

DIE ANFÄNGE DES IDEALISMUS IN DER CHINESISCHEN PHILOSOPHIE*

Von ALFRED FORKE

Der neuere Konfuzianismus unterscheidet sich von der älteren Form dieser Lehre hauptsächlich dadurch, daß er eine vollständige Metaphysik entwickelt hat, wozu sich in der älteren Zeit nur geringe Ansätze finden. Eine der interessantesten Neuschöpfungen ist der Idealismus, wovon die ältere Zeit nur ganz geringe Spuren aufweist. Von den Historikern der chinesischen Philosophie wird diese Tatsache anerkannt, nur Zenker bestreitet sie. Er behauptet, daß die Auffassung von der Idealität der körperlichen Welt der chinesischen Geistigkeit ebensowenig liege wie der Pessimismus¹. Ich möchte versuchen, das Gegenteil nachzuweisen und zugleich zu zeigen, wie sich diese philosophische Anschauung entwickelt hat. Es handelt sich in erster Linie um den sog. erkenntnistheoretischen Idealismus. Wie in andern Ländern tritt er auch in China nicht isoliert, sondern mit andern Theorien, besonders dem Pantheismus und dem metaphysischen Idealismus verquickt auf. Der größeren Klarheit wegen wollen wir zunächst eine Definition der hier in Frage kommenden philosophischen Begriffe geben und dann sehen, ob sie sich auf die chinesische Philosophie anwenden lassen.

Der erkenntnistheoretische Idealismus lehrt, daß alle Dinge nicht an sich existieren, sondern nur Vorstellungen des Subjekts sind. Die ganze Außenwelt hängt vom menschlichen Bewußtsein ab, sie wird vom Subjekt gesetzt und konstruiert, ohne daß ihr etwas Reales außerhalb des Bewußtseins zugrunde läge. Ohne Subjekt gibt es kein Objekt. *Esse = percipi*. Nach dem metaphysischen Idealismus gibt es ein Ideelles (Geist, Gesetz, Wille, Gott), welches Grund und Bedingung der Welt ist. Wahres Sein hat nur die Idee, das

¹ Zenker, *Geschichte der chinesischen Philosophie* II, 279.

Geistige; sie ist der Urquell aller Dinge. Diesen wird meistens nur ein minderes Sein, ein Für-sich-Sein, zuerkannt. Der Pantheismus behauptet die Einheit der Gottheit mit der Welt in irgendeiner Form. Meistens werden die Dinge als besondere Erscheinungen und Ausgestaltungen des Göttlichen aufgefaßt. Die als Akosmismus bezeichnete Richtung sieht dagegen die Dinge als Trug und Schein an und nur das Göttliche als wahres Sein.

Die erste Spur von Idealismus im Altertum entdecken wir bei Tschuang-tse. In seinem bekannten Schmetterlings- Traum zieht er die Realität der materiellen Welt in Zweifel. Er weiß nicht, ob sein Leben als Mensch Wirklichkeit und sein Leben als Schmetterling nur ein Traum war, oder ob er in Wirklichkeit ein Schmetterling sei, der nur träumte, er sei ein Mensch (*Tschuang-tse* I, 28 v.). Dieser Zweifel wird dann zur Gewißheit, denn *Tschuang-tse* erklärt, daß, wenn das große Erwachen komme, man gewahr werden würde, daß dies Leben bloß ein großer Traum war (*Tschuang-tse* I, 26 v.). Das ganze Leben und die Welt, welche wir darin erlebt haben, war also nichts Wirkliches, kein Ding an sich, sondern nur erträumt, erdacht, ein Werk unserer schaffenden Phantasie, unsere Vorstellung, von unserem Geiste gesetzt und frei aus ihm heraus konstruiert. Damit sind wir bereits beim erkenntnistheoretischen Idealismus angelangt.

Indirekt hat zur weiteren Ausbildung des Idealismus dann noch eine Stelle im *Tschung-yung* beigetragen, die von späteren Philosophen immer wieder zitiert wird. Darin wird als Weltprinzip außer dem Gleichgewicht auch die Vollkommenheit 誠 aufgestellt, was von vielen auch als Aufrichtigkeit verstanden wird. Nun heißt es, daß ein Mensch, welcher diese Vollkommenheit besitzt, Himmel und Erde unterstützen kann, wenn sie die Dinge umgestalten, wachsen und werden lassen, und daß er dann mit dem Himmel und der Erde eine Dreieheit bildet¹. Diese Worte sind später von den Philosophen der Sung-Zeit oft buchstäblich genommen. Danach würde Tse Sse gesagt haben, daß der vollkommene Mensch sich an der Schöp-

¹ *Tschung-yung* Kap. 22 (Legge S. 415): 則可以贊天地之化育. 可以贊天地之化育. 則可以與天地參矣.

fung beteiligen könne und Himmel und Erde gleich stehe, also ein Gott sei.

Mit dem Buddhismus gelangte auch die buddhistische Philosophie nach China und zwar grade in ihrer idealistischen Form, denn der Mahāyāna Buddhismus ist ganz idealistisch. Die Schule der Vijñānavādins oder Yogācāras waren erkenntnistheoretische Idealisten. Eine Außenwelt existiert für sie nicht, sondern nur ein geistiges Bewußtsein, *vijñāna*. Noch extremer waren die Śūnyavādins, oder Mādhyamika-vādins, welche auf Nāgārjuna im 2. Jahrh. n. Chr. zurückgehen sollen. Sie lehren, daß es weder Außen- noch Innenwelt, kein Denken, kein Bewußtsein, keinen Buddha und keine Erlösung gäbe. Es existiert nur die Leere, das Nichts, aber darunter ist das transzendente Sein zu verstehen, das ja auch Lao-tse als Leere und Nichtsein bezeichnet hat.

In der Zeit vor der Sung-Dynastie kannten die chinesischen Philosophen die buddhistische Philosophie kaum, sondern nur die populäre Form des Buddhismus, welche sie meistens ablehnten und gegen welche sie ihre Angriffe richteten. Sie waren viel zu hochmütig, um sich mit der buddhistischen Philosophie zu beschäftigen. Erst durch die chinesischen Schulen des Buddhismus, besonders die Dhyāna-Schule wurde sie ihnen näher gebracht. Zwei chinesische Buddhisten sind es namentlich, welche dem buddhistischen Idealismus in China Eingang verschafften, Hui-nêng¹ und Tsung-mi. Lu Hui-nêng 盧慧能, der sechste Patriarch der Dhyāna-Buddhisten, 638—713 n. Chr., hat zwar selbst nichts geschrieben, aber seine Aussprüche sind von seinen Schülern gesammelt und herausgegeben worden. Ein Mitschüler des Hui-nêng hatte folgende Verse gedichtet: „Der Körper ist der Bodhi-Baum — der Geist wie ein klarer Spiegel auf seinem Gestell — Man muß ihn beständig sorgfältig abwischen — damit er nicht vom Staub bedeckt wird“. Das ist ganz realistisch gedacht. Der Körper wird einem Baum, der Geist einem Spiegel verglichen, beides sehr reale Dinge. Hui-nêng suchte diese Gāthā durch eine andere zu widerlegen: „Die Bodhi hat ursprünglich keinen Baum —

¹ Vergl. E. Rousselle, *Das Leben des Patriarchen Hui Nêng* (*Sinica* V. Jahrg. 1930, S. 174—191).

und der helle Spiegel ist nicht auf einem Gestell — Ursprünglich ist kein Ding vorhanden — wie könnte es also mit Staub bedeckt sein?“ Das ist Idealismus. Es ist überhaupt nichts vorhanden, weder Körper, symbolisiert durch den Bodhi-Baum, noch Geist, der mit dem Spiegel gemeint ist. Sie sind nur Erscheinungen, Illusionen, geschaffen durch das Bewußtsein und letzten Endes durch Buddha, den Weltgeist. Alle äußeren Vorgänge betrachtet Hui-nêng als rein geistig, nicht als mechanisch oder materiell. Als zwei Mönche darüber stritten, ob eine Fahne sich selbst bewegte, oder vom Wind bewegt wurde, sagte Hui-nêng, daß die Bewegung nur durch den Geist der Mönche verursacht würde. Sein idealistisches Glaubensbekenntnis hat Hui-nêng in folgenden Worten zusammengefaßt: „In der Außenwelt gibt es kein einziges Ding, das man aufstellen (als Ding ansehen) könnte, denn alles ist der eigene Geist, welcher tausend verschiedene Arten von Erscheinungen erzeugt. Daher heißt es in einem Sūtra: „Solange der Geist besteht, leben alle Arten von Erscheinungen, sobald aber der Geist erlischt, verschwinden auch alle Erscheinungen.“¹ Mit dieser Theorie verbindet sich die pantheistische Ansicht von der menschlichen Natur, vom Menscheng Geist, der in seinem innern Wesen nichts anderes als Buddha, der Weltgeist ist.

Ho Tsung-mi², 何宗密, 779—841 n. Chr., war der fünfte Patriarch der Avatamsaka-Schule³. Unter seinen Abhandlungen ist von philosophischem Interesse seine kleine apologetische Schrift *Yuan-jên lun*⁴, in welcher er die philosophischen Ansichten der verschiedenen buddhistischen Schulen kritisch beleuchtet. Nach der Theorie seiner Schule soll Buddha seine Lehre in fünf verschiedenen Fassungen vorgetragen haben. Tsung-mi selbst bekennt sich zur Ekāyana-Theorie, einer

¹ 法寶壇經 *Fa-pao t'an-tching* B. X, 15a¹: 外無一物而能建立. 皆是本心. 生萬種法. 故經云. 心生. 種種法生. 心滅. 種種法滅.

² Darüber: Hans Haas, *Tsungmis Yuen-zan lun, Eine Abhandlung über den Ursprung des Menschen aus dem Kanon des chinesischen Buddhismus* (*Archiv für Religionswissenschaft* Bd. XIII, 1909, S. 491—532).

³ 華嚴宗.

⁴ 原人論, *Nanjio* No. 1594.

Modifikation der Mahāyāna-Lehre, deren Inhalt er, wie folgt, zusammenfaßt: „Durch den Einfluß einer Krankheit oder eines Traumes erscheinen der Phantasie die Gestalten aller möglichen äußeren Objekte. Solange man träumt, ist man überzeugt, daß diese äußeren Dinge wirklich vorhanden sind, sobald man aber erwacht, erkennt man sie als Traumgebilde. Mit meinem Körper ist es ebenso, er ist nichts anderes als ein Gebilde meines Bewußtseins. Durch einen Irrtum nehme ich die Existenz meines Ichs und der Außenwelt an: 唯識所變迷. 故執有我及諸境. Daraus entsteht die Verblendung, man schafft das Karman, und Leben und Tod folgen daraus ohne Ende. Wenn man diese Theorie begreift, dann erkennt man, daß mein Körper nur ein Erzeugnis meines Bewußtseins und daß das Bewußtsein auch der Ursprung des Körpers ist: 悟解此理. 知我身唯識所變. 識爲身本.“ (*Yuan-jên lun* S. 88ob¹). Hier haben wir wieder den Traum des Tschuang-tse. Danach hat nicht einmal mein Körper reale Existenz, sondern ist nur eine Schöpfung meines Geistes. Auch im Westen hat man den Satz geprägt, daß der Geist sich seinen Körper selber schaffe. Wie die Meditationsschule lehrt auch Tsung-mi, daß alle Menschen ihrem innersten Wesen nach Buddha seien. Ihre Buddhanatur wird nur durch Begierden und Illusionen verdunkelt, so daß sie sie nicht erkennen und die leere und wesenlose Welt für wirklich halten.

Unter den taoistischen Philosophen, welche gegen Ende der T'ang und noch zu Anfang der Sung-Dynastie lebten sind zwei Idealisten, T'an Tch'iao 譚峭 und Kuan Yin-tse 關尹子. Da ihre Argumente von denen der Buddhisten sehr abweichen, so ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß sie ihre idealistischen Anschauungen diesen verdanken. Sei könnten sehr wohl von Tschuang-tse und Tse Sse dazu angeregt oder ganz selbständig darauf gekommen sein. Auch in Indien und Griechenland ist der Idealismus unabhängig und ohne gegenseitige Beeinflussung entstanden.

T'an Tch'iao ist durch seine erkenntniskritischen Untersuchungen dazu geführt worden. Er vergleicht die Organe, durch welche wir die Außenwelt wahrnehmen, mit vier verschiedenen Spiegeln. Durch den einen gesehen erscheinen die Dinge groß, durch den andern klein, durch den einen normal, durch

den andern umgekehrt. Daraus schließt er, daß sie uns keine richtigen Bilder geben. Die Richtigkeit unserer Begriffe groß und klein, schön und häßlich, gut und schlecht läßt sich nicht daraus ableiten. Es fehlt uns dafür an einer festen Norm. Die Sinnesorgane und unser Geist führen uns irre (化書 *Hua-schu* [Wieger Nr. 1032] I, 4a). Die Wahrnehmungen sind auch für verschiedene Personen oft verschieden. Für die Eule ist die Nacht hell und der Tag dunkel und für das Huhn ist der Tag hell und die Nacht dunkel. Man könnte von der Anormalität des Huhnes oder der Eule sprechen, wenn die Norm durch Tag und Nacht bestimmt würde, und diese hell und dunkel wären, aber der Tag ist nicht hell und die Nacht ist nicht dunkel, Helligkeit und Dunkelheit sind nur Empfindungen des Auges und, was der Eule hell erscheint, erscheint dem Huhn dunkel. Farben und Töne, die ich wahrnehme, sind nicht wirklich vorhanden, sondern sie werden von meinem Auge und meinem Ohr hervorgebracht (*loc. cit.*). Aus der Subjektivität der Sinnesempfindungen schließt nun T'an Tch'iao weiter auf die Nichtexistenz der Dinge, indem er noch die Sinnestäuschungen in Betracht zieht. Seine eigenen Worte sind: „Wenn jemand auf etwas schießt, das wie ein Tiger aussieht, dann sieht er einen Tiger, aber nicht den Stein, und wenn jemand einen grimmigen Wasserdrachen zerhauen will, dann erblickt er nur einen Drachen, aber nicht das Wasser. Daraus ersehe ich, daß es möglich ist, daß alle Dinge unwirklich sind und auch mein Körper nicht existierend sein kann. Wenn ich meine Nichtexistenz mit jener Unwirklichkeit vereinige, dann kann etwas verschwinden und erscheinen, es kann leben oder sterben, und es gibt nichts, woran man sich halten könnte“¹. Was ist denn nun aber das, was wir mit den Sinnen wahrnehmen, seinem innern Wesen nach oder an sich? Diese Frage beantwortet T'an Tch'iao an der Hand eines kleinen Experiments: Irgend ein Gegenstand wird in einem Spiegel reflektiert und das Spiegelbild wird in einen zweiten Spiegel geworfen. Dann sieht das Spiegelbild des Gegenstands genau so aus wie das Spiegelbild des Spiegelbilds. Da

¹ *Hua-schu* I, 4b: 射似虎者見虎. 而不見石. 斬暴蛟者見蛟. 而不見水. 是知萬物可以虛. 我身可以無. 以我之無合彼之虛. 自然可以隱. 可以顯. 可以死. 可以生. 而無所拘.

der Gegenstand und das Bild dasselbe Spiegelbild hervorgerufen, so schließt T'an Tch'iao, daß das Ding und sein Bild gleich sein müssen. Deshalb können sie nicht real sein, denn das Bild ist nur Schein und nicht real, aber auch nicht nicht-real, denn das Ding ist nicht bloßer Schein, sondern wirklich, sie sind also weder real noch nicht-real, sondern gehören zu der Kategorie von Tao, das über Sein und Nichtsein erhaben ist: 乃知. 形以非實. 影以非虛. 無實無虛. 可與道俱. (*Hua-schu* I, 3a). In ihrem innersten Kern sind also die Dinge weder seiend noch nichtseiend, sondern transzendent wie Tao, dem die ganze Welt ihre Entstehung und ihr Fortbestehen verdankt.

Kuan Yin-tse hat den Gedanken des Tschuang-tse, daß das Leben nur eine Illusion, nur ein Traum sei, weiter ausgesponnen. Die Träume der Menschen, sagt er, werden aus Gedanken gebildet. Sie sind nicht materiell; die Erde, von der man träumt, ist nicht aus Erde, die Dinge sind nicht aus Materie. Daran reiht sich nun der weitere Gedanke: „Wie können wir wissen, ob unser Himmel und unsere Erde nicht auch nur Gedanken sind?“: 安知今之天地非有思者乎 (*Kuan Yin-tse* II, 4b). Für Kuan Yin-tse besteht kein Zweifel, daß die Welt nicht wirklich, an sich, sondern nur unsere Vorstellung ist. Sie ist wie ein Traum oder wie ein Spiegelbild, wesenloser Schein: „Im Traume, im Spiegel und im Wasser sieht man Himmel und Erde. Will man die geträumten Himmel und Erde beseitigen, so darf man sich nicht zum Schlafen niederlegen. Will man Himmel und Erde im Spiegel beseitigen, so dürfen sie darin nicht reflektiert werden, und will man sie im Wasser beseitigen, so darf man das Becken nicht mit Wasser anfüllen. Ihr Sein und Nichtsein entscheidet sich hier, nicht dort, deshalb beseitigt der Weise nicht Himmel und Erde, sondern sein Wissen“ (*loc. cit.*). Eine geträumte Welt läßt sich beseitigen durch Aufhebung des Traumes, eine gespiegelte durch Beseitigung der Spiegelung und die sog. wirkliche Welt, indem man nicht an sie denkt. Wenn man sein Wissen darum aufhebt, verschwindet die Welt. Ihr Sein und Nichtsein hängt nicht von ihr selbst, sondern von meinem Bewußtsein ab, das sie hervorbringt.

Daß der menschliche Geist die Fähigkeit besitzt, aus sich heraus die Welt zu schaffen, will Kuan Yin-tse durch den Hinweis auf Visionen glaubhaft machen, bei denen man nicht vor-

handene Dinge leibhaftig vor sich sieht. Der Geist soll auch imstande sein durch intensives Denken an Feuer das Gefühl der Hitze und durch die Vorstellung von großem Wasser das Gefühl der Kälte hervorzurufen. Ebenso könnten auch andere meteorologische Vorgänge wie Wind, Regen und Gewitter vom Geist erzeugt werden. Aber das Ich existiert ebensowenig wie die Dinge und ist nur eine Fiktion. Auch die Menschen sind nur Erscheinungsformen von Tao. Der Mensch denkt nicht selbst, sondern Tao denkt durch ihn. Aber, obgleich mein Geist nur eine Fiktion ist genau so wie alle Dinge der Welt, so kann er doch als eine Ausdrucksform Tao's die Welt erschaffen und umgestalten: „Mein fingierter Geist ergießt sich und erschafft die Dinge Millionen Jahre ohne Aufhören . . . Ich bin es, der die Dinge umgestaltet. Es gibt kein Ding, das ohne mich wäre. Wer sonst vermöchte die sog. fünf Elemente umzugestalten?“¹ Die Idealität der Welt kommt besonders in den folgenden Worten zum Ausdruck: „Nur der Weise weiß, daß ich kein Ich besitze und daß die Dinge keine Dinge sind. Alle verdanken ihr Dasein dem Sinnen des Denkens. . . . Da die ganze Welt und alle Dinge als Seele gelten können, so kann man sie auch als Lebensgeist betrachten. Alle wunderbaren Schöpfungen der Dinge sind meine Seele und alles so Geschaffene ist mein Lebensgeist. Daher gibt es kein einziges Ding, das mich verschmähen könnte“². Die Dinge und das Ich sind nichts Materielles, sondern Gedankengebilde des Weltgeists oder Tao's. Die Welt kann als meine Seele oder mein Lebensgeist aufgefaßt werden, denn meine Seele bringt sie in Tao mit hervor.

Die Konfuzianer beginnen erst in der Sung-Zeit sich dem Idealismus zuzuwenden. Die Hauptvertreter dieser Richtung sind Schao Yung, Tsch'êng Hao und Lu Tchiu-yuan. Schao Yung 邵雍, 1011-1077 n. Chr., geht von dem Satze aus, daß das Urprinzip 太極 Tao sei und zugleich das Herz 心,

¹ Kuan Yin-tse IV, 9a: 所以我之僞心流轉造化. 幾億萬歲未有窮極. 則變物爲我. 無物無我. 所謂五行者. 孰能變之.

² IV, 9b: 唯聖人知. 我無我. 知物無物. 皆因思慮計之而有. 既能渾天地萬物以爲魂. 斯能渾天地萬物以爲魄. 凡造化所妙皆吾魂. 凡造化所有皆吾魄. 則無有一物可投我者.

der menschliche Geist. Beide sind identisch. Mein Geist ist Tao und ich bin Tao. Daraus folgt ohne weiteres, daß alles, was Tao vollbringt, auch mein Werk ist. Tao erschafft die Welt und wohnt in meinem Herzen, also ist die Weltschöpfung auch meine Tat, ich bringe sie in meinem Geiste hervor. Daher sagt Schao Yung: „Alle Wandlungen und alle Ereignisse entstehen im Herzen, 萬化萬事生乎心也“ (性理大全 *Hsing-li ta-tch'üan* XII, 11b). Der menschliche Geist ist der Geist von Himmel und Erde, das heißt der Weltgeist: „Wenn ich mich der Bewegung des himmlischen Prinzips anpassen kann, hängt die Schöpfung von mir ab, 能循天理動者. 造化在我也“ (*Hsing-li ta-tch'üan* XII, 6b), denn „das Tao von Himmel und Erde ist vollständig im Menschen. Das Tao aller Dinge ist vollständig im menschlichen Körper und das Tao alles Wunderbaren ist vollständig im Geist. Damit ist alles, was man in der Welt vollbringen kann, vollendet“ (*Hsing-li ta-tch'üan* XIII, 3a). Wenn Tao, das höchste Wesen, im menschlichen Körper und in seinem Geiste alle seine Wunder wirkt, so gibt es nichts im Weltgeschehen, das nicht den Menscheng Geist zum Urheber hätte. Das sagt Schao Yung ganz klar in folgenden Versen: „Unter den tausend Dingen ist mein Körper und in meinem Körper ist Himmel und Erde. Wenn man weiß, daß jeder Schöpfungsakt in mir stattfindet, dann wird man nicht für den Himmel und den Menschen verschiedene Grundlagen annehmen . . . Wie könnten für den Himmel und den Menschen verschiedene Grundsätze gelten? Tao bewegt sich nicht in der Leere, sondern nur im Menschen.“¹

Wie Kuan Yin-tse leugnet auch Schao Yung die selbständige Existenz des Ich. Ich kann mich als Ding betrachten, denn ich existiere wie die Dinge, aber ich kann die Dinge auch als mein Ich ansehen, denn ich habe sie durch mein Denken geschaffen, sie sind nur die Objekte meiner Gedanken, aber ich selbst, besonders mein Körper bin auch nur ein solches Objekt meines Denkens, ein Gedanke. Dasselbe gilt auch von Himmel und Erde. Also existieren die Welt, die einzelnen Dinge und das Ich nur

¹ *Hsing-li ta-tch'üan* XXXIX, 29b: 萬物之中有一身. 一身中有一乾坤. 能知造化備於我. 肯把天人別立根. 天人安有兩般義. 道不虛行只在人.

im Denken, nicht an und für sich. Selbst der Individualgeist des Menschen ist nur eine Erscheinungsform des Urprinzips, des Weltgeistes oder Tao.

Auch dafür, wie es kommt, daß der Mensch von seiner wunderbaren Schöpfertätigkeit gar nichts merkt, gibt Schao Yung's Sohn, Schao Po-wên 邵伯温, 1057—1134, welcher seine Philosophie weitergebildet hat, eine Erklärung. Diese höchste Leistung kann der Mensch nur durch Nichttun, *Wu-wei*, vollbringen, die transzendente Tätigkeit, welche von Tao geübt wird. Sie ist mit den Sinnen nicht wahrnehmbar und würde höchstens durch Nichtdenken oder übersinnliche Intuition zu erfassen sein (a. a. O. X, 36a).

Tsch'êng Hao 程顥, 1032—1085, stand in freundschaftlichen Beziehungen zu Schao Yung und bewunderte ihn sehr. Ohne Zweifel ist seine idealistische Richtung von Schao Yung beeinflusst worden. Grade durch seinen Idealismus unterscheidet er sich von seinem Bruder Tsch'êng I 程頤, der ausgesprochener Realist war und dessen Gedanken von Tschu Hsi benutzt wurden. Tsch'êng Hao vertritt die Ansicht, daß die ganze Welt mein Selbst ist: „Der Wohlwollende, heißt es, sieht den Himmel, die Erde und alle Dinge als ein und dasselbe an. Es ist mein Ich. Wenn man weiß, daß alles mein Ich ist, dann läßt sich alles vollbringen.“ 子曰。仁者以天地萬物爲一體。莫非我也。知其皆我。何所不盡。(二程粹言 *Erh Tsch'êng sui-yen* I, 12b) Ohne den Menschen kann die Welt nicht bestehen: „Die Stellung des Himmels ist oben, die der Erde unten, die des Menschen in der Mitte. Ohne Menschen ist auch von Himmel und Erde nichts zu sehen“. 天位於上。地位於下。人位於中。無人則無以見天地(程氏遺書 *Tsch'êng-schi i-schu* XI, 1b) Die Welt existiert nicht an und für sich, sondern nur durch den Menschen. Alle Dinge sind in mir enthalten, nicht nur die Menschen, auch die Dinge und alle gehen von hier aus“ 理學宗傳 *Li-hsüeh tsung-tschuan* II, 9b: 萬物皆備於我。不獨人爾。物皆然。都自這裏出去。

Da der Himmel meine Schöpfung und in mir ist, so ist zwischen mir und dem Himmel kein Zwischenraum. Wenn der Mensch nicht allen Raum ausfüllte, so könnte er, meint Tsch'êng Hao, bei der Hervorbringung aller Dinge nicht helfen, wie das Tschung-yung lehrt (宋元學安 *Sung-yuan hsüeh-an* Kap. 13 S. 27b).

Der Geist bringt alle Dinge hervor, er ist nur einer, daher gehört auch der Menscheng Geist dazu (*Erh Tsch'êng sui-yen* II, 49b). Er ist körperlos und nimmt keinen Raum ein. Der Geist wirkt in wunderbarer Weise auf die Dinge ein, bewegt sie und gestaltet sie um. Himmel und Erde werden von ihm geschaffen (*Tsch'êng-schi i-schu* XI, 4b—5a). Der Geist ist das innere Wesen oder die Natur des Himmels und wird als höchstes Weltprinzip gewöhnlich als himmlische Vernunft bezeichnet. Da der menschliche Geist auch Herz genannt wird, so heißt die Weltvernunft auch das Herz von Tao. Nur durch den Weltgeist oder Tao vollbringt der Menscheng Geist das Schöpfungswunder.

Yang Schi 楊時, 1053—1135, ein Schüler des Tsch'êng Hao, gibt eine gute Zusammenfassung der Gedanken seines Meisters: „Wenn ich zu meinem Selbst zurückkehre und aufrichtig bin, dann sind die Dinge der ganzen Welt in mir . . . Die Ansammlung von Gestalten und Farben in meinem Körper sind alles Dinge und jedes hat seine eigene Norm. Das Verhältnis des Auges zu den Farben, des Ohres zu den Tönen, des Mundes und der Nase zu Geschmack und Geruch stellt eine Verbindung mit der Außenwelt dar, welcher man nicht entweichen kann. Diese Notwendigkeit hat ihren Grund. Wenn man weiß, daß das Weltprinzip alle Dinge erfüllt und nichts ausläßt, so erfaßt man es, und wenn ich es begriffen habe, dann sind die Dinge mit mir eins . . . So verstehe ich den Zweck der Welt, kann ich mich in die Gefühle aller Wesen hineinversetzen und bin nicht mehr weit davon entfernt, Himmel und Erde bei der Umgestaltung der Dinge zu helfen . . . Die Menschen, welche die Innenwelt von der Außenwelt trennen und den Geist auseinanderreißen, verlieren alles das“. (*Sung-yuan hsüeh-an* Kap. 25 S. 11a). Mein Geist, mein Selbst, bildet aus seinen Empfindungen, aus Formen, Farben, Tönen, Gerüchen, Gefühlen die Außenwelt. Es gibt keine Innen- und Außenwelt, sondern alles ist Innenwelt. Der Weltgeist, das Weltprinzip, ruft die Erscheinungen der Dinge, welche nicht noch außerhalb meines Geistes für sich existieren, in meinem Innern hervor.

Diese Ausführungen kommen dem Idealismus des Berkeley sehr nahe. Dieser hält die körperlichen Dinge für bloße Phänomene und subjektive Vorstellungen ohne irgendwelche

zugrunde liegende objektive Realität. Das Objekt unseres Geistes sind nur unsere eigenen Affektionen und Empfindungen. Licht, Farbe, Hitze, Kälte, Ausdehnung und Formen, alle Dinge, welche wir sehen und fühlen, sind nur Sinnesempfindungen und Vorstellungen, nichts weiter. Wir erhalten diese Empfindungen und Vorstellungen vom höchsten Wesen, Gott, der sie als Urbilder besitzt (Näheres bei Schwegler und Überweg-Heinze, *Geschichte der Philosophie*).

Gewöhnlich hält man Lu Tchiu-yuan 陸九淵, 1140 bis 1192, den Zeitgenossen und Gegner des Tschu Hsi für den Vater des chinesischen Idealismus, aber diese Theorie war, wie wir sahen, schon lange vorher ausgebildet. Lu Tchiu-yuan geht auf Tsch'êng Hao zurück, dieser stützt sich auf Schao Yung, und schon vorher verbreiteten die Taoisten T'an Tch'iao und Kuan Yin-tse diese Lehre. Von Lu Tchiu-yuan wird erzählt, daß, als er mit 12 Jahren die Definition des Tsch'êng I las: „Die vier Himmelsrichtungen, oben und unten, nennt man den unendlichen Raum, die Bewegung vom Altertum bis zur Neuzeit die unendliche Zeit“ ihm plötzlich eine große Erkenntnis aufgegangen sei und er sprach: „Raum und Zeit sind mein Geist und mein Geist ist Raum und Zeit“ und weiter sagte er: „Die inneren Vorgänge in Raum und Zeit sind die inneren Vorgänge des Selbst und die inneren Vorgänge des Selbst sind die inneren Vorgänge in Raum und Zeit“. 象山全集 *Hsiang-schan tch'üan-tchi* XXII, 8b: 宇宙便是吾心. 吾心即是宇宙 9a: 宇宙內事是已分內事. 已分內事是宇宙內事. Damit hat Lu Tchiu-yuan den Kant'schen Satz, daß Raum und Zeit nur unsere Anschauungsformen seien, antizipiert. Tsch'êng I hatte gelehrt, daß der Raum nach allen Seiten hin ausgedehnt sei und daß die Zeit sich von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft erstrecke. Demgegenüber behauptet Lu Tchiu-yuan, daß Raum und Zeit keine objektive Realität besäßen und nur geistige Gebilde seien. Damit fällt natürlich die Materialität aller Dinge fort. Alle scheinbaren Vorgänge in Raum und Zeit sind nur Vorgänge in meinem Geiste. Daher hat denn auch die ganze Welt in meinem kleinen Herzen Platz, was nicht bildlich, sondern wörtlich zu verstehen ist. Der Meister sagte: „Die tausend Dinge sind dicht zusammengedrängt in einen Kubikzoll und füllen das Herz aus, aber, wenn sie hervor-

kommen, so erfüllen sie den ganzen Raum und die Zeit.“ *Hsiang-schan tch'üan-tchi* XXXIV, 38b: 先生言. 萬物森然於方寸之間. 滿心. 而發充塞宇宙. Sie schlummern im Unbewußten, bis der menschliche Geist sie hervorruft, worauf sie in Raum und Zeit erscheinen. Diese Fähigkeit ist allerdings etwas Wunderbares. Auch unsere Idealisten schreiben dem menschlichen Geiste die Fähigkeit zu, durch sein Denken die Welt zu schaffen, aber sie scheuen sich doch, alle Menschen als Weltschöpfer und Götter zu bezeichnen. Die Chinesen haben diese Kühnheit im festen Vertrauen auf die Aussprüche ihrer Weisen, welche sie in diesem Sinne — vermutlich falsch — interpretiert haben. Lu Tchiu-yuan beruft sich auf Mêng-tse, welcher gesagt hat, daß der Mensch, wenn er seine Natur kennt, auch den Himmel kenne¹. Daraus folgert er, daß der Menscheng Geist und der Himmelsgeist gleich seien. Tse Sse soll im *Tschung-yung* erklärt haben, daß der vollkommene Mensch Himmel und Erde bei ihrer Schöpfer Tätigkeit unterstützen könne, also ihnen gleich stünde²: „Die Fähigkeiten des Himmels, der Erde und des Menschen sind gleich, meint Lu Tchiu-yuan. Wie könnte man den Menschen gering achten und wie könnte man den Namen Mensch gering schätzen?“ *a. a. O.* XXXV, 42a: 天地人之才等耳. 人豈可輕. 人字又豈可輕.

Der Geist ist für die ganze Welt der gleiche, auch der Menscheng Geist ist nichts anderes (*a. a. O.* XXXV, 18a).

„Dasjenige, wodurch der Himmel mit mir Gemeinschaft hat, ist der Geist. Alle Menschen besitzen diesen Geist und in jedem Geist ist das Vernunftprinzip enthalten. Der Geist ist das Vernunftprinzip“ *a. a. O.* XI, 10a: 天之所以與我者即此心也. 人皆有是心. 心皆具是理. 心即理也. Das Vernunftprinzip wird auch Tao genannt. Wenn auch gesagt wird, daß es die ganze Welt erfülle, so ist das doch nur scheinbar, denn in Wirklichkeit ist ja die ganze Welt im Geist enthalten.

Takejiro sagt in seiner *Geschichte der chinesischen Philosophie* III, 110 (chin. Übers.), daß Lu Tchiu-yuan, als er die

¹ *Mencius* B. VII A, Kap. 1: 孟子曰. 盡其心者. 知其性也. 知其性. 則知天矣.

² Siehe oben S. 142.

alte Erklärung von Raum und Zeit las, plötzlich erleuchtet wurde und erkannte, daß Raum und Zeit in meinem Herzen sind. Später lehrte er seine Schüler, daß die Erscheinungen, welche das Herz durchfließen, die Erscheinungen des Kosmos sind und daß die Weltphänomene aus den Phänomenen im Herzen entstehen. Das Urprinzip, die Vernunft, ist überall und zu allen Zeiten dieselbe, und sie wohnt auch in meinem Herzen. Der Mensch ist der Angelpunkt der Welt und mein Herz das Herz der Welt. Das Herz ist nur als Vernunftprinzip, nicht als etwas Materielles zu verstehen. Wegen dieser Theorie nennt Takejirō den Lu Tchiu-yuan einen Idealisten 重唯心. Ebenso erklärt Watanabe in seinem *Grundriß der chinesischen Philosophie* III, 91 (chin. Übers.), daß Lu Tchiu-yuan den absoluten Idealismus geschaffen habe: 絕對的唯心論 und Wilhelm, *Chin. Philos.* S. 107 bezeichnet sein System als reinen Idealismus.

Wang Shou-jên (Yang-ming) 王守仁陽明, 1472—1528, soll die Lehre des Lu Tchiu-yuan weitergeführt haben, deshalb werden Lu und Wang stets zusammen genannt als die Vertreter der „Lehre vom Herzen“ 心學, was wir sehr gut mit Idealismus übersetzen könnten, wofür gewöhnlich 唯心論 gesagt wird. Ihnen stehen gegenüber Tsch'êng und Tschu, nämlich Tsch'êng I und Tschu Hsi, die den Realismus vertreten. Allerdings deckt sich das System des Wang Yang-ming nicht ganz mit dem Idealismus des Lu Tchiu-yuan, und Zenker könnte recht haben, wenn er Wang Yang-ming's Lehre als Identitätsphilosophie betrachtet, denn einige seiner Aussprüche lassen sich nicht gut anders als durch das Identitätsprinzip erklären. Das gilt aber nicht von Lu Tschiu-yuan und seinen Vorläufern, welche reine Idealisten sind und keine dem Idealismus widerstreitende Äußerungen getan haben. Grube hat in seinem Aufsatz über chinesische Philosophie¹ schon die Lehre des Tschuang-tse als Identitätsphilosophie bezeichnet, meiner Ansicht nach zu Unrecht, denn grade die Hauptstelle, auf welche er sich stützt, ist von Giles falsch übersetzt worden, und es ist von Subjekt und Objekt gar nicht darin die Rede.

¹ In P. Hinneberg, *Kultur der Gegenwart, Allgemeine Geschichte der Philosophie*, S. 94.