

Yōmeigaku 陽明学
im Japan der frühen Meiji-Zeit:
Yamada Hōkoku 山田方谷 (1805-1877)

Almut Mayer

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Würde eines Doktors der
Fakultät für Kulturwissenschaften der
Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Japanologie

1. Gutachter: Prof. Dr. Klaus Antoni
2. Gutachterin: Prof. Dr. Viktoria Eschbach-Szabo
Vorgelegt im Juli 2000
Datum des Rigorosum 15.12.2000

吾氣浩然同太虛
何曾半點落形驅
纔持私見分彼我
究竟斷成小丈夫

(Yamada Hôkoku)

Meine Lebenskraft ist so flutgroß wie die große Leere.

(*ware ga ki taikyo kôzen ni onaji*)

Ich verfiel immer dann um nur ein Haar der Körperlichkeit,

(*nanzo katsute hanten keiku ni otsu*)

wenn ich persönliche Ansichten aufrechterhielt und mich und die Welt in
zwei trennte.

(*wazuka ni shiken o jishite higa o wakereba*)

So bin ich letztendlich durch Übung ein wenig Meister geworden.*

(*kukkyô tansei shô jôfu*)

* Andô 1971: 133.

Vorbemerkung	v
1 Einleitung	1
1.1 Themenstellung und Methoden	3
1.2 Materiallage und Forschungsstand	7
2 Wang-Yangming-Konfuzianismus	15
2.1 Terminologie	15
2.1.1 <i>Ki</i> , chines. <i>qi</i> 氣	17
2.1.2 <i>Genki</i> , chines. <i>yuanqi</i> 元氣	23
2.1.3 <i>Shin</i> , chines. <i>shen</i> 神; <i>sei</i> chines. <i>jing</i> 精 und <i>ki</i> , chines. <i>qi</i> 氣	25
2.1.4 <i>Kishin</i> (<i>kijin</i> , <i>oni kami</i>), chines. <i>guishen</i> 鬼神	28
2.1.5 <i>Michi</i> , chines. <i>dao</i> 道	32
2.1.6 <i>Tenka</i> , chines. <i>tianxia</i> 天下	33
2.1.7 <i>Kokoro</i> , chines. <i>xin</i> 心	34
2.1.8 <i>Kyorei</i> , chines. <i>xuling</i> 虛靈	35
2.1.9 <i>Ryôchi</i> , chines. <i>liangzhi</i> 良知	37
2.1.10 <i>Sei</i> (<i>shô</i>), chines. <i>xing</i> 性	38
2.1.11 <i>Gôitsu</i> , <i>ittai</i> , <i>sunawachi</i> , chines. <i>heyi</i> 合一, <i>yiti</i> 一體, <i>ji</i> 即, <i>ze</i> 則	39
2.2 <i>Yangmingxue</i> 陽明學 in China	42
2.2.1 Mengzi	42
2.2.2 Wang Yangming	49
2.2.3 Wang Yangmings Schule und die <i>Qixue</i> 氣學	56
2.3 <i>Yômeigaku</i> 陽明学 in Japan	68
2.3.1 <i>Yômeigaku</i> 陽明学 in der Tokugawa-Zeit	70
2.3.2 <i>Yômeigaku</i> 陽明学 in der Bakumatsu-Ishin-Zeit	73
2.3.3 <i>Kigaku</i> 氣學	80
2.3.4 <i>Shintô</i> 神道 und <i>Yômeigaku</i> 陽明学	92
3 Yamada Hôkoku 山田方谷	109
3.1 Leben	109
3.2 Werk	120

4	Übersetzungen der Texte I bis VI	133
4.1	Text I: Vorwort zu Fragen und erläuterte Diagramme zum Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft im Buch <i>Mengzi</i>	133
4.2	Text II: Dialog zu Fragen und erläuterte Diagramme zum Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft im Buch <i>Mengzi</i>	142
4.3	Text II: Nachwort zu Fragen und erläuterte Diagramme zum Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft im Buch <i>Mengzi</i>	155
4.4	Text IV: Epilog zu Fragen und erläuterte Diagramme zum Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft im Buch <i>Mengzi</i>	159
4.5	Text V: Vorlesung zum Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft im Buch <i>Mengzi</i>	161
4.6	Text VI: Bericht aus einer Vorlesung über das Buch <i>Zhongyong</i> (Ausschnitte)	222
5	Yamada Hôkokus Thesen anhand der Texte I bis VI	233
5.1	Die Einheit von Mensch und Kosmos (<i>ichi dai genki</i> 一大元氣)	234
5.1.1	Chinesische Textgrundlagen	234
5.1.2	Interpretation	237
5.2	Methoden der Persönlichkeitsbildung (<i>yôki no michi</i> 養氣之道)	243
5.2.1	Chinesische Textgrundlagen	243
5.2.2	Exkurs: Wissen (<i>zhi</i> 知), Intuition (<i>liangzhi</i> 良知) und Lebenskraft (<i>qi</i> 氣) bei Wang Yangming	246
5.2.3	Interpretation	253
5.3	Der Weg des Dienstes an den Göttern (<i>shin ni tsukaeru michi</i> 事神之道)	260
5.3.1	Chinesische Textgrundlagen	260
5.3.2	Exkurs: Die Einheit von Göttern und Lebenskraft	264
5.3.3	Interpretation	267

6	Die Diagramme und ihre Interpretation	279
6.1	<i>Huowen tujie</i> und <i>wakumon zukai</i> 或問圖解	279
6.2	Übersetzung	299
6.2.1	Mengzi 2A.2	299
6.2.2	Die Diagramme aus Text II	305
6.3	Interpretation	331
6.3.1	Kosmologie (Diagramm A)	331
6.3.2	Stufen der Persönlichkeitsbildung (Diagramme B, C, E und F)	337
6.3.3	Gaozis Methodenfehler (Diagramm D)	344
6.3.4	Mengzis Wissen und Verhalten (Diagramm G)	348
6.3.5	Die heiligen Vorbilder (Diagramm H)	349
7	Schlußbetrachtung	353
7.1	Zusammenfassung	353
7.2	Einordnung des Autors in das Spannungsfeld Tradition — Intuition — Moderne	357
8	Literaturverzeichnis	365
8.1	Abkürzungen und Verweisungen	363
8.2	Quellen	368
8.3	Sekundärliteratur	373
9	ANHANG: Originaltexte und Transliteration I bis VI	393
Text I	<i>Jo Mōshi yōkishō wakumon zukai</i> 序孟子養氣章或問圖解	395
Text II	<i>Mōshi yōkishō wakumon zukai</i> 孟子養氣章或問圖解	398
Text III	<i>Mōshi yōkishō wakumon zukai go</i> 孟子養氣章或問圖解後	406
Text IV	<i>Mōshi yōkishō wakumon zukai batsu</i> 孟子養氣章或問圖解跋	408

Text V	<i>Môshi yôkishô kôgi</i> 孟子養氣章講義	409
Text VI	<i>Chûyô kôenroku</i> 中庸講筵録 (Ausschnitte)	447
10	Index mit Glossar	453

Vorbemerkung

Die in dieser Arbeit verwendete chinesische Umschrift ist *Hanyu Pinyin* 漢語拼音, die für japanische Zitate verwendete, ist diejenige nach Hepburn. Daß in beiden Umschriftsystemen unterschiedliche Regeln, was das Getrennt- und das Zusammenschreiben betrifft, vorliegen, mag den Leser irritieren, ist aber leider nicht zu umgehen. Chinesische Begriffe sind in der Regel nach klassisch chinesischer Syntax geschrieben. Beispielsweise ist *yang qi* 養氣 als Verb-Objekt-Verbindung getrennt zu schreiben. Im Japanischen ist diese Begriffsgruppe (*yôki*) zusammen zu schreiben, da sie als japanisches Kompositum lexikalisiert ist. Nach japanischer Syntax würde das Verb nicht in *On*-Lesung vor dem Objekt stehen, sondern am Ende des Satzes in der *Kun*-Lesung.

Kursiv gesetzt sind Betonungen im Text der Autorin und fremdsprachige Begriffe. Der Grund für ein **Fett**drucken einzelner Wörter oder Passagen wird an der Stelle des Vorkommens genannt werden. Die in Klammern nach Quellenangaben angegebenen Ziffern beziehen sich auf die in der Literaturliste und den Quellen angegebenen Nachdrucke, deren Seiten vom jeweiligen Herausgeber gesondert durchnummeriert worden sind. Dies ist auch bei den von James Legge übersetzten Werken *Lunyu*, *Mengzi*, *Zhongyong*, *Shujing*, *Shijing* und *Chunqiu Zuozhuan* –in der Literaturliste als *Le I* bis *V* angeführt –der Fall.

Die Zitate im Haupttext der Arbeit, ebenso die Zeilen (entsprechend des angegebenen chinesischen Originals), sind durchnummeriert, damit später darauf Bezug genommen werden kann. Angaben zu *T* in den Fußnoten sind Zeilennummern und beziehen sich auf Satznummern in dem der Fußnote zugehörigen Zitat. Wenn im Text der Arbeit aus dem Übersetzungsteil zitiert wird, geschieht das folgendermaßen: an einem Beispiel gezeigt verweist in „I 8 , *T* 5“ die kleine römische Ziffer auf Text I, die arabische Ziffer auf die Seite im *Yamada Hôkoku zenshû* 山田方谷全集, die auch in Kapitel 5 angegeben ist. *T* verweist auf die Satznummer auf angegebener Seite. In Übersetzungen sind in runden (...) Klammern Zusätze des jeweiligen Autors angegeben, ebenso Angaben zur Aussprache einzelner Passagen oder Begriffe. In eckigen Klammern [...]

stehen Seiten oder Zeilenangaben sowie Ergänzungen der Autorin dieser Arbeit.

Die im Glossar vorgestellten Begriffe sind vor allem diejenigen, die im Haupttext der Arbeit mehrmals auftauchen. In den Fällen, in denen japanische Begriffe auf chinesische zurückgehen, ist ein Verweis auf die chinesische Aussprache gegeben; die Schriftzeichen sind unter dem chinesischen Begriff angegeben. Ein Verweis auf chinesische oder auf japanische Lesungen ist nur gegeben, wenn der entsprechende Begriff im Text in beiden Formen auftaucht..

Im Text selbst und in den Fußnoten sind Schriftzeichen nur angegeben, wenn ein Wort das erste Mal auftaucht. An späterer Stelle läßt sich das zugehörige Schriftzeichen im Index nachschlagen. Für die Literaturangaben in den Fußnoten wurde dann auf Schriftzeichen verzichtet, wenn es sich um einen in der Literaturliste komplett angeführten Titel handelt. Bei Unterkapiteln in den angegebenen Werken sind die zugehörigen Schriftzeichen in den Fußnoten angegeben.

Informationen zu Lebensdaten von Autoren und dergleichen werden erst im Haupttext nach der Einleitung gegeben. In der Einleitung werden sie nur genannt, wenn der entsprechende Autor im Haupttext nicht mehr namentlich erwähnt wird. Darüberhinaus lassen sich die Daten, falls von Interesse, über den Index nachschlagen.

1 Einleitung

Japan ist in einem Zeitraum äußerster Gefahren von der Neuzeit (*kinsei* 近世) in die Moderne (*kindai* 近代) eingetreten. An China war deutlich sichtbar, wie schwierig bei wirtschaftlicher, sozialer, militärischer, innen- und außenpolitischer Schwäche das Gleichgewicht gegenüber den um Kolonialgebiete kämpfenden Imperialmächten zu halten war. Sowohl die politische und die soziale Ordnung des Tokugawa-Staates, als auch seine strikte Ablehnung des Kontaktes mit dem Ausland bildeten keine belastbaren Grundlagen mehr für das Land, und vom Wie und Wann der anstehenden Änderungen hing es ab, ob Japan zum Spielball der stärkeren Kolonialmächte würde, oder ob es dieser Gefahr entgehen könnte.

Zu Motiven, Methoden und zum Verlauf der Meiji-Restauration (*Meiji Ishin* 明治維新 1867–1869) und den in der folgenden Zeit stattfindenden Reformen liegen zahlreiche Veröffentlichungen vor (vgl. u. a. Totman 1993, Beasley 1972, Hall 1991, Jansen 1996). Immer wieder wird das Bild des sich bewundernswert zielstrebig modernisierenden Staates gezeichnet, der sich innerhalb kürzester Zeit auf die Seite der Kolonialmächte stellte, und selbst Kolonien gründete.

Ob allerdings Industrialisierung, Technisierung und Übernahme westlichen Lebensstils tatsächlich einen „modernen“ Staat ausmachen, war offensichtlich auch damals schon ein Streitpunkt unter den Intellektuellen des Landes.¹ Zunächst kam die Übernahme westlicher sozialer Strukturen und die westlicher Rechtsstrukturen nicht ohne Zögern. Wie allgemein bekannt, wurde auch in der Meiji-Verfassung sowie im Kaiserlichen Erziehungserlaß nicht auf konfuzianische Grundwerte verzichtet. Ebenso war Japan bis zur Niederlage 1945 im Pazifischen Krieg nicht bereit, Demokratie und Laizismus als notwendige Bestandteile eines modernen Staates anzuerkennen.

Da der Begriff „Moderne“ im Zusammenhang mit Demokratisierung, Technisierung und mit Laizismus jedoch in enger Verbindung zu europäisch christlicher Geschichte steht, wäre es sozusagen eurozentris-

¹ Vgl. u. a. Hall, John Whitney: „Changing Conceptions of Modernization of Japan.“ In Jansen 1965: ff.

tisch, oben genannte Werteskala zur Beurteilung der Modernität Japans anzuwenden. Vielmehr soll hier das japanische Selbstbild dessen, was als *kindai* 近代 (Moderne) und als *kindaika* 近代化 (Modernisierung) bezeichnet wird, zur Sprache kommen.

Vielerorts wird Japan als ein Land geschildert, das sich mit Nishi Amane 西周 (1829–1897), Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (1834–1901), Katô Hiroyuki 加藤弘之 (1836–1916) und anderen dem westlichen Positivismus und Utilitarismus zugewendet und sich vom überholten, altmodischen Konfuzianismus abgewendet habe. Konsultiert man die gängigen geisteswissenschaftlichen Abhandlungen über diesen Zeitraum, so ergibt sich ein differenzierteres Bild, da der allgemeine Synkretismus und Eklektizismus Ende der Tokugawa-Zeit (徳川 1600–1868) auch den Konfuzianismus erfaßt hatte (vgl. Okada)². Es werden Vermutungen angestellt, welche der geistigen Strömungen nun den entscheidenden Auslöser zur Meiji-Restauration gegeben hat. Dabei wird meist mit Nachdruck die *Yômeigaku* 陽明学, die japanische Schule des chinesischen Neokonfuzianers Wang Yangming genannt. Peter Nosco schreibt in seiner Einleitung zur Essaysammlung *Confucianism and Tokugawa culture*, daß Geisteshistoriker einerseits gerne die konservativen Widerstände gegen die Modernisierung überbetonen, andererseits jedoch auch die Stimulierung dieser durch den Aktionismus der *Yômeigaku* 陽明学 und somit den Einfluß konfuzianischen Gedankengutes unterschätzen (vgl. Nosco 1984: 22). Gelehrte wie Zhang Junmai 張君勱 (1887–1969), Dai Ruikun 戴瑞坤 (geb. 1945) oder Okada Takehiko 岡田武彦 (geb. 1908) geben im Gefolge des japanischen Philosophiehistorikers der Meiji-Zeit 明治 (1868–1911) Inoue Tetsujirô 井上哲次郎 (1854–1944) sogar die *Yômeigaku* 陽明学 als die eigentliche Antriebskraft zur Meiji-Restauration an (vgl. Dai 1981: 263, Zhang 1955: 84, Okada 1986: 450). Inoue hat mit seinem 1900 im Verlag Fuzanbô erschienenen Werk *Nihon Yômeigakuha no tetsugaku* 日本陽明 学派の哲学 (Die Philosophie der Schule des

² Allerdings sei hier kritisch anzumerken, daß eine gewisse Art des versteckten Synkretismus, vor allem im Vergleich zu anderen konfuzianischen Schulrichtungen in China, bereits für den Anfang der Tokugawa-Zeit festgestellt werden kann. Näheres zu dieser Frage siehe Kapitel 3.2.

Wang Yangming in Japan)³ zu diesem Thema Grundlagenarbeit geleistet und wird in den meisten Abhandlungen als eine der Hauptquellen zum Thema zitiert.

1.1 Themenstellung und Methoden

In der vorliegenden Arbeit soll einer der bekanntesten *Yōmeigakusha* 陽明学者 der Bakumatsu-Ishin-Zeit 幕末維新 (1850–1870), nämlich der Finanzverwalter und konfuzianische Berater im Lehen Matsuyama 松山 (im heutigen Okayama) Yamada Hōkoku 山田方谷 (1805–1877), vorgestellt werden. Die Einflußnahme von Menschen in ähnlichen Positionen an der Schwelle zum modernen Japan war durchaus beachtlich, auch wenn sich im Falle Yamada Hōkokus letztlich herausstellen wird, daß er als *Yōmeigakusha* in politischer Hinsicht nicht offen an der Restaurationsbewegung teilgenommen hat. Inwieweit er sie indirekt mit vorbereitet hat, sei in Kapitel 3 im Rahmen seiner Kurzbiographie angesprochen. So liegt der Schwerpunkt der Arbeit, wie er durch die Themenstellung gegeben ist, nicht so sehr auf Yamadas persönlicher Teilnahme an der politischen und gesellschaftlichen Modernisierung Japans, als vielmehr auf dem Inhalt und der Interpretation seiner Ideen als Anhänger der Schule des Wang Yangming.

In Kapitel 2 werden nach einem Glossar der wichtigsten Begriffe die hinter Yamada Hōkokus Ideen stehenden chinesischen Textgrundlagen sowie die Verbindungen zum japanischen Konfuzianismus und *Shintō* 神道 vorgestellt. Kapitel 2.2 (*Yangmingxue* in China) unterliegt bewußt einer Einschränkung auf Mengzi, Wang Yangming und auf verschiedener Autoren der Ming-Zeit 明 (1368–1644), da bezüglich des Begriffes *qi* 氣 (japan. *ki*) ein geisteshistorischer Gesamtüberblick den Rahmen dieser Arbeit bei weitem sprengen würde. Soweit notwendig, werden Hinweise auf das Vorkommen von *qi* in anderen chinesischen Quellen (beispielsweise *Yijing* 易經, *Liji* 禮記 usw.) am im Text jeweils relevanten Ort gegeben. Ebenso wird diese Arbeit keine umfassende Untersuchung vom Vorkommen von *ki* in der modernen japanischen Um-

³ Dieses Werk liegt in deutscher ausschnittweiser Übersetzung vor bei Armstrong 1914.

gangssprache enthalten, sondern lediglich einzelne Hinweise, wenn sie für den Kontext interessant sind.

Die für diese Arbeit ausgewählten Texte Yamada Hôkokus sind alle in der Meiji-Zeit niedergeschrieben worden. Der wichtigste Text ist hier der Dialog (*Môshi yôkishô wakumon zukai* 孟子養氣章或問圖解), der als Text II in Kapitel 4 in Übersetzung vorgestellt werden soll. Text I, III und IV sind zum Dialog gehörenden Texte (nämlich Einleitung, Nachwort, und Epilog) von einzelnen Schülern des Autors. Als Text V folgt in Kapitel 4 die Übersetzung eines der *Mengzi*-Kommentare des Autors, nämlich *Môshi yôkishô kôgi* 孟子養氣章講義, sowie mit Text VI einzelne Ausschnitte aus seinem Kommentar zum Buch *Zhongyong* (*Chûyô kôenroku* 中庸講筵録), soweit sie für die Interpretation des Gedankenguts aus dem *Shintô* bei Yamada Hôkoku relevant sind. Eine Transliteration dieser Texte befindet sich im Anhang, damit der Leser an Hand der Zeilennumerierungen die Übersetzung mit verfolgen kann.

Der Dialog (Text II) gilt als eines der originär philosophischen Werke Yamadas, in dem er Wang Yangmings Thesen auf das 2. Buch *Mengzi* zurückführt, was nicht der allgemein üblichen Wang-Yangming-Interpretation entspricht. Diese in gewisser Weise von der konfuzianischen Tradition abweichende Interpretation wird von Yamada mit großer Klarheit und Gedankenschärfe vorgeführt und kann, obwohl er noch im Gegensatz zu den Autoren der *Kokugaku* 国学 und der *Mitogaku* 水戸学 als sinophil einzustufen ist, als eine Loslösung von der chinesischen Texttradition gesehen werden. Somit ist es angemessen, seine Texte als ein Vorzeichen für den Paradigmenwechsel vom neuzeitlichen zum modernen Konfuzianismus zu betrachten (vgl. Watanabe 1985: 349, Minamoto 1992: 238). Die Trennung von chinesischer und japanischer Tradition ist bei ihm jedoch noch nicht in dem Maße abzulesen, wie es beispielsweise im Nachwort zu Dialog und Diagrammen des Mishima Chûshû (Text III) sichtbar wird. Es handelt sich hier in jedem Fall um eine andere Art Trennung als zum Beispiel jene, die Theoretiker des *Shintô* oder die Vertreter der *Kokugaku* durch ihre Betonung einer Unabhängigkeit Japans von der Tradition Chinas vollziehen. Auf Grund dieser Fragen wird sich dann auch die Frage beantworten lassen, inwieweit der

Autor in die Tradition des *Shintô*-Konfuzianismus einzuordnen ist, oder nicht.

In Kapitel 4 folgen dann Kommentierung und Interpretation der übersetzten Texte. Hierbei sollen an Hand der Schlüsselbegriffe *ki* (Lebenskraft“, chines. *qi*), *kokoro* (*shin*, „Geist“, chines. *xin*), *kami* (*shin*, „Götter“, chines. *shen*), *ryôchi* („Intuition“, chines. *liangzhi*), *chikaku* („Bewußtsein“, chines. *zhijue*) und *undô* („Bewegung“, chines. *yundong*) die Texte auf ihre Struktur hin aufgeschlüsselt werden, damit ein Verständnis der Diagramme aus Text II möglich wird. Letztere sind mit Original, Transliteration und Übersetzung in Kapitel 6 gesondert besprochen, da die Kommentierung und Interpretation dieser eine gesonderte Vorgehensweise nötig machen.

Auf Dialog und Diagrammen (*Môshi yôkishô wakumon zukai* 孟子養氣章或問圖解, das sind mit Einleitung und Nachworten die Texte I bis IV) liegt im Interpretationsteil das Hauptaugenmerk. Die beiden Kommentare zum Buch *Zhongyong* (*Chûyô kôenroku* 中庸講筵錄, Ausschnitte aus Einleitung, Kapitel 1 und 16 des angegebenen Werkes) und zu *Mengzi* 2A.2 (*Môshi yôkishô kôgi* 孟子養氣章講義) sind ausgewählt und hinzugenommen worden, da sie ein Beispiel von Yamada Hôkokus Textexegese sind, und zeigen, wie er mit diesen Werken umging. Vor allem in den Diagrammen befinden sich einige Aussagen (zu Gaozi, zum Thema „Worte“, „Handeln“ usw.), die erst mit Hilfe von Text V verständlich werden. Hier zeigt sich eine starke Betonung der Selbsterziehung und der Persönlichkeitsbildung, da der Mensch bei Yamada Hôkoku, ganz nach Wang Yangming, ja erst berechtigt ist zu „handeln“, wenn er durch die „Erweiterung der Intuition“ zum „Wissen“ gelangt ist.

Somit ist der methodische Ablauf der Arbeit skizziert, nämlich die Besprechung der Textgrundlagen, die Vorstellung der Übersetzung, der Versuch einer Textinterpretation und die Einordnung des Autors in den Kontext seiner Zeit. Diese Arbeit soll anhand der philosophischen Hermeneutik⁴ zeigen, in welcher Weise Yamada Hôkoku die chinesische

⁴ Zur Methodologie vor allem Betti 1967, §§ 15-20a, zur Übersetzungsproblematik ebenda die §§ 39-43. Auf die ontologische Hermeneutik gehen Ricoeur 1973 und Ricoeur 1974 sowie insbesondere Gadamer 1990 ein. Auf den von Umberto Eco problematisierten „Universalitätsanspruch“ der ontologischen Hermeneutik sei hingewiesen

Tradition für sich und seine Zeitgenossen interpretierte, soweit dies an Hand der Texte sichtbar wird. Als zweites Ziel steht ein Versuch der Interpretation für den europäischen Leser, der am philosophischen und religiösen Denken Japans interessiert ist.

Der Leser, der einen „Abdruck“ objektiver Qualität im Sinne eines „Historismus“ wünscht, sei auf den Anhang (Kapitel 9) verwiesen, wo die Originaltexte Wort für Wort transliteriert sind und mit eventuellen Angaben zu Druckfehlern im Original oder zu alternativen Lesungen versehen sind. Die Übersetzung soll und kann den Anspruch eines solchen nicht erfüllen. Zur Problematik der deutschen Ausdrücke für die von Yamada Hôkoku verwendeten Begriffe werden im Abschnitt „Terminologie“ (Kapitel 2.1) und im Interpretationsteil (Kapitel 3) alle Informationen zusammengetragen, die eine voreilige Überinterpretation vermeiden helfen sollen. Über die *intentio auctoris*⁵ können nur Vermutungen angestellt werden, und mehr soll in dieser Arbeit auch nicht versucht werden. Jedoch läßt sich über die *intentio operis* und schließlich gar über eine *intentio lectoris* einiges mehr sagen, auch wenn der Abstand zwischen dem ursprünglichen Zielleser, dem konfuzianisch gebildeten Zeitgenossen des Autors und dem heutigen westlichen, an diesen Dingen interessierten Leser sich nicht überbrücken lassen mag. Das wird beispielsweise sichtbar, wenn an einzelnen Textstellen Probleme des sprachlichen Ausdruckes auftreten, die wir dann als Probleme des Verstehens selbst auffassen müssen (vgl. Gadamer 1990: 392). Aus diesem Grund wird auf den Beobachterstandpunkt, der für den nicht-japanischen, beziehungsweise nicht-chinesischen Leser Übersetzung, Kommentar und Interpretation nötig macht, nicht verzichtet, womit nicht nur Treue zu Erkenntnissen der philosophischen Hermeneutik⁶ geleistet wird, sondern auch *per definitionem* zu den Ideen Wang Yangmings und seiner Schule in China

(vgl. Eco 1979: 395-416).

⁵ Nach Gadamer wollen Texte „nicht als Lebensäußerung der Subjektivität des Verfassers verstanden werden“, und sind somit durch ihre Verschriftung demjenigen freigegeben, der lesen kann oder will (vgl. Gadamer 1990: 399ff).

⁶ Man vergleiche hier Gadamers Hinweis auf die Untrennbarkeit von Sprache und Denken (ebenda: 430) und beachte seine Aussage: „Es kann kein Sprechen geben, das nicht den Sprechenden mit dem Angesprochenen zusammenschließt. Vollzug des Verstehens ist Konkretion des Sinnes selbst.“ (Ebenda: 401.)

und in Japan⁷. Sowohl Dialog und Diagramme (Text II), als auch die beiden Kommentare (die Texte V und VI) sind selbstredend als *Vollzugsform des Gesprächs*⁸ zwischen Schüler und Lehrer gedacht, und so kann dies auch im Sinne einer Horizontverschmelzung zwischen Autor und Interpret als Dialog verstanden werden, in dem wir uns angesprochen fühlen dürfen. Somit also der „Versuch einer Interpretation der japanischen Interpretation chinesischen Denkens“ unter Zuhilfenahme aller Vorarbeiten von Seiten der Sinologie, der Kulturanthropologie und der Religionswissenschaft.

1.2 Materiallage und Forschungsstand

Mit dem *Yōmeigaku taikai* 陽明学体系 (Abriß der Yangming-Schule) liegt aus dem Bereich der japanischen Sinologie ein Quellenwerk zur chinesischen und japanischen Wang-Yangming-Schule vor. Wenn man sich mit der *Yōmeigaku* der Bakumatsu-Ishin-Zeit beschäftigt, kommt man kaum darum herum, sich auch mit den Konfuzianern der Ming-Zeit auseinanderzusetzen. Vor allem im *Yōmeigaku benran* 陽明学便覧 (Handbuch zur Yangming-Schule), dem Bd. 12 der Reihe, befinden sich chronologisch aufgelistet Daten sowie Angaben zu jeder für die jeweilige Schulrichtung innerhalb der Wang-Yangming-Schule relevanten Person, mit Namensregister, Lebensdaten, Schulzuweisung innerhalb der verschiedenen Richtungen des chinesischen Konfuzianismus der Ming-Zeit und den verschiedenen Vornamen und Pseudonymen. Auch zeitgenössische Philosophiehistoriker wie Okada Takehiko oder Araki Ryūtarō 荒木龍太郎 setzen nach konfuzianisch traditionellem Bildungsideal die eigentlichen Namen als bekannt voraus und gebrauchen meist nur den Rufnamen. In Okada 1986 befindet sich, von Yoshida Kōhei 吉田公平 (geb. 1942) zusammengestellt, eine ausführliche, kommentierte Bibliographie zur japanischen Forschung bezüglich der *Yōmeigaku* 陽明学, chronologisch und nach Autoren geordnet.

Yamada Hōkoku ist ein in der japanischen Konfuzianismus-Geschichtsschreibung des öfteren erwähnter, jedoch noch nicht in seinem

⁷ Siehe Kapitel 2.2.2.

⁸ Gadamer 1990: 392.

Gesamtwerk vorgestellter Denker, wobei in der westlichen Forschung noch keine Übersetzungen oder Besprechungen seiner Werke vorliegen. In vielen enzyklopädischen Werken und im europäischen Sprachraum fehlen Hinweise auf ihn und sein Werk. Seine Bedeutung für den japanischen Konfuzianismus ist jedoch nicht zu unterschätzen, da er zahlreiche Schüler hatte. Hier ist unter anderem Mishima Chûshû 三島中州 (1830–1919, eigentlicher Vorname Tsuyoshi 毅) zu nennen, einer der bedeutendsten *Yômeigakusha* der Meiji-Zeit, der auch aktives Mitglied der 1879 in Antwort auf die *Meirokusha* 名六社 gegründeten *Tôkyô Gakushi Kaiin* 東洋学士会院 war, die unter anderem der Errichtung beziehungsweise Erhaltung der „chinesischen Studien“ (*Kangaku* 漢学) diente (vgl. Watanabe 1985: 344).

Die Auswahl der übersetzten chinesischen Quellen richtet sich nach den Notwendigkeiten für die Kommentierung der Texte Yamada Hôkokus. Neben Quellen aus der „Lehre von der Lebenskraft“ (*Qixue* 氣學, japan. *Kigaku*) der Ming-Zeit (die im daran anschließenden Kapitel vorzustellen sind), zitiert Yamada Hôkoku sowohl Wang Yangming⁹, als auch Zhu Xi; letzteren vor allem in der Diskussion um die Interpretation der chinesisch-kanonischen Schriften. Im Falle Wang Yangmings handelt es sich um die Schriften *Chuanxilu* 傳習錄 (Bericht der Überlieferungen und Anleitungen) und *Daxuewen* 大學問 (Fragen zum [Buch] *Daxue* [Großes Lernen]), beide enthalten in *Yangming quanshu* 陽明全書 (Gesamte Schriften des [Wang] Yangming). Im Zusammenhang mit Zhu Xi sind es die Texte *Daxue zhangju* 大學章句 (Abschnitte und Paragraphen zum [Buch] *Daxue*), *Zhongyong zhangju* 中庸章句 (Abschnitte und Paragraphen zum [Buch] *Zhongyong* (Mitte und Maß), und die *Mengzi*-Kommentare *Mengzi jizhu* 孟子集註 (gesammelte Kommentare zum [Buch] *Mengzi*), *Mengzi huowen* 孟子或問 (Dialog zum [Buch] *Mengzi*), *Lun-Meng jingyi* 論孟精義 (Essentielle Bedeutung der *Lunyu* [Analekten] und zum [Buch] *Mengzi*), *Zhouyi benyi* 周易本意 (ursprüngliche Be-

⁹ Ebenso zu beachten wären die im Anhang genannten Arbeiten zu Leben und Werk des Wang Yangming, nämlich Chan 1963, Henke 1964, Ching 1976 und Yoshida 1991, wobei in der Übersetzung Henkes einige Passagen des Originals fehlen. Unter den Übersetzungen in das Japanische sind vor allem auf diejenigen von Yoshida Kôhei hinzuweisen (vgl. Yoshida, 1988 und 1995).

deutung des *Zhouyi* [Buch der Wandlungen von Zhou]) und *Yixue qimeng* 易學啟蒙 (Klären der Irrtümer in der Lehre vom Buch der Wandlungen), sowie zahlreiche Hinweise auf Zhu Xis Verständnis der kanonischen Texte in den *Zhuzi yulei* 朱子語類 (gesammelte Sprüche des Meisters Zhu). An westlichsprachiger Sekundärliteratur zu Zhu Xi wurden vor allem Gardner 1986 und 1990 (dessen Arbeiten auch ausschnittweise Übersetzungen enthalten) sowie Chan 1986 II, 1987 und 1989 zu Rate gezogen.

Zu den chinesischen konfuzianischen Texten, die Yamada Hôkoku gekannt haben muß, wird einiges in Kapitel 3.2 gesagt. Durch den Katalog des *Naikaku Bunko* 内閣文庫, der Kabinettsbibliothek in Tôkyô, ließ sich zumindest feststellen, welche Werke in der konfuzianischen *Bakufu* 幕府-Schule, dem *Shôheikô* 昌平黌, wo Yamada bei Satô Issai drei Jahre studiert hat, vorhanden waren. Ich bin von den Originaltexten ausgegangen, auch wenn es, wie W. T. Boot ausführt, oft nur Abschriften beziehungsweise kommentierte Zusammenfassungen, die sogenannten *shômono* 抄物, gegeben haben muß (vgl. Boot 1993: 54ff).

Da in der westlichen Forschung Yamada Hôkoku in Leben und Werk noch nicht vorgestellt wurde, und eine editierte Textausgabe noch nicht vorliegt, belief sich ein Großteil dieser Arbeit auf die Überprüfung der chinesischen Textgrundlagen. Die Quellenlage ist günstig, da der Autor im *Yômeigaku taikai* vertreten ist, und zwar dort in Band 9 mit einer Biographie und mit Kommentaren von Hayashi Hideichi 林秀一. Ebenso liegt das 1951 erschienene, von Yamada Hôkokus Enkel Yamada Jun herausgegebene *Yamada Hôkoku zenshû* 山田方谷全集 in drei Bänden vor. Die Arbeit damit ist jedoch schwierig, da die Texte zum großen Teil in *Kanbun* 漢文 und in jedem Fall unkommentiert sind. Im Rahmen der Gedenkfeier zum Todesjahr des Autors ist 1996 im Verlag Meitoku Shuppansha das *Yamada Hôkoku zenshû* in einem unveränderten Neudruck erschienen.¹⁰

¹⁰ Weitere durch öffentliche Bibliotheken verfügbare Textausgaben sind die in der Literaturliste unter Quellen angegebenen Titel *Môshi yôkishô kai* 孟子養氣章解 und das Werk *Shimon monbenroku* 師門問辨錄 in der Textsammlung *Nihon Jurin sôsho*, hrsg. von Seki Giichirô.

Neben der Zusammenfassung Ming-konfuzianischen Denkens, dem *Ming-Ru xue'an* 明儒學案 (Gelehrtenberichte zu den Konfuzianern der Ming-Zeit) des Huang Zongxi, das seit 1987 in der ausschnittweisen Übersetzung durch Julia Ching vorliegt (vgl. Ching 1987), wurden für die Nachweissuche der von Yamada Hôkoku zitierten chinesischen Textstellen auch andere Zusammenfassungen aus der Song- (宋, 960–1279), Ming- und der Qing-Zeit (清, 1644–1911) konsultiert. Es geht aus der Biographie Yamada Hôkokus nicht sicher hervor, welche chinesischen Textstellen er aus Autorenausgaben selbst kannte, und welche aus den gängigen Zusammenfassungen.¹¹ In Frage kommen aus der Song-Zeit vor allem *Beixi ziyi* 北溪字義 (Begriffsbedeutungen von Meister [Chen] Beixi) von Chen Chun¹² und *Jinsilu* 近思錄 (Aufzeichnungen von Dingen, die auf der Hand liegen), unter anderem kompiliert von Lü Zuqian 呂祖謙 (1137–1181) und Zhu Xi. Ebenso wurden die Texte *Mengzi zaji* 孟子雜記 (verschiedene Berichte zum [Buch] *Mengzi*) von Chen Shiyuan und das *Sishu daquan* 四書大全 von Hu Guang 胡廣 (1370–1418) aus der Ming-Zeit (hier der Teil *Mengzi jizhu daquan* 孟子集註大全, „Kompendium der gesammelten Kommentare zum [Buch] *Mengzi*“) verwendet.

Zur *Qixue* 氣學 der Ming-Zeit sind für die Texte Yamada Hôkokus relevante Quellen vor allem die *Mengzi*-Kommentare aus der Ming-Zeit. Das sind diejeingen von Huang Zongxi (*Mengzi shishuo* 孟子師說, „Lehrworte zum Buch *Mengzi*“), und Teile aus den gesammelten Schriften der Autoren Wang Ji (*Wang Longxi ji* 王龍谿集), Wang Tingxiang (*Wangshi jiacang ji* 王氏家藏集, „Sammlung aus dem Hausnachlaß des Herrn Wang [Tingxiang]“) und Liu Zongzhou (*Liuqi quanshu* 劉子全書, „gesammelte Schriften des Meisters Liu [Zongzhou]“). Außerdem wurden die Werke *Xinlun* 新論 (Neue Debatten) von Zhan Ruoshui und *Kunzhiji* 困知記 (Bericht von mühsam erworbenem Wissen) von Luo Qinshun zu Rate gezogen.

¹¹ Das betrifft vor allem auch die damalige Diskussionen um die Streitpunkte der Interpretation der Texte der Brüder Cheng (in: *Er-Cheng quanshu*), Zhou Dunyis (in: *Zhou Yuangong quanji*) und Zhang Zais (in: *Zhangzi quanshu*).

¹² Chen Chun 陳淳, Beixi 北溪 (1159–1123).

Was den Forschungsstand betrifft, so ist das Werk Yamada Hōkokus in der westlichen Japanologie bisher nicht bearbeitet worden. Dementsprechend stützt sich meine Interpretation hauptsächlich auf japanische und chinesische Sekundärliteratur. Das gleiche betrifft den Forschungsstand zum Thema *Yōmeigaku* 陽明学 und *Kigaku* 氣學. In der westlichsprachigen Japanologie liegen einige Arbeiten vor allem zum Werk Kaibara Ekkens¹³, Yoshida Shōins, Yokoi Shōnans, Sakuma Shōzans¹⁴, Kumazawa Banzans¹⁵, Nakae Tōjus¹⁶ usw. vor. Von den Arbeiten zu Kaibara Ekken, Yoshida Shōin und Nakae Tōju, die vor der Jahrhundertwende und in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts erschienen sind, wurden nur diejenigen berücksichtigt¹⁷, die mit wissenschaftlichen Methoden¹⁸ analysieren, und sowohl sinologisch, als auch japanologisch wichtiges Material enthalten. Was das Thema *Kigaku* 氣學 betrifft, so habe ich hier mehr Arbeiten aus dem Bereich der Sinologie¹⁹ verwendet. Was die Beschäftigung mit *Yōmeigaku* 陽明学 in Japan betrifft, sei vor allem auf die Arbeiten von Yoshida Kōhei, Yamashita Ryūji und Okada Takehiko verwiesen. An Sekundärliteratur zur Begriffsgeschichte von *qi* sind vor allem die Arbeiten Kubny 1995, Choe 1995 und Zhang 1991 zu nennen.

Darüber hinaus sind 1996 einige Arbeiten zu Leben und Wirken des Autors in Japan neu erschienen. Hierbei geht der Trend im gegenwärtigen Japan offensichtlich dahin, eher Informationen zu Yamada Hōkokus Leben als Finanzberater in der Lebenspolitik zu geben, und weniger zu seinem philosophischen Werk²⁰. Mehr Gewicht auf eine Berichterstat-

¹³ In der Literaturliste angegeben unter Tucker 1989.

¹⁴ Harootunian 1970.

¹⁵ Die Dissertation zu Kumazawa Banzan von Ian James McMullen ist leider nicht verfügbar. Auch eine direkte Anfrage in Oxford hat zu keinem Ergebnis geführt (McMullen 1969). Weitere Titel von diesem Autor sind: McMullen 1975, 1979, 1991.

¹⁶ Tucker 1988, Yamashita 1979, Ching 1984.

¹⁷ Das sind Graf 1942, Straelen 1952, 1960, Fisher 1908, 1929, 1938, Kressler 1964, 1965 I und II.

¹⁸ Die nicht verwendeten Werke gehen rein deskriptiv biographisch oder chronologisch vor, und enthalten keine Übersetzungen oder textkritischen Studien.

¹⁹ Choe 1995, Kubny 1995, Ommerborn 1996, Yamashita 1971 und 1979, Zhang 1991.

²⁰ So zum Beispiel die in dieser Arbeit nicht verwendeten Titel: Dōmon 1995 und Hayashida 1996. Beide Werke richten sich an den an Leben und Verwaltungsmethoden

tung, die sich auf die chronologischen Tabellen zum Leben des Autors (*Yamada Hōkoku sensei nenpu* 山田方谷先生年譜) stützt, legen die Arbeiten des Historikers Asamori Kaname aus Okayama (vgl. vor allem Asamori 1995) und die des Urenkels von Yamada Hōkoku, nämlich Yamada Taku (vgl. Yamada/Ishikawa 1996).²¹

Mit dem philosophischen Denken Yamada Hōkokus setzten sich Yamada Jun (Enkel des Autors), Yamada Taku (siehe Yamada 1994, 1934, 1983, 1994), Yagi Kiyoharu (Yagi 1985), Kondō Masao (Kondō 1982) und in einem kurzen aber präzisen Abschnitt auch Kinugasa Yasuki (Kinugasa 1976: 258-279) auseinander. Mit gleicher Methode geht Miyahara Makoto vor, dem jedoch hauptsächlich das Verdienst zukommt, Yamada Hōkokus lyrisches Werk insgesamt übersetzt zu haben (vgl. Miyahara 1982 und auch Miyahara 1978). Yabuki Kunihiko veröffentlichte, ebenfalls im Gedenkjahr 1996, einen Band mit Auflistung und Interpretation eines bisher unveröffentlichten Schriftnachlasses des Autors. Dies Werk gibt damit vor allem auch Einblicke in bisher unbekannte Aspekte des Lebens Yamada Hōkokus, wie beispielsweise den Widerspruch zwischen seiner Rolle als Berater Itakura Katsukiyos und seiner Rolle als Lehensreformer und als *Yōmeigakusha* 陽明学者 mit dem dringenden Wunsch nach einem grundlegenden politischen und gesellschaftlichen Wandel des Landes.

Insgesamt herrscht unter den japanischen Autoren der Tenor vor, Yamada Hōkoku unter die Aktivisten der Meiji-Restauration einzureihen, was sie auf seine *Yōmeigaku* 陽明学 zurückführen.²² Es ist nicht zu un-

des „Wirtschaftsfachmannes“ Yamada Hōkoku interessierten Leser.

21 Ebenso in diesem Zusammenhang zu nennen sind die seit 1979 erscheinende Zeitschrift *Takahashi Hōkoku kaihō* 高梁方谷会報, das ist der Jahresbericht der Hōkoku-Forschungsgesellschaft in Takahashi, Okayama (Takahashi Hōkokukai 高梁方谷会) sowie die in der Literaturliste angegebenen Ausgaben der seit 1989 wiedererscheinenden Zeitschrift *Yōmeigaku* 陽明學 (deren erstes Heft dem Thema Yamada Hōkoku gewidmet ist).

22 Hierauf stützt sich vor allem die Dissertation Gerhard Jan van Bremens, die jedoch für diese Arbeit wenig von Nutzen war. Die Arbeit *The moral imperative and leverage for rebellion: an anthropological study of Wang Yangming doctrine in Japan* ist vom Titel her für das vorliegende Thema vielversprechend. Bei genauerem Hinsehen stellt sich jedoch heraus, daß van Bremens Arbeitsansatz nichts für das austrägt, was hier in dieser Arbeit geleistet werden soll, nämlich das Thema aufgrund chinesischer und ja-

terschätzen, wenn ein Autor wie Yamada Hôkoku, der lange Zeit vergessen war, auf diese Weise wieder Beachtung findet.

Von einer tatsächlichen Renaissance der Konfuzianismus-Rezeption kann im heutigen Japan Japan jedoch, auch wenn es dort Gelehrte wie Okada Takehiko gibt, die sich bewußt zum Konfuzianismus als Weltanschauung bekennen²³, nicht gesprochen werden. Die Situation läßt sich wegen der Beschränkung auf einen kleinen Kreis von Sinologen nicht ganz mit der „sechsten Phase des Konfuzianismus“ vergleichen, wie sie die Professoren der Hongkong-Universität in den letzten Jahrzehnten als eine neue ostasiatische Ethik verkündeten²⁴.

panischer Quellentexte zu bearbeiten. Van Bremen hat 1976 promoviert. Offensichtlich ist jedoch bis zur Abgabe der Arbeit 1985 die Literaturliste nicht aktualisiert worden. So fehlen wichtige bis 1985 erschienene Arbeiten in seinen wissenschaftlichen Argumentationen (vgl. van Bremen 1985: Literaturliste im Anhang der Arbeit). Trotzdem bietet der Autor einiges an interessantem Material, das vor allem aus seiner Feldforschung resultiert, in deren Rahmen er Interviews mit Personen, die sich zur *Yômeigaku* als Lebensform bekannten/bekennen, durchführte (hierzu siehe seine Fallstudien zu Saigô Takamori, Mishima Yûkio 三島由紀夫 [1925–1970], Nogi Maresuke 乃木希典 [1849–1912] u. a. in Bremen 1985: IV-7).

²³ So verkündet Okada Takehiko seit mehreren Jahren immer wieder, daß das einundzwanzigste Jahrhundert in Japan ein Jahrhundert der *Yômeigaku* sein werde, da die ostasiatische, vor allem die japanische Mentalität immer noch zutiefst konfuzianisch sei (vgl. Okada 1992 und 1994).

²⁴ Vgl. die in Berthrong 1994 (191 ff) vorgestellten Gelehrten Tu Wei-ming, Cai Renhou, Mou Zongsan, Cheng Chung-ying. Als bekennenden Konfuzianer Japans nennt der Autor ebenfalls Okada Takehiko (vgl. auch Taylor 1988).

2 Wang-Yangming-Konfuzianismus

Bevor ein geistesgeschichtlicher Abriss des Denkens der Schule des Wang Yangming in China und in Japan gegeben wird, soll hier zuerst die wichtigste Terminologie vorgestellt werden. Die einzelnen Abschnitte sind mit den japanischen Begriffen überschrieben (nach dem Komma steht die chinesische Lesung). Die Reihenfolge der Abschnitte geht nach inhaltlichen Aspekten vor, so daß die zusammengehörenden Begriffe im Anschluß aneinander besprochen werden können. Für jeden der angeführten Begriffe existieren in der Fachliteratur inzwischen mehrere Übersetzungswörter. Welcher Begriff in einer Arbeit gewählt wird, verrät auch in vielen Fällen den methodischen Hintergrund einer Arbeit, so daß hier also nicht nur Begriff und Wortfeld jeweils vorgestellt werden, sondern bei der Auswahl der verwendeten Übersetzungswörter auch Verbindungslinien zum methodischen Rahmen dieser Arbeit aufgezeigt werden.

Der geistesgeschichtliche Abriss ist bewußt kurz gehalten, da die chinesischen Textgrundlagen, die auch in den Fußnoten zu den Übersetzungen erwähnt werden, in Kapitel 5 mit der Interpretation der Thesen Yamada Hōkoku zusammen bearbeitet werden.

2.1 Terminologie

Zunächst sollen hier sowohl der zentrale Begriff *ki* (chines. *qi* Lebenskraft) bei Yamada Hōkoku, als auch die anderen bei ihm wichtigen Begriffe vorgestellt werden. Dieser Abschnitt ist sozusagen als Glossar eingeschoben, weil für die meisten der hier besprochenen Begriffe sowohl in der japanischen, als auch in der westlichsprachigen Japanologie/Sinologie inzwischen eine wahre Fülle an Übersetzungswörtern vorhanden ist.²⁵ Es gibt jedoch keine eindeutigen Entsprechungen im Deutschen oder Englischen zu den ostasiatischen Begriffen aus der Geistesgeschichte, und es wäre auch nicht Aufgabe einer hermeneutischen Arbeit, solche zu suchen. Wenn bei einigen Begriffen in den Fußnoten die „Bedeutungen“ der Wörter, die in den gängigen Lexika aufgelistet sind, angeführt

²⁵ Siehe auch hierzu den Bericht von Kubny 1995: 1ff und 31ff.

werden, so ist das nicht als eine vollständige Wiedergabe des entsprechenden Wortfeldes gedacht, sondern als eine Annäherung an ein solches. Dies wäre auch gar nicht möglich, da es bei der Übersetzung von Einträgen aus einem japanisch einsprachigen Lexikon oder in einem chinesisch-japanischen Wörterbuch in der Natur der Sache liegt, daß die deutschen Entsprechungen eigentlich nicht mit einem einzigen Wort wiedergegeben werden können. Man betrachte es also lediglich als Hilfestellung und als einen Überblick der Quellengeschichte, wie Morohashi Tetsuji beziehungsweise die Autoren des *Nihon kokugo daijiten* sie angeben.

Wenn wir getreu des gewählten Ansatzes nicht Wortgeschichte, sondern Begriffsgeschichte betreiben wollen (vgl. Seiffert 1992: 167), dann bekommen wir gleich zu Beginn dieses Kapitels Probleme. Denn was die zentralen „Begriffe“ bei Yamada Hōkoku betrifft, so bezeichnen sie keineswegs „Sachen“. Sie sind weder scharf umrissen noch können sie eindeutig definiert werden. Sowohl die chinesischen Begriffe *qi* (japan. *ki*), als auch *shen* (japan. *shin*, *kami*) und *xin* (japan. *shin*, *kokoro*) bezeichnen alle etwas, was mit dem deutschen Wort „Geist“ in einem Teil seiner jeweiligen Bedeutung wiedergegeben werden kann. Ein Übersetzungswort ist jedoch keine Definition. Da mit Nietzsche Begriffe solche sind, „in denen sich ein ganzer Prozeß semiotisch zusammenfaßt“, wobei nur das definierbar ist, „was keine Geschichte hat“ (Kosellek 1978: 29), soll zunächst der Begriff *qi/ki* in seiner Geschichte, soweit bekannt, beschrieben werden²⁶.

²⁶ Zum Wortfeld von *ki* im gegenwärtigen japanischen Sprachgebrauch siehe Pörtner 1985. Dort befindet sich auf den Seiten 233 bis 254 ein „kleines Ki-Lexikon“. Pörtner bringt eine „(quasi) phänomenologische Definition“ von *ki*, nämlich, daß es ein „drive“ sei, „der einen zwing[e] wider Kopf und Herz zu agieren“. Ebenda: 221.

2.1.1 *Ki*, chines. *qi* 氣

Für das chinesische Schriftzeichen *qi* 氣, chinesisch gelesen: *qi*²⁷, in der sino-japanischen *Han*-Lesung: *ki*²⁸ (*Wu*-Lesung, sowie rein japanische

- ²⁷ Morohashi berichtet in *DKWJT* 17059 zu Bedeutungsfeldern und Quellengeschichte folgendes: [1] „Luft“; [1.1] „Wolken“ (*Shuowen jiezi* 說文解字, *Zuozhuan* 左傳); [1.2] „Luft“, „Atmosphäre“ (*Liezi* 列子); [1.3] „Natürliche Phänomene zwischen Himmel und Erde“; [1.4] „aufsteigende Luft“ (*Liji* 禮記, *Hanshu* 漢書); „Nebel“, „Rauch“, „flatternde Luft[strömungen]“; [2] „Atem“ (*Yupian* 玉篇, *Liji*, *Lunyu* 論語, *Zhuangzi* 莊子, usw.); [3] „Grundlegende Lebenskraft (*seikatsuryoku* 生活力) des Körpers“ (*Mengzi* 孟子, *Huainanzi* 淮南子, *Guanzi* 管子); [4] „ursprüngliches *qi* (*genki*)“, „ursprüngliche Kraft bei der Entstehung der zehntausend Dinge (*banbutsu* 萬物)“ (*Yijing* 易經, *Shujing* 書經 Kommentar, *Liji*); [5] „Kraft“, „Vitalität“; [6] „Gemüt“, „Charakter“, „Temperament“; [7] „Gefühl“, „Empfindung“; [8] „Veranlagung“, „Naturell“, „Wesensbeschaffenheit (*seishitsu*)“ (*Liezi*); [9] „Stoff, der Kosmos und Natur bildet“ (Cheng Yi, Zhu Xi); [10] „Geruch“, „Duft“ (*Shujing* Kommentar); [11] „riechen“ (*Kangxi cidian* 康熙字典, *Liji*); [12] „blasen“; [13] „zürnen“, „sich ärgern“, „Ärger“; [14] „Ansehen“, „Aussehen“; [15] „Zeitabschnitt, ein Vierundzwanzigstel des Jahres im Mondkalender“; [16] „einem Gast Speise überreichen“, (gleichbedeutend mit *DKWJT* 27103 und 44316), „Nahrungsmittel schenken“; [17] „Kraft des Getreides“, „Geruch der Opferspeisen“ (gleich mit *DKWJT* 17052). Von Relevanz für die Interpretation der Thesen Yamada Hōkokus sind die Bedeutungen 3 bis 5 und 9.
- ²⁸ Im *Nihon kokugo daijiten* kann man sich folgenden Überblick über Bedeutungsfelder und Quellengeschichte des japanischen Begriffes *ki* verschaffen (*NKD* 5: 459) I. „Sich Wandelndes“, „fließendes Naturphänomen, außerdem das, was die Naturphänomene hervorruft“: [1] „Wind“, „Regen“, „Kälte“, „Hitze“ usw.; „Naturphänomene, die sich zwischen Himmel und Erde zeigen“ (*Kaidōki* 海道記); [2] „ein Vierundzwanzigstel im Jahr nach dem Mondkalender, fünfzehn Tage, jeweils verschoben“ (*Meigoki* 名語記, *Huangdi neijing* 皇帝內經); [3] „kosmischer Feinstoff (*sei* 精), der die zehntausend Dinge wachsen läßt; er steht für ursprüngliche Lebenskraft (*genki*), die Himmel und Erde anfüllt“; [4] „Luft“, „Atmosphäre“ (*Jōruri* 淨瑠璃); [5] „Luft, die nach oben steigt, wie Wolken, Nebel, Rauch usw.“ (*Jōruri*); [6] „eigener Geruch einer Sache“, „Geruch“, „Duft“ (*Heike monogatari* 平家物語); [II] „Leben, Geist, Tätigkeit des Geistes usw. bezeichnend, gedacht im Zusammenhang mit natürlicher Energie (*shizen no ki* 自然之氣)“; [1] „Atem“; [2] „Lebenskraft (*seiki* 精氣, *seikatsuryoku* 生活力)“ (*Kanazōshi* 仮名草子, *Ukiyoe monogatari* 浮世繪物語); [3] „Tätigkeit des Geistes“, „Bewußtsein“ (*Jōruri*); [4] „geistige Tendenz“, „Temperament“, „Gesinnung“ (*Jōruri*); [5] „gestraffter, lebhafter Geist“, „Geisteskraft“, „Mut“, „Tatkraft“ (*Chikuba mondō* 筑波問答, *Jōruri*); [6] „Tätigkeit des Geistes, wenn man etwas vorhat“, „Plan“, „Gedanke“, „Wille“ (*Kyōgenki* 狂言記, *Kibyōshi* 黄表紙); [7] „Herz, das an dies und das denkt“, „Sorge“; [8] „Gefühl“, „Stimmung“ (*Nippō jisho* 日葡辞書); [9] „Energie“, „Tatkraft (*konki* 根氣)“, „Anlage (*kikon* 氣根)“, Verweis

Lesung: *ke*) wurde in dieser Arbeit das Übersetzungswort „Lebenskraft“ gewählt. Da es problematisch wäre, von einer *Bedeutung* des Wortes *qi* zu sprechen, muß darauf verwiesen werden, daß dem hier gewählten deutschen Übersetzungswort nicht der gleiche Status eines Begriffes, wie dem chinesisch-japanischen Begriff *qi/ki* zukommen kann. Es muß in dieser Arbeit bei einer Annäherung an einen solchen bleiben, indem der Gegenstand auf den Gebrauch des Begriffes *ki* bei Yamada Hōkoku und bei den Vertretern der *Yangmingxue* 陽明學 und der *Qixue* 氣學, sowie auch deren Sichtweise des Begriffes *qi* bei Mengzi, eingeschränkt wird. Auf in diesem Kontext relevante Unterschiede oder auch Ähnlichkeiten zu taoistischem und buddhistischem Gedankengut Chinas, sowie *Shintō*-Gedankengut Japans wird gesondert hingewiesen werden.

In der westlichsprachigen Sinologie und Japanologie kann man unterschiedliche Übersetzungswörter für den Begriff *qi/ki* finden: „Odem“, „Hauch“, „Atem“²⁹, „Fluidum“, „Lebensodem“, „Schöpfungsodem“³⁰, „Lebenskraft“ (Graf 1970, Wilhelm 1994); ebenso *breath*, *ether* (Graham 1978), *vital power*, *vital force*, *vital energy*, *power*. Chan Wing-tsit übersetzt: *material force* (Chan 1963: 784). Auch die Übersetzungswörter „Materie“ (Graf 1942, Kracht 1986; Brüll 1970) und „Materie-Energie“ (Brüll 1989) sind mit einleitenden Definitionen und Erklärungen, um eine Verwechslung mit dem europäischen Materie-Begriff zu vermeiden³¹,

auf die Wendung *ki ga tsukuru* 気が尽きる; [10] „Interesse“, „Lust“, außerdem „Gefühl der Liebe zu einem Menschen“; Verweis auf die Wendung *ki ga aru* 気がある; [III] Begriff an der Börse; „Stimmung“. – Von Interesse bei Yamada Hōkoku sind die Bedeutungen I.3, II.2 und 3.

²⁹ So Werner Eichhorn und Bernhard Karlgren, genannt bei Fukui, Fumimasa 福井文雅: „Seiyō bunkun ni okeru ‚ki‘ no yakugo 西洋文献における「気」の訳語.“ In Onozawa 1983: 559.

³⁰ Ebenda.

³¹ Vgl. Robinet 1995: 19f: „[...] Auch wenn dem Terminus als Materialismus gegenwärtig noch eine Bedeutung zukommen sollte, wodurch der Begriff der Materie selbst sich aufgelöst hat, so bedeutet er im alten China gar nichts. [...] Dies *Qi* nun, weder Materie noch Geist, das im Prinzip Ausdruck eines Dynamismus ist, geht der Welt voraus, und jedes Ding stellt nunmehr einen Aspekt und einen Zustand mehr oder weniger großer Kondensation des *Qi* dar. Kondensiert bedeutet es Leben, aufgelöst wird es zu undefinierter Potentialität; dieses auf Zhuangzi zurückgehende Konzept wurde vom gesamten klassischen China bis hin zum Neokonfuzianismus übernommen. Als Prinzip der Einheit und Kohärenz, das die Vielheit untereinander verbindet, ist *Qi* Po-

üblich. *Haoran zhi qi* 浩然之氣 im 2. Buch *Mengzi* überetzt Legge mit *vast flowing passion nature* (Le I), Graf mit „große flutende Lebenskraft“ (Graf 1970) und Dobson mit *greater physical vigour* (Do: 86). Chan übersetzt es mit *strong moving power*, für *yuanqi* 元氣 jedoch setzt er *primal force* (Chan 1963: 784). Auch kommen je nach Kontext die Übersetzungen „Geist“, „Gefühl“, „Geschmack“, „Geruch“ und dergleichen vor.

In der Volksrepublik China hat man im Zuge der Ideologisierung der chinesischen Philosophiegeschichtsschreibung die *Qixue* 氣學 zu einem „Materialismus (*weiwu zhuyi* 唯物主義)“, die *Lixue* 理學 zum „objektiven Idealismus (*keguan weixin zhuyi* 客觀唯心主義)“ und die *Xinxue* 心學³² zum „subjektiven Idealismus (*zhuguan weixin zhuyi* 主觀唯心主義)“ erklärt (Bloom 1987: 33f).³³ *Qi* mit „Materie“ tatsächlich im Sinne seiner europäisch-amerikanischen Definition³⁴ zu übersetzen, das heißt im modernen Chinesisch *wuzhi* 物質 (japan. *bussshit-su*)³⁵, erscheint mir allerdings nicht nur im Falle des Taoismus³⁶, sondern

tentialität, die der Welt immanente Lebenskraft.“

32 Dies ist jedoch nicht frei von Widersprüchen, denn dann wäre Wang Yangming, um nur ein Beispiel zu nennen, als Vertreter der *Qixue* „Materialist“ und als Vertreter der *Xinxue* gleichzeitig „subjektiver Idealist“. Vgl. auch DeBary 1970: 2.

33 Es ist jedoch auch die Tendenz zu bemerken, daß Autoren oder Werke „materialistisch“ genannt werden, um ihnen innerhalb des Maoismus Anerkennung zu verschaffen. Dies zeigt sich deutlich bei Zhang Liwen, der das *Yijing* als den Beginn des „materialistischen“ Denkens in China betrachtet (vgl. Zhang 1980) und auch das Denken eines Mengzi, eines Dong Zhongshu, eines Wang Yangming usw. als „materialistisch“ würdigt. Vgl. Zhang 1982.

34 Die Heisenbergsche Unschärferelation, die Relativitätstheorie Einsteins und andere Thesen der Quantenphysik haben den europäischen Materie-Begriff, der seit Aristoteles mit wenigen Ausnahmen auf das physisch-greifbare festgelegt blieb, in der Weise erweitert, daß er dem chinesischen Begriff *qi* durchaus nahekommt.

35 *Wuzhi* in der Bedeutung „Materie“ (als Gegenpol zum „Geist“ in der europäisch-amerikanischen Philosophie) ist ein Neologismus der Meiji-Zeit (vgl. Liu/Gao 1986: 364). Auch Olaf Graf weist darauf hin, daß „Materie“ und „Form“ bei Aristoteles und *qi* und *li* bei den Neokonfuzianern zwei unvereinbare Systeme bilden (Graf 1970: 254-261). – Ein weiteres Argument gegen die Gleichsetzung von *qi* mit *wuzhi*, das sicher auch Wang Yangming angeführt haben könnte, ist die Tatsache, daß „Lebenskraft“ nicht als ein „Ding“ (*wu* 物) betrachtet werden kann, und der Begriff *wuzhi* selbst in neokonfuzianischer Denkweise wörtlich „die Ausstattung der Dinge“ bedeutete, *qi* als solches interpretiert, jedoch an Breite des Begriffes verlieren würde. „Materie“ als „Dinglichkeit“ ist auch in der europäischen Philosophie eine Vorstellung, die erst seit der Disziplinentrennung im Zuge der Aufklärung möglich wurde, wo

auch im Falle des Konfuzianismus eine voreilig interpretierende Übersetzung zu sein. Selbst wenn in einer sogenannten „Philosophie Zhu Xis“, auch im Unterschied zu Wang Yangming, eine Annäherung an die Idee der Materie als etwas Physisches möglich ist, so bleibt doch ein anderer Begriff, nämlich „die (materielle) Beschaffenheit“ *zhi* 質, (japan. *shitsu*), der dies Bedeutungsfeld um einiges mehr abdeckt³⁷. Auf dies Problem wird an späterer Stelle in dieser Arbeit noch einmal hingewiesen werden. Im folgenden soll kurz aus der Dissertation von Choe Chong-Sok³⁸ die Entstehungsgeschichte des Begriffes *qi*³⁹ referiert werden, da sie sehr anschaulich die religiösen Aspekte des Begriffes herausstellt, was an späterer Stelle für das Verständnis der Thesen Yamada Hōkokus von entscheidender Wichtigkeit ist.

In China taucht *qi* bereits in den Orakelinschriften auf. Choe bespricht zunächst *qi* in seinen späteren verschiedenen Schreibweisen, von denen seit der Zhou-Zeit (周, 1025–246 v. Chr.) Variante 3 (a) die allgemein gebräuchlichste ist:

1 (a)	<i>qi</i> , japan. <i>ki</i>	气
1 (b)	<i>xi</i> , japan. <i>ki</i>	𩇑
2 (a)	<i>qi</i> , japan. <i>ki</i>	气
2 (b)	<i>qi</i> , japan. <i>ki</i>	𩇑

dann zwischen „Geist“ und „Materie“, „sakral“ und „profan“ usw. unterschieden werden konnte.

³⁶ Siehe Isabell Robinet, dort Fn 3.

³⁷ Graf 1970: 28 weist hin auf Joseph Needham: *Science & Civilisation in China*. Bd. 2. Cambridge Press, 1962: 472. Siehe ebenso Graf 1942: 208.

³⁸ Vgl. Choe 1995. Ebenso zur Entstehungsgeschichte von *qi* berichtet Onozawa 1983: 13ff.

³⁹ Hierzu berichtet auch Kubny 1995: 67ff. Allerdings ist anzumerken, daß Kubny in der Einleitung zu seiner Dissertation Hypothesen aufstellt, die m. E. in einer geisteswissenschaftlichen Arbeit keinen Platz hat. Darüber hinaus handelt es sich bei seinen formulierten Hypothesen (beispielsweise von der „fiktiven“ Natur des *qi*, und seiner Eigenschaft, physikalisch nicht nachweisbar zu sein) nicht um solche, die im Laufe der Arbeit dann bewiesen werden, sondern lediglich um begründete Vermutungen, Fragestellungen (vgl. Seiffert 1991: 129f). Gerade die Frage der physikalischen Nachweisbarkeit von *qi* ist eine, die in den Bereich der Naturwissenschaften gehört, und nicht Thema einer geisteswissenschaftlichen Arbeit sein kann.

2 (c)	<i>qi</i> , japan. <i>ki</i>	炁
3 (a)	<i>qi</i> , japan. <i>ki</i>	氣
3 (b)	<i>xi</i> , japan. <i>ki</i>	饑
3 (c)	<i>xi</i> , japan. <i>ki</i>	繫
3 (d)	<i>ji</i> , japan. <i>ki</i>	既

Die Unterschiede und Ähnlichkeiten dieser Varianten von *qi* sollen hier kurz erläutert werden, weil in Variante 3 (a) 氣 noch die anderen Bedeutungen mitschwingen. Die Gestalt der Urform 1 (a) in den Knocheninschriften ist 𠄎. Sie kann als nach oben steigender Dampf gedeutet werden. In diesem Sinne heißt es im *Shuowen jiezi* 說文解字⁴⁰ „*Qi* ist ein Piktogramm für Wolken“⁴¹. Wolken wiederum sind *qi* der Berge und Flüsse⁴². Im Zusammenhang mit Opfern an die Wolkengottheit bildete sich der Gesamtbegriff 1 (b) „Wolken-Qi“ heraus (Choe 1995: 68). Ebenso besteht ein Zusammenhang zwischen dieser Art von *qi* und Drachen⁴³, welcher der Bringer von Regen, Feuer, Blitzen ist. *Qi* ist die Bewegungskraft des Drachen, dem die „aktive Lebenskraft“ (*yangqi* 陽氣) zugeordnet ist, wogegen der Schlange die „passiven Lebenskraft“ (*yingqi* 陰氣) zugeordnet ist. *Qi* ist also der Atem der Natur⁴⁴ und als Atem des Menschen durch seine unlösbare Verbindung mit dem Kosmos und der Natur auch der Bringer von Krankheiten⁴⁵, die Ursache der Festsetzung von Krankheit und die Entstehung von Übeln bei Hemmung der Lebenskraft. Deshalb muß der Mensch seinen Körper trainieren.⁴⁶

⁴⁰ Verfaßt etwa im Jahre 1 n. Chr. von Xu Shen 徐慎 (30–124).

⁴¹ *SWJZ*: 242b. In dieser Bedeutung taucht *qi* auf bei *Zhuangzi*, *Guanzi*, *Huainanzi*, *Lüshi chunqiu* 呂五春秋. Näheres hierzu siehe Choe 1995: 65.

⁴² *SWJZ*: 242b.

⁴³ Choe 1995: 74 führt an: De Visser, M.W.: *The Dragon in China and Japan*. Amsterdam 1913.

⁴⁴ In dieser Bedeutung bei *Zhuangzi*, *Huainanzi*, *Guanz*. Choe 1995: 86f. Der Autor vergleicht auch mit dem *Prana* im Buddhismus und dem *pneuma* bei den Vorsokratikern.

⁴⁵ Über die 6 Krankheitsursachen *liu qi* 六氣 im *Chunqiu zuozhuan* 春秋左傳 siehe *Le V*: 573, 581. Vgl. die heute noch im modernen Japanischen gebräuchlichen Begriffe *byōki* 病氣 (krank, wörtlich: „kranke Lebenskraft“), und *genki* , (gesund, wörtlich: „ursprünglich Lebenskraft“).

⁴⁶ Choe 1995: 92f.

Stellte sich oben *qi* im Zusammenhang mit Wolken, Dampf, der nach oben steigt dar, so kommt in der zweiten Gruppe durch die Komponente Feuer der Zusammenhang mit dem Rituellen hinzu. Variante 2 (a) ist laut Morohashi eine alte Variante von der heute gebräuchlichen Schreibweise von *qi*, Variante 3 (a). Choe erklärt es als eine Atemübung, *xing qi* 行氣, „die Luft anhalten“ (Choe 1995: 101).

Variante 2 (b), *xi* ist ein Desiderat, nämlich die Synthese von „Feuer“ 火 (*huo*) und *qi* 氣 oder es ist Desiderat von 2 (a). Es handelt sich hierbei um das Verbrennen von Wildgras, Berggras, um ein Holzbrandopfer darzubringen (Choe 1995: 103). Ebenso ein Zusammenhang mit Atemübungen besteht beim taoistischen *qi*, Variante 2 (c), welches sich aus „Atem“ (*ji* 炁) und „Feuer“ zusammensetzt. Es wird normalerweise mit Variante 3 (a) gleichgesetzt, in der taoistischen Alchemie besteht jedoch ein Unterschied in der Weise, daß das erste angeboren ist, und das zweite etwas ist, was der Mensch durch Übung verbessern kann.⁴⁷

Zuletzt die dritte Gruppe, wobei Variante 3 (a) die seit der Zhou-Zeit am weitesten verbreitete Schreibweise ist. Wie sich jedoch bei einem Blick in Morohashis *Dai Kan-Wa jiten* und in das *Nihon kokugo daijiten* zeigte, schwingen selbst heute noch die Bedeutungen der anderen Varianten im Schriftzeichen und in mit ihm gebildeten Komposita mit. Im *Shuowen jiezi* wird dessen Zusammensetzung Urform über „Reis“ als „Speisegabe an den Gast“ erklärt⁴⁸. Die Varianten 3 (b) bis 3 (d) sind Ableitungen⁴⁹, die in unserem Zusammenhang keine Rolle spielen.

⁴⁷ Näheres zu den taoistischen *Qigong*-Übungen siehe Engelhardt 1987. Obwohl Konfuzianer stets bemüht waren, sich von taoistischen Ideen entfernt zu halten, fällt auf, daß die Ideen zur Kultivierbarkeit der Lebenskraft Allgemeingut, und kein Streitpunkt bei den nie enden wollenden Bemühungen um Abgrenzung der verschiedenen Schulen zueinander, gewesen zu sein schienen.

⁴⁸ *SWJZ*: 148a. Siehe Choe 1995: 109.

⁴⁹ Ableitung 3 (b) *xi*, japan. *ki* bedeutet „Nahrungsmittel schicken, schenken“, bedeutet auch „Nahrungsmittel“ selbst oder die Verben „etwas schicken, senden, schenken“^[1]. Ableitung 3 (d) *ji*, japan. *ki* bedeutet nach Xu Shen „kleines Essen“^[2], ebenso Variante 3 (c) *xi*, japan. *ki* (Reis unter Samen und Atem), welche davon abstammt^[3]. – *Fn*: [1]: In dieser Bedeutung kommt *qi* vor im *Chunqiu zuozhuan* 春秋左傳 (*Le* V: 544, 548), welches auch im *Shuowen jiezi* zitiert wird (*SWJZ*: 148a. Vgl. Choe 1995: 114). – [2] *SWJZ*: 106b. – [3] *SWJZ*: 148a. *Xi* setzt sich zusammen aus „feiner Geruch des Getreides“ (*ji*) und „Atem“ (*ji*). – Kurota Gentsugi interpretiert es auch als „alleine essen“. Choe interpretiert es als „rituelle Handlung vor dem Essen“, und nennt als über-

Nach einem Überblick durch Recherchen in den gängigen Lexika ergibt sich, daß *ki* in Japan ein sehr breites Begriffsfeld aufweist, und in der Umgangssprache beim Ausdruck von Gefühlen eine große Rolle spielt⁵⁰. Im Kontext der Geistesgeschichte hat es zwar eine eingeschränktere Bedeutung (aus *DKWJ* sind die Bedeutungen 3, 4, 5 und 9, und aus *NKD* die Bedeutungen I 3, II 2 und 3 von Interesse. Siehe *Fn* 27 und 28), kann aber trotzdem im Deutschen kaum durch ein einzelnes Wort wiedergegeben werden. Dies hat dazu geführt, daß manche Sinologen und Japanologen den Begriff *qi/ki* 氣 unübersetzt benutzen. Das mag vor allem dann sinnvoll erscheinen, wenn beispielsweise japanische Konfuzianer mit einem Hang zum Eklektizismus ohne Rücksicht auf den Kontext Stellen aus den Klassikern zitieren, in denen das Schriftzeichen vorkommt, um eigene Thesen zu belegen. Da dies bei Yamada Hôkoku jedoch nicht vorkommt, er im Gegenteil stets sehr scharfsinnig sowohl den Kontext des zitierten Werkes einbezieht, als auch den eigenen Standpunkt genau definierend untermauert (was in späteren Verlauf der Arbeit an Beispielen gezeigt werden wird), kann man es sich hier durchaus leisten, für den Begriff *ki* ein dem Kontext Yamada Hôkokus angemessenes Übersetzungswort auszuwählen, nämlich „Lebenskraft“. Der Leser muß dabei jedoch gebeten werden, die anfangs gezeichnete Breite des Bedeutungsfeldes des Begriffes im Kopf zu behalten.

2.1.2 *Genki*, chines. *yuanqi* 元氣

In der sinologischen Literatur sind die Anmerkungen zu *yuanqi* recht spärlich, da man sich mit der Übersetzung „ursprünglich“ für *yuan* 元⁵¹

tragene Bedeutung von „kleines Essen“ „die Kraft des Getreides“ (vgl. Choe 1995: 116ff. Choe führt an: Kurota Gentsugi: *Ki no kenkyû*. Übers. in das Koreanische von Chun Kyun-Chin. 1987, dort S. 28). – Von *qi* als „Kraft des Getreides“ ist in den *Lunyu* 10.4 die Rede (vgl. Le I: 209), von *qi* als „Geruch von Reisopfern“ ist im *Liji* die Rede (vgl. Le 1967: 443).

⁵⁰ Das *Nihon kokugo daijiten* nennt (*NKD* 5: 457) folgende Anzahl von Komposita mit: unsichtbar in der Luft befindlich, 11; im Zusammenhang mit Luft, 14; im Zusammenhang mit Atem, 5; Stimmungen, 25; unsichtbare Tätigkeit in der Natur, 6; Bewegungskraft, welche die Dinge bewegt und das Prinzip, 6; Aussehen, Art, 14; als Zeitabschnitt, 2. Vgl. a. Pörtner 1985.

⁵¹ *DKWJT* 1340: [1] „Ursprung“ (*Zhengzitong* 正字通, *Chunqiu fanlu* 春秋繁錄); [2]

zufrieden zu geben scheint, wobei die Differenzierung in der Interpretation eher im Zusammenhang mit dem Begriff *qi* selbst gemacht wird (siehe vorangehender Abschnitt). *Genki* ist einer der Begriffe, die bei Yamada Hōkoku auch in der Form „die eine ursprüngliche Lebenskraft“ (*ichi genki* 一元氣), „die eine ursprüngliche große Lebenskraft“ (*ichi dai genki* 一大元氣) oder auch „die eine große Lebenskraft“ (*daiki* 大氣) an zahlreichen Textstellen auftaucht.

Der Begriff *genki* selbst taucht in China erst seit der Han-Zeit 漢 (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) gehäuft in konfuzianischen Schriften auf⁵². Es handelt sich hierbei um diejenige „Lebenskraft“, die „ursprünglich“ ist, das heißt, in der die negative Kraft Yin 陰 und die positive Kraft Yang 陽 eins sind. Stehen diese beiden nebeneinander (getrennt werden können sie *per se* nicht), spricht man von den „beiden Lebenskräften“ (*niki* 二氣, chines. *er qi*). Im alltäglichen Sprachgebrauch bedeutet der Zustand des „gesund Seins“ (*genki*), daß die beiden Kräfte Yin und Yang sich im Gleichgewicht befinden.

Da der Begriff *genki* bei Yamada Hōkoku jedoch vor allem im Zusammenhang mit seinen Argumentationen für die Einheit von Konfuzianismus und *Shintō* eine Rolle spielt, soll hier auch auf die religiösen In-

„Beginn“ (*Shuowen jiezi*, *Erya* 爾雅, *Yijing* usw.); [3] „Eins, das Erste“ (*Gongyang* 公羊, *Chunqiu fanlu*); [4] „Haupt, Kopf“ (*Erya*, *Zuozhuan*, *Liji*); [5] „Haupt, Häuptling“ (*Guangya* 廣雅, *Zuozhuan*); [6] „Fürst“ (*Guangya*); [7] „groß“ (*Zhengzitong*, *Shujing*); [8] „gut“ (*Liji*, *Zuozhuan*, *Guoyu* 國語); [9] „passend, richtig“ (*Yili* 儀禮, *Houhanshu* 後漢書); [10] „schön“ (*Yijing*); [11] „oben“ (*Shujing*, *Xunzi* 荀子); [12] „Himmel“ (*Huainanzi* 淮南子); [13] „Lebenskraft (*qi* 氣)“, „die große Wirkkraft von Himmel und Erde. Die Kraft, die die unzähligen Dinge nährt und bildet“ (*Liushu jingyun* 六書精蘊); [14] „Volk“ (*Houhanshu*); [15] „Zeiteinheit“ [...]; [16] „Schatz“ (*Lü Lan* 呂覽); [17] „posthumer Name (*okurina* 諡)“; [18] „Jahresbezeichnung (*nengō* 年号)“; [19] „Dynastiebezeichnung [Yuan-Dynastie 元, 1279-1643]“; [20] gleich verwendet wie *DKWJT* 2973 願 (*yuán*, wünschen) [...]; [21] gleiche verwendet wie *DKWJT* 20814 (*xuan* 玄, schwarz) [...]; [22] eine der 106 Reimarten [in der chinesischen Dichtung ...]; [23] „Familiennamen“. Es folgt noch unter Nummer 24 Angaben zum jetzigen Gebrauches des Schriftzeichens in der Lesung *gen*.

⁵² So vor allem bei Wang Chong 王充 (27–97), Dong Zhongshu 董仲舒 (176–104 v. Chr.) vgl. die Ausführungen in Kubny 1995: 105ff und 122ff und in der Song-Zeit bei Shao Yong 邵雍 (1011–1077) (ebenda: 291) und bei Zhang Zai 張載 (1020–1077) (ebenda: 306). Zhu Xi und später Wang Yangming gebrauchen den Begriff nur an vereinzelt Stellen. Näheres hierzu siehe Kapitel 2.2.

terpretationsmöglichkeiten des Begriffes hingewiesen werden. Zur Grundbedeutung des Schriftzeichens *yuan* 元 zur Zeit des *Yijing* 易經 berichtet Frank Fiedeler, daß es sich als Piktogramm von zwei Menschen oder einem Menschen mit zwei Köpfen lesen läßt und somit Urbild der Paarung ist (oder Urbild des Numinosen. Vgl. Fiedeler 1996: 61). Fiedeler erklärt das Numinose als eine Bewegung des „Nicken“, des Wechsels von Tag und Nacht, Himmel und Erde: „Die Nachahmung des kosmischen Nicken war das Grundritual der Schamanen, wodurch sie in Verkehr mit dem Himmel traten und sich in eine spirituellen Einheit mit dem nicht nur zufällig sogenannten ‚Numinosen‘ versetzten. Im Lateinischen bedeutet *numen* ‚nicken‘, als Willensäußerung des römischen (doppelgesichtigen) Gottes Janus.“ (Ebenda: 60.)⁵³

2.1.3 *Shin*, chines. *shen* 神; *sei*, chines. *jing* 精 und *ki*, chines. *qi* 氣

Im Zusammenhang mit dem Thema Persönlichkeitsbildung sind *shen/jing/qi* drei geistige Kräfte im menschlichen Körper⁵⁴, die bei Wang Yangming daran erinnern, daß er einen langen Zeitraum seines Lebens mit taoistischen Studien verbracht hat.⁵⁵ Im Konfuzianismus bedeutet die erste oben genannte Kraft das „Geistige“ (*shen*, japan. *shin*), wobei auch die Interpretation das „Göttliche“ möglich ist, um vom Begriff des „Geistes“ (*xin* 心, japan. *kokoro*) unterscheiden zu können, auf den wir erst weiter unten zu sprechen kommen werden. Bei Mengzi ist der Weise derjenige, dessen Wesensnatur jenseits menschlicher Einsicht liegt, da er „geistig/göttlich“ ist.⁵⁶

⁵³ Im Zusammenhang mit dem *Yijing* ist es der „Wunschgedanke“ (ebenda: 60), „Beweggrund für das Befragen des Orakels“, als Himmelsbild „großes Haupt (*taiyuan* 太元)“, „großer Ursprung (*yuan* 元)“, und als „Ursprung (*yuan* 原)“ phonetisch gleichlautend mit „wünschen (*yuan* 願)“ (ebenda: 62).

⁵⁴ Siehe die Abbildung in Engelhardt 1987: 7.

⁵⁵ Siehe Kapitel 5.1.

⁵⁶ *Mengzi* 7B.25. Siehe auch Kracht 1986: 74. Kracht weist an gleicher Stelle auch darauf hin, daß in *Mengzi* 7A.13 der Einfluß des Edlen (*junzi*) als ähnlich dem eines *shen* geschildert wird.

Die feinstoffliche Kraft (Essenz, das Raffinierte, das Reine; *jing* 精, japan. *sei*)⁵⁷ taucht in den Texten Yamada Hôkokus nur an wenigen Stellen auf. Da sie jedoch bei Wang Yangming auch als eine der ursprünglichen Kräfte (nämlich als „ursprüngliche Essenz“ *yuanjing* 元精) bezeichnet wird, soll sie nicht unerwähnt bleiben. Zu beachten ist bei der Interpretation des Begriffes vor allem der Unterschied zwischen taoistischer und konfuzianischer Denkweise⁵⁸, den Wang Yangming herausgestrichen hat⁵⁹.

⁵⁷ DKWJT 26997: [I.1] „gereinigter Reis“ (*Shuowen jiezi*); [I.2] „reinigen“ (*Chuci* 楚辭); [I.3] „sorgfältig, genau, fein“ (*Zihui* 字彙, *Liji* u. a.); [I.4] „klar und detailliert“ (*Lü Lan*); [I.5] „undeutlich, geheimnisvoll“ (*Lü Lan*); [I.6] „hauptsächlich“ (*Shujing*, *Huainanzi*); [I.7] „Geschicklichkeit“ (*Yunhui xiaofu* 韻會小補); [I.8] „scharf“ (*Lü Lan*); [I.9] „sauber“ (*Guoyu*); [I.10] „schön“ (*Houhanshu*); [I.11] „gut“ (*Shuowen jiezi*); [I.12] „richtig“ (*Guangyun* 廣韻); [I.13] „klären“, „sich klärender Himmel“ (*Shiji* 史記); [I.14] „hell, klar“ (*Guangyun*); [I.15] „aufklären“, „Zweifel lösen“; [I.16] „Licht“, „Sonnen- und Mondlicht“ (*Hanshu*), gebraucht für DKWJT 14 0; [I.17] „Sonne, Mond, Stern“ (*Zhang Heng* 張衡, *Houhanshu*); [I.18] „Grundlage“: [I.18.1] „das, was das menschliche Leben kontrolliert; Quelle des Lebens, im übertragenen Sinne auch die Samenflüssigkeit des Mannes“ (*Yijing*); [I.18.2] „die Lebenskraft von Yin und Yang, die die unzähligen Dinge hervorbringt“ (*Hongfan wuxing zhu* 洪範五行傳注, *Huainanzi*); [I.19] „Seele (*tamashii* 靈)“, „Seelen (*konpaku* 魂魄)“, „Geist (*seirei* 精靈)“ (*Zihui*, *Song Yu* 宋玉); [I.20] „Geist/Herz (*kokoro* 心)“, „wahrhaftiges Herz (*magokoro*)“ (*Xunzi*, *Hanshu*); [I.21] Wahrhaftigkeit (*Guanzi*), [I.22] „Gott/Gottheit, Gespenst“, „Wesen, das in Erscheinung tritt, wenn es sich verdichtet“, „Seele“ (*Songshu* 宋書, *Zhuanyiji* 傳異記, *Du Fu* 杜甫); [I.23] „Jade, Jade und Seide (*gyokuhaku* 玉帛)“ (*Zhengzitong*); [I.24] „sehr“ (*Lü Lan*); [I.25] „erörtern“. Die daran anschließenden Punkte [I.26] bis [I.29] geben den ersatzweisen Gebrauch für andere Schriftzeichen an. Es folgt unter Punkt [II]: „stark“ (*Jiyun* 集韻).

⁵⁸ Manfred Porkert bezeichnet *jing* 精 in „Untersuchungen einiger philosophisch-wissenschaftlicher Grundbegriffe und Beziehungen im Chinesischen.“ (*ZDMG* 110,2 [1960]: 422-452) im Zusammenhang mit taoistischen Denken als „freie Energie, disponible Energie“. Er stellt für *shen/jing/qi* folgendes Schema auf, wobei er zusätzlich die Begriffe *gui* und *ling* mit einreicht. *Qi* 氣 = „konstellierte Energie; (untergeordnete) energetische Konstellation“, *shen* 神 = „konstellierende Kraft; (übergeordnete) energetische Konstellation“, *ling* 靈 = „reaktive Kraft, Reaktivkraft“, *gui* 鬼 = „träge Konstellation (auf gleicher Ebene wie *shen*)“. So angeführt in Kubny 1995: 23.

⁵⁹ Vgl. Chan 1963: 133. In *Chuanxilu* 57 beschreibt Wang Yangming die taoistische Praxis der sogenannten drei Ursprünge (*sanyuan* 三元): „Die Taoisten, wenn sie Unsterblichkeitsübungen machen, betrachten den Körper des Menschen mit drei Ursprüngen. Die wunderbare Anwendung der einen Lebenskraft sind die ursprünglichen Götter (*yuanshen* 元神), das Fließen und Fortkommen der einen Lebenskraft ist die ursprüngliche Lebenskraft (*yuanqi* 元氣), Gerinnen und Kondensieren der einen Le-

Diese drei Kräfte werden in taoistischen Abbildungen zusammen in der Körpermitte gezeichnet, nämlich in drei Kreise hineingeschrieben: Auch physisch liegen sie in der Körpermitte, die in der taoistischen Medizin das „Zinnoberfeld“ (*dantian* 丹田) genannt wird.⁶⁰ Weiter bemerkt Engelhardt, daß die taoistischen Vorstellungen von Körperlichkeit mit denen der westlichen Medizin nicht gleich seien, da in taoistischen Schriften die Begriffe „Gestalt“ (*xing* 形), „Persönlichkeit“ (*shen* 身) und „Strukturierte Körperlichkeit“ (*ti* 體) verwendet werden, welche sozusagen das „Gefäß“ der geistigen Energien sind (vgl. Engelhardt 1987: 8). Dies wird hier vorgestellt, weil man auch für das Japan der Edo-Zeit davon ausgehen kann, daß diese Vorstellungen medizinisches Allgemeinwissen waren. Ein Konfuzianer konnte davon sprechen, ohne daß er deshalb Anhänger des philosophischen Taoismus sein mußte. Die Notwendigkeit, sich von diesem abzugrenzen, war bei japanischen Konfuzianern darüber hinaus nicht sehr dringend, da ein Kampf um politischen Einfluß zwischen diesen beiden Gruppen lediglich in China stattfand.

Aus Text V läßt sich für die Interpretation der Thesen Yamada Hôkokus an einigen Stellen herauslesen, daß „Nahrung der Lebenskraft“ (*yang qi* 養氣, japan. *ki wo yashinai*) bei ihm nicht nur geistige Arbeit, sondern auch Arbeit am eigenen Körper bedeutete. Indes geht es bei ihm nicht um ein „Bewahren der Lebenskräfte“ (*qi*, *jing* und *shen*) oder um ein „Visualisieren der Gottheiten“, wie es bei der Verwirklichung des *dao* 道 für den taoistischen Adepten beim „Nähren der Gestalt“ (*yang xing* 養性) oder beim „Nähren des Lebens“ (*yang sheng* 養生) geht⁶¹. Im Taoismus ist *jing* derjenige Teil von *qi*, der sich vom *dao* gelöst hat, auf der körperlichen Ebene ist es die Samenflüssigkeit. Beiden Begriffen *jing*

benskraft ist die ursprüngliche Essenz (*yuanjing* 元精). Die sogenannte Lebenskraft ist nicht Atem oder Gefühl, und das Göttliche ist kein Hirngespinnst. Folglich sind Anfang und wesentliches Element dasjenige, was man die drei Ursprünge nennt. Das nennt man auch die drei Blüten (*sanhua* 三華).“ *Chuanxilu* 57, CXL I: 15a1 Chan 1963: 44. Zu den drei ursprünglichen Kräften, die im Taoismus als „drei Schätze“, „drei Ursprünge“ bezeichnet werden siehe Kubny 1995: 183.

⁶⁰ Vgl. Robinet 1991: 157ff. Das sogenannte Zinnoberfeld (*dantian*) liegt etwa drei Finger breit über dem Bauchnabel, also dort, wo das Zentrum des Sonnengeflechtes angesetzt wird.

⁶¹ Vgl. Engelhardt 1987: 9 und Kubny 1995: 154ff.

und *qi* übergeordnet bleibt *shen*, nämlich als das, was man „in Yin und Yang nicht ausloten kann“ (*Yijing* 易經, *Xici* 繫辭 1.5). Der Körper ist also das „Gefäß der Gottheiten“ und das „Gefäß der konstellierenden Kraft“ (vgl. ebenda). Von der Frage, worin der Unterschied für Yamada Hôkoku zwischen dem Göttlichen, den Göttern und der Lebenskraft besteht, wird in Kapitel 5.3 noch ausführlicher die Rede sein.

2.1.4 *Kishin* (*kijin*, *oni kami*), chines. *guishen* 鬼神

Die *kishin* (Geister und Götter)⁶² sind Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Abhandlungen in der Japanologie, wobei es allgemein üblich ist, *kami* 神 mit „Gott“, „Gottheit“, „Götter“ zu übersetzen, da es sich dabei eindeutig um einen religiösen Begriff handelt (vgl. Holtom 1940 II: 53).

Sowohl in der Sinologie, als auch in der Japanologie setzte man sich lange Zeit damit auseinander, ob Konfuzianismus eine Religion sei oder ob er nicht vielmehr reine Philosophie sei (vgl. Taylor 1990: 1). In dieser Arbeit wird davon ausgegangen, daß er beides ist. Um das Denken Yamada Hôkokus interpretieren zu können, ist es angebracht, die Begriffe Religion und Religiosität zu überdenken und in einem weiteren Kontext zu betrachten, als dem landläufig üblichen.

⁶² Zur Geschichte des Gebrauches von *guishen* 鬼神 in den chinesischen Quellen berichtet Kracht 1986: 77ff, dort die *Fn* 131-134; das gleiche für die japanischen Quellen im Zusammenhang mit den *kishin*, vgl. Kracht 1986: 5, dort *Fn* 8. Hier ist anzumerken, daß die mit den mathematischen Zeichen „plus“ und „minus“ gekennzeichneten Übersetzungswörter „Geist“ (*shen*, japan. *shin*, *kami*) und „Geist“ (*gui*, japan. *ki*, *oni*), die Kracht in seiner Arbeit verwendet, lediglich im Rahmen des chinesischen Konfuzianismus der Song-Zeit zu rechtfertigen sind, wo sie im Zusammenhang mit den Yin-Yang-Spekulationen stehen. Auf die Entwicklung oder Weiterführung einer solchen *Kunstsprache* wird im Zusammenhang mit der *Yômeigaku* verzichtet, da dies den Prinzipien der philosophischen Hermeneutik widerspräche. Tatsächlich sind bei der Wahl der einzelnen Übersetzungswörter zu den Texten Yamada Hôkokus an einzelnen Stellen auch die Grenzen der Hermeneutik nicht zu übersehen. Dies bedeutet, daß es nicht immer möglich ist, zu sagen, es gäbe ein passendes Übersetzungswort, das den im japanischen Text genannten oder angedeuteten Kontext verstehbar mache. In solchen Fällen wird auf die Problematik in den Fußnoten hingewiesen und das Wortfeld angegeben, um eine Annäherung an ein Verstehen zu ermöglichen.

Grundsätzlich ist das Wort „Religion“ mit seiner ursprünglichen lateinischen Herkunft aus *religio* (Rückbindung) ein Begriff, der auf das Engste mit der christlichen Theologiegeschichte verbunden ist (vgl. Ahn 1997: 514; Ching 1993: 1): Er ist in erster Linie als Begriff „Religion“ Selbstbezeichnung für das Christentum (ebenda: 513). Die „Rückbindung“ setzt ein Getrenntsein von Gott voraus, so daß der Mensch sich wünscht zu Gott zurückzukehren, da er die diesseitige Welt als gefährvoll und sinnlos empfindet. In den aus der Theologie hervorgegangenen Religionswissenschaften wurde das Wort „Religion“, das zuerst nur für das Christentum gestanden hatte, später nach und nach auch auf andere „Religion(en)“ als die jüdisch-christliche angewendet. Über die einzelnen Versuche, was vorhanden sein muß, um von Religion sprechen zu können, sind inzwischen ganze Bibliotheken gefüllt. Wenn wir die Phase, in der bei der Begriffsdefinition für Religion jede Form des Theismus vorausgesetzt wurde, auslassen, und an die jüngsten Diskussionen anschließen wollen, so bleibt auch hier die Frage, ob es jemals möglich ist, unabhängig vom eigenen religiösen Standpunkt aus andere geistige Systeme als Religion zu erkennen/anzuerkennen oder nicht.

Robert N. Bellah argumentiert in seinem Werk *Tokugawa religion: the values of preindustrial Japan*, daß vor allem der frühe Konfuzianismus keine Religion sei, weil ihm das Transzendente fehle und beruft sich dabei auf Paul Tillichs Definition, daß Religion vor allem Hinwendung zu einem Transzendenten sei.⁶³ Im Neokonfuzianismus seit der Song-Zeit sieht Bellah eine derartige Hinwendung gegeben und nennt ihn deshalb religiös.

Es ist jedoch auch anzumerken, daß Immanenz und Transzendenz sich für die Anerkennung von Religiosität nicht gegenseitig ausschließen müssen (vgl. Ching 1993: 4), und daß die Zuordnung des ersten zur Philosophie, des zweiten zur Religion ausschließlich Bestandteil europäischer Geistesgeschichte im Kontext der Disziplinentrennung seit der eu-

⁶³ Vgl. Bellah 1969: 6. Diese These wurde in der Religionswissenschaft vor allem von N. Söderblom „das Heilige“ (1913) als „Hinwendung auf alles Transzendente“ verstanden. Sie kann auch als eurozentristisch gewertet werden (Ahn 1997: 518). R. Otto 1917 in *Das Heilige* unterscheidet „das Heilige“ vom „Numinosen“ („das Heilige minus seines sittlichen Moments und ... minus seines rationalen Moments überhaupt“).

ropäischen Aufklärung ist.⁶⁴ Transzendenz scheint mit von dem geprägt zu sein, was als verehrungswürdig und göttlich betrachtet wird, und ist in Europa untrennbar mit der Christianisierung verbunden. Dies zeigt sich am Beispiel des Ahnenkultes⁶⁵, der im deutschsprachigen Raum bis in das Mittelalter hinein verbreitet war. Durch die Geschichte der Mission, und die Geschichte der Verfolgung und Ausrottung von Häresien ist das Verehren der Geister von Verstorbenen tabuisiert worden.

Wenn wir also Ahnenkult als „religiös“⁶⁶ definieren, und das Wort „Gott“ oder „Gottheit“ für *shen* oder *kami*⁶⁷ verwenden, soll damit nicht gesagt werden, daß jeder chinesische *shen* oder japanische *kami* ein deifizierter Ahnengeist sei⁶⁸. Auch bedeutet *kami/shen* als religiöser Begriff hier nicht einen transzendenten Schöpfergott, sondern ist spontaner schöpferischer Prozeß, Wandlung (*Yijing*) oder Immanenz (*Shujing*; vgl. Ching 1977: 29).⁶⁹ Bei dem Vorhaben, Konfuzianismus und *Shintô*-

⁶⁴ Zur Trennung von *sakral* und *profan*, *Glaube* und *Wissenschaft*, *Religion* und *Kultur* siehe Ahn 1997: 514.

⁶⁵ Zum Ahnenkult im chinesischen Altertum siehe Ching 1993: 17ff.

⁶⁶ Siehe auch Yamashita 1981: 26, 58f. Yamashita weist daraufhin, daß Verehrung als Kulthandlung eines der wesentliche Merkmale für Religiosität sei.

⁶⁷ Der Leser sei hier gebeten, zu bedenken, daß auch das deutsche Wort „Gott“ ursprünglich ein Pluralwort war (mhd., ahd., *got*, *got*, *gud*, engl. *god*, schwed. *gud* gehen zurück auf germanisch *guda* – sächlich, weil es männliche und weibliche Gottheiten zusammenfaßt. Der Ursprung des gemeingermanischen Wortes ist nicht geklärt. DUDEN: Herkunftswörterbuch). Es umschrieb andere Eigenschaften, als die für den jüdisch-christlichen *JHWH*, *Elohim*, *Adonai*, *Zebaoth* usw. bekannten. Selbst das griechische Wort *Theos* ebenfalls ein Pluralwort, beinhaltete ursprünglich andere als die monotheistischen Vorstellungen im Alten und im Neuen Testament, und hat sich im Laufe der Zeit mit seinem Gebrauch für „Gott“ in seinem Bedeutungsfeld erweitert (vgl. Ching 1977: 5).

⁶⁸ Es besteht kein grundsätzlicher Widerspruch zwischen den Wortfeldern „Gott“ und *kami*, solange man nicht das deutsche Wort „Gott“ innerhalb des jüdisch-christlichen Dogmas definiert (vgl. Ching 1977: 3).

⁶⁹ Wenn von *kami* im Sinne von „Naturgeistern“ die Rede ist, soll hiermit nicht einer neuen Art von „Animismus“ oder „Dynamismus“ das Wort geredet werden, da beides als „prätheistische Vorläufer von Religion“ in der Religionswissenschaft überholt ist (Ahn 1997: 515). Animismus oder Dynamismus zu vertreten, verriete eine evolutio-nistische Denkweise oder das Befürworten der Dekadenztheorie mit einer Unterscheidung in zivilisiert und primitiv, sakral und profan. Die Vorstellung von Göt-tern/Geistern, die im ostasiatischen Denken beispielsweise Gegenständen oder den Naturphänomenen innewohnen, spielen im Kontext dieser Arbeit weniger eine Rolle,

Konfuzianismus als Religion zu beschreiben, ergeben sich dabei aus der Sache selbst heraus differenziertere Deskriptionsparameter (Ahn 1997: 519f) als sie in theologisch-religionswissenschaftlichen Abhandlungen zu finden sind.

Yamada Hōkokus Ausführungen zum Thema Geister und Götter (*kishin*) liegen im Rahmen seines Synkretismus von *Shintō* und Konfuzianismus. Im Zusammenhang von Yamada Hōkokus formulierter These „Weg des Dienstes an den Göttern“ (*shin ni tsukaeru michi* 事神之道) wird das Schriftzeichen *shen* 神 nicht mit *kami*, sondern mit *shin* transliteriert, denn Yamadas Argumente bewegen sich in der Ideenwelt des *Yijing*. Es läßt sich jedoch aus den vorliegenden Textausgaben nicht herauslesen, ob Yamada dies Schriftzeichen (wenn es alleine steht und nicht als Teil des Binoms *kishin*) nicht doch mit der Lesung *kami* gelesen hat. In Japan wird in der gegenwärtigen Sinologie zwischen *shin* und *kami* ein Unterschied gemacht, weil chinesische *shen* andere Charakteristiken aufweisen als japanische *kami*.⁷⁰

Wie im vorangehenden Unterkapitel bereits erwähnt, kann man *shen/shin* auch als eine der Lebenskräfte im menschlichen Körper und Bewußtsein bezeichnen. Hiermit erweitert sich der Gottesbegriff um den Aspekt, daß es sich nicht nur um Erscheinungen oder Offenbarungen aus einer transzendenten Welt handelt, sondern daß mit „Gott“ auch Immanenz ausgedrückt werden kann. In der amerikanischen Japanologie sind darüber hinaus auch einige Arbeiten erschienen, die sich mit der Frage der Religiosität von Transformationsprozessen, die Methode der konfuzianischen Persönlichkeitsbildung ist, beschäftigen (vgl. Taylor 1990: 3f).

⁷⁰ so daß die Diskussion hier abgekürzt werden kann.
Dieser Unterschied wird von heutigen Sinologen in Japan jedoch nicht in der gleichen Weise wie in der Meiji- und Shōwa-Zeit postuliert, wo man die Unterschiede des religiösen Kontextes beider Begriffe betonte, um die Areligiosität des Staats-*Shintō* zu begründen (vgl. Holtom 1940 I: 33). Ein Unterschied zwischen *kami* und *shin* mag sich allein daraus schon ergeben, daß *shin* als sino-japanische Lesung nicht all die zusätzlichen Wortfeldbereiche mit einschließt, die *kami* umfaßt (vgl. Holtom 1940 I).

2.1.5 *Michi*, chines. *dao* 道

Die allgemein bekannte Bedeutung des Schriftzeichens *dao*⁷¹ (japan. *michi*) ist „Weg“. In übertragener Bedeutung ist es die namenlose, unsagbare Realität in der taoistischen Philosophie, und im taoistischen Okkultismus das Geheimnis des Lebens, die Kunst der Verlängerung des Lebens. Im Buddhismus ist es das Leben, die Buddhaschaft, das vollendete Leben.

Im Konfuzianismus ist es die Lebensweise, die Moral, die Methode der Beachtung der fünf zwischenmenschlichen Beziehungen, das voll-

⁷¹ DKWJT 39010: [I.1] „Weg (*michi* 道)“: [I.1.1] „Weg, Linie“ (*Shuowen jiezi*, *Erya*); [I.1.2] „Grund, Vernunft“, bestimmendes Prinzip, ausführende Vernunft (*Zhongyong* 中庸, *Zhuangzi*, *Han Feizi* 韓非子); [I.1.3] „Ursache, Grund“ (*Han Feizi*); [I.1.4] „Tätigkeit, Wirkung“ (*Yijing*); [I.1.5] „Methode“ (*Zuozhuan*); [I.1.6] „Ideologie, Denken“ (*Shiji*); [I.1.7] „Sittlichkeit [Riten und Musik, *reigaku* 禮樂]“ (*Liji*); [I.1.8] „Humanität (*jingi* 仁義)“, „Tugendhaftigkeit“ (*Liji*); [I.1.9] „Kunst“ (*Zhouli* 周禮); [I.1.10] „Regierungserlaß“ (*Shijing* 詩經); [I.1.11] „System“ (*Liji*); [I.1.12] „Lehre“ (*Xunzi*); [I.1.13] „Richtung“ (*Shiji*); [I.1.14] „Route, Entfernung“ (*Nanshi* 南史); [I.1.15] „Linie, Vernunft“; [I.1.16] „Pfad“; [I.2] „einen Weg gehen“; [I.2.1] „vorbeigehen“ (*Zuozhuan*); [I.2.2] „gehen“ (*Shiji*); [I.3] „folgen, mitgehen“ (*Shujing*); [I.4] „sich verhalten“ (*Xunzi*); [I.5] „direkt, richtig“ (*Erya*); [I.6] „groß“ (*Erya*); [I.7] „[Name des Gottes] *Daozushen* 道祖神“ (*Xunzi*); [I.8] Name eines Festes: Fest der Anbetung des Daozushen (*Liji*); [I.9] „Taoismus“ [...]; [I.10] „Taoist“ [...]; [I.11] „Buddhismus“ (*Liu Yuxi* 劉禹錫); [I.12] „Mönch“ (*Nanshi*); [I.13] „Kapitel mit folgerichtigen Ergebnissen“ (*Tangshu* 唐書); [I.14] *kuni* 國, Land, in dem Barbaren wohnen (*Guangya*, *Hanshu*); [I.15] Name einer Verwaltungseinheit in der Tang-Zeit; [I.16] Abkürzung für *daoyuan* 道員, siehe Untereintrag 21 in DKWJT 39010; [I.17] Name eines Landes aus der Chunqiu-Zeit [春秋, 770–476 v. Chr.], Lage im heutigen Henan [...] (*Zuozhuan*); [I.18] Im Altertum Schreibweise für DKWJT 39053, 34075 und 7452 (*Shuowen jiezi*); [I.19] Buddhistisch: [I.19.1] der Pfad der Illusion (*uroji* 有漏道), ebenso nennt man die beiden Verhaltensweisen Gut und Böse sowie den Ort der Begierden den Pfad (*Daijōgishō* 大乘義章); [I.19.2] Pfad der Illusionslosigkeit (*muroji* 無漏道), das Gesetz der sieben Erleuchtungsstufen (*shichikaku* 七覺) und des achtfachen Pfades (*hasshō[dō]* 八正[道]) zur Erreichung des Nirwanas (*Kusharon* 俱舍論); [I.19.3] Nirwana (*bukka* 仏果, *nehan* 涅槃) (*Nehan mummyōron* 涅槃無名論); [II.1] „reden, sprechen“ (*Xiaojing* 孝經, *Liji*, *Xunzi*); [II.2] „regieren [anleiten]“ (*Guangya*, *Lunyu*); [II.3] „gehören zu“ (*Liji*); [II.4] „von [etwas] entfernt“ (*Shiji*, *Hanshu*); [II.5] „anleiten“, gleich mit DKWJT 7465 (*Shuowen jiezi*, *Lunyu* usw.); [II.6] „Anleitung, Führung, Leitung“ (*Zuozhuan*, *Yan Yanzhi* 顏延之); [II.7] „lehren, ermahnen“ (*Guoyu*); [II.8] „fördern“ (*Erya*); [II.9] „öffnen“ (*Guoyu*); [II.10] „beherrschen“ (*Guoyu*).

dete Leben und die eigentliche Realität. Bei Zhu Xi sind alle obigen Bedeutungen impliziert als das richtige, orthodoxe Wissen der eigentlichen Realität, das seit dem Tode des Mengzi verschüttet gewesen, und durch die Brüder Cheng in der Song-Zeit wiederbelebt worden war. Bei Wang Yangming hat *dao* die gleiche Bedeutung wie bei Zhu Xi, jedoch mit der Ausnahme, daß der Weg im Geiste (*xin* 心), sprich im eigenen Selbst enthalten ist und nicht außerhalb von ihm (vgl. Ching 1987: 287f).

Bei Yamada Hôkoku ist *michi* vor allem die Methode, der Weg, der bei der Persönlichkeitsbildung zurückgelegt werden muß, um das Ziel, ein mit dem Kosmos in Einheit lebender Heiliger zu werden, erreichen zu können. Dies steht hier mit dem in Verbindung, was Yamada Hôkoku „Gelehrsamkeit“ (*gakumon* 学問) nennt.

2.1.6 *Tenka*, chines. *tianxia* 天下

Tianxia (japan. *tenka*) wird in der sinologischen Fachliteratur oft mit „Welt“ übersetzt, wobei dies besagt, daß sich China vor der Internationalisierung der Weltgeschichte als den Mittelpunkt der Welt betrachtete und alle fremden Völker als „Barbaren“ bezeichnete. Dies berechtigt auch dazu, *tianxia* mit „Reich“ zu übersetzen. Allerdings taucht hier die Schwierigkeit auf, wie es zu verstehen ist, wenn ein japanischer Konfuzianer diesen Begriff gebraucht, indem er chinesische Textstellen zitiert. Meint er dann damit nur China, oder meint er China und Japan zusammen, oder gar nur Japan? Für das, was man mit „Welt“ bezeichnen kann, verwendet Yamada Hôkoku Umschreibungen von einer „ganzen“ Welt, oder von einer Welt, die soweit reicht „wohin man auch geht“, selbst bis nach „Übersee“, oder aber er verwendet den Begriff *uchû* („Kosmos“, chines. *yuzhou* 宇宙). An den Stellen, an denen er von *tenka* 天下 (chines. *tianxia*) spricht, muß man davon ausgehen, daß er damit je nach Kontext sowohl China, als auch Japan meinte.⁷² Wenn es aus dem Kontext hervorgeht, daß Yamada sich nicht nur „das Reich“ als soziale und politische Einheit dachte, sondern die ganze Erde, dann wird in dieser Arbeit das Wort „Welt“ als Übersetzungswort benutzt.

⁷² Es sei hier besonders auf Weber-Schäfer 1963 verwiesen, der den Begriff *Oikumene* verwendet.

2.1.7 *Kokoro*, chines. *xin* 心

Der Begriff *xin*⁷³, japan. *shin*, *kokoro* (wörtliche Bedeutung: Herz) wird in der englischsprachigen Sinologie oft mit *mind* oder *mind-and-heart* übersetzt (vgl. Fung 1973 Bd. 2: 500), vor allem dann, wenn das englische Wort *spirit* als Übersetzungswort für *shen* steht. Leider ist im Deutschen die Unterscheidung zwischen *mind* und *spirit* nicht möglich, so daß für den Begriff *shen/kami* das Übersetzungswort „Gott/Götter“ gewählt wurde. Es sei auch darauf hingewiesen, daß dies nicht eine Eingrenzung des Begriffes auf das ist, was man „Gott“ im europäischen Kontext nennt oder nannte, sondern je nach Kontext auch den Begriff „Geist“ (Erscheinung), „Geister“, „Ahnengeister“, „Naturgeister“ mitbedeuten kann. Der Begriff *xin* selbst umschreibt vor allem das, was alles mit den geistigen, psychischen und emotionalen Tätigkeiten des menschlichen Herzens zu tun hat, deshalb wurde für diese Arbeit der Begriff „Geist“ gewählt, in Anlehnung an den Begriff *mind* aus der englischsprachigen Sinologie/Japanologie, wobei auf die Übernahme des im Deutschen etwas schwer zu lesenden *mind-and-heart* verzichtet wurde.

Auch soll auf ein Hineinpressen ostasiatischer Begriffe in den Kontext von griechisch-europäischen Begriffen der Philosophie, wie zum Beispiel „Geist“ und „Materie“ vermieden werden, da dies zu Argumentationswidersprüchen führt. Sowohl in China, als auch in Japan sind für solche Begriffe im Zuge der Übersetzungen mit Beginn der Moderne ursprünglich chinesische Vokabeln jeweils um die neuen Bedeutungen erweitert worden.⁷⁴ Da die Abfassung der Texte Yamada Hôkokus einige

⁷³ DKWJT 10295: [1] „Herz (*shinzô* 心臓)“ (*Shuowen jiezi*, *Liji* u. a.); [2] „Geist (*kokoro* 心)“; [2.1] Faßt die Absichten zusammen und ist die Substanz der Funktion, welche das Leben aufrechterhält (*Xunzi*); [2.2] „Bewußtsein“, „Wissen“ (*Shi ming* 釋名, *Guanzi*); [2.3] „Absicht“, „Wille“ (*Yijing*, *Chunqiu fanlu*); [2.4] „Gefühl“, „Vorstellung“ (*Yijing*, *Shijing*, *Huainanzi*); [2.5] „Grund“, „Bedeutung“ (*Lü Lan*); [2.6] „Ursprung des Weges“, „Prinzip des Weges/Vernunft“ (*Yijing*); [2.7] „Idee“, „Anlage“ (*Bai Hutong* 白虎通); [3] „Brust“ (*Zhuangzi*); [4] „Mitte“, „Zentrum“ (*Liji*); [5] *shin* 心: „Mitte“, Zentrum von Dingen; [6] Dorn an Bäumen (*Yijing*); [7] Bezeichnung eines der Sternhäuser, eines der 28 Häuser, das „große Feuer“ (*Zuo shi* 左氏, *Shiji*, *Xinxu* 新序); [8] (buddhistisch) das „Essentielle“. In den verschiedenen kanonischen Schriften das, was das Wesentlichste in sich versammelt; [9] Nachname.

⁷⁴ Vgl. hierzu die Arbeiten Gao/Liu 1958 und Morioka 1969.

Jahre nach der Meiji-Restauration stattgefunden hat, kann man davon ausgehen, daß er die „neuen“ Wörter gekannt hat, und sicher benutzt hätte, wenn er von „Geist“ und „Materie“ hätte sprechen wollen.

Wenn also für *kokoro* „Geist“ gesagt wird, stelle man sich dabei weder den philosophischen Geist-Begriff vor, noch das, was man im allgemeinen Sprachgebrauch mit Intellektualität oder Rationalität in Verbindung bringt. Vielmehr schwingt hier in jedem Fall die Grundbedeutung des Schriftzeichens „Herz“ mit. Das bedeutet also, das Herz ist hier das psychisch-geistige Zentrum des Menschen, das sowohl rationales, als auch emotionales Denken, auch Gefühle und Stimmungen mit beinhaltet. Yamada Hôkoku benutzt auch den Begriff *shinshin* 心身 (Geist und Selbst), der den Geist des Menschen als Ganzes in Einheit mit seinem Körper bezeichnet.⁷⁵

2.1.8 *Kyorei*, chines. *xuling* 虛靈

Die Deutung des Begriffes *kyorei* (chines. *xuling*) gehört mit zu den schwierigsten Themen bei der Beschäftigung mit dem Thema Konfuzianismus, da dieser Begriff eigentlich aus dem Buddhismus kommt (vgl. Chan 1969: 229).

Widmen wir uns zuerst dem letzteren Schriftzeichen des Binoms *rei/ryô* 靈 (chines. *ling*)⁷⁶, so stellen wir fest, daß sich bei dem Vergleich

⁷⁵ Vergleiche hierzu oben die Ausführungen zu den Vorstellungen von den drei geistigen Kräften *qi*, *jin* und *shen*.

⁷⁶ DKWJT 42532: [1] „Götter“; [1.1] „die Götter in allen Richtungen“ (*Chuci*); [1.2] „Himmelsottheit“ (*Zhang Heng* 張衡); [1.3] „Wolkengottheit“ (*Chubian* 楚辨); [2] „wunderbar“, herausragende, wundersame Sache (*Shujing, Shiji*); [3] „Seele (*tama* 魂, *tamashii* 靈)“; [3.1] „Seele (*mitama* 御靈) eines Toten“; [3.2] „Essentielle Lebenskraft (*seiki* 精氣, chines. *jing qi*) des Kosmos, ursprüngliche Lebenskraft (*genki*)“ (*Dadaili* 大戴禮); [3.3] „Geist (*seiki* 精氣) des menschlichen Körpers“ (*Zhuangzi*); [4] „Wahrhaftigkeit (*makoto* 誠)“ (*Chuci*); [5] „Geist, Gedanke“ (*Nanshi*); [6] „Lebewesen, Mensch“ (*Nanshi*); [7] „Leben (*inochi* 命), Lebensdauer“ (*Fayan* 法言); [8] „hervorragender Mensch, herausragender Mensch“ (*Suishu* 隋書); [9] „gut“ (*Guan-gya*, u. a.); [10] „Geschicklichkeit, einer, der mit Dingen sehr sorgsam ist“ (*Zhonghua dacidian* 中華大辭典); [11] „wirksam/wunderbar, einer, der beim Anbeten der Götter und Geister Zeichen erhält“ (*Zhonghua dacidian*); [12] „einer, der Wirkkraft/Einfluß besitzt“ (*Zhonghua dacidian*); [13] „Glorie“ (*Guoyu, Nanshi*); [14] „Licht“ (*Shanhajing* 山海經); [15] „Glück“ (*Guangya, Guangyun*); [16] „Hilfe“ (*Yu-*

der von Morohashi gegebenen Wortfelder gewisse Überschneidungen zu anderen Begriffen ergeben. Vor allem aus den Punkten 1 und 3.2 (in *Fn* 76) ergibt sich die Interpretation, daß *ling* nur im Sinne einer Kraft auch „Götter“ (*shen*) und „essentielle Lebenskraft“ (*seiki* 精氣) oder „ursprüngliche Lebenskraft“ (*yuanyi* 元氣) bedeuten kann. In diesem Sinne ist dann *xuling* 虛靈 also als „leere intelligente Kraft“⁷⁷ oder sogar als „leere Essenz“ zu verstehen; beides bedeutet geistige Potentialität. Dies ergibt sich auch aus *Z* 67 in Kapitel 5, wo Zhan Ruoshui „Lebenskraft“ als „Geist“ (*xin* 心) definiert, weil sie „rein“ (*jing* 精), „geistig“ (*shen* 神) ist, und weil sie eine „Bewußtsein[skraft]“ (*zhijue* 知覺) ist.

Wing-tsit Chan übersetzt den Begriff des *xuling* mit „original mind“. In seiner Übersetzung des *Chuanxilu* ergänzt Chan Wing-tsit Wang Yangmings Ausführung zu diesem Begriff bei Zhu Xi:

Z 1 „The teacher said, „The original mind is vacuous (devoid of selfish desires) (*xuling bu men* 虛靈不昧), intelligent, and not beclouded. All principles are contained therein and all events proceeds from it! There is no principle outside the mind (*xin wai wu li* 心外無理). There is no event outside the mind.“⁷⁸

Der „Geist“ (*xin* 心) ist bei Wang Yangming der „Meister“ (*zhuzai* 主宰) des Körpers. Die „intelligente Klarheit“ (*lingming* 靈明) des Geistes ist „Wissen“ (*zhi* 知)⁷⁹. Die „Erweiterung der ursprünglichen Substanz des Geistes“ (*zhi qi bentu zhi xin* 致其本體之心) bei Wang Yangming entspricht bei Mengzi der „Ausdehnung des Geistes zum Äußersten“ (*jin xin* 盡心) und bei Zhu Xi der „reinen intelligenten Kraft und dem Bewußt-

bian 玉篇); [17] „Liebe“ (*Guangyun, Shuoyuan* 說苑); [18] „Schamanin (*miko* 巫女)“ (*Shuowen jiezi*); [19] posthumer Name. In den Punkten [20] bis [23] wird der alternative Gebrauch des Schriftzeichens an Stelle von anderen gezeigt, und Punkt [24] erwähnt, daß das Schriftzeichen für einen Familiennamen stehen kann.

⁷⁷ Kubny 1995: 316 übersetzt *ling* mit „durchdringende spirituelle Kraft“.

⁷⁸ Zit. nach Chan 1963: 33. Chan 1989: 479 weist darauf hin, daß Wang Yangming und Zhu Xi hier ausnahmsweise einer Meinung seien. Dem läßt sich jedoch entgegenhalten, daß Wang Yangming doch eine grundsätzlich andere Grundvorstellung vom Verhältnis des Geistes (*xin* 心) zum Prinzip (*li* 理) hatte als Zhu Xi, was er genau an dieser Stelle auch sofort anführt. Näheres hierzu siehe Kapitel 2.2.2.

⁷⁹ *Chuanxilu* 78, CXL I: 18a10, Chan 1963: 53.

sein“ (*xuling zhijue* 虛靈知覺) als eine Prüfung des Geistes (*xin zhi liang* 心之量)⁸⁰.

2.1.9 *Ryôchi*, chines. *liangzhi* 良知

Die ursprüngliche Bedeutung dieses bei Wang Yangming zentralen Begriffes ist „gutes Wissen, Wissen vom Guten“. Bei Mengzi ist es „angeborenes (dem Bewußtsein innewohnendes) Wissen vom Guten“, beziehungsweise von dem, was richtig und was falsch ist⁸¹. Bei Wang Yangming ist es die „Intuition“, die jenseits von gut und böse liegt⁸². In der Schule des Wang Yangming seit der Ming-Zeit und in der *Yômeigaku* 陽明学 in Japan ist „Intuition“ der zentrale Begriff, der zwar selbst nicht gerechtfertigt werden kann, jedoch die einzig gültige Rechtfertigung für Handeln liefert. Sind Wissen und Handeln in Einheit (*zhi-xing heyi* 知行合一, japan. *chi-kô gôitsu*), dann hat der Betreffende seine Intuition ausgeschöpft und handelt richtig. Diese aus der Intuition heraus gerechtfertigten Handlungen mögen nicht immer vordergründig gut sein, sondern können auch bestehende erstarre Strukturen angreifen oder zerstören, so daß dem Intuitionismus von selbst etwas Aktionistisches und Revolutionäres innewohnt.⁸³

Im Anschluß an obige Überlegungen im Zusammenhang mit dem Begriff *xuling* ist auch hier auf den Unterschied zum buddhistischen Denken zu verweisen. Wang Yangming betont, daß Buddhisten zwar die Nahrung des Geistes (*yang xin* 養心) befürworten, jedoch durch das Streben nach Überwindung des Lebens, das für sie Leiden bedeutet, letztendlich unfähig seien, die Welt zu regieren.⁸⁴ Insofern ist der Begriff der *liangzhi* 良知 bei Wang Yangming keinesfalls mit dem Begriff *benlai mianmu* 本來面目 („original state of the mind“)⁸⁵ aus dem Buddhismus

⁸⁰ *Chuanxilu* 134, CXL II: 3a10f, Chan 1963: 95.

⁸¹ Vgl. Kapitel 2.2 und die Zitate 7 und 8.

⁸² Vgl. Z 52 in Kapitel 5.

⁸³ Siehe Kapitel 2.2.3.

⁸⁴ Das ist *Chuanxilu* 270. Zit. nach Chan 1963: 220. Vgl. auch CXL III: 13a6.

⁸⁵ Wie Chan Wing-tsit formuliert. Wang Yangming äußert sich dazu in *Chuanxilu* 162. Chan gibt zu *benlai mianmu* in Chan 1963: 141 folgende Quelle an: *Liuzu tanjing* 六祖壇經, Abt. 1 in *Taishô daizôkyô* 大正大藏經 48: 459.

gleichzusetzen. Beidem haftet zwar die Grundbedeutung des ursprünglichen Wissens, quasi des Gewissens an, der Unterschied liegt jedoch in den Schlußfolgerungen, die daraus für das Handeln gezogen werden.

2.1.10 *Sei* (*shô*), chines. *xing* 性

Über den Begriff *xing* ist an anderer Stelle ausführlich berichtet worden.⁸⁶ Das gängigste Übersetzungswort ist „Natur“, wobei es gegebenenfalls durch „Wesensnatur“ oder „menschliche Natur“ zu modifizieren ist. Diese „Wesensnatur“ ist das, was im Buch *Zhongyong* der vom Himmel gegebene „Befehl/Auftrag“ ist (*tian ming zhi wei xing* 天命之謂性)⁸⁷, das heißt, der Auftrag an den Menschen, oder anders gesagt die Eigenschaften, mit denen er ausgerüstet ist, um das Leben zu meistern. Im Konfuzianismus gibt es vor allem zwei Gegenpole der Interpretation, nämlich die These von der ursprünglich guten Natur des Menschen (*xing shan shuo* 性善說, japan. *sei zen setsu*, nach Mengzi), und diejenige von der ursprünglich schlechten Natur des Menschen (*xing e shuo* 性惡說, japan. *sei aku setsu*, nach Xunzi). Wang Yangming schließt bei Mengzis These an und modifiziert diese durch seine „Vier-Sätze-Lehre“ (*sijujiao* 四句教). Yamada Hôkoku schließt bei Wang Yangming an, bewegt sich aber im Zusammenhang mit seinen Thesen von der Lebenskraft im Bereich der Argumentationen des Wang Tingxiang⁸⁸, der in auffälliger Nähe zur These von der indifferenten Qualität der menschlichen Natur nach Gaozi 告子 liegt. Um zu diesem Thema keine eindeutige Gegenposition zu Wang Yangming beziehen zu müssen, ist bei Yamada Hôkoku der Begriff der „Natur“ (*shizen* 自然, chines. *ziran*) der wesentlich häufiger benutzte. *Ziran* bedeutet wörtlich „das, was von selbst so ist“, und beschreibt somit nicht nur das, was man im Deutschen als „Natur“ bezeichnet⁸⁹. Es bedeutet bei Yamada auch das, was im Menschen „von selbst so

⁸⁶ Zur Geschichte des Wortgebrauches von *xing* in den chinesischen Quellen berichtet Leinss 1996: 33. Zum Wortgebrauch in japanischen Quellen siehe Leinss 1996: 8f.

⁸⁷ Siehe auch Text VI und die von Yamada Hôkoku gegebenen Erläuterungen.

⁸⁸ Siehe unten mit Fn 199 gekennzeichnete Stelle.

⁸⁹ In dieser Bedeutung wird der Begriff *shizen* 自然, und gleichzeitig der chinesische Begriff *ziran* 自然, erst seit der Meiji-Zeit verwendet. Vgl. Fn 74.

ist“, wenn er die Lebenskraft frei fließen läßt und nicht willentlich oder willkürlich dagegen steuert.

Im Neokonfuzianismus seit der Song-Zeit setzte man sich vor allem mit der Frage auseinander, ob „Wesensnatur“ im „Prinzip“ (*xing ji li* 性即理 bei Cheng Yi und in der Zhu-Xi-Schule) oder in der „Lebenskraft“ (*xing ji qi* 性即氣 bei Cheng Yi und in der späteren Wang-Yangming-Schule) angelegt sei. Es geht hierbei aber auch um den Unterschied zum buddhistischen Denken, in dem „Wesensnatur“ „Lebenskraft“ selbst ist, was man als Karma akzeptieren muß. Im Konfuzianismus nach Wang Yangming geht es vielmehr darum, aus der Aktivität der Lebenskraft heraus die eigene (ursprünglich gute) Wesensnatur zu suchen (vgl. Qiao 1993: 55).

2.1.11 *Gôitsu, ittai, sunawachi*, chines. *heyi* 合一, *yiti* 一體, *ji* 即, *ze* 則

In der gesamten konfuzianischen Texttradition begegnet man immer wieder Vokabeln, die irgendeine Art von „Einheit“ ausdrücken. Es ist wichtig, diese zu unterscheiden, damit nicht am Ende alles mit allem identisch ist.

Goitsu (chines. *heyi*) bedeutet wörtlich „zu einer Sache verbinden“ und ist der Ausdruck der verschmelzenden Einheit schlechthin. Bei Wang Yangming sind es „Wissen und Handeln“ die nicht nur zu einer Sache verschmelzen, wenn beide mit dem intuitiven Akt verbunden ist, sondern auch nicht voneinander zu trennen sind. Wer handelt, weiß, was er tut. Wer Wissen besitzt, muß zwangsläufig danach handeln. Wenn ein Mensch Wissen hat und nicht handelt, oder nicht danach handeln zu können glaubt, dann ist es in Wirklichkeit so, daß er kein Wissen hat⁹⁰. Wenn bei Yamada Hôkoku die „Einheit von Himmel und Mensch“ (*ten-jin gôitsu* 天人合一, chines. *tian-ren heyi*) nach Zhang Zai erwähnt wird, dann bedeutet das offensichtlich, daß der Mensch ein Teil des Kosmos ist, und daß man von „Mensch“ nur sprechen kann und muß, weil man ihn anders nicht ansprechen kann (vgl. Text II 799, T 4ff). Das heißt also, die Aussage, daß „Götter und Lebenskraft“ eine „Einheit“ bilden, im Grunde genommen zwar wahr ist, daß sie aber nur für den Menschen zu leben ist,

⁹⁰ Siehe Z 47 in Kapitel 5.

wenn er von der Gesellschaft völlig ausgegrenzt lebt, damit er die Feiern (*matsuri* 祭り) so vollziehen kann, daß seine Lebenskraft sich mit dem Göttlichen verbindet. Da das laut Yamada nur für die Menschen des Altertums möglich war, ist diese Aussage von der „Einheit“ so zu verstehen, daß es ausreiche, wenn man nicht Gelegenheit und Position dazu hat, dem „Göttlichen zu dienen“ (*shin ni tsukafu* 事神), die Persönlichkeitsbildung voranzutreiben (*ki wo yashinau* 養氣).

Der Begriff *ittai* (chines. *yiti*) bedeutet wörtlich, daß die Dinge, die verbunden sind, einen einzelnen Körper bilden, von einer gleichen Substanz sind. Bei Wang Ji bilden „Götter und Lebenskraft“ nicht eine Einheit, sondern „ein Ganzes“ (*yiti* 一體), was bedeutet, daß Dinge auch in ihren Einzelercheinungen Abbild des Ganzen sind. Die gleiche Situation liegt vor bei der These von den „unzähligen Dingen“, die „ein Ganzes“ bilden (*wanwu yiti* 萬物一體), daß sozusagen jeder Mikrokosmos Abbild des Makrokosmos ist (ganz nach der These Wang Yangmings, daß es außerhalb des menschlichen Geistes nichts gäbe, da die Welt Abbild der Innenwelt sei).

In diesem Sinne ist die sogenannte Einheit also kein Zustand, in der alle Unterschiede verschwinden oder alles gleichgemacht wird, sondern sie ist der Zustand, in dem Gegensätze im ewigen Wechselspiel zusammenfinden, der Zustand, in dem das eine nicht ohne das andere auskommt. Hier zu erwähnen ist zuletzt auch der Begriff *sunawachi* 即 (*soku*, chines. *ji*), der uns in konfuzianischen Texten an zahlreichen Stellen begegnet. Es scheint manchmal schwierig, den eigentlichen Gegenstand der Auseinandersetzungen zu verstehen, wenn man verfolgt, was alles A *ji/sunawachi* B genannt wird. Allerdings ist anzumerken, daß *sunawachi* nicht mit „gleich“, „ist gleich“, sondern vielmehr mit „ist nicht zu trennen von“ übersetzt werden sollte. Wenn also Zhu Xi „Götter sind Lebenskraft“ (*shen ji qi* 神即氣) sagt, dann bedeutet das nicht, daß A gleich B oder gar B gleich A sei, sondern, daß man nicht vom einen reden kann, ohne auch zum anderen etwas zu sagen. Yamada Hôkoku erwähnt in seiner Vorlesung zu Mengzi, daß man in einem Aufsatz „bestimmt von zwei Dingen sprechen muß“, die dann wie zwei getrennte Dinge erscheinen mögen. Dies „Sprechen über Dinge“ heißt jedoch nicht, daß sie getrennt seien, sondern lediglich, daß es „ein Stil der Erörterung“

sei (V 765, T 3). Deshalb spricht er dann von der „Einheit von Göttern und Lebenskraft“, was bedeutet, daß es sich zwar nicht vermeiden läßt, von beiden einzeln zu sprechen, daß sie aber in Wirklichkeit zwei Seiten einer einzigen Angelegenheit sind (nämlich zwei Komponenten der geistigen Beschaffenheit des Menschen).

2.2 Yangmingxue in China

2.2.1 Mengzi

Das Werk, das Mengzi 孟子⁹¹ (371–289 v. Chr.) schriftlich hinterlassen hat, besteht aus sieben Teilen, weshalb es oft auch „die sieben Bücher *Mengzi*“⁹² genannt wird. Etwa hundert Jahre nach dem Tode des Konfuzius (551–479 v. Chr.) geboren, zählt Mengzi neben seinen Zeitgenossen Xunzi 荀子 (ca. 298–238 v. Chr.) und Konfuzius mit zu den drei Gründern des chinesischen Konfuzianismus. Er selbst betrachtete sich als Vollender des Werkes des Konfuzius⁹³, und lehrte, im Gegensatz zu Xunzi, daß der Mensch von Geburt an eine gute „Wesensnatur“ (*xing* 性)⁹⁴ besäße. In den Büchern *Mengzi* hat er es vor allem mit den Kontrahenten⁹⁵ Mo Di 墨翟 (ca. 486–390 v. Chr.), Yang Zhu 楊朱 (ca. 395–355 v. Chr.) und Gaozi 告子⁹⁶ zu tun. So wenig über die Gestalt des Gaozi bekannt ist, spielt er doch im Kontext dieser Arbeit eine große Rolle. Er geistert sozusagen als ewiger Gegner bis heute durch die chinesische Geistesgeschichte und dient meist als ein Beispiel für einen dialektischen Denker, der Trennlinien zog, wo andere (in unserem Falle

⁹¹ Mengzi (371–289 v. Chr.), latinisierte Form von Mengzi, wörtlich: Meister Meng, eigentlicher Name: Meng Ke 孟軻. Erste Informationen zu Leben und Werk siehe DeBary 1960 I: 1–113 sowie insbesondere Shun 1997, *Do, Le II, We*.

⁹² Die sieben Bücher *Mengzi* bestehen aus zwei Teilen (A und B), sind jedoch nicht nach inhaltlichen Kategorien benannt, sondern entweder nach den Anfangsschriftzeichen eines Kapitels, oder nach Namen von Personen, mit denen Mengzi in dem jeweiligen Kapitel Gespräche führt.

⁹³ Bauer 1971: 50.

⁹⁴ Zum Begriff *xing* 性 (japan. *sei, shô*) in Kurzform siehe Leinss 1996: 6ff. Ausführlicher siehe Shun 1997: 35ff.

⁹⁵ Zu Mengzi und seinen Kontrahenten siehe Shun 1997.

⁹⁶ Die Lebensdaten von Gaozi sind unbekannt. Die Figur kommt nur bei Mengzi und bei Xunzi vor. Vgl. *Do*: 109, Yoshida 1994. Über die Auseinandersetzung zwischen Mengzi und Gaozi um „Wesensnatur“ (in *Mengzi* 6A.1–6, *Le II*: 394–403, *Do*: 109–114, *We*: 160–164.) berichtet ausführlich Shun 1997: 87ff.

die Konfuzianer) sie nicht duldeten. Wang Yangming 王陽明 (1473–1529)⁹⁷ verglich Zhu Xi 朱熹 (1130–1200)⁹⁸ wiederholt mit Gaozi. Ebenso kritisierten zahlreiche andere Konfuzianer ihre Kontrahenten durch die Bezeichnung „Gaozi“; eines der jüngeren Beispiele ist der chinesische Philosoph Hu Shi 胡適 (1891–1962)⁹⁹, der Mao Zedong 毛澤東 (1893–1976) vorwarf, wie Gaozi zu denken.

⁹⁷ Wang Shouren 王守仁, Großjährigkeitsname: Bo'an 伯安, anderer Name Yangming 陽明, posthumer Ehrenname: Wencheng 文成, geboren 1473 in Yue 越, Distrikt Yuyao 餘姚, Provinz Zhejiang 浙江, wo er auch den größten Teil seines Lebens verbrachte.^[1]

„Shouren“ (Bewahrer der Menschlichkeit) ist der Rufname Wang Yangmings, und „Yangming“ ist ein Zusatzname, den ihm seine Schüler gaben, und den er in Dokumenten zur Unterzeichnung selbst häufig verwendete. Der Name in der Bedeutung „Helle des Sonnenlichtes“ rührt noch aus einer Zeit her, in der Wang Yangming sich noch nicht offen zum Konfuzianismus bekannte, sondern taoistische Studien betrieb. Der Name bezieht sich auf die Höhle *Yangming tong* 陽明洞 in der Nähe der Heimatstadt Wangs, wohin er sich ab 1502 für zwei Jahre zurückzog^[2]. Es gibt mehrere Theorien, wo diese Höhle sich befunden haben soll. Der Ort, der nach historischen Forschungen inzwischen als am wahrscheinlichsten gilt, ist der Berg Siming 蕺明山 (heute in der Provinz Zhejiang 浙江). Dort gibt es tatsächlich auf der Südseite – der Yang-Seite – des Berges eine Höhle. Folglich wäre „Yangming“ keine Lichtmetapher im Sinne von Konfuzianismus als „Aufklärung“^[3], und auch keine taoistische Lichtmetapher^[4], sondern hätte schlicht die Bedeutung „Yang[seite, d. i. die Südseite] des [Si]ming[-Berges]“. *Yangmingzi* 陽明子 hätte dann die Bedeutung: „Meister [aus der Höhle an] der Yang-Seite [des Siming-Berges]“.

– Fn: [1] Eine Übersicht zu Leben und Werk geben: Forke 1938: 380–399, Fung 1953 II: 596–622, DeBary 1960 I: 569–581. Näheres zu seiner Biographie siehe *DMB*: 1408–1416, Ching 1976, Tu 1976, Chan 1963, Henke 1864 sowie – die Kurzbiographie aus *MRXA* 10: 1a–4b in der Übersetzung in Ching 1987: 102ff. – [2] Tu 1976: 18ff. [3] Vgl. Minamoto 1992: 10. – [4] Im Taoismus spielt Licht eine wesentlich größere Rolle als im Konfuzianismus, vgl. Robinet 1995: 202f.

⁹⁸ Zhu Xi 朱熹, auch „Meister Zhu“ genannt (Zhuzi 朱子, japan. Shushi, Großjährigkeitsname: Yuanhui 元晦, andere Namen: Hui'an 晦庵, Huiweng 晦翁), geboren in der Provinz Fujian 福建, war in der Zeit von 1154 bis 1157 und von 1179 bis 1196 in verschiedenen Ämtern und auch als Präfekt tätig. Er machte sich durch seine unverhohlene Offenheit hinsichtlich zu kritisierender Zustände jedoch immer wieder unbeliebt, was 1196 zum Verbot seiner Werke führte. In der Zeit von 1157 bis 1179 lehnte er öffentliche Tätigkeiten ab und widmete sich ausschließlich dem Studium. Vgl. im besonderen Gardner 1992, im allgemeinen: Forke 1938: 164–202, Fung 1953 II: 533–571, DeBary 1960 I: 534–557, *Song-Biographies*: 282ff.

⁹⁹ Chinesischer Philosoph. Eine Einführung geben DeBary 1960 I: 794–796, Chan 1963: 831ff, 841ff, 853ff.

In den Büchern *Mengzi* taucht *qi* als eine den Menschen am Leben haltende, sein Leben ausmachende Kraft auf. Es handelt sich hier um eine sowohl geistige, als auch materielle Kraft, die Lebenskraft, die Lebensenergie.

Das zweite Buch *Mengzi*, Teil 1, Abschnitt 2, der sogenannte „Abschnitt über die Nahrung der Lebenskraft“ (*yang qi zhang* 養氣章)¹⁰⁰ beginnt mit der Frage des Schülers Gongsun Chou 公孫丑¹⁰¹ an Mengzi nach der „Unbewegtheit des Geistes“ (*bu dong xin* 不動心)¹⁰². Mengzi antwortet ihm, daß er selbst beim Empfang hoher politischer Ehrungen (durch Erhalt eines Amtes) nicht aus der Ruhe käme. Er sagt, daß dies jedoch „nicht schwer“ sei, denn Gaozi habe diesen Zustand sogar „noch eher“ als er, nämlich „schon vor dem vierzigsten Lebensjahr“ erreicht. Diesen wenigen Sätzen, auf die später noch gesondert eingegangen werden soll, schließt sich eine Erläuterung dessen an, was „die Lebenskraft“ mit ihrer Vorform „Mut“ (*yong* 勇) und deren Verhältnis zum „Geist“ (*xin* 心) beziehungsweise zum „Willen“ (*zhi* 志) des Menschen ist. Zur „Lebenskraft“ im weitesten Sinne meint Mengzi:

Z 2 [1] „Was man unter Lebenskraft versteht, ist etwas höchst Großes, höchst Starkes. [2] Wenn sie durch das Aufrechte genährt wird, und nicht verletzt wird, dann füllt sie den Raum zwischen Himmel und Erde an.“¹⁰³

Z 3 [1] „Nun, der Wille ist der Anführer der Lebenskraft¹⁰⁴, die Lebenskraft ist das, was den Körper anfüllt. [2] Tritt der Wille in Aktion, folgt die Lebenskraft nach. [3] Deshalb sage ich: Halte den Willen aufrecht und verletze nicht die Lebenskraft.“¹⁰⁵

¹⁰⁰ *Mengzi* 2A.2, *MZZS* III: 3b–12a. Übersetzungen siehe *Le* II: 185–196, *Do*: 81–89, *We*: 67–72.

¹⁰¹ Gongsun Chou (Lebensdaten unbekannt) ist ein Schüler des Mengzi, der nur im Buch *Mengzi* vorkommt.

¹⁰² *Mengzi* 2A.2,1, *MZZS* III: 3b9, *Le* II: 185, *Do*: 81, *We*: 67.

¹⁰³ *Mengzi* 2A.2,13, *MZZS* III: 7a2–3, *Le* II: 190, *Do*: 86, *We*: 69.

¹⁰⁴ *We*: 69 übersetzt *qi* an dieser Stelle mit „Lebenskraft“, *Do*: 89: „physical realm“, *Le* II: 188: „passion-effort“ und „physical vigour“. Vgl. auch weiter unten *Fn* 112.

¹⁰⁵ *Mengzi* 2A.2,10, *MZZS* III: 6a9–10, *Le* II: 189, *Do*: 86, *We*: 69.

Trotz einer quasi anklingenden Kosmologie steht bei Mengzi „die Lebenskraft“ im Zusammenhang mit seinen Vorstellungen von Ethik und Selbsterziehung.

Z 4 [1] „Was man unter Lebenskraft versteht, ist die Vereinigung von Rechtschaffenheit und Weg. [2] Ohne das muß sie verkümmern.“¹⁰⁶

Der Mensch soll diese seine Lebenskraft so „nähren“, daß sie „flutend-groß“ (*haoran* 浩然) wird, und den „Raum zwischen Himmel und Erde anfüllt“.

Menschen, die diese Übung nicht praktizieren, sind abhängig von den Bewegungen ihrer Lebenskraft. In der Zeit der „Kraft der Morgenstunden“ (*pingdan zhi qi* 平旦之氣) sind Menschen einander in den „Neigungen ähnlicher“, das heißt, näher ihrer ursprünglich gute „Wesensnatur“ (*xing*), was durch die „regenerierende Kraft der Nacht“ (*yeqi* 夜氣) bewirkt wird. Im Laufe des Tages entfremdet sich der Mensch dann davon, bedingt durch seine Wünsche und Taten und „sinkt fast bis auf die Stufe eines Tieres hinab“. Dies kann er nur vermeiden, indem er „Humanität“ (*ren* 仁) und „Rechtschaffenheit“ (*yi* 義)¹⁰⁷ praktiziert, um so den „Sinn für das Gute“ (*liangxin* 良心) nicht zu verlieren.¹⁰⁸

Zurück zu *Mengzi* 2A.2. Mengzi beschreibt seinem Schüler Gong-sun Chou genau, was man zu tun hat, damit die Lebenskraft groß und stark wird. Man soll sie „durch das Rechte nähren“ (*zhi yang* 直養); „man verletze sich nicht“ (*wu hai* 無害), „verbinde Rechtschaffenheit und Weg“ (*pei yi yu dao* 配義與道). Führt man das nicht oder nur unzureichend aus, dann „verkümmert“ die Lebenskraft. „Nähren durch das Rechte“ bedeutet „Rechtschaffenheit ansammeln“ (*ji yi* 集義). Dies, so Mengzi, solle man sich andauernd und „unbedingt zur Sache machen“ (*bi you shi* 必有事) und nicht nur, je nach eigenem Gutdünken „gelegentlich“ (*xi* 襲)¹⁰⁹. Vielmehr solle man das Augenmerk mehr auf die moralische Gesinnung richten als auf den Mut. „Nähren durch das Rechte“ beinhaltet hier also auch die Notwendigkeit, „Geist“ (*xin* 心) und „Lebenskraft“ (*qi*) als zusammengehörig zu erkennen. Mengzi bringt als

¹⁰⁶ *Mengzi* 2A.2,14, *MZZS* III: 7a6, *Le* II: 190, *Do*: 86, *We*: 69.

¹⁰⁷ Zu den Begriffen *ren yi li zhi* 仁義禮智 bei Mengzi siehe Shun 1997: 48-83.

¹⁰⁸ *Mengzi* 6A.8, *MZZS* III: 8b6-9a4, *Le* II: 407f, *Do*: 141f, *We*: 165f.

¹⁰⁹ *Mengzi* 2A.2,15, *MZZS* III: 7a10, *Le* II: 190, *Do*: 86, *We*: 69.

als zusammengehörig zu erkennen. Mengzi bringt als Beispiel zwei Aussagen seines Kontrahenten Gaozi,¹¹⁰ der diese beiden Bereiche trennt, beziehungsweise sich lediglich auf den „Geist“ konzentriert, und die „Lebenskraft“ als eine zu vernachlässigende Größe betrachtet.

Z 5 [1] „[Mengzi sprach:] Gaozi sagt: [2] ‚Was man in den Worten¹¹¹ nicht findet, das soll man nicht im Geist suchen (*bu de yu yan*, *wu qiu yu xin* 不得於言勿求於心). [3] Was man im Geist nicht findet, das soll man nicht in der Lebenskraft¹¹² suchen (*bu de yu xin*, *wu qiu yu qi* 不得於心勿求於氣).‘ [4] Nun, es ist möglich zu sagen, daß man, was man im Geist nicht findet, in der Lebenskraft nicht suchen soll. [5] Aber es ist unmöglich, daß man, was man in den Worten nicht findet, nicht im Geist suchen solle.“¹¹³

Etwas konkreter formuliert bedeuten diese zunächst schwer verständlichen Worte, daß Mengzi es akzeptieren kann, wenn Gaozi sagt, es sei zwecklos, in seiner Lebenskraft (d. i. hier im Handeln) zu erreichen zu suchen, was man geistig nicht begründen kann. Als inakzeptabel betrachtet es Mengzi jedoch, wenn Gaozi sagt, es sei zwecklos, im Geist den Grund dafür zu suchen, wenn Worte ungenügend erscheinen oder Ärger/Unbehagen verursachen. Das zweite ist inakzeptabel, weil dabei Worte (als ein Teil der Lebenskraft und als ein Ausdruck des Geistes, was in anderer Form Handeln bedeutet) vernachlässigt werden. Sie sind

¹¹⁰ Zu Mengzi Auseinandersetzung mit Gaozi in *Mengzi* 2A.2 berichtet ausführlich Shun 1997: 112ff.

¹¹¹ In den Kommentaren zu Mengzi gibt es mehrere Auslegungen. Einmal werden „Worte“ als eigene Worte des Gaozi betrachtet^[1], einmal aber als Worte anderer Menschen, die Gaozi nicht hören will, weil sie ihm unangenehm sind^[2]. In der Sinologie ist die Übersetzung und Interpretation „Doktrinen“, „Lehren“ üblich^[3]. Da jedoch bei Yamada Hōkoku im Kommentar diese Umschreibung nicht auftaucht (während er an anderer Stelle andere Begriffe stets genau umschreibt), halten wir uns hier lieber an den Wortlaut *yan* 言, japan. *gen, kotoba* und übersetzen ihn mit „Worte“, wobei dann die Interpretation, ob es sich um „gesprochene Worte“ als Sprechen selbst, oder um „lehrende Worte“ handelt, vom jeweiligen Kontext abhängt. – *Fn*: [1] Vgl. *Le* II: 189, so auch Yamada Hōkoku in *Text* VI 762, *T* 6. [2] So bei Zhao Qi, siehe *MZZS* III: 5b10–6a2 und in Anlehnung an ihn Zhu Xi; s. a. Kobayashi 1995 I: 121. – [3] Vgl. Shun 1997: 116f.

¹¹² *We*: 69 übersetzt *qi* mit „Lebenskraft“, *Do*: 86 „physical vigour“, *Le* II: 188: „passion-nature“.

¹¹³ *Mengzi* 2A.2,9, *MZZS* III: 5b8–9, *Le* II: 188, *Do*: 86, *We*: 69.

Ausdruck des geistigen Zustandes des Menschen, und zeigen, wie weit er in der Selbstkultivierung gekommen ist.

Während es in oben genannter Passage 2A.2,9¹¹⁴ um Äußerungen des Geistes, um eigene Worte ging, geht es in folgender um Worte anderer Menschen.¹¹⁵ Mengzi sagt von sich, daß er „wisse“/„verstehe“ (*zhi* 知), was sich hinter den Worten anderer Menschen verberge. Wenn sie „einseitig (*bi* 彼, japan. *hei*)“, „ausschweifend (*yin* 淫, japan. *in*)“, „falsch (*xie* 邪, japan. *ja*)“ oder „ausweichend (*dun* 遁, japan. *ton*)“ seien, dann wisse er, daß derjenige im Geist etwas „verdecken (*bi* 蔽, japan. *hi*)“ wolle, „gefallen (*xian* 陷, japan. *kan, ochiuru*)“ sei, daß er vom Weg „abgekommen (*li* 離, japan. *ri, hanaru*)“ sei, oder daß er „erschöpft (*qiong* 窮, japan. *kyû, kiwamu*)“ sei.¹¹⁶

Z 6 [1] „Wenn diese [Worte] im Geist entstehen, dann sind sie in der Politik verletzend. [2] Zeigen sie sich in der Politik, sind sie in den [öffentlichen] Angelegenheiten verletzend. [3] Wenn noch einmal ein Heiliger auftauchen würde, wäre er sicher mit meinen Worten einverstanden.“¹¹⁷

Mengzi fügt diese Erläuterung in seiner Lektion an Gongsun Chou hinzu, um ihm zu erklären, in welcher Weise er selbst dem Gaozi überlegen sei. Das bedeutet, daß er nichts unbeachtet läßt, und daß er auch bei unbedachten Worten an ihre geistigen Wirkungen denkt. Gongsun Chou fragt sofort weiter, ob Mengzi denn ein Heiliger sei. Mengzi weist diese Frage selbstverständlich zurück, vielleicht auch erschrocken, da in der damaligen Zeit viele Menschen eine Art messianische Hoffnung auf die Wiedergeburt des Konfuzius hegten. Aber Mengzi weist Gongsun Chous Frage auch zurück, weil er zwar die Heiligen des Altertums und Konfuzius über alle Menschen stellte, jedoch an anderer Stelle wiederholt betonte, daß jeder Mensch durch die angeborene gute Wesensnatur in der Lage sei, zu „wissen“, und dieses Wissen in jedem Menschen als „Intuition“¹¹⁸ angelegt sei. Jedem Menschen sei, unabhängig von Geburt und

¹¹⁴ Siehe Z 5.

¹¹⁵ Bei Zhu Xi sind es hier „Worte des Reiches/im Reich“ (*tianxia zhi yan* 天下之言). Vgl. *MZJZ* II: 5a8a.

¹¹⁶ *Mengzi* 2A.2,17, *MZZS* III: 8b2–9, *Le* II: 191f, *Do*: 87, *We*: 70.

¹¹⁷ Ebenda.

¹¹⁸ *Mengzi* 7A.15, *MZZS* XIII: 1a, *Le* II: 456, *Do*: 148, *We*: 187. Dort heißt es: „Den

Bildung, das Wissen um das, was „gut“ oder „richtig“¹¹⁹ ist, mitgegeben. „Menschlichkeit“ und „Rechtschaffenheit“ sind nach Mengzi für das menschliche Bewußtsein so natürlich, wie beispielsweise die „Liebe eines Säuglings zu seinen Eltern“¹²⁰.

Sinn für Richtig und Falsch (*shi fei zhi xin* 是非之心) hat jeder Mensch.“
¹¹⁹ *Mengzi* 6A.6, *MZZS* XI: 6b2–4, *Le* II: 402f, *Do*: 113f, *We*: 163. Dort heißt es: „Die [immanente] Fähigkeit des Menschen zum Guten (*liangneng* 良能) ist, daß er [dazu] fähig ist, auch wenn er es nicht gelernt hat. Intuition (*liangzhi*) ist, daß er weiß, auch wenn er nicht darüber nachgedacht hat.“ – Siehe auch *Mengzi* 2A.6: „Einen Menschen, der nicht den Sinn für Richtig und Falsch hat, gibt es nicht.“ *MZZS* III: 15b8, *Le* II: 202, *Do*: 132, *We*: 74.
¹²⁰ Ebenda.

2.2.2 Wang Yangming

Man unterscheidet für den Neokonfuzianismus Chinas, das ist der Konfuzianismus der Song- (960–1279) und der Ming-Zeit (1368–1644), zwischen der „Prinzip-Schule“ (*Lixue* 理學), und der „Geist-Schule“ (*Xinxue* 心學). Das gesamte neokonfuzianische Gedankengut ging von den Brüdern Cheng Hao 程顥 (1032–1085) und Cheng Yi 程頤 (1033–1103)¹²¹ aus. Bedeutendster Nachfolger Cheng Yis war Zhu Xi. Man spricht deshalb auch von der „Cheng-Zhu-Schule“ (*Chengzhuxue* 程朱學) oder von der „Schule des Meister Zhu“ (*Zhuzixue* 朱子學).¹²²

Zhu Xis Lehre blieb mehrere hundert Jahre sowohl in China, als auch in Korea und Japan vorrangig. Durch seine Kompilationstätigkeit und seine zahlreichen Kommentare zu den konfuzianischen Klassikern haben seine Ansichten nachhaltig die Diskussion geprägt. Vor allem was die Begriffe „Untersuchung der Dinge“ (*ge wu* 格物) und „die Erweiterung des Wissens“ (*zhi zhi* 致知)¹²³ aus dem *Daxue* 大學, „das Ergründen des Prinzips“ (*qiong li* 窮理)¹²⁴ aus dem *Yijing*, beziehungsweise die Begriffe „menschliche Wesensnatur“ (*xing*)¹²⁵ und „Menschlichkeit“ (*ren* 仁)¹²⁶ bei Mengzi betrifft, kommt kaum jemand an seinen Gedanken

¹²¹ Cheng Hao, Rufname Mingdao 明道 und Cheng Yi, Rufname Yichuan 伊川 werden auch „die beiden [Brüder] Cheng“ (*Er-Cheng* 二程) genannt. Näheres zu ihrem Wirken siehe besonders Graham 1978 und auch Forke 1938: 69–104, Fung 1953 II: 498–532, DeBary 1960 I: 476ff und 525–564, *Song-Biographies*: 169ff und 174ff.

¹²² *Chengzhuxue* 程朱學, japan. *Teishugaku* und *Zhuzixue* 朱子學, japan. *Shushigaku*. Vgl. Fung 1953 II: 5.

¹²³ *Le* I: 358. *Ge wu* 格物 und *zhi zhi* 致知 sind zwei Ausdrücke der sogenannten „acht Klauseln“ (*ba tiaomu* 八條目, japan. *hachi jômoku*): das sind „die Untersuchung der Dinge“ (*ge wu*), „die Erweiterung des Wissens“ (*zhi zhi*), „die Aufrichtigkeit in den Absichten“ (*cheng yi* 誠意), „das Aufrichten des Geistes“ (*zheng xin* 正心), „die Kultivierung des Körpers“ (*xiu shen* 修身), „die Familie in Ordnung bringen“ (*qi jia* 齊家), „das Reich regieren“ (*zhi guo* 治國) und „die Welt befrieden“ (*ping tianxia* 平天下). Siehe Cai 1986: 10, *Le* I: 356–359.

¹²⁴ *Yijing*, *Shuogua* 說卦 1: ZY IX: 1a8–9, *Le* 1963: 422.

¹²⁵ *Mengzi* 6A.1–6, *Le* II: 394–403, *Do*: 109–114, *We*: 160–164.

¹²⁶ An zahlreichen Stellen in *Mengzi* 2A, 4A, 4B, 6A, 7B, u. a.

vorbei. Selbst Wang Yangming, der ihm in vielen Punkten widersprach, baute auf der Basis, die Zhu Xi gelegt hatte, auf¹²⁷.

Der Gegner in Debatten noch zu Lebzeiten Zhu Xis war Lu Jiuyuan 陸九淵 (1139–1193)¹²⁸, der die „Geist-Schule“ (*Xinxue* 心學) und damit die „Lu-Wang-Schule“ (*Luwangxue* 陸王學), begründete. Deren berühmtester Vertreter war Wang Yangming (1473–1529). Die „Lu-Wang-Schule“¹²⁹ ist bekannter unter dem Namen „Yangming-Schule“ (*Yangmingxue* 陽明學)¹³⁰. Im chinesischen Konfuzianismus selbst war die Schule des Wang Yangming bis Ende der Ming-Zeit vorherrschend.

Wang Yangming hatte eine wesentlich glänzendere Karriere als Zhu Xi erlebt, und war vor allem in militärischen und technischen Angelegenheiten, wie beispielsweise der Abwendung von Überschwemmungs- und Hungerkatastrophen, äußerst erfolgreich. Allerdings erlebte er auch die niederschmetternde Phase der Verbannung in das unwirtliche Südchina infolge von Hofintrigen des Eunuchen Liu Jin 劉瑾 (gest. 1510)¹³¹. Von dort aus konnte er jedoch nach fünf Jahren 1501 in sein Amt zurückkehren. Die Zeit, die er in Longchang 龍場 (in der heutigen Provinz Guizhou 貴州), wohin er verbannt worden war, verbrachte, ist insofern wichtig, als daß er dort bei der Meditation die spontane Erleuchtung (*wu* 悟) erlangte und sich bald darauf, ab 1506, offen zum Konfuzianismus bekannte. Obwohl er sich jahrelang dem Studium des Buddhismus und Taoismus gewidmet hatte¹³², entwickelte er dort Thesen wie die von der

¹²⁷ DeBary 1989: 85.

¹²⁸ Zu Lu Jiuyuan, Rufname Xiangshan 象山. Vgl. Yoshida 1990: ab S. 37. Für allgemeine Informationen zu Leben und Werk siehe Forke 1938: 234–248, Fung 1953 II: 572–78, DeBary 1960 I: 564–569.

¹²⁹ *Luwangxue* 陸王學, japan. *Rikuôgaku*. Zum Einfluß Lu Jiuyuans auf Wang Yangming siehe Yoshida 1990: 190ff.

¹³⁰ *Yangmingxue*, japan. *Yômeigaku*, oder auch „Wang-Schule“ *Wangxue* 王學, japan. *Ôgaku*.

¹³¹ Chan 1973: 654.

¹³² Vgl. Chan 1963: xxii, Tu 1976: 63–72. Trotz aller Unklarheiten der Biographie Wangs wird seine plötzliche Erleuchtung 1508 in Longchang im Zusammenhang mit seinem Aufenthalt in dieser Höhle 1502 und seinen späteren taoistischen Studien gesehen. Immerhin mag es überraschen, daß auch später überzeugte Konfuzianer, wenn sie eine Erleuchtung erlebten, fast alle Anhänger der Schule des Wang Yangming waren, und nur selten solche der Schule des Zhu Xi. Auch Luo Qinchun (1465–1547), mit dem Wang Yangming sowohl persönlich, als auch brieflich kom-

„Intuition“ (*liangzhi*) und der „Einheit von Wissen und Handeln“ (*zhixing heyi* 知行合一)¹³³.

Wang Yangming war zunächst Anhänger Zhu Xis. Nachdem er durch dessen Methode des tagelangen Nachsinnens über einen Gegenstand nicht zur Erkenntnis gelangen konnte, erlebte er schließlich seine Erleuchtung spontan, und ihm wurde klar, daß das Wissen in jedem Menschen von Geburt an angelegt sei. Damit knüpfte er an Mengzis These von der Intuition¹³⁴ an. Die Zhu-Xi-Gelehrten arbeiteten also am „höchsten konfuzianischen Ziel – einem ethisch intakten friedvoll regierten Reich“¹³⁵, indem sie die „Untersuchung der Dinge“ (*gewu* 格物) und die „Erweiterung des Wissens“ (*zhizhi* 致知) als dazu notwendig erachteten.

Wang Yangming widersprach später Zhu Xi in fast jedem Punkt und verwarf die „Untersuchung der Dinge“, sowie das „Ergründen des Prinzipes“ als zwecklos für die Selbstkultivierung, da er „Prinzip“ (*li*, japan. *ri* 理)¹³⁶ nicht wie Zhu Xi als ein Äußeres untersuchbares Ding betrachtete¹³⁷, sondern als „in Einheit mit dem Geist“ (*xin-li heyi* 心理合一)¹³⁸. Wang Yangming kritisierte an Zhu Xi vor allem, daß er das *Daxue* 大學 aus dem *Liji* 禮記 herausgenommen habe,¹³⁹ und daß er

munizierte, warf ihm Nähe zum Taoismus und zum Chan-Buddhismus vor. Indes kritisierte auch Wang Yangming andere Gelehrte, wenn er sie der Anhängerschaft des Taoismus oder des Buddhismus verdächtigte, aber in vielen Punkten blieb er diesen beiden Religionen gegenüber eher tolerant, weshalb dann Nachfolger wie beispielsweise Wang Ji in seiner Schule die „Einheit der drei Lehren“ (*san jiao yizhi*) daraus ableiteten (Onozawa 1983: 427). – Zu Wang Ji siehe Fung 1953 II: 623–629, Forke 1938: 414–423 und Fn 160 in dieser Arbeit.

¹³³ Näheres hierzu siehe Kapitel 5.2.1.

¹³⁴ Siehe Kapitel 2.2.1.

¹³⁵ Zit. nach Brüll 1989: 78.

¹³⁶ Die wörtliche Bedeutung von *li* ist „Struktur, Maserung der Jade“. Im *Shuowen jiezi* heißt es: „*Li* ist, was Jade ordnet“ (*li, zhi yu ye* 理治玉也, vgl. *Hanyu daizidian*, Bd. 2: 1115f). Zur Problematik bei der Übersetzung und zur Geschichte der Übersetzungsversuche für *li* berichtet Graf 1944.

¹³⁷ Siehe *Chuanxilu* 173, *CXL* II: 27a5–27b1, Chan 1963: 159.

¹³⁸ Siehe *Chuanxilu* 136, *CXL* II: 6a3, Chan 1963: 101.

¹³⁹ Chan 1963: xxxi. Zu dieser Problematik äußerte sich Wang Yangming in seiner Schrift *Guben daxue pangzhu* 古本大學傍注 (Kommentar zur alten Version des Großen Lernens mit Seitenflügeln) und in *Daxuewen*. Eine Übersetzung letzteren Werkes befindet sich in Chan 1963: 659ff. – Zhu Xi interpretiert *Daxue* als „Lernen für Erwachsene“ und Wang Yangming als „Großes Lernen“. Vgl. *DXZJ* 1a7 (übers.

den Originalwortlaut des Textes verändert habe, daß er nämlich die „Untersuchung der Dinge“ und das „Erweiterung des Wissens“ nach vorne gezogen habe, obwohl vom Text her gesehen offensichtlich sei, daß „Aufrichtigkeit in den Absichten“ (*cheng yi* 誠意) und das „Aufrichten des Geistes“ (*zheng xin* 正心) die Priorität haben. Das „Wissen ausdehnen“, so Wang Yangming, sei nicht das, was Zhu Xi als „Wissen bereichern und erweitern“¹⁴⁰ bezeichnete. Es sei lediglich das „angeborene Wissen meines Geistes“¹⁴¹

Für Zhu Xi folgt aus der Übersetzung von *ge wu zhi zhi*, wie er sie in seiner *Daxue*-Exegese¹⁴² erläutert, daß es das Wichtigste sei, das „Prinzip“ in allen Dingen zu „ergründen“ (*qiong* 窮)¹⁴³. Dies lehnt Wang Yangming ab, weil er glaubt, daß das „Prinzip“ im „Geist“ enthalten sei, und es „außerhalb des Geistes keine Dinge gebe“. Deshalb bedeutet für ihn *zhi* 致 nicht „erweitern“ (*tuiji* 推極)¹⁴⁴, sondern „erreichen“ (*zhi* 至)¹⁴⁵, *ge* 格 nicht „herangehen“ (*zhi* 至)¹⁴⁶, sondern „korrigieren“ (*zheng* 正)¹⁴⁷, und daraus folgend fordert er dazu auf, das, was im Geiste falsch sei, zu korrigieren. Bei Wang Yangming wird dadurch der „Aufrichtigkeit in den Absichten“ (*cheng yi* 誠意)¹⁴⁸ und dem „Aufrichten des Geistes“ (*zheng xin* 正心) Priorität eingeräumt.

Z 7 [1] „Zhu Xis Lehre von der ‚Untersuchung der Dinge‘ ist erzwungen, arbiträr und weit her geholt und kommt nicht aus dem, was

bei Gardner 1986: 88) und *DXW* 1b3–6 (übers. bei Chan 1963: 272).

¹⁴⁰ *DXZJ*: 1b10b, Gardner 1986: 92.

¹⁴¹ *DXW* 4a7–9, Chan 1963: 278.

¹⁴² Vgl. Chan 1973: 84, Cai 1986: 14.

¹⁴³ *DXZJ*: 2a1, Gardner 1986: 93.

¹⁴⁴ *DXZJ*: 1b10b. S. a. Gardner 1986: 92.

¹⁴⁵ Vgl. *DXW*: 4a7, Chan 1963: 278. *Zhi* 致 in der Bedeutung „erreichen“ (*zhi* 至) leitet Wang Yangming aus dem *Yijing* ab. Dort heißt es im *Wenyan*-Kommentar 文言 zur dritten Linie des ersten Hexagrammes *qian* 乾: „Weiß man das Äußerste, dann erreicht man es.“ (*Yijing*, *ZY* I: 3a2, *Le* 1963: 417) – Vgl. auch Tu 1976: 164, Ching 1976: 77.

¹⁴⁶ *DXZJ*: 2a1a, Gardner 1986: 92.

¹⁴⁷ *DXW*: 5b8. Wang Yangming bezieht sich mit dieser Wortauslegung auf *Mengzi* 4A.20 (vgl. *MZZS* VII: 13a5–6, *Le* II: 310, *Do*: 138, *We*: 121), wo es heißt: „Nur ein großmütiger Mensch kann die Fehler im Geist eines Fürsten korrigieren.“ und auf das *Shujing* (*Le* V: 585): „Er korrigierte die Fehler im Geist des Fürsten.“

¹⁴⁸ Vergleiche hierzu Yoshida 1990: 265ff. Siehe auch Chan 1989: 466ff.

ge ursprünglich bedeutet. [2] ‚Verfeinerung‘ ist die Aufgabe der ‚Einzigartigkeit‘. [3] Da du nun schon die Theorie von der Einheit von Wissen und Handeln verstanden hast, kann das mit einem Wort erklärt werden. [4] ‚Den Geist bis zum Äußersten ausschöpfen, die Wesensnatur kennen und den Himmel kennen‘, das sind die Taten solcher, die mit dem Wissen geboren sind und mühelos handeln. [...]“¹⁴⁹

Gemäß seinem Schüler Qian Dehong 錢德洪 (1496–1574)¹⁵⁰ lehrte Wang Yang-ming neu hinzugekommenen Schülern zuerst die Anfangs-sätze aus dem *Daxue* 大學 und dem Buch *Zhongyong*, welche seiner Meinung nach die Aufgabe konfuzianischen Lernens vollständig enthielten¹⁵¹. Seine Thesen zur „Erweiterung des Wissens“ legte er im *Daxue-wen* 大學問 (Fragen zum Großen Lernen) dar, die von der „Einheit vom Wissen und Handeln“ in seinem größten Werk *Chuanxilu* 傳習錄 (Bericht der Überlieferungen und Anleitungen)¹⁵². Allerdings enthalte, so

¹⁴⁹ *Chuanxilu* 6, CXL I: 4a9–11 und 4b1, Chan 1963: 12f. – T 2: Hinweis auf die „16-Worte-These“ aus dem *Shujing*. Siehe Fn 722 in Kapitel 5. – T 3: Yueren (hier mit „du“ übersetzt) ist der Großjährigkeitsname des Angesprochenen, der einer der ersten Wang-Yangming-Schüler war, nämlich Xu Ai 徐愛 (1487–1518), Rufname Hengshan 橫山. Siehe MRXA 30: 3a–8b, Ching 1987: 109f, DMB: 244 und 1411. – T 4: Zu *jin xin* siehe *Mengzi* 7A.1, MZZS XIII: 1a8–1b1, Le II: 448f, Do: 143, We: 186. – Zu *zhi xing zhi tian* 知性知天 siehe *Zhongyong* 20, Le I: 407, Weber-Schäfer 1963: 49.

¹⁵⁰ Qian Dehong, Rufname Xushan 緒山 tat sich vor allem durch die Herausgabe wichtiger Werke seines Meisters Wang Yangming hervor. Besonders hier zu erwähnen sind die Textsammlungen *Yangming wenlu* 陽明文錄 (Schriften und Berichte des [Meisters] Yangming) und *Chuanxilu* (Bericht der Überlieferungen und Anleitungen). Zu diesem verfaßte er das Vorwort zum zweiten Teil (siehe CXL II: 1a), ebenso ist er Verfasser der Chronologischen Biographie *Nianpu* sowie zusammen mit Wang Ji Verfasser des Abschnittes CXL 315, in dem die „Vier-Sätze-Lehre“ *sijujiao* 四句教 des Wang Yangming diskutiert wird. Chan Wing-tsit bemerkt, daß er nicht wie Wang Yangming später zum Zen-Buddhismus abdriftete, sondern dem Konfuzianismus treu blieb, wenn auch sein Werk philosophisch nur von geringer Bedeutung ist (Chan 1963: 88). Nähere Informationen zu Werk und Biographie siehe: MRXA 11 (*Zhezhong Wangmen xue'an* 折中王門學案, 1): 5b–13, Ching 1987: 111ff, Forke 1938: 409–414, DMB: 241.

¹⁵¹ Chan 1963: 271.

¹⁵² Das Werk *Chuanxilu* umfaßt 3 Rollen (*juan* 卷, japan. *maki*), die in 345 Abschnitten (in der standardisierten Zählung, siehe beispielsweise Chan 1963: xv, d. i. *Translators note*) Dialoge zwischen Wang Yangming und seinen Schülern sowie Antwortbriefe Wang Yangmings an seine Schüler oder an Gelehrte, zu denen er Kontakt pflegte, sowie seine Streitschrift gegen Zhu Xi *Zhuzi wannian dinglun* 朱子晚年定

Qian Dehong, allein schon das *Daxuewen* alle Kernthesen Wang Yangmings¹⁵³.

Außerdem ist Wang Yangming Verfasser zahlreicher Briefe und Verfasser von an den Kaiser gerichteten Eingaben philosophischen und politischen Inhaltes; diese sind im *Wang Wencheng gong quanshu* 王文成公全書 (Gesamtwerk des Herrn Wang Wencheng)¹⁵⁴ enthalten. Seine Schule und die seiner Schüler und Nachkommen sind auch nach den jeweiligen Ortsnamen ihres Aktionskreises benannt. In der Summa des Ming-konfuzianischen Denkens *Ming-Ru xue'an* 明儒學案 des Huang Zongxi 黃宗羲 (1610–1695)¹⁵⁵ läßt sich nachlesen, daß nicht nur die sieben nach den Aktionsorten benannten Schulen, sondern auch die anderen konfuzianischen Schulen bis zum Ende der Ming-Zeit sich in der einen oder anderen Form auf Wang Yangming bezogen.

In Wang Yangmings Hauptwerk *Chuanxilu* 傳習錄, das in einem freien, oft paraphrasierenden Stil verfaßt ist, sind die Stellen, an denen er konfuzianische Klassiker zitiert oder an denen er auf sie anspielt, nahezu unzählbar. Eine erste, sicher noch nicht vollständige Zählung der Stellen, an denen *Mengzi* zitiert oder paraphrasiert wird ergibt 319. Oben erwähn-

論 (Debatte der Schlußfolgerungen, die Zhu Xi am Lebensende zog) enthalten. Einzelheiten bezüglich der jeweiligen Abschnitte werden im Laufe der Arbeit in den Fußnoten angegeben werden. (Zu den Textausgaben des *Chuanxilu* seit Entstehung siehe Chan 1963: 311ff, 314ff.)

¹⁵³ Smith 1990: 87.

¹⁵⁴ Das *Wang Wencheng gong quanshu* 王文成公全書 ist erstmals erschienen 1572, in das *Siku quanshu cunmu* 四庫全書存目 1689 aufgenommen und auch unter anderen Namen verlegt worden. Andere Bezeichnung für das *Wang Wencheng gong quanshu* sind *Wang Yangming quanshu* 王陽明全書, *Wang Yangming xiansheng quanji* 王陽明先生全集, *Yangming xiansheng quanji* 陽明先生全集, *Yangming wencui* 陽明文粹. Je nachdem, in welchen der vorhandenen Textsammlungen es enthalten ist, weichen die Bezeichnungen etwas voneinander ab. 1913 wurde es in das *Sibu beiyao* 四部備要 aufgenommen. Ebenso gibt es das *Wang Yangming wenchao*, ein im *Wang Wencheng gong quanshu*, erstmals 1572 komplett zusammengestellt, von Zhang Wenda 張問達 1679 herausgegebener Teil, heute enthalten in der chines. Textsammlung *Siku quanshu* 四庫全書, ebenso im *Sibu congkan* 四庫全書. Vgl. *Zhonghua Ruxue tongdian*: 1413.

¹⁵⁵ Huang Zongxi, Rufname Lizhou 梨洲, war Wang-Yangming-Anhänger und Schüler des Liu Zongzhou Ende der Ming-Zeit. Informationen zur Biographie siehe: *ECCP*: 351–354. Erste Informationen zu Leben und Werk geben Ching 1987: 3–11, Forke 1938: 474–478, DeBary 1960 I: 585–597.

ter Abschnitt *Mengzi* 2A.2 über die „Nahrung der Lebenskraft“ wird davon alleine 41 mal zitiert, Stellen aus dem 6. Buch *Mengzi* 28 mal. Die Referenzstellen zur Intuition *Mengzi* 2A.6 werden 8 mal, *Mengzi* 7A.15 wird 3 mal zitiert.

2.2.3 Wang Yangmings Schule und die Qixue 氣學

Der japanische Sinologe Okada Takehiko¹⁵⁶ teilt die chinesische Yangming-Schule nicht nach Ortsnamen ein, sondern nach inhaltlichen Aspekten, die er offensichtlich dem *Ming-Ru xue'an* entlehnt hat, nämlich die „Realisationsschule“ (*genseiha* 現成派, chines. *xianchengpai*), die „quietistische Schule“ (*kijakuha* 歸寂派, chines. *guijipai*) und die „Kultivatioonsschule“ (*shûshôha* 現成派, chines. *xiuzhengpai*), wobei er die „Realisationsschule“ die „linke“, die „quietistische Schule“ die „rechte“ und die „Kultivatioonsschule“ die „orthodoxe Richtung“ nennt¹⁵⁷. Dies geschieht jedoch nicht im politischen Sinne¹⁵⁸, sondern um die unterschiedlichen Potentiale an Aktionismus und Dynamik kenntlich zu machen. Er schildert sie folgendermaßen:

Z 8 [1] „Die Kultivatioonsschule erklärt, daß jedem Menschen die Intuition angeboren sei, und daß man, wenn man nicht verstärkt selbstkritisch arbeitet, sie nicht richtig ausforschen könne, und daß diese Arbeit [an sich selbst] deshalb notwendig sei. [2] Die quietistische Schule erklärt, daß, weil das eigentliche Wesen der Intuition in der Ruhe liege, die Arbeit an dem Zur-Ruhe-Zurückkehren (*kijaku* 歸寂) notwendig sei; und wenn man sich darum bemühe, das Wesentliche (*hontai* 本體) aufrechtzuerhalten, dann werde die Intuition natürlich und richtig hervorgebracht und angewendet (*hatsuyô* 發用). [3] Die Realisationsschule erklärt, daß man, wenn man sich ihrer direkt bewußt werde, unmittelbar und sofort die unzähligen Dinge lösen könne, weil jeder Mensch mit der Intuition hinreichend ausgestattet sei. [4] Wenn man die Aufmerksamkeit auf die Arbeit [an der Intuition] lenke, dann könne man jedoch die Grundsubstanz der Intuition nicht erreichen, so sagen sie. [5] Von diesen drei Schulen stehen die beiden ersten tendenziell näher der Schule des Zhu Xi, die letztere, die Realisationsschule, dagegen geht einen Schritt in Richtung zur *Xinxue* des [Wang] Yangming. [6] Im Zusammenhang mit der Realisati-

¹⁵⁶ Okada 1973: 134.

¹⁵⁷ Vgl. Ching 1987: 270.

¹⁵⁸ Okada 1986: 443.

onsschule wurde die *Xinxue* des Yangming immer schlichter, und diese *Xinxue* hat Ende der Ming-Zeit vorgeherrscht.“¹⁵⁹

Zur „Realisationsschule“ gehören nach Okada diejenigen Gelehrten, die das größte Potential zur politischen Revolution verkörpern, das sind in unserem Zusammenhang Wang Ji 王畿¹⁶⁰, Liu Zongzhou 劉宗周 (1578–1645)¹⁶¹ und Huang Zongxi¹⁶². Die Anhänger der „quietistischen Schule“ und der „Kultivierungsschule“ spielen in unserem Zusammenhang keine Rolle. Ebenso bleibt hervorzuheben, daß diese Schulzuweisung in China nicht üblich ist¹⁶³.

Tatsächlich läßt sich für die Ming-Zeit eine Entwicklung zeichnen, in der, beginnend mit Zhang Zai 張載 (1020–1077)¹⁶⁴ über Luo Qinchun 羅欽順 (1465–1547)¹⁶⁵, Wang Tingxiang 王廷相 (1474–1544)¹⁶⁶ und Wang Yangming sowie seinen Schülern bis hin zu den Nachfolgern Wang Yangmings Ende der Ming-Zeit das, was man als „Lehre von der Lebenskraft“ (*Qixue* 氣學) bezeichnet, entstand. Da der Begriff *Qixue* jedoch kein gleichwertiger, neben anderen Schulbezeichnungen innerhalb des Konfuzianismus (wie beispielsweise die *Chengzhuxue* oder die *Lu-*

¹⁵⁹ Okada 1986: 443f. – T 2: *Kijaku*, chines. *guiji* 歸寂 bedeutet wörtlich „zur Ruhe zurückkehren“ und ist eine der buddhistischen Vokabeln für Meditation. Tatsächlich ist die Nähe des Neokonfuzianismus nach Wang Yangming zum Buddhismus auffallend. Siehe auch den Artikel „How Buddhist is Wang Yangming?“ des Wing-tsit Chan in Chan 1969: 227ff. Siehe auch Araki 1984.

¹⁶⁰ Wang Ji, Rufname Longxi 龍谿 (1498–1583). Nähere Informationen zu Biographie und Werk siehe: *MRXA* 12 (*Zhezhong Wangmen xue'an* 折中王門學案 2): 1a–13b, *DMB*: 1351ff, Ching 1987: 114–118.

¹⁶¹ Liu Zongzhou, Rufname Niantai 念臺, anderer Name Qishan 戩山. Nähere Informationen zu Biographie und Werk siehe: *MRXA* 62 (*Qishan xue'an* 戩山學案 3): 1a–22a6, *ECCP*: 532f, Ching 1987: 255–264.

¹⁶² Siehe *Fn* 155.

¹⁶³ Vgl. Ching 1987: 272.

¹⁶⁴ Zhang Zai, Rufname Hengqu 橫渠. Vgl. *Song-biographies*: 39ff, Ommerborn 1996, Kasoff 1984.

¹⁶⁵ Luo Qinchun, Rufname Zheng'an 整庵. Nähere Informationen zu Biographie und Werk siehe: *MRXA* 47 (*Zhuo-Ru xue'an* 著儒學案 2,4): 1a–22a, Ching 1987: 213–217, *DMB*: 972ff.

¹⁶⁶ Wang Tingxiang, Rufname Junchuan 浚川. Nähere Informationen zu Biographie und Werk siehe: *MRXA* 50 (*Zhuo-Ru xue'an* 著儒學案 1,5): 1a–6a, *DMB*: 1431ff.

wangxue, die Lixue¹⁶⁷ oder die Xinxue¹⁶⁸) gebrauchter ist, taucht sofort die Frage auf, was er denn bezeichnet.

Insgesamt scheint Qixue zuallererst daraus entstanden zu sein, bei Zhang Zais kosmologischen Spekulationen anzuschließen (wobei hier Wang Yangming eine Ausnahme bildet, der eine eigene neue Schule begründete), und Zhu Xi in seiner These „Zuerst Prinzip, danach Lebenskraft“ (*xian li hou qi* 先理後氣)¹⁶⁹ zu widersprechen.

Indes ist die Frage nach der Haltung Zhu Xis zum Verhältnis von „Prinzip“ und „Lebenskraft“ nicht eindeutig zu beantworten. Wie oben bereits angedeutet, wollte Zhu Xi keinen entschiedenen Standpunkt dabei beziehen, und sagte zu seinen Schülern, daß man im Grunde genommen von einem „Vorher“ und einem „Nachher“ nicht sprechen könne¹⁷⁰, allenfalls eine logische, jedoch nicht eine temporale¹⁷¹ Priorität des „Prinzips“ vor der „Lebenskraft“ bestehe¹⁷².

Ganz unberechtigt ist der Vorwurf seiner Kritiker jedoch nicht. Denn bei ihm ist „Prinzip“ gemäß Cheng Yi die „eigentliche Wesensnatur“ (*benran zhi xing* 本然之性)¹⁷³ des Menschen das absolute Gut-Sein und wird dem metaphysischen (*xing er shang* 刑而上) Bereich zugeordnet. „Lebenskraft“ ist dagegen mit ihrer „Trübheit“ oder „Klarheit“¹⁷⁴ die

¹⁶⁷ Der Begriff Lixue „Prinzip-Schule“ als Allgemeinbezeichnung für die Cheng-Zhu-Schule scheint eine spätere Festlegung zu sein. Noch zu Zeiten Huang Zongxis stand Lixue für den Neokonfuzianismus allgemein und beinhaltet auch den Wang-Yangming-Konfuzianismus. Vgl. Ching 1987: 13.

¹⁶⁸ Zum Begriff Xinxue „Geist-Schule“ ist zu sagen, daß erst Wang Yangming derjenige war, der diesen Begriff auf Lu Jiuyuan anwendete (vgl. DeBary 1989: 81). Der Dualismus zwischen Xinxue und Lixue darf hier nicht zu einfach gedacht werden, und keinesfalls im Sinne einer starren Opposition verstanden werden, sondern eher im Sinne einer dialektischen Beziehung. Auch Zhu Xi setzte sich mit dem Begriff des „Geistes“ (*xin*) auseinander. Alle Schulrichtungen arbeiteten auf der gleichen Textgrundlage, lediglich die Interpretationen waren verschieden.

¹⁶⁹ ZZYL 33: 117.2, 1: 68.6 u. a.

¹⁷⁰ Tatsächlich betonte Zhu Xi, daß Prinzip ohne Plan und nicht schöpferisch tätig sei. Vgl. ZZYL 1: 68.6, Graf 1970: 29.

¹⁷¹ Gardner 1990: 92.

¹⁷² Graf 1970: 29.

¹⁷³ ZZYL 59: 2262.1.

¹⁷⁴ Ebenda 4: 177.10ff (u. a.). Zur Referenz bei Cheng Yi siehe ECQS, *Yichuan yishu* 伊川遺書 11.1: 11a.

niedere „Wesensnatur der materiell-energetischen Ausstattung“ (*qizhi zhi xing* 氣質之性). Sie ist dem „physischen“ (*xing er xia* 刑而下) Bereich und gleichzeitig dem emotionalen Bereich¹⁷⁵ zugeordnet. „Prinzip“ ist bei Zhu Xi „Ursprung der Dinge“¹⁷⁶ und ist dasjenige, das die „Lebenskraft hervorbringt“¹⁷⁷. Sobald dies geschehen ist, „kontrolliert“ es die Lebenskraft jedoch nicht mehr.¹⁷⁸ Auch Zhu Xi sagte, daß es „zwischen Himmel und Erde“ nur eine einzige „Lebenskraft“ gäbe¹⁷⁹, meinte dies vermutlich jedoch eher in bezug auf das Eins-Sein der „Lebenskraft“ als „Yin“ und „Yang“, die als untrennbar gelten.

Bei allen Widersprüchen und Unsicherheiten, die Zhu Xi hier zeigte, läßt sich doch sagen, daß sein Denken eher dualistisch war¹⁸⁰, das seiner Kritiker in der Ming-Zeit monistisch.¹⁸¹ Sowohl Anhänger der *Qixue*, als auch Anhänger der *Yangmingxue* waren sich darin einig, das Intellektuelle sozusagen wieder zu entthronen und auf eine gleichwertige

¹⁷⁵ Chan 1986: 46.

¹⁷⁶ ZZYL 13: 435.3f.

¹⁷⁷ ZZYL 1: 66.8, 4: 174.1f.

¹⁷⁸ Ebenda 4: 174.2f.

¹⁷⁹ Ebenda 65: 2606.10–11.

¹⁸⁰ Mit eben diesem Dualismus im Denken begründet Kubny 1995: 342ff die Übersetzung von *qi* als „Materie“ im Zusammenhang mit den Texten Zhu Xis. Allerdings ist anzumerken, daß Kubny hauptsächlich Feng Youlan und Alfred Forke als Belege der Sekundärliteratur anführt.

¹⁸¹ Der Zhu-Xi-Schüler Chen Chun gibt zum Begriff *dao* an: „Die Bewegung von *yin* und *yang* ist das, was man den Weg nennt“ (Zit. nach Chan 1986: 110. Vgl. *Yijing* ZY VII: 3b3–4, *Le* 1963: 355f), und bezieht sich damit auf das *Yijing*. Deshalb nenne man das, was oberhalb der Form (*xing er shang* 刑而上, metaphysisch) ist, den Weg, und das, was unterhalb der Form (*xing er xia* 刑而下) ist, das Instrument. Bereits für den Beginn des Song-Neokonfuzianismus läßt sich im Zusammenhang mit den Brüdern Cheng an obigem *Yijing*-Zitat besonders klar zeigen, wie die Übersetzung in das Deutsche alleine schon über dualistische oder monistische Lesart entscheidet. Bei Chen Chun heißt es in dualistischer Denkweise nach Cheng Yi „Die Bewegung von Yin und Yang ist das, was man den Weg nennt“, und der „Weg“ ist verschieden von „Lebenskraft“. Monistisch mit „Weg“ und „Lebenskraft“ in Einheit, im Sinne Cheng Haos, müßte es heißen: „Yin und Yang in Bewegung sind das, was man den Weg nennt.“ Weiter im monistischen Sinne ist der „Weg“ das, was oberhalb der Form ist. Bei Cheng Yi ist nicht der „Weg“ selbst „oberhalb der Form“, sondern das, was „oberhalb der Form“ ist, *nennt* man den Weg. Dies ist ein wesentlicher Unterschied; beiden konfuzianischen Schulrichtungen ist jedoch gemeinsam, daß „Lebenskraft“ „unterhalb der Form“ liegt (vgl. Graham 1978: 122f).

Stufe neben das Emotionale und Intuitive zu stellen. Deshalb warfen sie Zhu Xi vor, daß er, indem er „Prinzip“ von „Lebenskraft“¹⁸², ebenso „Wissen“ von „Handeln“ (*zhi-xing* 知行)¹⁸³, das „sich auf Fragen und Lernen stützen“ (*dao wen xue* 道問學) vom „Ehren der moralisch-wirksamen Wesensnatur“ (*zun de xing* 尊德性)¹⁸⁴ trenne, das Intellektuelle gegenüber dem Moralischen bevorzuge.

Insgesamt herrschte gerade jedoch Anfang der Ming-Zeit beträchtliche Uneinigkeit in der Kritik an Zhu Xi. Vor allem war auch Wang Yangming das Ziel scharfer Kritik, nicht nur durch Wang Tingxiang, sondern auch durch Luo Qinshun¹⁸⁵, der mit ihm in Briefwechsel stand¹⁸⁶.

Wang Yangming wiederum widersprach vor allem Zhu Xi, weil Zhu Xi im Zusammenhang mit der „Wesensnatur“ des Menschen das „Gut-Sein“ nach Mengzi zwar nicht widerlegte, durch seine Thesen um die „Ausstattung mit Lebenskraft“ (*qizhi* 氣質) und (*qibin* 氣稟) diese doch zum Teil wieder abschwächte. Somit sprach er einigen Menschen

¹⁸² So Liu Zongzhou und vor allem Wang Tingxiang, siehe unten Kapitel 2.3.3.

¹⁸³ So Wang Yangming, siehe Z 46 in Kapitel 5.

¹⁸⁴ Ching 1987: 288. *Dao wen xue* als intellektuelles Lernen bei Zhu Xi und *zun de xing* als moralisches Handeln bei Wang Yangming beziehen sich auf *Zhongyong* 27.6, vgl. *Le* 1: 422, Weber-Schäfer 1963: 59. Peter Weber-Schäfer übersetzt die Stelle folgendermaßen: „Daher achtet der Edle auf die Tugend und das Wesen und schreitet voran auf dem Weg des Fragens und Lernens“ (Ebenda). Bei dem Wort *dao* handelt es sich um ein Verb, das auch Richard Wilhelm mit „schreitet vor auf dem Weg“ übersetzt (Wilhelm 1997: 40). Eine andere Übersetzungsmöglichkeit wäre „sich stützen auf“ (wie *dao* hier in japanischen Übersetzungen in der Regel mit *yoru* よる wiedergegeben wird, vgl. Shimada 1978 II: 174).

¹⁸⁵ In Japan wurde in der *Yōmeigaku* schon zu Zeiten Mie Shōans 三重松庵 (1674—1734) der *qi*-Monismus Wang Yangming zugeschrieben. Vgl. das *Ōgaku meigi* 王学名義 [Bedeutungen von Begriffen der Wang-Schule] des Mie Shōan; siehe Inoue 1903, 2: 333—366, dort ist ein Kapitel mit *riki* (*li* und *qi*) überschrieben, in dem genau diese Behauptung aufgestellt wird, ebenda: 360—362. Daß gerade in der japanischen Konfuzianismus-Geschichtsschreibung beide Autoren der Yangming-Schule zugeordnet werden, mag seinen Grund darin haben, daß beide im *Ming-Ru xue'an* vorgestellt werden. Bei genauem Hinsehen bemerkt man jedoch, daß sie nicht unter einer der Schulrichtungen innerhalb der Wang-Yangming-Schule, sondern unter der Abteilung „Verschiedene Autoren“ eingeordnet sind. Luo Qinshun wird im *Ming-Ru xue'an* in Kapitel 47 (vgl. Ching 1987: 213—217) und Wang Tingxiang in Kapitel 50 vorgestellt (ebenda.: 26).

¹⁸⁶ Vgl. Chan 1963: 157—165, d. i. *Chuanxilu* 172—177. Eine Übersetzung der beiden Briefe Luo Qinshuns an Wang Yangming findet sich in Bloom 1987: 175—189.

von Geburt an größere Chancen auf ein Gut-Sein zu als anderen.¹⁸⁷ Da sich nach Wang Yangming jedoch die „Intuition“ der Beschreibbarkeit entzieht, konzentrieren sich seine Aussagen ebenso wie bei Mengzi auf die Beschreibung der „Wesensnatur“, der damit zusammenhängenden „Lebenskraft“, den sogenannten „Tugenden/moralischen Wirkkräften“ (*de* 德) und den „vier Anfangspunkten [moralischer Wirksamkeit]“ (*si duan* 四端).¹⁸⁸

Was den Begriff der Lebenskraft bei Mengzi betrifft, so taucht er nur an zwei Stellen in den Büchern *Mengzi* auf, nämlich *Mengzi* 2A.2 und 6A.8. In beiden Stellen ist die Bedeutung nicht klar umrissen, in Kapitel 2A.2 benutzt Mengzi diesen Begriff in verschiedenen Bedeutungen.¹⁸⁹ Die Interpretation, daß hier von einer kosmischen Lebenskraft die Rede sei¹⁹⁰, ist möglich, war aber zu Mengzi Lebenszeit eher in taoistischen Schriften ausgeprägt.¹⁹¹ Die „Nahrung der Lebenskraft“ besteht in erster Linie in einer moralischen Verpflichtung zur Selbstveredelung.

Die Tatsache, daß Neokonfuzianer der Song-, Ming- und der Qing-Zeit sich gerade in der sogenannten „Lehre von der Lebenskraft“ (*Qixue*) oft auf *Mengzi* 2A.2 bezogen, läßt jedoch keinen Rückschluß auf die „Bedeutung“ des Begriffes *qi* (der schon zu Mengzi Zeiten mehr als nur eine Abstraktion erfahren hatte) in den jeweiligen Texten zu. Diese gemeinsame Vorliebe für einen bestimmten Quelltext sagt lediglich aus, daß die „Unschärfe“ des Begriffes¹⁹² geeignet war, weitergehende Spekulationen durchzuführen, was dann Ende der Ming-Zeit zu einer Nuan-

¹⁸⁷ Vgl. ZZYL 4: 179.4 und DXZJ 1a3–4. Vgl. auch Gardner 1986: 77, ders. 1992: 50.

¹⁸⁸ Zu Wang Yangming siehe folgendes Kapitel.

¹⁸⁹ Siehe die Ausführungen in Kapitel 2.2.1.

¹⁹⁰ Von einer Entstehung des Kosmos durch *qi*, wie sie im Taoismus, seit der Song-Zeit im Neokonfuzianismus und auch in der *Qixue* gelehrt wurde, ist bei Mengzi noch nicht explizit die Rede. Es würde wohl auch zu weit führen, von einer Kosmologie bei Mengzi zu sprechen. Jedoch scheint Legges Urteil in dieser Sache etwas überspitzt formuliert zu sein: „On there is much vain babbling in the commentaries, to show how the 氣 of heaven and earth is the 氣 of man. Mencius, it seems to me, has before his mind the ideal of a perfect man, complete in all parts of his constitution.“ (Vgl.: *Le* II: 189f, Fußnotentext). Weiter unten schreibt er: „Still the 浩然之氣 is one of this heroic expressions, which fills the ear, but do not inform the mind“ (Ebenda: 190).

¹⁹¹ So zum Beispiel bei Zhuangzi (ca. 369–286 v. Chr.). Vgl. Roetz 1984: 226–283.

¹⁹² Vgl. Kracht 1986: 102ff.

cenunterscheidung mit einer Feinheit „wie das Haar eines Ochsen oder der Faden eines Seidenkokons“¹⁹³ führte. Dies mag seinen Grund darin haben, daß gerade seit der Song-Zeit im Neokonfuzianismus kosmologische Spekulationen in den Vordergrund traten, und nicht, wie es doch das Ziel konfuzianischen Denkens ursprünglich war, ethische Überlegungen zur Persönlichkeitsbildung des Einzelnen. Insofern wurde bereits mit Zhu Xi und besonders dann durch Wang Yangming der Boden für die spätere Rückwendung zu einer Textkritik (*Kaozhengxue* 考證學)¹⁹⁴ gelegt, wie sie in der Qing-Zeit bei Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1693) und Dai Zhen 戴震 (1723-1777) ihren Höhepunkt fand.

Yamashita Ryûji spricht in seinem Werk *Yômeigaku no shûen* 陽明学の終焉 (Die letzten Momente der Wang-Yangming-Schule) von drei Personen als den wichtigsten Vertretern der *Qixue* der Ming-Zeit, nämlich den drei Zeitgenossen Wang Yangmings, Luo Qinshun und Wang Tingxiang, wobei Wang Yangming der jüngste von ihnen war. Alle drei bezogen eine Gegenposition zur Schule des Zhu Xi, und alle drei hatten Schwierigkeiten mit dem Eunuchen Liu Jin, auf Grund dessen Intrigen jeder von ihnen mehrmals in die Verbannung geschickt worden waren.¹⁹⁵

Die „Lehre von der Lebenskraft“ *Qixue* dieser Autoren unterscheidet sich in drei wesentlichen Punkten voneinander, so daß es schwierig wäre, von der *Qixue* als von einer Schulrichtung wie der des Wang Yangming oder des Zhu Xi zu sprechen, vielmehr wird in der Sinologie

¹⁹³ Huang Zongxi in *MRXA* 1: *Shishuo* 4a. So angegeben bei Ching 1987: 13.

¹⁹⁴ Auf Qing-zeitliche Kommentare zu Mengzi soll in dieser Arbeit nur in Kapitel 5 eingegangen werden, insofern sie für die Interpretation der Texte Yamada Hôkokus eine Rolle spielen.

¹⁹⁵ Der erste Teil des bereits erwähnten Werk *Chuanxilu* von Wang Yangming erschien 1518. Luo Qinshun verfaßte seinen kritischen Brief an Wang^[1] im Jahre 1520. Wang Yangmings in seinen gesamten drei Rollen (*juan* 卷), einschließlich seines Antwortbriefes an Luo Qinshun erschien 1528. Im gleichen Jahr verfaßte Luo Qinshun einen weiteren Brief an Wang Yangming. Von einem persönlichen Kontakt Wang Tingxiangs zu den beiden ersten ist nichts bekannt. Sein Hauptwerk *Shenyan* 慎言^[2] erschien 1527–1531^[3]. – *Fn* [1]: Besagter Brief Luo Qinshuns an Wang Yangming befindet sich in *Luo Zheng'an ji* 羅整庵集: 5b–10b (Ausgabe: *Zhengyitang quanshu* 正誼堂全書). – [2] *WSJCJ*, *Shenyan* 慎言, 13 Rollen in *WSJCJ* (Bd. 5: 2191–2430). – [3] Yamashita 1992: 160.

stets von einer solchen innerhalb bestimmter Zeiträume oder Schulrichtungen gesprochen.

Luo Qinchun entschärfte die Diskussion um „Vorher“ oder „Nachher“ von *li* und *qi*, indem er die Einheit von „Prinzip“ und „Lebenskraft“ (*li-qi yiti* 理氣一體)¹⁹⁶ postulierte, während Wang Tingxiang mit seiner These „Zuerst Lebenskraft, danach Prinzip“ (*xian qi hou li* 先氣後理) bei Zhang Zai¹⁹⁷ anschloß.

Mit seiner These von der „Einheit von Natur und Lebenskraft“ bewegte sich Wang Tingxiang zwar im Rahmen des neokonfuzianischen Konsens seit der Song-Zeit, beurteilte aber seine Zeitgenossen sehr kritisch („Konfuzianer erreichen nicht den das Eine durchdringenden Weg von Natur und Lebenskraft.“¹⁹⁸), und er verwarf auch die These vom angeborenen Guten in der menschlichen Natur, die eigentlich aus der „Einheit von Natur und Lebenskraft“ konsequenterweise bei ihm folgen müßte¹⁹⁹. Dies ist ein seltenes Beispiel unter den Neokonfuzianern²⁰⁰, da sie ja stets bemüht waren, nicht an die Theorien über die Indifferenz der menschlichen Natur des im Zusammenhang mit Mengzi schon erwähnten Gaozi anzuschließen.²⁰¹

Bei Wang Yangming steht der Begriff „Lebenskraft“ zunächst noch nicht so sehr im Vordergrund wie bei den Anhängern der *Qixue*. Ebenso erfährt der Begriff bei ihm nicht die gleiche Differenzierung wie beispielsweise die Begriffe „Geist“ und „Intuition“.

Wenn man ermitteln möchte, welcher der angeführten Begriffe sozusagen die Ursache für die unterschiedlichen Interpretationen innerhalb der verschiedenen Schulrichtungen ist, sind verschiedene Ebenen zu unterscheiden. „Lebenskraft“ ist hier das übergeordnete, am wenigsten differenzierte, da es ja auch den gesamten Kosmos betrifft. Entscheidend

¹⁹⁶ *KZJ* 2 (No. 35): 12a5–8 (95). Vgl. Bloom 1979: 76ff, Yamashita 1971: 84 und Yamashita 1992: 128.

¹⁹⁷ *ZZQJ* 2, *Zheng meng* 正蒙 1: 2a6.

¹⁹⁸ *WSJCJ*, *Yashu* 雅述 1: 30b5–6 (2582).

¹⁹⁹ Vgl.: „Das Gute und das Nicht-Gute hat jeder Mensch in seiner Natur.“ *WSJCJ*, *Yashu* 雅述 1: 31a3 (2499).

²⁰⁰ Onozawa 1983: 368.

²⁰¹ *WSJCJ* 33: *Zawen*, *Xing bian* 雜文·性辨: 19a4–10 (1508).

sind also die Betrachtungen darüber, welche Rolle „Prinzip“, „Geist“ oder „Intuition“ innerhalb des Argumentationsgefüges eines Autors spielen.

Der Unterschied zwischen der Cheng-Zhu-Schule und der Wang-Yangming-Schule sowie der Lebenskraft-Schule ist, daß die zuerst genannte das „Prinzip“ außen setzen würde, Wissen als Wissenwollen sich auf eine erschöpfende Untersuchung der Phänomene hin auszurichten, und das Handeln sich nach den daraus gewonnenen Ergebnissen zu richten habe. Zhu Xi versucht durch das Überordnen des „Prinzipes“ die Struktur eines logischen Systems zu finden, Wang Yangming arbeitet mit der „Intuition“ und der „Lebenskraft“, welche jenseits jeder persönlichen Anstrengung zur plötzlichen Erleuchtung führen können (vgl. Taylor 1990: 77). Beschreibbar sind die Strukturen der Dinge, nicht jedoch die geistig-energetischen Bedingungen. Dies erklärt auch die Allgemeinheit der Aussagen zur Lebenskraft und bei Zhu Xi auch die Unsicherheit in der scharfen Benennung der Zusammenhänge. Genau diese Unschärfe im Begriffsapparat ist jedoch ein Faktum, das sich auch bei Wang Yangming und bei den Vertretern der Lebenskraft-Schule feststellen läßt. Sie sahen, obwohl es auch ihnen um die Anerkennung von Universalien ging, die Notwendigkeit, nicht nur an den zu untersuchenden Dingen, sondern auch an der Untersuchungsmethode zu zweifeln.

Der Versuch der Neokonfuzianer, den Ursprung allen Seins zu finden, führte zwangsläufig zu dem Ergebnis, daß sich die Struktur der Dinge zerstörte, da dieser ohne Struktur sein muß, weil er sonst nicht der Ursprung sein kann.²⁰²

Wenn man nun die einzelnen Aussagen der vorgestellten Autoren vergleicht, fällt vor allem eine verwirrende Anzahl von Gleichsetzungen auf. Der häufige Gebrauch des Schriftzeichens *ji* 即 (japan. *soku, sunawachi*) bedeutet in einer Phrase „A *ji* B“ jedoch keine mathematische Gleichsetzung, sondern vor allem, „A kann nicht getrennt von B behan-

²⁰² Siehe Eco 1994: 394. Umberto Eco zeigt, daß der ontologische Strukturalist die Kultur untersucht, um die *Natura Naturata* zu finden, der Semiotiker dies jedoch nicht tun könne. Um ihn selbst zu Wort kommen zu lassen (Ebenda: 398) „Wenn wir die Idee der binären Opposition als metaphysisches Prinzip annehmen, sind wir gezwungen, den Begriff der Struktur aufzugeben.“

delt werden“.²⁰³ Ein weiterer Ausdruck, der bei unserer Autorengruppe eine Untrennbarkeit bezeichnet, ist derjenige der „Einheit“.²⁰⁴ Das bedeutet, daß eine Komponente die „eine Ursache“ (*yi* 一) aller ist, oder „sie zu einer vereint“ (*heyi* 合一), mit ihnen „einen Körper“ bildet (*yiti* 一體).

Zusammenfassend läßt sich aus den in den vorangehenden Abschnitten vorgestellten Ideen Folgendes skizzieren. Weil „Prinzip“ untrennbar von der „Lebenskraft“ ist (*li ji qi* 理即氣)²⁰⁵, beide immateriell, „sowohl Sein, als auch Nicht-Sein“ sind, bilden sie seine Einheit (*li-qi heyi* 理氣合一)²⁰⁶; (*li-qi yiti* 理氣一體)²⁰⁷. „Prinzip“ kennzeichnet in seinem Verhältnis zur „Lebenskraft“, daß es zwar der „Meister“, jedoch „nur das Prinzip der Lebenskraft“ ist²⁰⁸, und getrennt von ihm nicht exis-

²⁰³ Ginge man von einer Gleichsetzung aus, müßte man aus den Phrasen *xing ji qi* 性即氣 (Wesensnatur ist Lebenskraft) und *li ji qi* 理即氣 (Prinzip ist Lebenskraft) folgern können, daß Wesensnatur gleich Prinzip sei, was die Autoren der genannten Gruppe ablehnten, eben weil es Zhu Xis Formulierung war. Mit einem logischen Schritt, aus „A ji B“ und „A ji C“ folge „B ji C“, ist dem Verständnisproblem nicht nahezukommen. Genannte Aussagen bei den Autoren sind meistens polemisch gegen Zhu Xi gerichtet, um zu zeigen, daß er Trennlinien ziehe, wo sie nicht hingehören.

²⁰⁴ Es ist in der sinologischen Sekundärliteratur öfter davon die Rede, daß das Denken Wang Yangmings einer sogenannten Mystik sehr nahekäme. Erklären ließe sich dies Phänomen sicher durch Wang Yangmings Affinität zum Taoismus, andererseits spricht auch nichts dagegen, dem von ihm so geprägten Ming-Neokonfuzianismus eine sozusagen nicht-taoistische Selbständigkeit zuzuerkennen. Tatsächlich kommt der Begriff „Mystik“ von griech.: *myein* „verschließen“, „schweigen“, „stille sein“, und für die mystische Erfahrung, die *Unio Mystica*, ist das Vorhandensein von Gottheiten keine Voraussetzung (*TRE* 23: Artikel zu Mystik: „I Religionsgeschichtlich“ von Peter Gerlitz). Hier genannte Eigenschaften der mystischen Erfahrung treffen auch, wie gezeigt auf die „Erweiterung der Intuition“ bei Wang Yangming zu, die man als eine *Enstase* (ein ganz in sich hineingehen) bezeichnen kann. Als schockartiges Erlebnis der Aufhebung der Zeit, bei dem es kein „vorher“ oder „nachher“ mehr gibt (ebenda: 539), als ein Zustand „jenseits von Gut und Böse“, ist *Enstase* jedoch nicht ethisch indifferent, sondern ist eine Ethik der Selbstlosigkeit mit der Betonung von kultischen, rituellen Momenten (ebenda: 542). Die Wichtigkeit von Lichtmetaphern im Zusammenhang mit der *Unio Mystica* fällt ebenso auf (ebenda: 541), wie als Frage offen bleibt, ob dieser Zustand bei den Mystikern eine *Enstase* (in sich sein) oder nicht vielmehr eine *Ekstase* (außer sich sein) sei (ebenda: 542).

²⁰⁵ Wang Yangming: *Chuanxilu* 133, *CXL* II: 3a5, Chan 1963: 94.

²⁰⁶ Ebenda. So auch Zhan Ruoshui, vgl. Qiao 1993: 34ff.

²⁰⁷ So Luo Qinchun, vgl. Yamashita 1971: 84.

²⁰⁸ Luo Qinchun, siehe *KZJ* 3 (No. 38): 34b1–35a8 (202f). Siehe auch Bloom 1987: 173. Ebenso formuliert Liu Zongzhou, siehe *LZQS* 11, *Xueyan* 學言 2: 5b1–3 (644).

tieren kann. „Prinzip hält sich in Lebenskraft auf“²⁰⁹.

„Prinzip kann nicht die Lebenskraft hervorbringen“²¹⁰, weil es sonst „Ding“ (*wu* 物) sein müsste.²¹¹ Im Gegenteil ist die „Lebenskraft“ die „Ursache des schöpferischen Prozesses“²¹² und als „ursprüngliche Lebenskraft“ (*yuanqi*) die „Wurzel des Weges“ (*dao zhi ben* 道之本)²¹³, ist sogar selbst der „Weg“, beziehungsweise untrennbar von dem, was man „Weg“ nennt (*qi ji dao, dao ji qi* 道即氣 氣即道)²¹⁴.

Eine weitere „Einheit“, von der oben die Rede war, ist die von „Lebenskraft und Intuition“²¹⁵. „Götter und Lebenskraft sind in Einheit“ (*shen-qi yiti* 神氣一體)²¹⁶, weil „Lebenskraft“ in pausenloser Bewegung das ist, was man „Bewußtsein und Bewegung“ (*zhijue yundong* 知覺運動)²¹⁷ nennt.

Ebenso bilden „Lebenskraft und Wesensnatur“ eine „Einheit“ (*qi-xing heyi* 氣性合一)²¹⁸ und „Lebenskraft und Geist“ (*qi-xin heyi* 氣心合一)²¹⁹. Anders als bei Zhu Xi folgert Wang Yangming aus der Tatsa-

²⁰⁹ Liu Zongzhou, siehe LZQS 5, *Shengxue zongyao* 聖學總要: 2b6–7 (364).

²¹⁰ Huang Zongxi, siehe MRXA 50 (*Zhuo-Ru xue'an* 著儒學案 2): 2a13–14 und *Mengzi shishuo* 孟子師說 2 1a9–10. Wang Tingxiang sagt das selbe in WSJCJ 33: *Zawen, Taijibian* 雜文·太極辨: 1a7–8 (1473). Ebenso: WSJCJ 33: *Zawen, Hengqu li qi bian* 雜文·橫渠理氣辨: 10a4–8 (1491) und WSJCJ, *Shenyan* 慎言 1: 4b2–5 (2216). Siehe auch Ge 1992: 68.

²¹¹ Huang Zongxi, siehe MRXA 50 (*Zhuo-Ru xue'an* 著儒學案 2): 2a13–14.

²¹² Wang Tingxiang: siehe WSJCJ, *Shenyan* 慎言 1: 7b4 (2222), Huang Zongxi: siehe MRXA 7 (*Hedong xue'an* 河東學案): 3a12 [d. i. im Abschnitt über Xue Xuan 薛瑄, Rufname Jingxuan 敬軒 (1392–1464)], sowie Zhan Ruoshui, siehe *Xinlun*: 5a3–4.

²¹³ Wang Tingxiang, siehe WSJCJ 33: *Zawen, Hengqu li qi bian* 雜文·橫渠理氣辨: 10a4–8 (1491).

²¹⁴ Wang Tingxiang, siehe WSJCJ, *Yashu* 雅述 1: 17a6–8 (2491).

²¹⁵ Wang Ji: siehe WLXJ 8: 11a4–b1 (149).

²¹⁶ Ebenda.

²¹⁷ Huang Zongxi, siehe *Mengzi shishuo* 孟子師說 2 1a9–10. Bei Wang Ji ist „Intuition“ die „Intelligenz der Lebenskraft“ (*qi zhi ling* 氣之靈) und dadurch Grundlage der „Humanität“ (*ren* 仁); siehe WLXJ 8: 11a4–b1 (149), siehe auch Huang Zongxi in Z 26

²¹⁸ Wang Tingxiang, siehe WSJCJ 33: *Zawen, Hengqu li qi bian* 雜文·橫渠理氣辨: 9b8–10a1 (1490) und Liu Zongzhou (*qi-xing heyi* 氣性合一), siehe LZQS 6, *Zhengxue, zajie* 正學·雜解: 6b5 (426).

²¹⁹ Lebenskraft ist hier „Geistiges, leere intelligente Kraft und Bewußtsein (*jingshen xuling zhijue* 精神虛靈知覺)“. Bei Wang Yangming ist die Analogie bekannt. Dies braucht hier nicht gesondert aufgeführt zu werden, da seine Thesen zu „Außerhalb

che, daß die „eigentliche Substanz“ des „Geistes“ „Wissen“²²⁰ ist, auch „Freude“²²¹ ist, daß sie ursprünglich nichts an sich hat, was nicht hell ist²²². Aber weil der menschliche „Geist“ durch die „Lebenskraft“ eingegrenzt ist und durch Dinge bedeckt ist, gibt es nur wenige Menschen, die nicht [im Geist] verdunkelt sind (*wu bu hun* 無不混). Auch Wünsche können den Geist trüben, so wie Wolken die Sonne verdunkeln.²²³

des Geistes gibt es keine Dinge“^[1] die am meisten beachtet in der Wang-Yangming-Forschung geworden sind. Weitere Referenzen, die sich vom interessierten Leser bei Chan Wing-tsit in englischer Übersetzung nachlesen lassen, sind: *Chuanxilu* 32, *CXL* I: 11b1, Chan 1963: 33, *Chuanxilu* 78, *CXL* I: 18a10, Chan 1963: 53, *Chuanxilu* 134, *CXL* II: 3a10f, Chan 1963: 95. Wang Yangming geht diesen Gedanken bis zur letzten Konsequenz weiter, daß nämlich die ganze Welt lediglich im eigenen „Geist“ existent sei. Einem seiner Schüler erläutert er, daß er, wenn sein „Geist“ in den „Zustand der Ruhe zurückgekehrt“ (*guiji* 歸寂) sei, nicht nur wisse, daß es keine Dinge außerhalb des Geistes gebe, sondern daß er dann auch tatsächlich wisse, daß eine bestimmte Blume, die er gerade vor sich hat, nicht außerhalb seines „Geistes“ sei.^[2] Dies bedeutet, daß mit dem Tod eines Menschen eine ganze Welt verschwindet.^[3] – *Fn* [1]: *Chuanxilu* 83, *CXL* I: 18b6 und 65, 275, *CXL* III: 14a1. – [2]: *Chuanxilu* 275, *CXL* III: 14a2–3, Chan 1963: 222. – [3]: *Chuanxilu* 337, *CXL* III: 27a3, Chan 1963: 258.

²²⁰ *Chuanxilu* 118, *CXL* I: 25b6, Chan 1963: 76.

²²¹ *Chuanxilu* 292, *CXL* III: 16b13f, Chan 1963: 230.

²²² *Chuanxilu* 136, *CXL* II: 5a4f, Chan 1963: 99f.

²²³ *Chuanxilu* 290, *CXL* III: 16a12, Chan 1963: 228f.

2.3 *Yômeigaku* 陽明学 in Japan

Der Konfuzianismus der Ming-Zeit beinhaltete, wie oben geschildert, Elemente, mit denen er sich später in Japan als eine nahezu synkretistisch anmutende *Yômeigaku* 陽明学 wesentlich länger als in China selbst behaupten konnte. Den Untergang der Ming-Dynastie und die folgende Fremdherrschaft durch die Mandschu führen verschiedene Philosophiehistoriker auf ein Versagen der Schule des Wang Yangming Ende der Ming-Zeit zurück²²⁴:

Z 9 „An Liu Niantai²²⁵, Nie Shuangjiang²²⁶, Luo Nianyan²²⁷, Ouyang Nanye²²⁸, Zou Dongkuo²²⁹, Wang Tangnan²³⁰, Wan Simo²³¹ u. a., auf welche die in der [...] „Diskussion um die Bedeutung von ‚untersuchen‘ und ‚erweitern‘“ (*Kakuchi shôgi* 格致廣義)²³² beteiligten japanischen *Yômeigakusha* sich stützen, ist die Tendenz sichtbar, daß dann, wenn der höchste Grad des Verbrennungsprozesses der Vitalität der Intuition um einen Schritt fehlerhaft, die Gefühle heimlich wechseln und der Betreffende in Prahlerei und Willkür verfällt. Diese Tendenz hängt damit zusammen, daß sie dieser Gefahr, die fatalerweise mit der Realisierungstheorie (*genseisetsu* 現成説) zusammenhängt, ins Angesicht gestarrt haben. Sie verfochten zuletzt Intuition als „die vollendete Erfüllung im Hier und Jetzt“, ergründe-

224 Dai 1981: 265f, Zhang 1955: 88.

225 D. i. Liu Zongzhou. Siehe oben Fn 161.

226 Nie Bao 聶豹 (1487–1563), Shuangjiang 雙江 ist der Rufname. Vgl. Ching 1987: 217ff, siehe auch *DMB* 1096ff.

227 Luo Hongxian 羅洪先 (1504–1564), Rufname Nian'an 念庵. Vgl. Ching 1987: 131ff.

228 Ouyang De 歐陽德 (1491–1562), Rufname Nanye 南野. Vgl. Ching 1987: 121ff, siehe auch *DMB* 1102ff.

229 Zou Shouyi 鄒守益 (1496–1554), Rufname Dongkuo 東廓. Vgl. Ching 1987: 118ff, siehe auch *DMB* 1310ff.

230 Wang Shihuai 王時槐 (1521–1605), Rufname Tangnan 塘南. Vgl. Ching 1987: 118f.

231 Wan Tingyan 萬廷言 (genaue Lebensdaten unbekannt, 16. Jahrhundert), Rufname Simo 思默. Vgl. Ching 1987: 118.

232 Die Debatte um die Abhandlung *Kakuchi shôgi* des Yoshimura Shûyô 吉村秋陽 (1797–1866), 1848 in Druck erschienen, behandelt den Streit zwischen Yoshimura Shûyô und Ôhashi Totsuan 大橋訥庵 (1816–1862), der auf dieses Werk antwortete. Yoshimura vertrat die These der „Erweiterung der Intuition“ (*zhi liangzhi* 致良知) nach Wang Yangming, Ôhashi die These der „Aufrichtigkeit in den Absichten“ (*cheng yi* 誠意) nach Liu Zongzhou. Siehe Araki 1986: 415 ff.

ten ziellos die eigene Natur, und ließen sich die Änderung der Gesellschaft aus dem Gefühl der Einheit aller Dinge (*banbutsu ittai* 萬物一體) angelegen sein. Dafür fixierten sie zuerst das Innere, in welchem Ursachen von Begierden, irrigen Gedanken und Ruhmsucht verborgen lagen, an, und zeigten dabei die Haltung, zwar das sich streng Ausforschen zur wichtigsten Sache zu erklären, aber [in Wirklichkeit] suchten sie [lediglich] möglichst vertieft das eigentliche [egoistische] Selbst.²³³ Vergleicht man mit der Situation in China, mit der Isolation der Theorie des Quietismus (*kijakusetsu* 歸寂說) des Nie Shuangjiang, dann läßt sich das auch als eines der Merkmale der Wang-Gelehrten in Japan feststellen.“ (Zit. nach Araki 1986: 419f.)

Bei Klagen solcher Art wird oft die *Yōmeigaku* 陽明学 Japans zum daneben positiv hervorstechenden Vergleich herangezogen, da sie durch ihre These der „Einheit von Wissen und Handeln“ einen positiven Einfluß auf die Meiji-Restauration gewonnen habe²³⁴. Vor allem Zhang Junmais 張君勳²³⁵ Klage ist hier heftig, und aus seinem Lob der *Yōmei-*

²³³ Hier äußert der Autor wohl die Vermutung, daß die Betreffenden dem eigenen Charakter nicht genug mißtraut hätten und die Gesellschaft zu beeinflussen suchten, ohne im richtigen Maße das eigene Selbst geläutert zu haben. Der Vorwurf des egoistischen oder unmoralischen Verhaltens und die Schuldzuweisung, der Gesellschaft nicht zum Frieden (*ping tianxia* 平天下) verholfen zu haben, also das eigentliche Ziel des konfuzianischen Ideals verfehlt zu haben, wurde häufig den Gegnern anderer konfuzianischer Richtungen vorgeworfen. An dieser Stelle trifft jedoch dieser Vorwurf eine der Richtungen innerhalb der eigenen Reihen, nämlich die Quietistische Schulrichtung.

²³⁴ Okada 1986: 449, Zhang 1955: 84.

²³⁵ Zhang Jiasen 張嘉森, eigentlicher Name Junmai 君勳 (1887–1969) hat in der westlichsprachigen Wissenschaft unter dem Namen Carsun Chang veröffentlicht. Zhang kritisiert seine Zeitgenossen Chinas äußerst scharf und idealisiert die *Yōmeigakusha* Japans (er nennt z. B. Itō Hirobumi, Yamagata Aritomo), die seiner Ansicht nach das moderne Japan aufgebaut haben. Zhang Junmai war chinesischer idealistischer Philosoph und sozialdemokratischer Politiker. Er hatte im vormaoistischen China die größten Schwierigkeiten sowohl mit der Guomindang, als auch mit den erstarkenden Kommunisten. Nach dem Sieg der letzteren ging er für immer in das freiwillige Exil nach Taiwan und in die USA. Er schrieb einige Werke zum Neokonfuzianismus Chinas und Japans und zu Wang Yangming, außerdem zahlreiche Veröffentlichungen zu politischen Themen wie Verfassungstheorien und Sozialdemokratie. Außerdem anzumerken wäre, daß er mit zu den frühen chinesischen Auslandsstudenten in Japan gehörte, und von 1905–1909 in Tōkyō an der Waseda-Universität Politik und Wirtschaftswissenschaften studierte (später in Deutschland in Jena bei Rudolf Eucken Philosophie). Sein emotional wertender Vergleich Chinas und Japans in der Moderne

gakusha Japans hört man die Enttäuschung über die Lage im eigenen Land heraus.

Der außerordentliche Erfolg der Wang-Yangming-Schule im China der Ming-Zeit liegt meines Erachtens wohl darin, daß Wang Yangmings Thesen einen dynamischen Idealismus und spontanen Aktionismus provozierten, mit deren Hilfe Mißstände in der politischen Ordnung überwunden werden konnten.

2.3.1 *Yômeigaku* 陽明学 in der Tokugawa-Zeit

Im Japan der Tokugawa-Zeit war die *Shushigaku* 朱子學 durch den nachhaltigen Einfluß Hayashi Razans 林羅山 (1583-1657) vorrangig, was dann durch das *Kansei igaku no kin* 寛政異學禁 (Verbot heterodoxer Lehren der Kansei-Ära, 寛政, Tokugawa-Zeit, 1789–1800), das Matsudaira Sadanobu 松平定信 (1758–1829) 1790 verabschiedet hatte, rechtsgültig wurde. Im folgenden soll jedoch nur kurz die Entwicklung der Schule des Wang Yangming in Japan geschildert werden. Andere Schulrichtungen werden erwähnt werden, wenn sie in unserem Zusammenhang eine Rolle spielen.

Die Schule des Wang Yangming in Japan gründete und verbreitete zuerst Nakae Tôju 中江東樹 (1608–1648)²³⁶ Seine wichtigsten Nachfolger waren Kumazawa Banzan 熊沢蕃山 (1619–1691), Fuchi Kôzan 淵岡山 (1617–1686), Miwa Shissai 三輪執齋 (1669–1744), Satô Issai 佐藤一齋 (1772–1859)²³⁷, und Ôshio Chûsai 大塩中齋 (1830–1837)²³⁸. Ôshio Chûsai wird vielerorts als der letzte wirkliche *Yômeigakusha* 陽明学者 bezeichnet (vgl. *Yômeigaku nyûmon*: 445). Die Entwicklung der Schule jedoch war nicht so bruchlos und geradlinig wie die der von

erklärt sich aus seinem persönlichen Schicksal. Näheres siehe Hong, Mao-hsiung: *Carsun Chang und seine Vorstellungen vom Sozialismus in China*. Diss. München, 1980.

²³⁶ Vgl. Brüll 1989: 63. Ein sehr sorgfältig bearbeiteter Stammbaum zur *Yômeigaku* siehe Seki 1943, Anhang: 37.

²³⁷ Satô Issais Hauptwerk ist *Genshiroku* 言志録 und befindet sich in kommentierter Edition in *NST* 46: 7-356.

²³⁸ Rufname Heihachirô 平八郎. Vgl. Andô 1971: 46ff. Sein Hauptwerk *Senshindô sakki* 洗心洞簡記 befindet sich in kommentierter Edition in *NST* 46: 359-558.

der Tokugawa-Regierung geförderten *Shushigaku* 朱子學 (vgl. Smith 1973: 18f).

Seit dem *Kansei igaku no kin* war sie lediglich geduldet und erregte immer wieder Aufsehen wegen ihrer unorthodoxen Ansätze. Unter dem *Rōjū* 老中²³⁹ Matsudaira Sadanobu war im Zuge der Reformen der *Kansei*-Ära im Jahre 1790 das „Verbot heterodoxer Lehren“ erlassen worden. Es handelt sich hierbei um eine an Hayashi Kinpō 林錦峰 (1767–1793) gerichtete Direktive, in der für die Privatschule der Hayashi, das *Seidō* 聖堂,²⁴⁰ die *Teishugaku* 程朱學 zur orthodoxen Lehre (*seigaku* 正學) und alle anderen Lehren, insbesondere die *Kogaku* 古学, die *Yōmeigaku* 陽明学 und das Christentum zur heterodoxen Lehre (*igaku* 異学) erklärt wurden (vgl. Backus 1979: 56ff, Smith 1973: 17, Nosco 1984: 20). Dies „Verbot“ bezog sich zunächst auf die besagte Schule der Hayashi in Edo, die dann 1793 in *Shōheizaka Gakumonjo* 昌平坂學問所 umbenannt wurde und fortan die Bildungsstätte des *Bakufu* 幕府 war (vgl. Smith 1973: 11). Ähnliche Direktiven wurden in der Folgezeit auch an die Lehensherrn geschickt. Allerdings war die Wirkung mehr symbolisch als wirklich erfolgreich. Dies zeigt sich zum Beispiel ganz deutlich darin, daß später Satō Issai am *Shōheikō* 昌平黌 in seiner Position als Schulvorsteher *Daigaku no kami* 大學頭 „heimlich“ *Yōmeigaku* 陽明学 unterrichten konnte. Jedoch nur wenige Lehensherrn – wie zum Beispiel Ikeda Mitsumasa 池田光政 (1609-1682) aus Okayama, bei dem oben bereits erwähnter Kumazawa Banzan im Dienst war, und Hoshina Masayuki 保科正之 (1611-1672) aus Aizu 会津 – versuchten, Konfuzianismus als Ritual und nicht nur als Betonung der politischen Ordnung zu fördern (vgl. McMullen 1975: 134).

Die *Yōmeigaku* 陽明学 stand im Ruf der Aufrührerei und Nicht-

²³⁹ Ältester Staatsrat, vermittelnder Berater in Angelegenheiten zwischen *Bakufu* und Kaiserhof.

²⁴⁰ Hayashi Razan hatte das *Shōheikō* 昌平黌 zuerst 1630 als Privatschule errichtet. Wegen der Sonderstellung der Hayashi-Familie im *Bakufu* wurde das Amt des Schulvorstehers, *Daigaku no kami*, ab 1691 als akademische Position im *Bakufu* für die Hayashi-Familie später erblich (vgl. Backus 1979: 56). Andere Namen für die Schule sind *Shōheikō* 昌平黌, *Shōhei Gakkō* 昌平学校. 1969 wurde sie nach der Meiji-Restauration in *Daigakkō* 大学校 umbenannt. 1871 wurde die Schule geschlossen (zum *Shōheikō* 昌平黌 siehe *Encyclopedia Nipponica* 2 I, Bd. 12: 102f).

loyalität gegenüber den Tokugawa (vgl. Minamoto 1979: 385). Das von außen kommende Christentum, die als störend empfundene Religion der Fremden, wurde mehrmals mit der *Yômeigaku* 陽明学 verglichen. Einer der ersten, der das tat, war Hayashi Razan (vgl. Fujiwara 1979: 409). Aber auch in der Zeit der Landesöffnung ertönten solche Stimmen, nachdem das *Bakufu* 幕府 die *Shushigaku* um ihrer systemerhaltenden Elemente willen gefördert hatte. Hierzu sagte der protestantische Meiji-Theologe Uchimura Kanzô 内村鑑三 (1861–1930):

Z 10 „Im Unterschied zur *Shushigaku*, die das *Bakufu* 幕府 zu seinem Selbstschutz förderte, war die *Yômeigaku* 陽明学 progressiv und voller Hoffnung. Auf ihre Ähnlichkeit mit dem Christentum ist oft hingewiesen worden. Dies war auch einer der Gründe, warum das Christentum in diesem Lande verboten wurde. ‚Dies ähnelt der Lehre des Wang Yangming. Der Zerfall des Reiches wird mit dieser Lehre beginnen!‘ hatte Takasugi Shinsaku, der bekannte Strategie des Chôshû-Lehens²⁴¹, ausgerufen, nachdem er die christliche Bibel in Nagasaki zum ersten Mal eingehend durchgesehen hatte.“²⁴²

Die Bedeutung der Intuition (*ryôchi* 良知, chines. *liangzhi*), war in der *Yômeigaku* 陽明学 relativ groß. Die *Shushigaku* forderte vom Schüler unabhängig vom Gewissen auch in unwesentlichen Dingen absoluten Gehorsam. Die *Yômeigaku* 陽明学 forderte das Gegenteil. Sie betonte, „daß man seinem Meister nicht unbedingt und immer folgen müsse, wenn und soweit seine Lehren nicht überzeugten.“²⁴³

Im Verbot heterodoxer Lehren der *Kansei*-Ära liegt der Grund, weshalb *Yômeigakusha* oft nach Gemeinsamkeiten mit der *Shushigaku* suchten, so daß es manchmal für die Nachwelt schwierig ist, einzelne Persönlichkeiten einer der beiden Richtungen zuzuordnen. Eine der für die Folgezeit wichtigsten Persönlichkeiten war der oben schon erwähnte Satô Issai. Er war Schüler Hayashi Jussais 林述斎 (1768–1841) am *Shôheikô* 昌平黌, und später dessen Nachfolger im Amt des *Daigaku no kami* 大学頭 (vgl. Okada 1986: 413). Von Satô hieß es, daß er nach außen hin *Shushigakusha*, heimlich aber *Yômeigakusha* 陽明学者 gewesen sei

²⁴¹ Chôshû 長州 (Lehen in Nagato, im heutigen Yamaguchi) 長戸.

²⁴² Zit. nach Fujiwara 1979: 410ff, s. a. Uchimura 1972: 15.

²⁴³ Zit. Fujiwara 1979: 411. Fujiwara gibt als Nachweis das *Yômeigaku nyûmon* an, dort: 431.

(yō *Shu on Ō* 陽朱陰王, vgl. *Yōmeigaku nyūmon*: 438f). Er lehrte die Synthese der beiden, stand aber beispielsweise dem Aktionismus des Ōshio Chūsai kritisch gegenüber (vgl. DeBary 1979: 493). Bereits hier wird schon die ganze Problematik der *Yōmeigaku* 陽明学 bis zum Ende der Tokugawa-Zeit sichtbar. Durch das konservative Festhalten an der *Shushigaku*, wodurch er das *Bakufu* 幕府 das geistige Leben der Zeit im Griff zu halten versuchte (vgl. Smith 1973: 6–19), war es Satō gar nicht möglich, als Lehrer am *Shōheikō* offen die Lehre des Wang Yangming zu vertreten. Also lehrte er die Gemeinsamkeiten der beiden Lehren, und legte dadurch den Grundstein für den späteren Synkretismus. Auch in der Bakumatsu-Ishin-Zeit suchten *Yōmeigakusha* 陽明学者 nach den Gemeinsamkeiten, *Shushigakusha* nach den Unterschieden (vgl. Okada 1973: 160).

In diesem Sinne ist es also zu verstehen, wenn Ōshio Chūsai in verschiedenen Veröffentlichungen als der letzte große *Yōmeigakusha* bezeichnet wird. Es wird gesagt, daß aus den Reihen der Schüler des Satō sowohl *Yōmeigakusha*, als auch *Shushigakusha* hervorgingen. Es müßte in den Einzelfällen anhand der Biographien untersucht werden, ob es nicht besser wäre, überhaupt für die Bakumatsu-Ishin-Zeit von dieser Einteilung Abstand zu nehmen und lieber von einem Bakumatsu-Ishin-Konfuzianismus zu sprechen (vgl. Okada 1984 I: 515).

2.3.2 *Yōmeigaku* 陽明学 in der Bakumatsu-Ishin-Zeit

Ende der Tokugawa-Zeit hatte sich der Konfuzianismus in Japan hin zu einem allgemeinen Synkretismus entwickelt, vermutlich weil die Bindung an die *Shushigaku* zwar vom *Bakufu* 幕府 vorgeschrieben, ansonsten die Bindung an Schulrichtungen jedoch nicht so fest war wie in China. Immerhin betrachteten sich japanische Konfuzianer stets als Interpreten des chinesischen Konfuzianismus, so daß beispielsweise die *Yōmeigakusha* chinesische Klassiker wie das *Yijing* oder das Buch *Mengzi* ebenso kommentierten wie die Anhänger der *Kogaku* 古学.

Die im hier diskutierten Zeitraum bedeutsamsten Konfuzianismus-Gelehrten waren, wie oben schon erwähnt, meist *Shushigakusha* oder *Yōmeigakusha*, letztere Schüler des Satō Issai oder des Ōshio Chūsai. Als

Shushigakusha sind zu nennen vor allem Ôhashi Totsuan 大橋訥庵 aus Ueno 上野 (1816–1862), die Brüder Kusumoto Tanzan 楠本端山 (1828–1883) und Kusumoto Sekisui 楠本碩水 (1832–1916) aus Hirado 平戸 und Namiki Rissui 並木栗水 (1828–1914, vgl. Okada 1984 II: 216). Diese befanden sich in regem Gedankenaustausch mit ihren Zeitgenossen, und die *Yômeigaku* 陽明学 erlebte in schon oben beschriebener – synkretistischer – Weise einen Aufschwung. Mehr oder weniger waren alle *Yômeigakusha* wie Satô Issai „offen“ *Shushigakusha* und „heimlich“ *Yômeigakusha*. Darunter sind vor allem die „fünf Meister unter den *Yômeigakusha* der Bakumatsu-Ishin-Zeit“ (*Bakumatsu-Ishin Yômeigakusha goshi* 幕末維新陽明学者五氏)²⁴⁴ zu nennen: Ikeda Sôan 池田草庵 (1813–1878) aus Tajima 但馬, Yoshimura Shûyô 吉村秋陽 (1797–1866), der Lehrer und Adoptivvater des Yoshimura Hizan 吉村斐山 aus Hiroshima 広島, Higashi Takusha 東沢瀉 (andere Lesung: Azuma Takusha) aus Iwakuni 岩国 (1832–1887), Hayashi Ryôsai 林良齋 aus Sannuki 讃岐 (1808–1849) und der Ôshio-Chûsai-Anhänger Kasuga Sen'an 春日潜庵 (1811–1878) aus Kyôto 京都. Mit all diesen hatte auch der „kleine Kumazawa Banzan“ Yamada Hôkoku aus Bitchû 備中 Kontakt (vgl. Inoue 1900: 497), der sie jedoch sowohl als Gelehrter denn auch als Verwaltungs- und Finanzfachmann überragt und dadurch eine Sonderstellung einnimmt.

Als weitere Schüler Satô Issais wären noch zu nennen: Sakuma Shôzan 佐久間象山 (1811–1864) aus Edo 江戸²⁴⁵ mit Einfluß auf seinen Schüler Yoshida Shôin 吉田松陰 (1830–1859) sowie Yokoi Shônân 横井小楠 (1809–1869) aus Higo 肥後²⁴⁶, Motoda Eifu 元田永孚 (1818–1891)²⁴⁷, Okumiya Zôsai 奥宮慥齋 (1811–1877) aus Tosa 土佐²⁴⁸, Hi-

²⁴⁴ Vgl. Bd. 10 *Nihon no Yômeigaku* 日本の陽明学, Teil 3 des *Yômeigaku taikai* 陽明学体系. Dort befindet sich unter dem oben genannten Titel eine Materialsammlung dieser Gelehrten, nämlich deren Briefwechsel in Bd. 11, *Bakumatsu-Ishin Yômeigakusha shokanshû* 幕末維新陽明学者書簡集.

²⁴⁵ Vgl. Zhu 1961: 312ff.

²⁴⁶ Ebenda: 329ff.

²⁴⁷ Motoda Eifu ging auch bei Yokoi Shônân in die Schule, und war nach der *Jitsugaku*-Methode erzogen worden.

²⁴⁸ Okumiya Zôsai war Lehrer des späteren Meiji-Gelehrten Nakae Chômin 中江兆民 (1847–1901). Vgl. Zhu 1961: 330ff.

gashi Takusha sowie der indirekt von der *Yōmeigaku* 陽明学 beeinflusste Saigō Takamori 西郷隆森 (1828–1877) aus Satsuma 薩摩²⁴⁹. Zhu Qianzhi nennt außerdem Yanagawa Seigan 梁川星岩 (1789–1858) aus Mino 美濃 (im heutigen Gifu 岐阜).²⁵⁰ Vor allem bei Sakuma Shōzan, Yoshida Shōin, Yokoi Shōnan und Okumiya Zōsai ist die Zuordnung zur *Yōmeigaku* 陽明学 nicht ganz geklärt, zumindest werden sie vielerorts auch der *Shushigaku* zugerechnet,²⁵¹ beziehungsweise man muß von *Shushigaku* als Grundlage und lediglich von einer Tendenz zur *Yōmeigaku* 陽明学 sprechen (vgl. Uete 1986: 659). Die ersten drei waren eher an den praktisch politischen Notwendigkeiten orientiert und kümmerten sich wenig um die Zugehörigkeit oder Treue zu einer Schulrichtung (vgl. Uete 1986: 656).

David A. Dilworth schildert Satō Issai als den Begründer der *Shin-Yōmeigaku* 新陽明学, der „Neuen *Yōmeigaku*“ Japans, die Ende der Tokugawa-Zeit den synkretistischen Konfuzianismus bildete (vgl. Dilworth 1979: 488 und 509).²⁵² Dilworth führt die meisten Aktivisten der Meiji-Restauration auf die *Shin-Yōmeigaku* 新陽明学 des Satō Issai und auf Ōshio Chūsai zurück, und setzt den Bogen *Jitsugaku* 実学 (reales, volles Lernen, ebenda: 472) an, welche seiner Ansicht nach „*han-samurai*“ und „*shishi-loyalists*“ beim Sturz der Tokugawa verbündete. Er nennt die *Shin-Yōmeigaku* als Synthese von *Shushigaku* und *Yōmeigaku* das Meiji-Stadium der neokonfuzianischen Tradition (ebenda: 509).

David A. Dilworth schlägt vor:

Z 11 „I suggest in closing that the Neo-Confucian values which such figures inherits and integrated into the Meiji-context functioned as archetypes of the unconscious, as it were thought which they were

²⁴⁹ Ebenda: 372ff.

²⁵⁰ Vgl. Zhu 1962: 369, ebenfalls Dilworth in DeBary 1979, Dilworth schreibt hier irrtümlich Seizan anstelle von Seigan.

²⁵¹ Die Zuordnung *Yōmeigakusha* ist für Gelehrte der Bakumatsu-Ishin-Zeit von späteren Gelehrten wie Inoue Tetsujirō (1855–1944) in seinem *Nihon Yōmeigakuha no tetsugaku* 日本陽明学派の哲学 geleistet worden, und daran anknüpfend immer wieder übernommen worden; so zum Beispiel von Okada Takehiko, Zhang Junmai, Zhu Qianzhi. Vgl. Inoue 1900, Inoue 1903, Okada 1986, Zhang 1955, Zhu 1962.

²⁵² Ich übernehme für diese Arbeit den Begriff *Shin-Yōmeigaku* 新陽明学 nicht, da er in der Sekundärliteratur sonst nicht verwendet wird.

able to respond creatively to the pressures of Westernization. They bear witness to the continuity between *kinsei* and *kindai* stages of Japanese modernization.“ (Zit. ebenda: 511.) H. D. Harootunian berichtet in seiner Abhandlung *Toward Restoration: the growth of political consciousness in Tokugawa Japan* ausführlich über die Arbeit Sakumas, Yoshidas und Yokois am sogenannten „Intuitionismus“ (*Ôyômei shingaku* 王陽明心學, vgl. Harootunian 1970: 139), welcher auf dem „angeborenen Wissen vom Guten“, auf dessen Kultivierung und auf den daraus folgenden Konsequenzen für das Handeln beruht.

Das progressive Element der *Yômeigaku* 陽明学 ist bei diesen dreien besonders deutlich sichtbar, nämlich durch den Bezug zur Praxis bis hin zum alles umwerfenden Dynamismus. Trotzdem wendete sich Sakuma Shôzan gegen Ende seines Lebens wieder ausdrücklich der *Shushigaku* zu. Yoshida Shôins Versuch, 1854 das noch abgeschlossene Land auf englischen Schiffen zu verlassen, kann ebenso als ein Beispiel für den Wang-Yangming-Aktionismus gesehen werden (ebenda: 202ff). Ebenso Sakuma Shôzans Forderung nach Landesöffnung und nach „östlicher Ethik und westlicher Wissenschaft“ (*Tôyô dôtoku, Seiyô geijutsu* 東洋道徳西洋芸術).²⁵³ Yokoi Shônán gründete 1844 im Kumamoto-Lehen die sogenannte *Jitsugakutô* 実学党 (vgl. Harootunian 1970: 331ff), nämlich die „Partei der praktischen Schule“ des Konfuzianismus.

Jitsugaku 実学 (chines. *Shixue*) entstand in China durch Yan Yuan 顏元 (1635–1704, Rufname Xizhai 習齋) und bedeutet praktisches, reales Lernen.²⁵⁴ Dessen Elemente sind sowohl bei Zhu Xi, als auch bei Wang Yangming enthalten (vgl. Cheng 1991: 424ff). Yamashita Ryûji 山下龍二 sagt:

Z 12 „It (the Wang Yang-ming school) recognized that truth exists outside the Confucian classicism in Buddhism and Taoism. These position had the effect of destroying the rationalism of the Chu Hsi school. Only when the Chu Hsi rationalism was destroyed did the reception of the new Western rationalism become a possibility. [...] In Japan. Yokoi Shônán (1809–1869) was a proponent of *jitsugaku* he

²⁵³ Vgl. Harootunian 1970.: 144: Siehe auch das 5. Kapitel in „Japan and the West“ aus Tsunoda 1964.

²⁵⁴ *Jitsu* 實, chines. *shi* steht als Gegenpol zu *kyo* 虛, chines. *xu* (in der Bedeutung „leer“, „rein“).

represents a continuing influence of the Wang Yang-ming school. Shōnan's son, Yokoi Tokio, became a fervent Christian and labored for the propagation of the Christian faith. I think we can see from many such facts the development of a scientific *jitsugaku* from the so-called *kyogaku* [虚学]. The religious sentiment energizes in the social activities of men. [...] *Jitsugaku* could only developed when supported by *kyogaku*. It was Nakae Tōju who exemplified this in his career.“ (Zit. nach Yamashita 1979: 329.)

Yokoi Shōnan wendete deren Prinzipien in seiner 1843 gegründeten Privatschule Shōnandō 小楠堂 an (vgl. Zhu 1962: 334f). Er war im Anschluß an Sakuma Shōzan und im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen dem Westen gegenüber sehr aufgeschlossen und tendierte sogar Ende seines Lebens zum Christentum (ebenda: 335). Yokois *Jitsugaku*-Konzept ist von Kumazawa Banzan beeinflusst, (vgl. DeBary 1979: 408) aber *Jitsugaku* selbst ist das am ehesten geeignete Beispiel für die synkretistischen Möglichkeiten der *Shushi*- und der *Yōmeigaku* 陽明学 (vgl. Cheng 1991: 424ff).

Die zuletzt zu besprechende Persönlichkeit mit Schlüsselfunktion ist Yoshida Shōin. Sein Einfluß auf seine Zeit und auf die Zeit nach ihm durch seine vielseitig schillernden Ideen zu „Aktion“, „Heldentum“, „Verrücktheit“ ist gut dokumentiert²⁵⁵. Was daran eher an Wang Yang-ming als an Zhu Xi erinnert, sind seine unkonventionellen Forderungen, auch dem Lehrer zu widersprechen, wenn es um die Sache geht, und sich eben nicht an die Forderung des absoluten Gehorsams dem hierarchisch Höhergestellten gegenüber zu halten.

Bei Yoshida Shōin in dessen Privatschule *Shōka Sonjuku* 松下村塾 gingen in die Schule: Kido Kōin 木戸孝允 (1833–1877), Shinagawa Yajirō 品川弥次郎 (1843–1900), Yamada Akiyoshi 山田顕義 (1846–1892), Itō Hirobumi 伊藤博文 (1841–1909), Yamagata Aritomo 山県有朋 (1838–1922)²⁵⁶, Nakamura Keiu 中村敬宇 (1832–1891, anderer Vorname: Masanao 正直), Katō Hiroyuki, Nishimura Shigeki 西村茂樹 (1828–1902), Katsu Kaishū 勝海舟 (1823–1899)²⁵⁷, Takasugi

²⁵⁵ Vgl. Andō 1971: 81ff. – Straelen 1952 und 1960. – Harootunian 1970: 184–248.

²⁵⁶ Vgl. Zhang Junmai, bei Okada 1986: 448.

²⁵⁷ Vgl. Dilworth 1979: 510.

Shinsaku 高杉晋作 (1839–1867) und andere²⁵⁸. Sie alle waren jedoch nicht nur als konfuzianische Gelehrte tätig, sondern höchst aktiv im politischen Bereich. Bleibt also festzuhalten, daß die Personen, die später in der Restauration im weitesten Sinne tätig waren, mit Satô Issai, Sakuma Shôzan, Yoshida Shôin und Yokoi Shônan in Verbindung gebracht werden können.

Zurück zu den fünf Meistern der Bakumatsu-Ishin-Zeit. Ihnen war vor allem nach der Restauration eine konservative Sorge um die Zukunft Japans gemeinsam. Araki Ryûtarô berichtet:

Z 13 „Einer davon, Ikeda Sôan, gab 1871 in der folgenden Weise seinem Gefühl über die Tendenz der Zeit Ausdruck: ‚Einhergehend mit dem Aufblühen westlichen Temperamentes ändert sich das *Sa-murai* 侍-Temperament völlig, und es ist ein großer Nachteil für das Volk, daß die schlechte Gewohnheit des Nutzdenkens von Tag zu Tag zunimmt, Ehrgefühl und Beständigkeit abnehmen und die Politik (*seitai* 政体 mehr und mehr mit trivialen Belanglosigkeiten überfrachtet ist.‘ (Zitiert nach *Bakumatsu-Ishin Yômeigakusha shokan-shû*, dort im Brief an Yoshimura Hizan.) Außerdem waren die konkreten Grundlagen ihrer Aktivitäten die Daimyats-Schulen (*hankô* 藩校) und die Privat-Schulen (*kajuku* 家塾), aber die Meiji-Regierung demontierte die Daimyats-Schulen in Jahre *Meiji* 2 [1869] durch die Rückgabe von Land und Leuten an den Kaiser, durch die Abschaffung des Feudalsystems und die Einrichtung von Präfekturen *Meiji* 4 [1871], was dazu führte, daß man durch das Schulsystem von *Meiji* 5 [1872] zur Kontrolle der Privatschulen übergang.²⁵⁹ Sie [die konfuzianischen Gelehrten] ‚schworen sich‘ in dieser geschichtlichen Situation ‚jene Gelehrtschulen zu erhalten, indem sie zusammenarbeiteten und sich gegenseitig anregten‘ (ebenda). Sie versuchten außerdem, sich die Beherrschung des althergebrachten Systems der Gelehrtensamkeit zu eigen zu machen.“ (Zit. nach Araki 1986: 407.)

Sie waren auch nach der Restauration aktiv. Kasuga Sen'an war beispielsweise in der neuen Regierung als Präfekt der Provinz Nara 奈良 tätig. Als er später das Amt niederlegte, wurde um die Übernahme einer wichtigen Staatssache gebeten, lehnte aber ab, um danach im Vorlesungs- und Erziehungsbereich zu arbeiten. Ikeda Sôan assistierte zur Zeit

²⁵⁸ Vgl. auch Straelen 1952: 29ff.

²⁵⁹ In der Tokugawa-Zeit war dies nicht der Fall.

der Restauration wiederholt dem Lehensherrschaften auf dessen Anfrage in lehenspolitischen Angelegenheiten. Nach der Restauration war er hauptsächlich in Privatschulen tätig. Higashi Takusha schließlich beschloß, nachdem er 1868 heil aus dem Exil zurückkam (er war wegen Aufrührerei vom *Bakufu* 幕府 verbannt worden), sich vom gesellschaftlichen und politischen Leben zurückzuziehen. Er eröffnete lediglich eine Privatschule. 1882 diskutierte er mit Namiki Rissui, dem Schüler Ôhashi Totsuans, über die Unterschiede der Lehren Zhu Xis und Lu Jiuyuans. Nach der Schließung der Schule verbrachte er den Rest seines Lebens mit Literatur-, Malerei- und Kalligraphie-Studien.

Z 14 „Obwohl unter den oben genannten Wang-Gelehrten der Zeit nach der Restauration, wie es auch bei [Kasuga] Sen'an der Fall war, es solche gab, die kurze Zeit in die Politik involviert waren, so arbeiteten die anderen im allgemeinen am vertieften Aneignen und Wiederaufleben der „Lehre von Wesensnatur und Schicksal“²⁶⁰ auf der Grundlage der Privatschulen. Wie jedoch durch die Situation in jener Zeit, mit dem Wiederaufblühen des Ortes der Gelehrsamkeit Shôheikô *Meiji 1* [1868] und der gleichzeitigen Errichtung der Hochschule Daigakkô 大学校 *Meiji 2* [1869], damit einhergehend in den nächsten drei Jahren die Niederlage der *Kokugakuha* 国学派 und der *Kangakuha* 漢学派 [konfuzianische Schule] gegenüber der *Yôgakuha* 洋学派 [westliche Schule], so war dadurch symbolisiert, daß die *Kangaku* in ihrer Existenz bedroht war. Denn besonders durch das Schulsystem von *Meiji 5* [1872] waren die Privatschulen direkt geschlagen.“ (Zit. nach Araki 1986: 420. Eigene Übers.)

Die Klage über den zunehmenden Utilitarismus jenseits von jeder Moral war später in der Meiji-Zeit 明治 (1868–1911) weit verbreitet.²⁶¹ Die Polemik gegen die *Bunmei kaika* 文明開化 und gegen die Verwestlichung mündete in der konservativen *Yōmeigaku* 陽明学 der Meiji-Zeit, die man seit den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts durch die Gründung von Zeitschriften wie *Tôyô tetsugaku* 東洋哲学, *Yōmeigaku*, *Shushigaku* und dergleichen wiederzubeleben gedachte (vgl. Okada 1989:

²⁶⁰ *Seimei no gaku* 性命の学. Dieser Begriff *seimei* 性命, chines. *xing ming* steht hier für die Schule des Zhu Xi.

²⁶¹ Inoue 1900: 3, benutzt die Vokabeln *kôrishugi* 功利主義 für Utilitarismus und *rikoshugi* 利己主義 für Egoismus, und beklagt den Verfall des „volkseigenen moralischen Geistes in Japan“ (*wagakuni minteki dôtokushin* 我國民的道德心).

15f). In dieser Zeit entstand der Begriff *Kangaku* 漢学 für chinesische Studien durch die Aktivitäten der Mitglieder der *Tôkyô Gakushi Kaiin* 東京学士会院, die eine Zeitschrift unter gleichem Namen herausgaben. Die *Yômeigaku* 陽明学 vertrat darin Mishima Chûshû, der Schüler Yamada Hôkokus. Von den 41 in der Zeit von 1880 bis 19 dort veröffentlichen Gelehrten waren 23 *Yôgaku*-, 12 *Kangaku*-, 4 *Kokugaku*-Gelehrte, 1 Buddhismus- und ein Gelehrter nicht-japanischer Nationalität vertreten, unter anderem bekannte Namen wie Nishi Amane, Nakamura Keiu, Inoue Tetsujirô und Katô Hiroyuki (vgl. Watanabe 1985: 343ff).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der *Yômeigaku* 陽明学, beziehungsweise dem Konfuzianismus allgemein, in jedem Fall revolutionäre Elemente innewohnen. Auffallend ist vor allem, wie erfolgreich Wang Yangming selbst zu Lebzeiten war. Er war in jeder Hinsicht aktiver als Zhu Xi, der sich ja eine Zeitlang aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen hatte. Insofern sind in der praktischen Anwendung (und auch im Theoretischen) einiger *Yômeigakusha* Japans Ende der Tokugawa-Zeit deutlich Elemente der *Shushigaku* sichtbar, und Ôshio Chûsai ist tatsächlich der letzte *Yômeigakusha* im reinen Sinne. Da jedoch Yamada Hôkoku sich auch eingehendst mit Ôshio Chûsai beschäftigt hat (vgl. Asamori 1977: 89), sich im Falle *Yômeigaku* 陽明学 meist auf Wang Yangming selbst bezog, steht zu vermuten, daß er durchaus das Potential zum „echten“ *Yômeigakusha* hatte, dies jedoch bewußt nicht verwirklicht hat.

2.3.3 *Kigaku* 氣學

Lydia Brüll berichtet, daß bei Hayashi Razan „Prinzip“ (*ri* 理) absolut gut, und „Lebenskraft“ (*ki* 氣) Träger des Bösen sei (Brüll 1970: 17). Im Zusammenhang mit dem Denken Nakae Tôjus (a. a. O.: 64ff) konstatiert sie dann, daß in der *Yangmingxue* die „Erklärung des Bösen“ fehle (a. a. O.: 80).²⁶² Dies mag, wie oben schon gezeigt, daher rühren, daß sich die

²⁶² Diese Schlußfolgerung ist konsequent, wenn man wie Lydia Brüll *ryôchi* mit „das absolut Gute“ übersetzt (Brüll 1989: 80). Allerdings sei darauf hinzuweisen, daß Wang Yangming den Begriff *liangzhi* als jenseits von Gut und Böse verstand, wie in der „Vier-Sätze-Lehre“ (*sijujiao* 四句教) dargelegt ist. Hier wäre zum Wort „abso-

Yangmingxue nicht mit dualistischen Themen beschäftigte. Insofern ist nachvollziehbar, weshalb in der Tokugawa-Zeit die *Shushigaku* als orthodox bevorzugt wurde, da sie mit ihren Wertungen von richtig und falsch geeignete Herrschaftsideen unterstützen konnte. Um so mehr überrascht es, daß sowohl aus der *Shushigaku* (zum Beispiel Kaibara Ekken) selbst und aus der *Kogaku* 古学 (Schule des alten Lernens, zum Beispiel Itô Jinsai), als auch aus der *Yōmeigaku* 陽明学 (zum Beispiel Kumazawa Banzan in seinen frühen Werken, Ōshio Chūsai, Yamada Hōkoku) Denker bekannt sind, die noch einen Schritt weitergingen, und nicht nur ein nicht-dualistisches, sondern sogar ein monistisches Denken, beziehungsweise die *Kigaku*, vertraten, was vor allem fundierte Kritik an Zhu Xis Thesen zu *li* und *qi* beinhaltete.²⁶³

Als Urheber der *Qixue* des Neokonfuzianismus seit der Song-Zeit läßt sich Zhang Zai²⁶⁴ bezeichnen. Bei ihm ist „Lebenskraft“ die Grundlage des schöpferischen Prozesses (*zaohua zhi ben* 造化之本)²⁶⁵ und ist die „Substanz“ (*ti* 體) der „großen Leere“ (*taixu* 太虛).

Z 15 [1] „Die große Leere ist ohne Gestalt. [2] Ihre eigentliche Substanz ist die Lebenskraft. [3] Kondensieren und Zerstören [der Lebenskraft] ist die zeitliche Gestalt von Wandel und Transformation (*bianhua* 變化).“²⁶⁶

Diese Hin- und Herbewegung der „Lebenskraft“ ist mit Yin-Yang (den beiden Lebenskräften, *er qi* 二氣) verknüpft und ebenso mit Göttern und Geistern (*guishen* 鬼神).²⁶⁷ Sie sind die „angeborene Fähigkeit der beiden Lebenskräfte (*er qi zhi liangneng* 二氣之良能)“²⁶⁸, wobei Götter (*shen* 神) durch „Ankommen der beiden Lebenskräfte“ und ein „sich

lut“ noch der Zusatz „im Sinne von wertneutral“ zu ergänzen. Siehe Fn 701ff in Kapitel 5.

²⁶³ Es scheint für die Anhänger der sogenannten *Kigaku* kein Problem gewesen zu sein, daß diese nicht als eigenständige Schulrichtung im Neokonfuzianismus galt. Sie wird im *Kansei igaku no kin* nicht bei den verbotenen Schulrichtungen genannt. Aus dem Inhalt der noch vorzustellenden Ideen kann man schließen, daß diese Direktive gegen heterodoxe Lehren kein Verbot von Kritik an Zhu Xis Gedanken gewesen ist.

²⁶⁴ Vgl. Bloom 1987: 33.

²⁶⁵ Vgl. Ge 1992: 49ff.

²⁶⁶ ZZQJ 2, *Zheng meng* 正蒙 1: 2a3 (d. i. *Taihe bian* 太和辨). S. a. Kasoff 1984: 37ff.

²⁶⁷ Kracht 1986: 76ff, und auch: 63, dort Fn 95.

²⁶⁸ ZZQJ 2, *Zheng meng* 正蒙 1: 4a7.

Ausdehnen (*shen* 伸)“ charakterisiert sind, und Geister (*gui* 鬼) durch „Umkehrung“ und „Zurückkehren (*gui* 歸, japan. *kafuru*)“ charakterisiert sind.²⁶⁹ Kondensation bewirkt Leben, Auflösung bedeutet ein Zurückkehren in den Zustand der undefinierten Potentialität.

Was das Verhältnis der „Lebenskraft“ und des „Prinzipes“ zueinander betrifft, so setzt Zhang Zai, anders als später Zhu Xi, die erste logisch vor das zweite (*xian qi hou li* 先氣後理)²⁷⁰. Dies bedeutet jedoch nicht konsequenterweise eine Entstehung des Kosmos aus der „ursprünglichen Lebenskraft“ (*yuanqi* 元氣), wie es bei Dong Zhongshu 董仲舒 (176–104 v. Chr.) der Fall ist.²⁷¹ Vielmehr scheint bei Zhang Zai, um ihn hier vorerst ein letztes Mal zu Wort kommen zu lassen, der schöpferische Plan bereits im „Prinzip“ manifestiert zu sein. Die Frage nach einer Schöpfung²⁷² bleibt hiermit unbeantwortet.

Später in der Ming-Zeit postulierte Wang Yangming die Einheit von „Intuition“ und „Lebenskraft“²⁷³, und somit der Priorität der „Lebenskraft“ vor dem „Prinzip“. Luo Qinchun kritisierte Wang Yangmings Thesen als zu subjektiv und setzte eine „Einheit von Prinzip und Lebenskraft“ (*li-qi yiti* 理氣一體) dagegen.²⁷⁴

Z 16 [1] „Prinzip als der Lebenskraft übergestellt anerkennen (*qi ren li* 氣認理), oder Lebenskraft [als übergestellt] anerkennen und dabei zum Prinzip zu machen (*ren qi wei li* 認氣為理), ist nicht richtig. [2]

²⁶⁹ Ebenda 16a4–5 (d. i. *Lun si bian* 論死編). Wang Chong (27–97) war der erste, der vom „Ausdehnen“ und „Zurückkehren“ der Geister im Zusammenhang mit Yin und Yang sprach: „Geister sind Zurückkehren, [...] Götter sind Ausdehnen.“ (*shen zhe shen ye*, [...] *gui zhe gui ye* 神者伸也鬼者歸也, vgl. *Lunheng* 論衡 20). Kracht bemerkt für die Zeit vor der Han-Dynastie die Unvollständigkeit der Symbolpaare. Kracht 1986: 63.

²⁷⁰ *ZZQJ* 2, *Zheng meng* 正蒙 1: 2a6. Vgl. Ommerborn 1996: 115.

²⁷¹ Ommerborn 1996: 49f.

²⁷² Olaf Graf weist darauf hin, daß im Grunde genommen im chinesischen Denken die Idee einer Schöpfung, vor allem einer *creatio ex nihilo* fehle (vgl. Graf 1970: 361, Ching 1977: 29). Robinet weist darauf hin, daß der Begriff *zaohua* 造化 (schöpferischer Prozeß) eine Schöpfung ohne Schöpfer ist (Robinet 1995: 10), die ein sich ewig selbst wiederholender Kreislauf ist.

²⁷³ *Chuanxilu* 154 (Antwortbrief an Lu Yuanjing, *Da Lu Yuanjing shu* 答陸原靜書), *CXL* II: 17b1–4, Chan 1963: 133. Siehe auch *Chuanxilu* 153: *CXL* II: 17a9, Chan 1963: 132.

²⁷⁴ Yamashita 1971: 84.

Weil die [beiden Betrachtungsweisen] so [eng] sind, daß man kein Haar [mehr] hineintun kann, ist es schwer, [das so] zu sagen. [3] Die Hauptsache ist, das Gute zu sehen und schweigend [als bekannt] zu erkennen. [4] Prinzip nur in bezug auf die Lebenskraft anzuerkennen, oder Lebenskraft nur anzuerkennen, indem man sie zum Prinzip macht, sind zwei Aussagen, die klar und deutlich als einseitig durchschaubar sind.²⁷⁵

Wang Tingxiang dagegen führte im Gegensatz zu Luo Qishun Zhang Zais Ansatz weiter und vertrat eine rein monistische Philosophie der Lebenskraft.²⁷⁶ Bei ihm ist „Lebenskraft“ die Grundlage aller Dinge und Ereignisse in der Welt, und als „ursprüngliche Lebenskraft“²⁷⁷ ist sie „die Wurzel des schöpferischen Prozesses.“²⁷⁸

Bei Wang Tingxiang hat die Lebenskraft Absolutheitscharakter²⁷⁹. Das „Absolute“ (*taiji* 太極) ist Lebenskraft vor der Trennung von Himmel und Erde und ist unbestimmbar. In weiteren Werken, vor allem in seinen „Vermischten Schriften“ (*Zawen* 雜文), in der „Debatte des Prinzips und der Lebenskraft bei Hengqu [Zhang Zai]“ (*Hengqu li qi bian* 橫渠理氣辨), sowie im Kapitel „Debatte der Wesensnatur“ (*Xingbian* 性辨) spricht er deutlicher:

Z 17 [1] „Die Leere verläßt nicht die Lebenskraft und die Lebenskraft verläßt nicht die Leere. [2] Die Lebenskraft wird vom Prinzip getragen, und das Prinzip entsteht aus der Lebenskraft.“²⁸⁰

Z 18 [1] „Die Lebenskraft wandelt in der Leere. [2] Das Prinzip ist das, was durch die Lebenskraft geboren wird. [3] Obwohl die Lebenskraft sich zerstreut, kann sie zwischen beiden doch nicht verschwinden. [4] Deshalb sagt [Zhang Zai]: ‚Die unzähligen Dinge können nicht anders, als sich zu zerstreuen und zur großen Leere zurückzukehren.‘ [5] Das Prinzip wurzelt in der Lebenskraft und kann nicht alleine existieren. [6] Deshalb sagt [Zhang Zai]: ‚Göttliche Kraft (*shen* 神) und Wesensnatur sind beide das, was der Lebenskraft immanent ist.‘ [7] Wenn [man sagte], die Lebenskraft wurzle im

²⁷⁵ *KZJ* 2, No 35: 12a5–8 (95). Vgl. Bloom 1979: 76ff, Yamashita 1992: 128.

²⁷⁶ Yamashita 1971: 86f, Zhang 1980: 188–193.

²⁷⁷ *WSJCJ*, *Yashu* 雅述 1: 6b7–8 (2450).

²⁷⁸ *WSJCJ*, *Shenyan* 慎言 1: 7b4 (2222).

²⁷⁹ Yamashita 1992: 133, Ge 1992: 60f.

²⁸⁰ *WSJCJ* 33: *Zawen*, *Taijibian* 雜文·太極辨: 1a7–8 (1473).

Prinzip und werde durch es hervorgebracht, dann hieße das, nicht zu wissen, was Prinzip ist.“²⁸¹

„Lebenskraft“ ist folglich für ihn das, was „Prinzip“ hervorbringt.²⁸² Wang Tingxiang kritisiert Taoisten und Buddhisten, und definiert „den Weg“ (*dao* 道) im zu Laozi²⁸³ gegenteiligen Sinne:

Z 19 [1] „Die Aussage, ‚Prinzip kann Lebenskraft hervorbringen‘, ist wie die Aussage des Laozi, daß der Weg Himmel und Erde hervorbringe. [2] Die Theorie, daß man Prinzip von Lebenskraft trennen könne, und daß Gestalt und Wesensnatur sich nicht gegenseitig aufrechterhalten und stützen, ist die selbe, wie die der Buddhisten, die sagen, daß Berge, Flüsse und die große Erde Illusion seien. [3] Dies[e Sichtweise] bedeutet [jedoch] eine Abtrennung von der wahren Wesensnatur.“²⁸⁴

Auch hier gibt es die Idee eines schöpferischen Prozesses, mit etwas, was „vor Himmel und Erde“ vorhanden ist, der jedoch nicht mit jüdisch-christlichen Schöpfungsideen verglichen werden kann. Die Idee eines „Ursprunges“ (元 *yuan*, auch wiedergegeben durch das Schriftzeichen 原 mit gleicher Lesung) ist bei Wang Tingxiang eng mit der „ursprünglichen Lebenskraft“ (*yuánqì* 元氣) verbunden. Die „ursprüngliche Lebenskraft“ war sozusagen schon immer vor allem anderen bereits da; sie ist das, was den Prozeß des Werdens einleitet und was ihn in pausenloser Ruhelosigkeit aufrechterhält. „Prinzip“ ist dabei das Strukturmodell, in dem sich die Energie in Himmel, Erde, Dingen, Lebewesen usw. manifestiert.

In seinen Werken „Wahrheitsliebende Worte“ (*Shenyan* 慎言) und „Bericht Edler [Wahrheiten]“ (*Yashu* 雅述) äußert sich Wang Tingxiang sehr detailliert zu seinen Vorstellungen von Lebenskraft:

Z 20 [1] „Was Gestalt hat, ist auch Lebenskraft. [2] Gibt es keine Gestalt, gibt es trotzdem Lebenskraft, und der Weg ist innewohnend. Gibt es Gestalt, ist es die lebendige Lebenskraft (*shengqì* 生氣). [3]

²⁸¹ WSJCJ 33: *Zawen, Hengqu li qi bian* 雜文·橫渠理氣辨: 10a4–8 (1491). – T 4: ZZQJ 2, *Zheng meng* 正蒙 17: 21b4–5. – T 6: *Zheng meng* 1: 2a8. – T 7: ZZYL 1: 66.8.

²⁸² Ge 1992: 68.

²⁸³ Laozi 老子 (geb. 604 v. Chr.).

²⁸⁴ WSJCJ, *Shenyan* 慎言 1: 4b2–5 (2216). – T 1: ZZYL 1: 66.8.

Gibt es keine Gestalt, ist es die ursprüngliche Lebenskraft (*yuangqi* 元氣). [4] Die ursprüngliche Lebenskraft ruht nicht, deshalb ruht auch der Weg nicht. [5] Deshalb ist die Lebenskraft Manifestation des Weges.²⁸⁵

Die Lebenskraft ist also unabhängig von dem, was materiell genannt werden kann („Gestalt hat“), und ist verantwortlich für Leben und Sterben. Solange es kein Leben gibt, ist es als „ursprüngliche Lebenskraft“ so etwas wie eine *materia prima*, wobei sie die „Manifestation des Weges“ ist. „Weg“ ist keine mystische Erfahrung weniger auserlesener Menschen, sondern durch seine Untrennbarkeit von der Lebenskraft für jeden Menschen zu erfahren; denn „Lebenskraft“ ist der „Ursprung der Dinge“, und „Prinzip“ ist das „Werkzeug der Lebenskraft“.²⁸⁶ Da die „Lebenskraft“ ein einheitsstiftendes Element ist, ist der Mensch mit allen Dingen auf der Welt eins, da er mit allen Wesen und Dingen zusammen an der einen Lebenskraft teilhat.²⁸⁷ Der Zusammenhang zwischen Wesensnatur und Lebenskraft stellt sich für Wang Tingxiang folgendermaßen dar:

Z 21 [1] „Essenz, Göttliches, Hauchseele und Körperseele (*jing shen hun po* 精神魂魄) sind Lebenskraft, sind das Leben des Menschen. [2] Menschlichkeit, Rechtschaffenheit, Sittlichkeit und Weisheit sind Wesensnatur, sind das Prinzip des Lebens. [3] Bewußtsein und Bewegung sind intelligente Kraft (*ling* 靈), sind das Potential der Wesensnatur. [4] Die drei Dinge sind der unveränderliche Weg (*yiguan zhi dao* 一貫之道). [5] Deshalb kann man nicht die Wesensnatur diskutieren, wenn man die Lebenskraft als davon gesondert betrachtet, nicht die Lebenskraft diskutieren, wenn man die Wesensnatur hintanstellt. [6] Das ist die große Lehre des Zhong Ni 仲尼²⁸⁸: „Von Natur aus sind die Menschen einander ähnlich, durch die Erziehung entfernen sie sich voneinander“.²⁸⁹

²⁸⁵ WSJCJ, *Shenyan* 慎言 1: 2a3–5 (2210).

²⁸⁶ WSJCJ, *Shenyan* 慎言 1: 2a4 (2211).

²⁸⁷ Vgl. WSJCJ, *Yashu* 雅述 1: 16b7 (2490), WSJCJ, *Shenyan* 慎言 3: 6b8 (2244).

²⁸⁸ D. i. Kongzi.

²⁸⁹ WSJCJ 33: *Zawen, Hengqu li qi bian* 雜文·橫渠理氣辨: 9b8–10a1 (1490). – T 1: „Hauchseele“ und „Körperseele“ sind die Yin und Yang zuzuordnenden Teile der menschlichen Seele. Siehe Kracht 1986: 55, dort Fn 74. – T 5 Anspielung auf Cheng Yi in ECQS, *Yichuan yishu* 伊川遺書 VI: 2a2. – T 6: Zhong Ni ist Kongzi. Das Zitat findet sich in *Lunyu* 17.2.

Deshalb bilden für Wang Tingxiang „Wesensnatur“ und „Lebenskraft“ eine „Einheit“ (*xing-qi heyi* 性氣合一). Dies erinnert an die oben bereits angeführte These von Cheng Yi, daß „Wesensnatur“ „Lebenskraft“ ist (*xing ji qi* 性即氣)²⁹⁰. Der Unterschied zur Cheng-Zhu-Schule liegt jedoch in der Voraussetzung, daß Wang Tingxiang „Wesensnatur“ eben nicht als „Prinzip“ (*xing ji li* 性即理) betrachtet, was er als buddhistisches Gedankengut bezeichnet²⁹¹. Vielmehr nennt er, wie oben bereits erwähnt, Wesensnatur als jenseits von Gut und Böse liegend, und streitet ab, daß diese beiden dem Menschen als jeweils angeborenes Schicksal seien. Daraus folgt dann „der unveränderliche Weg (*yiguan zhi dao* 一貫之道)“ von „Lebenskraft“ und von „Wesensnatur“.²⁹² Daß beispielsweise Heilige eine besonders gute Wesensnatur zeigen, beweist nach Wang Tingxiang lediglich nichts anderes, als daß Lebenskraft und Wesensnatur untrennbare Dinge sind.

Im *Ming-Ru xue'an* begegnet dem Leser die Phrase „Zwischen Himmel und Erde gibt es lediglich eine [einzige] Lebenskraft“ (*tiandi jian yi qi eryi* 天地間一氣而已) an zahllosen Stellen. Sie scheint Allgemeingut gewesen zu sein, und es erübrigt sich, in den frühkonfuzianischen Klassikern nach ihr zu suchen; außerdem bestünde auch hier die Schwierigkeit der Abgrenzung zum taoistischen Ideengut.

Diejenigen der Anhänger der Wang-Yangming-Schule, die es am prägnantesten formulierten, waren Anfang der Ming-Zeit neben Zhan Ruoshui²⁹³ auch Wang Ji²⁹⁴, und am Ende der Ming-Zeit die beiden letzten großen Vertreter der Schule Liu Zongzhou und Huang Zongxi. Bei ihnen ist die „Lebenskraft“ das Einzige im Kosmos. Liu Zongzhou widerspricht Wang Tingxiang, bei dem die „Lebenskraft“ aus der Leere heraus kommt, indem er sagt:

Z 22 [1] „Einer fragte: ‚Die Leere gebiert die Lebenskraft und ist nicht [selbst] Lebenskraft, weshalb kommt es [dann] vom Leben zum

²⁹⁰ Siehe auch Z 53, in dem Wang Yangmings Interpretation der Aussagen der Cheng-Brüder vorgestellt ist.

²⁹¹ Vgl. Ge 1992: 203 und dort Fn 11. Siehe auch unten Kapitel 2.3.3.

²⁹² Vgl. Ge 1992: 206f.

²⁹³ Siehe Z 67 weiter unten Kapitel 5.

²⁹⁴ Siehe ebenso Z 68.

Sein?‘ [2] Der Meister sprach: [...] ,zu ihrem Zusammenziehen gehört, daß es aus dem Nichtsein kommt und zum Sein geht. [3] Es ist, obwohl es noch nicht begonnen hat zu sein. [4] Sein Ausdehnen bedeutet, daß es aus dem Sein zum Nichtsein geht. [5] Es ist nicht, obwohl es noch nicht begonnen hat, nicht zu sein. [6] Da weder im Sein, noch im Nichtsein etwas ist (*fei you fei wu* 非有非無), und dieses sowohl Sein, als auch Nichtsein ist (*ji you ji wu* 即有即無), sagt man, daß die große Leere das Absolute ist (*taixu ji taiji* 太虛即太極).“²⁹⁵

Mit der Formulierung dieser Paradoxa begründet Liu Zongzhou, daß die „Lebenskraft“ einen ebenso nichtmateriellen Charakter habe, wie die große Leere. Die „Lebenskraft“ ist „Prinzip“ (*qi ji li* 氣即理), beide sind nicht voneinander trennbar, keinesfalls steht das „Prinzip“ vor der „Lebenskraft“ oder außerhalb von ihr²⁹⁶. Es wird durch sie erzeugt und nicht umgekehrt, wie es Zhu Xi postulierte.

Z 23 [1] „Ein Schüler fragt: ‚Prinzip ist [nur] Prinzip in der Lebenskraft. [2] Ein früherer Konfuzianer sagte, Prinzip bringe Lebenskraft hervor. [3] Warum?‘ [4] Der Meister sprach: ‚Es ist ein Aspekt der Lebenskraft, daß es Prinzip gibt. [5] Wenn es keine Lebenskraft gäbe, wie sollte sie vom Prinzip abhängen? [6] Aber es gibt [nun] bereits dies Prinzip, und deshalb richtet sich das Prinzip danach [nach der Lebenskraft] und ist nicht übergeordnet, sondern begnügt sich damit, der Meister der Lebenskraft zu sein. [7] Wenn die Lebenskraft der Punkt ist, von dem aus es [dem Prinzip] nachfolgt und von dem es ausgeht, [dann] gibt es kein Prinzip, das Lebenskraft hervorbringen kann.“²⁹⁷

„Himmel“, „Erde“, „Menschen“ werden dadurch zu dem, was sie sind, indem sie die „Lebenskraft“ durch das „Prinzip“ erhalten.²⁹⁸ Die „Lebenskraft“ des Menschen und der „Dinge“ bildet mit der „Wesensnatur“ eine „Einheit“ (*qi-xing heyi* 氣性合一).²⁹⁹

„Lebenskraft“ und „Wesensnatur“ sind innerhalb des „Geistes“ angelegt, und es gibt bei Liu Zongzhou wie bei Wang Yangming kein

²⁹⁵ MRXA 62 (*Qishan xue'an* 畿山學案): 9b13–16.

²⁹⁶ Vgl. Zhang 1982: 212.

²⁹⁷ LZQS 11, *Xueyan* 學言 2: 5b1–3 (644). – T 2: Die These, daß Prinzip Lebenskraft hervorbringe (*li sheng qi* 理生氣) kommt bei Zhu Xi vor in ZZYL 1: 66.8.

²⁹⁸ Ebenda: 3b5–6 (640).

²⁹⁹ LZQS 6, *Zhengxue, zajie* 正學·雜解: 6b5 (426).

„Prinzip“, das dem allem zugrunde liegt, da dasselbe darin enthalten ist.³⁰⁰

Allerdings unterscheidet sich Liu Zongzhous Betonung der „Lebenskraft“ in diesem geistigen Gefüge von Wang Yangming, in dessen Werk ein Satz wie „Zwischen Himmel und Erde gibt es nur eine Lebenskraft“ (*tiandi jian yi qi eryi*) nicht zu finden ist, da er letztlich alles auf den „Geist“ zurückführt.

Bei Huang Zongxi ist „Prinzip“ ebenso wie bei Wang Yangming „Prinzip der Lebenskraft“ (*qi zhi li* 氣之理). Wenn es keine „Lebenskraft“ gäbe, gäbe es auch kein „Prinzip“.³⁰¹

Z 24 [1] „[Ein] Song-Konfuzianer sagte, Prinzip könne Lebenskraft hervorbringen. [2] Das wäre jedoch der Irrtum, Prinzip als ein Ding zu betrachten.“³⁰²

Z 25 [1] „Zwischen Himmel und Erde gibt es lediglich eine einzige Lebenskraft, die [alles] anfüllt und umgibt. [2] Sie belebt den Menschen und belebt die Dinge. [3] Die Beschaffenheit des Menschen ist durch die Lebenskraft entstanden. [4] Göttlichkeit ist intelligente Kraft der Lebenskraft (*qi zhi ling* 氣之靈), und das sogenannte Verstehen der Lebenskraft baut darauf auf.“³⁰³

Die Entstehung des schöpferischen Ursprungs (*qian yuan zhi sheng* 乾元之生) hängt mit der Lebenskraft und mit „Bewußtsein und Bewegung“ (*zhijue yundong* 知覺運動) zusammen, und auch hier ist wieder vom „Zusammenziehen“ und „Ausdehnen“ die Rede:

Z 26 „Obwohl Lebenskraft Ordnungsprinzip hat und darin Hingehen, [Zurück-] Kommen, Zusammenziehen und Ausdehnen sind, gibt es keinen Überfluß oder Mangel [...], deshalb erhält der Mensch diese Lebenskraft als Überfluß oder Mangel, und man kann es Ausstattung mit Lebenskraft nennen, man kann es Wesensnatur nennen.“³⁰⁴

³⁰⁰ LZQS 7, *Yuanxue* 原學: 6a7 (453).

³⁰¹ MRXA 7 (*Hedong xue'an* 河東學案): 3a12..

³⁰² MRXA 50 (*Zhuo-Ru xue'an* 著儒學案 2): 2a13–14. D. i. im Abschnitt über Wang Tingxiang. – T 1: ZZYL 1: 66.8.

³⁰³ *Mengzi shishuo* 孟子師說 2 1a9–10.

³⁰⁴ MRXA 26 (*Nanzhong Wangmen xue'an* 南中王門學案 2): 5a10 und 5a15–5b1. – Zum Begriff des Schöpferischen *qian* 乾 siehe Wilhelm 1996: 25ff. *Yuan* ist der Ur-

Zurück zu eingangs erwähnten Vertretern der *Kigaku* in Japan. Durch die Betonung des Emotionslebens herrschte in der chinesischen *Qixue* eine religiöse Tendenz vor. Hierdurch haben sich japanische Konfuzianer zu *Shintō*-Abhandlungen inspirieren lassen. Zum Beispiel Hayashi Razan 林羅山 (1583-1657), Kaibara Ekken 貝原益軒 (1630–1714), Kinoshita Jun'an 木下順庵 (1621–1699), aber auch Yamaga Sokō 山家素行 (1622–1685) und Itō Jinsai 伊藤仁斎 (1627–1705; vgl. Bloom 1979: 111). Hayashi Razan schrieb sogar Luo Qinshuns Werk *Kunzhiji* 困知記 (Bericht zu mühsam erworbenem Wissen) von Hand ab (vgl. Dilworth 1979: 507).

Kaibara Ekken äußert in seinem Werk *Taigiroku* 大疑録 (Bericht über große Zweifel)³⁰⁵ fundierte Kritik am Denken Zhu Xis³⁰⁶, dem er sich jedoch trotzdem noch verpflichtet fühlte. Mit seinem naturalistischen *Ki*-Monismus nach Luo Qinshun³⁰⁷ (vgl. Tucker 1989: 5), vertrat er die These, daß das Absolute (*taikyoku* 太極) laut dem *Yijing* nichts weiter sei, als ursprüngliche Lebenskraft (*genki*) vor der Trennen von Lebenskraft in Yin und Yang. Das Prinzip (*ri*) selbst ist lediglich der Fluß von Yin und Yang, und ist somit „Weg“ (*michi*, vgl. NST 34: 42; Tucker 1989: 78).

In den *Yijing*-Studien der Neokonfuzianer sind Wandel (*eki* 易) und Lebenskraft (*ki*) Schlüsselbegriffe, die die Grundlage eines Dynamismus sind, in dem das Universum als organischer Prozeß spontan und selbstschöpferisch ist. Die Beziehung zwischen Himmel und Mensch ist nicht antropozentrisch, sondern antropokosmisch (Tucker 1989: 58). Somit hat Kaibara Ekkens vitalistischer Naturalismus als Grundlage die Kreativität von Himmel und Erde.

Als religiöse Dimensionen des Konfuzianismus zeigt sich dies in seinen Texten *Taigiroku* 大疑録 und *Yamato Zokkun* 大和俗訓 (Tucker 1989: 6). Religiosität bedeutet hier, daß der Mensch auf Grund seiner Wahrnehmung, daß die Welt der Phänomene begrenzt sei, sich religiös

sprung, die noch nicht in Yin und Yang geteilte Lebenskraft, siehe Fiedeler 1996: 60ff.

³⁰⁵ Eine Übersetzung des *Taigiroku* findet sich in Graf 1942: 361-538.

³⁰⁶ Vgl. Graf 1942.

³⁰⁷ Siehe oben Fn 165.

orientiert, um Selbstumwandlung und Selbstüberschreitung zu erreichen (Tucker 1989: 7). Diese Orientierung führt dann zu moralischer und spiritueller Selbstkultivierung, resultiert in Aktivitäten in der sozialen politischen Ordnung, und führt zur Einheit mit Himmel und Erde (Tucker 1989: 10).

Ebenso wie Vertreter der *Kigaku* in Japan sich auf Luo Qinsun beriefen, schlossen sie sich auch dem Zhu-Xi-Kritiker Wu Tinghan 吳廷韓 (1490-1559)³⁰⁸ und seinem Werk *Jizhai Manlu* 吉齋漫錄 an (Iwahashi 1969: 265, DeBary 1979: 231-305). Dies war nicht nur bei Kaibara Ekken der Fall, sondern auch bei Itô Jinsai (a. a. O.: 268). Letzterer bezieht sich auf Wu Tinghan vor allem in der These, daß die „eine ursprüngliche Lebenskraft“ (*ichi genki* 一元氣) sozusagen den Anfang allen Seins bilde³⁰⁹. Bei Itô Jinsai gibt es „zwischen Himmel und Erde nichts weiter als eine ursprüngliche Lebenskraft“ (*kedashi, tenchi no aida ichi genki nomi* 蓋天地間一元氣而. Vgl. *NST* 33: 15, *Go-Mô jigi* 1, *tendô* 天道 Inoue 1915: 214). Demnach sind „Himmel und Erde“ (*tenchi* 天地) lebendige Dinge, wobei sich Itô Jinsai hier auf die Vorstellung vom Leben schaffenden Wandel aus dem *Yijing* beruft. Die These, daß Himmel und Erde Lebewesen seien, war in der Song-Zeit in China durch die *Yijing*-Studien buddhistisch und taoistisch beeinflusst (Inoue 1915: 217). Dies scheint Itô Jinsais Selbstverständnis als *Kogakusha* 古学者 keinen Abbruch getan zu haben, ebenso wie er die These Wang Yangmings, daß das Prinzip (*li* 理, japan. *ri*) lediglich Ordnungsprinzip (*tiaoli* 條理, japan. *jôri*) in der Lebenskraft sei³¹⁰, übernahm, um einen *Qi*-Monismus vertreten zu können.

Ebenso wie in China handeln die Texte der *Kigaku* an vielen Stellen von einer fundierten Kritik am alles dominierenden Zhu-Xi-schen Denken. Von selbst Zhu-Xi-kritisch sind wie eben gezeigt nicht nur die *Kogakusha* und einzelne Vertreter anderer Schulrichtungen, sondern vor allem die *Yômeigakusha*. Als ein repräsentatives Beispiel mag hier Yamada Hôkokus Beurteilung der *Zhongyong*-Interpretation der Brüder

³⁰⁸ Wu Tinghan, anderer Vorname: Suyuan 蘇原.

³⁰⁹ Vgl. Yasui 1897, Inoue 1915: 216. Okada Takehiko betont, daß die *Kigaku* innerhalb der *Kogaku* vor allem durch Wu Tinghan beeinflusst sei (vgl. Okada 1973: 148).

³¹⁰ Vgl. *Go-Mô jigi* 語孟字義 1: *NST* 33: 16. Zu hier genannter These Wang Yangmings siehe die Angaben zu *Chuanxilu* 153 in Fn 273.

Cheng und Zhu Xi gelten:

Z 27 „Das Unparteiische ist das, was nicht einseitig ist. Das Nicht-abweichende ist das, was nicht abweichend ist. Nennt man das Nichts (*mu* 無) unparteiisch und nichtabweichend, so ist das gut. Meister Chengs „unparteiisch und nichtabweichend“ bedeutet zwar auch, daß es nicht von den Dingen abweicht aber spricht man von Dingen, die im Raum sind, so wie von Dingen, die im Nichts des Raumes sind, als ob sie fest seien, dann ist das auch abweichend von dem Nichts. Darauf beruhend bedeutet Maß dann, daß es in keiner Richtung abweiche und das ist [auf der Grundlage] dieser Wahrheit gedacht ein großer Widerspruch [in sich selbst]. Der Fehler liegt darin, [daß Meister Cheng nicht erkannte, daß] obwohl das Maß in Mitte und Maß die eine große Lebenskraft, welche gar nichts in sich hat, bedeutet, und darin, daß wenn Leute wie Meister Cheng „unparteiisch und nichtabweichend“ sagen, es vermutlich in Richtung eines einseitigen Prinzipes (*ri*) hin abweicht. Das bedeutete dann, daß es auch in Richtung einer einzigen Sache abweiche.“ (VI 672, T 11-14.)

Tatsächlich dreht sich die ganze Debatte immer wieder um die Frage der Priorität von Prinzip oder von Lebenskraft. In diesem Zusammenhang ist aus eben angeführten Textstück aus dem *Chūyō kōenroku* 中庸講筵錄 von Yamada Hōkoku klar ersichtlich, daß die Prämisse der Überordnung von Prinzip über Lebenskraft, wie sie Zhu Xi vertrat, das gesamte Gedankengebäude beeinflusst. Es weicht dann, wie Yamada Hōkoku sagt, ins Einseitige ab, was eben nicht dem Ideal „unparteiisch“ und „beständig“ entspricht. Wegen der von Klaus Kracht erwähnten „Offenheit der Sprache“ (Kracht 1986: 42), die sich gerade an der von Zhu Xi sehr zurückhaltend formulierten These der Priorität von Prinzip über Lebenskraft zeigt, stellt sich allerdings die Frage, ob eine derartige Neutralität des Denkens überhaupt im Rahmen des Konfuzianismus möglich ist. Sie scheint vielmehr schwierig angesichts der gestellten Bedingungen, nämlich Distanz vom buddhistischen und taoistischen Denken, und der anstehenden Fragestellungen, nämlich die nach dem höchsten Ziel menschlichen Seins. In Japan selbst war die Notwendigkeit der Distanzierung von buddhistischem und taoistischem Gedankengut nicht in der gleichen Weise dringlich wie in China. Vielmehr schufen dort Konfuzianer immer wieder Synthesen, vor allem mit dem Buddhismus und mit dem *Shintō*. Dies Phänomen zeigt sich nicht nur bei den Vertretern des neokonfuzia-

nischen *Shintô*, die aus der *Shushigaku* kommen, sondern auch, wie oben bereits erwähnt, bei solchen aus der *Yômeigaku* 陽明学.³¹¹

2.3.4 *Shintô* 神道 und *Yômeigaku* 陽明学

Nakae Tôju³¹² nahm ähnlich wie der noch vorzustellende Kumazawa Banzan nicht eine stark Zhu-Xi-kritische Stellung ein. Vielmehr schuf er eine völlig eigene Form von *Yômeigaku* 陽明学, indem er sich für die Klassiker auf Wang Yangming stützte, für die Kommentare zu den Klassikern jedoch auf Zhu Xi (Fisher 1908: 49). Für ihn ist Intuition (*ryôchi*) nicht wertneutral wie bei Wang Yangming, sondern Träger des Guten (*zen* 善; vgl. Kressler 3: 30). Wer sie einsetzt, erlebt die Einheit von Mensch und Göttern (*jin-shin gôitsu* 人神合一, vgl. Kressler 3: 33). Hier anschließend entwickelte Nakae Tôju den Glauben an einen persönlichen Gott (*jôtei* 上帝), wobei Intuition dabei bedeutet, daß der Himmel (*ten* 天) im Menschen selbst angelegt sei (vgl. Kressler 3: 24). Die Wende zum Glauben an einen persönlichen Gott erlebte Nakae Tôju, nachdem er das Werk des Wang Ji *Ô Ryûkei goroku* 王龍谿語錄 (chines. *Wang Longxi yulu*) gelesen hatte. Die Frage, ob auch bei Wang Yangming oder bei Wang Ji ein solcher Glaube vorhanden gewesen sei, ist noch nicht

³¹¹ Es handelt sich hierbei eher um versteckt synkretistische Tendenzen, als um einen tatsächlichen Synkretismus. Die Frage nach den Inhalten der mit Eklektizismus bezeichneten *Setchûgaku* gehört in einen anderen Kontext (siehe hierzu Kinski: 1996, dort Kapitel 1). Auch im Falle der Synthesen von Konfuzianismus mit *Shintô* und Buddhismus sind die in der Fachliteratur benutzten europäischen Begriffe mit Vorsicht zu genießen (siehe hierzu auch Klaus Krachts Ausführungen zu Vorbehalten gegenüber der „Anwendung externer Begrifflichkeit“ bei dem Meiji-Gelehrten Shigeno Yasutsugu 重野安繹, 1827-1910; vgl. Kracht 1986: 39). Denn ein Synkretismus im reinen Sinne würde ein unter Umständen beziehungsloses Aneinanderreihen fremden Gedankengutes bedeuten, was aber bei all den hier genannten Vertretern nicht der Fall ist. Gerade Yamada Hôkoku verwendet vielmehr die Gedanken anderer Autoren, eventuell auch anderer Schulrichtungen, um die Stringenz seiner Gedankenführung beibehalten zu können. Insofern ist die oben erwähnte Bezeichnung „Synkretismus“, wie sie David A. Dilworth verwendet (vgl. Dilworth 1979: 488 und 509), irreführend.

³¹² Zu Leben und Werk Nakae Tôjus siehe vor allem Fisher 1938: 227-246 und Kressler 1 bis 3. Bei Fisher befindet sich auch eine Übersetzung des Werkes *Daigaku waku-mon* 大學或問. Fisher 1938: 259-356.

Gegenstand einer Forschungsarbeit gewesen (vgl. Ching 1984: 297; s. a. Yamashita 1981: 5).

Kumazawa Banzan, der berühmteste Schüler Nakae Tōjus, vertrat weder Wang Yangming, noch Zhu Xi, sondern, wie er sagt, die Heiligen des Altertums³¹³. Der Unterschied zu Denkern der *Kogaku* oder *Kigaku* wie Itō Jinsai oder Yamada Hōkoku ist, daß für Kumazawa Lebenskraft (*ki*) neben Prinzip (*ri*) im Absoluten (*taikyoku* 太極) enthalten ist, und nicht allein allem Sein und Werden zu Grunde liegt.

Kumazawa Banzans Konjunktion von *Shintō* und *Yōmeigaku* 陽明学 hatte nicht nur Auswirkungen auf seine Textexegese, sondern war vor allem politisch als „Weg der Könige“ (*ōdō* 王道) gedacht. Auf der persönlichen Ebene, war es ein Glaube, der sich darin äußerte, daß er regelmäßig zum Miwa-Schrein (Ômiwa jinja 三輪神社)³¹⁴ in der Provinz Nara pilgerte, um die Gottheit von Miwa *Miwa daimyōjin* 三輪大明神 zu verehren (Miyazaki 1988: 35, Miyazaki 1990: 202f). Ise 伊勢 und Miwa 三輪 standen für ihn auf einer Stufe³¹⁵, da Ôkuninushi no mikoto 大国主命 ursprünglich der Herrscher des Landes war, bevor Amaterasu Ômikami 天照大神 das Mandat an ihren Enkel übergab.³¹⁶ Die Frage, ob Kumazawa Banzan hiermit die Herrschaftsberechtigung des Tennō-

³¹³ Vgl. Minamoto 1979: 405, *NST* 33: 141, Miyazaki 1990: 391. Es stellt sich die Frage, ob Kumazawa Banzan damit näher zur *Yōmeigaku* oder zur *Kogaku* zu rechnen sei, da sich ein Vergleich zu Itō Jinsai anbietet (a. a. O.: 433ff). Allerdings ist anzumerken, daß auch Wang Yangming selbst an sich den Anspruch stellte, die Klassiker unabhängig von den Zhu-Xi-Kommentaren, nämlich original, zu lesen und zu deuten, was der gleiche Anspruch ist, den ein Anhänger der *Kogaku* stellt. Zu einem Vergleich mit Itō Jinsai, den Minamoto Ryōen vorschlägt, ist zu sagen, daß dies einen nicht endenden Kreislauf hervorriefe, in dem die Frage danach, wer wen beeinflußt haben mag, nicht zu beantworten ist. Vielmehr scheint mir die oben skizzierte Entwicklung der *Qixue* aus der *Yangmingxue* heraus der Grund für Übereinstimmungen zu sein, wobei dann Itō Jinsai, wenn er Thesen der *Kigaku* vertritt nicht an den Maßstäben einer strengen *Kogaku*, die keine chinesischen Neokonfuzianer zitiert, gemessen werden kann.

³¹⁴ Zur Geschichte des Miwa-Schrein siehe Antoni 1988.

³¹⁵ Miyazaki 1988: 37, dort ist als Quelle angegeben *Shūgi gaisho* 10.

³¹⁶ Zur Entmachtung von Ôkunitama 大国魂 durch Amaterasu Ômikami siehe Antoni 1988: 168f, Naumann 1988: 94 und 102). Antoni vermutet einen Dynastiewechsel, beziehungsweise den Machtverlust der Miwa-Dynastie im Zeitraum Ôjin/Nintoku (vgl. Antoni 1988: 67).

Hauses anzweifelte, läßt sich jedoch noch nicht beantworten. Das hierzu relevante Material könnte in einer weiteren Forschungsarbeit aufgearbeitet werden. Das betrifft vor allem die Texte *Miwa monogatari* 三輪物語³¹⁷, *Daigaku wakumon* 大學或問, *Shûgi washo* 集義和書, *Shûgi gaisho* 集義外書 und *Ekikyô shokai* 易經小解. (vgl. Miyazaki 1988: 36). Der dem *Bakufu* 幕府 gewidmete Text *Daigaku wakumon* verrät jedoch vor allem eine kritische Einstellung zur damaligen Politik des *Bakufu* 幕府 (ebenda: 37).

Im 1686 verfaßten *Miwa monogatari*³¹⁸ vertritt Kumazawa Banzan die These von drei zentralen Tugenden, die er konfuzianisch deutet, um sie dann mit bestimmten Göttern des *Shintô* in Beziehung zu setzen. Dies sind „Geradlinigkeit“ (*shôjiki* 正直, mit Zuordnung zu Amaterasu Ômikami 天照大神), „Reinheit“ (*seijô* 清浄, Hachiman daijin 八幡大神) und „Barmherzigkeit“ (*jihî* 慈悲, Kasuga daimyôjin 春日大明神; vgl. Miyazaki 1988: 36). Wie sich weiter unten zeigen wird, spielt auch bei Yamada Hôkoku die Tugend der Geradlinigkeit eine entscheidende Rolle.

Eine ebenso unorthodoxe Haltung nahm Kumazawa Banzan im Zusammenhang mit dem Verbot des Christentums ein. Er sprach sich gegen ein solches aus, weil er das Christentum dem Buddhismus gegenüber als überlegen betrachtete.³¹⁹ Dies mag zum Teil daran liegen, daß er selbst Anhänger einer der im *Kansei igaku no kin* 寛政異學禁 verbotenen Schulrichtungen war. Die Affinität der *Yômeigaku* 陽明学 mit christlichen Gedanken ist jedoch unbestritten. Für den *Yômeigaku* 陽明学-Spezialisten Yamashita Ryûji beweist Wang Yangmings Erleuchtungserlebnis, daß alles in dem Einem sei, wie ein dem Menschen innewohnender Gott (*chichinaru kami* ちちなる神, vgl. Yamashita 1981: 93).

So waren später in der Meiji-Zeit die Schulen in Okayama, Kôchi und in Kumamoto Begegnungspunkt für Christentum und Konfuzianismus, wobei die ersten christlichen Gelehrten dieser Zeit vor allem an die *Jitsugaku* eines Yamada Hôkoku und eines Okumiya Zôsais anknüpften (ebenda: 86; Fujiwara 1979: 412). Hierher rührt auch die in der Meiji-Zeit propagierte „Einheit der drei Lehren“ (*sankyô itchi* 三教一致, näm-

³¹⁷ Für die Angaben zu den Texten siehe *Banzan zenshû* in Kapitel 8.

³¹⁸ Das Original liegt heute im Magazin des Ômiwa jinja (vgl. Miyazaki 1990: 202f).

³¹⁹ Vgl. Yamashita 1981: 87. Der Autor gibt als Quelle an: *Shûgi gaisho* 10.

lich die Einheit von Konfuzianismus, Taoismus und Christentum), deren Vertreter vor allem Yokoi Tokio 横井時雄 (1857-1928), Ebina Danjō 海老名弾正 (1853-1937) und andere waren (ebenda: 6; Fujiwara 1979: 410). Auch Uchimura Kanzō war ursprünglich Wang-Yangming-Anhänger, und der Wechsel zum Christentum schien ihm ein naheliegender Schritt gewesen zu sein (Yamashita 1981: 90, siehe auch oben Z 10).

Vor allem Ende der Tokugawa-Zeit, Anfang der Meiji-Zeit bedeutete eine Synthese von *Yōmeigaku* 陽明学 und *Shintō* jedoch vor allem einen Nationalismus, der den Wechsel zum Christentum, den Kumazawa Banzan vielleicht noch überlegt haben mag, eher verbot. Diese Synthese ist vor allem sichtbar bei Yoshida Shōin, Yokoi Shōnan und Saigō Takamori (Yamashita 1981: 6).

Yoshida Shōin verfaßte 1859 das bekannte „Lied von der aufrechten Lebenskraft“ (*Seiki no uta* 正気の歌), das die Helden der Geschichte Japans besingt.³²⁰ Japanische Gedichte zum Thema „aufrechte Lebenskraft“ (*seiki* 正気) oder „flutende Lebenskraft“ (*kōzen no ki* 浩然之氣)³²¹ sind aus dieser Zeit auch aus der *Mitogaku* 水戸学 bekannt, wobei das am meisten bekannte Beispiel das von Fujita Tōko 藤田東湖 (1806–1855) ist (vgl. Nawrocki 1998: 95). Dies zeigt jedoch nichts weiter, als daß sich die Texte des Mengzi im damaligen Japan großer Beliebtheit erfreuten³²². Henricus van Straelen bezeichnet die *Mitogaku* als einen Zweig der *Yōmeigaku* 陽明学, wobei ihr anderer Name *Jitsugaku* sei (Straelen 1952: 63). In der Tat sind in der Bakumatsu-Zeit die Grenzen zwischen den einzelnen Schulrichtungen schwer zu ziehen, was auch an der Zurückgezogenheit des Gelehrtenlebens von *Yōmeigakusha* liegen mag.

Zurück zu Yoshida Shōin. In seinem Werk *Bukyō zensho kōroku* 武教全書講録 zeigt sich die zentrale Bedeutung, die er der Lebenskraft

³²⁰ Vgl. Straelen 1960: 36f (Übersetzung), 39 (Original); eine Übersetzung befindet sich auch in Straelen 1952: 107. S. 50.

³²¹ Das Gedicht von Yamada Hōkoku zu diesem Thema befindet sich im Vorspann dieser Arbeit.

³²² Einer der wichtigsten konfuzianischen Texte Yoshida Shōins ist *Kō-Mō yowa* 講孟夜話 (persönliche Bemerkungen zu einer Vorlesung über Mengzi). Vgl. Straelen 1952: 90f.

beimißt. Seine „flutendgroße Lebenskraft“ (*kôzen no ki* 浩然之氣)³²³ könne man nur kultivieren, indem man die „Kraft der Morgenstunden“ (*heidan no ki* 平旦之氣)³²⁴ ausnutze. Wenn man früh aufstehe, und sich gleich seinen Verpflichtungen widme, führe das automatisch zu einer flutendgroßen Lebenskraft, was bei Yoshida Shôin die Fähigkeit zu revolutionären Aktivitäten bedeutet (ebenda: 93). Wer dies nicht tue, habe nicht die Kraft, sein Wissen anzuwenden (ebenda: 95).

An dieser Stelle stellt sich die Frage, ob der Konfuzianismus tatsächlich „Staatsideologie“ der Tokugawa-Familie war und somit gesellschaftsstabilisierend gewirkt hat (Brüll 1989: 62), und somit mit Beginn der Meiji-Zeit entmachteter werden mußte.³²⁵ William Beasley betont, daß Chinas Konfuzianismus vor allem politische und soziale Strukturen zeigte, weil er von einer mit bürokratischen Vollmachten ausgestatteten Gentry dominiert war. Die Macht der *Samurai* 侍 der Tokugawa-Zeit ruhte dagegen auf anderen Fundamenten. Konfuzianismus hatte in Japan stets die Geschichte Chinas als Gegenstand (Beasley 1972: 38), worauf weiter unten im Zusammenhang mit der Haltung Yamada Hôkokus China gegenüber zurückzukommen sein wird.

Wegen der Wichtigkeit, die man auch in der Bakumatsu-Zeit den Texten des Mengzi beimaß, sollen hier kurz in einem Exkurs seine Ideen von „Wechsel des Himmelsmandates“ und den damit zusammenhängenden Ausführungen zur Wesensnatur des Menschen, vorgestellt werden.

Über Mengzis Thesen zur Natur des Menschen wird vor allem in den ersten sechs Abschnitten des Buches Gaozi³²⁶ berichtet. Gaozi vertritt dort die Ansicht, daß die Natur des Menschen „weder gut noch nicht-gut“ (*wu shan wu bu shan* 無善無不善)³²⁷ sei, und daß dies vielmehr vom Zufall oder von den äußeren Dingen, Lebensumständen abhängt. Gaozi sagt, die Natur eines Menschen hänge von ähnlichen Umständen ab, wie

³²³ Chines. *haoran zhi qi*. Siehe oben Kapitel 2.2.1.

³²⁴ Chines. *pingdan zhi qi*. Ebenda.

³²⁵ William Beasley erklärt die Angriffe auf den angeblich korrumpierenden Einfluß des Konfuzianismus in der Meiji-Zeit vor allem durch die Wiederbelebung des *Shintô* und die Betonung der Göttlichkeit des Kaisers (Beasley 1972: 37).

³²⁶ *Mengzi* 6A.1–6, *Le* II: 394–403, *Do*: 109–114, *We*: 160–164.

³²⁷ *Mengzi* 6A.4, *MZZS* III: 5b4, *Le* II: 401, *Do*: 113, *We*: 161.

es beispielsweise von der Willkür desjenigen abhängen, der einen Graben gräbt, in welche Richtung das Wasser in diesem Graben fließe. Diese Ansicht beruht mehr auf der Idee, daß die Natur des Menschen gleich den im Alltäglichen gezeigten Verhaltensweisen sei. Mengzi dagegen spricht davon, daß der Mensch eine angeborene Veranlagung zum Guten besäße, und daß er dazu die Fähigkeit hat (was er jedoch nicht unbedingt ausleben muß). Sein Beispiel des Vergleiches mit dem Element Wasser lautet dann, daß Wasser in jedem Falle nach unten fließe, nie aber nach oben³²⁸. Der Aussage des Gaozi „das, was angeboren ist, nennt man die Natur“ (*sheng zhi wei xing* 生之謂性)³²⁹ stimmt Mengzi zu, nicht jedoch der Ansicht „Menschlichkeit ist etwas Inneres, Rechtschaffenheit etwas Äußeres.“³³⁰ Für Mengzi sind beide, sowohl „Menschlichkeit“, als auch „Rechtschaffenheit“ innere Angelegenheiten, und auch in der Ausübung der Moralität macht Mengzi keinen Unterschied zwischen Innen und Außen. Wenn er beispielsweise einem alten Manne Respekt schulde, seinem eigenen älteren Bruder (als der Jüngere) aber brüderlichen Respekt, so würde er, habe er beide vor sich stehen, den Fremden mehr ehren, wenn dieser älter sei als sein eigener Bruder.³³¹

Mengzi setzt Gaozis These der Unbestimmbarkeit der menschlichen Natur entgegen, daß der Mensch ursprünglich gut sei, da er durch seine „Empfindungen“ (*qing* 情) aus der eigentlichen Natur heraus in der Lage sei, Gutes zu tun. Den „Sinn“ (*xin* 心) für „Mitleid und Trauer“ (*ce yin* 惻隱), für „Scham und Abneigung“ (*xiu e* 羞惡), für „Achtung und Respekt“ (*gong jing* 恭敬), für „Richtig und Falsch“ (*shi fei* 是非) habe jeder Mensch, und diese vier gehören in dieser Reihenfolge zu „Menschlichkeit“ (*ren* 仁), „Rechtschaffenheit“ (*yi* 義), „Sittlichkeit“ (*li* 禮) und

³²⁸ Mengzi 6A.2, MZZS XI: 1a10–b8, Le II: 395f, Do: 110f, We: 160.

³²⁹ Mengzi 6A.3,1, MZZS XI: 2b3, Le II: 396, Do: 111, We: 161.

³³⁰ Mengzi 6A.6, MZZS XI: 3a6, Le II: 397f, Do: 111, We: 163.

³³¹ Ebenda.

„Weisheit“ (*zhi* 智)³³². Sie sind nicht etwas, was dem Menschen von außen gegeben wird³³³, sondern sind natürlicherweise in ihm angelegt.

Da der Mensch sich jedoch allzu leicht von seiner ursprünglichen Natur entferne, solle er seine „Natur nähren“ (*yang xing* 養性) seinen „Geist zum Äußersten ausschöpfen“ (*jin xin* 盡心), um seine „Natur zu kennen“ (*zhi xing* 知性), und um den „Himmel zu kennen“ (*zhi tian* 知天)³³⁴. Die Relevanz des „Handelns“ (*xing* 行) ist entsprechend groß. Eine der Handlungsweisen ist die „Ansammlung von Rechtschaffenheit“, eine andere die „Näherung der Lebenskraft“. Hat der Mensch die „Lebenskraft“ bis zum Äußersten genährt, so daß sie „Himmel und Erde anfüllt“, kann er ein „das höchste Tugendideal verkörpernder Herrscher der Welt“³³⁵ sein.

Das Amt des Herrschers hätte Mengzi wohl eher nicht für sich eingefordert, obwohl er von sich selbst sagte, seine „Lebenskraft“ sei „flutgroß“ und er sich an mehreren Stellen auch mit den Heiligen des chinesischen Altertums (einschließlich Konfuzius) gleichstellte.³³⁶ Das mag nicht von Bescheidenheit zeugen, aber immerhin sagt er auch, daß jeder Mensch ein Yao 堯³³⁷ oder ein Shun 舜³³⁸ werden könne³³⁹. Ein rechtmäßiger Herrscher hat jedoch noch weitere Bedingungen zu erfüllen. Am Beispiel der Machtübergabe des Yao an Shun, wie sie im *Shujing*³⁴⁰ geschildert wird, zeigt Mengzi, wie eine solche Machtübergabe abzulaufen hat. Nicht Yao „übergab“ die Macht, sondern „der Himmel“³⁴¹. Indes,

³³² *Ren yi li zhi* 仁義禮智, sind die vier Kardinaltugenden im Konfuzianismus, die „vier Ausgangspunkte“ *si duan* 四端.

³³³ *Mengzi* 6A.4, *MZZS* XI: 6b2–4, *Le* II: 402f, *Do*: 113f, *We*: 163.

³³⁴ *Mengzi* 7A.1, *MZZS* XIII: 1a8–1b1, *Le* II: 448f, *Do*: 143, *We*: 186.

³³⁵ Ommerborn 1996: 31.

³³⁶ So in *Mengzi* 2A.2, *MZZS* III: 3b–12a, *Le* II: 185–196, *Do*: 81–89, *We*: 67–72 und *Mengzi* 3B.9,10 *MZZS* VI: 14a6–7, *Le* II: 283, *Do*: 58, *We*: 109.

³³⁷ Tang Yao 唐堯, mythischer Urkaiser (reg. trad. 2357–2287 v. Chr.). Vgl. *Giles* No.: 2426.

³³⁸ Yu Shun 虞舜, mythischer Urkaiser (reg. trad. 2287–2208 v. Chr.). Vgl. *Giles* No.: 1741.

³³⁹ *Mengzi* 6B.2,1, *MZZS* XII: 2a8, *Le* II: 424, *Do*: 101, *We*: 172.

³⁴⁰ *Shujing* II, II, III, 18–19, *Le* III: 63f.

³⁴¹ Zum Schriftzeichen *tian* 天 berichtet *DKWJT* 5833: [I.1] „Himmel (*ten, ame, ama*)“: [I.1.1] „das Höchste“ (*Shuowen jiezi*), [I.1.2] „hell“, [I.1.3] „groß“ (*Shi ming* 釋名), [I.1.4] „das, wo sich die Luft (*ki* 氣, chines. *qi*) ansammelt“ (*Lunheng* 論衡, *Yanshi*

„der Himmel spricht nicht“ (*tian bu yan* 天不言), sondern tut seinen Willen „durch Handlungen Dritter und durch Geschehnisse kund“ (*yi xing yu shi shi zhi eryi yi* 以性與事事之而已矣). Yao „empfahl“ Shun durch Vollzug des Rituals im Ahnentempel und Opfer an die „Götter“ (*shen*) dem „Himmel“, und „der Himmel“ akzeptierte ihn. Dieser empfahl Shun weiter an das „Volk“ (*min* 民) indem nun Shun selbst das Ritual im Tempel vollzog, und die Geister antworteten, woraufhin das Volk ihn als neuen Herrscher akzeptierte. Himmel und Volk sind es also, die nach Mengzi das Herrscheramt vergeben. Beide stimmen in ihren Absichten überein, weil „der Himmel sieht, wie das Volk sieht, der Himmel hört, wie das Volk hört.“³⁴² Nicht Erbfolge berechtigt zur Herrschaft, sondern derjenige ist der rechtmäßige Herrscher, der das Opfer im Ahnentempel vollzieht, was sich dann als berechtigt erweist, wenn die Götter positiv antworten³⁴³.

Wenn der Herrscher nicht mehr tugendhaft ist, die fehlende Antwort der Götter beim Ritual sich beispielsweise durch das Eintreten von Naturkatastrophen oder das Ausbleiben von Ernten äußert³⁴⁴, dann darf man den Herrscher den „Dunklen“ (*you* 幽) oder den „Grausamen“ (*li* 厲)

jiaxun 顏氏家訓: *gui xin* 歸心); [I.2] „Himmelskörper, sowie seine Bewegungen“ (*Shiji*); [I.3] „Sonne“ (*Liji*); [I.4] „Herr des Kosmos, schöpferischer Geist, bedeutet die Stütze und Ordnung der Welt“ (*Erya, Lunyu, Mengzi* u. a.); [I.5] „das, was von selbst so ist, der Weg des Nichtstuns und Von-selbst-so-seins“ (*Zhuangzi, Xunzi*); [I.6] „Edler, König, Kaiser“ (*Shijing, Erya, Mengzi*); [I.7] „Vater, sowie Meister“ (*Shijing, Yili* 儀禮, u. a.); [I.8] „das, worum man bitten soll“ (*Hanshu*); [I.9] „Zeitabschnitt, Jahreszeit“; [I.10] „Tag“; [I.11] „Yang (eine der beiden materiellen Kräfte)“ (*Yijing*); [I.12] „das „Schöpferische (*qian* 乾)“ (*Yijing*); [I.13] „Welt, Umgebung“; [I.14] „Schicksal, natürlicher Zustand“ (*Liezi*); [I.15] „Veranlagung, Natur“ (*Huainanzi*); [I.16] „Leben, Körper“ (*Lü Lan*); [I.17] „groß“ (*Guangya*); [I.18] „Tusche anrühren“ (*Yijing*); [I.19] „Haare abschneiden (als Strafe)“, [I.20] „zuerst“. Die daran anschließenden Punkte I.21–22 geben das Schriftzeichen als Alternativschreibweise für seltenere Schriftzeichen an, sowie in I.23 als Familienname; [I.24] buddhistisch: [I.24.1] „Übersetzung für Sanskrit: *deva*, oder *sura*“, [I.24.2] „eine der Abkürzungen für *tenjiku* 天竺 (= „Indien“)“. In Abschnitt II sind einige rein japanischen Bedeutungen unter der Lesung *ame* und *ama* angegeben.

³⁴² *Mengzi* 5A.5, *MZZS* IX: 8b9–10b7, *Le* II: 354f, *Do*: 64–66, *We*: 136ff. Das Ganze ist Zitat aus dem *Shujing*: siehe *Shujing* V, I, Teil II, 7, *Le* III: 292.

³⁴³ Diese Art positive „Antwort“ ist aus der Tatsache ablesbar, wenn die Regierungsgeschäfte gelingen.

³⁴⁴ Bauer 1971: 112.

nennen³⁴⁵, und er hat das Himmelsmandat bereits verloren und darf gestürzt werden.

Selbstverständlich klafften Ideal und Wirklichkeit nicht erst zu Mengzis Zeiten schon weit auseinander. Um diese Kluft zu überwinden, formulierte Mengzi als erster in der chinesischen Geistesgeschichte die Theorie vom fünfhundertjährigen Dynastiewechsel/Neuanfang³⁴⁶. Er rechnete nach, daß seit Beginn der Zhou-Zeit (周, 1025–246 v. Chr.) 700 Jahre vergangen waren, und seit Konfuzius bereits 100 Jahre. Nun sei die Zeit, in der er selbst lebte, für einen „Wechsel“ (eine Revolution) (*gai* 改) „überfällig“ (*guo* 過).

In Japan bedeutete *tian ming* 天命 nicht Sturz des Kaiserhauses, sondern Sturz des *Shôgun* 將軍. Der Tennô selbst ist nicht Empfänger des Himmelsmandates³⁴⁷, weil er direkter Nachfahre von Amaterasu Ômikami ist (Beasley 1972: 38), vielmehr gibt er als „Himmel“ (*tian* 天) den „Befehl“ (*ming* 命) des Regierens an den *Shôgun* 將軍³⁴⁸.

Zum Begriff „Revolution“ ist zu sagen, daß der moderne japanisch-chinesische Begriff (*geming* 革命, japan. *kakumei*) aus dem *Yijing* abgeleitet werden kann³⁴⁹. In der modernen Bedeutung „Revolution“ ist dieser Begriff als Neologismus erst Anfang der Meiji-Zeit im Zuge der

³⁴⁵ *Mengzi* 4A.2, *MZZS* VII: 4a3, *Le* II: 293, *Do*: 150, *We*: 114.

³⁴⁶ Vgl. *Mengzi* 2B.13, *MZZS* IV: 16b, *Le* II: 232, *Do*: 52, *We*: 86f und 7B.38, *MZZS* XIV: 17b–18a, *Le* II: 5, *Do*: 153f, *We*: 208. Bauer 1971: 49f. – Als Begründer des Denkens in Geschichtszyklen gilt vor allem Dong Zhongshu, so in seinem Werk *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 (Üppiger Tau der Frühlings- und Herbstannalen, hierzu siehe Bauer 1971: 115–118.), womit die Theorien seit der frühen Han-Zeit in die chinesische Historiographie Eingang fand. Allerdings ist das Denken in Zyklen selbst bereits älter, bedingt durch das Kalenderwesen und die Jahreszeitenspekulationen. Eine Einführung in das Denken Dong Zhongshus geben Forke 1934: 46–64, DeBary 1960 I: 229–231, Fung 1953 II: 7–87.

³⁴⁷ Ein göttlicher Regierungsauftrag war in China daran sichtbar, daß derjenige, der die Riten im Ahnentempel des Herrscherhauses vollzieht, erfolgreich regiert. In Japan lag die Sache insofern anders, als das Recht, im Ise-Schrein die kaiserlichen Riten zu vollziehen von vorneherein ein Recht des Tennô ist (Naumann 1988: 93, Ching 1993 43ff).

³⁴⁸ Diese Ansicht vertrat beispielsweise bereits Kumazawa Banzan (vgl. Beasley 1972: 61).

³⁴⁹ Siehe Hexagramm *ge* 革, Kommentar zur 4. Linie: *ZY* V: 12a6. Vgl.: Legge 1963: 168 und 254. Fiedeler 1992: 437.

Übersetzung westlichsprachiger Werke in das Japanische eingeführt worden.³⁵⁰

In Japan spielte die Theorie des Dynastiewechsels nicht die gleiche Rolle wie in China. Der Tennō war (und ist) laut offizieller Lehrmeinung per Erbfolge berechtigt, durch seine Abstammung von der Sonnengöttin Amaterasu Ōmikami 天照大神 das Ritual an die kaiserlichen Ahnen im Ise-Schrein zu vollziehen. Eine ausbleibende Antwort der Göttin wäre hier nur denkbar, wenn nicht der rechtmäßige Thronerbe das Ritual vollzieht.³⁵¹ Das Nicht-Annehmen des Opfers durch die Götter/Geister auf Grund mangelnder Moralität des Opfernden, wie sie im chinesischen Denken formuliert ist, ist in diesem Kontext nicht denkbar.³⁵² Wenn in Japan Naturkatastrophen oder Mißernten auf den Zorn der Götter schließen ließen, wurde das nicht mit der Person der Tennō in Verbindung gebracht, sondern es wurden andere Gründe dafür vermutet. Bis Ende der Edo-Zeit reagierte der Tennō auf derlei Ereignisse, indem er die Regierungsdevise änderte. Die Meiji-Restauration war in dem Sinne keine „Revolution“ (*kakumei* 革命), sondern wie der Name sagt, die „Wiedereinsetzung“ (*ishin* 維新) des Tennō in seine Regierungsrechte.

Bereits in der Meiji-Zeit verfaßte der *Yōmeigakusha* Mishima Chūshū im Zusammenhang mit der Herausgabe der Werke Yamada Hōkokus sein „Nachwort zu Fragen und erläuterte Diagramme zum Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft im Buch *Mengzi*“ (Text 3 in Kapitel 4). Hierin zeigt er, indem er *Yōmeigaku* 陽明学 mit Begriffen des „Nationalwesens“ (*kokutai* 国体)³⁵³ in Beziehung setzt, eine Einstellung zu China als Ausland, die bei Yamada Hōkoku selbst noch nicht da ist. Yamada Hōkoku erwähnt noch in seinem *Zhongyong*-Kommentar, daß Politik (*matsurigoto* 政) sowohl in Japan, als auch in der ganzen Welt stets in Verbindung zu Ritualen beziehungsweise zu Gottesverehrung (*kami wo matsuru*, *saishin* 祭神) stehe, was er auf die alles bestimmende Aktivität der „einen großen Lebenskraft“ (*ichidaiki* 一大氣) zurückführt.³⁵⁴ Annä-

³⁵⁰ Vgl. Liu 1985: 116.

³⁵¹ Zum „göttlichen Regierungsauftrag“ vgl. Antoni 1991: 39.

³⁵² Vgl. Beasley 1972: 38.

³⁵³ Zum Konzept des *kokutai* in der *Mitogaku* siehe Antoni 1998: 166ff.

³⁵⁴ Vgl. VI 703, T 10-16. Siehe auch in Text II 801.

herungen an das Denken, die Japaner seien ein allen Völkern überlegenes Volk, wie es Mishima Chūshū als ein typischer Denker der Meiji-Zeit vertrat, lassen sich freilich auch aus Yamada Hōkokus Texten herauslesen, wenn man will³⁵⁵:

Z 28 „In unserem [verehrten] Imperium [Japan] gibt es von alters her den Weg des Dienstes an den Göttern (*kami ni tsukaeru michi* 事神之道), der in allen Ländern als herausragend gilt. Darüber muß man eigentlich nicht diskutieren. Die Nachkommen folgten dem Weg nach, lehrten dadurch die Landsleute und machten außerdem Geradlinigkeit und das Aufrechte (*shōjiki* 正直) zur Hauptsache. Und dies zum Weg zu machen, ist nicht von China entlehnt, sondern paßt zur Natur [der Japaner].“ (II 801, T 1-2.)

Mishima Chūshū beginnt seine Staatstheorien (*kokkaron* 国家論) mit der Feststellung, daß Wang Yangmings These, „Prinzip ist Ordnungsprinzip (*jōri* 条理) in der Lebenskraft“³⁵⁶, aus der Phrase des *Shijing* „Wo es Dinge (*butsu* 物) gibt, gibt es auch Gesetzmäßigkeiten (*soku* 則)“³⁵⁷ herühre (II 811, T 11). Das, was er Dinge (*butsu* 物) nennt, ist Politik, wie sie in einem Land praktiziert wird. Als Gesetzmäßigkeit, nimmt er für Japan ein „Himmelsgesetz“ (*tenzoku* 天則) als göttlich gegeben an:

Z 29 „Der kaiserliche Urahn und die kaiserlichen Vorfahren unseres Landes haben das Zeichen [für die Herrschaft] gesetzt und das [Herrschafts-] Geschlecht hinterlassen. Ihre Nachfahren haben sich verbreitet. So entstanden Vasallen und das Volk, und sie nahmen den [eigenen] Clan und bildeten einen einzigen Staat, und schließlich errangen sie [den Rang] des Hauptclans und so entstand die ununterbrochene Linie der Fürsten.“ (II 811, T 12-13.)

³⁵⁵ Dies mag auch der Grund dafür sein, daß Yamada Hōkoku von einigen japanischen Geisteshistorikern der *Mitogaku* (vgl. Kondō 1982, Mishima 1911), beziehungsweise der *Kokugaku* (vgl. Yamada 1934) zugeordnet wird, und nicht der *Yōmeigaku*

³⁵⁶ Chines. *tiaoli*, siehe die Angaben zu *Chuanxilu* 153 in Fn 273. Für Mishima folgt ebenso wie für Yamada Hōkoku aus Wang Yangmings These vom Ordnungsprinzip, daß das Göttliche und die Götter *shin/kami* eine dem eigenen Geist (*kokoro*) inwohnende Sache sei (vgl. Yamada 1996³: 2, Watanabe 1978: 30). Die Frage, ob denn dann ein Anbeten von *shin/kami* ein Anbeten des eigenen Geistes bedeute, ist zwar naheliegend, jedoch im Neokonfuzianismus nie gestellt oder gar beantwortet worden.

³⁵⁷ *Shijing* III, III, 6. Vgl. Le IV: 541 Dort heißt es: „Der Himmel gebiert alle Völker, es gibt Dinge und es gibt Gesetze“.

Das Verhältnis zwischen Fürst und Vasall, beziehungsweise zwischen Herrscher und Untertan sieht er im Idealland Japan durch „Loyalität“ (*chû* 忠) gekennzeichnet. Das zur konfuzianischen Tugend *chû* gehörende Pendant ist die kindliche Pietät (*kô* 孝)³⁵⁸, mit der ein loyaler Vasall seinem Fürsten zu dienen habe, worauf derjenige dann mit verwandtschaftlicher (väterlicher) Liebe (*shin* 親) antwortet. Die Einheit beider (*chû-kô itchi* 忠孝一致) bezeichnet Mishima als einen natürlichen Vorgang in japanischer Politik und bezeichnet sie als ein Himmelsgesetz (*tenzoku* 天則, III 811, T 13-14).

Dementsprechend kritisch fällt dann Mishimas Urteil über die Lage im sogenannten Ausland – das sind bei ihm in einem Atemzug „China, Europa und Amerika“ – aus, da er dort viele Sippen zusammengesammelt sieht. „Einen Weisen zum Fürsten oder Präsidenten zu machen“, nennt er „ihre Art von Betrug“, denn „weise“ sei dort „noch lange nicht weise“ (II 811, T 14-15):

Z 30 „Sie jagen einander, indem sie strafen oder morden, und verfolgen einander, um [andere Länder] zu usurpieren; sie trennen oder vereinen ohne Regel Herrscher und Untertanen, Herrschende und Beherrschte. Das ist die Sache (*butsu*) ihrer Staaten, und sehr verschieden von der unseren Staates.“ (II 811, T 15.)

Um dem Widerspruch zu entgehen, daß die „natürliche Gesetzmäßigkeit“ der anderen ebenfalls ein „Himmelsgesetz“ sein könnten, trennt er die einzelnen Staatsformen (*kokutai* 国体) voneinander, und sieht das jeweils Eigene in der nationalen Politik (*kokuze* 国是, III 811, T 5) als zueinander im Widerspruch stehend an (II 811, T 15-16). Zuletzt folgt in seinem Text ein Stoßseufzer, aus dem sich das Dilemma eines Konfuzianers schließen läßt, wenn er sieht, daß von ihm für richtig gehaltene Gesetzmäßigkeiten ihre Grenzen haben:

³⁵⁸ Die Tatsache, daß hier die „kindliche Pietät“ in ihrer als Verpflichtung formulierten Form im *Kyōiku chokugo* 教育勅語 eher eine andere Form der Loyalität selbst zu sein schien, läßt auf eine ähnliche Entwicklung wie im chinesischen Konfuzianismus schließen (vgl. Bauer 1971: 296). Die in China anfangs so zentralen Tugenden wie „Aufrichtigkeit“ (*Zhongyong*), „Humanität“ (*Mengzi*) usw. sind bezeichnenderweise in Japan in den *Shintō* übergewechselt.

Z 31 „Geht man von einer einheitlichen Gesetzmäßigkeit aus, dann wünscht man sich wohl, daß uneinheitliche Dinge nicht geschehen. Ach, das ist schwer [zu ertragen].“ (III 812, T 2-3.)

Hiermit sind wir wieder bei oben gestellter Frage der Brüllschen These, daß der Konfuzianismus die „Staatsideologie“ der Tokugawa-Regierung gewesen sei, und wir müssen feststellen, daß gerade in der Meiji-Zeit konfuzianische Theorien ideologisch eingesetzt wurden, wie auch die Meiji-Verfassung und der Kaiserliche Erziehungserlaß (*kyôiku chokugo* 教育勅語)³⁵⁹ unbestritten einiges an ihrer gesellschaftsstabilisierenden Wirkung den Einsprengseln von konfuzianischen Tugenden wie „Loyalität und kindliche Pietät“ (*chûkô* 忠孝, chines. *zhongxiao*) verdankten.³⁶⁰

Die anfangs gestellte Frage, ob in Japan tatsächlich die *Yômeigaku* 陽明学 einen entscheidenden Auslöser zur Restauration gegeben hat, läßt sich mit ja beantworten, wenn man ihre transformierenden Elemente beachtet, die nicht nur die rein Wang-Yangming-konfuzianische „Einheit von Wissen und Handeln“ oder die „Erweiterung der Intuition“ betraf, sondern vielmehr die *shintô*-konfuzianischen Gedanken zur sowohl Menschen, als auch Gesellschaften transformierenden Wirkung einer starken Lebenskraft. Diese zu kultivieren, versuchten Konfuzianer mit den *Shin-*

³⁵⁹ Zum „feministischen Konzept des *kokutai*“ durch *chû* und *kô* vgl. Antoni 1881: 42 und 44. Siehe auch das Kapitel über Meiji-Verfassung und Erziehungserlaß in Antoni 1998: 212-218; s. a. Nawrocki 1998: 103ff.

³⁶⁰ Zur These, daß der Konfuzianismus als „Staatsideologie“ der Tokugawa in der Meiji-Zeit „abgeschafft“ worden sei, ist zu sagen, daß dieser vielmehr in das Erziehungssystem übernommen worden ist (vgl. Beasley 1972: 359; siehe hierzu auch die Ausführung Klaus Antons zur Interpretation der Rolle des Konfuzianismus in der Meiji-Zeit von Inoue Tetsujirô, Antoni 1998: 229f), beziehungsweise in den Chinastudien *Kangaku* und *Shinagaku* 支那學 weiter lebte (vgl. Watanabe 1985: 343ff). Man könnte zusätzlich einwenden, daß die Macht der buddhistischen Tempel in der Edo-Zeit ungleich größer und für die Meiji-Regierung ein ernst zu nehmendes Problem darstellte, was sich in der drastischen landesweit durchgeführten Aktion der „Trennung von Göttern und Buddhas“ (*shinbutsu bunri* 神仏分離; vgl. Antoni 1998: 189ff) zeigte. Dies nahm an manchen Orten Ausmaße einer tatsächlichen Abschaffung des Buddhismus an, obwohl die Kampagne zum Sturz der Buddha[statuen] (*haibutsu kishaku* 廢仏毀釈) ursprünglich nicht so gedacht war (ebenda: 187). Vergleichbare Aktionen gegenüber dem Konfuzianismus, wie sie zum Beispiel in der Antikonfuziuskampagne 1974 im China der Kulturrevolution stattfand, sind für das Japan der Meiji-Zeit nicht bekannt.

tō-Methoden der Geradlinigkeit (*shōjiki* 正直), Aufrichtigkeit (*makoto* 誠) und der Verehrung (*tsutsushimi* 敬) der Götter beziehungsweise mit dem Dienst an den Göttern (*kami ni tsukaeru* 事神). Insofern hat die *Yōmeigaku* 陽明学 in ihrer Synthese mit *Kigaku* und *Shintō* einen nicht unerheblichen Beitrag zur Restauration geleistet.

Die *Mitogaku*, die scheinbar die gleichen Elemente enthält,³⁶¹ unterscheidet sich in diesem Punkt jedoch darin, daß sie eine streng hierarchische Gesellschaftsordnung anstrebte, während die *Yōmeigaku* 陽明学 eine egalitäre Gesellschaftsordnung anstrebte. Vor allem Kumazawa Banzan propagierte die später als Restaurations-*Shintō* (*Fukko shintō* 復古神道) bekannt gewordenen Ideen, in denen der Tennō der rechtmäßige Herrscher Japans ist, und alle anderen Bewohner Japans auf einer gleichen gesellschaftlichen Stufe stehen (vgl. Bremen 1985: III-54)³⁶².

Eine Kumazawa Banzans Idealismus ähnlich scheinende Interpretation des Konfuzianismus vertritt der japanische Sinologe Okada Takehiko, indem er die Aktualität der *Yōmeigaku* 陽明学 für das kommende Jahrhundert voraussagt. Das Konzept, das er für eine Wiederbelebung des Konfuzianismus in Japan erarbeitet, bewegt sich ganz im Rahmen der als *Jitsugaku* bekannten synkretistischen *Yōmeigaku* 陽明学 vom Ende der Edo-Zeit. Aus Wang Yangmings These, daß die Wurzel des menschlichen Geistes das Selbst sei, und daß der Beginn von Bewegung die Ruhe sei, leitet er eine „Panphilosophie“ (*zen'itsu tetsugaku* 全一哲学)³⁶³ ab,

³⁶¹ Sie war aus der Synthese von *Shintō* und Konfuzianismus hervorgegangen (vgl. Antoni 1998: 158).

³⁶² Marius B. Jansen hat herausgestrichen, daß bis kurz vor der Meiji-Restauration eine Art von *han*-Nationalismus (in den Lehen) entstanden war, der eine Furchtlosigkeit beinhaltete, aus der heraus man nicht scheute zu handeln, selbst wenn das politische Änderungen einschließlich Aufgabe aller bisherigen Standesprivilegien bedeutete (vgl. Jansen 1996: 162).

³⁶³ Wörtlich bedeutet *zen'itsu* „vereinheitlicht“, „gesamt“, wobei dann *zen'itsu tetsugaku* 全一哲学 mit dem häßlichen Wort „Einheits-Philosophie“, zu übersetzen wäre. Ebenso möglich wäre es, diesen Begriff als „Universal-Philosophie“ oder als „unitarische Philosophie“ (unter Ausschluß der Konnotation mit den christlichen Unitariern) zu verstehen. Der hierfür gewählte deutsche Begriff *Panphilosophie* scheint das, was Okada meint, am ehesten zu treffen, nämlich ein philosophisches System, in dem auch ostasiatisches Denken, das bei der engeren Definition von Philosophie als nicht-philosophisch eingestuft werden müßte, Platz hat.

die die Einheit von Innenwelt und Außenwelt beinhaltet (vgl. Okada 1989: 22).

Ebenso beklagt er, daß seit Ende des 2. Weltkrieges nur noch materialistisches Denken vorherrsche, und der Mensch auf seinen Geldwert (beziehungsweise auf einen Kostenfaktor) reduziert werde (Okada 1989: 2). Dies könne man überwinden, wenn man sich auf die traditionellen ostasiatischen Werte rückbesinne.

Für eine „Yômeigaku 陽明学 des 21. Jahrhunderts“³⁶⁴ wünscht er nicht nur eine Loslösung vom europäisch-amerikanischen Denken, sondern wünscht auch, daß sich Japan bewußt zum östlichen Denken, hinwende (Okada 1989: 5 und 7). Das „westliche Denken“ sei „individualistisch“ (*kakuninshugiteki* 個人主義的) und „utilitaristisch“ (*rikoshugiteki* 利己主義的), weil es sich aus einem Rationalismus heraus entwickelt habe. Das „östliche Denken“ stuft er als „kooperativistisch“ (*kyôchôshugiteki* 協調主義的) ein, weil es sich seiner Ansicht nach aus einem Rationalismus unter Einbezug einer Emotionalität heraus entwickelt habe. Die Herkunft des ostasiatischen Rationalismus sieht er in der „chinesischen Philosophie“ (*Chûgoku tetsugaku* 中國哲学) begründet, von der sich Japaner ebenfalls insoweit zu trennen hätten, als daß Japan den Rationalismus der *Shushigaku*, den Okada mit der Ontologie der westlichen Philosophie vergleicht, überwinden müsse, um sich auf die Werte der *Yômeigaku* als einer empirischen Lehre (*Jitsugaku*)³⁶⁵ zu besinnen. Er kritisiert „die Japaner“ als zu willfährig bei der Akkulturation von Fremdeinflüssen, und fordert eine Rückkehr zur Volkskultur (vgl. Okada 1992: 261).

In seinen Schriften *Jukyô seishin to gendai* 儒教精神と現代 (Konfuzianischer Geist und Gegenwart, siehe Okada 1994) und *Gendai no Yômeigaku* 陽明学 現代の陽明学 (*Yômeigaku* 陽明学 der Gegenwart, siehe Okada 1992) befürwortet er für das gegenwärtige Japan eine Wiederbelebung des Konfuzianismus, da der gleiche Versuch in der frühen

³⁶⁴ Vgl. Okada 1989. Der Artikel „Nijûichi seiki to Yômeigaku“ befindet sich auch innerhalb des Werkes Okada 1994: 184-204.

³⁶⁵ Die schon in Kapitel 2.3.2 erwähnte Lehre vom „praktischen/realen Lernen“ (*Jitsugaku*, auch genannt *Jissai-gaku* 実學) betrachtet Okada nicht als fremd, nämlich chinesisch (als *Shixue*), sondern als genuin japanische Synthese von *Shushigaku* und *Yômeigaku* (vgl. Bremen 1985: III-36).

Shōwa-Zeit 昭和 (1925–1989)³⁶⁶ seiner Ansicht nach aus bestimmten Gründen gescheitert sei. Dem Expansionsstreben Japans von der Meiji-Zeit bis zur frühen Shōwa-Zeit steht der Autor auf Grund seiner *Panphilosophie* (*zen'itsu tetsugaku* 全一哲学) kritisch gegenüber (Okada 1986: 436f).

³⁶⁶ Okada deutet hier auf den Versuch Inoue Tetsujirōs hin, der den Konfuzianismus als Ethik (*rinri* 倫理) neu zu etablieren suchte. Hierzu berichtet Johann Nawrocki (vgl. Nawrocki 1998: 111ff), der jedoch auch betont, daß Inoue sich später vor allem dem Staats-*Shintō* gewidmet habe, und Konfuzianismus teilweise sogar als ebenso fremd, weil chinesisch, einstufte wie beispielsweise das Christentum (ebenda: 119 und 205).

3 Yamada Hôkoku

3.1 Leben

Yamada Hôkoku 山田方谷³⁶⁷ wurde 1805 im Dorf Nishikata 西方, gelegen im Lehen Matsuyama 松山 (im heutigen Okayama 岡山, heute: Takahashi 高梁), Bitchû 備中, geboren. Er entstammt einer verarmten Samuraifamilie³⁶⁸, die von Landwirtschaft lebte. Yamada studierte in der Jugend Literatur, Dichtung und Cheng-Zhu-Konfuzianismus bei dem Daimyatsgelehrten Marukawa Shôin 丸川松隠 (1758–1831) in Niimi 新見. Yamada blieb in Niimi solange, bis, als er noch nicht 16 Jahre alt war, kurz hintereinander Vater und Mutter starben. Dadurch war er gezwungen, fortan für den Unterhalt seiner beiden jüngeren Geschwister zu sorgen. Hierzu trat er 1825 beim Lehensherrn von Matsuyama 松山, Itakura Katsutsune 板倉勝職 (gest. 1849) als Daimyatsgelehrter in Dienst.

1828 kam er das erste Mal nach Kyôto und ging bei Terajima Hakuroku 寺島白鹿 (1776–1850)³⁶⁹, der ebenso wie Marukawa Shôin *Teishugaku* 程朱學 unterrichtete, in die Schule. Yamada Hôkoku war bereits Leiter der Lehenschule *Yûshûkan* 有終館³⁷⁰ in Matsuyama als er 1830 das erste Mal durch seinen Studienfreund Kasuga Sen'an auf das „Ex-

³⁶⁷ Großjährigkeitsname: Rinkei 琳卿, eigentlicher Name Kyû 球. Rufname Yasugorô 安五郎 sowie Pseudonym: Hôkoku 方谷. Im folgenden beziehe ich mich, soweit nicht anders angegeben, auf Hayashi 1972. Hayashi bezieht sich in seinen Informationen hauptsächlich auf Inoue 1900: 497–503, ebenso Zhu Qianzhi (zu Yamada Hôkoku siehe Zhu 1962: 320–325). Die biographischen Berichte gleichen einander dementsprechend. Die umfassende biographische Materialsammlung zu Yamada, die als *Yamada Hôkoku nenpu* benannte Chronologie befindet sich im *YHZ* I: 1–136.

³⁶⁸ Ein Stammbaum der Vorfahren bis hin zu Yamada Taku und seinen 5 Geschwistern, den Urenkeln Yamada Hôkokus, befindet sich in der Zeitschrift *Yômeigaku* 1 (1989): 159f und in Asamori 1996: 274.

³⁶⁹ Eigentlicher Vorname: Tangonosuke 丹後助. Zwei seiner berühmtesten Schüler waren Yoshida Shôin und Hashimoto Sanai 橋本右内 (1834–1859; vgl. Yabuki 1996: 52).

³⁷⁰ Die Lehenschule des Matsuyama-han liegt in Bitchû 備中, Matsuyama im Ort Hakura 羽倉. Sie wurde 1746 von der Familie Itakura gegründet; auf ihrem Lehrplan standen Chinesische Studien (*Kangaku*), japanische Studien (*Wagaku*) und Medizin (*Igaku* 医学: vgl. *Encyclopedia Nipponica* 2 1, Bd. 19: 256).

zerpt der Schriften Wang Yangmings“ (*Ô Yômei bunroku shô* 王陽明文錄抄)³⁷¹ aufmerksam wurde.

Als 1832 sein Lehrer Marukawa Shôin starb, zog er nach Kyôto und hatte Kontakte zu Suzuki Ion 鈴木遺音 (1783–1846), Maki Nanjô 馬木南城 (1796–1833), Kasuga Sen'an und Sôma Kyûhō 相馬九方 (1801–1879). Er las bereits 1833 selbst das *Chuanxilu* 傳習錄 des Wang Yangming, schrieb ein Vorwort³⁷² zu diesem und bekannte sich dazu in einem Brief an den *Teishugakusha* und konfuzianischen Regierungsfachmann Hoashi Banri 帆足万里 (1778–1852, vgl. Asamori S. 88).

Die Lektüre des *Chuanxilu* 傳習錄 mag einer der Anlässe gewesen sein, weshalb er 1835 für zwei Jahre zu Satô Issai an das *Shôheikô* ging (ebenda). Dort soll er nächtelang mit Sakuma Shôzan über das Wie und Wann von Reformen in Politik und Wirtschaft diskutiert haben, vertrat aber wohl eher gemäßigte Standpunkte, um das Gleichgewicht Japans nicht zu gefährden. Damit scheint er sich den Respekt Satô Issais erworben zu haben (Miyahara 1974 III: 28). Sakuma Shôzan propagierte „östliche Ethik und westliche Wissenschaft“ (*Tôyô dôtoku, Seiyô geijutsu*)³⁷³, während Yamada sagte, der konfuzianische Weg sei für eine funktionierende Wirtschaft und Verwaltung völlig ausreichend (Asamori 1995: 35).

Offen *Shushigaku*, heimlich *Yômeigaku* 陽明学 zu vertreten war in den Kreisen um die *Bakufu* 幕府-Schule herum nicht zu vermeiden. Die Reisrevolte Ôshio Chûsais in Ôsaka 大坂 1837 wurde mit dem „Yuyao-Glauben“ (*Yoyô shinkô* 餘姚信仰, Yuyao 餘姚 ist der Geburtsort Wang Yangmings) in Verbindung gebracht und vor allem von Satô Issai als nicht nachahmenswert hingestellt (vgl. Hayashi 1972: 51, Miyahara 1974 III: 31). Yamada Hôkoku jedoch hielt die von Ôshio Chûsai in seinem

³⁷¹ Diese japanische Ausgabe (*shômono* 抄物) besteht aus 10 Rollen (*maki* 卷) und ist das erste Mal 1653, ein Jahr nach dem Tode Nakae Tôjûs, erschienen (vgl. Yoshida 1983: 86, siehe auch Yoshida 1988: 29). Es handelt sich hierbei um Miwa Shissais 1653 verfaßte japanische Version des *Yangming wenlu* 陽明文錄 (das 1536 von Qian Dehong herausgegeben worden war, und 1572 in das *Wang Wencheng gong quanshu* aufgenommen worden war). Kasuga Sen'an jedoch hatte auch die chinesische Ausgabe des *Wang Yangming wenchao* vorliegen (vgl. Araki 1986: 409).

³⁷² Das *Denshûroku bassui jo* ist enthalten im *YT* 9: 317.

³⁷³ Vgl. Harootunian 1970: 144. Siehe auch das 5. Kapitel „Japan and the West“ in Tsunoda 1964.

Werk *Senshindô sakki* 洗心洞筭記 (Bericht aus der Höhle des Reinigens des Geistes)³⁷⁴ dargelegten Ideen für verehrungswürdig. Obwohl er sich der Gefahr bewußt gewesen sein mag, wenn er diese Schrift besaß, schickte er eine Kopie der Schrift im Jahre 1837 an den damaligen Schulvorsteher der Matsuyama-Lehensschule *Yûshûkan*.

Dorthin wurde er selbst noch im gleichen Jahr als Schulvorsteher berufen. Nebenbei war er auch an anderen Schulen tätig, wie beispielsweise an seiner eigenen 1838 gegründeten Privatschule *Kyûrokusha* 午麓舎. Er unterrichtete vor allem die Klassiker in den von Zhu Xi kommentierten Ausgaben (Hayashi 1972: 58) und das *Jinsilu* 近思錄 (Aufzeichnungen von Dingen, die auf der Hand liegen). Für den Bereich der Geschichte lehrte er das *Zizhi tongjian gangmu* 資治通監綱目 (Text und Kommentar des durchgehenden Spiegels zur Hilfe bei der Regierung). Dies ist die von Zhu Xi verfaßte Überarbeitung des *Zizhi tongjian* 資治通監 (durchgehender Spiegel zur Hilfe bei der Regierung), das eines der in der Song-Zeit einflußreichsten Geschichtswerke Chinas von Sima Guang 司馬光 (1072–1084) war. Es schildert den Zeitraum 403 v. Chr. bis 959 n. Chr. chinesischer Geschichte. Dies Werk war in Japan Vorbild für das große Geschichtswerk *Dai Nihonshi* 大日本史 (Große Geschichte Japans) der *Mitogaku* 水戸学. Im Bereich der Literatur unterrichtete Yamada Hôkoku die „acht Meister der Tang- und der Song-Zeit“ (*Tang-Song bajia* 唐宋八家), ebenso gab er Unterricht in *sakubun* 作文 (d. i. Aufsatz in *kanbun* 漢文 ebenda: 52).

Als 1848 die ersten Schiffe vor Uruga sichtbar wurden, ging Yamada Hôkoku nach Ritsuyama 律山, um bei Takashima Shûhan 高島秋帆 (1798–1866)³⁷⁵ Kanonentechnik zu studieren. Abends unterrichtete er dort die im Vergleich zu Zhu Xi mehr am Original orientierte Interpretation des *Daxue*, nämlich das *Guben Daxue* 古本大學 von Wang Yangming, und dies war, so Hayashi Hideichi, der „Ursprung der Militärreform des Matsuyama-Lehens“ (zit. nach Hayashi 1972: 53). Vor allem im Rahmen der Lehenspolitik entfaltete und verwirklichte Yamada Hôkoku seine Vorstellungen von Reformpolitik, die für ihn als *Yômeiga-*

³⁷⁴ *Senshin* (Reinigung des Geistes/Herzens) ist eines der Pseudonyme Ôshio Chûsais.

³⁷⁵ Takashima Shûhan gewann in den letzten Jahren der Edo-Zeit im militärischen Bereich großen Einfluß.

kusha in erster Linie dem notleidenden Volk zugute kommen sollten (vgl. Kondô 1982: 46f).

Bereits 1845 hörte auch Itakura Katsukiyo 板倉勝静 (1823–1889) bei Yamada Hôkoku Vorlesungen zu Politik und Geschichte. Die Vorlesungsmitschrift zum *Xu Zishi tongjian gangmu* 序資治通監綱目 von Bi Yuan 畢沅 (1730–1797) stammt von der Hand Itakura Katsukiyo.³⁷⁶ 1850 wurde Yamada Hôkoku zum *Motojime* 元締め (Finanzverwalter) und gleichzeitig zum *Ginmiyaku* 吟味役 (Prüfungsbeamten) ernannt, weshalb er öfter nach Edo reiste. Er war jedoch kein Beamter in Erbfolge, sondern kam aus der Gelehrtenwelt, wo die Beschäftigung mit Finanzen verpönt war, so daß seine konfuzianischen Kollegen seine Leistungen nicht unbedingt anzuerkennen wußten. Das Matsuyama-Lehen war in dieser Zeit hoch verschuldet. Yamada Hôkoku im Amt des *Kôri bugyô* 郡奉行 (Verwalter der ländlichen Angelegenheiten, vgl. Hall 1959: 279) führte eine Finanzreform durch, die einiges an positivem Aufsehen erregte. Die ab 1851 von Yamada Hôkoku durchgesetzten Reformen betrafen vor allem die Punkte Sparsamkeit auf allen Ebenen, Regulierung der Schulden des Lehens, Förderung der Produktion, Einführung von Papiergeld, Erziehungsreform („Entfaltung der edlen Anlagen im Volk“) sowie die Förderung der literarischen und militärischen Künste. In seinen Reformideen stützte sich Yamada hauptsächlich auf Kumazawa Banzan und auf Wang Yangming.³⁷⁷

Seine Ideen formulierte er schon früher in den Schriften *Rizairon* 理財論 (Diskussion um Ökonomie)³⁷⁸ und *Gitaisaku* 擬対策 (Maßnahmen gegen Betrug, vgl. Asamori 1996: 47ff).³⁷⁹ Das *Gitaisaku* liest sich

³⁷⁶ *Zoku shiji tsûgan kômoku* 續資治通監綱目, siehe YHZ I: 470–613.

³⁷⁷ Vgl. Asamori 1996: 90 und 97. Die Reformideen Kumazawa Banzans beeinflussten kurz vor der Meiji-Zeit auch nachhaltig Sakuma Shôzan, Yokoi Shônân und Hashimoto Sanai 橋本右内 (vgl. Asamori 1979: 63).

³⁷⁸ Vgl. Asamori 1996: 42. Der in der Zeit des Aufenthaltes am Shôheikô, also zwischen 1835 und 1837, verfaßte Text besteht aus zwei Teilen und befindet sich unter dem Titel *Rizai wo ronzu jô* 理財ヲ論ズ上 und *Rizai wo ronzu ge* 理財ヲ論ズ下 in YHZ I: 196–198. Siehe auch Yamada 1996³: 284f, Yamada 1989: 115–136.

³⁷⁹ Der Text befindet sich innerhalb der Chronologie *Yamada Hôkoku nenpu* unter der Jahresangabe *Tenpô* 3 (d.i. 1832; 天保₃ 1833–1829) in YHZ I: 16. Asamori Kaname merkt jedoch ebenso wie Yamada 1996³ an, daß der Text vermutlich erst später, nämlich in der gleichen Zeit wie das *Rizairon* 理財論 entstanden sein muß.

stilistisch wie ein an konfuzianische Schüler seiner Lehenschule formulierter Text. Es beginnt mit der Interpretation der dritten Linie des Hexagrammes 11 (*tai* 泰 der Friede) aus dem *Yijing*, wo es heißt, daß es keinen Höhepunkt ohne nachfolgenden Niedergang gebe und umgekehrt. Yamada Hōkoku, der vielleicht im Zusammenhang mit der Zukunft des Lehens das Orakel befragt hat, interpretierte das als die Schilderung der Probleme zwischen Feudalherrn und Vasallen, und meinte, die üblichen Bestechungsgelder (*wairo* 賄賂), sprich die Methoden, durch die jemand an ein Amt gelangte, seien der Grund für die Verarmung der Samurai. Deshalb forderte er dazu auf, alles zu unternehmen, um diese Mißstände zu überwinden (vgl. Miyahara 1974 II: 26f). Daß Yamada Hōkoku dies öffentlich propagierte, obwohl er sich der Gefährlichkeit der von ihm propagierten *Yōmeigaku* 陽明学 bewußt gewesen sein mag, zeigt ein beträchtliches Maß an Mut, wie auch aus den weiter unten geschilderten Differenzen zwischen ihm und Itakura Katsukiyo hervorgeht. Allerdings ist fraglich, ob der zum Zeitpunkt der Verfassung der Schrift *Gitaisaku* 擬對策 amtierende Lehnsherr Itakura Katsutsune diese gelesen hat, und ob er das überhaupt als eine Kritik an sich selbst aufgefaßt haben mag.

Militärische Reformen vollzog Yamada weniger wegen einer Stärkung der Armee für die Wahrung des inneren Friedens, als zu dem Zweck, für Angriffe außerhalb der Landesgrenzen eine starke Armee zur Verfügung zu haben. Er schlug 1861, als Kaiser Qianlong 乾隆 (Kaiser der Qing-Dynastie, r. 1736-1795) wegen der Zerstörung und Plünderung Pekings in die Mandschurei geflohen war, dem *Bakufu* 幕府 den Überfall Chinas vor, und verfaßte in diesem Sinne ein Rundschreiben an alle Lehen Japans, um zu gemeinsamen Vorgehen aufzurufen. China sei nun ohne Herrscher, und von Korea, Taiwan und Shandong 山東 aus leicht einzunehmen. Dies dachte er als Methode der Ablenkung von innerer Schwäche, um dadurch letztlich innere Stabilität zu gewinnen.³⁸⁰ Außer-

³⁸⁰ Vgl. Asamori 1996: 142; s. a. Nishikawa 1983: 114f. Der Historiker Nishikawa Hiroshi zitiert ein Schreiben, das sich nicht im *YHZ* befindet. Er belegt damit seine Vermutung, daß Kido Kōins These der Identität von innerer Stabilität und Aggressionspolitik (*naishu sunawachi gairyaku* 内守即外略) stark von Yamada Hōkokus Denken beeinflusst sei. Allerdings befindet sich ein Brief Yamada Hōkokus an die Konfuzianer anderer Lehen mit dem gleichen Inhalt wie der von Nishikawa zitierte, in *YHZ* I: 65f, verfaßt ca. Februar/März 1861. Dort befindet sich der Hinweis des

dem glaubte er, daß mit einer solchen Aktion Japan Ostasien von der Mandschurei bis in den Süden nach Indonesien, oder gar Australien kontrollieren könne, und dann keine Angriffe von Amerika mehr zu befürchten habe.³⁸¹ Mishima Chûshû bezieht sich darauf, wenn er später in der Meiji-Zeit Yamada Hôkoku als Anhänger der *jô-i*-Bewegung³⁸² bezeichnet (Asamori 1996: 143). Außerdem berichtete Yamada Hôkoku seinen Schülern an der Lehenschule *Yûshûkan* 有終館 regelmäßig von den Neuigkeiten aus dem Lehen Mito 水戸, die er in Gesprächen mit Itakura Katsukiyo erfahren hatte, da diese anders keine Möglichkeit hatten, von konfuzianischen Schulrichtungen außerhalb des Lehens zu erfahren (vgl. Mishima 1911: 36). Diese beiden Tatsachen haben ihm den Ruf eingebracht, selbst heimlicher Anhänger der *Mitogaku* 水戸学 zu sein (Nishikawa 1983: 115).

Als 1862 Itakura Katsukiyo³⁸³ als *Rôjû* 老中 in das *Bakufu* 幕府 abberufen wurde, war Yamada sein täglicher Berater, und trug zu dessen Erfolg in seiner engen Zusammenarbeit mit *Shôgun* 將軍 Tokugawa Keiki 徳川慶喜 (1837–1913)³⁸⁴ bei. Itakura beriet Tokugawa Keiki vor allem in den Fragen des Umganges mit dem Kaiserhof in Kyôto (vgl. Beasley 1972: 263).

Yamadass Verhältnis zu Itakura mag nicht immer ganz spannungsfrei gewesen sein. So berichtet Yabuki Kunihiko von einem unerfreulichen Briefwechsel zwischen Itakura und Yamada, in dem Yamada entschieden von Itakura forderte, daß er ein in der Zeit im *Bakufu* 幕府 übli-

Herausgebers des *Yamada Hôkoku nenpu* Mishima Chûshû, daß es sich hierbei um ein geheimes Schreiben handle, und daß dies nachweise, daß Ende der Edo-Zeit die konfuzianischen Gelehrten unabhängig von ihrer Schulrichtung das gleiche Ziel verfolgten (vgl. *YHZ* I: 66, T 10f).

381 Vgl. Nishikawa 1983: 116. Nishikawa zitiert einem Brief Yamada Hôkokus an seinen Schüler Susumu Shôichirô, der sich im *Yamada Hôkoku nenpu* unter der Jahresangabe April 1864 befindet: siehe *YHZ* I: 84f.

382 *Jô-i* 攘夷 ist eine der Forderungen der Bewegung *sonnô-jô-i* 尊王攘夷 (verehrt den Kaiser und vertreibt die Barbaren), die seit 1853 die Wiedereinsetzung des Kaisers in seine alten Regierungsrechte forderte.

383 Itakura Katsukiyo war *Fudai-daimyô* 普代大名 des Matsuyama-Lehens in der Zeit von 1849 bis 1868 und *Rôjû* von 1862 bis 1864 und von 1865 bis 1868.

384 Andere Lesung des Vornamens Yoshinobu. Eigentlicher Name Hitotsubashi Yoshinobu 一橋慶喜. Er war der letzte *Shôgun* 將軍 der Tokugawa-Zeit (r. 1867–1868). Zum oben genannten Sachverhalt vgl. Asamori 1977: 87, s. a. Kondô 1982: 47.

ches Bestechungsgeld (*wairo* 賄賂), nämlich die gleichzeitige Tätigkeit als *Jisha bugyō* 寺社奉行 (Verwalter der Tempel und Schreine)³⁸⁵ und als *Sōshaban* 奏者番 (Protokollbeamter) nicht annehmen dürfe, da dies sowohl von den strengen Lehensregeln her verboten war (Yabuki 1996: 189), als auch für die Bevölkerung des Lehens eine große Last werde. Das Amt des *Jisha bugyō* war mit hohen Zusatzkosten verbunden, die das Lehen selbst zu tragen hatte. Yamada Hōkoku betrachtete es selbst dann nicht als in Ordnung, wenn Itakura dies Amt ohne Besoldung annehme. In Matsuyama machten sich gerade erst die positiven Früchte der Reformen in einer Steigerung des Lebensstandards der einfachen Leute bemerkbar, und Yamada Hōkoku hielt es für eine Zumutung, ihnen Kosten aufzubürden, die letztlich nur dem persönlichen politischen Erfolg Itakuras dienten. Itakura reagierte auf diese zwar höflich formulierte aber scharfe Kritik sehr ungehalten, und Yamada Hōkoku verbrachte mehrere Wochen in Angst vor einem Attentat (*ansatsu* 暗殺), weil die Samurai des Lehens ihm mit Mord drohten. Einerseits begründeten sie das damit, daß ihm (auch als *Yōmeigakusha*) eine Kritik am eigenen Herrn nicht zustehe. Gleichzeitig war ein Gerücht bis nach Edo gelangt, demnach es hieß, daß Yamada Hōkoku kurze Zeit vorher im betrunkenen Zustand den baldigen Untergang des *Bakufu* 幕府 prophezeit habe, und daß er sich zusätzlich noch lobend über die militärischen Stärke von Satsuma und Chōshū ausgelassen habe (ebenda: 181f). Der tatsächliche Grund für die Morddrohung lag jedoch vermutlich mehr der Tatsache, daß die Samurai des Lehens Matsuyama fürchteten, daß Yamada Hōkoku mit seinen strikt durchgesetzten Reformen in Wirklichkeit vorhabe, vor allem die niederen Samurai zu entrechteten und auf eine Stufe mit dem verachteten Bauernstand zu degradieren (ebenda: 191f).

Bei den Bauern des Lehens war Yamada Hōkoku dagegen sehr beliebt. Er wurde von ihnen nicht nur „der Heilige“ (*seijin* 聖人) sondern auch als ein „von einer Gottheit Besessener“ (*kamigakari* 神がかり)

³⁸⁵ Itakura Katsukiyo konnte in seiner Eigenschaft als *Sōshaban* 奏者番 nur noch zum Amt des *Rōjū* aufsteigen. Die Tatsache, daß man ihm 1857 zusätzlich das Amt des *Jisha bugyō* anbot, war von der *Bakufu*-Beamtenlaufbahn her gesehen ein Verstoß gegen die Regeln, aber eindeutig als eine Auszeichnung, mit anderen Worten als Bestechung, gedacht (vgl. Yabuki 1996: 187).

bezeichnet. Die Bauern reagierten auf die Morddrohungen, indem sie Yamada Hôkoku überall im Lehen kleine Schreine zur Verehrung einer lebenden Gottheit (*ikigami* いき神), sogenannte *seishi* 生祠 aufstellten (ebenda: 193)³⁸⁶. Itakura Katsukiyo nahm das Amt des *Jisha bugyô* trotz Yamadas Einwänden an, und erfüllte damit sich und seiner Familie einen lang gehegten ehrgeizigen Traum (ebenda: 187f).

Yamadadas positive Haltung der Öffnung des Landes und der bevorstehenden Restauration gegenüber ist zwar von Historikern immer wieder betont worden, aber beispielsweise die Angst vor einem Attentat, sowie seine Verpflichtungen als Berater Itakura Katsukiyo gegenüber scheinen ihn immer wieder zu Kompromissen gezwungen haben. Allerdings scheinen Lehnsherr und sein Berater auch in diesen Fragen Auseinandersetzungen durchgestanden haben, was trotz allem die hohe Meinung Itakuras von Yamada Hôkoku belegt.

1867 begannen er und Nishi Amane aus Kyôto sich gegenseitig zu besuchen und sich über militärische und politische Dinge auszutauschen. Hierbei soll Nishi Amane bedauert haben, daß Yamada Hôkoku durch seinen familiären Hintergrund nicht an eine einflußreichere Stellung gelangen konnte. Er sagte, daß Yamada, wenn er in einem so einflußreichen Lehen wie Aizu tätig wäre, dem Land und dem *Bakufu* 幕府 zum Frieden verhelfen könnte (Asamori 1996: 188).

Yamada Hôkoku muß sich insgesamt bereits 1855 innerlich vom *Bakufu* 幕府 losgesagt haben³⁸⁷, nämlich nach dem großen Erdbeben im Kansai-Gebiet. Das war auch der Zeitpunkt, als er dann von Händlern in Ôsaka Geld für die nachher von ihm durchgeführten umfassenden Lehensreformen auslieh (Yabuki 1996: 4), was man auch als eine Absage an die Administration des *Bakufu* 幕府 von Edo aus betrachten könnte. Oben bereits geschilderte Prophezeiung vom Untergang des *Bakufu* 幕府 und das Bewußtsein, an der falschen Stelle politisch engagiert zu sein, läßt den Rückschluß zu, daß Yamada Hôkoku die Lehensreformen in

³⁸⁶ Johann Nawrocki berichtet, daß der Begriff *seishi* auch für „lebende Gottheit“ selbst steht, und daß somit das Verehren von lebenden Menschen als Gottheiten (*saishin*), sie selbst zu Göttern mache, weil Götter und Menschen eines (*shin-jin gôitsu* 神人合一) sind (vgl. Nawrocki 1998: 201ff).

³⁸⁷ Siehe auch Asamori 1966: 52.

Matsuyama als seine Möglichkeit betrachtete, etwas am seiner Meinung nach unzureichenden Zustand der *Bakufu* 幕府-Politik zu verändern (Hayashi 1972: 55).

Yabuki Kunihiro ist der Ansicht, daß die Schrift *Taisei hōkan* 大政奉還 von Yamada Hōkoku (ohne Wissen Itakura Katsukiyo) verfaßt worden sein muß (ebenda: 351ff). Yabuki hat im unveröffentlichten Schriftnachlaß (wie oben bereits erwähnt im Besitz seines Vorfahren Yabuki Kyūjirō 矢吹九次郎, der zu Yamada Hōkokus engen Freunden gehört hatte) ein Schriftstück mit der Handschrift Yamada Hōkokus gefunden, das im Wortlaut mit dem Schreiben Tokugawa Keikis identisch ist. Die einzigen Unterschiede bestehen an den Stellen, an denen im Text Tokugawa Keikis Name steht. Hier steht im Schriftstück aus dem Nachlaß Yamadas die unbestimmte Selbstbezeichnung „*ware* 吾・我“. Es ist vom Verfasserdatum her nicht ausgeschlossen, daß diese These richtig ist, denn es besteht ein Unterschied von 13 Tagen bei beiden Texten, was dem benötigten Zeitraum entspricht, den ein Bote für den Fußweg benötigte, ein derartiges Schreiben von Matsuyama nach Kyōto zu bringen (ebenda: 353).³⁸⁸

Als die Rückgabe der Regierungsgeschäfte an den Kaiser durch Tokugawa Keiki bekannt war, hatten Yamada Hōkoku und Itakura Katsukiyo in Kyōto wieder Auseinandersetzungen miteinander. Itakura bat Yamada um Rat wegen geeigneter Maßnahmen zur Verhinderung der Machtübergabe, Yamada war jedoch der Meinung, daß man sich dem Zeitgeist nicht widersetzen solle.³⁸⁹ So wie er bereits ein Jahr vor der

³⁸⁸ Einerseits stellt sich hier die Frage, weshalb Tokugawa Keiki das Schreiben *Taisei hōkan* 大政奉還 nicht selbst verfaßt haben soll, andererseits wäre es mehr als verwunderlich, weshalb Yamada Hōkoku einige Tage vorher dies im immerhin 14 Tage Fußweg entfernten Matsuyama im Wortlaut zufällig ebenfalls verfaßt haben sollte. Die einzige Möglichkeit, die berechtigen würde, die Autorenschaft anzuzweifeln, wäre diejenige, daß es sich bei dem Schriftstück im Nachlaß Yamadas um eine später hinzugesellte Fälschung handelt, um seine Rolle in der Meiji-Restauration zu belegen. Dies ist eine Frage, die sich im Rahmen dieser Arbeit nicht beantworten läßt.

³⁸⁹ William Beasley betont, daß die Rolle von Konfuzianern aller Schulrichtungen zu Beginn der Meiji-Zeit eher eine passive war. Er vertritt die Ansicht, daß das Image als Rebellen erst im Laufe der Meiji-Zeit entstanden sei (vgl. Beasley 1972: 37). Es ist auch anzumerken, daß das konfuzianische Ideal ja vor allem (wenn auch nicht unbedingt bei bestimmten Vertretern der aktionistischen Form der *Yōmeigaku*) die Ü-

Restauration Itakura Katsukiyo gegenüber offen gesagt hatte, daß es besser sei, das Amt des *Rôjû* abzugeben und sich an der *jô-i*-Bewegung zu beteiligen (was dieser, wie die Geschichte zeigt, ablehnte, vgl. Miyahara 1978: 257), bat Yamada bei Itakura nun offen darum, nach Matsuyama zurückkehren zu dürfen, da er seine Rolle als Berater beendet sah. Nach erhaltener Erlaubnis kehrte Yamada nach Matsuyama zurück und Itakura begab sich auf eines der 8 Schiffe des Enomoto Takeaki 榎本武揚 (1836-1908), die nach Ezo 蝦夷 (heute Hokkaidô 北海道) flohen, um von dort aus Widerstand gegen die Restauration zu leisten (Beasley 1972: 298). Das Matsuyama-Lehen wurde zum „Feind des kaiserlichen Hofes“ (*chôteki* 朝敵) erklärt (Asamori 1996: 205), und Itakura wurde des Hochverrates verdächtigt (vgl. Totman 1880: 442). Eine Verurteilung konnte Yamada Hôkoku jedoch durch Fürsprache – und indem er sich darauf vorbereitete, seinem Herrn aus Loyalität in den Tod zu folgen – verhindern. Das Schloß Matsuyama wurde friedlich übernommen und es gab keine Opfer (Miyahara 1978: 320). Derjenige, der in diesem „Krieg“ gegen die kaiserliche Armee sein Leben opferte, war Kumada Ataka 熊田恰 (1825-1868).³⁹⁰ In Tamashima 玉島 drohte er, um die Bevölkerung der Stadt zu schützen, auf Grund der anrückenden Armee mit dem Selbstmord. Er vollzog ihn letztendlich auch, weil ihn die Nachricht, daß man eine friedliche Einigung anstrebe, nicht mehr rechtzeitig erreichte.

Das Lehen Matsuyama wurde nach Itakura Katsukiyo's Flucht wieder wie zu Zeiten Kumazawa Banzans von der Familie Ikeda verwaltet,

berwindung von politischer Unordnung durch Selbstkultivierung war (vgl. Okada 1984 II: 241).

³⁹⁰ Andere Lesung des Vornamens Tsutomu. Unter den jährlich erscheinenden Heften der Gesellschaft zur Erforschung von Leben und Werk Yamada Hôkokus in Takahashi 高梁 befindet sich ein Bericht zu Kumada Ataka. Er ist verfaßt von seinem Nachfahren Kumada Yôichirô, der Kumadas Schicksal als exemplarisch für japanische Nächstenliebe hinstellt. Er betont den Unterschied der „kriegerischen Mythologie“ des Christentums zur „friedliebenden Mythologie“ des *Shintô* (vgl. Kumada 1993: 4). Nicht nur in diesem Falle, sondern auch im Falle der Familien Yamada, Yabuki und Mishima zeigt sich m. E. recht deutlich, daß bis heute Genealogie verpflichtet. Die überaus positive Berichterstattung von heutigen Gelehrten zu ihren Vorfahren enthält zwar viele wertvolle Hinweise zu Leben und Wirken der historischen Persönlichkeiten, ist zum Großteil das einzige verfügbare historische oder historiographische Material, scheint jedoch auch zweifelsohne wissenschaftlich nicht ganz neutral.

nämlich durch Ikeda Mochimasa 池田茂政 (1839–1899), und Yamada verlor seine Stelle als Berater. Er zog sich in den Bereich der Privatschulen zurück, reiste viel umher und unterrichtete Konfuzianismus in Goki 五畿, Tôkai 東海, Hokuriku 北陸, San'yô 山陽, San'in 山陰, Nankai 南海 und Seikai 西海. 1872 wurde durch den ehemaligen Schüler Yamada Hôkoku Okamoto Takashi 岡本巍, die Lehenschule *Shizutani Gakkô* 閑谷学校 von Bizen 備前 in den Bergen von Wake 和氣 wieder (heute in Okayama 岡山) eingerichtet. Diese war 1671 durch Ikeda Mitsumasa 池田光政 (1609–1682), *Daimyô* 大名 von Bizen (Lehen Okayama), eingerichtet worden, und auch Kumazawa Banzan hatte an ihr unterrichtet. Die Schule hatte nie besonders hohe Schülerzahlen (vgl. Hall 1959: 283) aber einen guten Ruf. Durch das Verbot heterodoxer Lehren war die *Bakufu* 幕府-Schule *Shôheizaka Gakumonjo* 昌平坂学問所 besonders gefördert worden (vgl. Totman 1993: 469), so daß andere konfuzianische Schulrichtungen nur an Privatschulen (*shijuku* 私塾), deren Gründungen in der Tokugawa-Zeit zahlreich waren, unterrichtet werden konnten. Anfang der Meiji-Zeit, als das Erziehungssystem einige Restriktionen durchmachte, belief sich die Zahl der Neugründungen von Privatschulen allein im Jahre 1872 auf 1482 (vgl. Totman 1993: 430).

Inoue Tetsujirô betont die Bedeutung Bitchûs 備中/Bizens 備前 in der *Yômeigaku* 陽明学 Japans (vgl. Inoue 1900 : 605). Kumazawa Banzan war als Begründer der *Yômeigaku* 陽明学 Bizens in Verbindung mit einem relativ einflußreichen Posten beim Lehensherrn von Hayashi Razan als Christ quasi denunziert und nahezu zum Feind des *Bakufu* 幕府 erklärt worden, auch wenn er eigentlich nicht in solcher Weise aktiv geworden war (vgl. Totman 1993: 130 und 135).

Yamada Hôkoku unterrichtete nach 1868 in der *Shizutani*-Schule als Vorsteher Mengzi und Wang Yangming. Dort entstanden auch die Texte, die in dieser Arbeit übersetzt und interpretiert werden. Bald darauf errichtete Okamoto Takashi 岡本巍 am Berg Shigeyama 蕃山 (d. i. Banzan in der *kun*-Lesung) eine Hütte, in der sich Yamada erholen konnte. Yamada starb schließlich 1877 im Alter von 72 Jahren.

3.2 Werk

Das Werk Yamada Hôkokus ist in der Form der von seinen Schülern als Vorlesungsmitschriften aus seiner Zeit als Lehrer an der *Shizutani kôsha*, das einzige, das übermittelt worden ist. Die Sammlung seines schriftlichen Nachlasses, das sind Briefe, andere schriftliche Zeugnisse, und die Zusammenstellung der kleineren Schriften, sowie seiner Hauptwerke verdankt die Nachwelt vor allem der Arbeit seiner Nachfahren. Allerdings ist die Genealogie im Hause Yamada zwischen den Generationsvertretern Yamada Hôkoku, Yamada Kôzô 山田耕造 (1839-1881)³⁹¹ und Yamada Jun 山田準 (1867-1952)³⁹² nur durch Adoption und Heirat zu erhalten, so daß es eigentlich nicht ganz korrekt ist, Yamada Taku 山田琢 (geb. 1910)³⁹³ als „Urenkel Yamada Hôkokus“ zu bezeichnen. Der Vertreter der jetzigen Generation, nämlich der Geschäftsmann Yamada Atsushi 山田淳, den die Autorin 1996 in Takahashi bei einem Ausflug „auf den Spuren Yamada Hôkokus“ begegnete, ist nicht im in *Fn* 368 genannten Stammbaum verzeichnet. Yamada Taku ist der letzte Familienangehörige, der laut Angaben Yamada Atsushis sich hauptberuflich mit chinesischer und japanischer Geistesgeschichte beschäftigt.

Die Reihe der Schüler Yamadas ist sehr lang. Im *Yamada Hôkoku zenshû* befindet sich eine Liste unter dem Titel *Monka seimeiroku* 門下姓名録 (vgl. *YHZ* III: 2335–2372). Die wichtigsten waren der schon

³⁹¹ Anderer Name Yasunari 康成, Rufname Chisokusai 知足齋. Yamada Hôkoku adoptierte den elfjährigen Sohn seines jüngeren Bruders nach dessen plötzlichem Tod im Jahre 1850 und gab ihm Unterricht in Konfuzianismus und in Kriegskunst (vgl. Asamori 1996: 153). Yamada Kôzô hatte ebenso wie Yamada Hôkoku selbst keinen Sohn.

³⁹² Andere Lesung des Vornamens Hitoshi, Rufname Seisai 濟齋. Sein Vater ist Kimura Minoru 木村豊, einem Schüler Yamada Hôkokus am *Yûshûkan* 有終館 und dessen Nachfolger auf der Stelle als Schulvorsteher. Yamada Jun, ursprünglich Kimura Jun, nahm den Namen Yamada an, als er die älteste Tochter Yamada Kôzôs heiratete, um die Genealogie der Familie Yamada fortzusetzen (*Yômeigaku* 8 [1996]: 159f). Er war mit an der Gründung der Nishô Gakusha Daigaku 二松学舎大学 beteiligt und ist der Herausgeber des *YHZ*.

³⁹³ Yamada Taku ist der jüngste Sohn von 6 Kindern Yamada Juns. Er ist Emeritus der Kanazawa Daigaku 金沢大学 und ehemaliger Vorsitzender der Gesellschaft Takahashi Hôkokukai.

öfter erwähnte Mishima Chūshū 三中州, (1830-1919)³⁹⁴ (der ebenfalls eine Zeitlang Schüler Satō Issais war), Kawai Tsugunosuke 河井継之助 (1827–1868)³⁹⁵, Okamoto Takashi 岡本巍 (1850-1920)³⁹⁶, Murakami Sakuo 村上作夫 und Shimamura Kyū 島村久 (letztere drei sind die Gesprächspartner im *Shimon monbenroku* 師門問辨録, „Bericht über Fragen und Diskussion zwischen Lehrer und Schülern“). Vor allem Mishima Chūshū publizierte später in der Meiji-Zeit rege, und kann als Konfuzianer der Moderne bezeichnet werden. Er gründete 1877 eine Gesellschaft zur Förderung der chinesischen Studien, *Kangaku Senmon Nishō Gakusha* 漢学専門二松学舎 betonte damit die Wichtigkeit der chinesisch-konfuzianischen Klassiker (ebenso wie Yamada Hōkoku in vorliegendem Text), und war neben Motoda Eifu als konfuzianischer Lehrer des Meiji-Tennō 明治天皇 tätig. Er hielt zusammen mit Shigeno Yasutsugu (1827–1910) – und von 1910 bis 1917 als Hauptvorlesender alleine – die jährliche konfuzianische Neujahrs-Vorlesung vor dem Tennō (vgl. Smith 1973: 88). Die Aufnahme der Begriffe *chū* (Loyalität) und *kō* (kindliche Pietät) in den kaiserlichen Erziehungserlaß sind auf seinen Vorschlag zurückzuführen (ebenda: 84, dort Fn 154).

Was das Lebenswerk Yamada Hōkokus angeht, so wird es meist eher als das eines praktischen Politikers denn als das eines Gelehrten eingestuft. Innerhalb der *Yōmeigaku* 陽明学 wird Yamada der aktionistischen Richtung (*genseiha* 現成派) zugeordnet. Dies ist sicher nicht unbeeinträchtigt, allerdings beweist der hier untersuchte Text, daß er über sehr fundierte Kenntnisse der chinesischen Klassiker verfügte und das China des Altertums als den Ideal-Staat in der Geschichte betrachtete. Dies ist für die Zeit der Meiji-Restauration, in der Japan bereits begann, sich von China zu trennen, eine ausgesprochen konservative Haltung.

³⁹⁴ Mishima Tsuyoshi 三島毅, Rufname Chūshū 中州, Schüler Yamada Hōkokus, später Professor an der Nishō Gakusha Daigaku 二松学舎大学. Eine kurze Übersicht zu Leben und Werk findet sich in *Yōmeigaku* 4 (1992): 80-83 und 116-129. Ausführlicher berichtet Yamada 1996³ ab S. 189.

³⁹⁵ Vgl. Andō 1971: ab S. 125.

³⁹⁶ Okamoto Takashi 岡本巍 (1850-1920), Rufname Tengaku 天岳・天獄, geboren in Bizen, heute Okayama, war Schüler Yamada Hōkokus an der Shizutani-Schule (vgl. *YHZ* III: 2363). Er gab später in der Meiji-Zeit einige der philosophischen Werke seines Lehrers heraus. Vgl. Yamada Taku 1994: 94.

So beruft er sich auch, was Wang Yangming betrifft, ausschließlich auf dessen Schüler und Mitherausgeber des *Wang Yangming quan-shu* 王陽明全書 Qian Dehong³⁹⁷, der ja dafür bekannt ist, daß er Wang Yangming möglichst textnah interpretierte. Araki Ryûtarô berichtet:

Z 32 „Hôkoku Lehre geht gründlich in die Erforschung von Yangmings ‚Kern der Beweisführung‘ (*ritsugen no honshi* 立言ノ本旨) (*Yamada Hôkoku zenshû, Ô Yômei kyôgi*). In der ‚Lehre zu den vier Worten‘ (*siyanjiao* 四言教) sieht er die Bestätigung der Theorie ‚drei Sein und ein Nicht-Sein‘ (*yi you san wu* 一有三無) des Qian Xushan.“ (Übers. nach Araki 1986: 420.)

Qian Dehong betont wie Wang Yangming, daß der Höhepunkt der Erweiterung des angeborenen Wissens um das Gute nur durch die Aufrichtigkeit in den Absichten (*cheng yi* 誠意) erreicht werden kann (vgl. Okada 1984 II: 225, s. a. Okada 1973: 158), und kann damit der Kultivationschule (*shûshôha* 現成派) nach Okada zugeordnet werden. Demgemäß ist Yamada im ideengeschichtlichen Kontext der Kultivationschule, im praktisch-politischen der Aktionsschule zuzuordnen.

In der Einleitung wurde bereits angedeutet, daß hinsichtlich der Yamada Hôkoku zur Verfügung stehenden Materialien an den Schulen, die er besucht hatte, weniger die chinesischen Quellen selbst, als japanische Abschriften derselben vorhanden gewesen sind. Seit der Muromachi-Zeit 室町 (1338–1573) kursierten in Japan verschiedene Abschriften konfuzianischer Klassiker, die mehr Kommentar und Zusammenfassung in Japanisch enthielten als jeweiligen chinesischen Originaltext. W. T. Boot geht in seiner Arbeit zu Fujiwara Seika 藤原惺窩 (1561–1619) und Hayashi Razan sehr genau auf diese *shômono* 抄物 (zu übersetzen etwa mit „Manuskripte, Exzerpte“) ein (vgl. Boot 1992: 36ff). Durch das Vorherrschen der *Shushigaku* kann man davon ausgehen, daß dies auch Ende der Tokugawa-Zeit überwiegend Kommentare Zhu Xis waren.

Welche Ausgaben chinesischer konfuzianischer Texte im Japan der Bakumatsu-Zeit zur Verfügung gestanden haben, vor allem an den Lehens- und Privatschulen, wäre eine interessante Fragestellung für eine andere Arbeit. Die Materiallage am *Shôheikô*, chinesische Texte (*kanseki* 漢籍) betreffend, ist nahezu vollständig nachzuvollziehen durch den Ka-

³⁹⁷ Zu Qian Dehong siehe Fn 150.

talog der Kabinettsbibliothek Tôkyô *Naikaku Bunko* 内閣文庫. Diese befindet sich heute als Teil der Nationalarchive im Kitanomaru Park 北の丸, Chiyoda 千代田, Tôkyô 東京, und umfaßt ca. fünfzigtausend Titel.

1884 wurden neben *Daimyô*- und Provinzgelehrten-Sammlungen und der Sammlung *Wagaku Kôdansho* 和学講談所 dem durch Hanawa Hokiichi 塙保己一 (1746–1881) im Jahre 1793 gegründeten Recherchebüro zu Studien japanischer Klassiker, wurden folgende Sammlungen in das *Taiseikan Bunko* 大政官文庫 aufgenommen:

Shôheizaka Gakumonjo hon 昌平坂学問所本 (Schriften des Shôheikô),

Hayashi daigaku no kami kahon 林大学頭家本 (Schriften der Hayashi-Familie, des Hochschulvorstandes),

Hayashi Razan hon 林羅山本 (Schriften der Privatsammlung des Hayashi Razan, mit dem Siegel *Kôun iju* 江雲渭樹 versehen),

Momijiyama Bunko hon 紅葉山文庫本 (Schriften der Sammlung Tokugawa Ieyasu³⁹⁸, auch *Kaedyama Bunko hon* 楓山文庫本 genannt).

Das *Taiseikan Bunko* wiederum wurde 1885 in die obengenannten Nationalarchive eingegliedert (vgl. *Naikaku Bunko*: 3, Vorwort).

Ob Yamada Hôkoku durch die Vermittlung Satô Issais Zugang zu den verzeichneten Werken in der Bibliothek des *Shôgun* 將軍, und in der Bibliothek der Hayashi-Familie hatte, geht aus dem *Yamada Hôkoku sensei nenpu* 山田方谷先生年譜 (vgl. *YHZ* I: 1–136) nicht hervor. Aufgrund der Biographie läßt sich nicht entscheiden, wann und wo er seine offensichtlich fundierten Textkenntnisse, die er in vorliegendem und für diese Arbeit übersetzten Werk zeigt, ausbauen konnte. Zumindest hatte er als Schüler des Satô Issai sicher Zugang zu den in der Bibliothek des *Shôheikô* vorhandenen Werken.

Das *Shôheikô* hatte eine umfassende Sammlung verschiedener chinesischer Klassiker und Neokonfuzianer in chinesischen Originalausgaben und japanischen Nachdrucken angesammelt. Am *Shôheikô* vorhandene Titel, die Yamada Hôkoku gekannt haben muß (wobei hier vor al-

³⁹⁸ Tokugawa Ieyasu 徳川家康 (1542 1616), erster *Shôgun* 將軍 der Tokugawa-Zeit.

lem das Augenmerk auf seine *Kigaku*-Interpretation der Bücher *Mengzi* und *Yijing* zu richten ist), sind neben den chinesischen Klassikern in den gängigen kommentierten Ausgaben der Han-Zeit folgende Titel:

Das Buch *Mengzi* in der Version des Kommentars von Zhao Qi 趙岐 aus der Han-Zeit³⁹⁹, ebenso in den von Zhu Xi kommentierten Ausgaben aus der Song-Zeit *Mengzi huowen* 孟子或問 (Dialog zum [Buch] *Mengzi*)⁴⁰⁰, *Mengzi jizhu* 孟子集註 (gesammelte Kommentare zum [Buch] *Mengzi*)⁴⁰¹ und *Lun-Meng jingyi* 論孟精義 (Essentielle Bedeutung der *Lunyu* 論語 und zum [Buch] *Mengzi*)⁴⁰².

Es fällt auf, daß trotz der Landesabschließung (*sakoku* 鎖国) und des Reiseverbotes nach China zahlreiche Werkausgaben der mittleren Qing-Zeit vorhanden waren. Zwar kann man bei einem *Yômeigakusha* eher von einem verstärkten Interesse an den Texten der Ming-Zeit ausgehen, jedoch lassen Yamada Hôkokus Quellenkenntnisse, die er vor allem in seinem *Mengzi*-Kommentar (Text V) zeigt, die Vermutung zu, daß er Werke wie das *Rizhilu* 日知錄 (Bericht über Dinge des täglichen Wissens)⁴⁰³ von Gu Yanwu 顧炎武 (1613-1682)⁴⁰⁴ gekannt haben muß. Diesem Werk aus der textkritischen Schule der Qing-Zeit (*Kaozhengxue* 考證學) schien man im Japan der Edo-Zeit einiges an Beachtung zu schenken, was man daraus schließen kann, daß es gleich in vier Exemplaren in der Bibliothek vorhanden war.

Deshalb läßt sich auch nicht mit Bestimmtheit sagen, ob Yamada Hôkoku seine *Mengzi*-Interpretation auf Autorenausgaben wie die des Zhu Xi oder

³⁹⁹ Japan. *Môshi* als Nachdruck des Originals aus der *Keichô*-Ära (慶長, 1596-1611, vgl. S. 32). Die hier angegebene Seitenangabe bezieht sich ebenso wie in den folgenden Fußnoten auf den in der Literaturliste angegebenen Katalog des *Naikaku Bunko*.

⁴⁰⁰ In der japanischen Ausgabe. *Rongo Môshi wakumon* von 1647 (*Shôhô* 4, siehe S. 33; *Shôhô*-Ära 正保, Tokugawa-Zeit, 1644–1646), die chinesische Ausgabe *Zhuzi sishu huowen xiaozhu* 朱子四書或問小注 (Kleiner Kommentar zu den Fragen über die vier Klassiker des Meister Zhu) der *Kangxi*-Ära (康熙 Qing-Zeit, 1662–1722) von 1722, herausgegeben von Zheng Renlin 鄭仁綸 (S. 35).

⁴⁰¹ In der japanischen Ausgabe. *Môshi shûchû* von Yamazaki Yoshimi 山崎嘉 aus dem Jahre 1843 (*Tenpô* 14, vgl. S. 32), sowie mehrere andere Ausgaben (S. 33-35).

⁴⁰² Japan. *Ron-Mô seigi* in der japanischen *Kyôhô*-Ausgabe (*Kyôhô*-Ära 享保, Tokugawa-Zeit 1716–1735) von 1729 (S. 35).

⁴⁰³ Zwei chinesische Exemplare der *Qianlong*-Ausgabe von 1796 (vgl. S. 266). In der Hausbibliothek der Hayashi-Familie ebenso vorhanden als Band 4 der Textreihe *Huangqing jingjie* 皇清經解 in 14 Rollen (*juan* 卷) aus dem Jahre 1829, *Daoguang* (道光, 1821–1850, vgl. S. 443).

⁴⁰⁴ Rufname Tinglin 亭林, Vertreter der Textkritikschule (*Kaozhengxue* 考證學) in der Qing-Zeit.

der Brüder Cheng⁴⁰⁵ stützte, oder ob er sich dabei auf Zusammenfassungen von *Mengzi*-Interpretationen aus der Song-Zeit⁴⁰⁶, der Ming-Zeit⁴⁰⁷ oder aus der Qing-Zeit stützte, oder ob er gar selbst textkritische Schlüsse aus der *Mengzi*-Lektüre auf Grund seiner Kenntnisse des *Shuowen jiezi* zog, von dem man ausgehen kann, daß er es in Privatbesitz hatte und auswendig konnte.

Im Zusammenhang mit dem *Yijing* sind die Kommentare von Zhu Xi, nämlich *Zhouyi benyi* 周易本意 (Eigentliche Bedeutung des *Zhouyi*)⁴⁰⁸; *Yijing jizhu* 易經集註 (Gesammelte Kommentare zum *Yijing*)⁴⁰⁹; Zhu Xis *Chongqin Zhuzi Yixue Qimeng* 重鰲朱子易學啟蒙 (Neu aufgelegte Offenbarungen zur *Yijing*-Lehre des Meister Zhu)⁴¹⁰ nachgewiesen. Cheng Yis *Yijing*-Kommentar *Yizhuan* 易傳 unter dem Titel *Zhouyi* 周易 (*Zhuanyi* 傳義, Überlieferte Bedeutung [des *Zhouyi*])⁴¹¹ und unter dem Titel *Yichuan yizhuan* 伊川易傳 (*Yi[jing]*-Kommentar des [Meister Cheng] Yichuan)⁴¹². Das *Zhu-zi yulei* 朱子語類 (Nach Kategorien sortierte Lehrgespräche des Meister Zhu [Xi])⁴¹³, das jeweils mehrere Kapitel zusammen zu verschiedenen Klassikern wie das *Yijing*, *Shangshu*, *Mengzi*, *Lunyu*, usw. enthält, in mehreren

⁴⁰⁵ Zwei Drucke der von Zhu Xi herausgegebenen Textausgabe *Er-Cheng quanshu* (Gesamtwerk der Brüder Cheng) jeweils aus dem Jahre 1489 der Ming-Zeit und ohne genaue Jahresangabe aus der Qing-Zeit (vgl. S. 167).

⁴⁰⁶ Das Werk *Mengzi zaji* (Vermischte Berichte zu *Mengzi*) von Chen Shiyuan ist als Band 5 der Sammlung *Chaohailou congshu* 潮海樓叢書, erschienen in den Jahren *Jiaqing* 14 bis 24 (1799 bis 1809) nachgewiesen (vgl. S. 572).

⁴⁰⁷ Beispielsweise das *Mengzi jizhu daquan* 孟子集註大全 (Kompendium der gesammelten Kommentare zum [Buch] *Mengzi*) von Hu Guang, in zwei japanischen Ausgaben *Mōshi shisho daizen*, eine davon aus der *Kan'ei*-Ära 寬永 (Tokugawa-Zeit, 1624–1643), die zweite aus dem Jahre 1651 aus der *Keian*-Ära von Ukai Nobuyuki 鵜飼信之 (vgl. 36).

⁴⁰⁸ Japan. *Shūeki hongī* mit Kommentaren Yamawaki Shigetakas 山脇重頭 in der japanischen Ausgabe der *Kansei*-Ära von 1789 (vgl. S. 2).

⁴⁰⁹ Japan. *Ekikyō shūchū* in der Ausgabe der *Kanbun*-Ära (寬文 Tokugawa-Zeit, 1661–1672) von 1663 (ebenda).

⁴¹⁰ In der chinesischen Ausgabe der Ming-Zeit, herausgegeben von Yu Maoheng 余懋衡 (ebenda).

⁴¹¹ In der chinesischen Ausgabe der *Chenghua* (成化, 1465–1487) von Si Lijian 司禮監.

⁴¹² In der japanischen Ausgabe *Izen ekiden* der *Tenpō*-Ära von 1842 (vier Rollen Abschrift aus dem *Er-Cheng quanshu*, der offiziellen Druckausgabe, kommentiert von Xu Bida 徐必達 aus der Song-Zeit, vgl. S. 2).

⁴¹³ Die älteste hier vorhandene Textausgabe ist die von Li Jingde 黎靖德 aus der Song-Zeit herausgegebene und in der Ming-Zeit mit einem Kommentar von Chen Wei 陳煒 (Ming-Zeit) nachgedruckte Ausgabe der *Chenghua*-Ära aus dem Jahre 1473 (S. 170).

Textausgaben, neben einer koreanischen Ausgabe und einer chinesischen der Qing-Zeit. Der *Yijing*-Kommentar des Zhang Zai ist lediglich für das *Momijiyama Bunko* als Bestandteil der Textsammlung *Xinkan jingjie* 新刊經解 (Neuaufgabe der Klassiker) der *Kangxi*-Ära in 720 Bänden und 54 Schubern, herausgegeben von Nalan Xingde 納蘭性德, angegeben, nämlich als Bd. 5 bis 7 unter dem Titel *Hengqu xiansheng Yishuo* 橫渠先生易說, (Erläuterungen zum *Yijing* des Meister [Zhang Zai] Hengqu) in *Hengqu xiansheng xingzhuang* 橫渠先生行狀 von Lü Dalin 呂打臨 aus der Song-Zeit (S. 441).

Ebenso waren vorhanden die Gesamtwerke des Zhu Xi und anderer Neokonfuzianer der Song-Zeit, sowie das Werk Chen Chuns *Beixi ziyi* 北溪字義 (Bedeutung von [konfuzianischen] Begriffen des Beixi)⁴¹⁴, das neben anderen enzyklopädischen Werken nicht nur in China, sondern auch in Japan die Terminologie nachhaltig geprägt hat. So war zum Beispiel in Japan am *Shōheikō* ebenso ein in diesem Sinne nachhaltig prägendes Werk vorhanden, nämlich das die konfuzianische Terminologie der Song-Zeit verwendende *Qinding Gujin tushu jicheng* 欽定古今圖書集成 (Auf kaiserlichen Befehl zusammengestellte vollständige Sammlung von Bildwerken und Schriften aus alter und neuer Zeit), herausgegeben von Chen Menglei 陳夢雷 (geb. 1651) in 10000 Bänden als Edo-Kopie (das Original hat 5004 Bände, vgl. S. 296).

Die in Kapitel 6 noch vorzustellende Tradition der Diagramme *zukai* hat Yamada Hōkoku mit Sicherheit aus oben genannten Enzyklopädien gekannt. Allerdings sind auch verschiedene Autorenausgaben im Katalog des Naikaku bunko verzeichnet, innerhalb derer ebenfalls Diagramme, so sich der Autor mit diesem Medium beschäftigt hat, vorhanden sind. Hier zu nennen wäre das *Sishu zhangtu yinkuo zongyao* 四書章圖隱括總要 (Geordnete und zusammengefaßte Diagramme zu Abschnitten bei *Mengzi*)⁴¹⁵ von Cheng Fuxin 程復心 (1257–1340), sowie die Autorenausgaben von Zhou Dunyi,⁴¹⁶

⁴¹⁴ Japan. *Hōkkei jigi*, in der japanischen *Kanbun*-Ausgabe von 1668, erschienen im Kyōtoer Verlagshaus, Heian Shorin, herausgegeben von Yamawaki Shigetaka 山脇重顕 (Chan 1986: 241) und zwei Exemplare der *Kan'ei*-Ausgabe von 1632, erschienen in Kyōto bei Nakano Uemon 中野布右衛門 (vgl. S. 172 siehe auch Chan 1986: 241).

⁴¹⁵ Japan. *Shisho shōzu inkaku sōyō* als japanische Abschrift, angefertigt am *Shōheikō* in der *Bunka*-Ära 文化 (1804-1817, vgl. S. 35).

⁴¹⁶ Für das *Zhou Lianxi xiansheng quanji* 周濂溪先生全集 (Gesamtwerk des Meisters Zhou Lianxi) ist im Katalog des Kaedeyama Bunko die Originalausgabe der 210 Rollen (*juan* 卷) umfassenden Sammlung *Zhengyitang quanshu* 正誼堂全書 von Zhang Boxing 張伯行 verzeichnet, von dem Band 33 bis 38 das genannte Werk von Zhou Dunyi enthält (vgl. S. 559).

Shao Yong⁴¹⁷, Zhang Zai⁴¹⁸ und von weiter unten noch zu nennenden Autoren der Ming-Zeit wie Huang Zongxi und Liu Zongzhou. Gleichfalls vorhanden sind zahlreiche Einzeldrucke von Diagramm-Interpretationen anderer Autoren, die ich leider von deutschen Bibliotheken aus nicht einsehen konnte, so daß es nicht möglich ist, zu sagen, von welchem der Werke Yamada Hôkoku sich zu seinen Diagrammen inspirieren ließ.

Was die Werke des Wang Yangming und der Wang Yangming Schule (zum Beispiel der des Qian Dehong) betrifft, so sind im *Shôheikô* keine derartigen nachgewiesen. Lediglich das *Chuanxilu* 傳習錄 des Wang Yangming ist in der kommentierten Ausgabe von Miwa Shissai⁴¹⁹ verzeichnet. Dies ist jedoch in unserem Zusammenhang um so wichtiger zu werten, denn, wie sich später zeigen wird, kannte Yamada Hôkoku das *Chuanxilu* offensichtlich in allen Details.

Das *Wang Wencheng gong quanshu* 王文成公全書 (Gesamtwerk des Meister Wang Wencheng) war im *Momijiyama Bunko* vorhanden, das *Yangming xiansheng wenlu* 陽明先生文錄 (Schriften und Berichte des Meister Yangming),⁴²⁰ in der Bibliothek der Hayashi-Familie und das *Yangming xiansheng wencui* 陽明先生文粹 (Essenz der Schriften des Meister Yangming)⁴²¹ war in der Privatsammlung Hayashi Razans vorhanden.

Das *Ming-Ru xue'an* 明儒學案 (Gelehrtenberichte zu den Konfuzianern der Ming-Zeit)⁴²² des Huang Zongxi war für den Bereich der *Yômeigaku* 陽明学 ebenfalls vorhanden, nicht jedoch die Schriftensammlung des Wang-Yangming-Schülers Wang Ji⁴²³ und des *Qixue*-Vertreters Wu Tinghan

⁴¹⁷ Das Werk *Huangji jingshi shu* 皇極經世書 (Schriften zur Interpretation der Klassiker des [Herrn Shao] Huangji) war als Rolle 11 bis 14 der Gesamtausgabe *Shaozi quanshu* 邵子全書 (Gesamtwerk des Meisters Shao) aus dem Jahre 1606 (*Wanli*-Ära 萬曆, 1573-1619) mit den Kommentaren von Xu Bida vorhanden (vgl. S. 584).

⁴¹⁸ Das von Yamada Hôkoku zitierte Werk *Zheng meng* 正蒙 (Richtigstellung der Jugendtorheiten), sowie das Gesamtwerk des Zhang Zai (*Zhangzi quanshu* 張子全書), in welchem vorgenanntes Werk ab Rolle 2 eingeordnet ist, war in mehreren Ausgaben sowohl als Einzeldruck, als auch als Teil größerer Textsammlungen vorhanden (vgl. die Seiten 166, 559 und 560).

⁴¹⁹ Japan. *Denshûroku*, Ausgabe der *Shôtoku*-Ära, 1712 (正徳, Tokugawa-Zeit, 1711–1715; vgl. S. 174).

⁴²⁰ In der *Jiajing*-Ausgabe (Ming-Zeit) von 1536, herausgegeben von Qian Dehong (vgl. S. 349).

⁴²¹ In der chinesischen *Longqing*-Ausgabe 1572 (Longqing-Ära 隆慶, Ming-Zeit, 1567–1572), herausgegeben von Yi Wang 儀望 (ebenda).

⁴²² In der chinesischen *Kangxi*-Ausgabe aus der Qing-Zeit von 1683 (vgl. S. 97).

⁴²³ Das *Wang Longxi ji* 王龍谿集 ist das einzige Werk, in dem die von Yamada Hôkoku

吳廷韓 (1490 -1559) . Des weiteren waren aus der Ming-Zeit die Schriften von Zhan Ruoshui, nämlich *Xinlun* 新論 (Neue Erörterungen)⁴²⁴ und *Ganquan xiansheng wenlu leixuan* 甘泉先生文錄類選 (Sortierte Sammlung von Schriften und Berichten des Meisters [Zhan] Ganquan)⁴²⁵ vorhanden, sowie *Wangshi jiacangji* 王氏家藏集 (Sammlung aus dem Hausnachlaß des Herrn Wang [Tingxiang])⁴²⁶ und *Liuzi quanshu* 劉子全書 (gesammelte Schriften des Meisters Liu [Zongzhou])⁴²⁷.

In der Bibliothek des *Shôgun* 將軍, *Momijiyama Bunko* war außerdem das *Kunzhiji* 困知記 (Bericht zu mühsam erworbenem Wissen) des Luo Qins-hun, und in der Hayashi-Hausbibliothek die von Hayashi Razan Anfang der Edo-Zeit von Hand angefertigte Kopie vorhanden.⁴²⁸ Ob Yamada Hôkoku jedoch hier Zugang hatte, ist sehr fragwürdig.

Soweit zur Materiallage, was die *kanseki* 漢籍 betrifft.⁴²⁹ Da Yamada Hôkoku relativ genau zitiert, steht zu vermuten, daß er die chinesischen Originale, beziehungsweise japanischen Nachdrucke, gekannt haben muß und sich vielleicht auch Abschriften angefertigt hat. Die mir vorliegende Biographie geht auf diese Frage leider nicht ein, auch nicht darauf, inwieweit Yamada mit japanischen Manuskripten oder zum Beispiel mit den japanischen Kommentaren Satô Issais zu chinesischen Klassikern in den Ausgaben aus der Song-Zeit gearbeitet hat (vgl. Seki 1943: 233f). Es

vertretene These der „Einheit von Göttern und Lebenskraft“ (*shen-qi yiti* 神氣一體) vertreten wird, siehe Kapitel 5.3.2. Das *Ryûkei Ô sensei zenshû* 龍谿先生全集 (Gesammelte Werke des Meisters Longxi Wang) ist lediglich im Bestand der Hayashi-Hausbibliothek nachgewiesen, vgl. S. 357).

424 In der chinesischen Ausgabe innerhalb von Band 73 der Holzdruck-Ausgabe *Xuehai leibian* 學海類編, erschienen 1831 (*Daoguang*-Ära, vgl. S. 551).

425 Im *Kaedeyama Bunko* verzeichnet als chinesische Ausgabe von 1530 aus der *Jiaqing*-Ära 嘉慶 (Qing-Zeit, 1796–1820; vgl. S. 353).

426 Das sind zwei Ausgaben aus der *Jiajing*-Ära 嘉靖 (Ming-Zeit, 1522–1566) von 1536. Darin enthalten 13 Rollen (*juan* 卷) mit dem Titel *Shenyan* 慎言, 2 Rollen mit dem Titel *Yashu* 雅述 (vgl. S. 351).

427 In der chinesischen Ausgabe von 1835, *Daoguang*-Ära (vgl. S. 369).

428 Japan. *Kunchiroku*, (vgl. S. 174).

429 Die *kanseki* in den Lehenbibliotheken des Matsuyama-Lehens und des Okayama-Lehens festzustellen, geht in den Bereich der historischen Forschung, die den Rahmen dieser Arbeit, deren Schwerpunkt auf den konfuzianischen Inhalten der Texte liegt, übersteigen. Es läßt sich lediglich feststellen, daß das Matsuyama-Lehen unter dem Namen *Matsuyama Bunko* 松山文庫 (siehe *Kokushi daijiten*, Bd. 13: 176), das Okayama-Lehen unter dem Namen *Shizutani Bunko* 閑谷文庫 veröffentlichte (ebenda, Bd. 6: 801).

wird lediglich im Zusammenhang mit seiner Tätigkeit als Lehrer in der Meiji-Zeit an der *Shizutani Gakkō* 閑谷学校 erwähnt, daß er trotz der Bitte seiner Schüler um Lehre in der *Yōmeigaku* 陽明学 weiter die Klassiker-Kommentare Zhu Xis verwendete, da er diese für unverzichtbar hielt (vgl. Hayashi 1972: 58).

Das *Yamada Hōkoku zenshū* beinhaltet im Anschluß an die schon genannten chronologisch-biographischen Tabellen, dem *Yamada Hōkoku sensei nenpu* (Bd. I: 1–136) aus dem Bereich des Konfuzianismus unter anderem folgende Titel:

Gisōshigi 義喪私議, entstanden 1849, d. i. eine Trauerschrift auf der Basis der drei Bücher der Riten *Sanli* 三禮 anlässlich des Todes des Lehensherrn Itakura Katsutsune (*YHZ* I: 454–469).

Zoku shiji tsūgan kōmoku kōsetsu 續資治通監綱目講說 (Erläuternde Erklärungen zu Text und Kommentar der Fortsetzung des durchgehenden Spiegels zur Hilfe bei der Regierung) Vorlesungen zu *Xu Zizhi tongjian gangmu* 序資治通監綱目 von Bi Yuan in der Vorlesungsmitschrift durch Itakura Katsukiyo (*YHZ* I: 470–613).

Kobon Daigaku kōgi 古本大学講義 (Vorlesung zum *Guben Daxue* 古本大學 [nach Wang Yangming]), (*YHZ* I: 470–613).

Chūyō kōenroku 中庸講筵錄 (*YHZ* I: 669–752).

Mōshi yōkishō kōgi 孟子養氣章講義 (*YHZ* I: 753–784).

Mōshi kōsetsu 孟子講說 (*YHZ* I: 785–794).

Mōshi yōkishō wakumon zukai 孟子養氣章或問圖解 (*YHZ* II: 795–826).

Shimon monbenroku 師門問辨錄 (Fragen und Diskussion zwischen Lehrer und Schülern), (*YHZ* II: 827–868).

Hōkoku sensei kahyō Rai San'yō minsei ron 方谷先生備評頼山陽民政論 (Kritische Bewertung Meister Hōkokus der Abhandlung zu *Minsei* des Rai San'yō 頼山陽 (1780–1832, *YHZ* II: 904–908).

Hōkoku sensei kahyō Yoshida Shōin kyūmusaku 方谷先生備評吉田松隱急務策 (Kritische Bewertung Meister Hōkokus der übereilten politischen Maßnahmen Yoshida Shōins, *YHZ* II: 924–927).

Shūgi washo ruishō 集義和書類抄 (nach Kategorien sortiertes Manuskript zum *Shūgi washo* 集義和書 (des Kumazawa Banzan, *YHZ* II: 928–1084).

Denshūroku bassui jo 傳習錄拔萃序 (Exzerpt und Vorwort zum *Chuanxilu*,

YHZ II: 1121).

Ebenso sind zahlreiche Hinweise auf das Denken Wang Yangmings in den Vorlesungen *Kyôgaku jigyô* 教学事業 (YHZ II: 1098 bis III: 2 0), den Miszellen *Zuihitsu* 隨筆 (YHZ II: 1085ff) und *Zassho* 雜書 (YHZ II: 1091ff), den chinesischen Prosanotizen und Gedichten *Kanshibun* 漢詩文 (YHZ I: 137–439) und in Briefen (YHZ I: 2 1ff), z. B. an Kasuga Sen'an, Satô Issai, an Kido Kôin, Kusaka Gensui 久阪玄瑞 (1840–1864), Higashi Takusha, und an Yamada Hôkokus Schüler enthalten.

William Beasley betont, daß das konfuzianische Erziehungssystem der Tokugawa-Zeit Grundlage für die Modernisierung Japans war. Die Schule des *Bakufu* 幕府 wurde nach der Restauration mit erweiterten Schülerkreis weitergeführt, wobei die konfuzianischen Fächer in *Kokugaku* 国学 und in *Kangaku* 漢学 getrennt wurden (Beasley 1972: 359, Watanabe 1985: 343ff).

Yamada Hôkoku war nach der Meiji-Restauration an der Gründung mehrerer Privatschulen beteiligt und hatte großen Einfluß auf die Planung des Lehrangebotes. Er unterrichtete offen sowohl *Shushigaku*, als auch *Yômeigaku* 陽明学, betonte jedoch immer wieder die Wichtigkeit der Lehren Zhu Xis und der Cheng-Brüder (vgl. Hayashi 1972, S. 58). Nun standen also neben den *Lunyu*, *Mengzi*, *Zhuangzi*, *Hanfeizi* und dem *Shijing* sowohl Werke wie *Nihon gaishi* 日本外史 (inoffizielle Geschichte Japans), *Zizhi tongjian*, der Ming-Kodex (*Minglü* 明律)⁴³⁰, als auch *Chuanxilu* und *Guben Daxue* des Wang Yangming auf dem Lehrplan.

Yamada Hôkoku war als Lehrer sehr beliebt, da er stets freundlich war (siehe Text IV 812, T 13 und I 796, T 7), und offensichtlich immer bereit war, auf die Verständnisprobleme seiner Schüler beim Studium chinesischer Texte einzugehen. Im „Vorwort zu Fragen und erläuterte

⁴³⁰ Der Ming-Kodex von 1367, bis 1397 mehrmals revidiert, stand auch in der Tokugawa-Zeit noch auf dem Lehrplan konfuzianischer Schulen. Er markiert neben Nara- und Meiji-Studien eine dritte Phase der japanischen Rechtsstudien. Vgl. Jansen 1992: 65.

Diagramme zum Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft im Buch *Mengzi*“ äußert sich Okamoto Takashi 岡本巍 voller Bewunderung:

Z 33 „Obwohl er der Reihe nach anleitete, wiederholend erläuterte, und ein Äußerstes an Tiefgründigkeit und Feinheit erreichte, war er doch nie so anmaßend, [die Sache] zu erschöpfen.“ (I 795, T 15.)

Yamada Hōkoku scheint sich der Verantwortung bewußt gewesen zu sein, wenn er *Yōmeigaku* 陽明学 im wahren Sinne des Wortes unterrichtete. Dies war (wie sich noch in Kapitel 5 zeigen wird) eine Persönlichkeitsschulung, die, wenn sie falsch betrieben wurde, zu Persönlichkeitsstörungen führen konnte, und in diesem Sinne warnte er seine Schüler:

Z 34 „Die Lehre von der Lebenskraft ist wie ein scharfes Messer. Wenn ihr sie gut kennt und anwendet, dann wird wohl ihre wunderbare Wirkung den Raum zwischen Himmel und Erde anfüllen. Wenn ihr das Gegenteil tut, und euch im Lernen und Anwenden irrt, dann werdet ihr nichts anderes tun, als das eigene Selbst zu verletzen. Wie sollte man da nicht achtsam sein?“ (IV 812, T 14-15.)

In diesem Sinne sollen nun im nächsten Kapitel die Übersetzungen der Texte I bis VI vorgestellt werden.

4 ÜBERSETZUNGEN

In folgendem Kapitel werden die für diese Arbeit übersetzten Texte mit kommentierenden Fußnoten wiedergegeben. Die Interpretation der Texte folgt dann im daran anschließenden Kapitel 5. Die Diagramme, die sich im *Yamada Hôkoku zenshû* zwischen Text II und Text III befinden, sind herausgenommen worden, und werden in Kapitel 6 gesondert vorgestellt, damit deren Interpretation mit Original und Transliteration zusammen lesbar ist. Die Transliteration der Texte I bis IV befindet sich im Anhang (Kapitel 9). Sowohl in der Übersetzung, als auch in der Transliteration im Anhang sind die Seitenangaben (in der linken Spalte neben dem Übersetzungstext plaziert) und die Zeilenziffern (pro Seite durchnummeriert und in beiden Teilen in eckigen Klammern in den laufenden Text eingefügt) aus dem *Yamada Hôkoku zenshû* übernommen worden. So bedeutet dann beispielsweise „I 795 [1]“ Text I, Seite 795, Zeile 1.

4.1 Vorwort zu Fragen und erläuterte Diagramme⁴³¹ zum Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft⁴³² im Buch *Mengzi*

I 795 [1] Vorwort zu Fragen und erläuterte Diagramme zum Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft im Buch *Mengzi* (*Jo Môshi y-ôkishô wakumon zukai* 序孟子養氣章或問圖解).

[2] In den Sprüchen heißt es: „Der Mensch kann den Weg (*michi* 道) glorifizieren, aber die Tatsache, daß der Weg den Menschen glorifiziert, gibt es nicht.“⁴³³ Nun, es gibt im Himmel und auf Erden nur eine [einzige] Lebenskraft.⁴³⁴ Daß der Mensch

⁴³¹ Zu den Begriffen „Fragen“ (*wakumon*) und „Diagramme“ (*zukai*) siehe Kapitel 6.1.

⁴³² *Mengzi* 2A.2, *MZZS* III: 3b–12a. Moderne Übersetzungen siehe *Le* II: 185–196, *Do*: 81–89, *We*: 67–72. Die in den Fußnoten dieses Kapitel gegebenen Angaben zu modernen Übersetzungen in westliche Sprachen dienen grundsätzlich der Orientierung für den Leser. Was die von Yamada Hôkoku benutzten Textausgaben (*shômono* 抄物) der chinesischen Klassiker und des Neokonfuzianismus Chinas betrifft, sei auf Kapitel 3.2 verwiesen.

⁴³³ *Lunyu* 15.28. Siehe auch *Le* I: 302.

⁴³⁴ *ZZYL* 65: 2606.10-11, *WLXJ* 8: 11a4–b1 (49), *Mengzi shishuo* 孟子師說 2 1a9.

diese erlangen kann, nennt man seine Wesensnatur (*sei* 性), daß er sich dieser Wesensnatur fügt, nennt man den Weg.⁴³⁵ Der Mensch ist in der Lage, diese seine Wesensnatur zu kennen [3] und den Weg zu sehen. Erst dann, wenn er wirklich begriffen und wirklich erlangt hat und er von seinem Geist (*kokoro* 心) durchdrungen ist, wenn er in seinem Selbst (*mi* 身) verkörpert ist, dann kann er beginnen, den Weg zu glorifizieren. Unter den Konfuzianern aller Zeiten gibt es jedoch solche, die manchmal den Weg im Äußeren suchen, der Erkenntnis (*kenbun* 見聞)⁴³⁶ nachjagen, [einseitig] dem Studium der Schriften verfallen. [4] Um den Weg lediglich zu erkennen, erläutern sie die Worte [der Weisen] und legen das überlieferte Wissen aus. Das sind doch außerordentliche Irrwege! Der Weg existiert im Geist (*kokoro* 心), wie sollte er da in den Schriften sein? Das Lernen existiert außerdem in der Erleuchtung des Geistes (*shingo* 心悟), wie sollte es da in der Erkenntnis enthalten sein? [5] Der Gelehrte sollte es möglichst im Geist [suchen], wozu sollte er es dann darin suchen, die Worte zu erläutern und das Wissen auszulegen? Ein Früherer [Konfuzianer] sagte: „Die sechs Klassiker sind Kommentar des Geistes.“⁴³⁷ Wenn das so ist, dann sollte man den Weg durch aufrechtes Praktizieren sowie durch Erfassen des Geistes und des Selbstes (*shinshin* 心身) suchen, und erst danach [6] sollte er es durch die sechs Klassiker belegen. Außerdem ist das Lehren der Heiligen und Weisen des Altertums [so beschaffen], daß sie in einfachen und klaren Formulierungen auf den Weg hinwiesen, es in äußerst knappen Namen zusammenfaßten und dadurch den Lernenden den Weg in einfacher Weise suchen ließen. Nun, das ist sehr tiefgründig, [7] denn [Kaiser] Shun 舜 belehrte [den Kaiser] Yu⁴³⁸ über das Reine und über das Unterscheidende (*sei-ichi* 精一)⁴³⁹.

⁴³⁵ *Zhongyong* 1,1: *Le* I: 383, Weber-Schäfer 1963: 28.

⁴³⁶ Im wörtlichen Sinne eine aus Beobachten und Belauschen gewonnene Erkenntnis.

⁴³⁷ Paraphrasierung eines Zitates von Lu Jiuyuan. Vgl. *Xiangshan xiansheng quanji* 象山先生全集 34: 1b7.

⁴³⁸ Zu Yu Shun siehe *Fn* 338 in Kapitel 2. Kaiser Yu, auch genannt Da Yu 大禹, gilt als Begründer der Xia-Dynastie. Siehe *Fn* 475.

⁴³⁹ Chines. *jing-yi*: Hinweis auf das *Shujing* II, Buch II, Kap. 2,15. Vgl. auch DeBary

Das ist [das gleiche, als] wenn man von der ursprünglichen Substanz des Weges (*michi no hontai* 道之本体), der „Menschlichkeit“ (*jin* 仁) des Kongzi 孔子⁴⁴⁰, der „Loyalität und Milde“ (*chûjo* 忠恕)⁴⁴¹ des Zengzi 曾子⁴⁴², der „Aufrichtigkeit“ (*sei, makoto* 誠)⁴⁴³ des Zisi 子思⁴⁴⁴, und der „Menschlichkeit und Rechtschaffenheit“ (*jingi* 仁義)⁴⁴⁵ des Mengzi⁴⁴⁶ spricht. [8] Spricht man von der selbsterzieherischen Übung des Weges, dann sagt man manchmal „Halten der Mitte“ (*shitchû* 執中)⁴⁴⁷, manchmal „Suche nach der Menschlichkeit“ (*kyûjin* 求仁)⁴⁴⁸, manchmal „Ehren der moralisch wirksamen Wesensnatur“ (*son tokusei* 尊德性)⁴⁴⁹, manchmal „Ansammeln von Rechtschaffenheit und Nähren der Lebenskraft“ (*shûgi yôki* 集義養氣)⁴⁵⁰. Die Worte sind verschieden, aber der Weg ist derselbe. Wie kann der Weg derselbe sein, [9] wenn die Worte verschieden sind? Weil die Heiligen und Weisen lediglich das rühmten und verkündeten, was sie jeweils selbst erkannt und erfahren hatten. Aber weil die späteren Gelehrten unbedingt einzelne Lehrmeinungen haben mußten, wählten sie ein, zwei Worte und hielten diese als das Wesentliche hoch, um damit die [10] Norm einer Lehre zu zei-

1989: 9. Wing-tsit Chan unterscheidet (wörtlich: Feinstoff) als „Reines“ oder „Unterscheidendes“ für den Konfuzianismus und als „Essenz“ und „Einzigartiges“ für den Taoismus. Vgl. *Shujing* II, Buch II, Kap. 2,15. Legge übersetzt: „The mind of man is restless – prone to err; its affinity for the right way is small. Be discriminating [*jing*], be undivided [*yi*], that you may sincerely hold fast the Mean.“ (Legge III, Textteil: 61, Absatz 15.) Diese sogenannten „16 Worte“ aus dem *Shujing* lauten in Chinesisch: *Renxin wei wei, daoixin wei wei, wei jing wei yi, yun zhi jue zhong* 人心惟危道心惟微精惟一予執厥中. Siehe DeBary 1989: 9.

440 Kôshi, chines. Kongzi [Konfuzius], (551–479 v. Chr.) 仲尼.

441 Chines. *zhong shu*: *Lunyu* 4,15: *Le* I: 170.

442 Sôshi, d. i. Zeng Can 曾參 (505–432), Schüler des Konfuzius.

443 Chines. *cheng*: *Zhongyong* 20: *Le* I: 404f, Weber-Schäfer 1963: 49.

444 Shishi, chines. Zisi (483–402) ist Enkel des Kongzi, ihm wird die Autorenschaft des Buches Mitte und Maß (*Zhongyong*) zugeschrieben.

445 Chines. *ren yi*: *Mengzi* 1A.1 u. a., *Le* II: 126ff, *We*: 42ff.

446 Japan. Môshi. Angaben zur Person siehe *Fn* 91 in Kapitel 2.

447 Chines. *zhi zhong*: Siehe *Fn* 439 und 722

448 Chines. *qiu ren*: *Lunyu* 7.14, *Le* I: 199.

449 Chines. *zun de xing*: *Zhongyong* 27.6, vgl. *Le* 1: 422, Weber-Schäfer 1963: 59.

450 Chines. *ji yi yang qi*: *Mengzi* 2A.2, siehe *Fn* 432.

gen. Dies sind Meister Lianxi Zhous 濂溪周⁴⁵¹ „Betonung der Ruhe“ (*shūsei* 主靜)⁴⁵², Meister Hui’an Zhus 晦庵朱⁴⁵³ „Ergründen des Prinzipes“ (*kyūri* 窮理)⁴⁵⁴, Meister Xiangshan Lus 陸象山⁴⁵⁵ Lehre von „zuerst das Wesentliche hochhalten“ (*mazu sono dai wo tatsu* 先立其大)⁴⁵⁶ und Meister Yangming Wangs 陽明王⁴⁵⁷ Lehre von der „Erweiterung der Intuition“ (*chi ryōchi* 致良知)⁴⁵⁸. Ihnen allen [11] ging es um den einen Weg, um das, was sie selbst erkannt und erfahren hatten, und es ging ihnen nicht darum, [lediglich] den Bodensatz der Lehren des Altertums zu kosten. Deshalb geht es auch nicht an, wenn spätere Gelehrte die Themen solcher einzelnen Schulen nicht kennen, [und es geht auch nicht, wenn sie nicht wissen] was sich diese Menschen ihr Leben lang mühsam als jenen Weg [12] erarbeitet haben. Ich⁴⁵⁹ war einst Schüler im Hause Yamada Hōkokus. Wie konnte ich denn, da ich dumm war und nur begrenzte Fähigkeiten hatte, in die Tiefe seiner Lehre eindringen? Ich folgte ihm lange nach, war von früh morgens bis spät abends in seiner persönlichen Nähe und wurde so von ihm angespornt und günstig beeinflusst, und so konnte ich [1]

I 796 glücklicherweise in den Kreis der auserwählten Schüler hinein gelangen. Überdies war die Lehre des Meisters mein Leitfaden. Was ist nun dieser Leitfaden? Sich der natürlichen Lebenskraft

⁴⁵¹ D. i. Zhou Dunyi, siehe Fn 764 in Kapitel 6.

⁴⁵² Chines. *zhu jing*: Zhou Lianxi xiansheng quanji I: Taiji tu 太極圖 2a9.

⁴⁵³ D. i. Zhu Xi, siehe Fn 98 in Kapitel 2.

⁴⁵⁴ Chines. *qiong li*: Zhu Xi (siehe beispielsweise DXZJ 2a1) bezieht sich auf *Yijing*: *Shuogua* 說卦 1: ZY IX: 1a8-9, Le 1963: 422.

⁴⁵⁵ Lu Jiuyuan, siehe Fn 128 in Kapitel 2.

⁴⁵⁶ Chines. *xian li qi da*: Xiangshan xiansheng quanji 象山先生全集 34: 8a10. Lu Jiuyuan bezieht sich damit auf *Mengzi* 6A.15,2, MZZS XI: 14a10, Le II: 418, Do: 59, We: 169.

⁴⁵⁷ Zu Wang Yangming siehe Kapitel 2.2.2.

⁴⁵⁸ Chines. *zhi liangzhi*: DXW: 4a.

⁴⁵⁹ *Takashi* 巍 in der Bedeutung von „ich“. Okamoto Takashi wählt seinen Vornamen als bescheidene Selbstbezeichnung. Zur Person siehe Fn 396 in Kapitel 3. Zur Erinnerung sei noch einmal darauf hingewiesen, daß es sich bei sämtlichen Texten außer Text II nicht um Originalschriften Yamada Hōkokus selbst handelt, sondern um Mitschriften oder Kommentare seiner Schüler.

fügen (*ikki no shizen ni shitagau* 從一氣自然), das ist es. Nun hatte Meister [Yamada] in seinen späteren Jahren in jenem Weg die alleinige [2] Erleuchtung (*dokugo* 獨悟) und erlangte sie aus sich selbst heraus. Er verkündete oft seinen Schülern: „Im Kosmos gibt es nicht nur eine einzige Lebenskraft (*uchû no aida ichidaiki nomi* 宇宙間一大氣而)⁴⁶⁰, sondern es gibt überhaupt nur diese eine Lebenskraft, und deshalb bringt sie das Prinzip hervor. Lebenskraft bringt das Prinzip hervor, und es gibt kein Prinzip, das die Lebenskraft regiert (*ki, ri wo shô zuru nari, ri, ki wo sei suru arazaru nari* 氣生理也非理制氣也)⁴⁶¹. [3] Wenn deshalb der Mensch in der Lage ist, sich dieser natürlichen einen Lebenskraft zu fügen, dann wird er menschlich (*jin* 仁), wird rechtschaffen (*gi* 義), wird sittlich (*rei* 禮), wird weise (*chi* 智)⁴⁶² und bringt folglich das Ordnungsprinzip (*jôri*) der unzähligen Veränderungen hervor. Das sind die wahren Verbindungen zu den Schülern des Heiligen [Kongzi]. Wie sollte man da über die Lebenskraft hinaus noch ein Prinzip hinzufügen? Aber [4] mit dem Ende der [konfuzianischen] Schulen von Zhu 洙 und Si 泗⁴⁶³ und dem Aufkommen der [neokonfuzianischen] Schulen von Lian 濂 und Luo 洛⁴⁶⁴, machte die letztere Schule das Prinzip (*ri*) zur Hauptsache und sagte, daß das Prinzip die Lebenskraft regiere und Prinzip und Lebenskraft naturgemäß getrennt

⁴⁶⁰ Siehe Z 25 in Kapitel 2 und Z 67 in Kapitel 5.

⁴⁶¹ Paraphrasierung Wang Tingxiangs: *WSJCJ* 33: *SY* 1: 4b2–5 (2216) und ebenda *Hengqu li qi bian* 橫渠理氣辨: 10a4–8 (1491), *MRXA* 50 (*Zhuo-Ru xue'an* 著儒學案 2): 2a13–14 und auch Liu Zongzhous: *LZQS* 11, *Xueyan* 學言 2: 5b1–3 (644). Yamada Hôkoku kritisiert hier Zhu Xis These, vgl.: *ZZYL* 1: 66.8.

⁴⁶² Chines. *ren yi li zhi* 仁義禮智; das sind die „vier Anfangspunkte“ moralisch wirksamen Verhaltens (*si duan* 四端, japan. *shitan*).

⁴⁶³ Der *Zhushui* 洙水 und der *Sishui* 泗水 sind zwei Flüsse im heutigen Shandong 山東. *Zhu* und *Si* (japan. *Shushi* 洙泗) stehen, da dort Aufenthaltsort des Konfuzius und seiner Schüler lagen, für Konfuzianismus allgemein.

⁴⁶⁴ *Lian* 濂, Fluß im heutigen Human, China. Abkürzung für Lianxi 濂溪, den Rufnamen des Zhou Dunyi. *Luo* 洛 ist Abkürzung für Luoyang 洛陽, der Aufenthaltsort der Brüder Cheng. *Lian Luo Guan Min* 濂洛關閩 (*Ren Raku Kan Min*) steht für die vier Meister der Prinzip-Schule, nämlich Lianxi Zhou Dunyi 濂溪周敦頤, Luoyang Cheng Hao 洛陽程頤 und Luoyang Cheng Yi 洛陽程顥, Guanzhong Zhang Zai 關中張載 und Minzhong Zhu Xi 閩中朱熹.

seien⁴⁶⁵. Aber was diese Leute Prinzip nennen, ist [nur] aus der Struktur des menschlichen Denkens und nicht aus dem [5] ‚natürlichen Ordnungsprinzip der Lebenskraft‘ (*ki chū shizen no jōri* 氣中自然之條理)⁴⁶⁶ [heraus gedacht]. Dann trat in der Ming-Zeit die Yuyao-Schule des Meisters Wang hervor, und diese Lehre allein machte die Lebenskraft zur Hauptsache. Dadurch begann der Weg des Kongzi im ganzen Reich als stolz[es Vorbild] zu glänzen.“ Dies ist der große [6] Abriß der Lehre des Meisters [Yamada Hōkoku]. Aus den oben genannten Gründen verehrte er in seinen späten Jahren die Lehre des Meisters Wang am meisten. Außerdem sagte er einst zu Leuten wie mir, die ihm nachfolgten: „Obwohl die Lehre des Meisters Wang als die Lehre vom Eintreten aus der Intuition heraus in die Erleuchtung bekannt ist, so entspringt wohl doch ihre ursprüngliche Quelle dem Nähren der Lebenskraft des Mengzi und nichts anderem.“ [7] Deshalb baten ich und meine Mitschüler den Meister einst, uns den „Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft“ bei Mengzi genau auszulegen. Der Meister willigte lächelnd ein, und begann unmittelbar zu dozieren,⁴⁶⁷ erläuterte ausführlich und klar, indem er die Tiefe seiner Lehre ausschöpfte. [8] Aber er fürchtete immer noch, daß er mißverstanden würde; er erstellte also zusätzlich erläuterte Diagramme, um seine Hauptthesen darzulegen. Eine Ausgabe dieser liegt hier vor. Dadurch [veranlaßt] nahmen einige meiner Mitschüler und ich dies als Aufforderung. Als wir anlässlich dessen die sieben Bücher *Mengzi* lasen, war das keine Sache, die sich sanft zusammenfügt. [9] Wir lasen nicht nur *Mengzi*, sondern trugen eines zum anderen zu einem Ganzen zusammen, indem wir die Nachweise in den sechs Klassikern suchten. Das, was jedoch Meister [Yamada Hōkoku] in seiner Lehre vertritt, war zwar in der Lehre der Intuition des Meisters Wang enthalten, [10] aber darüber hinaus war das, was einen erleuchtet, im Weg des Näh-

⁴⁶⁵ ZZYL: 9: 295.4–5.

⁴⁶⁶ *Chuanxilu* 153, *CXL* II: 17a9, Chan 1963: 1 32.

⁴⁶⁷ Diese Vorlesung zu *Mengzi* 2A.2 ist in dieser Arbeit als Text V übersetzt (Kapitel 5.5), Original und Transliteration befinden sich im Anhang.

rens der Lebenskraft nach *Mengzi* enthalten. Wenn das so ist, dann ist die sogenannte „Lebenskraft“ des *Mengzi* gleich der „Aufrichtigkeit“ des *Zisi*. *Zisi*s „Aufrichtigkeit“ ist gleich der „Loyalität [11] und Milde“ des *Zengzi*. *Zengzi*s „Loyalität und Milde“ gleich der „Menschlichkeit“ des *Kongzi*. *Kongzi*s „Menschlichkeit“ gleich der „Mitte“ des *Shun* und des *Yu* und die „Mitte“ des *Shun* und *Yu* ist gleich der einen Lebenskraft von Himmel und Erde (*sunawachi tenchi no ichidaiki nari* 即天地之一大氣也). Was Meister [Yamada] das „sich der natürlichen einen Lebenskraft fügen“ nennt, bedeutet deshalb auch das „Halten der Mitte“, das [12] „Suchen nach der Menschlichkeit“, das „Erweitern von Loyalität und Milde“, das „Bleiben in Aufrichtigkeit“ und das „Nähren der Lebenskraft“. Betrachtet man es von dieser Seite, dann ist die Leitlinie [der Lehre] des Meisters [Yamada] „die eine Lebenskraft und das, was von selbst so ist“; sie ist die Durchdringung von Himmel und Erde, das Ununterbrochene von alter Zeit bis hin zu heute, ist wie die Hitze des Feuers oder die Kühle des Wassers, ist wie [der Spruch] [13] „Wenn nach hundert Generationen ein Heiliger kommt, wird auch er nicht daran zweifeln“.⁴⁶⁸ Wie sollte man da die [Lehre des Wang Yangming als] eine private Schulrichtung beurteilen? Meister Wang sagte: „Der Weg ist der allgemeine Weg im ganzen Reich. Lernen ist das allgemeine Lernen im ganzen Reich. Nur das ist es, was er öffentlich zu erläutern hat.“⁴⁶⁹ Wenn das so ist, [14] wieso sollte dann Meister [Yamada] eigens eine Schule eröffnen, sich von anderen absetzend einen anderen Standpunkt einnehmen und aus Liebe zum Andersartigen den allgemeinen Weg von Himmel und Erde als etwas Eigenes verkünden? Das Anleiten des Meisters [Yamada] war Lehren, ohne zu ermüden, sich bemühen, ohne dessen überdrüssig zu werden, er unterrichtet seine Schüler, [15] um den Weg zu vermitteln. Obwohl er der Reihe nach anleitete, wiederholend erläuterte, und ein Äußerstes

⁴⁶⁸ *Zhongyong* 29.3, Le I: 426f, Weber-Schäfer 1963: 62.

⁴⁶⁹ Wang-Yangming-Zitat, im Antwortbrief an Luo Qinchun. Siehe *Chuanxilu* 176, CXL II: 29a5–6, Chan 1963: 164.

an Tiefgründigkeit und Feinheit erreichte, war er doch nie so anmaßend, [die Sache] zu erschöpfen. Wenn ihn gelegentlich Schüler nach der Bedeutung [seiner Lehre] fragten, dann erklärte er lediglich das Wichtigste und löste die Irrtümer auf. [16] Obwohl es das gibt, daß man auf diese Weise den Weg erkennt, hatte er noch nie darüber zu Leuten gesprochen und schrieb das nicht auf. Das war nicht ein Vorwand, es geheimzuhalten, sondern der sogenannte allgemeine Weg existiert in der Erkenntnis des Geistes (*shingo* 心悟), und

- I 797 [1] Sprüche und Schriften können es nicht begreiflich machen. [Erkenntnisse aus] Hören, Sagen, Wissen, Erklären können es nicht erreichbar machen. Deshalb ließ er die Menschen es [den Weg] selbst durchdenken, um es zu erlangen, nichts weiter. Das war nicht nur beim Meister so, sondern das war ursprünglich auch die Unterrichtsmethode des Heiligen [Kongzi]. [2] Nur deshalb gibt es lediglich dies eine Werk des Meisters. Das ist mit den Fragen zum Großen Lernen⁴⁷⁰ des Meisters Wang [Yangming] oder mit den sieben Büchern *Mengzi* genauso. Das, was der Meister in seinen späten Jahren als den Weg verkündete, den er sein Leben lang mühsam hervorgebracht hat, hat [doch wohl] die Bedeutung eines Segens für die nachfolgenden Gelehrten! [3] Wenn das so ist, dann ist es nicht nur das Geschenk eines Segens für die nachfolgenden Gelehrten, sondern es ist auch geeignet, den Weg zu glorifizieren, und man kann sagen, daß es Maßstab für einen Heiligen ist. In letzter Zeit plante ich mit den Studienfreunden, den Erben des Meisters zu bitten, [4] das [hier] zu nehmen und in Druck zu geben. Obwohl ich nicht besonders intelligent bin, so konnte ich doch ein wenig von der Lehre des Meisters hören. Deshalb habe ich hier meine Beschränktheit überwunden, und habe, um es unter meinen Mitstreitern zu verbreiten, ein wenig von dem erzählt, was ich so gehört habe. [5] Sicher wird es für diejenigen unter den Mitstreitern, die Kenner der Lehre des Meisters [Yamada Hōkoku] sind und die dies Werk lesen, um den Weg des Heiligen zu suchen, einer nicht geringen

⁴⁷⁰ D. i. *Daxuewen*, siehe Fn 139 in Kapitel 2.

ringen Hilfe nahekomen. *Meiji 16* [1883], im Frühling, Februar, erstes Drittel des Monats.

Okamoto Takashi 岡本巍, Schüler [des Yamada Hôkoku] aus Ost-Bizen (*Tô-Bi[zen]* 東備) Sorgfältig verfaßt für den „Verlag [6] Verbreitung des Weges“ (*Kôdô Shoin* 弘道書院).

4.2 Dialog Fragen und erläuterte Diagramme zum Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft im Buch *Mengzi*

II 797 [7] Fragen und erläuterte Diagramme zum Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft im Buch *Mengzi* (*Môshi yôkishô wakumon zukai* 孟子養氣章或問圖解).

[8] Autor: Yamada Kyû 山田球 aus Bitchû.

[9] Kommentator: Okamoto Takashi 岡本巍, sein Schüler.

[10] (Winter, Meiji 6 [1873], als [der Meister] sich in der Shizutani-Schule (*Shizutani Gakkô* 閑谷学校)⁴⁷¹ aufhielt, entsprechend des Lernbedürfnisses aller Schüler, über den Abschnitt „Nähren der Lebenskraft“ bei Mengzi, insbesondere, um die Leitsätze des Meisters Wang [Yangming] aus Yuyao darzulegen, jedoch nicht entsprechend der Kommentare des Meisters Zhu⁴⁷². Weil zu fürchten war, daß die Zuhörer viele Fragen hätten, fertigte Yamada Hôkoku Diagramme an, um jene Leitsätze klarzumachen. Da aber die Quellen nicht [gänzlich] ausgeschöpft, das Weiterführende nicht [vollständig] klargestellt waren, reichte es nicht aus, Fragen [zu den Diagrammen] zu beantworten; deshalb sind mehrere Abschnitte mit Fragen und Antworten aufgestellt und in ihren Absätzen hingestellt worden. Der Betrachter der Diagramme möge sie zuerst lesen, dann wird er wohl nicht irre gehen.)

[13] Einer [der Schüler] fragt [den Meister]: Ein früherer Konfuzianer sagte, das Nähren der Lebenskraft bei Mengzi sei etwas, was von den früheren Weisen noch nicht ausgegangen sei.⁴⁷³ Ist es wirklich so, wie diese Worte [besagen]? Ist der Weg

⁴⁷¹ Zur Shizutani-Schule siehe Kapitel 3.1.

⁴⁷² Es handelt sich um die *Mengzi*-Kommentare *Mengzi jizhu*, *Mengzi huowen*, *Lun-Meng jingyi* und die Abschnitte zu *Mengzi* in den *Zhuzi yulei*. Entsprechende Verweise sind an den einzelnen Stellen angegeben.

⁴⁷³ *Mengzi zaji* 4: 28a7-8. Chen Shiyuan 陳士元 (um 1882) berichtet dort, daß diese Aussage von Cheng Yi sei. Ebenso Zhu Xi in *MZJZ* II: 9a8b.

des Nährens der Lebenskraft (*yôki no michi* 養氣之道), einer, der im Altertum noch nicht bekannt war? Weiter möchte ich fragen, ob es wirklich so ist, daß die zwei Kaiser (*ni-tei* 二帝)⁴⁷⁴ und drei Könige (*san-ô* 三王)⁴⁷⁵ dies [14] nicht zur Lehre gemacht haben? [Der Meister] sagt: Ach ja, warum ist das wohl so? Im Himmel, auf Erden und in allen Dingen gibt es lediglich die eine große Lebenskraft (*ichidaiki* 一大氣). Außerdem ist die Lebenskraft das, was die Dinge belebt. Alle Dinge besitzen Geist und können von selbst sich ihrer bewußt sein, besitzen ein Selbst und können von selbst bewegt sein; Bewußtsein und Bewegung (*chikaku undô* 知覺運動)⁴⁷⁶ ruhen beide auch [1] nicht⁴⁷⁷

II 798 einen Moment, deshalb nähren sie die Lebenskraft. Wenn sie [die Lebenskraft] auch nur einen Tag nicht nährten, wie sollte man dann leben können? Nicht nur bei den Menschen ist das so, sondern auch bei Vögeln und Vierbeinern und Pflanzen, bei allen ist es nicht anders als so, deshalb bedeutet der Weg des Nährens der Lebenskraft, mit Himmel und [2] Erde zusammen zu leben und alle Dinge gleich sein zu lassen. Wieso hätte man erst auf Mengzi warten müssen, um das zu erfahren? Das, wovon Mengzi sprach, war insbesondere der Anfang des Namens [dieses Weges], und zwar indem er davor warnte, „den zu nährenden Weg zu verletzen (*sokonou* 害)“⁴⁷⁸. Einer fragt: Was ist das, was man den Weg (*michi*) nennt? [Der Meister] sagt: Das „Nähren [der Lebenskraft] [3] durch das Aufrechte (*chokuyô* 直養)“⁴⁷⁹, nichts weiter. Alle Dinge sind hervorgebracht. Sie sind gleich mit der einen großen Lebenskraft; Menschen und Dinge sind jedoch in ihrer Gestalt

⁴⁷⁴ Chines. *er di* sind die beiden mythischen Urkaiser Tang Yao (Thronbesteigung trad. 2356 v. Chr.) und Yu Shun (Thronbesteigung trad. 2255 v. Chr.).

⁴⁷⁵ Chines. *san wang* sind die drei Könige Yu Wang Yu Wang 禹王, (Thronbesteigung trad. 2205 v. Chr.) der erste König der Xia-Dynastie, Tang Wang 湯王 (trad. 1766 v. Chr.) der erste König der Shang-Dynastie 商 (17. Jh. – 11. Jh. v. Chr.) und Wen Wang 文王, bzw. dessen Sohn Wu Wang 武王 (Thronbesteigung trad. 1122 v. Chr.), die Begründer der Zhou-Dynastie (周, 1025–246 v. Chr.).

⁴⁷⁶ WSJ/CJ 33: *Zawen*, *Hengqu li qi bian* 雜文·橫渠理氣辨 9b8–10a1 (1490).

⁴⁷⁷ SY 1: 2a3–5 (2210).

⁴⁷⁸ *Mengzi* 2A.2,13, *MZZS* III: 7a2–3, Le II: 190, *Do*: 86, *We*: 69.

⁴⁷⁹ Ebenda.

(*katachi* 形) nicht gleich. Bewußtsein und Bewegung sind folglich voneinander abweichend. Hierauf haben sie [jeweils] ihrer Natur (*shizen* 自然) nach ein Ordnungsprinzip (*jōri*). [4] Folgt man dieser Natur nach und verletzt man auch nicht deren Ordnungsprinzip, dann ist man mit der großen Lebenskraft in Einheit (*sunawachi daiki to gōitsusu* 則與大氣合一), und das nennt man „Nähren [der Lebenskraft] durch das Aufrechte (*choku* 直)“. Handelt man nicht nach deren Natur und mißachtet man deren Ordnungsprinzip, dann nennt man dies „das Nichtaufrechte (*fuchoku* 不直)“. Die Lebenskraft in den Dingen ist einseitig, und man läßt Bewußtsein und Bewegung in deren Form Abwege gehen. Nur wer sich seiner Natur fügt (*sono shizen ni shitagawaba* 從其自然), verstößt nicht gegen das Aufrechte, und [der Zustand des Nährens der] Lebenskraft, den der Mensch erlangt, ist vollständig. Kreist aber sein Wissen nur um alle Dinge⁴⁸⁰, und ist sein Tun beliebig, nimmt er es, um mal dies oder das zu [6] tun, dann kann er nicht in allem mit der Natur übereinstimmend sich ihr fügen. Es gibt das Aufrechte und das Nichtaufrechte. Das Aufrechte und das Nichtaufrechte wird unterschieden durch Gut, Böse, Glückverheißend und Unglückverheißend, und wird hervorgebracht durch Ordnung, Unordnung, Existenz und Vernichtung. Das [7] ist es, was den Weg, den man nähren [soll], verletzt, und man muß davor warnen. Deshalb konnte Mengzi nicht anders, als den Namen [Nähren der Lebenskraft] zu setzen.

[8] Einer fragt: Alle Dinge haben zwangsläufig Namen. Wenn der Weg des Nährens der Lebenskraft von alters her gleich war, wie nannte man ihn dann vor der Zeit des Mengzi? [Der Meister] sagt: Den Göttern dienen (*shin ni tsukafu* 事神)⁴⁸¹, nur das! „Götter sind die gestaltende“ Lebenskraft (*shin wa zōka no*

⁴⁸⁰ Hinweis auf die „Einheit von Wissen und Handeln“ (*zhi-xing heyi* 知行合一) des Wang Yangming und Kritik an der Methode der „Untersuchung der Dinge“ (*ge wu* 格物) bei Zhu Xi.

⁴⁸¹ Chines. *shi shen*. Vom "Dienst an den Göttern" ist die Rede im *Liji* (vgl. *Le* 1967: 341, 363 u. a.), *Yijing* (*Le* 1963: 372), *Lunyu* (*Le* I: 24) und im *Zuozhuan* (*Le* V: 615ff).

ki nari 神者造化之氣也)⁴⁸². Die Lebenskraft ist das Göttliche (*shin*) des [9] menschlichen Selbstes. Diese Dinge sind eines. Die zwei Kaiser und die drei Könige machten das Verehren und den Dienst an Geistern und Göttern zur Hauptsache des menschlichen Weges. Das ist in den Liedern und in den Urkunden so verzeichnet⁴⁸³, man kann das wohl klar sehen. Außerdem ist im Weg des Dienstes an den Göttern (*shin ni tsukaeru michi* 事神之道) die Geradlinigkeit (*shôjiki* 正直)⁴⁸⁴ [und diese ist] [10] das Hauptsächliche. Diese Wege sind einer. Im Zeitalter des Altertums waren die herrschenden Sitten rein und ehrenhaft, und egozentrisches Wissen war noch nicht entstanden. Jene Fürsten waren klug und geradlinig und aufrecht (*sômei shôjiki* 聰明正直)⁴⁸⁵ und „stimmten sich auf die moralischen Kräfte der Geister und Götter ein“⁴⁸⁶. Die unbedeutenderen Menschen unter ihnen waren einfach und geradlinig und aufrecht (*tonboku shôjiki* 敦樸正直) und [11] hörten nur auf die Götter. Deshalb wurde der Dienst an den Göttern errichtet, und der Weg des Nährens der Lebenskraft war darin enthalten. Obwohl der Weg derselbe ist, war sein Name noch nicht bekannt gemacht. Als das Zeitalter verfiel, und der Weg dunkel wurde, wurden die Bräuche unmoralisch, und es brachen die [12] Tage egozentrischen Wissens an. Man machte sich vom durch Menschen Gemachten abhängig und glaubte nicht an Geister und Götter. Die Herrschenden herrschten mit Hilfe selbstsüchtigen Wissens, um ihre privaten Wünsche zu erfüllen; die einfachen Leute verhielten sich übel und nicht aufrecht, um zügellos ihren Begierden zu frönen. Der Name des

⁴⁸² Yamada Hôkoku paraphrasiert Cheng Yis Kommentar zum *Yijing*: vgl.: *Yichuan Yizhuan* 伊川易傳 I: 6a13.

⁴⁸³ Das sind *Shujing* und *Shijing*. Vgl. *Shujing*, V.IV,17, *Le* III: 352 und *Shijing* II, IV, 3, 4, *Le* IV: 366.

⁴⁸⁴ Siehe *Shijing* II, IB, Gedicht 3.4, *Shujing* V, IV, 17, *Le* 1963, S. 60 und 420, d. i. *Yijing*. Wenyan-Kommentar 文言 zur zweiten Linie des zweiten Hexagrammes. Siehe auch Zhao Qi in *MZZS* III: 7a4.

⁴⁸⁵ Vgl. *Zuozhuan*, *Le* V: 119f.

⁴⁸⁶ Paraphrasierung des *Yijing*, im *Wenyan*-Kommentar 文言 zum ersten Hexagramm, durch Yamada. Vgl. *Le* 1963: 426.

„Dienstes an den Göttern“ wurde wertlos und der natürliche Weg [13] verfiel deshalb. Als Mengzi geboren wurde, wußte er, daß er diesen Weg [des Dienstes an den Göttern] nicht wiederbeleben konnte. Daraufhin begann er, das Nähren der Lebenskraft nach dem zu benennen, was in Geist und Selbst des einzelnen Menschen enthalten ist, [14] um so die Methode „Nähren durch das Aufrechte“ zu zeigen. War das nicht dringend notwendig? Es war den Zeiten entsprechend.

[15] Einer fragt: Zur Zeit des Kongzi war das Altertum schon lange vergangen. Durch sein Genie eines großen Heiligen konnte er mit der Zeit mitfühlen. Das, wovon er oft sprach, war indes der Mensch, und waren nicht die Götter⁴⁸⁷. Aber den Weg des Nährens der Lebenskraft erwähnt er mit keinem Wort. [16] Warum? [Der Meister] sagt: Was Kongzi und seine Schüler die Menschen lehrten, ging nicht über das, was in Liedern, Urkunden, Riten und Musik⁴⁸⁸ geschrieben steht, hinaus, und ging nicht über das, was das Volk tagtäglich benötigte, hinaus. Lieder, Urkunden, Riten und Musik sind Werkzeug für das Aufrechte in der Lebenskraft. Und das, was das Volk täglich

II 799 brauchte, war [1] der feste Boden des Nährens der Lebenskraft. [Jemand könnte einwenden:] In keinem Teil der Sprüche gebe es jedoch den Weg des Nährens der Lebenskraft, und ein Ausleger könnte vermutlich als zutreffend anführen: „Der Wissende geht nicht irre, der Menschliche ist nicht ängstlich, der Mutige fürchtet nicht.“⁴⁸⁹ So jemanden muß man wohl als einen Menschen mit einfacher Sichtweise bezeichnen. [2] Aber was das Lehrgeheimnis der Einheit von Göttern und Lebenskraft (*shin-ki gôitsu* 神氣合一)⁴⁹⁰ betrifft, so ist es in den Wandlungen⁴⁹¹ mitgeteilt worden. Wandlung (*eki* 易) ist der Weg der Götter (*Shintô* 神道)

⁴⁸⁷ *Lunyu* 11,11, *Le* I: 240f. Dort heißt es: „Ji Lu 季路 fragte den Meister nach dem Dienst an den Göttern. Der Meister sagte: Wenn du noch nicht fähig bist, den Menschen zu dienen, wie willst du dann den Göttern dienen.“

⁴⁸⁸ Hinweis auf *Shijing*, *Shujing*, *Liji* und *Yuejing*.

⁴⁸⁹ *Lunyu* 9, 28, *Le* I: 225.

⁴⁹⁰ Chines. *shen-qi heyi*; siehe *WLXJ* 17: 35b9–10 (345). S. a. Onozawa 1983: 469f.

⁴⁹¹ D. i. Buch der Wandlungen (*Yijing*).

des Altertums.⁴⁹² Deshalb verbreitete man [das Buch der] Wandlungen, und durch den Weg der Götter verhalf man der menschlichen Angelegenheit zur Klarheit. Aber all das überschreitet nicht dasjenige an der [3] Natur der beiden Lebenskräfte. Sich von selbst fugend „im Glück und Unglück mit Göttern und Geistern übereinstimmen“⁴⁹³ bedeutet, daß die Oberen den Weg des Dienstes an den Göttern eröffneten, und so den Unteren das Lernen des Nährens der Lebenskraft eröffneten (*yôki no gaku* 養氣之学). Wer aber beherrscht das, seit es keine Heiligen mehr gibt? Ein früherer Konfuzianer [4] sagte: „Geister und Götter sind die ursprüngliche Fähigkeit der beiden Lebenskräfte.“⁴⁹⁴ Diese Worte beinhalten die Haupthese der Vermittlung der Wandlungen durch Kongzi, und das reicht aus, um zu wissen, weshalb Lebenskraft und Götter eine Sache sind und nicht zwei. Zisi vermittelte die Lehre des Hauses Kong, und ein Teil des Buches Mitte und Maß (*Chûyô*) macht [5] auch speziell die menschlichen Angelegenheiten zur Lehre. Aber seine Erklärung zu den verborgenen Ursprüngen und der Tiefgründigkeit (*inbi* 隱微)⁴⁹⁵ ist die Benennung der „moralischen Wirksamkeit von Göttern und Geistern“ (*kishin no toku* 鬼神之神德)⁴⁹⁶. Bis hin zu Mengzi, der schließlich zu den menschlichen Angelegenheiten zurückkehrte, war jedoch der Weg des Dienstes an den Göttern von alters her [6] darin impliziert.

[7] Einer fragt: Mengzi ist schon lange gestorben. Die Han-, die Tang- ja sogar die Song-Zeit sind vergangen. Die Theorie vom Nähren der Lebenskraft existiert nur in diesem einen Werk, und seine Bedeutung ist noch ungeklärt. Ist es dann nicht so, daß dieser Weg nahezu ruht? [Der Meister] sagt: All die Konfuzianer der Han- und der Tang-Zeit⁴⁹⁷ haben nur [8] das eine [sichtbare]

⁴⁹² Zum Thema *shendao* im *Yijing*, das dort vor allem im Kommentar *Xici* 繫辭 angesprochen wird, siehe *Le* 1963: 538, 230 u. a.

⁴⁹³ *Yijing*-Zitat, siehe *Fn* 486.

⁴⁹⁴ *Yijing*-Kommentierung des Zhang Zai; vgl. *ZZQJ* II, *Zheng meng* 正蒙 1: 4a7.

⁴⁹⁵ *Zhongyong* 1,3, *Le* I: 384, Weber-Schäfer 1963: 28.

⁴⁹⁶ *Zhongyong* 16,1, *Le* I: 397, Weber-Schäfer 1963: 41.

⁴⁹⁷ Tang-Zeit 唐, 618–907 n. Chr.

Ende von Lehre und Auslegung wichtig genommen, deshalb ist jene Bedeutung noch nicht geklärt. Aber die Menschheit wächst, und das Leben bleibt nicht stehen. Das ist der Weg des Nährens der Lebenskraft. Warum sollte er auch nur einen Tag stillstehen? Nährte man es⁴⁹⁸ lediglich in jener Hinsicht, wäre das vom Weg verschieden, weil die [9] geordneten Tage seltener und die verwirrten häufiger wären. Bis zur Song-Zeit waren die Schulen von Lianxi 濂溪 [des Zhou Dunyi] und Luoyang 洛陽 [der Brüder Cheng Yi und Cheng Hao]⁴⁹⁹ entstanden und die Theorien von Prinzip und Lebenskraft nach und nach hervorgetreten. All jene Leute legten besonders viel Energie in die Verwirklichung [ihrer Lehre]. Daraufhin waren sie nahe daran, diesen Weg wieder im Reich [10] aufzudecken. Der Urahn der Prinzip-Schule, Meister Yichuan Cheng 伊川程 [d. i. Cheng Yi] erklärt jedoch besagten Abschnitt [bei Mengzi], indem er die beiden Wörter „das Aufrechte“ und „Nähren“ (*chokuyô* 直養)⁵⁰⁰ als etwas voneinander Getrenntes betrachtete⁵⁰¹. Dadurch blieb [ihm] die Hauptsache des Abschnittes [im Buch *Mengzi*] jedoch unklar. Deshalb mußten diejenigen, die diesen Weg lernten, [11] was Praxis und Übung betrifft, auf den nachfolgenden Weisen [Wang Yangming] warten.

[12] Einer fragt: Meister Zhu hat in seinen Kommentaren zum Buch *Mengzi* besonders dessen Ideen erweitert. Die beiden Wörter 直養 „das Aufrechte“ und „Nähren“ ließ er zusammenstehen⁵⁰² und er benutzte Meister Chengs Erklärung nicht. Au-

⁴⁹⁸ Dies ist eine indirekt formulierte Kritik an Gelehrten, die die Lebenskraft in der Weise nähren, indem sie ihr Studium auf „das eine [sichtbare] Ende von Lehre und Auslegung“ konzentrieren. Interessant ist an dieser Stelle, daß Yamada Hôkoku Gelehrsamkeit hier als eine Form des Nährens der Lebenskraft betrachtet.

⁴⁹⁹ Siehe Fn 121 in Kapitel 2. Siehe auch oben Fn 464.

⁵⁰⁰ *Mengzi* 2A.2, siehe Z 2 in Kapitel 2.

⁵⁰¹ Chines. *zhi yang*. Cheng Yi las zwischen die beiden Zeichen 直養 eine Zäsur; vgl.: *ECQS*: *Yichuan yishu* 伊川遺書 XIX: 4a7. Den Hinweis daraufhin findet man bei Zhu Xi, der sagt, daß Cheng Yi dies von Zhao Qi übernommen habe (vgl. *MZHW* III: 3b12 und 12b8. Ebenso bei Hu Guang: *MZJZDQ* III: 22a4, Chen Shiyuan im Abschnitt über „abgeschnittene Sätze“ (*duanju* 斷句) im *Mengzi zaji* IV: 10a7-10.

⁵⁰² *ZZYL* 52: 2047.4 sowie insbesondere 2039.11ff u. a. Dies wird auch erwähnt bei Hu

ßerdem kann man die wesentlichen Thesen klar erkennen. Nun sprachen wir aber heute von diesem Abschnitt, ohne die Kommentare des Meisters Zhu [13] zu berücksichtigen, sondern bedienen uns der Thesen des Meisters Wang. Warum tun wir das? [Der Meister] sagt: Die Kommentare des Meisters Zhu sind [dem Buch *Mengzi* in seiner Bedeutung] schon klar nachempfunden. Aber seine Lehre macht das Prinzip zur Hauptsache, daß nämlich das Prinzip die Lebenskraft regiere und das Prinzip [14] über die Lebenskraft entscheide. Mengzi spricht [jedoch] nur vom „Aufrechten“ (*choku* 直), und nicht vom Prinzip. Was er „Rechtschaffenheit und Weg“ (*gi to michi* 義與道)⁵⁰³ nennt, ist das, was aus dem Aufrechten des Prinzipes kommt und was es hervorbringt. Es gibt die Aussage „Vereinigen“ (*hai* 配)⁵⁰⁴ [bei Mengzi] als das, was die Natur vereint. Die [Aussage bei Zhu Xi] über „Rechtschaffenheit und Weg, [15] welche die Lebenskraft kontrollieren“ gibt es [bei Mengzi] nicht. Der Zhu-Kommentar fügt der Lebenskraft ein Prinzip hinzu. Hier im Original [im Buch *Mengzi*] gibt es das nicht. Deshalb ist [Zhu Xi] meistens im Widerspruch zu den ursprünglichen Lehrsätzen [des Mengzi]. Um so mehr ist jenes Prinzip [bei Zhu Xi] nur aus der Struktur des menschlichen Denkens heraus gedacht und ist nicht „Ordnungsprinzip des Von-selbst-so-Seins [16] der Lebenskraft“ (*ki chû shizen no jôri* 氣中自然之條理)⁵⁰⁵ [wie bei Wang Yangming]. (Obwohl Meister Zhus Lehre von der Lebenskraft auf der Lehre des Meisters Cheng [Yi] beruht, so rührt beider Getrenntsein [von der Lehre des Wang Yangming] von [den Erklärungen vom] Plan des Höchsten Gipfels (*Zaikyoku Zu[setsu]* 太極圖[說])⁵⁰⁶

Guang: *MZJZDQ* III: 4b5a, der sagt, daß die "Nahrung der Lebenskraft" auf diese Weise bei Zhu Xi kraftlos wirke.

⁵⁰³ Chines. *yi yu dao*; vgl. *Mengzi* 2A.2,14, *MZZS* III: 7a6, Le II: 190, *Do*: 86, *We*: 69.

⁵⁰⁴ Chines. *pei*; vgl. ebenda.

⁵⁰⁵ Chines. *qi zhong ziran zhi tiaoli*. Siehe Fn 466.

⁵⁰⁶ Chines. *taiji tu shuo*. „Erklärung des *Taiji*-Bildes“ von Zhou Dunyi. *Taiji* bedeutet das Ultimative, sozusagen der Anfang der Materie und des Kosmos, und wird von Zhang Zai mit der Lebenskraft *qi* gleichgesetzt. Das Diagramm befindet sich in *Zhou Lianxi xiansheng quanji* 1: *Taiji tu* 太極圖: 1b.

und vom Plan des [Gelben] Flusses und der Schrift des Luo[-Flusses] (*Kato-Rakusho* 河圖洛書)⁵⁰⁷ her. Sie alle hängen mit dem zusammen, was die Taoisten konstruiert und geschaffen haben.) Wollte man nun einmal die Lebenskraft sich dem Prinzip fügen lassen, das wäre doch, als wolle

II 8 der Mensch [1] die Götter kontrollieren⁵⁰⁸. Das wiche vom Weg des Dienstes an den Göttern des Altertums ab. Allein die Lehre des Meisters Wang machte die Lebenskraft zur Hauptsache. Deshalb sind seine Thesen mit dem Werk des Mengzi Satz für Satz übereinstimmend. Nun sprechen wir vom Werk des Mengzi, [2] deshalb müssen wir unbedingt jene Thesen [des Zhu Xi] aufgeben und denen [des Wang Yangming] nachfolgen.

[3] Einer fragt: Die Lehre des Meisters Wang wird überall als die Lehre von der Intuition betrachtet. Wenn es so ist, wie wir heute gehört haben, dann betrachtet man sie als die Lehre vom Nähren der Lebenskraft. Warum? [Der Meister] sagt: Man kann durch die Lehre des Meisters Wang, nämlich durch die beiden Zeichen „gut“ und „wissen“ [*ryôchi*, Intuition] die Erleuchtung erlangen. Darum erläuterte er seine Lehre! [4] Daß er anfangs von der Intuition spricht, und als nächstes noch einmal von der Intuition sprechen kann, hat seinen Grund in der Betrachtungsweise. Intuition ist Bewußtseinskraft der Lebenskraft. Das, was in der Lebenskraft das Aufrechte ist, ist nichts weiter als Intuition, deshalb „kultiviere man sie [die Lebenskraft] durch das Aufrechte“ und „verletze sie nicht“ [5] und sie wird „dem geistigen Standard entsprechen“. Was die Aussage „[handelt man], ohne dem geistigen Standard zu entsprechen, dann wird sie [die Lebenskraft] zusammenbrechen“⁵⁰⁹ betrifft, so weiß man das von selbst durch Intuition. Hat man die Fähigkeit, [die Lebenskraft] durch

⁵⁰⁷ Chines. *Hetu-Luoshu*. Das sind durch heilige Wesen entstandene mythische Diagramme, die das Vorbild zahlreicher späterer Diagramme (*tu*) sind, die man sich ähnlich den frühen Orakelinschriften auf Schildkrötenpanzern vorstellen kann, und die als Quelle des *Yijing* gelten. Vgl. Bauer 1976: 114. S. a. Lackners Ausführungen zu „*t'u*“ 圖 und „*shu*“ 書, die er mit "Plan und Schrift" betitelt. Lackner 1990: 135ff.

⁵⁰⁸ *MZZY* VI: 133b5b.

⁵⁰⁹ *Mengzi* 2A.2,13-14, *MZZS* III: 7a2-6, Le II: 190, *Do*: 86, *We*: 69.

das Aufrechte zu nähren, so braucht man Intuition nicht zu verkünden. Mengzi spricht nur von der Intuition, um zu [6] zeigen, daß die Menschlichkeit und die Rechtschaffenheit gleich dem natürlichen Bewußtsein des menschlichen Geistes sind, nichts weiter als das⁵¹⁰. Von dieser Übung ist noch nicht hinreichend klar gesprochen worden. Jene Übung ist im Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft enthalten. Wenn nun einer die „Erweiterung des Wissens“ aus dem [Buch] Lernen für Erwachsene anstelle der [7] „Intuition“ setzt⁵¹¹, dann ist das bestimmt nicht entsprechend den Hauptthesen des Buches [Mengzi] und es entgeht nicht der Spitzfindigkeit. (Ich [Okamoto, der Kommentator] habe, was die These vom „Erreichen des Wissens“ im [Buch] Lernen für Erwachsene (*Daigaku* 大學) betrifft, die in ihrem Hauptziel einen großen Unterschied zu Meister Wang aufweist, eine andere Theorie: Meister Zhu erklärt das [Buch] Lernen für Erwachsene, indem er mit der „Erweiterung des Wissens“ und die „Untersuchung der Dinge“ [8] das „Prinzip ergründet“ (*kyûri* 窮理)⁵¹² und die „Aufrichtigkeit in den Absichten“ als Oberstes im „kraftvollen Handeln“ (*rikkô* 力行)⁵¹³ setzt. Das heißt dann, daß Geist und Selbst (*shinshin* 心身) zu zwei getrennten Dingen gemacht werden, Bewußtsein und Bewegung zu zwei getrennten Funktionen gemacht werden. Das steht nicht nur in keinem Zusammenhang zu den Hauptthesen des [Buches] Lernen für Erwachsene, [9] sondern es steht den Zielen des Nährens der Lebenskraft des Mengzi als nicht zu vereinbarendes Hindernis im Weg. Das ist der Entstehungspunkt der Theorie der „Einheit von Wissen und Handeln“ des Meisters Wang. Nun, Geist und Selbst zu trennen

⁵¹⁰ Mengzi 6A.6, MZZS III: 5b4, Le II: 401, Do: 113, We: 163.

⁵¹¹ Zhu Xi interpretiert die „Erweiterung des Wissens“ (*zhi zhi* 致知) als „Ergründen des Geistes“ (*jin xin* 盡心), was auch für Intuition steht, in *Sishu huowen* 四書或問 1, in *Daxue* 16a2 und in *DXZJ* 2a4-5.

⁵¹² Chines. *qiong li*. Vgl. *DXZJ* 5a1-2 (s. a. Gardner 1986: 104) und *MZJZ* II: 5a8a.

⁵¹³ Chines. *li xing*. Vgl. *Zhongyong* 20,10, *Le* I 407, Weber-Schäfer 1963: 49 Zhu Xi interpretiert die „Nahrung der Lebenskraft“ als „kraftvolles Handeln“ in *MZHW* 2b12. Die "Wahrhaftigkeit in den Absichten" als ein "Anwenden von Kraft" (*yong qi li* 用其力) in *DXZJ* 6a5 (Übersetzung bei Gardner 1986 fehlt).

wäre genauso, als ob man Bewußtsein und Bewegung zu zwei Dingen machte. Das war schon Gaozis 告子 Sichtweise⁵¹⁴, und die stand zu der des Mengzi im gegenteiligen Verhältnis, [10] machte das Leere (*kûkyo* 空虚)⁵¹⁵ zur Hauptsache und betete den [eitlen] Prunk an. Alle nutzlosen Theorien stammen von dort. Wenn sie sich auch im geringen Grade um die praktische⁵¹⁶ Anwendung (*jitsuyô* 實用) der Lehre bemühen, so wünschen sie doch den [eigensüchtigen] Nutzen, und diese Leute verzichten auf die Übung des „Nährens durch das Aufrechte“, aber von welcher Sache sollten sie dann überhaupt noch ausgehen?) [11] Aber die Lehre [aus dem Buch Lernen für Erwachsene] macht die „Aufrichtigkeit in den Absichten“ zum Kernpunkt und das „Erreichen des Wissens“ zur Übung⁵¹⁷. Deshalb gibt es jene Theorie. Wenn wir heutzutage das Buch *Mengzi* durch das Buch Lernen für Erwachsene erklären, ist das nicht so gut, wie das Buch *Mengzi* durch das Buch *Mengzi* zu erklären. Denn für diejenigen, die ihre Intuition [12] läutern wollen, reicht es in jedem Fall aus, die Übung des „Nährens der Lebenskraft“ durchzuführen. Die Hauptsache ist, daß die Hauptlinie [der Beweisführung innerhalb] der Lehre des Wang [Yangming] nicht über den Abschnitt des Nährens der Lebenskraft hinausgeht. Betrachtet man die Lehre des Wang Yangming als die Lehre vom Nähren der Lebenskraft, was kann daran falsch sein? Aber trotzdem ließe es sich, wenn ich das alleine [13] so vertreten würde, nicht vermeiden, eine private Lehre zu verkünden. Die Lehre des Meisters Wang ist die Hauptaussage des Mengzi, Mengzi Hauptaussage ist die Überlieferung des Zisi, Zisis Überlieferung ist die Lehre des Kongzi. [14] Die Lehre des Kongzi ist der natürliche Weg seit alter Zeit. Verdeutlicht man sich die Lehre vom Nähren der Lebenskraft, so

⁵¹⁴ Siehe *Mengzi* 2A.2.9 (Z 4 in Kapitel 2). Legge sagt hierzu, daß das Prinzip des Gaozi wohl sei, sich indifferent zu äußern und im Geist passiv zu sein.

⁵¹⁵ Chines. *kongxu*.

⁵¹⁶ „Das Praktische (das Volle)“ (chines. *shi* 實, japan. *jitsu*) als Gegenpol zum Leeren (chines. *xu* 虚, japan. *kyo*).

⁵¹⁷ Zu Wang Yangmings Kritik an Zhu Xi, daß dieser den Text des *Daxue* umgestellt habe, siehe Kapitel 2.2.2.

merkt man, daß nicht nur die Lehre des Meisters Wang genau das ist, sondern, daß alle Lehren von alters her als Lehre vom Nähren der Lebenskraft bezeichnet werden [15] können.

[16] Einer fragt: Die Aufforderung, alle Lehren im Gebiet der Han von alters her auf den Weg des Nährens der Lebenskraft zurückzuführen, haben wir schon vernommen. Alle Länder der Welt haben gemeinsam die eine Lebenskraft. Bedeutet das auch, daß sie den Dienst an den Göttern und das Nähren der

II 801 Lebenskraft gemeinsam haben? [1] Wir bitten darum, uns etwas dazu hören zu lassen. [Der Meister] sagt: Eine gute Frage! Der grenzenlose Kosmos, die große Lebenskraft haben keinen Leer-
raum. Der Dienst an den Göttern und das Nähren der Lebenskraft, in welchem Land gibt es das nicht? In welcher Zeit geschieht das nicht? In unserem [verehrten⁵¹⁸] Imperium [Japan] gibt es von alters her den Weg des Dienstes an den Göttern (*kami ni tsukaeru michi* 事神之道), der in allen Ländern als herausragend gilt. Darüber muß man eigentlich [2] nicht diskutieren. Die Nachkommen folgten dem Weg nach, lehrten dadurch die Landsleute und machten außerdem die Geradlinigkeit und das Aufrechte⁵¹⁹ zur Hauptsache. Und dies zum Weg zu machen, ist nicht von China entlehnt, sondern paßt zur Natur [der Japaner]. Die westlichen Länder haben, als sie ihre Länder gründeten, [3] alle den Göttern gedient und das zur Grundlage ihrer Lehren gemacht. Betrachtet man die Werke, die kürzlich übersetzt worden sind, so enthalten sie zuweilen das Wort „Intuition“. So gedacht ist es diese Lehre [von der wir hier sprechen]. Es gibt auch Stellen, wo sie die menschliche Lebenskraft mit den schöpferischen Göttern vereinen. [4] Dadurch entlehnen sie die Intuition und erklären [damit] die Lehre. Dann heißen sie die Menschen auch, sich der Natur der menschlichen Lebenskraft zu fügen, und sa-

⁵¹⁸ An dieser Stelle befindet sich im Text eine Leerstelle zum Ausdruck der Ehrerbietung dem Tennō gegenüber.

⁵¹⁹ „Die Geradlinigkeit und das Aufrechte“ (*shōjiki* 正直, chines. *zhengzhi*) ist einer der zentralen Ausdrücke im japanischen *Shintō*-Konfuzianismus der Edo-Zeit. Siehe Kapitel 2.3.

gen, daß sie es nicht wagen, Bezeichnungen aus dem eigenen Wissen zu verwenden. Wenn man das so betrachtet, dann überschreitet der Weg des Dienstes an den Göttern und des Nährens der Lebenskraft Himmel und Erde, durchschreitet Altertum und Gegenwart, und es gibt keine Unterschiede. Das ist um so mehr ein Kennzeichen [dafür, daß es so ist]. Nun, nach allem mache ich mir [jedoch] insgeheim Sorgen. [6] Ich erklärte Euch heute den Text genauso, aber obwohl der Text in seiner Bedeutung vergleichsweise klar ist, so muß man Bewußtsein und Bewegung Tag und Nacht praktizieren [und darauf habe ich bei euch keinen Einfluß]. Könnt ihr nicht die Kraft aufbringen, es [die Lebenskraft] durch das Aufrechte zu nähren, dann läßt sich nicht vermeiden, daß alle Lehre zu unbedeutendem und [7] belanglosem Geschwätz wird, [nur] um Gut und Böse, Glückverheißend und Unglückverheißend voneinander abzugrenzen, Ordnung und Durcheinander, Existenz und Auflösung zu zeigen. Was hat das [dann] noch für einen Nutzen? Das sollte meinen Schülern und allen eine gemeinsame tiefe Sorge sein. Aber die anderen Gelehrten verkünden mit dem Munde [8] „die Geradlinigkeit“ und „das Aufrechte“, im Herzen aber sind sie auf Abwegen. Mit Worten „Intuition“ vorzugeben, aber dem privaten Wissen nachzulaufen ist um so mehr eine Lehre des belanglosen Geschwätzes, nichts weiter! Ich habe mir da schon wegen mir selbst Sorgen gemacht, und mache sie mir nun auch wegen euch. Und um so mehr noch [9] wegen der Gelehrten im ganzen Reich. Wer im sogenannten „weitreichenden blauen Himmel“⁵²⁰ weiß wohl von meiner Sorge? Aber eure Fragen gingen zufällig in diese Richtung. Deshalb habe ich das, was in meinem Innersten verborgen ist, preisgegeben und mir sorglos über meine geheimen Sorgen Luft gemacht, das ist alles. Sie waren gut, jene so gestellte Fragen.

⁵²⁰ *Shijing* I, X, 8. Vgl. Le IV: 183.

4.3 Nachwort zu Fragen und erläuterte Diagramme zum Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft im Buch *Mengzi*

III 811 [10] Nachwort zu Fragen und erläuterte Diagramme zum Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft im Buch *Mengzi* (*Môshi yôkishô wakumon zukai go* 孟子養氣章或問圖解後).

[11] Im *Shijing* heißt es: „Wo es Dinge (*butsu* 物) gibt, gibt es auch Gesetzmäßigkeiten (*soku* 則)⁵²¹.“ Das ist die [klassische] Stelle, aus der die Theorie von „Prinzip ist Ordnungsprinzip (*jôri* 条理) der Lebenskraft“⁵²² des Wang Yangming stammt. Als Versuch läßt sich das wohl an dem Begriff Staatstheorie (*kokkaron* 国家論) erläutern. Der Staat ist eines der großen Dinge. Die eine Lebenskraft ist etwas, was kondensiert. [12] Gibt es jene Lebenskraft und gibt es jene Dinge, dann sind die Naturprinzipien (*tenzoku* 天則) festgesetzt und existieren von selbst darin. Da ist Ordnungsprinzip in der Lebenskraft. Der kaiserliche Urahn und die kaiserlichen Vorfahren unseres Landes haben das Zeichen [für die Herrschaft] gesetzt und das Geschlecht hinterlassen. Ihre Nachfahren haben sich verbreitet. So entstanden Vasallen und das Volk, [13] und sie nahmen den [eigenen] Clan und bildeten einen einzigen Staat, und schließlich errangen sie [den Rang] des Hauptclans und so entstand die ununterbrochene Linie der Fürsten. Jene [die Vasallen und das Volk] dienten durch Loyalität (*chû* 忠)⁵²³ und erstatteten deshalb dem Fürsten Bericht. Sie dienten durch kindliche Pietät (*kô* 孝)⁵²⁴ und erstatteten deshalb den Ahnen Bericht. [14] Sind Loyalität und kindliche Pietät vereinigt (*chû-kô itchi* 忠孝一致)⁵²⁵, so herrscht zwischen Fürst und Untertan die verwandtschaftliche Liebe (*shin* 親) wie zwischen

⁵²¹ *Shijing* III, III, 6. Vgl. Le IV: 541 Dort heißt es: „Der Himmel gebiert alle Völker, es gibt Dinge und es gibt Gesetze“.

⁵²² Chines. *tiaoli*. *Chuanxilu* 153, siehe Fn 466.

⁵²³ Chines. *zhong*. Siehe Anmerkung nächste Fußnote.

⁵²⁴ Chines. *xiao*. Zur Rolle der Begriffe *zhong* 忠 und *xiao* 孝 im Denken der Meiji-Zeit siehe Kapitel 2.3.

⁵²⁵ Zur Phrase „Einheit von Loyalität und kindlicher Pietät“ in der *Mitogaku* siehe Antoni 1998: 170.

Vater und Sohn. Das ist die natürliche Gesetzmäßigkeit unseres Landes und ist ein Himmelsgesetz. China, Europa und Amerika sind nicht so beschaffen. Sie sind Länder, in denen viele Sippen zusammengesammelt sind. Deshalb wählen sie einen Weisen und [15] machen ihn zum Fürsten oder zum Präsidenten. Aber weise heißt noch lange nicht weise, sondern ist ihre Art von Betrug. Sie jagen einander, indem sie strafen oder morden, und verfolgen einander, um [andere Länder] zu usurpieren; sie trennen oder vereinen ohne Regel Herrscher und Untertanen, Herrschende und Beherrschte. Das ist die Sache (*butsu*) ihrer Staaten, und sehr verschieden von der unseren Staates. Deshalb [16] müssen zwangsläufig auch ihre natürlichen Gesetzmäßigkeiten und ihr Himmelsgesetz anders sein. Sie haben ihre eigenen, wir haben unsere eigenen, und das steht zueinander in Widerspruch. Nun, gibt es Dinge, dann gibt es auch Gesetzmäßigkeiten; Ordnungsprinzip ist die eine Lebenskraft und von Anfang an so. Da gibt es [jedoch] so etwas wie jene [Theorie] von Cheng [Yi]

III 812 und Zhu [Xi], [in der] [1] das Prinzip der Anführer der Lebenskraft ist. Das ist doch so, als gebe es zuerst Gesetzmäßigkeiten (*soku* 則) und danach Dinge (*butsu* 物). Ist das nicht so, als ob man zuerst ein Ding hat, und danach die Gesetzmäßigkeit sucht? Wenn in allen Ländern die Weisen zu Herrschenden und die Dummen zu Beherrschten gemacht werden, um ein Himmelsgesetz zu schaffen, dann wäre das feste Verhältnis von Herrscher und Untertanen in unserem Land nicht nach dem Himmelsgesetz. [2] Wenn aber das feste Verhältnis von Herrscher und Untertan wie in unserem Land [tatsächlich] ein Himmelsgesetz ist, dann ist die Tatsache, daß die Weisen herrschen und die Dummen dienen, wie es in anderen Ländern der Fall ist, kein Himmelsgesetz. Beides ist sicher als Eigenes vorhanden, aber das, was den Staat als Sache (*butsu*) betrifft, ist nicht mehr gleich. [3] Geht man von einer einheitlichen Gesetzmäßigkeit aus, dann wünscht man sich wohl, daß uneinheitliche Dinge nicht geschehen. Ach, das ist schwer. Nun, was auf vier Füßen auf der Erde läuft, hat die Gesetzmäßigkeit der wilden Tiere. Was mit zwei Flügeln in der Luft

fliegt, hat die Gesetzmäßigkeit der Vögel. Nimmt man die Gesetzmäßigkeit des Auf-der-Erde-Laufens der Vierbeiner, und wünschte sie zur Sache des In-der-Luft-Fliegens der Vögel zu machen, [4] dann ist das [genauso wie bei] ein[em] kleinen Kind, das nicht weiß, wohin es nicht laufen kann. Das ist nichts anderes als ein leeres (*kyo*) Prinzip der Struktur des menschlichen Geistes und nicht das volle [reale] (*jitsu* 實) Prinzip des Von-selbst-so-Seins von Himmel und Erde. Wenn deshalb die Dinge anders sind, dann sind auch die Gesetzmäßigkeiten anders. Wenn die Lebenskraft nicht gleich ist, dann ist auch das Prinzip [5] nicht gleich. Wenn in der Staatsform (*kokutai* 国体) Andersartiges und Gleiches sind, dann sind auch in der nationalen Politik (*kokuze* 国是) Andersartiges und Gleiches. Wenn man sich der Staatsform [Japans] fügt, dann suche man nach der nationalen Politik, vereinige die lokalen Bräuche und achte auf das Empfinden des Volkes. Entspricht man erst dem Empfinden des Volkes, dann fügen sich auch die Absichten des Himmels. Deshalb [6] heißt es: „Der Himmel sieht, wie mein Volk sieht. Der Himmels hört, wie mein Volk hört.“⁵²⁶ Hier ist vom Himmelsgesetz in den Dingen und vom Himmelsgesetz in der Lebenskraft die Rede. Vor einiger Zeit habe ich noch an der Andersartigkeit und der Gleichartigkeit in den Staatsformen (*kokutai*) gezweifelt, aber eines Morgens erklärte ich es mir mit der Theorie von [7] „Ordnungsprinzip in der Lebenskraft“ des Wang [Yangming], und fühlte mich erleichtert. Die Zweifel verklungen, und ich erwachte aus einer Dämmerung und einem Traum. Da sagte ich mir selbst, daß die Heiligen, wenn sie wiederkämen, meinen Worten sicher zustimmen würden. Zu dem Zeitpunkt zeigte Okamoto Mizuashi [Takashi]⁵²⁷ mir das von unserem früheren Meister Hôkoku Yamada verfaßte [8] „Fragen und erläuterte Diagramme zum Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft im Buch *Mengzi*“⁵²⁸ und bat mich um ein Wort dazu. Mizuashi war in den späten Lebensjah-

⁵²⁶ *Shujing* V, I, Teil II, 7, *Le* III: 292.

⁵²⁷ Mizuashi 水慮 muß ein ansonsten nicht belegter Rufname Okamoto Takashis sein.

⁵²⁸ Siehe oben Text II.

ren Schüler unseres früheren Meisters, deshalb hat er es überliefert. Aber es gibt etwas, was er mir noch nicht gesagt hat; und das ist die [gerade ausgeführte Erklärung der] Theorie, in der besonders Meister Wang [Yangmings] „Ordnungsprinzip in der Lebenskraft“ erklärt wird, daß nämlich diese von der Lehre [9] des Zhu [Xi], welche das Leere (*kû* 空) und das Prinzip zusammenzwingt, von selbst sehr verschieden ist. Ich bedauere, daß ich den Meister [Yamada Hôkoku] nicht eher mit Hilfe meiner Theorie von der Staatsform (*kokutai*) danach gefragt habe. Indem ich [also] das Nachwort zum Diagramm schreibe, frage ich dadurch die Seele des [verstorbenen] Meisters.

[10] *Meiji* 34 [1901] Frühling, Altschüler: Mishima Tsuyoshi
三島毅⁵²⁹

⁵²⁹ Siehe *Fn* 394 in Kapitel 3.1.

4.4 Epilog zu Fragen und erläuterte Diagramme zum Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft im Buch *Mengzi*

IV 812 [11] Epilog zu Fragen und erläuterte Diagramme zum Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft im Buch *Mengzi* (*Môshi yôkishô wakumon zukai batsu* 孟子養氣章或問圖解跋).

[12] Das Werk „erläuterte Diagramme zum Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft bei Mengzi“ ist von unserem früheren Meister Hôkoku Yamada vorgetragen und verfaßt, als er noch in der *Shizutani*-Schule weilte und uns darin unterrichtete. Er sprach in seinen späteren Jahren nachdrücklich von der Lehre des Meisters Yangming Wang, und [13] unterrichtete darin seine Schüler. Aber wenn er in den Unterrichtsstunden uns erklärte, wie man „Substanz und Wirkung haben eine Quelle“ (*tai-yô ichi gen* 體用以源)⁵³⁰ und „die Einheit von Bewegung und Ruhe“ (*dô-sei itchi* 動靜一致)⁵³¹ auslegt, dann lächelte er [dabei]. Damit deutete er an, daß Gelehrsamkeit im Verstehen aus sich selbst heraus besteht. Er sagte auch [14] oft mahnend zu uns: „Die Lehre von der Lebenskraft ist wie ein scharfes Messer. Wenn ihr sie gut kennt und anwendet, dann wird wohl ihre wunderbare Wirkung den Raum zwischen Himmel und Erde anfüllen. Wenn ihr das Gegenteil tut, und euch im Lernen und Anwenden irrt, dann [15] werdet ihr nichts anderes tun, als das eigene Selbst zu verletzen. Wie sollte man da nicht achtsam sein?“ Unser früherer Meister hat sein Wissen in der Breite und in der Tiefe angesammelt, und es gibt keine Schriften, in denen er nicht bewandert war. Der Ort aber, an dem er sein von selbst erlangtes Lehrgeheimnis preisgab, sind die vorliegenden

IV 813 Diagramme. [1] Nun, hat jemand das gut gelernt und angewendet und hat noch Einwände, dann liegt das im Leser selbst begründet. Vor kurzem hat mein Studienfreund Okamoto [Diagramme und

⁵³⁰ Chines. *ti-yong yiyuan*. Vgl. *ECQS: Yichuan Yizhuan* 伊川易傳 3a9. Wang Yangming bezieht sich darauf in *Chuanxilu* 45, vgl. Chan 1983: 84.

⁵³¹ Chines. *dong-jing yizhi*. Vgl. *Zhou Lianxi xiansheng quanji* I: 2a. Bei Wang Yangming erwähnt in als *dong-jing heyi* in *Chuanxilu* 231.

Text] für die Weltöffentlichkeit in Druck gegeben, und mich um ein Wort dazu gebeten. Deshalb habe ich das hier geschrieben, um es ihm zuzusenden.

[2] *Meiji 34*, März [1901], Naniwa 浪速⁵³², Shimamura Kyû 島村久⁵³³

⁵³² Naniwa, alter Name für Ôsaka.

⁵³³ Shimamura Kyû, Rufname Kyôo 杏塢, Schüler Yamada Hôkokus (vgl. *YHZ* III: 2363), Geburtsort Okayama (*YT* 9: 286.1).

4.5 Vorlesung zum Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft im Buch *Mengzi*

V 753 [1] Vorlesung zum Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft im Buch *Mengzi* (*Môshi yôkishô kôgi* 孟子養氣章講義) (Gemäß der Lehre des Herrn Wang [Yangming]).

[2] Vortrag von Yamada Hôkoku.

[3] Mitschrift eines Schülers.

[4] Dieser Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft befindet sich im Buch *Mengzi* und ist ein berühmter und außerdem wichtiger Abschnitt. Um diesen Abschnitt zu lesen, sollte man zuerst die Hauptzüge dieses Abschnittes kennen. [5] In diesem Abschnitt antwortet Mengzi auf Fragen des Gongsun Chou⁵³⁴, geht von nebensächlichen Dingen aus bis hin zur Natur [zu dem, was von selbst so ist] und zu den großen Diskussionen. Darin zitiert er Gaozi 告子⁵³⁵ als [6] Gegenüber [in der Debatte um das] Flutende (*kôzen no aite* 浩然ノ相手), denn Gaozi vertrat in der Zeit eine [bestimmte] Schulrichtung. Gaozi blieb lediglich in dem, was er selbst sah, stecken, nährte nicht die Lebenskraft wie Mengzi, [7] sondern machte ausschließlich seinen Geist zur Hauptsache. Deshalb diskutierte Mengzi wiederholt mit ihm und wünschte besonders, diesen Fehler [des Gaozi] zu korrigieren. Diese Sache ist ausführlich im Buch Gaozi innerhalb [der Bücher] *Mengzi* beschrieben⁵³⁶. Es ist wahr, daß Mengzi sein Leben lang die Heterodoxie des Yang [Zhu] 楊[朱] und Mo [Di] 墨[翟] ablehnte, und so verwendete er um so mehr Mühe auf Gaozi. Auch in dem Kapitel über das Nähren der Lebenskraft führt er Gaozi an, stellte ihn als Gegenstück zu jemandem mit flutende Lebenskraft (*kôzen no ki* 浩然之氣) [9] dar, und er gelangt zu immer größerer Genauigkeit. Indem er außerdem Schritt für Schritt die Menschen des Altertums heranzieht, macht er selbstverständlich Kongzi zum alten Meister, und weil man auch von

⁵³⁴ Japan. Kôson Chû. Siehe Fn 101 in Kapitel 2.

⁵³⁵ Japan. Kokushi. Siehe Fn 96 in Kapitel 2.

⁵³⁶ Das ist *Mengzi* 6A und 6B.

Kongzi zu lernen hat [10] führt er das aus. Außerdem legt er aus, indem er sich nur auf die Punkte, wo Bo Yi 伯夷⁵³⁷ und Yi Yin 伊尹⁵³⁸ die Lebenskraft nährten, stützt, und [sagt], daß sie das Gegenteil zu Gaozi sind, der die Lebenskraft nicht nährt. Deshalb erfährt man, wenn man dies Kapitel liest, [11] in welchem Punkt die Methode des Nährens (*yashinaikata*) jener Menschen unterschiedlich ist. Den Unterschied in der Nahrungsmethode zu sehen ist wohl das Wichtigste beim Lesen dieses Abschnittes.

V 754 [2] Was die Debatte um die flutende Lebenskraft betrifft, so gab es sie seit der Schaffung von Himmel und Erde noch nicht. Es steht außer Zweifel, daß das China der drei Zeitalter (*sandai* 三代)⁵³⁹ eine Blütezeit war, und in der Lehre des Kongzi gab es das, was man Nähren der Lebenskraft nennt, noch nicht. [3] Es war zuerst Mengzi, der davon sprach. Deshalb ist dieser Abschnitt das Wichtigste bei Mengzi, und seine Lehre ist im Großen und Ganzen darauf beschränkt. Diese Theorie ist großartig, und es gibt nichts Größeres, was man [4] Gelehrten als Mittel [in die Hand] geben sollte. Deshalb gehen die jeweiligen Betrachtungsweisen der späteren Gelehrten durch unterschiedliche Auslegungen auseinander. Zuerst erklärten Leute wie Meister Cheng [Yi die Klassiker] mit Hilfe der Prinzip-Schule (*Rigaku* 理學). Meister Zhu [Xi] nahm als Anhänger der Lehre des Meister Cheng ebenfalls ein Prinzip (*ri*) zur Erklärung, und deshalb ist der Zhu-Kommentar dieses Abschnittes letztendlich nach den Leitlinien des Meister Cheng. [6] Indes wird dadurch, daß die Meister Cheng und Zhu durch die Prinzip-Schule auslegen, das Wichtigste, nämlich die Lebenskraft zu etwas Äußerem. Außerdem entsteht dadurch, daß quasi über den Wortlaut hinaus ein Ding namens Prinzip hinzugefügt wird, [7] ein Widerspruch zu dem, was der Wortlaut [des *Mengzi*-Textes] von selbst besagt.

⁵³⁷ Japan. Haku I. Bo Yi, 12. Jh. v. Chr., einer der Söhne des Prinzen aus dem Staate Guzhu, lehnte das Angebot zu herrschen ab.

⁵³⁸ Japan. I In. Yi Yin, 18. Jh. v. Chr., Minister unter Tang Wang, dem ersten Herrscher der Shang-Dynastie.

⁵³⁹ Das sind die Xia-, die Shang- und die Zhou-Zeit.

Erläutert man [diesen Abschnitt aus dem Buch *Mengzi*] durch die Theorie des Meister Wang [Yangming], so ist bei einer tiefergehenden Erklärung der Wortlaut einfach und gut passend. [8] Vermittelt man den Ausgangspunkt für die Gelehrsamkeit in einfacher Weise, so kann die Lebenskraft aktiv werden. Deshalb machen wir, wenn wir jetzt diesen Abschnitt auslegen, [die Theorien des] Herrn Wang zur Leitlinie.

[9] „Gongsun Chou 公孫丑 fragte: [...]“⁵⁴⁰

[10] Gongsun Chou war ein Mensch aus [dem Lande] Qi 齊⁵⁴¹, und war ein Schüler des Mengzi, deshalb sprach er, sobald er den Mund aufat, [stets] sofort von Qi 齊. Weiter [ist zu sagen]: Gongsun Chou kommt im Buch *Mengzi* im vorangehenden Abschnitt [11] zum ersten Mal vor. Er ist als Mengzis Schüler [erst] am Anfang [der Lehrzeit], in der Gelehrsamkeit noch nicht fortgeschritten und noch ein Unerfahrener. Weil [Gongsun Chou] im ersten Kapitel an erster Stelle gleich vom „Gebietler“ (*hasha* 霸者)⁵⁴² [12] spricht, Mengzi das aber verwirft, begreift [Gongsun Chou] das; und doch fügt er [hier] das Zeichen *ha* (Gebietler) hinzu, und auch noch im Weiteren das Zeichen *ô* (König), weil er das zutiefst Gekünstelte noch nicht abgelegt hat. [13] Dadurch wird Gongsun Chous [Grad der] Gelehrsamkeit erkennbar.

⁵⁴⁰ Im folgenden befindet sich im eingetückten Text die Übersetzung des Abschnittes *Mengzi* 2A.2 (vgl. Fn 432) gemäß dem Verständnis Yamada Hôkokus, wie es sich aus seinem Kommentar erschließen läßt. Der nichteingetückte Text ist Kommentar Yamada Hôkokus, und wird getreu dem Original, meistens in eigenen Absätzen, des öfteren jedoch auch den *Mengzi*-Text unterbrechend in runden Klammern dazwischen gesetzt.

⁵⁴¹ Japan. *Ki*. *Qi* ist einer der drei großen Feudalstaaten Chinas vor der Han-Zeit. Er bestand von 1122 bis 265 v. Chr. und lag im Norden des heutigen Shandong 山東.

⁵⁴² Ein „Gebietler“ als ein durch Willkür zur Macht gelangter Herrscher, ist nicht in jedem Falle als Despot oder Tyrann zu betrachten. Gongsun Chou benutzt dies Wort an dieser Stelle voll Bewunderung für die Macht, die Mengzi ausüben könnte, wenn er ein öffentliches Amt erhielte. Allerdings spricht Yamada Hôkoku hier mehr vom „Weg des Tyrannen“ (*hadô* 霸道, chines. *badao*, willkürlicher Regierungsmethode) im Gegensatz zum „Weg des Königs“ (*ôdô* 王道, chines. *wangdao*, idealer Regierungsmethode), als von einzelnen Personen, die „Tyrann“ oder „König“ genannt werden können.

[14] „Wenn Ihr, Meister, zu einem hohen Amt, zum hohen Würdenträger oder gar zum Premierminister von Qi 齊 ernannt würdet, so daß Ihr Euren Weg in die Tat umsetzen könntet, wäre es dann nicht gleich, ob dort ein Gebieter oder gar ein König wäre.“

[15] Das bedeutet, daß Mengzi zweifelsohne [seinen Weg in die Tat umsetzen würde], wenn er durch die Position eines Ministers dem Weg nach handelte, gleich ob da ein [tyrannischer] Gebieter oder ein [rechtmäßiger] König wäre.

[16] Am Zeichen (*ha* 霸) kann man Gongsun Chous [Grader] Gelehrsamkeit erkennen.

V 755 [1] „Würde in so einer Situation Euer Geist bewegt?“

(Diese [letzten] vier Schriftzeichen (*kokoro wo ugokasan ya ina ya* 則動心否乎)) sind das Wichtigste, nach deren Bedeutung man fragen muß.)

[2] Die beiden Zeichen *dô shin* 動心 (den Geist bewegen) sind äußerst wichtig. Das wird zum Ursprung, woraus die flutende Lebenskraft (*kôzen no ki* 浩然之氣) entsteht. Aber [Gongsun] Chous Frage ist oberflächlich; „nur ein Gewöhnlicher nimmt die Verantwortung eines großen Amtes schwer“⁵⁴³, [3] bewegt seinen Geist durch „natürliche Furcht und Zweifel (*kyôku giwaku* 恐懼惑)“⁵⁴⁴. Wie ist das beim Meister, fragt er, zieht für seine Frage an Mengzi eine gewöhnliche Sache heran, und Mengzi beantwortet das auf der Ebene der Gelehrsamkeit.

[5] „Mengzi antwortete: Nein, im Alter von vierzig Jahren habe ich den Geist nicht mehr bewegt.“

[6] Die Zeichen *shijû* 四十 (vierzig) sind wichtig. Das, was man den Geist nicht bewegen (*fudôshin* 不動心) nennt, ist eine sehr schwierige Sache, und es entsteht nicht einfach [von selbst]. Das heißt, daß Mengzi ganz ein Weiser war, der bis vierzig [7] mit Aufgaben schwerbeladen schließlich die Unbewegtheit des Geistes gemeistert hatte. Das ist der reale Boden (*jitchi* 實地) der Ge-

⁵⁴³ *Lunyu* 8.7, *Le* I: 210f.

⁵⁴⁴ Chines. *kong ju yi huo*. Diesen Ausdruck benutzt Zhu Xi in *MZJZ* III: 3a6b.

lehrsamkeit des Mengzi. Auch Kongzi sagte: „mit dreißig stand ich fest, mit vierzig [8] irrte ich nicht“⁵⁴⁵, was letztendlich nichts anderes als die Unbewegtheit des Geistes bedeutet. Insgesamt ist die Zeit der Vierzig eine Zeit, in der man alle Dinge ganz neu macht, und man nennt [das Alter ab] Vierzig normalerweise auch die trennenden Jahre. [9] Im Altertum praktizierte man bis vierzig das Lernen und Fragen (*gakumon* 學問), und ab vierzig arbeitete man damit. Deshalb ist [das Leben nach] Vierzig eine Zeit, in der die Dinge zur Vollendung kommen. Darüber hinaus ist das, was man Unbewegtheit des Geistes nennt, [10] durch die Erklärung mit Hilfe der vier Schriftzeichen *kyôku giwaku* 恐懼疑惑 (Furcht und Zweifel) im Kommentar des Zhu [Xi] richtig [benannt]. Aber weil Meister Zhu es durch die Prinzip-Schule erklärt, ist eine [trennende] Unterscheidung entstanden, und das ist deshalb verschieden von der Lehre des Meister Wang [Yangming]. [11] Für denjenigen, der den Zhu-Kommentar verwendet, sind diese vier Schriftzeichen wichtig. Dies Fürchten bezieht sich auf Verhalten. Zweifel beziehen sich auf Wissen, und Wissen wird zur Einsicht in Worte (*chigen* 知言), [12] Verhalten wird zum Nähren der Lebenskraft; so zerteilt er [Zhu Xi] Wissen und Handeln (*chi-kô* 知行), was die Ursache des Unterschiedes zwischen Herrn Zhu und Herrn Wang ist.⁵⁴⁶ Das hier ist Meister Zhus Einsicht in Worte als das was man im Prinzip ergründet. Aber das, was man Ergründen [13] des Prinzipes (*kyûri* 窮理) nennt, ist im Original [bei Mengzi] nicht enthalten; nimmt man deshalb die Auslegung des Zhu, dann muß man eine weiteres

⁵⁴⁵ *Lunyu* 2.4, *Le* I: 146. Die gesamte Textstelle lautet dort in Übersetzung: „Der Meister sagte, mit fünfzehn hatte ich meinen Willen ans Lernen gebunden. Mit dreißig stand ich fest. Mit vierzig irrte ich nicht [mehr]. Mit fünfzig kannte ich den Befehl des Himmels. Mit sechzig waren meine Ohren aufnahmebereit [für die Wahrheit]. Mit siebzig konnte ich dem folgen, was mein Herz wünschte, ohne dem zuwiderzuhandeln, was recht ist.“

⁵⁴⁶ Zum Unterschied in den Vorstellungen zu "Wissen und Handeln" (*zhi-xing* 知行) in der Cheng-Zhu- und in der Yangming-Schule siehe Kapitel 2.2.3.

Zeichen⁵⁴⁷ von außerhalb des Originals hinzufügen, und das ist sehr umständlich.

[14] Das ist der Beginn des Unterschiedes zwischen den beiden Herrn Zhu und Wang.

[15] „[Gongsun Chou] sagte: In dem Falle seid Ihr sogar Meng Ben 孟賁⁵⁴⁸ weit überlegen. [Mengzi] sagte: Das ist nicht schwer. Gaozi hielt den Geist sogar noch eher als ich unbewegt.“

[16] Weil Gongsun Chou ein Unerfahrener ist, der gar nichts weiß, versteht er die tiefere Bedeutung dessen, daß Mengzi den Geist mit vierzig nicht [mehr] bewegte, nicht.

V 756 Er nimmt den vitalen Mut eines Meng Ben und lobt Mengzi mit einem Vergleich. Das sagt er, weil er überrascht ist. Daraufhin sagt Mengzi, damit [Chou] es versteht, „das ist nicht [2] schwer“.

[3] Chou führt, ohne zu wissen, was das für ein Mensch war, Meng Ben an. Daran sieht man, daß er wohl ein Mensch aus Qi 齊 war. Man sagte von ihm, daß er einem lebenden Stier die Hörner ausriß.

[4] Die drei⁵⁴⁹ Worte „eher als ich“ sind wichtig. Man kann das an obigem „im Alter von vierzig Jahren habe ich den Geist nicht mehr bewegt“ sehen. Obwohl hier das Zeichen *ki* noch nicht auftaucht, kann man jetzt [schon] sehen, [5] wie Mengzi und Gaozi die Lebenskraft nähren oder nicht nähren. Mengzi nährt die Lebenskraft, in dem er Schritt für Schritt Mittel anhäuft, bis er natürlicherweise zum Punkt der Unbewegtheit kommt. Gaozi betrachtet die Lebenskraft [6] als etwas Äußeres, hält lediglich den Geist fest⁵⁵⁰, um eine gewaltsame Unbewegtheit des

⁵⁴⁷ Nämlich *li*, das Prinzip. Anm. d. A.

⁵⁴⁸ Japan. Mō Fun. Meng Ben war ein gefeierter Held im China der Zhan'guo-Zeit 戰國 (475–221 v. Chr.) aus dem Staate Qi 齊, von ihm wird erzählt, daß er sogar einem lebenden Stier die Hörner ausreißen konnte.

⁵⁴⁹ Im Original heißt es „die beiden Worte“ *niji*, nämlich *ware ni sakidachite* 先我, die im Kanbun mit 2 Schriftzeichen dargestellt sind.

⁵⁵⁰ *Torimaete* トリマヘテ. Die Bedeutung „festhalten“ ergibt sich aus dem Kontext, jedoch ist der Wortanhang *maete* マヘテ nicht lexikalisiert. Vermutlich handelt es sich um eine Zusammenziehung von *toru* und *tsukamaeru*.

Geistes zu bewirken. Das ist der Grund, weshalb Mengzi der Spätere und Gaozi der Frühere ist. Weiter unten wird ausgelegt, indem Gaozi [Mengzi] gegenübergestellt wird.

[8] Was die sogenannte Lebenskraft betrifft, so ist sie in allen Dingen und im Raum zwischen Himmel und Erde die eine große Lebenskraft (*ichidaiki* 一大氣). Wenn sie [die eine große Lebenskraft] sich auflöst, wird sie zu Himmel und Erde, wenn sie sich in kleine Dinge aufteilt, dann wird sie zu den unzähligen Dingen, wenn sie sich zusammenballt, [9] dann wird sie zu der einen großen Lebenskraft. Auch der Körper des Menschen wird durch gebundene Lebenskraft zur Gestalt. Deshalb haben die unzähligen Dinge, indem sie sich der Gestalt fügen, Bewußtsein und Bewegung (*chikaku undô* 知覺運動), was die wundersame Wirkung der Lebenskraft ist. [10] Jenes Bewußtsein und Bewegung sind Geist (*kokoro*). Nun, Gaozi nimmt die Lebenskraft heraus und nährt lediglich den Geist, das bedeutet, daß er die Grundlage verliert, und das ist [11] der Unterschied zwischen Mengzi und Gaozi. Daß in späteren Zeiten solche, die der Lehre des Zen, des Laozi und auch der Lehre der Heiligen (*seigaku* 聖学) nachfolgten, [den Geist] auch bewegten, die Lebenskraft als etwas Äußeres betrachteten und nur den Geist behandelten, [12] ist in allen Fällen ein Irrtum, der durch Gaozi entstanden ist. Wenn man Mengzis Kapitel über das Nähren der Lebenskraft im Reich bekannt macht, dann verschwindet dieser Irrtum, und das ist der wichtigste [13] Punkt an diesem Kapitel.

[14] „[Gongsun Chou]: Gibt es einen Weg zum Zustand des unbewegten Geistes? [Mengzi]: Ja.“

[15] An vorderer Stelle klärt [Mengzi] [Gongsun] Chous Unklarheiten auf, indem er Gaozi anführt [und sagt]: „Das ist nicht schwer.“ Indem er danach fragt, ob es einen Weg [16] gibt, zeigt an dieser Stelle Chou im Großen und Ganzen Zustimmung.

V 757 [1] Das Wort *ari* 有 (es gibt) ist wichtig. Es gibt nicht nur eine Methode, sondern viele. Deshalb beginnt [Mengzi] hier mit

Bei[gong You 北宮黜]⁵⁵¹ und Meng [Shishe 孟施舍⁵⁵²] und kommt schließlich bei der Nahrungsmethode des Bo Yi und des Yi Yin und des Kongzi an.

[3] „Der Weg, wie Beigong You 北宮黜 seinen Mut nährte war, daß er nicht erst zitterte oder mit den Augen zuckte.“

(Das bedeutet, daß Beigong You das Hauptaugenmerk nur auf den Sieg über Menschen legte, und daß er deshalb, auch wenn jemand Waffen nahm, um ihn anzugreifen, uneingeschüchtert würdevoll stehen [blieb] und nicht zusammenbrach. [4] Auch wenn ihm jemand mit Waffen in die Augen stach, zuckte er nicht mit den Augen.)

„Für ihn war die kleinste Nötigung genauso, [...]“

(Auch nur um ein Haar von jemandem genötigt zu werden, war für ihn eine [5] Schande.)

„[...] als wenn er mit Prügel auf dem Markt und bei Hofe (*shichô* 市朝) beleidigt würde.“

(市 *Shi* ein Ort, an dem sich das Volk versammelt, 朝 *chô* ist ein Ort, an dem sich die Regierungsbeamten versammeln.)

„Er akzeptierte das weder von einem einfachen Mann in Wollkleidung (*kann* 寬) [...]“

(Das ist ein pöbelhafter Mann in Wollkleidung; [6] (*kan* 寬) ist tatsächlich das, was in unserem Land ein Schlafrock (*dotera* どてら) ist, ein Stück mit großen Ärmeln.)

„[...] noch hätte er das von dem Fürsten eines großem Landes (*banjô* 萬乘) akzeptiert.“

⁵⁵¹ Japan. Hoku Kyûyû. Held der Zeit der Zhan'guo-Zeit 戰國 aus dem Staate Wei 魏 (kommt nur bei Mengzi vor). Weshalb Yamada Hôkoku im Falle Beigong Yous für den Nachnamen nur die erste Silbe „Bei“ setzt (obwohl die beiden Schriftzeichen Beigong als Nachname zusammengehören), wird im Text nicht gesagt. Weiter unten tauchen für Beigong You 北宮黜 und Meng Shishe 孟施舍 unterschiedlich die Nachnamen Bei und Meng oder die Vornamen You und She auf.

⁵⁵² Japan. Mô Shisha. Meng Shishe ist eine Figur, die nirgendwo als bei Mengzi belegt, vermutlich aus dem Staate Qi 齊 kommend.

(Eine Position mit dem Besitz von zehntausend Wagen (*banjô* 萬乘) weist auf ein großes Land hin.)

„Er hätte ebenso den Fürsten des großen Landes wie den [7] einfachen Mann in schlechter Kleidung getötet.“

(Selbst wenn es sich um einen Fürsten eines großen Landes handelte, setzte er sich, wenn er eine Demütigung erlitt, unvermittelt [für sich selbst] ein, und tötete ihn mit einer Gelassenheit, als ob es ein Mensch in schlechter Kleidung wäre.)

„Er fürchtete nicht die hohen Stände [...]“

(Nicht einmal der Rang des Fürsten eines großen Landes [8] von Macht und Strenge konnte bei ihm bewirken, daß er nicht von selbst die Hand erhob.)

„[...] und reagierte sofort, wenn ihn auch nur ein böses Wort traf.“

(Ein böses Wort bedeutet bei ihm, daß er, wenn er eine Verleumdung [9] hörte, diese bestimmt vergalt; „reagieren“ bedeutet, daß er ein inakzeptables böses Wort, sobald es ankam, sofort vergalt; das betraf nicht nur die direkten Beleidigungen, sondern auch Gerüchte, was der Stil ist, mit dem Beigong You den unbedingten [10] Sieg zur Hauptsache machte.)

[11] Beigong You war einer, der sich im Leben überall durchsetzte. Ungeachtet von hoch und niedrig, edel und gering nahm er von keinem Menschen auch nur die geringste Beleidigung an. Das ist Unbewegtheit des Geistes.

[13] Das Wort „Nähren“ kommt [hier] das erste Mal vor. Auch Mengzis Unbewegtheit des Geistes bedeutet nur dies eine Wort „Nähren“. „Nähren“ bedeutet, Tag und Nacht ohne Unterbrechung ohne Unvorsicht und nur so die Lebenskraft [sein] zu lassen. [14] Das bedeutet für Beigong You nichts anderes, als daß er den vitalen Mut dort, wo es um den Sieg über Menschen ging, Tag und Nacht, von morgens bis abends beachtete.

[15] „Die Art, wie Meng Shishe 孟施舍 den Mut nährte war [...]“

(Im vorigen Abschnitt, wo von You die Rede ist, gibt es das Zeichen *sho* 所⁵⁵³ nicht, und [hier steht] das Zeichen natürlicherweise als Betonung dessen, da Shes Nahrungsmethode einer solchen gegenübersteht, die nur ein [einziges] Nahrungsobjekt hat.)⁵⁵⁴

„[...] , daß er sagte: ‚Ich betrachte Siegen wie Nichtsiegen. Wenn man erst die Feinde abzählte, bevor man losgeht, erst die Chancen des Sieges abwägt, bevor man angreift, dann wäre das doch wie Feigheit vor der Übermacht zeigen. Wie soll ich des Sieges sicher sein? Was ich tun kann, ist lediglich, ohne Furcht zu sein.‘“

([Meng Shi]shes

V 758 [1] Unbewegtheit des Geistes bedeutet, daß er, falls er dächte, unbedingt siegen zu müssen, den Geist bewegte, so daß er [aber] sich sein ganzes Leben lang nur um das Nähren sorgte; das war der Stil der Unbewegtheit des Geistes des She. [2] Auch wenn es die Theorie gibt, daß das Mengzis Urteil [über ihn] sei, ist es interessant, das als Shes eigene Worte zu betrachten.)

[3] Meng Shishe 孟施舍 war ein berühmter edler Mensch, der eine Art der Unbewegtheit des Geistes vertrat. Meng ist sein Familienname. She ist sein Name, „shi“ ist Aussprachehilfswort (*hatsugo* 發語), so wie zum Beispiel im *Zuozhuan* 左轉 [der Staat] [4] Wu 吳 „Gouwu 勾吳“⁵⁵⁵, und [der Staat] Yue 越 „Yuyue 於越“ genannt wird.⁵⁵⁶

⁵⁵³ Erläuterung Yamadas zur Grammatik. Das besagte Schriftzeichen 所 (chines. *suo*, japan. *sho*, *jo*, *tokoro*) wird in anderen Zusammenhängen als Nominalisierung übersetzt. Sowohl Dobson, als auch Legge lassen es an dieser Stelle unübersetzt. Yamada Hôkoku interpretiert es als Betonung, was besagt, daß er keines der Schriftzeichen im Original bei Mengzi für unübersetzbar hält.

⁵⁵⁴ Legge und Dobson lassen das Zeichen unübersetzt (Vgl. Le II: 187, *Do* 85.). Yamada Hôkokus hier angedeutete Interpretation ist im Diagramm B, unten (siehe Kapitel 6.3.2), im Innenkreis dargestellt.

⁵⁵⁵ Japan. *Kôgo*.

⁵⁵⁶ Japan. *Oetsu*. Le V: 538.17 und 542 (das ist in Kapitel ix, xxvii der Kommentar zum zweiten Absatz). Außerdem ebenda: 758f, dort die Fußnoten 3 und 758. In beiden genannten Fällen ist also „Gou“ Aussprachehilfswort in Gouwu und „Yu“ Aussprachehilfswort in Yuyue.

[5] Wenn er [Meng Shishe] im Krieg verlor, die Armee besiegt war, auch das Selbst starb, fehlte ihm, selbst wenn er verlor, auch nicht ein Zoll an Mut, [6] so daß er so gelassen war, als ob er siegte. Hier erfährt man durch das eine Beispiel Shes Mut, und das wurde [oben] schon ausführlich dargelegt.

„[7] Meng Shishe ähnelt Zengzi 曾子⁵⁵⁷, Beigong You ähnelt Zixia 子夏⁵⁵⁸. Nun, ich verstehe noch nicht den Mut der beiden.“

(„Ich verstehe nicht“, bedeutet, daß verglichen mit der flutenden Lebenskraft sich beide mit ihrem vitalen Mut lediglich auf Krieg hin orientierten, [8] weshalb [Mengzi] das undiskutiert außer Betracht läßt.)

„Derjenige, der überlegen ist, ist jedoch Meng Shishe, der das Wesentliche im Griff (*shuyaku* 守約) hat.“

(„Im Griff haben“ (*shuyaku* 守約) bedeutet Nähren. Das ist, das Leben dort im Griff zu haben, wo man die Aufmerksamkeit hin richtet, [9] wie wenn man einen Faden zu einer Bindung aufwickelt, so daß er sich nicht bewegt; weil Meng Shishe mehr als Beigong You das Selbst zur Hauptsache macht, war das nicht gefährlich. [10] Aber weil You den Menschen zur Hauptsache macht, was plötzlich und unkontrollierbar ist, sagt man, daß She im Vergleich zu You das Wesentliche mehr im Griff hat.)

[11] Obwohl [Mengzi] nach der Art Meng Bens zwei Menschen [als Beispiel] anführt, weil das als ein Stil vorhanden ist, beurteilt er sie, indem er zwei Schüler des Kongzi [zum Vergleich] anführt. Daß er jene beiden [12] trotzdem wie die großen Weisen, die unmittelbar die Lebenskraft nähren und den Geist unbewegt lassen, bewertet, ist zwar übertrieben, aber doch wunderbar. Das sagt er, [13] weil er wünscht, daß man vom Seichten ins Tiefe gehend sich der natürlichen flutenden Lebenskraft bemächtigen möge. Das bedeutet nicht, daß die Methode der Ge-

⁵⁵⁷ Japan. Sôshi. Siehe Fn 442.

⁵⁵⁸ Japan. Shika (507–4 v. Chr.), Schüler des Konfuzius.

lehrsamkeit unmittelbar ähnlich war, [14] sondern lediglich, daß der Stil der Nahrung der Lebenskraft ähnlich war. [15]

Insgesamt reicht es nicht aus, nur Meng und Bei zu bewerten. Obwohl es fast [zu] viel gesagt ist, daß Meng das Wesentliche im Griff habe, so ist mit You verglichen She [16] derjenige, von dem man sagt, daß er das Wesentliche mehr [im Griff] habe, und indem Mengzi eine Vorbemerkung zu Zengzi⁵⁵⁹ macht, kommt er nach und nach zu dem, was flutend ist. Obwohl das nicht ein Bericht ist, um einen berühmten Aufsatz zu präsentieren,

V 759 [1] ist natürlicherweise die Abhandlung des Mengzi in der Textmethodik (*bunpô* 文法) gekonnt, das heißt, daß sie [die als Beispiel angeführt werden] alle einen Stil der Nahrung der Lebenskraft haben, von der obigen seichten Art der Nahrung der Lebenskraft des Meng und des Bei ausgehend, über das gehend, was Zengzis und Zixias flutende Lebenskraft ist, [2] bis hin zum wahrhaften Flutenden des Mengzi, von da aus zurückgehend zu den Menschen des Altertums, Bo Yi und Yi Yin anführend, und weiter als letzte Verknüpfung Kongzi. [3] Weil die Stelle „Meng Shishe usw.“ ein vermittelnder Ort, eine zweite Vorbemerkung ist, sollte man sie genau betrachten.

[4] Das, was man flutende Lebenskraft (*kôzen no ki* 浩然之氣) nennt, ist lediglich die eine große ursprüngliche Lebenskraft (*ichi dai genki* 一大元氣), die den Raum zwischen Himmel und Erde anfüllt und bis zur Mondkugel und bis zu den Sternen reicht. Diese große Lebenskraft gerinnt und wird zur Erdkugel, [5] wird zu Himmel und Erde, und wird zu den unzähligen Dingen. Jenen Gestalten folgend gibt es die Tätigkeit des natürlichen Bewußtseins und der Bewegung, und das ist die geheimnisvolle Wirkung der großen Lebenskraft. Deshalb ist sie, wenn sie in Bergen, Bächen, Flüssen und Meeren ist, [6] die Tätigkeit von Bergen, Bächen, Flüssen und Meeren; sie ist die Lebenskraft in Vögeln und Vierbeinern, wobei sie sowohl in Gräsern und Bäumen, als auch im Menschen, der Gestalt folgend, nur jene Tätig-

⁵⁵⁹ Zengzi wird hier bei Mengzi erst weiter unten genauer besprochen.

keit ist. Auch wenn man von Gelehrsamkeit spricht, [7] so ist sie nicht außerhalb davon, sondern geht lediglich nach dieser natürlichen Tätigkeit vor. Auch das, was man flutende Lebenskraft nähren nennt, bedeutet nichts weiter, als daß die Lebenskraft Himmel und Erde anfüllt, und daß sie unmittelbar zum „Nähren durch das Aufrechte“ wird. [8] Wenn man es so erörtert, muß man jedoch sagen, daß [die Aussage] in der Vorbemerkung, bei Meng und Bei sei sie [die Lebenskraft] nicht ausreichend, nicht angemessen ist, [9] denn es ist auch [bei ihnen] die eine Lebenskraft. Zwischen Himmel und Erde ist durch eine Lebenskraft die Gestalt gebunden, und die Dinge entstehen natürlicherweise, wobei die Dinge, so wie sie gebunden sind, alle ihr Wachstum haben. Gräser und Bäume [10] haben das Wachstum von Gräsern und Bäumen. Das Betonen von Sieg und Furcht bei Meng und Bei ist nichts anderes als das, was hier durch die Art der Bindung der großen Lebenskraft wächst. Deshalb ist [11] kein Fehler in der Lebenskraft, wenn sie auch nur ein Bruchstück der Lebenskraft ist. Auch wenn das zu bewahren nicht das richtige Nähren ist, so ist es schließlich doch Nähren. Gleichfalls haben sowohl Meng Ben, als auch Zixia und Bo Yi [12] alle die Lebenskraft. Indes haben alle jeweils einen Stil, entweder die Lebenskraft im Kleinen nur einseitig (*ittan* — 一端) zu nähren, oder sie übertrieben zu nähren. Nur wenn man einerseits nährt, [13] entsteht andererseits eine Tätigkeit. Derjenige, der das vervollkommnete, war Mengzi durch seine flutende Lebenskraft. Auch wenn man diese verschiedenen Stile unterscheidet, so ist es doch zusammenfassend [14] gesagt sowohl bei Meng und Bei, als auch bei Mengzi und Bo Yi usw. die eine große Lebenskraft. Folglich ist, obwohl hier Mengzi das nicht sagt, die [Stelle] „wie Meng Shishe die Lebenskraft im Griff hatte“ [15] die erste Stelle, an der das Wort Lebenskraft vorkommt. Insgesamt gesagt gingen sie alle jedoch nicht über das Nähren der Lebenskraft hinaus, leiteten das Reich, nährten das Selbst [16] und hatten alle die eine große Lebenskraft, wenn sie, welcher Sache sie auch zwischen Himmel und Erde begegnen mochten, ohne zu stocken, genauso wie Himmel

und Erde tätig waren. Tang Yao 唐堯 und Yu [Shun] [虞]舜 durchdrangen selbstverständlich Altertum und Gegenwart, und Kongzi

V 760 [1] nährte in den sechs Klassikern lediglich die Lebenskraft. Mengzi war nur derjenige, der diesen Namen setzte. Das ist es, was der große Verdienst des Mengzi im Reich war.

[2] „Früher sagte einmal Zengzi zu Zixiang 子襄⁵⁶⁰:
„Liebst du den Mut?““

(Hier sollte man beachten, daß Zixiang den kleinen Mut liebte.)

„Ich hörte einmal, wie der Meister [Kongzi] von einem Beispiel großen Mutes sprach: „Prüfe ich mich selbst und bin nicht im Recht, [...]“

[3] (Recht und Nichtrecht bedeuten beide, aufrichtig das Wesentliche im Griff zu haben.)

„[...] wie sollte ich da nicht ängstlich sein, selbst wenn mir ein einfacher Mensch in schlechter Kleidung gegenüberträte?“

(Angreifend siegen wollen ist gewaltsam, deshalb kommt er selbst an einem geringen Menschen in schlechter Kleidung [4] nicht vorbei, und daß er das Unrichtige im Selbst korrigiert, ist im Gegenteil ein Beispiel großen Mutes.)

„Prüfe ich mich selbst und bin im Recht (*shuku* 縮), kann ich wohl selbst gegen ein ganzes Heer angehen?“

(Das bedeutet, daß er nicht nach hinten ausweicht, sondern fest entgegentritt.)

[5] *Shuku* 縮 bedeutet das gleiche wie *choku*), das ist nichts anderes als „das Aufrechte“ im „Nähren durch das Aufrechte“ (*chokuyô* 直養), das ist der wesentliche Punkt im Flutenden (*kôzen* 浩然). Das bedeutet, nur nach dem Natürlichen zu handeln, dem angeborenen natürlichen Wesen nach ohne Betrug, ohne Zuwiderhandlung.

[6] Wenn man selbstlos, ohne [besondere] Technik, ohne besondere Anstrengung nur der Tätigkeit des Natürlichen nach-

⁵⁶⁰ Japan. Shijô, Schüler des Zengzi, seine Lebensdaten sind unbekannt.

folgend handelt, dann ist das natürliche Prinzip, welches das sogenannte Ordnungsprinzip in der Lebenskraft (*ki chû no jôri* 氣中之條理)⁵⁶¹ ist. Wenn die große Lebenskraft (*daiki* 大氣) gebunden [7] die Gestalt bildet, dann gibt es Bewußtsein und Bewegung, die der natürlichen Gestalt folgen, wobei man dem Bewußtsein nach, dem Natürlichen nach, ohne Selbstsucht und ohne künstliche Anstrengung handelt.

[8] Daß an voriger Stelle die beiden Meng und Bei angeführt werden, nur ihr Mut und ihre Unbewegtheit genannt wird, und als nächstes die Beziehung zu Zixia und Zengzi genannt wird, ist erstaunlich; [9] aber das wird gesagt, um zu zeigen, wie You verglichen mit She das Wesentliche mehr im Griff hat. Daß oben auch Meng Ben angeführt wird, geschieht, damit Chou es versteht [10] und damit er nach und nach vom Seichten aus bis hin zu [dem Verständnis] der wahrhaften flutenden Lebenskraft gelangen kann. Was [meine obige Aussage] „im Recht sein ist das Aufrechte“ betrifft, so ist es richtig, nicht über die aufrichtigen Absichten (*sei-i* 誠意) hinauszugehen, welche nicht anders können, als aufrichtig bei dem natürlichen Bewußtsein eines reagierenden Antwortens (*chikaku kannô* 知覺感應) zu bleiben. Dann bewegt sich den Geist nicht, auch wenn *das* Selbst zwischen zehn Millionen Feinden, tausend Wägen und zehntausend Pferden zu kleinsten Stückchen wird. [12] Das besagt insgesamt – weil die Dinge, die Gestalt haben, die verfestigte gebundene große Lebenskraft sind – daß man, auch wenn das Selbst zu kleinsten Stückchen wird, es letztendlich zur ursprünglichen [13] großen Lebenskraft (*moto no daiki* 元ノ大氣) zurückkehrt, daß man in Einheit mit den lebenden Dingen ist, und daß man deshalb überhaupt nicht von Leben oder Tod berührt ist; das ist es, was Mengzi mit „man nähre sie [die Lebenskraft] durch das Aufrechte, dann füllt sie den Raum zwischen Himmel und Erde an“ meint. [14] Mengzi erläutert hier wohl die flutende Lebenskraft, und ist der wahrhaft große Mut. [15] Sowohl Meng Ben, als auch Bei[gong You] und Meng [Shishe] haben alle die Lebenskraft,

⁵⁶¹ Hinweis auf Wang Yangming. Siehe Fn 466.

und zwischen Himmel und Erde gibt es nichts anderes als die Lebenskraft, deshalb ist es bei dem von Chou angeführten Beispiel Meng Ben auch ein Bruchstück (*ittan* 一端) der Lebenskraft, bei den von Mengzi angeführten Beispielen Meng und Bei auch [16] ein Bruchstück der Lebenskraft. Tatsächlich führt Chou Meng Ben nicht nur um des Anführens willen an; und auch Meng und Bei werden angeführt, weil das ein allen gemeinsamer Punkt ist.

V 761 [1] Aber letztendlich besteht in der Lebenskraft kein Unterschied. Deshalb führt [Mengzi] hier auch Zengzi an, weil es glücklicherweise die Aussage des Kongzi gibt, daß er [Zengzi] lediglich auf den Mut ausgerichtet gewesen sei. [2] Indem er [Mengzi] hier von der Unbewegtheit des Geistes, dem alleinigen Ausgerichtetsein auf den Mut spricht, geht er nach und nach in die tiefere Bedeutung hinein. Deshalb zeigt sich an der Stelle über Zengzi, [3] wenn man mit She vergleicht, durch den einen Ausdruck „im Recht sein ist das Aufrechte“ der eine Mut, die große Unbewegtheit des Geistes, und das bedeutet, daß Zengzi das Wichtigere besitzt. Wenn man jedoch Zengzi mit Kongzi und Mengzi [4] vergleicht, hat er wohl nur einen Bruchteil der Lebenskraft. Insgesamt ist es das Wichtigste, daß das, was man das Wesentliche im Griff haben nennt, im festen Willen (*ichinen* 一念) entsteht. Ob She siegte oder nicht siegte, hat hiermit nichts zu tun, sondern das heißt lediglich, daß es auch gut sei, wenn man sich fürchtet, daß man sich des Selbstes bewußt (*chikakusuru* 知覺する) sei. You macht, indem er unbedingt Menschen besiegen will, den anderen gewaltsam [6] zum Gegner. Spricht man deshalb von der Unbewegtheit des Geistes, so ist She in der Hauptsache Bündiger. Von einer Ähnlichkeit zu Zengzi und einer Ähnlichkeit zu Zixia zu sprechen, [7] bedeutet – wenn Zengzi und Zixia als gleiche Schüler [des Kongzi] einen Lernstil hatten – daß der Unterschied wie er zwischen Meng und Bei besteht, letztendlich [auch] ein Stil ist. Obwohl Zengzi Worte des Kongzi anführt, [8] kommt dies im Falle des Zixia [hier] nicht vor; wenn man hier also sogar Zengzi versteht, versteht man selbstverständlich auch Zixia, weshalb das hier nicht vorkommt, was eine Methode der Abkürzung

im Text ist. [9] Das, was dort Ähneln genannt wird, bedeutet, daß Zengzi lediglich durch das eine Wort „das Aufrechte“, natürlicherweise im Leben nicht das geringste an Selbstsucht und selbstsüchtiger Technik hatte, sich der Natur fügend [auf dem Weg] wandelte. She sagt, daß lediglich das Selbst [10] nicht zu bewegen, gut sei. Zixia ist mit You, der unbedingt Menschen besiegen will, vergleichbar, indem er entsprechend von festgelegten Methoden das tägliche Verhalten der Heiligen nachahmte und sich danach verhielt. [11] Das heißt jedoch nur, daß hier die Nahrungsmethode, die Unbewegtheit des Geistes, Stil und Methode sehr ähnlich sind und nicht, daß sie in irgendeiner Weise wirklich ähnlich waren, [12] damit man hier den Unterschied zwischen Meng und Bei und den Unterschied zwischen Zixia und Zengzi begreift, und um letztendlich in die Stelle über die flutende [Lebenskraft] hineinzugelangen.

„[13] Die Art, wie Meng Shishe die Lebenskraft im Griff hatte, war jedoch der Art, wie Zengzi das Wesentliche im Griff hatte, unterlegen.“

[14] Hier taucht das erste Mal das Wort Lebenskraft auf und verbindet vorne und hinten. Im oberen Teil war nur von „das Wesentliche im Griff haben“ die Rede, und man wußte [daß er etwas im Griff hat, aber] nicht, was [für eine Sache] er im Griff hat. Also heißt es hier, daß das, was man im Griff hat, [15] die Lebenskraft ist. Das ist sowohl bei Meng Ben die Lebenskraft, als auch bei Meng und Bei die Lebenskraft, und auch bei Zengzi die Lebenskraft. Daß zwischen Himmel und Erde alles, was man tut, nicht [16] außerhalb der Lebenskraft existiert, wird klar, und auch, daß [sie alle] die Lebenskraft gleichermaßen im Griff hatten. Wenn man das Wort *shuku* [im Recht sein] des Zengzi betrachtet, besagt es, daß Zengzi das Wichtigere besitzt.

V 762 [1] Das bedeutet, daß man, wenn man das eine Wort „das Aufrechte“ (*choku* 直) festhält und auch dem natürlichen Bewußtsein nach handelt, selbst zehn Millionen Menschen nicht fürchtet, nicht einmal irgendeine besondere Geschicklichkeit und Anstrengung unternimmt [2] weil man das Hauptsächliche festhält.

[3] Hier entsteht ein Absatz, und es war vom Ausgerichtetsein auf den Mut, von der Unbewegtheit des Geistes die Rede. Ab hier wird nach und nach das Wort Lebenskraft aus [der Phrase] Lebenskraft bewahren (*shuki no ki* 守氣の氣) erklärt und bekannt gemacht. [4] Um jene Lebenskraft zu erklären, kommt [dann] hier der Gaozi aus obigem Vortrag vor.

[5] „[Gongsun Chou]: Darf ich von Euch, Meister, etwas über den unbewegten Geist in Eurem Falle und in dem Falle des Gaozi hören?“

(Vorne hieß es „Gaozi hatte eher als ich die Unbewegtheit des Geistes [erlangt], und dort wird nur vom Mut gesprochen, [6] aber nichts Näheres zu Gaozi gesagt, denn er [Mengzi] wartete auf die Frage des Chou; und wie erwartet fragte Chou dann, deshalb entgegnete Mengzi:)

„Gaozi sagt: ‚Was man in den Worten nicht findet (*gen ni ezu tomo* 不得於言), [...]“

(Obwohl es einer alten Erklärung nach um Worte des Reiches (*tenka no kotoba* 天下之言)⁵⁶² geht, [7] sollte man es als eigene Worte Gaozis betrachten.)

„[...] soll man nicht im Geist suchen (*kokoro ni motomuru koto nakare* 勿求於心). [...]“

(Hier ist vom Verhalten die Rede.)

„[...] Was man im Geist nicht findet, soll man nicht in der Lebenskraft suchen (*Kokoro ni ezu tomo, ki ni motomuru koto nakare* 不得於心勿求於氣).“

(Die weiteren vier Satzteile [8] sollte man als den wichtigsten Punkt der Lehre des Gaozi betrachten, was bedeutet, daß dies Gaozis Methode der Unbewegtheit des Geistes ist.)

„Nun, es ist möglich zu sagen, daß man, was man im Geist nicht findet, in der Lebenskraft nicht suchen soll.“

⁵⁶² Chines. *tianxia zhi yan*. Vgl. *MZJZ* II: 5a8a. Zhao Qi spricht von Worten anderer Menschen, vgl. *MZZS* III: 5b10, ebenso Jiao Xun 焦循 (1763-1829), vgl. *MZZY* VI: 13a3. Es sei jedoch noch darauf hingewiesen, daß Zhu Xi den Ausdruck „Worte des Reiches“ erst im Zusammenhang mit einer späteren Textstelle in *Mengzi* 2A.2 verwendet.

(Wenn man es erforscht, ist es in Wirklichkeit unmöglich. Mengzi sagte das aber [9] nur gemäß Gaozis Schulrichtung, so daß, wenn man mit Mengzis Nähren der Lebenskraft vergleicht, das am meisten unmöglich ist, und der Grund dafür wird im nächsten Abschnitt erläutert.)

„Aber es ist unmöglich, daß man, was man in den Worten nicht findet, [10] nicht im Geist suchen soll.“

(Wenn [Gaozi] sich mit jemandem unterhielt, und [seine] Worte waren verletzend, dann suchte er [den Grund] nicht in seinem eigenen Geist, weil wohl sein Geist bewegt war, und das Selbst etwas nicht verzeihen konnte, und weil insgesamt das, was man sagt oder fragt, [11] aus dem Selbst kommt, so ist das, was man im Selbst nicht erreicht, für das Selbst unbewußt; [Gaozi] suchte das [deshalb] nicht im Geist, sondern verwarf (*suteoku* 捨置)⁵⁶³ [diesen], was auch immer [12] man über Gaozis Schulrichtung sagen mag, so ist das hier ein Verwerfen des allerwichtigsten Geistes, deshalb sagte Mengzi, als er Gaozis Satz diskutierte, daß das unmöglich sei.)

„Das suche man nicht in der Lebenskraft usw.“ In einer Theorie des Altertums wird das lediglich durch die „ursprüngliche Lebenskraft“ (*genki*) erklärt⁵⁶⁴, deshalb jedoch den Abschnitt über das Nähren der Lebenskraft nur als eine Betonung der „ursprünglichen Lebenskraft“ auszulegen, wäre ein großer Irrtum. Gaozi [14] betrachtet Worte und Handeln als etwas Äußeres und es ist seine Lehre, nur den Geist zu trainieren, deshalb nährt er nicht die Lebenskraft, hat nur den Geist fest im Griff, läßt die Bewegung der Lebenskraft aus und sucht nicht nach der Lebenskraft. [15] Mengzi sucht nach der Lebenskraft, und das muß man hier im Zusammenhang sehen. Obwohl es in Gaozis Methode auch nicht einfach ist, das Festhalten des Geistes zur Handlungsweise zu machen, [16] so konnte das damals doch jeder, weshalb Mengzi sagte: „Er hat die Unbewegtheit des Geistes schon früher

⁵⁶³ Chines. *she chi*: MZJZ II: 4b5a.

⁵⁶⁴ Chines. *yuanqi*: ZZYL 52: 2049.3.

als ich erreicht“. Mengzi nährte die Lebenskraft, beherrschte im täglichen allgemeinen Verhalten Rechtschaffenheit und Weg,

V 763 [1] ohne im Geist unruhig zu sein, war im Körper durch einen erweiterten Geist in Frieden (*kokoro hiroku taihan ni shite* 心廣體胖)⁵⁶⁵, so daß er den Geist natürlicherweise unbewegt hielt, weshalb er mit vierzig das erste Mal den Geist nicht bewegte.

[2] „Was man nicht in den Worten findet usw.“ Weil hier der Anführer [die Lebenskraft, Anm. A.M.] verschwindet, sagt er [Mengzi], daß es bestimmt unmöglich sei. Insgesamt sind Bewußtsein und Bewegung Lebenskraft, und außerhalb von Bewußtsein und Bewegung [3] gibt es nichts, was man Geist nennt, deshalb sind Geist und Lebenskraft eine Sache. Gaozi versteht hier jedoch Geist und Lebenskraft als zwei, und das ist die Lehrmeinung des Gaozi. [4] Nicht nur Gaozis Lehre, sondern alle Heterodoxien haben diese Sichtweise. Wenn man aber der Lehre des Gaozi nach Geist und Lebenskraft als in zwei geteilt betrachtet, dann ist [5] „das, was man im Geist nicht findet, soll man nicht in der Lebenskraft suchen“ bestimmt unmöglich. Deshalb durchschaut Mengzi das auch, [und bezeichnet es] mit einem Wort als unmöglich; er entscheidet sich [aber] dafür, es nicht weiter zu diskutieren. Daß hier [6] anfangs „möglich“ gesagt wurde, betraf ein Möglich innerhalb der Lehre des Gaozi, aber von der richtigen Lehre aus betrachtet, sollte man wissen, daß es sich nicht um ein wirkliches Möglich handelt. [7] Man kann Gaozis Lehre verstehen, aber es ist doch klar [daß sie auf Irrtümern beruht], wenn man weiter hinten Mengzis richtige Erklärung betrachtet.

[8] Auch ist Gaozis Lehre in diesem Punkt überhaupt nicht leicht durchzuführen. Wenn das eigene Selbst wie zu Holzsplittern und kleinen Bruchstücken wird, der eigene Kopf verschwindet, bewegt er den Geist nicht; [9] das ist etwas, was normale Menschen fast nicht können, wobei Gaozi, wenn er das zur Me-

⁵⁶⁵ Chhines.: *xin guang ti pan*. *Daxue* 6.2, *Le* I: 367. Dort heißt es: im Kommentar des Zengzi. „Wenn der Geist erweitert und der Körper in Frieden ist, dann wird der Edle in seinen Absichten sicher wahrhaftig sein.“ Zhu Xi gibt für das Schriftzeichen *pan* die Bedeutung „befrieden, in Frieden sein“ (安舒 *anshu*, japan. *yasunobu*) an.

thode macht und wirklich durchführt, ein Held ist; und das kann man nicht geringschätzen. Obwohl es in der Hauptsache [10] verschiedene Lehren der Heterodoxien gibt, sollte man gut dabei unterscheiden, daß eine Richtung wie die des Gaozi eine der solchen ist, die den Geist als einziges suchen.

[11] Wenn man hier die Schulrichtung Gaozis und Mengzis vergleicht, dann sind bei Mengzi, obwohl der Befehl eines Generals wichtig ist, auch die Soldaten wichtig. Wenn zum Beispiel ein General einen Befehl gibt, [12] und die Soldaten trotzdem nicht auf ihn hören, dann bewegt sich der Geist. Deshalb läßt man Soldaten täglich exerzieren, und wenn die Vollendung erreicht wird, haben die Soldaten im Verhalten nichts Verletzendes, [13] folgen lediglich mit vereinter Anstrengung dem Befehl des Generals, gehen mit dem General zusammen vor und zurück. Deshalb verteidigen sie sich mit vereinter Anstrengung gegen einen starken Feind, [14] fürchten sich vor selbst zehn Millionen Menschen nicht und siegen deshalb auch bestimmt. Bei Gaozi ist das nicht so. Das bedeutet, wenn der General, obwohl die Soldaten Niederlage und Zerstreuung erleiden, standhaft [15] den Geist nicht bewegt, auch die Soldaten natürlicherweise in der Ordnung bleiben, natürlicherweise trotzdem reagieren. Das ist gerade so, wie es bei Zhou Yafu 周亞夫⁵⁶⁶ war, als er die sieben Länder unterwarf. Deshalb [16] geht Mengzis Exerzieren ins äußerst Geheime hinein, und das dauerte auch bis zu seinem vierzigsten Lebensjahr. Weil Gaozi sich das mit Gewalt anerkog, ging es schneller. Es war nicht so, daß Mengzi daran dachte, eine besondere Unbewegtheit des Geistes

V 764 [1] zu üben, und dann eine Methode [dazu] zu entwickeln, sondern er erreichte dies auf natürliche Weise. Obwohl es bei Gaozi nicht so war, daß er dafür irgendeine böse Tat beging, dachte er [doch] nur leichtfertig, [3] und war [deshalb] schneller.

„[3] Nun, der Wille ist der Anführer der Lebenskraft, die Lebenskraft ist das, was den Körper anfüllt. Tritt der Wille in Aktion, folgt die Lebenskraft nach. Deshalb sage ich

⁵⁶⁶ Zhou Yafu, gest. 143 v. Chr. Vgl. Giles 1975: 165.

[immer]: halte den Willen aufrecht und verletze nicht die Lebenskraft.“

(Diese beiden Sätze sind in Mengzis Lehre das Wichtigste, deshalb [4] verkündete Mengzi das wohl sein Leben lang.)

[5] Um von hier ab Gaozis Mißverständnis aufzulösen, wird das hier und die Lehre verbessert. Nun, hat man den Willen, ein Ding zu nehmen, dann ergreift die Hand unmittelbar [6] das Ding, hat man den Willen, irgendwohin zu gehen, dann gehen die Füße unmittelbar dorthin; das ist das, was „der Wille ist der Anführer, die Lebenskraft folgt nach“ bedeutet. Das ist gerade so, als wenn der General eines Heeres einen [7] Befehl gibt, und die Soldaten ihn unmittelbar ausführen, deshalb sind Geist und Lebenskraft beide [gleich] wichtig.

[8] Man sollte zuerst Wille und Lebenskraft erklären, [sonst] versteht man es nicht. Nun, der Wille ist das, was man beabsichtigt, worauf der Geist gerichtet ist; das heißt, er ist der Anführer der Lebenskraft, er ist die Lebenskraft. Spricht man zum Beispiel von einem großen Heer, [9] sind darin General und Soldaten; das nennt man zusammenfassend ein großes Heer. Deshalb sind Geist und Lebenskraft in keinem Fall zwei Dinge. Das Bewußtsein des Geistes ist [10] die Tätigkeit der Lebenskraft; zusammenfassend gesagt, ist letztendlich der Geist überall Lebenskraft. Außerhalb der Lebenskraft gibt es keinen Geist. Das bedeutet nur, daß er der Anführer der Lebenskraft ist. Auch wenn die sogenannte Lebenskraft [11] keine Gestalt hat, so füllt sie [doch] den eigenen Körper an, und vom Oberen des Kopfes bis hin zu Füßen und Zehen ist sie voll angesammelt, weshalb alles, was lebend tätig ist, Lebenskraft ist. [12] Auch wenn man vom Körper als von den vier Körperteilen spricht, so spricht man von der Gesamtheit der Gestalt. Das, was man diesen Körper nennt, findet schließlich in dem, was man die geronnene, gebundene Lebenskraft nennt, statt. Deshalb ist die Gestalt unmittelbar in der Lebenskraft. Vögel, [13] Vierbeiner, Gräser und Bäume sind in der Lebenskraft, so daß sie, wenn sie absterben, zuletzt zu etwas werden, was keine Gestalt hat. [Das] liegt daran, daß sie zur ursprünglichen Le-

benskraft (*genki*) zurückkehren. Deshalb ist es so, daß, wenn es Gestalt gibt, sie die entsprechende Tätigkeit [14] ausübt, und das alles ist Lebenskraft. Diese ist es, die den Körper anfüllt. Das bedeutet, daß sie die Lebenskraft inmitten des Geistes ist. Das ist nicht nur beim Menschen so, sondern Himmel, Erde und die vier Meere sind alle Lebenskraft. [15] Der Geist ist der General/Anführer, etwas wichtigeres als ihn gibt es nicht; das zu nehmen und im Griff zu haben, mit zweckvollen Dingen den Geist nicht bewegt sein zu lassen, das ist das Wichtigste. [16] Wenn jedoch die Lebenskraft, die in jenem Geist tätig ist, einen Fehler hat, dann bewegt sich der Geist, weshalb man, wenn der Geist etwas zu gestalten gedenkt, am Ort der Tätigkeit der Lebenskraft vorsichtig sein soll,

V 765 [1] keine gewaltsame Fahrlässigkeit begehen, keine unvorsichtige Tätigkeit ausüben soll. Lediglich jenem Befehl [des Geistes] folgend zu handeln, ohne einen Fehler zu begehen, [2] das ist es, was „man verletze nicht die Lebenskraft“ bedeutet, und das ist Nähren der Lebenskraft. Diese beiden [Geist und Lebenskraft] sind eine gegenseitige Hilfe, und es geht nicht, daß man eines von beiden ausläßt. Weil man aber im Aufsatz [3] bestimmt von zwei Dingen sprechen muß, heißt es oben zuerst „der Wille ist der Anführer der Lebenskraft“, was jedoch zeigt, daß es nicht zwei Dinge sind, auch wenn das hier in zwei Dinge geteilt [scheint]. [4] Hier wird Gaozi nicht direkt in irgendeiner Weise beurteilt, aber der Unterschied zu Gaozi wird insgeheim entlarvt. Gaozi teilt Geist und Lebenskraft in zwei, [5] sagt, daß die Lebenskraft in jeder Weise in Ordnung sei, und daß es gut sei, wenn nur der Geist unbewegt sei, weshalb es zutreffend ist zu sagen, daß Gaozi es in Ordnung findet, wenn die Lebenskraft verletzt wird.

„[6] [Gongsun Chou]: Nun habt Ihr schon gesagt, daß der Wille führend ist und die Lebenskraft nachfolgend. Weshalb sagt Ihr dann ‚Halte den Willen aufrecht und verletze nicht die Lebenskraft‘?“

(Hier gibt Chou im Großen und Ganzen [Mengzi] Zustimmung,

aber obwohl er zugibt, daß der Geist der General sei, [7] denkt er, daß die Lebenskraft dem Geist folgend in jeder Weise gut sei; da [Mengzi] jedoch sagt, „man verletzt nicht die Lebenskraft“, bedeutet das [der Gedanke, daß Lebenskraft untergeordnet sei] ein Aufkommen von Unrichtigkeit, und alle Irrtümer, die in der Nachwelt entstanden sind, kommen daher.)

[8] „[Mengzi]: Ist der Wille gesammelt, bewegt er die Lebenskraft. Ist die Lebenskraft gesammelt, bewegt sie den Willen [Geist].⁵⁶⁷“

[9] „Ist der Wille gesammelt usw.“ bedeutet, daß, wenn der Geist in eine Richtung gerichtet ist, der Körper sich auch diesbezüglich bewegt. Wenn der General vorwärtsgehen will, gehen auch die Soldaten ihm folgend vorwärts. [10] Wenn der General sich aus Schwäche zurückzieht, machen es die Soldaten genauso. Gut und Böse sind auch so [beschaffen], deshalb ist es so, daß, wenn gute Gedanken aufkommen, die Lebenskraft sich auch zum Guten hin begibt, wenn böse Gedanken entstehen, [11] die Lebenskraft auch in das Böse hinein fällt.

[12] „Ist die Lebenskraft gesammelt usw.“ bedeutet, daß, wenn zuerst der Geist irgendetwas möchte, die Lebenskraft tätig ist, was besagt, wenn jene Tätigkeit in eine Richtung gerichtet ist, der Geist, der von Anfang an mit großer Mühe etwas [13] machen will, bewegt wird.

„[14] Wenn zum Beispiel ein Mensch hinfällt oder wegläuft, dann tut er das auf Grund der Lebenskraft, aber diese Lebenskraft wirkt zurück und bewegt seinen Geist.“

[15] Hier wünscht [Mengzi], daß er dem Chou die zeitweiligen Zweifel leicht verständlich auflöse, aber obwohl er dies leichtverständliche Beispiel anführt, ist das in seiner tieferen Bedeutung zu verstehen.

[16] Das bedeutet nichts anderes, als daß bei dem, der hinfällt oder wegläuft, die Lebenskraft tätig ist, indem er im Geist

⁵⁶⁷ *Le* II: 189, gibt an, daß an dieser Stelle für *zhi* 志 (Wille) generell *xin* 心 (Geist/Gemüt) zu lesen sei. So interpretiert auch Yamada Hôkoku, siehe weiter unten *T* 12-13.

etwas zu tun wünscht. Der Geist wünscht nur, daß es vorwärtsgeht, und es ist nicht sein Wille, daß er hin falle.

V 766 [1] Das heißt, daß die Lebenskraft lediglich einseitig wird, der Geist lediglich leer wird, der [Körper] ohne zu planen hin fällt, er im Gegenteil bewegt wird, der Geist, wenn er wo hingehen will [2] angehalten wird, oder die Lebenskraft unwillig wird, was bedeutet, daß der Geist bewegt wird, wenn [einseitige] Lebenskraft gesammelt wird. Deshalb ist die Lebenskraft, auch wenn der Geist wichtig ist, [3] im Gegenteil noch wichtiger, und deshalb heißt es: „man verletze nicht die Lebenskraft.“

[4] Wenn man außerdem von der heutigen Gelehrsamkeit aus spricht, dann ist es wahrhaft richtig, wenn man zuerst den Willen dazu hat, aber in bezug auf die Methoden jener Gelehrsamkeit ist es so, daß sie entweder [5] in heterodoxe Lehren verfallen, oder nur [einseitige] Gelehrsamkeit betreiben, daß der Geist in „Verdorbenheit und Prunksucht“ (*hōheki jashi* 放肆邪侈)⁵⁶⁸ usw. verfällt, und das steht dem anfänglichen Willen, Gelehrsamkeit zu betreiben, im Weg; [6] ja sie alle [solche Gelehrten] bewegen durch die Lebenskraft im Gegenteil den Geist. Deshalb sollte man besser handeln, indem man in Voraussicht des natürlichen Zustandes nährend handelt. Diese sogenannte Nahrungsmethode ist nicht einfach, [7] und das auszuführen, bedeutet, die Lebenskraft zu nähren. Deshalb ist im folgenden Abschnitt von der Methode der Nahrungsweise ausführlich die Rede.

„[8] [Gongsun Chou]: Darf ich fragen, worin Ihr [dem Gaozi] überlegen seid? [Mengzi]: Ich habe Einsicht in Worte und verstehe es gut, meine flutende Lebenskraft (*kōzen no ki* 浩然之氣) zu nähren.“

Bis hierher erklärte [Mengzi] in einem Zug den Unterschied zur Lehre des Gaozi, und Chou hat das im Großen und Ganzen verstanden. Die ursprüngliche Frage war der Unterschied zwischen Mengzis und Gaozis Unbewegtheit [10] des Geistes. Das wurde in bezug auf Gaozi ausführlich besprochen, aber was Mengzi be-

⁵⁶⁸ Chines. *fang pi xie chi*. Mengzi 1A.7, MZZS I: 17a2, Le II: 147, Do: 13, We: 5.

trifft, noch nicht besprochen. Obwohl es oben „halte den Willen aufrecht und verletze nicht die Lebenskraft“ heißt, ist das nur das Allgemeinste, und man weiß nichts vom Wie der Methode des Ansammeln, was der Grund ist, weshalb [Chou] hier noch einmal fragte.

[12] Hier taucht schließlich der Begriff flutende Lebenskraft auf. Aber indem der eine Begriff „Einsicht in Worte“ hinzugefügt wird, heißt das, daß zwei Regeln aufgestellt werden. Der Wissende ist das Gegenteil von Gaozi, der sagt: „Was man in Worten nicht findet, das soll man nicht [13] im Geist suchen“. Man sollte [Worte] wohl als eigene Worte [des Gaozi] betrachten. Das bedeutet für eigene Äußerungen, daß sie alle besagen, was das Selbst weiß, weshalb [14] von den Dingen der Welt nichts als [ein] einzelnes [Ding] erklärt werden kann, auch alles, was man sagt, nichts ist, was von der Ganzheit abweicht. Das ist nichts anderes, [15] als daß das natürliche Prinzip verständlich, die natürliche Linie zutreffend ist, weil nur der eigene Geist fühlend antwortet.

[16] [In der Phrase] „Ich verstehe es gut“ ist das Wort „gut“ wichtig. Wenn das Nähren nicht gut [gelungen] ist, halte man nährend das Befinden aufrecht.

V 767 Mengzi erlangte natürlicherweise die Unbewegtheit des Geistes, vom Kultivieren der beiden Regeln Einsicht in Worte und Nähren der Lebenskraft herkommend, was bedeutet, daß er das Selbst wachsen ließ. Beide Dinge sind das Gegenteil zu Gaozi. [2] „Was man in Worten nicht findet, das soll man nicht im Geist suchen“ ist nichts anderes als das Gegenteil von Einsicht in Worte. „Was man nicht im Geist findet, das soll man nicht in der Lebenskraft suchen“ ist das Gegenteil vom Nähren der Lebenskraft. Insgesamt [3] ist auch die Einsicht in Worte als eine Einsicht in Worte innerhalb des Nährens der Lebenskraft einem anders Gesagten nicht ebenbürtig. Aber Gaozi sagt oben auch, daß er Worte und Lebenskraft in zwei teile, weshalb man sagen kann, daß er, um es passend zu machen, [4] sie in zwei teilte. In Wirklichkeit ist es, zusammenfassend gesagt, Lebenskraft, deshalb ist es sorgfältiger,

von der flutenden Lebenskraft zu sprechen als von „ich verstehe gut“.

[5] „[Gongsun Chou]: Darf ich fragen, was Ihr unter der flutenden Lebenskraft versteht? [Mengzi]: Das ist schwer zu sagen. Was man unter Lebenskraft versteht, ist etwas äußerst Großes, äußerst Starkes. Wenn sie durch das Aufrechte genährt wird (*chokuyō* 直養), und nicht verletzt (*gai nashi* 無害), dann füllt sie den Raum zwischen Himmel und Erde an.“

[6] „Darf ich fragen, was Ihr [unter der flutenden Lebenskraft] versteht, usw.“ Oben ist nur als Antwort vom Nähren der flutenden Lebenskraft die Rede und später nicht [mehr]. Der Grund dafür, daß Chou hier danach fragt, liegt in der Antwort, die das erste Mal bis zur [7] Methode als Ganzes geht. Das ist die Methode, dem anderen zur Einsicht zu verhelfen, indem man auf die Frage wartet. Einsicht in Worte beiseite zu lassen und nur nach der Methode des Flutenden zu fragen, [8] ist außerdem wie eine Frage, um zu verstehen, daß in der Erörterung der Nahrung der Lebenskraft von Anfang an die Lebenskraft als das Wichtigste bezeichnet wird.

[9] „Das ist schwer zu sagen“ ist übrigens wunderbar [gesagt]. Das heißt, daß dem, was man mit dem Mund äußern kann, in jeder Hinsicht Grenzen gesetzt sind. Wenn jemand ohne Grenzen spricht, bedeutet das, daß er jemand ist, der keine Erfahrung hat. [10] Außerdem ist jemand, der im eigenen Geist aufrichtig das Verstehen und die Erkenntnis hat, einer, der, auch wenn er jene Erfahrung mit dem Munde äußern möchte, sie [gar] nicht äußern kann, was bedeutet, daß er erleuchtet ist (*gonyūsu* 悟入ス), und er ist einer, der das Erkennen (*satoru* 悟ル) im eigenen Geist hat. [11] Das heißt, daß Mengzi bis zum Alter von vierzig übte und über die natürliche Erleuchtung nichts sagen konnte. Hieraus kann man verstehen, daß Mengzi aufrichtig die Lebenskraft genährt hatte.

[12] „Äußerst groß und äußerst stark“ ist die eigentliche Substanz (*hontai*) der flutenden Lebenskraft. „Wenn sie durch das Aufrechte genährt wird und man sie nicht verletzt (*gai nas-*

hi)“ ist die Methode; das Anfüllen des Raumes zwischen Himmel und Erde ist die Wirkung, und dringt bei diesen paar Zeichen bis zur [13] eigentlichen Substanz, zur Methode und zur Wirkung durch, dann ist es wirklich elementar.

[14] Was das sogenannte „äußerst groß und äußerst stark“ betrifft, sollte man auf jeden Fall zuerst die Bedeutung für „flutende“ [Lebenskraft] (*kôzen* 浩然) kennen. Daß der Zhu-Kommentar das als „gedeihend und fließend“ (*seidai ryûkô* 盛大流行)⁵⁶⁹ erklärt, ist tatsächlich wunderbar. Das Wasser füllt die großen Flüsse [15] und fließt strömend dahin, das ist bildlich gesprochen die flutende [Lebenskraft]. Wenn das Wasser voll angesammelt ist, und fließt, ohne auch nur im geringsten zu stocken, [16] ununterbrochen, beliebig und frei nach rechts und nach links fließt, dann kann es nicht mit menschlicher Kraft zum Anhalten gebracht werden; das ist das gedeihend Fließende, und das

V 768 nennt man äußerst groß und äußerst stark. Nun, zwischen Himmel und Erde gibt es nur eine große ursprüngliche Lebenskraft (*ichi dai genki* 一大元氣), und überhaupt nichts anderes. Spricht man von Himmel und Erde als von einer Begrenzung, so gehören doch insgesamt die Dinge, die keine Gestalt haben, [2] alle zu Himmel und wenn man in die Erde ein Loch gräbt, so gehört das Nichts im Loch auch zu Himmel, aber alle Dinge, die Gestalt besitzen, gehören zu Erde, und auch ein Vogel, der in einem Loch ist, gehört zu Erde. [3] Weiter sind die große Erdkugel, Sonne, Mond und Sterne und die unzähligen Dinge alle in der Lebenskraft, sind zusammenfassend gesagt die eine große ursprüngliche Lebenskraft. Was nun, gemäß der einen großen Lebenskraft, die Dinge nicht zur Gestalt bindet, [4] gehört zu Himmel. Das, was Gestalt hat, nennt man das, was durch die ursprüngliche Lebenskraft gebunden und geronnen ist, wobei jene sogenannte eine große ursprüngliche Lebenskraft alle natürlichen Bewegungen ausmacht, in lebhafter Weise nicht stillsteht; [5] wohin man auch geht, es gibt überall außer der einen großen ursprünglichen Lebenskraft nichts; das ist das äußerst Große und man kann es mit

⁵⁶⁹ Chines. *sheng da liu xing*. Vgl. *MZJZ* II: 5a8a.

den Augen kaum wahrnehmen. Weiter bildet jene ursprüngliche Lebenskraft [6] die natürliche Tätigkeit, gerade so, wie wenn das Wasser in großen Flüssen fließt, welches keinen Augenblick anhält, nicht stockt und nicht unterbrochen wird. [7] In dem, was die Bewegung und Tätigkeit der großen Lebenskraft ist, gibt es kein Nachlassen, und obwohl sie seit Entstehung von Himmel und Erde hundert Milliarden Jahre besteht, gibt es keine Hemmung, keine Stockung, kein Anhalten, so wie [es beim] ununterbrochen [8] fließenden Wasser [der Fall ist], wobei selbst wenn man sie anhalten wollte, sie nicht anzuhalten ist; und diese starke Sache ist das, was das äußerst Starke ausmacht. Spricht man deshalb vom eigentlichen Wesen des Flutenden, so gibt es keine andere Art, es zu sagen, als „äußerst groß und äußerst stark“. [9] Die unzähligen Dinge sind alle das, was geronnene und gebundene Lebenskraft ist. Teilt man jene unzähligen Dinge auf, dann werden sie zu Vögeln, Vierbeinern, Gräsern, Bäumen, Bergen, Bächen, Flüssen und Meeren, und sie sind alle [doch] die eine Lebenskraft. Jedes für sich [10] sind sie dabei, der Gestalt zu folgen, wobei der Mensch eines davon ist. Erhält man die Gestalt eines Menschen, dann hat man die Tätigkeit nur als Mensch, diese Tätigkeit [aber] ist nichts anderes als [11] die Tätigkeit der ursprünglichen Lebenskraft. Wenn man das so betrachtet, dann ist der eigene Geist die flutende Lebenskraft.

[12] Daß der Mensch die flutende Lebenskraft nähren sollte, ist das, was die Hauptsache an Gelehrsamkeit und Methode ausmacht, sagt man das stark verkürzt, dann ist es nur das eine Wort „das Aufrechte“. [13] Obwohl oben [schon] die allgemeine Bedeutung genannt war, wird es hier erst offensichtlich. Insgesamt bewegt sich die eine große ursprüngliche Lebenskraft nach der Natur: Bindet sie sich, so wird sie zu den unzähligen Dingen. [14] Wird sie zu den unzähligen Dingen, dann gibt es die Bewegung der jeweiligen Gestalt folgend. Auch ist unter den Gestalten die jeweilige Bewegung verschieden. Augen sehen Dinge, Füße gehen [Wege], Ohren [15] hören Töne, Hände greifen Dinge, alle einzelnen Bewegungen sind verschieden. So sind auch im Selbst

die jeweiligen Bewegungen unterschiedlich, um so mehr ist doch auch die Gestalt verschieden. [16] Wenn deshalb ein Mensch geboren wird, hat er Bewegung als Mensch, was alles in der Bewegung der großen Lebenskraft [stattfindet]. Der angeborenen natürlichen Bewegung der großen Lebenskraft nach handeln, das ist „das Aufrechte“.

V 769 [1] Ist man aufrecht, dann entspricht man dem inhärenten Prinzip des Natürlichen, und das ist das sogenannte „Nähren durch Aufrechte“ (*chokuyô* 直養). Wenn man mit üblem Wissen in Betrug, künstlicher Technik und Machart oder dergleichen tätig ist, dann ist das nicht Nähren durch das Aufrechte. [2] Nähren bedeutet nicht, daß es nicht richtig ist, wenn man es nur einmal tut, sondern es ist genau so, wie man täglich dreimal ißt; man tut es Tag und Nacht, von morgens bis abends ununterbrochen, das ist Nähren der Lebenskraft.

[3] „Und man verletze sie nicht“ bedeutet das Gegenteil davon. Verletzen ist dem Nähren zuwiderzuhandeln. Wenn man das Tag und Nacht vermeidet, macht man es zu einem Nicht-Verletzen. In natürlicher Weise nähren [4] bedeutet nicht, eine besondere Methode anzuwenden, sondern nur lediglich Verletzen zu vermeiden; dann ist eine Anstrengung nicht nötig, und es wird von selbst so. Das sogenannte Nähren [5] bedeutet, nur das Verletzen zu verwerfen; das ist Nähren der Lebenskraft, die Methode der Gelehrsamkeit. Um es zu betonen, ist in „und man verletze es nicht“ das Wort „und“ hinzugefügt. [6] Erläutert man das am Beispiel des Essens, so bedeutet es das dreimalige Essen an einem Tag Nähren des eigenen Körpers. Wenn man aber wohl der Gefräßigkeit nachhinge, dann bekäme man im Gegenteil Bauchschmerzen; [7] oder [sagt man es am Beispiel des] in der Kälte Kleidung Anziehens, so bedeutet es Nähren des eigenen Körpers, übertriebe man aber mit [zu] dicker Kleidung und [zu] dünner Kleidung, so wäre das im Gegenteil die Ursache von Krankheit. Deshalb bedeutet das sogenannte Verletzen [8] dem Nähren zuwider zu handeln. Dies Zuwiderhandeln heißt Machart und künstliche Anstrengung, [und kein Handeln] der natürlichen Bewe-

gung nach. Wenn man nur dem Natürlichen nach handelt, ist das kein Verletzen. [9] Auch der Weg der Menschlichkeit, Rechtschaffenheit und der fünf Konstanten (*gojô* 五常) ist die [hier erforderliche] Methode, in allem dem Natürlichen nach zu handeln und die Lebenskraft zu nähren.

[10] „Dann füllt sie den Raum zwischen Himmel und Erde an“ bedeutet, mit Himmel und Erde eins zu werden. Das bedeutet, mit dem Himmel ohne Grenze, mit der Erde ohne Grenze eins zu werden, wohin man auch geht. [11] Oben konnte man sagen, daß, wenn das Ich durch seinen fünf Fuß (*goshaku* 五尺) hohen Körper frei und ungebunden (*jiyû jizai* 自由自在) tätig ist; man natürlicherweise mit der Bewegung der großen [12] Lebenskraft übereinstimmt und mit dem Himmel eins wird⁵⁷⁰, genauso wie Wasser im großen Fluß fließt, ohne einen einzigen Zwischenraum zu haben. Was man also auch tut, man stimmt mit der Bewegung der natürlichen großen Lebenskraft überein, weicht nicht ab, und so gibt es kein sich Ängstigen, [13] gibt es nichts, das hindert, und dann wird der Geist natürlicherweise unbewegt. Mengzi nennt dies das rechte Bewandertsein. Nennt man dafür ein Beispiel, [14] so gibt es heutzutage im Reich die unveränderlichen Gesetze; im Volk bewahren alle diese Gesetze und weichen nicht im geringsten davon ab, und wenn alle [einzelnen Menschen] das insgesamt so leben, daß es wie zu einem Gesetz wird, [15] dann füllt es [das Gesetz] das Reich an.

[16] „Was man unter Lebenskraft versteht, ist die Vereinigung von Rechtschaffenheit und Weg. Ohne das (*kore nakereba* 無是) [zu tun] muß er [der Mensch] verkümmern.“

V 770 [1] Hier kommt das erste Mal das Wort Rechtschaffenheit (*gi*) vor, was wichtig ist, weil es Schritt für Schritt ins Detaillierte geht. Das heißt, wenn man sich der natürlichen Tätigkeit der einen Lebenskraft hingibt, dann ist dies das Aufrechte, [2] ist das die Rechtschaffenheit. Auch wenn man detailliert gesagt zwischen menschlich sein und dem Entsprechen der Riten unter-

⁵⁷⁰ Anspielung auf die „Einheit von Himmel und Mensch“ (*tian-ren heyi* 天人合一) bei Zhang Zai. Vgl.: Ommerborn 1996: 207f und 253f.

scheiden kann, so ist es insgesamt gesagt [doch nichts anderes als] Rechtschaffenheit. Ob das [nun] eine Fähigkeit der menschlichen Gestalt ist oder nicht, so gibt es [doch] das, was man verwandtschaftliche Beziehung nennt, [3] welche das ist, was man dann die Linie (*suji* 筋) zwischen Vater und Sohn, nämlich Rechtschaffenheit, nennt. Bei Brüdern gibt es die Linie zwischen älterem und jüngerem Bruder, das eben ist Rechtschaffenheit. Bei Fürst und Minister gibt es die Linie zwischen Fürst und Minister, [4] das eben ist Rechtschaffenheit. Außerhalb davon beruht im täglichen notwendigen Verhalten [auch] alles auf Rechtschaffenheit. Wenn man sich Schritt für Schritt nur dieser Methode nach verhält, dann wird das unmittelbar zur Rechtschaffenheit. Es ist nicht nötig, eine andere künstliche Methode [5] oder Machart anzuwenden, sondern wenn man nur der natürlichen Tätigkeit nach handelt und diese nicht verletzt, dann ist unmittelbar das der Rechtschaffenheit entsprechend.

[6] Obwohl es hier unzureichend wäre, etwas besonderes über den „Weg“ (*michi*) zu sagen, so wird hier doch differenziert gesagt, daß man Rechtschaffenheit und Weg vereinige. Es wird darauf hingewiesen, in den verschiedenen [verwandtschaftlichen] Linien (*sujime* 筋目) der Rechtschaffenheit nach zu handeln, [7] und das ist das, was man Weg nennt.

[8] Das Wort „übereinstimmen“ sollte man genau beachten. Das bedeutet nicht, an irgendwelchen besonderen Dingen festzuhalten, und obwohl es so aussieht, als ob, unterscheidend gesprochen, Lebenskraft und Rechtschaffenheit und Weg zwei Dinge sind, [9] so sind das ganz bestimmt nicht zwei Dinge, sondern [es] sind Dinge, die, wohin man auch geht, nicht [voneinander] zu trennen sind; so wie man zum Beispiel Himmel und Erde, Yin und Yang sagt, wobei sie und die eine große Lebenskraft von der gleichen Art sind, indem das Ausdehnen der einen Lebenskraft [10] Yang ist, das sich Zusammenziehen Yin ist. Deshalb ist es ein großer Fehler, Rechtschaffenheit und Weg mit etwas anderem zu verbinden, [und zwar] wegen der Lebenskraft, die man wegen Yin und Yang nicht trennen sollte. [11] Weil es Lebenskraft gibt,

entsteht Rechtschaffenheit, wobei die Tätigkeit der Lebenskraft im Natürlichen unmittelbar Rechtschaffenheit ist. Deshalb ist Lebenskraft das, was von Anfang bis Ende Rechtschaffenheit und Weg [12] verbindet.

[13] „Verkümmern“ ist aus obigem Wort Nähren entstanden, was nichts anderes bedeutet, als wenn man, um sich zu ernähren, ißt, was bedeutet, daß, wenn man nicht ißt, der Magen leer ist und die Kraft verschwindet und sie geschwächt [14] wird. Mit [diesem Beispiel] ist das obige „äußerst groß und äußerst stark, man nähre es durch das Aufrechte“ gut verständlich. Wenn man nur zum natürlich Aufrechten geht, Rechtschaffenheit und Weg verbindet, [15] gibt es nichts, worüber man sich schämen muß. Wenn man darin ein Verletzen hinzufügte, Rechtschaffenheit und Weg nicht verbände, würde die äußerst große und äußerst starke Lebenskraft geschwächt und wäre [16] nicht zu gebrauchen.

V 771 [1] [Das Wort] „das“ (*kore* 是) in „ohne das“ (*kore nakereba* 無是) weist auf das Verbinden von Rechtschaffenheit und Weg hin.

[2] „Es ist das, was durch [dauerndes] Ansammeln von Rechtschaffenheit entsteht, aber es durch überraschende [nur gelegentliche Akte, 義襲 *gi osôte*⁵⁷¹] von Rechtschaffenheit zu erlangen, das gibt es nicht. Wann immer man handelt, ohne daß es zufriedenstellend ist, wird sie verkümmern. Deshalb sage ich, hat Gaozi einst die Bedeutung der Rechtschaffenheit nicht verstanden, indem er sie als etwas Äußeres betrachtete.“

[3] „Es ist das, was durch Ansammeln von Rechtschaffenheit usw.“ ist ab hier im Einzelnen erläutert. Wenn es kein Ansammeln von Rechtschaffenheit gibt, dann gibt es kein wahrhaftes Nähren. Ansammeln als ein solches, das nur ein-, zwei- oder dreimal [stattfindet, das] gibt es nicht, sondern [es gibt] nur [4] ein über zehn Millionen Mal hinausgehendes Ansammeln von Rechtschaffenheit. Rechtschaffenheit ist sowohl klein, als auch

⁵⁷¹ Chines. *yi xi*.

groß, und alle Tätigkeit nach dem Natürlichen hin ist Rechtschaffenheit. Das Pflegen eines Kindes, der Umgang eines Händlers mit Geld, [5] das alles ist Rechtschaffenheit. Das ist Methoden anhäufen, und das ist alles, was man tun muß entsprechend der Rechtschaffenheit. Mengzi ersann bis zu seinem vierzigsten Lebensjahr eine Methode und diese wurde schließlich zum [6] Ansammeln von Rechtschaffenheit, und hier wurde das erste Mal die flutende Lebenskraft vollendet. „Das, was entsteht“ bedeutet nicht, daß etwas aus einem ursprünglichen Nichts heraus entsteht, [7] sondern [es bedeutet,], daß der Mensch ursprünglich die flutende Lebenskraft in sich hat, welche verkümmert, wenn das Nähren nicht ausreicht, und deshalb gibt es ein zum ursprünglich Flutenden Zurückkehren, wenn man nährend die Rechtschaffenheit ansammelt. [8] Durch diese beiden Zeichen Ansammeln von Rechtschaffenheit versteht man das Essentielle am Essen. Deshalb weiß man, wenn man sich täglich ohne Unterbrechung ernährt, daß [diese Nahrung] natürlicherweise zur Ansammlung von Rechtschaffenheit wird. [9] Weil der Gelehrte diesbezüglich leicht irren kann, sagte Mengzi, der das befürchtete: „das ist nicht ein gelegentlicher Akt der Rechtschaffenheit usw.“ 襲 (*osou*)⁵⁷² bedeutet [ursprünglich], von außen her dem eigenen Körper Kleidung anlegen, [10] was auf Grund eines Fehlers in der Rechtschaffenheit bis hierher geht. Nur wenn man Lebenskraft aufrecht (*choku* 直) nährt, ist das Rechtschaffenheit. Wenn man auf natürliche Weise tätig ist, dann entsteht Rechtschaffenheit auf natürliche Weise [11] daraus, was bedeutet, daß es kein Anlegen von und kein [erzwungenes] Festhalten an einer besonderen Lebenskraft gibt.

[12] [Das Zeichen] 之 (*kore*) in „man kann das [nicht] erlangen“ (*kore wo toru* 而取之) weist auf die Tätigkeit der flutenden Lebenskraft hin.

[13] „Handelt man, und ist das nicht zufriedenstellend usw.“ Das ist der Beweis, daß man es nicht durch überraschende [Akte

⁵⁷² Chines. *xi*. Zhu Xi benutzt den Ausdruck *yanqu* 掩取 (japan. *oitoru*) in eben dieser Bedeutung. Vgl. *MZJZ* II: 6a3b.

der] Rechtschaffenheit erlangt; und [das Wort] „zufriedenstellen“ wird im Kommentar [von Zhu Xi] „zufriedenstellend, ausreichend“ (*kai nari soku nari 快也足也*)⁵⁷³ genannt, was bedeutet, wenn im Geist eine Verletzung [14] entsteht und es ein Hindernis in der natürlichen Tätigkeit des Selbstes gibt, der eigene Geist sofort unzufrieden ist und das nennt man verkümmern. Verkümmern bedeutet auf gewöhnliche Weise gesagt, daß die Lebenskraft vermindert wird, schwach [15] wird. Auch bei der geringsten Verletzung verkümmert sie; wenn man das so betrachtet, [bedeutet das] nicht ein Bedecken der Rechtschaffenheit von außen. Wenn die Rechtschaffenheit äußerlich ist, [16] dann geht nicht der Geist verloren, sondern ein natürlicher Verlust ist entstanden und das beweist, daß die Rechtschaffenheit im Inneren ist. Wenn der Mensch entsprechend der inneren natürlichen Rechtschaffenheit

V 772 [1] tätig ist, dann wird diese Tätigkeit zur „Nahrung der Lebenskraft“, zum „Vereinigen von Rechtschaffenheit und Weg“. Wenn das durch Methode zur Ansammlung von Rechtschaffenheit wird, [2] dann wird es unmittelbar zur Unbewegtheit des Geistes der Natur von Himmel und Erde.

[3] „Deshalb sage ich usw.“ Anfangs sprach Chou von der Unbewegtheit des Geistes von Gaozi und Mengzi, weshalb Mengzi Gaozis Lehrrichtung erläuterte, und das hier ist der Abschluß [dessens]. [4] Das heißt, daß Gaozi von der Grundlage, [nämlich] der Rechtschaffenheit aus Irrtümer begeht. Gaozis Debatte um „Rechtschaffenheit als etwas Äußerem“ (*gigai 義外*)⁵⁷⁴ ist genau diese Angelegenheit.

[5] „Er macht sie zu etwas Äußerem“ gehört zu obigem „es durch überraschende [Akte von] Rechtschaffenheit zu erlangen“, was heißt, daß [Gaozi] die Rechtschaffenheit nach Außen setzte. Deshalb war es so, daß er, wenn er im Geist unzufrieden war, ihn sofort verwarf und entschied, daß es gut sei, nicht ausschließlich Weg und Rechtschaffenheit nach zu handeln, [6] [und das] nur

⁵⁷³ Chines. *kuai ye zu ye* Vgl. *MZJZ* II: 6a5a-b.

⁵⁷⁴ Chines. *yi wai*. Vgl. *Mengzi* 2A.2.15.

um nicht den Geist zu bewegen.

[7] Oben wurde nur von „Nähren durch das Aufrechte“ gesprochen, aber hier wird es klar [erläutert]. Nährt man durch das Aufrechte und geht man zum Natürlichen, wird es zum Verbinden von Rechtschaffenheit und Weg, wird zur Ansammlung von Rechtschaffenheit [8] und füllt natürlicherweise den Raum zwischen Himmel und Erde an. Wenn man nicht zum Natürlichen, dem Nähren durch das Aufrechte, hingeht, entsteht im Geist übles Wissen, im Körper entsteht das Böse, und das Natürliche wird verletzt und es verkümmert.

[10] Hier sollte man Meister Zhus Auslegung kennen. Meister Zhu macht zwar nicht wie Gaozi die Rechtschaffenheit zu etwas Äußerem, aber indem er Rechtschaffenheit und Lebenskraft in zwei trennte, [11] machte er sie als zwei [einzelne Dinge] zur natürlichen Anlage (*tensei* 天性) des Menschen. Dann machte er die Rechtschaffenheit zum ersten, die Lebenskraft zum zweiten, und die Lebenskraft zu etwas, was der Rechtschaffenheit nachfolge⁵⁷⁵, [12] weshalb zuerst das Ergründen des Prinzipes (*kyûri* 窮理) als Wichtigstes zu nehmen sei, woraus die Sache mit dem Ergründen des Prinzipes entstand. Er ergründete zuerst das Prinzip der Rechtschaffenheit (*giri* 義理), und ließ die Lebenskraft diesem Prinzip nach tätig sein, [13] weshalb er das Prinzip zum Anfang machte und die Lebenskraft nachfolgen ließ⁵⁷⁶. Wenn man diesen Abschnitt [bei Mengzi] in dieser Bedeutung liest, dann muß man sehen, daß [Zhu Xi] ein einziges Ding namens Prinzip hinzugefügt hat. [14] Weil er dann „Einsicht in Worte“ mit Hilfe des [Begriffes] Prinzipes erklärt⁵⁷⁷, entstehen immer mehr Unterschiede zu dem oben ausgedrückten „die Lebenskraft im Griff haben“, „wenn das nicht so ist“ und „überraschender Akt von Rechtschaffenheit“; [15] folglich entstehen auf der Text-

⁵⁷⁵ Anspielung auf Zhi Xi, der davon spricht, daß die „Ansammlung der Rechtschaffenheit“ der „Näherung der Lebenskraft“ vorangehe. Vgl. *MZHW* IV: 3b12-4a1, *MZJZ* II: 6a5. Ein Hinweis auf diese These Zhu Xis findet sich auch in *MZJZDQ* III: 26b5a.

⁵⁷⁶ *ZZYL* 1: 68.8, *MZHW* IV: 3b1-4a1, *MZJZ* II: 5b7.

⁵⁷⁷ *MZJZ* II: 5a7-8a.

ebene Hindernisse und innere Widersprüche. In Meister Wangs Lehre von der Lebenskraft (*Kigaku*) ist es folgendermaßen: Wenn man in der Natur der Lebenskraft tätig ist, erreicht man natürlicherweise ein inhärentes Prinzip, und die Dinge entsprechen dieser Linie, und dem kommt keine Form des Ergründen eines Prinzipes [16] gleich. Betrachtet man es so, dann ist das von selbst aus der Textebene [bei Mengzi] heraus so zutreffend.

- V 773 [1] „Man mache [die Rechtschaffenheit dauernd] zur Sache (*kanarazu koto to suru* 必有事), rechne im Geist [jedoch bezüglich eines erhofften Erfolges] nicht voraus (*kokoro wo seisuru koto nakare* 勿正心)⁵⁷⁸. Man vergesse [seine Aufgabe] nicht (*wasururu koto nakare* 勿忘), aber man helfe [der Lebenskraft] nicht beim Wachsen nach (*jochôsuru koto nakare* 勿助長). Man mache es nicht so, wie der Mann im Staate Song 宋⁵⁷⁹, [...]“

⁵⁷⁸ Yamada Hôkoku setzt nicht nach dem Schriftzeichen *zheng* 正, sondern erst nach dem Schriftzeichen *xin* den Punkt (im Gegensatz zu den in der Sinologie heute gängigen editierten Textausgaben des Buches *Mengzi*). Allerdings versteht es dies nicht als bedeutungsgleich zur Phrase „*zheng xin* 正心“ (Aufrichten des Geistes) aus dem Buch *Daxue* (siehe Fn 123 in Kapitel 2), denn Yamada setzt hier für die Lesung des Schriftzeichens *zheng* 正, japan. *arakajimesuru* an, was mit „vorausberechnen“ übersetzt werden kann. Auch Zhu Xi weist auf das Problem der Punktsetzung an dieser Stelle hin, (siehe *MZJZ* II: 6b3), und liest das Schriftzeichen *xin* mit dem darauffolgenden *wu wang* (also „man vergesse nicht im Geist“) zusammen. Letztendlich stellt man jedoch fest, daß Yamada Hôkoku trotz der anderen Lesart hier rein inhaltlich Zhu Xis Interpretation übernimmt. – Zur den verschiedenen Interpretationen der Phrase *wu zheng xin wu wang* 勿正心勿忘 siehe *MZJZ* II: 6b3a, *ZZYL* 68: 2504.3ff und 52: 2041.9f, *MZHW* II: 2086.8. ZhuXi bezieht sich hier offensichtlich auf Cheng Yi (*ECQS*: *Yichuan yishu* 伊川遺書 2.1: 3b5, der wiederum sich auf Zhao Qi bezieht: *MZZS* II: 8b8-10. Cheng Hao setzt zwischen *zheng* und *xin* einen Punkt (*ECQS*: *Yichuan yishu* 1: 8b3 und 18: 6b3. Ein Hinweis auf diesen Unterschied bei den Brüdern Cheng findet sich auch bei Zhu Xi in *MZJZ* III: 19a5-6 sowie bei Hu Guang in *MZJZFQ* III: 26b1. Vgl. auch Graham 1958: 149.

⁵⁷⁹ Japan. Sô. Song 宋 war einer der Feudalstaaten Chinas vor der Han-Zeit, und lag im Norden des heutigen Shandong 山東.

[2] Hier kommt [Mengzi] aus dem oben genannten Allgemeinen zum Flutenden; danach wurden die beiden Begriffe Weg und Rechtschaffenheit genannt, außerdem kam schon das, was man Ansammeln von Rechtschaffenheit nennt, vor, aber dann kommt, daß man es unbedingt zur Sache machen solle, [3] und allmählich wird die Methode ausführlicher, und das ist so [konkret] beschrieben, wie wenn man etwas mit der Hand nimmt oder etwas mit den Augen sieht.

[4] „Es unbedingt zur Sache machen (*kanarazu koto to suru* 必有事⁵⁸⁰) usw.“ Ab hier wird angeordnet, daß man die Rechtschaffenheit ansammle und während tätig sei. Das bedeutet, ohne zu eilen, ohne zu säumen, ohne Unterbrechung [5] allmählich von Innen heraus immer wieder das inhärente Prinzip hochhaltend, ins Detail zu gehen. Das ist genau so gesagt, als wenn man es mit der Hand greifen, mit den Augen sehen könne. „Man vergesse es nicht und helfe ihm nicht beim Wachsen nach“ ist [6] eine der Ansammlung von Rechtschaffenheit angemessene Anordnung. Aber weil im ersten Abschnitt „man mache es unbedingt zur Sache“ gesagt wird, mache man das zur Hauptsache. Obiges „Rechtschaffenheit und Weg vereinigen“ ist [7] nicht leer [und eitel], sondern weist darauf hin, daß man hinsichtlich der Dinge, die man mit dem Herzen fühlt und mit dem Körper berührt, Tag und Nacht von morgens bis abends ununterbrochen die Rechtschaffenheit ansammeln solle. Auch die Lehre von der Nahrung der Lebenskraft [8] soll man in der Tätigkeit der Lebenskraft als Methode anwenden, und wie Gaozi nur den Geist festzuhalten, oder [lediglich] Stillsitzen (*seiza* 靜坐, chines. *jing zuo*)⁵⁸¹ und meditierendes Sitzen (*zenza* 禪坐, chines. *chan zuo*)⁵⁸² zu üben, das geht nicht an. Man sollte das Ansammeln

580 Chines. *bi you shi* 必有事.

581 *Jingzuo* (japan. *seiza*) ist eine Meditationsmethode im Konfuzianismus. Araki 1984: 68ff, Okada 1992: 84f.

582 *Zuochan* 坐禪 (japan. *zazen*), chan-buddhistische Meditation. Andere Bezeichnungen, wie (*guiji* 歸寂, wörtlich: zur Ruhe zurückkehren) sind ebenfalls üblich. Begriffe wie *kuchan* 苦禪 (wörtlich: leidend Chan[-Meditation betreiben]) werden eher von konfuzianischen Gelehrten buddhismuskritisch benutzt.

von Rechtschaffenheit [9] zur Sache machen und bezüglich dieser Dinge [die Lebenskraft] nähren, und das ist letztlich eine zutreffende Aussage über den Unterschied zur Lehre des Gaozi.

[10] „Man rechne im Geist nicht voraus (*kokoro wo seisuru koto nakare* 勿正心)“ usw. Hierzu gibt es verschiedene Erklärungen. Eine Erklärung ist, daß man, wenn man, um eine Sache zu machen, sich im eigenen Geist bestimmt nur dafür eine wie weit auch gehende Methode ausdenkt, daß man von Anfang [11] an nicht etwas Passendes plane, sondern nur eine Methode ersinne, um lediglich mit dem Herz zu fühlen und mit dem Körper zu berühren, um natürlicherweise zu handeln. Und erst dann sollte man so handeln, als ob man die verschiedenen Angelegenheiten [12] und Dinge nicht vergesse (*wasurezaru* 勿忘). Außerdem heißt das, nicht mit willkürlichen künstlichen Anstrengungen dem Wachsen nachzuhelfen (*jochôsuru koto nakare* 勿助長), wie es beispielsweise der Mensch aus Song tut. Eine andere Erklärung besagt, daß *seishin* (正心, „man rechne im Geist nicht voraus“)⁵⁸³ [13] das Zeichen 忘 *bô* irrtümlich in zwei teilt, es aber dem Auftauchen von 勿忘 (*wasururu koto nakare*) im Abschnitt weiter unten nicht gleichkommt und man eine der beiden [Ausdrücke] als Pleonasmus⁵⁸⁴ betrachten müsse. [14] In einer weiteren Erklärung wird auch das Zeichen *bô* 忘 als in zwei geteilt betrachtet⁵⁸⁵, aber beide kämen nicht einem Pleonasmus gleich,

⁵⁸³ Chines. *zheng xin*. Zhu Xi liest das voran stehende Zeichen *wu* dazu, und interpretiert die Phrase (*wu zheng* 勿正) als 預期 (*yuqi*, japan. *yokisuru*). Vgl. *MZJZ* II: 6b4a, *ZZYL* 52: 2267.12.

⁵⁸⁴ Chines. *er wu wang wu wang* 而勿忘勿忘. Yamada Hôkoku bezieht sich hier auf Gu Yanwu^[1], der Ni Si^[2] mit dieser Auslegung in *Rizhilu* 日知錄 7: 24a8 zitiert. Auf die grammatikalische Eigenheit dieser Interpretation geht Gu Yanwu ein in *Rizhilu* 7: 24b2. – *Fn* [1] Zu Gu Yanwu siehe *Fn* 404. – [2] Zu Ni Si 倪思 (1147-1220) vgl. *Song-biographies*: 797ff.

⁵⁸⁵ *Bôshin*, chines. *wang xin* 亡心. Zhu Xi gebraucht einen anderen Ausdruck, nämlich *yi xin* 疑心 (wörtlich: „im Geist zweifeln“, vgl. *MZJZ* III: 9a7) beziehungsweise an anderer Stelle *wu shi xin* 無失心 (wörtliche: „man verliere den Geist nicht“, vgl. *MZJZ* III: 29b8-30a2). Im schriftzeichengetreuen Wortgebrauch als *wang xin* konnte die Quelle der Interpretation Yamada Hôkokus in keinem der benutzten Kommentare nachgewiesen werden.

sondern es wäre lediglich in Ordnung, [15] sie als zusammengehörig zu betrachten. Das ist, meine ich, die beste [Erklärung].

„[...] [16] der traurig war, als seine Setzlinge nicht in die Höhe wuchsen, so daß er sie mit der Hand hochzog (*nuku* 攪). Er ging ganz aufgeregt nach Hause und sagte zu seinen Leuten: ‚Ich bin müde (*bôbôzen* 芒芒然) geworden heute, ich habe den Setzlingen beim Wachsen geholfen.‘ Sein Sohn lief sofort los, um es sich anzusehen und sah, daß die Setzlinge alle verwelkt waren.“

V 774 [2] Hier wird die große Verletzung gezeigt, indem eine Geschichte über das beim Wachsen Nachhelfen als Beispiel des geistesschwachen Menschen aus Song angeführt wird. Für das ganze Buch [Mengzi] werden, wenn von Dummheit geredet wird, [3] immer Menschen aus Song als Beispiel angeführt. *Nuku* 攪 bedeutet herausziehend verlängern. *Bôbôzen* 芒芒然 bedeutet vor Ermüdung nichts mehr unterscheiden zu können.

[4] „Es gibt nur wenige Menschen im Reich, die den Setzlingen nicht beim Wachsen nachhelfen. Manche denken, daß sie keinen Nutzen bringen, kümmern sich gar nicht darum und jäten nicht. Diejenigen, die den Setzlingen beim Wachsen helfen, reißen sie aus. Was sie tun, ist nicht nur nutzlos, sondern es schadet zudem.“

[5] Oben wurde vom Menschen aus Song erzählt. Hier fällt Mengzi ein Urteil über den Menschen aus Song. „Sie jäten die Setzlinge nicht aus“ bedeutet, das sogenannte [Un]kraut im Reisfeld nicht auszureißen. [6] Das bedeutet im Gegensatz zu oben, daß sie, indem sie überhaupt nicht die Anstrengung des Jäten erledigen, die Lebenskraft vernachlässigen. Wenn man so handelt, dann breiten sich die Setzlinge [7] wohl aus.

[8] Im Reich gibt es viele, die Geschicklichkeit und künstliche Anstrengung aufbringen, weil sie sich sagen, daß sie jeden Tag schnell ihren Verdienst sehen wollen, und dann scheitern sie wie der Mensch aus Song, was heißt, [9] daß es nur wenige sind, die auf den Zeitpunkt warten, an dem natürlicherweise etwas entsteht. Das heißt nichts anderes, als daß sie die Ansammlung von Rechtschaffenheit schnell durchführen wollen, und dann im Ge-

genteil [unerwartet] Schaden entsteht. Das beschränkt sich nicht nur auf die Nahrung der Lebenskraft, sondern man muß in allen Dingen die Verantwortung für das Natürliche übernehmen [10] und die Zeit abwarten. Das ist um so mehr so, wenn man als Mensch dadurch [durch Nahrung der Lebenskraft] das, was man tun kann, erschöpfend tut, und dann die Verantwortung für das Natürliche übernimmt und die Zeit abwartet. Wenn man wie in oben geschildertem Fall die Verantwortung [11] nicht übernimmt, dann ist das letztlich selbstüchtig. Schließlich wird durch entschlossene natürliche Aufrichtigkeit kaum das entstehen, was man Übereilen nennt. Das heißt nichts anderes, als daß dies eigentlich aus dem Nichtaufrechten entsteht. [12] Die Lehre von der Nahrung der Lebenskraft bedeutet, daß man hinsichtlich dessen, was man mit den Augen wahrnimmt und mit dem Herzen fühlt, ausschließlich nach dem „man vergesse es nicht und helfe nicht beim Wachsen nach“ handeln sollte, was heißt, daß man „mit dem Aufrechten ohne zu verletzen nähren“ soll. [13] Wenn man durch das Aufrechte zu nähren gedenkt, wird man die [üblen] Keime des [Un]krautes ausreißen, Dünger hinzugeben, ununterbrochen nähren und ohne Zuwiderhandlung die natürliche (*tenzen* 天然) Verantwortung übernehmend vorwärtsgehen. Wenn man das so macht, [14] entsteht auch keine Selbstsucht, und die Methode der Ansammlung von Rechtschaffenheit ist darin enthalten.

[15] „[Gongsun Chou]: Was heißt ‚Einsicht in Worte‘? (*kotoba wo shiru* 知言)⁵⁸⁶ [Mengzi]: Wenn Worte einseitig (*hi* 諛) sind, merke ich, was sie verdecken (*hei, owaru* 蔽). Wenn Worte ausschweifend (*in* 淫) sind, merke ich, wie weit jemand gefallen ist (*kan, ochiiru* 陷). Wenn Worte falsch (*ja* 邪) sind, merke ich, wie jemand abgekommen ist (*ri, hanaru* 離). Wenn Worte ausweichend (*ton* 遁) sind, merke ich, wie jemand erschöpft ist (*kyû, kiwamu* 窮). Wenn diese [Worte] im Geist entstehen, dann sind sie in der

⁵⁸⁶ Chines. *zhi yan* (im Sinne von Worte, die ein anderer äußerst einsichtig verstehen kann) kommt auch bei Konfuzius in den *Lunyu* vor. Konfuzius sagt dort „Wer Worte nicht versteht, hat nichts, um Menschen zu verstehen.“ *Le* I: 354.

Politik verletzend. [16] Zeigen sie sich in der Politik, sind sie in der Praxis verletzend. Wenn noch einmal ein Heiliger auftauchen würde, wäre er sicher mit meinen Worten einverstanden.⁵⁸⁷

(Bis hierher wurde das Nähren der Lebenskraft einschließlich detaillierter Methoden ausschöpfend erläutert, und das Thema Nahrung der Lebenskraft im allgemeinen abgeschlossen

V 775 [1] und Mengzis Worte enden auch hier. Auch Gongsun Chou hat im Großen und Ganzen Verständnis gezeigt, und fragt nun hier, anschließend an die vorher erwähnte Einsicht in Worte und Nahrung der Lebenskraft, das erste Mal nach der Einsicht in Worte.)

[2] „Einseitig, ausschweifend, falsch und ausweichend“ (*hi, in, ja, ton 詖淫邪遁*)⁵⁸⁸ sind Krankheiten der Worte (*kotoba no yamai 言之疾*)⁵⁸⁹. „Verdecken, fallen, abkommen und erschöpfen“ (*hei, kan, ri, kyû 蔽陷離窮*)⁵⁹⁰ sind Krankheiten des Geistes (*kokoro no yamai 心之疾*). Einseitigkeit, Ausschweifendes, Falsches und Ausweichendes sollte man auch als eigene Worte betrachten. Aber die Worte des Reiches [3] verstehen ist in Wirklichkeit dieselbe Logik. *Hi 詖* bedeutet zu einer Seite zu neigen; wo man auch das Zeichen *皮 (hi)* hinzufügt, so ist überall die Bedeutung des sich zu einer Seite Neigens beinhaltet, beispielsweise wie im Zeichen *詖 (hi, katayoru)* [4] oder wie im Zeichen *頗 (ha, katayoru, katamuku)*. Einseitige Worte (*hiji 詖辭*) sind, daß Worte nicht fließend entstehen, weil sie schwer zu sagen sind. Die nächsten drei [Begriffe] sind allmählich extremer werdend [5] auch von der gleichen Art. *Hei 蔽* bedeutet, daß der Geist zugedeckt ist, daß der Geist verdeckt ist, und dabei entstehen einseitige Worte. Insgesamt ist das, was man Geist nennt, [6] das, was sich auf Dinge bezieht und was Vernunft hat, indem es von selbst so seiend bewußt und antwortend ist. Aber es gibt auch solche

⁵⁸⁷ S. a. *Mengzi* 3B.9.

⁵⁸⁸ Chines. *bi, yin, xie, dun*. Dies sind bei Mengzi auftauchende Begriffe, die auch in den Diagrammen auftauchen. Siehe auch Kapitel 6.2, Diagramm D.

⁵⁸⁹ Zhu Xi gebraucht den Ausdruck „Krankheiten der Worte“ *yan zhi ji* in *MZIZ* VII: 3a2b.

⁵⁹⁰ Chines. *bi, xian, li, qiong*. Siehe oben, *Fn* 588.

[Menschen], die entweder im Bewußtsein schwerfällig sind, oder auf die äußeren Dinge nicht reagieren; [7] und sie alle haben irgendwelche Dinge zuzudecken. Ober es gibt solche, die entweder durch die sieben Gefühle (*shichijô* 七情)⁵⁹¹ zugedeckt sind, oder in der Gelehrsamkeit einseitig sind und in deren Auslegung [quasi] ertrinken, [8] ohne daß dafür die Wirkung des Geistes fließend herauskommt, und so entsteht damit einhergehend die Einseitigkeit des Geistes. Das sollte man von selbst erkennen und die Verdeckung abnehmend [9] der natürlichen Antwort [Reaktion] folgen.

[10] „Ausschweifende Worte“ (*inji* 淫辭) bedeutet, daß derjenige sehr weit gefallen ist, und nur das, was er selbst liebt, sagt. Solche Worte zu äußern, ist wie [11] in ein Loch zu fallen und nichts anderes [als das] zu kennen, die Welt nicht zu kennen; und das kommt daher, daß man denkt, daß es nichts anderes gibt als das, was man gerade erlebt; das ist die Steigerung von „einseitige Worte“.

[12] „Falsche Worte“ (*jaji* 邪辭) bedeutet, daß man den eigentlichen Geist verloren hat⁵⁹² und nur unsinnige Dinge sagt. Das ist nichts anderes, als wenn das Denken aus Querlinien heraus kommt und die natürliche Wirkung völlig abgeschnitten [13] ist.

[14] „Ausweichende Worte“ (*tonji* 遁辭) bedeuten, sich in Hindernissen zu erschöpfen, die aus der Steigerung von falschen Worten entstanden sind, worauf man weiter nur Ausreden [als Antwort] gibt; das sind „ausweichende Worte“. [15] Das ist wie Gaozis Theorie von der menschlichen Natur. Diese vier [Verhaltensweisen] „einseitig, ausschweifend, falsch und ausweichend“ entstehen aus „verdecken, fallen, abkommen und erschöpfen“⁵⁹³, wobei man das verstehen kann, wenn man das Selbst reflektiert.

⁵⁹¹ Chines. *qi qing*. Die „sieben Gefühle“ sind im *Liji*: „Gefallen, Ärger, Trauer, Angst, Liebe, Mißfallen, Begierde“ (*xi nu ai ju ai e yu* 喜怒哀懼愛惡欲). Siehe *Le* 1967 I: 379, dort Punkt 19.

⁵⁹² *MZJZ* III: 29b8-30a2.

⁵⁹³ Sie entstehen aus *einem* Geist/Gemüt, der so beschaffen ist, wie es hier heißt.

Und [16] wenn einer solche Worte äußert, dann sind dessen Wurzeln aus der Mitte des verdeckten, gefallenen, abgekommenen und erschöpften Geistes heraus entstanden, und das Ergebnis geht in die derzeitigen Unternehmungen über. Wenn dieser sogar das Reich regiert und Gesetze aufstellt,

V 776 [1] und im Selbst auch nur ein bisschen Selbstsucht wäre, dann gibt er das in Worten von sich und überträgt das in die Geschäfte, weshalb es heißt, daß in der Regierung Schaden ist (*matsurigoto ni gai ari* 害於其政). Das sind detailliert gesagt die Unternehmungen; [2] deshalb heißt es weiter, daß in den Unternehmungen Schaden ist (*koto ni gai ari* 害於其事). Das ist das Wichtigste, und das muß man selbst überprüfen.

[3] „Ein Heiliger usw.“ bedeutet, daß er [Mengzi] versichert, daß er keine selbstsüchtigen Worte spricht. Hier ist Gaozis großer Fehler auch nicht mißzuverstehen, [4] weshalb [Mengzi] mit Bestimmtheit sagt, daß der Heilige, wenn er wieder auferstünde, bestimmt seinen Worten folgte. Der Spruch „wenn diese im Geist entstehen“ war in der Zeit, in der er Yang [Zhu] und Mo [Di] bekämpfte, ein Spruch des Mengzi; [5] das heißt, daß überlieferte Worte und Sprüche des Altertums⁵⁹⁴ zwei [verschiedene Dinge] sind.

[6] Hier muß man Gaozis Fehler verstehen. „Einseitig, ausschweifend, falsch und ausweichend“ entsprechen dem von Gaozi geäußerten „was man in den Worten nicht findet“, was bedeutet, daß er nicht den Geist zur Sache machte, [7] sondern nur befürwortete, den Geist unbewegt zu halten. Da Worte [aber] im Geist entstehen, bedeutet dies, daß er, wenn er nicht auf seinen Geist reagierte, den Geist [8] verschwinden ließ. Allerdings gibt es nichts, was nicht im Geist entsteht; um so mehr kommt [beim Sprechen] das heraus, was Worte im eigenen Geist sind, und indem sie in die Unternehmungen übergehen, werden sie schädlich. [9] Deshalb sollte man das Herauskommen [auch nur] einen Wortes reflektieren, und wenn man es nicht tut, macht das den Geist zunichte. Deshalb heißt es oben, „unmöglich“. Gaozi re-

⁵⁹⁴ Hier sind Überlieferungen auch aus der Zeit vor Konfuzius gemeint.

flektiert [10] selbst bei „einseitigen, ausschweifenden, falschen und ausweichenden“ Worten nicht den Geist und deshalb heißt es, daß er „Worte nicht versteht“. Weil Mengzi jedes [Wort] einzeln reflektiert, heißt das „Einsicht in Worte“. [11] Weiter sagt Gaozi „man suche es nicht im Geist“, während Mengzi versteht, indem er es im Geist sucht. Das Wort „Einsicht“ wertet man als die Größe des Verdienstes des Mengzi. [12] Das Zeichen *chi* 知 (Einsicht) gehört zum Suchen (*motomu* 求) in Gaozis „man suche es nicht im Geist“. Der eine Ausdruck Worte verstehen macht den einen Punkt [Gaozis Aussage] „was man nicht in den Worten erlangen kann, suche man nicht im Geist“ [13] zunichte. Wenn insgesamt Einsicht in Worte auch Nühren der Lebenskraft ist, es eigentlich nicht besonders benannt werden muß, so wird das [nur] in bezug auf Gaozis Worte als in zwei geteilt bezeichnet. [14] Als auch Gaozi diese als zwei geteilte [Dinge] erörterte, kamen zu der [damaligen] Zeit die heterodoxen Lehren auf; in den Debatten gegen die Heterodoxie war Sprache das wichtigste, und die Aussage „was man in [15] den Worten nicht findet usw.“ war eine Methode der sprachlichen Debatte, „was man im Geist nicht findet usw.“ war eine Methode der Praxis, und das war vermutlich eine Durchführung der Methode, in zwei zu teilen, die dieser Art Zeitgeist entsprach. [16] Deshalb war auch Mengzi dagegen, und errichtete keine Lehre, die in zwei teilte. Hieraus entstanden dann Theorien wie die des Meister Zhu, der es als Worte des Reiches⁵⁹⁵

V 777 [1] interpretierte, aber das war [in Wirklichkeit] Mengzis eigene Methode.

[2] Obwohl ich es schon oft sagte, muß man doch den Unterschied zwischen Zhu und Wang verstehen. Meister Zhu macht das Prinzip zur Hauptsache, aber im Original [des Buches Mengzi] gibt es dies Schriftzeichen *ri* (Prinzip) nicht, deshalb [3] muß man sagen, daß es ein hinzugefügtes Wort ist. Hier stützt sich Meister Zhu darauf, daß es glücklicherweise die beiden Zeichen (*chigen* 知言) gäbe, und macht aus „Einsicht in Worte“ das „Er-

⁵⁹⁵ Siehe oben Fn 562.

gründen des Prinzipes“ (*kyûri* 窮理), aus der „Nahrung der Lebenskraft“ das „eifrige Bemühen“ (*rikkô* 力行)⁵⁹⁶. [4] Das bedeutet, daß er dann zuerst als Wichtigstes das Prinzip ergründet, und [erst] danach das Nähren der Lebenskraft in Angriff nimmt. Weil man es aus dem Lernen für Erwachsene (*Daigaku* 大學) entlehnt, wird die Einsicht in Worte zum Ausdehnen des Wissens (*chichi* 致知) und [5] zur Untersuchung der Dinge (*kakubutsu* 格物) und zum Nähren der Lebenskraft wird gar zur Aufrichtigkeit in den Absichten (*sei-i* 誠意)⁵⁹⁷. Deshalb setzt Zhu im Kommentar die vier Schriftzeichen (*kyôku giwaku* 恐懼疑惑, Furcht und Zweifel) und erklärt sehr ausführlich, daß man nichts zu zweifeln habe, wenn man Einsicht in Worte als Ergründen des Prinzipes verstehe, [6] daß man nichts zu fürchten habe, wenn das Nähren der Lebenskraft gekonnt sei, daß es im Reiche keine Hindernisse gebe, wenn man das Prinzip ergründe, und die Lebenskraft nähre. [7] Aber wenn man auf der Textebene nachschaut, [sieht man], daß diese Auslegungsweise nicht exakt ist, weshalb man Einsicht in Worte auch als Nähren der Lebenskraft betrachten sollte. Wenn man letztendlich sagt, daß Gaozi in zwei [8] teilte, kann man auch sagen, daß Mengzi in zwei teilte. „Einsicht in Worte“ bedeutet „im Geist suchen“, und das ist Mengzis „Unbewegtheit des Geistes“. „Man suche es nicht [9] in der Lebenskraft“ ist Gaozis „Unbewegtheit des Geistes“. Weil Meister Zhu die Lehrmeinung, die das Prinzip zur Hauptsache macht, vertritt, trennt er Wissen und Handeln⁵⁹⁸. Weil Meister Wang die Lehre von der Lebenskraft (*Kigaku*) vertritt, [10] vereinigt er Wissen und Handeln (*chi-kô wo gôitsusu* 知行ヲ合一ス)⁵⁹⁹. Für Meister Wang gibt es kein Wegnehmen des Prinzipes, und wenn man nur entsprechend der Lebenskraft handelt, dann entspricht man natürli-

⁵⁹⁶ ZZYL 13: 413ff und 9: 295.11-13. Zum Thema „eifriges Bemühen“ (*li xing*) im Buch *Zhongyong* siehe oben Fn 513.

⁵⁹⁷ Chines. *ge wu* 格物 und *cheng yi* 誠意 sind Wendungen aus dem *Daxue*, siehe Fn 123 in Kapitel 2. Daß Zhu Xi diese These vertritt findet sich in *MZJZDQ* III: 17b8-18a1.

⁵⁹⁸ Siehe Z 46 in Kapitel 5.

⁵⁹⁹ Chines. *zhi-xing heyi*. Siehe 5.2.2.

cherweise dem Prinzip, weil das Prinzip das Ordnungsprinzip innerhalb der Lebenskraft ist. [11] Wenn man deshalb der Natur nach handelt, verbindet man Rechtschaffenheit und Weg, was bedeutet, daß dies das Prinzip ist. Dann kommt es von selbst, daß man das Prinzip ergründet hat.

[12] Nun kann man aber ab hier auch andere Theorien sehen, weshalb es [bezüglich dieses Abschnittes] Auslegungen wie die eines Zusatzes oder aber die einer Verwerfung und großartige Antiklimax (*ryûto dabi* 龍頭蛇尾)⁶⁰⁰ gab, aber das ist ein [13] großer Fehler. Letztendlich ist es so, daß er [Mengzi] zuerst das Allgemeine erklärt, weshalb jedes Zeichen und jeder Satz den Preis von hunderttausend Goldstücken hat. Als zweites bringt er die erweiterte Auslegung als Hinzufügung. [14] Deshalb sollte man das Wichtige und Bedeutsame beim Nähren im Gegenteil auch in Zweitem sehen. Aber dort ist nicht wie in ersten Fall jedes Zeichen und jeder Satz wichtig; [15] gerade so wie in den Kritiken der Nahrung der Lebenskraft, wie es die Aufsätze der späteren Generationen sind.

[16] „[Gongsun Chou]: Zai Wo 宰我⁶⁰¹ und Zigong 子貢⁶⁰² waren ausgezeichnete Redner. Ran Niu 冉牛⁶⁰³, Minzi 閔子⁶⁰⁴ und Yan Yuan 顏淵⁶⁰⁵ sprachen gut über moralisch wirksames Verhalten (*tokkô wo iu* 言德行). Kongzi besaß [diese Eigenschaften] gleichzeitig, [aber] er sagte: ‚Ich bin unfähig, mit Worten umzugehen (*jimei* 辭命).‘ Seid Ihr, Meister, dann schon ein Heiliger?“

V 778 [1] Weiter oben erläuterte [Mengzi] die Einsicht in Worte und

⁶⁰⁰ Chines. *long tou she wei*. Wörtliche Bedeutung: „Kopf eines Drachen und Schwanz einer Schlange“.

⁶⁰¹ Japan. Sai Ga, (422–? v. Chr.), aus dem Staate Lu 魯, Nacheiferer des Konfuzius.

⁶⁰² Japan. Shikô, Zigong (520–? v. Chr.), aus dem Staate Wei 魏, Schüler des Konfuzius.

⁶⁰³ Japan. Zen Gyû. Ran Niu, d. i. Ran Boniu 冉伯牛 (geb. 544 v. Chr.), aus dem Staate Lu 魯, Schüler des Konfuzius.

⁶⁰⁴ Japan. Binshi. Minzi, d. i. Min Sun 閔損 (536–? v. Chr.), Schüler des Konfuzius.

⁶⁰⁵ Japan. Gan En. Yan Yuan 顏淵, d. i. Yan Hui 顏回 (521–481 v. Chr.), Schüler des Konfuzius, auch genannt Yanzi 顏子.

das Nähren der Lebenskraft. Gaozis und Mengzis Methoden der Unbewegtheit des Geistes wurden ausführlich erklärt. Hier ist Chou, [2] während er dem zustimmt, ganz überrascht, verehrt Mengzi plötzlich und vergleicht ihn mit den Heiligen des Altertums, und Mengzi geht darauf Schritt für Schritt in der Antwort ein.

[3] „Reden“ bedeutet, sich durch Worte schön auszudrücken.

[4] „Über moralisch wirksames Verhalten sprechen“ (*tokkô wo iu* 言德行) heißt, daß sie [Ran Niu, Minzi und Yan Yuan] im Selbst moralisch wirksames Verhalten besaßen, und daß sie dies so, die Stimme erhebend, von sich gaben. Zai Wo und Zigong sprachen nur mit dem Mund, aber weil Ran Niu und Minzi [5] im Selbst handelten, sprachen sie durch moralisch wirksames Verhalten, und was die Frage nach der Einsicht in Worte betrifft, bedeutete das, daß [Mengzi] das Zeichen 言 (*gen*) hinzufügte.

[6] In „mit Worten umgehen“ 辭命 (*jimei*) sind *ji* 辭 das, was man die Stimme erhebend spricht, und *mei* bedeutet, mit dem umzugehen, was Menschen einem sagen. Obwohl Kongzi Sprache und moralisch wirksames Verhalten gleichermaßen beherrschte, [7] sagte er von sich selbst, daß er unfähig [dazu] sei. Aber wenn Mengzi sagt, daß er Worte verstehe, und sagt, daß er die Lebenskraft nähre, was bedeutet, daß er Sprache und moralisch wirksames Verhalten in sich vereinigt, dann taucht die Frage auf, ob er denn ein Heiliger sei. [8] Daß aber Kongzi sagt, daß er unfähig sei, bedeutet, daß er das sagt, weil er im Verhalten gültig war und in Worten bescheiden war.

[9] Vorne wurde Einsicht in Worte und Nahrung der Lebenskraft ausgelegt, von hier ab werden die Menschen, von den Schülern des Kongzi, Bo Yi, Yi Yin bis hin zu Kongzi diskutiert, [10] und diese Reihenfolge muß man verstehen. Oben tauchen Beigong You, Meng Shishe und Zengzi als Vorbemerkung auf, in der Mitte erstreckt es sich hin bis zur großen Debatte zwischen Gaozi und Mengzi, und nun [11] ist die wichtigste Diskussion zu Ende und nach und nach werden die Menschen des Altertums

angeführt.

[12] „[Mengzi]: Ach, wie kannst du so etwas nur sagen! Zigong sagte einst zu Kongzi: ‚Meister, seid Ihr ein Heiliger?‘ Kongzi antwortete: ‚Ich bin nicht fähig, ein Heiliger zu sein. Ich lerne [nur] ohne Überdruß und lehre, ohne zu ermüden.‘⁶⁰⁶“

(Das, was man einen Heiligen nennt, [13] ist ein Mensch, der bei allem, was er tut, ohne nachzudenken mit dem Prinzip übereinstimmt.)

„Zigong sagte: ‚Daß Ihr ohne Überdruß lernt, ist Eure Weisheit, daß Ihr ohne zu Ermüden lehrt, ist Eure Menschlichkeit. Ihr müßt doch ein Heiliger sein, wenn Ihr beides, menschlich und weise seid.‘ Das ist heilig, aber nicht einmal [14] Kongzi verweilte bei diesem Gedanken. Was sind das für Worte an mich!“

(Hier wird endlich das, was man einen Heiligen nennt, präsentiert.)

[15] „Menschlichkeit und Weisheit“ (*jin chi* 仁義) sind Menschlichkeit und Weisheit unter den Heiligen, deshalb sollte man das genau betrachten. Weisheit bedeutet, die Dinge verstehend und begreifend im Bewußtsein zu haben. Das Bewußtsein des Geistes ist etwas, das Tag für Tag [16] offengehalten ist, und man muß unbedingt begreifen, daß, je mehr man lernt, Zweifel entstehen, und das ist die Größe der Weisheit des Kongzi [daß er damit umgehen kann]. Das, was man Himmel und Erde nennt,

V 779 [1] hat ursprünglich keine Begrenzung, und als das ist es etwas, was auch ein Heiliger nicht versteht. Macht man sich das nach und nach bewußt, entstehen Zweifel, und das sollte man natürlicherweise lernen, wodurch dann [2] die Dinge des Reiches klar werden, was der Grund ist, weshalb sie lernen ohne dessen überdrüssig zu werden. In diesem Abschnitt akzeptiert Chou Mengzi als Heiligen, und sagt das aus diesem Grund, [3] was nicht bedeutet, daß er von der flutenden Lebenskraft spricht. Außerdem ist das nicht etwas, was er als das Wichtigste aus diesem Kapitel

⁶⁰⁶ *Lunyu* 7.33, *Le* I: 206.

übernommen hat, und deshalb sollte man das als Ordnungsprinzip des Textes betrachten.

[4] „[Gongsun Chou]: Früher [...]“

(Obwohl es hier die These gibt, daß das eine Antwort des Mengzi sei, sollte man das als Frage des Chou betrachten. Das bezieht sich letztendlich auf oben erwähnte flutende Lebenskraft.)

„[...] hörte ich nebenbei (*hisoka* 竊) folgendes: [...]“

(*Hisoka* 竊 ist [5] ein bescheidener Ausdruck für heimlich.)

„Zixia, Ziyou 子有⁶⁰⁷ und Zizhang 子張⁶⁰⁸ waren alle mit dem Heiligen ein Ganzes.“

(Das Ganze bedeutet Hände und Füße, welche nur einen Körper bilden; wenn man hundert Teile sagte, dann wäre das völlig falsch und eine [einzige] Tätigkeit unter den Heiligen [6] ist ein Teil, genauso wie man sagt, daß wenn man die Augen bewegen kann, man nicht [unbedingt] die Füße bewegen kann.)

„Ran Niu, Minzi und Yan Yuan bewahrten das Ganze (*gutai* 具体), und waren [trotzdem] nur winzig (*bi* 微).“

(Obiges moralisch wirksames Verhalten ist konkret (*gutai* 具体) [das Ganze betreffend]. [7] Aber das Wort winzig paßt nicht zu dem, was heilig ist.)

„Darf ich fragen, womit ihr zufrieden wäret?“

(Es gibt eine Reihenfolge unter den Schülern des Kongzi; die Frage ist, womit Mengzi, indem er darin irgendeine Stellung einnimmt, zufrieden zu sein [8] geruhe. Vorher wich [Mengzi] dem Vergleich mit Kongzi aus, deshalb ist danach davon die Rede, ihn aus der Mitte der Schüler [des Kongzi] heraus zu beurteilen.)

[9] Das Eins-Sein der drei Meister ist in den Sprüchen [des Kongzi] Schritt für Schritt sichtbar, und wird [deshalb] hier ausgelassen.

[10] „Winziges“ entsteht, wenn von der Tätigkeit der Heiligen nichts übrig bleibt, aber das ist ergebnislos, was dann

⁶⁰⁷ Japan. Shiyû, Ziyou (506–? v. Chr.), Schüler des Konfuzius.

⁶⁰⁸ Japan. Shichô, Zizhang (503–? v. Chr.), Schüler des Konfuzius.

Schwäche bedeutet. Dieser eine Abschnitt ist für Chou, [11] obwohl er es nicht im vollen Maße begreift, einer der Sprüche eines der Schüler des Kongzi und zugleich wohl in den Erörterungen des Mengzi enthalten, weshalb Chou das, was er gehört hat, anführt. [12] Das ist nicht etwas, was Chou selbst sagen kann.

[13] „[Mengzi]: Laß uns diese Frage vorerst beiseite legen. [Gongsun Chou]: Was sagt Ihr zu Bo Yi und Yi Yin? [Mengzi]: Ihr Weg ist nicht der gleiche. ‚Wer nicht mein Fürst ist, dem diene ich nicht. Wer nicht mein Untertan ist, dem befehle ich nicht. Herrscht Ordnung im Land, trete ich mein Amt an, herrscht Unordnung im Land, so ziehe ich mich zurück.‘ Das ist Bo Yi. ‚Wem [14] sollte ich nicht dienen? Mein Dienst macht ihn zu meinem Fürsten? Wem sollte ich nicht befehlen? Mein Befehl macht ihn zu meinem Untertan. Herrscht Ordnung, so trete ich mein Amt an, herrscht Unordnung, so trete ich trotzdem mein Amt an.‘ Das ist Yi Yin.“

(Im Gegenteil zu oben ist es [bei Yi Yin] kein Unterschied im Weg, gleich welchem Fürsten er hilft, zu handeln, [kein Unterschied im Weg] gleich über welchen Volk er steht, Politik zu betreiben. Deshalb meidet er Wirren nicht und schreitet vorwärts.)

[15] „,Wenn es recht ist, ein Amt anzutreten, dann tue man es. Wenn es recht ist, sich zurückzuziehen, dann ziehe man sich zurück. [...]“

(Das hier ist [16] Wandel und Beweglichkeit, gleich wie auch immer.)

„[...] Wenn es recht ist, zu säumen (*hisashiku* 久), dann säume man. Wenn es recht ist, zu eilen (*sumiyaka* 速), dann eile man.‘ Das war der Weg des Kongzi.“

(Wenn eine Zeit ist, in der man dienen sollte, geht man zum Beispiel heute hinaus, morgen aber zieht man sich zurück.

V 780 [1] Diese beiden Schriftzeichen (*hisashiku sumiyaka* 久速, säumen und eilen) betreffen das Dienen, wobei derjenige, der lediglich der Sache nach und der Zeit nach frei und ungebunden sich wandelte, Kongzi war.)

„Sie alle sind Heilige des Altertums.“

([Das waren] Menschen, die aufrechte Lebenskraft (*seiki* 正氣)⁶⁰⁹ bewahrten und [2] die Lebenskraft nährten.)

„Ich war bisher noch nicht in der Lage, es ihnen gleichzutun. Aber was ich wünsche, ist, von Kongzi zu lernen.“

[3] „Laß uns das vorerst beiseite legen“ ist wichtig. Die oben genannten Menschen sind alle Heilige, und es gibt fast niemanden, der ihnen gleichkommt. Aber weil Mengzi von selbst große Ambitionen besaß, [4] wollte er nicht den Platz der oben genannten Menschen einnehmen. Aber jemanden mit solchen Menschen, wie sie oben genannt sind, zu vergleichen, bedeutete die oben genannten Menschen geringzuschätzen, wobei sie aber [5] nicht Menschen sind, die man wirklich geringschätzen kann. Wenn man [jedoch] so spräche, bedeutete dies sie geringzuschätzen, und es gäbe keine Möglichkeit der Antwort; deshalb ist es [6] richtig, das vorerst beiseite zu legen. Das hat den Sinn, daß [Chou] es nach und nach verstehen wird. Insgesamt ist die Hauptbedeutung dieses Kapitels [folgende:] als Chou am Anfang fragte, ob Mengzi, wäre er in Qi 齊 Minister, [7] er seinen Geist nicht bewegte, antwortet Mengzi auf die Frage, ob ihm im Reich ein großer Verdienst zukäme, daß er mit vierzig den Geist nicht [mehr] bewegte, [8] und danach beantwortet er [diese Frage] Schritt für Schritt [am Beispiel] großer Verdienste im Reich⁶¹⁰. Mengzis Ziel lag außerdem im großen Weg, im großen Ordnen [der Dinge] und Unterstützen [des Volkes]⁶¹¹, und das nicht nur im Staate Qi 齊 [9]; und er sagte, daß es von äußerster Wichtigkeit sei, zu sagen, wenn man etwas nicht könne, weil alles, was

⁶⁰⁹ Chines. *zheng qi* 正氣. *MZZS* III: 7a4a. Zhu Xi gebraucht den Begriff *zhengqi* in *MZJZ* II: 5a5a und in *ZZYL* 52: 2044.4 u. a.

⁶¹⁰ Nämlich an den Beispielen Meng Bens über die Schüler des Konfuzius bis hin zu Konfuzius selbst.

⁶¹¹ *Keizai* 經濟, chines. *jingji* ist die Kurzform von *jing shi ji min* 經世濟民 (die Dinge ordnen und das Volk unterstützen). In der Bedeutung „Wirtschaft“ ist es ein Neologismus, der im Zusammenhang mit der Übersetzung europäischsprachiger Werke eingeführt wurde, in Japan erst seit der Meiji-Zeit gebraucht wird. Vgl. hierzu Kurishima 1966, Morioka 1969 und Gao 1958.

man in der Welt auch tue, äußerst groß, äußerst stark ist und Himmel und Erde anfüllt. [10] Das heißt nichts anderes, als daß Mengzi die ganzen Angelegenheiten des Reiches und das große Verwalten und große Unterstützen im [ganzen] Reich ins Auge faßte, weshalb er in allen Ländern herumreiste, und er, als er es doch nicht anwenden konnte, heimkehrte, die [11] sieben Bücher *Mengzi* verfaßte und wünschte, im Reich den Weg des Regierens und Befriedens auszuführen, es wie in den drei Zeitaltern des Altertums (*inishie no sandai* 古ノ三代) zu machen. Im vorliegenden Kapitel kam auch in dieser Bedeutung die Erörterung der flutenden Lebenskraft vor. [12] Deshalb lehnte Mengzi [eine Einordnung unter] die Schüler des Kongzi ab, weil sie nicht dem entsprachen, worauf Mengzi das Ziel seiner Gelehrsamkeit richtete. Außerdem unterscheidet sich das von Chous anfänglicher Frage, weshalb [Mengzi] sagt, [13] daß er die Frage vorübergehend beiseite legen wolle.

[14] Daß Chou nach Zixia und den anderen Meistern fragen kann, liegt daran, daß ein Heiliger nichts anderes als ein Ganzes in der flutenden Lebenskraft ist. Ran Niu und die anderen Meister sind in ihrem Besitz vom Ganzen winzig, das bedeutet, daß sie zwar gerne [den Zustand der] flutende[n] Lebenskraft erreichten, [15] das Nähren jedoch nicht ausreichte, und sie den Ort des lebhaft Fließenden (*seidai ryūkô* 盛大流行) nicht erreichten. Spricht man vom Flutenden, dann bedeutet das wie oben [schon] gesagt, daß es sich um Vitalität handelt, was stilistisch passend ist [durch den Vergleich mit] dem Anfüllen und Fließen von Wasser im Meer. [16] Spricht man vom Ganzen im Zusammenhang mit dem Heiligen, so bedeutet das, daß das Wasser es noch nicht anfüllt und noch wenig ist. Das Ganze besitzen und winzig sein bedeutet, daß

V 781 [1] obwohl das Wasser es anfüllt, das Fließen nur langsam ist, aber das alles ist kein Unterschied zur flutenden Lebenskraft. Daß hier nach und nach bis hin zu Kongzi erläutert wird, geschieht wohl letztendlich deshalb, damit man nicht [2] vergißt, bis zur wichtigen Bedeutung der flutenden Lebenskraft durchzu-

dringen.

[3] „Bo Yi, Yi Yin usw. Oben stellt [Chou] seine Frage, indem er Kongzis Schüler und all die Meister anführt, aber Mengzi lehnt das ab, und sagt „Laß uns das vorerst beiseite legen. Demgemäß stellt auch Chou über Mengzis Inneres des Geistes Vermutungen an, [4] führt nicht zeitgenössische Gelehrte an, sondern fragt nach Bo Yi und Yi Yin. Das ist gut gefragt, denn sie sind solche, die mit den großen Unternehmungen des Reiches zu tun hatten. [5] Das Verhalten der beiden steht zwar im Gegensatz zueinander, aber beide sind solche, die mit dem realen Boden der großen Methoden von Ordnung, Unruhe, Existenz und Auflösung des Reiches zu tun hatten, und eine Frage stellen zu können, indem man das anführt, ist um so wunderbarer. [6] Derjenige, der – nur mit sich selbst im Reinen – sich zurückzog und dem wahren Weg bewahrte, war Bo Yi; und Yi Yin war das Gegenteil davon. Beide verfolgten jeder nur eine Methode. Mengzi war derjenige, [7] der nicht entschied, mit welchem er [eher] zu Frieden sei. Kongzi wiederum war derjenige, der unbedingt dem Sinn von Wandel und Ungebundenheit nach handelte, deshalb setzte Mengzi sich selbst dorthin, wo Kongzi war. [8] Obwohl es bei diesen dreien große Unterschiede gibt, besaßen sie als Heilige des Altertums die wahrhafte Lebenskraft von Himmel und Erde, was heißt, daß sie die sogenannte flutende Lebenskraft nährten.

[9] „Ich war bisher noch nicht in der Lage, es ihnen gleichzutun, usw.“ In diesem Satz sagt er dann, daß er nicht fähig ist, ein Heiliger zu sein, und auch daß er „nicht fähig ist, es ihnen gleichzutun, wobei es aber Mengzis Absicht ist, Kongzi [10] ernster zu nehmen [als die anderen angeführten Personen]. Wenn man insgesamt zum Freien und Ungebundenen nicht fähig ist, heißt das wie ein Nichts sein zu müssen und keine flutende Lebenskraft zu haben. Kongzi war durch die eine große flutende Lebenskraft einer, [11] der das Lebhaftige und Fliessende der flutenden Lebenskraft war. Deshalb wird Kongzi wichtig genommen.

[12] „[Gongsun Chou]: Vergleicht man Bo Yi, Yi Yin und

Kongzi, so sind alle von gleichem Rang, nicht wahr?“

(Chou war einer, der sehr verständig fragte.)

„[Mengzi]: Nein, seit Entstehen der Menschheit hat es noch keinen wie Kongzi gegeben. [Gongsun Chou]: Hatten sie [13] irgend etwas mit ihm gemeinsam? [Mengzi]: Ja. Wenn sie auch nur ein [so kleines] Gebiet [wie] von hundert Meilen zur Herrschaft erhalten hätten, [...]“

(Das hier gehört zu obigem äußerst Großen und äußerst Starkem und zum Anfüllen des Raumes zwischen Himmel und Erde.)

„[...] dann hätten sie alle [anderen] Fürsten bei sich zu Hofe versammelt und das Reich beherrscht. [Wenn es aber nötig gewesen wäre,] [14] auch nur eine Ungerechtigkeit zu begehen oder einen Unschuldigen zu töten, um die Herrschaft über das Reich zu erlangen, so hätten sie das nicht getan.“

(Das ist Nühren durch das Aufrechte, das zur Stelle „das, was Rechtschaffenheit und Weg verbindet“ gehört.)

„In diesem Punkt stimmten sie überein.“

[15] Dies sind zwei Antworten auf [Chous] wesentliche Fragen. Das bedeutet, daß, weil es oben hieß, „sie alle sind Heilige des Altertums“, und danach dem geäußerten „Nein“ entgegengesetzt wird, daß sie alle Heilige [16] genannt werden; worauf dann die Frage, „haben sie etwas gemeinsam“ kommt. Diese Antwort ist der wesentliche Punkt, der aus der Essenz der [These von] der flutenden Lebenskraft herrührt.

V 782 [1] „[Wenn sie auch nur ein so kleines] Gebiet [wie] von hundert Meilen usw.“ Das bedeutet durch ein winziges Gebiet das [ganze] Reich zu beherrschen (*tenka wo tamotsu* 有天下). Das ist nicht etwas besonderes an Bo Yi, Yi Yin und an Kongzi, das kann jeder. Aber um sein [2] Reich zu beherrschen, gibt es Herrschaftsmethoden, wobei die wahre Herrschaftsmethode bei diesen [dreien] diejenige war, sich der Rechtschaffenheit gemäß (*gi dôri* 義道^リ) zu verhalten und Rechtschaffenheit und Weg zu vereinigen. Um insgesamt das Reich zu beherrschen, [3] führt jeder Krieg, und beherrscht der Kraft entsprechend das Reich; so

war es, als [König] Wu der Zhou[-Dynastie] den [König] Zhou [der Yin-Dynastie] besiegte⁶¹² und den König Tang der Yin[-Dynastie] einundzwanzig mal in die Flucht schlug. Deshalb tötet auch ein Menschlicher (*jinsha* 仁者) Menschen. [4] Wenn das jedoch nicht aus Rechtschaffenheit heraus geschieht, wenn sie [die oben genannten drei] zum Beispiel auch nur einen [Menschen] ungerechterweise hätten töten müssen, um dadurch das Reich zu gewinnen, so hätten sie das nicht getan; in diesem Punkt waren sie alle gleich, [5] und das ist der Grund, warum sie alle gleichermaßen Heilige waren. Beschäftigt man sich indessen mit dem Text hier, dann wäre es ein großer Fehler, sich damit zufrieden zu geben, [was gewesen wäre, wenn] die drei das Reich gewonnen [hätten]. [6] In diesem Fall gibt es vielleicht das, was man Zeit, oder Stellung oder Schicksal nennt. Aber hier heißt das nur, daß es eine Tätigkeit, in der man etwas tut ohne etwas zu erreichen, nicht gibt. [7] Wenn man im Reich um jeden Verdienst der Zeit oder dem Schicksal begegnet, und natürlich aus Rechtschaffenheit und Weg heraus handelt, dann gibt es nichts, was man nicht tun kann; selbst wenn man [8] ausserhalb der fünf Kontinente bis zu einer anderen Erde geht, dann ist die flutende Lebenskraft in alle Richtungen ungebunden tätig; und wenn das nicht so wäre, könnte man nicht sagen „sie füllt den Raum zwischen Himmel und Erde an“.

[9] „Auch nur eine Ungerechtigkeit zu begehen oder einen einzigen [Menschen] unschuldig zu töten [...]“. Derjenige, der so das Reich beherrscht, ist ein Despot; das gab es in späteren Zeiten immer wieder. Das taten sie [die drei Heiligen] nicht, weshalb hier ihre Tätigkeit der flutenden Lebenskraft, [10] ihr wahrer Verdienst ausgedrückt ist. Obwohl es auch in den Lehren all der Schüler des Kongzi ursprünglich die flutende Lebenskraft gab, so hatten ihre Verdienste diesbezüglich [politisch] keine Bedeutung. [11] weshalb Mengzi sagt, daß er das ablehnt [sich unter sie einordnen zu müssen]. Obwohl Leute wie Meister Yan das Ganze

⁶¹² *Shujing* v. iii, *Le* IV: 306-309 und Appendix 318-319. Dort ist vom erfolgreichen Abschluß der Kriege der Zhou gegen die Shang die Rede.

besaßen, war er schwach, und hatte es schwer, dorthin mit seiner vergeblichen geringen Kraft zu gehen. Wenn das nicht geht, [12] dann ist es schwer, zu sagen, daß die flutende Lebenskraft Himmel und Erde anfüllt. Bo Yi und Yi Yin hatten eine Beziehung zum großen Weg von Ordnung und Unruhe, weshalb Mengzi darüber erfreut war; zwar waren beide [13] im Verhalten gegenteilig, aber sie besaßen in der Ausstattung mit Lebenskraft (*kishitsu*) [gute] Eigenschaften, jedoch reicht es nicht aus, wenn ein Gelehrter das von beiden lernt. Wenn man von einem Vorbild lernt, gibt es deshalb [14] nichts anderes, als von Kongzi zu lernen. Das ist das unveränderliche Gesetz der Gelehrsamkeit. Wie man sich denken kann, weiß Mengzi vielmehr nichts von Eigenarten von Leuten wie Bo Yi, wenn wir indes [15] heute die Kunst des Lernens, indem wir von Kongzi lernen, als unveränderliches Gesetz aufstellen, dann hat das seinen Grund darin, daß hier das Lernen des Mengzi an den Heiligen hinan reichte.

[16] [Gongsun Chou]: Darf ich nach dem Unterschied zu Kongzi fragen? [Mengzi]: Zai Wo, Zigong und You Ruo 有若⁶¹³ waren weise genug, um zu wissen, was ein Heiliger ist. Sie wären nicht so tief gesunken, demjenigen, den sie bewunderten, schön zu tun (*homuru* 汙). Zai Wo sagte: „Wenn ich den Meister sehe, dann übertrifft er an Weisheit [1] Yao und Shun bei weitem.“ Zigong sagte: „Betrachtet man die Riten, dann sieht man die [Art der] Regierung [eines Landes].“

V 783

(Die Riten sind ein System (*seido* 制度)⁶¹⁴.)

„Hört man die Musik, dann erkennt man die [Art der] moralische[n] Wirksamkeit [des Heiligen].“

(Musik ist etwas, was im menschlichen Geist natürlicherweise entsteht, und weil die Musik der Heiligen [2] eine Wiedergabe

⁶¹³ Japan. Yû Jaku. You Ruo, d. i. Youzi 有子 (508–? v. Chr.), Verehrer des Konfuzius.

⁶¹⁴ Chines. *zhidu*, kann auch mit „Gesetz“ übersetzt werden, wobei *zhi* auch „regieren“, „Regeln setzen“ bedeuten kann. In diesem Sinne sind Riten also ein „System“ von gesetzten Regeln.

dessen war, was die Heiligen im Geiste wahrgenommen hatten, konnte man die moralische Wirksamkeit der Heiligen verstehen, und diese Riten und die Musik sagten auch etwas über die Regierung von Reich und Land aus.)

„Wenn ich über hundert Generationen zurückblickend [3] nachforsche (*hakarū*等)⁶¹⁵, [...]“

(等 *hakarū* bedeutet [ursprünglich], einen Plan zu machen.)

„[...] so stelle ist fest], daß auch von hundert Generationen von Königen dies Maß keiner erreicht hat. Seit Bestehen der Menschheit hat es niemanden gegeben, der so war wie Kongzi.“

[4] „Zai Wo usw.“ Daran, daß Mengzi hier nicht eine Erörterung gibt, sondern antwortet, indem einen Ausspruch eines Menschen aus dem Altertum anführt, sieht man genau das Wundervolle des Textes. Diese drei waren als Schüler des Kongzi [5] weise und waren solche, die dadurch ausgezeichnet waren, die Heiligen zu beurteilen.

[6] 汙 (*wo*, *homuru*) bedeutet das Ansammeln von Wasser in einer vertieften Stelle der Erde. Das bedeutet, darauf zu verfallen, von dem, was man liebt, nur den Vorteil zu sehen. Es gibt zwar [immer] Menschen, die, bevorzugen, was sie lieben ohne zu wissen, [7] daß sie nicht wissen; diese drei jedoch waren nicht so [vom Schlage solcher Menschen]; sie taten beispielsweise nichts dem eigenen Sinn nach und lobhudelten nicht nach eigenem Gutdünken. Indem er [Mengzi] das zuerst so hinstellt, ist [8] das Anführen der Worte [der drei Schüler des Kongzi] weiter unten das Wunderbare an diesem Text.

[9] „Zai Wo sagte usw.“ wird über den Verdienst, das Ordnen des Reiches, gesagt. Das bedeutet, daß Kongzi, wenn er die Zeit erlebt hätte und das Glück gehabt hätte, Politik zu betreiben, er Yao und Shun [10] bei weitem übertroffen hätte. Den Grund, weshalb das nicht so war, führt Mengzi hier nicht an. Obwohl es

⁶¹⁵ Dies Schriftzeichen steht bei Yamada Hōkoku noch vor der Klammer Kommentierung. Im *Yomikudashibun* (siehe Anhang) ist die Übernahme der chinesischen Reihenfolge syntaktisch nicht möglich.

im Kommentar des Zhu durch Meister Chengs Auslegung [die Aussage] gibt: „[Meister Fu] hinterließ seine Lehre über unzählige Generationen hinaus usw.“⁶¹⁶, [11] so ist das doch fast unmöglich, und das ist nicht die Auslegung eines wahren Konfuzianers.

[12] „You Ruo sagte: ‚Ist das etwa nur im Volk so? Das Einhorn ist von der selben Art wie laufende Tiere, der Phönix ist von der selben Art wie Vögel, der Berg Tai ist von der selben Art wie Hügel und Ameisenhaufen (*kyûtetsu* 丘垤), [...]“

(*丘* (*kyû*, *oka*) ist Boden, der ein wenig erhöht ist, ein *垤* (*tetsu*, *watsushi*) ist ein Ameisenhügel)

„[...] und Flüsse und Meere [13] sind von der selben Art wie Regenpfützen (*rô* 潦).“

(*Rô* 潦 ist Wasser, das sich neben dem Weg ohne Quelle angesammelt hat.)

„Heilige sind von der gleichen Art, wie gewöhnliche Menschen. So wie sie aus ihrer Art hervorragen und sie im Niveau übertreffen, so war seit Entstehung der Menschheit [14] keiner so hervorragend wie Kongzi.“

[15] „You Ruo sagte usw.“ You Ruos Worte sind lediglich ein Lob und ohne besonderen tiefsinnigen Grund. Weil sämtliche Dinge die gebundene große Lebenskraft sind und zur Gestalt geworden sind, [16] gehört auch der Mensch dazu. Das ist nicht etwas, was besonders beim Menschen so ist, sondern auch bei Vögeln, Vierbeinern, Gräsern und Bäumen ist es so. Ein Heiliger ist einer, der daraus hervortragt. Auch gibt es unter den Heiligen mehrere Abstufungen.

V 784 [1] Und das zieht den Heiligen aus der Mitte der Menge heraus und weiter zieht es Kongzi aus der Mitte der Menschen heraus. So wie es die drei sagen, waren Bo Yi und Yi Yin beide [2] Heilige, aber mit Kongzi verglichen letztendlich [nur] winzig. Es ist genauso, als wenn man eine berühmte Handschrift kopiert und

⁶¹⁶ Ausspruch des Cheng Yi, so zitiert bei Zhu Xi in *MZJZ* II: 8b9b.

von der Gestalt des Originals nicht im geringsten abweicht, [3] das aber keinen lebendigen Stil hat. Kongzi war der Gipfel des äußerst Großen, äußerst Starken und der fließenden Fortbewegung. Deshalb führt Mengzi die Worte der drei an und fügt keine anderen Erörterungen hinzu, und dadurch [4] ist die Gestalt des herrlich Fließenden gut verständlich. Weiter ist auf der Stilebene die Erörterung der Nahrung der Lebenskraft und der Einsicht in Worte zu Ende, und daraufhin ist das Beispiel der Anführer der Menschen des Altertums, die alle die flutende Lebenskraft besaßen, [5] völlig zutreffend. Die flutende Lebenskraft als ein großes Verdienst im Reich zu bezeichnen, ist gut verständlich. Wenn man aber sagte, daß die flutende Lebenskraft in unserem täglich [6] angewendeten allgemeinen Verhalten nutzlos sei, dann ist das keineswegs so. Das, was man unser täglich angewendetes allgemeines Verhalten nennt, die Methode der Gelehrsamkeit nennt, ist alles die flutende Lebenskraft, wobei man dies durch das Aufrechte nähren und die moralische Pflicht [7] vollenden muß.

[8] Die Worte der drei am Schluß haben keine besondere tiefe Bedeutung. Dies Kapitel abzuschließen, keine [weitere] Erörterung hinzuzufügen, und es abzuschließen, indem man Worte von Menschen des Altertums entlehnt, ist eine Geschicklichkeit im Aufsatz[stil]. [9] Wenn man hier noch andere Erörterungen hinzufügte, dann würde das im Gegenteil stockend und der Reiz verschwände. In Zeiten nach [Mengzi] gab es viele solcher Stilrichtungen, und das [hier]⁶¹⁷ [10] als wertlose Ergänzung oder als Antiklimax (*ryûto dabi* 龍頭蛇尾) zu bezeichnen, wäre ein großer Fehler. Das ist wirklich als das äußerst Wunderbare an einem Aufsatz zu betrachten. Aber Mengzi [11] wünschte [gar] nicht, einen berühmten Aufsatz zu schreiben; sondern weil Gongsun Chou fragte, [was wäre] wenn Mengzi das Amt eines Ministers in Qi 齊 angetragen bekäme, und [diese] große Sache eintrete, ob Mengzi dann seinen Geist bewegte oder nicht, [12] war das eine Frage [des Gongsun Chou] auf der Verdienstebene, und Mengzi

⁶¹⁷ „Das“ weist hier auf den Stil des Mengzi hin, der sich in den letzten Abschnitten von *Mengzi* 2A.2 zeigt.

war aus seinen Verdiensten heraus der Erörterung der Nahrung der Lebenskraft gewachsen, und es entstand von selbst ein wichtiger Aufsatz, nämlich ein berühmter Aufsatz.

[13] Schlußbemerkung

[14] Von wessen Hand dieser Bericht stammt, ist nicht bekannt. Ich ging zum Jahreswechsel *Meiji* 14/15 (1881/1882) in Takahashi im *Yûshûkan* 有終館⁶¹⁸ in die Schule. Damals war dieser Bericht etwas, was [dort] aufbewahrt wurde, [15] und die älteren Schüler wetteiferten darum, ihn zu kopieren. Der damalige Schulvorsteher Herr Kumada Tetsujirô 熊田鉄次郎⁶¹⁹ kopierte auch ein Exemplar; und das, was davon ein Auszug ist, ist das hier [vorliegende Manuskript]. Mitte *Taishô*⁶²⁰ fragte ich den Schüler des greisen Hôkoku [16] Okamoto Tengaku ([eigentlicher Vor]name: Takashi). Der Meister schrieb in seinem Antwortbrief: „Dieser Bericht ist wohl aus der Shizutani-Schule; wahrscheinlich haben das Motonami Akiyoshi 本並觀譽⁶²¹, Kamisaka Shinji 神坂真二⁶²²

V 785 [1] oder Endô Tetsutarô 遠藤鉄太郎⁶²³ niedergeschrieben, aber es ist vermutlich ein Bericht von [Herrn] Motonami.“

[2] Herbst *Shôwa* 19 [1944]

Niederschrift Yamada Jun⁶²⁴.

⁶¹⁸ Zur Privatschule *Yûshûkan* 有終館 siehe Kapitel 2.1.

⁶¹⁹ Kumada Tetsujirô's Lebensdaten nicht nachweisbar. Der Autor ebenso wie die nachfolgenden drei Personen sind in keinem der gängigen biographischen Lexika nachgewiesen. Sein ursprünglicher Nachname war Kimura und er war der jüngere Bruder von Yamada Jun (ursprünglicher Nachname Kimura). Er nahm den Namen Kumada an, den Familienstammbaum Kumada Atakas (siehe *Fn* 390 und dazugehörigen Text in Kapitel 3) fortzusetzen. (*Yômeigaku* 8 [1996]: 159).

⁶²⁰ Also zwischen 1911 und 1925.

⁶²¹ Motonami Akiyoshi, ohne Lebensdaten nachgewiesen in der Liste der Schüler Yamada Hôkokus (*Yamada Hôkoku sensei monka seimeiroku* 山田方谷先生門下姓名録, in *YHZ* III: 2335-2372). Motonami war Schüler Yamadas an der *Shizutani Gakkô*, vgl. *YHZ* III: 2363.

⁶²² Kanzaka Shinji, Schüler Yamada Hôkokus an der *Shizutani Gakkô*, vgl. *YHZ* III: 2363.

⁶²³ Endô Tetsutarô, Schüler Yamada Hôkokus an der *Shizutani Gakkô*, vgl. *YHZ* III: 2363.

⁶²⁴ Siehe *Fn* 392 in Kapitel 3.

4.6 Bericht aus einer Vorlesung über das Buch *Zhongyong* (*Chûyô kôenroku* 中庸講筵錄)

VI 671 [16] Obwohl es nicht einfach ist, die beiden Zeichen *chû* 中 und *yô* 庸 erschöpfend zu erklären, ist es sehr wichtig [sie zu erklären]. Wenn man nicht das Werk als ganzes sorgfältig durchliest, ist es schwierig, denke ich [die Bedeutung der beiden Zeichen] zu verstehen. Deshalb kamen auch in der Nachwelt die verschiedensten

VI 672 [1] Theorien dazu auf. Die Erklärung von Meister Cheng ist einfach. „Das Unparteiische (*fuhen* 不變) nennt man die Mitte (*chû* 中), den Nichtwandel (*fueki* 不易) nennt man das Maß“ (*yô* 庸)⁶²⁵. Diese Wortbedeutung ist ziemlich zutreffend. Was Meister Zhu betrifft, [2] so fügt er darüber hinaus noch ein „Nichtabweichen“ (*fui* 不倚) hinzu, und erklärt außerdem „Maß“ mit „beständig“ (*heijô* 平常)⁶²⁶. Das ist auch nicht schlecht, aber die Erklärung der beiden Zeichen ist noch ungenügend. Die Wirklichkeit (*jitsu* 實) von [3] „Unparteiisch und Nichtabweichend“ ist das Leere als etwas, in dem nichts ist [was stört]. Deshalb nennt man „die Mitte“ die nichts enthaltende „größte Leere“ (*nan ni mo nai taikyo* 何にもない太虚), was Geist und Selbst (*shintai* 心體) bedeutet, und Maß ist ohne zu stocken vom gleichen [4] Geist wie die nichts enthaltenden größten Leere. Deshalb spricht man davon, daß das Hervorbringen der lebendigen Angelegenheiten und Dinge nie stillsteht, und daß sich Himmel und Erde in ihren Grenzen nie wandeln. Sagt wie Cheng [Yi] und Zhu [Xi] „weder überschreiten [5] noch erreichen“ (*kafukyû* 過不及)⁶²⁷, dann ist es ein Wort der einzelnen Dinge [und die Beziehung zu den ande-

⁶²⁵ ZYZJ, 1a1. Zhu Xi zitiert hier Cheng Yi in dessen Worten: „Das Unparteiische nennt man die Mitte, den Nichtwandel nennt man das Maß (*bu bian zhi wei zhong, bu yi zhi wei yong* 不變之謂中不倚之謂庸).“

⁶²⁶ Ebenda II2b10a. Dort heißt es: „Die Mitte ist der Name dessen, was das Unparteiische Nichtabweichende ist, und nicht [der Name dessen,] was weder überschreitet noch erreicht. Das Maß ist beständig (*zhong zhe bu bian bu yi wu guo bu ji zhi ming. Yong pingchang ye* 中者不變不倚無過不及之名庸平常也).“

⁶²⁷ Chines. *guo bu ji*. Ebenda.

ren Dingen ist Voraussetzung]. Wenn man das „Maß“ auch „beständig“ nennt, dann ist das doch etwas, das nach dem „Schonhervorgebracht-sein“ steht (*kihatsu* 已發)⁶²⁸. Spricht man von Mitte und Maß als von Himmel und Erde, dann ist die größte Leere die Mitte, [6] und was die unzähligen lebenden Dinge hervorbringt, ohne zu ruhen, die Dinge bindet⁶²⁹ (*musubi* 結び) [kondensierend zur Gestalt werden läßt], ist das Maß. Der Name „Mitte“ ist aus dem Unparteiischen und Nichtabweichenden heraus entstanden, der Name des Maßes ist aus dem ewigen Nichtwandel heraus entstanden. [7] Das ist nicht etwas, was auf eine Spur hinweist. Spuren [Dinge, die Gestalt besitzen] entstehen und sterben. Daß sie sich nicht wandeln, das gibt es nicht. Von der höchsten Leere aus gesagt, kann man Leben und Tod nicht trennen. [8] Die höchste Leere bringt lediglich das Lebendige wie Menschen, Tiere, Gräser und Bäume hervor. Deshalb ist das Sterben der Gestalt, von der höchsten Leere aus gesagt, das Wachstum als Leben. Das ist das, [9] was der Nichtwandel bedeutet. Spricht man deshalb vom Menschen aus gesehen, ist der Geist (*kokoro*) [nicht getrennt zu betrachten von der] größte[n] Leere. Reagierendes Antworten (*kannô* 感應) ist nicht etwas, was stillsteht. Wenn die sieben Gefühle in der Spur steckenblieben, dann würde das reagierende Antworten [10] stillstehen. Deshalb wirken die Dinge aus dem Geist, was die größte Leere ist, heraus, und weil die sieben Gefühle nicht stocken, pausieren sie nie. Das ist der Nichtwandel und ist das, was Mitte und Maß (*chûyô*) bedeuten. Deshalb ist die Mitte [11] das Maß. Das Maß ist [kann nicht getrennt betrachtet werden von] Mitte. Das ist die Bedeutung von Mitte und Maß. [Meister] Chengs und [Meister] Zhus [Theorie von] Unparteiisch und Nichtabweichend ist, um es zu begreifen, zutreffend. Das Unparteiische ist das, was nicht einsei-

⁶²⁸ Chines. *yifa* steht hier für das schon Hervorgebrachte im Gegensatz zum noch nicht Hervorgebrachten *mihatsu* 未發 (chines. *weifa*). *Zhongyong* 1.4, Le I: 384, Weber-Schäfer 1963: 31.

⁶²⁹ Zu *musubu* (chines. *jie*) als eine der Eigenschaften der Lebenskraft *ki* siehe Kapitel 5.4.3.

tig [12] ist. Das Nichtabweichende ist das, was nicht abweichend ist. Nennt man das Nichts (*mu* 無) unparteiisch und nichtabweichend, so ist das gut. Meister Chengs „unparteiisch und nichtabweichend“ bedeutet zwar auch, daß es nicht von den Dingen abweicht [13] aber spricht man von Dingen, die im Raum sind, so wie von Dingen, die im Nichts des Raumes sind, als ob sie fest seien, dann ist das auch abweichend von dem Nichts. [14] Darauf beruhend bedeutete Maß dann, daß es in keiner Richtung abweiche und das Darauf beruhend bedeutet Maß dann, daß es in keiner Richtung abweiche und das ist [auf der Grundlage] dieser Wahrheit gedacht, ein großer Widerspruch [in sich selbst]. Der Fehler liegt darin, [daß Meister Cheng nicht erkannte, daß] obwohl das Maß in Mitte und Maß die eine nichts in sich habende große Lebenskraft bedeutet; und [der Fehler liegt auch darin] wenn Leute wie Meister Cheng „unparteiisch und nichtabweichend“ sagen, daß es vermutlich in Richtung eines einseitigen Prinzipes (*ri*) hin abweicht. Das bedeutete dann, daß es auch in Richtung einer einzigen Sache abweiche. Dies sollte man [hier] ganz genau abwägen.

VI 673 [1] „Das, was der Himmel [als Schicksal] befiehlt, nennt man die Wesensnatur. Das sich der Wesensnatur fügen nennt man den Weg. Das Kultivieren des Weges nennt man die Lehre.“⁶³⁰

[2] Das ist der Anfang des ersten Kapitels des Buches Mitte und Maß. Zur Zeit des Zisi hatte der Zeitgeist (*kiun* 氣運) bereits gewechselt, die heterodoxen Lehren waren entstanden und weil die Wesensnatur von Himmel und Erde verlernt wurde, erklärte er [Zisi] den Weg von Himmel und Erde [3] als große Grundlage. „Das, was der Himmel [als Schicksal] befiehlt, nennt man die Wesensnatur.“ Vorweg gesagt wird das Gestaltlose der einen großen Lebenskraft (*ichidaiki* 一大氣) Himmel (*ten*) genannt. Wenn also in der Erde auch nur ein Spalt freier Raum ist, so ist das [4] Himmel. Die Bewegung dieser einen großen, von selbst so seienden [natürlichen] Lebenskraft, ist das, was die unzähligen

⁶³⁰ *Zhongyong* 1: *Le* I: 383, Weber-Schäfer 1963: 28.

Dinge bindet (*musubu* 結). Jene Dinge, die Gestalt (*katachi* 形) haben, sind alle das, was Erde (*chi*) ist. Deshalb ist nicht nur Erdboden Erde, sondern auch alle unzähligen Dinge sind das, was Erde ist. [5] Was Haustiere, Wildtiere, Gräser, Bäume, Würmer und Fische betrifft, so sind sie alle als Dinge, die Gestalt besitzen, Erde. Jene eine große Lebenskraft, die keine Gestalt hat, bewegt sich, kondensiert und bindet die Gestalt. Das ist nicht zu trennen von dem, was „befehlen“ [6] ist. „Befehl“ ist zum Beispiel wie ein Befehl von einem Herrn. Spricht man von der durch die große Lebenskraft gebundenen Gestalt, so ist das Befehl. Der Befehl ist Angeborenes (*umaretsuki* 生まれつき) und Veranlagung (*seikon* 性根) der Gestalt. [7] Angeborenes und Veranlagung sind das, was Wesensnatur (*sei*) ist. Deshalb ist die Gestalt unmittelbar die Wesensnatur, ist Befehl. Der Himmel der einen großen Lebenskraft bringt die Gestalt hervor, bindet sie und ist das, was man Wesensnatur nennt. [8] Wie das Feuer brennt und das Wasser fließt ist die Gestalt unmittelbar die Wesensnatur des Von-selbst-so-Seins (*shizen* 自然). Deshalb ist die Wesensnatur die natürliche Gestalt. Es gibt nichts daran, was künstlich ist. Hier wird „Wesensnatur“ durch den Begriff „Himmel“ erklärt. [9] Dieser eine Satz ist es, der es erklärt. „Das sich der Wesensnatur fügen, nennt man den Weg.“ Das „sich Fügen“ heißt, willig und ohne Künstlichkeit dahin zu gehen, wo man von selbst so (*shizen*) ist. [10] Bis zu jener Veranlagung der Gestalt, willig und unverfälscht zur Natur (*shizen*) gehen, das nennt man den Weg. Das Feuer brennt, das Wasser fließt. [Sich fügend] bis zur Natur der Gestalt gehen, [11] das ist der Weg. Daß die Vögel fliegen, ist der Weg, daß die Vierbeiner laufen, ist der Weg. „Den Weg kultivieren, das nennt man die Lehre.“ „Kultivieren“ ist das gleiche wie ein zerstörtes Haus wiederherstellen, eine ursprünglich vorzügliche Sache, die zerstört wurde, [12] wieder herzustellen, das ist es. Wenn es Gestalt gibt, dann gibt es bestimmt Unvollständigkeit, dann [gibt es] etwas, das nicht zur Natur der Gestalt (*katachi no shizen* 形の自然), zum Eigentlichen geht. Das ist auch von selbst so [Natur]. [13] Willig nach der Veranlagung der

ursprünglichen Gestalt kultivieren, das nennt man die Lehre. Das willige Kultivieren ist auch Natur. Wenn man die eine Lebenskraft durchdringt, weil man gleichermaßen Mensch ist, [14] ein Mensch, der bis zur Wesensnatur geht, und wenn man einen Menschen, der gegen seine Wesensnatur unvollständig ist, der ohne sie wiederherzustellen sie verwirft, wenn man das nicht duldet, dann nennt man das Lehre. [15] Es nicht zu dulden, daß Menschen unvollständig sind, [und es auch nicht zu dulden], wenn sie es nicht ununterbrochen korrigieren, das ist das gleiche. [...]

VI 701 [5] „Der Meister sprach: Wie übergroß (*sakan naru kana* 盛矣乎) ist die moralische Kraft der Geister und Götter (*kishin no toku* 鬼神之神)!“⁶³¹

[6] Obwohl das hier gleichermaßen auf das Weitreichende und Subtile (*hiin* 費隱)⁶³² hinweist, und der vorige Abschnitt⁶³³ vorerst abschließt, so ist das von hier ab bis Kapitel zwanzig durchgehend [Thema]. Deshalb ist es wie ein großartiger Überblick [7] und ein Anfangspunkt [für die nächsten Kapitel]. Von den gesamten Aussprüchen des Kongzi wird hier dies Lob auf die Geister und Götter zitiert, und ab hier taucht das erste Mal der Begriff „Aufrichtigkeit“ (*makoto* 誠) auf. [8] Geister und Götter (*kishin*) sind zusammenfassend ausgedrückt die eine große Lebenskraft (*ichidaiki* 一大氣), einzeln gesagt, sind sie die Lebenskraft Yin und Yang. Geister nennt man Geister, weil sie zur großen Lebenskraft zurückkehren als das, was die Gestalt gebunden hat (*katachi wo musubu taru mono* 形を結ぶたるもの). Das, was die große [9] Lebenskraft zur Gestalt bindet sind die Götter. Das, was keine Gestalt hat sind die Geister; das, was Gestalt hat, sind die Götter.⁶³⁴ Götter sind Ausdehnen, Geister sind Zurückkehren

⁶³¹ Ab hier der Kommentar zu *Zhongyong* 16.: *Le* I: 397ff, Weber-Schäfer 1963: 41.

⁶³² Chines. *feiyin*. Hinweis auf *Zhongyong* 12.1. Dort heißt es: „Der Weg des Edlen ist weitreichend und doch subtil.“ *Le* I: 391, Weber-Schäfer 1963: 35.

⁶³³ Das, was Yamada hier den „vorigen Abschnitt“ nennt, ist Kapitel 12 bis 15 im Buch *Zhongyong*. Vgl. *Le* I: 391–397, Weber-Schäfer 1963: 35–40.

⁶³⁴ Wenn man im japanischen Text davon ausgeht, daß das Komma nicht erst ein Schriftzeichen weiter hinten, nämlich hinter *ki/oni* zu stehen hat, dann lautet die Ü-

(*shin wa noburu mono nari, ki wa kafuru mono nari* 神者伸也鬼者歸也).⁶³⁵ Götter sind etwas, das Gestalt hat, weil heutzutage [im heutigen Japan] beim Anbeten der Götter (*saishin* 祭神) die Aufrichtigkeit (*makoto* 誠) [10] desjenigen [der anbetet] ankommt, und [dann] die zurückkehrenden Geister (*kaeri oru ki*) in der Gegenwart erscheinen können. Deshalb spricht man von den Göttern. Was diese Wirkkraft (*toku* 徳) beim Menschen betrifft, so sind das Naturell des Charakters (*umaretsuki no hitogara* 生まれつきの人柄) [11] und außerdem das zu dem Zeitpunkt gezeigte Verhalten die Wirkkraft. Das ist Wesen und Aufgabe des Menschen. Deshalb ist die Aufgabe gegenüber Göttern und Geistern [beim Anbeten] jene Wirkkraft. Über [den Ausdruck] „*sakan naru kana* 盛矣乎“ [12] und das Lob der Wirkkraft der Geister und Götter wird [weiter] unten gesprochen werden.

[13] „Wir schauen nach ihnen, aber sie sind unsichtbar, wir hören auf sie, aber sie sind unhörbar. Sie sind in den Dingen verkörpert und ohne sie gibt es nichts.“

[14] Ab hier ist von der übervollen Wirkkraft die Rede. „Unsichtbar“ und „unhörbar“ ist als Farbloses, Tonloses, Gestaltloses und Geruchloses die Lebenskraft der großen Leere (*taikyo no ki* 太虚之氣). Wenn man an das Nichts [15] denkt, dann sind Menschen, Dinge, Sonne, Mond, Gräser, Bäume, Vögel, Vierbeiner, [erschreckende] Erscheinungen/Totengeister (*oni* 鬼)⁶³⁶ und Würmer alle Geister und Götter. Zwischen Himmel und Erde gibt es keine Geister und Götter als einzelne Dinge, die zur Gestalt [16] gebunden sind. Das ist es, was jene übervolle Wirkkraft bedeutet. Das ist es, was man in Himmel, Erde und den unzähligen

bersetzung: „Das, was keine Gestalt hat, und die Gestalt der Geister hat, ist das Göttliche“ oder „diejenigen, die keine Gestalt haben und die Gestalt von Geistern haben, sind göttlich“. Dies macht jedoch im Kontext inhaltlich keinen Sinn.

⁶³⁵ Hinweis auf Wang Chong, *Lunheng* 論衡 20: *shen zhe shen ye, [...] gui zhe gui ye.* Japan. *shin wa noburu mono nari, ki wa kafuru mono nari* 神者伸也鬼者歸也.

⁶³⁶ 鬼 an dieser Stelle ist unklar. Unklar, ob es sich um einen Schreibfehler handelt, wenn dann um welchen, und auch in der Bedeutung. Die hier angegebene Übersetzung ist die aus dem Kontext hervorgehend wahrscheinlichste.

Dingen Geister und Götter nennt. Jenes „sie sind in den Dingen verkörpert und ohne sie gibt es nichts“

VI 702 [1] ist darüber hinaus der Weg des „Weitreichenden und Subtilen (*hiin* 費隱)“. Wie Menschen dieses Reiches auch anbeten, und wer auch anbetet, wenn es aufrichtig ist, [2] dann kommen Geister und Götter. Die eine Lebenskraft, die Natur, wirkt und gebiert die Gestalt. Solche Dinge sind alle der weitreichende und subtile Weg. Außerdem ist das hier dem ersten Kapitel [des Buches *Zhongyong*] entsprechend [3] genau passend. Der Befehl des Himmels (*tenmei* 天命) bedeutet letztendlich nichts anderes als die großen Geister und Götter (*daikishin* 大鬼神). Begreift man die weiteren Gestalten als die Harmonie des noch nicht Entstandenen (*mihatsu no wa* 未發之和). Dann ist jenes „unsichtbar“ und „unhörbar“ die [4] Mitte des noch nicht Entstandenen (*mihatsu no chû* 未發之中). „Sie sind in den Dingen verkörpert und es gibt nichts ohne sie“, das ist die Harmonie des schon Entstandenen (*kihatsu no wa* 已發之和)⁶³⁷. Das kann man als entsprechend zum ersten Kapitel betrachten.

[5] „Sie veranlassen die Menschen des Reiches, enthaltenam zu sein, Festgewänder anzulegen und ihnen das Opfer darzubringen. Weiträumig sind sie, als seien sie über uns, als seien sie links und rechts von uns.“

[6] Vorher war von Göttern und Geistern im Zusammenhang mit Himmel, Erde und den unzähligen Dingen die Rede, hier ist von dem Ort, wo die Menschen die Götter anbeten, die Rede. All das heißt jene „übervolle Wirkkraft“. Im Reich gibt es keinen Menschen, [7] der nicht anbetet, und man weiß nichts von einem Ort, wo sie [die Anbetung] nicht vollzogen wird, deshalb heißt es hier „Menschen des Reiches“. Zugleich gibt es nirgendwo einen Menschen, [8] der nicht die Anbetung vollzieht und keinen Ort, an dem sie nicht vollzogen wird. „Enthaltsam sein, Festgewänder anlegen und das Opfer darbringen“: Fasten wird bezüglich des Geistes gesagt. So eine Anbetung durchzuführen muß natürliche

⁶³⁷ MRXA 37, *Ganquan xue'an* 甘泉學案 1: *Xin-xing tushuo* 心性圖說: 3a (Diagramm am Seitenende, Text im oberen Innenkreis).

Enthaltbarkeit bedeuten; im Geiste darf kein bisschen [9] selbstsüchtiges Begehren sein, [nur dann] wird ein gereinigter Geist enthalten sein. Weiter, die Festgewänder haben etwas mit dem Selbst zu tun. Das bedeutet, Festgewänder zum Ritual korrekt zu tragen, die Oberfläche des Gestaltkörpers [10] in Lauterkeit zu verwandeln, um Aufrichtigkeit auszudrücken, und um den Göttern und Geistern zu opfern. Bringen bedeutet, dem, was gegenüber ist, zu dienen. Das bedeutet nicht, einem Gesetz nach zu handeln, [11] sondern natürlich [so, wie man von selbst ist] in Aufrichtigkeit anzubeten, und so betet man letztendlich Götter und Geister an. „Weiträumig sind sie, als seien sie über uns, als seien sie links und rechts von uns.“ Weiträumig ist wie die Weite des Wassers, [12] das einen Ozean bildet, und bedeutet das völlige Angefüllt-Sein. Wenn man anbetet, ist es so, daß die Götter und Geister sowohl über dem Kopf, als auch rechts und links von uns sind. So ein Anbeten wirkt überall, wie viele tausend Meilen man auch nach Übersee geht, [13] oder wohin man auch immer geht. Die Götter und Geister sind gleichermaßen [selbst] die Aufrichtigkeit.

„[14] In den Liedern heißt es: das Nahen der Götter kann nicht ermessen werden, wie sollte man [sich da] nicht in Acht nehmen?“

[15] Wenn derjenige [der die Anbetung vollzieht] von Aufrichtigkeit (*makoto* 誠) erfüllt ist, selbst nichts als Aufrichtigkeit ist, dann kommen Geister und Götter unmittelbar. Weil Geister und Götter in keiner Weise Gestalt besitzen, sind sie, wenn man in Aufrichtigkeit steht, [16] oben, unten, rechts, links, überall in der großen Leere, zwischen Himmel und Erde anwesend. „Man kann es nicht ermessen“ bedeutet, daß die Götter (*shin*) ganz bestimmt kommen, wenn man aufrichtig [beim Vollzug des Rituals] ist. Wenn man nicht aufrichtig ist,

VI 703 [1] dann kann man anbeten, was man will, die Götter kommen nicht. Deshalb gibt es das, daß man sie unmittelbar sieht, oder auch nicht sieht. [Das heißt] man kann es wirklich nicht ermes- sen. „Sich in Acht nehmen“ bedeutet, [2] daß man sich in Acht nehmen muß, wenn die Aufrichtigkeit auch nur ein bisschen nachläßt. Deshalb ist es so, daß die Götter [bestimmt] nicht kommen, wenn man beim Anbeten der Götter nicht von Aufrich- tigkeit erfüllt ist.

„[3] Das ist die Offenbarung (*ken* 顯) des Verborgenen (*bi* 蔽). Die Unmöglichkeit des Verbergens von Aufrichtigkeit ist ebenso [eine Offenbarung] (*kaku no gotoki kana* 如此夫).“

[4] „微 (*bi*)“ bedeutet, daß sie [die Geister und Götter nur] un- deutlich in Erscheinung treten. „顯 (*ken*)“ bedeutet, daß sie [die nur undeutlich in Erscheinung tretenden Geister und Götter] im Äußeren sichtbar werden. Daß man das reagierende Antworten der großen Lebenskraft von Himmel und Erde sieht und doch nicht sieht, hört und doch nicht hört, das ist das Verborgene dar- an, wenn die [5] Antwort in Erscheinung tritt. Daß sie [Geister und Götter] reagierend antworten, ist das Entstehen der unzähli- gen Dinge, und das ist insgesamt das, was sich offenbart. Im Zu- sammenhang mit der Anbetung (*matsuri* 祭り) kann man ebenso sagen, daß man beim Anbeten in Aufrichtigkeit mit dem ganzen Herzen tatsächlich im [6] Unklaren bleibt, und daß man nicht weiß [ob man tatsächlich aufrichtig genug war oder nicht]. Das ist ebenso eine Offenbarung, als wenn Geister und Götter sich in der Gegenwart offenbaren. „如此夫 (*kaku no gotoki kana*)“ ist ebenso wie obiges „盛矣乎 (*sakan naru kana*)“ ein abschließen- des Wort.

[7]⁶³⁸ Weil dies Kapitel [im Textfluß des Buches *Zhongyong* wie ein] plötzlich [eingeschobener Themenwechsel] wirkt, gibt es

⁶³⁸ An dieser Stelle steht im Original nach dem den voranstehenden Satz abschließenden Punkt ein Kreiszeichen zur Kennzeichnung eines neuen Absatzes. In dieser Überset- zung geht der Text also wegen der Übersichtlichkeit im nächsten Absatz weiter.

verschiedene Theorien dazu. In der Song-Zeit gab es bereits die Theorie, daß es sich um eine irrtümliche Einfügung⁶³⁹ handle. Danach entstanden dann die verschiedensten Theorien [dazu]. Meister Zhu hat auch verschiedene [8] Schlußfolgerungen gezogen, aber vermutlich ist es nicht so [daß Zhu Xi damit recht hatte]. In den folgenden drei Kapiteln⁶⁴⁰ wird von der [kindlichen] Pietät des [Kaisers] Shun und des [Königs] Wenwu gesprochen bis hin zu[r Angelegenheit des] Anbeten[s] (*matsuri* 祭り). Deshalb ist hier zuerst dieser Abschnitt [9] eingefügt. Dafür, daß [noch einmal] zwei Kapitel weiter hinten⁶⁴¹ von Aufrichtigkeit (*makoto* 誠) die Rede ist, ist auch dies Kapitel Voraussetzung. Also ist das Sprechen von den Angelegenheiten der Geister und Götter keine plötzliche Sache. Geister und Götter sind [10] als reagierendes Antworten dessen, was von selbst so ist (*shizen no kannô* 自然の感應), der Weg von Mitte und Maß (*chûyô no michi* 中庸之道). Im Altertum machten alle Politik (*matsurigoto* 政), indem sie die Geister und Götter verehrten (*tôto* 尊ぶ). In den drei Zeitaltern (*sandai*) machte man es ebenso. In unserem Land war es ebenso. [11] Die Gottheiten (*shinmyô* 神明) des Imperiums (*kôkoku* 皇国) [Japan] sind davon nicht ausgenommen, und in den westlichen Ländern (*seiyô shokoku* 西洋諸国) ist es ebenfalls so. Das ist lediglich das reagierende Antworten auf die Natur der einen Lebenskraft. Derjenige, der die Geister und Götter für die menschlichen Angelegenheiten (*jinji* 人事) verwarf und [stattdessen letztere] lehrte, war Kongzi. [12] Das war in der damaligen Generation dem Zeitgeist entsprechend. Trotzdem sprach Kongzi viel von Geistern und Göttern. Zuerst spricht er in den Wandlungen⁶⁴² vom Weg mit Hilfe [des Themas] Geister und Götter. [13] Daß in diesem Kapitel vom Anbeten der Geister und Götter (*kishin no matsuri* 鬼神の祭) die Rede war, ist im Zusammenhang mit Zisi immer klarer geworden, indem er Mitte

639 Vgl. auch Weber-Schäfer 1963: 41f.

640 D. i. *Zhongyong* 17 bis 19.

641 D. i. *Zhongyong* 20.

642 D. i. *Yijing*.

und Maß (*chûyô*) als menschliche Angelegenheit [zur Erläuterung] heranzieht. Wenn alle Menschen [14] selbstsüchtige Absichten (*shi-i* 私意) aufgeben, und vom reagierenden Antworten dessen, was von selbst so ist, ausgehen, dann ist das gleiche wie die Offenbarung von Gottheiten (*shinmyô no takusen* 神明の託宣). Dies reagierende Antworten (*kannô* 感應) ist die Aufrichtigkeit, der Natur nachzufolgen [von dem auszugehen, was von selbst so ist (*shizen ni shitagau* 從自然)]. Folgt man der Natur nach, dann werden Himmel, Erde und die unzähligen Dinge [15] und auch das eigene eine Selbst (*waga isshin* 我一心) alle zur einen großen Lebenskraft (*ichidaiki* 一大氣), und zu nichts Anderem. Wenn es keine selbstsüchtigen Absichten gibt, dann gibt es das nicht, daß etwas nicht als Sache reagiert. Meister Zhu sagt, das Weitreichende und das Subtile seien zu vereinigen, und macht das Subtile [16] als „Wir schauen nach ihnen, aber sie sind unsichtbar, wir hören auf sie, aber sie sind unhörbar“ zum Prinzip (*ri*) . Das mag [zwar] für Meister Zhu so sein, aber es ist zu fürchten, daß es [eben doch] nicht so ist. [Denn] „wir schauen nach ihnen, aber sie sind unsichtbar, wir hören auf sie, aber sie sind unhörbar“ bezeichnet [nicht Prinzip, sondern] das reagierende Antworten dessen, was von selbst so ist. Das

VI 704 [1] sollte man [hier] ganz genau abwägen.

5 Yamada Hôkokus Thesen anhand der Texte I bis IV

Wenn wir uns zuerst über die Struktur des Dialoges einen Überblick verschaffen wollen, sehen wir, daß es sich um acht Fragen der Schüler an den Meister handelt. Diese sind:

1. Was wußte man im Altertum vom „Weg des Nährens der Lebenskraft“ (*yôki no michi* 養氣之道)?
2. Was ist das, was man Weg (*michi* 道, chines. *dao*) nennt?
3. Wie nannte man den „Weg des Nährens der Lebenskraft“ vor der Zeit des Mengzi.
4. Weshalb spricht Kongzi nicht davon?
5. Ist heutzutage dieser Weg nicht nahezu zum Stillstand gekommen?
6. Wie ist Zhu Xis Kommentar zu *Mengzi* zu verstehen?
7. Warum kann man Wang Yangmings Lehre von der „Erweiterung der Intuition“ (*ryôchi wo itasu* 致良知) als Lehre vom „Nähren der Lebenskraft“ (*ki wo yashinau* 養氣) betrachten?
8. Wie sieht der Weg des Dienstes an den Göttern (*shin ni tsukae-ru michi* 事神之道) in den anderen Ländern der Welt aus?

Von Frage zu Frage gehend ist es ein Nachfragen bezüglich eines Punktes in der jeweils voranstehenden Antwort. Die Struktur der Fragen ist einfach, vom Detaillierten in das Ganze gehend. Die Antworten setzen beim Leser fundierte Quellenkenntnisse voraus (die dazu notwendigen Informationen sind in den Fußnoten zu Kapitel 4 angegeben).

Detailliert ist die erste Frage, nämlich die nach dem „Weg des Nährens der Lebenskraft“, die Gegenstand der Kontemplation bei der Betrachtung der Diagramme ist. Die zweite Frage ist die nach dem, was mit „Weg“ bezeichnet wird. Die dritte Frage und ihre Beantwortung enthalten die Kernthesen Yamada Hôkokus, in denen er die Notwendigkeit des „Nährens der Lebenskraft“ (nach Mengzi) mit dem „Dienst an den Göttern“ begründet, weil „Lebenskraft und Götter eine Einheit“ (nach dem *Yijing*) bilden. Die Fragen ab Ziffer 4 gehen dann auf die Geschichte dieses „Weges“ ein, von Zhu Xi über Wang Yangming bis hin zur Zeit des „Jetzt“ (nämlich zum Zeitpunkt der Abfassung der Diagramme).

5.1 Die Einheit von Mensch und Kosmos (*ichi dai genki* 一大元氣)

5.1.1 Chinesische Textgrundlagen

Lebenskraft ist neben der Intuition einer der grundlegenden Begriffe bei Wang Yangming, mit sowohl kosmologischer, als auch mit ethischer Bedeutung. In erster Bedeutung ist es eine materielle Kraft, die das Universum, „ohne einen Moment zu ruhen“⁶⁴³, bildet und auch am Leben hält. In zweiter Bedeutung ist es die Lebenskraft, die der Mensch an sich selbst zu nähren und zu kultivieren hat, was mit oben geschilderter Ansammlung von Rechtschaffenheit ganz getreu der These (*ji yi yang qi* 集義養氣) bei Mengzi übereinstimmt. In beiden Fällen ist diese Kraft nicht nur materieller, sondern auch geistiger Natur, da „Geist“ der „Meister“ ist, ohne den alles verfiel.⁶⁴⁴ Welt, Kosmos und die „unzähligen Dinge“ (von denen der Mensch eines ist) bilden eine „Einheit“ (*wanwu yiti* 萬物一體)⁶⁴⁵, und Materie und Nichtmaterie unterscheiden sich lediglich in Dichte- oder Streuungsgrad der Lebenskraft. Demnach bilden bei Wang Yangming „Prinzip und Lebenskraft eine Einheit“ (*li-qi heyi* 理氣合一), so daß sie „nicht getrennt behandelt werden können“ (*li ji qi li jiu qi*).⁶⁴⁶

Seinem Schüler Lu Cheng erläutert Wang Yangming das Wesen des Prinzipes dynamischer Kreativität, das gleichzeitig neben „geistiger Kraft“ (*shen* 神) und „Essenz“ (*jing* 精) als Lebenskraft (*qi* 氣) im menschlichen Körper tätig ist:

Z 35 [1] „In Deinem Brief sagst Du, daß das ursprünglich Göttliche (*yuanshen* 元神), die ursprüngliche Lebenskraft (*yuanyi* 元氣) und die ursprüngliche Essenz (*yuanying* 元精) dort ihren Platz haben, wo sie gespeichert seien und sich heraus entwickeln. [2] Man spreche auch von der Essenz des wahren Yin und der Lebenskraft des wahren Yang. [3] Nun, es gibt nur eine Intuition. [4] Wenn man seine wunderbare Wirksamkeit (*miaoyong* 妙用) erwähnt, spricht man vom

⁶⁴³ *Chuanxilu* 104, *CXL* I: 22b11, Chan 1963: 66f.

⁶⁴⁴ *Mengzi* 2A.2,14, *MZZS* III: 7a6, Le II: 190, *Do*: 86, *We*: 69.

⁶⁴⁵ *Chuanxilu* 104, *CXL* I: 22b11, Chan 1963: 66f.

⁶⁴⁶ *Chuanxilu* 133, *CXL* II: 3a5, Chan 1963: 94. – Zur Problematik der Übersetzung des Schriftzeichens für *ji*, japan. *sunawachi* vgl. Kapitel 2.1.11.

Göttlichen. [5] Wenn man seine fließende Vorwärtsbewegung (*liu-xing* 流行) erwähnt, dann spricht man von der Lebenskraft. [6] Wenn man sein Kondensieren und sein Konzentrieren (*ningju* 凝聚) erwähnt, dann spricht man von der Essenz. [7] Wie sollte man es da in Gestalten oder Abbildern (*xing xiang* 刑象) suchen?⁶⁴⁷

Das bedeutet hier, wie die Taoisten⁶⁴⁸ die Einheit der drei Kräfte „Essenz“, „Lebenskraft“ und „Göttliches“ in sich zu finden und dann als Konfuzianer auf die „Erweiterung der Intuition“ hinzuarbeiten. Die Idee der „Ausstattung mit Lebenskraft“ (*qizhi* 氣質, bei Zhu Xi „materielle Ausstattung“)⁶⁴⁹ ist jedoch bei den Neokonfuzianern grundsätzlich verschieden von der im Taoismus.

Wang Yangming erklärt, daß die „Lebenskraft“ eines Kindes, wenn es geboren werde, noch „rein“ (*jun* 純) sei⁶⁵⁰. Mit dem Erwachsen werden wird diese zur „verfeinerten Lebenskraft“ (*jing qi* 精氣)⁶⁵¹, weshalb der Mensch versuchen sollte, seine moralischen Qualitäten zu kultivieren, indem er „im Zustand bleibe, bevor (*weifa zhi zhong* 未發之中) Gefallen, Ärger, Sorge und Freude (*xi nu ai le* 喜怒哀樂) entstanden sind“⁶⁵².

Da es „nur eine einzige Wesensnatur“ (*xing yi eryi* 性一而已) des Menschen gibt, welche ursprünglich gut ist, ist das „Wesen der menschlichen Natur/Wesensnatur“ (*xing zhi xing* 性之性) „Menschlichkeit“, „Rechtschaffenheit“, „Sittlichkeit“ und „Weisheit“. Deshalb sind „Klugheit“, „Klarheit“, „Einsicht“ und „Wissen“ (*congming ruizhi* 聰明睿智) die „Ausstattung der Wesensnatur“ (*xing zhi zhi* 性之質). „Gefallen“, „Ärger“, „Sorge“ und „Freude“ sind die „Gefühle der Wesensnatur“ (*xing zhi qing* 性之情), „selbstsüchtige Wünsche“ und „Leidenschaften“ (*siyu keqi* 私欲客氣) sind „Bedeckung der Wesensnatur“ (*xing zhi bi* 性之蔽). Die „Ausstattung [der Lebenskraft]“ kann „klar“ oder „trübe“ (*qing zhuo*

⁶⁴⁷ *Chuanxilu* 154 (Antwortbrief an Lu Yuanjing), *CXL* II: 17b1–4, Chan 1963: 133.

⁶⁴⁸ Näheres zu den drei Kräften in der chinesisch-taoistischen Medizin, siehe Engelhardt 1987, *Fung* 1953 II: 431.

⁶⁴⁹ Zhu Xi zum Thema „materielle Ausstattung“ (*qizhi* 氣質) siehe Kracht 1986: 91ff. *Fn* 182 auf S. 92, *T* 7 im Zitat aus den *ZZYL* 3.116.14–117.9.

⁶⁵⁰ *Chuanxilu* 30, *CXL* I: 11a2, Chan 1963: 31.

⁶⁵¹ Ebenda: I. 11a4.

⁶⁵² *Chuanxilu* 30, *CXL* I: 11a6, Chan 1963: 31. Mit *xi nu ai le*, und *weifa zhi zhong* bezieht sich Wang auf *Zhongyong* 1, *Le* I 384, Weber-Schäfer 31.

清濁)⁶⁵³ sein. „Trübheit“ und „Klarheit“ der „Lebenskraft“ sind jedoch nicht wie bei Zhu Xi angeboren⁶⁵⁴, sondern durch die Umwelt und das Selbst bedingt. Nach Wang Yangming haben nicht nur einige wenige Menschen größere Chancen, Heilige zu werden, als andere, sondern jeder Mensch hat unabhängig von Bildung oder sozialer Herkunft die Chance einer Möglichkeit zu politischer Betätigung. Der Mensch muß „lernen“ (*xue* 學), das heißt seiner „Intuition folgen“ (*xun qi liangzhi* 循其良知)⁶⁵⁵.

Was den tatsächlich Heiligen betrifft, so hält Wang Yangming die oben bereits erwähnte „regenerierende Kraft der Nacht (*yeqi* 夜氣)⁶⁵⁶ nach Mengzi für unwichtig. Ein Gelehrter, der sich bemühe, könne den ganzen Tag über die „Lebenskraft aufrechterhalten“, und nur ein „gewöhnlicher Mensch“ (*changren* 常人) sei von der „regenerierenden Kraft der Nacht“ abhängig.⁶⁵⁷ Menschen, von denen Wang Yangming sagt, daß ihre „geistige Energie“ (*jing qi* 精氣) und ihre „physische Energie“ (*qi po* 氣魄) „groß“ sei, sind Zhu Xi⁶⁵⁸, Kongzi⁶⁵⁹. Für den Lernenden ist also die „Nahrung der Lebenskraft“ dringlichste Aufgabe. Ganz analog zu Mengzi benutzt Wang Yangming die Phrase „Der Wille ist der Anführer, die Lebenskraft folgt nach.“ (*zhi zhi, qi ci* 志至氣次, japan. *kokorozashi itareba, ki tsugu*)⁶⁶⁰. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die „Lebenskraft“ untergeordnet sei, vielmehr solle der Mensch gerade bei ihr in der Selbstkultivierung ansetzen, und lediglich den Willen aufrechterhalten⁶⁶¹. Wang Yangming erklärt es mit dem Beispiel einer Baumbewässerung.

⁶⁵³ *Chuanxilu* 165, *CXL* II: 22a6, Chan 1963: 145.

⁶⁵⁴ Bei Zhu Xi hängt die Fähigkeit des Menschen zur Erleuchtung von seiner physischen Ausstattung ab, welche angeboren ist. „Klare Lebenskraft“ ist *qingqi* und „trübe Lebenskraft“ ist *zhuoqi* 濁氣. Das heißt dann konkret, daß beim Menschen zuerst die Anlage („das Prinzip“) und danach die Wesensnatur („Lebenskraft“ gleich „Wesensnatur“) vorhanden ist (Vgl. *ZZYL* 3: 117.2). Dies sieht auf den ersten Blick nach einem Fatalismus aus (Gardner 1990: 57), der jedoch entschärft wird, wenn man bedenkt, daß hier moralische Verpflichtung über eventuell angeborenen Fehlern steht.

⁶⁵⁵ *Chuanxilu* 165, *CXL* II: 22b1, Chan 1963: 146.

⁶⁵⁶ Siehe Kapitel 2.2.1.

⁶⁵⁷ *Chuanxilu* 47, *CXL* I: 13b5, Chan 1963: 39f.

⁶⁵⁸ *Chuanxilu* 1, *CXL* I: 21b4, Chan 1963: 62.

⁶⁵⁹ *Chuanxilu* 299, *CXL* III: 18b6–8, Chan 1963: 234f.

⁶⁶⁰ Siehe Z 3 in Kapitel 2.

⁶⁶¹ *Chuanxilu* 73, *CXL* I: 17a4f, Chan 1963: 50.

Z 36 [1] „Es geht nur darum, seinen Willen aufzurichten (*li zhi* 立志). [2] Wenn der Lernende alles auf den Willen, Gutes zu tun, ausrichtet (*yinian* 一念), dann ist das der Sproß des Baumes. [3] Nur wenn er weder [beim Wachstum] nachhilft, noch vergißt [zu nähren], und daran festhält, zu kultivieren und zu nähren, dann wird er [der Baum] natürlicherweise (*ziran* 自然) Tag und Nacht wachsen; seine ihn belebende Lebenskraft (*sheng qi* 生氣) wird immer vollendeter und seine Zweige und Blätter werden immer prachtvoller.“⁶⁶²

Da die „ursprüngliche Substanz des Geistes“ die „Unbewegtheit“ ist, reicht es aus, sich nur um die „Ansammlung von Rechtschaffenheit“ zu kümmern. Wie Gaozi alles daranzusetzen, den „Geist unbewegt zu halten“, bedeutet für Wang Yangming, ihn „festzuhalten“, seine „Wurzeln zu beschränken“ oder zu „zerstören“, obwohl er doch von selbst pausenlos wachse. Mengzis gestellte Aufgabe, „Rechtschaffenheit anzusammeln“ bedeute lediglich, den „Geist aus sich selbst heraus bis zur Erfüllung zu kultivieren“. Das ist, „von selbst völlig frei, ungebunden und lebendig“ sein, und das ist nichts anderes als die „flutende Lebenskraft“ (*haoran zhi qi* 浩然之氣).⁶⁶³

Des weiteren wären als chinesische Textgrundlagen die in Kapitel 2.3.3 vorgestellten Denker zu erwähnen, die hier jedoch nicht noch einmal gesondert angeführt werden müssen.

5.1.2 Interpretation

Yamada Hōkoku führt alle Dinge der Welt, im Bezug auf den Menschen, sowohl in materieller, als auch in geistiger und psychischer Hinsicht, allein auf die Lebenskraft (*ki*) zurück. Die Hauptthese, die man als exemplarisch für seinen „Monismus der Lebenskraft“ (*ki-ichi genron* 氣一元論)⁶⁶⁴ betrachten kann, lautet:

Z 37 „[Der Meister sagte:] Im Kosmos gibt es nicht nur eine einzige Lebenskraft (*uchū no aida ichidaiki nomi* 宇宙間一大氣而), sondern es gibt nur diese eine Lebenskraft, und deshalb bringt sie das Prinzip hervor. Lebenskraft bringt das Prinzip hervor, und es gibt

⁶⁶² *Chuanxilu* 115, *CXL* II: 24b6–9, Chan 1963: 73.

⁶⁶³ *Chuanxilu* 272, *CXL* III: 13a10–13b2, Chan 1963: 221.

⁶⁶⁴ Kinugasa 1976: 258.

kein Prinzip, das die Lebenskraft regiert (*ki, ri wo shô zuru nari, ri, ki wo sei suru arazaru nari* 氣生理也非理制氣也). Wenn deshalb der Mensch in der Lage ist, sich dieser natürlichen einen Lebenskraft zu fügen, dann wird er menschlich (*jin* 仁), wird rechtschaffen (*gi* 義), wird sittlich (*rei* 禮), wird weise (*chi* 智) und bringt folglich das Ordnungsprinzip (*jôri* 条理) der unzähligen Veränderungen hervor. Das sind die wahren Verbindungen zu den Schülern des Heiligen [Kongzi]. Wie sollte man da über die Lebenskraft hinaus noch ein Prinzip hinzufügen?“ (I 796, T 2-3.)

Die Lebenskraft als „die eine große Lebenskraft“ (*ichidaiki* 一大氣), in der Yin und Yang eine Einheit bilden, ist in ewiger Bewegung ohne eine Möglichkeit des Stillstandes.

Z 38 „Wenn sie [die eine große Lebenskraft] sich auflöst, wird sie zu Himmel und Erde, wenn sie sich in kleine Dinge aufteilt, dann wird sie zu den unzähligen Dingen, wenn sie sich zusammenballt, dann wird sie zu der einen großen Lebenskraft.“ (V 756, T 8-9.)

Als das, was die Dinge belebt, ist sie die Ursache von Bewußtsein und Bewegung aller Dinge (*chikaku undô* 知覺運動) (II 798, T 14), sowohl von Menschen und Tieren, als auch der Dinge, die wir normalerweise als unbelebt zu bezeichnen gewohnt sind. Daraus ergibt sich die zwingende Notwendigkeit, die „Lebenskraft zu nähren“ (*ki wo yashinaw* 養氣). Dies nennt Yamada Hôkoku den „Weg des Nährens der Lebenskraft“ (*yôki no michi* 養氣之道; II 797, T 13), dem sich kein Mensch ganz entziehen kann. Vernachlässigt jemand diesen Weg, weil er ihn beispielsweise als nicht wichtig erachtet, dann entsteht unkontrollierbarer Schaden sowohl im Selbst, als auch in der Umgebung des Menschen.

Z 39 „Folgt man dieser Natur nach und verletzt man auch nicht deren Ordnungsprinzip, dann ist man mit der großen Lebenskraft in Einheit (*daiki to gôitsusu* 大氣合一), und das nennt man ‚Nähren [der Lebenskraft] durch das Aufrechte (*choku* 直)‘. Handelt man nicht nach deren Natur und mißachtet man deren Ordnungsprinzip, dann nennt man dies ‚das Nichtaufrechte (*fuchoku* 不直)‘. Die Lebenskraft in den Dingen ist einseitig, und man läßt Bewußtsein und Bewegung in deren Form Abwege gehen. Nur wer sich seiner Natur fügt (*sono shizen ni shitagawaba* 從其自然), verstößt nicht gegen das Aufrechte, und [der Zustand des Nährens der] Lebenskraft, den der Mensch erlangt, ist vollständig. Kreist aber sein Wissen nur um alle Dinge und ist sein Tun beliebig, nimmt er es, um mal dies oder das zu tun,

dann kann er nicht in allem mit der Natur übereinstimmend sich ihr fügen.“ (II 798, T 4-6.)

Das Aufrechte und das Nichtaufrechte sind erkennbar an „Gut, Böse, Glückverheißend und Unglückverheißend“ usw. und sie entstehen durch „Ordnung, Unordnung, Existenz und Vernichtung“ (II 798, T 6). Durch die Begriffe „Geradlinigkeit und das Aufrechte“ (*shôjiki* 正直) verbindet Yamada Hôkoku die These von der „Nahrung der Lebenskraft“ mit derjenigen vom „Dienst an den Göttern“. Er stützt sich hierbei auf die Quellen *Shijing* 詩經, *Shujing* 書經, *Liji* 禮記 und *Yuejing* 樂經, und beruft sich dabei auf keinen geringeren als auf Kongzi (II 798, T 16 und 8, T 16).

Das, was Yamada Hôkoku „die eine große Lebenskraft (*ichidaiki* 一大氣)“ nennt, ist das, was noch keine Gestalt hat. Sie ist in unaufhörlicher Bewegung, „bindet“ (*musubu* 結) die unzähligen Dinge zur Gestalt (*katachi* 形). Dies tut sie, indem sie sich verdichtet, kondensiert (*nigiru* 凝ぎる) und dann zu stofflichen Dingen, das was Gestalt hat, wird“ (VI 673, T 35).

Z 40 „Jene eine große Lebenskraft, die keine Gestalt hat, bewegt sich, kondensiert und bindet die Gestalt. Das ist nicht zu trennen von dem, was „Befehlen“ ist. „Befehl“ ist zum Beispiel wie ein Befehl von einem Herrn. Spricht man von der durch die große Lebenskraft gebundenen Gestalt, so ist das Befehl. Der Befehl ist Angeborenes (*umaretsuki* 生まれつき) und Veranlagung (*seikon* 性根 der Gestalt. Angeborenes und Veranlagung sind das, was Wesensnatur (*sei*) ist. Deshalb ist die Gestalt unmittelbar die Wesensnatur, ist Befehl. Der Himmel der einen großen Lebenskraft bringt die Gestalt hervor, bindet sie und ist das, was man Wesensnatur nennt. Wie das Feuer brennt und das Wasser fließt ist die Gestalt unmittelbar die Wesensnatur des Von-selbst-so-Seins (*shizen* 自然). Deshalb ist die Wesensnatur die natürliche Gestalt. Es gibt nichts daran, was künstlich ist. Hier wird „Wesensnatur“ durch den Begriff „Himmel“ erklärt. Dieser eine Satz ist es, der es erklärt. „Das sich der Wesensnatur fügen, nennt man den Weg.“⁶⁶⁵ Das „sich Fügen“ heißt, willig und ohne Künstlichkeit dahin zu gehen, wo man von selbst so (*shizen* 自然) ist. Bis zu jener Veranlagung der Gestalt, willig und unver-

⁶⁶⁵ Die für die hier zitierten Textpassagen relevanten Quellenangaben befinden sich an dem jeweils nach dem Zitat in Klammern angegebenen Ort in Kapitel 4.

fälscht zur Natur (*shizen* 自然) gehen, das nennt man den Weg. Das Feuer brennt, das Wasser fließt. [Sich fügend] bis zur Natur der Gestalt gehen, das ist der Weg“ (VI 673, T 5-11).

Dies „sich fügen“, der Natur nachfolgen, was nicht ein Vorwärtsgen, sondern vielmehr ein Zurückkehren zur ursprünglichen Wesensnatur zu sein scheint, ist das, was Yamada Hôkoku „Weg“ nennt (II 798, T 3-4). Es geht also nicht wie bei Zhu Xi um ein „Ergründen des Prinzipes“ oder um ein „Untersuchen der Dinge“, sondern um ein freiwilliges Anerkennen des inhärenten Ordnungsprinzips in allen Dingen, und desselben in sich selbst. Dann kann die sogenannte Lebenskraft auch in Körper und Seele des Menschen so wirken, wie sie es ursprünglich von selbst tut, nämlich „gedeihend und fließend (*seidai ryûkô* 盛大流行)“ (V 768, T 1).

Hier übernimmt Yamada Hôkoku die Interpretation der „flutend [großen] Lebenskraft“ in *Mengzi* 2A.2 von Zhu Xi, und schließt daraus, daß mit Hilfe der damit angedeuteten Metapher „Wasser“ klar ist, daß es sich bei „Lebenskraft“ um „Vitalität“ (*ikioi* 勢い) handelt (V 780, T 14ff).

Wenn Dinge vergehen, oder der Mensch stirbt, ist das kein Auflösen in ein Nichts, sondern vielmehr ein Zurückkehren zur „ursprünglichen Lebenskraft“ (*genki* 元氣 oder *moto no ki*, vgl. V 760, T 12-13 u. a.).

Z 41 „Das, was man flutende Lebenskraft (*kôzen no ki* 浩然之氣) nennt, ist lediglich die eine große ursprüngliche Lebenskraft (*ichi dai genki* 一大元氣), die den Raum zwischen Himmel und Erde anfüllt und bis zur Mondkugel und bis zu den Sternen reicht. Diese große Lebenskraft gerinnt und wird zur Erdkugel, wird zu Himmel und Erde, und wird zu den unzähligen Dingen. Jenen Gestalten folgend gibt es die Tätigkeit des natürlichen Bewußtseins und der Bewegung, und das ist die geheimnisvolle Wirkung der großen Lebenskraft.“ (V 759, T 4-5.)

Yamada Hōkoku unterscheidet nicht nur zwischen Gestalt (*katachi* 形) und Gestaltlosigkeit (*katachi naki* 無形), sondern auch zwischen Himmel und Erde, wobei das erste mit der größten Leere (*taikyo* 太虛), das zweite mit den sichtbaren Phänomenen gleichzusetzen ist.

Z 42 „Nun, zwischen Himmel und Erde gibt es nur eine große ursprüngliche Lebenskraft, und überhaupt nichts anderes. Spricht man von Himmel und Erde als von einer Begrenzung, so gehören doch insgesamt die Dinge, die keine Gestalt haben, alle zu Himmel und wenn man in die Erde ein Loch gräbt, so gehört das Nichts im Loch auch zu Himmel, aber alle Dinge, die Gestalt besitzen, gehören zu Erde, und auch ein Vogel, der in einem Loch ist, gehört zu Erde. Weiter sind die große Erdkugel, Sonne, Mond und Sterne und die zehntausend Dinge alle in der Lebenskraft, zusammenfassend gesagt die eine große ursprüngliche Lebenskraft. Was nun, gemäß der einen großen Lebenskraft, die Dinge nicht zur Gestalt bindet, gehört zu Himmel. Das, was Gestalt hat, nennt man das, was durch die ursprüngliche Lebenskraft gebunden und geronnen ist, wobei jene sogenannte eine große ursprüngliche Lebenskraft alle natürlichen Bewegungen ausmacht, in lebhafter Weise nicht stillsteht; wohin man auch geht, es gibt überall außer der einen großen ursprünglichen Lebenskraft nichts; das ist das äußerst Große und man kann es mit den Augen kaum wahrnehmen. Weiter bildet jene ursprüngliche Lebenskraft die natürliche Tätigkeit, gerade so, wie wenn das Wasser in großen Flüssen fließt, welches keinen Augenblick aushält, nicht stockt und nicht unterbrochen wird.“ (V 768, T 1-6.)

Ebenso erklärt er die Begriffe „Mitte“ und „Maß“ aus dem Buch *Zhong-yong* (VI 672, T 1-3). „Gestalt“ ist „unmittelbar in der Lebenskraft“ und die Bewegung der Lebenskraft, vom Entstehen der Dinge bis hin zu ihrer Auflösung ist ebenso im menschlichen Körper aktiv. Lebenskraft ist demnach auch im „Geist“ (*kokoro*) vorhanden (V 764, T 13-16), der nicht in den Zustand der Unbewegtheit gebracht werden kann, wenn die Lebenskraft nicht richtig genährt worden ist.

Da Mensch und Kosmos für Yamada Hōkoku eine Einheit bilden, der Mensch ein Teil des Kosmos ist, ist es seine Aufgabe, mit all seinen daraus resultierenden Eigenschaften, weil Gestalt, Bewußtsein, Bewegung sowohl Ding, als auch bei jedem Menschen anders sind (II 769, T 12), zu dieser ursprünglichen Lebenskraft zurückzukehren, was bedeutet, daß

man die Lebenskraft so sehr nährt, daß sie „flutgleich“ groß (*kôzen* 浩然) wird, wenn man das nicht erst zum Zeitpunkt des Todes tun möchte, wo es natürlicherweise stattfindet.

„Bewußtsein und Bewegung“ (*chikaku undô* 知覺運動) ergeben sich natürlicherweise. Der Mensch kann sie nicht willentlich unterdrücken oder fördern. Das, worauf er Einfluß hat, wo er Entscheidungen treffen muß und gegebenenfalls seinen Willen einsetzen muß, ist sein „Verhalten“ (*okonai* 行) und sein „Wissen“ (*chi* 知). Wenn der Mensch also handelt, dann hat dies unmittelbar Auswirkungen auf den Nahrungsgrad seiner „Lebenskraft“. Man stelle sich vor, jemand hat einen schwerwiegenden Fehler begangen, dann wird er sich in seiner Vitalität gehemmt fühlen, was nicht der Fall ist, wenn er weiß, daß er richtig gehandelt hat. In *Mengzi* 2A.2 wird dies am Beispiel eines Menschen gezeigt, der irgendwo hingehen möchte und plötzlich stolpert. Dann kann er gar nicht vermeiden, daß sein „Geist“, der vorher vielleicht in einem fortgeschrittenen Ruhezustand war, „bewegt“ wird. Dies interpretiert Yamada, indem er sagt, daß der Geist, oder der Wille zwar im Handeln der „Anführer“ (*sui* 帥) ist, die Lebenskraft jedoch in solch einem Falle des Stolpern zurückwirkt, und den Geist bewegt, das Gemüt beunruhigt, und dieser nicht mit Willenskraft im Zustand der Ruhe (*fudôshin* 不動心) gehalten werden kann (V 765, T 14ff).

Im Zusammenhang mit der „flutgleichen Lebenskraft“ (*kôzen no ki* 浩然之氣) kommt Yamada Hôkoku immer wieder auf die Metapher „Wasser“ zu sprechen, die für ihn das versinnbildlicht, was ein Mensch im Leben erreichen kann, wenn er Persönlichkeitsbildung im höchsten Sinne betrieben hat. Das einzige historische Beispiel, von dem er sagt, daß er das erreicht habe, ist Kongzi (siehe die Schriftzeichen *ichi dai genki* 一大元氣 in Diagramm H). Daß Mengzi, der das in *Mengzi* 2A.2 von sich selbst sagt, dies offensichtlich ebenso erreicht hat, sagt Yamada nicht direkt. Aber er geht auf die Methoden ein, die Mengzi in besagter Passage angibt. Yamada Hôkoku sagt von sich selbst nichts dazu, wie weit er auf diesem Weg fortgeschritten ist, weist aber seine Schüler an vielen Stellen in den Texten auf die Gefahren hin, denen man sich auf diesem Weg zu stellen hat.

5.2 Methoden der Persönlichkeitsbildung (*yôki no michi* 養氣之道)

5.2.1 Chinesische Textgrundlagen

In der Sinologie ist es, wie oben bereits erwähnt, eine bekannte Tatsache, daß Wang Yangmings Thesen auf Mengzi aufbauen. Die üblicherweise genannte Bezugsstelle ist vor allem oben schon erwähnte, nämlich *Mengzi* 7A.15.⁶⁶⁶

Wang Yangmings leitet seine wohl wichtigste These, nämlich die von der „Erweiterung der Intuition“ (*zhi liangzhi* 致良知) von eben genannter Stelle bei Mengzi ab, wobei die Intuition als ein angeborenes Wissen von dem, was gut und richtig ist, zu verstehen ist. Allerdings warnte er selbst davor, endlos um die „Erweiterung der Intuition“ herum zu diskutieren. Denn gerade derjenige habe zu leiden, der sich nicht ausreichend um die viel wichtigere „Ansammlung von Rechtschaffenheit“ (*ji yi* 集義)⁶⁶⁷ bemüht habe.⁶⁶⁸ Die „Einheit von Wissen und Handeln“ (*zhi-xing heyi* 知行合一) bedeutet eine zur Verfügung stehende „Intuition“, die zur „Erleuchtung“ führen kann, und ist das Ziel, über das noch gesprochen werden kann, im Gegensatz zur „Intuition“, die eigentlich in den Bereich des Unaussprechlichen fällt. So richtet Wang Yangming alles darauf, seinen Schülern den Weg, die Methoden, zur „Einheit“ zu erläutern.

Eine dieser Methoden, nämlich „sich selbst durch Devotion zu kultivieren“ (*xiu ji yi jing* 修己以敬) aus den *Lunyu*⁶⁶⁹, sagt er, sei das gleiche wie die „Ansammlung von Rechtschaffenheit“ bei Mengzi⁶⁷⁰. Kongzi, so Wang Yangming, brauche nicht von „Rechtschaffenheit“ sprechen und Mengzi nicht von „Devotion“, weil beide Dinge einander

⁶⁶⁶ Siehe Fn 118 in Kapitel 2.

⁶⁶⁷ *Mengzi* 2A.2,15, *MZZS* III: 7a10, *Le* II: 190, *Do*: 86, *We*: 69.

⁶⁶⁸ *Chuanxilu* 188, *CXL* II: 33a9–10, Chan 1963: 175.

⁶⁶⁹ *Lunyu* 14.45, *Le* I: 292.

⁶⁷⁰ *Chuanxilu* 117, *CXL* I: 25a12, Chan 1963: 74f.

implizieren. Wang Yangming bezieht sich hier auf das *Yijing*, wo es heißt:

Z 43 „Devotion ist dazu da, das Innere aufzurichten, Rechtschaffenheit ist dazu da, das Äußere in Einklang zu bringen.“⁶⁷¹

Beide Methoden unterscheiden sich lediglich in ihrer Zugehörigkeit zu „Aktivität“ (*you shi* 有事) und „Inaktivität“ (*wu shi* 無事). Aber beide, so kann man interpretieren, sind bei Wang Yangming Teile des intuitiven Aktes.

Weil Gaozi „Rechtschaffenheit“ insgesamt als etwas betrachtet, das außerhalb des menschlichen Geistes liege (*yi wai* 義外),⁶⁷² sagt Mengzi, daß Gaozi „nichts von Rechtschaffenheit versteht“ (*bu zhi yi* 不知義)⁶⁷³. In der gleichen Weise kritisiert Wang Yangming auch Zhu Xi, der seiner Meinung nach „Geist“ und „Prinzip“ in zwei teilt und so das eine als etwas „Inneres“ das andere als etwas „Äußeres“ betrachtet.⁶⁷⁴

Z 44 [1] „Geist ist eines, nur das. [2] Als das, was man völlig besorgt und ängstlich nennt, heißt es Menschlichkeit. [3] Als das, was man entsprechend und passend nennt, heißt es Rechtschaffenheit. [4] Spricht man vom Ordnungsprinzip (*tiaoli*), nennt man es Prinzip. Wenn man [nun] Menschlichkeit und Rechtschaffenheit nicht außerhalb des Geistes sucht, [5] sollte man dann [etwa] eine Ausnahme machen, und Prinzip außerhalb des Geistes suchen? [6] Wissen und Handeln sind getrennt, weil [manche] Menschen das Prinzip außerhalb des Geistes suchen. [7] Die Lehre von der Einheit von Wissen und Handeln bedeutet [im Gegenteil], das Prinzip innerhalb des Geistes zu suchen.“⁶⁷⁵

⁶⁷¹ *Yijing* (Wenyan-Kommentar 文言 zur 2. Linie): ZY I: 7a4. Le 1963: 60 und 420. Derjenige, der diese *Yijing*-Stelle mit *Mengzi* 2A.2 in Beziehung setzt, ist Cheng Yi beispielsweise in *Yichuan yizhuan* 伊川易傳 I: 12a9 und *ECQS*, *Yichuan yishu* 伊川遺書 18: 19a10ff. Zhu Xi knüpft an ihn an in *ZZYL* 52. 2041.2–3, 52: 2066.1 und *MZHW* 5b7ff.

⁶⁷² *Chuanxilu* 133, *CXL* II: 3a6, Chan 1963: 94. Wang Yangming bezieht sich mit „Rechtschaffenheit als etwas Äußeres“ auf *Mengzi* 6A.4, *MZZS* XI: 3a6, *Le* II: 397f, *Do*: 111, *We*: 161 und *Mengzi* 2A.2,10, *MZZS* III: 3b9, *Le* II: 185–196, *Do*: 81–89, *We*: 67–72. Siehe auch die Ausführungen hierzu in Shun 1997: 94ff.

⁶⁷³ *Mengzi* 2A.2,10: ebenda.

⁶⁷⁴ *Chuanxilu* 133, *CXL* II: 3a5–6, Chan 1963: 94.

⁶⁷⁵ *Chuanxilu* 133, *CXL* II: 3a6–9 und 4b7ff, Chan 1963: 94f und 99.

„Rechtschaffenheit“ nach Mengzi nicht „als etwas Äußeres“ zu betrachten, sondern sich auf sie besonders zu konzentrieren/sie „anzusammeln“, ist die Selbsterziehungsaufgabe, die Wang Yangming in den Vordergrund stellt.⁶⁷⁶ Wissen und Handeln bilden nur dann eine Einheit, das heißt die Intuition ist nur dann voll ausgebildet, wenn der Adept erkennt, daß er nichts im Äußeren zu suchen braucht, da die Außenwelt lediglich Projektion der Innenwelt ist. Das heißt also, das Prinzip (*li*) irgendeiner Sache kann zwar untersucht werden, aber letztendlich läuft es darauf hinaus, daß man erkennt, daß die Erkenntnis dieses Prinzipes vom Ordnungsprinzip (*tiaoli* 條理), das sowohl den Dingen, als auch dem Erkennenden selbst innewohnt, abhängt. Um es mit Mengzi zu sagen, bedeutet es das sogenannte „Ansammeln von Rechtschaffenheit“, der als rein innerer Prozeß der Persönlichkeitsbildung letztlich auch die äußeren Dinge erhellt.

Er schildert die Vernachlässigung der Aufgabe „Ansammeln von Rechtschaffenheit“ als die Ursache verschiedenster Störungen und Probleme. In *Chuanxilu* 40 stellt sein Schüler Lu Cheng⁶⁷⁷ an ihn die Frage, weshalb manche Menschen des Nachts Angst vor „Geistern“ (*gui* 鬼) hätten, und Wang Yangming antwortet, es hänge damit zusammen, daß der Betreffende die Übung „Ansammeln von Rechtschaffenheit“ nicht genügend praktiziert habe. Wenn ein Mensch „geradlinig“ (*zheng* 正) sei, habe er nichts zu befürchten, und dann sei es auch überflüssig, „die geradlinigen und aufrechten Geister“ (*zhengzhi zhi gui* 正直之鬼) von den bösen zu unterscheiden.⁶⁷⁸

⁶⁷⁶ So in *Chuanxilu* 40, CXL I: 12b1, *Chuanxilu* 81, CXL I: 18b3, *Chuanxilu* 117, CXL II: 25a12, *Chuanxilu* 170, CXL II: 25a10, *Chuanxilu* 188, CXL II: 33a9, *Chuanxilu* 216, CXL III: 4a9, *Chuanxilu* 272, CXL III: 13a12, *Chuanxilu* 324, CXL III: 24b2.

⁶⁷⁷ Lu Cheng 陸陸, Rufname Yuanjing 澄原靜 (Schüler des Wang Yangming, Lebensdaten unbekannt). Im *Chuanxilu* sind im ersten Teil die Abschnitte 15–94 (CXL I: 8b5–12a2) mit seinem Namen überschrieben: *Lu Cheng suo lu* 陸澄所錄 (Bericht des Lu Cheng). Auch befinden sich im zweiten Teil in den Abschnitten 155–157 (CXL II: 16b10–17b6 und 17b7–23b5) zwei Briefe Wang Yangmings an ihn *Da Lu Yuanjing shu* 1 und 2. Nähere Informationen zur Biographie des Lu Cheng siehe: MRXA 14 (*Zhezhong Wangmen xue'an* 折中王門學案, 4): 5b–13a.

⁶⁷⁸ *Chuanxilu* 40, CXL I: 12b1–5, Chan 1963: 36.

Gaozi, der durch seine Prämissen die Übung „Ansammeln von Rechtschaffenheit“ überhaupt erst gar nicht vollzieht, leidet, so Wang Yangming, an einer „Krankheit der Lebenskraft“ (*qi zhi bing* 氣之病), weil er seine „Nahrung des Geistes“ (*yang xin* 養心) „einseitig“ betreibt, um den „Zustand der Unbewegtheit des Geistes“ (*bu dong xin* 不動心) zu erlangen, und weil er, ebenso wie der Mann aus dem Staate Song dem Geist „beim Wachsen nachhilft“ (*zhu chang* 助長, vgl. *Mengzi* 2A.2,16).⁶⁷⁹ In *Chuanxilu* 81 erklärt Wang Yangming, in welcher Weise Gaozis „Unbewegtheit des Geistes“ anders sei, als die des Mengzi. Er sagt, daß Gaozi seinen Geist mit Gewalt kontrolliere, während Mengzi sein Ziel besser erreiche, indem er „Rechtschaffenheit ansammele“.⁶⁸⁰ „Unbedingt [etwas] zur Sache zu machen“ (*bi you shi* 必有事)⁶⁸¹ bei Mengzi bezieht sich, so Wang Yangming, auf nichts anderes als auf die „Ansammlung von Rechtschaffenheit“ und die gleichzeitige „Erweiterung der Intuition“⁶⁸². Um die „Ruhe des Geistes“ (*bu dong xin* 不動心) zu erlangen, ignoriere Gaozi Fehlschläge, unangenehme Dinge und bevorzuge lediglich positive Dinge. Das sei der Grund, weshalb Gaozi sagt „Was man im Geist nicht findet, das sollte man nicht in der Lebenskraft suchen.“⁶⁸³. Dies jedoch nennt Wang Yangming „selbstsüchtig“ (*si* 私)⁶⁸⁴

5.2.2 Exkurs: Wissen (*zhi* 知), Intuition (*liangzhi* 良知) und Lebenskraft (*qi* 氣) bei Wang Yangming

Es darf nicht vergessen werden, daß Wang Yangmings Denken vor allem für seine These von der „Einheit von Wissen und Handeln“ (*zhi-xing heyi* 知行合一) und seine Ausführungen zur Intuition (*liangzhi*) die meiste Beachtung erfahren hat.

Z 45 [1] „Wissen ist die eigentliche Substanz des Geistes. [2] Der Geist ist natürlicherweise [aus sich selbst so seiend] fähig, zu wissen.

⁶⁷⁹ *Chuanxilu* 170, *CXL* I: 25b2–4, Chan 1963: 154.

⁶⁸⁰ *Chuanxilu* 81, *CXL* I: 18b1–3, Chan 1963: 53f.

⁶⁸¹ *Mengzi* 2A.2,15, *MZZS* III: 7a10, *Le* II: 190, *Do*: 86, *We*: 69.

⁶⁸² *Chuanxilu* 187, *CXL* II: 32b9–12, Chan 1963: 174.

⁶⁸³ Siehe Z 5 in Kapitel 2.

⁶⁸⁴ *Chuanxilu* 170, *CXL* II: 25b3, Chan 1963: 154.

[3] Wenn man seinen Vater sieht, weiß man natürlicherweise, daß man ihm kindliche Pietät (*xiao* 孝) [schuldet]. [4] Wenn man seinen älteren Bruder sieht, weiß man natürlicherweise, daß man ihm Respekt [als jüngerer Bruder schuldet] (*ti* 悌). [5] ‚Sieht man ein Kind in einen Brunnen fallen, dann weiß man natürlicherweise, was Mitleid und Kummer ist.‘ [6] Das ist Intuition, die man nicht im Äußeren zu suchen braucht.“⁶⁸⁵

Basiert „Wissen“ auf den Ergebnissen des intuitiven Aktes, dann wird es, wenn der Mensch handelt, mit dem „Handeln“ eine „Einheit“ bilden. Wang Yangming betonte die „Einheit von Wissen und Handeln“ (*zhi-xing heyi* 知行合一)⁶⁸⁶, weil er sah, daß die meisten Lernenden seiner Zeit „Wissen“ und „Handeln“ als getrennt betrachteten.

Z 46 [1] „Wenn ein [auf ein Ziel gerichteter] Gedanke (*yinian* 一念)“ entsteht, stoppen [viele Menschen] ihn selbst dann nicht, wenn er nicht gut ist, weil er noch nicht zum Handeln geführt hat. [2] Ich befürworte die Einheit von Wissen und Handeln (*zhi-xing heyi* 知行合一) genau deshalb, weil ich möchte, daß die Menschen verstehen, daß ein entstandener Gedanke bereits Handeln ist. [3] Wenn etwas nicht Gutes in dem schon Entstandenen [Gedanken] (*fadong chu* 發動處) ist, dann muß man diesen nicht guten Gedanken überwinden.“⁶⁸⁷

Nun fiel auch schon Wang Yangmings Schülern auf, daß es Menschen zu geben scheint, die „wissen, ohne entsprechend zu handeln“.⁶⁸⁸ Wang Yangming antwortet einem seiner Schüler, der danach fragte:

Z 47 [1] „Es hat noch nie Menschen gegeben, die wissen, ohne zu handeln. [2] Diejenigen, die [behaupten zu] wissen, ohne [entspre-

⁶⁸⁵ *Chuanxilu* 8, *CXL* I: 5a5–6, Chan 1963: 15. – *T* 5: *Mengzi* 2A.6, *MZZS* III: 15b8, *Le* II: 202, *Do*: 132, *We*: 74.

⁶⁸⁶ Zhu Xi setzt Wissen logisch und temporär vor Handeln, vgl.: *ZZYL* 9: 295.4–5). Bei Wang Yangming jedoch sind beide untrennbar voneinander abhängig und von einer Priorität des einen vor dem anderen kann nicht die Rede sein (Tu 1976: 172ff, Ching 1976: 66f). Zur „Einheit von Wissen und Handeln“ bei Wang Yangming siehe Yoshida 1990: 281ff.

⁶⁸⁷ *Chuanxilu* 226, *CXL* III: 5b11–13, Chan 1963: 201. – *T* 2: Für andere Stellen zu „handeln“ als „wissen“ vgl. *Chuanxilu* 125, *CXL* I: 28a3–6, Chan 1963: 82 und *Chuanxilu* 133, *CXL* II: 2b8, Chan 1963: 93. – Als „Absicht“ und „Geist“: *Chuanxilu* 132, *CXL* II: 2a12, Chan 1963: 92; als „fragen“, „denken“, „sichten“ und „sortieren“: *Chuanxilu* 136, *CXL* II: 5a13–14, Chan 1963: 1.

⁶⁸⁸ *Lunyu* 7.27, *Le* I: 203.

chend] zu handeln sind lediglich solche, die nicht wissen. [3] Als die Heiligen und Weisen den Menschen Wissen und Handeln lehrten, taten sie das genau deshalb; weil sie die eigentliche Substanz wiedererrichten wollten, und sie taten es nicht nur einfach [zu dem Zweck], daß man dies oder das nach eigener Zufriedenheit tun [kann].“⁶⁸⁹

Sobald man aber „weiß“, gibt es eine zwingende Notwendigkeit zu „handeln“, was sehr genau wiedergibt, weshalb Wang Yangmings Schule in den folgenden Zeiten einen alles umwerfenden Dynamismus pflegte, und immer wieder in umstürzlerische Aktionen (unabhängig von deren tatsächlichem nachherigen Erfolg) verwickelt war.

Wang Yangming beschreibt an vielen Stellen, daß der menschliche Geist auf Grund der Tätigkeiten der Lebenskraft grundsätzlich unruhig sei. Den Zustand der Ruhe kann er nur erreichen, wenn er Bewegung und Ruhe (*dong-jing* 動靜) in ein Gleichgewicht bringt, um so seinem eigentlichen Wesen gerecht zu werden.

Z 48 [1] „Festigkeit (*ding* 定) ist die eigentliche Substanz des Geistes. [2] Es ist das Prinzip des Himmels. [3] Es [Festigkeit] ist der Zustand, in dem Bewegung und Ruhe (*dong jing* 動靜) einander begegnen.“⁶⁹⁰

So, wie „Ruhe“ die „eigentliche Substanz des Geistes“ ist, ist es die Wesensart der „Lebenskraft“, pausenlos in Bewegung zu sein: „Lebenskraft ist die Bewegungsfunktion des Prinzipes“, und Prinzip ist „Ordnungsprinzip (*tiaoli* 條理) der Lebenskraft“⁶⁹¹. Da „Lebenskraft“ „Intuition“ ist⁶⁹², sind „Ruhe“ und „Bewegung“ folgendermaßen charakterisiert:

Z 49 [1] „Das Gleichgewicht, wenn [Gefühle] noch nicht entstanden sind (*weifa zhi zhong* 未發之中) ist Intuition. [2] Es gibt kein Vorher und Nachher, Innen und Außen, sondern es ist eine [einzige] Substanz (*yiti* 一體) ohne Unterschiede. [3] Bewegung und Ruhe mögen zum Geist gehören, indem sie in etwas engagiert sind oder in nichts engagiert sind (*you shi wu shi* 有事無事), aber die Intuition macht keinen Unterschied zwischen in etwas engagiert sein oder in nichts

⁶⁸⁹ *Chuanxilu* 5, *CXL* I: 3a4–6, Chan 1963: 10.

⁶⁹⁰ *Chuanxilu* 41, *CXL* I: 12b6, Chan 1963: 36.

⁶⁹¹ *Chuanxilu* 153, *CXL* II: 17a9, Chan 1963: 132.

⁶⁹² Ebenda.

engagiert sein.“⁶⁹³

Den pausenlosen „Wechsel“ (*bian* 變) der vier Jahreszeiten ordnet Wang Yangming der Yang-Kraft – der „Bewegung“ – zu, die „Substanz“ der vier Jahreszeiten ordnet er der Yin-Kraft – der „Ruhe“ – zu. So stehen sich die Symbolpaare Yin und Yang, „Ruhe“ und „Bewegung“, „sich zusammenziehen (*qu* 屈)“ und „sich offenbaren (*xian* 顯)“⁶⁹⁴ gegenüber.

Z 50 [1] „Bewegung und Ruhe haben keinen Anfangspunkt, und *Yin* und *Yang* haben keinen Beginn.“ [2] Derjenige, der den Weg (*dao* 道) kennt, wird dies Schweigen (*mo*) begreifen und verstehen, daß man das nicht erschöpfend in Worten ausdrücken kann.“⁶⁹⁵

Um „Ruhe“ zu praktizieren, ist „Stillsitzen“ (*jingzuo* 靜坐) eine Entsprechung zu dem, was im Chan-Buddhismus 禪 „sitzend meditieren“ (*zuochan* 坐禪) genannt wird. Wang Yangming warnt jedoch davor, die Ruhe zu einer Flucht vor Schwierigkeiten im Leben zu benutzen. Das führe zu einer „Lebenskraft der Arroganz und der Faulheit“ (*qiao duo zhi qi* 驕惰之氣).⁶⁹⁶ Letztlich spiele es keine Rolle, ob man in Bewegung oder in Ruhe sei.⁶⁹⁷ Die Phrase (*bi you shi* 必有事) bei Mengzi bedeute „[die Ansammlung von Rechtschaffenheit andauernd] zur Sache machen“, gleich ob man aktiv oder passiv dabei sei.⁶⁹⁸

Gefühle sind, selbst wenn sie die „Lebenskraft bewegen“ (*dong qi* 動氣)⁶⁹⁹ letztlich auch nur ein Teil der Intuition, beziehungsweise ein Teil des menschlichen Geistes. Ein Gefühl wie „Ärger“ (*nu* 怒) könne, so

⁶⁹³ *Chuanxilu* 157, *CXL* II: 18b6–7, Chan 1963: 136.

⁶⁹⁴ *Chuanxilu* 157, *CXL* II: 19a7–8, Chan 1963: 138. Dort heißt es: „Das eine Prinzip wird zu Bewegung oder Ruhe, sobald es sich verbirgt (*yin* 隱) oder offenbart (*xian* 顯).“

⁶⁹⁵ *Chuanxilu* 157, *CXL* II: 19a11, Chan 1963: 138. – *T* 1: Cheng Yi: *ECQS*, *Yichuan yishu* 伊川遺書: *jingshuo* I: 2a8–9.

⁶⁹⁶ *Chuanxilu* 256, *CXL* III: 11a5, Chan 1963: 214.

⁶⁹⁷ Wang Yangming nutzte selbst im Laufe seines Lebens immer öfter die Rückzugsmöglichkeiten durch Meditation und verstand sie als „Erweiterung der Intuition“ – als eine ideale Vorbereitung auf das Handeln (Ching 1976: 69–74). Deshalb ist diese Art der Meditation doch erheblich von der buddhistischen unterschieden, deren Endziel nicht mehr Dynamik und Fortkommen in der Welt, sondern die Loslösung von dieser ist.

⁶⁹⁸ *Chuanxilu* 87, *CXL* III: 19a2, Chan 1963: 55.

⁶⁹⁹ *Chuanxilu* 158, *CXL* III: 19a13–19b1, Chan 1963: 138f.

Wang Yangming, niemand vermeiden, wenn er beispielsweise Menschen im Kampf beobachte. Wenn er jedoch „unparteiisch“ (*shun* 順) und „spontan reagierend“ (*kuoran* 廓然) sei, einen „großen Geist“ habe, dann werde, auch wenn er sich „ärgere“, die „Lebenskraft nicht bewegt“.⁷⁰⁰

Selbstverständlich spricht Wang Yangming Gefühlen, Regungen des Geistes beziehungsweise des Herzens nicht die Attribute „gut“ oder „böse“ zu. In seiner sogenannten „Vier-Sätze-Lehre“ (*sijujiao* 四句教)⁷⁰¹ fehlt der Intuition, so interpretiert Qian Dehong, „von selbst“ das „Gute“ und das „Böse“; da in der „Substanz des Geistes“ höchstes [absolut wert-neutrales] Gut-Sein⁷⁰² ist.

Z 51 [1] „Weder gut noch böse (*wu shan wu e* 無善無惡), das ist die eigentliche Substanz des Geistes. [2] Sowohl gut, als auch böse, das sind Bewegungen der Willens. [3] Sowohl das Gute, als auch Böse kennen, das ist Intuition. [4] Das Gute tun und das Böse vermeiden, das ist Untersuchen der Dinge.“⁷⁰³

„Gut“ und „Böse“ sind bei Wang Yangming nicht in der „Wesensnatur“ des Menschen angelegt, sondern im „Geist“ des Menschen, weil nach Mengzi der Mensch von Geburt an eine gute Wesensnatur hat.

Z 52 [1] „Gut und Böse erscheinen, wenn die Lebenskraft bewegt ist. [2] Wenn die Lebenskraft nicht bewegt ist, dann gibt es weder Gut noch Böse, und das ist das höchste Gute.“⁷⁰⁴

Die Buddhisten jedoch verdächtigt Wang Yangming, daß sie in Unkenntnis der Sache sowohl „Gut“, als auch „Böse“ leugnen, und damit seien sie „unfähig, die Welt zu regieren“⁷⁰⁵. Wang Yangmings Balanceakt zwischen „Gut“ und „Böse“ bewegt sich auf der Ebene des „Geistes“ und der „Intuition“ und nicht auf derjenigen der „Wesensnatur“ des Men-

⁷⁰⁰ *Chuanxilu* 235, CXL III: 7b3–4, Chan 1963: 205.

⁷⁰¹ Chan 1963: 241f.

⁷⁰² Vgl. *Chuanxilu* 95, s. a. Cheng 1991, S. 416.

⁷⁰³ *Chuanxilu* 315, CXL III: 21a1–2, Chan 1963: 243.

⁷⁰⁴ *Chuanxilu* 101, CXL I: 22a6, Chan 1963: 63f.

⁷⁰⁵ *Chuanxilu* 270, CXL III: 13a6–8, Chan 1963: 243.

schen. Dementsprechend weitet er die Positionen des Mengzi⁷⁰⁶ und des Xunzi⁷⁰⁷ aus.

Wang Yangming gibt Xunzi nicht völlig unrecht, sagt vielmehr, daß er aus seiner Sicht mit der Theorie, die sich praktisch aus der offensichtlichen Fehlerhaftigkeit der menschlichen Natur und den daraus folgenden notwendigen Selbstkorrektur auseinandersetzt⁷⁰⁸, recht habe.⁷⁰⁹ Aber er warnt auch davor, Mengzis Theorie von der guten Wesensnatur des Menschen und Kongzi' Lehre „von Wesensnatur aus sind alle Menschen einander nahe, in der Erziehung sind sie einander fern“⁷¹⁰ mit solchen Ausdrücken wie die „Ausstattung mit Lebenskraft“ (*qizhi* 氣質) zu erklären⁷¹¹, da sonst nicht alle Menschen gleich sein könnten, so wie beispielsweise nach Zhu Xi ein Mensch wie von einem Schicksal vorgegeben mit einer „trüben“ und ein anderer mit einer „klaren Lebenskraft“ ausgestattet sei.⁷¹² Wie oben schon angeführt haben alle Menschen die gleichen Voraussetzungen und ganz gemäß Mengzi kann „jeder ein Yao oder ein Shun werden.“⁷¹³

Ebenso widerspricht Wang Yangming Gaozi in seiner Theorie, die „Wesensnatur“ des Menschen sei „weder gut noch nicht gut“ (*wu shan wu bu shan* 無善無不善).⁷¹⁴ Das sei, zwar nicht grundsätzlich falsch, aber Gaozi betrachte die Sache zu streng, und außerdem betrachte er „Wesensnatur“ als eine „innere“ Angelegenheit, „Dinge“ als „äußerlich“, was der Ansicht, daß es „nichts außerhalb des eigenen Geistes“ gebe, zuwiderläuft.

⁷⁰⁶ Zu Mengzis These, daß der Mensch von Geburt an eine gute Wesensnatur habe (*xing shan shuo* 性善說, japan. *seizensetsu*) vgl.: Mengzi 6A.3, MZZS XI: 2b3, Le II: 396, Do: 111, We: 161.

⁷⁰⁷ Zur These, daß der Mensch von Geburt an eine schlechte Wesensnatur habe (*xing e shuo* 性惡說, japan. *seiakusetsu*) vgl.: Xunzi 17, Le II: 79.1.

⁷⁰⁸ *Chuanxilu* 308, CXL III: 19b7–8, Chan 1963: 237.

⁷⁰⁹ Ebenda: 19b5.

⁷¹⁰ *Lunyu* 17.2, Le I: 318.

⁷¹¹ *Chuanxilu* 335, CXL III: 25b12, Chan 1963: 256.

⁷¹² Zur „verschmutzen“ und „reinen“ Lebenskraft siehe oben Fn 654.

⁷¹³ *Chuanxilu* 99, CXL I: 21a3–4, Chan 1963: 61. Wang Yangming bezieht sich hier auf Mengzi 6B.2.1, vgl. MZZS XII: 2a8, Le II: 424, Do: 101, We: 172.

⁷¹⁴ Mengzi 6A.6, MZZS III: 5b4, Le II: 401, Do: 113f, We: 163.

Z 53 [1] „Leben ist das, was man Wesensnatur nennt (*sheng zhi wei xing* 生之謂性)‘. [2] Das Wort Wesensnatur meint Lebenskraft (*qi*). [3] Das bedeutet, daß die Lebenskraft dieselbe ist wie die Wesensnatur. [4] Da der Mensch bei Geburt ruhig ist, kann man das so nicht erklären, sondern man kann es erst erklären, wenn man sagt, daß die Lebenskraft gleich mit der Wesensnatur sei. [5] Das ist aber schon auf eine Seite gekippt, denn das ist nicht das Ursprüngliche der Wesensnatur. [6] Wenn Mengzi von der ursprünglich guten Wesensnatur des Menschen spricht, dann spricht er vom Standpunkt des Ursprungs aus. [7] Den Anfangspunkt der guten Wesensnatur des Menschen kann man aber nur in der Lebenskraft sehen. [8] Ohne Lebenskraft kann die Güte der Wesensnatur nicht gesehen werden. [...] [9] Meister Cheng (Yi) sagt: ‚Es wäre unvollständig, von der Wesensnatur des Menschen und der Dinge zu sprechen, ohne von der Lebenskraft zu sprechen und undeutlich von der Lebenskraft unter Ausschluß der Wesensnatur zu sprechen.‘ [10] Das sagte er, weil seine Schüler nur die eine Seite von dem, was er sagte, bemerkten. [11] Wenn wir wirklich unsere Wesensnatur verstehen, dann wissen wir, daß Lebenskraft das gleiche ist wie Wesensnatur, und Wesensnatur das gleiche wie Lebenskraft, und daß sie von Anfang an nicht voneinander getrennt werden können.“⁷¹⁵

In der Aussage „Das, was angeboren ist/das, was Leben ist, nennt man die Wesensnatur“ (*sheng zhi wei xing* 生之謂性) gibt Wang Yangming Gaozi recht, aber er sagt, daß es Gaozi an der Grundlage fehle. Wenn ein Mensch nur nach seiner „Lebenskraft“ „handle“, werde er Fehler machen und dann klagen, er handle nicht nach seiner „Wesensnatur“. Wenn er aber die „Intuition erweitere“, und stets danach handle, werde er natürlicherweise „richtig“ (*shi* 是) handeln, und erst dann kann man sagen, daß die „Wesensnatur Lebenskraft“ sei (*xing ji qi* 性即氣).⁷¹⁶

⁷¹⁵ *Chuanxilu* 150, *CXL* II: 16b5–9, Chan 1963: 131. Das ist *Da Zhou Daotong shu* 答周道通書 (Antwortbrief an Zhou Daotong 周道通)“. – *T* 1: *Mengzi* 6A.3,1, *MZZS* XI: 2b3, *Le* II: 396, *Do*: 111, *We*: 161. – Cheng Hao, an den Wang Yangming hier anknüpft, diskutiert dies Problem in *ECQS*, *Yichuan yishu* 伊川遺書 I: 7b5. Wang Yangming interpretiert jedoch diese Aussage Gaozis anders als Cheng Hao, indem er nicht als „angeboren sein“ liest, sondern als „lebendig sein“ – *T* 9: Cheng Yi in *ECQS*, *Yichuan yishu* 伊川遺書 VI: 2a2.

⁷¹⁶ *Chuanxilu* 242, *CXL* III: 8b10–9a1, Chan 1963: 208f.

5.2.3 Interpretation

Die gleiche Stringenz in der Argumentation wie im Falle oben vorgestellter „Einheit von Göttern und Lebenskraft“ läßt sich bei Yamada Hôkoku in seiner These, daß Wang Yangmings Theorie von der „Erweiterung der Intuition in Wirklichkeit auf die These des „Nährens der Lebenskraft“ bei Mengzi zurückzuführen sei⁷¹⁷. Dies ist eine These, die in der Sinologie sowohl in Ostasien, als auch in der westlichsprachigen Forschung⁷¹⁸ nur selten vertreten wird.

Yamada Hôkoku lehnt es ab, wie Zhu Xi zur Exegese des Buches *Mengzi* andere Texte als das Buch *Mengzi* selbst hinzuzuziehen. Denn Zhu Xi importiert seiner Meinung nach den Begriff „Prinzip“ in einen geistigen Raum, in den er nicht hineinpaßt, vor allem nicht in der Definition, die Zhu Xi mit „Prinzip“ verbindet. Yamada fordert auf, Mengzi durch Mengzi selbst zu erklären und nicht mit Hilfe des *Daxue* (II 8, T 11).

Damit rechtfertigt Yamada Hôkoku, daß er Wang Yangmings These von der „Erweiterung der Intuition“, die ja auch aus dem Buch *Mengzi* abgeleitet ist, mit dem „Nähren der Lebenskraft“ gleichsetzt. Aber letztendlich begründen läßt sich diese Behauptung Yamada Hôkokus nur mit den Inhalten dessen, was er unter beidem versteht. Beides sind für ihn Methoden der Persönlichkeitsbildung, und nach Vorstellung der ihm eigenen Methode „Weg des Dienstes an den Göttern/am Göttlichen“ (*shin ni tsukaeru michi* 事神之道) wird noch einmal darauf zurückzukommen sein, was daran „gleich“ ist, beziehungsweise was der Grund dafür ist, daß dieser Weg mit den anderen Methoden „Weg der Erweiterung der Intuition“ und „Weg des Nährens der Lebenskraft“ eine „Einheit“ bildet.

Yamada Hôkoku versteht unter „Weg“ vor allem „Methode“, die in erster Linie „Methode des Herzens/des Geistes“ (*shinpô* 心法, chines. *xinfa*) ist. Okamoto Takashi 岡本巍 drückt es in seiner Einleitung zu den Diagrammen folgendermaßen aus:

⁷¹⁷ Siehe II 796, T 6.

⁷¹⁸ Vgl. Cheng 1991: 151. Siehe auch Yamada Taku 1994: 94, wo davon die Rede ist, daß diese These sich auch in Wang Yangmings *Chuanxilu* belegen läßt.

Z 54 „Der Weg existiert im Geist (*kokoro*), wie sollte er da in den Schriften sein? Das Lernen existiert außerdem in der Erleuchtung des Geistes (*shingo* 心悟), wie sollte es da in der Erkenntnis enthalten sein?“ (I 795, T 3.)

Wenn wir uns also „Weg“ als Methode⁷¹⁹ vorstellen, dann gibt es für Yamada Hôkoku nur eine einzige solche und alles andere baut darauf auf. Nämlich das, was er „Nähren [der Lebenskraft] durch das Aufrechte (*chokuyô* 直養)“ (II 798, T 2) nennt. Darauf, was diese Methode außerdem noch alles impliziert, wird in den folgenden Abschnitten näher eingegangen werden.

Im Zusammenhang mit dem Begriff des „Weges“ zitiert Yamada Hôkoku Wang Yangming, der sagt, daß „der Weg“ nur ein gemeinsamer aller Menschen auf der Welt sei (I 796, T 13). Hierdurch schließt Yamada auch an Kumazawa Banzan und noch weiter zurückgehend an Fujiwara Seika an, die das gleiche sagen.⁷²⁰ An einer weiteren Stelle definiert Yamada „Weg“ auch als „Linie“ (*sujime* 筋目) (V 770, T 6-7), was nicht nur die verwandtschaftlichen Beziehungen bedeutet, sondern auch die Linie der Überlieferung der Gelehrtensmethoden.

Z 55 „Die sechs Klassiker sind Kommentar des Geistes.“ [... Kaiser] Shun belehrte [den Kaiser] Yu über das Reine und über das Unterscheidende (*sei-ichi* 精一); das ist [das gleiche, als] wenn man von der ursprünglichen Substanz des Weges (*michi no hontai* 道之本体), der „Menschlichkeit“ (*jin* 仁) des Kongzi, der „Loyalität und Milde“ (*chûjo* 忠恕) des Zengzi, der „Aufrichtigkeit“ (*sei, makoto* 誠) des Zisi, und der „Menschlichkeit und Rechtschaffenheit“ (*jingi* 仁義) des Mengzi spricht. Spricht man von der selbsterzieherischen Übung des Weges, dann sagt man manchmal „Halten der Mitte“ (*shitchû* 執中), manchmal „die Suche nach der Menschlichkeit“ (*kyûjin* 求仁), manchmal „Ehren der moralisch wirksamen Wesensnatur“ (*son tokusei* 尊徳性), manchmal „Ansammeln von Rechtschaffenheit und Nähren der Lebenskraft (*shûgi yôki* 集義養氣). Die Worte sind verschieden, aber der Weg ist derselbe. Wie kann der Weg derselbe sein, wenn die Worte verschieden sind? Weil die Heiligen und Wei-

⁷¹⁹ In V 770, T 4 ist von „Methode“ (*kufû* 工夫) und „Machart“ (*saiku koshirae* 細工こしらえ) die Rede, in V 771, T 5 ebenfalls von „Methode“ (*kufû*).

⁷²⁰ Fujiwara Seikas Auseinandersetzungen mit Hayashi Razan, der die *Yômeigaku* radikal ablehnte, können als für die Tokugawa-Zeit programmatisch angesehen werden (vgl. Boot 1992, S. 113f).

sen lediglich das rühmten und verkündeten, was sie jeweils selbst erkannt und erfahren hatten.“ (I 795, T 5-11.)⁷²¹

Yamada Hôkoku sieht also die Tradition der konfuzianischen Überlieferung, das, was Zhu Xi mit *daotong* 道統 (Überlieferungslinie) bezeichnet von den Kaisern Shun und Yu (*Shujing*), über Kongzi (*Lunyu*), Zengzi (*Lunyu*), Zisi (*Zhongyong*) zu Mengzi (*Mengzi*) gehen, wobei die Linie in der Ming-Zeit mit Wang Yangming, der sie nach Yamada Hôkoku als solche erkannt hat, ihre Vollendung findet.

„Die Ursprüngliche Substanz des Weges“ (*michi no hontai* 道之本体), das heißt also die eigentlichen Eigenschaften, die man haben soll, wenn man auf dem richtigen „Weg“ ist, leitet sich aus oben gezeichneter Überlieferungslinie, nämlich *Shujing*, *Lunyu*, *Zhongyong*, *Mengzi* ab: das ist in genau dieser Reihenfolge „das Reine und das Unterscheidende“ (*sei-ichi* 精一), „Menschlichkeit“ (*jin* 仁), „Loyalität und Milde“ (*chûjo* 忠恕), „Aufrichtigkeit“ (*sei, makoto* 誠) sowie „Menschlichkeit und Rechtschaffenheit“ (*jingi* 仁義).

Die Methoden, die Anwendung des Weges sind „Halten der Mitte“ (*shitchû* 執中), „Suche nach der Menschlichkeit“ (*kyûjin* 求仁), „Ehren der moralisch wirksamen Wesensnatur“ (*son tokusei* 尊徳性), „Ansammeln von Rechtschaffenheit und Nähren der Lebenskraft“ (*shûgi yôki* 集義養氣). Das ist zutreffend, wenn man sich daran erinnert, daß Yamada Hôkoku „den Weg“ als „im Geist“ definiert. Im *Shujing* in der sogenannten „16-Worte-These“⁷²² ist davon die Rede, daß der Mensch seinen Geist eben „rein“ und „unterscheidungsfähig“ (*jing-yi* 精一<) halten solle, weil er leicht in die Irre gehe, und seine Affinität zum richtigen Weg gering sei. Daraus resultiert, so könnte man interpretieren, der Versuch, menschlich zu sein, Moralität in Ehren zu halten, sprich all die „Tugenden“ zu leben, die nicht nur dem eigenen Selbst zu Gute kommen, sondern auch das Verhalten der Umwelt gegenüber uneigensüchtig werden lassen.

„Gelehrsamkeit“ (*gakumon* 學問) ist bei Yamada Hôkoku „Wille“ (*kokorozashi* 志), und ihm steht Heterodoxie (*itan* 異端) in Form von Eitelkeit und Prunksucht im Weg. Gelehrsamkeit soll man betreiben,

⁷²¹ Die gleiche Argumentationslinie findet sich in I 796, T 9-12 und in II 8, T 13-15.

⁷²² Siehe Fn 439.

indem man, auf einen „natürlichen Zustand“ vorausschauend, die Lebenskraft nährt (V 766, T 4-6). Alle heterodoxen Lehren stammen nach Yamada Hōkoku von Gaozi ab. Eigensucht und Anbetung von „Verdorbenheit und Prunksucht“ bedeuten Verzicht auf das „Nähren durch das Aufrechte“, Verzicht auf die Anwendung der richtigen Methoden und somit den Verlust der Gelehrsamkeit (II 8, T 10). Auch die Meditationsübungen *seiza* 静坐 (konfuzianisch) und *zazen* 坐禪 (buddhistisch) bezeichnet Yamada als heterodoxe Übungen (V 773, T 7-9).

In oben (siehe Z 55) skizzierter Linie der Überlieferung Yamada Hōkokus ist die gesamte Cheng-Zhu-Schule nicht enthalten. Diese aber bezeichnet er als „heterodox“, da sie ebenso wie Gaozi Trennlinien zieht, wo man sie der Sache nach nicht ziehen kann. Der Hauptvorwurf ist derjenige der Trennung zwischen „Prinzip“ und „Lebenskraft“, nämlich daß Zhu Xi das erste dem zweiten überordne und er das erste das zweite kontrollieren sehe. Yamada betrachtet „Prinzip“ ganz getreu der Thesen Wang Yangmings als ein natürliches im Leben enthaltenes Ordnungsprinzip, das vorhanden, aber nicht schöpferisch tätig ist (I 796, T 4-5). So muß er dann konsequenterweise den Brüdern Cheng und Zhu Xi vorwerfen, daß das, was sie „Prinzip“ nennen, lediglich der „Struktur“ ihres „Denkens“ entspringe, eben willkürlich gesetzt aber nicht natürlicherweise vorhanden sei.

Letztendlich geht es bei diesen Auseinandersetzungen jedoch nur um die Interpretation der Klassiker, die ja davon beeinflusst wird, wo in Originaltexten Zäsuren oder Punkte zu setzen sind. Eine von Yamada Hōkoku durch diesen Vorgang entstandene „Trennung“ (vgl. II 798, T 10-11) entsteht dann erst, wenn man sich in der möglichen Lesarten nicht einig ist. Nun, Zhu Xi, den ja Yamada Hōkoku trotz der scheinbaren Nähe zu heterodoxen Lehren sehr verehrte, scheint nicht wegen des Setzens von Zäsuren in Texten zu anderen Schlußfolgerungen gekommen zu sein, sondern vielmehr dadurch, daß er zum Wortlaut der zu besprechenden Klassikerstellen Gedankengänge anderer Klassikerstellen hinzufügte. Allerdings steht auch dies im Visier bei den Polemiken Yamadas gegen Zhu Xis Methoden:

Z 56 „Einer fragt: Meister Zhu hat in seinen Kommentaren zum Buch *Mengzi* besonders dessen Ideen erweitert. Die beiden Wörter

直養 ‚das Aufrechte‘ und ‚Nähren‘ ließ er zusammenstehen und er benutzte Meister Chengs Erklärung nicht. Außerdem kann man die wesentlichen Thesen klar erkennen. Nun sprachen wir aber heute von diesem Abschnitt, ohne die Kommentare des Meisters Zhu zu berücksichtigen, sondern bedienten uns der Thesen des Meisters Wang. Warum tun wir das? [Der Meister] sagt: Die Kommentare des Meisters Zhu sind [dem Buch *Mengzi* in seiner Bedeutung] schon klar nachempfunden. Aber seine Lehre macht das Prinzip zur Hauptsache, daß nämlich das Prinzip die Lebenskraft regiere und das Prinzip über die Lebenskraft entscheide. Mengzi spricht [jedoch] nur von ‚das Aufrechte‘, und nicht vom Prinzip. Was er ‚Rechtschaffenheit und Weg‘ nennt, ist das, was aus der das Aufrechte des Prinzipes kommt und was es hervorbringt. Es gibt die Aussage ‚Vereinigen‘ [bei Mengzi] als das, was die Natur vereint, und die [Aussage bei Zhu Xi] über ‚Rechtschaffenheit und Weg, welche die Lebenskraft kontrollieren‘ gibt es [bei Mengzi] nicht. Der Zhu-Kommentar fügt der Lebenskraft ein Prinzip hinzu. Hier im Original [im Buch *Mengzi*] gibt es das [so eine Aussage] nicht. Deshalb ist [Zhu Xi] meistens im Widerspruch zu den ursprünglichen Lehrsätzen [des Mengzi]. Um so mehr ist jenes Prinzip [bei Zhu Xi] nur aus der Struktur des menschlichen Denkens heraus gedacht, und ist nicht ‚Ordnungsprinzip des Von-selbst-so-Seins der Lebenskraft‘ [wie bei Wang Yang-ming].“ (II 798, T 12-16.)

Da im Original bei *Mengzi* 2A.2 von „Prinzip“ nicht die Rede ist (V 777, T 2), hält Yamada Hôkoku eine Diskussion um Prinzip und Lebenskraft für irrelevant bei der Frage nach den Methoden des „Nährens der Lebenskraft“. Ansonsten stimmt er in die allgemeine konfuzianische Klage über den Verfall der Zeiten, und dem Aufkommen eines (negativen) „Zeitgeistes“ (*kiun* 氣運) ein, mit dem „Heterodoxie“, wörtlich „andere Lehren“, überhaupt möglich wird (VI 673, T 2-4).

Auch hier geht es nicht nur um die Sache richtige Lehre (*seigaku* 正學) versus falsche Lehre (*igaku* 異學) an sich, sondern vor allem um den *Namen* derselben. Auch der *Name* einer richtigen Lehre kann den Verfall einer solchen nicht retten, wenn der „Zeitgeist“ dagegen wirkt (II 8, T 13-14). Aus den Gedanken zum Zeitgeist der jeweiligen Epochen seit dem chinesischen Altertum folgen für Yamada Hôkoku die Methoden der Persönlichkeitsbildung, wie sie er selbst und seine Zeitgenossen anwenden können. Das bedeutet sowohl beim „Weg des Nährens der

Lebenskraft“, als auch beim „Weg des Dienstes an den Göttern“, die „Geradlinigkeit“ und „das Aufrechte“ (*shōjiki* 正直) zur Hauptsache zu machen. Auf der nationalen Ebene ist es die Herrschaftsmethode, die Yamada Hōkoku nicht nur für Japaner, sondern auch für die ganze Welt als die beste erachtet.⁷²³

Bevor wir uns an die Interpretation des „Weges des Nährens der Lebenskraft“ heranwagen, ist noch zu klären, was Yamada Hōkoku unter „Nähren“ (*yashinai* 養, chines. *yang*) versteht. In seiner Vorlesung zu *Mengzi* 2A.2 heißt es:

Z 57 „Verletzen ist dem Nähren zuwiderzuhandeln. Wenn man das Tag und Nacht vermeidet, macht man es zu einem Nicht-Verletzen. In natürlicher Weise nähren bedeutet nicht, eine besondere Methode anzuwenden, sondern nur lediglich Verletzen zu vermeiden; dann ist eine Anstrengung nicht nötig, und es wird von selbst so. Das sogenannte Nähren bedeutet, nur das Verletzen zu verwerfen; das ist Nähren der Lebenskraft, die Methode der Gelehrsamkeit. Um es zu betonen, ist in „und man verletze es nicht“ das Wort „und“ hinzugefügt. Erläutert man das am Beispiel des Essens, so bedeutet es das dreimalige Essen an einem Tag Nähren des eigenen Körpers. Wenn man aber wohl der Gefräßigkeit nachhinge, dann bekäme man im Gegenteil Bauchschmerzen; oder [sagt man es am Beispiel des] in der Kälte Kleidung Anziehens, so bedeutet [auch dies] das Nähren des eigenen Körpers, übertriebe man aber mit [zu] dicker Kleidung und [zu] dünner Kleidung, so wäre das im Gegenteil die Ursache von Krankheit. Deshalb bedeutet das sogenannte Verletzen dem Nähren zuwider zu handeln. Dies Zuwiderhandeln heißt Machart und künstliche Anstrengung, [und kein Handeln] der natürlichen Bewegung nach. Wenn man nur dem Natürlichen nach handelt, ist das kein Verletzen. Auch der Weg der Menschlichkeit, Rechtschaffenheit und der fünf Konstanten (*gojō* 五常) ist die [hier erforderliche] Methode, in allem dem Natürlichen nach zu handeln und die Lebenskraft zu nähren. (V 769, T 3-9.)

Das bedeutet dann tatsächlich, daß „Nähren“ nicht irgendeiner Anstrengung oder ausgeklügelten Methode bedarf, sondern, daß es „sein lassen“

⁷²³ Vgl. II 801, T 2-4. Man bedenke den Unterschied in seiner Argumentation zu der des Mishima Chūshū, siehe Kapitel 2.3.4, der in der „westlichen“ Politik die *shintō*-konfuzianische Moralität vermißt.

bedeutet, sich dem natürlichen Fluß der Dinge überlassen bedeutet (V 757, T 13). Yamada Hôkoku vergleicht nach Mengzi die Lebenskraft mit einem Pflanzensetzling, der zwar bewässert werden muß, der aber nur wächst, wenn man ihm Zeit und Ruhe dazu läßt. Menschen, die irgendwelche künstlichen Anstrengungen unternehmen, um die Erleuchtung zu erlangen, sind solche, die quasi den „Setzlingen beim Wachsen nachgeholfen haben“ (das ist das Beispiel vom „Menschen aus Song“ bei Mengzi 2A.2. Siehe V 774, T 4). Hier wird an Hand eines Negativbeispiels das gezeigt, was man nicht tun soll, wenn man die „Lebenskraft nähren“ will. Wie der „Mensch aus Song“ zu handeln, wäre nach Yamada Hôkoku nicht nur nutzlos, sondern im Gegenteil sogar schädlich (V 774, T 8-10). Menschen, die natürliche Entwicklungen nicht abwarten können oder wollen, nennt Yamada Hôkoku „selbstsüchtig“ (V 774, T 10).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß bei Yamada Hôkoku Persönlichkeitsbildung im Zusammenhang mit Mengzis Thesen vom „Nähren der Lebenskraft“ (*yôki* 養氣, *ki wo yashinau*, chines. *yang qi*) steht, wobei die in Kapitel 6 noch zu besprechenden Diagramme vor allem in diesen Bereich gehören. Der den Diagrammen (*zukai* 圖解) zugehörige Dialog (*wakumon* 或問) enthält nicht nur einige Fragen der Schüler Yamadas zu den chinesisch-kanonischen Schriften, sondern auch Hinweise daraufhin, was „Nähren“ bedeutet, und daß man es geradlinig und aufrecht (*shôjiki* 正直) zu praktizieren habe. Ebenso enthält er Hinweise daraufhin, was in Geist und Psyche des Menschen passiert, wenn er dies vernachlässigt. Als ein Endziel des Kultivierungsprozesses steht ein Mensch, der alle Unausgewogenheit im Denken und Handeln überwunden hat und mit dem Kosmos in Einheit ist. Als einziges in der Geschichte bekanntes Beispiel nennt Yamada Hôkoku Kongzi, dessen Vorbild es nachzustreben gilt.

5.3 Der Weg des Dienstes an den Göttern (*shin ni tsukaeru michi* 事神之道)

5.3.1 Chinesische Textgrundlagen

Im *Yijing* wird „Weg“ (*dao* 道) definiert als die unaufhörliche Bewegung von Yin und Yang.⁷²⁴ Dies ist der Punkt, an dem sich später im Song-Neokonfuzianismus die Diskussion in monistische und dualistische Standpunkte teilte.

Für die Interpretation des Begriffes *michi* (chines. *dao*) bei Yamada Hôkoku sind vor allem die beigeordneten Attribute wichtig. So spricht er vom „Weg des Dienstes an den Göttern“ (*shin/kami ni tsukaeru michi* 事神之道) beziehungsweise vom „Weg der Götter“ (*Shintô* 神道), vom „Weg des Menschen“ (*jindô* 人道), dem „Weg des Nährens der Lebenskraft“ (*yôki no michi* 養氣之道) und dem „Weg der Erweiterung der Intuition“ (*chi ryôchi no michi* 致良知之道). Er sagt, daß all diese Wege das gleiche beinhalten, und gibt neben *Mengzi* als Quelle das *Shujing*, das *Shijing*, das *Liji* und das *Yuejing* sowie Kongzi und seine Schüler an. Da jedoch Kongzi in den *Lunyu* nicht von Geistern und Göttern, sondern nur vom Menschen spricht (vgl. *Lunyu*, 7.20, *Le* I: 201), ebenso wie nirgendwo als bei *Mengzi* vom „Weg des Nährens der Lebenskraft“ die Rede ist, bezieht sich Yamada Hôkoku in seiner These der Einheit dieser „Wege“ auf das *Yijing*.

Im *Yijing*, nämlich im Urteil (*tuan* 象) zum 20. Hexagramm (*guan* 觀, das Betrachten) heißt es:

Z 58 „In contemplating heavens spiritual course (*shendao*) and the progress of the four seasons without deviating from it, the sage is inspired to formulate his teachings in accordance with the spiritual course, and the world willingly submits to it.“⁷²⁵

Weiter heißt es im Kommentar *Xici* 繫辭, in dem auch öfter von Geistern und Göttern (*guishen* 鬼神) die Rede ist:

⁷²⁴ ZY VII: 4a5, Legge 1963: 355f.

⁷²⁵ Zitiert nach Legge 1963: 230, ZY II: 13a3-4. Legge übersetzt *shendao* an anderen Stellen auch mit „spirit-like way“.

Z 59 „The Master said: – ‚He who knows the method (*dao* 道) of change and transforming (*bianhua*), may be said to know what is done by the spritual (power) (*shen*)‘.“⁷²⁶

Darauf folgend ist von den vier Arten des Weges der Heiligen im Zusammenhang mit dem *Yijing* die Rede. Yamada Hôkoku spricht, wie bereits erwähnt, sowohl vom „Weg der Götter“ als auch vom „Weg des Menschen“, wobei der letztere aus Verehrung (*jing* 敬) und Dienst (*shi* 事), wie es im *Liji* und anderen konfuzianischen Klassikern Chinas vorkommt, bestehe, und der erste aus Geradlinigkeit (*zheng* 正) und aus dem Aufrechten (*zhi* 直). Die Begriffe *zheng* und *zhi* tauchen im *Yijing* im *Wenyan*-Kommentar 文言 zur 2. Linie des 2. Hexagramms (*kun* 坤, das Empfangende) auf. Dort heißt es:

Z 60 „Das Aufrechte (*zhi* 直) beinhaltet Geradlinigkeit (*zheng* 正), Richtigkeit (*fang* 方) beinhaltet Rechtschaffenheit (*yi* 義). Der Edle ist durch Respekt im Inneren aufrecht (*jing yi zhi nei* 敬以直內) und [verhält sich] durch Rechtschaffenheit richtig im Außen (*yi yi fang wai* 義以方外). Sind Respekt und Rechtschaffenheit feststehend, dann ist er in seiner Tugend nicht alleinstehend. Das Aufrechte, Richtigkeit, und Größe (*zhi fang da* 直方大)⁷²⁷ braucht er nicht [in besonderer Weise] zu wiederholen, und doch wird es in keiner Weise von Nachteil sein. Dies zeigt, daß er keine Zweifel an seinem Tun hat.“⁷²⁸

Schon im *Shujing* ist vom *dao* im Zusammenhang mit Geradlinigkeit (*zheng* 正) und das Aufrechte (*zhi* 直) die Rede, dort heißt es:

Z 61 „Der Weg der Könige ist aufgerichtet und gerade [recht] (*wangdao zhengzhi* 王道正直).“⁷²⁹

Der Begriff *shi*, Dienen, kommt im Zusammenhang mit Geistern und Göttern vor allem im *Liji* vor. Dort heißt es zum Beispiel in Anlehnung an das *Shujing*:

⁷²⁶ Zitiert nach Legge 1963: 366, ZY VII: 9a5.

⁷²⁷ Dieser Satz ist der Linientext, darauf folgt der *Wenyan*-Kommentar 文言 zu diesen Worten.

⁷²⁸ ZY I: 8a7, Legge 1963: 60 und S. 420. Derjenige, der diese *Yijing*-Stelle mit *Mengzi* 2A,2 in Beziehung setzt, ist Cheng Yi, so zitiert bei Zhu Xi, *Zhuzi yulei* 52, Bd. 4, S. 1249.

⁷²⁹ *Shujing*, V.IV,17, zit. nach Legge III, S. 352.)

Z 62 „The Charge to Yüeh says (Shu, IV, VIII, sect. 2,5,11) „Dignities should not be conferred on men of evil practices. (If they be), how can the people set themselves to correct (*zheng*) their ways? If this be sought merely by sacrifices, it will be disrespectful (*bu jing* 不敬) (to the spirits). When affairs come to be troublesome, then ensues disorder when the spirits are served so, difficulties ensue (*shi shen ze nan* 事神則難)“.⁷³⁰

Sittlichkeit und Rechtschaffenheit sind die Eigenschaften, die ein im klassischen Sinne weiser Herrscher haben muß.

Z 63 „In der Xia-Dynastie [夏, bis ca. 17. Jh. v. Chr.] gab es den Weg, dem Schicksal (*ming* 命) die Ehre zu erweisen. Man diene den Geistern [der Verstorbenen] und respektierte die Götter, hielt sie auf Abstand (*shi gui jing shen er yuan zhi* 事鬼敬神而遠之), während man sie so dem Volk nahebrachte und dieses loyal stimmte.“⁷³¹

Kongzi in den *Lunyu* antwortet auf die Frage des Fan Chi 樊遲 nach der Weisheit (dem Wissen), daß eben diese im *Liji* genannte Tätigkeit auszuführen weise sei (*Le* I: 191).

Schließlich ist noch zu nennen, daß im *Liji* von den zehn Beziehungen (*shi lun* 十倫) die erste, der Dienst an den Geistern und das Verehren der Götter, dem *dao* zugeordnet ist (*shi gui jing shen zhi dao* 事鬼敬神之道).⁷³²

Zum Begriff *jing* 敬 (Verehrung) ist zu sagen, daß er ebenso im *Lunyu* 12.19, wo Kongzi seine Schüler auffordert, in den täglichen Angelegenheiten ehrerbietig zu sein, auftaucht. Bei Zhu Xi wird dieser Aspekt besonders stark betont, (vor allem in der *Shushigaku* Japans), nicht so bei Wang Yangming (vgl. Ching 1987: 279).

Im *Shijing* erscheinen die Begriffe *jing* 敬 und *shi* 事 besonders oft im Zusammenhang mit der Handlung der Ehrerbietung, die die Heiligen/Könige des Altertums dem Himmel oder dem „Herrscher in der Höhe“ (*shangdi* 上帝) entgegenbrachten (vgl. Ching 1987: 279). Ebensooft

⁷³⁰ *LJZS* 55: 26b5-6. Zit. nach Legge 1967 II: 363. Zur entsprechenden Stelle im *Shu-jing*, siehe Legge III: 257f.

⁷³¹ *LJZS* 54: 22a3, vgl. auch Legge 1967 II: 341.

⁷³² *LJZS* 49: 14a2-5, vgl. auch Legge 1967 II: 245.

ist von den Göttern/Geistern die Rede. Vor allem zwei Stellen sind in hiesigem Zusammenhang bemerkenswert:

Z 64 „The approaches of spiritual Beings (*shen zhi ge si* 神之格思) – cannot be calculated (beforehand); – But the more should they not be slighted.“⁷³³

Z 65 „Associating with the correct (*zheng*) and upright (*zhi*) – So shall the spirits hearken to you, – And give you good.“⁷³⁴

Soweit zum Begriff *dao* in den Klassikern. Im folgenden soll nun der Frage nachgegangen werden, inwieweit sich dualistische und monistische Vorstellungen auch auf die Interpretation des *dao*-Begriffs auswirken.

Yamada Hôkoku hat, nach Okada Takehiko, von Zhu Xi die *dao wen xue* 道問學 „Lehre vom Weg und vom Fragen“, vgl. Ching 1987: 288) übernommen (vgl. Okada 1984 I: 513). Sie bildet nach Kapitel 27 des *Zhongyong* zusammen mit *zun de xing* 尊德性 (dem Ehren der tugendhaften Natur) den Weg des Edlen. Im Neokonfuzianismus sind diese beiden getrennt worden, wobei Zhu Xi das intellektuelle Lernen und Untersuchen betont, während Wang Yangming und seine Nachfolger eher das moralische Handeln betonen (ebenda). In *Chuanxilu* 324 wirft Wang Yangming Zhu Xi vor, den Pfad des Fragens und Lernens vom Ehren der moralischen Wesensnatur (des Menschen) zu trennen. Wang Yangming betreibe das Studium jedoch zum Zwecke der Bewahrung des Geistes (*xin* 心) und nicht, um die moralische Natur zu verlieren. Er fragt, ob sich Zhu Xi so nicht im Vakuum (*kong* 空) befinde, und wozu er dann überhaupt das Studium betreibe.⁷³⁵

Der Zhu-Xi-Schüler Chen Chun gibt zum Begriff *dao* an: „Die Bewegung von *yin* und *yang* ist das, was man das *dao* nennt“⁷³⁶, und bezieht sich damit auf das oben genannte Zitat aus dem *Yijing*. Deshalb nenne man das, was oberhalb der Form (*xing er shang* 刑而上, metaphysisch) ist, Weg (*dao* 道), und das, was unterhalb der Form (*xing er xia*

⁷³³ *Shijing* III, III, Teil II, Gedicht 2, 7. Strophe. Zit. nach *Le* IV: 515.

⁷³⁴ *Shijing* II, IV, Gedicht 3, 4. Strophe. Zit. nach *Le* IV: 366.

⁷³⁵ Vgl. *CXL* III: 24a2-4, Chan 1963: 253.

⁷³⁶ *Beixi ziyi* II: 5a3, d. i. Abschnitt 6 unter der Kategorie *dao*. Chan 1986: 110. Zum Verweis auf das *Yijing* siehe mit *Fn* 724 gekennzeichnete Stelle.

刑而下) ist, das Instrument (*qi* 器). Hiermit ist Chen Chuns Denken dualistisch in Anlehnung an Zhu Xi (siehe auch Fn 181), der sich auf Cheng Yi bezieht. Chen Chun erwähnt weiter, daß „der Weg“, von dem Laozi und Zhuangzi sprechen, nichts mit Menschen und Dingen zu tun habe. Sie beide betrachten „den Weg“ als das, was Objekte und physische Formen von Himmel und Erde übersteige (ebenda: 106).

Der konfuzianische Ansatz diesbezüglich ist nach Chen Chun jedoch, daß sich „der Weg“ nicht außerhalb von Dingen und Angelegenheiten befindet und in Wirklichkeit nicht von den Dingen getrennt werden kann.

Z 66 „Talking about the great source of Tao, it ‚proceeds from heaven‘. One should not neglect one’s person and human affairs and go beyond the two material forces of yin and yang (passive and active cosmic forces) and simply search for the mystery at the beginning of heaven and earth as the substance of Tao. What has that to do with one’s person? This is why teachings of the Buddha, Lao Tzu, Chuang Tzu, and Lieh Tzu (ca. 450–375 B.C.) are heretical and perverse and are the robbers of our Way (*dao* 道). The student must firmly and strongly cast them away. The concrete learning of the Confucian School, however, is as level as the broad and smooth highway.“⁷³⁷

Bei Wang Yangming ist der Weg gleich dem Geist (*xin* 心) und dem Himmel (*tian* 天).⁷³⁸ Der Geist ist Prinzip, beziehungsweise Prinzip ist Lebenskraft (*li ji qi* 理即氣 vgl. Zhu 1962: 322), oder besser gesagt in der Lebenskraft enthalten.

5.3.2 Exkurs: Die Einheit von Göttern und Lebenskraft

Wang Yangming wird in der chinesischen Philosophiegeschichtsschreibung aufgrund oben erwähnter Unterscheidung zwischen „Materialismus“ und „Idealismus“ nicht der *Qixue* zugeordnet, sondern der *Xinxue*.

⁷³⁷ *Beixi ziyi* II: 3b9-4b1, d. i. Abschnitt 4 unter der Kategorie *dao*. Zitiert nach Chan 1986: 109. Im ersten Satz zitiert Chen Chun nach Dong Zhongshu Biographie im *Hanshu* 56: 18a (*Sibu congkan*), so angegeben in Chan 1986: 109.

⁷³⁸ *Chuanxilu* 66, *CXL* I: 15b12-16a5, Chan 1963: 46f.

Wie Yamashita Ryûji⁷³⁹ herausgestellt hat, lassen sich jedoch auch deutlich Elemente der *Qixue* in seinem Denken herauslesen. Einige der Schüler Wang Yangmings haben die oben schon erwähnte Formulierung zur ursprünglichen Lebenskraft (*yuanqi* 元氣), wie sie im Brief an Lu Cheng in *Chuanxilu* 153 und 154 dargestellt ist, aufgegriffen, und ein monistisches Denken⁷⁴⁰ aufgebaut. Diese Stelle bei Wang Yangming kann somit als der Beginn der *Qixue* innerhalb der *Yangmingxue* bezeichnet werden.

Bei Wang Yangmings Schüler und Freund Zhan Ruoshui 湛若水⁷⁴¹ ist die Lebenskraft die „Ursache/Wurzel des schöpferischen Prozesses“ (*zaohua zhi ben* 造化之本)⁷⁴²:

Z 67 [1] „Im Kosmos (*yuzhou* 宇宙) gibt es lediglich eine [einzige] Lebenskraft. [2] Wegen ihrer Mitte[stellung] zwischen ‚einmal *Yin* und einmal *Yang* nennt man [sie] den Weg‘, [3] wegen ihrer Größe bei der Vollendung der Gestalt nennt man sie Himmel und Erde, [...] [4] wegen ihrer Reinheit, Geistigkeit, ihrer leeren intelligenten Kraft und ihrer Bewußtsein[schaft] (*xuling zhijue* 虛靈知覺) nennt man sie Geist (*xin* 心).“⁷⁴³

Bei Zhan Ruoshui ist „leere intelligente Kraft“ (*xuling* 虛靈) als „Geist“ (*xin* 心) definiert, der „göttlich-geistige Klarheit“ (*shenming* 神明) bedeutet, was wiederum – hiermit schließt sich der Kreis – „leere intelligente Kraft und Bewußtsein“ (*xuling zhijue* 虛靈知覺) ist (vgl. Qiao

⁷³⁹ Yamashita Ryûji, geboren 1925, ist heute Professor an der Nishô Gakusha Daigaku 二松学舎大学, Tôkyô, dem Sitz des „Forschungszentrums für *Yômeigaku*“ (*Yômeigaku kenkyûjo* 陽明学研究所). Siehe hierzu auch Kubny 1995: 338ff, vgl. ebenda 343 im Zusammenhang mit Vertretern der *Yangmingxue* in der Ming-Zeit.

⁷⁴⁰ Wenn in dieser Arbeit von „Dualismus“ oder von „Monismus“ die Rede ist, ist damit eine Bezeichnung der Sachlage im chinesischen Denken gemeint, nämlich die bereits geschilderte Unterscheidung von zwei Systemen, die den Aufbau der Welt und ihre Erscheinungen auf eine einzige Ursache (zum Beispiel die Lebenskraft) zurückführen, oder aber die Welt aus zwei Ursachen (nämlich der „Lebenskraft“ und des „Prinzipes“) heraus erklären.

⁷⁴¹ Zhan Ruoshui, Rufname Ganquan 甘泉 (1466–1560), ist Begründer der *Guanquan*-Schule innerhalb der Wang-Yangming-Schule. *MRXA* 37 (*Ganquan xue'an* 甘泉學案 1): 2a–23a. Zu Zhan Ruoshui im Zusammenhang mit seinem Denken zu *qi* siehe Qiao 1993: 23–82. Für allgemeine Informationen zum Autor siehe Feng 1953 II: 594ff, *DMB*: 36ff.

⁷⁴² *Xinlun*: 5a3–4.

⁷⁴³ *Xinlun*. So zitiert bei Zhang 1980: 181. Im dort angegebenen Werk war das Zitat nicht auffindbar (A.M.). – *T* 2: *Yijing*, *ZY* VII, 3b3–4, *Le* 1963: 355f.

1993: 47). „Klugheit und intuitive Weisheit“ sind die „göttliche (konstellierende) Kraft des Geistes (*xin zhi shen* 心之神)“, welche sich durch die vier Tugenden verwirklichen.

Bei Wang Ji heißt es in Rolle 8 seines Gesamtwerkes (*Longxi xiansheng quanji*):

Z 68 [1] „Zwischen Himmel und Erde gibt es lediglich eine [einzige] Lebenskraft. Wandlung (*yi* 易) ist das Phänomen (*xiang* 象) von Sonne und Mond. [2] *Yin* und *Yang* sind die Substanz (*ti* 體) vom Kommen und Gehen (*wang lai*), folglich wechseln die Zeiten, und der Weg der Wandlung (*yidao* 易道) ist darin enthalten. [3] Die intelligente Kraft seiner Lebenskraft nennt man Intuition. [4] Leere und Helle, Stille und Leuchten sind zu eins verwoben, ohne Vorher, Nachher, Innen oder Außen. [...] Dunkelheit und Helle, Leben und Tod, Geister und Götter sind der Wechsel (*bian* 變) von *Yin* und *Yang*, sind der Weg von Himmel und Erde, sind Wissen und Intuition. [5] Die Erweiterung der Intuition ist die sogenannte Freude, die sogenannte Situation der Gefühle (*qingzhuang* 情狀). [6] Das läßt sich weder sagen noch versinnbildlichen. [...] 7] Der Weg von Himmel und Erde ist, die Humanität zu kennen, nichts weiter. [8] Wer human ist, dessen Wissen steht nicht still, und er ist nicht in zwei [geteilt]. [9] Wer nicht human ist, dessen [intelligente] Kraft (*ling* 靈) und Lebenskraft dringt nicht durch (*buguan* 不貫).“⁷⁴⁴

Intuition ist hier durch Humanität und intelligente Kraft die Brücke zwischen Göttern/göttlicher Kraft und Lebenskraft, ungleich der aus *Chuanxilu* 153 und 154 ersichtlichen Konstellation derselben im Taoismus, und somit leitet Wang Ji daraus die „Einheit der göttlichen Kraft und Lebenskraft“ (*shen-qi yiti* 神氣一體) ab, indem lediglich göttliche Kraft (*shen*) und Lebenskraft den „Menschen zum Menschen machen“. „Göttliche Kraft ist der Meister der Lebenskraft“ und „Lebenskraft ist die fließende Fortbewegung der göttlichen Kraft“ wodurch „beide Eins sind“.⁷⁴⁵

⁷⁴⁴ WLXJ 8: 11a4–b1 (149).

⁷⁴⁵ WLXJ 17: 35b9–10 (345). S. a. Onozawa 1983: 469f. Andere Referenzen bei Wang Ji sind: WLXJ 15: 12a9–10 (290) und 13: 12a7 (244).

5.3.3 Interpretation

Zum Verständnis der Thesen Yamadas zum „Weg des Dienstes an den Göttern“ und zur „Einheit von Göttern und Lebenskraft“ ist es notwendig, zu beachten, was er zum Thema „Götter und Geister“ (*kishin*) in seinem Kommentar zum 16. Kapitel des Buches *Zhongyong* sagt. In eben diesem Kapitel heißt es bekanntermaßen im ersten Satz: „Der Meister sprach: Wie übergroß ist die moralische Kraft der Geister und Götter!“⁷⁴⁶ Hierzu sagt Yamada Hôkoku:

Z 69 „Geister und Götter (*kishin*) sind zusammenfassend ausgedrückt die eine große Lebenskraft (*ichidaiki* 一大氣), einzeln gesagt, sind sie die Lebenskraft Yin und Yang. Geister nennt man Geister, weil sie zur großen Lebenskraft zurückkehren als das, was die Gestalt gebunden hat (*katachi wo musubu taru mono* 形を結ぶたるもの). Das, was die große Lebenskraft zur Gestalt bindet sind die Götter. Das, was keine Gestalt hat sind die Geister; das, was Gestalt hat, sind die Götter. Götter sind Ausdehnen, Geister sind Zurückkehren (*shin wa noburu mono nari, ki wa kafuru mono nari* 神者伸也鬼者歸也). Götter sind etwas, das Gestalt hat, weil heutzutage [im heutigen Japan] beim Anbeten der Götter (*saishin* 祭神) die Aufrichtigkeit (*makoto* 誠) desjenigen [der anbetet] ankommt, und [dann] die zurückkehrenden Geister (*kaeriu ki* 歸鬼) in der Gegenwart erscheinen können. Deshalb spricht man von den Göttern [im Zusammenhang mit *matsuri* 祭り]. Was diese Wirkkraft (*toku* 徳) beim Menschen betrifft, so sind das Naturell des Charakters (*umaretsuki no hitogara* 生まれつきの人柄) und außerdem das zu dem Zeitpunkt gezeigte Verhalten die Wirkkraft. Das ist Wesen und Aufgabe des Menschen. Deshalb ist die Aufgabe gegenüber Göttern und Geistern [beim Anbeten] jene Wirkkraft.“ (VI 701, T 7-11.)

Die Ausführungen, die Yamada Hôkoku hierzu bringt, werden wörtlich vorgestellt, weil sie einen wichtigen Punkt des Zusammenhanges zwischen „Lebenskraft“ und „Geistern und Göttern“ beleuchten. Zunächst nennt Yamada Hôkoku den in seinen Augen auffälligen Hinweis des Zusammenhanges zum „Weitreichenden und Subtilen (*hiin* 費隱)“ aus dem 12. Kapitel des Buches *Zhongyong* und der sinnvollen Tatsache, daß

⁷⁴⁶ Vgl. Kommentar zu *Zhongyong* 16.: *Le* I: 397ff, Weber-Schäfer 1963: 41.

in Kapitel 16 das erste Mal der Begriff „Aufrichtigkeit (*makoto* 誠)“ auftauche (VI 701, T 6).

Ein Sinologe denkt beim Begriff des „Weitreichenden und Subtilen“ an die Stelle in Kapitel 12.1 des Buches *Zhongyong*, wo es heißt: „der Weg des Edlen ist weitreichend und doch subtil“ (vgl. Le I: 391; Weber-Schäfer 1963: 35). Das bedeutet, daß im Falle des Edlen (*junzi* 君子) die Wirkungen der Methoden (des Weges) der Selbstkultivierung sowohl bis in weiteste Entfernungen hin wirksam sind, als auch im näheren Bereich. Dies bedeutet ein gewaltiges Maß an Verantwortung. Daß diese Wirkung nicht zerstörerisch ist, ist nur zu erreichen, wenn die geistige Haltung beim Ritual völlig von „Aufrichtigkeit“ geprägt ist.

„Wirkkraft“ (*toku* 徳) des Menschen ist sowohl „Naturell“ (*umaretsuki* 生まれつき), als auch „Verhalten“ (*okonai* 行) und „Aufrichtigkeit“ (*makoto* 誠) beim Ritual, ist aber auch als Aktivität der Götter zu verstehen, die mit dieser Aktivität das Geisthafte und Göttliche in sich vereinigen, sobald der Mensch seiner Aufgabe beim Ritual nachkommt, diese Wirkkraft einzusetzen.“ (VI 701, T 15.)

Widmen wir uns dem, was Yamada zur moralischen Wirkkraft der Geister und Götter sagt, so stellen wir fest, daß seine Zuordnung der beiden Lebenskräfte Yin und Yang zur Hin- und Herbewegung der Geister und Götter – auf ihrem Weg zwischen Formenwelt und Auflösung derselben – die im Neokonfuzianismus seit der Han-Zeit gängige Erklärung ist⁷⁴⁷. Schwierig zu verstehen ist Yamada Hôkokus Verbindung der Begriffspaare „Gestalt“ – „Geister“ (*ki*) und „keine Gestalt“ – „Götter“.

Die in Z 69 vorkommende Aussage „das, was keine Gestalt hat sind die Geister; das, was Gestalt hat, sind die Götter“ (VI 701, T 9.) steht im Widerspruch zu den häufigeren Aussagen im Text, daß beide, sowohl Geister, als auch Göttern ohne Gestalt seien (VI 701, T 15-16 und VI 702, T 15). Auf der menschlich-körperlichen Ebene ist das Geisthafte das, was schon die Gestalt gebunden hat, also wie der Mensch leibt und lebt. Das Göttliche ist dasjenige, was die Gestalt bindet während des Geburtsvorganges. Aber auch anders löst sich der Widerspruch zumindest zu einem Teil auf, wenn wir uns die oben in Z 69 geschilderte Situation der Anbetung als den Vollzug des Ahnenkultes vorstellen. Beide Seelenanteile des

⁷⁴⁷ Vgl. Kracht 1986: 63.

Verstorbenen *shin* und *ki*, Göttliches und Geisthaftes kehren zur großen Lebenskraft, in den Kosmos zurück, aber der das Ritual Vollziehende hat die Macht, die den Geistern und Göttern eigene Wirkkraft (*toku* 徳) zu nutzen, um mit dem Aufrechten (*makoto* 誠) das Göttliche (*kami* 神) anzurufen, damit der geisthafte Seelenanteil des Verstorbenen zum Göttlichen wird. In bezug auf die „zurückkehrenden Geister (*kaeroru ki* 歸鬼, oder *kiki*)“, die „in der Gegenwart erscheinen können“, möchte man fragen: „Wohin zurückkehren?“ Yamada Hōkoku spricht von der „Gegenwart“, in der sie „erscheinen können“. Dies könnte man in der Weise interpretieren, daß dort die Hinterbliebenen sie als *kami* verehren können, und daß die Hinterbliebenen nach dem Ritual die Rache von ruhelosen Geistern nicht mehr fürchten müssen.⁷⁴⁸ Die Frage aber, wovon Yamada Hōkoku hier tatsächlich spricht, muß leider offenbleiben, da es auch nicht ganz auszuschließen ist, daß im Text, der ja eine Vorlesungsmitschrift ist, beziehungsweise in der später erschienen Druckausgabe Schreibfehler vorhanden sind. Insgesamt scheint die ganze Stelle in Z 69 etwas kryptisch formuliert zu sein. Der Begriff der zurückkehrenden Geister (*kaeroru ki* 歸鬼) ist in Morohashi nicht lexikalisiert.⁷⁴⁹ Lediglich bekannt ist im Japanischen der Begriff „zurückkehrende Götter“ (*kishin* 帰神), der mit der Vorstellung, daß ein *kami* in einen Menschen verkörpert und somit in das Diesseits zurückgekehrt ist, verbunden ist.

Die im Buch *Zhongyong* an oben vorgestellte Aussage folgende („Wir schauen nach ihnen, aber sie sind unsichtbar, wir hören auf sie, aber sie sind unhörbar. Sie sind in den Dingen verkörpert und ohne sie gibt es nichts.“) interpretiert Yamada Hōkoku in durchsichtiger Weise:

Z 70 „Unsichtbar“ und „unhörbar“ ist als Farbloses, Tonloses, Gestaltloses und Geruchloses die Lebenskraft der großen Leere (*tai-kyo no ki* 太虚之氣). Wenn man an das Nichts denkt, dann sind

⁷⁴⁸ Zum Problem der Rachegeister berichtet Klaus Antoni in seinem Artikel: „Yasukuni und der ‚schlimme Tod‘ des Kriegers“ (vgl. Antoni 1991).

⁷⁴⁹ Da Yamada Hōkoku hier die Aussage des Wang Chong vom „Ausdehnen“ (*shen* 伸, japan. *noburu*) und „Zurückkehren“ (*gui* 歸, japan. *kafu, kaeru*) zitiert, könnte man auch vermuten, daß er hier an Cheng Yis Spekulationen zu den Geistern und Göttern (*guishen* 鬼神) anschließt, in denen die Hin- und Herbewegung beider als „Spur des schöpferischen Wandels“ (*zaohua zhi ji* 造化之跡) eine Bewegung zwischen Welt und Kosmos bedeuten (vgl. Kracht 1986: 90).

Menschen, Dingen, Sonne, Mond, Gräser, Bäume, Vögel, Vierbeiner, [erschreckende] Erscheinungen/Totengeister (*oni* 鬼) und Würmer alle Geister und Götter. Zwischen Himmel und Erde gibt es keine Geister und Götter als einzelne Dinge, die zur Gestalt gebunden sind. Das ist es, was jene übervolle Wirkkraft bedeutet. Das ist es, was man in Himmel, Erde und den unzähligen Dingen Geister und Götter nennt. Jenes „sie sind in den Dingen verkörpert und ohne sie gibt es nichts“ ist darüber hinaus der Weg des „Weitreichenden und Subtilen (*hiin* 費隱)“. Wie Menschen dieses Reiches auch anbeten, und wer auch anbetet, wenn es aufrichtig ist, dann kommen Geister und Götter. Die eine Lebenskraft, die Natur, wirkt und gebiert die Gestalt. Solche Dinge sind alle der weitreichende und subtile Weg. Außerdem ist das hier dem ersten Kapitel [des Buches *Zhongyong*] entsprechend genau passend. (VI 701, T 13 bis 702, T 3.)

„Gestalt“ ist nach Yamada Hōkoku „die Harmonie des noch nicht Entstandenen (*mihatsu no wa* 未發之和)“. Jene „Harmonie des noch nicht Entstandenen“⁷⁵⁰ bezieht sich auf den Zustand, in dem die Gefühle „Gefallen, Ärger, Sorge und Freude“ noch nicht entspannt sind. Das klingt nach einer sehr harten Aufgabe, denn wer kann schon Gefühle unterdrücken. Aber dies besagt nichts weiter, als daß derjenige, der zum „Dienst an den Göttern“ vor den Altar tritt, diese Gefühle lediglich beiseite lassen soll, und wenn er das nicht kann, eben nicht dienen kann. Wenn dieser Zustand der Harmonie gehalten werden kann, dann ist das, was „unsichtbar“ und „unhörbar“ genannt wird, „die Mitte des noch nicht Entstandenen (*mihatsu no chū* 未發之中)“. Die Antwort der Götter kommt aus der Mitte des menschlichen Geistes, den er von trübenden Gefühlen frei halten sollte.

Die Phrase aus dem Buch *Zhongyong* „Sie sind in den Dingen verkörpert und es gibt nichts ohne sie“ (VI 701, T 13) erklärt Yamada Hōkoku als „die Harmonie des schon Entstandenen“ (*kihatsu no wa* 已發之和, chines. *yifa zhi he*; VI 702, T 3-4). Diese Interpretation ist bemerkenswert, denn eigentlich ist im konfuzianischen Sinne eine Harmonie (*he* 和) mit schon entstandenen Gefühlen, denen sich kein Mensch entziehen kann, nicht möglich. Eine Harmonie mit schon entstandenen Gefühlen ist

⁷⁵⁰ *Zhongyong* 1, Le I 384, Weber-Schäfer 31.

nur möglich, wenn Gemüt und Geist rein (*qing* 清) sind, wie es (siehe Kapitel 6.1) Zhan Ruoshui in seinem „Diagramm und Erklärung zu Geist und Wesensnatur“ (*Xin-xing tushuo* 心性圖說) zeigt.

Wenn Yamada Hōkoku Erwähnung der Phrase *yifa zhi he* eine Anspielung auf Zhang Ruoshuis Diagramm ist, dann bedeutet „Harmonie“ auch bei Yamada Hōkoku die „vier Anfangspunkte [des sittlichen Verhaltens]“ Menschlichkeit (*jin*), Rechtschaffenheit (*gi*) Sittlichkeit (*rei*) und Weisheit (*chi*). Im Zusammenhang mit dem überall Verkörpert-Sein von „Geistern und Göttern“ (*kishin*) bedeutet es, daß der Mensch eben genau die Anwesenheit dieser als Harmonie erlebt, wenn er die vier Anfangspunkte sittlichen Verhaltens praktiziert.

Auch aus dieser Passage entnehmen wir die grundsätzliche Definition, daß Geister und Götter all das sind, was in der „Lebenskraft der großen Leere“ (*taikyo no ki* 太虚之氣) von den Dingen und Wesen übrig ist, wenn sie ihre Gestalt aufgegeben haben. Yamada Hōkoku „definiert“ das, was nicht zu definieren ist: „Zwischen Himmel und Erde gibt es keine Geister und Götter als einzelne Dinge, die zur Gestalt gebunden sind. Das ist es, was jene übervolle Wirkkraft bedeutet. Das ist es, was man in Himmel, Erde und den unzähligen Dingen Geister und Götter nennt.“ Sie sind ohne Gestalt, und trotzdem anwesend (VI 702, T 15-16). Daraus folgt, daß das Kommen oder die Antwort der Götter auf die Anbetung nicht vorausberechnet werden kann (nicht „ermessen werden kann“ (VI 702, T 14), daß man aus einer Nichtantwort lediglich schließen kann, daß man nicht ganz und gar von Aufrichtigkeit (*makoto* 誠) erfüllt (*michiru* 塞ちる) gewesen ist. Daß sich, wenn auch nur „undeutlich“, die Götter zeigen, ist „Offenbarung des Verborgenen“ (VI 703, T 3):

Z 71 „Daß man das reagierende Antworten der großen Lebenskraft von Himmel und Erde sieht und doch nicht sieht, hört und doch nicht hört, das ist das Verborgene daran, wenn die Antwort in Erscheinung tritt. Daß sie [Geister und Götter] reagierend antworten, ist das Entstehen der unzähligen Dinge, und das ist insgesamt das, was sich offenbart.“ (VI 703, T 4-5.)

Und ebenso ist es „Offenbarung“, hier zeigt Yamada Hōkoku wieder die Schärfe seines Verstandes, daß man am „Kommen“ oder am „reagierenden Antworten“ von Geistern und Göttern ebensowenig ermessen läßt, welchen Grad der Anbetende an Aufrichtigkeit (*makoto* 誠) mitbringt

oder nicht (VI 703, T 5-6). Das Urteil der Götter über den Grad an Aufrichtigkeit bleibt also auch dem Betroffenen selbst verborgen.

In Yamada Hôkokus Thesen sind „Geister“ und „Götter“ beide in erster Linie psychisch-geistige Bestandteile des Menschen, die nicht willentlich gesteuert werden können. Hat er mit beidem als etwas zu tun, was außerhalb seines Selbstes liegt, zum Beispiel mit Geistern von verstorbenen Vorfahren oder mit Göttern, wie sie zum Beispiel im *Shintô* verehrt werden, dann ist deren Reaktion auf das Ritual im höchsten Maße davon abhängig, in welchen Maße er diese beiden inneren Aspekte seiner Psyche beziehungsweise seines Geistes ins Gleichgewicht bringen konnte.

Den „Weg des Dienstes an den Göttern“ (*shin ni tsukaeru michi* 事神之道) beschreibt Yamada Hôkoku als einen „Weg“ des Altertums, der, worauf weiter unten eingegangen werden wird, auf Grund des Zeitgeistes schon seit Mengzis Zeiten nicht mehr begehbar ist. Er schildert das Verhältnis zwischen Göttern und Menschen im Altertum, und beklagt, daß es „keine Heiligen“ mehr gebe, und niemand mehr die Methode „sich von selbst fügend ,im Glück und Unglück mit Göttern und Geistern übereinstimmen““ (II 799, T 3). Zunächst also wurde „der Dienst an den Göttern errichtet und der Weg des Nährens der Lebenskraft war darin enthalten“ (II 798, T 11), weil die Menschen den Glauben an die eigenen geistigen Kräfte verloren hatten.

Yamada Hôkoku scheint indes darunter nicht zu verstehen, daß es diesen „Weg“ tatsächlich nicht mehr gebe, sondern lediglich, daß man ihn nicht mehr als solchen benenne, ihn eben seit Mengzi „Weg des Nährens der Lebenskraft“ (*yôki no michi* 養氣之道) nenne. Er begründet⁷⁵¹ diese seine These mit einem Ausspruch des Zhang Zai⁷⁵², daß nämlich „Götter die gestaltende Lebenskraft“ sind (*shin wa zôka no ki nari* 神者造化之氣也, siehe II 798, T 8). Ebenso führt er Cheng Yis Aussage „Geister und Götter sind die ursprüngliche Fähigkeit der beiden Lebens-

⁷⁵¹ An dieser Stelle sieht man besonders gut, wie scharfsinnig er die Zitate aus chinesischen Quellen zusammenstellt, um seinen Standpunkt zu begründen. Hier ist kein einziges Zitat lediglich des Nachweises von Textkenntnis, wie es bei anderen Neokonfuzianern sowohl in China, als auch in Japan gelegentlich der Fall ist.

⁷⁵² Nachweis des Zitates von Zhang Zai und des weiter unten erwähnten von Cheng Yi siehe in der Übersetzung am angegebenen Ort.

kräfte“ an, und sagt, daß das Kennen dieser Textstellen ausreiche, „um zu wissen, weshalb Lebenskraft und Götter eine Sache sind und nicht zwei“ (II 799, T 4). Diese Aussage wäre unverständlich, wenn man übersieht, daß „die Lebenskraft das Göttliche (*shin*) des menschlichen Selbstes ist“ (II 798, T 8).⁷⁵³ Das bedeutet also, „Lebenskraft“ und „Götter“ als das „Göttliche“ im menschlichen „Selbst“ sind eins, und der auf zwei Weisen zu benennende „Weg“ ist gekennzeichnet durch die Aufforderung, „geradlinig und aufrecht“ (*shôjiki* 正直) zu sein. (II 798, T 9.)

Eben weil Lebenskraft und Göttliches/Götter für Yamada Hôkoku eine Einheit bilden, wäre es seiner Ansicht nach wie eine Blasphemie, wenn man Lebenskraft sich als dem Prinzip untergeordnet vorstellte, wie Zhu Xi und seine Schüler es tun. Yamada sagt hier „das wäre doch, als wolle der Mensch die Götter kontrollieren. Das wiche vom Weg des Dienstes an den Göttern des Altertums ab.“ (II 780, T 16 bis 8, T 1.)

Das sogenannte „Lehrgeheimnis der Einheit von Göttern und Lebenskraft (*shin-ki gôitsu* 神氣合一)“ sieht Yamada Hôkoku bereits im Buch der Wandlungen offengelegt, denn „Wandlung (*eki* 易) ist der Weg der Götter (*Shintô* 神道) des Altertums. Deshalb verbreitete man [das Buch der] Wandlungen, und durch den Weg der Götter verhalf man der menschlichen Angelegenheit zur Klarheit.“ (II 799, T 2.)

Yamada Hôkoku bezieht sich dabei nicht nur auf das *Yijing*, sondern auch auf *Shujing*, *Shijing*, *Liji* und *Yuejing*. Tatsächlich braucht man nicht lange zu suchen, um in den angegebenen Werken⁷⁵⁴ die Textpassagen über „die Geradlinigkeit und das Aufrechte“ (*zhengzhi* 正直, japan. *shôjiki*) zu entdecken. Im *Shujing* wird „der Weg der Könige geradlinig und aufrecht (*wangdao zhengzhi* 王道正直)“ bezeichnet.⁷⁵⁵ Im *Shijing* ist davon die Rede, daß die Götter auf einen hören werden, wenn man „geradlinig und aufrecht“ sei.⁷⁵⁶ Die Begriffe *zheng* und *zhi* tauchen

⁷⁵³ Siehe auch die Ausführungen in Kapitel 2.1.3.

⁷⁵⁴ Eine Ausnahme bildet das von Yamada Hôkoku ebenfalls genannte *Yuejing* 樂經, das als schriftliche Quelle nicht zur Verfügung steht.

⁷⁵⁵ Vgl. *Shujing*, V.IV,17, *Le* III: 352.

⁷⁵⁶ *Shijing* II, IV, Gedicht 3, 4. Strophe. Zit. nach *Le* IV: 366.

auch im *Yijing* im *Wenyan*-Kommentar 文言 zur 2. Linie des 2. Hexagramms (*kun*, das Empfangende) auf.⁷⁵⁷

Yamada Hôkoku unterscheidet zwischen dem „Weg der Götter“ (*Shintô* 神道) und dem „Weg des Menschen“ (*jindô* 人道). Das, was er *Shintô* nennt, besteht aus „Verehrung“ (*jing* 敬) und „Dienst“ (*shi* 事), wie es im *Liji* und anderen konfuzianischen Klassikern Chinas vorkommt. *Jindô* besteht aus der „Geradlinigkeit“ und dem „Aufrechte“ (*shôjiki* 正直). (II 798, T 2-4.) „Der Weg des Menschen“ bedeutet Aufmerksamkeit im eigenen Geist als Gegenstück zum Anbeten von Göttern.

Es liegt nach Yamada Hôkoku ganz in der Hand des Menschen, ob er Menschengemachtes als Ersatz für den Dienst an den Göttern (*shin ni tsukafu* 事神 II 798, T 12) setzt, oder ob er nicht nur „dient“, sondern auch die Götter/das Göttliche „zur Sache macht“⁷⁵⁸, für wichtig erachtet. Die Entscheidung zu Verehren ist das, was in der freien Willensentscheidung des Einzelnen liegt.

Auch im *Yoshida-Shintô* ist *shôjiki* 正直 neben *tsutsushimi* 敬 zentrale Tugend (Antoni 1996: 82). Die Einheit von Göttern und Mensch (*shin-jin gôitsu* 神人合一) begründet sich daher, daß im Menschen ursprüngliche Lebenskraft (*kongen no ki* 根元之氣) manifestiert ist (ebenda). „Auf dem Weg dahin [zur Einheit von Göttern und Mensch]“ manifestiert sich das göttliche Wissen in den Tugenden „Geradlinigkeit“ (*shôjiki* 正直) und in der „Wahrheit“ (*makoto* 誠). Der Weg des Menschen dahin führt über „Ehrfurcht“ (auch Ernsthaftigkeit, *tsutsushimi* 敬), beziehungsweise „Verehrung“ (*uyamai* 敬, ebenda). Hiermit zeigt sich auch die Überlegenheit des Menschen den keineswegs allmächtigen Göttern gegenüber, indem er zum Beispiel Wissen hat (Naumann 1988: 113),

⁷⁵⁷ „„Straightforward‘ (*zhi*) denotes rectitude (*zheng*), ‚foursquare‘ (*fang*) denotes righteousness (*yi*). The superior man maintains a respectful attitude in order to attain uprightness within (*jing yi zhi nei*) and practices righteousness in order to square with what is without (*yi yi fang wai*). Respectfulness and righteousness having been established, he is no longer isolated in his virtue. Straightforward, foursquare, and great (*zhi fang da*), he need not repeat any of his efforts, and yet they will be in no wise disadvantageous. This shows he has no doubts concernig what he does.“ So übersetzt bei *Le* 1963: 60 und S. 420.

⁷⁵⁸ 事, *koto to su* ist andere Lesung für das Schriftzeichen 事 mit der Lesung *tsukafu*, modernes Japanisch: *tsukaeru*.

und sich bewußt für das entscheiden kann, worauf die Götter passiv angewiesen sind (nämlich Geradlinigkeit, das Aufrechte, Verehrung) oder aber sich dagegen entscheiden kann, so daß die Götter nicht kommen, nicht hören können, selbst wenn sie es wollten.

An anderer Stelle spricht Yamada Hôkoku auch davon, daß die (als Vorbild geltenden) Menschen des chinesischen Altertums beim Dienst an den Göttern „klug und geradlinig und aufrecht (*sômei shôjiki* 聰明正直)⁷⁵⁹ und die unbedeutenderen Menschen unter ihnen „einfach und geradlinig und aufrecht (*tonboku shôjiki* 敦樸正直, II 798, T 10-11) gewesen seien. *Sômei* bedeutet wörtlich „gut hören und klar sehen“ (*tonboku* hat die gleiche Bedeutung wie *shôjiki* 正直), womit Yamada Hôkoku ausdrückt, daß das Wahrnehmen des Göttlichen von entscheidender Wichtigkeit ist. Das richtige Verhalten setzt also Bewußtsein voraus, erzeugt aber auch Bewußtsein.

Der japanische Sinologe und Wang-Yangming-Spezialist Yoshida Kôhei unterteilt Religionen allgemein⁷⁶⁰ in *tarikishûkyô* 他力宗教 (Religionen mit Ziel der Erlösung aus fremder Kraft) und *jirikishûkyô* 自力宗教 (Religion mit Ziel der Erlösung aus eigener Kraft), wobei zur erstgenannten für ihn einige der buddhistischen Richtungen und das Christentum gehören, zur zweitgenannten die konfuzianischen Richtungen⁷⁶¹. Zwar sieht er in der These von der ursprünglich guten Natur des Menschen (*seizensetsu*), ebenso wie die Formen verschiedener Erlöserreligionen, eine Form des Glaubens und nicht nur eine der Überzeugung, aber Tugenden wie die Geradlinigkeit und das Aufrechte (*shôjiki* 正直), die Aufrichtigkeit (*makoto* 誠) und die Verehrung (*tsutsushimi* 敬) des Verehrungswürdigen liegen als genuin religiöse Verhaltensweisen

⁷⁵⁹ Vgl. *Zuozhuan*, Le V: 119f.

⁷⁶⁰ In Japan wird normalerweise die Unterscheidung in *jikiri* und *tarikiri* nur für die verschiedenen Richtungen des Buddhismus selbst angesetzt.

⁷⁶¹ In Kyôto traf Yamada Hôkoku auch den Zen-Mönch Rankei Zenshi 蘭溪禪師, bei dem er regelmäßig Übungen im *zazen* teilnahm (vgl. Yamada 1994: 97, siehe auch Miyahara 1974: 19.). Er dies in Erinnerung an Marukawa Shôin praktiziert haben, der ihn gelehrt hatte, daß der Mensch seine Erlösung aus eigener Kraft (*jiriki* 自力) erreichen könne.

völlig in der Hand desjenigen, der sich für die Verwirklichung dieser entscheidet.⁷⁶²

Julia Ching erwähnt in diesem Zusammenhang auch die Eigenschaft des Heiligen, auf den die Götter hören, weil er selbst auf sie hört (Ching 1993: 23). Gehen wir, um bei Julia Chings weiter oben vorgestellten Thesen zu bleiben, davon aus, daß es sich bei „Geistern“ und „Göttern“ nicht um Transzendenz handelt, sondern um Immanenz, dann läßt sich schließen, daß Yamada Hôkoku nicht nur Sittlichkeits- und Verhaltensanweisungen gibt, sondern auch religiöse Vorgänge auf dem Weg zur vollendeten Persönlichkeit beschreibt. Eine Trennung der Menschen von Gott, wie sie in der europäischen Religionsgeschichte Gegenstand der Auseinandersetzung ist, ist nicht vorhanden, da das „Göttliche“ als sowohl im Kosmos, als auch in den Erscheinungen von „Geistern und Göttern“ und im Menschen selbst angelegt ist. Die Aufgabe, die Yamada für den Menschen sieht, ist lediglich, diese ins Gleichgewicht zu bringen. Wenn er wie oben von Zeitgeist spricht, dann bezieht sich das jeweils auf eine vom Menschen selbst verursachte Störung des Gleichgewichtes, und er mag darüber bekümmert gewesen sein, daß es so etwas wie eine vom Menschen selbstverschuldete Unfähigkeit zur Erkenntnis gibt.

Zuletzt stellt sich die Frage, inwieweit Yamada Hôkokus Denken dem *Shintô* oder aber dem *Shintô*-Konfuzianismus zuzuordnen ist. Wie bereits in Kapitel 2.3 erwähnt, spielte die *Qixue* mit ihrer Hinwendung zum Emotionalen eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung des *Shintô*-Konfuzianismus (vgl. Bloom 1979: 111). Auch die Geradlinigkeit (*shôjiki* 正直), die Yamada Hôkoku als unabdingbar für ein Fortschreiten auf dem „Weg des Dienstes an den Göttern“ setzt, ist im neokonfuzianischen *Shintô* beispielsweise bei Watarai Nobuyoshi 度会延佳 (1615–1690), der sich in seinen Ausführungen auf Zhu Xi und auf das *Yijing* bezieht, ein zentraler Begriff (vgl. *Kinsei shintôron*, S. 86ff, s. a. Nosco 1984, S. 175). Allerdings fehlen bei Yamada Hôkoku alle anderen Hinweise auf den *Shintô*, wie zum Beispiel der Begriff der Sünde (*tsumi* 罪) oder die Namen verschiedener *kami*. Der Begriff des *musubi* 結び würde als ein Begriff des *Shintô* tatsächlich Schöpferkraft (Naumann 1988: 57)

⁷⁶² Vorlesung Yoshida Kôhei im Fach *Chûgoku tetsugaku* 中國哲学 am *Bungakubu* 文学部 an der Hiroshima Daigaku 広島大学 am 20.02.1997.

bedeuten. Bei Yamada Hôkoku jedoch ist *musubu* 結 (in dieser Arbeit wörtlich mit „binden“ übersetzt) als Tätigkeit der einen großen ursprünglichen Lebenskraft (*ichi dai genki* 一大元氣) die übergeordnete Ebene, somit nicht identisch mit Schöpfungsgottheiten, sondern die Schöpferkraft selbst, und Geister und Götter (*kishin*) sind die diesen Schöpfungsprozeß ausführenden Agenzien auf der Ebene zwischen Ursprung und Formenwelt.

6 Die Diagramme und ihre Interpretation

6.1 *Huowen tujie* und *wakumon zukai* 或問圖解

Tu 圖 bedeutet „fester Rahmen“, „beschreiben“, „Maßstab“, „Plan“, „Karte“ (vgl. Lackner 1990: 135). Die ältesten bekannten Beispiele sind *Hetu-Luoshu* 河圖洛書 (Plan vom Gelben Fluß und Schrift vom Luo-Fluß), die auch im Text Yamadas erwähnt werden. Diese sind Diagramme zu mythischen Offenbarungen eines Drachenpferdes im Gelben Fluß und einer heiligen Schildkröte im Luo-Fluß, die mit dem *Yijing* und dem *Shujing* in Zusammenhang gebracht werden.⁷⁶³

Michael Lackner nennt in seinem Artikel „Die ‚Verplanung‘ des Denkens am Beispiel der *t'u*“ (in Schmidt-Glitzner 1990) drei sofort auftauchende Gedanken beim Betrachten solcher Diagramme:

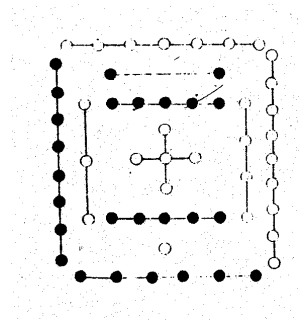
Z 72 „1. Keine der Abbildungen [Lackner zeigt Beispiele] ist aus sich selbst heraus verständlich [...] die graphische Darstellung [bedarf] mehr als zwei Textseiten zur Erklärung, die allerdings eigens auf die Abbildung angelegt und orientiert [ist ...] – 2. Der Inhalt der Abbildungen stammt aus dem Bereich der Geisteswissenschaften [...] – 3. Mit Hilfe der Abbildungen soll eine Quintessenz der Anschauungen [...] gegeben werden.“ (Zit. Lackner 1990: 133f.)

Allerdings wird sich später im Rahmen der Interpretation der Diagramme Yamada Hôkokus zeigen, daß es sich bei diesen durchaus nicht um eine Zusammenfassung der Inhalte einer Lehre handelt, die Abbildungen nicht Ersatz für den Inhalt des Textes bilden können, sondern einen eigenständigen philosophischen Beitrag zur Struktur und Form des Denkens bilden, indem sie eben geeignet sind, dem Inhalt des *Mengzi*-Textes eine Form, einen Plan zu geben.

Es ist hier auch auf den Unterschied zwischen zwei Arten von Diagrammen hinzuweisen, wobei die *Yijing*-Spekulationen, ausgehend von den *Hetu-Luoshu* 河圖洛書 bis hin zur Diagrammtradition nach Zhou

⁷⁶³ Kubny 1995: 291 bespricht ein Beispiel der Interpretation des *Hetu-Luoshu* von Shao Yong.

Dunyi⁷⁶⁴ vor allem auf der binären Denkweise des *Yijing* beruhen⁷⁶⁵, was an der Diagrammstruktur jeweils sichtbar wird.⁷⁶⁶



Entnommen aus *Zhouyi tu* 周易圖 1: 9a (Serie *Hetu* 河圖).

Yamada Hôkoku weist in Text II darauf hin, daß er mit seinen Diagrammen nicht an diese Tradition anknüpft (vgl. II 799, T 16), woraus wir schließen können, daß seine Darstellungsweise eben nicht binär oder linear, sondern zyklisch ist.

In der Song-Zeit „erlebte das Studium der *t'u* im Rahmen philosophischer Diskurse [...] einen [...] Aufschwung“ (zit. nach Lackner 1990: 139f). Hier wären besonders Shao Yong 邵雍⁷⁶⁷ mit seinen *Yijing*-Spekulationen und Zhou Dunyi mit seinem „Diagramm zum Ultimati-

⁷⁶⁴ Zhou Dunyi 周敦頤, Rufname Lianxi 濂溪, anderer Name Yuangong 元公 (1017–1073). Für einen ersten Überblick zu Leben und Werk vgl. Forke 1938: 45–54 Fung 1953 II: 434–41, DeBary 1960 I: 457–60, *Song-Biographies*: 277ff.

⁷⁶⁵ Siehe auch Frank Fiedelers Ausführungen zur Ähnlichkeit des binären Systems des *Yijing* mit der DNS-Struktur: Fiedeler 1996: 21. Frank Fiedeler gibt zu diesem Themenkomplex die Autoren Marie-Louise von Franz (*Symbole des Unus Mundus*. In W. Bitter, Hrsg.: *Dialog über den Menschen*. Stuttgart, 1968) an, die diese Übereinstimmung als erstes festgestellt hat. Weitere Angaben sind: Gunter S. Stent: *The Coming of the Golden Age. A View of the End of Progress*. New York, 1969: 64. – Frank Fiedeler: *Die Monde des I ging. Symbolschöpfung und Evolution im Buch der Wandlungen*. München, 1988: 193–225.

⁷⁶⁶ Weitere Beispiele von binär aufgebauten Diagrammen, deren Struktur man sich auf der Metaebene im Prinzip wie Bäume mit Verzweigungen vorstellen mag (auch ein Stammbaum ist ein typisches binäres System, Anm. A.M.), finden sich in *Zhouyi tu* 周易圖 2: 24a–b, 28a und 35a–b.

⁷⁶⁷ Shao Yong, Rufname Yaofu 堯夫. Für einen ersten Überblick zu Leben und Werk vgl.: Forke 1938: 18–40 Fung 1953 II: 451–76, DeBary 1960 I: 460–5, *Song-biographies*: 849ff.

ven“ *Taijitu* 太極圖⁷⁶⁸ zu nennen. Im Neokonfuzianismus der Song-Zeit nach Zhu Xi dienten Diagramme der Textinterpretation, zum Beispiel von Werken wie dem *Zhongyong* oder dem *Daxue*. Sie ließen insofern dem Autor größere Freiheit als die Textinterpretation, da sie ihm erlaubten, die Textreihenfolge zu verändern, was jedoch unter Umständen wiederum einen „Kommentar zum Diagramm“ (*tushuo* 圖說, japan. *zusesu*; *tujie* 圖解, japan. *zukai*) nötig machte.

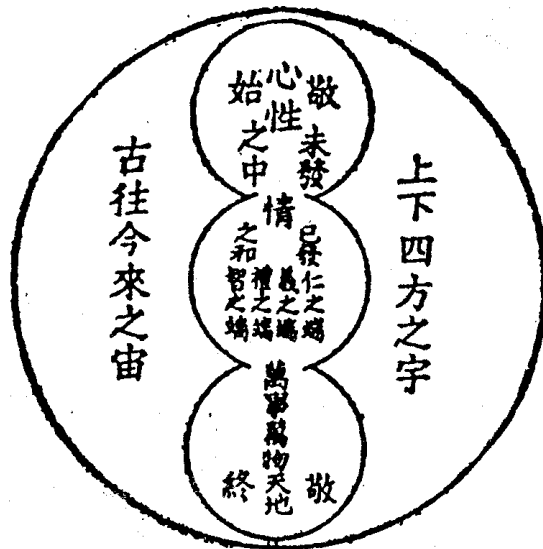
Lackner wertet die Situation folgendermaßen:

Z 73 „Hatte ursprünglich unter anderem die Insuffizienz von ‚Worten‘ als Legitimation der *t’u* gedient, so standen ‚Worte‘ im Zentrum dieser Art von Tafeln. Damit werden jedoch die klassischen Texte selbst bereits als eine Art von ‚Plan‘ aufgefaßt, und deren Verplanung ist nun *t’u* und *t’u-shuo* in einem. Oder auch: der Prozeß hat sich umgekehrt, der Schritt von der Abbildung zum Text wird ersetzt durch die Abbildung eines Textes.“ (Zit. Lackner 1990: 154.)

Eben diese Insuffizienz von Worten, wie Lackner es nennt, mag der Grund gewesen, weshalb später in der Ming-Zeit gerade Wang-Yangming-Anhänger wie Zhan Ruoshui und Liu Zongzhou zur Möglichkeit des Ausdruckes durch Diagramme griffen. Hier sollten wir uns nun einmal einige Beispiele ansehen, denn die Schule des Wang Yangming kam, nicht nur was Überlegungen zur Intuition (*liangzhi*) betrifft, sehr schnell in Bereich des Unsagbaren hinein.

Im *Ming-Ru xue’an* stellt Huang Zongxi „Diagramm und Erklärung zu Geist und Wesensnatur“ (*Xin-xing tushuo* 心性圖說) im Kapitel über Zhan Ruoshui gleich nach Beginn dar und setzt einige der Gedanken Zhan Ruoshuis dazu voran.

⁷⁶⁸ Abbildung des *Taiji tushuo* 太極圖說 siehe Zhou Lianxi ji 1: 1a.



(Abbildung entnommen aus MRXA 37, *Ganquan xue'an* 甘泉學案 1:
Xin-xing tushuo 心性圖說: 3a.)

Zhan Ruoshui erläutert hierzu:

Z 74 „Die Wesensnatur bildet mit Himmel, Erde und den unzähligen Dingen eine Einheit, und ist völlig mit der Lebenskraft des Kosmos gleich. Das, was man Geist (*xin* 心) nennt, verkörpert Himmel, Erde und die unzähligen Dinge ohne Fehl. Das, was man Wesensnatur (*xing* 性) nennt, ist das Lebensprinzip des Geistes. Geist und Wesensnatur sind nicht zwei [sondern eines].“⁷⁶⁹

Da wir uns hier jedoch nicht mit den Inhalten des Denkens Zhan Ruoshuis beschäftigen wollen, sondern mit der Struktur des Diagramms, erinnere man sich an das in Kapitel 5.3.1 Ausgeführte über die *Qixue* der Ming-Zeit und daran, daß es als Konsens galt, Lebenskraft und Wesensnatur als untrennbar miteinander verbunden zu betrachten. Warum Zhan Ruoshui hier Kreise zieht, sagt er in dem beigeseztem kurzen Text-

⁷⁶⁹ Ebenda, 2b13-15.

abschnitt selbst. Die kleinen Kreise bedeuten, daß „es nichts gibt, was der Geist nicht durchdringt.“⁷⁷⁰ Der große Kreis bedeutet, daß „es nichts gibt, was der Geist nicht umfaßt.“⁷⁷¹ Das bedeutet dann, daß der Geist/das Gemüt des Menschen die Welt an sich ist, da es nach Wang Yang-ming „nichts außerhalb des menschlichen Geistes gibt“⁷⁷².

Es ließe sich jedoch auch begründet vermuten, daß der Außenkreis *Lebenskraft gleich Wesensnatur* repräsentiert, beziehungsweise den „Kosmos“ (*yuzhou* 宇宙) repräsentiert. Kosmos ist nach Zhan „der Raum (*yu* 宇) von oben und unten und in die vier Richtungen, die Zeit (*zhou* 宙) vom Altertum bis zur Gegenwart“⁷⁷³. Die drei Innenkreise stehen für drei Wandlungsphasen im Zusammenhang mit der Wesensnatur (*xing*), die in jeder Hinsicht geistig motiviert sein müssen. Interpretieren wir den Inhalt der Innenkreise, so ergibt sich (oberer Innenkreis), daß der Zustand, „wenn Gefühle noch nicht entstanden sind (*weifa zhi zhong* 未發之中)“,⁷⁷⁴ nur mit dem Beginne der Verehrung (*jing shi* 敬始) [der notwendigen Grundhaltung des Menschen bei der Selbstkultivierung] als geistige Eigenschaft erreichbar ist. Sind Gemüt und Geist rein (*qing* 清, siehe Schriftzeichen zwischen oberem und mittlerem Inneres) dann erreicht man den Zustand der „Harmonie, wenn Gefühle schon entstanden sind“ (*yifa zhi he* 已發之和)⁷⁷⁵, worunter Zhan Ruoshui die „vier Anfangspunkte [des sittlichen Verhaltens]“ Menschlichkeit (*ren* 仁), Recht-schaffenheit (*yi* 義) Sittlichkeit (*li* 禮) und Weisheit (*zhi* 智) versteht. Diese „Harmonie“ ist hier als der Mittelschritt des Geistes/Gemütes auf seinem Weg zur Einheit mit „den unzähligen Angelegenheiten und Dingen sowie Himmel und Erde“ (*wanshi wanwu tiandi* 事萬物天地, unterer Innenkreis) zu verstehen, in der dann die Verehrung ihr Ziel (*jing zhong* 敬終) findet. Allerdings sagt Zhan Ruoshui, daß das „Ziel der Vereh-

⁷⁷⁰ Ebenda, 3a3. Der Begriff *guan xin* 觀心 (Betrachten des Geistes) im Buddhismus ist Kontemplation und in gewisser Weise der Methode des Geistes ähnlich. Zur Methode des Geistes *xinfa* 心法 siehe die Ausführungen weiter unten in diesem Kapitel.

⁷⁷¹ Ebenda, 3a4.

⁷⁷² Siehe die Fn 913 und 914.

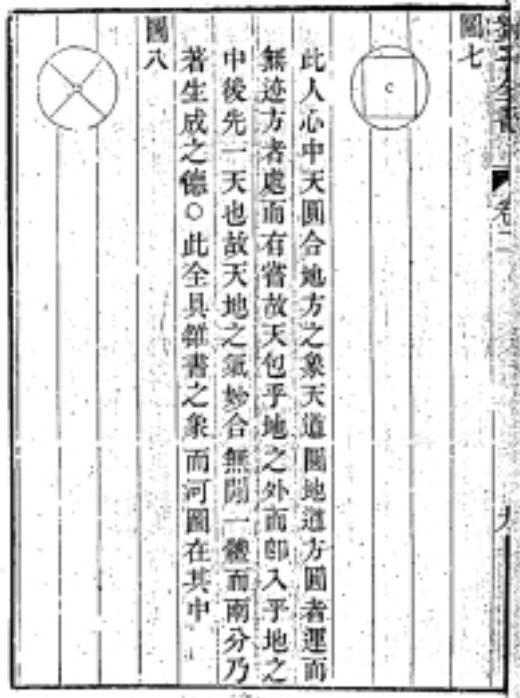
⁷⁷³ Ebenda, 3a, Text im großen Kreis, rechts und links der kleinen Kreise positioniert.

⁷⁷⁴ Vgl. *Zhongyong* 1, *Le* I 384, Weber-Schäfer 31.

⁷⁷⁵ Siehe auch Yamada Hōkoku in VI 702, T 3-4 und die entsprechenden Interpretationen in Kapitel 5.4.3.

rung“ untrennbar mit dem „Beginn der Verehrung“ verbunden ist und beide einander quasi unaufhörlich ablösen.⁷⁷⁶

Suchen wir in chinesischen Schriften weiter nach Diagrammen, die denen des Yamada Hôkoku ähneln, stoßen wir auf Liu Zongzhou. Im zweiten Teil seiner „gesammelten Sprüche“ (*Yulei* 語類) mit dem Untertitel „Erläuterte Diagramme zum *Yi[jing]*“ (*Du Yi tushuo* 讀易圖說) erläutert Liu Zongzhou die verschiedenen bekannten Diagramme der oben schon erwähnten Tradition *Hetu-Luoshu* 河圖洛書. Für unseren Zweck genügt es, eines davon herauszugreifen, um zu zeigen, was Kreis und Viereck bedeuten. Es handelt sich um Diagramm 7⁷⁷⁷, das folgendermaßen aussieht:



(Abbildung entnommen aus LZQS, *Yulei* 語類 2, *Du Yi tushuo* 讀易圖說: 205.2-4.)

⁷⁷⁶ MRXA 37, *Ganquan xue'an* 甘泉學案 1: *Xin-xing tushuo*: 3a2-3.

⁷⁷⁷ LZQS, *Yulei* 2, *Du Yi tushuo* 語類 · 讀易圖說: 205.2-4.

Liu Zongzhou erläutert:

Z 75 „Das hier ist das Symbol Himmel als Kreis und Erde als Viereck inmitten des Geistes des Menschen. Der Weg des Himmels ist Kreis, der Weg der Erde ist Viereck und Kreis. Der Kreis bedeutet Bewegung, die keine Spuren hinterläßt, das Viereck bedeutet Ort[sgebundenheit], die beständig ist. Deshalb umfaßt Himmel das, was außerhalb von Erde liegt, was bedeutet, wenn er in die Erde hineingeht, er dann der einzige Himmel ist. Deshalb ist die Lebenskraft von Himmel und Erde auf wunderbare Weise verbunden. Das ist eine [einzige] Substanz ohne Zwischenraum und ohne Zweiteilung. Also entsteht darin die moralische Wirksamkeit allen Lebens. – Das ganze [Diagramm] versinnbildlicht die Schrift von Luo (*Luoshu* 洛書);⁷⁷⁸ das Diagramm vom [Gelben] Fluß (*Hetu* 河圖) ist darin enthalten.“⁷⁷⁹

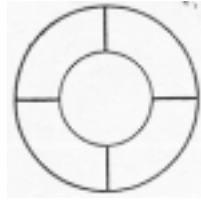
Leider enthalten diese Erklärungen zu Kreis und Viereck bei Zhan Ruoshui und Liu Zongzhou (siehe auch weiter unten das Beispiel von Kumazawa Banzan) nicht unbedingt Hinweise für den europäischen Leser, wie dieselben konkret zu verstehen sind. Man denkt spontan an Meditationsvorlagen oder auch an Mandalas, vermißt dann aber hier bildhafte Elemente. Tatsächlich vermißt man sie jedoch nur, da man gewohnt ist, mit Text die Form des linearem Denkens zu verbinden und nicht die rein meditative. Lassen wir also nun die Textelemente beiseite, so sehen wir Kreis und Quadrat und denken an die Quadratur des Kreises. Tatsächlich finden sich solche Beispiele auch in der europäischen Tradition, nämlich in der hermetischen Alchemie. Daß die Quadratur des Kreises nicht unbedingt ein gezogenes Quadrat um einen Kreis herum oder innerhalb eines Kreises bedeuten muß, zeigt folgendes Beispiel aus den Scholien zum *Tractatus aureus*,⁷⁸⁰ das optisch völlig identisch ist mit dem Dia-

⁷⁷⁸ Andere Übersetzungsmöglichkeit von *luo* 洛 (hier nicht mit Radikal 85 sondern mit Radikal 172 geschrieben ist „lesen“. Dann lautet der Satz: Das ganze Diagramm versinnbildlicht das Lesen der Schrift und das Diagramm vom [Gelben] Fluß (*Hetu*) ist darin enthalten.“

⁷⁷⁹ LZQS, Yulei 2, *Du Yi tushuo* 語類・讀易圖說: 205.5-8.

⁷⁸⁰ Zitiert und aus tiefenpsychologischer Sicht erläutert bei C.G. Jung 12: S. 153f. Jung gibt als Quelle an: S. 262 bei Hermes Trismegistos: *Hermetis Trismegisti tractatus vere aureus de lapidis philosophici secreto cum scholiis Dominici Gnosii*. Erschienen 1610. Das hier erwähnte Diagramm befindet sich auf Seite 153 am unteren Seitende. Aus urheberrechtlichen Gründen wird hier auf die Abbildung dessen verzichtet,

gramm-Schema, das Yamada Hôkoku in Diagramm A oben links beisetzt und erläutert:⁷⁸¹



Selbstverständlich lassen sich hieraus ohne ausführliche historische Recherchen (auf die wie hier verzichten wollen) keine Verbindungen zwischen *Yômeigaku* 陽明学 und europäischer Alchemie schließen. Dies Beispiel wird hier mit den von C.G.Jung angeführten Erläuterungen vorgestellt, weil es sich auch bei den Methoden ostasiatisch-konfuzianischer Persönlichkeitskultivierung letztendlich um psychische Universalien handelt. Nicht zuletzt wird es aber hier auch angeführt, weil es unserem Verständnis der Struktur von Diagrammen unabhängig vom Text behilflich sein kann.

In der hermetischen Alchemie ist die Quadratur des Kreises ein Sublimationsprozeß, der bei einer linksläufigen Bewegung innerhalb des Kreises den Weg in das Unterbewußte bedeutet,⁷⁸² „welcher die Erreichung eines dahinter liegenden, noch nicht formulierten Zieles vermittelt. Es ist einer jener Wege zum Non-Ego, welche auch von der mittelalterlichen Nachforschung beschritten wurde: nämlich bei der Herstellung des Lapis.“⁷⁸³

Auf die näheren Erläuterungen Jungs zum alchemistischen Prozeß in der europäischen Tradition braucht hier nicht eingegangen zu werden, da sie von einem anderen Selbstbild der Adepten (sprich des Verständnisses dessen, was wir unter Selbst und Ich verstehen) ausgehen, als das der ostasiatischen Wang-Yangming-Konfuzianer.⁷⁸⁴ Entscheidend ist die

und zur Erläuterung stattdessen das Diagramm von Yamada Hôkoku verwendet.

⁷⁸¹ Die Abbildung ist entnommen aus *YHZ* II: 802, und ist Teil des in dieser Arbeit sogenannten „Diagramm A“, siehe Kapitel 5.2.2.

⁷⁸² Vgl. Jung 12: 152.

⁷⁸³ Vgl. Jung 12: 153.

⁷⁸⁴ Es spielt letztendlich auch keine Rolle, daß mit der „Vier“ in der europäischen Al-

Metaebene, auf der der Kreis das Selbst bedeutet, und das Quadrat den Kosmos. Der Verschmelzungsprozeß beider, der im ostasiatischen Denken in dem, was „heilig sein“ bedeutet, sein Ziel hat, ist durch diese Symbole zutreffend ausgedrückt. Danach gibt es kein oben, kein unten, kein rechts und kein links mehr. Trotzdem ist ein „Heiliger“, der dies erreicht hat, nicht sozusagen im Nichts verschwunden, sondern lediglich „mit dem Kosmos in Einheit“⁷⁸⁵, wobei die Verbindung zwischen diesen beiden Bereichen⁷⁸⁶ ungestört ist.⁷⁸⁷

Kommen wir wieder zurück auf das Thema Diagramme in der ostasiatischen Tradition, so läßt sich feststellen, daß in Japan sich Diagramme auch in späterer Zeit, nämlich in der Tokugawa-Zeit, durch die rege Rezeption von Texten der Song-Zeit, großer Beliebtheit erfreuten, und zwar nicht nur unter Vertretern der *Shushigaku*. So lehnt sich Yamada Hôkoku mit seinen Diagrammen beispielsweise an Kumazawa Banzans *Shinpô zukai* 心法図解 (Diagramme und Erläuterungen zur Methode des Geistes) an.

Der chinesische Begriff *xinfa* 心法 (japan. *shinpô*, Methode des Geistes) war vor allem in der Schule des Zhu Xi Gegenstand der Diskussion. Die Unterscheidung der beiden Schulrichtungen Zhu Xis und Wang Yangmings in *Lixue* und *Xinxue* gab es zu Lebzeiten Lu Jiuyans und Zhu Xis noch nicht (vgl. DeBary 1989: 48), und tatsächlich war nicht Lu Jiuyan der Begründer der sogenannten *Xinxue*, sondern Wang Yangming selbst.

Bei Zhu Xi jedoch ist *xinfa* nicht nur analytisch, sondern auch synthetisierend. So bringt DeBary hierzu ein Beispiel eines Dialoges von Zhu Xi mit einem seiner Schüler:

Z 76 „Someone asked whether it is true that the Buddhist has the doctrine of the examination of the mind. Answer: The mind is that

chemie die vier Elemente gemeint sind, die ja keine Entsprechung im chinesischen Denken haben.

⁷⁸⁵ Vgl. Text II 798 und V 769.

⁷⁸⁶ Im Diagramm bei Hermes Trismegistos sind die vier Linien die „vier Flüsse [das *exterius*, d. i. die Vierteilung, Anm. d. A.], die in den inneren ‚Ozean‘ hinein- und herausfließen“. Vgl. Jung 12: 154.

⁷⁸⁷ Zu einer Störung in diesem Bereich siehe das Beispiel Gaozi im Diagramm D bei Yamada Hôkoku.

with which man rules his body. It is one and not a duality, is subject and not object, and controls the external world instead of being controlled by it. Therefore, if we examine external objects with the mind, their principles will be apprehended. Now (in the Buddhist view), there is another thing to examine the mind. If this is true, then outside this mind there is another one which is capable of controlling it [...]. We do not need to be taught to see the fallacy of the Buddhist doctrine.“⁷⁸⁸

William Theodore DeBary führt in seinem Werk *The Message of the Mind in Neo-Confucianism* Zhu Xis Ausführungen zur „16-Worte-These“⁷⁸⁹ aus dem *Shujing* an, woraus dieser seine „Methode des Geistes“ ableitete⁷⁹⁰. Ebenso läßt sich der Begriff *xinfa* jedoch auch auf *jin xin* 盡心 (das Durchdringen des Geistes) beziehungsweise *yang xing* 養性 (das Nähren der Wesensnatur) in *Mengzi* 7A.1⁷⁹¹ zurückführen.

DeBary zeigt einige interessante Beispiele von Diagrammen zur „Methode des Geistes“ aus China und aus Korea. So beispielsweise das im Sinne Lackners der Textexegese gewidmete *Sishu tushuo* 四書圖說 (Diagramme und Erklärungen zu den vier Klassikern, vgl. DeBary 1989), davon das *Sheng xian lun xin zhi yao* 聖賢論心之要 „Essentials of the

⁷⁸⁸ Zit. nach DeBary 1989: 13f.

⁷⁸⁹ Siehe Fn 722 in Kapitel 5.

⁷⁹⁰ In dieser Diskussion dreht es sich hauptsächlich um die beiden Begriffe *jing* (Feinstoff, Essenz, Verfeinerung) und *yi* (eins, das Eine, das Einzigartige). Hierzu äußert sich Wang Yangming folgendermaßen: „In diesem Antwortbrief an Lu Cheng sagt Wang Yangming: ‚The word *ching* (refinement) in the phrase ‚refinement and singleness‘ refers to the principle of man and things, while the word *ching* in the phrase *ching-shen* (mental energy) refers to the material force. Principle is the order according to which material force operates whereas material force is the functioning of principle. Without order it cannot function, and without functioning there will be nothing to reveal what is called order. Refinement is refinement. If one is refined, he will be intelligent, single-minded, spiritual, and sincere, and if he is single-minded, he will be refined, intelligent, spiritual and sincere. They are not two different things. However, the doctrine as interpreted by the Confucians of later generations and by (Taoists who advocate) nourishing life has remained onesided and consequently (refinement as emphasized by the Confucians and singleness as emphasized by the Taoist) do not reinforce each other. Although my discussion of refinement and singleness the other day was in response to your desire to nourish the spirit, nevertheless the task of becoming a sage is none other than this.“ (*Chuanxilu* 153, *CXL* II: 17a9; zitiert nach Chan 1963: 132.f).

⁷⁹¹ Vgl. Boot 1993: 105 und auch Shun 1997: 78ff, 187f.

Sages and Worthies‘ Exposition of the Mind-and-Heart“, des Zhu-Xi-Anhängers Cheng Fuxin 程復心 (1257–1340; ebenda: 60f)⁷⁹².

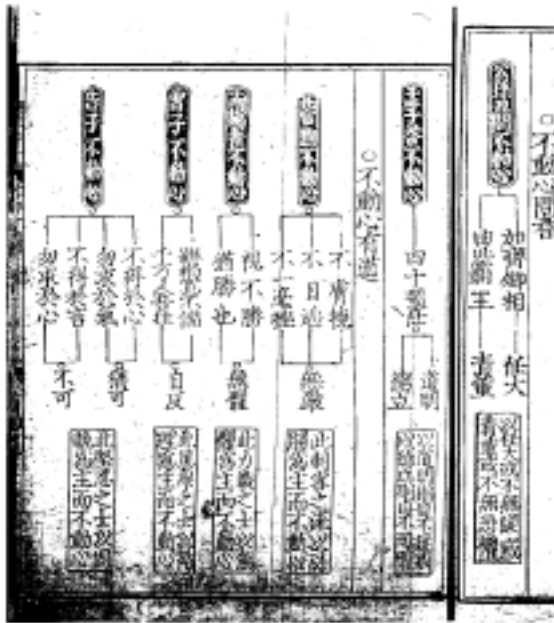
Interessant an diesem Beispiel ist, daß Cheng Fuxin in dem Kreis, der für den Begriff des Geistes steht, auch den Begriff „reine Intelligenz“ (*xuling* 虛靈, DeBary übersetzt „empty and spiritual“) setzt⁷⁹³, welcher bei Yamada im Diagramm A an eben derselben Stelle steht. Die „Methode des Geistes“ und das „Nähren der Lebenskraft“ sind ein zusammengehöriges Thema, jedoch deutet Yamada den Begriff *ki* im Sinne der Wang-Yangming-Schule, geht aber gleichzeitig ebenso wie Wang Yangming⁷⁹⁴ von den gleichen Textstellen aus wie die Zhu-Xi-Gelehrten, um sie dann anders zu deuten.

Der Text, in dem Cheng Fuxin sein eben erwähntes Diagramm vorstellt und erläutert, enthält das mir bisher einzig bekannte Diagramm zu *Mengzi* 2A.2. Der letzte Abschnitt dieses vierteiligen Werkes trägt den Titel *Mengzi zhangtu yinkuo zongyao* 孟子章圖隱括總要 (Geordnete und zusammengefaßte Diagramme zu Abschnitten bei Mengzi), und enthält einen Unterkapitel über die „Fragen und Antworten zur Unbewegtheit des Geistes (*Bu dongxin wenda* 不動心問答).

⁷⁹² Mit dem selben Thema beschäftigt sich der Koreanist Michael Kaltom in seiner 1988 erschienenen Arbeit *To become a Sage: The ten diagrams on Sage Learning by Yi T'oegy*; und zwar aus der Sicht eines koreanischen Zhu-Xi-Konfuzianers, der die genannten Diagramme von Cheng Fuxin ergänzt und kommentiert hat. Leider enthält Kaltoms Arbeit keine Abbildungen der Originale, sondern nur die Übersetzung derselben in das Englische. Ebenso vermisste ich in seiner Arbeit ein Eingehen auf die Struktur der Diagramme. Er behandelt die Diagramme praktisch wie Text selbst.

⁷⁹³ Vgl. DeBary 1989: 61 sowie die Übersetzung des Diagramms auf S. 60. Allerdings ist anzumerken, daß Cheng Fuxin entschiedener Gegner der monistischen Betrachtungsweise von *qi* war (vgl. Kaltom 1980: 44).

⁷⁹⁴ Vgl. DeBary 1989: 81. Wang Yangming sagt in seinem Vorwort zur Textausgabe Lu Xiangshans *Xiangshan xiansheng wenji xu* 象山先生文集序: „Dies (diese Stelle im *Shujing*) ist die Quelle der *Xinxue*“. Zhu Xi äußert sich zu dieser Stelle näher in den ZZYL 78 in der Abteilung *Shangshu Shangshu* 商書, *Da Yu mou*, Bd. 5: 2014.



(Abbildung entnommen aus *Sishu zhangtu yinkuo zongyao* [4],
Mengzi zhangtu yinkuo zongyao 孟子章圖隱括總要 [14-17].)

Die Struktur der Diagramme ist linear und logisch nachvollziehbar, wenn man den *Mengzi*-Text und die dazugehörigen Interpretationen Zhu Xis kennt. So fügt Cheng Fuxin nicht nur bekannte erläuternde Wendungen⁷⁹⁵ in die Diagramme ein, die aus Zhu Xis *Mengzi*-Kommentaren bekannt sind, sondern fügt auch den Begriff *li* 理 (Prinzip)⁷⁹⁶ hinzu, was Yamada Hôkoku, falls er die Diagramme gekannt hat, sicher kritisch beurteilt hat. Somit sind die Diagramme tatsächlich das, was Anfang

⁷⁹⁵ Unter anderem die Wendung Zhu Xis Charakterisierung für die „flutende Lebenskraft (*haoran zhi qi*), nämlich „gedeihend und fließend“ *shengda liuxing* 盛大流行 auf S. [17]. (Siehe auch die in Kapitel 4 mit Fußnote 140 gekennzeichnete Stelle.)

⁷⁹⁶ Ebenda. Rechts und links des Hauptzweiges des Diagramms. Die Rede von „Prinzip“ ist dort in den kommentierenden mit Linien umrandeten Teilen, wo Cheng Fuxin sagt, daß der Text des *Mengzi* (der nicht von Linien umrandet steht) zeige, daß *li* ursächlich für die Existenz von *qi* verantwortlich sei.

dieses Kapitels durch Michael Lackners Wiedergabe der „Quintessenz einer Lehre“ (so wie sie der Verfasser des Diagramms versteht) beschrieben wurde.

Nicht alle Diagramme sind jedoch linear im Aufbau und somit lediglich eine andere Form von Text. So läßt sich grundsätzlich mit Shao Yong sagen, daß beim Lernen des „vorexistentiellen“ (*xiantian* 先天) Zustandes, den er mit *xinfa* gleichsetzt, alle Diagramme (mit Ausnahme von Beispielen wie das eben beschriebene lineare Diagramm) vom Zentrum aus zu lesen sind, da alle Transformationen und Dinge vom Geist ausgehen (vgl. Chan 1989: 303⁷⁹⁷).

Auch in der japanischen *Yōmeigaku* 陽明学 spielt *shinpō* eine Rolle, so zum Beispiel bei Miwa Shissai in seinem *Nichiyō shinpō* 日用心法 (tägliche Anwendung der Methode des Geistes, vgl. *Yōmeigaku taikai* 陽明学体系, Bd. 8: 225–268, s. a. Inoue 1900, Bd. 2: 370–400), in dem ein Kapitel dem Nähren der Lebenskraft gewidmet ist. Möglicherweise hat sich Yamada Hōkoku dadurch anregen lassen. Das *Shinpō zukai* 心法図解 (Diagramm und Erklärung zur Methode des Geistes) des Kumazawa Banzan wurde oben schon erwähnt. Auffallend ist dabei, daß dieses Diagramm eben in Kumazawas Abhandlung zum menzianischen *ji yi* 集義 (japan. *shūgi*, Ansammeln von Rechtschaffenheit) enthalten ist, nämlich seinem oben erwähnten *Shūgi washō* 集義和書, dort im 6. Kapitel (vgl. Inoue 1900, Bd. 1: 356). Kumazawa Banzan ist hier durch Nakae Tōjus *Meitoku zukai* 明德図解 (Erklärte Diagramme zur leuchtend hellen moralischen Wirkkraft)⁷⁹⁸ beeinflusst und diskutiert darin den „Weg des Himmels“ (*tendō* 天道) sowie den Weg des Menschen (*jindō* 人道) in Anlehnung an das *Yijing* und an das *Zhongyong* (vgl. Minamoto 1979: 401).

Der erste, der in China mit einer Unterscheidung von menschlichen und quasi übermenschlichen Dingen Wang Yangming vorausnahm, war Lu Xiangshan. Im Konfuzianismus Japans finden wir folglich hier eine getreue Anlehnung an die Schule Wang Yangmings, gekoppelt mit der

⁷⁹⁷ Shao Yong äußert sich so in *Huangji jingshi shu* 皇極經世書 7A: 34b-35a.

⁷⁹⁸ Vgl. *TSZ I: Zusetsu, Meitoku zusetsu*: 45. Auch Nakae Tōju bezieht sich mit seinen Diagrammen auf Shao Yong und Zhou Dunyi (ebenda: 46) und versteht sie als einen Beitrag zur Methode des Geistes (*shinpō*, ebenda: 47).

Methode des Geistes (*xinfa*) bei Zhu Xi. Den Unterschied zwischen beiden Betrachtungsweisen zum Thema „Geist“ – nur bei Wang Yangming und nicht bei Zhu Xi gibt es die Unterscheidung „Geist des Menschen“ (*renxin* 人心) und „Geist des Weges“ (*daoxin* 道心)⁷⁹⁹ – sollte man beachten, da er auf einer unterschiedlichen Interpretation der oben schon erwähnten 16-Worte-These aus dem *Shujing* basiert. Für Wang Yangming geht bei Zhu Xi die Einheit von Verfeinerung und Einzigartigkeit (*jing-yi* 精一) verloren, weil Geist und Prinzip bei Zhu Xi zwei getrennte Dinge sind.⁸⁰⁰ Basierend auf diesen Erörterungen sehen wir uns hier nun zuletzt ein Beispiel von Diagramm an, nämlich das *Shinpô zukai* 心法図解⁸⁰¹ des Kumazawa Banzan, der in der frühen Tokugawa-Zeit in Japan nicht nur Verfechter der *Yômeigaku* 陽明学 war, sondern auch synkretistisch im Denken sowohl nahe zur *Shushigaku* stand, als auch zum *Shintô*.⁸⁰²

Diese Diagramme Kumazawas ist insofern etwas besonderes, weil Kumazawa zwar mit dem Thema „Methode des Geistes“ (*shinpô*, chines. *xinfa*) an die Tradition Zhu Xis anschließt, in seinen Erläuterungen zum „Weg des Himmels“ (*tendô* 天道) und zum „Weg des Menschen“ (*jindô* 人道,) jedoch bei Wang Yangming anknüpft.⁸⁰³ Die gleiche Haltung zeigt der sonst dem Denken Zhu Xis keineswegs abgeneigte Kumazawa in der Frage nach dem Verhältnis von Prinzip und Lebenskraft, die er für untrennbar hält und in der großen Leere vereint sieht.⁸⁰⁴

Der Titel *Shûgi washo* 集義和書, *shinpô zukai* 心法図解 (Japanische Schrift zur Ansammlung von Rechtschaffenheit, erläuterte Diagramme zur Methode des Geistes) könnte, so meint man, verraten, daß

⁷⁹⁹ Vgl. DeBary 1989: 72.

⁸⁰⁰ Vgl. DeBary 1989: 81. Chan Wing-tsit weist auch darauf hin, daß für Wang Yangming im Gegensatz zu Zhu Xi die „acht Klauseln“ (*ba tiaomu*, siehe Fn 123 in Kapitel 2) aus dem *Daxue* als Gesamtes „Geist der Verfeinerung und Einzigartigkeit (*jing-yi zhi xin* 精一之心) seien (vgl. Chan 1989: 471ff) und verweist dabei auf *Chuanxilu* 153, siehe oben Fn 790.

⁸⁰¹ Siehe BZZ I: 132-147, siehe auch NST 30: 101.

⁸⁰² Minamoto 1979.

⁸⁰³ Minamoto 1979: 401.

⁸⁰⁴ Ebenda: 402. Kumazawa äußert sich so im Kommentar zum ersten Diagramm der Serie, das mit „Weg des Himmels“ (*tendô* 天道) betitelt ist. Siehe BZZ I: 133, NST 30: 101.

das erste Diagramm nur auf die „Ansammlung von Rechtschaffenheit“ aus *Mengzi* 2A.2 eingeht. Aber das Diagramm enthält vor allem Themen aus dem Büchern *Daxue*, *Zhongyong* und auch aus dem *Yijing*, definiert Kumazawa zu Beginn des Erläuterungstextes das Viereck als „Abbild des Stillen und Unbewegten“, als „Prinzip“, den Kreis als „Abbild des Fließenden und Bewegten“, als „Lebenskraft“.⁸⁰⁵ Kumazawa stellt im weiteren eine systematische Kosmologie, basierend auf den vier Schöpfungsprinzipien (*yuan heng li zhen* 元亨利貞, wörtlich: ursprünglich, durchdringend, vorteilhaft und beständig⁸⁰⁶) aus dem *Yijing*; vor, zu der durch Iulian K. Shchutskii schon ausführlich berichtet worden ist.⁸⁰⁷

(Abbildung siehe nächste Seite entnommen aus *BZZ* I: 142.)

⁸⁰⁵ Ebenda. In der Randglosse an angegebener Stelle bemerkt Gotô Yôichi, daß Kumazawa hier umgekehrt vorgeht wie Nakae Tôju in seinem schon erwähnten *Meitoku zukai* 明德図解, in dem er Viereck als *ki* und Kreis als *ri* definiert. Weiter Gotô: „Prinzip als Unbewegtheit und Lebenskraft als Aktivität darzustellen ist allgemeine Regel der Cheng-Zhu-Schule“ (Zitiert nach *NST* 30: 101, zweite Randglosse zum Thema Viereck, Kreis.)

⁸⁰⁶ Sie sind die Phasen eines abgeschlossenen Wandlungszyklus, die im Hauptspruch zum ersten Hexagramm *qian* 乾 genannt werden. Vgl. *ZY* I: 1a, *Le* 1963: 57. Fiedeler übersetzt *yuan heng li zhen* 元亨利貞 mit „Der Wunschgedanke dringt durch. Günstig für eine Verwirklichung (Vgl.: Fiedeler 1996: 77). Vgl. auch Hertzner 1996: 25 f.

⁸⁰⁷ Shchutskii 1979: 136ff.

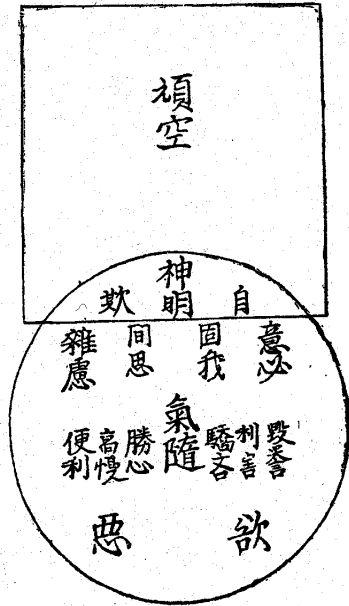
にてい。生死の理も昼夜を思ふとく常に明に御座いへは、臨終とても無別儀い。勤つきて火滅するかとく、寢所に入てねいるとを心よくするかとく、何の思念もなく、たゞ明白成心はかりにい

79 再書略、晝夜の道に通して知と御座いへは、生涯の心のかげもまた鬼神の境界と可成いや

返書略、生て五倫の道ある者は、死て五行に配す、本死を以いふへからす。明には五倫といひ、幽には五行と云、生も造物者と友たり、死も造物者と友たり。生には人心あり、死には人心なし。人の字に心をつけいへは明白成事にい

80 來書略、大舜の故事をのへ給ふと、孟子の書に異なるは何としたるにて御座いや
返書略、孟子の語勢を知給はざる故にてい。


心



一四二

凡心ノ圖モ 〇ヲナンテ神明ヲ書スル事君子ノ圖ニ同キモノヘ、人ト生レタル者ハ聖人凡夫共ニ天性ニライテカハリナシ。善ヲ知惡ヲ知ルノ神明アラズト云コトナシ。人々不義ヲニクミ惡ヲハヅルノ良知是也。タゞ慎獨ト自欺ノタガヒヨリ千里ノアヤマリト成テ、君子小人ノ名アリ。然レ一念自反シテ惑ヲ辨ヘ、獨ヲ慎ミ過ヲ改メテ善ニウツル時ハ、凡夫モ君子トナ

In unserem Falle interessieren jedoch nur die zahlreichen Erläuterungen Kumazawas zu den Fragen, wann er Kreis, wann er Viereck zieht. Weiter hinten beim Kommentar zu dritten Diagramm, das mit „Methode des Geistes“ (*shinpô*) betitelt ist, heißt es:

Z 77 „Ruhige Leere und Wunschlosigkeit sind die moralische Wirksamkeit der Mitte. Fühlen in Stille und Unbewegtheit bedeutet göttliches Prinzip (*shinri* 神理) der Mitte. Deshalb ist dies alles in das Viereck hineingeschrieben. Die göttliche Helle (*shinmyô* 神明) als  darzustellen bedeutet, daß Wissen (*chi*) leuchtende Göttlichkeit des Geistes (*kokoro no shinmyô* 心之神明) ist.“⁸⁰⁸

Die letzten Diagramme der Serie dienen Kumazawa der Veranschaulichung von Irrtümern in den Erleuchtungszielen bei den Buddhisten (*satorimichi* 悟道)⁸⁰⁹ und in der Einseitigkeit der Lebenskraft bei wilden Tieren⁸¹⁰, wobei er die erste Situation (eine für ihn sinnlose Suche nach einem Nichts) durch ein Viereck mit fehlendem Kreis darstellt, die zweite Situation (die Fixierung des Lebens auf das Formhafte) durch einen Kreis mit fehlendem Viereck darstellt. Man erinnere sich an obige Definition Viereck als Abbild des Unbewegten und Kreis als Abbild des Bewegten. Bei Yamada Hôkoku hat, wie wir später sehen werden, ein alleiniger Kreis mit der Inschrift „eine einzige große Lebenskraft“ (*ichi dai genki* 一大元氣) als Attribut des Kongzi eine sehr positive Bedeutung, da darin Bewegung und Ruhe gleichzeitig stattfinden. Es ist auch anzumerken, daß Kumazawa Banzan keineswegs einen radikalen Monismus der Lebenskraft⁸¹¹, wie ihn später Yamada Hôkoku vertrat, befürwortete, sondern im Gegenteil Prinzip und Lebenskraft als gleichwertig betrachtete, und damit eine Synthese zwischen dem Denken Zhu Xis und Wang Yangmings suchte.⁸¹²

⁸⁰⁸ BZZ I: 140, NST 30: 106. Kumazawa Banzan setzt in die Schnittfläche zwischen Kreis und Viereck die Schriftzeichen für *shinmyô* 神明 (chines. *shenming*).

⁸⁰⁹ BZZ I: 143, NST 30: 108.

⁸¹⁰ BZZ I: 145, NST 30: 109.

⁸¹¹ Diesen vertrat er lediglich in jungen Jahren, Im *Shinpô zukai* 心法図解 sind *ri* und *ki* gleichermaßen in *taikyoku* 太極 vereint (Minamoto 1979: 402, NST 33: 299).

⁸¹² Vgl. *Shûgi washo ruishô, dôtai rui* 集義和書類抄・道体類 2 und 15, in *YHZ* II: 1074 und 1081.

Bevor wir uns der Übersetzung und der Interpretation der Diagramme Yamada Hôkoku widmen, stellt sich die Frage, weshalb denn die Darstellungsweisen Dialog (*huowen* 或問, japan. *wakumon*, *aru hito tou*) und Erläuterung von Abbildungen (*tujie* 圖解, japan. *zukai*) bei Yamada Hôkoku eine Konjunktion eingehen, was sie bei keinem der genannten Beispiele aus der chinesischen Geistesgeschichte tun.

Mit der Wahl der Textkategorie Dialog knüpft Yamada Hôkoku an Zhu Xi an, der im Zusammenhang mit den vier Klassikern (*sishu* 四書) drei Arten der Kommentierung verfaßt hat.⁸¹³ Die Begriffe „Dialog“ (*huowen* 或問, japan. *wakumon*), „gesammelte Kommentare“ (*jizhu* 集注, japan. *shûchû*) und „Abschnitte und Paragraphen“ (*zhangju* 章局, japan. *shôku*) sind bei den Kommentaren Zhu Xis dem Namen *Lunyu*, *Mengzi*, *Daxue* und *Zhongyong* jeweils nachgestellt⁸¹⁴.

Diese Texte sind später unter der Kategorie *Sishu daquan* 四書大全 (große Gesamtheit [der Kommentare] zu den vier Klassikern) zusammengefaßt worden, und gingen auch in der Ming-Zeit und danach stets von den Kommentaren Zhu Xis aus.

Nun hat Yamada Hôkoku ganz getreu Zhu Xis für seinen *Mengzi*-Kommentar die Kategorie Dialog gewählt, und es lohnt sich, einmal die Art dieses Dialoges näher anzusehen. *Huowen* 或問 bedeutet wörtlich „Einer fragt“ (japan. *aru hito tou*), wobei zu vermuten ist, daß es sich bei diesem „Einen“ nicht um irgendeinen der Schüler des Meisters handelte, sondern um einen der fortgeschrittenen Schüler. Die Fragen, die hier gestellt werden, sind nicht Fragen aus reiner Wißbegier, sondern vielmehr stets Aufforderung an den Meister, seine Lehre in Worte zu fassen. Ein europäischer Leser könnte manche der gestellten Fragen, wie zum Beispiel auch aus nachfolgendem kurzen Abschnitt aus dem Buch *Mengzi* hervorgeht, für polemisch halten, oder er könnte meinen, die Frage verrate etwas über einen mangelhaften Wissenstand des Fragenden. Hierzu äußert sich jedoch Yamada Hôkoku in seiner Vorlesung zu *Mengzi* (Text V) mehrmals, so daß wir daraus etwas über die Regeln eines konfuzianischen Lehrer-Schüler-Dialogs erfahren können.

⁸¹³ Vgl. Gardner 1986, dort Kapitel 1.

⁸¹⁴ Allerdings befindet sich jedes der angegebenen Werke in allen drei Textkategorien im Schriftnachlaß Zhu Xis.

Yamada Hôkoku selbst beschreibt in seiner Vorlesung (Text V) die Situation, wie Mengzi auf Fragen des Gongsun Chou 公孫丑 wartet, bevor er etwas von seinem Wissen preisgibt. Er spricht, so Yamada Hôkoku, nur, wenn er gefragt wird, um den Moment mit der größten Wahrscheinlichkeit des Verstehens abwarten zu können (vgl. V 767, T 7 und V 762, T 5-6).

In *Mengzi* 2A.2 (Übersetzung im nächsten Kapitel) stellt sich Gongsun Chou auch als ein Mensch dar, der tatsächlich Fragen stellt, die eine Korrektur herausfordern. Dies betrifft zum Beispiel seine Frage nach den Verdiensten auf dem Weg zum Regierenden, der ihm auch als der eines Tyrannen (*badao* 霸道) verlockend erscheint⁸¹⁵, oder aber die Stellen im Text, in denen er, vielleicht zweifelnd aber auch bewundernd feststellt, daß Mengzi mit seinen hohen Ansprüchen an sich selbst ein Heiliger sein muß, der mindestens mit Kongzi gleichgestellt werden müßte.⁸¹⁶ Die Tatsache, daß Gongsun Chou diese Frage jedoch genau in dem Moment stellt, als Mengzi von sich sagt, daß Kongzi ihm bestimmt recht geben würde mit seinen Ideen zur idealen Herrschaft⁸¹⁷, läßt doch auch den Gedanken zu, daß Gongsun Chou hier nicht nur aus Unwissenheit eine dreiste Frage stellt, die Zurückweisung provoziert, sondern eher Mengzi daran erinnert, in den Äußerungen über sich selbst bescheiden zu bleiben. Aber auch in der Situation, in der Gongsun Chou die gleiche Frage ein zweites Mal stellt, nämlich ob Mengzi sich höher als die Heiligen einstuft, reagiert Mengzi ablehnend. Yamada Hôkoku sagt hierzu, daß, wenn Mengzi den Satz „laß uns das vorerst beiseite legen“ äußert, dies bedeutet, daß er es ablehne, mit Kongzi gleichgestellt zu werden (V 780, T 3), beziehungsweise unter die Reihe der Schüler des Kongzi eingeordnet zu werden (V 780, T 12), eben weil er sich selbst höher einstuft, als die Vorbilder des Altertums, die politisch nicht erfolgreich waren. Er wünschte, so Yamada Hôkoku, keine Weiterführung des Gesprä-

⁸¹⁵ Vgl. *Mengzi* 2A.2, 1. Siehe dazu die Ausführungen Yamada Hôkokus in V 754, T 10ff.

⁸¹⁶ Vgl. *Mengzi* 2A.2, 18-24. Siehe dazu die Ausführungen Yamada Hôkokus in V 780, T 3 und folgende Ausführungen.

⁸¹⁷ Vgl. *Mengzi* 2A.2, 18-24. Siehe dazu die Ausführungen Yamada Hôkokus in V 774, T 16. und folgende Ausführungen.

ches, weil das eine Geringschätzung der Heiligen des Altertums bedeute. (V 780, T 3ff.)

Im Dialog Yamada Hōkokus (siehe Text II) sind die gestellten Fragen ganz anderer Natur als die im besagten Abschnitt bei Mengzi. Hier ist die Persönlichkeit des Fragenden völlig unbekannt, und über das Verhältnis Yamadas zu seinen Schülern erfährt man nur etwas, wenn Yamada diese direkt anspricht, oder wenn im Vorwort, in den Nachworten oder in den Randbemerkungen der Herausgeber diese Yamada als Lehrer schildern. Die Fragen selbst sind hier vor allem ein Gerüst, um den Lehrer aufzufordern, seine Lehre in einer bestimmten Reihenfolge darzulegen.

Für den westlichen Leser bleiben jedoch tatsächlich die Fragen, die man vor allem Zusammenhang mit den Diagrammen hat, unbeantwortet. Heißt es doch bei Okamoto Takashi 岡本巍 in seinem Vorwort zum Dialog (Text I) selbst, daß er und seine Kameraden zwar sämtliche Bücher *Mengzi* studiert hätten, dies aber trotzdem eine Sache sei, die sich „nicht leicht zusammenfügt“ (I 796, T 8). Deshalb haben Okamoto und seine Studienkollegen die „Nachweise in den Klassikern“ gesucht. „Da die Quellen nicht [gänzlich] ausgeschöpft, das Weiterführende nicht [vollständig] klargelegt ist“, meint er, daß vor allem dann der „Leser wohl nicht irre gehen werde“, wenn er nicht nur Fragen zu den Diagrammen stelle, sondern zuerst den Dialog lese. (II 797, T 11.)

Da wir dies in Kapitel 2 und 5 sozusagen bereits getan haben, wollen wir also doch eben jene, konfuzianischen Schülern nicht erlaubten Fragen stellen, und widmen uns im auf die Übersetzungen (Kapitel 6.2) folgenden Abschnitt (nämlich Kapitel 6.3) der Interpretation der Diagramme.

6.2 Übersetzungen

Der den Diagrammen zugrundeliegende Text *Mengzi 2A.2* wird an dieser Stelle eingeschaltet, damit der Leser in der Interpretation der Diagramme (Kapitel 6.4.3) Hinweise darauf sofort nachvollziehen kann. In Text V ist im Original Yamada Hôkokus Lesung des Textes *Mengzi 2A.2* durch Lesezeichen (*kuten* 句点) angegeben (siehe Anhang), woraus sich sein Verständnis des Textes ablesen läßt. Wenngleich für den deutschen Leser hier Eigennamen chinesisch transliteriert sind, wird keine der modernen Sinologie entsprechende Übersetzung geboten (die inzwischen auf andere Textausgaben zurückgreifen kann, als es bei Yamada Hôkoku im Japan der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Fall war) sondern eine solche, die sich als Yamada Hôkokus Textverständnis aus Text V ablesen läßt. Für einzelne Hinweise zum Text *Mengzi 2A.2* selbst sei auf die Fußnoten in Kapitel 4.5 verwiesen. Die in runden Klammern ergänzten Satzziffern, die sich auf *Le II*: 185–196 beziehen, sind hier eingefügt, da in den Diagrammen auf sie verwiesen wird. Die in den Diagrammen vorkommenden Stellen aus dem Text *Mengzi* sind in der Übersetzung in ihrer chinesischen Lesung fettgedruckt in Klammern eingefügt.

6.2.1 *Mengzi 2A.2*

(1) Gongsun Chou fragte. Wenn Ihr, Meister, zu einem hohen Amt, zum hohen Würdenträger oder gar zum Premierminister von Qi ernannt würdet, so daß Ihr Euren Weg in die Tat umsetzen könntet, wäre es dann nicht gleich, ob dort ein Gebieter oder gar ein König wäre. Würde in so einer Situation Euer Geist bewegt? Mengzi antwortete: Nein, im Alter von vierzig Jahren habe ich den Geist nicht mehr bewegt.

(2) [Gongsun Chou] sagte: In dem Falle seid Ihr sogar Meng Ben weit überlegen.

[Mengzi] sagte: Das ist nicht schwer. Gaozi hielt den Geist sogar noch eher als ich unbewegt.

(3) [Gongsun Chou]: Gibt es einen Weg zum Zustand des unbewegten Geistes? [Mengzi]: Ja.

(4) Der Weg, wie **Beigong You** seinen Mut nährte (*yang yong*) war, daß er nicht erst zitterte oder nicht mit den Augen zuckte. Für ihn war die kleinste Nötigung genauso, als wenn er mit Prügel auf dem Markt und bei Hofe beleidigt würde. Er akzeptierte das weder von einem einfachen Mann in Wollkleidung noch hätte er das von dem Fürsten eines großen Landes akzeptiert. Er hätte ebenso den Fürsten des großen Landes wie den einfachen Mann in schlechter Kleidung getötet. Er fürchtete nicht die hohen Stände und reagierte sofort, wenn ihn auch nur ein böses Wort traf (*e sheng zhi bi fan zhi*).

(5) Die Art, wie **Meng Shishe** den Mut nährte (*yang yong*) war, daß er sagte: ‚Ich betrachte Siegen (*sheng*) wie Nichtsiegen. Wenn man erst die Feinde abzählte, bevor man losgeht, erst die Chancen des Sieges abwägte, bevor man angreift, dann wäre das doch wie Feigheit vor der Übermacht zeigen. Wie soll ich des Sieges sicher sein (*qi neng wei bi sheng zai*)? Was ich tun kann, ist lediglich, ohne Furcht (*wu ju*) zu sein.‘

(6) Meng Shishe ähnelt **Zengzi**, Beigong You ähnelt **Zixia**. Nun, ich verstehe noch nicht den Mut der beiden. Derjenige, der überlegen ist, ist jedoch Meng Shishe, der das Wesentliche im Griff hat (*shou yue*).

(7) Früher sagte einmal Zengzi zu Zixiang: ‚Liebst du den Mut? Ich hörte einmal, wie der Meister [Kongzi] von einem Beispiel großen Mutes sprach: ‚Prüfe ich mich selbst und bin nicht im Recht (*zi fan er su*), wie sollte ich da nicht ängstlich sein, selbst wenn mir ein einfacher Mensch in schlechter Kleidung gegenüberträte? Prüfe ich mich selbst und bin im Recht, kann ich wohl selbst gegen ein ganzes Heer angehen (*sui qian wan ren wu wang yi*)‘.‘

(8) Die Art, wie Meng Shishe die Lebenskraft im Griff hatte, war jedoch der Art, wie Zengzi das Wesentliche im Griff hatte (*shou yue*), unterlegen.

(9) [Gongsun Chou]: Darf ich von Euch, Meister, etwas über den unbewegten Geist in Eurem Falle und in dem Falle des **Gaozi** hören?

[Mengzi]: Gaozi sagt: ‚Was man in den Worten nicht findet, soll man nicht im Geist suchen (*bu de yu yan, wu qiu yu xin*). Was man im Geist nicht findet, soll man nicht in der Lebenskraft suchen (*bu de yu xin, wu qiu yu qi*).‘ Nun, es ist möglich zu sagen, daß man, was man im Geist nicht findet, in der Lebenskraft nicht suchen soll. Aber es ist un-

möglich, daß man, was man in den Worten nicht findet, nicht im Geist suchen soll. Nun, der Wille ist der Anführer der Lebenskraft, die Lebenskraft ist das, was den Körper anfüllt (*zhi, qi zhi shuai, qi, ti zhi chong*). Tritt der Wille in Aktion, folgt die Lebenskraft nach (*zhi zhi [...], qi ci [...]*). Deshalb sage ich [immer]⁸¹⁸: halte den Willen aufrecht (*chi qi zhi*) und verletze nicht (*wu bao*) die Lebenskraft.

(10) [Gongsun Chou]: Nun habt Ihr schon gesagt, daß der Wille führend ist und die Lebenskraft nachfolgend. Weshalb sagt Ihr dann „Halte den Willen aufrecht und verletze nicht die Lebenskraft“?

[Mengzi]: Ist der Wille gesammelt, bewegt er die Lebenskraft. Ist die Lebenskraft gesammelt, bewegt sie den Willen [Geist]. Wenn zum Beispiel ein Mensch hinfällt oder wegrennt, dann tut er das auf Grund der Lebenskraft, aber diese Lebenskraft wirkt zurück und bewegt seinen Geist.

(11) [Gongsun Chou]: Darf ich fragen, worin Ihr [dem Gaozi] überlegen seid? [Mengzi]: Ich habe Einsicht in Worte (*zhi yan*) und verstehe es gut, meine flutende Lebenskraft zu nähren (*[wo] shan yang [wu] haoran zhi qi*).

(12) [Gongsun Chou]: Darf ich fragen, was Ihr unter der flutenden Lebenskraft versteht?

[Mengzi]: Das ist schwer zu sagen.

(13) Was man unter Lebenskraft versteht, ist etwas äußerst Großes, äußerst Starkes (*zhi da zhi gang*). Wenn sie durch das Aufrechte genährt wird, und nicht verletzt wird (*zhi yang er wu hai*), dann füllt sie den Raum zwischen Himmel und Erde an (*sai yu tiandi zhi jian*).

(14) Was man unter Lebenskraft versteht, ist die Vereinigung von Rechtschaffenheit (*yi*) und Weg. Ohne das muß er [der Mensch] verkümmern.

(15) Es ist das, was durch [dauerndes] Ansammeln von Rechtschaffenheit entsteht, aber es durch überraschende [nur gelegentliche] Akte von Rechtschaffenheit zu erlangen, das gibt es nicht. Wann immer man handelt, ohne, daß es zufriedenstellend ist (*xing [you bu] qian yu*

⁸¹⁸ Yamada Hōkoku schließt aus der Phrase „deshalb sage ich“ (*Yue ni iwaku*, chines. *gu yue*), daß Mengzi den Satz (bestehend aus zwei Satzteilen) als Kernthese sein Leben lang verkündet hat.

xin), wird sie verkümmern. Deshalb sage ich, hat Gaozi einst die Bedeutung der Rechtschaffenheit nicht verstanden, indem er sie als etwas Äußeres (*yi wai*) betrachtete.

(16) Man mache [die Rechtschaffenheit dauernd] zur Sache, rechne im Geist jedoch [bezüglich eines erhofften Erfolges] nicht voraus. Man vergesse [seine Aufgabe] nicht, aber man helfe [der Lebenskraft] nicht beim Wachsen nach. Man mache es nicht so, wie der Mann im Staate Song, der traurig war, als seine Setzlinge nicht in die Höhe wuchsen, so daß er sie mit der Hand hochzog. Er ging ganz aufgeregt nach Hause und sagte zu seinen Leuten: „Ich bin müde geworden heute, ich habe den Setzlingen beim Wachsen geholfen.“ Sein Sohn lief sofort los, um es sich anzusehen und sah, daß die Setzlinge alle verwelkt waren. Es gibt nur wenige Menschen auf der Welt, die den Setzlingen nicht beim Wachsen nachhelfen. Manche denken, daß sie keinen Nutzen bringen, kümmern sich gar nicht darum und jäten nicht. Diejenigen, die den Setzlingen beim Wachsen helfen, reißen sie aus. Was sie tun, ist nicht nur nutzlos, sondern es schadet zudem.

(17) [Gongsun Chou]: Was heißt „Einsicht in Worte?“⁸¹⁹

[Mengzi]: Wenn Worte einseitig (*bi*) sind, merke ich, was sie verdecken (*bi*). Wenn Worte ausschweifend (*yin*) sind, merke ich, wie weit jemand gefallen (*xian*) ist. Wenn Worte falsch (*xie*) sind, merke ich, wie jemand [vom Weg] abgekommen (*li*) ist. Wenn Worte ausweichend (*dun*) sind, merke ich, wie jemand erschöpft (*qiong*) ist. Wenn diese [Worte] im Geist entstehen (*sheng yu qi xin*), dann sind sie in der Politik verletzend (*hai yu qi zheng*). Zeigen sie sich in der Politik, sind sie in der Praxis verletzend (*hai yu qi shi*). Wenn noch einmal ein Heiliger auftauchen würde, wäre er sicher mit meinen Worten einverstanden.

(18) [Gongsun Chou]: Zai Wo und Zigong waren ausgezeichnete Redner. Ran Niu, Minzi und Yan Yuan sprachen gut über moralisch wirksames Verhalten. Kongzi besaß [diese Eigenschaften] gleichzeitig, [aber] er sagte: „Ich bin unfähig, mit Worten umzugehen.“ Seid Ihr, Meister, dann schon ein Heiliger?

(19) [Mengzi]: Ach, wie kannst du so etwas nur sagen! Zigong sagte einst zu Kongzi: „Meister, seid Ihr ein Heiliger?“ Kongzi antwortete:

⁸¹⁹ Siehe auch *Lunyu*, Le I: 354.

„Ich bin nicht fähig, ein Heiliger zu sein. Ich lerne [nur] ohne Überdruß und lehre, ohne zu ermüden.“⁸²⁰ Zigong sagte: „Daß Ihr ohne Überdruß lernt, ist Eure Weisheit, daß Ihr ohne zu Ermüden lehrt, ist Eure Menschlichkeit. Ihr müßt doch ein Heiliger sein, wenn Ihr beides, menschlich und weise seid. „Das ist heilig, aber nicht einmal Kongzi verweilte bei diesem Gedanken. Was sind das für Worte an mich!

(20) [Gongsun Chou]: Früher hörte ich nebenbei folgendes: **Zixia**, **Ziyou** und **Zizhang** waren alle mit dem Heiligen ein Ganzes (*yiti*). **Ran Niu**, **Minzi** und **Yan Yuan** bewahrten das Ganze, und waren [trotzdem] nur winzig (*wei*). Darf ich fragen, womit ihr zufrieden wäret?

(21) [Mengzi]: Laß uns diese Frage vorerst beiseite legen.

(22) [Gongsun Chou]: Was sagt Ihr zu Bo Yi und Yi Yin?

[Mengzi]: Ihr Weg ist nicht der gleiche. „Wer nicht mein Fürst ist, dem diene ich nicht. Wer nicht mein Untertan ist, dem befehle ich nicht. Herrscht Ordnung im Land, trete ich mein Amt an, herrscht Unordnung im Land, so ziehe ich mich zurück (*zhi ze jin, luan ze tui*).“ Das ist Bo Yi. „Wem sollte ich nicht dienen? Mein Dienst macht ihn zu meinem Fürsten? Wem sollte ich nicht befehlen? Mein Befehl macht ihn zu meinem Untertan. Herrscht Ordnung im Land, so trete ich mein Amt an, herrscht Unordnung im Land, so trete ich trotzdem mein Amt an (*zhi yi jin, luan yi jin*).“ Das ist Yi Yin. „Wenn es recht ist, ein Amt anzutreten, dann tue man es. Wenn es recht ist, sich zurückzuziehen, dann ziehe man sich zurück. Wenn es recht ist, zu säumen, dann säume man. Wenn es recht ist, zu eilen, dann eile man.“ Das war der Weg des Kongzi, sie alle sind Heilige des Altertums. Ich war bisher noch nicht in der Lage, es ihnen gleichzutun. Aber was ich wünsche, ist, von Kongzi zu lernen.

(23) [Gongsun Chou]: Vergleicht man **Bo Yi**, **Yi Yin** und Kongzi, so sind alle von gleichem Rang, nicht wahr?

[Mengzi]: Nein, seit Entstehen der Menschheit hat es noch keinen wie Kongzi gegeben.

(24) [Gongsun Chou]: Hatten sie irgend etwas mit ihm gemeinsam? [Mengzi]: Ja. Wenn sie auch nur ein [so kleines] Gebiet [wie] von hundert Meilen zur Herrschaft erhalten hätten, dann hätten sie alle [anderen] Fürsten bei sich zu Hofe versammelt und die Welt beherrscht. [Wenn

⁸²⁰ *Lunyu* 7.33, *Le* I: 206.

es aber nötig gewesen wäre,] auch nur eine Ungerechtigkeit zu begehen oder einen Unschuldigen zu töten, um die Weltherrschaft zu erlangen, so hätten sie das nicht getan (*De baili zhi di er jun zhi, [jie neng yi] chao zhu hou, you tianxia; xing yi bu yi, sha yi bu gu, [er] de tianxia, jie bu wei [ye]*). In diesem Punkt stimmten sie überein.

(25) [Gongsun Chou]: Darf ich nach dem Unterschied zu **Kongzi** fragen?

[Mengzi]: Zai Wo, Zigong und You Ruo waren weise genug, um zu wissen, was ein Heiliger ist. Sie wären nicht so tief gesunken, demjenigen, den sie bewunderten, schön zu tun.


(26) Zai Wo sagte: „Wenn ich den Meister sehe, dann übertrifft er an Weisheit Yao und Shun bei weitem.“

(27) Zigong sagte: „Betrachtet man die Riten, dann sieht man die [Art der] Regierung [eines Landes]. Hört man die Musik, dann erkennt man die [Art der] moralische[n] Wirksamkeit [des Heiligen]. Wenn ich über hundert Generationen zurückblickend nachforsche, [so stelle ist fest], daß auch von hundert Generationen von Königen dies Maß keiner erreicht hat. Seit Bestehen der Menschheit hat es niemanden gegeben, der so war wie Kongzi.“

(28) You Ruo sagte: „Ist das etwa nur im Volk so? Das Einhorn ist von der selben Art wie laufende Tiere, der Phönix ist von der selben Art wie Vögel, der Berg Tai ist von der selben Art wie Hügel und Ameisenhaufen, und Flüsse und Meere sind von der selben Art wie Regenpfützen. Heilige sind von der gleichen Art wie gewöhnliche Menschen. So wie sie aus ihrer Art hervorragen und sie im Niveau übertreffen, so war seit Entstehung der Menschheit keiner so hervorragend wie Kongzi (*zi sheng min yilai, wei you sheng yu Kongzi ye*).“

6.2.2 Die Diagramme⁸²¹ aus Text II

Die Zitate aus dem Buch *Mengzi* sind in Anführungsstrichen gesetzt und ihre Lesung in den Fußnoten mit Ziffern der Absatzzählung nach Legge II versehen. Die fettgedruckten Wörter sind die von Yamada Hōkoku eingefügten Erklärungen und Ergänzungen. Sie sind ebenfalls in den Fußnoten in ihrer Lesung angegeben.

Inhaltliche Ergänzungen von der Autorin dieser Arbeit stehen in eckigen Klammern. Die Lesung geht grundsätzlich im Uhrzeigersinn, was bei kreisförmiger Textanordnung eine Zickzacklinie  ergibt und bei quadratischer Anordnung eine eben solche, die jedoch eigentlich der herkömmlichen von rechts nach links, pro Zeile von oben nach unten, entspricht. Einige Textzeilen sind jedoch nicht in dieser Weise angeordnet, sondern in einer Zeile zu lesen von rechts nach links. Deshalb ist in den Fußnoten die Lesung angegeben.

Die Diagramme sind aus sich selbst heraus nur schwer verständlich, da Yamada Hōkoku sie für seine fortgeschrittenen Schüler erstellt hatte, die vorher schon in alle Interpretationsmöglichkeiten zu *Mengzi* 2A.2 eingeweiht worden waren. Wer die *Mengzi*-Zitate nicht kennt, würde vielleicht durch das Ausprobieren mehrerer Leserichtungen den Text entschlüsseln können. Diese Mühe soll dem Leser jedoch dadurch erspart bleiben, indem in den Fußnoten die japanische Lesung in *Romaji* angegeben ist. Die Lesung entscheidet darüber, wie die Phrasen zu übersetzen sind. Sie beinhaltet einerseits auch meine Interpretation, andererseits orientiert sie sich eng an Text V, der Vorlesung zu *Mengzi* 2A.2 von Yamada Hōkoku, aus der sich auch einiges seiner Interpretation dazu ablesen läßt. Die Tatsache, daß hier Yamada Hōkokus Interpretation als Japaner im Vordergrund steht, ist auch der Grund, weshalb in den Fußnoten zu den Diagrammen die japanische Lesung als *yomikudashibun* 読み下し文 angegeben wird, beispielsweise auch die Namen japanisiert angegeben sind. In der Übersetzung selbst sind die Namen von Personen chinesisch

⁸²¹ Die chinesische Version der Diagramme, auf 145% vergrößert, ist entnommen aus Yamada *Hōkoku zenshū*, Bd. 2: 802–809. Die ergänzte Großbuchstabenanzahl der 13 auf 8 Seiten angeordneten Diagramme folgt derjenigen im *Yōmeigaku taikai*, Band 9: 269f.

angegeben, da es sich um Eigennamen handelt. Zur Orientierung für den Sinologen ist im Übersetzungstext zu den Diagrammen auch die chinesische Lesung in Klammern mit angegeben.

Da der Dialog zu den Diagrammen (Text II) gerade in bezug auf die in *Mengzi* 2A.2 genannten Personen, die auch in den Diagrammen vorkommen, keine Hinweise enthält, ist die Vorlesung (Text V) für den westlichen Leser eine Hilfestellung bei der Interpretation dieser. Auf diese Fragen wird im an die Diagramme anschließenden Abschnitt eingegangen werden.

孟子論氣說圖解

志至意氣次

焉心第一氣

皆通充滿也

又按此大綱

以見氣性之

重。



人身與天地一氣

無間。本自浩然

注書本文所有之字。大書
本文所無之字。下諸圖皆
做之。



八 (88)

(A)

Die mit Tusche geschriebenen Zeichen sind aus dem Original [des Buches *Mengzi*]; die fett geschriebenen Zeichen sind nicht aus dem Original [sondern von Yamada ergänzt]. In den folgenden Diagrammen wird es überall ebenso gehandhabt.⁸²²

Zwischen dem menschlichen Körper und Himmel und Erde gibt es eine einzige Lebenskraft ohne Zwischenraum; und diese ist ursprünglich von selbst „flutend (*haoran*)“.⁸²³

„Tritt der Wille in Aktion, folgt die Lebenskraft nach (*zhi zhi [...], qi ci [...]*).“ Geist und Körper sind ohne Lücke von Lebenskraft angefüllt, deshalb bedeutet die breite Linie das Angefüllt-Sein.⁸²⁴

„[Die Lebenskraft] füllt [den Raum zwischen] Himmel und Erde an (*sai yu tiandi [zhi jian]*)“.⁸²⁵

„Der Wille ist der Anführer der Lebenskraft (*zhi, qi zhi shuai*).“⁸²⁶

„[Sie ist] etwas höchst Großes, höchst Starkes (*zhi da zhi gang*).“⁸²⁷

„Die Lebenskraft ist das, was den Körper anfüllt (*qi, ti zhi chong*).“⁸²⁸

Leere intelligente Kraft (*xuling*).⁸²⁹

⁸²² *Bokusho wa honbun no aru tokoro ji. Futogaki wa honbun no naki tokoro ji. Shita no shozu, mina kore yori nasararu.*

⁸²³ „*Kokorozashi itareba, ki tsugu.*“ (*Mengzi* 2A.2.9) *Shinshin wa, ikki ga kantsû shite, jûman shite, kakuru nashi. Yue ni, kono futosen wa, motte jûtai no i wo arawasu.*

⁸²⁴ Japan. *Jinshin to tenchi to wa, ikki hedate nashi, moto yori „kôzen“* (*Mengzi* 2A.2.11) [*nari*].

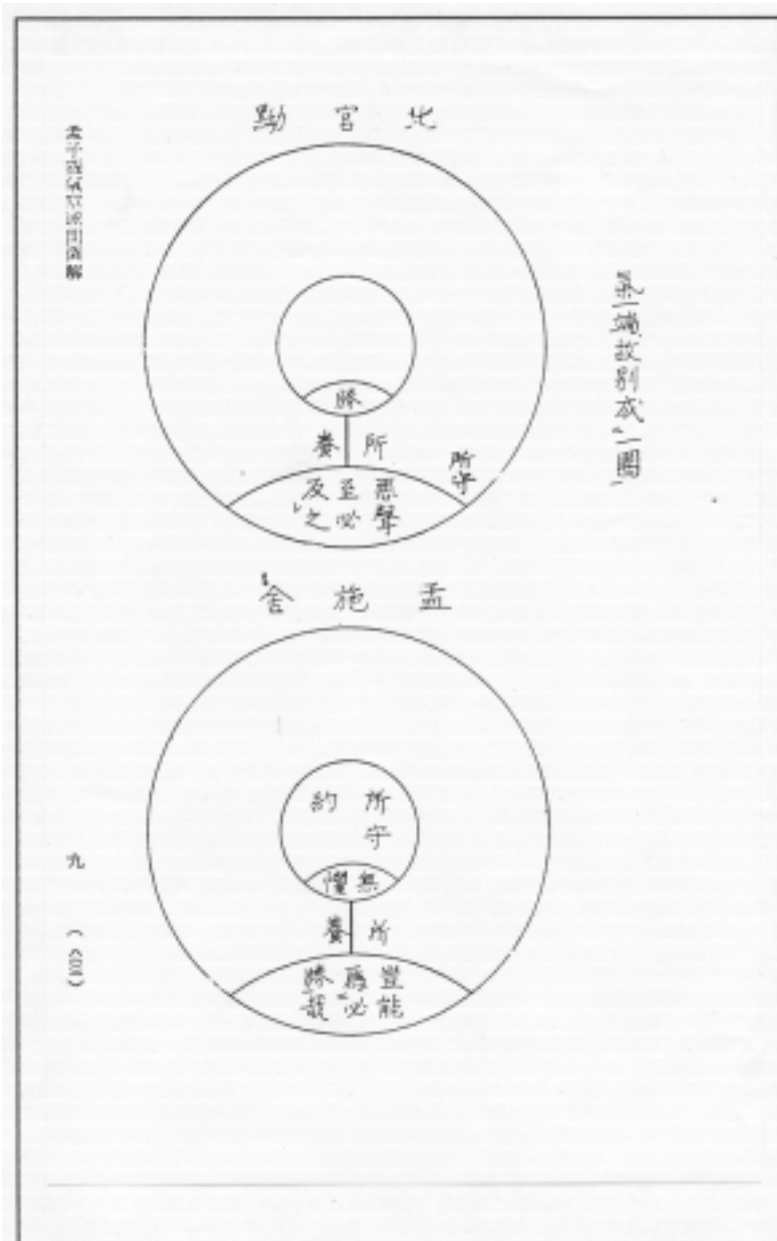
⁸²⁵ Japan. „*Tenchi no aida ni fusagu.*“ (*Mengzi* 2A.2.13.)

⁸²⁶ Japan. „*Kokorozashi wa ki no sui.*“ (*Mengzi* 2A.2.9.)

⁸²⁷ Japan. „*Shidai shikô.*“ (*Mengzi* 2A.2.13.)

⁸²⁸ Japan. „*Ki wa tai no jû.*“ (*Mengzi* 2A.2.9.)

⁸²⁹ *Kyorei.*



孟子論氣說

氣一端故別成一圖

九 (100)

(B)

„Beigong You.“⁸³⁰

Die Lebenskraft ist [im Geist] nur ein Bruchstück (ittan), deshalb ist der Kreis [hier] getrennt.⁸³²

„Sieg (sheng).“⁸³¹

„Das, was er nährt (suo yang)“ [d. i. sein Mut].⁸³³
 „Das, was er im Griff hat (suo shou)“ [d. i. das Siegen].⁸³⁴

„Er reagierte sofort, wenn ihn auch nur ein böses Wort traf (e sheng zhi bi fan zhi).“⁸³⁵

„Meng Shishe.“⁸³⁶

„Er hat das Wesentliche im Griff (suo shou yue).“⁸³⁷

„Furchtlosigkeit (wu ju).“⁸³⁸

„Das, was er nährt (suo yang)“ [d. i. seine Furchtlosigkeit]⁸³⁹

„Wie soll ich des Sieges sicher sein (qi neng wei bi sheng zai)?“⁸⁴⁰

830 Japan. „Hoku Kyûyû.“ (Mengzi 2A.2.4.)

831 Japan. „Katsu.“ (Mengzi 2A.2.5.)

832 *Ki ittan, yue ni betsu no ikken to nasu.*

833 Japan. „Yashinau tokoro.“

834 Japan. „Mamoru“ tokoro. (Mengzi 2A.2.)

835 Japan. „Akusei itare ba, kanarazu kore wo kaesu.“ (Mengzi 2A.2.4.)

836 Japan. „Mô Shisha.“ (Mengzi 2A.2.5.)

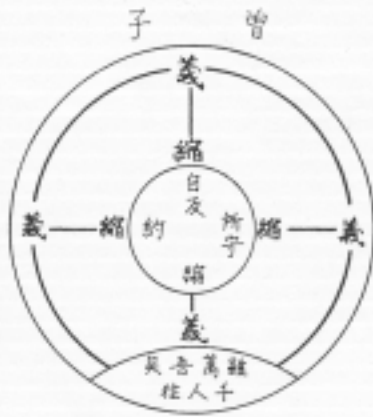
837 Japan. „Mamoru tokoro yaku [nari].“ (Mengzi 2A.2.6.)

838 Japan. „Osorenashi.“ (Mengzi 2a.2,5.)

839 Japan. „Yashinau tokoro.“

840 Japan. „Ani, yoku kanarazu katsu koto wo nasan ya.“ (Mengzi 2A.2.5)

孟子言由子所守之約而不言其所養蓋養氣之學孟子所獨得創立故雖曾子子孫以此學子也是以今亦不妄書之非謂其無所養也



孟子曰曾子與只以原欲不成則謂然曾子平生所守事在自及而縮可知也其行皆自配義亦可知也故大書之

孟子曰曾子與

夏子



孟子於子夏子詳言其所守然言其所以能守則所守在身修行義可知也故亦大書之而空自其心志亦謂心無所守也

○ (813)

(C)

Mengzi spricht davon, daß Zengzi „das Wesentliche im Griff“ hatte, und nicht von dem, was er nährte, aber die Theorie vom Nähren der Lebenskraft ist von Mengzi allein geschaffen. Deshalb ist Zengzi nicht für diese Lehre berühmt; und deshalb kann ich das auch nicht so schreiben. Das bedeutet jedoch nicht, daß Zengzi das [Lebenskraft] nicht genährt hat.⁸⁴¹

„Zengzi.“⁸⁴²

Zengzi spricht mit Zixiang nur über den Mut, deshalb ist hier auch ein eigener Kreis [im äußeren Kreis]. Was Zengzi in seinem Leben jedoch erreichte, ist bekannt als „Prüfe ich mich selbst und bin im Recht, [...]“ (*zi fan er su* 自反而縮). Sein Verhalten geschieht immer aus Rechtschaffenheit heraus, und das ist bekannt, und deshalb fett geschrieben.⁸⁴³

Rechtschaffenheit
(*yi*).⁸⁴⁴

„Prüfe ich mich selbst [und] bin im Recht, [...]“ (*zi fan [er] su*)⁸⁴⁵

„Im Recht sein
(*su* 縮).“⁸⁴⁶

„Er hat das Wesentliche im Griff (*suo shou yue*).“⁸⁴⁷

„[...] dann kann ich wohl selbst gegen ein ganzes Heer angehen (*sui qian wan ren wu wang yi*).“⁸⁴⁸

⁸⁴¹ *Môshi wa Sôshi no „mamoru tokoro no yaku“ (Mengzi 2A.2.6) wo iite, sono yashinai tokoro wo iwazu. Kedashi yôki no gaku wa Môshi no hitoriete sôritsusuru tokoro. Yue ni, Sôshi to iedomo shôsuru ni kono gaku wo motte sezaruru nari. Koko wo motte, ima mata midari ni kore wo kakazu. Sono yashinai tokoro nashi to iu ni wa arazaru nari.*

⁸⁴² Japan. „Sôshi.“ (Mengzi 2A.2.6.)

⁸⁴³ *Sôshi Shijô ni kataru ni, tada „yû“ (Mengzi 2A.2.6) wo motte su. Yue ni mata bekken wo nasu. Shikaredomo Sôshi heisei mamoru tokoro wa jiji „jihanshite naoki“ (Mengzi 2A.2.5), ni aru koto wo shiru beki nari. Sono okonai mina onozukara „gi ni haisuru“ (Mengzi 2A.2.14) koto mata shiru beki nari. Yue ni kore wo futoku kaku.*

⁸⁴⁴ *Gi.*

⁸⁴⁵ Japan. „Mamoru tokoro yaku [nari].“ (Mengzi 2A.2.6.)

⁸⁴⁶ *Shuku.*

⁸⁴⁷ Japan. „Mizukara kaerimite naoshi.“ (Mengzi 2A.2.5.)

⁸⁴⁸ Japan. „Senmannin to iedomo ware yukan.“ (Mengzi 2A.2.5.)

„Zixia.“⁸⁴⁹

Rechtschaffenheit
(*yi*).⁸⁵⁰

Er hat das Wesentliche im
Griff (*suo shou yue*).⁸⁵¹

Mengzi gibt nicht klar wieder, was Zixia erreichte. Er erwähnt nur, daß er „Beigong You ähnlich“ sei; also kann man sich denken, daß das, was er im Griff hat, das körperliche Verhalten und die Rechtschaffenheit [als geistige Selbstbeherrschung] ist. Deshalb ist das auch fett geschrieben, und die freie Mitte bedeutet, daß [bei Mengzi] von seinem [Zengzis] Geist und seinen Willen nicht die Rede ist. Das bedeutet jedoch nicht, daß der Geist etwas sei, was er nicht im Griff hätte.⁸⁵²

Das, was er im Griff hat (*suo shou*).⁸⁵³

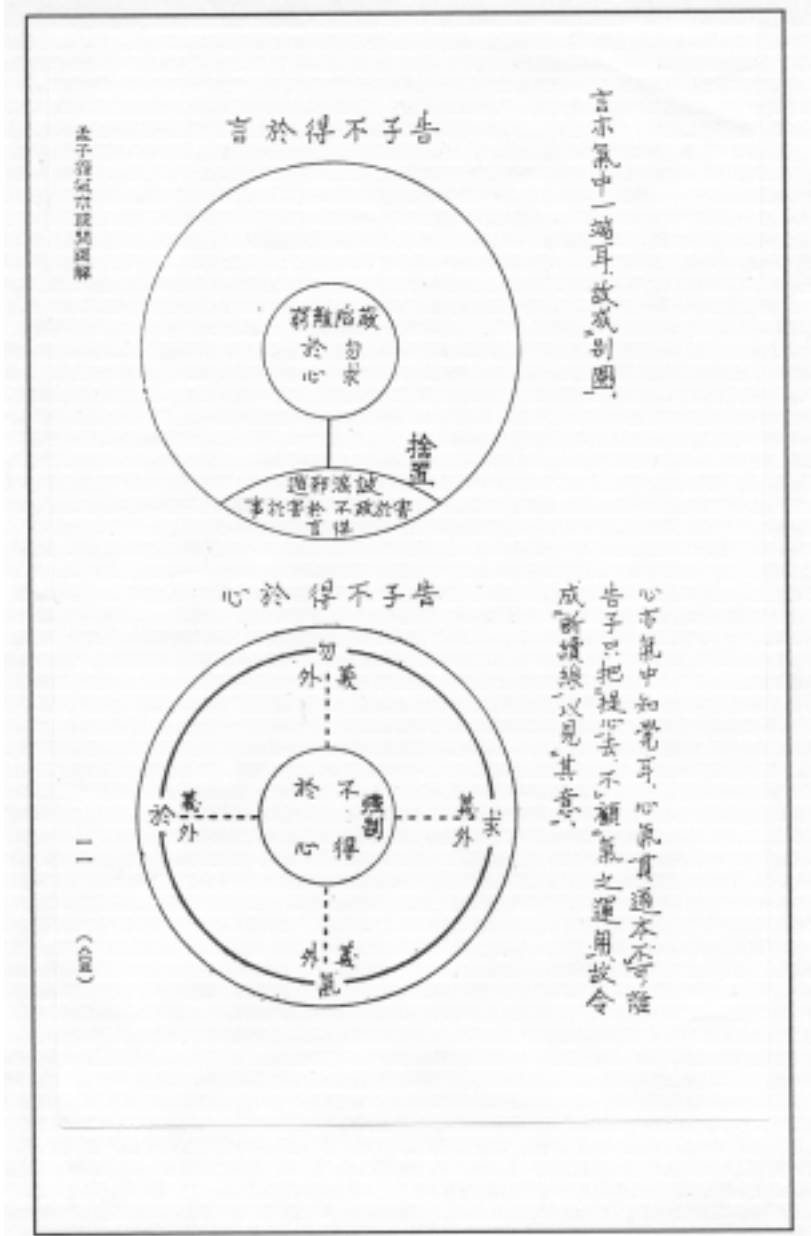
⁸⁴⁹ Japan. „Shika.“ (Mengzi 2A.2.6.)

⁸⁵⁰ *Gi*.

⁸⁵¹ Japan. „Mizukara kaerimite naoshi.“ (Mengzi 2A.2.5.)

⁸⁵² *Môshi wa Shika ni oite sono mamoru tokoro wo kuwashiku iwazu. Shikaredomo, sono „Hoku Kyûyô ni nitaru“ (Mengzi 2A.2.6) wo iereba, sunawachi mamoru tokoroshintai gyôgi ni aru koto shiru beki nari. Yue ni mata kore wo futoku kaku. Shikôshite sono shinshi wo kûhaku ni suru wa, kokoro ni, mamoru tokoro nashi ni wa arazaru nari.*

⁸⁵³ *Mamoru tokoro.*



(D)

[Was] Gaozi „nicht in den Worten findet [...]“
(*Gaozi bu de yu yan* [...])⁸⁵⁴

„[Wenn Worte in der Lebenskraft] verdeckt, abgesunken, abgekommen, erschöpft (*bi, xian, li, qiong*) [sind ...].“⁸⁵⁵

„[...] danach sucht er nicht im Geist (*wu qiu yu xin*).“⁸⁵⁶

„Worte“ sind in der Lebenskraft nur ein Bruchstück, deshalb ist hier der Kreis getrennt.⁸⁵⁷

„[...] dann ist der Geist] einseitig, ausschweifend, falsch, abweichend (*bi, yin xie, dun*).“⁸⁵⁸

[Gaozi praktiziert ein] verwerfen [von Worten].⁸⁵⁹

„[Was Gaozi] nicht in den Worten findet, [...]“ (*bu de yu yan*)⁸⁶⁰

[... deshalb sind Worte] „in der Praxis verletzend (*hai yu [qi] shi*).“⁸⁶¹

[... dann sind] Worte „in der Politik verletzend (*hai yu [qi] zheng*).“⁸⁶²

854 Japan. „*Kokushi, gen ni ezu tomo, [...]*“ (*Mengzi* 2A.2.9. Weiter siehe Fn 856.

855 Japan. „[...] *ôwaru [...]* *ochiiru [...]* *hanaru [...]* *kiwamu [...]*“ (*Mengzi* 2A.2.17). Yamada Hôkoku fächert hier im Innenkreis des oberen Diagramms und in dem unteren Kreisbogen folgendes Zitat des Mengzi auf: „Wenn Worte einseitig sind, merke ich, was sie [im Geist des Sprechers] verdecken. Wenn Worte ausschweifend sind, merke ich, wie weit [der Geist] gefallen ist. Wenn Worte falsch sind, merke ich, wie jemand [im Geist vom Weg] abgekommen ist. Wenn Worte ausschweifend sind, merke ich, wie jemand [im Geist] am Ende ist.“ „*Hiji wa sono ôwaruru tokoro wo shiri, inji wa sono ochiuru tokoro wo shiri, jaji wa sono hanaruru tokoro wo shiri, tonji wa sono kiwamuru tokoro wo shiru.*“ (*Mengzi* 2A.2.9). Siehe auch Fn 858.

856 Japan. „[...] *kokoro ni motomuru koto nare.*“ (*Mengzi* 2A.2.9.) Fortsetzung des Textstelle aus Fn 854.

857 *Kotoba mo mata kichû no ittan nomi. Yue ni bekken wo nasu.*

858 Japan. „*Hi[ji...] in[ji...] ja[j...] ton[ji...]*“ (*Mengzi* 2A.2.17) Siehe auch Fn 856.

859 *Suteoku.*

860 Japan. „*Gen ni ezu.*“ (*Mengzi* 2A.2.9.)

861 Japan. „*Shigoto no gai ari.*“ (*Mengzi* 2A.2.17.)

862 Japan. „*Matsurigoto ni gai ari.*“ (*Mengzi* 2A.2.17.)

[Was] Gaozi „nicht im Geist findet [...] (Gaozi bu de yu xin)“⁸⁶³

„[Gaozi betrachtet] Rechtschaffenheit [als etwas] Äußeres (yi wai).“⁸⁶⁴

Geist ist auch Bewußtsein in der Lebenskraft. Geist und Lebenskraft sind im Ursprung durchdrungen und können nicht [voneinander] getrennt werden. Gaozi reduziert den Geist jedoch und beachtet ihn nicht im Zusammenhang mit der Funktion der Lebenskraft. Diese Bedeutung ist hier durch eine fortlaufende Linie [die gestrichelte] gezeigt.⁸⁶⁵

[... das] „sucht er nicht in der Lebenskraft zu erreichen (wu qiu yu qi).“⁸⁶⁶

[Gaozi] erzwingt [die Unbewegtheit des Geistes]⁸⁶⁷.

[Was Gaozi] nicht im Geist findet, [...] (bu de yu xin).“⁸⁶⁸

⁸⁶³ Japan. „Kokushi kokoro ni ezu tomo [...]“ (Mengzi 2A.2.9.)

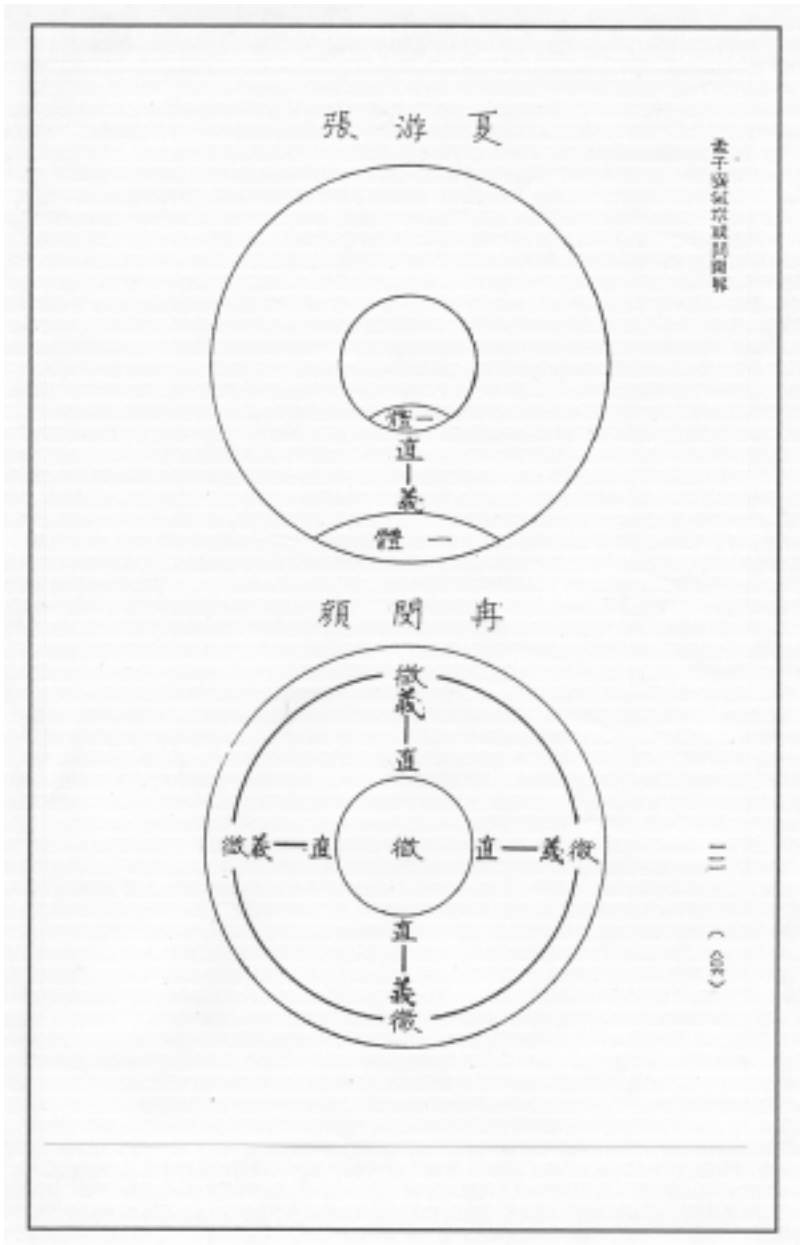
⁸⁶⁴ Japan. „Gi wo soto ni su.“ (Mengzi 2A.2.15.)

⁸⁶⁵ Kokoro mo kichû no chikaku nomi. Kokoro to ki to wa kantsûshite, motomoto hanasubekarazu. Kokushi wa tada kokoro wo torisatte, ki to no un'yô wo mirazu. Yue ni ima motte sono i wo motte, mi[ru tame]i ni danzokusen ni nasu.

⁸⁶⁶ Japan. „[...] ki ni motomuru koto nare.“ (Mengzi 2A.2.9) Fortsetzung der Textstelle aus Fn 860.

⁸⁶⁷ Kyôsei su.

⁸⁶⁸ Japan. „[...] kokoro ni ezu.“ (Mengzi 2A.2.9.)



(E)

„[Zi]xia, [Zi]you und [Zi]zhang.“⁸⁶⁹

[Sie sind] „ein Ganzes [mit dem Geist des Heiligen] (*yi ti*).“⁸⁷⁰

[Durch] das Aufrechte (*zhi*).⁸⁷¹

[Durch] Rechtschaffenheit (*yi*).⁸⁷²

[Sie sind] „ein Ganzes“ [mit der Lebenskraft des Heiligen] (*yi ti*).⁸⁷³

„Ran [Niu] , Min[zi] und Yan [Yuan] .“⁸⁷⁴

[Haben von der Lebenskraft des Heiligen] „im Kleinformat (*wei*).“⁸⁷⁵

[Durch] das Aufrechte (*zhi*).⁸⁷⁶

[Durch] Rechtschaffenheit (*yi*).⁸⁷⁷

[Haben vom Geist des Heiligen] „in Kleinformat (*wei*).“⁸⁷⁸

869 Japan. „[Shi]ka, [Shi]yu, [Shi]chô.“ (*Mengzi* 2A.2.20.)

870 Japan. „[Mina seijin no] ittai [ari].“ (Ebenda.)

871 *Choku.*

872 *Gi.*

873 Japan. „[Mina seijin no] ittai [ari].“ (Ebenda.)

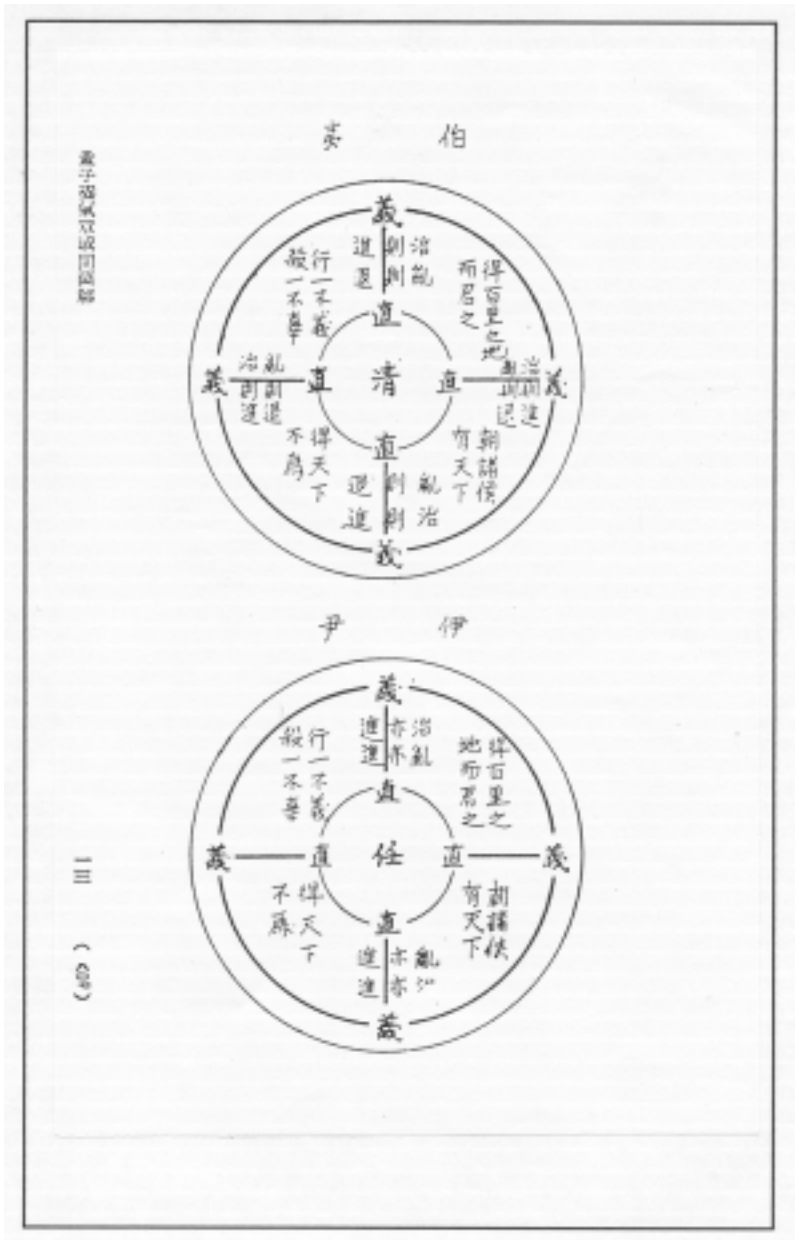
874 Japan. „Zen[gyû], Bin[shi], Gan [En].“ (Ebenda.)

875 Japan. „[Sunawachi tai wo sonauru mo] bi [tari].“ (Ebenda.)

876 *Choku.*

877 *Gi.*

878 Japan. „[Sunawachi tai wo sonauru mo] bi [nari].“ (Ebenda.)



(F)

„Bo Yi.“⁸⁷⁹

„Wenn sie auch nur ein Gebiet von hundert Meilen zur Herrschaft erhalten hätten, dann hätten sie alle Fürsten bei sich zu Hofe versammelt und die Welt beherrscht. Wenn es aber nötig gewesen wäre, auch nur eine ungerechte Tat zu begehen oder auch nur einen Unschuldigen zu töten, um die Weltherrschaft zu erlangen, so hätten sie das nicht getan.“ (*De baili zhi di er jun zhi, [jie neng yi] chao zhu hou, you tianxia; xing yi bu yi, sha yi bu gu, [er] de tianxia, jie bu wei [ye].*)⁸⁸⁰

Rechtschaffenheit
(*yi*).⁸⁸¹

Reinheit (*qing*).⁸⁸²

Das Aufrechte
(*zhi*).⁸⁸³

„Herrscht Ordnung im Land, trete ich mein Amt an, herrscht Unordnung im Land, so ziehe ich mich zurück.“ (*zhi ze jin, luan ze tui*)⁸⁸⁴

⁸⁷⁹ Japan. „*Haku I*.“ (*Mengzi* 2A.2.22.)

⁸⁸⁰ Der Text zwischen Innen- und erstem Außenkreis ist rechts beginnend gegen den Uhrzeigersinn angeordnet. Die Lesung der gesamten Stelle aus *Mengzi* 2A.2.24 lautet in japanischer Lesung: „*Hyakuri no tochi wo ete kore ni kimi tara ba, [mina yoku motte] shokô wo chô seshimete, tenka wo tamotan. Hitotsu fugi wo okonai, hitotsu fuko wo koroshi [te], tenka wo uru [koto wa, mina] nasazaru nari.* 得百里之地而君之。皆能以朝諸侯。有天下：行一不義。殺一不辜。而得天下。皆不為也“

⁸⁸¹ *Gi*.

⁸⁸² Japan. „[*Haku I wa sei no*] *sei naru [mono nari]*.“ Siehe *Mengzi* 5B.1.5, *MZZS* X: 2a9, *Le* II: 371, *We* 146f.

⁸⁸³ *Choku*.

⁸⁸⁴ Japan. „*Osamare ba sunawachi susumi, midarure ba sunawachi shirizoku*.“ (*Mengzi* 2A.2.22.)

„Yi Yin.“⁸⁸⁵

[Identisch mit oben angegebenen Text.]

Rechtschaffenheit(yi).⁸⁸⁶

„Herrscht Ordnung im Land, so trete ich mein Amt an, herrscht Unordnung im Land, so trete ich trotzdem mein Amt an.“ (*zhi yi jin, luan yi jin*)⁸⁸⁹

Pflichtbewußtsein(ren).⁸⁸⁷**Das Aufrechte**(zhi).⁸⁸⁸

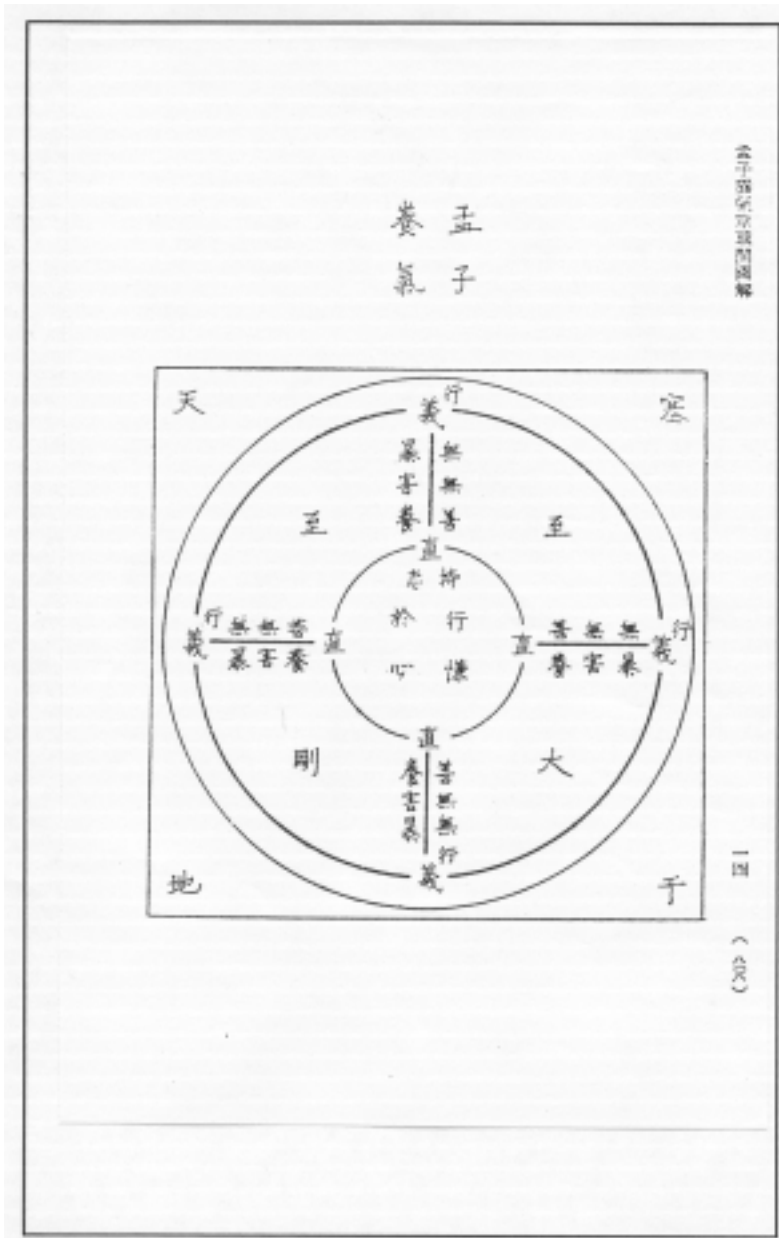
885 Japan. „I In.“ (*Mengzi* 2A.2.22.)

886 *Gi*.

887 Japan. „[I In wa sei no] nin naru [mono nari].“ Nachweis siehe Fn 882.

888 *Choku*.

889 Japan. „Osamaru mo mata susumi, midaruru mo mata susumu.“ (*Mengzi* 2A.2.22.)



(G)

Das Nähren der Lebenskraft des Mengzi (*Mengzi yang qi*).⁸⁹⁰

„[Die Lebenskraft] Füllt den Raum zwischen Himmel und Erde an (*sai yu tiandi [zhi jian]*).“⁸⁹¹

„[Im] Verhalten (*xing*).“⁸⁹²

„[Durch] Rechtschaffenheit (*yi*).“⁸⁹³

<p>„[Man] verletze nicht [die Lebenskraft] (<i>wu bao</i>).“⁸⁹⁴</p>	<p>„[Die Lebenskraft] soll nicht [in Politik und Praxis] verletzend sein (<i>[wu] hai</i>).“⁸⁹⁵</p>	<p>„[Mengzi] versteht es, [seine Lebenskraft] gut zu nähren (<i>shan yang [wu haoran zhi qi]</i>).“⁸⁹⁶</p>
---	--	--

„[Die Lebenskraft ist] etwas höchst Großes, höchst Starkes (*zhi da zhi gang*).“⁸⁹⁷

„[Nähren durch] das Aufrechte (*zhi*).“⁸⁹⁸

„Aufrechterhalten des Willens (*chi [qi] zhi*).“⁸⁹⁹

„Man handelt“ zur „Zufriedenheit des Geistes (*xing [you bu] qian yu xin*).“⁹⁰⁰

⁸⁹⁰ *Môshi ki wo yashinau.*

⁸⁹¹ Japan. „*Tenchi no aida ni fusagu.*“ (*Mengzi* 2A.2.13.)

⁸⁹² *Okonai.*

⁸⁹³ *Gi.*

⁸⁹⁴ Japanische Lesung der Phrase ist: „*[Sono ki wo] sokonau koto nakare.*“ und bezieht sich auf „Man halte den Willen aufrecht und verletze nicht die Lebenskraft“ (*chi qi zhi, wu bao qi qi*) in *Mengzi* 2A.2.9. Diese und die beiden folgenden Textstellen sind im Diagramm fettgedruckt, obwohl nur im zweiten Fall (siehe folgende Fußnote), das Negationsschriftzeichen von Yamada *wu* hinzugefügt ist.

⁸⁹⁵ Japan. „*[Sono matsurigoto ni] gai nashi.*“ (*Mengzi* 2A.2.15.)

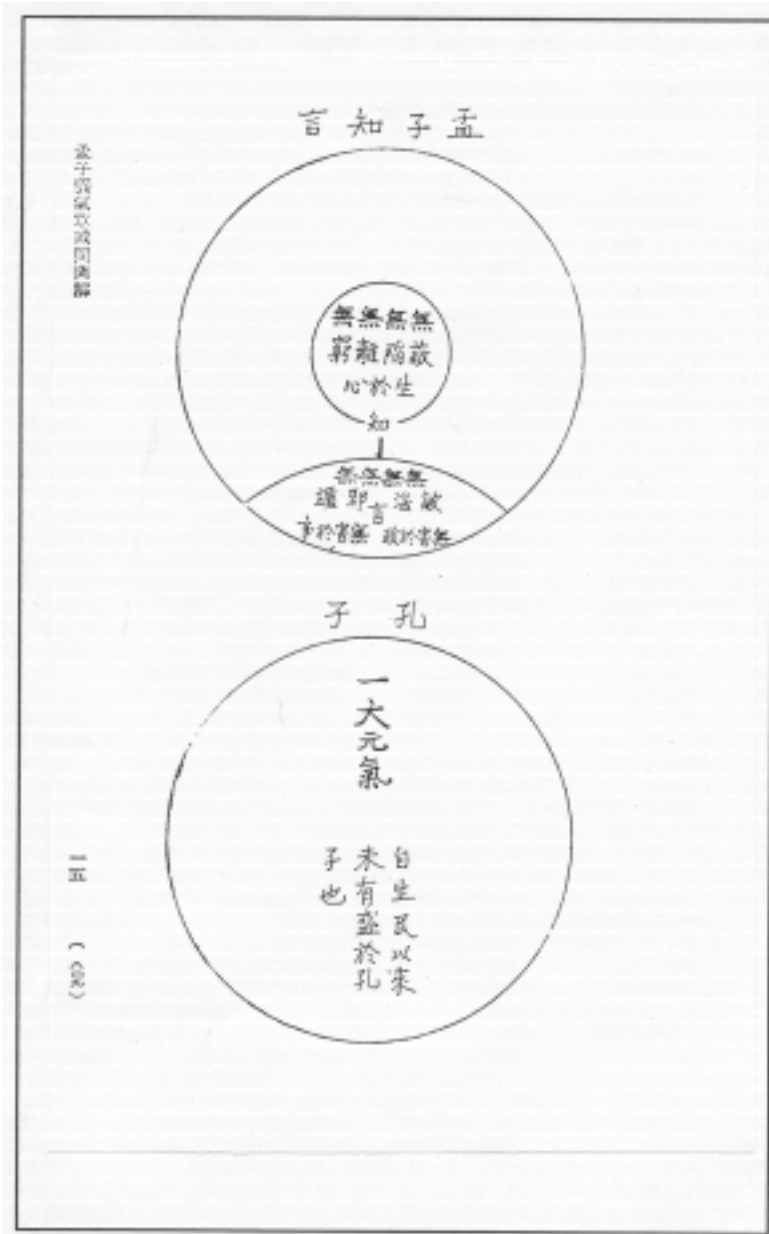
⁸⁹⁶ Japan. „*Yoku [waga kôzen no ki wo] yashinau.*“ (*Mengzi* 2A.2.15.)

⁸⁹⁷ Japan. „*Shidai shikô.*“ (*Mengzi* 2A.2.13.)

⁸⁹⁸ Japan. „*Choku [yô].*“ (*Mengzi* 2A.2.13.) Die gesamte Stelle lautet bei Mengzi „Wenn sie durch das Aufrechte genährt wird, und nicht verletzt, dann füllt sie den Raum zwischen Himmel und Erde an (*yi zhi yang er wu hai, ze sai yu tiandi zhi jian*).“

⁸⁹⁹ Japan. „*[Sono] kokorozashi wo mamorite.*“ (*Mengzi* 2A.2.9.)

⁹⁰⁰ Japan. „*Okonai, kokoro ni kokoroyoi [koto].*“ (*Mengzi* 2A.2.15.)



(H)

Die Einsicht in Worte des Mengzi (*Mengzi zhi yan*).⁹⁰¹

[Mengzi Geist ist] **nicht** „verdeckt (*bi*)“, **nicht** „herabgesunken (*xian*)“, **nicht** [von der Wahrheit] „abgekommen (*li*)“, **nicht** „erschöpft (*qiong*)“, [...]⁹⁰²

„Im Geist entsteht [...] (*sheng yu [qi] xin*)“⁹⁰³

„Einsicht [...] (*zhi*)“⁹⁰⁴

„[...] in Worte [...] (*yan*)“⁹⁰⁵

[... deshalb sind seine Worte] **nicht** „einseitig (*bi*)“, **nicht** „ausschweifend (*yin*)“,

nicht „falsch (*xie*)“, **nicht** „abweichend (*dun*)“.⁹⁰⁶

[Worte] „sind in der Politik **nicht** verletzend (*wu hai yu [qi] zheng*)“.⁹⁰⁷

[Worte] „sind in der Praxis **nicht** verletzend (*wu hai yu [qi] shi*)“.⁹⁰⁸

⁹⁰¹ *Môshi kotoba wo shiru.*

⁹⁰² [*Ta'nin no kotoba wa*] [...] *mu* „*hi*“ [...] *mu* „*in*“ [...] *mu* „*ja*“ [...] *mu* „*ton*“. Die gleiche Stelle bei Mengzi, wie im Diagramm (D), als Gegenstück zu Gaozis Erkennten (der Absichten) von Worten, wäre also der Text zu negieren. Zur Originalstelle bei Mengzi, siehe 902. Das Negationspartikel „*mu*“ ist von Yamada Hôkoku ergänzt und deshalb fett geschrieben, im hiesigen Text ohne Anführungsstriche in der Übersetzung wiedergegeben.

⁹⁰³ Japan. „*Sono kokoro ni okire ba* [...]“ (*Mengzi* 2A.2.17.)

⁹⁰⁴ Japan. „*Kotoba wo shiru*“ (*Mengzi* 2A.2.17. Zusammengelesen mit dem Schriftzeichen, das mit Fn 905 gekennzeichnet ist.)

⁹⁰⁵ Siehe Fn 905.

⁹⁰⁶ Japan. „[*Môshi ga*] *ôwaruru*“ *nashi* [,*tokoro wo shiru,*] *ochiiru*“ *nashi* [,*tokoro wo shiri,*] *hanaruru*“ *nashi* [,*tokoro wo shiri,*] *kiwamuru*“ *nashi* [,*tokoro wo shiru*].“ Von Yamada Hôkoku negierte Version der in Fn 855 besprochenen Stelle.

⁹⁰⁷ Japan. „*Sono matsurigoto ni gai nashi*.“ (*Mengzi* 2A.2.17.)

⁹⁰⁸ Japan. „*Sono shigoto ni gai nashi*.“ (*Mengzi* 2A.2.17.)

Kongzi.⁹⁰⁹

Eine [einzige] große ursprüngliche Lebenskraft (*ichi dai genki*).⁹¹⁰

„Seit Menschengedenken war keiner so vollkommen wie Meister Kongzi (zi *sheng min yilai wei you sheng yu Kongzi ye*).“⁹¹¹

⁹⁰⁹ Japan. „*Kôshi*.“ (*Mengzi* 2A.2.28.)

⁹¹⁰ *Ichi dai genki*.

⁹¹¹ Japan. „*Seimin arite yori irai, mada Kôshi yori sakan naru wa arazaru nari*.“ (*Mengzi* 2A.2.28)

6.3 Interpretation

Im folgenden werden die Diagramme in Gruppen, beziehungsweise je nach Relevanz einzeln vorgestellt und interpretiert. Zunächst wird der Aufbau der Diagramme erläutert, danach folgt der Zusammenhang zwischen Zeichnung und Text, im Gesamten des Diagramms Linie, Quadrat, Kreis oder Halbbogen interpretierend, und daraufhin die Auslegung.

6.3.1 Kosmologie (Diagramm A)

Beginnen wir mit dem Lesen des ersten Diagramms links oben, so erfahren wir zuerst, daß „die breite Linie das Angefüllt-Sein“ bedeute. Unter diesem Zusatz Yamada Hôkokus befindet sich ein Schema, daß den Aufbau des Diagramms charakterisiert.

Der Frage nach dem Zusatz „Tritt der Wille in Aktion, folgt die Lebenskraft nach‘ Geist und Körper sind ohne Lücke von Lebenskraft angefüllt, deshalb bedeutet die größere Linie das Angefüllt-Sein.“ werden wir uns erst weiter unten widmen, da sie inhaltlich im Zusammenhang mit *Mengzi* 2A.2,9 zu interpretieren ist.

Zunächst also nur zum Aufbau dieser Graphik. Der äußere Kreis bedeutet *ki* (Lebenskraft), der Innenkreis *kokoro* (Geist), sowie die vier Linien, die oben „breite Linien“ (*futosen* 太線) genannt wurden, die das „Angefüllt-Sein [mit Lebenskraft]“ bedeuten. Diese kann einseitig sein, wie in den Diagrammen B und D, oder aber lediglich nur einen Bereich des Geistes (*kokoro*, Innenkreis, siehe Diagramm H oben) beziehungsweise der Lebenskraft (*ki*, Außenkreis, siehe Diagramm E) betreffen. Diese „Einseitigkeit“ ist von Yamada Hôkoku sicher nicht negativ wertend gemeint, sondern lediglich deskriptiv. Negativ wertend ist dies nur im Falle Gaozis, bei dem die Verbindung zwischen Geist und Lebenskraft unterbrochen ist und deshalb (in Diagramm D unten) mit einer gestrichelten Linie dargestellt wird.

Später ab Diagramm D wird sich zeigen, daß eine unterbrochene Linie in diesem Bereich eine Störung im Verhalten beziehungsweise in den Absichten (welche zum Bereich des Geistes gehören, und auf die

Lebenskraft hin wirken), die dies Verhalten hervorrufen, bedeutet. Ebenso stellt Yamada Einseitigkeit in den Absichten oder im Verhalten dar, indem er (Diagramm B, C oben, D oben, E oben und H oben) einen Kreisbogen innerhalb des inneren oder äußeren Kreises zieht, oder aber um auszudrücken, daß hier nur von einem Teilaspekt des Geistes oder der Lebenskraft die Rede ist.

Nun zum eigentlichen Diagramm A. Hier finden sich im Vergleich zu eben besprochenem Schema zwei weitere Linien, nämlich ein Quadrat, das um die gesamte Darstellung herumgezogen ist, und das Kosmos bedeutet, der „den Raum zwischen Himmel und Erde“ darstellt, und „von Lebenskraft angefüllt“ (*tenchi no aida ni fusagu* 塞於天地之間, d. i. *Mengzi* 2A.2.13) ist.⁹¹² Diese Komponente im Diagramm taucht später auch noch in Diagramm G auf. Die zweite weitere Linie, ist ein zweiter Innenkreis dicht an demjenigen, der Lebenskraft ausdrücken soll. Was dieser symbolisiert, erläutert Yamada Hōkoku in keiner seiner Randglossen, allerdings läßt es sich rückschließen daraus, welche Art von Text hier (siehe auch Diagramme C, D unten, E unten, F und G) eingefügt ist. Es handelt sich bei genauerem Hinsehen jedesmal um die Begriffe Verhalten (*okonai* 行): nicht nur Rechtschaffenheit (*gi* 義) als eine der „vier Anfangspunkte“ (*shitan* 四端), sondern auch das Nähren (*yashinaw* 養) als Tätigkeit selbst (siehe Diagramm B) und das Nähren durch das Aufrechte (*choku* 直), sprich die Aufrichtigkeit.

In der Mitte des Innenkreises befinden sich die von Yamada Hōkoku selbst ergänzten Schriftzeichen *kyorei* 虛靈, deren Deutung nicht ganz einfach ist. Da sie sich im Zentrum des Diagramms, das für „Geist“ (*kokoro*) steht, befinden, liegt es nahe, nachzusehen, was Wang Yangming zu diesem Thema zu sagen hat.

⁹¹² Oben wurde auf die Bedeutungen von Kreis und Viereck bei Kumazawa Banzan und Nakae Tōju als „Prinzip“ und „Lebenskraft“ (oder umgekehrt, wie oben ausgeführt) hingewiesen. Der Begriff „Prinzip“ wird jedoch bei Yamada in den Diagrammen überhaupt nicht dargestellt. Vielmehr bemerkt er auch in seinen Texten, daß dies Schriftzeichen (*ri*) bei Mengzi im Original nicht auftauche.

Da es bei ihm „außerhalb des Geistes keine Dinge“⁹¹³, keine „Angelegenheiten“, kein „Prinzip“⁹¹⁴ gibt, besagt der Begriff „Geist“ hier vor allen den eigenen subjektiven Geist: „Geist“ (xin 心) ist somit bei Wang Yangming der „Meister des Körpers“ (*shen zhi zhuzai* 神之主宰), und die „intelligente Kraft der Klarheit“ (*lingming* 靈明) des „Geistes“ ist „Wissen“ (*zhi* 知).⁹¹⁵ Die „Erweiterung der ursprünglichen Substanz des Geistes“ (*zhi qi bentu zhi xin* 致其本體之心) bei Wang Yangming entspricht bei Mengzi der „Ausdehnung des Geistes bis zum Äußersten“ (*jin xin* 盡心, japan. *kokoro wo tsukusu*)⁹¹⁶ und bei Zhu Xi „reiner intelligenter Kraft und Bewußtsein“ (*xuling zhijue* 虛靈知覺) als eine „Prüfung des Geistes“ (*xin zhi liang* 心之量).⁹¹⁷

Die „eigentliche Substanz des Geistes“ ist das „äußerste Gute“⁹¹⁸, ist „Ruhe“⁹¹⁹, ist „Wissen“⁹²⁰ und ist auch „Freude“⁹²¹; sie hat „ursprünglich nichts an sich, was nicht hell ist“⁹²². Aber weil der menschliche „Geist“ durch die „Lebenskraft eingegrenzt“ ist und „durch Dinge bedeckt“ ist, gibt es nur wenige Menschen, die „nicht [im Geist] verdun-

⁹¹³ (Vgl. *Chuanxilu* 83, *CXL* I: 18b6) und (*Chuanxilu* 65, 275, *CXL* III: 14a1.) – Diese Aussage konkretisiert Wang Yangming bis zur Radikalität, wenn er einem seiner Schüler erläutert, daß er, wenn sein Geist in den Zustand der Ruhe zurückgekehrt sei, nicht nur wisse, daß es keine Dinge außerhalb des Geistes gebe, sondern daß er dann auch tatsächlich wisse, daß eine bestimmte Blume, die er gerade vor sich hat, nicht außerhalb seines Geistes/Herzens sei. (*Chuanxilu* 275, *CXL* III: 14a2–3, Chan 1963: 222.) Dies bedeutet dann konsequent gedacht, daß, wenn ein Mensch stirbt, mit ihm eine ganze Welt verschwindet. (*Chuanxilu* 337, *CXL* III: 27a3, Chan 1963: 258).

⁹¹⁴ *Chuanxilu* 32, *CXL* I: 11b1, Chan 1963: 33. – *T* 1: *DXZJ*, Vorwort 1a7b (Kommentar zur Phrase).

⁹¹⁵ *Chuanxilu* 78, *CXL* I: 18a10, Chan 1963: 53.

⁹¹⁶ *Mengzi* 7A.1, *MZZS* XIII: 1a8–1b1, *Le* II: 448f, *Do*: 143, *We*: 186.

⁹¹⁷ *Chuanxilu* 134 in *Da Gu Dongqiao shu* 答顧東橋書 [Antwortbrief an Gu Dongqiao (1476–1545, eigentl. Gu Lin)], *CXL* II: 3a10f, Chan 1963: 95. – Die entsprechenden Stellen bei Zhu Xi sind: *ZYZJ*, Vorwort 1a7–8 und *MZJZ* VII: 1a5a (Kommentar zu *Mengzi* 7A.1).

⁹¹⁸ *Chuanxilu* 2, *CXL* I: 1b12, Chan 1963: 7.

⁹¹⁹ *Chuanxilu* 272, *CXL* III: 13a11, Chan 1963: 221.

⁹²⁰ *Chuanxilu* 118, *CXL* I: 25b6, Chan 1963: 76.

⁹²¹ *Chuanxilu* 292, *CXL* III: 16b13f, Chan 1963: 230.

⁹²² *Chuanxilu* 136, *CXL* II: 5a4f, Chan 1963: 99f.

kelt sind“ (*wu bu hun*). Auch Wünsche können „den „Geist“ trüben“, so „wie Wolken die Sonne verdunkeln“.⁹²³ Bei Wang Yangming heißt es:

Z 78 „Man muß die [wahre] Bedeutung von Lernen verstehen. Lernen bedeutet nichts anderes als Selbstkultivierung (*hanyang* 涵養) [...] Alle Menschen hatten den Sinn für Richtig und Falsch (*shi fei zhi xin* 是非之心) Das braucht man nicht im Äußeren zu suchen. [4] Lernen bedeute, der [eigenen] Substanz gemäß zu realisieren, was der Geist gesehen hat. Das bedeutet nicht, nach dem zu schauen, was außerhalb des Geistes liegt.“⁹²⁴

„Intuition“, das wahre Wissen, kommt nicht vom Sehen und Hören und hängt nicht von diesen beiden ab.⁹²⁵ In *Chuanxilu* 336 geht er sogar noch einen Schritt weiter, indem er sagt, daß der Mensch Geist von Himmel und Erde sei, und daß er diesen Geist nur durch „intelligente Kraft der Helle/kraftvolle Helle“ (*lingming* 靈明) erlangen könne.

Z 79 „Meine intelligente Kraft der Helle (*lingming* 靈明) ist der Meister von Himmel und Erde und von Göttern und Geistern (*guishen* 鬼神).“⁹²⁶

Interpretieren wir nun den Inhalt des Diagramms, so stellen wir zuerst fest, daß hier die allgemeine Situation geschildert ist, wenn der Mensch sein Bewußtsein der Einheit mit dem Kosmos optimal ausgebildet hat und keinerlei Einseitigkeit, weder körperlich noch psychisch oder geistig vorhanden sind.

Beginnen wir mit dem Lesen des Diagrammtextes rechts oben, so erfahren wir aus Yamada Hôkokus Randglosse: „Tritt der Wille in Aktion, folgt die Lebenskraft nach.‘ Geist und Körper sind ohne Lücke von Lebenskraft angefüllt, deshalb bedeutet die größere Linie das Angefüllt-Sein.“⁹²⁷ Im Kasten über dem Diagramm befindet sich der Zusatz Yamadas „Zwischen dem menschlichen Körper und Himmel und Erde gibt es nur eine einzige Lebenskraft ohne Zwischenraum, und diese ist ursprüng-

⁹²³ *Chuanxilu* 290, *CXL* III: 16a12, Chan 1963: 228f.

⁹²⁴ *Chuanxilu* 96, *CXL* I: 12a6–12, Chan 1963: 58. – *T* 2: *Mengzi* 6A.4, *MZZS* XI: 6b2–4, *Le* II: 402f, *Do*: 113f, *We*: 163.

⁹²⁵ *Chuanxilu* 168, *CXL* II: 24a8–9, Chan 1963: 150.

⁹²⁶ *Chuanxilu* 336, *CXL* III: 26a9–26b1, Chan 1963: 257.

⁹²⁷ Siehe mit *F*n 823 markierte Stelle in Diagramm A.

lich von selbst flutend.“⁹²⁸ Diese beiden Erläuterungen reichen im Prinzip aus, dies erste Diagramm zu verstehen. Über die Textebene bei Mengzi, auf die wir gleich noch zu sprechen kommen werden, ist aus dem Diagramm durch die Art der Anordnung des Textes auch Yamada Hôkokus Verständnis dessen herauszulesen, was im Falle des Themas Geist, Psyche und Physis beim Menschen im Mittelpunkt stehen sollte, wenn er das Ziel des Weges der Selbstkultivierung erreichen möchte. Die Mitte des Innenkreises ist hier nicht leer gelassen, wie es in Diagramm C unten (Beispiel Zixia) der Fall ist, sondern enthält die Schriftzeichen *kyorei* 虚靈 „leere intelligente Kraft“⁹²⁹, die hier für die geistige Grundhaltung stehen, da der „Wille der Anführer der Lebenskraft“⁹³⁰ ist.

Dieser Zustand des Geistes, der chinesisch mit *xuling* 虚靈 japanisch mit *kyorei* bezeichnet wird, entspricht dem, was Yamada Hôkoku in seiner Vorlesung (Text V) als die Situation schildert, in die ein Mensch kommt, wenn er in die Erleuchtung eintritt. Dann kann er nicht alles dazu sagen, was er erlebt hat. Yamada erwähnt hier die Antwort des Mengzi auf die Frage des Gongsun Chou, was denn diese flutende Lebenskraft (*kôzen no ki* 浩然之氣) tatsächlich sei:

Z 80 „[Mengzi Antwort an Gongsun Chou] ‚Das ist schwer zu sagen‘ ist übrigens wunderbar [gesagt]. Das heißt, daß dem, was man mit dem Mund äußern kann, in jeder Hinsicht Grenzen gesetzt sind. Wenn jemand ohne Grenzen spricht, bedeutet das, daß er jemand ist, der keine Erfahrung hat. Außerdem ist jemand, der im eigenen Geist aufrichtig das Verstehen und die Erkenntnis hat, einer der, auch wenn er jene Erfahrung mit dem Munde äußern möchte, sie [gar] nicht äußern kann, was bedeutet, daß er erleuchtet ist (*gonyûsu* 悟入ス), und er ist einer, der das Erkennen (*satoru* 悟ル) im eigenen Geist hat. Das heißt, daß Mengzi bis zum Alter von vierzig übte und über die natürliche Erleuchtung nichts sagen konnte. Hieraus kann

⁹²⁸ Siehe mit Fn 824 markierte Stelle.

⁹²⁹ Es sei vor allem auch auf die oben gezeigten Diagramme von Zhan Ruoshui und von Kumazawa Banzan verwiesen, aus denen hervorgeht, daß „leere intelligente Kraft“ (*xuling* 虚靈, japan. *kyorei*) als „Geist“ (*xin*, japan. *kokoro*) definiert, der „geistige Klarheit“ (*shenming* 神明, japan. *shinmyô*) bedeutet, was Yamada durch die Platzierung der beiden Schriftzeichen in der Mitte des Innenkreises, der wie erwähnt für „Geist“ (*kokoro*) steht, angemessen ausdrückt.

⁹³⁰ Text im Innenkreis, siehe mit Fn 826 markierte Stelle.

man verstehen, daß Mengzi aufrichtig die Lebenskraft genährt hatte.“ (V 767, T 9-11.)

Mengzi umschreibt im Anschluß daran das, was er „flutende Lebenskraft“ nennt, und diese Textstellen sind im Diagramm A eingefügt: Bei der Interpretation von „äußerst groß und äußerst stark“⁹³¹ (*shidai shikô* 至大至剛, chines. *zhi da zhi gang*) schließt Yamada Hôkoku bei Zhu Xi an, der es mit „gedeihend und fließend“ (*shengda liuxing* 盛大流行)⁹³² umschreibt. Yamada zieht mit Zhu Xi die Metapher Wasser heran, um Unzerstörbarkeit, die vor allem aus äußerster Flexibilität herrührt, zu versinnbildlichen.

„Äußerst groß und äußerst stark“ nennt Yamada „die eigentliche Substanz (*honai*) der flutenden Lebenskraft“. Die Methode ist das Aufrechte (bei Mengzi *zhi yang* 直養, japan. *chokuyô*)⁹³³, die Geradlinigkeit (bei Yamada Hôkoku *shôjiki* 正直).⁹³⁴ Was Yamada Hôkoku unter dieser Methode versteht, erläutert er seinen Schülern folgendermaßen:

Z 81 „Der angeborenen natürlichen Bewegung der großen Lebenskraft nach handeln, das ist das Aufrechte.“ (V 768, T 16.)

Da „Lebenskraft“ das ist, „was den Körper anfüllt“⁹³⁵, würde sich der Mensch nur selbst schaden, wenn er versuchen wollte, dem zuwider zu handeln. Handelt er aber nach den natürlichen Gesetzmäßigkeiten, wie Yamada sie definiert (siehe Kapitel 5.1), dann ist die „Wirkung“ folgende:

Z 82 „[Die Lebenskraft] füllt [den Raum zwischen] Himmel und Erde an.“⁹³⁶

Bei der Betrachtung der späteren Diagramme wird sich zeigen, daß Yamada Hôkoku lediglich von Mengzi selbst der Meinung ist, daß er diesen Zustand der Selbstkultivierung erreicht habe. Im folgenden widmen wir uns nun den einzelnen Stufen dorthin, die an den Beispielen verschiedene

⁹³¹ Text zwischen Innenkreis und Außenkreis, siehe mit Fn 827 markierte Stelle.

⁹³² Japan. *seidai ryûkô*. Vgl. *Mengzi jizhu* II: 5a8a.

⁹³³ Vgl. Text V 767, T 5.

⁹³⁴ Vgl. Text II 798, T 9.

⁹³⁵ Text auf dem inneren Außenkreis, siehe mit Fn 828 markierte Stelle.

⁹³⁶ Text im Quadrat, siehe mit Fn 825.

ner Helden oder Heiliger des chinesischen Altertums veranschaulicht werden.

6.3.2 Stufen der Persönlichkeitsbildung (Diagramme B, C, E und F)

In Diagramm B wird die Stufe der Persönlichkeitsbildung Beigong Yous (oberes Diagramm) und Meng Shishes (unteres Diagramm) geschildert. In beiden Fällen handelt es sich bei dem, was sie kultivieren, um einen Einzelaspekt der Lebenskraft, weshalb Yamada Hôkoku hier sowohl im Innenkreis, als auch im Außenkreis einen Kreisbogen zieht:

Z 83 „Die Lebenskraft [bei den im Diagramm dargestellten Personen] ist [im Geist] nur ein Bruchstück (*ittan* — 端)⁹³⁷, deshalb ist der Kreis [hier] getrennt“.⁹³⁸

Was dieser Teilaspekt besagt, ist im ersten Falle mit „Sieg“⁹³⁹ im Inneren (B oben) und im zweiten Fall mit „[Das, was er im Griff hat, ist] ohne Furcht [zu sein].“⁹⁴⁰ ebenda (B unten) wiedergegeben. Daß diese Bemerkungen im Geist repräsentierenden Kreis stehen, ist leicht einzusehen, denn beides hat etwas mit den Absichten oder dem Willen eines Menschen zu tun. Bei beiden Personen ist die Absicht in erster Linie, Kontrolle auf den Bereich der Lebenskraft ausüben zu können. Im ersteren Falle ist „das, was er im Griff hat“⁹⁴¹ das Siegen. Diese Schriftzeichen befinden sich am Ende des Kreisbogens im äußeren Kreis, so daß man vermuten kann, daß dies die Bedeutung eines auf die Außenwelt gerichteten Willens ist. (Vgl. hierzu Yamadas Vorlesungstext V 757 ff, in dem dies ausführlich besprochen wird.)

⁹³⁷ *Ittan* — 端 bedeutet in der modernen Umgangssprache „einseitig“. Aus oben angeführtem schließend muß *ittan* „ein Bruchteil von einem Ganzen“ bedeuten. Da dieser Begriff auch im vorletzten Diagramm, in dem von Mengzi die Rede ist, gesetzt ist, kann man eine negative Wertung beim Gebrauch des Begriffes ausschließen.

⁹³⁸ Randglosse rechts oben, siehe mit *Fn* 832 gekennzeichnete Stelle in Diagramm B.

⁹³⁹ Im Kreisbogen innerer Kreis, siehe mit *Fn* 831 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁴⁰ Im Kreisbogen innerer Kreis, siehe mit *Fn* 838 gekennzeichnete Stelle in Diagramm B unten.

⁹⁴¹ Siehe mit *Fn* 834 gekennzeichnete Stelle in Diagramm B oben.

Im zweiten Falle heißt es, daß Meng Shishe „das Wesentliche im Griff“⁹⁴² habe. Dies Textstück befindet sich im Geist repräsentierenden Innenkreis, was besagt, daß es vor allem im Vergleich zu Beigong You das Wichtigere ist, da man sich nicht immer an der Außenwelt in Absichten und Handlungen orientieren sollte. Yamada Hôkoku sagt hierzu, daß „Im Griff haben“ vor allem „Nähren“ bedeute, daß Meng Shishe also das Wichtigere nährt/kultiviert, beziehungsweise im Zweifelsfalle bereit ist, auf eine Reaktion der Umwelt zu seinen Gunsten zu verzichten bereit ist (V 758, T 8).

In beiden Diagrammen B befindet sich zwischen dem Innenkreis und dem Außenkreis lediglich eine Verbindungslinie, da bei beiden mit dem, „was [...] genährt“⁹⁴³ wird, lediglich einer der notwendigen Schritte der Persönlichkeitsbildung vollzogen wird.

Die Wirkung der geistigen Haltung ist mit den Kreisbögen im Lebenskraft repräsentierenden Kreis wiedergegeben. Das heißt also, daß Beigong You wegen seines absoluten Willens zum Sieg sofort „reagierte, [...] wenn ihn auch nur ein böses Wort traf.“⁹⁴⁴ Meng Shishe verlegte sich eher auf die Furchtlosigkeit und sagt: „Wie soll ich des Sieges sicher sein?“⁹⁴⁵. Bei beiden zeigt sich der Stand des Nährens der Lebenskraft vor allem im Verhalten (das auch als ein Teilaspekt der Lebenskraft gelten kann, wie später auch Worte, siehe die Interpretation der Diagramme D und G).

Bei beiden in Diagramm A dargestellten Persönlichkeiten handelt es sich nach Yamada vor allem um einen eigenen „Stil“ des Nährens, nämlich entweder die Lebenskraft im Kleinen nur einseitig (*ittan* — 一端) zu nähren, oder sie übertrieben zu nähren“ (V 759, T 12).

Nun kommen wir zu den Diagrammen C, in denen Zengzi und Zixia vorgestellt werden. Von beiden ist im Text *Mengzi* 2A.2 lediglich in einem Satz die Rede. Dort heißt es „Meng Shishe ähnelt Zengzi, Beigong You ähnelt Zixia.“ (V 758, T 7) Hieraus schließt Yamada Hôkoku, daß

⁹⁴² Siehe mit Fn 837 gekennzeichnete Stelle in B unten.

⁹⁴³ Siehe mit Fn 833 und 839 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁴⁴ Text im Kreisbogen Außenkreis B oben, siehe mit Fn 835 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁴⁵ Text im Kreisbogen Außenkreis B unten, siehe mit Fn 840 gekennzeichnete Stelle.

Zengzi ebenso wie Meng Shishe „das Wesentliche im Griff“ hat⁹⁴⁶. In beiden Fällen handelt es sich, so interpretiert Yamada Hôkoku hier Mengzi, jedoch nicht um eine wirkliche Ähnlichkeit, sondern lediglich um eine solche im Bezug auf die Methoden der Selbstkultivierung, die herangezogen wird, um den Unterschied zwischen Zengzi und Zixia zu erklären (vgl. V 761, T 6-12). Yamada Hôkoku erwähnt, daß Zengzis Zustand der Nahrung der Lebenskraft wohl mit dem des Mengzi mithalten kann. Da dies jedoch in den Quellen nicht so erwähnt wird, hierbei lediglich im Buch *Mengzi* davon in bezug auf die Person des Mengzi selbst die Rede ist, kann Yamada „das nicht so schreiben“, und erwähnt es lediglich in seiner Randglosse.⁹⁴⁷

In der zweiten Randglosse zu Zengzi erwähnt Yamada, daß die Tatsache, daß dessen Verhalten stets aus Rechtschaffenheit heraus geschehe, bekannt sei, und dies Schriftzeichen⁹⁴⁸ deshalb von ihm (fett geschrieben) im zweiten Außenkreis, der wie schon erwähnt für Verhalten steht, ergänzt sei⁹⁴⁹, denn Zengzi sagt von sich selbst: „Prüfe ich mich selbst und bin im Recht, [...]“⁹⁵⁰ „[...] dann kann ich wohl selbst gegen ein ganzes Heer angehen.“⁹⁵¹ Das Gleiche ist bei Zixia der Fall, den Mengzi ebenfalls nur am Rande erwähnt. Zur Lesung des Diagramms äußert sich Yamada in der Randglosse:

Z 84 „Mengzi gibt nicht klar wieder, was Zixia erreichte. Er erwähnt nur, daß er „Beigong You ähnlich“ sei, also kann man sich denken, daß das, was er im Griff hat, das körperliche Verhalten und die Rechtschaffenheit [als geistige Selbstbeherrschung] ist. Deshalb ist das auch fett geschrieben, und die freie Mitte bedeutet, daß [bei Mengzi] von seinem Geist und seinen Willen nicht die Rede ist. Das bedeutet jedoch nicht, daß der Geist etwas sei, was er nicht im Griff hätte.“⁹⁵²

⁹⁴⁶ Text im Innenkreis C oben, siehe mit Fn 845 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁴⁷ Randglosse Yamadas links des oberen Diagramms C, siehe mit Fn 841 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁴⁸ Siehe mit Fn 844 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁴⁹ Randglosse Yamadas rechts des oberen Diagramms C, siehe mit Fn 843 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁵⁰ Innenkreis in Diagramm C oben, siehe mit Fn 845 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁵¹ Kreisbogen im Außenkreis C oben, siehe mit Fn 848 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁵² Randglosse in C unten, siehe mit Fn 852 gekennzeichnete Stelle.

„Im Recht sein“ (*shuku* 縮) bedeutet für Yamada Hōkoku das gleiche wie „aufrecht sein“ (*choku* 直, vgl. V 760, T 5); das ist diejenige Eigenschaft, die sowohl im Nahrungsprozeß, als auch in dem in Kapitel 5.2 geschilderten Weg des Dienstes an den Göttern (*shin ni tsukaeru michi* 事神之道) eine Rolle spielt. Ist diese Eigenschaft voll ausgebildet, was nach Yamada bei Zengzi und bei Zixia der Fall ist, dann bedeutet das, „nur nach dem Natürlichen zu handeln, dem angeborenen natürlichen Wesen nach ohne Betrug, ohne Zuwiderhandlung“ (V 760, T 5). Durch diese Gleichsetzung der Schriftzeichen *shuku* 縮 und *choku* 直 (vgl. V 760, T 10) hebt Yamada Hōkoku Zengzi und Zixia, die ja bei Mengzi nur am Rande erwähnt werden, auf die gleiche Ebene wie Mengzi selbst, und fügt deshalb in beiden Diagrammen das Schriftzeichen *gi* „Rechtschaffenheit“ an den Punkten, wo die Verbindungslinie zwischen Innenkreis und innerem Außenkreis auf diesen trifft, hinzu.

Auch für alle anderen Diagramme gilt das, was Yamada in Text V als „Nähren“ definiert, das vor allem richtiges Verhalten bedeutet, so daß die „Nahrung der Lebenskraft“ mit dem „Ansammeln von Rechtschaffenheit“ zusammenfällt. Vor allem bedeutet sie, das „Verletzen [der Lebenskraft]“ zu vermeiden (vgl. V 770, T 13), was man keinem der hier geschilderten Personen vorwerfen muß. Bis auf Gaozi, der „Rechtschaffenheit als etwas Äußeres“ betrachtet⁹⁵³ (vgl. V 770, T 13ff), „sammeln sie Rechtschaffenheit an“, indem sie sich dem natürlichen Fluß der Dinge nicht entgegenstellen, was bedeutet, daß sie „zur flutenden [Lebenskraft] zurückkehren“ (*moto no kōzen ni fukusuru nari* 元ノ浩然ニ復スナリ, vgl. V 771, T 7). Dies „Nähren“ beziehungsweise „Ansammeln“ erklärt Yamada am Beispiel des Essens und der Körperpflege, was besagt, daß sowohl ein Zuviel, als auch ein Zuwenig üble Folgen für die Gesundheit hat. Den Begriff „Rechtschaffenheit“ erläutert er im Zusammenhang mit verwandtschaftlichen Beziehungen (*sujime* 筋目), die er ebenfalls als natürlich interpretiert (vgl. V 770f). Dies nennt er „Methode“ (*kufū* 工夫, chines. *gongfu*) der Selbstkultivierung, und möchte sie genau von künstlicher „Methode und Machart“ (*saiku koshirae* 細工こしらえ; vgl. V 768 u. a.), die nur gelegentlich nach Lust und Laune statt-

⁹⁵³ Siehe später die Ausführungen zu Diagramm D.

findet, oder aber aus egoistischen Motiven heraus übertrieben forciert ist, unterschieden sehen.

Kommen wir nun zu Diagramm E, das Zixia, Ziyou und Zizhang in oberem Diagramm, sowie Ran Niu, Minzi und Yan Yuan in unterem Diagramm zusammen darstellt. Die drei ersten „[sind] „ein Ganzes [mit dem Geist des Heiligen)“⁹⁵⁴; die drei letzteren besitzen zwar das Ganze, haben aber nur „[vom Geist des Heiligen] in Kleinformat.“⁹⁵⁵ Mengzi selbst sagt nichts hierzu, aber Yamada Hōkoku interpretiert, daß es sich bei letzteren dreien im Falle der Lebenskraft ebenso verhält wie bei ersten dreien⁹⁵⁶. Bei beiden Diagrammen hat Yamada die Schriftzeichen für „das Aufrechte (*choku* 直)⁹⁵⁷“ und für „Rechtschaffenheit“ (*gi* 義)⁹⁵⁸ selbst hinzugefügt.

Bei der Interpretation der Struktur der beiden Diagramme bleibt die Frage offen, weshalb Yamada Hōkoku im obigen Fall jeweils in Innen- und Außenkreis einen Halbbogen zieht, der ja, wie oben schon erwähnt, Einseitigkeit ausdrückt. Ebenso offen bleibt, weshalb er hier nur eine Verbindungslinie zieht, während in unterem Diagramm vier Linien gezogen sind. Das mag zum Teil daher rühren, daß er die Schüler des Kongzi nicht ganz unkritisch beurteilte, weshalb er wie bereits erwähnt glaubt, daß Mengzi nicht unter sie eingeordnet werden wollte. Aber auch von Ran Niu, Minzi und Yan Yuan sagt Yamada, daß das Wort „winzig“ (*bi* 微, chines. *wei*) bedeute, daß sie das Ganze (an Weisheit wie Kongzi) bereits besaßen, daß ihre Lebenskraft jedoch nur langsam in Richtung des Flutenden hin fließe (V 780, T 14f), weshalb sie an Kongzi Größe nicht hinreichten.⁹⁵⁹ Allerdings erwähnt Yamada auch positiv, daß Zixia, Zi-

⁹⁵⁴ Kreisbogen im Innenkreis Diagramm E oben, siehe mit Fn 870 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁵⁵ Innenkreis in Diagramm E unten, siehe mit Fn 878 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁵⁶ Siehe E oben im Kreisbogen zum Außenkreis, mit Fn 873 gekennzeichnete Stelle. Siehe auch E unten Außenkreis, mit Fn 875 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁵⁷ E oben: am oberen Ende der Verbindungslinie neben dem Innenkreis, siehe mit Fn 871 gekennzeichnete Stelle. – E unten: Jeweils am oberen Ende der Verbindungslinien neben dem Außenkreis, siehe mit Fn 876 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁵⁸ E oben: Am unteren Ende der Verbindungslinie neben dem Außenkreis, siehe mit Fn 872 gekennzeichnete Stelle. – E unten: Jeweils am unteren Ende der Verbindungslinien neben dem Innenkreis, siehe mit Fn 877 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁵⁹ Über die Richtigkeit dieses Urteiles kann hier nichts gesagt werden, da es zu weit

you und Zizhang dazu auserwählt waren, den Heiligen (das ist Kongzi) zu beurteilen, daß sie aber ihm nicht lobhudelten, weil sie nicht zu dem Menschen gehörten, „die nicht wissen, daß es sie nicht wissen, wenn sie bevorzugen, was sie lieben“ (V 783, T 6-8).

Da ja, wie eingangs erwähnt, der große Kreis innerhalb des Außenkreises das „Angefüllt-Sein mit Lebenskraft“ bedeutet, müssen wir daraus schließen, daß das Fehlen dieses Kreises im Falle Zixia, Ziyou, Zizhang darauf hinweist, daß Yamada Hôkoku hierzu nichts sagen kann oder will. Daß dieser Kreis bei Ran Niu, Minzi und Yan Yuan vorhanden ist, und sich das Schriftzeichen *gi* 義 (Rechtschaffenheit) genau am Berührungspunkt dieses und der vier Verbindungslinien befindet, mag wohl bedeuten, daß diese drei Schüler des Kongzi im Gegensatz zu ersten einen sehr hohen Stand des Angefüllt-Seins mit Lebenskraft (derjenigen, die stark und fließend ist) erreicht haben. Dies setzt, wenn man die Verbindungslinie von innen nach außen liest, voraus, daß sie in ihren Absichten, im Geist, aufrecht (*choku* 直) sind. „Zai Wo und Zigong sprachen nur mit dem Mund, aber weil Ran Niu und Minzi im Selbst handelten, sprachen sie durch moralisch wirksames Verhalten.“ (Vgl. V 778, T 4-5.)

Die vorletzte Stufe auf dem Weg der „Nahrung der Lebenskraft“ (vor den letzten Stufen Mengzi beziehungsweise Kongzi) stellen für Yamada Hôkoku Bo Yi und Yi Yin dar. In Diagramm F befinden sich in beiden Diagrammen jeweils ohne Unterbrechungen vier Verbindungslinien zwischen Innen- und Außenkreis, sowie keinerlei Halbbögen. Ebenso wie in Diagramm F unten sind die Schriftzeichen *gi* 義 und *choku* 直 hinzugefügt, jedoch ohne den Zusatz „winzig“ (*bi* 微), der sich in E unten befindet. Dies bedeutet, daß Bo Yi und Yi Yin, „wenn sie auch nur ein Gebiet von hundert Meilen zur Herrschaft erhalten hätten, [...] sie alle Fürsten bei sich zu Hofe versammelt und die Welt beherrscht [hätten]. Wenn es aber nötig gewesen wäre, auch nur eine ungerechte Tat zu begehen oder auch nur einen Unschuldigen zu töten, um die Weltherrschaft zu erlangen, so hätten sie das nicht getan.“⁹⁶⁰ Bo Yi wird an einer anderen Stelle

vom Thema der Arbeit abweichen und in die Bereiche der Sinologie hineinführen würde.

⁹⁶⁰ Siehe mit Fn 880 gekennzeichnete Stelle.

bei Mengzi „rein“ (*qing* 清)⁹⁶¹ genannt, Yi Yin „pflichtbewußt“ (*ren* 任)⁹⁶². Die verkürzte Aussage aus dem *Mengzi*-Text über die Vorstellung zu Amtsantritt oder Rücktritt bei einem wohlgeordneten Land oder aber einem Land in chaotischen Zuständen Bo Yis⁹⁶³ und Yi Yins⁹⁶⁴ befindet sich in beiden Diagrammen angeordnet auf den Verbindungslinien zwischen Innen- und Außenkreis. Daraus läßt sich ablesen, daß Yamada Hôkoku beiden recht gibt in ihrem Verhalten, da es aus der aufrechten Geisteshaltung heraus mit rechtschaffenem Verhalten gekoppelt ist. Den Unterschied zwischen diesen beiden und Kongzi erklärt Yamada Hôkoku in seinem Vorlesungstext leider nicht, im Gegenteil sagt er, daß bei ihnen ebenso wie Kongzi der Nahrungsgrad der Lebenskraft „flutend“ sei (V 781, T 8). Stattdessen bleibt Yamada die Antwort schuldig und führt Mengzis eigene Aussage hierzu an, daß man sich in jedem Falle an Kongzi zu orientieren habe (V 782, T 13f).

⁹⁶¹ F oben im Innenkreis, siehe mit *Fn* 882 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁶² F unten im Innenkreis, siehe mit *Fn* 887 gekennzeichnete Stelle. Siehe *Mengzi* 5B.1.5. Dies ist die zweite Stelle im Buch *Mengzi*, an der von Yi Yin und Bo Yi die Rede ist, dort heißt es: „Mengzi sagt: ‚Bo Yi repräsentiert die Klarheit eines Heiligen, Yi Yin das Pflichtbewußtsein eines Heiligen.‘“

⁹⁶³ „Herrscht Ordnung im Land, trete ich mein Amt an, herrscht Unordnung im Land, so ziehe ich mich zurück.“ Siehe mit *Fn* 884 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁶⁴ „Herrscht Ordnung im Land, so trete ich mein Amt an, herrscht Unordnung im Land, so trete ich trotzdem mein Amt an.“ Siehe mit *Fn* 889 gekennzeichnete Stelle.

6.3.3 Gaozis Methodenfehler (Diagramm D)

Yamada Hôkoku kombiniert in diesem Diagramm *Mengzi* 2A.2,9 mit 2A.2,17. Im ersten Beispiel geht es um die bei Zhu Xi und auch bei Wang Yangming vielzitierte Stelle, die in Kapitel 2.1 als Zitat 5 angeführt ist:

Z 85 „Gaozi sagt: ‚Was man in den Worten⁹⁶⁵ nicht findet, das sollte man nicht im Geist suchen. Was man im Geist nicht findet, das sollte man nicht in der Lebenskraft suchen.‘ Nun, es ist möglich zu sagen, daß man, was man im Geist nicht findet, in der Lebenskraft nicht suchen sollte. Aber es ist unmöglich, daß man, was man in den Worten nicht findet, nicht im Geist suchen sollte.“

Da Yamada Worte als einen Aspekt der Lebenskraft betrachtet, steht Gaozi bei ihm für einen Menschen, der mit dem Nähren der Lebenskraft Schwierigkeiten hat, da er sagt: „Was man in den Worten nicht findet⁹⁶⁶ [...] danach soll man nicht im Geist suchen.“⁹⁶⁷ Gaozi beweist mit dieser Haltung in Situationen, in denen er Worte anderer Menschen hört, die ihm unangenehm sind, daß er Worte nicht als einen Ausdruck der Lebenskraft ernst nimmt, sondern meint, sie ignorieren⁹⁶⁸ zu können. Das bedeutet für Yamada, daß Worte nur einen Bruchteil der Lebenskraft ausmachen. Deshalb stellt er hier den Kreis nur als Teil in Form eines Bogens dar.⁹⁶⁹

⁹⁶⁵ Siehe *Fn* 90 in Kapitel 2.

⁹⁶⁶ Im Kreisbogen des Außenkreises die mittleren vier Schriftzeichen unter der oberen Zeile, D oben, siehe mit *Fn* 860 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁶⁷ Innenkreis D oben, siehe mit *Fn* 856 gekennzeichnete Stelle. „[...] *kokoro ni motomuru koto nare.*“ (*Mengzi* 2A.2.9.) Im Titel des oberen, Gaozi gewidmetem Diagramm und im Innenkreis wird *Mengzi* in einem Satz zitiert, der sich eigentlich nicht trennen läßt. Gaozi ist im Text des 2. Buches *Mengzi* derjenige, der diesen Satz äußert. Hierzu sagt *Mengzi*, daß diese Aussage eine falsche Einstellung zeige, weil, wenn Worte vielleicht aus guten Absichten kommen, Gaozi das dann nicht mehr bemerkte. An dieser Stelle kann Wille (*zhi* 志) mit Geist (*xin* 心) gleichgesetzt werden, da Wille ja Ausdruck einer Absicht ist. Das bedeutet also, daß in dem Moment, in dem der Wille in Aktion tritt, die Absicht des Geistes des Betreffenden am Nahrungszustand der Lebenskraft ablesbar ist.

⁹⁶⁸ Von Yamada fett geschriebene Schriftzeichen rechts über dem Kreisbogen in Diagramm D oben, siehe mit *Fn* 859 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁶⁹ Randglosse neben D oben, siehe mit *Fn* 857 gekennzeichnete Stelle. Diese Aussage

Die Schriftzeichen im Innenkreis des oberen Diagramms sind ebenfalls Zitat aus dem *Mengzi*-Text. An dieser Stelle spricht Mengzi davon, daß er das „Verstehen der Worte“ beherrsche, weil er weiß, wie er sie zu deuten habe, „[wenn Worte in der Lebenskraft] verdeckt, abgesunken, abgekommen, erschöpft [sind]“⁹⁷⁰. Er schließt daraus, daß die geistige Einstellung seines jeweiligen Gegenüber „einseitig, ausschweifend, falsch, abweichend [...]“⁹⁷¹ sei. Zwischen den Zeilen steht an dieser Stelle im Diagramm praktisch, daß Gaozi damit nicht zurecht kommt, daß er zu dieser Beobachtung seiner Mitmenschen aus eigener Befangenheit heraus nicht in der Lage ist.⁹⁷² Wenn man dies „Verstehen der Worte“ nicht praktiziert, [dann sind Worte] „in der Praxis verletzend“⁹⁷³, [dann sind] Worte „in der Politik verletzend“⁹⁷⁴. Eben weil Gaozi die geistige Situation anderer Menschen nicht erkennen kann, „findet“ er sie „nicht in den Worten“ anderer Menschen.

Z 86 „Der Geist ist auch ein Bewußtsein in der Lebenskraft. Geist und Lebenskraft sind im Ursprung durchdrungen und können nicht getrennt werden. Gaozi reduziert den Geist jedoch und beachtet ihn nicht im Zusammenhang mit der Funktion der Lebenskraft. Diese

ist nicht wertend im Bezug auf Gaozi gemeint, sondern neutral. Dies kann man daraus schließen, daß die gleiche Randbemerkung sich auch in Diagramm H im Bezug auf Mengzi befindet, den Yamada Hôkoku sicher nicht in der gleichen Weise kritisch beurteilt wie Gaozi.

- ⁹⁷⁰ Innenkreis, obere Zeile in Diagramm D oben, siehe mit *Fn* 858 gekennzeichnete Stelle. Im Innenkreis stehen also die vier Verba, die Handlungsweise des verborgenen Geistes sind. Diejenigen vier Schriftzeichen, die attributive Ergänzung zum „Wort“ sind, stehen im unteren Kreisbogen.
- ⁹⁷¹ Kreisbogen im Außenkreis obere Zeile in Diagramm D oben, siehe mit *Fn* 855 gekennzeichnete Stelle.
- ⁹⁷² Vorausgesetzt, man interpretiert *yan* 言, japan. *kotoba*, *gen* als Doktrinen, würde sich an dieser Stelle ergeben, daß an keiner Stelle in *Mengzi* 2A.2 von anderen Menschen die Rede ist, sondern immer nur von Vertretern anderer Schulrichtungen. „Jibun no kotoba“ würde dann „die eigenen Doktrinen des Gaozi“ bedeuten. Diese Übersetzung stünde aber im Widerspruch zu dem, was Yamada Hôkoku in Text VI sagt, als er vom Verhalten Gaozis im Gespräch mit anderen Menschen spricht (siehe VI 762, *T* 10 *passim*).
- ⁹⁷³ Im Kreisbogen des Außenkreise, links der in voranstehender *Fn* erwähnten Stelle, D oben, siehe mit *Fn* 861 gekennzeichnete Stelle.
- ⁹⁷⁴ Im Kreisbogen des Außenkreise, rechts der erwähnten Stelle, D oben, siehe mit *Fn* 862 gekennzeichnete Stelle.

Bedeutung ist hier durch eine fortlaufende Linie [die gestrichelte] gezeigt.⁹⁷⁵

Damit zeigt Yamada, daß Gaozi im Grunde genommen das, was er erreichen will, nicht erreicht, nämlich die in *Mengzi* 2A.2,1 erwähnte „Unbewegtheit des Geistes“ (*bu dong xin*, japan. *fudôshin* 不動心, *kokoro wo ugokazu*). Da Gaozi „Rechtschaffenheit [als etwas] Äußeres [betrachtet]“⁹⁷⁶, [muß er es] „erzwingen“⁹⁷⁷, weil er, wie aus gerade erwähnter Randglosse Yamadas hervorgeht, die Lebenskraft vom Geist getrennt denkt, und sein moralisches Handeln vernachlässigt.

Yamada Hôkoku interpretiert allerdings die „Worte“, von denen dort die Rede ist, als eigene Worte des Gaozi. Damit erklärt Yamada, daß er Gaozis zweite Aussage ebenfalls als inakzeptabel einstuft, obwohl *Mengzi* dazu sagt, daß das gerade noch angehe. Yamada begründet in seinem Kommentar, daß in Gaozis Aussage „was man nicht im Geist findet,⁹⁷⁸ [... das] soll man nicht in der Lebenskraft zu erreichen suchen⁹⁷⁹“ durch ein „Verwerfen“ (*suteoku* 捨置) des Geistes nur eine scheinbare „Unbewegtheit des Geistes“ erreicht. Denn Gaozi sucht bei Ignorieren der wichtigsten Voraussetzung, nämlich der Berücksichtigung derjenigen Dinge, die voneinander nicht zu trennen sind, die Unbewegtheit des Geistes nur zu „erzwingen“ (*kyôsei su* 強制). Nicht zu trennen sind hier Worte als Ausdruck von Lebenskraft von dem, was sie über die Geiste- und Gemütsverfassung des Sprechenden verraten. Für Yamada Hôkoku heißt das dann, nicht nur „Lebenskraft“ zu ignorieren, sondern „Geist“ ebenfalls.

In Text V beurteilt Yamada Hôkoku Gaozi folgendermaßen:

Z 87 „Auch ist Gaozis Lehre in diesem Punkt überhaupt nicht leicht durchzuführen. Wenn das eigene Selbst wie zu Holzsplittern und kleinen Bruchstücken wird, der eigene Kopf verschwindet, bewegt er den Geist/das Gemüt nicht; das ist etwas, was normale Menschen

⁹⁷⁵ Randglosse neben D unten, siehe mit Fn 865 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁷⁶ Am Berührungspunkt der durchbrochenen Verbindungslinie vor dem Außenkreis, siehe mit Fn 864 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁷⁷ Von Yamada fett geschriebene Schriftzeichen rechts im Innenkreis von Diagramm D unten, siehe mit Fn 867 gekennzeichnete Stelle. Vgl. auch Fn 127 in Kapitel 3.

⁹⁷⁸ Innenkreis D unten, siehe mit Fn 868 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁷⁹ Im inneren Außenkreis D unten, siehe mit Fn 866 gekennzeichnete Stelle.

fast nicht können, wobei Gaozi, wenn er das zur Methode macht, und wirklich durchführt, ein Held ist, und das kann man nicht gering-schätzen. Obwohl es in der Hauptsache verschiedene Lehren der Heterodoxien (*itan* 異端) gibt, sollte man gut dabei unterscheiden, daß es Richtungen wie die des Gaozi sind, welche den Geist als einziges suchen.“ (Text V 763, T 8-10.)

In der Vorlesung zu *Mengzi* (Text V), die in gewisser Weise als eine Interpretation der Diagramme aufgefaßt werden kann, zeigt Yamada Hōkoku im Zusammenhang mit seinen Ausführungen zu Gaozi ein äußerstes Maß an Klarheit in der logischen Argumentation. Zunächst geht er davon aus, daß es bei besagten Worten, sich nicht um „Worte des Reiches“ (*ti-anxia zhi yan* 天下之言, japan. *tenka no kotoba*) nach Zhu Xi⁹⁸⁰ handelt, sondern um eigene Worte Gaozis (V 762, T 7). Das bedeutet dann eigentlich um so mehr, daß Gaozi in der Gesamtbeurteilung schlecht weg kommt, denn das hieße ja, daß er sich um die Wirkung seiner eigenen Worte auf andere Menschen nicht kümmert:

Z 88 „Einseitig, ausschweifend, falsch und ausweichend‘ (*hi, in, ja, ton* 誠淫邪遁) sind Krankheiten der Worte (*kotoba no yamai* 言之疾). ‚Verdecken, fallen, abkommen und erschöpfen‘ (*hei, kan, ri, kyū* 蔽陷離窮) sind Krankheiten des Geistes (*kokoro no yamai* 心之疾). Einseitigkeit, Ausschweifendes, Falsches und Ausweichendes sollte man auch als eigene Worte betrachten. Aber Worte der Welt verstehen geht in Wirklichkeit nach derselben Logik.“ (V 775, T 2-3.)

Allerdings spricht Yamada Hōkoku von Gaozis Methode keineswegs geringschätzig. Er sagt, daß man sie verstehen könne, wenn man von ihrem System, alle Energie auf die Suche nach dem [eigenen?] Geist zu verwenden, ausgehe (V 762, T 8-9, und V 763, T 5-7). Außerdem sei die Methode nach Gaozi „überhaupt nicht leicht durchzuführen“, und Gaozi müsse „ein Held“ gewesen sein (V 763, T 8), wenn er es geschafft hat, seinen Geist in Extremsituationen unbewegt zu halten. Das müsse man vor allem bedenken bei den mangelnden Grundlagen (V 756, T 10), die Gaozi dadurch mitbrachte, indem er sowohl Verhalten, Rechtschaffenheit, als auch Lebenskraft als sekundär betrachtete. Letztendlich bedeuten

⁹⁸⁰ Vgl. V 762, T 6f und die dort angegebene Fußnote.

diese Fehler, die Gaozi macht, jedoch auch, daß er nicht nur die Lebenskraft mit ihren Bewegungen und Wirkungen auf Psyche und Handeln ignoriert, sondern daß er genau dadurch auch den Geist selbst verwirft (V 762, T 12), beziehungsweise, dieser ihm gegen seinen Willen verlorengelht“ (V 776, T 6-12).

6.3.4 Mengzis Wissen und Verhalten (Diagramm G)

Diagramm G ist dem „Nähren der Lebenskraft bei Mengzi“⁹⁸¹ gewidmet. Es ist einerseits dem ersten Diagramm A sehr ähnlich, welches den Idealzustand der flutenden Lebenskraft (*kôzen no ki* 浩然之氣) zeigt, enthält jedoch noch einige Zusätze auf den Verbindungslinien vom Innenkreis zum Außenkreis sowie in der Mitte des Innenkreises andere Textstellen aus *Mengzi* 2A.2.

Die Position und Bedeutung der Textstellen „[die Lebenskraft] füllt den Raum zwischen Himmel und Erde an“⁹⁸² und „[die Lebenskraft ist] etwas höchst Großes, höchst Starkes“⁹⁸³ wurde im Zusammenhang mit Diagramm A bereits erläutert. Aus diesem Diagramm können wir Yamadas Beurteilung der Persönlichkeit Mengzi herauslesen. Mengzi zeigt im „Verhalten“⁹⁸⁴ „Rechtschaffenheit“⁹⁸⁵, „verletzt nicht“⁹⁸⁶ die Lebenskraft, wodurch sie nicht in der Politik und Praxis „verletzend“⁹⁸⁷ ist, was gleichbedeutend damit ist, daß Mengzi „es versteht, die Lebenskraft] gut zu nähren.“⁹⁸⁸ Dadurch daß Mengzi aufrecht nährt⁹⁸⁹, kann er seinen Willen aufrechterhalten⁹⁹⁰, und handelt stets in Übereinstimmung mit

981 Überschrift zu Diagramm G, siehe mit Fn 890 gekennzeichnete Stelle.

982 Text im Quadrat, siehe mit Fn 891 gekennzeichnete Stelle.

983 Text zwischen Innenkreis und Außenkreis, siehe mit Fn 897 gekennzeichnete Stelle.

984 Außenkreis, siehe mit Fn 892 gekennzeichnete Stelle.

985 Innerer Außenkreis, siehe mit Fn 893 gekennzeichnete Stelle.

986 Auf der Verbindungslinie zwischen Innen- und Außenkreis, siehe mit Fn 894 gekennzeichnete Stelle.

987 Auf der Verbindungslinie zwischen Innen- und Außenkreis, siehe mit Fn 895 gekennzeichnete Stelle.

988 Auf der Verbindungslinie zwischen Innen- und Außenkreis, siehe mit Fn 896 gekennzeichnete Stelle.

989 Position auf dem Innenkreis, siehe mit Fn 903 gekennzeichnete Stelle.

990 Oben im Innenkreis, siehe mit Fn 898 gekennzeichnete Stelle.

seinen Absichten. An mehr als nur einer Stelle spricht Yamada Hōkoku in seiner Vorlesung davon, daß Mengzi vor allem Geduld hat, sich dem natürlichen Wachstumsprozeß zu überlassen, und abzuwarten, bis er natürlicherweise die „Unbewegtheit des Geistes“ bei natürlichen Bewegungen der Lebenskraft erreicht hat (vgl. V 756, T 6 u. a.).

6.3.5 Die heiligen Vorbilder (Diagramm H)

Die letzten beiden Diagramme der Serie H sind der „Einsicht in Worte des Mengzi“ und „Kongzi“ gewidmet. Auf den ersten Blick überrascht es, daß hier bei Mengzi im Außenkreis ein eben solcher Kreisbogen gezogen ist, wie es bei Gaozi der Fall ist. Allerdings läßt sich die Wortbedeutung von „ittan 一端“ in Diagramm D auch wertneutral übersetzen. Das bedeutet, daß es sich bei Worten um einen Teil oder auch um einen der Eckpunkte der durch wesentlich mehr Dinge charakterisierten Lebenskraft handelt. Dies besagt also im Falle dieses Diagramms, daß lediglich etwas zu Mengzis Umgangsweise mit eigenen Worten oder mit den Worten anderer Menschen gesagt wird.

Sowohl in dem Geist repräsentierenden Innenkreis, als auch im Kreisbogen, der Worte als einen Teil von Lebenskraft⁹⁹¹ repräsentiert, führt Yamada Hōkoku ein Sprachspiel vor, um zu verdeutlichen, welche Konsequenzen im einzelnen es hat, daß Mengzi dem Gaozi überlegen ist. Gaozi hat zwar eher als Mengzi die Ruhe des Geistes erlangt, jedoch nicht die Lebenskraft nährt. Yamada fügt hier in der Stelle aus *Mengzi* 2A.2.17 jeweils das eine Negation ausdrückende Schriftzeichen *mu* 無 ein:

Z 89 „[Mengzi Worte sind] nicht verdeckt, nicht herabgesunken, nicht [von der Wahrheit] abgekommen, nicht erschöpft⁹⁹², [... deshalb sind seine Worte] nicht einseitig, nicht ausschweifend, nicht falsch, nicht abweichend⁹⁹³.“

⁹⁹¹ Zur Frage des Zusammenhanges zwischen Wissen (*zhi*) und Lebenskraft (*qi*) bei Mengzi siehe Shun 1997: 66f.

⁹⁹² Mitte Innenkreis, H oben, siehe mit *Fn* 902 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁹³ Obere beiden Zeilen im Kreisbogen des Außenkreises, H oben, siehe mit *Fn* 906 gekennzeichnete Stelle.

Im *Mengzi*-Text selbst ist ja davon die Rede, daß Mengzi die Fähigkeit besitze, an den Worten anderer Menschen deren Geisteshaltung ablesen zu können. Hier interpretiert Yamada also, daß Mengzi folglich auch Gewalt über seine eigenen Worte haben müsse, oder aber daß sie soundso sein müssen, wenn er seine Lebenskraft bis zum Niveau der kosmischen Lebenskraft (*genki*) hin kultiviert hat. Einsicht [...] ⁹⁹⁴ entsteht im Geist ⁹⁹⁵, der bei Mengzi unbewegt ist, und seine Worte ⁹⁹⁶ sind als Handlungsweise, Ausdruck der Lebenskraft „in der Politik nicht verletzend“ ⁹⁹⁷, „in der Praxis nicht verletzend.“ ⁹⁹⁸ Als bemerkenswert fällt an diesem Diagramm auf, daß sich das Schriftzeichen *chi* (Wissen) nicht innerhalb des Innenkreises befindet, sondern an der Berührungsstelle der Verbindungslinie zwischen Außen- und Innenkreis. Das heißt, daß diese Verbindungslinie, die ja, wie in der Randglosse links oberhalb des Diagramms A erwähnt, das Angefüllt-Sein des Selbstes mit Lebenskraft bedeutet, hier das Beherrschen von Worten, sowohl was das Sprechen, als auch was das Hören betrifft, versinnbildlicht. Wir erinnern daran, daß im Falle Gaozis (Diagramm D oben) diese Linie durchbrochen ist, was bedeutet, daß er nicht Herr der Situation ist, wenn üble Worte fallen. Wenn man noch einen Schritt weiter fragt, warum hier überhaupt das Schriftzeichen für Wissen steht, bedeutet das, daß eben Mengzi nach Yamada *Hôkoku* im Sinne Wang Yangmings interpretiert, über echtes Wissen oder Intuition verfügte. Zum Ausdruck dieses Sachverhaltes ist jedoch in keinem der Diagramme eine Entsprechung schriftlich eingefügt, weil sich dies, wie schon erwähnt, der Beschreibbarkeit entzieht. Anstelle eines zu erwartenden Schriftzeichens für die Intuition (*ryôchi* 良知) ist lediglich im ersten Diagramm auf der unpersönlichen kosmischen Ebene das Schriftzeichen für die leere Intelligenz (*kyorei* 虛靈) eingefügt. Mengzi sagte, so interpretiert Yamada „daß es von äußerster Wichtigkeit sei, zu sagen, wenn man etwas nicht könne oder wisse, weil alles, was man in der Welt auch tue, äußerst groß, äußerst stark ist und Himmel und Erde

⁹⁹⁴ Auf dem Berührungspunkt der Verbindungslinie zum Innenkreis, H oben, siehe mit Fn 904 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁹⁵ Innenkreis unten, H oben, siehe mit Fn 903 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁹⁶ Mittlere Position im Kreisbogen des Außenkreises, siehe Fn 905.

⁹⁹⁷ Rechts unten im Kreisbogen, H oben, siehe mit Fn 907 gekennzeichnete Stelle.

⁹⁹⁸ Links unten im Kreisbogen, H oben, siehe mit Fn 908 gekennzeichnete Stelle.

anfüllt. Das heißt nichts anderes, als daß Mengzi die ganzen Angelegenheiten des Reiches, und daß „große Verwalten und große Unterstützen“ im [ganzen] Reich ins Auge faßte, weshalb er in allen Ländern herumreiste, und er, als er es doch nicht anwenden konnte, heimkehrte, die sieben Bücher Mengzi verfaßte und wünschte, im Reich den Weg des Regierens und Befriedens auszuführen“ (V 780, T 9-11).

Zu der Frage, weshalb denn Mengzi nicht wie Kongzi von sich sagte, daß er unfähig sei, mit „Worten umzugehen“, obwohl doch von ihm bekannt ist, daß er Sprache und moralisches Verhalten beherrschte, sagt Yamada, daß Kongzi eben bescheiden gewesen sei (V 778, T 6-8) und Mengzi mit seiner politisch nur auf einen kleinen Raum beschränkten Rolle unzufrieden war. Allerdings gibt Mengzi zu, daß er mit der Einstellung des Kongzi, stets dem „Sinn von Wandel und Ungebundenheit nach zu handeln“ (V 781, T 7 und V 779, T 16) nicht mithalten könne, und deshalb es nicht verdiene, ein Heiliger genannt zu werden. Zitieren wir hier noch einmal Yamada Hōkoku selbst:

Z 90 „Wenn man insgesamt zum Freien und Ungebundenen nicht fähig ist, heißt das wie ein Nichts sein zu müssen und keine flutende Lebenskraft zu haben. Kongzi war durch die eine große flutende Lebenskraft einer, der das Lebhaftige und Fließende der flutenden Lebenskraft war. Deshalb wird Kongzi wichtig genommen.“ (V 781, T 10f.)

Zuletzt kommen wir nun zu dem Diagramm, das den Stand der Persönlichkeitsbildung des Kongzi zeigt. Die Gestalt des Diagramms ist denkbar einfach. Es ist lediglich ein großer Kreis da, in den übereinander stehend folgende beiden Sätze eingefügt sind, wovon der erste Satz kein Zitat aus *Mengzi* 2A.2 ist:

Z 91 „Eine [einzig] große ursprüngliche Lebenskraft.“⁹⁹⁹

Z 92 „Seit Menschengedenken war keiner so vollkommen wie Meister Kongzi.“¹⁰⁰⁰

Zur ersten Phrase ist schon ausführlich in Kapitel 5.1.2 berichtet worden. Bleibt also die Frage, was denn ein Heiliger ist. Das ist nach Yamada Hōkoku ein Mensch, „der bei allem, was er tut, ohne nachzudenken mit

⁹⁹⁹ Obere Zeile, H unten, siehe mit Fn 910 gekennzeichnete Stelle.

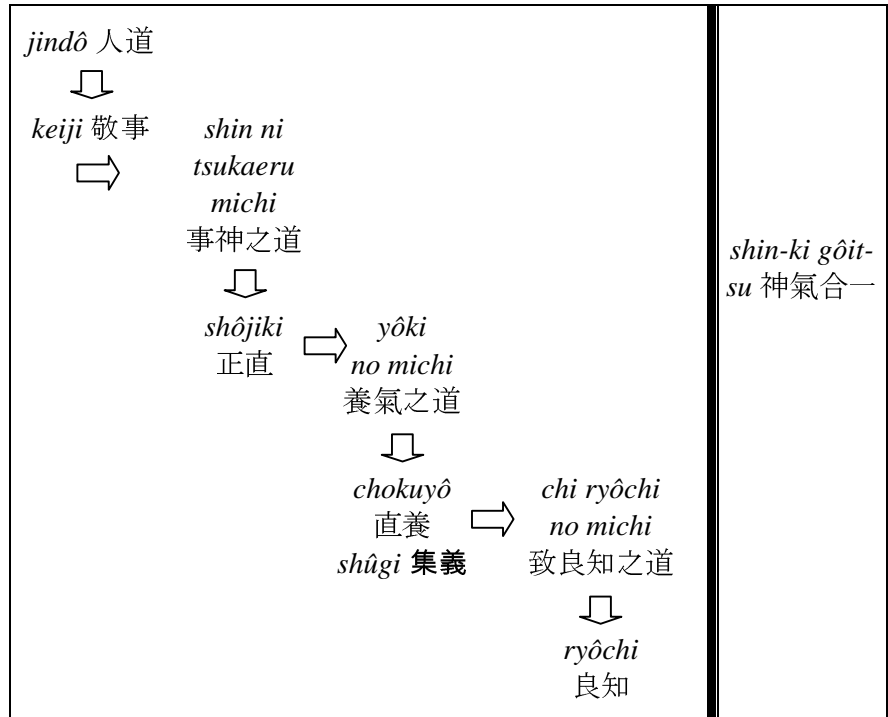
¹⁰⁰⁰ Untere drei Zeilen, H unten, siehe mit Fn 911 gekennzeichnete Stelle.

dem Prinzip übereinstimmt“ (V 778, T 12). Eigentlich gibt es für Yamada Hôkoku nur eine Person, von der er sagen kann, daß sie das uneingeschränkt tut, und das ist Kongzi selbst.

7 Schlußbetrachtung

7.1 Zusammenfassung

Zusammenfassend könnte man Yamadas Thesen folgendermaßen graphisch darstellen:



Oben in der graphischen Zusammenfassung stehen jeweils die vier Arten von „Weg“ (*michi*) direkt über den dabei zu befolgenden Verhaltensanweisungen. Ein Abwärtspfeil zeigt auf die zum „Weg“ gehörige Methode, ein Pfeil nach rechts zeigt den aus der Methode eines Weges folgenden Weg. Im Grunde genommen dienen jedoch alle beschriebenen Wege einem einzigen Ziel, das rechts neben dem zusammenfassenden Strich dargestellt ist, nämlich nach Yamada Hôkoku die „Einheit von Göttern

und Lebenskraft“ (*shin-ki gôitsu*), wie er sie im *Yijing* begründet sieht. Die Verhaltensanweisung zum entsprechenden „Weg“ beinhaltet gleichzeitig die Voraussetzung zur Bewältigung der nächsten Aufgabe.¹⁰⁰¹

Kumazawa Banzans „Methode des Geistes“, wie sie sich auch im Diagramm *Shinpô zukai* 心法図解 zeigt, begründet sich auf dem Begriff *shintoku* 慎獨 (chines. *shendu*), die „Achtsamkeit im Alleinsein“, und dem „Ehren der tugendhaften Natur“ *son tokusei* 尊徳性 (chines. *zun de xing*), als nach innen gerichteter Methode des „praktischen/realen Lernens“ (*Jitsugaku* 実学, vgl. McMullen 1979: 361, Yagi 1985: 45). Wenn man Yamadas Ausführungen zur Aufrichtigkeit (*makoto* 誠, chines. *cheng*), zur Geradlinigkeit (*shôjiki* 正直), zum Numinosen (*kami, shin*) und zur Lebenskraft liest, ist die Nähe zum Denken Kumazawa Banzans sofort sichtbar. Vor allem Kumazawa Banzans These, daß die Welt eine gemeinsame für alle Menschen sei, vertrat auch Yamada Hôkoku und zeigte damit, daß seine Methoden der Persönlichkeitsbildung nicht nur Privatsache, sondern im höchsten Maße politisch motiviert waren (ebenda: 49).

Eine weitere, mögliche Lesart der Phrase *shin-ki gôitsu* wäre Einheit von *Yijing* (Weg des Dienstes an den Göttern) mit *Mengzi* (Weg des Nährens der Lebenskraft). Dies entspräche auch der argumentierenden Logik Yamada Hôkokus in Text II:

Z 93 „Ein früherer Konfuzianer sagte: „Geister und Götter sind die ursprüngliche Fähigkeit der beiden Lebenskräfte.“¹⁰⁰² Diese Worte beinhalten die Hauptthese der Vermittlung der Wandlungen durch Kongzi und das reicht aus, um zu wissen, weshalb Lebenskraft und Götter eine Sache sind und nicht zwei. Zisi vermittelte die Lehre des Hauses Kong und ein Teil des Buches Mitte und Maß (*Chûyô*) macht auch speziell die menschlichen Angelegenheiten zur Lehre. Aber seine Erklärung zu den verborgenen Ursprüngen und der Tiefgründigkeit (*inbi* 隱微)¹⁰⁰³ ist die Benennung der „moralischen Wirk-

¹⁰⁰¹ Es stellt sich auch die Frage, ob Yamada Hôkoku, der an Kumazawa Banzan anknüpft, sich mit seiner „Einheit von Göttern und Lebenskraft“ auch an dessen Einheit von *Shintô* und Konfuzianismus (*Ju-Shin itchi* 儒神一致, vgl. Dilworth 1979: 492) anschließt.

¹⁰⁰² *Yijing*-Kommentierung des Zhang Zai; vgl. ZZQJ II, *Zheng meng* 正蒙 1: 4a7.

¹⁰⁰³ *Zhongyong* 1,3, *Le* I: 384, Weber-Schäfer 1963: 28.

samkeit von Göttern und Geistern“ (*kishin no toku* 鬼神之神)¹⁰⁰⁴. Bis hin zu Mengzi, der schließlich zu den menschlichen Angelegenheiten zurückkehrte, war jedoch der Weg des Dienstes an den Göttern von alters her darin impliziert.“ (II 799, T 3-6.)

Z 94 „Wollte man nun einmal die Lebenskraft sich dem Prinzip fügen lassen, das wäre doch, als wolle der Mensch die Götter kontrollieren¹⁰⁰⁵. Das wiche vom Weg des Dienstes an den Göttern des Altertums ab. Allein die Lehre des Meisters Wang machte die Lebenskraft zur Hauptsache. Deshalb sind seine Thesen mit dem Werk des Mengzi Satz für Satz übereinstimmend. Nun sprechen wir vom Werk des Mengzi, deshalb müssen wir unbedingt jene Thesen [des Zhu Xi] aufgeben und denen [des Wang Yangming] nachfolgen.“ (II 799, T 16 – 8, T 2.)

Im Sinne des Konfuzianismus allgemein könnte das bedeuten, die Einheit des Numinosen mit der Lebenskraft, die Einheit von Mensch und Natur zu suchen. Götter als Phänomen der Natur und Lebenskraft als Phänomen des menschlichen Körpers werden im konfuzianischen Sinne durch die Aufrichtigkeit zusammengehalten und im Sinne der *Yōmeigaku* 陽明学 durch die Erweiterung der Intuition kultiviert. In diesem Sinne ist Yamada Hōkokus „Naturalismus“ (vgl. Zhu 1962: 322: s. a. Kondō 1982: 52) auch eine Antwort auf den Buddhismus, den schon Wang Yangming als eine Ablehnung der lebenspraktischen Dinge kritisierte, für den Mensch und Natur sich für immer unversöhnlich gegenüberstehen.

Praxis und Übung sind etwas, was auch nicht nur die *Yōmeigakusha*, sondern auch die *Shushigakusha* der Bakumatsu-Ishin-Zeit betonten. Sie identifizierten sich mit den Konfuzianern der ausgehenden Ming-Zeit, und bereiteten, so Okada Takehiko, sozusagen den Dynastiewechsel vor. Sie waren alle gegen zuviel Textexegese, und in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Okada Takehiko sagt, daß Yamadas Thesen einen Weg bildeten, nämlich von Zhou Dunyis „Betonung der Ruhe“ (*zhu jing* 主靜), über das „Ehren der tugendhaften Natur“ (*zun de xing* 尊德性) der Cheng-Brüder, Zhu Xis Interpretation des das „Sich auf Fragen und Lernen stützen“ (*dao wen xue* 道問學) aus dem Buch *Zhongyong* bis zu Wang Yangmings „Erweiterung der Intuition“ (vgl. Okada 1984 II: 235).

¹⁰⁰⁴ Chines. *guishen zhi de*. Vgl. *Zhongyong* 16,1, *Le* I: 397, Weber-Schäfer 1963: 41.

¹⁰⁰⁵ *MZZY* VI: 133b5b.

Indes sind gerade die *Yijing*-Studien sowohl in China, als auch in Japan ursprünglich von buddhistischen Klöstern vorangetrieben worden (vgl. Friedrich 1990: 28). Es mag ein Zusammenhang bestehen zwischen der in Kapitel 3 erwähnten Tatsache, daß Yamada Hōkoku regelmäßig in Kyōto an *zazen*-Übungen teilnahm, und der Tatsache, daß durch Kumazawa Banzans Interesse am *Yijing* seine Thesen über die Einheit von Göttern und Lebenskraft angeregt worden sein müssen (vgl. Mc Mullen 1979: 361). Die Geschichte der konfuzianischen Schulrichtungen Japans weist eindeutig synkretistische Tendenzen auf, so daß auch bei ausgeprägten Konfuzianern wie Kumazawa Banzan und Hayashi Razan *Shintō*-Texte zu finden sind, die dann allerdings inhaltlich sehr genau auf die religiöse Situation Japans eingehen.

Durch die Rezeption gemeinsamer chinesischer Quellen sowohl von Konfuzianern, als auch von konfuzianischen *Shintō*-Vertretern ist in Japan in der Tokugawa-Zeit ein Synkretismus beider Richtungen entstanden. Yamada Hōkoku spricht von Lebenskraft als universumsbildender Kraft, und argumentiert mit seiner „einen großen ursprünglichen Lebenskraft“, *ichi dai genki* 一大元氣, ausgesprochen monistisch, bekennt sich dabei aber zu Wang Yangming, für den nicht Lebenskraft, sondern der Geist die Priorität hat.

Yamadass Texte gründen auf einem Weg, den er für China und Japan und die Welt als einen gemeinsamen betrachtet:

Z 95 „Das Nähen der Lebenskraft und der Dienst an den Göttern, in welchem Land gibt es das nicht? In welcher Zeit geschieht das nicht? In unserem [japanischen] Imperium gibt es von alters her den Weg des Dienstes an den Göttern' (*shin ni tsukaeru michi* 事神之道), der Weg aller [anderen] Länder überragt. Darüber muß man nicht diskutieren. Spätere glaubten an den Weg und lehrten dadurch die Landleute. Außerdem machten sie die Geradlinigkeit und das Rechte (*shōjiki* 正直) zur Hauptsache. Denn dies zum Weg zu machen, ist nicht von China entlehnt, sondern von selbst passend.“ (Zit. Text II.17.)

Diese Aussage erfolgt im Dialog jedoch erst fast am Ende, so daß man sie wie eine allgemeingültige Aussage lesen kann. Allein aus der Lektüre der Texte Yamada Hōkokus heraus, fällt es schwer, ihn als einen der nationalistischen Vertreter des neokonfuzianischen *Shintō* anzusehen,

denn Ende der Tokugawa-Zeit zeigte sich die Trennung von (japanischen) *Shintô* und (chinesischen konfuzianischen) *shendao* 神道 in Texten anderer Autoren deutlicher als in seinen.

7.2 Einordnung des Autors in das Spannungsfeld Tradition – Intuition – Moderne

Verschränkte „Motive von Tradition und Intuition besitzen [in China] eine lange Vorgeschichte“ (zit. nach Friedrich 1990: 1). Die Neokonfuzianer der Song-Zeit waren in der Textauslegung unbedingt den alten Schriften treu, nur Lehrgespräche, wie das *Zhuzi yulei*, waren in der damaligen Umgangssprache verfaßt. Dadurch

Z 96 „gebrauchten sie oft Ausdrücke, die der Ch’an [Zen] entweder selbst geprägt oder aber aus der *Lehre vom Dunklen* übernommen hatte. Wohl nicht zufällig handelt es sich dabei meist um Begriffe aus dem Bereich der Erkenntnis sowie solche, die das intuitive Erfassen des Wesens umschreiben.“ (Zit. ebd.: 30f.)

Die Nähe zum Vokabular des Buddhismus ist nicht verwunderlich, da Zhou Dunyi, Zhang Zai, Cheng Hao und Yi, auf die sich später sowohl Zhu Xi, als auch Wang Yangming bezogen,¹⁰⁰⁶ in buddhistischen Klöstern erzogen worden sind. Daher auch die Beschäftigung mit dem *Yijing* (vgl. ebd.: 28).

Yamada Hôkoku zeigt einige typischen Merkmale eines Edo-Konfuzianers, der in sinophiler Weise China zum konfuzianischen heiligen Land erklärt, ohne jemals dorthin gereist zu sein (vgl. Jansen 1992: 78). Die Möglichkeiten zu Chinareisen bot sich erst den Meiji-Sinologen, als sich die geistesgeschichtliche Trennung von China bereits abzeichnete (ebd.: 109f). Zwar befürwortete er im Zuge der These, daß man innenpolitische Schwäche mit Hilfe einer Wendung nach Außen hin überwinden könne, den Überfall Chinas (wie in Kapitel 3.1 geschildert), was als

¹⁰⁰⁶ Bei Yamada Hôkoku steht die Autorität Wang Yangmings über Zhu Xi, und seine oben erwähnten Seitenhiebe, Zhu Xi mache den gleichen Fehler wie die Buddhisten und wie Gaozi (!), ist nicht auf besondere Sachkenntnis des Buddhismus zurückzuführen. Vielmehr benutzt er in Anlehnung an Wang Yangming selbst buddhistisches Vokabular.

eine Geringschätzung des damaligen Chinas betrachtet werden muß. Hier schien Yamada Hôkoku einen Unterschied zwischen dem traditionell idealen China und dem realpolitischen Gegenüber China zu machen. Trotzdem ist das, was im Nachwort seines Schülers Mishima Chûshûs herauszulesen ist, in seinen Texten noch nicht enthalten. Für ihn blieb China das ideale Land der Heiligen und der Ruhe. In diesem Sinne steht er auch als ein letzter Vertreter der *Yômeigaku* 陽明学 der Edo-Zeit, und wählte oft *kanshi* 漢詩 (chinesisches Gedicht und nicht *waka* 和歌, das als japanische Gedichtsform andere Erlebnisbereiche besser ausdrückte) als Ausdrucksform (vgl. ebd.: 81). Ein Beispiel für ein konfuzianische Erkenntnis ausdrückendes Gedicht findet sich auf der Titelseite dieser Arbeit.

Die Untersuchung des Textes und der biographischen Daten Yamadas haben ein Bild eines Gelehrten ergeben, der wohl als Lehenspolitiker einen Sinn für das Praktische bewies, jedoch nicht der militant-aktionistischen Richtung der *Yômeigaku* 陽明学 zugeordnet werden kann. Seine Arbeit im Okayama-Lehen und als Berater Itakura Katsukiyo waren zwar auch von heftigen Kämpfen mit Itakura um radikalere Umsetzung seiner Reformideen geprägt, die er nicht nur im Bereich der Lehenspolitik verwirklichen wollte, sondern auch im Bereich der Landesregierung. Er zog in diesen Auseinandersetzungen mit Itakura auf Grund der strengen hierarchischen Ordnung mehr als einmal den Kürzeren, hat jedoch nicht, wie in Kapitel 3 gezeigt in seiner Funktion als Berater systemerhaltend und konservativ agiert. Dies hat m. E. weder etwas mit der *Shushigaku*, die er offen lehrte, noch mit der *Yômeigaku* 陽明学, die er erst nach der Restauration offen lehrte, zu tun, sondern ist historisch und durch seine persönliche Biographie bedingt. Die Restauration (*ishin* 維新) wurde letztendlich keine Revolution (*kakumei* 革命), sondern eine Reform, in der selbst „Hochverräter“ wie Itakura Katsukiyo nach Loyalitätsbezeugungen dem Tennô gegenüber das Leben behielten und nur das Amt verloren.

Yamada Hôkoku erkannte in seinen Methoden die chinesische Tradition an, erwies sich jedoch durch seinen geistige Ungebundenheit als frei davon. Er trieb sozusagen Wang Yangmings Aussage, daß das Wissen im Geist existiere, und daß es zwecklos sei, es in den Büchern zu suchen,

zum Extrem, und benutzte die Klassiker lediglich, um seine Thesen zu belegen. Im Vorwort des Hôkoku-Schülers Okamoto Takashis 岡本巍 heißt es:

Z 97 „Ein Früherer [Konfuzianer] sagte: ‚Die sechs Klassiker sind Kommentar des Geistes.‘ Wenn das so ist, dann sollte man den Weg durch aufrechtes Praktizieren sowie durch Erfassen des Geistes und des Selbstes (*shinshin* 心身) suchen, und erst danach [6] sollte er es durch die sechs Klassiker belegen. Außerdem ist das Lehren der Heiligen und Weisen des Altertums [so beschaffen], daß sie in einfachen und klaren Formulierungen auf den Weg hinwiesen, es in äußerst knappen Namen zusammenfaßten und dadurch den Lernenden den Weg in einfacher Weise suchen ließen.“ (I 795, T 5-6.)

Hier stellt sich selbstverständlich die Frage, ob bei einer solchen Voraussetzung für das Denken etwas anderes als ein Synkretismus möglich ist. Mit dem bisherigen Stand der Untersuchungsergebnisse läßt sich lediglich sagen, daß die Schule Wang Yangmings von Gelehrten, die offiziell Zhu-Xi-Konfuzianismus unterrichteten, verstärkt Beachtung fand. Dadurch war im Japan Ende der Tokugawa-Zeit und Anfang der Meiji-Zeit bereits eine Form des Konfuzianismus entstanden, die nicht mehr Gebundenheit an Haus (*-ka, -ke* 家) und Lehre (*-gaku* 学) eines Einzelnen bedeutete, sondern als *Kangaku* 漢学 schon den Vorläufer dessen bildete, was man heute Sinologie nennt.

Einige der in der Literaturliste genannten Autoren, die sich mit Yamada Hôkokus Denken beschäftigen, nennen sein Denken „naturalistisch“ oder „empiristisch“¹⁰⁰⁷. Dies scheint mir jedoch zu sehr an europäischen Begriffen orientierte Einordnung zu sein. Vielmehr scheint mir sein Denken sowohl dynamistisch in Anschluß an Wang Yangmings „Einheit von Wissen und Handeln“ zu sein, als auch das, was man als esoterisch bezeichnet. Somit könnte man sagen, daß er einen „esoterischen Konfuzianismus“ vertrat, der ihm auch ermöglichte, seine Persönlichkeit zu vertreten, wenn ihm jede Möglichkeit fehlte, sein Wissen in Handeln umzusetzen, wie es in seiner Position als Berater Itakura Katsukiyos Ende der Edo-Zeit gegeben war.¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰⁷ Vgl. Zhu 1962: 322, s. a. Kondô 1982: 52.

¹⁰⁰⁸ Siehe Kapitel 2.1.

Mit Esoterik ist hier nicht der moderne Modebegriff des 20. Jahrhunderts gemeint, sondern das, was der Begriff ursprünglich bedeutete, nämlich der Wissensschatz einer Lehre, der vor allem innere Erfahrungen initiiert, und der mündlich und nur auserwählten Schülern weitergegeben wird (im Gegensatz zur Exoterik, die an Hand von öffentlich zugänglichen schriftlichen Zeugnissen vermittelt wird). Daß in den Texten I bis VI nicht alles, was Yamada Hôkoku zu sagen hatte, oder gesagt haben mag, vorhanden ist, mag daran liegen, daß er und seine Schüler von der Brisanz seiner Methoden wußten, diese Lehren von Anfang an nicht für eine Öffentlichkeit gedacht waren, da der Eigenversuch eventuell gefährliche Folgen für das seelische Gleichgewicht des Übenden haben konnte. So berichtet Okamoto Takashi 岡本巍:

Z 98 „Er sagte auch oft mahnend zu uns: „Die Lehre von der Lebenskraft ist wie ein scharfes Messer. Wenn ihr sie gut kennt und anwendet, dann wird wohl ihre wunderbare Wirkung den Raum zwischen Himmel und Erde anfüllen. Wenn ihr das Gegenteil tut, und euch im Lernen und Anwenden irrt, dann werdet ihr nichts anderes tun, als das eigene Selbst zu verletzen.“ (I 812, T 13-15.)

Die Frage, ob Yamada Hôkokus Denken materialistisch sei, läßt sich aus den Texte nicht herauslesen. Kinugasa Yasuki nennt es so, und außerdem nennt er es „empiristisch“, indem er die Tatsache, daß Yamada Hôkoku alles auf *ki* zurückführt und mit der neokonfuzianischen Prämisse, daß Lebenskraft zum physischen (*keijika* 刑而下) Bereich gehöre verknüpft, woraus Kinugasa dann folgert, daß für Yamada Hôkoku auch Moral (*dôtoku* 道德), Wesensnatur (*sei*) und Geist (*kokoro*) materieller Natur sein müssen (Kinugasa 1976: 260)¹⁰⁰⁹. Allerdings müßte man hier fragen,

¹⁰⁰⁹ Dem gleichen Irrtum verfällt m. E., Kinugasa Yasuki, als er an späterer Stelle aus einem Brief Yamada Hôkokus an Mishima Chûshû folgert, daß Yamada mit einer Trennung von Himmel und Mensch, die Bereiche geistig und materiell trenne, und somit zu einem revolutionären Denken nicht in der Lage gewesen sei (Kinugasa 1976: 266f). Zur Frage, inwieweit Yamada Hôkokus Denken eine „Revolution“ oder besser gesagt die Forderung nach Veränderung und Verbesserung für Japan im internationalen Kontext beinhaltete, ist in Kapitel 2 schon Einiges gesagt worden. Die Frage, ob er die These einer Trennung von Himmel und Mensch vertrete, und nicht diejenige der Einheit von beiden (*ten-jin gôitsu* 天人合一), kann auf Grund in dieser Arbeit vorgestellten Texte verneint werden.

ob nicht auch Wang Yangming, der Zhu Xi widersprach bei der Behauptung, Prinzip sei allem übergeordnet, mehr in Erwägung zog, als lediglich die Überordnung des *anderen* Begriffes (nämlich *qi*) zu propagieren. Denn aus der Über- oder Unterordnung selbst hat sich die Vorstellung herausgebildet, Lebenskraft müsse etwas Minderwertiges, Materielles, Prinzip etwas Höherstehendes, Geistiges sein. Mit der Aufgabe dieses Dualismus¹⁰¹⁰ von übergeordnet und untergeordnet kann man auch die Aufgabe der damit verbunden Wertungen voraussetzen. Das bedeutet dann, daß mit Lebenskraft als Einzigem im Kosmos ein nicht-dualistisches Weltbild vertreten wird, das nicht materiell, sondern vor allem zyklisch und einheitlich gedacht ist.¹⁰¹¹ Die Frage, ob Yamada Hôkokus Denken hier taoistisch sei¹⁰¹², ist insofern hinfällig, da im Japan der Tokugawa-Zeit dem Taoismus nicht die gleiche Stellung zukommt, wie in China. Daß sein Denken zyklisch ist, begründet er selbst mit der Synthese aus *Shintô* und Mengzi-Interpretation.

In dieser Arbeit wurde besonderer Wert auf die Herausarbeitung der Elemente der *Kigaku* innerhalb der *Yômeigaku* 陽明学 einschließlich ihrer chinesischen Ursprünge gelegt, da sie wie in Kapitel 2.3 gezeigt, eine entscheidende Rolle bei der Hinwendung der *Yômeigaku* 陽明学 zum *Shintô* spielten. Die Situation der *Yômeigakusha* Ende der Tokugawa-Zeit war insofern eine besondere, daß sie sich mit ihrer Synthese von *Shintô* und Konfuzianismus sich in Politik und Gesellschaft bewähren

¹⁰¹⁰ Das System des *Yijing* wurde im Neokonfuzianismus der Song-Zeit in seiner numerischen Anordnung von 1 – 2 – 4 – 8 – 1 als binär verstanden, und durch Organisation und Beurteilung hierarchisch (pyramidenförmig) dargestellt, weshalb Shao Yong mit Einverständnis Zhu Xis das System des *Yijing* in linearen Schichten und Rechtecken anordnete (Robinet 1995: 30f).

¹⁰¹¹ Kinugasa scheint unter *ki-ichigenron* 氣一元論 sozusagen eine „Einheit von Geist und Materie“ zu verstehen, aus der dann folgt, daß dadurch der geistige Bereich materialisiert ist. Dies scheint mir ein typisches Beispiel von Denken zu sein, daß sich von der Dichotomie Geist und Materie nicht lossagen kann, die im Gegenteil offensichtlich aus zyklischen und nichtdualistischen Weltbildern schließen muß, sie seien materialistisch im von dualistischen Denkern definierten Sinne, weil das Denken, es könnte auch einen Geist geben, der nicht von Materie verunreinigt sei, nicht mehr nachvollzogen wird.

¹⁰¹² Im Taoismus ist Laozi System „1 – 2 – 3 – 4 – 1“ dialektisch zu verstehen (Robinet 1995: 334). Daher ist im Taoismus die Ordnung der Welt zentriert und ausstrahlend (kreisförmig) geordnet (ebenda: 30f).

mußten, um dann mit Eintritt der Restauration gegebenenfalls freiwillig von der Bühne abzutreten. Okada Takehiko nennt hier vier besondere Merkmale: 1. Sie waren wegen der innen- und außenpolitischen Schwierigkeiten auf das äußerste in politische und gesellschaftliche Aktionen verwickelt. – 2. Durch ihr Bewußtsein der Krise im China der ausgehenden Ming-Zeit¹⁰¹³, führten sie eine bisher nicht dagewesene Synthese von *Shushigaku* und *Yōmeigaku* durch, die eine Annäherung *beider* aneinander bewirkte. – 3. Sie dachten vor allem an die Wahrung des Friedens für Staat und Gesellschaft als eine Grundlage für die Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung in beiden. – 4. Sie konzentrierten sich vor allem auf die „quietistische Schule“ (*kijakuha* 帰寂派) und die „Kultivierungsschule“ (*shūshōha* 現成派) der *Yōmeigaku* 陽明学, da die „Realisationsschule“ (*genseiha* 現成派) dem in Punkt drei genannte Ziel zuwiderlaufe.

So wie man für China seit Xiong Shili 熊十力 (1885–1968), mit Vertretern wie Tu Wei-ming, Zhang Junmai 張君勱, Tang Junyi 唐君毅 (1909–1978), Mou Zongsan 牟宗三 von einem „Neuen Konfuzianismus“ spricht (vgl. Berthrong 1994: 81f), kann man in Japan seit dem Versuch Inoue Tetsujirōs, den Konfuzianismus in der späten Meiji-Zeit erneut zu etablieren, von einem ethischen Konfuzianismus (*rinri* 倫理) in Japan sprechen. Er hat bis zur heutigen konfuzianischen Wirtschaftsethik hin sein Gesicht derart verändert, daß man sagen kann, daß seit der *Kangaku* der Meiji-Zeit nicht nur die Metaphysik aufgegeben worden war (vgl. Watanabe 1985: 248), sondern auch die Verpflichtung zu texttreuer Interpretation der chinesischen Klassiker. Also ist es nicht mehr zutreffend, aus dem Zitieren oder der Beschäftigung mit chinesischen Konfuzianern eine Schulzugehörigkeit abzuleiten. Yamada Hōkoku vertrat bereits einen öffnenden Synkretismus, auf dessen Grundlage dann seine Schüler in der Meiji-Zeit mit Berufung auf eine *Yōmeigaku* 陽明学, die nicht mehr viel mit der originalen chinesischen *Yangmingxue* zu tun hat, den Konfuzianismus in den Dienst des *kokutai*-Denkens (siehe Nachwort des Mishima Chūshū, Text III) stellen konnten. Kondō Masao weist auch für das Vorwort des Okamoto Takashi 岡本巍 (Text I, entstanden 1883) Bezüge zur

¹⁰¹³ Diese Krise führte schließlich zum Untergang der Ming-Dynastie, zur Machtergreifung der Mandschu und der Errichtung einer Fremddynastie.

Mitogaku nach (vgl. Kondô 1982: 49f)¹⁰¹⁴ die m. E. nach nur möglich waren durch die Öffnung des Denkens, wie Yamada Hôkoku sie seinen Schülern vermittelt hat. In diesem Sinne kann man ihn als an der Schwelle zum modernen Japan stehend bezeichnen.

¹⁰¹⁴ Dies mag auch der Grund dafür sein, daß Yamada Hôkoku von einigen japanischen Geisteshistorikern der *Mitogaku* (vgl. Kondô 1982), beziehungsweise der *Kokugaku* (vgl. Yamada 1934) zugeordnet wird, und nicht der *Yômeigaku*. Bei der Lektüre der erwähnten Artikel von Yamada Jun und von Kondô Masao stellt man jedoch fest, daß es sich bei den angegebenen Textstellen, die einen Bezug zu besagten Schulen nachweisen sollen, um Teile aus Vorwort und Nachwort zum *Môshi yôkishô wakumon zukai* (Text II) handelt, die von den beiden Meiji-Gelehrten und Hôkoku-Schülern Okamoto Takashi und Mishima Chûshû verfaßt worden sind.

8 Literaturliste

8.1 Abkürzungen und Verweisungen

Bevor Quellen und Sekundärliteratur aufgeführt werden, sind die im Text der Arbeit sowie in der Literaturliste verwendeten Abkürzungen aufgelistet. Die Abkürzungsliste weist bei einem nachgestellten (Q) auf Kapitel 7.2 hin, ansonsten auf 7.3. Chinesische Quellentexte sind nach den allgemein gebräuchlichen Sachtiteln in die Literaturliste einsortiert. Der jeweilige Autor steht direkt danach in Klammern, wenn dieser nicht im Titel enthalten ist. Für Quellentexte sind nur dann Abkürzungen eingeführt, wenn sie im Haupttext der Arbeit mehr als zweimal zitiert werden.

<i>BJOAF</i>	<i>Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung</i>
<i>BZZ</i>	<i>Banzan zenshû</i> (Q)
Chen, Rongjie	Chan, Wing-tsit
<i>CXL</i>	<i>Chuanxilu</i> , siehe <i>Yangming quanshu</i> (Q)
<i>DMB</i>	<i>Dictionary of Ming biography</i> , siehe Fang 1976
<i>Do</i>	Dobson 1963
Du, Weiming	Tu, Wei-ming
<i>DXW</i>	<i>Daxuewen</i> (Wang Shouren), in <i>Yangming quanshu</i> (Q)
<i>DXZJ</i>	<i>Daxue zhangju</i> (Q)
<i>ECCP</i>	<i>Eminent Chinese of the Ch'ing Period</i> , siehe Hummel 1943/1944
<i>ECQS</i>	<i>Er-Cheng quanshu</i> (Q)
Feng, Youlan	Fung, Yu-lan
<i>Fn</i>	Fußnote
<i>HWP</i>	<i>Historisches Wörterbuch der Philosophie</i>
<i>HJOAS</i>	<i>Harvard Journal of Asiatic Studies</i>
<i>JJRS</i>	<i>Japanese Journal of Religious Studies</i>

<i>KZJ</i>	<i>Kunzhiji</i> (Q)
<i>Le</i>	Legge 1960
<i>LZZS</i>	<i>Liji zhushu</i> (Q)
<i>LZQS</i>	<i>Liuzi quanshu</i> (Q)
Mishima, Chûshû	Mishima, Tsuyoshi (Q.)
<i>MN</i>	<i>Monumenta Nipponica</i>
<i>MOAG</i>	<i>Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens</i>
<i>MRXA</i>	<i>Ming-Ru xue'an</i>
<i>MZHW</i>	<i>Mengzi huowen</i> (Q)
<i>MZJZ</i>	<i>Mengzi jizhu</i> (Q)
<i>MZJZDQ</i>	<i>Mengzi jizhu daquan</i> (Q)
<i>MZZS</i>	<i>Mengzi zhushu</i> (Zhao Qi)
<i>MZZSJJKJ</i>	<i>Mengzi zhushu jiaokanji</i> (Q)
<i>MZZY</i>	<i>Mengzi zhengyi</i> (Q)
<i>NST</i>	<i>Nihon shisô taikai</i> (Q)
<i>OE</i>	<i>Oriens Extremus</i>
<i>PE&W</i>	<i>Philosophy East and West</i>
<i>SWJZ</i>	<i>Shuowen jiezi</i> (Q)
<i>SY</i>	<i>Shenyan</i> (Q)
<i>T</i>	Zeile
Text I	<i>Jo Môshi yôkishô wakumon zukai</i> (Q)
Text II	<i>Môshi yôkishô wakumon zukai</i> (Q)
Text III	<i>Môshi yôkishô wakumon zukai go</i> (Q)
Text IV	<i>Môshi yôkishô wakumon zukai batsu</i> (Q)
Text V	<i>Môshi yôkishô kôgi</i> (Q)
Text VI	<i>Chûyô kôenroku</i> (Q)
<i>TRE</i>	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
<i>TSZ</i>	<i>Tôju sensei zenshû</i> (Q)
<i>We</i>	Wilhelm 1994
Yamada, Hitoshi	Yamada, Jun
<i>WLXJ</i>	<i>Wang Longxi ji</i> (Q)
<i>YHZ</i>	<i>Yamada Hôkoku zenshû</i> (Q)
<i>YS</i>	<i>Yashu</i> (Q)
<i>YT</i>	<i>Yômeigaku taikai</i> (Q)

Z
ZY
ZYZJ
ZZYL

Zitat
Zhouyi (Q)
Zhongyong zhangju (Q)
Zhuzi yulei (Q)

8.2 Quellen:

- Bakumatsu-Ishin Yômeigakusha shokanshû* 幕末維新陽明學者書簡集.
Hrsg. von Okada Takehiko 岡田武彦 [u. a.]. Bd. 11 des *Yômeigaku taikai*. Tôkyô: Meitoku Shuppansha, 1971
- Banzan zenshû* 蕃山全集 (Kumazawa Banzan 熊沢蕃山).
Zôtei Banzan zenshû 增訂蕃山全集. Hrsg. von Masamune Atsuo 正宗敦夫.
7 Bde. Tôkyô: Meicho Shuppan 1978–1980. [Zuerst erschienen unter dem Titel *Banzan zenshû* in 6 Bänden, Tôkyô: Banzan Zenshû Kan-kôkai 1940–43]
– 1: 1-475: *Shûgi washo* 集義和書. Darin: 132-147: *Shinpô zukai* 心法図解.
– 2: 1-293: *Shûgi gaisho* 集義外書.
– 3: 233-284: *Daigaku wakumon* 大學或問.
– 4: 281-394: *Ekikyô shokai* 易經小解.
– 5: 207-290: *Miwa monogatari* 三輪物語.
- Beixi ziyi* 北溪字義 (Chen Chun 陳淳).
Taipei: Shijie Shuju, 1967.
- Chunqiu fanlu* 春秋繁錄 (Dong Zhongshu 董仲舒).
In *Sibu beiyao*.
- Daxue zhangju* 大學章句 (Zhu Xi 朱熹).
In *Sishu jizhu*
- Daxuewen* 大學問 (Wang Shouren 王守任).
In *Yangming quanshu* 26, *Sibu beiyao*
- Er-Cheng quanshu* 二程全書 (Cheng Hao 程顥 und Cheng Yi 程頤).
In *Sibu beiyao*.
- Go-Mô jigi* 語孟字義 (Itô Jinsai 伊藤仁斎).
In *NST* 33: 11–113 [Kanbun-Version: 114–168]
- Huangji jingshi shu* 皇極經世書 (Shao Yong 邵雍).
In *Sibu beiyao*.
- Jingyi shuwen* 經義述聞 (Wang Yinzhi 王引之).
2 Bde. Taipei, (Reprint) 1962. (*Zhongguo xueshu mingzhu*; 6) (*Dushu daiji congkan*; 2-23/24)

- Jingzhuan shici. Fu. Sun Jingshibu ji zaibu* 經傳釋詞 – 附 – 孫經世補及再補 (Wang Yinzhi 王引之).
Beijing: Zhonghua Shuju, 1956.
- Kunzhiji* 困知記 (Luo Qinshun 羅欽順).
Taipei: Zhongguo Zixue Jicheng Bianyin Jijinhui, [1978]. (Zhongguo zixue mingzhu jicheng; 41. Zhenben chubian, Ruxue zibu.)
- Liji zhushu* 禮記注疏 (Zheng Xuan 鄭玄, Komm.).
In *Siku quanshu*.
- Liuzi quanshu* 劉子全書 (Liu Zongzhou 劉宗周).
6 Bde. Taipei: Huawen Shuju, 1968. (Zhonghua wenshi congshu; 57)
- Lun-Meng jingyi* 論孟精義 (Zhu Xi 朱熹).
14 juan 卷. In *Zhuzi yishu*.
- Lunheng* 論衡 (Wang Chong 王充).
In *Sibu beiyao*.
- Mengzi huowen* 孟子或問 (Zhu Xi 朱熹).
In *Zhuzi yishu*.
- Mengzi jizhu daquan* 孟子集註大全.
Hrsg. von Hu Guang 胡廣. (Sishu daquan Dexiangtang ben 四書大全德響堂本). In *Siku quanshu*.
- Mengzi shishuo* 孟子師說 (Huang Zongxi 黃宗羲).
[O. O., o. J.]. (Shiyuan congshu; 11.1. Hrsg. Von Zhang Junheng)
- Mengzi zaji* 孟子雜記 (Chen Shiyuan 陳士元).
Ausgabe: Chaohailou diaoben 潮海樓雕本. [O. O., o. J.: Film, Bestand Bayerische Staatsbibliothek]
- Mengzi zhengyi* 孟子正義 (Jiao Xun 焦循).
In *Sibu beiyao*.
- Mengzi zhushu jiaokanji* 孟子注疏校勘記. 28 juan 卷 – *Mengzi yinyi jiaokanji* 孟子音義校勘記 (Zhao Qi 趙岐, Sun Shi 孫奭).
Hrsg. von Ruan Yuan 阮元. [Nachdruck der Ausgabe von 1816, Beijing, Zhonghua Shuju, 1957.] (Songben shisanjing zhushu)
- Mengzi zhushu* 孟子注疏 (Zhao Qi 趙岐).
In *Sibu beiyao*.
- Ming-Ru xue'an* 明儒學案 (Huang Zongxi 黃宗羲)
In *Sibu beiyao*.
- Môshi yôkishô kai* 孟子養氣章解 (Yamada Hôkoku 山田方谷).
Tôkyô: Rokugôkan, 1928. (Nihon geirin sôsho; 2)

Nihon Jurin sôsho 日本儒林叢書.

Hrsg. von Seki Giichirô 関 儀一郎. 14 Bde. [Nachdruck der Ausgabe von 1927–1933] Tôkyô: Ôtori Shuppan, 1971

Nihon no Yômeigaku 日本の陽明学.

Hrsg. von Okada Takehiko 岡田武彦 [u. a.]. Bd. 8, 9 u. 10 des *Yômeigaku taikai*. Tôkyô: Meitoku Shuppansha, 1972.

Nihon rinri ihen 日本倫理彙編.

Hrsg. von Inoue Tetsujirô 井上哲次郎. Insges. 10 Bde.

Bd. 1–3: *Yômeigaku no bu*.

Kyôto: Rinzen Shoten, 1970. [Zuerst Tôkyô: Kanao Bun'endô 1901–1903.]

Nihon shisô taikai 日本思想体系.

67 Bde. Tôkyô: Iwanami.

– 30: *Kumazawa Banzan* 熊沢蕃山 (Gotô Yôichi 後藤陽一, Hrsg. 1984).

– 33: *Itô Jinsai, Itô Tôgai* 伊藤仁斎・伊藤東涯. (Yoshikawa Kôjirô 吉川幸次郎, Shimizu Shigeru 清水茂, Hrsg. 1985).

– 34: *Kaibara Ekken, Muro Kyûsô* 貝原益軒・室鳩巢 (Araki Kengo 荒木見悟, Hrsg. 1970).

– 39: *Kinseishintôron. Zenki Kokugaku* 近世神道論・前記国学 (Taira Shigemichi 平重道, Abe Akio 阿部秋生, Hrsg. 1984).

– 46: *Satô Issai, Ôshio Chûsai* 佐藤一齋・大塩中齋 (Sagara Tôru 相良亨, Hrsg. 1980).

– 47: *Kinsei kôki Jukashû* 近世後期需家集 (Nakamura Yoshihiko 中村喜彦, Hrsg. 1984).

– 55: *Watanabe Kazan, Takano Chôei, Sakuma Shôzan, Yokoi Shônân, Hashimoto Sanai* 渡辺華山・高野長英・佐久間象山・横井小楠・橋本左内 (Satô Shôsuke 佐藤昌介 [u. a.], Hrsg. 1986).

Ô Yômei 王陽明 (Wang Shouren 王守任).

Bd. 2 und 3 des *Yômeigaku taikai*. Tôkyô: Meitoku Shuppansha, 1972.

Rizhilu 日知錄 (Gu Yanwu 顧炎武).

In *Siku quanshu*.

Satô Issai zenshû 佐藤一齋全集.

Hrsg. von Okada Takehiko 岡田武彦. Tôkyô: Meitoku Shuppansha, 1991–1993.

Shuowen jiezi 說文解字.

In *Sibu beiyao*.

Sibu beiyao 四部備要.

Shanghai: Zhonghua Shuju 1927–1936.

Sibu congkan 四部叢刊.

Shanghai: Shangwu Yinshuguan 1920–1935.

Siku quanshu 四庫全書.

Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.

Sishu huowen 四書或問 (Zhu Xi 朱熹).

In *Siku quanshu*.

Sishu jizhu 四書集注 (Zhu Xi 朱熹).

In *Sibu beiyao*.

Sishu zhangtu yinkuo zongyao 四書章圖隱括總要 (Cheng Fuxin 程復心).

Ausgabe Yuan-Zeit. (Rare books N.L. F 401 der Bayerischen Staatsbibliothek München)

Tôju sensei zenshû 東樹先生全集 (Nakae Tôju 中江東樹).

Hrsg. von der Tôju Jinja Sôritsu Kyôsan Kai. 5 Bde. Aoyagi: Tôju Shoin, 1928.

Wang Longxi ji 王龍谿集 (Wang Ji 王畿).

Hrsg. Von Nagasawa Kiku. [Nachdruck] Tôkyô: Hako Shoin. 1978. (Wakokubon kanseki bunshû; 16)

Wangshi jiacang ji 王氏家藏集 (Wang Tingxiang 王廷相).

5 Bde. Taibei: Weiwen Tushu Chubanshe, 1976. (Mingdai lunzhu congkan)

Wu Tinghan ji 吳廷韓集 (Wu Tinghan 吳廷韓).

Beijing: Zhonghua Shuju, 1984.

Xiangshan xiansheng quanji 象山先生全集 (Lu Jiuyuan 陸九淵).

36 juan 卷. Taibei: Taiwan Shengwu Yinshuguan, 1979. (Sibu congkan, zhengbian; 56. Jibu) [Nachdruck der Ming-Ausgabe von 1559]

Xinlun 新論 (Zhan Ruoshui 湛若水).

Changsha: Shangwu Yinshuguan, 1938. (Bailing xueshan)

Yamada Hôkoku zenshû 山田方谷全集.

Hrsg. von Yamada Jun. 3 Bde. Okayama: Yamada Hôkoku Zenshû Kankôkai, 1951. [Unveränderte Neuauflage bei Meitoku Shuppansha 1996.]

– *Môshi yôkishô wakumon zukai* 孟子養氣章或問圖解. *YHZ* II: 795–826.

– *Môshi yôkishô kôgi* 孟子養氣章講義. *YHZ I*: 753–784.

– *Chûyô kôenroku* 中庸講筵錄. *YHZ I*: 669–752.

Yangming quanshu 陽明全書 (Wang Shouren 王守任).

In *Sibu beiyao*.

Yixue qimeng 易學啟蒙 (Zhu Xi 朱熹).

In *Zhuzi yishu*.

Yômeigaku taikai 陽明学体系.

12 Bde. Tôkyô: Meitoku Shuppansha, 1971–1974.

Zhangzi quanshu 張子全書 (Zhang Zai 張載).

In *Sibu beiyao*.

Zheng meng 正蒙 (Zhang Zai 張載).

In *Zhangzi quanshu*.

Zhongyong zhangju 中庸章句 (Zhu Xi 朱熹).

In *Sishu jizhu*.

Zhou Lianxi xiansheng quanji 周濂溪先生全集 (Zhou Dunyi 周敦頤).

In *Chengyitang quanzhû* 正誼堂全書. (Baibu congshu jicheng; 26,1)

Zhouyi benyi 周易本義 (Zhu Xi 朱熹).

Ying Song xianchun ben Zhouyi benyi 影宋咸淳本周易本義. Taibei: Chengwen Chubanshe, 1976. (Yijing jicheng; 28) [Nachdruck der Ausgabe von 1893]

Zhouyi tu 周易圖 (Qian Yifang 錢義方).

In *Siku quanshu*.

Zhouyi 周易 (Wang Bi 王弼, Komm).

In *Siku quanshu*.

Zhuzi yishu 朱子遺書 (Zhu Xi 朱熹).

12 Bde. Taibei: Yiwen Yinshuguan, 1969. [Photolithographischer Nachdruck einer Kangxi-Ausgabe]

Zhuzi yulei 朱子語類 (Zhu Xi 朱熹).

8 Bde. Hrsg. von Li Jingde 黎靖德. Taibei: Zhengzhong Shuju, 1962.

8.3 Sekundärliteratur:

Ahn, Gregor 1997:

„Religion I: Religionsgeschichtlich.“ In *TRE* 28: 513-522.

Andô, Hideo 安藤英男 1971:

Nihon ni okeru Yômeigaku no keifu 本における陽明学の系譜. Tôkyô: Shinjinbutsu Ôraisha.

Anonymus 1976: „

Yamada Hôkoku no kaikaku rinen ni tsuite 田方谷の改革理念について.“ Yokota Ken'ichi sensei kanreiki kinenkai 横田健一先生還暦記念会 (Hrsg.): *Yokota Ken'ichi sensei kanreiki kinen Nihonshi ronshû* 横田健一先生還暦記念日本史論集 Ôsaka: Kansai Daigaku Bungakubu Shigakka.

Antoni, Klaus 1988:

Miwa – der heilige Trank: zur Geschichte und religiösen Bedeutung des alkoholischen Getränkes (Sake) in Japan. Stuttgart: Steiner-Verl. Wiesbaden. (Münchener ostasiatische Studien; 45)

– Ders. 1991:

Der himmlische Herrscher und sein Staat. Essays zur Stellung des Tennô im modernen Japan. München: Iudicium.

– Ders. 1996:

„Ritual oder religiöse Lehre? Aspekte des shintô-konfuzianischen Synkretismus der frühen Edo-Zeit“: 177-196. In *Rituale und ihre Urheber. ‚Invented Traditions‘ in der japanischen Religionsgeschichte*. Hrsg. von Klaus Antoni, Hamburg: Lit. (Ostasien-Pazifik. Trierer Studien Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur; 4)

– Ders. 1998:

Shinto und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (Kokutai): der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japans. Leiden [u. a.]: Brill. (Handbuch der Orientalistik: Abt. 5, Japan; Bd. 8)

Araki, Kengo 荒木見悟 1984:

Yômeigaku no tenkai to Bukkyô 陽明学の展開と仏教. Tôkyô. Kenbun Shuppansha.

Araki, Ryûtarô 荒木龍太郎 1986:

„Nihon ni okeru Yômeigaku no keifu (ge) – Bakumatsu Ishin zenki o chûshin ni 日本に於ける陽明学の系譜下幕末維新前記を中心に.“
In Okada 1986: 406–422.

Armstrong, Robert Cornell 1914:

Light from the East. Studies in Japanese Confucianism, Toronto: Univ. of Toronto Press; Forward Movement Department of the Missionary Society of the Methodist Church. (University of Toronto Studies. General Editor: H.H. Langton. Philosophy; [1]).

Asamori, Kaname 朝森要 1966:

„Yamada Hôkoku no Bakufu 幕府kan 山田方谷の幕府観.“ In *Nihon rekishi*, 223.

– Ders. 1973:

„Bitchû Matsuyama hanshi no kinô dochaku ni tsuite 備中松山藩士の帰農 土着について.“ In *Nihon rekishi* 299: 61–64.

– Ders. 1977:

„Yômeigakusha Yamada Hôkoku o megutte 陽明学者山田方谷をめぐって.“ In *Nihon rekishi* 352,9: 87–90.

– Ders. 1995:

Bitchû seijin Yamada Hôkoku 備中聖人山田方谷. Okayama: San'yôShinbunsha.

Backus, Robert L. 1979:

„The Kansei Prohibition of Heterodoxy and its effect on education.“ In *HJOAS* 39: 55-106.

Bauer, Wolfgang 1971:

China und die Hoffnung auf Glück: Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas. München: Dt. Taschenbuch-Verl.

Beasley, William Gerald 1972:

The Meiji Restoration. Stanford, Cal.: Stanford Univ. Pr.

Bellah, Robert N. 1969:

Tokugawa religion: the values of preindustrial Japan. 2. print. New York: Free Pr. [u. a.]. [Teilw. zugl.: Cambridge, Mass., Univ., Diss., 1955.]

- Berthrong, John H. 1994:
All under heaven: transforming paradigms in Confucian-Christian dialogue. Albany, NY: State Univ. of New York Pr. (SUNY series in Chinese Philosophy and Culture)
- Betti, Emilio 1967:
Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften. Tübingen: Mohr. [*Teoria generale della interpretazione*, 1955; <dt.>]
- Bloom, Irene [Tilenius] 1979:
 „On the ‚abstraction‘ of Ming thought: some concrete evidence from the philosophy of Lo Ch‘in-shun.“ In DeBary 1979: 69–125.
- Dies. (Übers., Komm.) 1987:
Knowledge painfully acquired: the K'un-chih-chi by Lo Ch'in-shun. New York: Columbia Univ. Pr. (Neo-Confucian studies) [*Kunzhiji 困知記*<engl.>]
- Bodart-Bailey, Beatrice 1993:
 „The Persecution of Confucianism in Early Tokugawa Japan“. In *MN* 48.3: 293–314.
- Boot, W. T. 1992:
The adoption and adaption of Neo-Confucianism in Japan: the role of Fuji-wara Seika and Hayashi Razan. Leiden: W.T. Boot, Leiderdorp.
- Bremen, Jan Gerhard van 1985:
The moral imperative and leverage for rebellion: an anthropological study of Wang Yangming doctrine in Japan. Ann Arbor, Mich.: UMI.
- Brüll, Lydia 1970:
 „Prinzip (ri) und Materie (ki) – Ein Beitrag zur Metaphysik des Hayashi Razan“. In *Japanisches Kulturinstitut Köln Jahrbuch* 1: 5–31.
- Brüll, Lydia 1989:
Die japanische Philosophie: eine Einführung. Darmstadt: Wiss. Buchges. (Orientalistische Einführungen)
- Cai, Renhou 菜仁厚 1986:
 „Wang Yangming ‚Daxuewen‘ sixiang xilun 王陽明大學問思想析論.“ In *Shumu jikan*, 20.1. Taipei.
- Chan, Wing-tsit (Übers.) 1963:
Instructions for practical living and another Neo-Confucian writings. By Wang Yang-ming. New York [u. a.]: Columbia Univ. Pr. (Records of civilization; 68) (Unesco collection of representative works; Chinese series) [*Chuanxilu* <engl.>]

- Ders. 1969:
Neo-Confucianism, etc.: Essays by Wing-tsit Chan. Hanover, N.H. [u. a.]: Oriental Soc. (Oriental publications)
- Ders. (Hrsg.) 1986:
Neo-Confucian terms explained. Transl., with an introd. by Wing-tsit Chan. New York [u. a.]: Columbia Univers. Pr. (Neo-Confucian studies) [*Beixi ziyi* <engl.>]
- Ders. 1989:
Chu Hsi: new studies in Honolulu. Honolulu: Univ. of Hawaii Pr.
- Chen, Rongjie (Komm.) 陳榮捷 1983:
Wang Yangming Chuanxilu xiangzhu jiping 王陽明傳習錄詳註集評.
Taipei: Taiwan Xuesheng Shuju. (Zhongguo zhexue congshu; 4)
- Cheng, Chung-ying 1991:
New dimensions of Confucian and Neo-Confucian philosophy. Albany: State Univ. of New York Pr. (SUNY series in philosophy)
- Ching, Julia 1976:
To acquire wisdom: the way of Wang Yang-ming. New York [u. a.]: Columbia Univ. Pr. (Oriental monograph series; 16) (Studies in oriental culture; 11) [Teilw. zugleich Camberra Australian National University, Diss.]
- Dies. 1977:
„The problem of God in Confucianism.“ In *International Philosophical Quarterly* 17.1: 3-32.
- Dies. (Übers.) 1987:
The records of Ming scholars. By Huang Tsung-hsi. Honolulu: Univ. of Hawaii Pr. [*Ming-Ru xue'an* <engl.>]
- Dies. 1993:
Chinese Religions. New York: Macmillan.
- Choe, Chong-Sok 1995:
Qi, ein religiöses Urwort in China: von den Knocheninschriften bis zur heutigen Feng-shui-Praxis. Frankfurt am Main [u. a.]: Lang. (Saarbrücker theologische Forschungen; Bd. 5) [Zugl.: Saarbrücken, Univ., Diss. 1995.]
- Dai, Ruikun 戴瑞坤 1981:
Yangming xueshuo dui Riben zhi yingxiang 陽明學說對日本之影響.
Taipei: Zhongguo Wenhua Daxue Chubantu.

- DeBary, William Theodore; Chan, Wing-tsit; Tan, Chester 1960:
Sources of chinese tradition. 2 Bde. New York, London: Columbia Univ. Pr. (Introduction to oriental civilization)
- Ders. 1970:
The unfolding of Neo-Confucianism (Conference on Seventeenth-Century Chinese Thought 1970). New York [u. a.]: Columbia Univ. Pr. (Studies in oriental culture; 10)
- Ders. 1989:
The message of the mind in Neo-Confucianism. New York [u. a.]: Columbia Univ. Pr. (Neo-Confucian studies)
- DeBary, William Theodore; Bloom, Irene (Hrsg.) 1979:
Principle and practicality: Essays in Neo-Confucianism and practical learning. New York [u. a.]: Columbia University. (Neo-Confucian studies)
- Dilworth, David A. 1979:
 „Jitsugaku as an ontological conception, continuities and discontinuities in Early and Mid-Tokugawa.“ In DeBary 1979: 471–514.
- Dobson, William Arthur Charles Harvey 1963:
Mencius: a new translation arranged and annotated for the general reader. Toronto: Univ. of Toronto Press. [Mengzi <engl.>]
- Dômon, Fuyuji 童門冬二 1995:
Makoto wa ten no michi nari: bakumatsu no meihosayaku Yamada Hôkoku no shôgai 誠は天の道なり – 幕末の名補佐役山田方谷の生涯. Tôkyô: Kôdansha.
- Eco, Umberto 1994⁸:
Einführung in die Semiotik. München: Fink. (Uni-Taschenbücher: 105. UTB Wissenschaft) [La struttura essente, 1979 <dt.>]
- Encyclopedia Nipponica 2001*
 = *Nihon daihyakka zensho* 日本大百科全書. 24. Bde. Tôkyô: Shôgakan 1984–1989.
- Engelhardt, Ute 1987:
Die klassische Tradition der Qi-Übungen (Qigong): eine Darstellung anhand des Tang-zeitl. Textes Fuqi jingyi lun von Sima Chengzhen. Steiner-Verl. Wiesbaden. (Münchener ostasiatische Studien; Bd. 44) [Diss. München.]
- Fisher, Galen M. 1908:
 „Nakae Tôju, The Sage of Ômi“. In *TASJ* 36.1: 24–96.

- Fisher, Galen M. 1938:
 „Kumazawa Banzan. His Life and Ideas“. In *TASJ*, 2nd ser. 16: 221–356.
- Fang, C; Goodrich, L.C. (Hrsg.) 1976:
Dictionary of Ming biography: 1368–1644/Mingdai mingrenzhuan.
 New York, N.Y.: Columbia Univ. Pr.
- Fiedeler, Frank 1996:
Yijing: das Buch der Wandlungen; erstmalig von Grund auf entschlüsselt und neu aus dem chinesischen Urtext übersetzt. München: Diederichs.
- Friedrich, Michael 1990:
 „Tradition und Intuition: zur Vorgeschichte der Schule von Chu Hsi.“
 In Schmidt-Glintzer 1990: 1–43.
- Forke, Alfred 1934:
Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter. (Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde; 41) (Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde: B; 21)
- Forke, Alfred 1938:
Geschichte der neueren chinesischen Philosophie. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter. (Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde; Bd. 46) (Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde: Reihe B, Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen; 25)
- Fung, Yu-lan 1973:
A history of Chinese philosophy. Transl. by Derk Bodde. 2 Bde. Princeton: Princeton Univ. Pr., 1973. [Zuerst 1952 und 1953. Einheitssachtitel: *Zhongguo zhhexueshi* <engl.>]
- Fujiwara, Michio 1979:
 „Die ersten protestantischen Christen im Japan der Meiji-Zeit.“ In *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung*, 2: 399–415.
- Gadamer, Hans-Georg 1990⁶ *Hermeneutik: Wahrheit und Methode; 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr. (Gadamer, Hans-Georg: Gesammelte Werke; 1)
- Gao, Mingkai 高名凱; Liu, Zhengtan 劉正燾 1958:
Xiandai Hanyu wailaici yanjiu 現代漢語外來詞研究. Beijing: Wenzhi Gaige Chubanshe.

Gardner, Daniel K. 1986:

Chu Hsi and the Ta-hsueh: Neo-Confucian reflection on the Confucian Ca-non. Cambridge [Mass.], London: Harvard Univ. Pr. (Harvard East Asian monographs; 118) [*Daxue zhangju* <engl.>]

– Ders. 1990:

Learning to be a sage: selections from the conversations of Master Chu, arr. topically by Chu Hsi. Berkeley, Cal. [u. a.]: Univ. of Cal. Pr. [*Zhuzi yulei* <engl.>]

Ge, Rongjin 葛榮晉 1992:

Wang Tingxiang 王廷相. Taibei: Dongda Tushu Gongsi, Zong jingxiao Sanmin Shuju. (Shijie zhexue congshu)

Giles, Herbert A. 1975:

A Chinese biographical dictionary/Zhongguo renming dazidian. [Früher unter dem Titel: *Gujin xingshi zupu*] Taibei: Ch'eng Wen Publ. Co., LTD. [Nachdruck der Ausgabe von 1898]

Graf, Olaf 1942:

Kaibara Ekiken: ein Beitrag zur japanischen Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts und zur chinesischen Song-Philosophie. Leiden: Brill. [*Taigiroku* <dt.>]

Graf, Olaf 1970:

Tao und Jen: Sein und Sollen im songchinesischen Monismus. Wiesbaden, Harrassowitz.

Graham, Angus C. 1978:

Two Chinese philosophers: Ch'êng Ming-tao and Ch'êng Yi-ch'uan. London: Lund Humphries. [Teilw. zugl.: London, London Univ., Diss. 1953.]

Hall, John W. 1959:

„The Confucian teacher in Tokugawa Japan.“ In Nivison 1959: 268–301.

Hanyu dazidian 漢語大字典

Hrsg. Von der Hanyu Dazidian Bianji Weiyuanhui. 8 Bde. Wuhan: Hubei Cishu Chubanshe, 1986–1990.

Hanyu dacidian 漢語大辭典.

Hrsg. von Luo, Zhufeng [u. a.]. 14 Bde. Shanghai: Shanghai Cidian Chubanshe, [ab Bd. 2 im Verl. Hanyu Dacidian Chubanshe, Shanghai erschienen] 1986–1994.

- Harootunian, Harry D. 1970:
Toward restoration: the growth of political consciousness in Tokugawa Japan. Berkeley [u. a.]: Univ. of California Pr. (Publications of the Center for Japanese and Korean Studies)
- Hayashi, Hideichi 林秀一 (Komm.) 1974:
 „Yamada Hôkoku: Môshi yôkishô wakumon zukai
 山田方谷-孟子養氣章或問図解.“ In *YT* 9: 257–273.
- Hayashida, Akio 林田明大 1996:
Zaisei no kyôjin: Bakumatsu no Yômeigakusha Yamada Hôkoku
 財政の巨人 - 幕末の陽明学者・山田方谷. Tôkyô: Sangokan.
- Henke, Frederick G. (Übers.) 1964:
The philosophy of Wang Yangming. New York: Paragon Book Repr.
- Hertzer, Dominique 1996:
Das Mawangdui-Yijing. Text und Deutung. Mit einem Vorwort von Wolfgang Bauer. München: Diederichs. (Diederichs Gelbe Reihe; 112: China)
- Holtom, D[avid] C[larence] 1940/41:
 „The Meaning of kami.“ 3 Teile:
 1.: In *MN* 3-1 [1940]: 1-27;
 2.: In *MN* 3-2 [1940]: 32-53;
 3.: In *MN* 4-2 [1941]: 26-68.
- Hummel: Arthur W. (Hrsg.) 1943/1944:
Eminent Chinese of the Ch'ing Period. 2 Bde. Washington.
- Inoue, Tetsujirô 井上哲次郎 1935:
Nihon Yômeigakuha no tetsugaku 日本陽明学派の哲学. Tôkyô: Fuzanbô. [Zuerst 1900, revid. 1914, 1935 mit Index.]
- Ders. 1915:
Nihon Kogakuha no tetsugaku 日本古学派の哲学. Tôkyô: Fuzanbô.
- Iwahashi, Junsei 岩橋遵生 1934:
Sorai kenkyû 徂徠研究. Tôkyô: Seki Shoin.
- Jansen, Marius B. 1965:
Changing Japanese attitudes toward modernization. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Pr.
- Ders. 1992:
China in the Tokugawa world. („The Edwin O. Reischauer lectures“ 1988). Cambridge, Mass, London: Harvard Univ. Pr.

- Ders. (Hrsg.) 1996:
The emergence of Meiji Japan. Cambridge [u. a.]: Cambridge Univ. Pr.
- Jung, Carl Gustav 1995:
Psychologie und Alchemie. Düsseldorf: Walter. (Gesammelte Werke; 12: Sonderausgabe)
- Kaltom; Michael 1988:
To become a Sage: The ten diagrams on Sage Learning by Yi T'oegeye. New York: Columbia Univ. Pr.
- Kasoff, Ira E. 1984:
The thought of Chang Tsai (1020–1077). Cambridge [u. a.]: Cambridge Univ. Pr. (Cambridge studies in Chinese history, literature and institutions)
- Kinski, Michael 1996:
Die Knochen des Weges. Katayama Kenzan als Vertreter des eklektischen Konfuzianismus im Japan des 18. Jahrhunderts, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. (IZUMI. Quellen, Studien und Materialien zur Kultur Japans. Hrsg. von Klaus Kracht, Band 4).
- Kinugasa, Yasuki 衣笠安喜 1976:
Kinsei Jugaku shisôshi no kenkyû 近世儒学思想史の研究. Tôkyô: Hôsei Daigaku Shuppanyoku. (Sôsho, Rekishigaku kenkyû)
- Ders. 1995:
Kinsei shisôshi kenkyû no genzai 近世思想史研究の現代. Tôkyô: Shibunkaku.
- Kokushi daijiten* 国史大事典.
 Hrsg. von der Kokushi Daijiten Henshû Inkai. 14 Bde. Tôkyô: Yoshikawa Kôbunkan 1986–1993.
- Kondô, Masao 近藤真男 1982:
 „Seijigakujô no kanten yori suru Yamada Hôkoku Yômeigaku no gakufû – toku ni kaikaku no gaku eno ten'i 政治学上の観点よりする山田方谷陽明学の学風 – 特に改革の学えの転意.“ In *Kokushikan Daigaku sei-kei ronsô* 42 (1982.12): 43–70.
- Koselleck, Reinhart (Hrsg.) 1978:
Historische Semantik und Begriffsgeschichte. Stuttgart. (Sprache und Geschichte; 1)

Kracht, Klaus 1986:

Studien zur Geschichte des Denkens im Japan des 17. bis 19. Jahrhunderts. Chu-Hsi-konfuzianische Geist-Diskurse, Wiesbaden: Otto Harrassowitz. (Veröffentlichungen des Ostasieninstituts der Ruhr-Universität Bochum. Hrsg. von der Abteilung für Ostasienwissenschaften der Ruhr-Universität Bochum. Schriftleitung z.Zt. Rudolf Herzer, Band 31)

Kressler, Oscar 1964/65:

„Leben und Werk des Nakae Tôju“. 3 Teile:
 – 1.: In *NOAG* 95/96 [1964]: 2–30;
 – 2.: In *NOAG* 97 [1965]: 29–48
 – 3.: In *NOAG* 98 [1965]: 5–38.

Kubny, Manfred 1995:

Qi, Lebenskraftkonzepte in China: Definitionen, Theorien und Grundlagen; mit 21 Schemata. Heidelberg: Haug. (Erfahrungsheilkunde, Naturheilverfahren) [Zugl.: München, Univ., Diss. 1993]

Kumada, Yôichirô 熊田陽一郎 1993:

„Kumada Ataka wo megutte 熊田恰をめぐって.“ In *Takahashi Hôkoku kaihô* 15: 2-4.

Kurishima, Noriko 栗島紀子 1966:

„Yakugo no kenkyû: Nishi Amane wo chûshin ni 訳語の研究 – 西周を中心に.“ In *Tôkyô Joshi Daigaku: Nihon bungaku* 271: 69-87.

Lackner, Michael 1990:

„Die Verplanung des Denkens am Beispiel der t'u.“ In Schmidt-Glitzner 1990: 133–156.

Legge, James 1960:

The Chinese Classics. Hongkong: Hongkong University Pr.
 – 1: *Confucian analects, the great learning, the doctrine of the mean*. [Lunyu, Daxue, Zhongyong <engl.>]
 – 2: *The works of Mencius*. [Mengzi <engl.>]
 – 3: *The Shoo King*. [Shujing <engl.>]
 – 4: *The She King*. [Shijing <engl.>]
 – 5: *The Ch'un-cheu with the Tso-chuan*. [Chunqiu Zuozhuan <engl.>]

- Ders. (Übers.) 1963:
The I-ching. New York, NY: Dover Publ. (The texts of Confucianism; 2) (The sacred books of China, the texts of Confucianism <1,2>) (The sacred books of the East; 16) [Nachdruck der Ausgabe Claredon Pr. 1899. Einheitssachtitel: *Yijing* <engl.>]
- Ders. (Übers., Hrsg.) 1967:
Li-chi = Book of rites; an encyclopedia of ancient ceremonial usages, religious creeds and social institutions. New Hyde Park, N.Y.: University Books. [Nachdruck der Ausgabe 1885. The sacred Books of the East. Vol. 27 u. 28 u.d.T.: The Lî-kî. Einheitssachtitel: *Liji* <engl.>]
- Leinss, Gerhard 1995:
Japanische Anthropologie. Die Natur des Menschen in der konfuzianischen Neoklassik am Anfang des 18. Jahrhunderts. Jinsai und Sorai. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. (IZUMI. Quellen, Studien und Materialien zur Kultur Japans. Hrsg. von Klaus Kracht, 2)
- Matsumoto, Shigeru 1970:
Motoori Norinaga, 1730–1801. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. (Harvard East Asian Series, 44)
- McMullen, Ian James 1969:
Kumazawa Banzan. The Life and Thought of a Seventeenth Century Japanese Confucian, Ph.D. thesis, University of Cambridge.
- Ders. 1975:
 „Non-agantic adoption: a Confucian controversy in seventeenth- and eighteenth-century Japan.“ In *HJOAS* 35: 133–180.
- Ders. 1979:
 „Kumazawa Banzan and ‚jitsugaku‘: toward pragmatic action.“ In DeBary 1979: 337–373.
- Minamoto, Ryôen 源良園 1979:
 „Jitsugaku and empirical rationalism in the first half of the Tokugawa Period.“ In DeBary 1979: 375–470.
- Ders. 1992:
Tokugawa shisô shôshi 徳川思想小史. Tôkyô: Chûô Kôronsha. (Chûkô shinsho; 312)
- Mishima, Mata 三島復 1911:
 „Zôsei goi Yamada Hôkoku sensei ni tsuite 贈正五位山田方谷先生に就いて.“ In *Kôdô* 226.

- Miyahara, Makoto 宮原信 1974:
 „Aru kaikakusha no shôgai. Shi wo tôshite mita Yamada Hôkoku
 ある改革者の生涯 – 詩を通して見た山田方谷.“ 3 Teile:
 – 1. In *Kansai shiyû* 186: 16-21;
 – 2. In *Kansai shiyû* 189: 22-27;
 – 3. In *Kansai shiyû* 190: 23-31.
- Ders. 1978:
Tetsujin Yamada Hôkoku to sono shi 哲人山田方谷とその詩. Tôkyô:
 Meitoku Shuppansha.
- Ders. 1982:
Yamada Hôkoku no shi. Sono zen'yaku 山田方谷の詩 – その全訳.
 Tôkyô: Meitoku Shuppansha.
- Miyazaki, Michio 宮崎道生 1988:
 „Kumazawa Banzan to Miwa myôjin, Miwa sha 熊沢蕃山と 三輪
 明神・三輪社.“ In *Ômiwa* (Ômiwa Jinja, Hrsg.) [1.1988]: 35-40.
- Ders. 1990:
Kumazawa Banzan no kenkyû 熊沢蕃山の研究. Tôkyô: Shibunkaku
 Shuppan.
- Morioka, Kenji 森岡建二 1969:
Kindaigo no seiritsu. Meiji goi hen 近代語の成立 – 明治語彙編.
 Tôkyô: Meiji Shoin.
- Morohashi, Tetsuji 諸橋徹次 [u. a.] (Hrsg.)
Dai Kan-Wa jiten 大漢和辭典. 13 Bde. + Indexband Tôkyô: Daishû-
 kan Shoten, 1988-1990.
- Naikaku Bunko 内閣文庫 (Hrsg.) 1959:
Naikaku Bunko Kanseki bunrui mokuroku 内閣文庫漢籍分類目録.
 Tôkyô.
- Naumann, Nelly 1988:
Die einheimische Religion Japans. 2 Bde. Leiden [u. a.]: Brill. (Hand-
 buch der Orientalistik: Abt. 5: Bd. 4; Abschn. 1).
 – 1: *Bis zum Ende der Heian-Zeit*. 1994:
 – 2: *Synkretistische Lehren und religiöse Entwicklungen von
 der Kamakura- bis zum Beginn der Edo-Zeit*.

Nawrocki, Johann 1998:

Inoue Tetsujirô (1855 – 1944) und die Ideologie des Götterlandes: eine vergleichende Studie zur politischen Theologie des modernen Japan.

Hamburg: Lit. (Ostasien – Pazifik: Trierer Studien zu Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur; 10) [Zugl.: Hamburg, Univ., Diss., 1997.]

Nihon kokugo daijiten 日本國語漢語大辭典.

Hrsg. von der Henshû Nihon Daijiten Kankôkai. 20 Bde. Tôkyô: Shôgakkan 1979.

Nishikawa, Hiroshi 西川宏 1982:

„Yamada Hôkoku no seikanron 山田方谷の征韓論.“ In *Okayama to Chôsen: sono niyakunen no kizuna* 岡山と朝鮮 – その二百年の絆: S. 114–116. Okayama: Nihon Bunkyo Shuppan. (Okayama bunko; 61)

Nivison, David S.; Wright, Arthur. F. (Hrsg.) 1959 *Confucianism in action*. Stanford: Stanford Univ. Pr.

Noguchi, Takehiko 野口武彦 1981:

„Edo Yômeigaku to ,Môshi 江戸陽明学と孟子.“ In *Bungaku* 49 [1981.2]: 86–105 und [1981.3]: 76–99.

Nosco, Peter (Hrsg.) 1984:

Confucianism and Tokugawa culture. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Okada, Takehiko 岡田武彦 1973:

„The Chu Hsi and Wang Yang-ming schools at the end of the Ming and Tokugawa periods.“ In *PE&W* 23.1-2: 139-162.

– Ders. 1984 I:

„Kaidai 解題, 2“ In *NST* 47: 539–573. [Über: Ôhashi Totsuan, Kusumoto Tanzan, Kusumoto Sekisui, Ikeda Sôan, Hayashi Ryôsai, Kasuga Sen'an, Yoshimura Shûyô.]

– Ders. 1984 II:

„Neo-Confucian thinkers in Nineteenth Century Japan.“ In Nosco 1984: 215–250.

– Ders. (Hrsg.) 1986:

Yômeigaku no sekai 陽明学の世界. Tôkyô: Meitoku Shuppansha.

– Ders. 1989:

„Nijûichi seiki to Yômeigaku 二十一世紀の陽明学.“ In *Yômeigaku* 陽明学 1: 2-22.

- Ders. 1992:
Gendai no Yōmeigaku 現代の陽明学. Tôkyô: Meitoku Shuppansha.
- Ders. 1994:
Jukyô seishin to gendai 儒教精神と現代. Tôkyô: Meitoku Shuppansha.
- Ommerborn, Wolfgang 1996:
Die Einheit der Welt: die Qi-Theorie des Neo-Konfuzianers Zhang Zai (1020-1077). Amsterdam [u. a.]: Grüner. (Bochumer Studien zur Philosophie; 23)
- Onozawa, Sei'ichi 小野沢清一; Fukunaga, Mitsuji 福永光次; Yamanoi, Yû 山井勇 (Hrsg.) 1983:
Ki no shisô. Chûgoku ni okeru shizenkan to ningenkan no tenkai 気 の 思想 – 中國に於ける自然観と人間観の展開. Tôkyô: Tôkyô Daigaku Shuppankai.
- Ooms, Herman 1984:
„Neo-Confucianism and the Formation of Early Tokugawa Ideology. Con- tours of a Problem“. In Nosco 1984: 27–61.
- Pörtner, Peter 1985:
„Notizen zum Begriff des Ki“. *Referate des VI. Deutschen Japanologentags in Köln*. Hrsg. von G[eza] S[iegfried] Dombrady und Franziska Ehmcke, Hamburg: 215–254. (MOAG. Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V. Hrsg. von Roland Schneider, Hans Stumpfheldt, Klaus Wenck, Band 100)
- Ders. 1995:
Die Philosophie Japans: von den Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kröner. (Kröner Taschenausgabe; 431)
- Qiao, Qingju 喬清舉 1993:
Zhan Ruoshui zhexue sixiang yanjiu 湛若水哲學思想研究. Taipei: Wenjin Chubanshe. (Dalu diqu boshi lunwen congkan; 35)
- Ricoeur, Paul 1973:
Hermeneutik und Strukturalismus: der Konflikt der Interpretation I. München: Kösel. [Le conflit des interprétations. Essais d'ermeneutique, 1969 <de.>]
- Ricoeur, Paul; Jängel, Eberhard 1974:
Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von Pierre Gisel. München: Kaiser. (Sonderheft Evangelische Theologie)

Robinet, Isabelle 1995:

Geschichte des Taoismus. München: Diederichs. (Diederichs gelbe Reihe; 118: China) [*Histoire du taoïsme* <dt.>]

Roetz, Heiner 1984:

Mensch und Natur im alten China: zum Subjekt-Objekt-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie; zugleich eine Kritik des Klischees vom „chinesischen Universismus“. Frankfurt am Main [u. a.]: Lang. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20; 136) [Zugl.: Frankfurt am Main, Univ., Diss. 1984]

Sagara, Tôru 相良亨 1961:

„Jukyô, Kokugaku to Meiji Ishin 儒教・国学と明治維新.“ In *Kokubungaku kaishaku to kanshû* 26 [1961.1] (Tokushû zôdaigo): 15–21.

Schmidt-Glintzer, Helwig (Hrsg.) 1989:

Lebenswelt und Weltanschauung im frühneuzeitlichen China. Stuttgart: Steiner. (Münchner ostasiatische Studien; 49)

Seiffert, Helmut 1991⁵:

Einführung in die Wissenschaftstheorie 2: Phänomenologie, Hermeneutik und historische Methode, Dialektik. München: Beck (Beck'she Reihe; 61)

Seki, Giichirô 関儀一郎; Seki, Yoshinao 関義直 1943:

Kinsei Kangakusha denki chosaku daijiten
近世漢学者伝記著作大事典. Tôkyô: Ida Shoten.

Shchutskii, Iulian K. 1979:

Researches on the I Ching. Translated by William L. MacDonald and Tsuyoshi Hasegawa. With an Introduction by Gerald W. Swanson, London and Henley: Routledge & Kegan Paul.

Shimada, Kenji 島田虔次 (Hrsg.) 1978 :

Daigaku. Chûyô 大学・中庸. 2 Bde. Tôkyô: Asahi Shinbunsha. (Chûgoku kotensen; 6 und 7. Asahi bunko; 3-6 und 3-7) [*Daxue, Zhongyong* <japan.>]

Shiveley, Donald H. 1959:

„Motoda Eifu: Confucian lecturer to the Meiji Emperor.“ In *Nivison* 1959: 302-333.

Shun, Kwong-loi 1997:

Mencius and early Chinese thought. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Pr.

- Smith, Warren W. 1973:
Confucianism in modern Japan: a study of conservatism in Japanese intel- lectual history. Tôkyô: Hokuseido.
- Smith, Kidder [u. a.] 1990:
Sung dynasty uses of the I-ching. Princeton, N.J. [u. a.]: Princeton Univ. Pr.
- Straelen, H[enricus Johannes Josephus Maria] van 1952:
Yoshida Shôin. Forerunner of the Meiji Restoration. A Biographical Study. Leiden: E.J. Brill. (T'oung Pao. Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie, l'éthnographie et les arts de l'Asie orientale. Revue dirigée par J.J.L. Duyvendak et Paul Demiéville. Monographie II).
- Ders. 1960:
 „Yoshida Shôin as a Poet“. In *TICOJ* 5: 33–47.
- Takahashi Hôkokukai 高梁方谷会 (Hrsg.)
Takahashi Hôkoku kaihō 高梁方谷会報. Erscheint jährlich seit 1979.
- Taylor, Rodney L. 1990:
The religious dimensions of Confucianism. Albany: State Univ. of New York. (SUNY series in religious studies)
- Theologische Realenzyklopädie*
 Hrsg. von Gerhard Krause (ab Bd. 22 hrsg. von Gerhard Müller). Berlin [u. a.]: de Gruyter, [seit] 1979 [bisher 35 Bände erschienen].
- Totman, Conrad 1980:
Early modern Japan. Honolulu: The Univ. of Hawaii Pr.
- Ders. 1993:
The collapse of the Tokugawa Bakufu, 1862–1868. Berkeley [u. a.]: Univ. of California Pr. („A Philip E. Lilienthal book“)
- Tu, Wei-ming 1976:
Neo-Confucian thought in action: Wang Yang-mings youth (1472–1509). Berkeley [u. a.]: Univ. of California Pr.
- Tucker, Mary Evelyn 1988:
 „Religious Aspects of Japanese Neo-Confucianism. The Thought of Nakae Tôju and Kaibara Ekken“. *JJRS* 15.1: 55–69.

– Dies. 1989:

Moral and spiritual cultivation in Japanese Neo-Confucianism: The life and thought of Kaibara Ekken (1630–1714). Albany: State Univ. of New York. (SUNY series in philosophy)

Uchimura, Kanzô 1972:

„Representative men of Japan“. In *The Complete Works of Kanzô Uchimura*. Bd. 2: 1-109. Tokyo: Kyôbunkan.

Uete, Michiari 植手通有 1986:

„Sakuma Shôzan ni okeru Jugaku, bushi seishin, Yôgaku (Yokoi Shôn-an tonon hikaku ni oite) 佐久間象山における儒学・武士精神・洋楽 (横井小楠との比較において)“. In *NST* 55: 652–685.

Uno, Tetsuto 野哲人 [u. a.] (Hrsg.) 1971:

Yômeigaku nyûmon 陽明学入門. Bd. 11 des *Yômeigaku taikai*. Tôkyô: Meitoku Shuppansha.

– Ders. [u. a.] (Hrsg.) 1974:

Yômeigaku benran 陽明学便覧. Bd. 12 des *Yômeigaku taikai*. Tôkyô: Meitoku Shuppansha.

Watanabe, Kazuyasu 渡部和靖 1985:

Zôhoban Meiji shisôshi: Jukyôteki dentô to kindai ninshikiron 増補版明治思想史 – 儒教的伝燈と近代認識論. Tôkyô: Perikansha.

Weber-Schäfer, Peter 1963:

Der Edle und der Weise: oikumenische und imperiale Repräsentation der Menschheit im Chung-yung, einer didaktischen Schrift des Frühkonfuzianismus. München: Beck. (Münchener Studien zur Politik: 3)

Wilhelm, Richard (Übers.) 1981:

Li-gi: das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche. Düsseldorf [u. a.]: Diederichs. (Diederichs gelbe Reihe; 31: China) [*Liji* <dt.>]

– Ders 1994:

Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o. 2. Auflage der Neuausgabe. Köln: Diederichs. (Diederichs Gelbe Reihe; 42: China) [*Mengzi* <dt.>]

– Ders. 1996:

I-ging: Text u. Materialien. 21. Auflage. Köln: Diederichs. (Diederichs gelbe Reihe; 1: China) [*Yijing* <dt.>]

- Wright, Arthur F; Bodde, Derk (Hrsg.) 1967:
Studies in Chinese thought. Chicago [u. a.]: Univ. of Chicago Pr.
 (Comparative studies of cultures and civilizations) [Auch erschienen in
 der Serie Memoir/American Anthropological Ass.; 7.]
- Wu, Feng 吳楓 [u. a.] (Hrsg.) 1992:
Zhonghua Ruxue tongdian 中華儒學通典. Haikou: Nanhai Chuban
 Gongsì.
- Yabuki, Kunihiko 矢吹邦彦 1996:
Honô no Yômeigaku: Yamada Hôkoku den 炎の陽明学 – 山田方谷伝.
 Tôkyô: Meitoku Shuppansha.
- Yagi, Kiyoharu 八木清治 1985:
 „Bakumatsu shisôka to Kumazawa Banzan: Yûkoku, Hôkoku, Shônân
 no Banzan rikai/juyô wo megutte 幕末思想家と熊沢蕃山 –
 幽谷・方谷・小楠の番山理解・受容をめぐって.“ In *Nihon shi-
 sôshi kenkyû* 17: 41–51.
- Yamada, Jun 山田準 1934:
 „Yamada Hôkoku to kokutai kannen 山田方谷の国体観念.“ In *Nihon
 seishin kenkyû*: 3 (Tôkyô: Tôyô Shoin): 159-166.
- Yamada, Taku 山田琢 1989:
 „Yamada Hôkoku no rizairon to sono shûhen 山田方谷の理財論
 とその周辺.“ In *Yômeigaku* 陽明学 1: 115-136.
- Ders. 1994:
 „Nihon Kangaku no tenkai: Kumazawa Banzan to Yamada Hôkoku
 日本漢学の展開 – 熊沢蕃山と山田方谷.“ In *Yômeigaku* 陽明学 6:
 92-102.
- Yamada, Taku 山田琢; Ishikawa, Umejirô 石川梅次郎 1996³:
Yamada Hôkoku. Mishima Chûshû 山田方谷・三島中州. Tôkyô: Mei-
 toku Shuppansha. (Sôsho Nihon no shisôka: 41)
- Yamanoi, Yû 山井勇 1951:
 „Min-Shin jidai ni okeru ,ki‘ no tetsugaku
 明清時代における「気」の哲学.“ In *Tetsugaku zasshi* 66 (711):
 81ff.
- Yamashita, Ryûji 山下龍二 1971:
Yômeigaku no kenkyû 陽明学の研究. 2 Bde. Tôkyô: Gendai Jôhōsha.
- Ders. 1979:
 „Nakae Tôju’s religious thought and its relation to ,jitsugaku‘.“ In De-
 Bary 1979: 307–335.

- Ders. 1991:
Yōmeigaku no shūen 陽明学の終焉. Tōkyō: Kenbunsha.
- Yamashita, Samuel Hideo 1984:
 „Nature and artifice in the writings of Ogyū Sorai.“ In Nosco 1984: 138-165.
- Yasui, Kōtarō 安井小郎 1897:
 „Itō Jinsai to Go Sogen 伊藤仁斎と吳蘇原.“ In *Tō-A Gakkai zasshi* 1–5.
- Yōmeigaku* 陽明学.
 Tōkyō: Nishō Gakusha Daigaku Yōmeigaku Kenkyūkai (Meitoku Shuppansha). 1989:
 Nr. 1: *Yamada Hōkoku tokushūgo* 山田方谷特集号. 1992:
 Nr. 4: *Mishima Chūshū tokushūgo* 三島中州特集号. 1994:
 Nr. 6: *Kumazawa Banzan tokushūgo* 熊沢蕃山特集号. 1996:
 Nr. 8: *Yamada Seisai tokushūgo* 山田濟齋特集号.
- Yoshida, Kōhei 吉田公平 1983:
 „Nihon ni okeru ‚Denshūroku‘: Nihon Yōmeigaku no ichi sobyō
 日本に於ける伝習録 – 日本陽明学のいち素描.“ In *Tōhoku Daigaku Kyōyōbu kiyō* 39-5: 82–102.
- Ders. 1986:
 „Ō Yōmei kenkyūshi 王陽明研究史.“ In Okada 1986: 457–505.
- Ders. 1988:
Denshūroku 伝習録. Tōkyō: Kadokawa Shoten. (Kanshō Chūgoku no koten; 10)
- Ders. 1990:
Riku Shōzan to Ō Yōmei 陸象山と王陽明. Tōkyō: Kenbun Shuppan.
- Ders. 1994:
 „Kokushi ni tsuite 告子について.“ In *Chūgokuteki ningenkan, sekai-kan* 中国的人間観・世界観. Hrsg. von Naitō Motoharu 内藤幹治. Tōkyō: Tōhō Shoten: 399-412.
- Yoshida, Tōgō 吉田東伍 1992:
Zōho Dai Nihon chimei jisho 増補大日本地名辞書. 8 Bde. Shinsōban. Tōkyō: Fuzanbō.
- Zhang, Junmai 張君勳 1955:
Bijiao Zhong-Ri Yangmingxue 比較中日陰陽明學. Taibei: Zhonghua Wenhua Chuban Shiye Weiyuanhui. (Xiandai guomin jiben zhishi congshu; 3 [Ser. 11])

Zhang, Liwen 張立文 1980:

Zhouyi sixiang yanjiu 周易思想研究. Hubei: Hubei Renmin Chubanshe.

– Ders. 1981:

Zhu Xi sixiang yanjiu 朱熹思想研究. Beijing: Zhongguo Shehui Kexueyuan Chubanshe.

– Ders. (Hrsg.) 1991:

Qi 氣. Beijing: Zhongguo Renmin Daxue Chubanshe. (Zhongguo zhexue fanchao jingcui congshu)

Zhu, Qianzhi 朱謙之 1962:

Riben de Guxue ji Yangmingxue 日本的古學及陽明學. Shanghai: Renmin Chubanshe.

9 ANHANG: Transliteration der Texte I bis VI

Vorbemerkung

Dieser Anhang enthält die Transliteration der in Kapitel 4 übersetzten Texte, und hat den Zweck, daß der interessierte Leser mit Hilfe der in der Übersetzung angegebenen Seiten- und Zeilenangaben für Einzelheiten im Original nachschlagen kann.¹⁰¹⁵ Die von mir gewählte Transliteration gibt außerdem in einzelnen Fällen eine Begründung für die Übersetzung.¹⁰¹⁶

Rechts des Transliterationstextes befinden sich ebenso wie in der Übersetzung die Textnummer als römische Ziffer, und die Seitenzahl aus dem *Yamada Hôkoku zenshû* als arabische Ziffer. Die Zeilen sind mit in eckigen Klammern gesetzten arabische Ziffern angegeben (in runden Klammern stehen Zusätze des Herausgebers oder von Yamada Hôkoku selbst). Wenn ein Seitenwechsel mitten im Wort vorkommt, ist die Seitenangabe ohne Leertaste eingefügt. Ebenso sind notwendige Zusätze in eckige Klammern gesetzt, so sich nötig waren. Auf Silbentrennung zur Verbesserung des Textbildes wurde verzichtet, da Trennstriche dann gesetzt werden müssen, wenn sie in bestimmten Phrase wie beispielsweise *shin-ki gôitsu* syntaktisch notwendig sind. Auf offensichtliche oder vermutliche Druckfehler in der Originalausgabe ist in Fußnoten hingewie-

¹⁰¹⁵ Das Original aus dem *Yamada Hôkoku zenshû* ist mit den Angaben aus der Literaturliste ohne Probleme per Fernleihe aus der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz in Berlin zu bestellen.

¹⁰¹⁶ Sowohl im *YHZ* als auch in Band 9 des *YT* befinden sich neben der *Kanbun*-Version der Texte I bis IV auch *Yomikudashibun*-Versionen. Diese Ausgaben wurden bei der Erstellung der Transliteration berücksichtigt. Allerdings sind auch diese in der Satzzeichensetzung nicht immer nachvollziehbar, so daß für die Transliteration die Lesung und die Syntax neu erstellt werden mußten. Die mit großer Wahrscheinlichkeit unpunktierten Originaltexte von Yamada Hôkoku selbst sind nicht mehr vorhanden, und die Textausgabe *YHZ* ist leider die einzig verfügbare Quelle. Die Korrekturvorschläge am Text, die aus Gründen der Verständlichkeit vorgenommen werden mußten (und in den Fußnoten angegeben sind), verdanke ich vor allem den wertvollen Hinweisen von Professor Yoshida Kôhei 吉田公平 (Tôyô Daigaku Tôyô Daigaku 東洋大學) und von Professor Hiraishi Naoaki 平石直昭 (Tôkyô Daigaku 東京大学).

sen. Ebenso taucht, wie in Fußnote 5 erläutert, des öfteren der Fall auf, daß für die japanische Lesung von *Kanbun*-Passagen die Wortstellung umgedreht werden muß, so daß nicht immer eine abbildgetreue Wiedergabe von Zeilenwechselln möglich ist. Was fehlerhafte Zeichensetzung betrifft, so wird an entsprechender Stelle nur darauf hingewiesen, wenn es ein offensichtlicher Druckfehler ist. Vor allem in den ersten vier Texten sind vom Herausgeber große Punkte und kleine Punkte verwendet worden, die jedoch nicht immer einen Sinn ergeben. Da Punkte im chinesischen Text beziehungsweise im *Kanbun* eher die Funktion von Lese-pausen haben, und somit nicht die gleiche Funktion haben, die Punkt und Komma im modern Japanischen haben, sind diese Zeichen an zahlreichen Stellen nicht als Punkt oder Komma übernommen worden. Da in einem Text in lateinischen Buchstaben am Satzende ein Punkt zu stehen hat, ist dieser ergänzt worden, wenn er fehlt. Dies ist vor allem an den Stellen in Text V der Fall, wo in runden Klammern Erläuterungen Yamada Hôko-kus zu einzelnen Schriftzeichen oder Passagen aus dem *Mengzi*-Text gegeben werden. Worte, innerhalb deren im japanischen Originaltext ein Zeilenwechsel steht, stehen in der Transliteration vor demselben. Die in eckigen Klammern angegebene Zeilenziffer befindet sich in solchen Fällen vor dem ersten vollständigen Wort einer neuen Zeile.

In der Transliteration von Text 5 sind der Übersichtlichkeit wegen die Textpassagen aus *Mengzi* 2A.2 fett gedruckt.

Text I: *Jo Mōshi yōkishō wakumon zukai*

I 795 [1] Jo Mōshi yōkishō wakumon zukai

[2] Go ni iwaku, hito yoku michi wo hiromu, michi hito hiromuru ni arazu to. Kedashi tenchi ni ichidaiki ari. Hito kono ki wo uru, kore wo sei to iu. Kono sei ni shitagau, kore wo michi to iu. Hito yoku kono sei wo shitte, [3] kono michi wo mi, jitsugo jitsutokushite, kono kokoro ni tōtetsushi, kono mi ni tairishite, nochi ni michi hajimete hiromu beshi. Shikaredomo kokon no Jusei, ōdō michi wo soto ni motome, kenbun ni chiteishi [4] shosatsu ni kanteishi, tada gensetsu chikai, motte michi u beshi to nasu. Nanzo sono madoeru no hanahadashiki ya. Michi, kokoro ni sonsu, ani shosatsu ni aran ya. Gaku mo mata shingo ni sonsu, ani kenbun ni aran ya. [5] Gakusha yoroshiku kore wo kokoro ni motomu beshi. Nanzo kore wo gensetsu chikai ni motomu beken ya. Kojin iwaku, rikukei wa kokoro no chūkyaku nari to. Shikaraba sunawachi hito no michi wo motomuru wa, tada yoku shinshin ni tainin jissenshite, nochi ni [6] kore wo rikukei ni shōshite kanari. Katsu sore inishie no seiken hito wo oshiuru, kanarazu kanmei no gen wo tatte, motte kono michi wo shijishi, shiyaku no na wo kakagete, motte kono michi no sōkatsushi, gakusha wo shite kono michi ni yori yasukarashimu. [7] Kedashi sono mune fukashi, Shun U aijusuru ni sei-ichi no oshie wo motte seshiyori, sono hontai wo ieba, sunawachi Kōshi no jin, Sōshi no chūjō, Shishi no sei, Mōshi no jingi [8] kore nari. Sono kufū wo ieba, sunawachi aruiwa shitchū to ii, aruiwa kyūjin to ii, aruiwa son tokusei to ii, aruiwa shūgi yōki to iu. Sono gen koto ni shite, sono michi wa onaji. Sono michi onajinaru ni, nani wo motte [9] gen kotonaru zo. Kore seiken onoono mizukara satori, mizukara uru tokoro ni yorite, kore wo hyōshō hakkisuru nomi. Kore wo motte nochi no gakusha mata kanarazu ikka no shūshi ari. Ichi, ni ji wo erabi, sono yōryō wo kakagete [10] motte gaku no hyōjun wo shimeseri. Renkei Shūshi no shusei ni okeru, Kaian Shushi no kyūri ni okeru, Shōzan Rikushi no mazu sono dainaru mono wo tatsu ni okeru,

Yōmei Ôshi no chi ryōchi ni okeru, kore mina [11] kono michi ni oite, dokugo jitokusuru tokoro ni shite, kojīn no sōhaku wo namuru ni arazaru nari. Yue ni gakusha iyashikumo sono hito ikka no shūshi wo shirazareba, mata motte sono hito hissei kushinshite, kono michi ni [12] hatsumeisuru tokoro wo shiru ni tarazaru nari. Takashi katsute shi wo Hōkoku Yamada sensei no mon ni toru. Takashi no senrō hisai, nanzo sono shitsu ni hairu wo en ya. Shikaredomo jūyū no hisashiki, shukuya shinshashi, sono bensaku kuntō wo uke,

I 796 [1] saiwai ni seimon no hanri wo ukagau koto wo etari. Sensei no gaku mo, mata shūshi ari. Nani wo ka shūshi to iu. Ikki no shizen ni shitagau kore nari. Kedashi sensei bannen ōi ni kono michi ni dokugo [2] jitokusuru tokoro ari. Tsune ni kyūmon no shoshi ni shimeshite iwaku, uchū no kan wa ichidaiki nomi, tada kono ki ari, yue ni kono ri wo shōzu. Ki, ri wo shōzuru nari, ri, ki wo seisuru ni arazaru nari. [3] Yue ni hito yoku ikki no shizen ni shitagaeba, sunawachi jin to nari, gi to nari, rei to nari, chi to nari, banben no jōri shitagōte shōzu. Kore wa kore seimon no shin ketsumyaku nari. Ani kijō betsu ni ri wo kuwau beken ya. Shikaredomo [4] Shu Shi no gaku taete, Ren Raku no gaku okorishi yori, sono gaku wa ri wo motte shu to nashi, ri wa ki wo seishite, ri ki onozukara wakarū. Shikōshite sono iwayuru ri wa, hito no shisaku kōsei ni idete, [5] kichū shizen no jōri ni arazaru nari. Min no Yoyō no Ôshi izuru ni oyobi, sono gaku hitori ki wo motte shu to nasu. Kore ni oite seimon no michi, hajimete sanzen toshite yo ni akiraka nari to. Kore sensei kyōden no dairiyaku [6] nari. Yue ni sensei bannen mottomo Ôshi no gaku wo shūshinsu. Mata katsute Takashira jūyū no shi ni iite iwaku, Ôshi no gaku wa ryōchi yori gonyūsu to iedomo, kedashi sono hongen wa Mōshi no yōki ni izuru [7] nomi to. Kore wo motte Takashi katsute dōmon no tomo to, sensei ni kou ni, yōkishō no kōsetsu wo motte su. Sensei kanji toshite kanyōshi, tadachi ni kōen wo hiraki, shōkō seisetsushi, motte sono on'oku wo tsukusu. [8] Shikaredomo nao sono waku aran koto wo osore, sara ni wakumon zukai wo tsukurite, motte sono mune wo akiraka ni su.

Kono hen sunawachi kore nari. Koko ni oite, Takashira dômon no tomo, mottomo keihatsusuru tokoro ari. Kore wo motte Môshi shichihen wo yomaba, [9] yûzen tsûzezaruru tokoro nashi. Hitori Môshi no sho nominarazu, kore wo rikukei ni shôsuru ni, ichiichi fusetsu wo gassu ga gotoshi. Shikaraba sunawachi sensei no gaku uru tokoro wa, sunawachi Ôshi ryôchi no gaku ni ari to iedomo, [10] shikamo satoru tokoro wa sunawachi Môshi yôki no michi ni ari. Shikari shikôshite Môshi no iwayuru ki wa, sunawachi Shishi no iwayuru sei naru mono nari. Shishi no sei wa, sunawachi Sôshi no chûjo nari. Sôshi no chûjo [11] wa, sunawachi Kôshi no jin nari. Kôshi no jin wa, sunawachi Shun U no chû nari. Shun U no chû wa, sunawachi tenchi no ichidaiki nari. Konoyue ni sensei no iwayuru ikki shizen ni shitagau mono wa, mata chû wo toru nari, [12] jin wo motomuru nari, chûjo wo itasu nari, sei wo sonshi, ki wo yashinau nari. Kore ni yotte kore wo mireba, sensei no ikki shizen no mune, tenchi wo tsuranuki, kokon ni watari, nao hi no atsuku, mizu no hiyayaka naru ga gotoku, [13] dandanko toshite hyakusei seijin wo machite, madowazaruru mono nari. Ani ikka no shigaku naran ya. Ôshi iwaku, michi wa tenka no kôdô nari, gaku wa tenka no kôgaku nari, kore wo kôgensen nomi to. Shikaraba [14] sunawachi sensei ani toku ni monko wo hari, ryûha wo wakachi, i wo tate, ki wo komi, motte tenchi no kôdô wo watakushisuru koto aran ya. Katsu sore sensei no hito wo michibiku, oshiete umazu, rôshite itowazu, sono gyô wo sazuke [15] michi wo tsutôru, junjun toshite yûekishi, bibi toshite kôsetsusu to iedomo, shikamo sono genmyô seibi ni itarite wa sunawachi aete tsukusazu. Tamatama mon deshi sono gi wo tadasu areba, tada sono tan wo hiraki, sono waku wo toku nomi. [16] Kore wo mottemizukara kono michi wo gotokusuru tokoro ari to iedomo, imada katsute sunawachi kore wo hito ni katari, kore wo sho ni arawasazu. Kore kotosara ni kore wo hisuru ni arazaru nari. Iwayuru michi wa shingo ni sonshite, gensetsu shosatsu no yoku tsukusu tokoro ni arazu,

I 797 [1] kenbun chikai no yoku uru tokoro ni arazu. Yue ni hito wo shite mizukara omôte kore wo eseshimuru nomi. Hitori sensei

shikari to nasu nomi ni arazu, seimon, hito wo oshiuru no hô wa, moto kore kaku no gotoshi. Shikari shikôshite sensei no chosho, [2] wazuka ni kono ippen aru nomi. Kore nao Ôshi no Daigakumon ni okeru, Môshi no shichihen ni okeru ga gotoshi. Sensei bannen, hissei kushin no hassuru tokoro wo motte kono michi wo akiraka ni shi, kôgaku wo megumu no i arite [3] sonsuru ka. Shikaraba sunawachi kono hen hitori kôgaku no shi wo megumu nominarazu, yoku kono michi wo hiromete, seimon ni kô aru mono to iu beshi. Konogoro gakuyû to hakarite, kore wo sensei no nochi ni kôte, [4] motte kiketsushi ni fusu. Takashi motoyori fubin to iedomo, saiwai ni isasaka sensei no shûshi wo kiku koto wo u. Yue ni koko ni sono korô wo wasure, hobo sono kiku tokoro wo joshi, motte kore wo dôshi ni wakatsu. Dôshi [5] no shi kono hen wo yomu mono, sensei no gaku wo shirite, seijin no michi wo motomuru ni oite, imada kanarazushimo shôho nakunba arazaru ni chikakaran ka. Meiji jûroku nen haru, ni gatsu jôkan, monjin Tô Bi no Okamoto Takashi, tsutsushinde [6] Kôdô Shoin ni sensu.

Text II: *Môshi yôkishô wakumon zukai*

- II 797 [7] *Môshi yôkishô wakumon zukai*
 [8] Bitchû Yamada Kyû cho
 [9] Monjin Okamoto Takashi kô

[10] Meiji kiyû no fuyu, Shizutani Kôsha ni gûshi, shoshi no motome ni ôjite, Môshi yoki no shô wo kôzu. Moppara Yoyô Ôshi no mune wo hôjite, Shuchû ni shitagawazu. Kiku mono utagai ôkaran koto wo osore, kore ga zukai wo tsukurite, motte sono mune wo akiraka ni su. Shikaredomo sono minamoto wo kiwamete, sono nagare wo tsumabiraka ni suru ni arazaru yori wa, motte utagai wo toku ni tarazu. Yotte sara ni wakumon sôjô wo tsukurite sono tan ni oku. Zu wo miru mono mazu kore wo yomaba, sunawachi sono madowazaru ni chikakaran.

[13] Aru hito tou, senju iu, Mōshi no ki wo yashinau wa, zensei no imada hassezaru tokoro to. Hatashite sono gen no gotoki ka. Yōki no michi wa, inishie no imada shirazaru tokoro ni shite, ni tei, san'ō mo mata imada kore wo motte [14] oshie to nasu arazaru ka to. Iwaku, â, nan zo shikari to nasan. Tenchi banbutsu wa ichidaiki nomi, shikōshite ki wa katsubutsu nari. Banbutsu wa kokoro ari, onozukara yoku chikakusu. Mi ari, onozukara yoku undōsu. Chikaku to undō to, keikoku

II 798 [1] mo yamazu, sono ki wo yashinau yuen nari. Ichinichi da mo yashinawazareba, nani wo motte yoku seikatsusen. Tada hito shikari to nasu nomi ni arazu, hisō dôshoku mo, mina shikarazaru wa nashi. Yue ni yōki no michi wa, tenchi [2] to tomo ni shōji, banbutsu onajiku yūseri. Ani Mōshi wo machite, nochi ni hassen ya. Mōshi no hassuru tokoro wa, tada toku ni sono na wo hajime, motte yō no michi wo gaisuru mono wo imashime taru nomi to. Iwaku, nani wo ka michi to iu ya to. Iwaku, chokuyō [3] kore nomi. Banbutsu kaseishite, ichidaiki wo onajiku su. Shikaredomo jinbutsu katachi wo shiku, onoono onajikarazaru ari. Chikaku undō mo, mata shitagôte kotonaru. Koko ni oite ka, shizen ni jōri ari. Sono shizen [4] shitagôte, jōri wo gaisuru nakuba, sunawachi daiki to gōitsusu, kore wo chokuyō to iu. Shizen ni shitagawazu shite, jōri haireiseba, kore wo fuchoku to iu. Mono no ki wo uru ya hen nari. Yue ni chikaku [5] undō, sono katachi ni kyokuseraru. Tada sono shizen ni shitagawaba, sono choku taru wo gaisezu. Hito no ki wo uru ya mattashi. Yue ni chi, banbutsu ni amaneku, kō nasazaru nashi. Kore wo mottetakiōshutsushi, [6] koto gotoku wa shizen ni shitagau atowazu. Choku ari, fuchoku ari. Choku to fuchoku to wa, zen'aku kikyō no yotte wakaruru tokoro, chiran sonbō no yotte okoru tokoro nari. Kore sono yō no michi wo gaisuru mono nari. [7] Imashimezaru bekarazu. Shikōshite Mōshi ni itarite, sono na wo hajimezaru wo ezaru yuen nari.

[8] Aru hito tou, mono areba kanarazu na ari. Yōki no michi, banko onajiku araba, sunawachi Mōshi yori shite mae, nani wo motte kore ni nazuke taru to. Iwaku, shin ni tsukōru,

kore nomi. Shin wa zōka no ki nari. Ki wa jinshin no [9] shin nari. Sono mono taru wa ichi nari. Ni tei, san'ō wa kishin ni keijisuru wo motte, jindō no kaname to nasu. Shi Sho ni saisuru tokoro, rekireki toshite miru beshi. Shikōshite shin ni tsukōru no michi wa, seichoku wo motte [10] kaname to nasu. Sono michi taru wa ichi nari. Jōko no yo, fūki junboku, shichi imada shōzezu. Sono kunshi wa sunawachi sōmei seichoku, kishin to sono toku wo gassu. Sono shōjin wa sunawachi tonboku seichoku, tada [11] shin ni kiku. Yue ni shin ni tsukōru no na wo tachite, yōki no michi, sono naka ni okonawaru. Sono michi wa onajiku ari to iedomo, shikamo sono na no imada arawarezaru yuen nari. Yo kudari michi komaka ni, fūki gyohaku, [12] shichi hi ni hirake, tada jin'i nomi wo tanonde, kishin wo shinzezu. Sono ue naru mono wa, chiryoku mote yo wo gyoshi, motte sono watakushi wo takumashikusu. Sono shita naru mono wa, jakyoku onore wo okonai, motte sono yoku wo hoshii mama ni su. Shin ni tsukōru no na [13] sutarete, shizen no michi, kore ni yoru mono sukunashi. Mōshi no umaruru sono toki ni atari, kodō no fukusu bekarazaru wo shiru. Koko ni oite hitori hito no shinshin ni aru mono ni tsuite, yōki no na wo hajime, [14] motte chokuyō no michi wo shimesu. Kore ani yamu wo en ya. Toki shikaru nari to.

[15] Aru hito tou, Kōshi no toki, inishie wo saru koto, sude ni tōshi. Taisei no sai wo motte, toki to hentsūsu. Sono tsune ni iu tokoro mo, mata hito wo katarite, shin wo katarazu. Shikaredomo yōki no michi, ichigon mo kore ni [16] oyobu koto nashi. Nan zo ya to. Iwaku, Kōmon no hito wo oshiuru, Shi Sho Rei Gaku minsei nichiyō no hoka ni idezu. Shi Sho Rei Gaku wa, ki wo shite choku narashimuru no gu ni shite, minsei nichiyō wa, yōki no

II 799 [1] jitchi nari. Ichibu no Rongo, izure ka yōki no michi ni arazaran ya. Shikaru ni sessha aruiwa, chisha wa madowazu, jinsha wa ureezu, yūsha wa osorezu no gen wo agete motte kore ni atsu. Ken no sentaru mono to iu beshi. [2] Shikaredomo shin ki gōitsu no un wo toku ni itarite wa, sunawachi kore wo Eki ni hasseri. Eki wa inishie no shintō nari. Yue ni sono Eki wo

tsutôru, shintô ni yorite shikôshite jinji wo akiraka ni su. Shikôshite mina in'yô ni ki no [3] shizen ni idezu. Sono shizen ni shitagôte, kishin to sono kikkyô wo gassu. Kore sunawachi ue wa shin ni tsukôru no michi wo uke, shikôshite shita wa yôki no gaku wo hiraku. Seijin ni arazaru yori wa, sore tare ka wo kore wo yokusen. Senju [4] iu, kishin wa ni ki no ryônô nari to. Kono gen mottomo Kôshi Eki wo tsutôru no mune wo etari, shikôshite motte shin no ki to hitotsu ni shite futatsu ni arazaru wo shiru ni taru nari. Shishi sono kagaku wo tsutae, ichibu no Chûyô mo, [5] mata moppara jinji wo motte oshie wo tatsu. Shikaredomo sono hongen inbi wo toku wa, sunawachi kishin no toku wo age shôseri. Môshi ni itarite wa, tsui ni kotogotoku jinji ni kishite, jôko shin ni tsukôru no michi, onozukara [6] sono naka ni sonawareri to.

[7] Aru hito tou, Môshi sude ni botsushi, Kan Tô wo hete motte Sô ni itaru. Yôki no gen, hitori sono sho ni sonjite, sono gi akiraka narazu. Sono michi ani yamu ni chikakarazaru ka to. Iwaku, Kan Tô shoju wa, tada [8] kunko no sue wo koto to su. Sono gi akiraka narazaru yuen nari. Shikaredomo jinbutsu kaseishi, seisei yamazu, sunawachi yôki no michi, nan zo katsute ichinichi da mo yamu koto aran ya. Tada kore wo yashinai koto to michi ni tagau. Kore sono [9] chijitsu ni sukunashite, ranjitsu ni ôki yuen nari. Sô no toki ni itari, Ren Raku no gaku okorite, ri ki no setsu yôyaku ni tsumabiraka nari. Sono shokunshi, moppara chikara wo jikkô ni mochiu. Koko ni oite ka, sono michi masa ni futatabi yo ni [10] akiraka naran to su. Shikaredomo rigaku no sô, Izen Teishi no gotoki mo, sono shô wo kaisuru ni, chokuyô no niji wo bunsetsushi, issô no yôshi ni oite, imada akiraka narazaru tokoro ari. Yue ni sono michi wo manabu mono, [11] jitsuyô no kufû ni itarite wa, sunawachi kôken ni matsu naki wo ezaru nari to.

[12] Aru hito tou, Shushi Môshi wo chûsuru ni, yôki no shô ni oite, mottomo sono i wo itaseri. Katsu chokuyô no niji wa rendokushi, Teishi no kai wo mochiizu. Yôshi mo mata meiseki naru koto wo etari, shikaru ni ima kono shô wo kôzuru ni,

Shuchû ni [13] shitagawazu, moppara Ôshi no mune wo hôzu. Nani wo motte kaku no gotoku suru zo to. Iwaku, Shushi no chûsuru tokoro, bungi ni oite wa, sude ni meiryô naru wo oboyu. Shikaredomo sono gaku wa ri wo motte shu to nashi, ri, ki wo seishite. Ri to [14] ki to wakaru. Môshi wa tada choku to iite, ri to iwazu. Iwayuru gi to michi to wa, sunawachi ri no choku yori shite shôzuru mono nari. Hai to wa, shizen wo gôitsusuru no ii ni shite, gi to michi to wo motte [15] ki wo seisuru no ii ni arazaru nari. Shuchû wa ki no ue ni ri wo kuwau, honbun no naki tokoro, yue ni ôô honshi to teigosu. Shikamo iwan ya sono ri naru mono wa, hito no shisaku kôseisuru tokoro ni shite, kichû shizen [16] no jôri ni arazaru wo ya. (Shushi no rigaku wa, Teishi ni motozuku to iedomo, sono bunseki wa, taikyoku zu oyobi Kato Rakusho ni izu. Mina dôka no seizô kôsakusuru tokoro ni kakareri.) Ima ki wo shite sono ri ni shitagawashimen to hossu, kore hito wo motte

II 8 [1] shin wo seisen to hossuru nari. Jôko shin ni tsukôru no michi to kotonareri. Hitori Ôshi no gaku wa, ki wo motte shu to nasu. Yue ni sono mune Môshi no honmon to, kuku fungôsu. Ima sono sho wo kôzuru, [2] kare wo sutete kore ni shitagawazaru wo ezaru yuen nari to.

[3] Aru hito tou, Ôshi no gaku wa, yo, mokushite ryôchi no gaku to nasu. Ima kiku tokoro no gotokunba, sunawachi yôki gaku wo motte kore wo mokusu, kanaran ya to. Iwaku, Ôshi no gaku wa ryôchi no niji yori gonyûsu. Yue ni sono gaku wo [4] kôzuru ya, ichi ni ryôchi to ii, ni ni ryôchi to iu. Kore wo mottesono moku aru nari. Shikôshite ryôchi wa sunawachi ki no chikaku seirei naru mono nari. Ki no choku naru mono wa, ryôchi ni arazaru nashi. Yue ni chokuyôshite gaisuru nakuba, [5] sunawachi kokoro ni kensu. Kokoro ni kensezareba, sunawachi uuru mono wa, ryôchi mizukara kore wo shiru wo motte nari. Chokuyô no kufû araba, sunawachi kanarazushimo ryôchi wo tonaezu shite kanari. Katsu Môshi no ryôchi wo iu ya, motte [6] jinshin shizen no chikaku wa sunawachi jingi taru wo shimesu nomi. Imada kufû no tsumabiraka ni iiyobazaru nari. Sono kufû

wa sunawachi yôki no isshô ni ari. Kano Daigaku no chi wo itasu wo motte ryôchi [7] to nasu ga gotoki wa, motoyori sono sho no honshi ni arazushite, sono kenkyô taru wo manugarezu. (Daigaku no chichi, sono honshi ôi ni Ôshi to kotonaru mono wa, yo, betsu ni setsu ari: Shushi no Daigaku wo kaisuru ya, chichi kakubutsu wo motte [8] kyûri to nashi, sei'i ijô wo motte rikkô to nasu. Kore sunawachi shinshin wo bunsetsushi, motte nibutsu to nashi, chikaku undô wo motte, niki no kufû to nasu nari. Tada ni Daigaku no honshi ni oite kankei naki nominarazu, [9] Môshi yôki no mune to kankakushite ai'irezu. Ôshi chi-kô gôitsu no ron yotte okoru tokoro nari. Sore shinshin wo bunsetsushi, chikaku undô wo motte ni to nasu. Sunawachi Kokushi no ken ni shite, Môshi to aihansuru yuen ni shite, [10] kûkyo wo mune to shi, fuka wo tôtohi, issai muyô no gaku, sono moto kore ni yorazaru naki nari. Iyashikumo jitsuyô no gaku wo tsutome, motte sedô ni ekisuru aran to hossuru mono, chokuyô no kufû wo sutete, sore hata nan no tekijûsuru tokoro zo ya.) [11] Shikaredomo sono gaku sei'i wo motte zunô to nashi, chichi wo motte kufû to nasu. Yue ni kono setsu aru nari. Shikaredomo ima Daigaku wo motte Môshi wo toku wa, Môshi wo motte Môshi wo toku ni shikazu. Sunawachi ryôchi wo [12] akiraka ni sen to hossuru mono wa, kanarazu yôki kufû wo mochiite tareri. Kore wo yôsuru ni, Ôgaku no taishi wa, yôki no isshô wo idezu. Kore wo mokushite, yôki no gaku to nasu mo, nan no fuka ka kore aran. Shikari to iedomo, hitori [13] Ôshi no gaku ni nazukuru wa, sunawachi ikko no shigaku wo manugarezu. Ôshi no gaku wa sunawachi Môshi no mune nari. Môshi no mune wa, sunawachi Shishi no den nari. Shishi no den wa, sunawachi Kôshi [14] no oshie nari. Kôshi no oshie wa, sunawachi banko shizen no michi nari. Kore wo tsuranuku ni yôki wo motte suru no gaku wa, sunawachi hitori Ôshi no gaku shikari to nasu nomi ni arazu, kokon no gaku, mina yôki wo motte kore ni nazukuru mo [15] kanari to.

[16] Aru hito tou, Kando kokon no gaku wa, yôki no michi ni arazaru mono nashi to wa, sude ni mei wo kikeri. Shihô

bankoku wa ichidaiki wo onajikusu, sunawachi shin ni tsukae, ki wo yashinau koto, mata onajiku kore aru ka. Kou,
 II 801 [1] sono setsu wo kikan to. Iwaku, yoi kana toi ya. Bôbô taru uchû, daiki sukima nashi. Shin ni tsukae ki wo yashinau koto, nan no kuni ka kore nakaran. Waga ()¹⁰¹⁷ kôkoku jôko shin ni tsukôru no michi, bankoku ni kantaru mono wa, motoyori [2] ronzzuru wo mochiizu. Nochi ni sono michi wo hôte, motte kokujin ni oshuru ni mo, mata seichoku wo motte mune to naseri. Sunawachi sono michi taru ya, kando wo karazushite, shizen ni fungôseri. Seiyô no shoshû mo, kaikoku no [3] hajime, onono sono shin ni tsukae, motte oshie no moto to naseri. Chikagoro sono sho wo yakusuru mono wo miru ni, ôô, ryôchi no gen ari. Omou ni sono oshie taru, mata jinshin no ki to zôka no shin to gôitsusuru [4] mono ni oite, miru tokoro ari. Kore wo mottesono ryôchi wo karite oshie wo toku, mata hito wo shite sono ki no shizen ni shitagai, aete shichi wo mochiizarashimen wo hossuru no ii ni arazaru wo en ya. Kore ni yorite [5] kore wo mireba, shin ni tsukae ki wo yô no michi wa, tenchi ni watari, kokon wo tsuranukite, idô aru naki koto, masumasu shirushi aru. Somosomo yo koko ni oite ka, hisoka ni ureuru tokoro ari. Ima shoshi to, onajiku [6] Môshi no sho wo kôzu. Sono bungi ni oite, yaya akiraka naru gotoshi to iedomo, shikamo chikaku undô, nichiya nasu tokoro, chikara wo chokuyô ni mochiuru atawazareba, sunawachi chôte chôte kôsetsusuru mo, tsui ni kôji [7] no gaku taru wo manugarezu. Sono zen'aku kikkyô no ki, chiran sonbô no ki ni oite, nan no hieki ka kore aran. Kore yo no shoshi to, masa ni onajiku fukaku ureu beki tokoro nari. Shikôshite ta no gakusha, kuchi ni, [8] seichoku wo tonaete, kokoro aruiwa jakyôku, gen, ryôchi wo karite, okonai, shichi wo hasuru ni itarite wa, kore mata kôji no gaku nomi. Sude ni waga tame ni sude ni kore wo uree, mata shoshi no tame ni kore wo uree, mata tenka no gakusha [9] no tame ni kore wo ureu. Iwayuru yûyû taru sôte, tare ka waga urei wo shiru mono nari. Shikôshite ima shi no toi tamatama kore ni oyobu. Yue ni kyôkai ni takuwôru

¹⁰¹⁷ Siehe Fn 518 in Kapitel 4.

tokoro wo toroshite, motte isasaka waga in'yû wo morasu nomi,
yoi kana, [10] kore sono kore wo tou ya to.

(Die Transliteration der an dieser Stelle im *Yamada Hôkoku zenshû* befindlichen Diagramme, S. 802—809, befindet sich der besseren Übersicht wegen im Übersetzungsteil der Arbeit, auf jeweils gegenüberliegenden Seiten. Vor und nach den Diagrammen ist im *YHZ* die Textversion des 2. Buches Menzius eingeschaltet, die hier jedoch nicht transliteriert werden soll. Es folgt hier das Nachwort, das im *YHZ* auf Seite 811 beginnt.)

Text III: *Môshi yôkishô wakumon zukai go*

III 811 [10] *Môshi yôkishô wakumon zukai no nochi ni shosu*

[11] Shi ni iwaku, mono areba, nori ari to. Kore Ô Yômei no ri wa kichû no jôri no setsu, yorite izuru tokoro nari. Katsute kokoromi ni kokka wo motte kore wo ronzu. Kokka wa ichidaibutsu nari. Ichidaiki no gyôketsusuru tokoro [12] nari. Kono ki ari, kono mono areba, sunawachi ittei no tensoku, onozukara sono naka ni sonsu. Kore kichû no jôri nari. Wagakuni kôso kôsô, gyô wo hajime tô wo taru. Shison hanshokushite, shin to nari [13] min to nari, ichishûzoku wo motte, ichikokka wo nasu. Tsui ni sôka wo hôjite, bansei ikkei no kun to nasu. Chû wo motte kore ni tsukau, kun ni hôzuru yuen nari. Kô wo motte kore ni tsukau, sen ni hôzuru yuen [14] nari. Chû kô itchi, kunshin ni shite fushi no shin ari. Kore wagakuni no tensoku nari. Tenri nari. Shina Ô Bi shokoku wa sunawachi shikarazu. Zatsu shûzoku aiatsumarite kuni wo nasu. Yue ni kensha wo oshite, [15] kunchô to nashi, tôryô to nasu. Shikôshite ken kanarazushimo ken narazu, sono hei ya hôbatsu sanshi aitsugi, kunshin jôge, rigô tsune nashi. Kore sono kokka no mono taru, ware to onozukara kotonari, yue ni [16] sono tensoku, tenri mo, mata kotonarazaru wo ezu. Kare wa onozukara kare, ware wa onozukara ware, narabi okonawarete aimotorazu. Kedashi mata mono areba nori ari, kichû no jôri, motoyori masa ni shikaru beki nari. Kano Tei Shu,

II 812 [1] ri wo motte ki wo seisuru no gaku no gotoki wa, kore nori areba mono aru nari. Moshi mono saki ni shite, nori wo motomen ka, shokoku no ken wo ue to shi, gu wo shita to suru wo motte, tensoku to nasu. Sunawachi wagakuni no kun shin ittei wa tensoku ni arazaru nari. [2] Wagakuni no kun shin ittei wo motte tensoku to nasaba, sunawachi shokoku no ken wo ue to shi, gu wo shita to suru wa, tensoku ni arazaru nari. Nisha wa kanarazu sono itsu ni oru. Shikôshite kokka no mono taru, sude ni onajikarazu. Dôitsu no nori wo motte, [3] onajikarazaru no mono wo seisen to hossu. Aa, mata katai kana. Sore shisoku no chi wo

hashiru wa, jûchiku no nori nari, ryôyoku no sora wo tobu wa, kinchô no nori nari. Chi wo hashiru no nori wo motte, sora wo tobu no mono wo seisen to hossu. [4] Sanjaku no dôji mo mata sono okonawarezaru wo shiran. Kore hoka nashi, jinshin kôzô no kûri ni shite, tenchi shizen no jitsuri ni arazareba nari. Yue ni mono kotonareba, sunawachi nori mo mata kotonareri. Ki onajikarazareba, sunawachi ri [5] mo mata onajikarazu. Kokutai idô areba, sunawachi kokuze mo mata idô ari. Iyashikumo kokutai ni shitagôte, kokuze wo motome, dozoku ni gasshite, minjô ni kanau. Minjô sude ni kanaeba, ten'i mo mata kore ni shitagau. Yue ni [6] iwaku, ten no miru wa waga tami no miru ni yori shi, ten no kiku wa waga tami no kiku ni yori su to. Kore wo butchû no tensoku kichû no tenri to iu nari. Yo, kokutai no idô ni utagai aru koto hisashi. Ittan, Ôsetsu kichû no jôri [7] wo motte kore wo kaishi, shakuzen toshite hyôyûshi, kyôzen toshite yumesamu. Mizukara iwaku, seijin mata okoru mo, kanarazu waga¹⁰¹⁸ gen ni shitagawan to. Konogoro Okamoto Suirô, senshi Hôkoku Yamada sensei arawasu tokoro no Môshi yôki [8] shô wakumon zukai wo shimeshi, yo ga ichigon wo chôsu. Suirô wa senshi bannen no deshi nari. Yue ni kore wo tsutau. Shikôshite yo no imada katsute mizaru tokoro nari. Sono setsu moppara Ôshi kichû no jôri wo motte kore wo kaishi, Shusetsu [9] no kûri kenkyô to, onozukara keitei ari. Yo no kokutaisetsu wo motte kore wo sono seizen ni tadasazarishi koto wo uramu nari. Yotte zukai no nochi ni shoshi, motte senshi no rei ni tou.

[10] Meiji shinshû haru. — Rôtei Mishima Tsuyoshi tsutsushinde sensu.

1018 Druckfehler: anstelle von *kun* 君 müßte es heißen *waga* 吾.

Text IV: *Môshi yôkishô wakumon zukai batsu*IV 812 [11] *Môshi yôkishô wakumon zukai batsu*

[12] *Môshi yôkishô zukai no issho wa, kore senshi Hôkoku Yamada sensei katsute Shizutanikô ni arite, kôyo ni jussakushi, motte yohai ni okuru tokoro nari. Senshi bannen moppara Yômei Ôshi no gaku wo kôji, motte [13] shitei ni oshiu. Shikôshite sono kôju no kan, toite tai yô ichigon, dô sei itchi no myôyô ni itareba, sunawachi kanji toshite bishôsu. Kedashi gakumon wa jitoku ni aru no i wo anjisuru nari. Mata tsune ni [14] yohai wo imashimete iwaku, Kigaku wa nao ritô no gotoshi. Nanjira yoku manande kore wo mochiiba, sunawachi sono myôyô tenchi no aida ni fusagaran. Moshi kore ni hanshite, sono gakuyô wo ayamaraba, sunawachi, masa ni [15] motte jiko no shin wo gaisuru ni taran nomi. Ani tsutsushimazaru beken ya to. Senshi seKigaku hakuen, sho ni oite seitsusezaru nashi. Shikôshite sono jitoku no unnô wo morasu mono, sunawachi kono zukai no issho ni ari.*

IV 813 [1] *Kedashi sono yoku manabite kore wo mochiiru to ina to wa, sunawachi dokusha sono hito ni sonsu. Konogoro gakuyû Okamotokun masa ni jôshishi, yo ni ôyake ni sen to shi, ichigon wo yo ni chôsu. Yo yorite kore wo shoshite motte yosu.*

[2] *Shinshû sangatsu. —Naniwa Shimamura Kyû shirusu.*

TEXT V *Môshi yôkishô kôgi*

V 753 [1] *Môshi yôkishô kôgi* (*Ôshi no gakui ni yoru*)

[2] Yamada Hôkoku kôjutsu

[2] Monjin hikki

[4] Kono yôkishô wa, *Môshi no shochû ni aru*, nadakaki mata taisetsu na shô de aru. Kono shô wo yomu ni wa, mazu isshô no daitai wo shiraneba naranu. [5] Kono shô wa *Môshi ga Kôson Chû no toi ni kotaete*, asahakanaru tokoro yori, shizen to daigiron no ba ni oyoberu nari. Naka ni Kokushi wo hiite, kôzen [6] no aite ni shite aru ga, Kokushi wa tōji ni okeru ippa no gakuryû de aru. Tada mizukara miru tokoro ni todokôri, *Môshi no gotoku ki wo yashinau koto wo sezu*, [7] moppara kokoro wo shu to nasu. Yue ni *Môshi wa shibashiba kore to giron wo nashi*, kono hei wo tamen to hosseri. Kono koto wa *Môshi no naka no Kokushi no hen ni tsumabiraka* [8] de aru. *Môshi wa heizei Yô Boku no itan wo shirizoku to iedomo*, mottomo Kokushi ni chikara wo tsukushite oru. Kono yôkishô mo, Kokushi wo hiite kôzen no ki no aite [9] to nashi, masumasu seimmitsu no tokoro ni itatte oru. Mata dandan kojîn wo hiku ga, *Kôshi wa mochiron senshi ni shite*, *Kôshi wo manabu to iu koto mo aru yue ni* [10] kore wo idasu. Mata Haku I, I In nado no mina ki wo yashinau suji ni hamekonde toku, sunawachi ki wo yashinawazaru Kokushi no hantaisha nari. Yue ni kono shô wo yomeba, [11] sono jinbutsu no naka nite, yashinaikata ga dandan kotonaru tokoro ga shirareru. Sono yashinaikata no kotonaru wo miru no ga, kono shô wo yomu ni tsuite no taiyô

V 754 [1] ja.

[2] Kono kôzen no¹⁰¹⁹ ki no ron wa, tenchi kaibyaku irai katsute nai tokoro de Shina sandai no seiji wa mochiron, *Kôshi wo oshie no naka ni mo yôki to iu koto wa nai*. Sore [3] wo *Môshi ni itatte hajimete iidaseri*. Yue ni kono shô wa *Môshi no ganmoku nite*, *Môshi no gaku wa daitai koko ni todomatte oru*.

1019 No ist von mir ergänzt.

Sono giron wa kôdai ni [4] shite, gakusha no kufû wo kudasu beki wa koreyori dainaru wa nai. Yue ni mata shoka no setsu funpun toshite onono miru tokoro wo koto ni seri. Daiichi Teishi nado [5] wa rigaku wo motte kore wo kaisu. Shushi mo Teishi no gakusui ni shite, onajiku ri wo motte toku, yue ni kono shô no Shuchû wa, yahari Teishi no mune de aru. [6] Shikaredomo Teishi Shushi wa rigaku wo motte toku yue ni, ichiban taisetsu no ki wo soto ni shite oru. Mata bunmengai ni ri to iu ichibutsu wo ireneba naranu [7] yô ni nari, shizen ni bunmenjô ni sogosuru tokoro ga dekiru. Ôshi no setsu wo motte tokeba, bunmen ni oite hanahada kaishi yasuku, yoku tekitôsu. [8] Katsu gakumon kufû no te wo kudasu tokoro kan'yaku ni shite, ki no hataraki ga tsuku. Yue ni ima kono shô wo toku ni, Ôshi wo motte mune to su.

[9] Kôson Chû toite iwaku.

[10] „Kôson Chû“ wa Seijin nite, Môshi no monte ni nari, yue ni kuchi wo hirakeba tadachi ni Sei no koto wo iu. Mata Môshi no sho ni oite, zenshō de hajimete, [11] Kôson Chû ga ideta. Sunawachi hajimete Môshi no mon ni hairite, imada gakumon mo susumazu mijuku mono nari. Yue ni zenshō ni hashi no koto wo ichiban ni [12] iidashi, sore wo Môshi ga shirizoketa node, yaya gaten wo shita naredomo, imada fukaku somatta kuse ga naoranu yue ni kabun ni ô no ji wo¹⁰²⁰ dasedomo, [13] ha no ji ga tsuku, kore de Kôson Chû no gakumon ga shirareru.

[14] Fûshi Sei no keishô ni kuwareba, michi wo okonau koto wo u, kore ni yorite ha ô to iedomo ayashimazu.

[15] Kore wa Môshi ga keishô no i ni ori michi wo okonau toki wa, ha nari ô nari dekisô na mono, nani mo ayashimu ni tarazu to iu nari.

[16] Ha no ichiji nite, Kôson Chû no gakumon ga shirareru.

V 755 **[1] Kaku no gotokunba, sunawachi kokoro wo ugokasan ya ina ya.** (Kono shi ji ga tazunuru shûi nari.)

1020 Druckfehler: anstelle von *ni* 二 müßte es heißen *wo* フ.

[2] „Dôshin“ no niji hanahada omoshi, koreyori kôzen no ki no ideru moto to naru. Shikaredomo Chû no toi wa asahaka nite, tada jôjin wa nindai ni semeomoshi, [3] shizen kyôku giwakushite kokoro wo ugokasu, sensei wa ikaga ya to, futsû no koto wo motte Môshi ni tou, sore wo Môshi ga gakumonjô nite kotaeru [4] nari.

[5] Môshi iwaku, ina, ware shijû ni shite, kokoro wo ugokasazu.

[6] „Shijû“ no ji omoshi. Fudôshin to iu mono wa hanahada mutsukashiki mono nite, yôni ni dekinu. Môshi no kenja sura, shijû made dandan [7] kufû wo tsumikasanete, yôyaku ni fudôshin ga oboerareta to iu. Koko wa Môshi jitchi no gakumon nari. Kôshi mo „Sanjû ni shite tachi, shijû ni shite [8] madowazu“ to ieri, yahari fudôshin no koto nari. Sôtai shijû to iu toki wa, monogoto ga dekitatsu toki nite, zoku ni mo shijû wa funbetsuzakari to [9] iu. Inishie wa shijû made wa gakumon wo nashi, shijû yori tsukôru to iu koto ga aru, yue ni shijû wa monogoto jôjusuru ki nari. Mata fudôshin to iu [10] wo, Shuchû nite kyôku giwaku no shiji wo motte kaishi taru wa mottomo ze nari. Shikaredomo Shushi wa rigaku wo motte toku yue ni, sono naka ni sabetsu arite, [11] Ôshi to wa kotonareri. Shuchû wo toru mono wa, kono shiji ga taisetsu nari. Kono kyôku wa kô ni zokushi, giwaku wa chi ni zokushi chi wa chigen to nari [12] kô wa yôki to narite chikô bunbetsusu, kore ga Shushi no Ôshi ni kotonaru kongen nari. Mata Shushi no chigen wa ri wo kiwamuru nari, saredo kyûri [13] to iu koto wa honmonchû ni arazu, yue ni Shusetsu wo toreba, honmongai ni betsu na moji wo ireneba naranu, hanahada wazurawashiki koto to naru. [14] Koko ga Shu Ô nishi no kotonaru hajime nari.

[15] Iwaku, kaku no gokokunba, sunawachi fûshi wa Mō Fun ni suguru koto tôshi. Iwaku, kore katakarazu, Kokushi wa ware ni sakidachite kokoro wo ugokasazu.

[16] Kôson Chû wa mijuku no mono nite nani mo shirazaru yue ni, Môshi ga ware shijû ni shite, kokoro wo ugokasazu to ieru tokoro ni shin'i aru koto wo shirazu,

V 756 [1] Mō Fun no gotoki kekki no yū wo motte Mōshi ni hishite sanbisu, sunawachi odorokite kaku iu nari. Sore de Mōshi ga gaten wo saseru tame ni „kore [2] katakarazu“ to ieru nari.

[3] Mō Fun wa izure no hito naru ka shirenu ga, Chū ga hiku tokoro wo mireba, Seijin naran ka. Seigyū no tsuno wo nuku no chikara ari to ieri.

[4] „Ware ni sakidachite“ niji mottomo omoshi. Ue no „shijū ni shite, kokoro wo ugokasazu“ ni ōjite miru beshi. Koko ni ki no ji wa detoranu ga, shikashi genzai [5] Mōshi Kokushi no ki wo yashinau to yashinawazaru to ga mieru. Mōshi wa ki wo yashinōte dandan kufū wo tsumi, shizen ni fudō no tokoro ni itaru. Kokushi wa ki [6] wo soto ni shite tada kokoro nomi torimaete, muri ni fudōshin wo nasu. Yue ni Mōshi wa osoku, Kokushi wa hayaki yuen nari. Ika Kokushi wo aite [7] ni shite toku.

[8] Ki to iu mono wa, tenchi no aida banbutsu mina ichidaiki nari. Sore wo wakureba tenchi to nari, mata shōbunseba banbutsu to naru, kore wo hikisubureba [9] ichidaiki nari. Hito no tai mo, ki ga musuborete katachi to naru nari. Yue ni banbutsu katachi ni shitagōte chikaku undōsuru, kore ga ki no myōyō nari. [10] Sono chikaku undōsuru ga kokoro nari. Sore wo Kokushi wa ki wo torisatte tada kokoro nomi wo yashinau, kore ga kongen wo ushinōte oru, koko ga Mōshi to Kokushi [11] to no sabetsu aru tokoro nari. Kōsei no Zengaku ya Rōshi ya mata Seigaku ni jūjisuru mono de mo yaya mo sureba ki wo soto ni shite kokoro nomi wo atsukau, kore [12] wa mina Kokushi no tokoro yori shōzuru ayamari nari. Mōshi yōkishō ga tenka ni akiraka ni nareba kaku no gotoki ayamari wa nakunaru, koko ga kono shō no taisetsu [13] naru yuen nari.

[14] Iwaku, kokoro wo ugokasazaru ni michi ari ya. Iwaku, ari.

[15] Kono mae no tokoro de Chū no fumei wo satsu tame ni Kokushi wo hiite „kore katakarazu“ to iuta. Soko de Chū ga daibu gaten wo nashi michi aru ka to toidashi [16] taru nari.

V 757 [1] „Yū“ no ji omoshi. Isshoku de wa naku, iroiro shigata ga aru.

Yue ni Hoku Mō wo hajime, oioi to Haku I I In oyobi Kōshi no yashinaikata wo idasu [2] nari.

[3] **Hokukyū Yū no yū wo yashinau ya, hada tawamazu memajirogazu,** (kore wa hito ni katsu koto nomi wo shu to su, yue ni hito ga kengeki wo motte sasu to mo rin toshite tatte kujikezu, [4] mata kengeki nado wo motte me wo sashite mo me ga majirogazaru nari,) **kono ichigō wo motte hito ni kujikaruru wo omou koto,** (ippon no kehodo no koto mo hito ni oshitsukerarete [5] hazukashime wo ukeru wo omou,) **kore wo shichō nite muchiutaruru ga gotoshi,** (shi wa jinmin no atsumaru tokoro, chō wa hyakkan no atsumaru tokoro,) **katsu kanpaku ni mo ukezu** (ke no koromo nite sensha no kiru mono, [6] kan wa wagakuni nite ieba dotera no gotoku dainaru sode no mono nari,) **mata banjō no kimi ni mo ukezu,** (kuruma banjō wo idasu kurai na taikoku wo sasu,) **banjō no kimi wo sasu wo miru koto, [7] kappu wo sasu ga gotoshi.** (Tatoi banjō no kimi to iedomo, haji wo ukereba tadachi ni fumikonde kappu wo sasu gotoku heiki ni nan to mo omowanu) **gen shokō nashi,** (taikoku no kimi [8] nite ken'i genjū nite mo, ware yori te wo idasu koto wa naranu to iu hanashi) **akusei itareba, kanarazu kore wo hansu.** (Akusei sunawachi tatoi ichigon de mo hibōsuru fūbun ga mimi [9] ni ireba kanarazu henpōsu, han wa uketsukezu akusei itareba tadachi ni mukuiru nari, koko wa tada ganzen no haji nomi ni arazu, fūbun de mo kanarazu mukuyu, kore ga Hokukyū Yū no hisshō [10] wo shu to suru hitotsu no ryūgi nari.)

[11] Hokukyū Yū wa shōgai kono tokoro wo oshinuita mono ja. Jōge kisen ni kakawarazu, nanpito yori mo chotto de mo haji wo kōmurazaru nari, sunawachi fudōshin [12] nari.

[13] „Yō“ no ji hajimete izu. Mōshi no fudōshin mo, tada yō no ichiji nomi. Yō wa nichiya kandan yūdan naku sono hō bakari ki wo yoseru wo iu. [14] Sunawachi Hokukyū Yū¹⁰²¹ wa kekki no yū, hito ni katsu to iu tokoro ni nichiya chōbo ki wo tsukete oru nari.

1021 Druckfehler: anstelle von *Kokushi* 告子 müßte es heißen *Hokukyū Yū* 北宮黜.

[15] **Mô Shisha no yû wo yashinau [16] tokoro ya.**¹⁰²²

(Ue no Yû¹⁰²³ no tokoro ni wa sho no ji nashi, Sha no yashinaikata wa hitotsu yashinai tokoro ga aru to ue ni taisuru ikioi nite sho no ji ga shizen tsuku nari.) **Iwaku, katazaru wo miru koto, nao katsu ga gotoshi. Teki wo hakarite nochi ni susumi, katsu koto wo hakarite nochi ni kaisuru wa, kore sangun wo osoruru mono nari. Sha ani yoku kanarazu katsu koto wo nasan ya. Yoku osoruru koto naki nomi to.** (Sha no

V 758 [1] fudôshin wa kanarazu kataneba naranu to omoeba kokoro wo ugokasu, tada ware heizei yashinau tokoro wa osoruru naki nomi ja to iu, kore ga Sha no fudôshin no ryûgi nari, kore [2] wo Môshi no hyô to iu setsu aredomo, Sha no jigen to ieba omoshiroshi.)

[3] Mô Shisha no nadakaki kôshi ni shite, fudôshin no ippa wo tatsuru mono nari. Mô wa sei, Sha wa mei nari, Shi wa hatsugo nite, Saden ni dandan aru [4] tate nite Go wo Kôgo, Etsu no Oetsu to iu ga gotoshi.

[5] Sensô wo nashi makeru toki wa haigunshi, wagami mo shibôsu, shikaru ni tatoi makeru to iedomo, yûki wa chotto mo kagezu, katta to omôte [6] heiki de oru, kono ichigon de Sha no yûki ga shirareru, sore wo kuwashiku ii taru nari.

[7] **Mô Shisha wa Sôshi ni nitari, Hokukyû Yû wa Shika ni nitari, kano nishi no yû wa imada sono izure ka masaru wo shirazu,** (¹⁰²⁴„imada shirazu“ wa futari tada sensô bakari ni hekisu, kekki no yû nite, hôzen no ki ni hisureba [8] ronzu ni tarazu to dogai ni suru i ari) **shikari shikôshite Mô Shisha no mamori yaku nari.** (Shu wa yô nari, shôgai soko wo mamoritsumete ichinen wo koko ni yosete [9] oru nari, yaku wa¹⁰²⁵ ito wo motte makitsumete ugokanu yô ni suru nari, Mô

1022 Durch die Auflösung des Kanbun-Satzes in japanische Lesung wird das Zeichen 所 erst am Ende des Satzes gelesen. Der Einschub, in dem Yamada Hôkoku das Zeichen erklärt, befindet sich jedoch schon Mitte Zeile 15, direkt im Anschluß an die Zeichenposition nach chinesischer Syntax.

1023 Druckfehler: anstelle von *ten* 點 müßte es heißen *Yû* 黝.

1024 Gleicher Fall wie in *Fn 4*.

1025 Druckfehler: anstelle von *ni* 二 müßte es heißen *wa* へ.

Shisha wa Hokukyû Yû yori wa tada onore wo omo toshite oru yue ni, abunai koto wa nashi, [10] Yû wa hito wo shu to suru yue ni, battoshite toritome ga tsukanu yue ni Yû ni hisureba Sha no hô ga kanjin kaname na tokoro wo mamotte oru to iu.)

[11] Ue ni Mō Fun no rui wo futari hiita naredomo, sono naka de ryûgi ga aru yue ni, Kôshi no monka wo futari hiite hyôsuru nari. Shikaru ni sono [12] futari wo motte, tadachi ni ki wo yashinaite fudôshin ga dekite daiken kunshi de aru to hyôsuru wa tonda koto no yô naredomo, kaette myô nari. Iu [13] wa yahari asaki yori fukaki ni hairite, shizen kôzen no ki wo torikoman to hossureba nari. Koko wa tadachi ni gakumon kufû no tokoro ga nita to iu [14] ni arazu, tada ki wo yashinau ryûgi ga nitaru to iu nomi.

[15] Zentai Mō Hoku futari wa hyôsuru ni tarazu. Katsu Mō wo shuyaku nari to iu wa, amari iisugi naredomo, kore wa Yû ni hisureba Sha [16] no hô ga yaku naru to iute Sôshi no maeoki wo nashite, jojo kôzen no tokoro ni itaru nari. Meibun wo tsukuran to shite kisuru ni wa arazaredomo,

V 759 [1] shizen Mōshi no ron ga bunpô ni kanôte oru, sunawachi ue ni Mō Hoku no ki wo yashinau asakikata wo iidashi, Sôshi Shika no kôzen no ki no tokoro ni itari, [2] tsui ni Mōshi no makoto no kôzen no tokoro ni oyobi, soreyori kojîn ni sakanobotte Haku I I In nado wo hiki, mata Kôshi wo hikidashite owari no musubi ni nasu, [3] mina ki wo yashinau hitotsu no ryûgi nari. Yue ni „Mō Shisha unnun“ no tokoro wa, niban no maeoki ni kakaru hashiwatari no tokoro nite yoku jukkôsu beshi.

[4] Kono kôzen no ki to iu mono wa, tenchi no aida ni fusagari, gekkyû seikyû ni itaru made tada ichidai genki de aru. Sono daiki ga gyôketsushite chikyû to nari, [5] tenchi to nari, banbutsu to naru. Sono katachi ni shitagôte shizen chikaku undô no hataraki ga aru, kore ga daiki no myôyô nari. Yue ni sansen kakai naraba [6] sanzen kakai no hataraki ari, kinjû naraba sono hataraki ga aru, sômoku mo ningen mo mina katachi ni shitagôte sore dake no hataraki ga aru. Gakumon to iute mo [7] hoka ni wa nashi, tada kore shizen no hataraki no mama ni yuku nomi.

Kôzen no ki wo yashinau to iu mo, sunawachi kore nomi. Kore ga tadachi ni „chokuyô“ to [8] naru, soshite sore ga tenchi ni fusagaru nari. Kaku ronzuru toki wa maeoki no Mō Hoku wa idasu ni oyobazaru yō naredomo, yahari kore [9] mo ikki nari. Tenchi no aida wa ikki ni shite, katachi ga musunde shizen ni mono ga dekiru sono musubare yō de onoono chōzuru tokoro ga aru. Sōmoku wa sōmoku [10] no chōzuru tokoro ga aru. Sunawachi Mō Hoku no katsu to osoruru naki to wo shu to suru mo, daiki no musubi guai de, koko ni chōzuru nari. Yue ni ki [11] no hashikure nite mo, ki ni wa sōi nashi. Kore wo mamoru wa chokuyō ni arazaredomo, yahari yō nari. Mata Mō Fun nite mo Shika Haku I nite mo [12] mina ki nari. Shikaredomo aruiwa chikara bi ni shite ittan nomi wo yashinai, aruiwa yashinaisugi no mono mo ari, sorezore ryūgi ga aru. Ippō wo yashinaeba, [13] ippō nomi no hataraki wa dekiru. Sore wo mattaku seru wa Mōshi kōzen no ki nari. Kaku no gotoku shūshū ryūgi wa wakaredomo, sore wo hikisubete [14] ieba, Mō Hoku mo Mōshi Haku I tō mo ichidaiki nari. Yue ni Mōshi wa koko de wa iwanu keredomo, kono nochi ni itari „Mō Shisha no shuki“ [15] wa to hajimete ki no ji wo idaseri. Sōtai nani wo nasu to iute mo mina yōki yori izu, tenka wo keieishi, mi wo osame, tenchi no aida dono yō [16] na koto ni deôte mo, todokōrazu ni tenchi to onaji hataraki wo naseba mina kōzen no ki nari. Tō Gu sandai wa mochiron kokon wo tsuranuite, Kōshi riku

V 760 kei de mo yōki nomi. Mōshi wa tada sono na wo hajime taru made nari. Kore ga Mōshi no yo ni dai kōgyō aru tokoro de aru.

[2] **Mukashi wa Sōshi Shijō ni katarite iwaku, shi yū wo konomu ka.** (Koko nite wa Shijō shōyū wo konomu wo miru beshi.) **Ware katsute daiyū wo fūshi ni kikeri. Mizukara kaerimite naokarazareba,** (shuku [3] to fushuku to, kono futatsu ga makoto no mamoriyaku nari) **katsu kanpaku to iedomo, ware osorezaran.** (Oshikattan to suru wa muri nari, yue ni katsu kanpaku no gotoki iyashikimono ni mo muri wo [4] tōsazushite, wagami no fuchoku na tokoro wo naosu kore ga kaette daiyū nari.) **Mizukara kaerimite naokunba, senmannin**

to iedomo ware yukan. (Chotto mo ato e yorazu fumikonde yuku nari.)

[5] „Shuku“ wa choku to onaji, sunawachi „motte chokuyôsu“ no choku nari, kôzen no ganmoku nari. Tada tensei umareta mama takumi mo sakui mo naku, shizen tôri ni yuku [6] nari. Watakushi mo takumi mo saiku mo naku, tada shizen no hataraki tôri ni yukeba, shizen ri ni ataru, iwayuru kichû no jôri nari. Daiki ga musuborete [7] katachi wo naseba, shizen katachi ni shitagôte chikaku undô ga aru, sono chikakusuru tôri ni yuki, watakushi mo saiku mo senu no ga shizen ni yuku nari.

[8] Kono mae no tokoro de, Hoku Mō futari wo hiite, tada yûki nomi no fudô wo ii, tsugi ni Shika Sôshi wo hikiai ni idashita no wa, tonda koto no yô naredomo, Yû ni hisureba Sha no hô ga mamoriyaku to iu made iitsumeru tame nari. Kore mo ue ni Mō Fun wo hiku yue ni, Chû ni wakaru yô [10] ni, yôyaku ni asaki yori makoto no kôzen no ki no tokoro ni otoshikoman to suru nari. Shuku sunawachi choku wa, makoto ni shizen no chikaku kannôjô yamu wo ezaru [11] sei'i yori izuru ga choku nari. Sasureba tatoi senmannin no teki mo, sengun banba no naka de wagami wa koppa mijin ni naru to mo, chotto mo kokoro wa [12] ugokanu nari. Iu wa sôtai katachi aru mono wo daiki ga katamari musunde naru mono yue ni, tatoi wagami mijin ni naru tomo, yahari moto no [13] daiki ni kaeri, ikite oru mo ichiyô nari, yue ni koko ni itarite wa nani mo shisei ni wa kakawaranu, Môshi no „motte chokuyô wo shite tenchi ni fusagu“ to iu [14] wa kore nari. An ni Môshi kôzen no ki wo koko nite iitsukuseri, kore ga makoto no daiyû nari.

[15] Mō Fun mo Hoku mo Mō mo mina ki nari, tenchi no aida ki yori hoka wa nashi, yue ni Chû ga Mō Fun wo hiku mo ki no ittan nari, Môshi ga Mo Hoku wo hiku mo mata [16] ki no ittan nari. Jitsu wa hiku ni oyobazaredomo, Chû ga Fun no gotoki mono wo hiku yue ni, sore ni gaten wo sase yô to omôte Mō ya Hoku wo

V 761 [1] hiku nari. Shikaredomo yahari ki ni wa sôshi nashi, yue ni koko mo Sôshi no koto ni tsuki, saiwai yûki ippô no koto nomi wo

iwareta Kôshi [2] no go ga atta yue ni hikiidasu nari. Koko wa yûki ippô nomi no fudôshin wo iute, yôyaku ni shin'i ni hairu. Yue ni Sôshi no tokoro wo motte [3] Sha ni hisureba shuku sunawachi choku no ichiji de ichi yûki dai fudôshin to naru, Sôshi no hô ga kan'yô na tokoro ga aru wake da. Shikaredomo Sôshi wo Kôshi Môshi [4] ni hisureba yahari ki no ittan nari. Zentai mamoriyaku to iu wa tada ichinen no okoru tokoro de nasu, kore ga ichiban kan'yô nari. Sha wa katsu mo [5] katarazu mo koko ni wa kankeisezu, tada waga ichinen no chikakusuru tokoro de osore sae seneba yoi to iu. Yû wa kanarazu hito ni kattan to, muriyari [6] ni hito wo aite ni nasu. Yue ni fudôshin no tokoro wo motte ieba, Sha no hô ga temijikaku yaku nari. Sore wo Sôshi ni nitari Shika ni nitari to iu, [7] Sôshi Shika onaji montei gakuryû naredomo, Mô Hoku no sa no gotoku yahari ryûgi ga aru. Sôshi no hô wa Kôshi no go wo hiite idashite aredomo, [8] Shika no hô wa idashite nashi, kore wa Sôshi no hô sae wakareba, shizen Shika no hô wa wakaru, yue ni idasazu, sunawachi bun no shôryakuhô nari. [9] Sono nitaru to iu wa Sôshi wa tada choku no ichiji nite, shizen sei no mama itten no watakushi mo chikô mo nashi, shizen ni makasete yuku. Sha wa wagakokoro sae [10] ugokazareba yoroshii to iu. Shika wa seijin no nichiyô jôkô sono kakuhô dôri wo mane wo nashi, sono tôri ni yuku, Yû no kanarazu hito ni kattan [11] to hossuru ni ruisu. Shikashi koko wa tada fudôshin no yashinaikata no ryûgi sahô ga yoku nite oru to iu nomi, nani mo makoto ni nitaru ni arazu [12] koko nite Mô Hoku no sabetsu oyobi Shika Sôshi no sabetsu mo wakaru, tsumaru tokoro kôzen no tokoro ni otoshikomu nari.

[13] Mô Shisha no shuki wa, mata Sôshi no shuyaku naru ni shikazaru nari.

[14] Koko nite hajimete ki no ji wo idashi, zengo wo tsuranukeri. Jôbun wa tada „mamoriyaku“ to iute, nani wo mamoru yarô wakarazu. Yue ni koko de sono mamoru [15] tokoro wa ki de aru to iidasu nari. Kore de Mô Fun mo ki, Mo Hoku futari mo ki, Sôshi mo mata ki nari. Tenchi no aida suru koto nasu koto mina ki no [16] hoka ni wa nashi to iu koto ga

meihaku to naru. Saredomo onaji ki wo mamotte mo,¹⁰²⁶ kono Sôshi no go wo motte mireba, Sôshi no hô ga yaku nari to
 V 762 [1] iu. Iu wa, choku no ichiji wo torimaete shizen no chikaku dôri ni yuki sae sureba, senmannin to iedomo osorezu, nani mo betsu ni saiku kufû [2] wo nasu ni oyobazu, yue ni kanshin kaname na tokoro wo nigirishimete oru to iu nari.

[3] Koko de ichidanraku to naru, sunawachi yû ippô no fudôshin wo ieri. Koreyori dandan shuki no ki no ji wo torimaete tokihiromuru nari. [4] Sono ki wo toku ni tsuite wa, ue no fukuan no Kokushi wo aite ni idashikuru.

[5] Iwaku, aete tou. Fûshi no kokoro wo ugokasazaru to Kokushi no kokoro wo ugokasazaru to, kiku koto wo u beki ka. (Mae ni „Kokushi wa ware ni sakidachite kokoro wo ugokasazu“ to iute tada ippô no yûki nomi wo [6] iute, Kokushi no koto wo iwazu, Chû no toi wo matsu, hatashite Chû ga tou, yue ni Môshi ga kotôru nari.) **Kokushi iwaku, gen ni ezu tomo,** (Kosetsu ni tenka no kotoba [7] to tokedomo, Kokushi no jigen to miru beshi) **kokoro ni motomuru koto nakare,** (koko wa okonai nite iu nari) **kokoro ni ezu tomo, ki ni motomuru koto nakare.** (Ika shiku nite, Kokushi [8] no gakumon daizunô wo miru beshi, sunawachi Kokushi fudôshin no kufû nari.) **Kokoro ni ezu tomo, ki ni motomuru koto nakare to wa, ka nari.** (Suikyûsureba jitsu wa fuka naredomo, kore wa [9] tada Kokushi no gakuryû ni tsuite iishi nari, yue ni Môshi no yôki ni hisureba ichiban fuka naru tokoro, sono wake wa kasetsu nite kuwashiku kajjisu.) **Gen ni ezu tomo, [10] kokoro ni motomuru koto nakare to wa, fuka nari.** (Hito to ôtaishite iisokonai wo shita toki wa, wagakokoro ni sumanu sore wo mo kokoro ga ugoku kara wagakokoro ni motomenu nari, zentai gen to iu [11] mono wa wagakokoro yori ideru mono nareba, sono tassezaru wa wagakokoro ni kurui ga aru nari, sore wo motomezushite sore nari ni suteoku, kore wa ika [12] ni Kokushi no gakuryû ni tsuite iu mo ichiban taisetsu naru kokoro wo mo suteru yue ni, Môshi wa Kokushi no ryû ni tsuite ronzzuru mo fuka to ieru nari.)

1026 Druckfehler: an dieser Stelle steht ein Punkt anstelle eines Kommas.

[13] „Ki ni motomuru koto nakare unnun“ kosetsu ni wa tada genki to kaisu, yue ni yôkishô mo tada genki nomi wo tsuyokusuru to kaisuru wa dainaru ayamari nari. Kokushi wa [14] gen kô wo soto ni shite, kokoro bakari wo neru tokoro no gaku nari, yue ni ki wo yashinawazu, kokoro nomi wo torimamotte ki no undô wo kaerimizu, ki ni motomezu. [15] Môshi wa ki ni motomu, soko ni aihansuru tokoro wo miru beshi. Kokushi no kufû mo yôï narazaredomo kokoro nomi wo hasokusuru yukikata nareba [16] koko wo kokoroereba, konnichi dare ni demo dekiru, yue ni „ware ni sakidachite kokoro wo ugokasazu“ to iu nari. Môshi wa ki wo yashinai, nichiyô jôkô ga gi to michi to ni kanôte,

V 763 [1] kokoro ni yasunzearu koto nashi, kokoro hiroku taihan¹⁰²⁷ ni shite, shizen kokoro ga fudô to naru, yue ni shijû ni shite hajimete kokoro wo ugokasanu nari.

[2] „Gen ni ezu tomo unnun“ koko wa taishô wo nakusuru yue ni, danzen fuka to iu nari. Zentai chikaku undô wa sunawachi ki nari, shikôshite chikaku undô [3] no soto ni betsu ni kokoro to iu mono wa nai, yue ni kokoro ki wa ichibutsu nari. Kore wo Kokushi wa kokoro to ki to wo futatsu ni wakeru, kore ga Kokushi no gakuryû [4] nari. Kokushi no gakuryû nomi narazu, itan wa mina kono ken nari. Shikaru ni Kokushi no gaku no gotoku, kokoro ki wo futatsu ni wakete miru to mo, [5] „kokoro ni ezu tomo, ki ni motomuru koto nakare“ wa danzen fuka nari. Yue ni Môshi mo ichigon de sore wo fuka to kanpashite, ronzuru ni tarazu to nasu nari. Koko [6] de hajime ni ka to iishi wa, Kokushi no gakuryû ni tsuite no ka de atte makoto no seigaku nite ieba makoto no ka ni arazaru koto wo shiru beshi. [7] Kokushi no gakuryû wo etokushite, shikôshite nochi Môshi no seisetsu wo mireba meihaku nari.

[8] Kokushi no gaku mo, koko ni itareba hanahada yôï narazu. Tatoi wagami wa koppa mijin ni naru to mo, wagakubi wa nakunaru mo, kokoro wo ugokasanu [9] nari. Koko ga shûjin nite wa nakanaka dekinu, sore wo Kokushi wa kufûshite makoto

1027 Zweites Schriftzeichen des Kompositums unleserlich. Vermutlich *taihan* 體胖.

ni kono koto wo nasu wa hanahada gôketsu nari, keibetsu wa dekinu. Yôsuru [10] ni itan no gaku shûshû aredomo, daitai wa Kokushi no kokoro nomi wo saguru ryû nari, yoku wakimae miru beshi.

[11] Koko de Môshi Kokushi no gakuryû wo tatoereba, Môshi wa taishô no gôrei wa taisetsu naredomo, shisotsu mo daiji nari. Tatoi taishô ga rei wo idasu to [12] mo, shisotsu ga rei wo kikazaru toki wa kokoro ga ugoku. Yue ni shisotsu ni hibi chôren wo sase, sono shûgyô ga tsunde kureba, shisotsu no yarisokonai [13] wa nai, tada itchi rikuryokushite taishô no gôrei tôri ni shitagai, taishô toshintai wo tomo ni su, yue ni kyôteki ni mukau to mo rikuryoku dôshinshite tomo ni fusegu, [14] senmannin to iedomo osoruru ni tarazu, yue ni kanarazu katsu nari. Kokushi wa shikarazu, tatoi shisotsu wa haiboku sanransu to mo, taishô sae jittoshiteorite [15] kokoro wo ugokasazareba, shizen shisotsu mo osamaru to iu i nari. Atakamo Shû Afu no shichikoku wo utta toki no gotoshi. Yue ni Môshi [16] no hô wa chôren ga kyokumitsu ni hairu kara, shijû made mo kakaru. Kokushi wa sore wo muri wo shitsukesuru kara hayai. Môshi no hô wa betsu ni fudô ni narô

V 764 [1] to omôte kufû wo nasu ni arazu, shizen sono ba ni itaru. Kokushi to iedomo nani mo akuji wo nasu to mo ze nari to iu ni arazu, tada noroshiku [2] omôte tebayakusuru nari.

[3] Sore kokorozashi wa ki no sui nari. Ki wa tai no jû nari. Sore kokorozashi itareba, ki wa kore ni tsugu. Yue ni iwaku, sono koro-zashi wo jisshite, sono ki wo sokonou koto nakare to. (Kono niku wa Môshi gakumon no daizunô nari, yue ni [4] Môshi heizei kuchi ni tonôru naran.)

[5] Koreyori Kokushi no kokoro-echigai wo iihodoku yue ni, sore to tan wo aratamuru nari. Sate kokorozashi de ano mono ni toran to hossureba, tadachi ni te ga [6] sono mono wo tori, kokorozashi de ano tokoro ni yukan to hossureba, tadachi ni ashi ga ayunde yuku, kore ga kokorozashi itari ki tsugu nari. Atakamo sangun no taishô ga gôrei [7] wo idaseba, shisotsu ga tadachi ni

sono rei ni shitagau gotoshi, yue ni kokoro ki dochira mo taisetsu to naru.

[8] Mazu kokorozashi to ki to wo setsumeiseneba wakaranu. Sore kokorozashi wa kokoro no mukau tokoro kokorozasu tokoro, sunawachi ki no kashira ni shite ki nari¹⁰²⁸. Tatoeba sangun to ieba, [9] naka ni taishô mo ari shisotsu mo ari, sore wo subete ieba sangun to iu. Yue ni kokoro ki izure mo nibutsu ni arazu. Kokoro no chikakusuru wa sunawachi [10] ki no hataraki nari, subete ieba yahari kokoro mo mina ki nari. Ki no soto ni kokoro aru ni arazu, tada ki no shôsui nomi nari. Sono ki to iu wa [11] katachi wa nakeredomo, wagatai ni michite ori, atama no girigiri yori ashi no yubi no saki made ippai ni tsundeoru, yue ni ikite hataraku wa mina ki [12] nari. Tai wa shi tai wo iu naredomo, katachi zentai wo iu. Kono tai to iu mo, hikkyô ki no gyôketsusuru nari. Yue ni katachi ga tadachi ni ki nari. Kinjû [13] sômoku mina ki nari, sore ga karete tsui ni wa kage mo nakunaru wa, sunawachi moto no ki no fukusuru nari. Yue ni katachi ga areba sore sôh no hataraki [14] ga aru, mina ki nari. Kore ga tai ni suburu nari. Sunawachi kokoro no naka no ki nari. Kore wa hito nomi ni arazu, tenchi shikai mo mina ki nari.

[15] Kokoro wa taishô nari, korehodo taisetsu naru mono wa nashi, kore wo mochimamori, fusuji no koto ni kokoro no ugokazaru yô ni suru, kore ga daiichi [16] nari. Shikaredomo sono kokoro no hataraku ki no tokoro de shisokonai ga areba kokoro ga ugoku, yue ni kokoro ga kaku nasou to omôte ki ga hataraku tokoro ni yoku ki

V 765 [1] wo tsukete tearaku sorô ni naranu yô ni shi, sokotsu na hataraki wo shite wa naranu. Tada sono gôrei dôri ni hataraitte, shisokonai no naki yô ni suru, [2] kore ga „sono ki wo sokonou koto nakare“ nari, sunawachi ki wo yashinai nari. Kono futatsu wa aimochi no mono de, dochira ga nukete mo naranu. Bunshô no ue de [3] wa zehi futatsu iwaneba naranu yue ni, ue ni „kokorozashi wa ki no sui“ to mazu iuteoki, kore de futatsu ni waketeoredomo, nibutsu ni arazaru [4] wo shimesu. Koko de

1028 Druckfehler: anstelle von *ari* アリ müßte es heißen *nari* ナリ.

Kokushi wo chokusetsu ni ikaga to hyôshi wa senu ga, Kokushi no tagôte oru tokoro wo an ni yaburu nari. Kokushi wa kokoro to ki to wo futatsu [5] ni wakete, ki wa dôdemo yoroshii, kokoro sae ugokazuba yoshi to iu, yue ni Kokushi no hô wa ki wo bôshite yoshi to iu ni ataru nari.

[6] Sude ni kokorozashi itareba, ki wa kore ni tsugu to ii, mata sono kokorozashi wo jissHITE, sono ki wo sokonou koto nakare to iu wa nanzo ya. (Koko ni itareba Chû mo daibu gaten wo nashi, kokoro ga taishô to iu nareba, [7] kokoro shidai de ki wa dô de mo naru to omou, shikaru ni „ki wo sokonou koto nakare“ to iu, sore ni fushin wo okosu nari, kôsei mayoi wo nasu mo mina koreyori shôzuru [8] nari.) **Iwaku, kokorozashi itsu nareba sunawachi ki wo ugokashi, ki itsu nareba sunawachi kokorozashi wo ugokaseba nari.**

[9] „Kokorozashi itsu unnun“ wa, kokoro ga ippô ni katamuku toki wa, tai mo sore ni tsuite ugoku. Taishô ga susuman to sureba, shisotsu mo mata shitagôte susumu. [10] Taishô ga kyôjaku nite shirizokan to sureba, shisotsu mata shikari. Zen'aku mina sono tôri, yue ni zennen ga okoreba ki mo mata zen ni omomuku, akunen ga hassureba [11] ki mo mata aku ni ochiiru naru.

[12] „Ki itsu unnun“ wa, hajime kokoro ga nanika wo nasan to hosshite ki ga hataraku, sono hataraki tokoro ga ippô ni katamuku toki wa, sekkaku hajime yori nasan [13] to hossuru kokoro wo ugokasu nari.

[14] Ima sore tsumazuku to hashiru to wa, kono ki nari. Shikaredomo kaette sono kokoro wo ugokasu.

[15] Kore wa Chû ni wakariyasuku ichiji no utagai wo tokan to hosshite, kono wakariyasuki tate wo hiku naredomo, jitsu wa shin'i made kono tate de wakaruru. [16] Sunawachi tsumazuku mono hashiru mono wa, kore kokoro de nasan to hosshite ki ga hataraku nari. Kokoro wo tada mae ni yukan to hossuru nomi, nani mo tsumazukan to

V 766 [1] hossuru kokoro wa nai. Sore ga sono ki no ippô nomi ni nari, kokoro ga kû ni naru to ki wa hakarazu tsumazuite haette kokoro

wo ugokashi, sono yukan to hossuru [2] kokoro wo mo hikitome, aruiwa ki ga iyagaru yô ni naru, kore ga ki itsu nareba kokoro wo ugokasu nari. Yue ni kokoro ga daiji naredomo, ki [3] no hô ga kaette taisetsu nari, yue ni „ki wo sokonou koto nakare“ to iu nari.

[4] Mata konnichi gakumonjô ni tsuite ieba, hajime gakumon wo nasan to omou kokorozashi wa makoto ni ze nari, shikaredomo sono gakumon no shikata ni oite, aruiwa itan [5] no ryû ni ochiri, aruiwa kaette tada gakumon nomi wo nashi, kokoro wa hôheki jashi nado ni ochiiru toki wa, hajime gakumon wo nasan to iu kokorozashi ni somuku nari, [6] mina ki kara kaette kokoro wo ugokasu nari. Yue ni shizen yoki guai ni yashinôte yukaneba naranu. Sono yashinaikata to iu wa yôï narazu, [7] sore wo nasu ga ki wo yashinau nari. Yue ni kadan nite tsumabiraka ni yashinaikata no kufû wo iu nari.

[8] Aete tou, fûshi izuku ni ka chôzeru to. Iwaku, ware wa gen wo shiru. Ware yoku waga kôzen no ki wo yashinau.

[9] Koremade Kokushi no tagatte oru no wo hito tôri kaishi, Chû mo daibu gaten wo nashita tokoro ga aru. Moto no toi wa Môshi to Kokushi to no fudôshin [10] no tagai nari. Sore wo Kokushi no hô yori kuwashiku iute, Môshi no hô wa imada iwazu. Ue ni „sono kokorozashi wo jissHITE, sono ki wo sokonou koto nakare“ to iuta [11] naredomo, tada daitai nomi nite, ikanaru tokoro ni kufû wo tsunde nasu ya shirezu, yue ni koko de sura ni tou nari.

[12] Koko nite iyoiyo kôzen no ki ga deru. Shikôshite hitotsu chigen wo soete nikajô agete iu. Chigen¹⁰²⁹ wa Kokushi no „gen ni ezu tomo, kokoro ni motomuru koto nakare“ [13] no ura nari. Yahari jigen to miru beshi. Iu wa waga haku ji ni oite, mina wagakokoro ni shiriwakimaete sore wo kuchi ni idashite iu, yue [14] ni tenka no koto ni oite nani hitotsu iitokaren koto wa nai, mata nani wo iu to mo suji ni tagau koto wa nai. Sunawachi tada wagakokoro ni kannôshi, [15] shizen ri wo wakimaete sore

1029 Druckfehler: anstelle von *chisha* 知者 müßte es heißen *chigen* 知言.

iori dasu kara shizen suji ni ataru nari.

[16] „Ware yoku“ to ieru, zen no ji ga taisetsu nari. Yashinai to iu mono wa yôï naranu mono, kore wo yoi guai ni yashinaitateru nari. Môshi

V 767 [1] wa chigen yôki kono nikajô wo osamuru tokoro yori, shizen fudôshin to naru, kore ga waga chôzuru tokoro nari to iu. Mina Kokushi no hantai nari. [2] Sunawachi Kokushi no „gen ni ezu tomo, kokoro ni motomuru koto nakare“ wa, chigen no hantai. „kokoro ni ezu tomo, ki ni motomuru koto nakare“ wa yôki no hantai nari. Zentai chigen [3] mo yôkichû no chigen nite, betsu ni iu ni oyobazu. Shikaredomo ue ni Kokushi ga gen to ki mo futatsu ni wakete iu, yue ni sore ni hikiateru [4] tame ni, futatsu ni wakete ieri. Jitsu wa hikisubete ieba ki nari, yue ni kôzen no ki no hô wa ware yoku to nen wo irete iu nari.

[5] Aete tou, nani wo ka kôzen no ki to iu. Iwaku, iigatashi. Sono kitaru ya, shidai shikô ni shite, motte chokuyô wo shite sokonou koto nakereba, sunawachi tenchi no aida ni fusagu.

[6] „Aete tou, nani wo iu unnun“ jôbun ni kôzen no ki wo yashinai to dake kotaete nochi wo iwazu. Soko de Chû ga tôte kita yue ni, koko de hajimete daitai [7] kufû made wo kotôru nari. Kore wa toi wo matte senpô wo gatensaseru hô nari. Mata chigen wo sashioite, kôzen no hô bakari wo tou [8] wa, hajime yori yôki no ron de, ki ga ichiban daishûi to iu tokoro wo gatenshite tou nari.

[9] „Iigatashi“ wa mottomo myô nari. Kuchi de iu mono wa nandemo kagiri aru mono nari. Kagiri naki mono wa kuchi nite iute wa aji no wakaranu mono [10] nari. Mata makoto ni wagakokoro ni gaten teoboe ga aru mono wa, kuchi no sono aji wo iwan to hosshite mo iezu, tada gonyûshite wagakokoro ni satoru nomi de aru. [11] Sunawachi Môshi ga shijû made kufûshite shizen gonyûshita tokoro wa kuchi ni iezari nari. Koko de makoto ni Môshi no ki wo yashinaeru wo shiru beshi.

[12] „Shidai shikô“ wa, kôzen no ki no hontai nari. „motte chokuyô wo shite sokonou koto naku“ wa kufû nari, tenchi no aida ni fusagaru wa kôken nari, sono sôji de [13] hontai kufû kôken made iitsukusu, mottomo kan‘i nari.

[14] „Shidai shikô“ to wa nanika mazu kôzen no wake wo shiraneba naranu. Shuchû seidai ryûkô no katachi to kaisu, mottomo myô nari. Mizu ga taiga ni michite [15] tôtô yôyô toshite nagaru, kore wo tori keiyôshite kôzen to iu. Michi ippai michite nagaruru toki wa, chotto mo todokôru koto naku, [16] kandansuru koto naku, jiyû jizai, hidari ni migi ni nagaru beki wa nagare jinryoku wo motte yameru koto wo dekinu, kore ga seidai ryûkô nari, kore

V 768 [1] wo shidai shikô to iu. Sore tenchi no aida wa ichi dai genki nomi, nani mo tabutsu aran ya. Tenchi to ieba kagiru yô naredomo sôtai katachi no naki [2] mono mina ten nari, chika no ana wo horu to mo, ana no naka nani mo naki tokoro ten nari, katachi no aru mono mina chi nari, kûchû tori no oru tokoro mo chi nari. [3] Mata katachi aru daichikyû jitsugetsu seishin banbutsu mina ki nari, kore wo hikisubete ieba ichi dai genki nari. Tada ichi dai genki no mama, katachi wo musubazaru mono [4] sunawachi ten nari. Katachi aru wa sono genki no musubikoru tokoro wo iu, sono ichi dai genki wo iu mono wa mina shizen undô ari, kappatsupatsu to todomari todokôru [5] koto nashi, doko made yuku to mo mina ichi dai genki yori hoka nashi, sunawachi shidai nari, nakanaka me de miru koto mo dekizu. Mata sono genki to iu [6] wa shizen no hataraki ari, atakamo taiga ni mizu ga nagaruru gotoku, chotto mo yamu koto nashi, todokôru koto nashi, kandan aru koto nashi. Sono daiki [7] no undôshi hataraku tokoro wa, tenchi kaibyaku irai okumannen tatsu to iedomo tawamu nashi, kussuru nashi, todokôru nashi, yamu nashi, mizu no dondon nagaruru [8] gotoku, yaman to suredomo nakanaka yamu koto nashi, sono tezuyoki koto sunawachi shikô nari. Yue ni kôzen no hontai wo ieba, shidai shikô [9] yori iikata wa nashi, banbutsu wa mina kono ki no gyôketsusuru nari. Sono banbutsu wo wakureba kinjû sômoku

sanzen kakai to naru mo mina ki nari. Sorezore [10] katachi ni shitagôte hataraki ga aru, ningen to iu mo sono naka no mono nari. Sono ningen no katachi wo ukereba, ningen dake no hataraki ari, sono hataraki wa sunawachi [11] genki no hataraki nari, kore wo motte mireba wagami mo kôzen no ki nari.

[12] Hito wa kôzen no ki wo yashinawaneba naranu kore ga gakumon kufû no kan'yô naru tokoro nari, sore wo oshitsumete ieba, tada choku no ichiji nomi. [13] Ue ni tai'i nomi wa iu tare domo, koko de hajimete meihaku to naru. Sôtai ichi dai genki ga shizen ni undôshite, sore ga musunde banbutsu to naru. [14] Banbutsu to nareba, sono katachi ni shitagôte undô ga aru. Sono katachi no naka de mo, sorezore undô ga tagau. Me wa mono wo mi, ashi wa hôkôshi, mimi [15] wa koe wo kiki, te wa mono wo toru, onoono undô ga kotonaru. Kaku no gotoku issinchû de mo sorezore undô ga tagau, iwan ya katachi no kotonaru mono wo ya. [16] Yue ni ningen to umareba, ningen dake no undô ga aru, kore mina daiki no undô nari. Sono sei no mama shizen no undô dôri ni yukeba, kore ga choku nari.

V 769 [1] Choku nareba shizen ni jôri ni ataru nari, kore ga iwayuru chokuyô nari. Moshi jachi nite takumi ni saiku koshirae koto nado naseba chokuyô ni arazu. Soshite [2] yô wa tada ichido dake sureba ze nari to iu ni arazu, hi ni sando shokusuru gotoku, nichiya chôbo kandan naku nasu, kore ga yôki nari.

[3] „Shikôshite sokonou koto naku“ wa koko wa ura wo motte iu. Sokonou wa yashinai no yarisokonai nari. Sore wo nichiya seisatsushite mugai ni suru nari. Shizen ni yashinai [4] to iu mo betsu ni kufû wo nasu ni arazu, tada sono gai sae jokyosureba, ato wa te wo tsukeru ni oyobazu, shizen to naru nari. Iwayuru yô [5] to iu mono wa, gai wo saru nomi, kore ga yôki nari, gakumon kufû nari. Yue ni „shikôshite sokonou koto naku“ to ji no ji wo kuwaete, omoku iu. [6] Kore wo shokusuru ni tatoeba, ichinichi ni sando shoku wo nasu wa, wagami wo yashinai nari. Saredomo aruiwa bôshoku nado naseba, kaette fukutsû wo nasu, [7] aruiwa samusa ni koromo wo chakusuru wa, wagami wo yashinai nari, shikaredomo hakui kô ni sugureba

kaette byôkon to naru. Yue ni gai to iu wa, yô no [8] yarisokonai nari. Soko yarisokonai to iu wa, koshirae koto saiku ga atte, shizen no undô ni yukazareba nari. Tada shizen dôri ni yukeba gai [9] wa nashi. Jingi gojô no michi mo, mina shizen ni yuki ki wo yashinai kufû nari.

[10] „Tenchi no aida ni fusagu“ wa, tenchi to ichimai ni naru nari. Ten ni mo kagirarezu, chi ni mo kagirarezu, doko made yuku tomo ichimai ni naru [11] nari. Ue ni ieru, mizu no taiga ni nagaruru gotoku, chotto no sukima mo naku, waga goshaku no tai wo motte jiyû jizai ni hataraki ni yukeba, shizen daiki [12] no undô ni gasshi, tenchi to hitotsu ni naru. Sasureba nani wo nasu to mo, shizen daiki no undô ni gasshite tagau koto nashi, osoruru koto [13] nashi, sashitsukaeru koto mo nashi, sareba shizen fudôshin to naru. Môshi wa kore ga waga chôzuru tokoro nari to iu nari. Kore wo tatoete [14] ieba, ima tenka ippan no daihôrei ari, kokumin mina kono hôrei wo mamori chotto mo tagau koto nashi, oyoso wagami ni nasu koto mina hôrei no gotoku nareba [15] tenkachû ni fusagaru nari.

[16] Sono kitaru ya, gi to michi to ni haisu, kore nakereba uuru nari.

V 770

[1] Koko de hajimete gi no ji wo idasu, kore ga taisetsu nite, dandan komaka ni hairu nari. Sunawachi ikki no shizen no hataraki ni makaseba, kore ga choku [2] nari, gi nari. Komaka ni ieba jin nari, rei nari to wakareru mo, subete ieba gi nari. Hito no katachi no dekiru ya ina ya, oyako to iu [3] mono ga ari, sasureba oyako no suji sunawachi gi to iu mono ga aru. Kyôdai naraba, kyôdai no suji sunawachi gi ga aru. Kunshin naraba, kunshin [4] no suji sunawachi gi ga aru. Sono hoka nichiyô jôkô mina gi ga aru. Hitotsu hitotsu sono sahô dôri ni okonai sae sureba sore ga tadachi ni gi to naru. Betsu ni saiku [5] koshirae wo nasu ni oyobazu, tada shizen no hataraki tôri ni yuki kore wo gaisuru nakereba, tadachi ni gi ni ataru nari.

[6] „Michi“ wa koko de betsu ni iu ni oyobazaru gotoku naredomo, yahari komaka ni gi to michi to ni haisu to iu nari,

sorezore sujime sunawachi [7] gi tôri ni yuku tokoro wo sashite michi to iu nari.

[8] „Haisu“ no ji yoku mineba naranu. Nani mo betsu ni mono wo nengô tsukeru ni wa arazu, wakete ieba ki to dô gi to futatsu ni naru yô naredomo, [9] kesshite nibutsu ni arazu, doko made yuku to mo hanarezaru mono nari, tatoeba tenchi de iu to in'yô no gotoku, ikki no noburu tokoro [10] ga yô nite, chijimaru tokoro ga in nite, tada ichidaiki de aru to dôyô nari. Yue ni in'yô wa hanaru bekarazu ki to dô gi mo betsu no mono wo kutsukeru [11] to ieba ômachigai nari. Ki de aru yue ni gi ga dekiru, ki no shizen ni hataraku wa, sugu ni gi nari. Yue ni ki wa shijû gi to michi to ni haigôsuru [12] mono nari.

[13] „Uu“ wa ue no yô no ji yori shôji kitaru, sunawachi yashinai tame ni shoku wo nasu, sono shoku wo nasazaru toki wa kûfuku ni shite, chikara mo naku gunjiyari [14] to suru. Koko de jôbun no „shidai shikô ni shite motte chokuyô wo su“ ga yoku wakaruru. Tada choku no shizen ni yuki sae sureba, gi to michi to ni haishite, [15] nani hitotsu hazuru koto nashi. Moshi sono naka ni gai ga kuwawareba, gi to michi to ni haisezushite, shidai shikô no ki mo gunjiyari toshite yô [16] ni tatanu.

V 771 [1] „Kore nakereba“ no kore wa ue gi to michi to wo sashite iu nari.

[2] Kore shûgi shôzuru tokoro wa, gi osôte kore wo toru ni arazaru nari. Okonai kokoro ni kokoroyokarazaru koto areba, sunawachi uu. Ware yue ni iwaku. Kokushi wa imada katsute gi wo shirazu to ieru wa, sono kore wo soto ni suru wo motte nari.

[3] „Kore shûgi unnun“ koreyori mata komaka ni iu nari. Shûgi de nakereba makoto no yô ni wa arazu. Shû wa ichi ya ni ya san ya no sô ni arazu, senmansû [4] kagiri naki gi wo atsumuru nari. Gi to wa shô nari dai nari, shizen ni hataraku mono mina gi nari. Dôji no saisô ôtai, shônin no kingin toriatsukai [5] mina gi nari. Sore wo kufû wo tsumikasanete, suru koto nasu koto mina gi ni ataru yô ni suru. Môshi mo shijû made kufû wo megurashi yôyô shûgi ni natta, sono tokoro de hajimete kôzen no ki ga dekiagatta.

„Shôzuru tokoro“ to iu wa, motoyori naki mono ga dekiru to iu ni [7] arazu, hito ni wa motoyori kôzen no ki ga aru, kore ga yô no taranu toki wa uyuru nari, yue ni yashinôte shûgisureba moto no kôzen ni fukusuru [8] nari. Kono shûgi no niji de yashinai¹⁰³⁰ wo kotsuzui ga wakarû, yue ni nichiya kandan naku yashinaeba, shizen shûgi to naru.

[9] Koko ni itareba gakusha ga ayamari yasushi, yue ni Môshi wa kore wo osorete „gi osôte toreru ni arazaru unnun“ to iuta. Shû wa sotoyori wagami ni koromo wo habusekakeru [10] wo iu, gi no machigai yori koko ni itaru. Tada ki no shizen no hataraki ni yukeba, kore ga gi nari. Shizen ni hatarakeba gi wa mizukara [11] kono naka yori shôzu, betsu ni gi wo kabusekake nengôtsukeru no de wa nai.

[12] „Kore wo toru“ no kore wa, kôzen no ki no hataraki wo sasu.

[13] „Okonai kokoro ni kokoroyokarazaru koto areba unnun“ kore wa gi osôte toru no de nai shôkyo wo iu nari, kokoroyoshi wa, chû ni kai nari soku nari to iu, moshi kokoro ni gai ga [14] shôjite waga shizen no hataraki ni sashitsukae ga areba, tadachi ni wagakokoro ni akitarazu, kore wo uu to iu. Uu wa soku ni iu ki ga hikete gunjiyari [15] to suru wo iu. Ichibu yarisokonôte ueru, kore wo motte mireba, gi wo soto yori kabusekakeru ni wa arazu. Gi ga soto yori kitare [16] kokoro ga hikeru koto wa nai, sore ga shizen hike ga dekiru to iu wa gi ga uchi ni aru kôko nari. Yue ni hito ga uchi ni aru shizen no gi no

V 772 [1] mama ni hatarakeba, sunawachi „yôki“ to nari „gi to michi to ni haisu“ to naru. Sono kufû ga tsunde itsu mo shûgi to nari sae sureba, tadachi ni wa¹⁰³¹, [2] tenchi shizen no fudôshin to naru nari.

[3] „Yue ni iwaku unnun“ hajime Chû no toi wa, Kokushi Môshi no fudôshin no tokoro wo iu, yue ni Môshi wa Kokushi no gakuryû wo iitsukushi, koko nite musubu nari.

1030 Druckfehler: anstelle von *shoku* 食 müßte es heißen *yashinai* 養.

1031 Druckfehler: anstelle von *ba* 𠄎 müßte es heißen *wa* 𠄎.

[4] Sunawachi Kokushi wa kongen no gi no tokoro yori ayamari wo shôzuru nari. Kokushi gigai no ron to iu wa kono koto nari.

[5] „Kore wo soto ni su“ wa ue no gi osôte toreru ni ataru, gi wo soto ni oite oru nari. Sore yue ni kokoro ni akitarazu tomo, tadachi ni suteokite dô gi tôri ni yukazaru [6] mo yoshi to shi, tada kokoro sae ugokanu yô ni suru nari.

[7] Ue ni „chokuyô“ to nomi iishi ga, koko de meihaku to naru. Chokuyôshite shizen ni yukeba, gidô ni haisuru koto ni nari, shûgi to nari [8] shizen ni tenchi no aida ni fusagaru. Moshi chokuyô ni yukazaru toki wa, kokoro ni wa jachi ga shôji, tai ni wa jaaku ga shôji, shizen wo gaishite uyuru [9] koto ni naru.

[10] Koko de Shushi no tokikata wo shiraneba naranu. Shushi wa Kokushi no gotoku gi wo soto ni wa nasazaredomo, gi to ki to wo futatsu ni bunbetsushite, [11] futatsu nagara hito taru mono no tensei to su. Soshite gi no hô wo daiichi to shite, ki no hô wo daini to nashi, ki wa gi ni shitagôte yuku [12] mono to naru. Yue ni mazu ichiban ni kyûri seneba naranu, koreyori kyûri to iu koto ga okoru nari. Mazu gi ri wo kiwame sono ri dôri ni ki wo hatarakasu, [13] yue ni ri wo hajime to shi, ki wo nochi ni suru. Kono i wo motte kono shô wo yomu to, bunchû ni hitotsu ri to iu mono wo soete mineba naranu. [14] Sunawachi „chigen“ wo ri de kaisuru tokoro yori, ue no „shuki“ aruiwa „kore nashi“ arui wa „gi osôte“ nado dandan kaishikata ga tagau koto ni nari, [15] shitagôte bunmenjô ni sashitsukae sogo ga dekiru. Ôshi wa Kigaku nite, ki no shizen ni hatarakeba shizen jôri ga tachi mono sono suji ni atari, nani mo kyûrisuru [16] ni oyobanu koto to naru. Kaku mireba shizen bunmenjô ni oite pitapita to ataru nari.

V 773

[1] Kanarazu koto to suru arite, kokoro wo arakajimesuru koto nakare, wasururu koto nakare, jochôzeshimuru koto nakare. Sôhito no gotoku shikaru koto nakare.

[2] Kore wa ue ni kôzen no daitai wo idashi, soreyori dô gi no futatsu wo ii, mata shûgi to iu koto wo idashi tareba, koko ni „kanarazu koto to suru ari“ [3] to idashite, shidai ni kufû wo tsumabiraka ni shi, te ni tori me ni miru gotoku noburu nari.

[4] „Koto to suru arite unnun“ koreyori shûgi shi yashinôte yuku anbai wo iu nari. Hayaku shite mo narazu, osoku shite mo narazu, kandan shite mo [5] narazu dandan uchiyori¹⁰³² yoriyori jôri wo tatete komaka ni hairu nari. Atakamo te ni tori me ni miru gotoku ni iu nari. „Wasururu koto nakare, jochôzeshimuru koto nakare“ kore [6] ga shûgi no anbai muki nari. Shikaredomo „Kanarazu koto to suru ari“ to ichiban ni iidashite, kore ga sôryô to nasu. Sunawachi ue no „Gi to michi to ni haisu“ wa, [7] kû ni shite wa naranu, kokoro ni kanji mi ni fururu koto ni tsuite, nichiya chôbo kandan naku shûgi seneba naranu koto wo shimesu. Yôki no gakumon to [8] iu mo, ki no hataraki tokoro de kufû wo mochiyu beshi, Kokushi no gotoku, kokoro bakari wo torimae tari, aruiwa seiza zenza nado de wa ikanu. Shûgisuru [9] ni koto to suru arite, sono koto ni tsuite yashinau beshi, yahari Kokushi no gaku no tagaeru tokoro ni atete iu nari.

[10] „Kokoro wo arakajimesuru koto nakare unnun“ kore wa dandan setsu ari. Issetsu ni, ichiji wo nasu ni, wagakokoro ni zehi kore dake no takumi wo itsu made ni nasan to, sakiyori [11] ate ni shite kisuru koto wo sezu, tada kokoro ni kanji mi ni fururu koto ni kufû wo megurashite, shizen ni yuku beshi. Soshite matamata jiji [12] butsubutsu ni tsuite wasurezaru yô ni okonau beshi. Mata Sôhito no gotoku muri na saiku wo shite jochôsuru nakare to iu nari. Mata issetsu ni, seishin [13] wa bô no ji ga ayamatte futatsu ni wakareta mono nari, yue ni shita betsu ni „wasururu koto nakare“ to idasu ni oyabazu, wasururu koto nakare wo dochira zo enji ni seneba naranu [14] to iu nari. Mata issetsu ni ue no gotoku bô no ji ga futatsu ni wakareta mono de wa aru ga, shikashi izure mo enji to nasu ni oyobazu, tada [15] futatsu narabete miru ga yoi to iu. Koko ga mottomo yoroshi to omou.

[16] Sôhito ni sono nae no chôzeshime wo ureete kore wo nukeru mono ari. Bôbôzen toshite kaeri, sono hito ni katarite iwaku, kyô wa tsukarenu, ware nao wo jochôzeshime

1032 Das Wort *yori* fehlt im Druck.

tari to. Sono ko hashirite yukite kore wo mireba nae wa sunawachi kare tari.

V 774 [2] Kono tokoro wa, jochô no ichiji ni tsuite taigai aru tokoro wo, angu no Sôhito wo hiite tatôru nari. Sôtai shomotsu jô ni oite, gu no koto wo ie [3] ba, kanarazu Sôhito wo hiku ga rei nari. Nukeru wa hikidashite nobasu nari. Bôbôzen wa tsukarete nani mo wakaranu yô ni naru nari.

[4] Tenka no nae wo jochôzeshimezaru mono wa sukunashi. Motte mueki to nashite kore wo suturu mono wa, nae wo kusagirazaru mono nari. Kore wo jochôzeshimuru mono wa, nae wo nuku mono nari. Tada ni mueki nomi ni arazu, kaette mata kore wo sokonau.

[5] Ue ni Sôhito no koto wo ieri. Koko wa Môshi ga Sôhito ni tsuite hyô wo naseru nari. „Nae wo kusagirazu“ wa iwayuru ta no kusa wo torazaru [6] koto. Iu wa ue to wa hantai de shosen rôkushite kusagiru to mo deki wa senu to ki wo hanashite shimau nari. Kono tôri ni yukeba, nae wa nobinu.

[8] Tenka no hito, mina takumi ya saiku wo nashi, ichinichi mo hayaku kô wo min tote, Sôhito no gotoku shite shippaisuru mono ôku, shizen ni dekiru jisetsu [9] wo matsu mono wa sukunai. Sunawachi shûgi wo hayaku okonawan to seba kaette gai ga shôzuru nari. Kore wa yôki ni kagirazu, nanigoto mo shizen ni makasete [10] jisetsu wo mataneba naranu. Mottomo hito toshite nasu beki koto wo shitsukushite, shikaru ue shizen ni makase jisetsu wo matsu beshi. Kono baai shizen [11] ni makasezaruba yahari watakushi nari. Nan to nareba, isogu to iu wa ichinen shizen no sei kara idenu kara ja. Sunawachi mata fuchoku yori kitaru nari. [12] Yôki no gaku wa, me ni fure kokoro ni kanzuru koto ni tsuite, tada „wasururu koto nakare, jochôzeshimuru koto nakare“ ni yukaneba naranu kore ga „chokuyôshite sokonau koto nashi“ nari. [13] Chokuyôsen to omoeba, nae no kusa wo tori, koyashi wo yarite kandan naku yashinai, sakui naku tennen ni makasete yuku nari. Sasureba watakushi [14] mo dekizu, shûgi kufû mo koko ni aru nari.

[15] Nani wo ka gen wo shiru to iu. Iwaku, hiji wa sono ôwaruru tokoro wo shiri, inji wa sono ochiiru tokoro wo shiri, jaji wa sono hanaruru tokoro wo shiri, tonji wa sono kiwamaru tokoro wo shiru. Sono kokoro ni shôzureba, sono sei ni gai ari, [16] sono sei ni hassureba, sono koto ni gai ari. Seijin mata okoru to mo, kanarazu waga gen ni shitagawan. (Kokomade nite yôki no komaka na kufû made dandan iitsukuseri hito tôri yôki no koto wa sunde,

V 775 [1] Môshi no gen mo yamu nari. Kôson Chû mo yô no hô wa ryaku gaten ga itte, koko ni itatte hajimete mae ni ageta chigen to yôki to ni tsuki chigen no hô wo tou nari.)

[2] „Hi in ja ton“, kono yotsu wa kotoba no yamai nari, „hei kan ri kyû“, kore wa kokoro no yamai nari. Hi in ja ton wa yahari jigen to miru beshi. Tadashi tenka [3] no gen wo shiru mo jitsu wa onaji dôri nari. Hi to wa katayoru nari, nanigoto de mo hi no ji ga tsukeba mina katayoru to iu i wo fukumu, hi [4] aruiwa ha no ji no gotoshi. Hiji wa iinikuki tame gen ga surari to idenu nari. Shita no mitsu mo sore ga shidai ni hanahadashiku naru nomi nite, [5] onaji dôri nari. Hei to wa kokoro ni futa wo shite oru mono ga ari kokoro ga ôwareru nari, soko de hiji ga deru. Sôtai kokoro to iu mono wa, [6] mono ni fure shizen chikaku kannôshite sujimichi ga tsuku mono nari. Shikaru ni aruiwa chikaku noroki mono ari, aruiwa gaibutsu ni kannôsezaru mono mo aru, [7] korera wa mina nanimono ni ka futa wo serarete oru nari. Aruiwa shichijô no tame ni futa wo serare, aruiwa gakumon ni henshite sono setsu ni oboru mono mo ari, [8] sono tame kokoro no kannô ga surari to idezu, sonohô ni kokoro ga katayori mo tsurete deru nari. Sore wo mizukara shiri, sono futa wo torinokete shizen [8] no kannô ni shitagawaneba naranu.

[10] „Inji“ wa sonokata bakari ni susamiochikonde, jibun ga suiteoru koto bakari wo iu nari. Kaku no gotoki ji no deru to iu no wa, [11] aru ana ni ochiirite soto no gen wa shirazu, seken no koto mo shirazu, koreyori hoka ni mono nashi to iu kara kitaru, sunawachi hiji no hanahadashiki nari.

[12] „Jaji“ wa honshin wo ushinôte muri no koto bakari wo iu. Sunawachi kangae ga yokosuji yori kitari, shizen no kannôsuru tokoro wa sappari kirete [13] oru nari.

[14] „Tonji“ wa, jaji ga hanahadashiku naru to sashitsukae ga dekite kyûsuru, suru to mata nukeguchi bakari wo iu yô ni naru kore ga tonji nari. [15] Kokushi no sei wo ronzzuru¹⁰³³ gotoshi. Kono hi in ja ton¹⁰³⁴ no yotsu wa, „hei kan ri kyû“ yori deru, shinshin ni jihanseba shiraruru nari. Soshite [16] kono go wa kuchi de iu naredomo, sono konpon wa hei kan ri kyû no shinchû yori shôji sono kekka wa konnichi no jigyô ni wataru. Tenka wo osamuru mo, hatto wo

V 776 [1] tatsuru mo, mina ware ni ikko no shishin areba sore ga gen ni hasshi jigyô ni wataru, yue ni sei ni gai aru to iu. Sore wo komaka ni ieba koto nari, [2] yue ni mata sono koto ni gai ari to iu. Kono tokoro mottomo taisetsu nari, mizukara hanseneba naranu.

[3] „Seijin unnun“ kore wa ware no shigen de wa nai to chikôte iu nari. Koko ni itareba Kokushi no ômachigai mo, magirawashiki koto naku [4] wakaru, yue ni seijin mata okoru to mo kanarazu wagagen ni shitagau to danzen to iu nari. „Sono kokoro ni shôji naraba“ no go wa, Yô Boku wo shirizoku toki ni Môshi kono go [5] wo ieri, kore wa iitsutae ka kogo ka no futatsu nari.

[6] Koko de Kokushi no machigai wo shiraneba naranu. „Hi in ja ton“ wa Kokushi no gen naru „gen ni ezu“ ni ataru, shikaru ni kokoro ni tachikaeru koto [7] wo sezu, tada fudôshin ni sae nareba yoi to iu. Shikaredomo gen wa kokoro yori deru mono, sore wo kokoro ni kaesazaru to iu wa, kokoro wo [8] naku suru nari. Mata nanigoto mo kokoro yori idenu mono wa nai, iwan ya gen wa wagakokoro ni aru koto ga deru, soshite sore ga jigyô ni watarite gai to naru, [9] yue ni ichigon idashite wa kore wo hankyûseneba naranu, sore wo sezaruru wa kokoro wo naku suru nari, yue ni jôbun ni fuka to ieri. Kokushi wa [10] tatoi hi in

1033 Druckfehler: anstelle von *ronkoru* 論コル müßte es heißen *ronzzuru* 論ズル.

1034 Druckfehler: anstelle von *dô* 道 müßte es heißen *ton* 遁.

ja ton de mo, kokoro ni hansezu, sore yue ni kore wo „gen wo shirazu“ to iu. Mōshi wa hitotsuhitotsu jihansuru kara „gen wo shiru“ nari. [11] Mata Kokushi wa „sono kokoro ni motomuru koto nakare“ to iu, Mōshi wa sore wo kokoro ni motomete shiru nari. Chi no ji wa, Mōshi no kō no dainaru wo miru. [12] Kono chi no ji wa, Kokushi no „kokoro ni motomuru koto nakare“ no kyū ni ataru nari. Yotte chigen no ichigo de, „gen ni ezu tomo, kokoro ni motomuru koto nakare“ no ikkajō wo [13] yaburu. Zentai chigen mo yōki no koto nareba, betsu ni iu ni oyobazare domo, kano Kokushi no go ni taishite, futatsu ni wakete iu nari. [14] Mata Kokushi ga futatsu ni wakete iu no mo, tōji itan no setsu okoru, itan ni taisuru toki no giron wa, gengo ga daiichi nareba, „gen ni ezu tomo unnun“ [15] wa gengo giron no kufū nari, „kokoro ni ezu tomo unnun“ wa jikō no kufū nari, kaku no gotoku jisei ni yotte futatsu ni wakete [16] kufū wo naseru mono naran. Yue ni Mōshi mo kore ni taishi, futatsu ni wakete oshie wo tateshi mono naran¹⁰³⁵. Soko de Shushi no gotoku tenka no

V 777 [1] kotoba to miru setsu mo okoru, shikaredomo kore wa Mōshi jishin no kufū nari.

[2] Tabitabi iu koto naredomo, Shu Ô no sa wo shiraneba naranu. Shushi wa ri wo shu to su, shikaru ni honmonchū ni oite ri no ji wa nai. Yue [3] ni gen wo soete iwaneba naranu. Tokoro de Shushi wa saiwai chigen no ji ga aru ni yori, chigen wo motte kyūri to shi, yōki wo motte rikkō to shita. [4] Sore de mazu ichiban ni kyūri wo yari, sore kara yōki ni te wo kudasu koto ni suru nari. Kore wo Daigaku ni hikiatsureba, chigen ga chichi [5] kakubutsu to nari, yōki ga sei‘i ijō to naru. Yue ni Shuchū ni wa giwaku kyōku no shiji wo kakage, chigen no kyūri wo yareba, giwakusuru koto [6] nashi, yōki ga dekireba kyōkusuru koto nashi, kyūri wo yari yōki wo yareba tenka no koto sashitsukae nashi to, yohodo kuwashiku kaiseru. [7] Saredomo honmonjō nite miru toki wa, kono tokikata wa sashitsukae ga aru, yue ni chigen mo yahari yōki to miru beshi. Hikkyō Kokushi ga futatsu [8] ni wakete iu ni yori, Mōshi mo wakete ieru nari. „Chigen“ wa „ki ni

1035 Druckfehler: anstelle von *shi* 𐄂 müßte es heißen *mu* 𐄃 oder *n* 𐄄.

motomuru“ nari, kore ga Mōshi no „fudōshin“ nari. [9] „Ki ni motomuru koto nakare“ wa, Kokushi no „fudōshin“ nari. Shushi wa ri wo shu to suru gakuryū yue ni, chi to kō to wo wakatsu. Ōshi wa Kigaku de aru yue ni, [10] chi-kō wo gōitsusu. Ōshi tote nani mo ri wo torisaru ni arazu, tada ki dōri ni yukeba, ri wa kichū no jōri nareba shizen ni ri ni ataru nari. [11] Yue ni shizen dōri ni yukeba, gi to michi to ni haisu, sunawachi kore ga ri nari. Sareba shizen ni kyūri wo seneba naranu yō ni naru nari.

[12] Sate kore kara nochi wa betsuron no yō ni mieru, yue ni aruiwa yoron to ka, aruiwa hinanshite ryūtō dabi to ka iu setsu ga aru ga, kore wa [13] dainaru machigai nari. Hikkyō ijō wa daitai no tokoro wo iu, yue ni ichiji ikku mo hyakumankin no atai ga aru. Ika wa ue wo tokihirome fuenshite [14] iu. Yue ni yō no shūi kanshin no tokoro wa kaette ika ni aru to mo miru beshi. Shikaredomo jōbun no gotoku, ichiji niku ni wa shūi wa nai, [15] atakamo kōsei no ronbun no gotoku, yōki no hyōron nari.

[16] Sai Ga, Shikō wa yoku setsuji wo nashi, Zen Gyū, Binshi, Gan En wa yoku tokkō wo ii, Kōshi wa kore wo kanetamaeru. Iwaku. Ware ji mei ni oite wa, sunawachi atawazaru nari. Shikaraba sunawachi fūshi wa sude ni seinaru ka.

V 778 [1] Koreyori ijō nite chigen yōki no futatsu wo iitsukuseri. Kokushi, Mōshi no fudōshin no yashinaikata mo kuwashiku setsumeiseraru. Soko de Chū mo [2] gaten wo nashite ōi ni toki, kyū ni Mōshi wo tōtobi, koseijin wo hikite kore ni kurabeta, sore wo Mōshi ichiichi kotaeru nari.

[3] „Setsuji“ wa, gengo nite, kuchi de rippa ni iu nari.

[4] „Tokkō wo iu“ wa, mi ni tokkō wo sonae, sono tōri wo kuchi ni agete iu nari. Sai Ga Shikō wa, kuchi ni iu bakari naru ga, Zen Gyū Binshi wa [5] mi ni okonau yue ni, tokkō to ii, chigen ni tsuite no toi nareba, gen no ji wo soete iu nari.

[6] „Jimei“ wa, ji wa kuchi ni agete iu ji nari, mei wa hito ni ii kikasuru mei nari. Kōshi wa gengo to tokkō to wa kanete oraruru nare [7] domo jibun wa atawazu to ieri. Shikaru ni Mōshi wa chigen to ii yōki to ii, gengo tokkō kenbishite orareru, sareba

fûshi wa seijin [8] naru ka to toi wo idasu nari. Shikaredomo Kôshi no funô to ôserareshi wa, kô wo atsûshi gen wo tsutsushimashimuru tame ni ôseraretaru nari.

[9] Mae ni yôki chigen wo toku. Koreyori shita wa yôki chigen ni tsuite, Kômon shoshi oyobi Haku I I In yori Kôshi ni itaru made no jinbutsu wo ronzu, [10] Kono joji wo shiraneba naranu. Ue ni Hokukyû Yû Mô Shisha Sôshi wo maeoki ni idashi, chûkan ni oite Kokushi to Môshi to no daigiron ni oyonda, ima [11] sono yôron ga sunde, mata kojîn wo dandan hiku nari.

[12] Iwaku, aa, kore nan no gen zo ya. Mukashi, Shikô Kôshi ni toite iwaku. Fûshi wa seinaru ka to. Kôshi iwaku. Sei wa sunawachi ware atawazu. Ware wa manabite itowazu. Oshiete umazaru to. (Sei to iu [13] mono wa suru koto nasu koto¹⁰³⁶ omowazushite ri to haisuru hito wo iu.) **Shikô iwaku. Manabite itowazaru wa chi nari. Oshiete umazaru wa jin nari. Jin ni shite katsu chi naraba, fûshi wa sude ni seinaru zo ya. [14] Sore sei wa, Kôshi mo itamawazaru ni, kore nan no gen zo to.** (Kore de iyoiyo sei to iu koto wo uchikesu nari.)

[15] „Jinchi“ wa, seijinjô no jinchi nari, yue ni yoku mineba naranu. Chi wa mono wo shiri wakimaete chikakusuru wo iu. Kokoro no chikaku wa hibi [16] hirakeru mono nite, manabu hodo dandan utagai ga shôji kitatte, manabazu ni wa okarenu, kore Kôshi no chi no dainaru tokoro nari. Tenchi to iu mono wa

V 779 [1] motoyori kagiri naki mono nite, seijin to iedomo shirazaru tokoro ari. Sore ga dandan chikakushite utagai ga shôji, shizen manabaneba naranu, sore [2] de tenka no koto ga meihaku ni naru, kore ga manande itowazaru yuen nari. Kono issetsu wa, Chû ga Môshi wo sei to iu wo ukete, sono iiwake [3] no tame ni iu, kôzen no ki wo iu tame ni arazu. Mata isshô no daishûi ni azukaru koto mo nashi, yoku bun no jôri wo mineba naranu.

[4] Mukashi, (koreyori Môshi no kotae to iu setsu aredomo, Chû no toi to miru beshi. Kore wa ue wo ukete iyoiyo

1036 Das Wort *omoi* 思 fehlt im Druck.

kôzen no ki ni kakaru) **hisoka ni kore wo kikeri.** (hisoka wa kossori [5] to iu kenji nari.) **Shika, Shiyû, Shichô wa mina seijin no ittai ari,** (tai wa teashi wo iu, tada ittai nari, hyakutai to ieba mattaku kotonaru nari. Seijinchû no hitotsu [6] no hataraki ga ittai nari, atakamo me no hataraki ga dekiyeba ashi no hataraki ga dekinu to iu ga gotoshi.) **Zen Gyû, Binshi, Gan En wa sunawachi tai wo sonôru mo bi nari to.** (Ue no tokkô ga gutai nari. [7] Shikaredomo bi no ji sei no ba ni itarazu.) **Aete yasunzuru tokoro wo tou.** (Kaku no gotoku Kômon no naka de mo shidai ga aru, Môshi kono uchi de ikanaru tokoro ga dekite izure ni yasunji [8] tamau ka to tou nari. Mae de Kôshi ni hishite sore wo sakeraru, yue ni kondo monka no uchi wo hikidashite iu nari.)

[9] Sanshi no ittai wa Rongochû ni dandan mie tari, ima ryakusu.

[10] „Bi“ to wa, seijin tôri no hataraki ga nokorazu dekiru, shikaredomo kai nashi, sunawachi bijaku naru nari. Kono issetsu wa, Chû ni korehodo na koto [11] wa wakaranu naredomo, kono go wa Kô monka no go nite, kanete Môshi no ron ni arishi mono naran, yue ni Chû ga sore wo hiite kitaishi nari. [12] Chû ga mizukara ieru ni wa arazu.

[13] **Iwaku. Shibaraku kore wo oke. Iwaku, Haku I, I In wa ikan. Iwaku. Michi wo onajiku sezu. Sono kimi ni arazareba tsukaezu. Sono tami ni arazareba tsukawazu. Osamareba sunawachi susumi, midarureba, sunawachi shirizoku wa, Haku I nari. Izure ni [14] tsukôru toshite ka kimi ni arazaran. Izure wo tsukou toshite ka tami ni arazaran. Osamaru mo mata susumu, midaruru mo mata susumu wa, I In nari.** (Ue to hantai ni shite, ikanaru kimi de mo tasukete yuku ikanaru tami de mo, ue ni tate sei [15] wo naseba wagatami ni sôî nashi, yue ni chiran ni kansezu susumu, kore ga michi wo onajiku sezaruru tokoro nari.) **Motte tsukou bekunba sunawachi tsukae, motte yamu bekunba sunawachi yamu.** (Koko ni itatte [16] henka jizai, ika nite mo naru.) **Motte hisashiku su bekunba sunawachi hisashiku shi, motte**

sumiyaka ni su bekunba sunawachi sumiyaka ni suru wa, Kôshi nari. (Tsukau bekarazaru jisetsu naraba, tatoi konnichi idete mo asu shirizoku.

- V 780 [1] Kono kyûsoku no niiji wa, tsukaeru ue de iu, tada koto ni shitagai toki ni shitagai jiyû jizai ni henkasuru wa Kôshi nari.) **Mina koseijin nari.** (Tenchi no seiki wo mamori yôkisuru [2] hito.) **Ware wa imada okonau koto aru atawazaru mo, sunawachi negau tokoro wa Kôshi wo manaban.**

[3] „Shibaraku kore wo oke“, kore ga taisetsu nari. Ue no hitobito wa mina seijin nari, nakanaka oyobu tokoro ni arazu. Shikaredomo Môshi mizukara daikenshiki wo tate oru [4] yue ni ue no hitobito no ba ni oritaku nashi. Saredo kono kurai no hito wo motte ware ni hisuru ka to ieba, ue no hito wo misageru ni ataru, saredo [5] nakanaka misageoku¹⁰³⁷ wo beki hito de wa nai, sore nara to iute, sono ba ni oru wa ki ni irazu, hentô no shikata nashi, yue ni shibaraku kono [6] ron wa suteoku ga yoi, oioi wakarû to iu i nari. Zentai kono shô no shûi to iu wa, Chû no hajime toidashi wa, Môshi ga Sei no keishô ni kuwawari, [7] kokoro ga ugokazaru ka to iute. Daikôgyô wo tenka ni hodokosu tokoro de toi sore ni Môshi kotaete ware shijû ni shite kokoro wo ugokasazu to ii [8] soreyori shidai ni tenka ni daigôgyô wo hodokosu tokoro ni susunde kotaeta. Mata Môshi no moku-teki mo, tenka no daidô daikeizai no tokoro ni ari, Seikoku nomi [9] de wa nai, shidai shikô ni shite, tenchi ni fusagaru to ii tenka ni nanigoto wo suru to mo dekizaru koto nashi to iu no ga daishûi de aru. [10] Sunawachi Môshi wa tenka no daijigyo tenka no daikeizai no tokoro ni me wo tsukete oru, yue ni shokoku wo junkôshi, mochiirarezu tomo, kaette Môshi [11] shichihen wo arawashite, chihei no michi wo tenka ni okonai, inishie no sandai no gotoku sen to hosshita. Honshô mo sono i de kôzen no ki wo ronji kitatta. [12] Soreyue ni Kômon shoshi wa, Môshi ga gakumon ni kokorozasu tokoro ni atatte oranu kara, ki ni iranu nari. Katsu hajime no Chû no toi to chigau, yue ni [13] shibaraku kore wo oke to iu nari.

1037 Das Wort *oku* オク fehlt im Druck.

[14] Chû no toeru Shika shoshi wa, sunawachi seijin sunawachi kôzen no ki no ittai nari. Zen Gyû shoshi wa tai wo sonaete bi, sunawachi kôzen no ki to wa nari tare [15] domo, yô ga tarazushite, seidai ryûkô no ba ni wa itaranu nari. Kôzen to ieba, ue ni iu tôri, taikai ni mizu ga michite, dondon [16] to nagarete ataru bekarazaru ikioi no aru wo iu. Seijin no ittai to ieba mada mizu ga mitazushite sukunaki nari. Tai wo sonaete bi to

V 781 [1] wa, mizu ga michite wa ore domo, nagare ga yuruki nari, shikashi mina kôzen no ki ni wa sôï nashi. Koreyori dandan Kôshi made iidasu ga, yahari [2] kôzen no ki no daishûi ga tsuranuku tokoro wo wasurete wa naranu.

[3] „Haku I I In unnun“, ue ni Kômon shoshi wo agete tou, shikarutokoro Môshi wa ki ni irazu „shibaraku kore wo oke“ to iu. Yotte Chû mo Môshi no shinchû [4] wo suisatsushi, tôji no gakusha wo agezushite, mukashi no Haku I I In wo motte tou. Kore wa yoi toi nari. Mina tenka no daiji ni kansuru mono [5] nari. Futari no kôï wa hantai naredomo, dochira mo tenka chiran sonbô daidô no jitchi ni kansuru mono, kore wo agete toeru wa mottomo myô [6] nari. Tada isshin wo isagiyakushi shirizoite seidô wo mamoru wa Haku I nari, I In wa kore to hantai nari. Futari wa onoono ippô nomi wo mamoru. Môshi wa dochira [7] e yasunzuru ka kimaranu nari. Mata Kôshi wa henka jizai i no gotoku narazaru wa nashi, yue ni Môshi wa mi wo Kôshi no tokoro ni oku nari. [8] Kono sannin ôi ni kotonaru tokoro aredomo mina inishie no seijin nite tenchi no seiki wo mattôshite oru, iwayuru kôzen no ki wo yashinôte oru nari.

[9] „Imada okonau koto aru koto atawaru unnun“ kono bun ni mo sei wa funô to ii, mata koko ni mo „okonau koto aru koto atawaru“ to iu, saredomo Môshi no i wa Kôshi [10] wo omoku iu nari. Sôtai jiyû jizai ni shite dekinu koto wa nai yô ni nakeraba kôzen no ki de wa nai. Kôshi wa ichi dai genki ni shite [11] kôzen no ki no seidai ryûkô naru mono nari. Yue ni Kôshi wo omoku miru.

[12] **Haku I, I In no Kôshi ni okeru wa, kaku no gotoku hitoshiki ka.** (Chû mo yoku oshite touta mono.) **Iwaku. Ina. Seimin arite yori irai, imada Kôshi arazu. Iwaku. Shikaraba sunawachi [13] onajiki tokoro aru ka. Iwaku ari. Hyakuri no chi wo ete kore ni kimi taraba** (koko wa ue no shidai shikô ni shite tenchi no aida ni fusagaru no tokoro ni ataru) **mina yoku motte shokô wo chôshimete tenka wo tamotan.** [14] **Ichi fugi wo okonai, ichi fuko wo koroshite, tenka wo uru koto wa, mina nasazaru nari.** (Koko wa „gi to michi to ni haisuru nari“ no tokoro ni ataru chokuyô nari.) **Kore sunawachi onaji.**

[15] Kono kotae ga daiganmoku nari. Iu wa ue ni „mina inishie no seijin nari“ to ii, nochi ni wa „ina“ to iwareshi ni tsuite, shikashi mina seijin to ôseraru [16] kara shite wa „onajiki tokoro aru ka“ to tou nari. Kono kotae wa kôzen no ki no kotsuzui yori izuru tokoro no daiganmoku nari.

V 782 [1] „Hyakuri unnun“, kore wa wazuka no chi yori okotte tenka wo tamotsu wo iu. Koko wa Haku I I In Kôshi no bestu naku, mina dekiru nari. Shikaru ni sono [2] tenka wo tamotsu ni tamochikata ga aru, mina gi to michi to ni haishite gi dôri ni shite yuku no ga shin no tamochikata nari. Sôtai tenka wo tamotsu ni, dare [3] mo sensô wo okonai, sono chikara ni yorite tenka wo tamotsu, Shû no Bu ga Chû wo uchi, In no Tô Ô ga jûichi seisuru ga gotoshi. Yue ni jinsha de mo hito wo korosu. [4] Shikaredomo sore ga gi yori idezuba, tatoi hitori no fuko wo korosaba tenka wo toru koto ga dekiru to mo sore wa nasazu, kono ten wa mina onaji, [5] kore ga onajiku seijin taru yuen nari. Mottomo koko no bunmen ni kakawarite, kono sannin wa zehi tenka wo toru to kokoroete wa ômachigai nari. [6] Soko ni itatte wa, aruiwa toki, aruiwa kurai, aruiwa un to iu mono ga aru. Shikashi koko de wa, tada nani wo nasu to mo dekinu hataraki wa [7] nashi to iu nari. Tenchi no aida ikanaru daikôgyô mo, toki ni ai un ni ai, shizen ni dô gi yori izureba, dekizaru koto nashi, tatoi [8] godaishû no hoka, ta no chikyû ni itaru to mo, jûô jizai, kôzen no ki ga

hataraku, kore de nakereba „tenchi no aida ni fusagaru¹⁰³⁸ ka“ to wa ienu.

[9] „Ichi fugi wo okonai, ichi fuko wo korosu“ kore de tenka wo tamotsu mono wa hashi nari, kôsei dandan aru. Sore de wa naranu, yue ni koko de kôzen no ki no [10] hataraki no shin no daikôgyô wo arawashi taru nari. Kômon shoshi no gaku mo, motoyori kôzen no ki de wa aru naredomo, korehodo no kôgyô ni wa i [11] nashi, yue ni Môshi wa ki ni iranu nari. Ganshi nado gutai naredomo kainaku biryoku de, kono ba ni yukigatashi. Konokoto ga dekizareba, [12] kôzen no ki tenchi ni fausagaru to wa iigatashi. Haku I I In wa tenka no chiran daidô ni kansu, yue ni Môshi wa kore wo yorokobu, saredomo futari no [13] kôï ga hantaisuru gotoku, dochira mo kishitsu teburi ga aru, gakusha ga sore wo manandeote wa tsumaranu. Yue ni tehon ni shite manabu toki [14] wa, Kôshi wo manabu yori hoka nashi, kore ga gakumon no daihō nari. Omou ni Môshi no hō ga kaette Haku I nado yori kuse ga aru yara shirenu, saredomo [15] konnichi manabu tokoro wa Kôshi wo manabu to iu gakumon no daihō wo tatsu, koko ga Môshi no gaku wa seijin no tokoro ni itaru to iu yuen nari.

[16] **Iwaku. Aete sono kotonaru yuen wo tou. Iwaku, Sai Ga, Shikô, Yû Jaku wa, chi wa motte seijin wo shiru ni tari, homuru mo sono konomu tokoro ni omoneru ni itarazaru nari. Sai Ga iwaku. Yo wo motte fûshi wo mireba,**

V 783 [1] **Gyô, Shun ni masaru koto tôshi to iu. Shikô iwaku. Sono rei wo mite sono sei wo shiri** (rei wa seido nari) **sono gaku wo kikite, sono toku wo shiru** (gaku wa jinshin no shizen ni hasshita mono, seijin no [2] gaku wa seijin no kokoro ni kantsûshita tokoro wo utsushita mono de aru kara seijin no toku ga shireru, kono rei gaku mo tenka kokka wo osamuru ue nite iu nari) **hyakusei no nochi ni yorite,** [3] (hakaru wa dandorisuru

1038 Druckfehler: anstelle von *chiri* 塵 müßte es heißen *fusagu* 塞.

koto nari) **hakaru ni¹⁰³⁹ hyakusei no ô, kore ni yoku tagau mono naki nari, seimin yori irai, imada fûshi arazaru nari to.**

[4] „Sai Ga unnun“, koko wa Môshi ga ron wo idasazushite, kojîn no gen wo hiite kotaeta tokoro, mottomo bunshô no myô wo miru. Kono sannin wa Kômon nite [5] chi mo ari seijin wo miru ni wa chôjite oru mono nari.

[6] „Wo“ wa, chi no hikaki tokoro ni mizu no tamarioru wo iu. Waga konomu tokoro ni ochikomu gotoki hiiki no aru i nari. Hito wa shirazu shirazu [7] konomu tokoro ni hiiki suru mo, kono sannin wa shikarazu, wagakokoro yori sakuishite hetsurau koto nado wa nai. Sore wo mazu iute oite, [8] shita ni sono ji wo agetaru wa bun no myôsho nari.

[9] „Sai Ga unnun“, kore mo tenka wo osamuru kôgyô no ue ni tsuite iu nari. Kôshi ga toki wo e, un wo ete seiji wo nasaba, Gyô Shun ni masaru [10] koto tôshi to suru nari. Samonakuba Môshi ga koko ni hiku koto wa senu nari. Shuchû no Teishi no setsu ni „oshie wo bansei ni tareta unnun“ to aru [11] keredomo, kore wa hanahada fuka nari, shin Ju no setsu wa sô de wa nai.

[12] Yû Jaku iwaku. Ani tada tami nominaran ya. Kirin no sôjû ni okeru, hôo no hichô ni okeru, taizan no kyûtetsu ni okeru (kyûtetsu¹⁰⁴⁰ no sukoshiki takaku naru nari, tetsu wa arizuka nari) **kakai [13] no kôrô ni okeru** (rô wa dôbô ni tamatte oru minamoto naki mizu nari) **rui nari. Seimin no tami ni okeru mo, mata rui nari. Sono rui yori idete, sono atsumari yori nukinde taru koto, seimin yori irai, [14] imada Kôshi yori sakan naru wa arazaru nari to.**

[15] „Yû Jaku iwaku unnun“, Yû Jaku no gen wa home taru nomi nite, betsu ni fukai wake wa nai. Oyoso mono wa daiki ga musuborete katachi wo nashi taru mono [16] nite. Hito mo sono naka ni zokusu. Toku ni hito nomi ni wa arazu, kinjû sômoku mina shikari. Seijin wa sono naka yori nukedeta mono. Mata seijin no naka de mo dan

V 784 [1] ga ari, koko wa seijin wo shûchû yori nukidashi, mata

1039 Die letzten beiden Wörter stehen im Original vor der runden Klammer. Siehe Fn 5.

1040 Druckfehler: anstelle von *heishi* 兵士 müßte es heißen *kyûtetsu* 丘埜.

seijinchû yori Kôshi wo nukidasu nari. Kono sannin ga iu tôri nite, Haku I I In mina [2] seijin naredomo, Kôshi ni hisureba yahari bi nari. Atakamo meihitsu wo tôsha ni suru gotoshi, moto no katachi dôri ni chotto ichibu mo tagau koto wa nai, [3] saredomo ikioi ga nai. Kôshi wa shidai shikô seidai ryûkô no kyoku nari. Yue ni Môshi mo sannin no gen wo hiite betsu ni giron wo wa samazu, kore [4] de seidai ryûkô no sugata wa yoku wakaruru nari. Mata buntaijô nite ieba yôki chigen no ron wa owatte, sore kara kojîn wo hiki sore ga mina kôzen no ki [5] ni pittari to ataru. Kôzen no ki wa, tenka daikôgyô no ue de iu ga yoku wakaruru. Shikaraba kono kôzen no ki wa gojin no nichiyô jôkô ni wa fuyô [6] ka to iu ni, kesshite sayô de wa nai. Gojin ni nichiyô jôkô nari, gakumon kufû nari, mina kôzen no ki de aru, kore wo chokuyôshite honbun [7] wo mattôseneba naranu.

[8] Owari no sannin no gen wa betsu ni fukai i wa nai. Kono shô owari ni giron wo tsukezushite, kojîn no gen wo karite musunda tokoro, bunshô no tegiwa [9] ja. Koko ni moshi betsu ni giron wo tsuketa naraba, kaette sore ni todokôrite aji ga nakunaru. Kôsei ni kono shû no buntai ga ôku ari, sore [10] wo yoron ja no, ryûtô dabi ja no to iute wa ômachigai nari. Koko ga makoto ni bunshô ni zetsumyô naru tokoro to su. Saredomo Môshi [11] ga meibun wo tsukuran to hosshi taru ni arazu, Kôson Chû ga Sei no keishô ni kuwatte daiji ni ataraba, kokoro wo ugokazu ya ina ya to, kôgyôjô kara [12] toeru ni tsuki, Môshi ga kôgyôjô kara yôki no giron ni oyobi, shizen to daibunshô sunawachi meibun ga dekita no de aru.

[13] Fuki

[14] Kono hikki nanibito no te ni izuru ya wo shirazu. Meiji jûshi go nen no kô, yo Takahashi *Yûshûkan* ni manabu. Tôji kono hikki wo zôsuru mono ari, [15] nenchô shukusei arasôte denshasu. Toki no shachô Kumada Tetsujirô kun mata ippon wo utsuseri, ima koko ni shôshutsusuru mono kore nari. Taishô chû yo kore wo Hôkoku-ô [16] monka no Okamoto Tengaku shi (mei Takashi) ni tadasu. Shi hensho ni iu, „Kono hikki Shizutanikô ni oite no mono naran, Motonami Akiyoshi,

Kamisaka Shinji,

V 785 [1] Endô Tetsutarô yoku hikkisu, kore aruiwa Motonami no hikki
naran ka“ to.

[2] Shôwa jûkyû nen aki. Yamada Jun kisu

Text VI: *Chûyô kôenroku* (Ausschnitte)

- VI 671 [16] Chûyô no niji wa, yôï ni tokitsukusarezu, jitsu ni taisetsu nari. Ippen wo jukudokuseshi jô ni arazareba, shiru koto muzukashi to su. Yue ni kôsei funpun
- VI 672 [1] no shosetsu mo okoru nari. Teishi no kai yorite kan'eki nari. Fuhên wo chû to ii fueki wo yô to iu. Sono jigi wa zuibun atareri. Shushi ni itatte [2] nao kotogotoku fui wo soe, mata yô wo heijô to toku. Kore mata warukushikarazu, shikaredomo niji no kai imada tsukusazaru tokoro ari. Fuhên [3] fui no jitsu wa, kyo no nan ni mo naki mono nari. Yue ni chû to wa nan ni mo nai taikyo sunawachishintai to ii, yô to wa nan ni mo naki taikyo to itsu [4] naru kokoro no mono ni todokôrazu, seisei jibutsu wo shôjite yamazaru tokoro, tenchi aran kagiri kawarazaru yue yô to wa iu nari. Tei Shu no chûseru kafukyû [5] naki to ieba, ichimono atte kara no gen nari. Yô mo heijô to ieba, kihatsu no nochi nari. Ima sore chûyô wo tenchi ni ieba, taikyo wo [6] chû to ii, sono seisei banbutsu wo hatsuikushi, mono ni musunde yamazaru wo yô to ii, chû no na wa katayorazu, yorikakaranu yori okoru yô [7] no na wa bansei fueki yori okoru. Kore keiseki wo sasu ni arazu. Keiseiki wa shôjite mata shisu. Fueki ni wa arazu. Taikyo yori ieba shisei no wakatsu [8] beki nashi. Taikyo wa tada seisei ninjû sômoku wo shôzu. Yue ni katachi no shisuru wa taikyo yori ieba, kore [9] sunawachi fueki nari. Yue i hito de ieba, kokoro wa sunawachi taikyo nari. Shikôshite kannô yamazaru nari. Moshi shichijô no keiseiki ni todokôreba, kannô ga yasumu [10] nari. Yue ni nan ni mo naki taikyo no kokoro yori kannôshi, shichijô ni todokôrazareba seisei yamazu. Kore fueki ni shite, sunawachi chûyô nari. Chû yue [11] ni yô nari. Yô sunawachi chû nari. Kore Chûyô no gi nari. Tei Shu no fuhên fui to iu mo, tori yô ni yorite wa yoroshi. Fuhên wa katayoranu [12] nari. Fui wa yorikakaranu nari. Mono naku nan ni mo naki koto mo fuhên fui to ieba yoroshi. Teishi mo fuhên fui wa, mono ni hen'isuru [13] koto naku, kûchû ni aru ga gotoshi to iu naredomo, kûchû no

naki tokoro nite mo, itteishi areba mata mu no mono ni hen'isuru nari. Mata chû [14] to iu wo jôge shihô ni hensezu izezu, sono shinchû ni iru to miru wa dainaru ayamari nari. Mayoi nari, tada chû to wa, ichidaiki no nan ni mo [15] naki wo chû to iu nari, Teishi no gotoki fuhén fui to iu naredomo osoraku wa hitotsu no ri ni katayori hensuru nari. Sunawachi kore mata ichibutsu ni hen'isuru [16] nari. Koko yokuyoku kanmisu beshi.

VI 673 **[1] Ten no meizuru, kore wo sei to ii, sei ni shitagau, kore wo michi to ii, michi wo osamuru, kore wo oshie to iu.**

[2] Kore Chûyô ichibu no taikô kishû nari. Shishi no toki kiun inishie to kawari, itan no setsu okori, tenchi shizen wo gaisuru yue, tenchi shizen no michi no daikonpon [3] yori tokiarawasu nari. Ten no meizuru kore wo sei to iu. Mazu ichidaiki no katachi naki tokoro wo hikisubete ten to iu. Yue ni chichû chotto no kûgeki aru mo, kore [4] ten nari. Kono ichidaiki shizen no undô ga banbutsu wo musubu nari. Sono katachi no aru wa mina chi nari. Yue ni chi wa chi nomi arazu banbutsu mina chi nari. [5] Kinju, sômoku, chûgyo ni itaru made katachi no aru mono wa mina chi nari. Sono katachi naki ichidaiki no ten ga undôshi kotte katachi wo musubu. Sunawachi mei nari. [6] Mei wa tatoeba nao shu yori meizuru mono gotoshi. Ichidaiki no katachi ni musubu tokoro yori ieba mei nari. Sono mei wa katachi no umaretsuki seikon nari. [7] Sono umaretsuki seikon sunawachi kore sei nari. Yue ni katachi ga sugu ni sei nari. Mei nari. Ichidaiki no ten ga katachi wo shôji musunde sei to iu nari. [8] Hi ga moe mizu ga nagaruru gotoku, katachi ni sugu shizen no sei ari. Yue ni sei wa katachi no shizen nari. Sakuisuru mono ni arazu. Koko ten yori tokidashite [9] sei wo iu. Kono ikku konpon wo ii taru nari. Sei ni shitagau kore wo michi to iu. Shitagae wa sunao ni sakuisuru koto naku, shizen nari ni yuku [10] wo iu. Sono katachi no seikon nari ni sunao ni koshirae koto naku, shizen ni yuku wo michi to iu. Hi ga moe, mizu ga nagaru. Katachi no shizen nari ni yuku [11] ga michi nari. Tori wa tobu ga michi, kedamono wa hashiru ga michi nari. Michi wo osamuru, kore wo oshie to iu. Osame wa ie no sonji wo

shûfukusuru to onajiku, moto kekkô naru [12] mono ga hassonseshi wo shûfukusuru nari. Katachi ga areba zehi dekisokonai atte, katachi no shizen, konpon dôri yukanu koto ari. Kore mata shizen [13] nari. Moto no katachi no seikon dôri ni naoshi osamuru wo oshie to iu. Sore naoshi osamuru mo mata shizen nari. Ikki kantsû nareba, onajiku hito ni shite, [14] sei no mama ni yuku hito yori, sei ni tagai dekisokonau hito wo mireba, shûfukuseneba uchi suteokarenu, kore oshie nari. Dekisokonai [15] no hito mo mizukara shûfukuseneba okanu mo mata onaji.

VI 701 **[5] Shi iwaku. Kishin no toku taru, sore sakan naru kana.**

[6] Koko mo yahari hiin no koto naredomo, mae no tokoro nite mazu ittan kire, koko yori ika nijûshô made tsuranuku nari. Yue ni dainaru koto wo ii taru [7] samanaru mo hajime yue nari. Zentai Kôshi no go wa kishin wo shôserare taru wo koko ni hikikirite koreyori hajimete makoto no ji ga izuru nari. [8] Kishin wa hikisubereba ichidaiki, wakureba in'yô no ki nari. Ki wa katachi wo musubu taru mono ga daiki ni kaeru tokoro nite ki to nazuku. Daiki [9] no katachi wo musubu tokoro ga shin nari. Katachi no naki ga¹⁰⁴¹ ki katachi no aru ga shin nari. Shin wa shin nari, ki wa ki nari. Konnichi saishin to iu wa konokata no makoto [10] todokite, kaeri oru ki ga genzai ni miyuru tokoro aru yue, katachi ga aru to naru. Yue ni shin to iu nari. Kono toku wa ningen naraba umaretsuki hitogara [11] nite, konnichi okonau tokoro no okonai ga toku nari. Kore ningen no seijô kôkô nari. Yue ji kishin no mochimae no kôkô ga kono toku nari. Sore sakan naru [12] kana to kishin no toku wo shôjite ika nite noburu nari.

[13] Kore wo miredomo miezu, kore wo kikedomo kikoezu. Mono wo taishite nokosu bekarazu.

[14] Koreyori sono toku no sakan naru wo iu nari. Miezu kikoezu wa mushoku musei mukei mushû ni shite, sunawachi taikyo no ki nari. Shikaraba nani mo naki ka [15] to omou to, tenchi no aida jinbutsu, jitsugetsu, sansen sômoku, chôjû kichû

1041 Im Original steht das Komma bereits an dieser Stelle. Inhaltlich macht es jedoch nur dann Sinn, wenn es erst nach dem nächsten Schriftzeichen steht.

wa mina kishin nari, tenchi no aida ichimotsu toshite kishin nakushite, katachi wo [16] musubu mono aru nashi, kore sono toku no sakan naru tokoro nari. Kore wa tenchi banbutsu no tokoro nite kishin wo iu nari. Shikôshite sono mono wo taishite nokosu bekarazu

VI 702 [1] wa hiin no michi nari. Kore sunawachi ikki no shizen nari. Kishin wa sunawachi hiin no michi nari. Tenka no hito doko nite matsuru tomo, mata dare ga matsuru to [2] mo, makoto areba kishin kuru. Ikki shizen no kannô nite katachi wo shôzuru nari. Kono hen mo mina hiin no michi nari. Mata koko shushô no tokoro ni atete mo [3] pitato atarite kuru nari. Tenmei no hikkyô daikishin nari. Mata no katachi ni torikirite, mihatsu no wa wo itte mo kono miezu kikoezu wa sunawachi mihatsu [4] no chû nari. Mono wo taishite nokosu bekarazu wa kihatsu no wa nari. Yokuyoku shushô ni atete miru beshi.

[5] Tenka no hito wo shite, saimei seifuku shite motte saishi wo ukeshimu. Yôyô koto shite sono shin ni aru ga gotoku, sono sayû ni aru ga gotoshi.

[6] Mae nite wa tenchi banbutsu no ue nite kishin wo ii, koko nite wa hito no matsuru tokoro no kishin to iu. Mina sono toku wo sakan naru wo iu. Tenkachû no hito, [7] matsuri wo nasazaru mono naku, doko nite matsuru ya mo shirezaru yue ni, tenka no hito to iu. Shikaru ni doko nite mo matsuri wo nasanu hito naku mata nasanu [8] tokoro mo naki nari. Saimei seifuku shite motte saishi wo ukeshimu. Saimei wa kokoro ni tsukite iu. Kono matsuru wo suru ni, shizen kessai mono imishite, itten kokoro [9] ni kegare shiyoku to mo naku, seiketsu ni shite kokoro ga saimei ni aru nari. Mata seifuku wa karada ni tsukite iu. Reifuku gishiki wo tadashiushi, keishin no ue wo [10] seijô ni aratamete motte makoto wo arawashi, kishin ni saishisuru nari. Ukeru to wa mukau no aru tokoro ni tsukôru nari. Kore wa seihô nite nasashimuru ni arazu, [11] shizen ni makoto wo motte matsuru nari. Kore kishin ga yahari matsurasuru nari. Yôyô kotoshite sono shin ni aru ga gotoku, sono sayû ni aru ga gotoshi. Yôyô ni mizu no hiroku [12] ichiyô to naru, ippai jûmanshite oru

wo iu. Matsuuru toki zujô ni mo kishin ga ari, sayû ni mo kishin ga aru nari. Kono matsuri wa banri no kaigai [13] nite doko made yukite mo kore aru nari. Kishin mo mata makoto nari.

[14] Shi ni iwaku, shin no itaru, hakaru bekarazu, iwan ya, itou beken ya to.

[15] Konokata ni makoto michite bakari nareba, tadachi ni kishin ga raikaku suru nari. Sono kishin wa katachi mo naku nani mo naki mono yue ni, makoto tateba, ganzen [16] ue ni mo, shita ni mo sayû ni mo taikyo tenchi no aida, mina kishin aru nari. Hakaru bekarazu wa konokata ni makoto areba, shin tadachi ni memae ni kuru. Makoto nakereba

VI 703 [1] nanihodo matsurite mo shin wa korazu, yue ni tadachi ni miyuru koto mo ari, mata miezaru koto mo ari. Jitsu ni hakaru bekarazaru nari. Itou [2] wa makoto ga sukoshi yurumeba sunawachi kore itou nari. Yue ni shin wo matsuuru ni makoto ga michite matsuurazareba kishin wa raikaku sezaru nari.

[3] Sore bi no ken ni shite, makoto no ôubekarazaru, kaku no gotoki kana.

[4] Bi wa kizashi taru kasuka naru tokoro, ken wa omote ni miyuru tokoro nari. Tenchi no daiki ga kannôsuru tokoro mite miezu, kiite kikoezu kan no kizashi [5] taru tokoro ga bi nari. Sore kannôshite banbutsu wo shûsuru wa, kore ôi ni arawaruru nari. Matsuri ni tsukite iu mo, matsuuru toki isshin makoto no tokoro wa jitsu ni kasuka [6] ni shite shirezu, sore ga arawaruru tokoro no gotoki wa, kishin ga genzai wa arawaruru nari. Kaku no gotoki kana wa ue no sakan naru kana ni ôjite musubi shi nari. [7] Kono shô wa tosshutsu ni nitaru wo motte, shûshû isetsu ari. Sôchô ni mo sude ni sakukan no setsu ari. Sono gô funpun no setsu okoru. Shushi no yoku [8] jôri wa tatsuredomo, osoraku wa shikarazu. Ika no sanshô, Shun oyobi Bunbu no kô wo toki matsuri no koto ni tokioyobu. Yue ni hajime ni mazu kono shô [9] wo oku nari. Ni shô ika no makoto wa toku mo mata koko wo shô wo chôhon to su. Shikôshite kono kishin no koto wo iu mo, tosshutsu ni wa arazu. Kishin wa sunawachi [10] shizen no kannô nite, chûyô no michi nari. Inishie wa tenka no sei mo mina

kishin wo tōtobu wo motte su. Sandai no toki mina shikari. Waga kuni mo mata shikari. [11] Kōkoku no shinmyō kore mo soto narazu seiyō bankoku mo mata shikari. Tada ikki shizen no kannō nari. Kono kishin no koto wo jinji ni otoshite oshieshi wa Kōshi [12] nari. Kore yo no kiun no shikarashimuru tokoro nari. Shikaredomo Kōshi wa kishin wo kataruru koto ôshi. Daiichi Eki wa kishin wo motte michi wo kataru. [13] Kono shō mo kishin no matsuri wo iwareshi wo, Shishi ni itarite iyoioyo akiraka ni, jinji toshite Chūyō ni tadashiku hikarete tokishi nari. Hito mina shi'i [14] wo sarite shizen no kannō ni izureba, shinmei no takusen to onaji. Sono kannō to wa shizen ni shitagau no makoto nari. Shizen ni shitagaeba, tenchi banbutsu mo [15] waga isshin mo mina ichidaiki ni shite, betsu nashi. Shi'i naki toki wa, mono toshite kanzezaruru wa nashi. Shushi wa hiin wo kane to ii sono in no [16] mite mo miezu, kiite mo kikoezu wo motte ri to suredomo Shushi nite wa shikaru beki mo osoraku wa shikarazu. Mite mo miezu, kiite mo kikoezu no ba wo iu. Yokuyoku

VI 704 [1] kanmisu beshi.

10 Index mit Glossar

(Im Index tauchen nur diejenigen Begriffe sowohl mit chinesischer als auch mit japanischer Lesung auf, die in den besprochenen Texten japanischer Autoren eine Rolle spielen. Umgekehrt ist für japanische Begriffe dann die chinesische Lesung angegeben, wenn diese in hier angeführten Zitaten chinesischer Autoren vorkommen. Außerdem enthält dieser Index auch die Stellen zu *Mengzi* 2A.2, die in den Diagrammen aus Kapitel 6 vorkommen, so daß man bei der Suche nach einem Zitat auf die Stelle im Diagramm verwiesen wird. Werktitel sind kursiv gesetzt, und verweisen auf die Stellen, wo sie im laufenden Text genannt werden. Verben sind in der Bungo-Form angegeben.)

- Ahnengeister 34
 Ahnenkult 30
 Amaterasu Ōmikami 天照大神 93, 100
 Andô, Hideo 安藤英男 iii, 70, 77, 121
ansatsu 暗殺 115
 Antoni, Klaus 93, 101, 104, 105, 155, 269, 274
 Araki, Kengo 荒木見悟 57, 198
 Araki, Ryûtarô 荒木龍太郎 7, 68, 69, 78, 79, 110, 122
 Armstrong, Robert Cornell 3
 Asamori, Kaname 朝森要 12, 80, 109, 110, 112, 113, 114, 116, 118, 120
ba tiaomu 八條目, japan. *hachi jômoku* 49
 Backus, Robert L. 71
Bakufu 幕府 9, 71, 72, 73, 79, 94, 110, 113, 114, 116, 117, 119, 130
Bakumatsu-Ishin Yômeigakusha goshi 幕末維新陽明学者五氏 74
Bakumatsu-Ishin Yômeigakusha shokanshû 幕末維新陽明学者書簡集 74
banbutsu ittai 萬物一體, chines. *wanwu yiti* 69
 Bauer, Wolfgang 42, 99, 100, 103, 150
 Beasley, William 1, 96, 100, 101, 104, 114, 117, 118, 130
 Begriffsgeschichte 16
 Beigong You 北宮黝, japan. Hoku Kyûyû, Held der Zeit der Zhan'guo-Zeit 戰國 aus dem Staate Wei 魏 *passim* 168, 300, 311
Beixi ziyi 北溪字義 10, 126
 Bellah, Robert N. 29
benlai mianmu 本來面目 37
benran zhi xing 本然之性 58
 Berthrong, John H. 13, 362
 Betti, Emilio 5
bi you shi 必有事, japan. *kanarazu koto to suru* 45, 198, 246, 249
 Bi Yuan 畢沅 (1730–1797) 112, 129
bi 彼, japan. *hei* 47
bi 蔽, japan. *hei, ôwaru* 302
bi 蔽, japan. *hi* 47
bi 誠, japan. *hi* 302
bi, xian, li, qiong 蔽陷離窮, chines. *hei, kan, ri, kyû* 317, 329
bi, yin, xie, dun 誠淫邪遁, japan. *hi, in, ja, ton* 317, 329
bian 變 249, 266
bianhua 變化 81
 Bloom, Irene Tilenius 19, 60, 63, 65, 81, 83, 89, 276
 Bo Yi 伯夷, japan. Haku Yi, 12. Jh. v. Chr. *passim* 162, 303, 323
 Boot, W. T. 9, 122, 254, 288
 Bremen, Jan Gerhard van 12, 13, 105, 106
 Brüll, Lydia 18, 51, 70, 80, 96

- bu bian zhi wei zhong, bu yi zhi wei yong* 不變之謂中不倚之謂庸 222
- bu de yu xin* 不得於心, japan. *kokoro ni ezu tomo* 318
- bu de yu xin, wu qiu yu qi* 不得於心勿求於氣, japan. *kokoro ni ezu tomo, ki ni motomuru koto nakare* 46, 300
- bu de yu yan* 不得於言, japan. *gen ni ezu tomo* 317
- bu de yu yan, wu qiu yu xin* 不得於言勿求於心, japan. *gen ni ezu tomo, kokoro ni motomuru koto nakare* 46, 300
- bu dong xin* 不動心, japan. *fudôshin, kokoro wo ugokazu* 44, 246, 346
- Bu dongxin wenda* 不動心問答 289
- bu jing* 不敬 262
- bu zhi yi* 不知義, japan. *gi wo shirazu* 244
- Buddhismus 21, 32, 34, 35, 37, 50, 51, 57, 80, 90, 91, 92, 94, 99, 104, 249, 256, 275, 283, 355, 357
- buguan* 不貫 266
- Bukyô zensho kôroku* 武教全書講錄 96
- Bunmei kaika* 文明開化 79
- butsu* 物, chines. *wu* 102, 155, 156
- byôki* 病氣 21
- Cai, Renhou 菜仁厚 13, 49, 52
- ce yin* 惻隱 97
- Chan, Wing-tsit 8, 18, 19, 26, 27, 36, 37, 43, 50, 51, 52, 53, 54, 60, 65, 67, 82, 138, 139, 234, 235, 236, 237, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 263, 264, 288, 292, 333, 334
- changren* 常人 236
- Chaohailou congshu* 潮海樓叢書 125
- Chen Chun 陳淳, Beixi 北溪 (1159–1123) 10, 59, 263, 264
- Chen Menglei 陳夢雷 (geb. 1651) 126
- Chen Shiyuan 陳士元 (um 1882) 10, 125, 142, 148
- Chen Wei 陳煒 (Ming-Zeit) 125
- Cheng Fuxin 程復心 (1257–1340) 289
- Cheng Hao 程顥 (1032–1085), Mingdao 明道 49, 59, 137, 148, 197, 252, 357
- Cheng Yi 程頤 (1033–1103), Yichuan 伊川 17, 39, 49, 58, 59, 85, 86, 137, 142, 148, 197, 219, 222, 244, 249, 252, 261, 264, 272
- cheng yi* 誠意, japan. *sei-i* 49, 52, 68, 122
- Cheng, Chung-ying 13
- Chengzhuxue* 程朱學, japan. *Teishugaku* 49, 57
- chi qi zhi* 持其志, japan. *sono kokorozashi wo mamorite* 301, 327
- chi ryôchi no michi* 致良知之道 260, 353
- chi ryôchi* 致良知, chines. *zhi liangzhi* 136
- chi* 智, chines. *zhi* 137, 238, 271
- chichi* 致知, chines. *zhi zhi* 206
- chichinaru kami* ちちなる神 94
- chigen* 知言, chines. *zhi yan* 165, 205
- chikaku kannô* 知覺感應 175
- chikaku undô* 知覺運動, chines. *zhijue yundong* 143, 167, 238, 242
- chikakusuru* 知覺する 176
- chi-kô wo gôitsusu* 知行ヲ合一ス 206
- chi-kô* 知行, chines. *zhi-xing* 165
- Ching, Julia 8, 10, 11, 29, 30, 33, 43, 52, 93, 247, 249, 262, 263, 276
- Choe, Chong-Sok 11, 20, 21, 22, 23
- choku* 直, chines. *zhi* 144, 149, 177, 194, 238, 332, 340, 341, 342
- chokuyô* 直養, chines. *zhi yang* 143, 148, 174, 187, 190, 254, 257, 353
- Chongqin Zhuzi Yixue Qimeng*

- 重鏡朱子易學啟蒙 125
chôteki 朝敵 118
 Christentum 29, 71, 72, 77, 94, 95,
 107, 275
chû 中, chines. *zhong* 222
chû 忠, chines. *zhong* 103, 104, 121,
 155
Chuanxilu 傳習錄 8, 53, 54, 110, 127
Chûgoku tetsugaku 中國哲学 106
chûjo 忠恕, chines. *zhongshu* 135, 254,
 255
chû-kô itchi 忠孝一致 103, 155
chûkô 忠孝, chines. *zhongxiao* 104
Chunqiu fanlu 春秋繁錄 23, 100
Chûyô kôenroku 中庸講筵錄 4, 5, 91,
 129, 222
chûyô no michi 中庸之道 231
congming ruizhi 聰明睿智 235
creatio ex nihilo 82
 Dai Zhen 戴震 (1723-1777) 62
 Dai, Ruikun 戴瑞坤 2, 68
Daigakkô 大学校 71, 79
Daigaku no kami 大学頭 71, 72
Daigaku wakumon 大學或問 92, 94
daiki to gôitsusu 大氣合一 238
daiki 大氣 24, 175
daikishin 大鬼神 228
Daimyô 大名 119, 123
dantian 丹田 27
dao wen xue 道問學, japan. *dômongaku*
 60, 263, 355
dao zhi ben 道之本 66
dao 道, chines. *michi, dô* 27, 84, 249,
 260, 261, 263, 264
daotong 道統 255
daoxin 道心 292
Daxue zhangju 大學章句 8
Daxuewen 大學問 8, 53
de 德, japan. *toku* 61
 DeBary, William Theodore 19, 42, 43,
 49, 50, 54, 58, 73, 75, 77, 90, 100,
 134, 135, 280, 287, 288, 289, 292
Denshûroku bassui jo 傳習錄拔萃序
 130
 Dilworth, David A. 75, 77, 89, 92, 354
ding 定 248
 Dobson, William Arthur Charles
 Harvey 19, 170
 Dômon, Fuyuji 童門冬二 11
dong jing 動靜 248
dong qi 動氣 249
 Dong Zhongshu 董仲舒 (176-104 v.
 Chr.) 19, 24, 82, 100, 264
dong-jing 動靜, japan. *dô-sei* 248
dô-sei itchi 動靜一致, *dong-jing yizhi*
 159
dôtoku 道德, chines. *daode* 360
Du Yi tushuo 讀易圖說 284
 Dualismus 58, 59, 265, 361
dun 遁, japan. *ton* 47, 302
e sheng zhi, bi fan zhi 惡聲至
 之反之, japan. *akusei itareba,*
kanarazu kore wo hansu 300, 311
 Ebina Danjô 海老名弾正 (1853-1937)
 95
 Eco, Umberto 5, 6, 64
eki 易, chines. *yi* 89, 146, 273
Ekikyô shokai 易經小解 94
Ekstase/Enstase 65
 Endô Tetsutarô 遠藤鉄太郎 221
 Engelhardt, Ute 22, 25, 27, 235
 Enomoto Takeaki 榎本武揚
 (1836-1908) 118
er qi zhi liangneng 二氣之良能 81
er qi 二氣, japan. *niki* 81
er wu wang wu wang 而勿忘勿忘 199
Er-Cheng 二程 49
 Ethik 13
fadong chu 發動處 247
 Fan Chi 樊遲 262
fang 方 261
fei you fei wu 非有非無 87

- Fiedeler, Frank 25, 89, 100, 280, 293
 Fisher, Galen M. 11, 92
 Forke, Alfred 43, 49, 50, 51, 53, 54, 59, 100, 280
 Friedrich, Michael 356, 357
 Fuchi Kôzan 淵岡山 (1617–1686) 70
fuchoku 不直 144, 238
Fudai-daimyô 普代大名 114
fudôshin 不動心, chines. *bu dong xin* 164, 242
fueki 不易, chines. *buyi* 222
fuhen 不變, chines. *bubian* 222
fui 不倚, chines. *buyi* 222
 Fujita Tôko 藤田東湖 (1806–1855) 95
 Fujiwara Seika 藤原惺窩 (1561–1619) 122, 254
 Fujiwara, Michio 72, 95
Fukko shintô 復古神道 105
 Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (1834–1901) 2
 Fung, Yu-lan 34
futosen 太線 331
 Gadamer, Hans-Georg 5, 6
gai nashi 無害, chines. *wu hai* 187, 188
gai 改 100
-gaku 学 359
gakumon 學問 33, 165, 255
Ganquan xiansheng wenlu leixuan 甘泉先生文錄類選 128
 Gaozi 告子 38, 42, 300, 317, 318
 Gardner, Daniel K. 9, 43, 52, 58, 61, 151, 236, 296
ge wu 格物, japan. *kakubutsu* 49, 51, 144
ge 格 52
ge 革 100
 Ge, Rongjin 葛榮晉 66, 81, 83, 84, 86
 Geist 18, 19, 25, 34
geming 革命, japan. *kakumei* 100
gen ni ezu tomo, kokoro ni motomuru *koto nakare* 不得於言勿求於心, chines. *bu de yu yan, wu qiu yu xin* 178
genki 元氣, chines. *yuanyi* 17, 21, 23, 24, 35, 89, 179, 183, 240, 350
genseiha 現成派 56, 121, 362
genseisetsu 現成說 68
Genshiroku 言志錄 70
gi 義, chines. *yi* 137, 191, 238, 271, 332, 341, 342
gigai 義外, chines. *yi wai* 195
Ginmiyaku 吟味役 112
giri 義理 196
Gisôshigi 義喪私議 129
Gitaisaku 擬對策 112, 113
gong jing 恭敬 97
 Gongsun Chou 公孫丑 44
gonyâsu 悟入ス 187, 335
 Gott 30
 Gott/Götter 34
 Graf, Olaf 11, 18, 19, 20, 51, 58, 82, 89
 Graham, Angus C. 18, 49, 59, 197
 Gu Yanwu 顧炎武 (1613-1682), Tinglin 亭林 124, 199
guan xin 觀心 283
guan 觀 260
Guben Daxue 古本大學 111, 129
gui 歸, japan. *kafu* 82, 269
gui 鬼, japan. *ki, oni* 26, 82, 245
guiji 歸寂, japan. *kijaku* 67, 198
guishen 鬼神, japan. *kishin, kijin* 28, 81, 260, 269, 334
guo 過 100
 Hachiman daijin 八幡大神 94
hai yu qi shi 害於其事, japan. *sono shikoto ni gai ari* 302, 317, 329
hai yu qi zheng 害於其政, japan. *matsurigoto ni gai ari* 302, 317, 329
haibutsu kishaku 廢仏毀積 104
 Hall, John W. 1, 112, 119
 Hanawa Hokiichi 塙保己一 (1746–

- 1881) 123
hankō 藩校 78
 Hans-Georg Gadamer 6, 7
hanyang 涵養 334
haoran zhi qi 浩然之氣, japan. *kōzen no ki* 18, 61, 237, 290
haoran 浩然, japan. *kōzen* 45
 Harootunian, Harry D. 11, 76, 77, 110
 Hashimoto Sanai 橋本右内 (1834-1859) 109, 112
hatsuyō 發用 56
Hayashi daigaku no kami kahon 林大学頭家本 123
 Hayashi Hideichi 林秀一 9
 Hayashi Jussai 林述齋 (1768-1841) 72
 Hayashi Kinpō 林錦峰 (1767-1793) 71
Hayashi Razan hon 林羅山本 123
 Hayashi Razan 林羅山 (1583-1657) 70, 71, 72, 80, 89, 119, 122, 123, 128, 254, 356
 Hayashi, Hideichi 林秀一 109, 110, 111, 117, 129, 130
 Hayashida, Akio 林田明大 11
he 和 270
hei, kan, ri, kyū 蔽陷離窮, chines. *bi, xian, li, qiong* 202, 347
heidan no ki 平旦之氣, chines. *pingdan zhi qi* 96
heijō 平常, chines. *pingchang* 222
 Heilige, das 29
 Heisenbergsche Unschärferelation 19
Hengqu li qi bian 橫渠理氣辨 83
Hengqu xiansheng xingzhuang 橫渠先生行狀 126
Hengqu xiansheng Yishuo 橫渠先生易說 126
 Henke, Frederick G. 8, 43
 Hermes Trismegistos 285
 Hertzner, Dominique 293
 Herz 34
 Heterodoxie 71, 81, 119, 161, 180, 181, 185, 205, 224, 255, 256, 257, 347
Hetu 河圖, japan. *Kato* 285
Hetu-Luoshu 河圖洛書 japan. *Kato-Rakusho* 279, 284
hi, in, ja, ton 誑淫邪遁, chines. *bi, yin, xie, dun* 202, 347
 Higashi Takusha 東沢瀉 (1832-1887), andere Lesung Azuma Takusha 74, 75, 79, 130
hiin 費隱, chines. *fei yin* 226, 228, 267, 270
 Hiraiishi Naoaki 平石直昭 393
 Hoashi Banri 帆足万里 (1778-1852) 110
Hōkoku sensei kahyō Rai San'yō minsei ron 方谷先生儒評頼山陽民政論 129
Hōkoku sensei kahyō Yoshida Shōin kyūmusaku 方谷先生儒評吉田松隱急務策 129
 Holtom, David Clarence 28, 31
hontai 本體, chines. *benti* 56
 Hoshina Masayuki 保科正之 (1611-1672) 71
 Hu Guang 胡廣 (1370-1418) 10, 125, 148, 149, 197
 Hu Shi 胡適 (1891-1962) 43
 Huang Zongxi 黃宗羲 (1610-1695), Lizhou 梨洲 10, 54, 57, 58, 62, 66, 86, 88, 127, 281
Huangji jingshi shu 皇極經世書 127
Huangqing jingjie 皇清經解 124
huowen 或問, japan. *wakumon, aru hito tou* 279, 296
ichi dai genki 一大元氣 24, 172, 188, 234, 240, 242, 277, 295, 330, 356
ichi genki 一元氣 24, 90
ichidaiki 一大氣 101, 143, 167, 224, 226, 232, 238, 239, 267

- ichinen* 一念, chines. *yinian* 176
 Idealismus 19
igaku 異学 71, 257
 Ikeda Mitsumasa 池田光政 (1609-1682) 71, 119
 Ikeda Mochimasa 池田茂政 (1839-1899) 119
 Ikeda Sōan 池田草庵 (1813-1878) 74, 78
ikigami いき神 116
ikioi 勢い 240
ikki no shizen ni shitagau 従一氣自然 137
 Immanenz 29
inbi 隱微, chines. *yin wei* 147, 354
 Inoue, Tetsujirō 井上哲次郎 (1854-1944) 2, 60, 74, 75, 79, 80, 90, 104, 107, 109, 119, 291, 362
 Intuition 47, 51
 Ise 伊勢 93
ishin 維新 101, 358
 Itakura Katsukiyo 板倉勝静 (1823-1889) 12, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 129, 358, 359
 Itakura Katsutsune 板倉勝職 109
itan 異端 255, 347
 Itō Hirobumi 伊藤博文 (1841-1909) 69, 77
 Itō Jinsai 伊藤仁斎 (1627-1705) 81, 89, 90, 93
ittan 一端 173, 176, 311, 337, 338, 349
 Iwahashi, Junsei 岩橋遵生 90
 Jansen, Marius B. 1, 105, 130, 357
 Janus 25
 Ji Lu 季路 146
ji yi yang qi 集義養氣, japan. *shūgi yōki* 234
ji yi 集義, japan. *shūgi* 45, 243, 291
ji you ji wu 即有即無 87
ji 即, japan. *soku, sunawachi* 64
jihī 慈悲 94
jin xin 盡心, japan. *kokoro wo tsukusu* 36, 98, 151, 288, 333
jin 仁, chines. *ren* 135, 137, 238, 254, 255, 271
jindō 人道 260, 274, 291, 292, 353
jing qi 精氣 235, 236
jing shen hun po 精神魂魄 85
jing shi ji min 經世濟民 212
jing shi 敬始 283
jing yi zhi nei 敬以直內 261, 274
jing zhong 敬終 283
jing 敬, japan. *tsutsushimi* 261, 262, 274
jing 精, japan. *sei* 26, 36, 135, 234
jingi 仁義, chines. *ren yi* 135, 254, 255
jingshen xuling zhijue 精神虛靈知覺 66
jing-yi zhi xin 精一之心 292
jing-yi 精一 255, 292
jingzuo 靜坐 249
jinji 人事 231
jin-shin gōitsu 人神合一 92
Jinsilu 近思錄 10, 111
jirikishūkyō 自力宗教 275
Jisha bugyō 寺社奉行 115
Jissaigaku 實際学 106
jitsu 實, chines. *shi* 76, 157, 222
Jitsugaku 実学, chines. *Shixue* 75, 76, 354
jitsuyō 實用 152
Jizhai Manlu 吉齋漫錄 90
jizhu 集注, japan. *shūchū* 296
jōi 攘夷 114, 118
jōri 条理, chines. *tiaoli* 102, 137, 144, 155, 238
jōtei 上帝, chines. *shangdi* 92
jun 純 235
 Jung, C. G. 285, 286, 287
Ju-Shin itchi 儒神一致 354
 -ka, -ke 家 359
Kaedeyama Bunko 楓山文庫 126, 128

- kaerioru ki* 歸鬼, oder *kiki* 267, 269
kafukyū 過不及, chiens. *guo bu ji* 222
kafukyū 過不及, chines. *guo bu ji* 222
 Kaibara Ekken 貝原益軒 (1630–1714)
 11, 81, 89, 90
kajuku 家塾 78
kakubutsu 格物, chines. *ge wu* 206
Kakuchi shōgi 格致贖義 68
kakumei 革命 101, 358
kakuninshugiteki 個人主義的 106
 Kaltom, Michael 289
kami ni tsukaeru michi 事神之道 102,
 153, 260
kami ni tsukaeru 事神 105
kami wo matsuru, saishin 祭神 101,
 267
kami 神, chines. *shen* 28, 30, 31, 71,
 102, 260, 269, 276, 354
kamigakari 神がかり 115
 Kamisaka Shinji 神阪真二 221
kanarazu koto to suru 必有事
 chines. *bi you shi* 197, 198
Kangaku Senmon Nishō Gakusha
 漢学専門二松学舎 121
Kangaku 漢学 8, 79, 80, 104, 109, 130,
 359, 362
Kangakuha 漢学派 79
kannō 感應 223, 232
Kansei igaku no kin 寛政異學禁 70,
 71, 81, 94
kanseki 漢籍 122, 128
kanshi 漢詩 358
Kanshibun 漢詩文 130
Kaohengxue 考證學 62, 124
 Kasoff, Ira E. 57, 81
Kasuga daimyōjin 春日大明神 94
Kasuga Sen'an 春日潜庵 (1811–1878)
 74, 78, 109, 110, 130
katachi naki 無形 241
katachi no shizen 形の自然 225
katachi wo musubu taru mono
 形を結ぶたるもの 267
katachi 形 144, 239, 241
 Katō Hiroyuki 加藤弘之 (1836–1916)
 2, 77, 80
Kato-Rakusho 河圖洛書, chines. *Hetu*
 Luoshu 150
Katsu Kaishū 勝海舟 (1823–1899) 77
kedashi, tenchi no aida ichi genki nomi
 蓋天地間一元氣而 90
keguan weixin zhuyi 客觀唯心主義 19
keiji 敬事, chines. *jing shi* 353
keijika 刑而下, chines. *xing er xia* 360
keizai 經濟, chines. *jingji* 212
kenbun 見聞 134
ki chū no jōri 氣中之條理, chines. *qi*
 zhong zhi tiaoli 175
ki chū shizen no jōri 氣中自然之條理,
 chines. *qi zhong ziran zhi tiaoli* 138,
 149
ki ga aru 気がある 18
ki ga tsukiru 気が尽きる 18
ki wo yashinaw 養氣, chines. *yang qi*
 40, 233, 238
ki 氣, chines. *qi* 17, 80, 89, 93, 98, 237,
 268, 331
ki, ri wo shō zuru nari, ri, ki wo sei suru
 arazaru nari 氣生理也非理制氣也
 137, 238
 Kido Kōin 木戸孝允 (1833–1877) 77,
 113, 130
Kigaku 氣學, chines. *Qixue* 11, 80, 81,
 89, 90, 93, 105, 124, 197, 206, 361
kihatsu no wa 已發之和 270
kihatsu no wa 已發之和, chines. *yifa*
 zhi he 228
kihatsu 已發, chines. *yifa* 223
ki-ichi genron 氣一元論 237, 361
kijaku 歸寂, chines. *guiji* 56, 57
kijakuha 歸寂派 56, 362
kijakusetsu 歸寂說 69
kijin, *Siehe guishen* 28

- kikon* 氣根 17
 Kimura Minoru 木村豊 120
 Kinoshita Jun'an 木下順庵 (1621–1699) 89
 Kinski, Michael 92
 Kinugasa, Yasuki 衣笠安喜 12, 237, 360, 361
kishin no matsuri 鬼神之祭 231
kishin no toku 鬼神之德, chines. *guishen zhi de* 147, 226, 355
kishin 婦神 269
kishin 鬼神, chines. *guishen* 28, 31, 226, 267, 271, 277
kiun 氣運 224, 257
kô 孝, chines. *xiao* 103, 104, 121, 155
Kobon Daigaku kôgi 古本大学講義 129
Kôdô Shoin 弘道書院 141
Kogaku 古学 71, 73, 81, 90, 93
Kogakusha 古学者 90
Kôgo, chines. *Gouwu* 勾吳 170
kokkaron 国家論 102, 155
kôkoku 皇国 231
kokoro ni ezu tomo, ki ni motomuru koto nakare 不得於心勿求於氣, chines. *bu de yu xin, wu qiu yu qi* 178
kokoro no shinmyô 心之神明 295
kokoro no yamai 心之疾 202, 347
kokoro 心, chines. *xin* 26, 34, 35, 102, 134, 167, 223, 241, 254, 331, 332, 335, 360
Kokugaku 国学 4, 130
Kokugakuha 国学派 79
kokutai 国体 101, 103, 104, 157, 158, 362
kokuze 国是 103, 157
Kô-Mô yowa 講孟夜話 95
 Kondô, Masao 近藤真男 12, 102, 112, 114, 355, 359, 362, 363
 konfuzianisch 6, 7, 13, 62, 94, 256
 Konfuzianismus 2, 3, 4, 7, 8, 13, 15, 20, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 38, 39, 42, 43, 49, 50, 53, 57, 58, 60, 68, 71, 73, 75, 76, 80, 89, 91, 92, 94, 96, 98, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 119, 120, 129, 135, 137, 198, 256, 276, 291, 354, 355, 359, 361, 362
kongen no ki 根元之氣 274
 Kongzi 孔子 [Konfuzius (551–479 v. Chr.)], japan. *Kôshi*, latinisierte Form ist Konfuzius, auch genannt *Zhong Ni* 仲尼 *passim* 85, 98, 100, 135, 304, 330
konki 根氣 17
konpaku 魂魄 26
Kôri bugyô 郡奉行 112
kôrishugi 功利主義 79
 Kosmos 21, 33, 39, 61, 63, 82, 86, 99, 137, 149, 153, 234, 237, 241, 259, 265, 269, 276, 282, 283, 287, 332, 334, 361
koto to su, shi 事, chines. *shi* 274
kotoba no yamai 言之疾 202, 347
Kôun iju 江雲潤樹 123
kôzen no ki 浩然之氣, chines. *haoran zhi qi* 95, 96, 161, 164, 172, 185, 240, 242, 335, 348
kôzen 浩然, chines. *haoran* 174, 188, 242
 Kracht, Klaus 18, 25, 28, 61, 81, 82, 85, 91, 92, 235, 268, 269
 Kressler, Oscar 11, 92
kû 空, chines. *kong* 158
 Kubny, Manfred 11, 15, 20, 24, 26, 27, 36, 59, 265, 279
kuchan 苦禪 198
kufû 工夫, chines. *gongfu* 254, 340
kûkyo 空虛, chines. *kong xu* 152
 Kulturanthropologie 7
 Kumada Ataka 熊田恰 (1825-1868), andere Lesung des Vornamens

- Tsutomu 118
 Kumada Tetsujirō 熊田鉄次郎 221
 Kumada, Yōichirō 熊田陽一郎 118
 Kumazawa Banzan 熊沢蕃山 (1619–1691) 11, 70, 71, 74, 77, 81, 92, 93, 94, 95, 100, 105, 112, 118, 119, 130, 254, 285, 287, 291, 292, 293, 295, 332, 335, 354, 356
 kun 坤 261, 274
 kuni 国 32
 Kunzhiji 困知記 10, 89, 128
 kuoran 廓然 250
 Kurishima, Noriko 栗島紀子 212
 Kurota Gentsugi 23
 Kusaka Gensui 久阪玄瑞 (1840–1864) 130
 Kusumoto Sekisui 楠本碩水 (1832–1916) 74
 Kusumoto Tanzan 楠本端山 (1828–1883) 74
 kuten 句点 299
 kyo 虚, chines. xu 76
 kyōchōshugiteki 協調主義的 106
 Kyōgaku jigyō 教学事業 130
 kyogaku 虚学 77
 kyōiku chokugo 教育勅語 103, 104
 kyorei 虚靈, chines. xuling 35, 332, 335, 350
 kyōsei su 強制 318, 346
 kyūjin 求仁, chines. qiu ren 135, 254, 255
 kyūri 窮理, chines. qiong li 136, 151, 165, 196, 206
 Kyūrokusha 午麓舎 111
 Lackner, Michael 150, 279, 280, 281
 Laozi 老子 (geb. 604 v. Chr.) 84, 167, 264, 361
 Lebenskraft 17, 18, 23, 61, 240
 Legge, James v, 19, 100, 135, 152, 170, 260, 261, 262, 305
 Leinss, Gerhard 38, 42
 li ji qi 理即氣 65, 234, 264
 Li Jingde 黎靖德 125
 li sheng qi 理生氣 87
 li 厲 99
 li 理, japan. ri 36, 39, 51, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 245, 290
 li 禮, japan. rei 97, 283
 li 離, japan. ri, hanaru 47, 302
 li, zhi yu ye 理治玉也 51
 Lian Luo Guan Min 濂洛關閩 (Ren Raku Kan Min) 137
 liangneng 良能 48
 liangxin 良心 45
 liangzhi 良知, japan. ryōchi 37, 48, 51, 68, 80, 246, 281
 ling 靈, japan. rei, ryō, tamashi 26, 35, 36, 85, 266
 lingming 靈明 36, 333, 334
 li-qi heyi 理氣合一 65, 234
 li-qi yiti 理氣一體 63, 65, 82
 Liu Jin 劉瑾 (gest. 1510) 50
 liu qi 六氣 21
 Liu Zongzhou 劉宗周 (1578–1645), Niantai 念臺, Qishan 戡山 10, 54, 57, 60, 66, 68, 86, 87, 88, 127, 137, 281, 284, 285
 Liuzi quanshu 劉子全書 10, 128
 Lixue 理學, japan. Rigaku 19, 49, 58, 287
 Lu Cheng 陸陸, Yuanjing 澄原靜 (Schüler des Wang Yangming, Lebensdaten unbekannt) 82, 234, 235, 245, 265, 288
 Lü Dalin 呂打臨 126
 Lu Jiuyuan 陸九淵 (1139–1193), Xiangshan 象山 50, 58, 79, 134, 136, 287
 Lü Zuqian 呂祖謙 (1137–1181) 10
 Lun-Meng jingyi 論孟精義 8, 124
 Luo Hongxian 羅洪先 (1504–1564),

- Nian'an 念庵 68
- Luo Qinchun 羅欽順 (1465–1547), Zheng'an 整庵 10, 50, 57, 60, 62, 63, 65, 82, 83, 89, 90, 128, 139
- luo 洛 285
- Luoshu 洛書, japan. *Rakusho* 285
- Luwangxue 陸王學, japan. *Rikuōgaku* 50, 58
- Maki Nanjō 馬木南城 (1796–1833) 110
- makoto 誠, chines. *cheng* 35, 105, 135, 226, 227, 229, 231, 254, 255, 267, 268, 269, 271, 274, 275, 354
- Makrokosmos 40
- Mao Zedong 毛澤東 (1893–1976) 43
- Marukawa Shōin 丸川松隱 (1758–1831) 109, 110, 275
- Materialismus 18, 19
- Materie 18, 19, 34, 59, 149, 234, 361
- Matsudaira Sadanobu 松平定信 (1758–1829) 70
- matsuri 祭り 40, 230, 231, 267
- matsurigoto 政 101, 231
- Matsuyama Bunko 松山文庫 128
- mazu sono dai wo tatsu 先立其大, chines. *xian li [hu] qi da* 136
- McMullen, Ian James 11, 71, 354
- Meiji-Restoration (*Meiji Ishin* 明治維新 1867–1869) 1, 2, 12, 35, 69, 71, 75, 101, 105, 117, 121, 130
- Meiji-Tennō 明治天皇 121
- Meirokeisha 名六社 8
- Meitoku zukai 明德図解 291, 293
- Meng Ben 孟賁, japan. Mō Fun, gefeierter Held im China der Zhan'guo-Zeit 戰國 (475–221 v. Chr.) aus dem Staate Qi 齊 *passim* 166
- Meng Shishe 孟施舍, japan. Mō Shisha, Figur bei Mengzi, vermutlich aus dem Staate Qi 齊 *passim* 168, 300, 311
- Mengzi huowen 孟子或問 8, 124
- Mengzi jizhu daquan 孟子集註大全 10
- Mengzi jizhu 孟子集註 8, 124
- Mengzi shishuo 孟子師說 10
- Mengzi zaji 孟子雜記 10
- Mengzi zhangtu yinkuo zongyao 孟子章圖隱括總要 289, 290
- Mengzi 孟子 (371–289 v. Chr.), japan. Mōshi, latinisierte Form ist Menzius, eigentlicher Name Meng Ke 孟軻 *passim* 3, 18, 42, 133
- mi 身 134
- miaoyong 妙用 234
- michi no hontai 道之本体 135, 254, 255
- michi 道, chines. *dao* 32, 33, 89, 133, 143, 192, 233, 260, 353
- michiru 塞ちる, chines. *sai* 271
- Mie Shōan 三重松庵 (1674–1734) 60
- mihatsu no chū 未發之中, chines. *weifa zhi zhong* 228, 270
- mihatsu no wa 未發之和 228, 270
- mihatsu 未發 chines. *weifa* 223
- Mikrokosmos 40
- min 民 99
- Minamoto, Ryōen 源良園 4, 43, 72, 93, 291, 292, 295
- mind 34
- mind-and-heart 34
- ming 命, japan. *mei* 100
- Minglü 明律 130
- Ming-Ru xue'an 明儒學案 10, 54, 127
- Minzi 閔子, japan. Binshi. Minzi, d. i. Min Sun 閔損 (536–? v. Chr.), Schüler des Konfuzius *passim* 207, 303, 321
- Mishima Chūshū 三中州, (1830–1919), Mishima Tsuyoshi 三島毅, Rufname Chūshū 中州 4, 8, 80,

- 101, 102, 114, 121, 158, 258, 358, 360, 362, 363
 Mishima Yūkiō 三島由紀夫 (1925–1970) 13
 Mishima, Mata 三島復 102, 114
mitama 御霊 35
Mitogaku 水戸学 4, 95, 101, 102, 105, 111, 114, 155, 363
Miwa daimyōjin 三輪大明神 93
Miwa monogatari 三輪物語 94
 Miwa Shissai 三輪執齋 (1669–1744) 70, 110, 127, 291
 Miwa 三輪 93
 Miyahara, Makoto 宮原信 12, 110, 113, 118, 275
 Miyazaki, Michio 宮崎道生 93, 94
 Mo Di 墨翟 (ca. 486–390 v. Chr.) 42, 161
Momijiyama Bunko hon 紅葉山文庫本 123
 Monismus 60, 89, 90, 237, 265, 295
Monka seimeiroku 門下姓名録 120
 Morioka, Kenji 森岡建二 34, 212
Mōshi kōsetsu 孟子講説 129
Mōshi yōkishō kai 孟子養氣章解 9
Mōshi yōkishō kōgi 孟子養氣章講義 4, 5, 129, 161
Mōshi yōkishō wakumon zukai 孟子養氣章或問圖解 4, 5, 129, 142
moto no daiki 元ノ大気 175
moto no ki Siehe *genki* 240
moto no kōzen ni fukusuru nari 元ノ浩然ニ復スナリ 340
 Motoda Eifu 元田永孚 (1818–1891) 74, 121
Motojime 元締め 112
 Motonami Akiyoshi 本並觀譽 221
 Mou Zongsan 牟宗三 362
mu 無, *chines. wu* 91, 224, 349
 Murakami Sakuo 村上作夫 121
musubi 結び 223, 276
musubu 結, *chines. jie* 223, 225, 239, 277
Naikaku Bunko 内閣文庫 9, 123, 124, 126
naishu sunawachi gairyaku 内守即外略 113
 Nakae Chōmin 中江兆民 (1847–1901) 75
 Nakae Tōju 中江東樹 (1608–1648) 11, 70, 77, 80, 92, 93, 110, 291, 293, 332
 Nakamura Keiu 中村敬宇 (1832–1891), *anderer Vorname Masanao* 正直 77, 80
 Nakano Uemon 中野布右衛門 126
 Nalan Xingde 納蘭性徳 126
 Namiki Rissui 並木栗水 (1828–1914) 74, 79
Natura Naturata 64
 Naturgeist 34
 Naumann, Nelly 93, 100, 274, 276
 Nawrocki, Johann 95, 104, 107, 116
 Needham, Joseph 20
 Neokonfuzianismus 18, 19, 29, 39, 49, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 65, 69, 81, 102, 133, 235, 260, 263, 268, 272, 281, 361
 Ni Si 倪思 (1147–1220) 199
Nichiyō shinpō 日用心法 291
 Nie Bao 聶豹 (1487–1563), *Shuangjiang* 雙江 68
nigiru 凝ぎる 239
Nihon gaishi 日本外史 130
Nihon no Yōmeigaku 日本の陽明学 74
Nihon Yōmeigakuha no tetsugaku 日本陽明学派の哲学 2, 75
niki 二氣, *chines. er qi* 24
ningju 凝聚 235
 Nishi Amane 西周 (1829–1897) 2, 80, 116

- Nishikawa, Hiroshi 西川宏 113, 114
 Nishimura Shigeki 西村茂樹 (1828–1902) 77
 Nishō Gakusha Daigaku 二松学舎大学 120, 121, 265
 Nogi Maresuke 乃木希典 (1849–1912) 13
 Nosco, Peter 2, 71, 276
nu 怒 249
numen 25
numinos 25
Numinoses 29, 354
Ô Ryūkei goroku 王龍谿語錄 92
Ô Yōmei bunroku shō 王陽明文錄抄 110
Oetsu, chines. Yuyue 於越 170
Ôgaku meigi 王学名義 60
Ôhashi Totsuan 大橋訥庵 (1816–1862) 68, 74, 79
Oikumene 33
 Okada, Takehiko 岡田武彦 2, 7, 11, 13, 56, 57, 69, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 90, 105, 106, 107, 118, 122, 198, 263, 355, 362
 Okamoto Takashi 岡本嶺 (1850–1920), Rurname Tengaku 天岳・天獄 119, 121, 131, 136, 141, 142, 157, 221, 253, 298, 359, 360, 362, 363
okonai 行, chines. *xing* 242, 268, 327, 332
 Okumiya Zōsai 奥宮慥齋 (1811–1877) 74
Ôkuninushi no mikoto 大国主命 93
Ôkunitama 大国魂 93
Ômiwa jinja 三輪神社 93
 Ommerborn, Wolfgang 11, 57, 82, 98, 191
oni 鬼, chines. *gui* 28, 227, 270
 Onozawa, Sei'ichi 小野沢清一 18, 20, 51, 63, 146, 266
 Orthodoxie 33, 56, 71, 81
Ôshio Chūsai 大塩中齋 (1830–1837), Heihachirō 平八郎 70, 73, 74, 75, 80, 81, 110, 111
 Ouyang De 歐陽德 (1491–1562), Nanye 南野 68
Ôyōmei shingaku 王陽明心學 76
pei yi yu dao 配義與道, japan. *gi to michi to ni haisu* 45, 149
 philosophische Hermeneutik 6
ping tianxia 平天下, japan. *hei tenka, tenka wo taira ni su* 49, 69
pingdan zhi qi 平旦之氣, japan. *heidan no ki* 45
pneuma 21
 Pörtner, Peter 16, 23
Prana 21
profan 30
qi ji dao, dao ji qi 道即氣 氣即道 66
qi ji li 氣即理 87
qi jia 齊家 49
qi neng wei bi sheng zai 豈能為必勝哉, japan. *ani yoku kanarazu katsu koto wo nasan ya* 300, 311
qi po 氣魄 236
qi ren li 氣認理 82
qi zhi bing 氣之病 246
qi zhi li 氣之理 88
qi zhi ling 氣之靈 66, 88
qi 氣, japan. *ki, ke passim* 3, 17, 22, 24, 25, 26, 45, 234, 246, 252, 349
qi, ti zhi chong 氣 體之充也, japan. *ki wa tai no jū* 309
 Qian Dehong 錢德洪 (1496–1574), Xushan 緒山 53, 54, 110, 122, 127, 250
qian yuan zhi sheng 乾元之生 88
qian 乾 52, 88, 99, 293
 Qianlong 乾隆 Kaiser der Qing-Dynastie (r. 1736–1795) 113
qiao duo zhi qi 驕惰之氣 249
 Qiao, Qingju 喬清舉 39, 65, 265, 266

- qibin* 氣稟 60
Qinding Gujin tushu jicheng 欽定古今圖書集成 126
qing zhuo 清濁 236
qing 情, japan. *jō* 97
qing 清, japan. *sei* 270, 283, 323, 343
qingzhuang 情狀 266
qiong li 窮理, japan. *kyūri* 49
qiong 窮, japan. *kyū, kiwamu* 47, 52, 302
qi-xing heyi 氣性合一 66, 87
Qixue 氣學, japan. *Kigaku* 8, 10, 18, 19, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 81, 89, 93, 128, 264, 265, 276, 282
qizhi zhi xing 氣質之性 59
qizhi 氣質, japan. *kishitsu* 60, 235, 251
qu 屈 249
Ran Niu 冉牛, japan. Zen Gyū. Ran Niu, d. i. Ran Boniu 冉伯牛 (geb. 544 v. Chr.), aus dem Staate Lu 魯, Schüler des Konfuzius *passim* 207, 303, 321
Rankei Zenshi 蘭溪禪師 275
rei 禮, chines. *li* 137, 238, 271
rei/ryō 靈, chines. *ling* 35
reigaku 禮樂 32
Relativitätstheorie 19
Religion 29
Religionswissenschaft 7
Religiosität 29
ren qi wei li 認氣為理 82
ren yi li zhi 仁義禮智, japan. *jin gi rei chi* 45, 98, 137
ren 仁, japan. *jin* 45, 49, 66, 97, 283
ren 任, japan. *nin* 324, 343
Renxin wei wei, daoxin wei wei, wei jing wei yi, yun zhi jue zhong 人心惟危道心惟微精惟一予執厥中. 135
renxin 人心 292
ri 理, chines. *li* 80, 89, 91, 93, 137, 162, 224, 232, 332
Ricoeur, Paul 5
Rigaku 理學, chines. *Lixue* 162
rikkō 力行, chines. *li xing* 151, 206
rikoshugi 利己主義 79
rikoshugiteki 利己主義的 106
rinri 倫理 107, 362
ritsugen no honshi 立言ノ本旨 122
Ritual 71, 99, 101, 229, 268, 269, 272
Rizairon 理財論 112
Rizhilu 日知錄 124
Robinet, Isabelle 18, 20, 27, 43, 82, 361
Roetz, Heiner 61
Rōjū 老中 71, 114, 115, 118
ryōchi wo itasu 致良知, Siehe auch *chi ryōchi*, chines. *zhi liangzhi* 233
ryōchi 良知, chines. *liangzhi* 37, 72, 80, 92, 150, 350, 353
Ryūkei Ō sensei zenshū 龍谿先生全集 128
sai yu tiandi zhi jian 塞於天地之間, japan. *tenchi no aida ni fusagu* 301, 309, 327
Saigō Takamori 西郷隆森 (1828–1877) 13, 75, 95
saiku koshirae 細工こしらえ 254, 340
saishin 祭神, Siehe auch *kami wo matsuru* 116, 227
sakoku 鎖国 124
sakral 30
Sakuma Shōzan 佐久間象山 (1811–1864) 11, 74, 76, 77, 78, 110, 112
Samurai 侍 78, 96, 109, 113, 115
sanhua 三華 27
sankyō itchi 三教一致 95
sanyuan 三元 26
Satō Issai 佐藤一齋 (1772–1859) 9, 70, 71, 72, 74, 75, 78, 110, 121, 123, 129, 130
satorimichi 悟道 295

- satoru* 悟ル 187, 335
 Schmidt-Glintzer, Helwig 279
sei 性, chines. *xing* 38, 134, 225, 239, 360
sei 精, chines. *jing* 17, 25
seidai ryūkō 盛大流行, chines. *sheng da liu xing* 188, 213, 240
 Seiffert, Helmut 16, 20
seigaku 正學 71, 257
seigaku 聖学 167
sei-i 誠意, chines. *cheng yi* 175, 206
sei-ichi 精一, chines. *jing-yi* 134, 254, 255
seijin 聖人 115
seijō 清淨 94
seikatsuryoku 生活力 17
Seiki no uta 正氣の歌 95
seiki 正氣, chines. *zheng qi* 95, 212
seiki 精氣, chines. *jing qi* 17, 35, 36
seikon 性根 225, 239
Seimei no gaku 性命の学 79
seirei 精靈 26
seishi 生祠 116
seitai 政体 78
seiyō shokoku 西洋諸国 231
seiza 靜坐, chines. *jing zuo* 198, 256
 Seki, Giichirō 関儀一郎 70, 129
 Semiotik 16
senshin 洗心 111
Senshindō sakki 洗心洞筈記 70, 111
shangdi 上帝 262
 Shao Yong 邵雍, (1011-1077), Yaofu 堯夫 24, 127, 279, 280, 291, 361
Shaozi quanshu 邵子全書 127
 Shchutskii, Iulian K. 293
shen ji qi 神即氣 40
shen zhe shen ye, gui zhe gui ye
 神者伸也 鬼者歸也, japan. *shin wa noburu mono nari, ki wa kafuru mono nari* 82, 227
shen zhi ge si 神之格思 263
shen zhi zhuzai 神之主宰 333
shen 伸, japan. *nobu* 82, 269
shen 神, japan. *shin, kami* 25, 26, 28, 30, 31, 34, 36, 81, 83, 99, 234, 261, 266
shen 身, japan. *mi* 27
shendao 神道 357
sheng qi 生氣 237
Sheng xian lun xin zhi yao 聖賢論心之要 288
sheng yu qi xin 生於其心, japan. *sono kokoro ni okireba ...* 302, 329
sheng zhi wei xing 生之謂性 97, 252
sheng 勝, japan. *katsu* 300, 311
shengda liuxing 盛大流行, japan. *seidai ryūkō* 336
shengqi 生氣 84
shenming 神明, japan. *shinmyō* 265, 335
shen-qi yiti 神氣一體 66, 128, 266
Shenyan 慎言 84
shi fei zhi xin 是非之心 48, 334
shi fei 是非 97
shi gui jing shen er yuan zhi 事鬼敬神而遠之 262
shi gui jing shen zhi dao 事鬼敬神之道 262
shi lun 十倫 262
shi shen ze nan 事神則難 262
shi 事, japan. *tsukafu* 261, 262, 274
shi 實, japan. *jitsu* 152
shi 是 252
shidai shikō 至大至剛, chines. *zhi da zhi gang* 336
 Shigeno Yasutsugu 重野安禪 (1827-1910) 92, 121
 Shigeyama 蕃山 119
shi-i 私意 232
shijuku 私塾 119
 Shimada, Kenji 島田虔次 60
 Shimamura Kyū 島村久, Kyōo 杏塲,

- Lebensdaten unbekannt, Geburtsort Okayama 121, 160
Shimon monbenroku 師門問辨録 9, 121, 129
shin ni tsukaeru michi 事神之道 31, 145, 233, 253, 260, 272, 340, 353, 356
shin ni tsukafu 事神, chines. *shi shen* 40, 144, 274
shin Siehe *kami*, chines. *shen* 25, 31, 145, 229
shin wa noburu mono nari, ki wa kafuru mono nari 神者伸也鬼者歸也, chines. *shen zhe shen ye, gui zhe gui ye* 227, 267
shin wa zōka no ki nari 神者造化之氣也 145, 272
shin 親, chines. *qin* 103, 155
Shinagaku 支那學 104
Shinagawa Yajirō 品川弥次郎 (1843–1900) 77
shinbutsu bunri 神仏分離 104
shingo 心悟 134, 140, 254
shin-jin gōitsu 神人合一 116, 274
shin-ki gōitsu 神氣合一 146, 273, 353
shinmyō no takusen 神明の託宣 232
shinmyō 神明 231, 295
Shinpō zukai 心法図解 287, 291, 292, 295, 354
shinpō 心法, chines. *xinfa* 253, 291, 295
shinri 神理 295
shinshin 心身 35, 134, 151, 359
Shintō 神道 3, 4, 18, 24, 31, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 103, 105, 107, 118, 146, 260, 272, 273, 274, 276, 292, 354, 356, 361
Shintō-Konfuzianismus 5, 31, 153
shintoku 慎獨, chines. *shendu* 354
Shin-Yōmeigaku 新陽明学 75
shitan 四端, chines. *si duan* 332
shitchū 執中, chines. *zhi zhong* 135, 254, 255
shizen ni shitagau 從自然 232
shizen no kannō 自然の感應 231
shizen no ki 自然之氣 17
shizen 自然, chines. *ziran* 38, 144, 225, 239, 240
Shizutani Bunko 閑谷文庫 128
Shizutani Gakkō 閑谷学校 119, 129, 142, 221
Shōgun 將軍 100, 114, 123, 128
Shōhei Gakkō 昌平学校 71
Shōheikō 昌平黌 9, 71, 72, 73, 79, 110, 112, 122, 123, 126, 127
Shōheizaka Gakumonjo hon 昌平坂學問所本 123
Shōheizaka Gakumonjo 昌平坂學問所 71, 119
shōjiki 正直, chines. *zhengzhi* 94, 102, 105, 145, 153, 239, 258, 259, 273, 274, 275, 276, 336, 353, 354, 356
Shōka Sonjuku 松下村塾 77
shōmono 抄物 9, 110, 122, 133
Shōnandō 小楠堂 77
shou yue 守約, japan. *mamoru tokoro yaku nari* 300
Shūgi gaisho 集義外書 94
Shūgi washo ruishō 集義和書類抄 129
Shūgi washo 集義和書 94, 130, 291, 292
shūgi yōki 集義養氣, chines. *ji yi yang qi* 135, 254, 255
shūgi 集義, chines. *ji yi* 353
shuki no ki 守氣の氣 178
shuku 縮, chines. *su* 174, 340
shun 順 250
 Shun, Kwong-loi 42, 45, 46, 244, 288, 349
Shuowen jiezi 說文解字 17, 21
shūsei 主靜, chines. *zhu jing* 136

- Shushi* 洙泗 Siehe *Zhushui* und *Sishui* 137
Shushigaku 朱子學, chines. *Zhuzixue* 70, 71, 72, 73, 75, 76, 79, 80, 81, 92, 106, 110, 122, 130, 262, 287, 292, 358, 362
Shushigakusha 朱子學者 73, 74, 355
shūshōha 現成派 56, 122, 362
si duan 四端, japan. *shitan* 61, 98, 137
Si Lijian 司禮監 125
Sibu beiyao 四部備要 54
sijujiao 四句教 38, 53, 80, 250
Siku quanshu 四庫全書 54
Sima Guang 司馬光 (1072–1084) 111
Simingshan 澗明山 43
Sishu daquan 四書大全 10
Sishu huowen 四書或問 151
Sishu tushuo 四書圖說 288
Sishu zhangtu yinkuo zongyao 四書章圖隱括總要 126
sishu 四書 296
Sishui 泗水 137
siyanjiao 四言教 122
siyu keqi 私欲客氣 235
 Smith, Kidder 54
 Smith, Warren W. 71, 73, 121
sokonou, gai 害, chines. *hai* 143
soku 則, chines. *ze* 102, 155, 156
Sōma Kyūhō 相馬九方 (1801–1879) 110
sōmei shōjiki 聰明正直, chines. *congming zhengzhi* 145, 275
son tokusei 尊德性, chines. *zun de xing* 135, 254, 255, 354
sonnō-jōi 尊王攘夷 114
sono shizen ni shitagawaba 從其自然 144, 238
Sōshaban 奏者番 115
spirit 34
 Straelen, H[enricus Johannes Josephus Maria] van 11, 77, 78, 95
su 縮, japan. *shuku* 313
sui qian wan ren, wu wang yi 雖千萬人 吾往矣, japan. *senmannin to iedomo ware yukan* 300, 313
sui 帥, chines. *shuai* 242
sujime 筋目 254, 340
sunawachi daiki to gōitsusu 則與大氣合一 144
sunawachi tenchi no ichidaiki nari 即天地之一大氣也 139
sunawachi 則, chines. *ze* 39
sunawachi 即, chines. *ji* 39, 40, 234
suo shou yue 所守約, japan. *mamoru tokoro yaku nari* 311, 313, 314
suo shou 所守, japan. *mamoru tokoro* 311, 314
suo yang 所養, japan. *yashinaw tokoro* 311
suteoku 捨置 179, 317, 346
 Suzuki Ion 鈴木遺音 (1783–1846) 110
tai 泰 113
Taigiroku 大疑錄 89
taiji 太極, japan. *taikyoku* 83
Taijitu 太極圖 281
taikyo no ki 太虛之氣 227, 269, 271
taikyo 太虛, chines. *taixu* 241
Taikyoku zusetu 太極圖說, chines. *Taiji tushuo* 149
taikyoku 太極, chines. *taiji* 89, 93
Taisei hōkan 大政奉還 117
Taiseikan Bunko 大政官文庫 123
taixu ji taiji 太虛即太極 87
taixu 太虛, japan. *taikyo* 81
tai-yō ichi gen 體用以源, chines. *ti-yong yiyuan* 159
Takahashi Hōkoku kaihō 高梁方谷會報 12
 Takahashi Hōkokukai 高梁方谷會 12, 120
 Takashima Shūhan 高島秋帆 (1798–1866) 111

- Takasugi Shinsaku 高杉晋作 (1839–1867) 72, 78
tamashii 靈 26, 35
 Tang Junyi 唐君毅 (1909–1978) 362
 Tang Wang 湯王 (trad. 1766 v. Chr.) 143, 162
 Tang Yao 唐堯 (reg. trad. 2357–2287 v. Chr.) 98, 174
Tang-Song bajia 唐宋八家 111
 Taoismus 19, 27, 32, 43, 50, 51, 61, 65, 95, 135, 235, 266, 361
tarikishûkyô 他力宗教 275
 Taylor, Rodney L. 13, 28, 31, 64
Teishugaku 程朱學, chines. *Chengzhuxue* 71, 109
ten 天, chines. *tian* 92
tenchi no aida ni fusagu 塞於天地之間, chines. *sai yu tiandi zhi jian* 332
tendô 天道 90, 291, 292
ten-jin gôitsu 天人合一, chines. *tian-ren heyi* 39, 360
tenka no kotoba 天下之言, chines. *tianxia zhi yan* 178
tenka, chines. *tianxia* 天下 33
tenmei 天命, chines. *tian ming* 228
 Tennô 天皇 94, 100, 101, 105, 121, 153, 358
tenzen 天然 201
tenzoku 天則 102, 103, 155
 Terajima Hakuroku 寺島白鹿 (1776–1850), Tangonosuke 丹後助 109
 Textkritik 62
ti 悌 247
ti 體, japan. *tai* 27, 81, 266
tian bu yan 天不言 99
tian ming zhi wei xing 天命之謂性 38
tian ming 天命, japan. *tenmei* 100
tian 天, japan. *ten*, *ame*, *ama* 98, 100, 264
tiandi jian yi qi eryi 天地間一氣而已 86, 88
tian-ren heyi 天人合一
 japan. *ten-jin gôitsu* 191
tianxia zhi yan 天下之言, japan. *tenka no kotoba* 47, 347
tiaoli 條理, japan. *jôri* 90, 244, 245, 248
 Tillich, Paul 29
toku 徳, chines. *de* 227, 267, 268, 269
 Tokugawa Ieyasu 徳川家康 (1542–1616) 123
 Tokugawa Keiki 徳川慶喜 (1837–1913). Andere Lesung des Vornamens Yoshinobu. Eigentlicher Name Hitotsubashi Yoshinobu 一橋慶喜 114, 117
Tôkyô Gakushi Kain 東京学士会院 8, 80
tonboku shôjiki 敦樸正直, chines. *dunpo zhengzhi* 145, 275
 Totman, Conrad 1, 118, 119
tôto 尊ぶ 231
Tôyô dôtoku, Seiyô geijutsu 東洋道徳西洋芸術 76, 110
Tôyô tetsugaku 東洋哲学 79
 Transzendenz 29
tsumi 罪 276
tsutsushimi 敬, chines. *jing* 105, 274, 275
tu 圖 150, 279
 Tu, Wei-ming 43, 50, 52, 247
tuan 豕 260
 Tucker, Mary Evelyn 11, 89, 90
tuiji 推極 52
tushuo 圖說, japan. *zusesu* 281
tujie 圖解, japan. *zukai* 281, 296
 Uchimura Kanzô 内村鑑三 (1861–1930) 72, 95
uchû no aida ichidaiki nomi 宇宙間一大氣而 137, 237
uchû 宇宙, chines. *yuzhou* 33
 Uete, Michiari 植手通有 75

- Ukai Nobuyuki 鵜飼信之 125
umaretsuki no hitogara
 生まれつきの人柄 227, 267
umaretsuki 生まれつき 225, 239, 268
Unio Mystica 65
uyamai 敬, chines. *jing* 274
Wagaku Kôdansho 和学講談所 123
wagakuni minteki dôtokushin
 我國民的道德心 79
wairo 賄賂 113, 115
waka 和歌 358
wakumon zukai 或問圖解, chines.
huowen tujie 279
wakumon 或問, *aru hito tou*, chines.
huowen 133, 259
 Wan Tingyan 萬廷言 (16 Jahrhundert),
 Simo 思默 68
 Wang Chong 王充 (27–97) 24
 Wang Fuzhi 王夫之 (1619–1693) 62
 Wang Ji 王畿, Longxi 龍谿 10, 40, 51,
 53, 57, 66, 86, 92, 128, 266
Wang Longxi ji 王龍谿集 128
 Wang Shihuai 王時槐 (1521–1605),
 Tangnan 塘南 68
 Wang Tingxiang 王廷相 (1474–1544),
 Junchuan 浚川 10, 38, 57, 60, 62,
 63, 66, 83, 84, 85, 86, 88, 137
Wang Wencheng gong quanshu
 王文成公全書 54, 127
Wang Yangming quanshu 王陽明全書
 54, 122
 Wang Yangming 王陽明 (1473–1529),
 d. i. Wang Shouren 王守任, Bo'an
 伯安, Yangming 陽明, Wencheng
 文成
passim 43
wangdao zhengzhi 王道正直 261, 273
Wangshi jiacang ji 王氏家藏集 10
Wangxue 王學, japan. *Ôgaku* 50
wanshi wanwu tiandi 事萬物天地 283
wanwu yiti 萬物一體, japan. *banbutsu*
ittai 40, 234
 Watanabe, Kazuyasu 渡部和靖 4, 8,
 80, 102, 104, 130, 362
 Watarai Nobuyoshi 度会延佳 (1615–
 1690) 276
 Weber-Schäfer, Peter 33, 53, 60, 134,
 135, 139, 147, 151, 223, 224, 226,
 231, 235, 267, 268, 270, 283, 354,
 355
wei 微, japan. *bi* 303, 321
weifa zhi zhong 未發之中, japan.
mihatsu no chû 235, 248, 283
weiwu zhuyi 唯物主義 19
 Wen Wang 文王 143
 Wilhelm, Richard 18, 60, 88
wo shan yang wu haoran zhi qi 我善養
 吾浩然之氣, japan. *ware yoku waga*
kôzen no ki wo yashinai 301, 327
wu bao 無暴, japan. *sokonou koto*
nakare 301, 327
wu bu hun 無不混 67
wu hai 無害, japan. *gai nashi* 45, 301,
 327
wu ju 無懼, japan. *osorenashi* 300, 311
wu qiu yu qi 勿求於氣, japan. *ki ni*
motomuru koto nakare 318
wu qiu yu xin 勿求於心, japan. *kokoro*
ni motomuru koto nakare 317
wu shan wu bu shan 無善無不善 96,
 251
wu shan wu e 無善無惡 250
wu shi 無事 244
 Wu Tinghan 吳廷韓 (1490–1559),
 Suyuan 蘇原 90, 128
 Wu Wang 武王 (Thronbesteigung trad.
 1122 v. Chr.), Begründer der Zhou-
 Dynastie (周, 1025–246 v. Chr.)
 143
wu zheng xin wu wang 勿正心勿忘
 197
wu zheng 勿正 199

- wu 悟, japan. *satori* 50
 wu 物, japan. *butsu* 19, 66
 wuzhi 物質, japan. *busshitsu* 19
 xi nu ai ju ai e yu 喜怒哀懼愛惡欲
 203
 xi nu ai le 喜怒哀樂 235
 xian li hou qi 先理後氣 58
 xian qi hou li 先氣後理 63, 82
 xian 陷, japan. *kan, ochiiru* 47, 302
 xian 顯, japan. *ken* 249
 xiang 象 266
 xiao 孝, japan. *kô* 247
 xie 邪, japan. *ja* 47, 302
 xin guang ti pan 心廣體胖, japan.
 kokoro hiroku taihan ni shite 180
 xin wai wu li 心外無理 36
 xin zhi liang 心之量 37, 333
 xin zhi shen 心之神 266
 xin 心, japan. *kokoro, shin* 25, 33, 34,
 36, 44, 45, 97, 184, 263, 264, 265,
 282, 333, 335, 344
 xinfu 心法, japan. *shinpô* 283, 287,
 288, 291, 292
 xing e shuo 性惡說, japan. *sei aku setsu*
 38
 xing er shang 刑而上, japan. *keijijô* 58,
 59, 263
 xing er xia 刑而下, japan. *keijika* 59,
 264
 xing ji li 性即理 39, 86
 xing ji qi 性即氣 39, 65, 86, 252
 xing qi 行氣 22
 xing shan shuo 性善說, japan. *sei zen*
 setsu 38
 xing xiang 刑象 235
 xing yi eryi 性一而已 235
 xing you bu qian yu xin 行有不慊於心,
 japan. *okonai, kokoro ni kokoroyoi*
 koto 302, 327
 xing zhi bi 性之蔽 235
 xing zhi qing 性之情 235
 xing zhi xing 性之性 235
 xing zhi zhi 性之質 235
 xing 形, japan. *katachi* 27
 xing 性, japan. *sei, shô* 42, 282
 xing 行, japan. *okonai* 98
 Xingbian 性辨 83
 xing-qi heyi 性氣合一 86
 Xinkan jingjie 新刊經解 126
 xin-li heyi 心理合一 51
 Xinlun 新論 10, 128
 Xin-xing tushuo 心性圖說 228, 271,
 281, 282
 Xinxue 心學, japan. *Shingaku* 19, 49,
 50, 56, 57, 58, 264, 287, 289
 xiu e 羞惡 97
 xiu ji yi jing 修己以敬 243
 xiu shen 修身 49
 Xu Ai 徐愛 (1487–1518), Hengshan
 橫山 53
 Xu Bida 徐必達 125, 127
 Xu Shen 徐慎 (30–124) 21
 Xu Zishi tongjian gangmu
 序資治通監綱目 112
 xu 虛, japan. *kyo* 152
 Xue Xuan 薛瑄, Jingxuan 敬軒 (1392–
 1464) 66
 xue 學, japan. *gaku, manabu* 236
 xuling bu men 虛靈不昧 36
 xuling zhijue 虛靈知覺 37, 265, 266,
 333
 xuling 虛靈, japan. *kyorei* 36, 265,
 289, 309, 335
 xun qi liangzhi 循其良知 236
 Xunzi 荀子 (ca. 298–238 v. Chr.) 38,
 42, 251
 Yabuki Kyûjirô 矢吹九次郎 117
 Yabuki, Kunihiko 矢吹邦彦 12, 109,
 114, 115, 116, 117
 Yagi, Kiyoharu 八木清治 12, 354
 Yamada Akiyoshi 山田頭義 (1846–
 1892) 77

- Yamada Atsushi 山田淳 120
 Yamada Hōkoku *sensei nenpu*
 山田方谷先生年譜 12, 123
 Yamada Hōkoku *zenshū* 山田方谷全集
 v, 9, 120, 129, 133
 Yamada Hōkoku 山田方谷 (1805-
 1877), Rinkei 琳卿, eigentlicher
 Name Kyū 球. Rufname Yasugorō
 安五郎, Pseudonym Hōkoku 方谷
passim 3, 109
 Yamada Jun 山田準 (1867-1952),
 andere Lesung des Vornamens
 Hitoshi, Rufname Seisai 濟齋 9, 12,
 102, 120, 221, 363
 Yamada Kōzō 山田耕造 (1839-1881),
 anderer Name Yasunari 康成,
 Rufname Chisokusai 知足齋 120
 Yamada Taku 山田琢 (geb. 1910) 12,
 112, 120, 275
 Yamaga Sokō 山家素行 (1622–1685)
 89
 Yamagata Aritomo 山県有朋 (1838–
 1922) 69, 77
 Yamashita, Ryūji 山下龍二 11, 30, 62,
 63, 65, 76, 77, 82, 83, 93, 94, 95,
 265
 Yamato Zokkun 大和俗訓 89
 Yamawaki Shigetaka 山脇重顕 125,
 126
 Yamazaki Yoshimi 山崎嘉 124
 Yan Yuan 顏元, Xizhai 習齋, 1635–
 1704) 76
 Yan Yuan 顏淵, japan. Gan En, d. i.
 Yan Hui 顏回 (521–481v. Chr.),
 Schüler des Konfuzius, auch genannt
 Yanzi 顏子 *passim* 207, 303, 321
 yan 言, japan. *kotoba*, *gen* 46, 345
 Yanagawa Seigan 梁川星岩 (1789–
 1858) 75
 yang qi 養氣, japan. *ki wo yashinau*
 27, 327
 yang sheng 養生 27
 yang xin 養心 37, 246
 yang xing 養性 27, 98, 288
 yang yong 養勇, *yū wo yashinau* 300
 Yang Zhu 楊朱 (ca. 395–355 v. Chr.)
 42, 161
 Yang 陽 24
 Yangming *quanshu* 陽明全書 8
 Yangming *tong* 陽明洞 43
 Yangming *wencui* 陽明文粹 54
 Yangming *wenlu* 陽明文錄 110
 Yangming *xiansheng quanji*
 陽明先生全集 54
 Yangming *xiansheng wencui*
 陽明先生文粹 127
 Yangming *xiansheng wenlu*
 陽明先生文錄 127
 Yangmingxue 陽明學, japan.
Yōmeigaku 3, 18, 42, 50, 59, 80, 81,
 93, 265, 362
 yangqi 陽氣 21
 yashinau 養, chines. *yang* 258, 332
 Yashu 雅述 84
 Yasui, Kōtarō 安井小郎 90
 yeqi 夜氣 45, 236
 yi wai 義外, japan. *gigai* 244, 302, 318
 Yi Wang 儀望 127
 yi xing yu shi shi zhi eryi yi
 以性與事事之而已矣 99
 yi yi fang wai 義以方外 261, 274
 Yi Yin 伊尹, japan. I In, 18. Jh. v. Chr.,
 Minister unter Tang Wang, dem
 ersten Herrscher der Shang-Dynastie
passim 162, 303, 324
 yi you san wu 一有三無 122
 yi 一 135
 yi 易, japan. *eki* 266
 yi 義, japan. *gi* 45, 97, 261, 274, 283,
 301, 313, 314, 321, 323, 324, 327
 Yichuan *yizhuan* 伊川易傳 125
 yidao 易道 266

- yifa zhi he* 已發之和, japan. *kihatsu no wa* 271, 283
yiguan zhi dao 一貫之道 85, 86
Yijing jizhu 易經集註 125
yin 淫, japan. *in* 47, 302
 Yin 陰 24
ynian 一念, japan. *ichinen* 237, 247
yingqi 陰氣 21
yiti 一體, japan. *ittai* 39, 40, 65, 248, 303, 321
Yixue qimeng 易學啟蒙 9
yô Shu on Ô 陽朱陰王 73
yô 庸, chines. *yong* 222
Yôgakuha 洋学派 79
yôki no gaku 養氣之学 147
yôki no michi 養氣之道 143, 233, 238, 243, 260, 272, 353
yôki 養氣, *ki wo yashinai*, chines. *yang qi* 259
 Yokoi Shōnan 横井小楠 (1809–1869) 11, 74, 76, 77, 78, 95, 112
 Yokoi Tokio 横井時雄 (1857–1928) 95
Yômeigaku benran 陽明学便覧 7
Yômeigaku kenkyūjo 陽明学研究所 265
Yômeigaku no shūen 陽明学の終焉 62
Yômeigaku nyūmon 陽明学入門 70, 72, 73, 389
Yômeigaku taikai 陽明学体系 7, 74, 291
Yômeigaku 陽明学 2, 7, 11, 12, 37, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 92, 93, 94, 95, 101, 104, 105, 106, 110, 113, 119, 121, 127, 129, 130, 131, 286, 291, 292, 355, 358, 361, 362
Yômeigakusha 陽明学者 3, 8, 12, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 80, 90, 95, 101, 112, 115, 124, 355, 361
yong qi li 用其力 151
yong 勇, japan. *yû* 44
yoru よる 60
 Yoshida Shōin 吉田松陰 (1830–1859) 11, 74, 76, 77, 78, 95, 96, 109, 129
 Yoshida, Kōhei 吉田公平 7, 8, 11, 42, 50, 52, 110, 247, 275, 276, 393
 Yoshimura Hizan 吉村斐山 74, 78
 Yoshimura Shūyō 吉村秋陽 (1797–1866) 68, 74
 You Ruo 有若, japan. *Yû Jaku*, d. i. Youzi 有子 (geb. 508 v. Chr.), Verehrer des Konfuzius *passim* 217
you shi wu shi 有事無事 248
you shi 有事 244
you 幽 99
Yoyō shinkō 餘姚信仰 110
 Yu Maoheng 余懋衡 125
 Yu Shun 虞舜 (reg. trad. 2287–2208 v. Chr.) 98, 134, 174
 Yu Wang 禹王, (Thronbesteigung trad. 2205 v. Chr.) 143
yu 宇 283
yuan heng li zhen 元亨利貞 293
yuan 元 25, 84
yuan 原 25
yuan 願 25
yuanjing 元精 26, 27, 234
yuanki 元氣, japan. *genki* 19, 26, 36, 66, 82, 84, 85, 234, 265
yuanshen 元神 26, 234
Yūshūkan 有終館 109, 111, 114, 120, 221
yuzhou 宇宙 265, 283
 Zai Wo 宰我, japan. *Sai Ga*, (422–? v. Chr.), aus dem Staate Lu 魯, Nacheiferer des Konfuzius *passim* 207
zaohua zhi ben 造化之本 81
zaohua zhi ji 造化之跡 269
zaohua 造化, japan. *zōka* 82

- Zassho* 雜書 130
zazen 坐禪 256
zen 善, chines. *shan* 92
Zen, chines. *Chan* 禪 51, 53, 198, 249, 275
zen'itsu tetsugaku 全一哲学 105, 107
Zengzi 曾子, d i. Zeng Can 曾參 (505–432), japan. Sôshi, Schüler des Konfuzius *passim* 135, 300, 313
zenza 禪坐, chines. *chan zuo* 198
Zhan Ruoshui 湛若水, Ganquan 甘泉 (1466–1560) 10, 36, 65, 66, 86, 128, 265, 271, 281, 282, 283, 285, 335
Zhang Boxing 張伯行 126
Zhang Junmai 張君勱 (1887–1969), Jiasen (Carsun) 嘉森 2, 68, 69, 75, 77, 362
Zhang Wenda 張問達 54
Zhang Zai 張載 (1020–1077), Hengqu 橫渠 10, 24, 39, 57, 58, 63, 81, 82, 83, 126, 127, 137, 147, 149, 191, 272, 354, 357
Zhang, Liwen 張立文 11, 19, 83, 265
zhangju 章局, japan. *shôku* 296
Zhangzi quanshu 張子全書 127
Zhao Qi 趙岐 46, 124, 145, 148, 178, 197
Zheng meng 正蒙 127
Zheng Renlin 鄭仁鑰 124
zheng xin 正心, japan. *seishin* 49, 52, 197
zheng 正, japan. *shô* 52, 197, 245, 261, 262, 263, 274
Zhengyitang quanshu 正誼堂全書 62, 126
zhengzhi zhi gui 正直之鬼 245
zhengzhi 正直, japan. *shôjiki* 273
zhi da zhi gang 至大至剛, japan. *shidai shikô* 301, 309, 327
zhi fang da 直方大 261, 274
zhi guo 治國 49
zhi liangzhi 致良知, japan. *ryôchi wo itasu, chi ryôchi* 68, 243
zhi qi benti zhi xin 致其本體之心 36, 333
zhi tian 知天 98
zhi xing zhi tian 知性知天 53
zhi xing 知性 98
zhi yan 知言, japan. *chigen* 301, 329
zhi yang 直養, japan. *chokuyô* 45, 301, 336
zhi yi jin, luan yi jin 治亦進。亂亦進, japan. *osamaru mo mata susumi, midaruru mo mata susumu* 303, 324
zhi ze jin, luan ze tui 治則進。亂則退, japan. *osamareba sunawachi susumi, midarureba sunawachi shirizoku* 303, 323
zhi zhi 致知, japan. *chichi* 49, 51, 151
zhi zhi, qi ci 志至氣次, japan. *kokorozashi itareba, ki tsugu* 236, 301, 309
zhi 志, japan. *kokorozashi* 44, 184, 344
zhi 智, japan. *chi* 98, 283
zhi 直, japan. *choku* 261, 263, 274, 321, 323, 324, 327
zhi 知, japan. *chi* 36, 47, 246, 333, 349
zhi 至 52
zhi 致 52
zhi 質, japan. *shitsu* 20
zhi, qi zhi shuai 志, 氣之帥也, japan. *kokorozashi wa ki no sui* 309
zhi, qi zhi shuai, qi, ti zhi chong 志, 氣之帥也, 氣, 體之充也, japan. *kokorozashi wa ki no sui, ki wa tai no jû* 301
zhijue yundong 知覺運動, japan. *chikaku undô* 66, 88
zhijue 知覺, japan. *chikaku, chikakusuru* 36
zhi-xing heyi 知行合一, japan. *chi-kô*

- gōitsu* 37, 51, 144, 243, 246, 247
zhi-xing 知行, japan. *chi-kō* 60
zhong zhe bu bian bu yi wu guo bu ji zhi ming, yong pingchang ye
 中者不變不倚無過不及之名庸平常也 222
Zhongyong zhangju 中庸章句 8
 Zhou Dunyi 周敦頤, Lianxi 濂溪,
 Yuangong 元公 (1017–1073) 10,
 126, 127, 136, 137, 148, 149, 280,
 291, 355, 357
Zhou Lianxi xiansheng quanji
 周濂溪先生全集 126
 Zhou Yafu 周亞夫, gest. 143 v. Chr.
 181
zhou 宙 283
Zhouyi benyi 周易本意 8, 125
Zhouyi tu 周易圖 280
Zhouyi 周易 125
zhu jing 主靜 355
 Zhu Xi 朱熹, auch Meister Zhu
 genannt, Zhuzi 朱子, japan. Shushi,
 Großjährigkeitsname Yuanhui 元晦,
 andere Namen Hui'an 晦庵,
 Huiweng 晦翁 *passim* 43, 136, 137
 Zhu, Qianzhi 朱謙之 75, 77, 109, 359
Zhuangzi 莊子 (ca. 369–286 v. Chr.)
 18, 61, 264
zhuguan weixin zhuyi 主觀唯心主義
 19
zhuoqi 濁氣 236
Zhushui 洙水 137
zhuzai 主宰 36
Zhuzi sishu huowen xiaozhu
 朱子四書或問小注 124
Zhuzi wannian dinglun 朱子晚年定論
 54
Zhuzi yulei 朱子語類 9, 125
Zhuzixue 朱子學, japan. *Shushigaku*
 49
zi fan er su 自反而縮, japan. *jihanshite*
naosu 300, 313
zi sheng min yilai, wei you sheng yu
Kongzi ye
 自生民以來 未有盛於孔子也,
 japan. *seimin arite yori irai, mada*
Kōshi sakan naru wa arazaru nari
 304, 330
 Zigong 子貢, japan. Shikō, Zigong
 (520–? v. Chr.), aus dem Staate Wei
 巍, Schüler des Konfuzius *passim*
 207
ziran 自然, japan. *shizen* 38, 237
 Zisi 子思, japan. Shishi (483–402),
 Enkel des Kongzi *passim* 135
 Zixia 子夏, japan. Shika (507–4 v.
 Chr.), Schüler des Konfuzius
passim 171, 300, 303, 314, 321
 Zixiang 子襄, japan. Shijō, Schüler des
 Zengzi *passim* 174, 313
 Ziyou 子有, japan. Shiyū, Ziyou (506–?
 v. Chr.), Schüler des Konfuzius
passim 210, 303, 321
 Zizhang 子張, japan. Shichō, Zizhang
 (503–? v. Chr.), Schüler des
 Konfuzius *passim* 210, 303, 321
Zizhi tongjian gangmu 資治通監綱目
 111
Zizhi tongjian 資治通監 111
Zoku shiji tsūgan kōmoku kōsetsu
 續資治通監綱目講說 129
 Zou Shouyi 鄒守益 (1496–1554),
 Dongkuo 東廓 68
Zuihitsu 隨筆 130
zukai 圖解, chines. *tujie* 126, 133, 259
zun de xing 尊德性, japan. *son tokusei*
 60, 263, 355
zuochan 坐禪, japan. *zazen* 198, 249