das große Herz	40
VIII. Die Mitte und das Rechte	44
IX. Das Ziel des Sollens	58
X. Die Schöpfer	67
XI. Mit Dreißig	73
XII. Wer Tugend hat	84
XIII. Wer Aufsicht hat	91
XIV. Das große Einfache	94
XV. Musikgefäße	111
XVI. Das Gottesopfer des Königs	123
XVII. Chi'en preiset als Vater	132

Analytischer Kommentar zu den Kapiteln

I. Größter Einklang [F.R.]	145
II. Dreiheit und Paarigkeit [M.L.]	152
III. Himmelsweg [M.F.]	159
IV. Geistwandlung [F.R.]	162
V. Bewegliche Dinge [M.L.]	171
VI. Wahrheit und Licht [F.R.]	175
VII. Das große Herz [M.F.]	184
VIII. Die Mitte und das Rechte [M.F.]	189
IX. Das Ziel des Sollens [F.R.]	199
X. Die Schöpfer [M.L.]	205
XI. Mit Dreißig [M.L.]	211

XII. Wer Tugend hat [M. F.]	217
XIII. Wer Aufsicht hat [M. R.]	221
XIV. Das große Einfache [M. L.]	225
XV. Musikgefäße [M. F.]	236
XVI. Das Gottesopfer des Königs [F. R.]	242
XVII. Ch'ien preiset als Vater [F. R.]	250

Anhang

A. Grundbegriffe aus dem »Buch vom Einfachen« bei Chang Tsai [M. L.]	261
B. Zur Kritik an nichtkonfuzianischen Lehren im »Rechten Auflichten« [M. F.]	266
I. Chang Tsai und die Lehren des Buddhismus	266
II. Chang Tsai und der Taoismus	287
III. Chang Tsai und die Doktrin von der »Vereinbarkeit der Drei Lehren«	289
C. Die Ausgaben des »Cheng-meng« [M. F.]	290
Siglen	313
Literaturhinweise	322

EINLEITUNG

A. Das Leben des Chang Tsai

Die umfangreiche und allen anderen Biographien zugrunde liegende Darstellung des Lebens von Chang Tsai durch einen seiner Schüler trägt eindeutig hagiographische Züge, erlaubt es aber, im Zusammenhang mit anderen Quellen ein im Ganzen zuverlässiges Bild zu gewinnen.¹

I. Herkunft und Jugend

Die Familie des Chang Tsai lässt sich bis auf den Urgroßvater, dessen persönlicher Name allerdings nicht überliefert ist, zurückverfolgen. Sie stammte aller Wahrscheinlichkeit nach aus Ch'ang-

¹ Die umfassendste Auflistung der Quellen zur Biographie von Chang Tsai findet sich in Ch'eng Pi-te u. a. (Hrsg.): Sung-jen chuan-chi tzu-liao so-yin, 6 Bde., Taipei (Ting-wen) ²1984, Bd. 3, 2297–2298. Die erste zusammenhängende Darstellung des Lebens von Chang Tsai wurde von seinem Schüler Lü Ta-lin (1046–1092) verfaßt, vgl. Lü Ta-lin: Heng-ch'ü hsien-sheng hsing-chuang, in CTC 381–385; alle späteren Darstellungen gehen von dieser das Leben von Chang Tsai im Hinblick auf das von ihm selbst entworfene Ideal darstellenden Biographie aus und ergänzen sie nur unwesentlich; Angaben aus dieser Biographie werden im Folgenden nicht weiter belegt; vgl. ferner vor allem die Biographien in Sung-shih 427, 12723–12725 (auch aufgenommen in CTC 285–287) und in SYHA 17:382–383. Eine durch zahlreiche Angaben ergänzte Übersetzung der Biographie aus Sung-shih gibt Werner Eichhorn: Die Westinschrift des Chang Tsai, Leipzig 1937, 2–9. Vgl. zusätzlich Wing-tsit Chan: »Chang Tsai«, in: Herbert Franke (Hrsg.): Sung Biographies, 3 Bde., Wiesbaden 1976, Bd. 1, 39–41. Die meisten der in der vorliegenden Darstellung des Lebens von Chang Tsai erscheinenden Personen werden in dieser Sammlung von Biographien besprochen, auf die im Folgenden nicht in jedem Fall verwiesen wird. Weiteres Material zur Biographie von Chang Tsai findet sich in seinem eigenen Werk, vgl. besonders YL und Tzu-tao, in CHLK, in CTC 288–292.

an (Shensi),² der Hauptstadt Chinas während der T'ang-Zeit (618–906 n. Chr.). Kurz bevor der letzte unmündige Kaiser der T'ang-Dynastie abdanken mußte und damit das Zwischenpiel der Fünf Dynastien (907–960) einleitete, das im Jahr 960 mit der Ausrufung der Sung-Dynastie (960–1279) durch deren ersten Kaiser T'ai-tsü (reg. 960–976) endete, ohne daß es jedoch bereits zu einer Wiedereroberung aller verlorenen Gebiete gekommen wäre, wurde der Urgroßvater von Chang Tsai geboren. Es ist möglich, daß dessen Vorfahren Ämter am T'ang-Hof eingenommen hatten, er selbst aber übte während der unruhigen Zeit der kurzlebigen Dynastien im Norden Chinas keine offizielle Tätigkeit aus, sondern lebte in Zurückgezogenheit.

Schon sein Sohn Chang Fu (fl. 991–1023) jedoch, der Großvater von Chang Tsai, brachte es unter Chen-tsung (reg. 997–1022), dem dritten Kaiser der neuen Dynastie, zu einer hohen Stellung bei Hofe.³ Die Familie hatte sich inzwischen in der neuen Haupt-

² Die meisten Quellen geben an, daß die Familie über Generationen bei K'ai-feng (Honan) ansässig war, so auch Chang Tsai selbst in der Grabinschrift für seinen Bruder, vgl. CTC 366.9. Dennoch spricht einiges dafür, daß die Familie erst dorthin umsiedelte, als K'ai-feng die Hauptstadt des Sung-Reiches wurde (960): die Biographie in Sung-shih bezeichnet Chang Tsai ausdrücklich als aus Ch'ang-an stammend; nach dem Tod des Vaters läßt sich die Familie bei Ch'ang-an nieder und kehrt auch später nicht nach K'ai-feng zurück; von der Schwester seines Vaters, der Großmutter der Brüder Ch'eng, heißt es, daß sie aus Ch'ang-an stammte, vgl. Ch'eng I: Ming-tao hsien-sheng hsing-chuang, in: Ho-nan Ch'eng-shih wen-chi 11, in ECC, Bd. 2, 630–639, hier 630.5; die Brüder Ch'eng haben Chang Tsai »Onkel« genannt, und zwar mit der Bezeichnung, welche die genannte Beziehung ausdrückt, vgl. u. a. Ho-nan Ch'eng-shih wai-shu 11, in ECC, Bd. 2, 414.16. Chu Hsi spricht davon, daß die YL für ihn oftmals schwer zu verstehen seien, da Chang Tsai darin den im Gebiet von Ch'ang-an gesprochenen Dialekt gebrauche, vgl. CTYL 98:2506.3.

³ Zu Chang Fu finden sich für die Zeit von 991–1023 mehrere Angaben in HTCTCCP und in SHYCK, obwohl dort nicht direkt gesagt wird, daß er der Großvater von Chang Tsai war, lassen die vielen Übereinstimmungen mit den Angaben der Biographie von Lü Ta-lin kaum eine andere Möglichkeit zu. Nach diesen beiden Quellen war Chang Fu u. a. befaßt mit der Erstellung amtlicher Biographien von Angehörigen des Kaiserhauses, mit Opferangelegenheiten (u. a. mit dem Feng-shan-Opfer von 1008) und mit

stadt K'ai-feng (Honan) niedergelassen. Auch der Vater von Chang Tsai, Chang Ti, war zunächst am Hof unter dem Nachfolger von Chen-tsung, dem vierten Kaiser der Sung-Dynastie Jen-tsung (reg. 1022–1063), tätig, wurde jedoch später als Leiter der Subpräfektur Fu in die Provinz Szechuan versetzt, wohin er mit seiner Familie übersiedelte.⁴

Als Chang Tsai im Jahr 1020 geboren wurde – es gibt keine Angaben darüber, ob die Familie zu dieser Zeit noch in K'ai-feng lebte, oder ob der Vater schon sein neues Amt angetreten hatte –, erlebte China eine Zeit relativen Wohlstands und äußerer Ruhe. Der im Jahr 1004 mit den Kitan der Liao-Dynastie geschlossene Vertrag von Shan-yüan, welcher allerdings durch das Zugeständnis erheblicher Tributzahlungen erkaufte worden war und aufgrund der Anerkennung des Liao-Kaisers als jüngeren Bruders des Kaisers der Sung-Dynastie ein Zurücktreten vom unumschränkten imperialen Anspruch bedeutete, hatte die Nordostgrenze nach Jahren kriegerischer Auseinandersetzungen zur Ruhe kommen lassen, was sich nachhaltig belebend auf die politische und wirtschaftliche Entwicklung auswirkte. Besonders der damit verbundene Anstieg der Bevölkerungszahl hatte zunächst erhöhte Steuereinnahmen und damit einen Aufschwung der Staatsfinanzen zur Folge.

Die T'ang-Dynastie war unter den Auseinandersetzungen der lokalen Militärgouverneure zusammengebrochen, die immer mehr Macht an sich gezogen hatten und vom Hof in Ch'ang-an schließlich nicht mehr in Schranken gehalten werden konnten. Im Bewußtsein dieser Umstände war T'ai-tsü, der erste Kaiser der Sung-Dynastie, obwohl selbst als General an der Spitze seiner Truppen an die Macht gekommen, von Anfang an darauf aus, das militärische Element zugunsten des zivilen zu schwächen. Der militärische Charakter der Reichsgründung ging damit sehr bald

der Überwachung von Staatsprüfungen. Wegen seiner Verdienste wurde dem Urgroßvater von Chang Tsai posthum ein Ehrentitel verliehen.

⁴ Wann die Versetzung, die wohl eine Degradierung bedeutete, genau stattfand, ist nicht bekannt; im Gegensatz zu seinem Vater ist über Chang Ti nichts weiter überliefert.

verloren, und die Politik wurde zunehmend von Beamten bestimmt, die keinen militärischen Hintergrund mehr hatten; in der Folge wurden selbst bei den späteren Auseinandersetzungen mit den Tanguten (Hsi-hsia) an der Nordwestgrenze des Reiches hohe Zivilbeamte als Heerführer eingesetzt. Auch der starke Einfluß, den der Taoismus zu Beginn der Dynastie auf das Herrscherhaus ausübte, trat mit der Zeit immer mehr in den Hintergrund, um der Gelehrtentradition als wichtigster Grundlage für die Regierung des Reiches das Feld zu überlassen.⁵

Vom Aufenthalt der Familie in der Hauptstadt der Subpräfektur Fu in der Nähe der Einmündung des Flusses Wu in den Yangtzu im südlichen Szechuan ist nicht mehr überliefert, als daß Chang Tsai hier eine Schule besuchte und sich vor allem durch einen starken Willen und den unbedingten Gehorsam den Weisungen seines Vaters gegenüber auszeichnete.⁶ Nach dem Tod des Familienoberhauptes plante man zunächst, nach K'ai-feng zurückzukehren; es heißt jedoch, daß die verwaisten Kinder noch zu jung waren, um die lange und strapaziöse Reise durchzustehen. So mußte der Umzug auf halbem Wege unterbrochen und in der Präfektur Feng-hsiang (Shensi) ein Zwischenhalt eingelegt werden; dort fand die Familie am Südausgang des Ta-chen-Tales bei der Stadt Heng-ch'ü im Kreis Mei Unterkunft.⁷ Wie groß sie zu diesem Zeitpunkt war, und welche Familienmitglieder die Reise tatsächlich mitmachten, ist nicht bekannt. In jedem Fall wird neben Chang Tsai noch dessen um zehn Jahre jüngerer Bruder Chang Chien (1030–1076) dabei gewesen sein.⁸ Nachdem zunächst wohl nur ein vorübergehender Aufenthalt in Heng-ch'ü geplant war, wird dieser Ort dann

⁵ Vgl. Anhang: Kritik; die sich auf verschiedene kanonische Texte berufende Gelehrtentradition wird meist mit dem »Konfuzianismus« gleichgesetzt, vgl. zu dem problematischen Begriff Hans Stumpfeldt: »Konfuzius und der Konfuzianismus«, in: Silke Krieger/Rolf Trauzettel (Hrsg.): Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas, Mainz 1990, 29–40.

⁶ Vgl. Biographie in Sung-shih.

⁷ Zu geographischen Einzelheiten vgl. Mao Feng-chih: Shan-hsi nan-shan ku-k'ou k'ao, in: Wen-ying-lou yü-ti ts'ung-shu, Ausg. PPTS 26 b.

⁸ Vgl. Biographie in SYHA 18:446; aber auch Chang Tien-ch'i mu-chih-ming, in CTC 366–367.

schließlich doch der neue Wohnsitz für Chang Tsai und die Familie; von ihm leitet sich auch sein späterer Beiname »Heng-ch'ü« her. Was allerdings letzten Endes die ausschlaggebende Ursache dafür war, daß sich die Familie gerade in dieser abgelegenen Gegend niederließ, ist nicht bekannt. Möglicherweise kam man bei hier ansässigen Verwandten unter, was bei der Nähe von Ch'ang-an, dem vermutlichen Stammsitz der Familie Chang, nicht ganz auszuschließen ist.

Die neue Heimat von Chang Tsai lag dort, wo die chinesischen Kernlande begannen, in die vom nomadischen Steppenvolk der Tanguten, einem tibetischem Stamm, bewohnten und dominierten großen Ebenen überzugehen. In ruhigen Zeiten lebten beide Bevölkerungselemente friedlich nebeneinander, und alle profitierten vom gegenseitigen Handel und Gütertausch; die Tanguten erkannten eine nominelle Oberhoheit des chinesischen Kaisers an und waren darüber hinaus bestrebt, den eigenen Staat nach chinesischem Vorbild zu organisieren. Demungeachtet kam es jedoch immer wieder zu mehr oder weniger koordinierten Einfällen tangutischer Horden, so daß die Lage im Grenzgebiet nie ganz spannungsfrei war.⁹ Bei einer solchen Atmosphäre, die sein Leben von jetzt ab bestimmte, überrascht es nicht, daß Chang Tsai begann, sich mit dem Militärwesen zu befassen, und Freunde um sich sammelte, mit denen er darüber debattierte, wie der mißlichen Lage zu begegnen sei und wie man sich der Einfälle der Barbaren erwehren könne. Es kam so weit, daß eine Gefolgschaft mit dem Ziel gegründet wurde, von den Tanguten besetzte gehaltene Gebiete zurückzugewinnen.¹⁰

Im Jahr 1038 erkannten die Tanguten die chinesische Oberhoheit nicht mehr an und riefen eine eigene Dynastie aus. Der dadurch angemeldete imperiale Anspruch wurde durch massive Angriffe auf den chinesischen Nachbarn mit dem Ziel der Ausdeh-

⁹ Eine anschauliche Schilderung der Verhältnisse gibt Yasushi Inoue: Die Höhlen von Dun-huang, Frankfurt/M. 1986.

¹⁰ Nach der Biographie des Lü Ta-lin war ihm dabei ein gewisser Chiao Yin aus Pin (Shensi) ein Vorbild; nach der Biographie in SYHA liegt das Gebiet, um das es sich handelt, westlich des T'ao, eines Nebenflusses des Huangho, in Shensi.

nung des eigenen Gebietes auf Kosten der hier herrschenden Dynastie unterstrichen. Als die ersten Versuche, dieser Bedrohung zu begegnen, mit schweren Niederlagen chinesischer Heere endeten, wurden Fan Chung-yen (989–1052) und Han Ch'i (1008–1075) an die Front gesandt, um die Führung des Kampfes gegen die vordringenden Tanguten zu übernehmen.

Fan Chung-yen war einer der ersten gewesen, der die ruhige Prosperität der frühen Jahre der Sung-Dynastie als trügerisch erkannt hatte und als Gegenmittel gegen die sich immer deutlicher abzeichnenden Probleme die tatsächliche Umsetzung der in den kanonischen Schriften überlieferten Werte, die bis dahin eine eher theoretische Verbindlichkeit besaßen, in praktische Politik empfahl. Seitdem ihn seine Karriere im Jahr 1024 zum ersten Mal in die Hauptstadt geführt hatte, machte er immer wieder durch Eingaben auf sich aufmerksam, in denen er Mißstände am Hofe und in der Administration anprangerte. 1043 erhielt er vom Kaiser Jen-tsung den Auftrag, Vorschläge zu Reformen zu unterbreiten. Zusammen mit seinem Kollegen Han Ch'i arbeitete er daraufhin das berühmte Zehn-Punkte-Memorandum¹¹ aus, welches im Interesse einer effektiveren Verwaltung die Notwendigkeit einer nicht zuletzt moralisch qualifizierten Beamtenschaft betonte, ohne dabei jedoch umwälzende Veränderungen ins Auge zu fassen. Die Bedeutung der anschließend eingeleiteten Reformen liegt trotz der letztlich bescheidenen Inhalte darin, daß der Kaiser selbst zum ersten Mal die Notwendigkeit von Reformen offen anerkannt hatte, und daß es Ideale aus der kanonischen Tradition sein sollten, die als letzter Maßstab zu dienen hätten. Den Plänen von Fan Chung-yen war allerdings kein einschneidender Erfolg beschieden; denn bereits innerhalb eines Jahres wurden die Reformen aufgrund des energischen Widerstands eines großen Teils der Beamtenschaft wieder rückgängig gemacht.

¹¹ Vgl. Sung-shih 314, 10273–10274 und die Paraphrase in Franke (Hrsg.), a. a. O., Bd. 1, 326; vgl. ferner James T. C. Liu: »An Early Sung Reformer: Fan Chung-yen«, in: John K. Fairbank (Hrsg.): *Chinese Thought and Institutions*, Chicago 1957, 105–131.

RECHTES AUFLICHTEN

Kapitel I. Größter Einklang

1. Größter Einklang ist es, was da Weg heißt; er CI 1 t; HNT 6,4a–b schließt in seiner Mitte das Wesen von Einander- FY 13,4b1; HTC b3; b9 Erregen in Treiben und Sinken, Steigen und Fallen, SW 26,8.6b10 Bewegung und Ruhe und gebiert so den Anfang von Zusammenziehung und Ausdehnung in »Wirr- HTC b4; a1 warr«^a, Einander-Erschüttern, Siegen und Unterliegen. Im Kommen ist er Ansatz und unfaßbar, HTC b4 einfach und offen; im Letzten ist er weit und groß, HTC a1; SK 12; 13 fest und starr. Als das, was Erkennen im Einfachen HTC a5; CY 26 erstehen läßt, ist er Ch'ien! Als das, was das Gesetz YC 13; HTC a1 im Offenen in Verkehr bringt, ist er K'un! Zer- YC 6 streut und unterscheidet er sich, kann er Bild werden und ist Luft; ist er durchsichtig und durchgängig, kann er nicht Bild werden und ist Geist. Gliche er nicht dem »Wildpferd«^a, dem »Wirr- CT 1,1.4 warr«, genügte es nicht, um ihn Größten Einklang zu heißen. Erkennt dies einer, der über den Weg CT 13,34.31 spricht, heißt es den Weg kennen; sieht dies einer, HTC a9 der das Einfache lernt, heißt es das Einfache sehen. HTC a12 Gleicht die Erkenntnis dem nicht, genügt sie nicht, um gepriesen zu werden, selbst wenn die Eigenschaften schön [wie die des] Herzogs von Chou LY 8.11 wären.

2. Größte Leere hat keine Gestalt – so ist die CT 22,60.65 Grundgliederung der Luft; ihre Ansammlung, ihre CT 25,72.71 Zerstreuung sind nur Gastgestalten der Wechsel- HTC a4 com; a9 wandlung. Höchste Ruhe hat keine Erregung – so SW 27,8.10b7 ist die abgründige Quelle des Wesens; etwas verste- SW 65,18.10a4 hen und etwas erkennen sind nur Gasterregungen MS 241.7 im Verkehr der Dinge. Gasterregungen und Gast- MT 6a15

- gestalten eint nur der mit Erregungslosem und
Gestaltlosem, der das Wesen auslegt. SK 1
3. Die Luft von Himmel und Erde ist trotz hun-
dert Pfaden bei Ansammlung und Zerstreuung, HTC b3
Angreifen und Nehmen doch, insofern sie Muster
ist, gefügig und irrt nicht. Insofern Luft Ding ist, HTC b9
geht sie in Zerstreuung in das Gestaltlose ein, und
es schickt sich genau so, daß sie unsere Gliederung
findet; in Ansammlung wird sie zu Bildhaftem und
verfehlt nicht unsere Dauer. SK 2; HK 1
HTC a4
- Die Größte Leere kann nicht ohne Luft sein; die SW 27,8.10b7
Luft kann nicht anders, als sich anzusammeln, so CT 18,46.17
daß sie zu den Zehntausend Dingen^a wird; die
Zehntausend Dinge können nicht anders, als sich
zu zerstreuen, so daß sie zur Größten Leere wer-
den. Sie richten sich nach solchem Auf- und Einge- HTC a10; b7
hen – das liegt daran, daß dieses alles kein Aufhö- CT 18,47.45
ren findet und so ist.
- So legt dann der Berufene den Weg dazwischen MT 7a2
aus; daß er die [paarigen] Glieder zusammenhält,
ohne sich zu verstricken, das beruht auf dem
Geist – darin ist er am Ziel.
- Wenn jene [Buddhisten] über das »stille Verlö-
schen«^a sprechen, [bleibt das] ein Fortgehen ohne LC 37.1
Rückkehr; der Geburt nachzulaufen [wie manche
Taoisten] und nach Vorhandenem zu greifen,
[meint] ein Dinglichbleiben ohne Wandlung – zwi- CT 1,2.27
schen den Zweien ist zwar [ein Unterschied] vor-
handen, doch wiegen sie sich darin aus, daß sie den
Weg verfehlen.
4. Angesammelt ist [die Luft] unsere Gliede-
rung, zerstreut ist [sie] unsere Gliederung – einen,
der erkennt, daß Gestorbenes nicht vergeht, mag TTC 33
man an Worten über das Wesen teilhaben lassen. LY 5.13
5. Erkennt man, daß die hohle Leere^a eben Luft CT 24,65.12
ist, dann sind Vorhandenes und Nichtvorhandene,
Verborgenes und Erscheinendes, Geist und HTC b2

Wandlung, Wesen und Ruf durchgängig Eines ohne CI 1 t; SK 1
 Zwei; berücksichtigt man Ansammlung und Zer-
 streuung, Auf- und Eingehen, Gestaltetes und Un-
 gestaltetes und kann auf den Grund schließen,
 woher sie kommen, dann ist man einer, der »tief im LC 26.1
 Einfachen« ist.

Wenn es heißt, die Leere könne Luft gebären, dann wäre die Leere unerschöpflich, die Luft wäre begrenzt, Gliederung und Wirkung wären unterschieden und [voneinander] abgeschnitten – [damit] ist man bei der Erörterung der »Geburt von TTC 40
 Vorhandenem aus Nichtvorhandenem« und dessen, »was von selbst so ist«, durch Lao Tzu und TTC 25
 versteht nicht, was da heißt die [beständige] Dauer der Vermischung von Vorhandenem und Nichtvorhandenem zu Einem.

Wenn es heißt, die Zehntausend Bilder seien Dinge, die man inmitten der Größten Leere sehe, dann setzten Dinge und Leere einander nicht voraus, Gestalt wäre von selbst Gestalt, Wesen wäre von selbst Wesen, Gestalt und Wesen sowie Himmel und Mensch wären unabhängig voneinander – [damit] verfällt man in die Rede des Buddha, der Berge, Flüsse und die große Erde für krankhafte [Einbildungen] des Sehens hält.

Diese Wege sind nicht licht; genau weil die Toren [zwar] im Umriss erkennen, daß die hohle Leere das Wesen der Gliederung ist, [aber] nicht, daß der Himmelsweg die Wirkung des Grundes ist, leiten sie umgekehrt aus dem Kleinen des menschlichen Sehens ursächlich Himmel und Erde ab. Am Lichten legen sie das Vorhandene nicht aus und verleumden dann die Welt, Ch'ien und K'un als Trugwandlung^a. An Dunklem und Lichtem können sie nicht das Wichtige hervorheben, folglich ist es so, daß sie eine Stufe überspringen und irgende LC 18.3
 Vorstellungen [hegen]. Sie erwachen nicht dazu,

daß »einmal Yin, einmal Yang« »als Rahmen Himmel und Erde einfäßt«, »durchgängig in Tag und Nacht« und das Winkelmaß der Großen Mitte und des Dreifachen Äußersten ist, folglich vermischen sie [die Lehren von] Konfuzius und Buddha, Lao Tzu und Chuang Tzu zu einem Pfad.

Wenn solche, die über den Himmelsweg und den Wesensruf sprechen, nicht in das Netz der [Rede vom Weg als] »unscharf und unklar«^a, [oder der Welt als] »Traum und Trug«^a gehen, dann halten sie bestimmt [die Rede,] Vorhandenes werde aus Nichtvorhandenem geboren, für eine erschöpfend hohe und äußerst unfaßbare Erörterung und für den Pfad, in die Tugend einzugehen. Sie kennen es nicht, die [rechte] Fertigkeit zu wählen, um ihn so zu suchen – vielfach ist sichtbar, wie sie sich auf Oberflächliches beschränken und so ins Laster verfallen.

6. Luft ist zerstäubend die Größte Leere; in ihrem Steigen und Fallen, Fliegen und Aufwirbeln hat sie noch niemals den Atem angehalten – das ist es, was da im [Buch vom] *Einfachen* »Wirrwarr« heißt, was da bei Chuang Tzu »Geborene Dinge blasen sich an mit Atem« und »Wildpferd« heißt!

Dies ist der Antrieb von Leere und Fülle, Bewegung und Ruhe, der Anfang von Yin und Yang, Hart und Weich. Als das, was nach oben treibt, ist [die Luft] das Durchsichtige des Yang; als das, was nach unten fällt, ist sie das Trübe des Yin; mit ihrer Erregung treffen Ansammlung und Zerstreuung ein, sie wird zu Wind und Regen, wird zu Schnee und Reif – im »Fließen in die Gestalten der Zehntausend Sorten«, im Schmelzen und Verknoten zu Bergen und Strömen, in Trester und Asche ist nichts vorhanden, das nicht Lehre wäre.

7. Sammelt sich Luft an, dann findet abgesondertes Licht Verbreitung, so daß Gestalten vorhanden

HTC a4; LY 2.4
CI 14 t; HTC a2
SS 24,312 sub com

TTC 21
TTC 40
CY 30
HT 5,12.3
MT 2a2

CT 1,1.4

SK 2

CI 1 t

LC 29.5

CI 30 h; SK 4

sind; sammelt sich Luft nicht an, dann findet abgesondertes Licht keine Verbreitung, so daß Gestalten nicht vorhanden sind. Da hat sie sich angesammelt – wie fände sich, daß man das nicht »Gast« hieße? Da hat sie sich zerstreut – wie fände sich, daß man das vorschnell »Nichtvorhandenes« hieße?

Also betrachtete der Berufene aufblickend [den Himmel], ergründete sich niederbeugend [die Erde] und sagte dazu lediglich »die Anlässe von Dunklem und Lichem erkennen«, nicht aber »die Anlässe von Vorhandenem und Nichtvorhandenem erkennen«. Was im Raum zwischen Himmel und Erde zu- [und ab]nimmt, ist nur Gesetz und Bild; bei Ergründung der Schrift [am Himmel] und des Musters [auf der Erde] ist ohne Absonderung nichts zu beobachten. Wo [die Luft] gestaltet ist, ist etwas vorhanden, um die Ursachen des Dunklen zu erkennen; wo sie nicht gestaltet ist, ist etwas vorhanden, um die Anlässe des Lichten zu erkennen.

8. Ansammlung und Zerstreuung der Luft verhalten sich zur Größten Leere wie Frieren und Tauen des Eises zum Wasser – erkennt man, daß die Größte Leere eben Luft ist, dann ist Nichtvorhandenes nicht vorhanden. Spricht also der Berufene über das Äußerste von Wesen und Himmelsweg, ist es schon ausgelegt darin, wie der Geist von Dreieinheit und Fünfheit^a im Einfachen wechselt. Die Schulmeister sind seicht und irren; sie haben die Teilung in Vorhandenes und Nichtvorhandenes – das ist nicht das Lernen, welches das Muster erschöpft.

9. Die Größte Leere ist durchsichtig; ist sie durchsichtig, dann ist kein Hemmnis vorhanden; es ist kein Hemmnis vorhanden, also ist sie geistig. Das Durchsichtige kehrt sich um und wird trüb; ist

HTC a3; b2

CY 30

HK 1

HTC a11

LY 5.13

HTC a9; b2

SK 1

es trübe, dann ist es gehemmt; ist es gehemmt, dann ist es gestaltet.

10. Immer wenn die Luft durchsichtig ist, dann ist sie durchgängig; wenn sie verfinstert ist, dann ist sie abgedämmt; ist sie durchsichtig bis zum Äußersten, dann ist sie geistig. Sammelt sie sich also an, so daß Zwischenräume vorhanden sind, dann geht Wind, und Ton und Hören [des Tones] dringen [beide] zusammen durch – das ist der Beweis der Durchsichtigkeit^a! [Der Geist] geht nicht, aber gelangt doch zum Ziel – das ist das Äußerste der Durchgängigkeit!

11. Von der Größten Leere her hat man den Namen des Himmels; von der Luftwandlung her hat man den Namen des Weges. Schließt man Leere mit Luft zusammen, hat man den Namen des Wesens; schließt man Wesen mit Erkennen und Vernehmen zusammen, hat man den Namen des Herzens.

12. Seele und Geist sind das ausgezeichnete Können der zwei [Arten von] Luft. Die Berufung ist es, was heißt: am Ziel der Wahrheit den Himmel finden. Der Geist ist es, was ins Auge faßt: in der Größten Leere fruchtbar entsprechen. Jedes Gesetz und Bild von Himmel und Erde ist nur »Trest« der Geistwandlung.

13. Der Himmelsweg erschöpft sich nicht – [Winter-]Kälte und [Sommer-]Hitze hören auf; die Menge der Bewegungen erschöpft sich nicht – Zusammenziehung und Ausdehnung hören auf; die Fülle von Seele und Geist ist nicht mehr als nur die zwei Pole.

14. Stünde das Paarige nicht, dann wäre das Eine unsichtbar; wäre das Eine unsichtbar, dann hielte die Wirkung des Paarigen den Atem an. Die paarigen Glieder sind Leere und Fülle, sind Bewegung und Ruhe, sind Ansammlung und Zerstreuung,

CI 9 h

SW 5,2.4a13

MT 5a7

SK 5

CT 13,36.70

HTC a10

HTC b3

HTC b5; LC 24.29

KTCY 17,4.9b9; CCFL 15

HTC a12

Größter Einklang

sind Durchsichtiges und Trübes – letztlich sind sie nur Eines.

15. Erst nach Erregung ist Durchgang vorhanden; wäre das Paarige nicht vorhanden, dann wäre das Eine nicht vorhanden. Also stellte der Berufene mit Hart und Weich den Grund auf; wären Ch'ien und K'un zerstört, dann wäre nichts vorhanden, um das Einfache zu sehen.

16. Die »schweifende Luft« ist zerfetzt und aufgestört; als das, was im Zusammenschluß Stoffliches vollendet, gebiert sie die Zehntausend Unterschiede von Menschen und Dingen. Als das, worin die paarigen Pole von Yin und Yang unaufhörlich verkettet sind, gibt sie dem Großen Sinn von Himmel und Erde Stand.

17. »Sonne und Mond schließen aneinander an, so daß Licht geboren wird; Kälte und Hitze schließen aneinander an, so daß das Jahr vollendet wird«; Geist und Einfaches haben weder Ort noch Glieder; »einmal Yin, einmal Yang«; »was an Yin und Yang nicht auszuloten ist« – allemal ist es das, was da heißt: »durchgängig auf dem Weg von Tag und Nacht«.

18. Tag und Nacht sind ein Atemzug des Himmels! Kälte und Hitze sind Tag und Nacht des Himmels! Der Himmelweg ist in Frühling und Herbst eingeteilt, aber so, daß die Luft einfach ist, wie auch der Mensch Eines ist in Wachen und Schlafen, aber so, daß die Einbildungsseele verkehrt. Tritt die Einbildungsseele in Verkehr und vollendet im Träumen hundert zerfetzte und wolkige Erregungen, so ist das zusammen mit dem Gegenüber des Wachens in ein Wort gefaßt Tag und Nacht einer Person. Tritt die Luft in Verkehr und wird im Frühling zu zehntausend sich vermengenden und überlagernden Dingen, so ist das zusammen mit dem Gegenüber des Herb-

HTC a9

HTC b1; a12

LY 9.8

HTC a4

HTC a5

CT 2,3.10

stes in ein Wort gefaßt Tag und Nacht des Himmels.

19. Ist die Luft das Leere des Grundes, dann ist sie versunken und im Grunde ohne Gestalt; erregt sie sich und gebiert, dann sammelt sie sich an und wird bildhaft. Ist ein Bild vorhanden, so ist damit auch ein Gegenüber vorhanden; das Gegenüber muß dessen Tun umkehren; ist ein Umkehren vorhanden, so ist damit auch Fehde vorhanden; die Fehde muß zu Einklang werden und sich so auflösen. Also geht das Echte von Liebe und Haß gleichermaßen aus der Größten Leere auf und kehrt schließlich heim in dingliche Begierden. Jäh gebiert es sich, plötzlich vollendet es sich und läßt nicht zu, daß [dabei] ein Zwischenraum von Haares Breite vorhanden ist – darin ist es geistig!

20. Weil in dem, was das Wandlungschaffen vollendet, nicht Ein Ding vorhanden ist, welches einem [anderen] ähnlich wäre, läßt sich erkennen, daß die Zehntausend Dinge zwar viele sind, ihre Fülle [aber nur] Ein Ding ist.

Weil nichts vorhanden ist, worin nicht Yin und Yang vorhanden wären, läßt sich erkennen, daß die Wechselwandlung von Himmel und Erde nur [in] den zwei Polen [besteht].

21. Gestalten und Farben der Zehntausend Dinge sind der Trester des Geistes; was da gesagt ist als »Wesen und Himmelsweg«, ist nur das Einfache.

Weshalb das Herz zehntausendfach unterscheidet, liegt daran, daß es in der Erregung durch Außendinge nicht Eines wird; der Himmel ist groß und hat kein Außen, was an ihm Erregung ist, [besteht jedoch] nur [in] den zwei Polen des »Wirrwarr«.

22. Wodurch die Dinge einander erregen, [das] geht als nutzbringende Wirkung auf und ein, nie-

HTC b9

YC 1

CT 6,17.55

LT 3,99.12

CI 2 w

HTC a11; LC 24.29

MT 7a38

LY 5.13

KT 3,49.6; CCFL 35,235

mand kennt sein Zuhause – es ist das Fruchtbare, MT 6a8
welches Eines in den Zehntausend Dingen ist!

23. [Im Verhältnis von] Luft und Streben, Him- LC 29.1
mel und Mensch ist das Muster des »Siegens im CT 6,16.20
Verkehr« vorhanden – befindet sich der Berufene LTY 2,444.7
oben und sucht unten das Volk [nach Erdbe- SS 1,304
ben und Überschwemmungen] Rat, liegt es daran,
daß die Einheit der Luft das Streben bewegt; for- MT 2a2
mieren sich Phönixe [nach der Hofmusik], liegt es SS 5,509
daran, daß die Einheit des Strebens die Luft be-
wegt.

Kapitel II. Dreiheit und Paarigkeit

1. Erde ist deshalb [als] Paarigkeit [genommen], SK 1
weil geteilt wird in Hart und Weich, Männlich und SK 2
Weiblich, so daß sie in Verkehr gebracht werden HTC a1
[können]: das ist Gesetz. HTC a5

Himmel ist deshalb [als] Dreiheit [genommen],
weil geeint wird das Größte Äußerste und die paa- HTC a11
rigen Formen [Yin und Yang], so daß sie zum Bild HTC a5
gemacht werden [können]: das ist Wesen.

2. Ein Ding, [aber] paarige Glieder: das ist
Luft.

[Es ist] Eines, also Geist. HTC a5
<Paarigkeit ist da, also [ist es] unauslot-
bar.›

[Die Glieder sind] paarig, also Wandlung. HTC b3
<Im Anschluß [aneinander] gehen sie ihren
Gang im Einen.›

Dies ist es, weshalb der Himmel [als] Dreiheit [ge- SK 1
nommen] ist.

3. Die Erde ist bloßes Yin, gefroren und ange-
sammelt in der Mitte; der Himmel ist treibendes SW 50,13.11a5
Yang, kreisend und sich drehend im Außen – das
sind die dauernden Glieder von Himmel und
Erde.

Die Fixsterne bewegen sich nicht und hängen bloß am Himmel; sie sind das, was mit dem treibenden Yang kreisend sich dreht, ohne sich zu erschöpfen. Sonne, Mond und die Fünf Planeten gehen dem Himmel widerstrebend ihren Gang; sie sind das, was miteinander von der Erde umarmt wird.

Die Erde befindet sich inmitten der Luft; zwar fügt sie sich dem Himmel und dreht sich nach links, und die an ihr hängenden Stundenbilder [von Sonne, Mond und Planeten verhalten sich] dem gemäß; [doch] verzögert sie sich ein wenig, dann verschieben und versetzen jene sich in umgekehrter [Richtung] und nur so werden sie rechtsläufig – daß zwischen ihnen Ungleichmäßigkeiten von gemächlich und schnell vorhanden sind, liegt an den Wesensunterschieden der »Sieben Regenten«.^a

Der Mond als das Feine des Yin ist das, was sich umgekehrt wie Yang verhält, also ist sein Rechtsgang am schnellsten; die Sonne ist das Feine des Yang, doch ist ihr Stoff im Grunde Yin, also ist ihr Rechtsgang zwar gemächlich, sie hängt aber auch nicht bloß am Himmel, daß sie sich wie die Fixsterne nicht bewegte.

Daß Metall [Venus] und Wasser [Merkur] an der Sonne haften und früher oder später voran- und zurückschreiten, um ihren Gang zu gehen – dieses Muster ist fein und tief, [doch] beruht es auf dinglicher Erregung und ist [so] erkennbar.

Das Verwahrende Gestirn [Saturn] ist von der Art der Erde, doch ist diese [als Element] im Grunde die Wurzel des Fünffachen Gangs [der Elemente und nicht bloßes Yin], [also] ist es so, daß der Gang [des Verwahrenden Gestirns] zwar am gemächlichsten ist, es aber auch nicht bloß an der Erde [als dem bloßen Yin] hängt.

CY 24

SW 67,19.9a9

CY 24

SS 2,107

Sung-shu 27,780.7

Pei-shih 31,1118.9

ANALYTISCHER KOMMENTAR

Zu »Kapitel I. Größter Einklang«

Das *Rechte Auflichten* wird eingeleitet durch den Entwurf einer Rückführung der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit auf ein dieser zugrunde liegendes Substrat mit seinen wesentlichen Bestimmungen. Dabei legt die Gedankenführung in einer ersten Gesamtschau bereits den Weg zurück, auf dem sich auch das Werk als Ganzes entwickeln wird. Im Folgenden sollen deshalb zunächst einige Begriffe erläutert werden, die für das gesamte Werk von zentraler Bedeutung sind.

»Gesetze« und »Bilder«

An der sich ständig verändernden Wirklichkeit der sinnlich wahrnehmbaren Welt der »Gestalten«, welcher sich der Mensch gegenüber sieht, lassen sich einander entgegengesetzte Phasen von Entstehen und Vergehen ablesen. Der Jahresablauf mit dem Aufgehen und dem Rückzug der Vegetation, die den Phasen des Mondes entsprechenden Monate, der Wechsel von Sonne und Mond zu Tag und Nacht, der Kreislauf von Geburt, Wachstum, Altern und Sterben bei den Lebewesen – alles wird dem Menschen zu »Gesetzen«, an denen er jede Veränderung als dauernden Wechsel von Stadien aktiven Ausbreitens und passiven Zurückweichens begreifen kann. An der sich so darstellenden Prozeßhaftigkeit unterscheidet Chang Tsai in Anlehnung an das *Buch vom Einfachen* die einander entgegengesetzten, in ständiger Wechselwirkung stehenden Momente des aktiven »Harten« und des passiven »Weichen« (I.15). Diese Prozesse stellen sich jedoch nie in ihrer Gesamtheit dar, sondern der Mensch erfährt immer nur die einzelnen Phasen von Abläufen, die jeweils im »lichten«, der sinnlichen Wahrnehmung zugänglichen Bereich der Wirklichkeit »Gestalt« annehmen. Es muß ein diesem Bereich des »Lichten« komplementärer Bereich des »Dunklen« vorausgesetzt werden, der ihn aus

sich hervortreten lässt und wieder in sich aufnimmt (I.7). Das Substrat beider Bereiche wird als »Luft« gesetzt, womit Chang Tsai Vorstellungen aufnimmt, die besonders in der chinesischen Medizin geläufig waren. Indem die »Luft« sich zum Bereich des »Lichten« formt, tritt sie in einen Prozeß ein, der zunächst den Übergang zur »gestalthaften« Wirklichkeit ausmacht, andererseits jedoch diese Wirklichkeit insgesamt trägt. Die miteinander in Wechselbeziehung stehenden Momente, die »zwei Pole« dieses Prozesses, sind das aktive, sich ausbreitende Yang und das passive, zurückweichende Yin, die »zwei Arten der Luft« (I.20). Aus Verschränkungen und Verdichtungen dieser gegensätzlichen Momente ergeben sich der Wahrnehmung nicht zugängliche, jedoch über die Einbildungskraft erschließbare Konstellationen, die »Bilder« (I.3). Diese sind der Ausgang zu weiteren Besonderungen der »Luft« zur gestalthaften Wirklichkeit und darüberhinaus im Bereich des »Lichten« insgesamt wirkende Verhältnisse. Als stoffliche Verfestigung des Gegensatzes ist Yang die aufsteigende, durchsichtige und leichte »Luft« und Yin die sinkende, trübe und schwere »Luft«. Insofern die »Luft« als Substrat ebenso den »dunklen« Bereich ausmacht, ist sie allein durch die Funktion bestimmt, den »lichten« Bereich zu ermöglichen und aus sich heraustreten zu lassen. In dieser Hinsicht ist sie die »Größte Leere« oder der »Himmel«, »Himmel« jedoch nicht als »gestalthaftes« Gegenstück zur Erde, sondern als alles in sich tragende Einheit. »Gesetze« und »Bilder«, die in der »Größten Leere« erscheinen, sind allerdings vergänglich und haben keinen Wert an sich; sie sind nur »Trester und Asche«, von denen ausgehend das sie begründende Wesen erkannt werden muß (I.6).

Das »Einfache« und das »Muster«

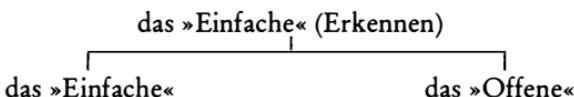
Die sich als Wechselbeziehung entgegengesetzter Momente in der »Größten Leere« entfaltenden Prozesse sind näher wie folgt aufzufassen. Die reine, ständig Neues hervorbringende Prozeßhaftigkeit wird im Text durch ein Schriftzeichen ausgedrückt, welches die Bedeutungen von zwei Wörtern in sich vereinigt, und zwar »verändern« und »einfach«. Da die einzelnen, Veränderung begründenden Momente der Prozesse immer nur verschwindende

sind, ist die »einfache« (reine) Prozeßhaftigkeit als solche keiner Veränderung unterworfen. Chang Tsai selbst ersetzt in einem Zitat aus der *Überlieferung zu den Angehängten Sprüchen* im *Buch vom Einfachen* das Wort, das für die Prozeßhaftigkeit steht, durch das Wort für »Eins« (I.14); damit steht für Chang Tsai der Aspekt des »Einfachen« im Vordergrund, weshalb das Zeichen mit der eigentlich doppelten Bedeutung in der Übersetzung stets als »einfach« oder das »Einfache« wiedergegeben ist.

Dieses Zeichen setzt sich für Chang Tsai im Anschluß an ältere Traditionen aus zwei graphischen Elementen zusammen, die als selbständige Zeichen »Sonne« bzw. »Mond« bedeuten. In diesem Zusammenhang stehen »Sonne« und »Mond« zusammen für »Licht« überhaupt, was sich unter anderem dadurch ausdrückt, daß eine andere Kombination der beiden graphischen Elemente eben das Zeichen für Licht ergibt (I.17). Damit verweist auch das Zeichen für »einfach« auf »Licht« oder den »lichten« Bereich insgesamt. Darüberhinaus zeigt Chang Tsai in seinen kommentierenden Bemerkungen zum *Buch vom Einfachen*, daß die Zusammenfassung der beiden Elemente zu einem Schriftzeichen für Prozeßhaftigkeit überhaupt stehen kann, nämlich in dem Sinn, wie das eine »Licht« in der gestalthaften Welt der eine Prozeß des dauern den Wechsels der entgegengesetzten Momente »Sonne« und »Mond« ist (vgl. IS, in CTC 206.8).

Die entgegengesetzten Seiten des »Einfachen« und sich ebenso »Verändernden«, also in Anderes Übergehenden, sind in dem »Grundmuster«, nach dem sich alle Prozesse in der Wirklichkeit vollziehen, zusammengebracht und aufgehoben. Im *Buch vom Einfachen*, das Chang Tsai für die im Folgenden entwickelten Vorstellungen als Grundlage dient, ist Ch'ien das erste der 64 Orakelzeichen, das alle anderen in sich enthält. Insofern die 64 Orakelzeichen ein vollkommenes Abbild der Wirklichkeit darstellen (vgl. Anhang: Grundbegriffe), bezeichnet Ch'ien in analoger Weise die reine Wirklichkeit, aus der alle bestimmte Wirklichkeit hervorgeht. Der zu Ch'ien komplementäre Aspekt ist die alle Besonderungen der reinen Wirklichkeit tragende und ihr gegenüber offene Möglichkeit K'un; im *Buch vom Einfachen* ist K'un das notwendige Gegenstück zu Ch'ien, im Zusammenspiel mit dem sich alle

restlichen 62 Orakelzeichen entwickeln lassen. Im Zusammenhang des *Rechten Auflichtens* bezeichnen Ch'ien und K'un vor allem die beiden Aspekte der Prozeßhaftigkeit des »Einfachen«, wobei der Modus der unendlichen Fortbestimmung der reinen Wirklichkeit »Erkennen« ist. Ch'ien ist die Seite des sich auf sich selbst richtenden, in sich selbst Gegensatz setzenden »Erkennens« des »Einfachen« und produziert in diesem Erkennen bestimmte Wirklichkeit. K'un als das diesem Erkennen gegenüber »Offene« nimmt das durch Ch'ien »Erkannte« als sein »Gesetz« auf und trägt es in die bestimmte Wirklichkeit aus (vgl. IS, in CTC 178.3–5). Auf diese Weise wird durch die beiden entgegengesetzten, beständig ineinander übergehenden Seiten des »Einfachen« – im weiteren Verlauf des Werkes das »Einfache« und das »Offene« – die sich nach diesem Grundmuster vollziehende Prozeßhaftigkeit begründet, von der hier zur Verdeutlichung eine schematische Darstellung gegeben sei:

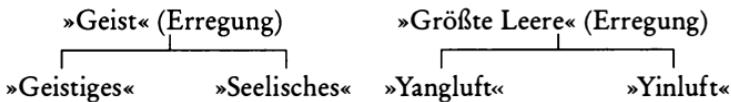


Das »Einfache« ist die sich nach dem Grundmuster bestimmende relationale Identität und als absolutes Verhältnis das »Wesen« von Wirklichkeit, das in der »Größten Leere« als der »Weg« prozessuale Wirklichkeit begründet. Nach demselben Grundmuster vollzieht sich das »Erkennen« von Wirklichkeit, und auch »sittliche« Verhältnisse sind immer nur Darstellungen seiner.

»Geist« und »Luft«

Der reale Ausdruck dieses Verhältnisses ist nun das »Ansammeln« und das sich »Zerstreuen« der »Luft« in der »Größten Leere«. Dem »Einfachen« des Grundmusters entspricht dabei der »Geist«. Er stellt die Seite der »durchgängigen«, »durchsichtigen« Einheit dar, die alle möglichen Gegensätze umgreift (I.1). Als reine, ungehinderte Bewegung ist er ohne bestimmten Ort, sondern allgegenwärtig und so in sich ruhend. Als unendliche Fülle unendlicher Bestimmungen ist er ohne reale Bestimmung und da-

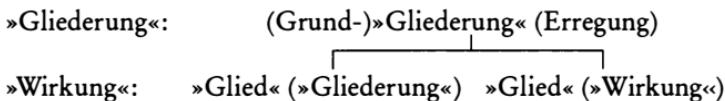
mit vollkommene Leere. In dieser Hinsicht ist der Geist nicht von der »Größten Leere« unterschieden. Entsprechend dem sich im »Einfachen« zwischen dem »Einfachen« und dem »Offenen« abspielenden Prozeß treten auch in der Einheit des Geistes zwei Seiten eines Gegensatzes in eine Wechselbeziehung, und zwar das »Geistige« als die tätige, sich ständig ausbreitende Seite und das »Seelische« als die zurückweichende und sich besondernde Seite. Hierbei wird jetzt nicht von einem Prozeß des »Erkennens« bzw. »Erkanntwerdens« gesprochen, sondern der Modus der sich entwickelnden Wechselbeziehung ist »Erregung«, die die beiden Seiten des »Seelischen« und des »Geistigen« miteinander verschrankt. Das »Seelische« und das »Geistige« sind in anderer Hinsicht das »ausgezeichnete Können« der »Luft«, wodurch die sich in allen Besonderungen erhaltende Bestimmtheit der »zwei Arten von Luft« als passive »Yinluft« und aktive »Yangluft« ausgedrückt ist. Dem »Geist« entspricht hierbei die absolute, nicht durch den Gegensatz von Yin und Yang bestimmte »Größte Leere«, während dem »Seelischen« und »Geistigen« die in relativem Bezug zueinander stehenden »Arten von Luft« Yin und Yang entsprechen. Die schematische Darstellung entspricht ganz der des Grundmusters:



»Gliederung« und »Wirkung«

Das Verhältnis zwischen der ruhenden Einheit des »Wesens« und den sich in ihm zur prozessualen Wirklichkeit fortbestimmenden Gegensätzen wird weiterhin durch die Bestimmungen »Gliederung« auf der einen und »Wirkung« auf der anderen Seite als komplementäre Aspekte eines durch bestimmte Einzelglieder gegliederten Ganzen verdeutlicht. Dabei ist zu beachten, daß die komplementären Aspekte »Gliederung« und »Glieder« im Chinesischen durch dasselbe Wort bezeichnet werden. Dem »einfachen« Ganzen der »Gliederung« stehen die sich zur prozessualen Wirklichkeit »erregenden« »Glieder« möglicher Gegensatzpaare wie

Leere-Fülle, Bewegung-Ruhe als »Wirkung« gegenüber. »Gliederung« ist immer die Fülle der unbestimmten »einfachen« Einheit, die sich in »paarige« Gegensätze gliedert, in denen sie jedoch als Einheit erhalten bleibt. In diesem Sinn ist die »Größte Leere« die »Grundgliederung« der »Luft«, wodurch positiv die »einfache« Einheit ausgesprochen ist; dagegen hat das »Einfache« keine »Glieder«, womit negativ die unbestimmte Einheit ausgedrückt ist. Jedes »Glied« innerhalb der so aufgefaßten »Gliederung« kann sich selbst wiederum in die Aspekte »Gliederung« und »Wirkung« fortbestimmen, so daß die Möglichkeit zur unendlichen Verschränkung und Verdichtung potentieller Gegensatzpaare besteht. Aus der schematischen Darstellung läßt sich wiederum leicht das Grundmuster herauslesen:



Der »Berufene«

Das Ideal menschlicher Vollkommenheit ist der »Berufene«. Während für Chang Tsai wohl letztlich nur Konfuzius, der als historisch greifbare Person die Bearbeitung der als Kanon überlieferten Schriften geleistet haben soll, das Ideal des »Berufenen« erfüllte, stellt es für ihn doch das Leitbild jedes menschlichen Da-seins dar. »Berufen« ist derjenige, der den der Wirklichkeit der »Gesetze« und »Bilder« zugrunde liegenden »Weg« mit seinen wesentlichen Bestimmungen erkennt und das »Einfache« jederzeit intuitiv erfaßt. Indem das »Herz« des Menschen der Ort ist, an dem sich das allgemeine »Wesen« mit erkennender Wahrnehmung zusammenschließt (I.11), vermag sich der Mensch diesem Wesen zu öffnen. Im Berufenen »legt« sich dieses Wesen vollkommen »aus«, weil hier und nur hier in der Natur die als »Weg« Wirklichkeit begründende und im Wesen angelegte Gegensätzlichkeit uneingeschränkt umfaßt wird. Der Berufene legt das Wesen in sich frei, so daß er durch keine Differenz mehr von dem die Einheit des Wesens ausmachenden Geist getrennt ist und vollkommen auf ihm »beruht« (I.3). Die dadurch gegebene Einheit des Berufenen mit

dem »Himmel«, d. h. sein durch nichts beeinträchtigter Einklang mit der Natur, begründet wiederum die »Wahrheit« seiner selbst und seines Wirkens in der Welt (I.12). Da »Wahrheit« immer auf das Grundmuster bezogen, und dieses das sich auch als Sittlichkeit darstellende absolute Verhältnis ist, vermag der Berufene Sittlichkeit in die Welt zu bringen, sei es, daß er verbindliche, normative Worte oder Schriften verfaßt, sei es, daß er als »Himmelsohn« in der Welt herrscht und so den durch das Grundmuster vorgegebenen »Größten Einklang« auch in der menschlichen Gesellschaft Wirklichkeit werden läßt.

Der Aufbau des Kapitels

Die meisten Kapitel ähneln sich in formaler Hinsicht. Sie beginnen mit einer kurzen Einleitung, in der das jeweilige Thema zusammenfassend vorgestellt wird. Daran schließen sich mehrere, meist deutlich gegeneinander abgegrenzte Teile, die das Thema von verschiedenen Seiten beleuchten. Zu Beginn der einzelnen Teile erscheinen vielfach gleiche Ausdrücke, welche die Übergänge markieren. Der Schluß beinhaltet in dem meisten Fällen eine abgesetzte, über den eigentlichen Kontext hinausweisende Aussage.

Dieser allgemeinen Form entspricht auch das erste Kapitel. Im einleitenden Abschnitt werden zentrale im Kapitel erörterte Begriffe wie das »Einfache«, das »Wesen«, der »Weg« usf. vorgestellt. Auch die politische Intention des ganzen Werkes wird hier ange deutet durch Erwähnung des Herzogs von Chou, des Regenten des Sohnes des Begründers der Chou-Dynastie, der traditionell als der Inbegriff des »wahren« Kanzlers galt; dies kann durchaus auch als Hinweis auf Wang An-shih verstanden werden, den von Chang Tsai wenig geschätzten Kanzler von Kaiser Shen-tsung (vgl. Einleitung A.). Schließlich wird hier bereits mit »Erkenntnis« das Thema des Werkes angegeben, welches die »Berichtigung falscher Vorstellungen« bezweckt.

Im ersten Teil des Kapitels (I.2–10) wird der Prozeß des beständigen Hervorgehens und Wiedereingehens der gestalthaften Wirklichkeit in der mit der »Luft« gleichgesetzten »Größten Leere« dargestellt. Einerseits wird die wesentliche Einheit beider Berei-

che betont, andererseits darauf verwiesen, daß die vergängliche gestalthafte Welt der notwendige Ausgangspunkt für den Menschen ist, das »Wesen« und den »Weg« zu erkennen. Die Erörterung des Verhältnisses beider Bereiche wird zum Anlaß einer kritischen Auseinandersetzung mit diesbezüglichen Vorstellungen der Buddhisten und Taoisten genommen (vgl. Anhang: Zur Kritik der Hauptlehren der Tradition).

Der aus zwei Abschnitten bestehende mittlere Teil (I.11–12) enthält Bestimmungen zentraler Begriffe.

Der letzte Teil behandelt die Notwendigkeit der Setzung entgegengesetzter Momente innerhalb der allgemeinen Prozeßhaftigkeit, um die wesentliche Einheit überhaupt erfassen zu können. Anschließend wird die aus der Abfolge entgegengesetzter Momente begründete Prozeßhaftigkeit in verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit aufgewiesen, um sie schließlich auf die alles tragende Einheit des »Himmels« und des Geistes zurückzuführen.

Der das Kapitel schließende Abschnitt nimmt zwei Motive der Einleitung wieder auf. Parallel zur politischen Dimension, die mit dem »berufenen« Herrscher als Stifter einer sittlichen Gesellschaft in immer wieder neu herzustellender Einheit mit der Natur angesprochen wird, kommt indirekt auch das musikalische Assoziationen hervorrufende Motiv des »Größten Einklangs« zur Sprache, und zwar durch ein Zitat aus den *Urkunden*, demzufolge das Erscheinen von »Phönixen« am Hof des »Himmelsohnes« das äußere Zeichen eines vollkommenen Einklangs des Menschen mit der Natur ist.

Zu »Kapitel II. Dreiheit und Paarigkeit«

Das Muster, daß der Wechsel innerhalb der Zweiheit (Yin und Yang, Tag und Nacht usf.) als »Veränderung« zugleich das »Einfache« ist, wird auch für das Kapitel über »Dreiheit und Paarigkeit« bestimmt. Himmel und Erde sind ein Paar, doch auch die sie verbindende Einheit wird als »Himmel« bezeichnet; der für diese Form des Einfachen gewählte Ausdruck »Dreiheit« verweist letztlich auf eine Art der »Dreieinigkeit«, die im Fortgang dieses

Kapitels nicht mehr genannt wird, weil sie als Setzung dem auf vier Stufen beschriebenen Verhältnis von Yin und Yang zugrunde liegt.

Schon das *Buch vom Einfachen* folgt diesem Muster: die Abfolge von drei Strichen, die jeweils lediglich zwei Formen, nämlich »durchbrochen« -- (Yin, auch: »gerade«) bzw. »nicht durchbrochen« — (Yang, auch: »ungerade«) haben können, schafft ein Dreierzeichen, eines der acht möglichen Urzeichen, die jeweils wiederum als »Einheit« begriffen werden; doppelt man diese Urzeichen (eine Dreiheit), macht man sie also »paarig«, so entstehen die Sechserzeichen des *Buches vom Einfachen*, und auch diese werden jeweils als Einheit verstanden (vgl. Anhang: A. Grundbegriffe). Chang Tsai setzt die Kenntnis der graphischen Gestalt der Dreierzeichen im gesamten Kapitel II voraus, ohne sie jemals wörtlich anzuführen. Bemerkenswert ist der Umstand, daß auf der kosmologischen Ebene die zusammengesetzten Sechserzeichen keine Rolle spielen. Auf dieser Ebene ist dem Menschen noch kein Platz zugewiesen. Chang Tsai handelt hier über die Mechanik der unbelebten Welt.

Die Denkweise des *Buches vom Einfachen* wird von Chang Tsai nun in abstrakter Weise im Sinne einer »Physik« auf die kosmischen Erscheinungen angelegt, und zwar in einer von oben nach unten absteigenden, zunehmend komplexere Zusammensetzungen von Yin und Yang beschreibenden Stufenleiter, die mit der Definition von Erde und Himmel als Yin bzw. Yang beginnt, um bei der Erde zu enden.

Das Verhältnis von Yin und Yang wird auf insgesamt vier Stufen als *descensus* dargelegt:

- 1) Himmel als »Geist«, als abstrakte Bewegung (Yang, = Ch'ien), Erde als »Ding«, als abstrakte Ruhe (Yin, = K'un). Im Verlauf der Erörterung, sobald es um komplexe Erscheinungen wie Vor- und Rückläufigkeit der Planeten und Länge des Tages geht, fällt jedoch der Erde zunehmend konkrete Bewegung zu, die sie passiv durch das Yang erfährt, während der Himmel als identisch mit dem »Muster, das von selbst so ist« Momente konkreter Ruhe annimmt. Dieser obere Bereich wird als »Yin inmitten von Yang« beschrieben.