

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-39-1 € 16,-

polylog 40²⁰¹⁹

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN



»inter«

Mit Beiträgen von NIELS WEIDTMANN, ELVIS IMAFIDON, ANNA ZSCHAUER, XU WANG,
ANGELA ROTHHAAN, EVRIM KUTLU und anderen

SONDERDRUCK

3

B. SAAL & B. BOTEVA-RICHTER

Einleitung

7

NIELS WEIDTMANN

*Das »Zwischen« als der Ort wahrer Wirklichkeit
Ein Plädoyer für das »Inter« in der Interkulturalität*

19

ELVIS IMAFIDON

*Zwischen den Zutaten und dem Gericht als solchem:
Philosophie an Orten und darüber hinaus*

37

ANNA ZSCHAUER

»inter« als ästhetische Qualität

53

XU WANG

*Das Umdenken des Interpersonellen –
Zhāng Zài's Konzeption des Qi (氣)*

67

ANGELA ROOTHAAN

*Interkulturell, transkulturell, cross-cultural –
warum wir alle drei Begriffe brauchen*

83

EVREM KUTLU

*Solidarität, Ausgleich und kosmopolitische
Weltphilosophie nach Max Scheler*

97 BERICHTE

99 REZENSIONEN UND TIPPS

126 IMPRESSUM

XU WANG

Das Umdenken des Interpersonellen – Zhāng Zài's Konzeption des Qì (氣)

Übersetzung Lisa Häberlein

ABSTRACT: The interpersonal not only plays a role in research of consciousness and sociology, but also constitutes the basic reality of human existence. This text is an endeavor to explore the meaning of the interpersonal through an inquiry into the concept of *qì* (氣) in the context of the Neo-Confucian philosopher Zhāng Zài and its function in realizing the most profound possibility of *rén* (仁), the interpersonal love. Against the dominant understanding of substance monism, *qì* (氣) is understood as the possibility and activity of resonance that reveals a relational reality. Within this scope, the interpersonal that is constituted by concrete resonant relation is understood as the most fundamental existential structure and process that is irreducible to a transcendent stuff or principle, it is a way towards both a common life-world and true uniqueness.

KEYWORDS: *the interpersonal*; *qì* (氣), *Zhāng Zài*; *resonance*; *rén* (仁)

DAS INTERPERSONELLE ALS ESSENTIELLE RELATION

Derzeit erregt die Frage nach dem Interpersonellen / Zwischenmenschlichen innerhalb der Philosophie mehr und mehr Aufmerksamkeit. Als philosophische Frage formuliert, beschränkt sich die Bedeutsamkeit des Interpersonellen nicht auf dessen Erforschung hinsichtlich dem Bewusstsein und der Soziologie, sondern erstreckt sich mit seiner ontologischen Tragweite auf einen

existentiellen Bereich. Um es konkret zu sagen, betrifft das Zwischenmenschliche nicht nur unser gegenseitiges Verständnis und die funktionsfähige Gesellschaftsordnung, sondern konstituiert zudem die grundlegendste existentielle Wirklichkeit. Deshalb kann die interpersonelle Relation nicht einfach nur als eine zufällige Eigenschaft verstanden werden, welche der Substanz des Menschen zugeschrieben wird, sondern ist, ontologisch gesehen, als essentielle Relation (Wesensre-

XU WANG ist Promovendin
im Institut für Theologie
und theologisch-naturwis-
senschaftliche Forschung,
Leuphana Universität Lüneburg,
Deutschland.

lation)¹ zu deuten, welche die fundamentale Struktur der Existenz konstituiert und damit notwendig für unsere Substanz ist.

Das *Interpersonelle* als grundlegende ontologische Struktur der Existenz wird innerhalb des Neo-Konfuzianischen Verständnisses der Tugend *rén* (仁, vormals romanisiert zu *jen*), d. h. als zwischenmenschliche Liebe, dargestellt. In der Zeit des Neo-Konfuzianismus² wurde diese allgemeine Tugend des Menschen auf die Verbundenheit des »unzähligen Dinge / Ereignisse, ein Körper«-Begriffes (*wàn wù yī tǐ* 萬物一體) ausgedehnt, sodass darin nicht nur »alle menschliche Wesen, sondern auch das Universum in seiner Totalität« Eingang finden.³ In diesem Prozess der Ontologisierung diente Zhāng Zàis (張載) Konzept des *qì* (氣) als ontologische Untermauerung, die die Realität dieser Einheit verifizieren sollte.

Dieser Text ist also ein Bemühen, die existentielle Bedeutung des Interpersonellen mittels einer Untersuchung von Zhāng Zàis Konzept des *qì* (氣) zu erforschen.

Doch anstatt dabei *qì* (氣) als fundamentale Substanz, die unzählige Dinge / Ereignisse im Universum konstituiert, zu interpretieren, fokussiert dieser Text die Aktivität und die Funktion von *qì* (氣) innerhalb konkreter resonanter Relationen. Zudem zeigt er die

... kann die interpersonelle Relation nicht einfach nur als eine zufällige Eigenschaft verstanden werden, welche der Substanz des Menschen zugeschrieben wird, sondern ist, ontologisch gesehen, als essentielle Relation (Wesensrelation) zu deuten

...

Art und Weise wie *qì* (氣) in seiner ontologischen Tiefe eine relationale Realität begründen kann. Als Resümee wird in diesem Text erläutert, wie diese bezugnehmende Realität die Frage nach dem Interpersonellen erhellen kann.

ZHANG ZAIS KONZEPTION VON QÌ (氣)

Zhāng Zài (張載, 1020–1077) zählt zu den zentralen Figuren des Neo-Konfuzianismus, eine Ära, in der das Konfuzianische Leitmotiv der zwischenmenschlichen Liebe (*rén* 仁) um verschiedene Perspektiven hinsichtlich seines kosmologischen und ontologischen Tiefgangs erweitert wurde. Als einer von vielen Neo-Konfuzianisten, wählte Zhāng Zài den Ansatz einer Theorie des *qì* (氣).⁴ Durch

4 Zhāng Zài wurde traditionsgemäß als einer der Meister des *Lǐxué* 理學 (Schule der Prinzipien und der Kohärenz) innerhalb des Neo-Konfuzianismus eingestuft. Seine Lehre von *qì* (氣) wurde später in die Theorie von *lǐ* (理) / *qì* (氣) von Zhū Xī (朱熹) eingebaut, der seinerseits als der tiefstsinigste Schüler von *Lǐxué* (理學) galt. Kurz gefasst hat *lǐ* (理) Prinzip oder Kohärenz) und nicht *qì* (氣) die fundamentalste Stellung in der Kosmologie und der Ontologie in Zhū Xīs Theorie. In diesem Rahmen verliert *qì* (氣) seine ontologische Signifikanz und konstituiert gemäß dem metaphysischen Prinzip *lǐ* (理), lediglich die konkreten Formen der Dinge. Dieses Verständnis von *lǐ* (理) / *qì* (氣) wurde zur orthodoxen Lehrmeinung innerhalb des Neo-Konfuzianismus, auch für viele Neo-Konfuzianistische Schüler, die später gar gegen diese Darstellung waren. Sie setzten sich zum Ziel die ontologische Bedeutung von *qì* (氣) wiederherzustellen, so wie beispielsweise Wáng Fūzhī (王夫之), der damit argumentierte, dass *lǐ* (理) *qì*

1 Im Original »Wesensrelation«.

2 Der Neo-Konfuzianismus in diesem Text bezieht sich auf die Wiederbelebung des Konfuzianismus, die während der chinesischen Song-Dynastie entstanden und sich bis zur Ming-Dynastie erstreckt (ca. 11.–16. Jahrhundert).

3 Chan: *The Evolution of the Confucian Concept Jen*, 319.

seine umfangreiche Untersuchung des qì (氣) im Werk *Rechtes Auflichten* (Zhèng Méng 正蒙)⁵ wurde das antike Wort zu einem der grundlegendsten kosmologischen und ontologischen Begriffen entwickelt, welcher die Voraussetzung für eine Realität der Existenz, in ihrer Einheit, Kontinuität und Vitalität, schafft. Das chinesische Zeichen 氣 (romaniert zu qì und zuvor ch'i), ursprünglich eine bildhafte Darstellung von Lust, Wind, Wolken, Dunst und Dampf hat lange Zeit seine natürliche Konnotation transzendiert, bevor es anschließend zum kulturellen und philosophischen Begriff wurde. Als einer der ältesten und wichtigsten Begriffe diente es als Schlüssel zur Erklärung jeglicher Phänomene und Formen kultureller Praktiken.⁶ So schreiben

(氣) inhärent sei. Seit dem 20. Jahrhundert wird die Einzigartigkeit von Zhāng Zài's Theorie des qì (氣) unter den anderen Neo-Konfuzianischen Denkern der Song Dynastie, von modernen Wissenschaftlern wie Zhāng Dàinián (張岱年), Fēng Yǒulán (馮友蘭) und Hóu Wàilú (侯外廬) hervorgehoben. Deren Darstellung der Geschichte chinesischer Philosophie nach, wird Zhāng Zài nicht als einer der Lehrmeister von Lǐxué (理學), sondern als Pionier einer unabhängigen Lehre des qì (qìxué 氣學) beschrieben, die sich mit den beiden großen Schulen des Neo-Konfuzianismus Lixué (理學) (Lehre der Prinzipien und der Kohärenz) und Xīnxué (心學) (Lehre des Geistes) messen kann. Zur Geschichte dieser Einordnung, siehe Yang: 楊儒賓. 檢證氣學 [Zur Einordnung von »Qixue«], 248f., und Liu: 劉又銘. 宋明清氣本論研究的若干問題 [Einige Fragen rund um die Forschung der Qi-Lehre in Song, Ming und Qing Dynastien].

5 Zhang: *Rechtes Auflichten*.

6 Zum Beispiel auf dem Gebiet der Medizin, der

»the air one breathes, the force that drives the flow of blood, the food one eats, the strength of one's mind, the flow of one's thoughts, the deepest urges of one's heart – all of these are understood in terms of qi. Thus qi extends across realms that might otherwise be divided in the spiritual, mental, or physical.«

R. Wang und W. Ding

Robin R. Wang und Weixiang Ding: »the air one breathes, the force that drives the flow of blood, the food one eats, the strength of one's mind, the flow of one's thoughts, the deepest urges of one's heart – all of these are understood in terms of qi. Thus qi extends across realms that might otherwise be divided in the spiritual, mental, or physical.«⁷

Dieser Ansatz ist auch deshalb in den meisten Fällen vielmehr ein vorausgesetzter Ausgangspunkt (oder einer der Ausgangspunkte) als ein Gegenstand der Forschung und der Erkenntnis. Dementsprechend ist Heideggers Kritik des Seins gewissermaßen auf qì (氣) anwendbar, d. h. dass das qì (氣), von seiner ursprünglichen Kontextverortung her gesehen, ein universaler, selbstverständlicher und doch undefinierbarer Begriff zu sein scheint.⁸

Deshalb ist es unbedingt notwendig, beim Versuch, qì (氣) zu interpretieren, sowohl die

Religion, Kalligraphie, Malerei, Poesie und Musik usw. Zudem ist es eines der grundlegendsten Konzepte innerhalb des Konfuzianismus und des Daoismus.

7 Wang / Ding: *Zhang Zai's Theory of Vital Energy*, 42.

8 Diese Beobachtung wird auch von Berthongs Argument gestützt, dass qì (氣) als die »ursprüngliche Komponente der konfuzianischen Kosmologie« so omnipräsent war, dass kein konfuzianischer Denker in der Song-Dynastie »über die Notwendigkeit sprach, über seine genaue philosophische Definition zu sprechen. Allerdings stellte Zhāng Zài zwischen diesen Denkern der Song Dynastie eine Ausnahme dar und machte qì (氣) zum zentralen Thema seiner Untersuchungen. Vgl. Berthrong: *Zhu Xi's Cosmology*, 155.

Konfrontation mit als auch die Unterstützung anderer theoretischen Quellen zu suchen. Zhāng Zài's Verständnis von qì (氣) aus der Perspektive der Leere (xū 虛), wurde zum einen aufgrund dessen Konfrontation mit dem buddhistischen und daoistischen Verständnis der Leere und des Nichts heraus entwickelt; zum anderen unterlief Zhāng Zài's Konzept von qì (氣) während der Auseinandersetzung mit der westlichen Philosophie einem Prozess der Interpretation innerhalb des Materialismus / Idealismus und der Transzendenz / Immanenz. Nur in diesem Zusammenhang wird qì (氣) als ein Forschungsobjekt thematisiert, anstatt als theoretische Grundlage von Argumenten. Zwischen diesen Interpretationen bemerkt Jung-Yeup Kim, dass bezüglich des Substanz-Monismus ein verbreitetes Missverständnis, ungeachtet der theoretischen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen vorherrscht. Jene Interpretationen gehen davon aus, dass qì (氣) eine fundamentale Substanz ist (materiell oder spirituell, psychologisch oder physisch bzw. hinsichtlich des Lebendigen sogar beides), die innerhalb des Universums eine Unzahl von Dingen / Ereignissen (萬物) konstituiert, wobei »die vielen Entitäten und Dimensionen dieser Welt davon abgeleitete Erscheinungsformen« oder Aspekte davon sind.⁹ So verstanden ist qì (氣) ein ver-

⁹ Kim: *Zhang Zai's Philosophy of Qi*, 32. Zudem zählt er auf S. 2–4, einige Philosophen auf, welche bei ihrer Interpretation von Zhāng Zài's Konzeption von qì (氣) die Haltung des Substanz-Monismus einnehmen, z. B. Dàinián, Chén Lái, Móu Zōngsān, Chén Wénjié (Wing-tsit Chan), Huang Siuchi, Dù Wéimíng (Tu

... was bedeutet, dass innerhalb der Konzeption von qì (氣) keine Einheit ohne die Existenz von zwei Polaritäten und wiederum keine Tätigkeit der Gegensätze ohne deren Einheit existiert.

bindendes Konzept, indem qì (氣) etwas ist, das ultimativ (unabhängig davon, ob es sich im Wesentlichen um Materie, Energie oder Prinzip handelt) eine Brücke über alle Diskrepanzen zwischen physischer und spiritueller, natürlicher und kultureller und letztlich auch die zwischen der Geringfügigkeit des eigenen Körpers im Gegensatz zur Größe des ganzen Universums, schlagen kann. In Zhāng Zài's *Rechtes Auflichten* jedoch, konstituiert sich die Bedeutung von qì (氣) stets zwischen dem Paarigen (兩, wörtlich »dem Zwei«) und dem Einen (一),¹⁰ was bedeutet, dass innerhalb der Konzeption von qì (氣) keine Einheit ohne die Existenz von zwei Polaritäten und wiederum keine Tätigkeit der Gegensätze ohne deren Einheit existiert. In diesem Kontext wird qì (氣) nicht nur als verbindendes Konzept verstanden, das unterschiedliche Dualismen vereinigt, so wie Ying (yīn 陰) und Yang (yáng 陽), Verborgenes (yōu 幽) und Offenkundiges (míng 明), Leere (xū 虛) und Form (xín 形), sondern auch als vermittelndes Konzept zwischen Einheit und Pluralität / Verschiedenheit.

Weiming), der als Vertreter der gegenwärtigen Forschung zu diesem Thema gilt. Unter den modernen Philosophen ist Táng Jūnyì (Tang Chūn-i) und sein Verständnis von qì (氣), als existentiellem Prozess anstelle einer Substanz, eine Ausnahme. Siehe Tang: *Chang Tsai's Theory of Min*.

¹⁰ »兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息« (Stünde das Paarige nicht, dann wäre das Eine unsichtbar; wäre das Eine unsichtbar, dann hielte die Wirkung des Paarigen den Atem an). Für den chinesischen Text, siehe Zhang: *The Collected Works of Zhang Zai*, 9. Und für die deutsche Übersetzung, siehe Zhang: *Rechtes Auflichten*, 8.

Innerhalb des Substanz-Monismus wird Einheit oft durch Reduktionismus erreicht, was bedeutet, dass sich alles, jegliche Ereignisse und Prozesse, auf die fundamentale Substanz von qì (氣) zurückführen lassen können. Somit genießt die Einheit, gemäß diesem Verständnis, einen viel höheren ontologischen Status (als die Verschiedenheit). Allerdings schlägt sich Zhāng Zài's Argument nicht auf eine der beiden Seiten, sondern spricht sich simultan für beide aus. In seiner Argumentation teilen sich Einheit und Pluralität / Verschiedenheit den gleichen ontologischen Status, ohne dass dabei eines der beiden herabgesetzt oder vom jeweils Anderen getrennt würde. Mit anderen Worten offenbart er die Einheit der Polaritäten, ohne diese durcheinanderzubringen, und zeigt deren Verschiedenheit, ohne sie voneinander zu spalten.

Im Vergleich zu dieser ausgewogenen Betonung auf beiden Seiten würde qì (氣) als Substanz möglicherweise zu Homogenität führen und dadurch die Existenz und Realität der Pluralität/Vielfalt leugnen. Doch vielmehr wird es in *Rechtes Auflichten* qì (氣) hinsichtlich des Verborgenen (yōu 幽) und des Offenkundigen (míng 明), als zwei miteinander in Beziehung stehende Polaritäten desselben Prozesses, analysiert, anstatt das Sein (yǒu 有) und das Nichtsein (wú 無) als zwei voneinander getrennte Sphären der Wirklichkeit zu erachten.¹¹ Zhāng Zài's Verständnis von qì

¹¹ »故聖人仰觀俯察，但云「知幽明之故」，不云「知有無之故」« (»Also betrachtet der Berufene aufblickend [den Himmel], ergründete sich niederbeugend [die Erde] und sagt dazu ledig-

Zhang Zài's Verständnis von qì dient keinem ontologischen Anspruch, der das Sein und das Nichtsein betrifft, sondern spiegelt eine Realität, die durch Resonanz (gan) gefühlt und realisiert werden kann.

(氣) dient keinem ontologischen Anspruch, der das Sein und das Nichtsein betrifft,¹² sondern spiegelt eine Realität, die durch Resonanz (gǎn 感) gefühlt und realisiert werden kann. Daher ist die metaphysische Erklärung des Substanzmonismus eine unzureichende theoretische Annäherung an Zhāng Zài's Konzept von qì (氣).

In Anbetracht jener Unzulänglichkeiten des Substanz-Monismus schlage ich vor, mit dem Polarität der Offenkundigen zu beginnen, welche sich in qì (氣) als Phänomen verbirgt. In Zhāng Zài's *Rechtes Auflichten* wird qì (氣) als Konkretion unzähliger Dinge erklärt, einschließlich als Ereignis (shì 事). Zu beachten ist, dass dieser Text nicht nur den Anspruch erhebt, dass diese Dinge in Bezug auf qì (氣) tatsächlich existieren, sondern beschreibt zudem, wie die Dinge ihre Form annehmen und als Resultat der Tätigkeit von qì (氣), insbesondere durch die Wirksamkeit der Resonanz (gǎn 感) existieren. Resonanz bedeutet in diesem Kontext nicht nur den Effekt und Gegeneffekt zwischen zwei Individuen in einer Kausalkette. Sie beschreibt vielmehr einen Prozess, welcher der Tätigkeit des At-

lich »die Anlässe von Dunklem(Verborgendem) und Lichtem(Offenkundigem) erkennen«, nicht aber »die Anlässe von Vorhandenem(Sein) und Nichtvorhandenem(Nichtsein) erkennen«). Für den chinesischen Text, siehe Zhang: *The Collected Works*, 8. Für die deutsche Übersetzung (mit Modifikation), siehe Zhang: *Rechtes Auflichten*, 7.

¹² Wie in seiner Kritik des Daoismus beschrieben, stammt das Verständnis um das Sein aus dem Nichts (有生於無).

mens ähnelt, indem jeder durch das Einatmen und Ausatmen von der Existenz des Anderen durchdrungen wird und mit dem eigenen Atmen auch selbst den Anderen durchdringt. Dadurch wird Resonanz zu einer konkreten Beziehung, die nicht außerhalb der Akteure festzumachen ist, sondern eine Relation des gegenseitigen Innewohnens und Durchdringens zeigt.¹³ Zudem argumentiert Zhāng Zài, dass Dinge und Ereignisse nicht getrennt voneinander existieren können, sondern wesentlich in Resonanz. Resonanz ist also keine zufällige Aktivität, die von Dingen in Gang gesetzt wird, sondern begründet erst deren Geburt (生), Veränderung (化) und Vollendung (成).¹⁴ In diesem Sinne ist qì (氣) nicht

Resonanz ist also keine zufällige Aktivität, die von Dingen in Gang gesetzt wird, sondern begründet erst deren Geburt (生), Veränderung (化) und Vollendung (成).

¹³ Diese atmende Beziehung wird von Táng Jūnyì in *Tang: Chang Tsai* auch als Verkehr bzw. Geschlechtsverkehr beschrieben.

¹⁴ »物無孤立之理，非同異、屈伸、終始以發明之，則雖物非物也；事有始卒乃成，非同異、有無相感，則不見其成，不見其成則雖物非物，故一屈伸相感而利生焉« (Für die Dinge gibt es kein Muster, verwaist dazustehen – wären nicht [die Beziehungen von] gleich-und andersartig, von Zusammenziehung und Ausdehnung, von Ende und Anfang, um sie zu entwickeln und zu lichten, dann wären sie zwar Dinge, [aber doch] nicht Dinge. An Ereignisse ist Anfang und Schluss vorhanden, und genau so vollenden sie sich – wäre nicht das Einander-Erregen (Resonanz) von gleich-und andersartig, von Vorhandenem und Nichtvorhandenem, dann sähe man nicht, wie sie sich vollenden, dann wären sie zwar Dinge, [aber doch] nicht Dinge; also sind sie Eines im Einander-Erregen (Resonanz) von Zusammenziehung und Ausdehnung, so dass Nutzen sich daraus gebiert). Chinesischer Text: Zhang: *The Collected Works*, 19. Deutsche Übersetzung (mit Modifikation):

als Ansammlung zahlloser Individuen erklärbar, sondern in erster Linie als Tätigkeit von Resonanz, durch die alles in seine Form gebracht wird und sich wandelt.

Die Wirklichkeit und Kohärenz dieser Aktivität wird durch die Polarität des Verborgenen erklärt, oder mit dem Begriff Zhāng Zàis ausgedrückt, durch die absolute Leere (*tàixū* 太虛) ist. Diese Leere (*xū* 虛) wird hierbei nicht als transzendente Quelle des qì (氣) aufgefasst, sie ist jedoch mit qì (氣) identisch.¹⁵ Zhāng Zài argumentiert, dass, falls es eine Quelle gibt, die qì (氣) generiert, so würden Wesen (體) und Funktion (用) von qì (氣) getrennt. Mit anderen Worten ist das Wesen von qì (氣) nicht auf andere Quellen zurückzuführen, sondern liegt genau in diesem offenkundigen Prozess der Resonanz. Somit begründet die Leere das Wesen von qì (氣) nicht transzendental, sondern von innen heraus. Von dem verborgenen Aspekt des qì (氣) her gesehen, wird suggeriert, dass qì (氣) nicht nur konkret in jeder Form ist, sondern, dass »auch Leere in seiner eigentlichen Natur beinhaltet« wird.¹⁶ Das bedeutet, dass qì (氣) die leere Natur innerhalb eines jeden konkreten Daseins konstituiert und zwar als eine zutiefst profunde und extensive Möglich-

tion): Zhang: *Rechtes Auflichten*, 30.

¹⁵ Die Bestimmung von qì (氣) hinsichtlich der Leere wird in Zhāng Zàis berühmter Behauptung »太虛即氣« (*qì* ist die *Größte Leere*) gezeigt, die den größten Punkt der Kontroverse darstellt. Details zu unterschiedlichen Auffassungen, siehe Chen, Cheng-Yang: 陈政揚. 張載「太虛即氣」說辨析.

¹⁶ Tang: *Chang Tsai*, 123.

keit für Offenheit, Mitteilbarkeit (Resonanz und Antwort) und [gegenseitige] Durchdringung.¹⁷ Zusammenfassend bietet die Leere, als der Grund für das Wesen des qi (氣), eine Möglichkeit für Offenheit, Mitteilbarkeit und Durchdringung an, die in der konkreten Aktivität der Resonanz inhärent sind.

Zudem offenbart die Leere des qi (氣), durch die eigene Manifestation, die Einheit unzähliger Dinge und dies nicht aufgrund eines transzendenten Materials, sondern durch ihre Inhärenz in der Aktivität der Resonanz. Falls eine transzendente Quelle am Werk wäre, so würde jedes konkrete individuelle Dasein allein dadurch, dass es sich mit jedem Anderen die gleiche Substanz teilt oder formale Ähnlichkeit mit diesen besitzt, grundsätzlich eine direkte Verbindung mit der höchsten Realität der Einheit haben. Und dies ohne in Kontakt mit anderen konkreten Dasein bzw. Lebewesen zu sein, sodass in diesem Fall die konkrete Aktivität der Resonanz zweitrangig, wenn nicht gar unnötig werden würde. Doch Zhāng Zàis Konzept des qi (氣) ist kein Bestreben, die Grundlage für jedes individuelle Dasein mit der gleichen Substanz und eine damit verbundene resonante Beziehung, zu le-

In der Tätigkeit der Resonanz wirkt die Leere insofern, als die Resonanz nicht die Interaktion zwischen Individuen darstellt.

gen, sondern strebt danach, die Aktivität der Resonanz als notwendiger Ansatz zu verstehen, der nicht nur unzählige Dinge / Ereignisse generiert und verändert, sondern diesen auch dazu verhilft, eine Einheit zu bilden.¹⁸ In der Tätigkeit der Resonanz wirkt die Leere insofern, als die Resonanz nicht die Interaktion zwischen Individuen darstellt. Vielmehr ist es so, dass jedes einzelne Dasein in Resonanz sowohl ein Selbst als konkrete Manifestation als auch ein Nicht-selbst als in der Leere darstellt. Und dies geschieht derart, sodass es [das Dasein] dabei die Andere absorbieren und durch die Andere durchdrungen werden kann und so eine gegenseitig durchdringende Einheit der Co-Existenz bildet, ohne letztendlich getrennt zu werden.

Bei diesem Argument ist es klar, dass die Resonanz eindeutig die unverzichtbare Vermittlung zwischen der Leere (虛空) und den unzähligen Dingen / Ereignissen (萬物) darstellt. In der Leere zeigt sich die grundlegendste Möglichkeit der Existenz unzähliger Dinge / Ereignisse, die der konkreten Aktivität der Resonanz inhärent sind und darin offenkundig werden. In den unzähligen Dingen / Ereignissen stellt die Resonanz die Manifestation dieser Möglichkeit zum einen in der konkreten Aktivität der Generierung und Transformation der Dinge / Ereignisse

17 »無所不感者虛也« (»Das, worin nichts vorhanden ist, das es nicht erregt (mitschwingt), ist Leere«). Chinesischer Text, siehe Zhang: *The Collected Works*, 63. Übersetzung (mit Modifikation), siehe Zhang: *Rechtes Auflichten*, 135.

»大率天之為德虛而善應« (»Im Großen verhält es sich so: insofern der Himmel Tugend ist, ist leer und entspricht (antwortet) so gut«). Chinesischer Text, siehe Zhang: *The Collected Works*, 66. Übersetzung (mit Modifikation) von Zhang: *Rechtes Auflichten*, 141.

18 »感而後有通, 不有兩則無一« (»Erst nach Erregung (Resonanz) ist Durchgang (Durchdringung) vorhanden; wäre das Paarige nicht vorhanden, dann wäre das Eine nicht vorhanden«). Zhang: *The Collected Works*, 9. Übersetzung (mit Modifikation) siehe Zhang: *Rechtes Auflichten*, 9.

dar und zeigt sich zum anderen irreduzibel gegenüber der Einheit. So gesehen fungiert *qì* (氣) als beides, nämlich als verbindende und generierende Kraft innerhalb konkreter Dinge / Ereignisse und die Resonanz in *qì* (氣) ist diejenige, die *qì* (氣) zu diesem vermittelnden Konzept zwischen Einheit und Pluralität / Verschiedenheit macht. Dies ist der Grund, warum ich dafür argumentiere, dass *qì* (氣) keine Substanz ist, sondern die Möglichkeit und Tätigkeit der Resonanz darstellt.

Außerdem beschreibt *qì* (氣) die Zirkulation (流行) der beiden Polaritäten des Möglichen und der Aktivität, und zwar von der Natur der Leere zur Aktivität der Resonanz, welche die Dinge / Ereignisse generiert und transformiert und durch die Aktivität der Resonanz zurück zur Einheit in der Leere führt. Angesichts dieser Realität der Zirkulation, wird *qì* (氣) im Sinne des »Wie« anstelle des »Was« verstanden, ohne dabei seine ontologischen Implikationen zu verlieren.

So verstanden impliziert *qì* (氣) die Möglichkeit und Aktivität von Resonanz und co-existenter Durchdringung, die in der Offenheit und Mitteilbarkeit des Daseins begründet sind, anstatt eine homogene Substanz anzunehmen. Doch diejenige Realität, die dadurch eröffnet wird, ist eine zutiefst relationale, worin die Resonanz den gesamten Prozess durchdringt.

QÌ (氣) IN DER VERWIRKLICHUNG VON RÉN (仁)

Durch die Weiterentwicklung von *qì* (氣) durch Zhang Zai, wurde *rén* (仁), die Konfu-

So gesehen fungiert
qì (氣) als beides, nämlich als
verbindende und generieren-
de Kraft innerhalb konkreter
Dinge / Ereignisse und die
Resonanz in *qì*
(氣) ist diejenige, die *qì* (氣)
zu diesem vermittelnden
Konzept zwischen Einheit
und Pluralität / Verschieden-
heit macht.

zianische Tugend der zwischenmenschlichen Liebe,¹⁹ zu einer kosmologischen und ontologischen Realität des »unzählige Dinge / Ereignisse, ein Körper« ausgedehnt.²⁰ Das Hauptargument innerhalb der Lehre des »unzählige Dinge / Ereignisse, ein Körper« lautet, dass, wenn jemand die Tugend des *rén* (仁) besitzt, er oder sie auch die Fähigkeit dazu hat, »den Himmel und die Erde und all die Dinge darin als einen Körper« zu verstehen und damit die Einheit und Kohärenz, welche von der Tätigkeit des *qì* (氣) durchströmt wird, zu erfahren.²¹ In vielen Neo-Konfuzianischen Texten

19 Die traditionelle Übersetzung von *rén* (仁) ist üblicherweise Wohlwollen, Liebe oder Menschlichkeit. Allerdings betont Boodberg, dass diese Übersetzungen den »dual-pluralen Unterton« in diesem Konzept überhören. Deshalb empfiehlt er, *rén* (仁) als »Co-Menschlichkeit« oder »Co-Vermenschlichung« zu übersetzen. Siehe Boodberg: *The Semasiology*, 330. Hang erklärt zudem, dass die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Zuneigung »affection held between two persons« sei und dass Übersetzungen wie »Menschlichkeit« oder »Wohlwollen« unzureichend sind, um jene Bedeutung zu vermitteln. Er befürwortet *rén* als »dianthropy« oder »interpersonality« zu übersetzen. Vgl. Hang: *Jen Experience and Jen Philosophy*, 56.

20 Zhāng Zài legt diese Doktrin in seinem bekannten Argument »民胞物與« dar, das besagt, dass alle Menschen Brüder und Schwestern und alle Dinge unsere Begleiter sind.

21 Chéng Hào (程顥), eine weitere wichtige Figur des Neo-Konfuzianismus, argumentiert, dass »ein Körper« in der alten chinesischen Sprache sowohl Bezug auf den Körper, der zu einem Individuum gehört, nimmt, als auch darauf, dass in diesem die grundlegendste Möglichkeit besteht eins (»ein Körper«) mit dem Himmel, der Erde und allen Din-

wird der »unzählige Dinge / Ereignisse, ein Körper«-Grundsatz häufig als erreichter Zustand (Jìngjiè 境界) der Weisheit (Shènrén 聖人) oder als der eines bedeutenden (wichtigen / großen) Mannes (Dàrén 大人) erwähnt.²² Für Chén Lái und einige weitere Anhänger des modernen Konfuzianismus, ist Jìngjiè (境界) [s. o. erreichter Zustand] nichts mehr als ein spiritueller Status, der zur Seele eines Subjekts gehört. Auf dieser Grundlage argumentiert Chén Lái, dass der spirituelle Status der »unzählige Dinge / Ereignisse, ein Körper«-Doktrin mit dem Konzept von qì (氣) begründet werden muss.²³ Doch, wie ich bereits ausge-

gen zu werden. »Bù rén« (不仁), die Negation von rén, bedeutet dann beides, die »Lähmung aller vier Gliedmaßen« und das Fehlen der Tugend rén. Wenn die Gliedmaßen gelähmt sind, so durchdringt qì (氣) diese nicht länger, sodass diejenige Person die Fähigkeit verliert, Schmerz zu spüren. Dementsprechend muss die / derjenige, die / der das ganze oder wahre Selbst erreichen will, auch die Tugend rén verwirklichen, was bedeutet eins mit Himmel, Erde und allen Dingen zu werden. Für die Übersetzung aus dem Originaltext, siehe Chan: *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, 530. »A book on medicine describes paralysis of the four limbs as absence of humanity (pu jen). This is an excellent description. The man of humanity regards heaven and earth and all things as one body. To him there is nothing that is not himself. Since he has recognized all things as himself, can there be any limit to his humanity? If things are not part of the self, naturally they have nothing to do with it. As in the case of paralysis of the four limbs, the vital force (ch'i) no longer penetrates them, and therefore they are no longer parts of the self.«

22 Chen: 陳來. 仁学本体论 [Ontology of Ren].

23 »氣的概念使萬物一體的仁的實體化成為可

Wenn unser kleiner Körper durch einen gemeinsamen Stoff oder ein gemeinsames Prinzip, qì (氣), in einer isomorphen Beziehung mit dem großen Körper der »unzähligen Dinge / Ereignisse« steht, dann ist die Beziehung zu anderen kleinen Körpern lediglich zweitrangig, wenn nicht gar überflüssig.

führt habe, kann auf der Basis von qì (氣) als transzendentelem Stoff oder Prinzip im Sinne des Substanz-Monismus, unser kleiner Körper (小體) als Individuum, eine direkte Verbindung mit dem höchsten Dasein des großen Körpers des unzähligen Dinge / Ereignisse (大體) eingehen, ohne in Kontakt mit anderen kleinen Körpern zu treten, weil beide die gleiche Substanz, beziehungsweise formale Ähnlichkeit haben. Wenn unser kleiner Körper durch einen gemeinsamen Stoff oder ein gemeinsames Prinzip, qì (氣), in einer isomorphen Beziehung mit dem großen Körper der »unzähligen Dinge / Ereignisse« steht, dann ist die Beziehung zu anderen kleinen Körpern lediglich zweitrangig, wenn nicht gar überflüssig. Versteht man jedoch qì (氣) im Gegensatz dazu als Möglichkeit und Aktivität von Resonanz, so ist qì (氣) kein metaphysischer Stoff oder Prinzip, welches das Individuum mit dem großen Ganzen verbindet. Das Individuum versteht diese Einheit mit den unzähligen Dinge / Ereignissen vielmehr dadurch, dass es eine konkrete resonante Beziehung mit anderen konkreten Dasein einget. Doch die »unzähligen Dinge / Ereignisse – ein Körper«-Lehre ist keine metaphysische Aussage, sondern ein Prozess, der den Körper und die »unzähligen Dinge / Ereignisse« durch eine konkrete Verbindung, und sogar deren Ausdehnung, formt. Der Prozess des Formens des Körpers mit dem unzähligen Dingen / Ereignissen ist manifestiert im Erreichen der

能« (»Die Konzeption von qì (氣) macht es möglich, rén als »unzählige Dinge / Ereignisse, ein Körper« substantiell zu verstehen«). Chen: *Ren*, 301.

Tugend *rén* (仁). Der Beginn, oder anschaulicher gesprochen, das »Sprießen« von *rén* (仁), ist Mitleid; »ein Herz haben, das einfühlsam gegenüber dem Leid Anderer ist« (不忍人之心).²⁴ Dieses Herz zeigt sich in der bekannten Szene, die von Mencius beschrieben wird. Darin sieht ein Mann plötzlich ein kleines Kind kurz bevor es in einen Brunnen fällt. Mencius äußert sich zu diesem Beispiel, indem er sagt, dass er hier mit »Sicherheit durch ein Gefühl des Mitleids aufgewühlt wäre«.

In diesem Zusammenhang findet Mitleid nicht nur in unserem Geist als mentale Repräsentation oder Vorstellung statt, weil ein solches Verständnis auf der Annahme eines isolierten Individuums beruht. Was hier tatsächlich wichtig ist, ist nicht die Kommunität zwischen zwei getrennten Individuen, sondern die resonante Aktivität, die diesen Mann und das Kind zu einer kohärenten Einheit macht. In diesem Fall wird das Gefühl des Mitleids nicht als innerer Status der Seele verstanden, sondern als *E-motion*, die vom Anderen her kommt, das eigene Herz durchdringt und zum Reagieren motiviert, und dabei das eigene Wohl oder die eigenen Bedenken außer Acht lässt.²⁵ Die Reaktion ist ebenfalls keine Handlung, die von einem Subjekt initiiert wurde, sondern eine Antwort, die hinter dem Mann selbst steht und das Schicksal des Kin-

24 Für die Übersetzung des Textes von Mengzi, siehe Lau: *Mencius (Mengzi)*. Übersetzung von Lau, 38.

25 »Die Emotion ... ist somit eine *E-Motion*, deren Vermögen, in meinem Inneren etwas zu erregen, sowohl meinem Interesse als auch meiner Reflektion entgeht.« Jullien: *Dialog über die Moral*, 42.

In diesem Fall wird das Gefühl des Mitleids nicht als innerer Status der Seele verstanden, sondern als *E-motion*, die vom Anderen her kommt, das eigene Herz durchdringt und zum Reagieren motiviert, und dabei das eigene Wohl oder die eigenen Bedenken außer Acht lässt.

des durchdringt. Deshalb offenbart Mitleid in dieser Begegnung einen gemeinsam gelebten Raum der Resonanz und Durchdringung (感通場),²⁶ in welchem die Leere am Werk ist. Das Beispiel zeigt die Leere in ihrer resonanten Räumlichkeit. Während man in solchen Räumen existiert, wird man nicht über das eigene Bewusstsein und die eigenen Fähigkeiten definiert, sondern wird zu einem atmen- den Dasein, das in jene Co-Existenz eintaucht.

Um noch deutlicher zu werden, ist dieser Raum in erster Linie ein kohärenter Raum. Seine »Elemente« stehen nicht einfach nur nebeneinander ohne irgendeine innere Relation, wie verschlossene und gestapelte Kisten. Wenn sie Anderen begegnen, sind sie dem Anderen gegenüber offen und können mit ihm oder ihr kommunizieren, während sie in einer wechselwirkenden und sich gegenseitig durchdringenden Vereinigung eine bedeutsame Ganzheit bilden.

Zweitens ist dies ein Raum der Resonanz. Die Kohärenz dieses Raumes impliziert jedoch keine Homogenität; Dies bedeutet, dass Co-Existenz keine Co-Existenz des Gleichen ist oder zu einer solchen führt, sondern bedeutet eine andauernde Co-Existenz des Ich

26 Lishèng Chén argumentiert, dass diese Barmherzigkeit einen Raum der Resonanz und Durchdringung eröffnet (感通場) in welchem eine Person mit Anderen und sämtlichen Dingen zwischen Himmel und Erde co-anwesend ist. In diesem Bereich ist unser Leben durchdrungen und bleibt dennoch daran gebunden von Anderen beeinflusst und motiviert zu sein. Vgl. Chen: 陳立勝. »惻隱之心«: »同感«, »同情« 与 »在世基调« [Barmherzigkeit: Empathie, Sympathie und Befindlichkeit].

und des Anderen in seiner jeweiligen Andersheit. Die Kohärenz dieses Raumes ist weder durch eine gemeinsame bzw. allgemeine Vorschrift oder eine einzelne Substanz begründet oder kann dadurch erreicht werden, sondern allein durch den Prozess der Resonanz.

Drittens ist dieser Raum keiner, der bereits existiert, wie ein großer leerer Behälter, der nur darauf wartet, mit Dingen, Personen und Gefühlen gefüllt, oder von diesen bewohnt zu werden. Man bewegt sich nicht innerhalb eines solchen bereits existierenden Raumes. Es handelt sich nicht um einen Raum, der unabhängig existiert, sondern um einen, der durch den Prozess der Resonanz erst eröffnet wird, und mit dem Fortschreiten der Resonanz ebenfalls ausgedehnt werden kann, indem weitere resonante Beziehungen gebildet werden.

Auf der Grundlage dieser gelebten dynamischen Räumlichkeit, beschreibt *rén* (仁) im Sinne der »unzählige Dinge / Ereignisse, ein Körper«-Lehre einen Prozess der Ausdehnung. In Bezug auf Mencius dient die Beschreibung von Mitleid nicht als objektiver Beweis für Co-Existenz, so als ob jemand nach der Erfahrung des Gefühls des Mitleids nichts weiter tun müsste als lediglich behaupten, dass das Selbst (das Eine) und die Anderen im gemeinsamen Raum ein Körper wären. Für Mencius markiert Mitleid nur die Eröffnung der höchsten Möglichkeit, eins mit dem unzähligen Dingen / Ereignissen zu werden. Um diese letzte Möglichkeit zu erreichen, beginnt die Ausdehnung mit einer konkreten resonanten Beziehung und führt zu weiteren Mög-

Auf der Grundlage
dieser gelebten dynamischen
Räumlichkeit, beschreibt *rén*
(仁) im Sinne der »unzäh-
lige Dinge / Ereignisse, ein
Körper«-Lehre einen Prozess
der Ausdehnung.

polylog 40
SEITE 63

lichkeiten. Die Aktivität der Resonanz wird als fundamentaler Ansatz zu einem sich entfaltenden Prozess dieser Realität. In diesem Sinne ist *Jìngjiè* (境界) nicht notwendigerweise ein innerer spiritueller Zustand, sondern kann alternativ auch als ein heller, weiter und belebter Raum der Co-Existenz verstanden werden, der durch die Aktivität der Resonanz geöffnet und ausgedehnt wird.

DAS INTERPERSONELLE NEU DURCHDACHT

Zusammenfassend ist *qì* (氣) durch Zhāng Zàis alternatives Verständnis von *qì* (氣), hinsichtlich des Aspekts der Resonanz, kein transzendentes Prinzip und kein transzendentaler Stoff, welcher die Voraussetzung für das Dasein unzähliger Individuen und der sich daraus resultierenden Beziehungen schafft, sondern stellt die Möglichkeit und Aktivität von Resonanz dar, die ihre lebendige Kraft in Beziehungen aufzeigt und für beides plädiert, die Einheit und die Verschiedenheit unzähliger Dinge. Diesem Ansatz nach sind konkrete resonante Beziehungen keine zufälligen Eigenschaften, sondern relationale Realität, die außerdem den sich entfaltenden Prozess der Realität konstituiert. Dementsprechend besteht die Realität der »unzählige Dinge / Ereignisse, ein Körper«-Lehre, die mit *rén* (仁) realisiert wird, nicht in dessen Substanz, sondern in dessen Relationalität und dynamischer Räumlichkeit.

Angesichts dieses Verständnisses von *qì* (氣) kann man *das Interpersonelle* als die fundamentalste und existentiellste Struktur und als

den Prozess verstehen, dessen Realität und Kohärenz auf Resonanz fußt. In diesem Rahmen konstituiert die konkrete resonante Beziehung und nicht ein Individuum den Beginn und das Zentrum einer philosophischen Untersuchung. Die konkrete resonante Beziehung orientiert sich nicht am Subjekt (oder an einem anderen Extrem wie dem Altruismus), noch entsteht sie aus intersubjektiven Interaktionen, sondern ist selbst Voraussetzung für die Entwicklung von Identität und dessen Transformation im Inneren einer jeden Person. Zudem bildet die konkrete resonante Beziehung einen belebten Raum, der ausgedehnt werden kann. Bei Ausdehnung dieses belebten Raumes hin zu seiner umfangreichsten Geräumigkeit, befindet man sich in der grundlegendsten Möglichkeit der Existenz.

Außerdem konstituiert das Interpersonelle eine konkrete relationale Realität, die nicht reduzierbar ist. Auf der einen Seite kann sie nicht auf ein transzendentes Prinzip oder einen transzendenten Stoff zurückgeführt werden; auf der anderen Seite ist das wesentliche Ziel dieser Beziehung nicht das Erreichen einer Übereinstimmung, eines Prinzips oder einer Ordnung, nach der Menschen sich in jeder neuen Situation einigen können. Tatsächlich liegt das Ziel des Interpersonellen weder in der Einheit, noch in der Einzigartigkeit von Identität, sondern in der Einheit, die selbst zur Einzigartigkeit führt und jene wiederum zur Einheit. Es ist ein Prozess, der dem

Die Kohärenz des Zusammenlebens mit Anderen liegt nicht auf einem gemeinsamen Grund oder in einem gemeinsamen Ziel, sondern in der Resonanz zwischen dem Selbst und dem Anderen.

Pulsschlag und dem Atmen gleicht, wobei die gesunde und ausgeglichene Bewegung des gesamten Verlaufs betont wird, anstatt sich nur auf Zusammenziehen oder Ausdehnung, Einatmen oder Ausatmen zu konzentrieren.

Infolgedessen ist die konkrete resonante Relation, die den Anfang und das Zentrum des Interpersonellen konstituiert ein Lernprozess des Zusammenlebens mit Anderen im Sinne des Atmens, ohne dabei den Prozess auf etablierten Theorien zu reduzieren. Die Kohärenz des Zusammenlebens mit Anderen liegt nicht auf einem gemeinsamen Grund oder in einem gemeinsamen Ziel, sondern in der Resonanz zwischen dem Selbst und dem Anderen. Konsens ist deshalb für jeden, der mit Anderen zusammenlebt, weder Grundlage noch ultimative Hoffnung, sondern etwas, das mit dem Prozess selbst erreicht wird. In der Resonanz leben wir nicht deshalb gemeinsam, weil wir die gleiche Substanz haben, oder gemäß allgemeinen Prinzipien leben, noch sind wir wegen unserer Unterschiede voneinander getrennt. Gemeinsamkeit und Unterschied konstituieren nicht den Grund unseres Zusammenlebens, vielmehr sind all diese Gemeinsamkeiten und Unterschiede das Ergebnis unseres Zusammenlebens in Resonanz. Kurzum beschreibt das Interpersonelle, das in einer konkreten resonanten Beziehung beginnt, einen Weg hin zu einer gemeinsamen Lebenswelt und wahrer Einzigartigkeit zugleich.

LITERATURVERZEICHNIS:

- Berthrong, John: Zhu Xi's Cosmology. In: *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, hrsg. v. John Makeham, New York: Springer, 2010, 153–175.
- Boodberg, Peter: The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts. In: *Philosophy East and West*, Vol. 2, No. 4, Hawaii: University of Hawai'i Press, 1953, 317–332.
- Chan, Wing-Tsit: *A Sourcebook in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Chan, Wing-Tsit: The Evolution of the Confucian Concept Jen. In: *Philosophy East and West*, Vol. 4, No. 4, Hawaii: University of Hawai'i Press, 1955, 295–319.
- Chen, Cheng-Yang: 陈政揚. 張載「太虛即氣」說辨析. [Eine Erläuterung zu Zhang Zais Behauptung »Taixu ji Qi«]. In: *Dongwu Zhexue Xuebao* (東吳哲學學報), 14 (2006): 25–60.
- Chen, Lai: 陳來. 仁学本体论 [Ontology of Ren]. Beijing: Sanlian shudian, 2014.
- Chen, Lisheng: 陳立勝. »惻隱之心«: »同感«, »同情« 与 »在世基调« [Barmherzigkeit: Empathie, Sympathie und Befindlichkeit]. In: *Zhexue Yanjiu* (哲學研究), 12 (2011), 19–27.
- Hang, T'ui-chieh: Jen Experience and Jen Philosophy. In: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 42, No. 1, Oxford: Oxford University Press, 1974, 53–65.
- Jullien, François: *Dialog über die Moral: Menzius und die Philosophie der Aufklärung*. Leipzig: Merve-Verlag, 2003.
- Kim, Jung-Yeup: *Zhang Zai's Philosophy of Qi: A Practical Understanding*. Michigan: ProQuest, 2008.
- Lau, D. C.: *Mencius (Mengzi)*. übersetzt von D. C. Lau, London: Penguin Classics, 2004.
- Tang, Chün-i: Chang Tsai's Theory of Mind and Its Metaphysical Basis. In: *Philosophy East and West*. Vol. 6, No. 2, 1956: 113–136.
- Wang, R. R. / Ding, Weixiang: Zhang Zai's Theory of Vital Energy. In: *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, hrsg. v. John Makeham, New York: Springer, 2010, 39–57.
- Yang, Rur-bin: 楊儒賓. 檢證氣學 [Zur Einordnung von »Qixue«]. In: *Hànxiué Yánjiū* (漢學研究), Vol. 25, No. 1, 2007: 247–281.
- Zhang, Zai: *The Collected Works of Zhang Zai*, Beijing: Zhonghua Shuju, 1978.
- Zhang, Zai. *Rechtes Auflichten*, hg. von Michael Friedrich, Michael Lackner, Friedrich Reimann. Hamburg: Meiner, 1996.