

DAS EINSAME EINZELNE UND DAS ERINNERN DER GEMEINSCHAFT:
MOU ZONGSANS RHETORIK DES LEBENS
IN DER SELBSTERZÄHLUNG MIT FÜNFZIG

HUANG KUAN-MIN 黃冠閔,* ÜBERSETZT VON PHILIPP ZIEFLE

Vorwort

Der Philosoph Mou Zongsan 牟宗三 (1909–1995) machte seinen Lebensweg und seine emotionalen Erfahrungen in einer Zeit epochaler Umbrüche, und er hatte seine eigene Art, davon Zeugnis abzulegen. Die *Selbsterzählung mit fünfzig* (*Wushi zishu* 五十自述) ist eine Erzählung seiner selbst (*zishu* 自述), aber handelt es sich um eine Autobiografie (*zizhuan* 自傳)? Wenn eine Biografie ein Urteil ist, dann kann sie, im Alter von fünfzig Jahren verfasst, schwerlich als final gelten, und der Verfasser behält die Autorität darüber, wie er auf die selbst erlebte Vergangenheit zurückblickt. Der Wortbestandteil Erzählung in Selbsterzählung bewahrt zumindest die Autorität des Ablegens eines Zeugnisses über das eigene Leben und lässt die Erfahrung am eigenen Leibe, die das Selbst zum Ausdruck bringt, zutage treten. Selbsterzählung als Titel zu wählen geht nicht auf Mou Zongsan zurück, zuvor hatte schon Hu Shi 胡適 (1891–1962) eine *Selbsterzählung mit vierzig* verfasst; doch Mou Zongsan hat Hu Shi nie gemocht, warum also wählte er einen ähnlichen Titel? Vor Hu Shi hatte bereits Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929) eine *Selbsterzählung mit dreißig* geschrieben, und es heißt, jener habe den Titel von einem gleichnamigen Werk aus der Feder seines alten Freundes Tan Liuyan [A. d. Ü.: Tan Sitong 譚嗣同, 1865–1898] übernommen. Die Selbsterzählung als Grundtenor hat natürlich Tradition, so verfasste Zhang Qiyun 張其昀 (1901–1985) eine *Selbsterzählung mit sechzig*, Wang Yunwu 王雲五 (1888–1979) sowie Lin Yutang 林語堂 (1895–1976) jeweils eine *Selbsterzählung mit achtzig* – dies soll hier aber nicht weiter ausgeführt werden.

Ganz zu schweigen von der von Konfuzius gesetzten Grenze – „mit fünfzig kannte er den Willen des Himmels“ –, ist das Erreichen des fünfzigsten Lebensjahres für gewöhnliche Menschen in mittleren Jahren ein Wendepunkt; als Individuum hat man bis dahin genug Erfahrung gesammelt, genug Vergangenheit, auf die man zurückblicken kann, und

* Huang Kuan-min arbeitet am Forschungszentrum für chinesische Literatur und Philosophie der Academia Sinica und ist Professor an der philosophischen Fakultät der NCCU. Der Artikel „Jimo de duti yu jiyi gongtongti: Mou Zongsan ‚Wushi Zishu‘ zhong de shengming xiuci“ 寂寞的獨體與記憶共同體—牟宗三《五十自述》中的生命修辭 erschien unter dem DOI 10.6258/bcla.2017.87.04 in der *Humanitas Taiwanica* 臺大文史哲學報, Ausg. 87 (08/2017), S. 119–150.

so ist es nicht außergewöhnlich, mit fünfzig zum Stift zu greifen und das Erlebte niederzuschreiben. Mou Zongsan wurde 1909 geboren, sein fünfzigster Geburtstag lag im Jahr 1959, und da waren seit dem Verlassen seiner Heimat bereits zehn Jahre vergangen. Die großen historischen Umbrüche einer Zeit stimmen nicht notwendigerweise mit den Wendungen im Leben eines Individuums überein, doch im Falle Mou Zongsans war diese Übereinstimmung ein übergreifendes Thema: Nachdenken, sprechen, schreiben und debattieren, all das sollte darin zum Ausdruck kommen.

Die *Selbsterzählung mit fünfzig* besteht aus sechs Teilen, von denen die letzten vier zuvor bereits einzeln in Zeitschriften veröffentlicht worden waren, doch die ersten zwei Teile waren bis zu Mou Zongsans achtzigstem Lebensjahr, als sie zur offiziellen Publikation im Buch zusammengeführt wurden, unveröffentlicht. Mit achtzig Jahren schreibt er im Vorwort seines Buches: „Dieses Buch ist meine Selbsterzählung aus der Zeit, als ich fünfzig war. Damals war ich schwermütig, voller Eindrücke, und mit diesen Eindrücken bestätigten sich viele Wahrheiten, ich wollte sie festhalten, um sie nicht zu vergessen.“¹ Gemäß dieser Formulierung meint Selbsterzählung mit dem Erzählten die Eindrücke, und diese Eindrücke bestätigen Wahrheiten; das Schreiben der *Selbsterzählung* bedeutet also, von den Eindrücken zur (Bestätigung der) Wahrheit zu gelangen und „sie nicht zu vergessen“; einen gewöhnlichen Vorgang von Erinnerung und Gedächtnis vorausgesetzt, ist das Zurückblicken auf Texte, die man mit fünfzig geschrieben hat, im Alter von achtzig Jahren kein Rückblick auf ein Ereignis, sondern das erneute Bestätigen der Eindrücke. Was aber ist dieses Bestätigen? Bewegt schreibt Mou Zongsan im letzten Absatz des Vorworts: „Ohne recht wahrgenommen zu haben, wie die Zeit verging, bin ich nun achtzig Jahre alt. Die Entwicklungen der letzten dreißig Jahre haben die wahren Gefühle in der *Selbsterzählung* noch klarer werden lassen.“² Die Gefühle, denen Mou Zongsan mit fünfzig Jahren Ausdruck verlieh, waren „wahre Gefühle“; am Ende des Buches, zum Abschluss des letzten Kapitels, fasst er zusammen: „Alles, was ich erzählt habe, entstammt wahren Gefühlen. Ich habe bereits Bitterkeit und Leid erfahren; aber dass ich Intuition erfahren habe, das zu behaupten habe ich nicht gewagt.“³ Dasselbe gilt für den Ausdruck bestätigen (*yinzheng* 印證); bei den Eindrücken handelt es sich nicht um unbeständige Interessen, auch nicht um langjährigen Groll, sondern um die Bestätigung von „Bitterkeit und Leid“. Das allerletzte Urteil im Text trägt den Zauber eines buddhistischen Hymnus: „Alles entspringt dem intuierenden Empfinden (*jueqing* 覺情), alles führt dorthin zurück“⁴ Mou Zongsan sagt zwar, dass er keine Intuition erfahren konnte, aber in Leid und Bitter-

1 Mou Zongsan 1993, 1. Das Vorwort wurde im Dezember 1988 geschrieben.

2 Mou Zongsan 1993, 2.

3 Mou Zongsan 1993, 188.

4 Mou Zongsan 1993, 188.

keit gab es immerhin intuierendes Empfinden. Der Rückblick mit fünfzig und der Rückblick mit achtzig überlagern sich; obwohl der Ton leicht variiert, bleibt das Grundthema erhalten. Die Selbsterzählung ist eine Art Ausbreiten des Gedächtnisses, aber solch ein Rückblick bedeutet immer, in den Ton des jeweiligen Gemütszustands zu verfallen; Rückblick bedeutet also Verifikation, bedeutet Aussage, die Wahrhaftigkeit impliziert; im Rückblick lässt man das Gedächtnis ausströmen, und zugleich scheint man es neu zu formen. Die Besonderheit von Mou Zongsans Rückblick besteht darin, dass er seine Emotionen (Leid und Anteilnahme) neu formt, dass er die Gefühle zur Achse seines Schreibens macht, gleich einem wirkmächtigen Zauber, der auch beim Leser die Vorstellung hervorruft, Teil des rhetorischen Arrangements zu sein; dieser emotionale Faktor deckt sich mit den Eigenheiten seiner Rhetorik.

In der *Selbsterzählung mit fünfzig* wird ein besonderer autobiografischer Stil offenkundig, den wir genau betrachten müssen: Wie komponiert man das Gedächtnis in der Darlegung des Selbst? Wie reflektieren Philosophen das Gedächtnis? Welche rhetorische Struktur formt sich zwischen den Eindrücken, dem intuierenden Empfinden und dem Gedächtnis?

Die Logik der einzelnen Substanz

Abgesehen von der *Selbsterzählung mit fünfzig* werden die stilistischen Unterschiede zu der Zeit, in der Mou Zongsan (im Alter von etwa 35 Jahren) Logik studierte, auch in einem früheren kurzen Text mit dem Titel „Die einzelne Substanz in der Einsamkeit“ (Jimo zhong zhi duti 寂寞中之獨體, 1944) deutlich; insbesondere gilt das für den Ausdruck der „einzelnen Substanz“ (*duti* 獨體), den er zwar in der Diskussion der Shendulehre von Liu Jishan verwendet, der in seinen anderen Texten aber selten vorkommt.

Der Wissenschaftler Cheng Zhihua weist darauf hin, dass der Ausdruck der „einzelnen Substanz“ helfen kann, Mou Zongsans „Realisieren durch reflektive Gewährwerdung“ (*nijue tizheng* 逆覺體證) besser zu verstehen und verweist auf die Passagen in Mous Werk, in denen die „einzelne Substanz“ vorkommt.⁵ In dem Kontext kann man erkennen, dass, wenn Mou Zongsan in *Geschichtsphilosophie* vom Ausschöpfen der Gefühle und der Vernunft, vom Ausschöpfen der Befähigung und des Wesens schreibt, das Individuum in diesem „Ausschöpfen“ seine subjektive Freiheit zum Ausdruck bringt, und sich dieses Individuum darin zur „einzelnen Substanz“ vollendet.⁶ Mou Zongsan folgt

5 Vgl. Cheng Zhihua 2008, 23.

6 Vgl. Mou Zongsan 1974, 75. In dieser Argumentation scheint die einzelne Substanz mit dem „Subjekt“ bedeutungsgleich zu sein, beispielsweise wenn es heißt: „Die chinesische Gesellschaft ist eine Welt der Persönlichkeit (*renge shijie* 人格世界), sie ist eine Welt der einzelnen

Hegel, wenn er das Subjekt und das Individuum als von der einzelnen Substanz unterschiedlich ansieht; erst wenn das Individuum sich der Tatsache, dass es Subjekt ist, bewusst wird, kann es zur einzelnen Substanz werden (was dem Begriff des „Einzelnen“ bei Hegel nahekommmt). In *Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie (Zhi de zhijue yu Zhongguo zhaxue 智的直覺與中國哲學)* findet sich der Ausdruck der „einzelnen Substanz des Geistes“; er entspricht den Begriffen „Substanz der Güte des ursprünglichen Geistes“ (*benxin renti 本心仁體*), „Wesen der Substanz“ (*xingti 性體*), „ausgezeichnetes Erkennen“ (*liangzhi 良知*), „freier Wille“ (*ziyou yizhi 自由意志*), „Reinigung des Geistes“ (*xinling 心靈*), „Palast des Geistes“ (*lingfu 靈府*) und „der reine Geist des Tathāgata“ (*rulaicang qingjingxin 如來藏清淨心*).⁷ Dabei handelt es sich in diesem Zusammenhang um die von Kant ausgeschlossene „intellektuelle Anschauung“ (*zhixing zhiguan 智性直觀*) oder „intellektuelle Intuition“ (*zhi de zhijue 智的直覺*), die Fähigkeit, die Wirklichkeit des Geistes der eigenen Existenz unmittelbar zu erblicken. In *Phänomen und Ding an sich (Xianxiang yu wuzishen 現象與物自身)* wird Liu Jishans „einzelne Substanz“ erörtert,⁸ was man in *Von Lu Xiangshan zu Liu Jishan* erkennen kann:

Diese Authentizität heißt auch „einzelne Substanz“ und besteht darin, sich nicht selbst zu täuschen und die wahre Substanz, die sich entbirgt, nicht zu verdunkeln, wenn man allein ist.⁹

Für den Augenblick untersuchen wir die Implikationen dieses Gedankens nicht weiter, sondern wenden uns nur den Überlegungen zu, die *Die einzelne Substanz in der Einsamkeit* als Ausgangspunkt bietet.

Auch wenn der Ausdruck der „einzelnen Substanz“ in späteren Werken ebenfalls wiederholt auftaucht, ist seine Bedeutung in der Verwendung im Jahr 1944 einzigartig und scheint eine Vorahnung anzudeuten; versuchen wir, *Die einzelne Substanz in der Einsamkeit* als Hilfsmittel zum Verständnis der *Selbsterzählung mit fünfzig* heranzuziehen. Der Ausdruck „einzelne Substanz“ besteht aus den Zeichen *du* 獨 und *ti* 體; *ti* ist einer der von Mou Zongsan gern verwendeten Fachausdrücke, und sein Ursprung ist unvermeidlich mit dem Zusammenhang von *ti* und *yong* (*tiyong 體用*) verbunden; wich-

Substanz, in der die individuelle Persönlichkeit vollständig ans Licht kommt“ (S. 80); „Die einzelne Substanz ist einerseits ganz und gar Subjekt der Vernunft (*li* 理), andererseits ganz und gar Subjekt der Vorstellungsgabe“ (S. 81); doch in Bezug auf Hegels Geschichtsphilosophie bleibt die Unschärfe zwischen der „Individualität“ (*getixing* 個體性) und dem „Wesen der einzelnen Substanz“ (*dutixing* 獨體性) bestehen (S. 59).

7 Mou Zongsan 1980, 183.

8 Mou Zongsan 1982, 436.

9 Mou Zongsan 1979, 479.

tiger ist jedoch, dass das erlernte Wissen als Fundament für das „Erblicken der Substanz“ (*jian ti* 見體) dient; obgleich dem Begriff *ti* etwas Glamouröses anhaftet, berührt er grundlegende Erfahrungen und Tatsachen des Lebens.

Die Formulierung „die einzelne Substanz in der Einsamkeit“ weist eine klare sprachliche Regel auf:

Die Verse eines alten Gedichts lauten: „In the season of the yellowing plum, rain upon house after house. In ponds of green reeds, frogs in place after place. We had an appointment, he did not come, past midnight: Idly I tap the *Go* stones, making the lamp[-wick] spark.“ (Sima Guang) [Übersetzung: Michael A. Fuller.] Seit es Leben gibt, herrscht im Grunde überall Niedergeschlagenheit. Genau wie in diesem Gedicht – wenn Regen über allen Häusern liegt und überall die Frösche – ist die Umgebung verschwommen und alle Unterschiede sind in Einheitlichkeit verborgen. Die lebendige Geisteskraft und die Rastlosigkeit des Lebens wollen nach außen dringen, dieses Chaos der Einheitlichkeit durchstoßen. Dieses Durchstoßen bedeutet, die einzelne Substanz in der Einsamkeit zu erkennen.¹⁰

Was hier Einsamkeit genannt wird, ist das Chaos der „Einheitlichkeit“. Der einzelnen Substanz liegt die „Agilität und Rastlosigkeit des Lebens“ zugrunde. Das Modell, das hier sichtbar wird, ist das Durchstoßen des Chaos. Es ist ein dynamisches Modell des Lebens, das die Lebenskraft betont; das Auftreten des Lebens wird also als Ausdruck der einzelnen Substanz betrachtet.

Mou Zongsan betrachtet die Seiendheit der Existenz des Lebens als einzelne Substanz. Aus einer Art Faktizität heraus kennzeichnet er ihr Auftreten: „Ich verbringe mein Leben an diesem Ort, also manifestiert sich in mir die einzelne Substanz. Alles ‚Seiende‘ im Universum manifestiert sich als ‚Seiendes‘ und stets auch als eine sich [an einem bestimmten Ort] befindliche ‚einzelne Substanz‘.“¹¹ Die einzelne Substanz manifestiert sich in der ontologischen Bestätigung (alles „Seienden“) sowie in der Kontinuität des Lebens. Abgesehen von ontologischen Beispielen gibt Mou Zongsan auch eine der Logik zuzuordnende Definition der „einzelnen Substanz“:

Angenommen es gebe eine Gruppe von Phänomenen, die zugleich in einem Kontext auftreten, wobei eine Gesetzmäßigkeit diese Phänomene zusammenführt und bewirkt, dass alle Elemente dieser Gruppe einen inneren Zusammenhang bilden, und sie infolgedessen eine einheitliche Zusammensetzung bildet, so handelt es sich bei dieser „einheitlichen Zusammensetzung“ um eine „einzelne Substanz“.¹²

10 Mou Zongsan 2003, 569.

11 Mou Zongsan 2003, 571.

12 Mou Zongsan 2003, 572.

Außer dieser logischen Definition nennt Mou Zongsan sieben Bedeutungen der einzelnen Substanz, deren Kernaussagen wir im Folgenden anführen:

1. Die einzelne Substanz ist ein Begriff des Daseins, sie muss auf etwas „Reales“ (*shifa* 實法) verweisen.
2. Die einzelne Substanz muss sich in einem „Prozess des Werdens“ zeigen, oder etwas stärker formuliert, sie muss sich im Tätigsein oder im Ausführen manifestieren.
3. Die einzelne Substanz ist, anders als das als unteilbar bezeichnete Atom, keine endgültige Größe, sondern eine durch eine Gesetzmäßigkeit verbundene „einheitliche Zusammensetzung“. Dementsprechend ist jede einzelne Substanz zwar ein Komplex, wird aber als „einzeln“ bezeichnet und muss das Merkmal der Einheit aufweisen.
4. Die einzelne Substanz kann aufgrund ihrer zusammengesetzten Natur also zerfallen; aufgrund ihrer Einheitlichkeit kann sie hingegen nicht vergehen, besteht also ewig.
5. Gibt es keine Einheit, kann sich keine einzelne Substanz formen; gibt es keine Gesetzmäßigkeit, kann man erst recht nicht von einer einzelnen Substanz sprechen. Falls die Gesetzmäßigkeit undeutlich ist und man nicht sagen kann, ob sie besteht oder nicht, können wir immerhin sagen: Wenn die Gesetzmäßigkeit verborgen ist, gibt es keine einzelne Substanz; wenn die Gesetzmäßigkeit hingegen sichtbar wird, dann gibt es eine einzelne Substanz.
6. Die Gesetzmäßigkeit ist universell, die von ihr regierten Phänomene sind partikulär, daher ist die einzelne Substanz individuell.
7. Die einzelne Substanz hat einen Hintergrund. Für die einzelne Substanz ist der Hintergrund homogen; für den Hintergrund ist die einzelne Substanz heterogen.

In Bezug auf die Substanzialität der „einzelnen Substanz“ fußen Mou Zongsans logische Definition und deren Implikationen nach wie vor auf dem aristotelischen Begriff der Substanz oder *ousia*. Fasst man die einzelne Substanz in leibnizschen Begriffen, gleicht sie der Monade. Allerdings bezieht Mou Zongsan auch Kants Gedanken über empirische Wahrheit ein, wenn er von der „einheitlichen Zusammensetzung aller Phänomene“ spricht. Dass Mou Zongsan logische Definitionen auf die Realität überträgt, zeigt wiederum den Einfluss von Alfred North Whitehead.¹³ Die größte Ähnlichkeit zwischen Mou und Whitehead liegt im „Prozessprinzip“ (*principle of process*).¹⁴ Um aber auf Mou Zongsans

13 Im Kontext des Werks *Process and Reality* ähnelt die einzelne Substanz der *actual entity* – „die endgültigen, realen Dinge sind aus diesen Dingen zusammengesetzt“ – und ersetzt die „Substanz“. Mou Zongsan geht es allerdings nicht um die verbindende Beziehung zwischen den *actual entities* (*nexus*); in Mou Zongsans Gebrauch weist die einzelne Substanz, diese einheitliche Zusammensetzung, auf das „Eine“ hin; die einzelne Substanz ist „Einzigartigkeit einer Entität (*singularity of an entity*)“. Vgl. Whitehead 1979, 18.

14 Das Prozessprinzip besagt, „wie sich eine *actual entity* zu jener *actual entity* wandelt“. Whitehead 1979, 23.

These zurückzukommen: Der „Entstehensprozess“ ist eben „Handeln und Wahren“, das heißt, es ist nicht nur Erzeugen und Heranwachsen, sondern moralisches Handeln, und das führt uns zurück zur kantianischen Auffassung von der Vormachtstellung der Praxis. Andererseits wird aus dem Text nicht ersichtlich, welcher Art der Zusammenhang zwischen mehreren einzelnen Substanzen ist und ob er durch weitere Gesetzmäßigkeiten geregelt ist. Die genannten logischen Definitionen und Bedeutungen der „einzelnen Substanz“ hören nicht bei einer Logik und Ontologie auf, und sie sind auch nicht kosmologisch (wie etwa bei Whitehead); sie ähneln eher einer rudimentären Ontologie der Moral, die Mou bis zu seiner späten Schaffensphase zu einer Metaphysik der Moral entwickelt. Kurzum, die Diskussion der „einzelnen Substanz“ scheint Gedanken verschiedener Ursprünge zu verwerfen; es gibt nachvollziehbare Stränge, aber in ihrer Gesamtheit ist sie verwirrend und schwer zu verstehen.

Im Gegensatz dazu bespricht Mou Zongsan direkt im Anschluss den Unterschied zwischen den Begriffen von abstraktem und konkretem „Leben“ (*shengming* 生命 und *shenghuo* 生活); er sieht das abstrakte Leben als das, worin sich aus den vier Gliedern und hundert Substanzen eine einheitliche Zusammensetzung aufgrund der „Gesetzmäßigkeit der Ruhelosigkeit“ herausbildet (Bewegungsprinzip).¹⁵ Demzufolge ist das abstrakte Leben ein dynamischer Zustand, ein dynamischer Zustand der „Ruhelosigkeit“, es will sich „manifestieren“, will seinen Kontext und seine Umgebung „durchbrechen“. Mou Zongsan führt das aus: Es gibt die „einzelne Substanz“ in der Umgebung, die einzelne Substanz des Lebewesens. Das Leben mit der einzelnen Substanz zu verknüpfen ist ein Sprung von der Logik hin zum Leben. Das bestätigt einmal mehr die zuvor dargelegte Folgerung, dass die Bestimmung des Begriffs der einzelnen Substanz in einer Ontologie der Moral begründet und keine rein logische Gesetzmäßigkeit ist. Obwohl Mou buchstäblich logische Regeln bemüht, verweist der Begriff der einzelnen Substanz tatsächlich auf das Lebensprinzip und nimmt den dynamischen Zustand des Lebens und die Vereinheitlichung als Prinzip. Mou Zongsan zeigt anhand der Analogie der Menschen aus dem Westen, die den Blick nach außen wenden, dass das Prinzip der Rationalität nicht ausreicht, dem Leben zur Ruhe zu verhelfen, weder was die Erweiterung des Intellekts (Wisensebene) noch was den Genuss des Schönen betrifft; das heißt, das Prinzip der Rationalität kann auch die einzelne Substanz nicht zur Ruhe bringen.¹⁶ Was Mou Zongsan ent-

15 Mou Zongsan 2003, 574.

16 Mou Zongsan 2003, 578. Dort steht: „Hegel spricht ständig über die einzelne Substanz, doch tatsächlich handelt es sich dabei immer noch um eine Erweiterung dieses ruhelosen Lebens, welche (der Intellekt) mit sich bringt.“ Wenn Mou Zongsan schreibt, „Hegel spricht ständig über die einzelne Substanz“, dann wird nicht deutlich, welchen von Hegels Begriffen die einzelne Substanz genau meint; man könnte annehmen, es handle sich um das „Absolute“; auch bei Mou Zongsan findet sich der Ausdruck, etwa in „Absolutheit Gottes“ oder in „Menschen

faltet, ist die „Praxis und Beratschlagung hinsichtlich der moralischen Aspekte des Lebens“, für die Konfuzius Pate steht: „Konfuzius erfaste das Leben unmittelbar, nahm es auf sich und brachte es zur Ruhe. Weil er dieses ‚irrationale Leben‘ (Schwefel) [A. d. Ü.: Schwefel symbolisiert hier den Ursprung des Lebens im Sinne eines wesentlichen Elements im menschlichen Metabolismus, steht also für das natürliche, chemische, explosive, nicht-moralische Leben] durch Vernunft ruhiggestellt und benetzt hat. In dem Moment wurde das Leben tatsächlich zur einzelnen Substanz, es gibt eine Gesetzmäßigkeit der Vernunft, die es zusammenhält.“¹⁷ Gemäß dieser Aussage betrifft die einzelne Substanz nicht nur das Prinzip des Lebens, und sie endet auch nicht beim Prinzip eines dynamischen Zustands; stattdessen bringt sie das Prinzip der Vernunft vor, welches sich aber vom Vernunftprinzip des Intellekts [*lizhi* 理智] (Wissen und Ästhetik) unterscheidet, das heißt, das Prinzip der praktischen Vernunft. Das Kant als Vorbild dient, ist offensichtlich: Die reine Vernunft und ein ästhetisches Urteilsvermögen sind nicht hinreichend, „das Leben zur Ruhe zu bringen“, einzig die praktische Vernunft vermag das zu erreichen.

Die der einzelnen Substanz innewohnende Gesetzmäßigkeit der Vernunft ist also ganz klar beherrschender, überlegener Art. Doch zugleich wird auch der Dualismus deutlich, den Mou Zongsan hier impliziert: Wenn man das Leben selbst als dynamisches Prinzip erachtet, dann ist das bestenfalls ein nacktes Leben, insbesondere die „sexuelle Begierde des nackten Lebens“.¹⁸ Wenn man das Leben zur Ruhe bringen will, kann man sich nicht auf das dynamische Lebensprinzip, sondern muss sich auf die Gesetzmäßigkeit der Vernunft verlassen; mit anderen Worten, was das Leben zur Ruhe bringt, ist nicht das Leben selbst, sondern eine Gesetzmäßigkeit, die außerhalb des dynamischen Zustands des Lebens liegt und bewirkt, dass das Leben zu einer „einheitlichen Gruppierung“ wird. Für den Zusammenhang zwischen einzelner Substanz und Gesetzmäßigkeit spielen Zeitlichkeit und Bewusstsein eine Schlüsselrolle: „Diese ‚Gesetzmäßigkeit der Vernunft‘ manifestiert sich, sobald man ihrer gewahr wird, und im selben Moment gibt es die einzelne Substanz. Wird man ihrer nicht gewahr, offenbart sie sich nicht, und im selben Moment gibt es keine einzelne Substanz.“¹⁹ Dieses Bewusstsein für die Gewahrwerdung ist nahezu ein Synonym für den Prozess des Erkennens [A. d. Ü.: Der Begriff *liangzhi* 良知 stammt aus dem Menzius. Er heißt wörtlich *ausgezeichnetes Erkennen* und meint *verhalten* im Sinne

aus dem Westen sehen das Absolute also als Ideal an“, doch zeigt dies, dass „absolut“ etwas anderes bezeichnet. Ein möglicher Ansatz für einen Hinweis auf das Verständnis von „einzelner Substanz“ findet sich, wenn man versucht, das „Absolute“ (*jueduizhe* 絕對者) anhand der Formulierung „nichts Entgegengesetztes ist vorhanden“ (*wu you suoduizhe* 無有所對者) zu verstehen.

17 Mou Zongsan 2003, 579.

18 Mou Zongsan 2003, 574.

19 Mou Zongsan 2003, 579 f.

von *intuitiv handeln, ohne zu überlegen*]; die Gewährwerdung in Bezug auf die Gesetzmäßigkeit lässt diese Gesetzmäßigkeit aus dem Verborgenen ins Sichtbare treten; das funktioniert mittels einer Anschauung, die die Gesetzmäßigkeit der Vernunft in Erscheinung treten lässt; gemäß einer Formulierung aus Mou Zongsans späterem Werk handelt es sich dabei um die nach Kant nicht mögliche „intellektuelle Intuition“ (intellektuelle Anschauung). Hier scheint sich Mou Zongsan für einen Standpunkt zu entscheiden. Wir dürfen uns fragen: Warum wird Henri Bergson nicht genannt, der ebenfalls über Intuition, Leben und dynamische Religion spricht? Mou Zongsan betont den Vorrang der „Vernunft“, was eine Annäherung an Bergson zu behindern scheint; in Bezug auf Kant führt es dazu, dass er dessen Einschränkung einer empirischen Anschauung verwirft; er möchte von der praktischen Vernunft eine Intuition des Intellekts ableiten. Die Frage ist: Inwiefern gleichen sich Vernunft und Intuition? Indem man rationale Gesetzmäßigkeiten zum Inhalt des Bewusstseins macht, bewahrt man das von Kant vertretene Verständnis einer normativen Ethik und einer gesetzgebenden Vernunft; doch der von Bergson betonte dynamische Zustand des Lebens und das Erschaffen von Werten führen eher zu der Annahme, dass Gesetzmäßigkeit und Norm Ausdruck einer „statischen Religion“ sind. Der Gegensatz eines dynamischen Zustands des Lebens und einer Gesetzmäßigkeit der Vernunft eröffnet verschiedene theoretische Optionen; sobald man die beiden zusammenführt, muss man sich auch mit Spannungen innerhalb der Theorie auseinandersetzen. Das ist das in Mou Zongsans Argumentation verborgene Problem der Dualität.

Vielleicht wäre es nicht falsch, die „Intuition“ (*zhiguan* 直觀) als eine seinem Frühwerk eigene Variante des „Realisierens durch reflektive Gewährwerdung“ anzusehen; am ehesten entspricht das dem „Zurückkehren“ (*fu* 復) aus „sich selbst überwinden und zu den Riten zurückkehren“ (*ke ji fu li* 克己復禮), über das Yan Yuan [von Konfuzius in den Analekten aufgeklärt wird] und wie es sich auch im *Yijing* findet. Eigentlich zitiert Mou Zongsan mit „Konfuzius selbst verkörpert den Wandel des Lebens, indem er sich um die nahen Dinge [A. d. Ü.: etwa Pietät] kümmert, Yan Yuan und Menzius reichen beinahe daran heran“ das *Xutan zhiguan* 盱壇直詮 von Luo Jinxi; er geht davon aus, dass das Zurückkehren gleichbedeutend ist mit dem Gewährwerden (*jue* 覺), und indem er Zurückkehren als Gewährwerden ansieht,²⁰ setzt er es mit dem „reflektiven Gewährwerden“ (*nijue* 逆覺) gleich. Es ist überdies bemerkenswert, dass in Bezug auf die einzelne Substanz Luo Jinxi zitiert wird; in diesem Aufsatz werden direkt aufeinanderfolgend drei Abschnitte von Luo Jinxi zitiert, und es ist alles andere als eine übereilte Schlussfolgerung, wenn angenommen wird, dass das ausgezeichnete Erkennen und das reflektive Gewährwerden den Hintergrund für die einzelne Substanz bilden.

20 Mou Zongsan 2003, 582.

Zwar beginnt die Diskussion der einzelnen Substanz mit logischen Regeln, doch am Ende wird hervorgehoben, dass durch das Zur-Ruhe-bringen des Lebens die Manifestationen der einzelnen Substanz vollendet werden, was sich nicht durch Logik erklären lässt. Es scheint, als müsse für die Logik der einzelnen Substanz letzten Endes ein anderer Typ Logik gesucht werden. Die Kernfrage oder -schwierigkeit ist, diese andere Logik klarzustellen und zu beweisen. Beim Zur-Ruhe-bringen des Lebens und der inneren Ruhe ist vermutlich noch (ein Prinzip der) Logik vorhanden; doch um was für eine Logik es sich handeln könnte, ließ sich in diesem Stadium nicht klären. Als Mou Zongsan *Die einzelne Substanz in der Einsamkeit* verfasste, lag es weder in seiner Absicht noch in seinen Möglichkeiten, diese theoretischen Probleme zu lösen; erst in *Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie* und *Phänomen und Ding an sich* befasste er sich eingehender damit. Auch dieser Artikel geht nicht tiefer auf das Problem ein, doch lässt er die Verbindung zwischen Rhetorik, Theorie und Argumentation erkennen. In Mou Zongsans Überlegungen zum „Erblicken der einzelnen Substanz in der Einsamkeit“ zeigt sich bereits früh ein auf der Intuition des Lebens fußender Rationalismus. Dieser Dualismus, der einerseits Intuition beinhaltet, andererseits logische Prinzipien voraussetzt (oder bekundet), kann bei der Analyse der Rhetorik der *Selbsterzählung mit fünfzig* als roter Faden dienen.

Das Gestalten der Erinnerung durch Emotion

Auf welche Weise formt die „einzelne Substanz“ die Art, wie wir Dinge interpretieren? In „In der Einsamkeit die einzelne Substanz erblicken“ wird der Gedanke des „Erblickens der einsamen Substanz“ (*jian duti* 見獨體) ausgeführt: nicht nur dadurch, dass „einsam“ (*jimo* 寂寞) und „einzeln“ (*du* 獨) zur Beschreibung verwendet werden, wichtiger noch ist, dass „einzeln“ gerade die Erscheinungsform des „Erblickens der Substanz“ ist. Beim Erblicken der Substanz harmoniert die „zufällige Begegnung von Sehen und Substanz“, sie ist nicht leere Vorstellung, nicht äußere Form, nicht Zeremoniell; beinahe kann man sagen, sie sei erst dann zu sehen, wenn alle Verzierungen davon abgeschält ist. Verglichen mit der Perspektive, die in diesem Artikel untersucht werden soll, ist das Erblicken der Substanz beinahe antirhetorisch. Folgt man aber der alten chinesischen Tradition, dass „die Rhetorik ihre eigene Authentizität aufbaut“ (*xiuci li qi cheng* 修辭立其誠), dann widerspricht das Erblicken der Substanz dem nicht; man muss sogar sagen, dass erst die Rhetorik die einzelne Substanz zum Vorschein bringt. Demgemäß ist „das Erblicken der einzelnen Substanz in der Einsamkeit“ keine Worthülse, sondern „Substanz tragende“ (*you ti* 有體) wahrhaftige Äußerung („wahrhaftiges Gefühl“, „wahrhaftige Methode“). Das Adjektiv „einzeln“ entledigt sich, verglichen mit „einsam“, der Form einer „quantitativen Einheit“ [Alleinsein] und betont die „qualitative Einheit“ [Einzigkeit]; das zu uniformer Homogenität, zu undifferenzierbarem, starrem Chaos gewordene „einzeln“ weist die Grundzüge (die Regelmäßigkeit) des Individuums auf; ein solches Individuum kann nicht reduziert werden.

Im Kontext der *Selbsterzählung mit fünfzig* ist die Methode der Selbsterzählung nicht diejenige einer nüchternen, trockenen Autobiografie; es handelt sich bei dieser Erzähltechnik zwar um eine Methode zur Darlegung des Erscheinens des Selbst [A. d. Ü.: Die chinesischen Formulierungen weisen deutlichen Bezug zu buddhistischen Vorstellungen auf], aber die Weise, wie diese „Methode“ und das Selbst in Verbindung treten, ist dabei ein relevanter Aspekt – man kann sogar sagen: der einzig wichtige. Selbsterzählung, das heißt das Selbst darlegen, aber auch sich selbst etwas darlegen; wichtiger noch ist, wie das Selbst zum Selbst wird. Es ist nicht nur eine Frage des Alters, ein Flickwerk von Erinnerungen, das Zusammensetzen eines verschwommenen Selbst, sondern das Bestimmen eines unverrückbaren, von Wahrhaftigkeit erfüllten Selbst. Diese Art der „Selbsterzählung“ heißt, mittels der Erzählung das Selbst zu begründen. Die Methode des „Erzählens“ ist es, darzulegen, wie das Selbst erscheint, und zugleich bildet sich im Erscheinen dasjenige, was diese Methode trägt, was sie verkörpert. So betrachtet ist die *Selbsterzählung mit fünfzig* eine Erinnerung, die das „Erblicken der Substanz“ bezeugt; sie ist das Formen des Selbst in der Erinnerung; sie ist eine läuternde Darlegung, die das Selbst als Methode nimmt und mit dem Prozess einer Predigt übereinstimmt.

Die Selbsterzählung mit fünfzig ist in sechs Abschnitte unterteilt: „Heranwachsen im Chaos“ („Zai hundun zhong zhangcheng“ 在混沌中長成), „Distanzierung des Lebens von sich selbst“ („Shengming zhi li ziji de fazhan“ 生命之離其自己的發展), Intuitives Begreifen („Zhijue de jiewu“ 直覺的解悟), Gedanken über eine Rahmenstruktur („Jiagou de sibian“ 架構的思辯), „Objektive Anteilnahme“ („Keguan de beiqing“ 客觀的悲情) und „Manjushri tröstet den Kranken“ („Wenshu wen ji“ 文殊問疾). Zuvor waren in Zeitschriften nur die Kapitel drei bis sechs erschienen, und ein Teil von Kapitel fünf war unter dem Titel „Ich und Xiong Shili“ („Wo yu Xiong Shili xiansheng“ 我與熊十力先生) herausgegeben und anschließend im Buch *Die Lehre des Lebens* (*Shengming de xuewen* 生命的學問) veröffentlicht worden. Was die Einteilung der Jahre anbelangt, so werden im Buch keine präzisen Angaben gemacht, aber ganz grob sind mit dem „Chaos“ des ersten Kapitels die ersten fünfzehn Jahre der Kindheit gemeint; das zweite Kapitel beschreibt die Periode vom Lösen von der Kindheit bis zur Aufnahme des Studiums fern der Heimat, also die Zeit in der Mittel- und Oberschule (etwa 1924 bis 1928, also das Alter von fünfzehn bis neunzehn Jahren); Kapitel drei berichtet aus dem Zeitraum vom Beginn der Vorbereitungskurse mit neunzehn Jahren bis zum Abschluss an der Universität Peking, wo er hauptsächlich das *Yijing* und die Schriften von Alfred Whitehead studierte. Die Kapitel vier und fünf befassen sich mit dem selben Zeitraum, behandeln aber unterschiedliche Entwicklungen; Kapitel vier, Gedanken über eine Rahmenstruktur, berichtet von Mou Zongsans Bemühungen, Interessen und seiner Ausrichtung im Bereich der Logik; Kapitel fünf berichtet von der Zeit des Widerstandskriegs [A. d. Ü.: des Zweiten Sino-Japanischen Kriegs] bis zur Besetzung des chinesischen Festlandes [A. d. Ü.: durch die Truppen der Kommunistischen Partei Chinas] und von der Überschneidung

des Schicksals des Volkes und des Individuums. Kapitel sechs behandelt hauptsächlich das Alter von vierzig bis fünfzig Jahren, es berichtet vom „Erkranken“ und wie im Kontrast zwischen dem Samadhi der Anteilnahme (*beiqing sanmei* 悲情三昧) und dem den Kranken tröstenden Manjushri die Möglichkeit einer schrittweisen Heilung besteht; die Sprache der Heilung ist eben jene Sprache der Predigt.

Kindheit ist eine Art chaotisches natürliches Leben, und indem das erste Kapitel mit einer Erzählung über das Fegen der Gräber zum Totengedenkfest und das Fest der Kalten Speisen einsetzt, berührt es gleich zweifach die Ursprünge des Lebens: einerseits den Ursprung der Blutsverwandtschaft, konzentriert in der Symbolhaftigkeit des Totengedenkfestes; andererseits den chaotischen Ursprung, insofern als der Frühling das Erstehen des Lebens andeutet. Hier wird die das Chaos durchbrechende einzelne Substanz als rhetorisches Mittel herangezogen; Mou Zongsan bezeichnet diese Art von kindlichem Leben als natürliches Leben: „Vom ruhigen, ewigen Leben in diesem heiligen und puren Frühling fiel ich in das natürliche Leben der rein irdischen Welt. Das war Chaos, reines Chaos.“²¹ Die Dörfer, Bäche und grünen Maulbeerbäume außerhalb der Kreisstadt Qixia in Shandong ermöglichten Mou Zongsan eine Kindheit in chaotischer Unbeschwertheit; in diesem Chaos lag eine „unbeschreiblich wüste Weite, das Gefühl eines ‚verlassenen‘ (*luoshi* 落實) und doch nicht verlassenen, einfachen Ortes“, „verlassen, aber das individuelle Ich stach nicht hervor, deshalb gab es keine Verlassenheit im Sinne von ‚einsam‘ (*gudu* 孤獨)“.²² Die chaotischen Gefühle im Frühling sind Ursache der „Frühlingsunruhe“ (*shangchun* 傷春), aber nicht der „Herbstmelancholie“ (*beiqiu* 悲秋); rückblickend gibt Mou Zongsan eine „nachträgliche Erklärung der Benommenheit, die durch die Verworrenheit im Chaos entstand“, er analysiert, inwiefern die Gefühle der Frühlingsunruhe dem Lebenszustand des Chaos entsprechen: „völlige Ungebundenheit ist die Frühlingsunruhe, die Angst vor der Nichtexistenz ist das ‚Gefühl der Bewusstwerdung‘ (das Gefühl der Bewusstwerdung auf dem Erleuchtungspfad).“²³ Vor dem Hintergrund, dass die Bewusstwerdung noch nicht stattgefunden hat, entspricht die Verwirrung in der Kindheit dem Lebensgefühl während des Wachstums und der Entwicklung; die Frühlingsdepression ist „die Einsamkeit, die man im Chaos und ohne einen Ort der Ruhe verspürt; sie ist das Von-sich-selbsterfüllt-sein und Um-sich-kreisen des Lebens an sich, ohne ausbrechen zu können, das tausendfache Fühlen in alle Richtungen, ohne hinaus zu können; die Fäden bilden keine gerade Linie, jede Faser will hinaus und kann doch nicht, sie krümmen sich und führen zurück, bilden Kreise. Schicht für Schicht, sich unermüdlich krümmend, ineinander verflochten,

21 Mou Zongsan 1993, 4.

22 Mou Zongsan 1993, 5.

23 Mou Zongsan 1993, 11.

formen sie Fülle und das Kreisen des Lebens an sich.“²⁴ Verlassen, ohne einsam zu sein, ohne ausgerichtetes oder bewusstes emotionales Verständnis, das gleicht einer noch nie durchbrochenen „Einsamkeit“ (*jimo* 寂寞), die kein individuelles Selbst hervorbringt und der einzelnen Substanz keine Möglichkeit bieten kann, in Erscheinung zu treten.

Mou Zongsan bedient sich auch hegelianischen Vokabulars wie „das Leben an sich“ und „das Leben außer sich“, um die Veränderungen während des Aufwachsens zu beschreiben. Es ist erwähnenswert, dass Mou Zongsan in seiner *Abhandlung über Hegels Dialektik* (*Lun Heig'er de bianzhengfa* 論黑格爾的辯證法, 1951) die Dialektik des Idealismus mit der konfuzianischen Ethik vergleicht; er geht noch einen Schritt weiter: „Die moralische Persönlichkeit und die Persönlichkeit des Weisen machen die einzelne Substanz aus: Sie hat sowohl subjektiven als auch absoluten Geist (Geist von Himmel und Erde), nicht aber objektiven Geist.“ Es scheint, dass im Kontext des Hegel'schen Vokabulars die einzelne Substanz zugleich über „subjektiven Geist“ und „absoluten Geist“ verfügt; die einzelne Substanz (auch: „Individuum“, *geti* 個體, oder das „Alleinige“, *danduzhe* 單獨者) stellt das dritte Kettenglied dar, nämlich die Synthese aus dem Allgemeinen und dem Besonderen. Der dialektische Prozess – mit dem „Selbst“ als Angelpunkt – birgt den Übergang von „an sich“ zu „außer sich“, bis hin zum Moment der Rückkehr zum „an sich“; erst dann kann man vom Erscheinen der einzelnen Substanz sprechen. Das erste „außer sich“ meint konkret das Verlassen der Heimat, doch für Mou Zongsan war dieser Abschied unumkehrbar: „Von jenem Moment an war das ‚gemeinsame Familienleben‘ (*jiating shenghuo* 家庭生活) mit meinen Eltern und Geschwistern für mich vorüber, war meine ‚natürliche Lebensweise‘ (*ziran shenghuo* 自然生活) auf dem Dorf endgültig vorbei.“²⁵ Wollte man dahin zurückkehren, dann geschähe das aus einem anderen Zustand des „Lebens“ (*shengming* 生命) heraus. Mou Zongsan unterscheidet hier „Leben“ (*shengming* 生命) und „Lebensweise“ (*shenghuo* 生活), und er unterscheidet zwischen einer das Leben vergeudenden Lebensweise und einer „Lebensweise inmitten des Lebens“ (*shengming zai qi ziji de shenghuo* 生命在其自己的生活). Er erkennt an, dass bei der Lebensweise der Landbevölkerung das Leben an sich ist, wohingegen bei einer von Entgegensetzungen geprägten Lebensweise (etwa beim Studium) das Leben außer sich ist. Doch letztendlich kann nicht jeder auf der Welt zur Landbevölkerung zählen, das „Leben kann nicht ausschließlich an sich sein, es muss auch außer sich sein“; abgesehen von der Lebensweise der Landbevölkerung sucht er nach einem *an sich* von anderer Bedeutung. Retrospektiv versucht er, diese Möglichkeit durch das „Erfüllen des Daseins“ anzustreben: und auch das ist ein „durch den Lebensprozess des Daseins ausgelöstes wahrhaftiges Gefühl“.²⁶ So betrach-

24 Mou Zongsan 1993, 10.

25 Mou Zongsan 1993, 21.

26 Mou Zongsan 1993, 22.

tet wird ein Schritt von der Lebensweise zum Leben, dann weiter zum Dasein vollzogen; es besteht demnach eine Beziehung dieser drei Ebenen; diese Art „wahrhaftiges Gefühl des Daseins verweist also auf eine übergeordnete Ebene von „an sich“.

Die Verbundenheit mit den Belangen der Bauern, sein tiefer Einblick in das Dorfleben (das Leben der Akademiker lastet auf den Schultern der Bauern)²⁷ waren eine der Grundlagen für Mou Zongsans Kritik am Kommunismus, von dem er sich als junger Mann distanziert. Vor dem Hintergrund des Jahres 1928, einem Jahr des Nordfeldzugs der Guomindang, berichtet er über die Methoden der Kommunistischen Partei im ländlichen Shandong. Wir müssen die historischen Details nicht ausführen, sondern können uns stattdessen auf die Rhetorik in Mou Zongsans Kritik konzentrieren. Er beschreibt linke Tendenzen und Materialismus als eine Art Mentalität des Hasses, ihre Basis war „ausufernder romantischer Geist“.²⁸ Im Nachhinein die Vergangenheit erklärend beschreibt er den Prozess, wie er sich der Kommunistischen Partei annäherte und anschließend angewidert von ihr abwandte, als „eine Situation unter dämonischem Einfluss“. Die revolutionären Kämpfer waren durch ihre Ambitionen gestählt, doch wurde alles aus einem Lebensgefühl ausufernder Romantik heraus getan: „ausgeführt in einer Atmosphäre des Umherirrens und der völligen Gleichgültigkeit (aber nicht der völligen Untätigkeit). Es war absolute, ungeschlachte, undisziplinierte Zügellosigkeit“; dieses Lebensgefühl war „der Geist großer Romantik“, „das Zeitalter großer Romantik“.²⁹ In den Formulierungen „dämonischer Einfluss“ und „ausufernde Romantik“ lassen sich latente normative Forderungen erkennen. Der Autochronist Mou Zongsan berichtet und argumentiert auch aus eigener Erfahrung heraus, hebt hervor, wie seine eigene Romantik an das „grenzenlose, lebendige, ungehemmte literarische Talent“ des Wu Zhihui 吳稚暉 anknüpft; er sagt unumwunden, dass das Verführerische dieser Romantik und dieses Talents ursprünglich nur „das direkt nach außen gerichtete Anschwellen des chaotischen Lebens“³⁰ war, ausschließlich der Kraft, nicht aber dem Rationalen zugehörig. Dem romantischen Leben steht nach wie vor der dörfliche Bauer in der Person des Vaters gegenüber. Das Leben (*shengming*) der Bauern wurzelt im eigenen Inneren, es ist „Zeuge der Wahrheit“, es ist in der Lage, den Glanz, den Charme, die Verzierungen der Romantik und des literarischen Talents abzuschälen – „nimmt man die Perücken der schönen weiblichen Theaterrollen ab, bleibt nur ein Haufen stinkenden Kotes, geistesschwache, eingebildete, idiotische Männer.“³¹

27 Mou Zongsan 1993, 28. Tatsächlich teilte er diese Ansicht mit Xu Fuguan 徐復觀.

28 Mou Zongsan 1993, 30.

29 Mou Zongsan 1993, 32.

30 Mou Zongsan 1993, 35.

31 Mou Zongsan 1993, 37.

Tatsächlich ist die in diese Art Zeugnis verpflanzte „Bußfertigkeit“ (*zichan* 自懺), abgesehen davon, dass sie die Möglichkeit der Vernunft ausbreitet, auch kein emotionsloses Zurechtrücken. Was er als „dämonischen Einfluss“ bezeichnet, ist die von ihm bezeugte verworrene Modernität, in der die Kommunistische Partei mittels der Revolution auf dem Dorf aufstieg. Aber jene Zeit als „ausufernde Romantik“ zu beurteilen und der väterlichen „Vernünftigkeit und Glaubwürdigkeit“ sowie der Wurzel des Lebens der Landbevölkerung gegenüberzustellen: Dabei entsteht keine rein logische Folgerung, ganz im Gegenteil, es sind rhetorisch angeordnete, unverhohlene Empfindungen. Der Moment des Bezeugens liegt nicht nur in der Anerkennung der Existenz des Glanzes des Heiligen; vielmehr wird durch die Identifikation des Dämonischen offenbar, dass im Inneren nur der Schatten, nicht aber der wahre Zustand eines Heiligen besteht. Mou Zongsans Bußfertigkeit ist also ein die Romantik durchlaufendes und sie gleichzeitig zurückweisendes Geständnis. Er verwirft die Tendenz zur Verdinglichung, den dieser „Haufen stinkenden Kots“ aufweist; in der Person seines Vaters sieht er die Möglichkeit, das Romantische zu zähmen, und er weist auch auf die „nahe Ankunft eines anderen Zustands“ hin.³² Wenn der Prozess der Hinwendung vom Leben zur Existenz ein Prozess des Predigens ist, bei dem entdeckt wird, wie das Leben zu sich selbst zurückkehrt, dann lässt sich umgekehrt sagen, dass die Romantik ein Zustand der Nichtexistenz ist. Indem er das Romantische mittels Ausdrücken wie stinkend, dumm und eingebildet ablehnt, bestätigt er die Selbstvergewisserung im Zuge dieser Predigt.

Wenn Mou Zongsan seine Studienzeit (er studierte Whitehead sowie das *Yijing*) als „intuitives Begreifen“ beschreibt, meint er offensichtlich nicht dieselbe Intuition wie die Anhänger des Romantizismus. Dass er „Begreifen“ zusammen mit „Intuition“ verwendet, zeigt, dass dieses Begreifen noch nicht auf logischer Herleitung beruht; ein Begreifen kosmologischer Art ist nur „ein Sammeln, ein Kondensieren, es scheint direkt nach außen“,³³ es ist das „Aufscheinen geistigen Gewahrwerdens“ (*lingjue de fuxian* 靈覺的浮現), ein intuitives Begreifen unter Beibehaltung der Imagination. Wenn wir von einer Analogie des „Nach-außen-scheinens“ ausgehen, hat Mou Zongsan sein rhetorisches Hauptmotiv der „einzelnen Substanz“ nicht verändert. Mou Zongsan schrieb die *Untersuchung der chinesischen Metaphysik und Moralphilosophie unter dem Gesichtspunkt des Yijing* (*Cong Zhouyi fangmian yanjiu Zhongguo zhi xuanxue ji daode zhexue* 從周易方面研究中國之玄學及道德哲學) in der Zeit, als er Whiteheads Kosmologie studierte, und beides zeigt seine reiche Vorstellungsgabe in jener Phase; doch handelte es sich dabei lediglich um ein ästhetisches Interesse (an Mathematik und Physik), das mit dem „Leben“ in keinerlei Zusammenhang stand. Dies [zeigt sich in seiner] Selbstvergewisserung, wonach „ich zu

32 Mou Zongsan 1993, 35.

33 Mou Zongsan 1993, 41.

jener Zeit den Ausdruck ‚Leben‘ verabscheute“, aber gleichwohl „jederzeit wieder auf das ‚Leben selbst‘ (*shengming zhi ziji* 生命之自己) zurückkommen“, und [mich] „aus dieser Äußerlichkeit erheben und nach innen wenden“ konnte.³⁴ Gerade die Formulierung „nach innen wenden“ verleiht der Argumentation des Zeugnisablegens Ausdruck, und solch eine Predigt über das Leben deckt sich mit der Logik der einzelnen Substanz. Dass sich die einzelne Substanz im Kosmos befindet oder den Kosmos untersucht, reicht nicht aus, um ihr Leben zu beweisen; es muss eine Wendung nach innen erfolgen, nur so kann die einzelne Substanz an sich gezeigt werden, doch scheint es vielmehr so, als hätte sie die Verbindung zwischen sich und dem Kosmos gekappt.

Kann man diese Haltung des Sich-nach-innen-wendens als „Verinnerlichung der einzelnen Substanz“ (*duti de neihua* 獨體的內化) bezeichnen? Die Verbindung zwischen „Innerlichkeit“ (*neizaixing* 內在性) und „Äußerlichkeit“ (*waizaixing* 外在性) verdient weitere Überlegungen, und die Hegel'sche Argumentation kann uns dabei helfen, die Zusammenhänge zwischen Mou Zongsans „Sich-nach-innen-wenden“ (*xiangnei-zhuan* 向內轉), „Erinnerung“ (*huiyi* 回憶) und „Erleuchtungsbezeugung“ (*zhengdao* 證道) zu verstehen.

Wenn man von Hegels Wissenschaft der Logik ausgeht, so weist ein lebendiges Individuum zugleich *subjektive Einzelheit* und *gleichgültige Allgemeinheit* auf,³⁵ im Inneren ist dies Selbstregulierung, im Äußeren betrifft es die Objektivität der unabhängigen Existenz. Allerdings beschäftigt sich Hegel mit Begriffen, schreitet vom Begriff des allgemeinen Lebens zum individuellen Leben fort; Mou Zongsan ist hingegen nicht gewillt, das Leben als Begriff zu betrachten. Wie dem auch sei, die gegenseitige Ausschließlichkeit von Innerlichkeit und Äußerlichkeit verdient unsere Beachtung. Hegel führt aus: „Der Begriff enthält in seiner Einfachheit die bestimmte Äußerlichkeit als einfaches Moment in sich eingeschlossen.“³⁶ Aber zu der Zeit da die Seele in äußerlicher Weise existiert, nimmt sie körperliche Form an, um zu erscheinen. Damit muss das Innerliche also auch über eine äußerliche Verwirklichung verfügen. Im Kontrast dazu wird das Problem von Körper und Materie von Mou Zongsan als zweitrangig betrachtet. Hegels Prozess des Lebens entwickelt sich also aus einer Ausbreitung der drei Segmente des Allgemeinen, des Besonderen und der einzelnen Substanz, es ist der Prozess, in dem die Innerlichkeit unentwegt mit der Äußerlichkeit in Verbindung tritt.

34 Mou Zongsan 1993, 59.

35 Hegel 1994, 216.

36 Hegel 1994, 217. [Hier unter Berücksichtigung der aktuellen Rechtschreibung zitiert nach dem Digitalisat der ersten Ausgabe von 1816 im Deutschen Textarchiv: www.deutschestextarchiv.de/book/view/hegel_logik02_1816.]

Die gleiche Logik ist in Bezug auf den Zusammenhang von Erinnerung und Gedächtnis von Bedeutung. Erinnerung ist ein Prozess der Verinnerlichung; „Als die Anschauung zunächst erinnernd, setzt die Intelligenz den Inhalt des Gefühls in ihre Innerlichkeit, in ihren eigenen Raum und ihre eigene Zeit.“³⁷ Im Kontrast dazu ist das Gedächtnis³⁸ oftmals mit Zeichen verbunden, ist Ausdruck von Äußerlichkeit, und steht deshalb auch mit Ausdrücken wie Gedächtnisleistung und Mnemotechnik in Verbindung. Auch wenn das Gedächtnis gut ist, muss es nicht unbedingt mit dem Erfassen des Sinns in direktem Zusammenhang stehen; im Gegenteil, wenn es in der Lage ist, einen Text vollständig auswendig zu lernen, beachtet es dessen Inhalt und Sinn oftmals gar nicht,³⁹ sondern prägt sich bloß Gesprochenes oder geschriebene Symbole ein; dieses Beispiel demonstriert den Bruch zwischen äußeren Verweisen und dem inneren Sinn.

Mou Zongsan zufolge entspricht die Wendung des Lebens nach innen einerseits der Logik der einzelnen Substanz, andererseits der verinnerlichenden Bewegung der Erinnerung. Indem die Selbsterzählung durch Text zum Ausdruck gebracht wird, werden die Abfolgen, Hierarchien und Prioritäten des Lebens neu geordnet; die Zeichenhaftigkeit des Textes zeigt das Merkmal der Veräußerlichung, doch die Festlegung der Bedeutung ist Grundlage des nach innen gewandten Strebens nach der Bestimmung des Selbst. Wenn man von der Gliederung in die drei Stadien „an sich“, „außer sich“ (als Übergangsphase) und „zu sich zurückkehren“ ausgeht, entspricht das exakt dem Erzählen der Lebensgeschichte gemäß dem Verlauf der Hegel'schen Dialektik. Aber Mou hebt eher die Forderung nach dem „Selbst“ oder der „einzelnen Substanz“ als Kernkriterium hervor, was auch mit der Forderung verbunden ist, „sich nach innen zu wenden“. Dieses „Sich-nach-innen-wenden“ stimmt mit der „Innerlichkeit“ oder mit dem „inneren Menschen“ überein, die Augustinus in seinen *Confessiones* vorbringt,⁴⁰ und es stimmt auch in Bezug auf die Immanenz von Gedächtnis und Zeit mit dessen Standpunkt überein. Wir können sagen, dass die Selbsterzählung eine Art Erinnerungsprozess darstellt, aber dass die Methode der Darstellung das Gedächtnis neu zusammensetzt; das bedeutet, den Inhalt der Erinnerung mittels einer Festlegung auf Text (Zeichen) erneut dem Überdenken zu unterziehen; und was dieses Überdenken bezeugt, sind die beim Schreibenden (beim Erinnernden) ablaufenden begrifflichen Vorgänge. Aber genau wie Hegel sagt, bestimmt das Gedächtnis den „Inhalt der Emotionen“, und es sind gerade die im Schreiben offenbarten Erinnerungen, die diese

37 Hegel 1991, 364. [Hier unter Berücksichtigung der aktuellen Rechtschreibung zitiert nach einem Digitalisat der 3. vermehrten Auflage, Heidelberg (Oßwald) 1830: <http://www.zeno.org/nid/20009180818>.]

38 Hegel 1991, 374.

39 De Man 1996, 101 f.; vgl. Derrida 1988, 64 f.

40 Ricœur 2000, 118.

Emotionen als Kern haben. Der Text der Selbsterzählung ist demzufolge eine emotionale Rekonfiguration; doch das ist genau, was das Selbst oder die einzelne Substanz wirklich erfassen kann und es ist auch die Wahrheit, die das Gedächtnis zu erschaffen sich erhofft.

Um dieser Beschreibung von Emotion gerecht zu werden, muss man Mou Zongsan zufolge anerkennen, dass die Menschlichkeit der konfuzianischen [Philosophie] notwendig zur einzelnen Substanz führt – diese Notwendigkeit liegt darin begründet, dass die „Menschlichkeit“ ein Merkmal wechselseitiger Resonanz ist; anschließend fasst er unter „Samadhi der Anteilnahme“ die Predigt dieser emotionalen Wahrheit zusammen; ein weiterer Aspekt ist das Anerkennen der emotionalen Verbindung mit dem Anderen in der persönlichen Geschichte; dieses Andere ist tief in der Identifikation des Selbst verwurzelt. Die Existenz des Anderen wird durch die veräußerlichende Richtung des „Lebens außer sich“ bestätigt und betrifft die Überschneidung von Nationalgefühl und persönlichem Schicksal; was Mou Zongsan unter der Beschreibung „objektive Anteilnahme“ resümiert, umfasst die unruhige Zeit des Widerstandskriegs gegen Japan und des chinesischen Bürgerkrieges in den Jahren 1932 bis 1949. Die Anteilnahme dient als Achse – er kehrt von der objektiven zur subjektiven Anteilnahme zurück und extrahiert aus der Anteilnahme schließlich eine Bestätigung des Samadhi –, und so entfaltet sich das „intuierende Empfinden“ entlang dieser doppelten Logik, und die beiden bestätigen sich gegenseitig.

Persönliche Identität und das Zeugnis des Anderen

Die Art und Weise, auf die im Verlauf des Lebens Erkenntnis erlangt wird, folgt der Entfaltung und der Modulation von Emotionen. Mou Zongsan beschreibt [diesen Prozess] als eine Hinwendung vom „emotionalen Erkennen“ (*qingshi* 情識) zum bestätigenden Erfassen durch intuierendes Empfinden. In Einklang mit Hegels Freiheitslogik gibt es im primordialen Stadium, in welchem das Leben an sich ist, bestenfalls das Individuum, nicht aber die Freiheit des Subjekts; im Stadium der äußeren Entfaltung, in dem sich das Leben von sich selbst distanzieren, werden die Bedingungen der Freiheit, welche die objektive Ordnung bereitstellt, anerkannt. Die Rückkehr in den Zustand des „Lebens an sich“ würde Hegel vermutlich mit „an und für sich“ (*zai ji qie wei ji* 在己且為己) ausdrücken, doch findet sich diese Formulierung in der „Selbsterzählung mit fünfzig“ nicht. Man kann mit Sicherheit sagen, dass man sich, nachdem man diese objektive Struktur erkannt hat, erneut der subjektiven Freiheit versichern muss; die entscheidende Funktion immanenten moralischen Wissens einzuführen ist also nichts anderes, als die Subjektivität dieser Wendung hervorheben: „Erst wenn ein ‚Benetzen durch die Subjektivität‘ (*zhuguan zhi run* 主觀之潤) deutlich geworden ist, kann die Substanz des ausgezeichneten Erkennens als etwas gelten, das wirklich im Dasein den Einzelnen konkret verwurzelt und umgesetzt

ist; und wenn daraus objektive Manifestationen hervorgehen, dann existiert [in diesen] wiederum ein Benetzen durch das ausgezeichnete Erkennen, das Inneres und Äußeres durchdringt. Erst dies ist also die wahre Einheit von Subjektivität und Objektivität.⁴¹ Obwohl die „Einheit von Subjektivität und Objektivität“ als Modell dient, ist doch die Subjektivität („das Benetzen durch die Subjektivität“) das bestimmende Prinzip; die Einheit muss immer wieder zur Subjektivität zurückkehren. Genauso ist es, wenn Hegels Dialektik als Modell herangezogen wird; die Phase, die zum „für sich“ (*wei ji* 為己) führt, weist ein „für das andere“ (*wei ta* 為他) auf, nutzt „das Andere“ (*tazhe* 他者) als Übergang; die Existenz des Anderen ist also Schwerpunkt der Aussage der „objektiven Anteilnahme“: es lassen sich darin zwei Ebenen bemerken, eine ist äquivalent zum Anderen des „Selbst“ („*ziji*“ *de taren* 「自己」的他人), zu den historischen Umständen, zu anderen Gruppen (*tazu* 他族) oder zur Gegenseite (*tafang* 他方), die andere steht in Verbindung mit der „Krankheit“ der Anteilnahme.

Wenn man die beiden parallelen Strukturen des Schicksals der Nation und des Schicksals des Individuums betrachtet, scheint sich ein Bild konzentrischer Kreise abzuzeichnen; tatsächlich übergeht dieses Bild aber einen anderen Gedanken: die Existenz anderer Menschen. Im Zweiten Sino-Japanischen Krieg waren diese von den Widerstandskämpfern aufgezeigten anderen Menschen ein anderes Volk (Japaner), im Bürgerkrieg war es die von den Kämpfern aufgezeigte Kommunistische Partei (Mou Zongsan war bereits in jungen Jahren im Nordfeldzug an Kampfhandlungen mit den Kommunisten beteiligt). Was das geografisch Andere anbelangt, so war es die Erfahrung häufig den Wohnort zu wechseln: Beiping, Tianjin, Nanjing, Changsha, Hengshan, Nanning (ein Jahr), Kunming (ein Jahr), Chongqing (ein Jahr), Dali (zwei Jahre), Beibei (ein Jahr), Chengdu (drei Jahre) und Nanjing (nicht ganz zwei Jahre),⁴² und zuletzt das Übersetzen nach Taiwan. Das vom Anderen so gewobene Gedächtnis weist Überschneidungen all dieser unterschiedlichen Ebenen auf; die einzelne Substanz wird geschaffen im Kontrast zu diesen Erscheinungsformen des Anderen und den vom Anderen konstruierten Szenerien. Aber in Bezug auf die Anteilnahme ist die *Selbsterzählung mit fünfzig* tatsächlich nicht nur aus politischen Feinden (KPCh und in China einmarschierende Japaner) und der Gegenseite gewoben, sie ist ein emotionales Netzwerk, gewoben aus Beziehungen zu Lehrern und Freunden. Im Vergleich zur sich aus der Einsamkeit befreienden einzelnen Substanz gibt es eine Gemeinschaft, die aus den sich im Gedächtnis befindlichen anderen Menschen geformt wird.

Diese Gemeinschaft besteht, abgesehen von Zhang Zunliu, zu großen Teilen aus Mitgliedern des philosophischen akademischen Zirkels. Zu den Schlüsselpersonen dieser Beziehungen zählen Xiong Shili und Tang Junyi. Xiong Shili steht dabei für das „Leben in

41 Mou Zongsan 1993, 148.

42 Mou Zongsan 1993, 91 f., 102, 115, 128.

Weisheit“ (*huiming* 慧命) der chinesischen Kultur,⁴³ Tang Junyi steht für das Zusammenspiel von Gelehrsamkeit und Persönlichkeit, gleichzeitig bringt er Mou Zongsan der Hegel'schen Philosophie nahe.⁴⁴

Im Austausch mit anderen akademischen Persönlichkeiten jener Zeit, etwa Hu Shi, Feng Youlan, Zhang Junmai oder Liang Shuming, ist Mou Zongsans Rhetorik ebenfalls emotional, doch kommen zumeist negative Gefühle zum Ausdruck.

In seiner Zeit in Kunming wollte Mou Zongsan an der Yunnan-Universität unterrichten, aber Tang Yongtong veranlasste Hu Shi, ihm dies zu verwehren. In der *Selbsterzählung* schreibt er rückblickend, Hu Shi war zu jener Zeit in den Vereinigten Staaten, hatte die Beida längst verlassen, „es war, als würde er die Universitätsangelegenheiten aus der Ferne steuern“. Seine hohe Meinung von sich selbst lautete denn auch: „Hu kann mich nur von außerhalb der Universität behindern, er bringt mich nicht dazu, die versteckte Tugend und das heimliche Licht der Peking-Universität zu verbreiten. [...] Doch kann ich nicht umhin, tiefe Beunruhigung zu empfinden darüber, wie die akademische Tradition und die Einstellung der Gelehrten verderbt werden.“⁴⁵ In Bezug auf sich selbst und die Peking-Universität urteilt er, „Leute wie Hu Shi versuchten, Andersdenkende loszuwerden, die Klugen zu behindern, dem Leben zu schaden“. Seine Wortwahl in der Reaktion auf Hu Shis Nachfrage hin, „aus welchen Gründen man Xiong Shili denn zum Professor machen sollte“, fällt äußerst heftig aus: „Diese wildgewordene Kanaille hat es geschafft, die Lehranstalten zu usurpieren und verbreitet nun wütendes Gekläff.“⁴⁶ Dieses Urteil ist der Untersuchung der akademischen Tradition und des Gelehrtengebarens beigemischt, es drückt die Hoffnung aus, dass die versteckte Tugend und das heimliche Licht der Peking-Universität doch „wahres Leben“, „wahres Denken“, „wahren Gehalt“, „wahre Tugend“ und „wahren Glanz“ hätten. Was hier als „wahr“ bezeichnet wird, hat zwei Bedeutungsebenen: erstens das wiederbelebende und schöpferische Leben der Kultur, zweitens dessen Nutzung zum Aufbau eines modernen, neuen China. Die Rhetorik der Gefühle scheint dem Kulturleben und dem Staatsleben zu entsprechen, sie ist die Bedingung dafür, über andere urteilen zu können und führt aus dem privaten Bereich der individuellen Gefühlslage in den öffentlichen Bereich der akademischen Institution und Praxis. Aber kann das Öffentliche stellvertretend für das Private dessen emotionalen Ausdruck bestätigen? Wenn man sich der emotionalen Markierungen über eine erinnerte Person nicht sicher sein kann, ist dann die Exklusivität der Erinnerung verloren gegangen? Und wäre das nicht gleichbedeutend mit der Aussage: Erinnerung ist stets emotionale Erinnerung?

43 Mou Zongsan 1993, 89.

44 Mou Zongsan 1993, 108.

45 Mou Zongsan 1993, 93.

46 Mou Zongsan 1993, 95.

Die Beziehungen zwischen Mou Zongsan und Zhang Junmai schienen komplexer zu sein. Mou Zongsan trat früh der von Zhang Junmai gegründeten Partei für Staat und Sozialismus bei und redigierte die Zeitschrift „National Renaissance“ (Zai sheng); als er Beiping verlassen hatte und sich kaum über Wasser halten konnte, ersuchte er Zhang Junmai um Hilfe, erhielt jedoch keine Antwort. Zhang Junmais Erwiderung, er habe diesen Brief nicht erhalten, empfand Mou Zongsan als „erlogenes Gerede“ und fragt, „wo seine Aufrichtigkeit geblieben“ sei.⁴⁷ Später führten verschiedene Uneinigkeiten (beispielsweise über die Frage nach dem „rechten Weg, einen Staat zu gründen“ oder der Disput um die Fortsetzung der Zeitschrift „Zai sheng“) zu Mou Zongsans Urteil, ob Zhang Junmai „wohl versuche, hinter vorgetäuschter Trotteligkeit zu verstecken, dass er ein unaufrichtiger Schwindler ist?“ Mou Zongsan schreibt sogar: „Ihm fehlt die heldenhafte Einstellung, Streitigkeiten beizulegen, und er hat auch nicht die wärmende Ausstrahlung eines ehrwürdigen Alten. Dieser Mann ist nichts als Mittelmaß, nicht fähig, sich über das Herkömmliche zu erheben.“⁴⁸ Diese Emotionalität erfolgt für Mou Zongsan in dem kühnen und selbstsicheren Bewusstsein der gerechten Sache: „Ich denke daran, dass ich allein bin auf der ganzen Welt, von nichts und niemand abhängig. Ich werfe alle Zurückhaltung ab; ich komme und gehe allein, auf keinen Fall verbiege ich meine Natur und meine Vorlieben und Abneigungen um meines Fortlebens willen. Ich brauche den Stolz, Stolz ist die Verteidigungslinie der Persönlichkeit.“⁴⁹ Wenn er also Zhang Junmai diskutiert, dann sieht er Individuum, Nation, Staat, akademische Tradition und die Einstellung der Gelehrten allesamt als derselben Struktur zugehörig an. Die Existenz anderer Menschen kollidiert direkt mit der Existenz des individuellen Selbst, und die Kollision von Persönlichkeiten beleuchtet auch das Aufeinanderprallen von Charakter und Moral. Auch wenn Mou Zongsan einräumt, dass es „damals vielleicht Raum für Launenhaftigkeit gab“, glaubt er dennoch daran, im Großen und Ganzen rein und auf dem Weg der Selbstverbesserung gewesen zu sein; die Reinheit muss nicht angezweifelt werden, aber das Einsinken in „Launenhaftigkeit“ ist durch „endlose Erniedrigung“ bedingt gewesen. In der Konfrontation der Anderen mit dem Selbst kann man die Logik der einzelnen Substanz in Aktion sehen (das „Auf-der-ganzen-Welt-allein-sein“ und „Allein-kommen-und-gehen“; anders gesagt, diese einzelne Substanz wird an der Grenze stehend besonders sichtbar, nimmt die letzte Verteidigungslinie der Persönlichkeit als abhängigkeitslose Abhängigkeit, man kann sogar sagen, die einzelne Substanz entsteht erst an der Grenze des Anderen. Eine solche einzelne Substanz konfrontiert immer und immer wieder zahlreiche, völlig verschiedene andere Menschen.⁵⁰

47 Mou Zongsan 1993, 96.

48 Mou Zongsan 1993, 99.

49 Mou Zongsan 1993, 96.

50 Ricœur 2000, 99.

So verhielt es sich bei den Treffen mit Zhang Junmai und Hu Shi, und auch bei der Konfrontation mit Liang Shuming. Mou Zongsan beschrieb seine Beziehung zu Liang Shuming als „nicht innig“ und betont damit indirekt die Innigkeit seiner Beziehung zu Xiong Shili. In seinem Rückblick sieht Mou Zongsan in der Erinnerung auf die Erfahrung aus dem Jahr 1936 zurück, als er im Kreis Zouping in Shandong erstmals die ländliche Aufbaubewegung erlebte und Liang Shuming nach einem kurzen Streitgespräch von drei Fragen und drei Antworten abschiedslos verließ; im Jahr 1942 traf er an der Mianren-Akademie in Beibei, Chongqing, erneut auf Liang Shuming, jener hatte sich indirekt der Akademie angeschlossen, er war ruhelos; aber „die gesamten Edlen der Akademie sahen in Liang einen Weisen, was bei mir umso mehr Widerwillen auslöste.“⁵¹ Was das besagte Streitgespräch anbelangt, so beurteilte er Liangs „Temperament und akademische Fähigkeiten“: „Analytische Schärfe hat er zur Genüge, aber es mangelt ihm an Umsicht“; insgesamt räumt Mou jedoch ein, dass Liang ein „selbstloser, das Zeremoniell achtender Edler ist, anders als das vulgäre Mittelmaß.“⁵² Hier geht es um Meinungsverschiedenheiten innerhalb der konfuzianischen Denkschule, doch zeigt es auch die Spannung bei der Bewertung der Persönlichkeit bei den Konfuzianern, die Spannung zwischen dem Edlen und dem Weisen. Man kann lernen, ein Weiser zu sein, doch kann man von anderen nicht als Weiser angesehen werden, und noch weniger kann man sich selbst für einen Weisen erachten, anderenfalls wird man entweder geisteskrank oder wahnsinnig (das spiegelt die Spannung zwischen Xiong Shili und Liang Shuming wider). Wenn man angesichts der Forderung, das Gewöhnliche abzulegen – mit dem Ziel, eine Wandlung der Persönlichkeit zum Weisen zu vollziehen – bei gutem Lebenswandel im Stadium des Edlen verharrt, dann ist die Grenze zwischen weise und gewöhnlich nicht klar erkennbar; läuft man nicht gerade dann Gefahr, krank zu werden, sobald man – in einem Zustand, in dem die Wandlung zum Weisen schwierig ist – versucht, das „Ungezwungene“ der „Kultiviertheit“ zu zeigen? Rührt diese Spannung nun vom Joch der Logik der einzelnen Substanz im Prozess der Selbstkultivierung her oder von der Fessel, die einem durch die vom Selbst und anderen Menschen gemeinsam konstruierte Gemeinschaft auferlegt ist?

Ganz gleich ob die von Zhang Junmai in Dali gegründete Akademie für nationale Kultur oder Liang Shumings Mianren-Akademie in Beibei, am Ende wurden sie alle aufgelöst. Wenn man nicht die zufälligen Faktoren jener Zeit betrachtet, sondern sich die Akademien als eine Gemeinschaftsform denkt, greift die Existenz der einzelnen Substanz die Fesselung durch die Gemeinschaft fortwährend an. Für die Konfuzianer, die Lebenserfahrung als wichtig erachten, ist die kritische Frage, wie der Aufbau der Gemeinschaft und die Existenz der einzelnen Substanz nebeneinander bestehen können. Indem

51 Mou Zongsan 1993, 101.

52 Mou Zongsan 1993, 102.

Mou Zongsan auf der einzelnen Substanz beharrt, drängt er unbewusst an die Grenze eines Risses der Gemeinschaft. Aber gehören die Edlen im Gedächtnis – Zhang, Liang und all die Anderen – nicht allesamt der konfuzianischen Gemeinschaft an? In der Rhetorik der Gefühle sind diese Persönlichkeiten bereits in die Komposition des Gedächtnisses einbezogen, doch scheinen sie durch die negativen Emotionen eliminiert worden zu sein. Was die Rhetorik der Gefühle der Logik der einzelnen Substanz hinzufügt, ist ein tieferes Nachhaken, ob diese Art der Gemeinschaft in der heutigen Zeit noch etabliert werden kann. Wenn man diese Fragestellung mit der zeitgenössischen Diskussion über Gemeinschaft (Georges Bataille, Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy und andere) in Verbindung brächte, ließen sich vielleicht unterschiedliche Perspektiven beobachten. Nancys Betonung des *singulier / singularité* lässt sich beispielsweise mit Mou Zongsans einzelner Substanz vergleichen und zugleich drängt Nancy auf die Gemeinschaft (und den Riss in derselben).⁵³ Aufgrund der begrenzten Länge dieses Artikels kann das jedoch nicht näher untersucht werden.

In seinem Urteil über Xiong Shilis Sinn der Existenz folgt Mou Zongsans Urteil einer ähnlichen Logik der „einzelnen Substanz“:

Das Leben von Meister Xiong war tatsächlich ein einzigartig strahlendes Leben in Weisheit. In der heutigen Zeit kann nur er allein, direkt und ohne davon abgeschnitten zu sein, eine Verbindung zum großen Leben seit Huangdi, Yao und Shun herstellen. Dieses große Leben ist die Vereinigung des nationalen Lebens und des Kulturlebens. Er stößt unmittelbar die Quelle des menschlichen Lebens und des Kosmos empor, die durch die konzeptionelle Ausrichtung des Kulturlebens der chinesischen Ethnie erschlossen worden war und verleiht deren Prinzipien und Gefühlen Ausdruck.⁵⁴

Man beachte dabei die Formulierung „nur er allein“ (*weibi yiren* 唯彼一人): Dabei ist „allein“ (*yi* 一) das Schlüsselwort, und er nennt nicht nur „allein“, sondern auch „Vereinigung“ (*heyi* 合一); das ist das Echo der „einzelnen Substanz“. Die Achse des Lebens verbindet zugleich Nation und Kultur sowie das Leben der Menschen und den Kosmos; traditionell ausgedrückt „durchdringt sie die Welt von Mensch und Himmel“. Doch wie Sima Qian behauptete, ist dieses „Mensch und Himmel“ historisch. Deshalb gelangt Mou Zongsan anhand des Leitbegriffs des Lebens in Weisheit selbst zu der Aussage, dass er nicht etwa „ausschließlich seinen Lehrer respektiert“, sondern die Geschichte mittels dieser Weisheit fortführt:

Man kann durch historische Spuren nicht direkt zu den Ursprüngen des Kulturlebens der chinesischen Ethnie gelangen, man kann nicht sagen, dass man eine Verbindung zum

53 Nancy 1990, S. 23 f., 41, 70, in chinesischer Übersetzung, s.: Nancy 2003, S. 17, 33, 60.

54 Mou Zongsan 1993, 102.

Leben in Weisheit der chinesischen Ethnie herstellen kann. Wenn man keine Verbindung dazu herstellen kann, kann man nicht sagen, dass es eine ursprüngliche Lehre gibt, solch eine Lehre kann auch nicht groß sein, man kann nicht sagen, man sei wahrer Chinese, dieses Chinesentum ist nur die Existenz einer zufällig angenommenen schlechten Angewohnheit. Diese Existenz einer zufällig angenommenen schlechten Angewohnheit gehört den Chinesen, aber ihre Bewusstseinsvorstellungen und ihre Disposition der Vernunft gehören nicht zu China. Was nicht chinesisch ist, akzeptiert China nicht. Aber das Andere kann auch kein wahrer Engländer, Deutscher oder Amerikaner sein, jene akzeptieren es auch nicht. Dies ist eine handlungsunfähige, eingeengte Existenz, gar ein zwischen den Ländern wandernder Geist.⁵⁵

Dieses Zitat demonstriert vollständig aber prägnant Mou Zongsans Einstellung zur chinesischen Identität; er spricht die Zufälligkeit an und es lohnt, über den Vergleich zwischen Zufälligkeit und Wahrheit und die Formulierungen „nicht akzeptieren“, „handlungsunfähig“, „eingeengt“ und „wandernder Geist“ nachzudenken. Zuerst beschäftigen wir uns hier allerdings mit der Logik des Lebens in Weisheit und mit der Identität. Dieses Leben in Weisheit erfordert eine Methode, „persönliche Identität“ (*shenfen rentong* 身分認同) zu schaffen; die Beziehung zwischen der Geschichte und dem Leben in Weisheit wird mit Beschreibungen wie „wahre Chinesen“ und „chinesisch“ aufgeladen und schließlich wieder mit Gelehrsamkeit und Persönlichkeit verbunden, etwa in den Ausdrücken wahre Gelehrsamkeit, wahres Leben und wahre Gedanken. Daher steht die Fragestellung der persönlichen Identität also für die der wahren Existenz. Ursprünglich geht es dabei zwar um gleich und verschieden, aber einmal bei der Frage nach wahr oder unwahr gelangt, wird daraus die Fragestellung wahrer und unwahrer Existenz; wenn man wahr und falsch auf der Grundlage von Wissen beurteilt, gelangt man zu einer ontologischen Auffassung davon. Die Gefahr liegt darin, dass andere Identitäten infolgedessen als nicht wahr beurteilt werden. Die Grenze, bei der das „Nicht-akzeptieren“ beginnt, wird bei der nationalen Identität gezogen, doch folgt dieses „Nicht-akzeptieren“ einer Logik des Ausschließens. Für andere Identitäten wird die Möglichkeit der Wahrheit ausgeschlossen; es wird sogar bestimmt, dass einer unwahren Existenz auch der Sinn abgesprochen werden kann, was zu ihrer Auslöschung führt.

Von der Rhetorik der Gefühle ausgehend ist die Logik des Ausschließens vielleicht verständlicher.

Die Logik der Identität fußt in der Forderung nach Emotion; es ist also eines der Ziele beim Einsatz von Rhetorik, Gefühle anzuregen. Dass die „Rhetorik ihre eigene Authentizität aufbaut“ impliziert, dass bei der Verwendung von Wörtern ein wahrhaftiges

55 Mou Zongsan 1993, 105.

Erscheinungsbild des Sprechenden oder Schreibenden aufgebaut werden muss. Diese „Wahrhaftigkeit“ führt auf das „wahrhaftige Leben“ zurück und weist gleichzeitig die Aufrichtigkeit einer „wahrheitsgetreuen Offenbarung“ auf, sogar, wenn darin Stimmungen wie Wut und Hass enthalten sind. Wenn man seinen Gefühlen allzu unverblümt Ausdruck verleiht, wird der bestehenden Stimmung oft noch Wut, Schmerz und Hass mitgegeben; im verwendeten Vokabular lässt sich Gewalt dann schwer vermeiden. Mou Zongsan zufolge ist das Bezeugen von Schmerz und Trauer ein unfreiwilliges Bekennen wahrhaftiger Gefühle; um ihren Aspekt der Wahrheit zu erhalten, tabuisiert man dieses Vokabular nicht absichtlich – auch der Edle nicht. Auf die objektive Anteilnahme folgen Wut und Hass, doch das sind Markierungen im Gedächtnis; sind diese Kerben einmal geglättet, gibt es für das Gedächtnis keine Orientierung mehr. Ohne diese Orientierungspunkte im Gedächtnis scheint ein mehrjähriger Lebensabschnitt einfach zu verfliegen, leer zu werden. In einer sich selbst außerordentlich bewussten Weise gesteht Mou Zongsan sich ein:

Um von mir persönlich zu sprechen, von Chengdu bis zur Kommunistischen Partei, diese fünf, sechs Jahre, das war meine „emotionale“ Phase (objektive Anteilnahme). Als ich nach Taiwan kam, wandelten sich die Emotionen der objektiven Anteilnahme in „konkretes Begreifen“, führten zum Verständnis des Wesens des Kulturlebens der chinesischen Ethnie, seiner Entwicklung, Mängel und Gestalt, wie sie heute „sein sollte“, um so über den Weg des nationalen Lebens zu entscheiden, vereinfacht gesagt, aus Emotion wurde Verstehen.⁵⁶

Allerdings gehören sowohl die Periode der Emotionen als auch die Periode des Verstehens in den Bereich des Objektiven; gleichzeitig ging damit eine Notwendigkeit der Rückkehr zur Subjektivität einher, die sich in Form von Ermüdung zeigte und die Periode „Manjushri tröstet den Kranken“ einleitete. Das ist der Wechsel von „Nichtsein“ zu „Sein“:

Ich verfiel erneut in großes Leid, individuelles, persönliches Leid; aus objektiver Anteilnahme erwuchs „subjektive Anteilnahme“. Objektive Anteilnahme ist die Klage über den Zustand der Welt und der Menschen; es ist die äußere Anwendung von Weisheit, Menschlichkeit und Mut. Subjektive Anteilnahme ist die Erfahrung von Leid an sich selbst. Inmitten dieses Leids wurde ich krank.⁵⁷

Aus dieser Ermüdung krank zu werden, das ist mit fünfzig Jahren ein kritischer Moment; es ist die Suche, bei der man sich durch die Rückkehr zur Subjektivität „selbst überwin-

56 Mou Zongsan 1993, 129. Der konkrete Zeitraum umfasst etwa die Jahre 1944 bis 1949.

57 Mou Zongsan 1993, 129.

det“,⁵⁸ das heißt, es ist eine Diagnose an sich selbst. Der Wechsel von Objektivität zu Subjektivität entspricht dem Wechsel vom „Nichtsein“ zum „Sein“; was dabei zum Vorschein gebracht wird, ist eine Art Zeugnisstruktur. Sie weist dieselbe Struktur auf wie das „Aufbauen der Authentizität“; es ist ein Selbstbezug, in dem der Zeuge selbst zum Altar, zum Gerichtshof wird. Diagnose und Zeugnis weisen dieselbe Beziehung auf.

Das Zeugnis, in aristotelischen Kategorien, gehört zur „Gerichtsrede“, es demonstriert, ob etwas gerecht oder ungerecht ist (Rhet. I, 3, 1358 b).⁵⁹ Ob etwas rechtens ist oder nicht, gehört in eine Verhandlung; doch beim Zeugnis des Gedächtnisses scheinen sich das Bezeugen von Erleuchtung und das Zeugnis vor Gericht zu unterscheiden; treten sie aber auf, bevor sie ins Gedächtnis eingehen, scheinen sie hingegen gleich zu sein. Aristoteles führt Kategorien von Zeugenaussagen an; abgesehen von der Unterteilung in alt und zeitgenössisch gibt es noch weitere Klassifizierungsmethoden: „Evidence partly concerns ourselves, partly our adversary, as to the fact itself or moral character; For, if we have no evidence as to the fact itself, neither in confirmation of our own case nor against our opponent, it will always be possible to obtain some evidence as to character that will establish either our own respectability or the worthlessness of our opponent.“ (Rhet. I, 15, 1376 a)⁶⁰ Und was ist mit dem Zeugnis, das die Emotionen betrifft? Sind Emotionen Fakt oder charakterliche, moralische Eigenschaften? Von einer an die Gefühle appellierenden Rhetorik erhofft man sich, durch den Gebrauch von Sprache „Menschen dazu zu bringen, ihre Ansicht in Bezug auf ihr Urteil zu ändern“⁶¹ (Rhet. II, 1, 1378 a). Solche Emotionen nehmen von jeher die Gegenwart (*presence, présence*) als Modell für ihr Zeugnis.⁶² Gegenwart entsteht vor den Augen, entsteht im jetzigen lebendigen Moment. Wenn man Zeugnis über die Vergangenheit ablegt, dann regt man die Kanäle der Emotionen an; das angestrebte Ziel ist, ein Urteil über die Geschichte und über einen individuellen Charakter zu fällen; derart verworrene Methoden bilden die Zeugnisstruktur der „Selbsterzählung mit fünfzig“. Wahrhaftigkeit, das ist Wahrhaftigkeit des Gedächtnisses (mit dem Kernthema, Gefühle aufzudecken), und es ist auch Wahrhaftigkeit der Persönlichkeit (durch die Verbindung von Persönlichkeit und Identifikation wird der Wert der eigenen Existenz bezeugt). Das von Mou Zongsan durch „objektive Anteilnahme“ heraufbeschworene Zeugnis ist also ein Gericht über die Geschichte; und die geschichtlichen

58 Mou Zongsan 1993, 130.

59 Aristotle 1982, 35. [A. d. Ü.: Es wird hier die englische Übersetzung von Freese zitiert, da sie als Grundlage der chinesischen Übersetzung des Autors diente.]

60 Aristotle 1982, 159.

61 Bei Freese: „cause men to change their opinion in regard to their judgements“, Aristotle 1982, 173.

62 Derrida 2005, 34–36.

Wendungen, vom Widerstandskrieg bis zur Überquerung des Changjiang durch die Kommunistische Partei, veranlassten ihn, das Werk *Geschichtsphilosophie* zu schreiben. Vor diesem Gericht die eigene Unparteilichkeit (Gerechtigkeit) zu bezeugen, ist, als würde man vor dem Opferaltar der eigenen Religion bezeugen, fest im Glauben zu sein. In dieser Struktur dienen die Emotionen und Gewalt in der Sprache oder das Offenbaren von Verbitterung nicht bloß dazu, den Empfindungen Luft zu verschaffen, sondern dazu, zu einem Zeugnis zurückzukehren, dem das Fundament wahrhaftiger Persönlichkeit zugrunde liegt. In der individuellen Wahrhaftigkeit entspricht die Erinnerung der emotionalen Form, es gibt wahrhaftigen Schmerz, auch wahrhaftige Gewalt in Sprache, und mehr noch gibt es wahrhaftigen individuellen Hass.

Vorgehensweisen wie das Modellieren der eigenen Anerkennung sind kein vollständiger Bruch, sondern eine Stärkung der Identität. Aber genau wie im gesamten Prozess von Gedächtnis und Zeugnis sind meist oder sogar immer auch andere Menschen betroffen; in diesem Formen von Identität (oder dem Prozess der Anerkennung) kann man zwei Arten diskursiver Kräfte beobachten, nämlich Kräfte, die sich gegenseitig widersprechend oder unterstützend beeinflussen. Das Zeugnis des Selbst, das beim Ausströmen des Gedächtnisses erfolgen muss, hinterlässt verschiedene Spuren. Die Bedeutung der Temporalität liegt im Sprung vom jetzigen Moment zurück in die Vergangenheit, sie versichert anhand der Wirklichkeit der Vergangenheit, dass der jetzige Rückblick nicht erfunden ist; allerdings weist jedes Bestätigen der Vergangenheit die Markierung des jetzigen Moments auf. Sobald das Selbst andere Menschen involviert, sind die anderen bereits in das Gedächtnis des Selbst eingebracht, mit einer speziellen Markierung versehen (das heißt, beurteilt), und es scheint, als würden sie dadurch zu Zeugen des Ich. Es ist nicht bloß so, dass das Ich die Existenz anderer Menschen bezeugt und alle ihre Verhaltensweisen bestätigt, vielmehr formt die Beziehung der anderen Menschen mit dem Ich dessen jetzige Identität (die Eigenständigkeit der Persönlichkeit). Wenn aus der Perspektive emotionaler Rhetorik das Ich erniedrigt wird, dann werden die anderen Menschen notwendigerweise vom Ich abgestoßen. Umgekehrt gilt: Je größer die Wahrscheinlichkeit des Abstoßens ist, desto wahrscheinlicher ist es, dass das Selbst zur einzelnen Substanz wird. Die einzelne Substanz und die Gemeinschaft bestätigen sich auf bizarre Weise gegenseitig.

Die Rhetorik des Bezeugens von Erleuchtung

Im Vergleich damit, die Geschichte als Zeugen heranzuziehen, enthält Mou Zongsans „Verifizieren der Wahrheit“ noch eine weitere Zeugnisebene: die Wahrheit der Religion. In einer bewusst abgegebenen Erklärung erfolgt die Wendung von Objektivität zurück zu Subjektivität; es scheint sich dabei um den Wandel vom Schicksal eines historischen Organismus zurück zum Schicksal des Individuums zu handeln, doch wird der Inhalt zum Zeugnis religiöser Wahrheit erhoben. Es steht zu befürchten, dass es das sechste Kapitel der *Selbsterzählung*, „Manjushri tröstet den Kranken“, ist, das am meisten auf Logik be-

ruht, aber auch am stärksten die Menschen in seinen Bann zieht. „Den Kranken trösten“, damit ist das oben zitierte „inmitten dieses Leids wurde ich krank“ gemeint; es ist die Ermüdung, die durch den Widerstand gegen das objektive Schicksal entsteht; es ist eben der untröstliche Zustand, der vom Riss zwischen Familie und Staat hervorgerufen wird. Da sich der Autor in seinem Schreiben seines „Krankseins“ bewusst wird, vollzieht er – außer der Darstellung dieser Art „Krankheit“ – eigentlich auch eine Diagnose an sich selbst. Im vorigen Kapitel gingen wir davon aus, „Diagnose und Zeugnis weisen dieselbe Beziehung auf“, das heißt, im Zeugnis erreicht man die Wirkung der Diagnose. In diesem Kapitel gehen wir in der Erläuterung einen Schritt weiter; diese Selbstdiagnose bringt einen Wandel im Schreiben mit sich, der literarische Stil wandelt sich von einem Zeugnis der Geschichte zum Bezeugen von Erleuchtung. Der Wandel der Rhetorik lässt auch eine gewisse Ambiguität in der „Selbsterzählung“ erkennbar werden: „Erzählung“ heißt nicht nur Darlegung eines Narrativs, nicht nur Schilderung, es beinhaltet zwei Ebenen; das heißt, einerseits wird ganz offen ein Narrativ gewoben, gleich einer Nacherzählung der Ereignisse im Gedächtnis, andererseits scheint es, als würde dieses Narrativ von einer dritten Person erläutert. Auf den literarischen Stil bezogen bedeutet das konkret, dass zahlreiche Kommentare eingeschoben wurden, in den Erzählmodus wurde ein Erklärmodus eingefügt.⁶³

Abgesehen von der Verschiebung des literarischen Stils dient das diagnostische Zeugnis der Milderung der Identitätskrise und gibt dabei dem Gedächtnis die Möglichkeit, sich anhand der erleuchtungsbezeugenden Erklärung neu zu ordnen, erneut ein Individuum zu formen; das Zeugnis lässt dieses „Individuum“ Erneuerung erfahren. In Bezug auf Religion gibt es zwischen Zeugnis und Erleuchtung keine wirkliche Grenze; das Zeugnis desjenigen, der die Erleuchtung erfährt, dient nicht nur der Vergegenwärtigung oder dazu, auf eine Vergangenheit oder ein einst geschehenes Ereignis hinzuweisen, in der Erleuchtungsbezeugung zeigt sich auch eine Struktur der „Zugehörigkeit zum Erleuchtungspfad“ (*guishu yu dao* 歸屬於道). Das besondere Zeugnis der Erleuchtungsbezeugung ist weder das Zeugnis des Beteiligten noch das des Beobachters, es ist eine Art Zugehörigkeit; das Bezeugen des Erleuchtungspfades besorgt eine solche Zugehörigkeit, und es besorgt auch die Grundlage für die Neuordnung des Gedächtnisses.

Der von Mou Zongsan bezeugte Erleuchtungspfad ist „die Grundwirklichkeit des ausgezeichneten Erkennens“ (*liangzhi benti* 良知本體), aber die Erfahrung dieses Pfades zeigt sich in einer umkehrhaften Wendung. Die zentrale Wendung liegt in dem in großer Krankheit realisierten „Samadhi der Anteilnahme“; aber auf diese Realisierung folgt eine tiefere religiöse Entscheidung, nämlich eine „Unterteilung der Doktrinen“ (*pan jiao* 判教)

63 Ricœur 1983, 235.

aus dem selbst Erlebten heraus. Nimmt man die Grundwirklichkeit des ausgezeichneten Erkennens als ursprüngliches Prinzip, lautet das Prinzip der vom Samadhi der Anteilnahme ausgelösten Unterteilung der Doktrinen „die Gewärtigung der Anteilnahme zur Substanz zu machen, den Gegenstand zu eliminieren und sich auf das Vermögen zu verlassen“; das geistige Gewahrwerden der Grundwirklichkeit im ausgezeichneten Erkennen impliziert „Aktivität“ und somit auch „Existenz“.⁶⁴ In dieser Entscheidung bestätigt er den Konfuzianismus und gibt den Buddhismus und das Christentum auf; die Ungenauigkeit des Buddhismus liege darin, „die Solchheit, nicht die Anteilnahme anzuerkennen, und die Anteilnahme und die Solchheit als zweierlei anzusehen“,⁶⁵ wohingegen das Christentum (christliche Religionen, das beinhaltet im weiteren Sinne sogar die abrahamitischen Religionen) „den Gegenstand, nicht aber das Vermögen gewärtigen, das Vermögen eliminieren und sich auf den Gegenstand verlassen“.⁶⁶ Diese Unterteilung macht die Grenze zwischen den Schulen und Doktrinen exakt sichtbar, zeigt die möglichen Gemeinsamkeiten zwischen verschiedenen Religionen anhand der allgemeinen Bedingungen des Glaubens (die „Anteilnahme“, *bei* 悲, die „Solchheit“, *ru* 如, das „Vermögen“, *neng* 能, und den „Gegenstand“, *suo* 所); es bestätigt durch eine umfassende Evaluation die Notwendigkeit des Bekenntnisses zum Glauben. In dieser Erklärung mit dem Ziel der Unterteilung der Doktrinen steht eine umfassende Anerkennung an erster Stelle; mit dieser umfassenden Grundlage weist sie in Richtung einer Zugehörigkeit; die Differenz, die dem Umfassenden hinzugefügt wird – das heißt: die Einführung der Andersheit, der Fremdheit –, kann zur Differenzierung verschiedener Zugehörigkeiten führen; wird dieser Mechanismus durchlaufen, bringt die Exklusivität Rechtschaffenheit hervor. Daher kann man sagen, das Umfassende steht an erster Stelle, die Exklusivität an zweiter Stelle. Entsprechend der emotionalen Identitätsgestaltung spiegelt die auf der Unterteilung der Doktrinen beruhende Exklusivität die Exklusivität der Identität in der Erinnerungsgemeinschaft wider. Wenn dies eine von subjektiver Wahrheit gestützte Exklusivität ist, dann handelt es sich nicht um willkürliches subjektives Ausschließen des Anderen; ganz im Gegenteil, anders als die Exklusivität der Emotion und der Identität fußt die Exklusivität der Unterteilung der Doktrinen auf der Zugehörigkeit zur Erleuchtungsbezeugung. Die subjektive Wahrheit strebt nicht nach der Errichtung einer reinen einzelnen Substanz; sie strebt danach, dieser einzelnen Substanz die Möglichkeit zu geben, den höheren Wert einer Zugehörigkeit zu erlangen. In Bezug auf die Bedeutung von Zugehörigkeiten scheint die Erleuchtungsbezeugung eine implizite, nicht klar ausformulierte Gemeinschaft anzunehmen.

64 Mou Zongsan 1993, 177.

65 Mou Zongsan 1993, 166.

66 Mou Zongsan 1993, 168. Das gleiche Urteil findet sich auch in Mou Zongsan 1998, 66.

Indirekt können wir das von der Strategie der Rhetorik aus beobachten. Wenn man einzig von der Perspektive der Erinnerung ausgeht, wird in „Manjushri tröstet den Kranken“ aus Søren Kierkegaards Rede „Die Krankheit zum Tode“ entlehnt, aber was ist mit diesem hoffnungslosen „krank bis in den Tod“⁶⁷ genau gemeint? Aus dem Text konnten wir das nicht erschließen. Was Mou Zongsan als „Samadhi des Klagens“ (*beitan sanmei* 悲嘆三昧) und „Samadhi der Angst“ (*buli sanmei* 怖慄三昧) zusammenfasst, ist der Mangel an Pietät den Eltern und älteren Brüdern gegenüber – das verletzte Gefühlsleben und das Fehlen familiärer Wärme. Dies ist die Ermüdung, die eintritt, wenn sich das Realisieren der Grundwirklichkeit im ausgezeichneten Erkennen nicht mit dem „sittlichen Leben“ (*renlun shenghuo* 人倫生活) vereinbaren lässt. Im Kontext der japanischen Invasion und dem Desaster der Kommunistischen Partei führten die objektiv widrigen Umstände dieser Familie dazu, dass dem Individuum keine Möglichkeit gegeben war, durch ein sittliches Leben dieses „Benetzen durch die Subjektivität“⁶⁸ zu erlangen: „Vater war nicht da, und diese zerbrechlichen Leben (Anm.: er meint seine Geschwister und deren Kinder) wurden alle zu vereinsamten und heruntergekommen, verstreuten Seelen, die niemals genießen durften, dass sich alles auf der Welt, zwischen den Menschen und innerhalb der Familie harmonisch am rechten Platz befand, alles wurde ihnen schwierig und sie hatten niemanden, an den sie sich wenden konnten. Auch ich habe dieses Verlassen auf den Zusammenhalt, das Aufrechterhalten dieses Zusammenhalts verloren, und so bleibt nur noch mein in der Wildnis ausgestreckter Leib.“⁶⁹ Eine dem individuellen Zustand nähere Beschreibung lautet:

Wenn ich nach der Arbeit meine Kräfte wieder auffrischen will, dann gehe ich immer gern allein in abgelegene Wirtshäuser, in Tee- und Weinstuben, ins Theater oder auf belebte Märkte oder in ruhige Gässchen. Die Verstrickung meines derzeitigen Lebens auf dem „Pfad des Versinkens“ weist, jener ursprünglichen Gemütsverfassung folgend, genau in Richtung jener Orte, im Versuch, sich vom Materiellen leiten zu lassen und das „Auf-treten [des Zustands] des Treibens“ zu erlangen. Dort ist es schmutzig, auch mysteriös; es stinkt und duftet gleichermaßen; dort liegen Gebrechlichkeit und Behinderung, Entbehrung und Hilflosigkeit, das Groteske, die Versuchung zu Lüsternheit und Diebstahl. Dort gibt es Unwetter, es gibt anhaltenden Regen, Drache und Schlange vermischen sich, Götter und Dämonen verkehren miteinander. Dort gibt es kein Leben, es gibt nur erbärmliche Existenz das wahre Gute und Schöne existiert dort nicht und zugleich existiert es doch, Frieden und Offenheit existieren dort nicht und zugleich existieren sie doch; es gibt keine Menschlichkeit und zugleich gibt es sie; dort gibt es keine Zukunft, keine Ver-

67 Mou Zongsan 1993, 135.

68 Mou Zongsan 1993, 148.

69 Mou Zongsan 1993, 149.

gangenheit, nur den Moment: Der Moment ist wahr, wahr ist der Moment. Hier ist die große kosmische Versammlung von Verbrechen und Dämonen, Hass und Unvollkommenheit, hier ist das Feld der Schlacht zwischen Asuras und Indra (*xiuluochang* 修羅場), und hier ist auch der Ort, an dem der Buddha Erleuchtung findet (*daochang* 道場).⁷⁰

Im Ortswechsel existiert die Leerstelle der Familie, die den Platz für das genannte Schlachtfeld freigibt, und dieses Schlachtfeld dient als Ort der Erleuchtung. Mou Zongsan als Erzähler ist zugleich auch gespalten in den Beobachter; diese Beobachtung, die sich vom „Ich“ freizumachen scheint, drückt auch aus, dass die eigene körperliche Existenz eine Erzählung des Beobachters ist: „Ich beobachte, wie sich meine Unbedeutbarkeit, ein Staubkorn, ein nichtiges Haar, ein winziges Härchen entfalten und zeigen möchte, ich Sorge für ihre völlige Erfüllung, behandle kein einziges so, dass es blockiert, vertrocknet und unterdrückt wird. Ich beobachte all meine gemischten Emotionen beim Versinken, schaue endlos zu.“⁷¹ Der Tonfall dieser Spaltung tritt im Gebrauch der Pronomen zutage; das zitierte „meine Unbedeutbarkeit, ein Staubkorn, ein nichtiges Haar, ein winziges Härchen“ wird als unpersönliches „es“ zusammengefasst, wodurch „es“ und „ich“ ganz deutlich getrennt werden. Das subjektive „Ich“ fährt fort, den Körper des objektiven Ich als etwas Externes zu sehen, als Prinzip der Nichtsubjektivität.

Allerdings können wir sofort sehen, dass außer dem grammatisch genutzten „Ich“ und „Es“ noch die zweite Person, das „Du“, im Faden der Erzählung auftaucht:

Es (*ta* 它) wird selbst zu einer Autorität, zum Tyrannen deines Lebens, und kann sehr wohl vermindern und vermindern, bis hin zur völligen Auslöschung. Dein ausgezeichnetes Erkennen kann dann nicht Herr sein, kann das Benetzen durch die Subjektivität nicht vollbringen, du wirst in dieser Versenkung verschwinden und tragisch enden, wie ein vertrockneter Grashalm, wie ein Klumpen Ziegelerde, du wirst dem Prinzip des natürlichen Lebens folgen und ins Nichts zurückkehren.⁷²

Das Auftauchen dieses „Du“ bewirkt, dass in der Selbsterzählung ein innerer Dialog enthalten ist. Selbst im Abschnitt über das Schlachtfeld als Ort der Erleuchtung weist der Schreibstil Spuren des „Du“ auf: „Ganz klar sage [ich] dir, hier liegt ein Betrug vor, ein Betrug um des Überlebens willen“; „ganz klar ist Geld notwendig. Wenn du kein Geld hast, wirst du sofort bedeutungsvoll angesehen“; „du kannst dich hier nicht aufspielen“ und so fort. Obwohl dem Anschein nach in dem Kontext der Abschnitt über Bai Xiuying aus *Die Räuber vom Liang-Shan-Moor* zitiert wird und der Autor das am Rande des Geschehens stehende „Du“ kommentiert, wird die narrative Szenerie tatsächlich durch die

70 Mou Zongsan 1993, 151 f.

71 Mou Zongsan 1993, 153.

72 Mou Zongsan 1993, 153.

angesprochene Metapher des Schlachtfelds als Ort der Erleuchtung geregelt, der Abschnitt verschiebt die Götter und Dämonen des *Shuibu zhuan* aus einer metonymen Rhetorik in eine tragische Szene der Askese. Das „Du“ im Text ist nicht länger der Beobachter, sondern das Opfer, der Kranke, der bezeugt, dass das „ausgezeichnete Erkennen nicht Herr sein kann“.

Dieser Tonfall findet sich auch im Kapitel „Objektive Anteilnahme“, und zwar über den Kanal der Analogie eigener religiöser Erfahrung; mittels spiritueller Lesarten in der Art und Weise von Zhao Zichens 趙紫宸 (T. C. Chao) *Das Leben Jesu* (*Yesu zhuan* 耶穌傳) verquickt Mou Zongsan die emotionalen Bezüge zum Zeitalter und individuellen Schicksal mit der Spannung aufgezeichneter Predigten von Jesus. Die Rhetorik dieser Analogie ist sehr direkt: „Jesu Innerstes ist durchscheinend, er bestätigte seinen Vater im Himmel, und ich bestätige das Kulturleben, das durch die Überlieferung aller Weisen des chinesischen Volkes zum Ausdruck kommt.“⁷³ Der Prozess der Predigt bei Jesus bestätigt die Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Heiligem Geist, doch Mou Zongsans Stil wandelt sich, wechselt noch einmal die Ebene und springt in einen anderen Tonfall, bedient sich nicht mehr der Beschreibung des „Er“ zur Beschreibung von Jesus, sondern wird zu einem „Du“, das einerseits Leser des Textes, andererseits Anhänger Jesu zu sein scheint:

Wenn du dies solcherart bestätigst, demonstrierst du dadurch nicht etwa einen „Wertemaßstab“? Einen Wertemaßstab zeigen, heißt Werte erfüllen. Wenn dem so ist, musst du zurückkehren und alles bestätigen, alles erfüllen. Dein derartiges Bestätigen ist immer noch bloß ein Moment, ein bewegliches Bild Gott soll dieses Bild verdeutlichen, und er soll auch das Bild des „Zurückkehrens“ verdeutlichen. Dieses Bild des „Zurückkehrens“ ist gerade jener Zustand, den Konfuzius gezeigt hat.⁷⁴

Der Wechsel des Tonfalls im Sprung vom „Er“ zum „Du“, von Jesus zu Konfuzius, ist ganz und gar nicht zufällig. Das im Bezeugen der Erleuchtung erfahrene „Du“ kann Jesus sein, kann ein Anhänger der christlichen Religion sein, kann auch irgendein Suchender sein. Durch das Einfügen dieses „Du“ wird erreicht, dass die Erfahrung der Predigt nicht einzig aus dem Zeugnis des „Ich“ herrührt; es scheint vielmehr, als gäbe es einen Dialog mit einem Gesprächspartner, oder sogar, als beruhe die Überzeugung auf dem Vorhandensein eines Zeugen.

Ähnliche rhetorische Strukturen finden sich hinreichend im sechsten Abschnitt („Samadhi der Anteilnahme“) des sechsten Kapitels („Manjushri tröstet den Kranken“); vom ersten Teilabschnitt – „einmal nähergekommen kannst du spüren, dass alles extrinsisch ist“ – bis zur Mitte des zweiten Teilabschnitts – „Das ‚unentschlossene Hin und

73 Mou Zongsan 1993, 121.

74 Mou Zongsan 1993, 123.

Her‘ dieses weltlichen Lebens lässt dich umso mehr alles vergessen“ (vor dem Auftreten des klagenden buddhistischen Gesangs) – wird der Tonfall ganz durch das „Du“ zum Ausdruck gebracht. Wenn Mou Zongsan über sich schreibt, „Ich realisiere das ‚Samadhi der Anteilnahme‘ im Wesentlichen aus dem völligen Zusammenbruch und dem Aufgeben heraus“, dann verfällt er zwar ins „Ich“, aber die Subjektivität des Realisierens bringt eine Art fiktiven Dialog mit sich. Die Möglichkeit solch eines Dialoges fußt auf der Logik der Zugehörigkeit, so als würde aus dem „Ich“ ein „Du“ abgespalten: ein „Du“, das Leid erfährt und überzeugt werden muss; durch die rhetorischen Fragen dieses „Du“ wird die Verbreitung des eigenen Gewärtigens erweitert, wird auch die Sphäre des „Ich“ erweitert. Das Realisieren des Samadhi der Anteilnahme enthüllt auch eine Art Selbstansporn:

Wenn einen das Gefühl des Nichts überkommt, ist das ganze Leben nur noch paralytisch und schwach, will bloß im Sinnlichen versinken. Du kannst plötzlich spüren, dass der Glaube an Gott zweifellos nur unbeständig gehisst wird; das heißt, das ausgezeichnete Erkennen oder das Wesen des Himmelsrufs anzuerkennen, das ist ebenfalls ein äußerliches Emporhangeln. Wenn du in dem Moment kein Mitleid verspürst, versinkst du vollends. Wenn du Mitleid verspürst, aber nichts ändern kannst, dann spürst du, dass es im Leben unabänderliche Tragödien gibt, Du wirst die Schwäche deiner „Neigungen“ (*genqi* 根器) zutiefst beklagen.

Diese Anteilnahme ist Ausdruck eines Kampfes, des ganz und gar passiven Kampfes „im Selbst“. Du bezeugst bloß das Selbst, das „des Mitgefühls gewahr wird“. Das ist die Kunde, dass „die Seele des Verstorbenen in den Körper zurückkehren möge“. Kurz gesagt, es ist das „Samadhi der Anteilnahme“. In diesem Samadhi kannst du dich selbst wieder zu Bewusstsein und zur Ruhe bringen. Was du in diesem „Samadhi der Anteilnahme“ realisierst, sind nur deine diesem Samadhi innewohnenden eigenen Gefühle, es gibt keinerlei Unterscheidung, es gibt keinerlei Vernunft.⁷⁵

Das „Du“ ist im Samadhi der Anteilnahme den eigenen Gefühlen ausgesetzt, und das Versinken in diesen Gefühlen des „Du“ ist ein Kampf. Das Versinken in der eigenen Gefühlswelt, der das „Du“ im Samadhi der Anteilnahme ausgesetzt ist, ist ein Kampf auf der Grundlage durchdringender Anteilnahme, aber es gibt nur das Ringen mit sich selbst; es scheint, als könnten die im „Selbst“ liegenden „eigenen Gefühle“ und das mit diesem Kampf verbundene Hin und Her einzig durch die Konfrontation des „Ich“ mit dem „Du“ sichtbar gemacht werden. Dieser Ruf danach, „dich selbst zur Ruhe zu bringen“, ist eine Art Requiem des Bezeugens von Erleuchtung. Das Requiem als Weckruf des Selbst ermöglicht den Abschied vom Selbst (das zur Ruhe gebracht wird):

75 Mou Zongsan 1993, 164)

Eines Abends, ich gastierte in einer Herberge, um Mitternacht zur dritten Wache, da erklangen aus dem Nachbarzimmer plötzlich buddhistische Gesänge. Solch eine Andacht, solch ein Auf und Ab von Rhythmus und Lautstärke, jenes Schwingen im Steigen und Fallen, es ließ die tiefste, tiefste deprimierte Wehmut des gesamten Universums wiegend hervortreten. Das sprach mein Samadhi der Anteilnahme völlig an. In jenem Moment gab es nur diese Stimme.⁷⁶

Dass das Samadhi der Anteilnahme auf buddhistische Gesänge reagiert, ist eher eine Notwendigkeit der erzählten Szene; dem diesen Klängen lauschenden „Ich“ bleibt nichts anderes übrig, als das Samadhi der Anteilnahme zu realisieren, doch die Intonation kommt nicht vom „Ich“, sondern von einem Anderen. Dieses „Andere“ korreliert mit dem „Du“ im fiktiven Dialog der Erzählung, es scheint, als wäre das „Ich“ an sich kein rein „eigenes Gefühl“; außerhalb des „Ich“ gibt es noch eine Art „Es“ und „Du“. Im eigenen Gewärtigen des Bezeugens von Erleuchtung sind die fiktiven anderen Menschen und das unpersönliche Andere (Stimme) fortwährend zugegen.

Im autobiografischen Stil der Rhetorik der Erleuchtungsbezeugung verweist das „Du“ auf den Sprecher selbst, und das „Du“ impliziert einen fiktiven Dialog. Auch wenn die eigentliche *Selbsterzählung* nicht ausschließlich dem Autor selbst zu lesen gegeben wurde: als all diese Texte dann auch noch veröffentlicht wurden, wurde die Lese- und Erzählstruktur, nach der „Ich und Du“ nebeneinander existieren, bereits vorausgesetzt. Dennoch liegt das Merkmal einer Rhetorik des Bezeugens von Erleuchtung an der sprachlichen Oberfläche, und es gibt auch einige Transformationen. Bevor Augustinus zum Anhänger des Christentums wurde, war er ein bekannter Gelehrter, der die Kunst der Rhetorik unterrichtete; doch auch, als er die Rhetorik als wichtige Technik des Predigens guthieß, räumte er ein: „Darum sei er [der Predigende] durch sein Beten für sich und seine Zuhörer zuvor ein Beter, bevor er ein Redner wird.“⁷⁷ In Augustinus' *Bekennnissen* sehen wir durchgängig, dass ein jedes Buch mit einem Gebet beginnt. Diese Gebete haben vergegenwärtigende Wirkung, wie in Buch 1, Kapitel 2: „Doch wie soll ich meinen Gott anrufen, meinen Gott und meinen Herrn? Sicherlich werde ich ihn in mich rufen, wenn ich ihn anrufe.“⁷⁸ Aber diese beichtende Erzählung beinhaltet Sühne, es ist eine Sprache, die nach Vergebung sucht: „Erhöre mich, o Gott! Wehe über die Sünden der Menschen!

76 Mou Zongsan 1993, 164.

77 Augustin, *De doctrina Christiana*, 4, 32 [sic: 4, 15], zitiert nach Stroh 2010, 439. In dieser Übersetzung zitiert nach der Bibliothek der Kirchenväter im Internet: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel5467-16.htm>, vgl. Stroh 2009, 504.

78 Augustin 1998b, 2. [In dieser Übersetzung zitiert nach der Bibliothek der Kirchenväter im Internet: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel63-1.htm>.] Siehe Augustin 1944, 3; Augustin 1998, 782.

Und so spricht ein Mensch, dessen du dich erbarmst, da du ihn zwar, nicht aber die Sünde in ihm geschaffen hast.“ (Buch 1, Kapitel 7)⁷⁹ Dennoch hat Mou Zongsan kein solches Bewusstsein von Erbsünde und Erlösung; streng genommen konfrontiert das Gericht des Gewissens im fiktiven Dialog seines Bezeugens von Erleuchtung kein absolutes Anderes, keinen absoluten, übermächtigen Gott. Angesichts des Versinkens im Nichts bleibt nur noch das Samadhi der Anteilnahme; ein Motiv, angesichts des Anderen Reue zu zeigen und Vergebung zu suchen, ist nicht vorhanden. Sich aus diesem Versinken zu befreien heißt, das eigene Gewissen zu konfrontieren. Das angerufene ausgezeichnete Erkennen liegt in einem selbst, und es ist der Anrufende, der es durch sein Rufen in Erscheinung treten lässt; ist es erst einmal in Erscheinung getreten, wird das „intuierende Empfinden der Weisheitswurzel“ (*huiqin jueqing* 慧根覺情) realisiert.⁸⁰ Doch genau wie der Ausdruck *confessio* bei Augustinus zwei Bedeutungen trägt, nämlich das Offenlegen früherer Sünden und das Preisen von Gunstbezeugungen,⁸¹ so bedient Mou Zongsan sich einerseits des Nichts und des Versinkens in der Realisierung des Samadhi der Anteilnahme, andererseits bestätigt er zugleich das Gewährwerden durch den Geist sowie das intuierende Empfinden der Weisheitswurzel: „Die Substanz der ‚Menschlichkeit im Geist des Himmels‘ (*tianxin renti* 天心仁體) sowie das ‚himmlische Prinzip des ausgezeichneten Erkennens‘ (*liangzhi tianli* 良知天理) sind also die helle Sonne, die das ‚Samadhi der Anteilnahme‘ und das ‚intuierende Empfinden der Weisheitswurzel‘ enthalten müssen. Ob das Leben das ‚Es‘ (*ta* 它) befördert, ihm zuwiderhandelt oder es eingrenzt, das hängt von den individuellen Neigungen ab, doch insgesamt kann das Es nicht aufgehalten werden. Wie gut es mir auch gehen mag, mein ganzes Handeln ist von Furcht geprägt.“⁸² Dies ist ein direktes Bezeugen des „Ich“, es ist geradezu der Wendepunkt, an dem negativ zu positiv und Sünde zu Lobpreisung wird.

Mou Zongsan zufolge liegt die einzig mögliche Erlösung in dem intuierenden Empfinden der Weisheitswurzel, das seine Grundlage im ausgezeichneten Erkennen hat; sie liegt nicht in „göttlicher Güte“ (*shangdi, tianzhu, danengzhe de kuanshu* 上帝、天主、大能者的寬恕). Doch wie man anhand voriger Analyse sehen kann, wird das intuierende Empfinden der Weisheitswurzel noch durch die rhetorische Struktur des Dialogs geordnet und angerufen. Wenn man das mit der christlichen Glaubensgemeinschaft

79 Augustin, *Chanhui lu* 懺悔錄, 8; Augustin, *Les confessions*, 9; Augustin, *Œuvres* 1, 788. [In dieser Übersetzung zitiert nach der Bibliothek der Kirchenväter im Internet: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel63-6.htm>.]

80 Mou Zongsan 1993, 165.

81 Augustin 1944 „Introduction“, xi.

82 Mou Zongsan 1993, 166.

vergleichen möchte, dann stehen beim konfuzianischen Konzept der Gemeinschaft die ethischen Werte des sittlichen Lebens im Vordergrund.

Die Erleuchtung, von der Mou Zongsan spricht, ist eine Erleuchtung, bei der das geistige Gewahrwerden in der Funktion des ausgezeichneten Erkennens besteht, und die Wirklichkeit („Und das Wort ward Fleisch“), der dies anvertraut ist, ist das sittliche Leben: die harmonische Beziehung zwischen Eltern, Geschwistern, Frau und Kindern, Lehrern und Freunden, zum Staat und auf zwischenstaatlicher Ebene.⁸³ Das in seinen Texten vorkommende „große Harmonie bringen“ ist gerade ein Synonym für den ewigen Frieden. Es gab keine Möglichkeit, „das eigene Wesen auszuschöpfen, um einen Staat zu gründen“, ganz gleich ob jüdische Nation oder chinesische Ethnie, beiden „mangle es in großem Maße an moralischen Werten“.⁸⁴ Mou Zongsan begegnet diesem Mangel und argumentiert mit Hegel, wenn er sagt: „Appelliert man an das Urteil des Gerichtshofs der Weltgeschichte, dann existiert die Tragödie des Menschen in der ewigen Obhut Gottes. Der Schmerz dieser Worte, darin liegt großes Leid.“⁸⁵ Dem großen Leid und Mangel kann man nur über das „Mysteriöse“, das „Unvorstellbare“ begegnen. Aber für das Individuum existiert bereits die Erfahrung einer „stillschweigenden Übereinkunft des individuellen Lebens“ (*geti shengming zhi mingqi* 個體生命之冥契) und einer „stillschweigenden Übereinkunft der himmlischen Ordnung“ (*mingqi tiandao* 冥契天道); auch wenn ein großer Mangel vorliegt, so hat er für denjenigen, der eine Erleuchtung bezeugt, keinen Einfluss auf den Aufbau der Bezeugung und der stillen Übereinkunft. Kann man die stille Übereinkunft des Individuums über eine himmlische Ordnung sowie den Aufbau eines Staates oder die Etablierung ewigen Friedens wirklich allesamt anhand des Kriteriums moralischer Werte betrachten? Für den Bezeugenden gibt es keine zufriedenstellende Antwort, daher bleibt ihm nur, es als das Mysteriöse, das Unvorstellbare zu bezeichnen. Um dies auf der Grundlage [von Mou Zongsans] späterer Theorie der [Selbst-]Negation [im Zusammenhang des] immanenten moralischen Wissens zu erwägen, so antwortet die Negation genau auf den oben angesprochenen Riss oder die Verschiedenheit, das heißt, gemeint ist das unvorstellbare Mysterium. Was die Möglichkeit einer Gemeinschaft angeht, so umreißt die Rhetorik des Bezeugens von Erleuchtung bereits vage die Gestalt einer sittlichen Gemeinschaft, und solch ein Konzept legt die Intentionen der Unterteilung der Doktrinen fest. Man könnte auch Folgendes sagen: Außer den auf den vorher angeführten Zitaten „die Solchheit, nicht die Anteilnahme anzuerkennen, und die Anteilnahme und die Solchheit als zweierlei anzusehen“ und „den Gegenstand, nicht aber das Vermögen gewärtigen, das Vermögen eliminieren und sich auf den Gegenstand verlas-

83 Mou Zongsan 1993, 157 f.

84 Mou Zongsan 1993, 158.

85 Mou Zongsan 1993, 158.

sen“ beruhenden Gründen, und von daher auch abgesehen vom abstrakten Prinzip, „die Gewärtigung der Anteilnahme zur Substanz zu machen, den Gegenstand zu eliminieren und sich auf das Vermögen zu verlassen“, kann man annehmen, dass die Entfaltung der Grundwirklichkeit des ausgezeichneten Erkennens hin zur sittlichen Gemeinschaft sich beinahe mit dem Samadhi der Anteilnahme ergänzt. Die vom Samadhi der Anteilnahme konzipierte Struktur der Erleuchtungsbezeugung weist auf eine Gemeinschaft hin, die der sittlichen Gemeinschaft gleicht.

Was „Lebensgrund“ (*mingxian* 命限), „Neigung“ (*genqi* 根器) und „karmisches Potenzial“ (*yeli* 業力) des einzelnen enthüllen, ist begrenzt, doch die Substanz der Menschlichkeit im Geist des Himmels, das himmlische Prinzip des ausgezeichneten Erkennens und die „dharmische Kraft des geistigen Gewährwerdens“ (*xinjue falì* 心覺法力) sind grenzenlos. „Ich“ als Individuum erfahre, gewärtige diese Güte des ausgezeichneten Erkennens, ihre Grenze liegt in jedem einzelnen; aber die Güte des ausgezeichneten Erkennens ist nicht auf das respektive „Ich“ einer einzigen einzelnen Substanz beschränkt, sondern beschwört das „Wir“. Was den Tonfall anbelangt, gibt es einen Unterschied zwischen „Ich“ (*wu* 吾) und „Wir“ (*wuren* 吾人). Um besondere Überzeugungskraft auszuüben, wechselt Mou Zongsan vom „Ich“ zum „Wir“. Wie bereits zuvor kann man das nicht ausschließlich auf stilistische Gewohnheiten zurückführen, und man sollte auch nicht davon ausgehen, dass die Verschiebung unbewusst geschieht; der rhetorische Wechsel ist vermutlich reiflich überlegt; wenn ein gerade erzählendes „Ich“ zum „Wir“ wird, dann erhofft es sich bereits ein Überfließen des Individuums und ruft eine latent existierende Gemeinschaft des „Wir“ an:

Was uns angeht, muss der Geist sich wenden und nach oben richten und das Leben benetzen, aber das Leben setzt dem Geist auch Grenzen. Doch wenn wir uns auf die Objektivierung und Absolutwerdung von Geist und Wesen verlassen, dann erkennen wir auch das kosmische Gewährwerden an, welches sich mit dem Kosmos und dem Leben zusammenfügt, ebenso wie sich Wesen und Vernunft des Kosmos mit dem Kosmos und der Materialisierung zusammenfügen; das ist kein vereinzelt Leben, keine nackte Materialisierung. Obwohl es ein unergründliches Mysterium und für uns unerreichbar ist, können wir dennoch auf den Bereich des unaufhaltsamen Ausschöpfens unseres Geistes und unseres Wesens anheben, um mit ihm zu einer stillen Übereinkunft zu gelangen und es zu durchdringen. [...] Indem wir uns auf das unaufhaltsame Ausschöpfen unseres Geistes und unseres Wesens verlassen, durchdringen wir es und gelangen mit ihm zu einer Übereinkunft. Da ich letztendlich ein Individuum bin und somit den Einschränkungen der Worte unterliege, spreche [ich] vom übermächtigen Himmelsruf und dem Weg des Himmels.⁸⁶

Der Kontrast liegt hier zwischen „durchdringen wir es und gelangen mit ihm zu einer Übereinkunft“ und „ich [bin] letztendlich ein Individuum“, und er spiegelt das „Wir“ (*wuren* 吾人 / *women* 我們) als Gemeinschaft in der Unbegrenztheit und das „Ich“ (*wu* 吾 / *wo* 我) als individuelle Differenz in der Begrenztheit wider. Das in der Unbegrenztheit basierte „Wir“ könnte beinahe als eine Gemeinschaft des Samudāgama bezeichnet werden, es bietet dem Ich als einzelner Substanz eine weitere Möglichkeit, seine Grenzen zu durchbrechen. Wie bei der Gemeinschaft des Gedächtnisses ist das, was hier durch „Wir“ angerufen wird, nicht mehr ein aus allen einzelnen, Begrenzungen unterliegenden Individuen zusammengehäuftes Aggregat, sondern eine sich selbst kultivierende, den Erleuchtungsweg verkörpernde Gemeinschaft, deren Mitglieder in der Lage sind, anregend aufeinander einzuwirken und stille Übereinkunft zu erlangen; eine Gemeinschaft, die das Transzendente fortführen kann und das himmlische Prinzip des ausgezeichneten Erkennens verkörpert. Das Andere, das durch „Du“ und „Wir“ markiert und vom „Ich“ unterschieden wird, kehrt in dieser rhetorischen Wende das bizarre Verhältnis zwischen der einzelnen Substanz und der Gemeinschaft in der Erinnerungsgemeinschaft um.

Durch das Samadhi der Anteilnahme kann die einzelne Substanz das intuierende Empfinden der Weisheitswurzel reflektiv realisieren und zu einer stillen Übereinkunft über das himmlische Prinzip des ausgezeichneten Erkennens gelangen; doch das in die Rhetorik eingefügte „Du“ und „Wir“ weisen auf ein vage in Erscheinung tretendes Anderes hin, und so wird die einzelne Substanz auf gewundenen Pfaden zu einer Gemeinschaft verbunden. Umgekehrt lässt sich sagen: Nur eine Gemeinschaft mit einer konkreten Gestalt des sittlichen Lebens garantiert, dass die Gewärtigung dieser stillen Übereinkunft nicht im Samadhi der Anteilnahme verbleibt, sondern benetzt werden kann; für Mou Zongsan geht diese Benetzung weit über Befreiung und Sühne hinaus. Ihm zufolge gilt im Kontext der Unterweisung der Doktrinen: Die Individualität, wie sie im Christentum oder bei Menschen aus dem Westen vorliegt, ist nicht die einzelne Substanz, die sich mit dem intuierenden Empfinden der Weisheitswurzel verbinden kann; der „Heilige Vater“ (*shengfu* 聖父) „ist nur das intuierende Empfinden der Weisheitswurzel an sich, aber nicht der wahre Vater im Bereich der Sittlichkeit.“⁸⁷ Allerdings erfahren Ton und Wortwahl einen abrupten Bruch:

In den sittlichen Verhältnissen ist der Vater eine individuelle, lebensechte Persönlichkeit, und er ist zugleich der Vater, „dessen Sohn ich bin“; wenn es mir schlecht geht und ich mich an niemanden wenden kann und seiner Führung verloren gehe, dann kann er dich wahrhaftig trösten und dich wärmen, Mehr noch, es ist seine Führung, durch die du dich selbst erweckst und die dir die wirkliche Allgemeingültigkeit in deinem Leben offenbart und deine Individualität erneut aufleben und fest werden lässt.⁸⁸

87 Mou Zongsan 1993, 184.

88 Mou Zongsan 1993, 185.

Im Ausdruck „deine Individualität“, darin „liegt das ‚wirklich Vorhandene‘, das du forderst. Dies ist dein wahres Subjekt und dein wahres Leben.“⁸⁹ Weshalb wird in einem Gedächtnisbericht mit autobiographischen Zügen gegen Ende nicht „mein“ wahres Subjekt und Leben iteriert, sondern „deines“? Das scheint bereits nicht mehr „mein“ Gedächtnis zu sein, sondern eine Erleuchtungsbezeugung, in der das Ich das „Ich“ zum „Du“ macht. Im Stil der Rhetorik der Bezeugung von Erleuchtung lässt sich sogar sagen: Mein Gedächtnis ist bereits dein Gedächtnis, mein Gedächtnis ist im Begriff, zu deinem Gedächtnis zu werden; „bereits“ und „im Begriff, zu werden“ laufen im Gedächtnissystem des „Jetzt“ vollständig zusammen. Die Rhetorik der Gewärtigung oder der Erleuchtungsbezeugung und Predigens verbindet auf einzigartige Weise die Gemeinschaft des sittlichen Lebens mit einer Gemeinschaft des Gedächtnisses, und diese Gemeinschaft des Gedächtnisses scheint eine außergewöhnliche Bedeutung zu haben; im Bezeugen der Erleuchtung ist das Gedächtnis nicht mehr kollektiv, nicht mehr kulturell, sondern moralisch, sittlich und daraus zieht es seine absolute Grundlage. Ein solches Gedächtnis scheint die Zeit zu transzendieren, scheint ins Unendliche zu gehen. Unter solchen Umständen handelt es sich nicht mehr um Individualität im herkömmlichen Sinn, sondern es ist eine Individualität, die die einzelne Substanz mit der Gemeinschaft verbindet.

Anhand der Analyse der Rhetorik können wir erkennen, worin die sprachliche Faszination der *Selbsterzählung mit fünfzig* besteht und wo ihr Ursprung liegt; aber zugleich können wir auch klarer eine andere Lesung des Textes ableiten, die dabei hilft, sich vorzustellen, auf welche Weise das philosophische Gedankengut durch unterschiedliche literarische Stile zum Ausdruck gebracht wird. Die Rhetorik des Bezeugens von Erleuchtung offenbart ganz deutlich die Religiosität, die beim Kompilieren des Gedächtnisses impliziert ist, und gleichzeitig macht sie sichtbar, welche Kraftprobe und welche Spannung in der Niederschrift des Gedächtnisses liegen. Die spezielle Bedeutung der Wahrhaftigkeit, die in der *Selbsterzählung* gezeigt werden soll, erschließt sich erst durch das Hineindenken in das „wahre Subjekt“ und das „wahre Leben“; aber es ist auch diese Tendenz, nach einer absoluten Grundlage zu suchen, die die Geschichtlichkeit des Gedächtnisses immer wieder anhand der „Wahrhaftigkeit“ besonderer Eindrücke normiert. Infolgedessen ist das individuelle Samadhi der Anteilnahme zugleich auch das Samadhi in der „Geschichte“ des Gedächtnisses. Geschichte ist nicht nur durch ein Wissenssystem konstruiert, sondern ist emotionsgeladen; doch um diese Art Emotionen zu verstehen, muss man zur Ebene der Erfahrung der Erleuchtungsbezeugung zurückkehren. Abgesehen von der Antwort konfuzianischer Religiosität werden Geschichte und Gedächtnis beide zum Prozess des Suchens und der Erleuchtungsbezeugung, und das ist eine deutliche Spur des Einflusses, den Hegel auf Mou Zongsan ausgeübt hat.

89 Mou Zongsan 1993, 187.

Fazit

In Hinblick auf die rhetorische Strategie der „Selbsterzählung“ sind die aufwühlenden fünfzig Jahre der Ursprung des großen Narrativs, in dem sich die chinesische Moderne (der Nation, der Kultur) und die Geschichte eines Individuums überlagern. Dass Mou Zongsan zur Diagnose (das beinhaltet die Selbstdiagnose) dieses Ansturms der Moderne die Erleuchtungsbezeugung als Technik verwendet, offenbart die Bemühung, die zahlreichen Brüche in der Geschichte und in der Lebenserfahrung zu beheben. In dieser Hinsicht bietet Mou Zongsan mit der *Selbsterzählung mit fünfzig* exzellentes Material, um Überlegungen zum Zusammenhang zwischen der literarischen Form der Philosophie und der Moderne anzustellen. „Die einzelne Substanz in der Einsamkeit“ ist ein Text, der Mou selbst beschreibt, und in dem sich die in seinem Denken allzeit vorherrschende Doppelachse aus „Erblicken der Substanz“ und „Erblicken des Einzelnen“ zeigt. Das Einzelne zu erblicken und die Substanz zu erblicken führt dazu, dass sich das Leben von Konventionen befreien muss, dass es sich von der Ebene der Profanität auf die Ebene des Heiligen erheben muss und ein wahrhaftiger Zustand des Lebens eintritt. Wenn das Narrativ des Individuums aber immer in das große Narrativ der Nation eingepasst wird, scheint sich die einzelne Substanz brüchigen Grenzen nähern zu müssen, und diese Annäherung an die Grenzen beeinflusst die Emotionen auf sehr direkte Weise. Die Selbsterzählung wird zu einer Art Zeugnis, nicht nur der Geschichte des Individuums und der Geschichte der Nation, sondern vielmehr noch Zeugnis der Gefühle der einzelnen Substanz. Die kleinen Details, die anhand des Gedächtnisses niedergeschrieben und unauslöschlich eingraviert werden, scheinen allesamt das Formen dieser Gefühle widerzuspiegeln. Das Narrativ der Selbstpräsentation verbindet Individuum und Nation, und gleichzeitig impliziert es auch eine Gemeinschaft, die die Existenz anderer Menschen und des Anderen reflektieren muss.

Die Rhetorik der Gefühle lotet anhand verschiedener Methoden die Distanz zwischen Individuum und verschiedenen anderen Menschen aus. Was diese Distanz zeigt, ist Diskrepanz, gar Bruch. Der Mechanismus der Identität, das ist das Abstoßen des Anderen, wodurch eine einzigartige Identität geformt wird. Ganz offensichtlich ist dieses „Einzigartige“ analog zu der unter den Anforderungen der Heiligkeit erscheinenden einzelnen Substanz zu sehen. Allerdings kann die einzelne Substanz oder das Subjekt, das von der einzigartigen Identität (Identität der Werte, der Kultur, der Nation) hervorgebracht wird, nicht vermeiden, vom abgestoßenen anderen Menschen in die Gemeinschaft hineingesogen zu werden; umgekehrt gesagt könnte diese einzelne Substanz selbst in einer hypothetischen Gemeinschaft von einem Anderen abgestoßen werden. Je mehr sie abgestoßen wird, desto stärker lassen sich die Existenz und der Wert dieser einzelnen Substanz ausmachen. Je stärker man die Existenz und den Wert dieser einzelnen Substanz anerkennen muss, desto klarer können die Bedingungen der nationalen Gemeinschaft beschrieben werden. Daher zerren die einzelne Substanz und

die Gemeinschaft fortwährend aneinander; wie könnte dieses Zerren für einen konfuzianischen Philosophen nicht das Kernproblem sein, wenn er mit der Moderne konfrontiert wird? Wenn man die Identität der kulturellen Werte und die nationale Identität gleichsetzt, ist dieses Zerren nicht unvermeidlich?

Denkt man angesichts solcher Probleme erneut darüber nach, lässt sich vielleicht eine Verbindung zur Debatte über die zeitgenössische Gemeinschaft herstellen. Unaufhörlich war Mou Zongsan mit der Frage beschäftigt, wie man „das Leben zur Ruhe bringt“; das heißt im Wesentlichen, eine einzelne Substanz, die nicht reduziert werden kann, zur Ruhe zu bringen; auch wenn diese einzelne Substanz nicht genau festgelegt werden kann, strebt sie fortwährend danach, ihre Subjektivität zu etablieren. Das Streben nach Tugend und Errungenschaften liegt zweifelsohne in der Praxis begründet, doch mehr Aufmerksamkeit gebührt dem Absolutwerden der einzelnen Substanz. Ein solches Absolutwerden bewirkt hingegen eine verworrene Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen. Wenn man das Absolute als „Auflösen von Gegensätzen“ betrachtet, löst man den Gegensatz von Subjekt und Objekt auf, und dies war das durchgängige Bemühen der beiden Generationen von Konfuzianern, Xiong Shili sowie Mou Zongsan und Tang Junyi, auf dem Gebiet der Metaphysik der Moral. Wenn dieser Punkt Überlegungen über die Gemeinschaft mit sich bringt, können die Beziehung zwischen den einzelnen Mitgliedern der Gemeinschaft vielleicht neu beschrieben werden, das heißt, da es nicht so ist, dass es innerhalb einer Negation eine dialektische Verbindung gibt, ist es auch nicht so, dass der Zugriff der Subjektivität durch eine Position der Entfaltung von Souveränität gefestigt wird. Im Kern geht es also wieder um Freiheit, um die Freiheit der einzelnen Substanz. In der *Selbsterzählung mit fünfzig* wird die Freiheit praktisch nicht thematisiert – in *Geschichtsphilosophie* findet diese Frage im Kontext Hegels Widerhall – schließlich geht es dabei aber dann doch um den Bereich der Freiheit des Staates. Der Wandel vom Samadhi der Anteilnahme hin zu einem Leben, in dem das ausgezeichnete Erkennen im Mittelpunkt steht, bedeutet gerade, dass „die Anteilnahme eine Befreiung ermöglicht, und dass das Gewärtigen der Anteilnahme zur Substanz wird.“⁹⁰ Die „Substanz“ zu gewärtigen ermöglicht „Befreiung“ der Anteilnahme, und diese Befreiung bedeutet Freiheit. Die Kritik, dass im Buddhismus „die Solchheit, nicht die Anteilnahme gewärtigt wird“ und dass im Christentum „der Gegenstand, nicht das Vermögen gewärtigt wird“,⁹¹ beruht vollständig auf dieser Logik der Freiheit. Die Freiheit der einzelnen Substanz kann also nicht umhin, die Freiheit anderer Menschen zu bezeugen, und darin sollte nicht das Schicksal der Gemeinschaft liegen, sondern ihre Voraussetzung. Kann unter dieser Voraussetzung die Exklusivität

90 Mou Zongsan 1993, 178.

91 Mou Zongsan 1993, 168, 182.

des Gedächtnisses so geöffnet werden, dass das Andere nicht ausgeschlossen wird? Kann ein Zeugnis für die einzelne Substanz auch zum Zeugnis für die einzelne Substanz der Anderen werden? Das Gedächtnis beschwört die einzelne Substanz und formt sie wiederholt neu; genauso beschwört dieses Gedächtnis andere Menschen, das Andere, eine Vielzahl anderer Menschen, andere Menschen an fernen Orten, verstorbene andere Menschen; doch es ist gerade dieses immerwährende Formen verschiedenster anderer Menschen und das fortwährende Durchkämmen der Beziehungen zwischen verschiedenen einzelnen Substanzen, etwa das Verzeihen, das Lösen und Verlassen, das es dem Gedächtnis ermöglicht, die Voraussetzungen der Gemeinschaft wirklich zu erfassen. Das Ziel der Gemeinschaft ist vielleicht gerade, dass alle anderen Menschen zu einzelnen Substanzen werden, und nicht nur, dass das Ich dazu wird. Angesichts solcher Grenzbedingungen bleibt dem Gedächtnis bloß die Existenz zwischen der Gemeinschaft und der einzelnen Substanz.

Literaturverzeichnis

- Aristotle. 1982. *The „Art“ of Rhetoric*. Übersetzt von John Henry Freese. Cambridge, MA: Harvard University.
- Augustin. 1944. *Les Confessions*. Übersetzt von Pierre de Labriolle. Vol. 1. Paris: Les Belles Lettres.
- . 1998a. *Ceuvres 1, Les Confessions Précédées de Dialogues Philosophiques*. Herausgegeben von Lucien Jerphagnon. Paris: Gallimard.
- . 1998b. *Chanhui lu 懺悔錄*. Übersetzt von Zhou Shiliang 周士良. Taipei: Taiwan shangwu.
- De Man, Paul. 1996. *Aesthetic Ideology*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Derrida, Jacques. 1988. *Mémoires Pour Paul de Man*. Paris: Galilée.
- . 2005. *Poétique et Politique Du Témoignage*. Paris: L’Herne.
- Hegel, Georg W. F. 1991. *Enzyklopädie Der Philosophischen Wissenschaften (1830)*. Herausgegeben von Friedrich Nicolin and Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner.
- . 1994. *Wissenschaft Der Logik. Die Lehre Vom Begriff (1816)*. Herausgegeben von Hans-Jürgen Gawoll. Hamburg: Meiner.
- Nancy, Jean-Luc. 1990. *La Communauté Désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois.
- . 2003. *Jiegou gongtongti 解構共同體*. Übersetzt von Su Zhe’an 蘇哲安. Taipei: Guiguan tushu.
- Ricœur, Paul. 1983. *Temps et Récrit*. Vol. 1. Paris: Seuil.
- . 2000. *La Mémoire, L’histoire, L’oubli*. Paris: Seuil.
- Stroh, Wilfried. 2009. *Die Macht Der Rede*. Berlin: Ullstein.
- . 2010. *La Puissance Du Discours*. Übersetzt von Sylvain Bluntz. Paris: Les Belles Lettres.
- Whitehead, Alfred North. 1979. *Process and Reality*. London: Macmillan.

- Mou Zongsan. 1974. *Lishi zhexue* 歷史哲學. Taipei: Taiwan xuesheng.
- . 1979. *Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan* 從陸象山到劉蕺山. Taipei: Taiwan xuesheng.
- . 1980. *Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學. Taipei: Taiwan shangwu.
- . 1982. *Xianxiang yu wuzishen* 現象與物自身. Taipei: Taiwan xuesheng.
- . 1993. *Wushi zishu* 五十自述. Taipei: Ehu.
- . 1998. *Zhongguo zhexue de tezhi* 中國哲學的特質. Taipei: Taiwan xuesheng.
- . 2003. „Jimo zhong zhi duti“ 寂寞中之獨體. In *Mou Zongsan xiansheng quanji* 牟宗三先生全集, Vol. 25. Taipei: Lianjing; Lianjing.
- Cheng Zhihua. 2008. „Mou Zongsan ‚duti‘ sixiang yanjiu“ 牟宗三“獨體”思想研究. In *Yanshan daxue xuebao (zhexue shehui kexueban)* 燕山大學學報(哲學社會科學版), 9(3): 22–27.