

Taijiquan und Wuji

von
Christian Unverzagt (2016)

I. Taiji, Wuji und Yin-Yang in der *Abhandlung des Taijiquan*

Taijiquan lässt sich übersetzen als die „Kampfkunst des Allerhöchsten“. Es bedeutet *nicht* „die allerhöchste Kampfkunst“, auch wenn der anspruchsvolle Name das suggerieren mag. Was aber sagt dieser Name über den Charakter der Kampfkunst aus?

Aufschluss darüber sollte die *Abhandlung des Taijiquan (Taijiquan lun)* geben können.¹ Sie war angeblich 1852 in einem Salzladen in der Provinz Henan aufgetaucht und wurde einem gewissen Wang Zongyue 王宗岳 zugeschrieben, dessen Historizität allerdings umstritten ist.² Wir blenden im Folgenden die Forschungen zu seiner Person aus und verwenden seinen Namen als Chiffre für den Autor des Textes. Dieser Text stellt den Kern der *Klassischen Schriften des Taijiquan* dar, die zu Beginn der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ediert, kompiliert, redaktionell bearbeitet oder vielleicht auch erst niedergeschrieben wurden – in genau der Zeit, in welcher der Name Taijiquan in Gebrauch kam.

Es ist bemerkenswert, dass in der *Abhandlung des Taijiquan* nur an einer einzigen Stelle die Rede von Taiji ist. Erstaunlicher noch ist der Befund, dass von *Taiji-quan* im Text überhaupt nicht gesprochen wird. Erst das Schriftzeichen 拳 *quan* (wörtlich „Faust“) macht aber, wenn es angehängt wird, aus dem Taiji die *Kampfkunst* des Taiji.

Es ist möglich, dass der Text die Prinzipien einer bereits existierenden, bis dahin anders benannten und um ein neues Selbstverständnis bemühten Kampfkunst formulierte. Möglicherweise existierte er, vollständig oder fragmentarisch, auch bereits parallel zu der Kampfkunst, aber noch ohne Titel. Der Name der Kampfkunst könnte bei seiner redaktionellen Bearbeitung entstanden sein. Wären hingegen Text und Titel alt, wäre nicht nur der Umstand erklärungsbedürftig, dass sich der Text nicht im Besitz eines Linienhalters befand, sondern auch, dass niemand den Namen der Kampfkunst

¹ Der Text findet sich in zahlreichen Büchern zum Taijiquan, in deutsch- oder englischsprachigen mit sehr unterschiedlichen Übersetzungen, z. T. auch unterschiedlichen Titeln. Selbst in chinesischen Veröffentlichungen variiert der Titel. Mitunter wird er als „Klassiker“ (經 *jing*), meist jedoch als „Abhandlung“ (論 *lun*) des Taijiquan angegeben. Zur Textbasis dieses Artikels s. Yang Chengfu (1934), S. 69f; vgl. Zheng Manqing (1946), S. 109.

² Zur Historizität von Wang Zongyue s. u. a. Wile 1996, S. 111-114; Davis 2004, S. 18-20.

gebrauchte.³ Was auch immer die historische Wahrheit sein mag – für das Selbstverständnis des Taijiquan ist die Textstelle, in der Taiji genannt wird, von programmatischer Relevanz. Es ist gleich der erste Satz, der drei Begriffe (bzw. zwei Begriffe und ein Begriffspaar) in Beziehung zueinander setzt und durch die Art ihrer Beziehung bestimmt:

Taiji, aus Wuji entstehend, ist die Mutter von Yin und Yang.⁴

Taiji schreibt sich mit zwei Schriftzeichen. 太 *tai* bedeutet „höchst, sehr, allzu, äußerst“. 極 *ji* war ursprünglich der „Dachfirst“ und nahm später die Bedeutung von „Pol, Extrem, äußerst, höchst“ an; als Verb kann es auch „erschöpfen“ oder „erreichen“ bedeuten. Taijiquan könnte wörtlich also auch als die „Kampfkunst der höchsten Polarität“ oder als die „Kampfkunst der äußersten Extreme“ wiedergegeben werden.

Das Schriftzeichen 無 *wu* stellt eine Verneinung dar. Ist *taiji* „das Allerhöchste“, so wäre *wuji* (無極) entsprechend „das, was kein Höchstes hat“. Denkbar ist auch „das, was keine Pole (oder keine Polarität) hat“. Bei dieser Lesart wäre das Schriftzeichen 極 *ji* pluralisch gedeutet. Schließlich, sobald das verneinende *wu* für sich stehend Nichts oder Nicht-Sein bedeutet, wäre als Übersetzung auch „das Äußerste des Nichts“ denkbar. Nicht nur, weil es sich eingebürgert hat, sondern auch, um den Deutungsspielraum nicht vorweg einzuengen, lassen wir Wuji, Taiji sowie Yin und Yang zumeist unübersetzt.

Was Yin und Yang im Kontext der Kampfkunst bedeuten, wird in der *Abhandlung* noch anderweitig ausgeführt. Taiji und Wuji aber werden nur an dieser einen Stelle erwähnt. Für Leser, die der offensichtlich gelehrte Autor der *Abhandlung* ansprach, standen die Begriffe gleichwohl nicht ganz

³ Henning (1994) vertritt die These, dass der Name Taijiquan bereits lange bestand, aber aufgrund eines kaiserlichen Tabus nur im engsten Kreis von Kampfkünstlern verwendet werden konnte. In der Tat gab es in der Kaiserzeit strenge Tabus auf die Verwendung von Schriftzeichen, die in kaiserlichen Namen vorkamen; und tatsächlich lautete der chinesische Name des Mandschu-Herrschers Abahai (1592-1643), der die Eroberung Chinas eingeleitet hatte, Huang Taiji 皇太極. Die These vom Namenstabu gründet aber nicht in einer umfassenden Untersuchung über dessen Handhabung in der Qing-Zeit, in der Taiji zur Begrifflichkeit der nach wie vor offiziellen neokonfuzianischen Philosophie gehörte. Zudem führte die Einhaltung von Tabus normalerweise zur Verwendung von Substituten. Es wäre also eine alternative Schreibweise an die Stelle des Begriffs Taijiquan getreten. Stattdessen verwendeten die historisch unstrittig mit der Geschichte des Taijiquan verbundenen Meister Chen Changxing (1771-1853) und Yang Luchan (1799-1872) je unterschiedliche, keinerlei Hinweis auf Taijiquan tragende Namen für ihre Kampfkunst. Zumindest nach dem Ende des Kaiserreichs hätten Belege für den Gebrauch des Begriffs in engstem Kreis auftauchen müssen; und genau das ist geschehen, aber erst für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts.

⁴ 太極者無極而生。陰陽之母也。 *Taiji zhe wuji er sheng, yin yang zhi mu ye*; vgl. Yang Chengfu (1934), S. 69f; Zheng Manqing (1946), S. 109.

unvermittelt und unerläutert da. Der Anfang der *Abhandlung* stellt unzweideutig eine Anspielung auf *Die Erläuterung des Taiji-Diagramms (Taijitu shuo)* von Zhou Dunyi (1017-1073) dar. Für gebildete Leser seiner Zeit unmissverständlich, nahm Wang Zongyue eine Jahrhunderte alte philosophische Debatte auf, in der Daoisten und Konfuzianer, bereichert durch buddhistische Gedanken, kosmologische Fragen erörterten. Kosmologie war dabei nie nur die Frage nach der Entstehung und Ordnung der Welt. Immer ging es mit der Harmonie des Ganzen auch um den Einklang des Einzelnen mit der Welt und den Anderen. In diesen Horizont stellte Wang Zongyue die Kampfkunst, deren Charakter mit Anspielung auf Zhou Dunyis Text fortan *Taijiquan* genannt wurde.⁵

Im Folgenden (II) zeichnen wir zunächst die Begriffsgeschichte von Yin-Yang, Taiji und Wuji bis Zhou Dunyi nach. Dann (III) geben wir dessen *Erläuterung des Taiji-Diagramms* in neuer Übersetzung wieder, um anschließend einen Blick auf eine folgenreiche, durch die Interpretation des Philosophen Zhu Xi ausgelöste Debatte über das Verhältnis von Taiji und Wuji zu werfen. Schließlich (IV) kehren wir zu Wang Zongyues Formulierung zurück und fragen mit Hilfe großer Meister des Taijiquan, wie die Debatte im Selbstverständnis der *Kampfkunst* des Taiji nachklingt. Am Ende soll ein weiteres Zitat aus der *Abhandlung des Taijiquan* helfen, die in Anspielung auf Zhou Dunyi formulierte Besonderheit der Kampfkunst des Taiji zu verstehen.

II. Zur Begriffsgeschichte

Yin-Yang

Im *Shuowen jiezi*, dem ersten Zeichenlexikon Chinas (veröffentlicht 121 n. Chr.), gilt Yin als Nordseite des Berges und Südseite des Wassers, Yang entsprechend als Südseite des Berges und

⁵ Bereits zuvor hatten Kampfkünste sich in ihrem Namen (z. B. Baguazhang und Xingyiquan) oder in ihrer Theorie auf Kosmologie und Philosophie bezogen. Auch der Begriff Taiji wurde zuvor schon verwendet. Bereits Wang Yuyou's (1615-1684) Buch *Dreizehn Säbel Methoden (shisan dao fa)* enthielt ein Kapitel mit der Überschrift „Wesentliche Punkte des Taiji Säbels“. Der „Gelehrtenboxer“ Chang Naizhou (1724-1783) machte in seinen Schriften zur Kampfkunst ebenfalls Gebrauch von dem Begriff. Er erklärte die fokussierte Energie, die im Kampf notwendig sei, als Ausgeglichenheit des Taiji. Der 1784 erschienene *Faustkampfklassiker. Wesentliche Punkte des Boxens* der Shaolin-Kampfkunst erklärte: „Die fünf Schritte der Pflaumenblüte sind die Bedeutung des Taiji“ und „Acht Schritte bilden das Taiji“. Henning weist zudem darauf hin, dass auch der Gründer des „Praktischen Lernens“ (*shixue*) Yan Yuan (1635-1704) und sein Schüler Li Gong Kampfkünste praktizierten und sich mit der Idee des Taiji beschäftigt hatten. (Henning 2012, S. 15) Die Idee einer *Kampfkunst des Taiji*, Taijiquan, entstand allerdings in keinem der Fälle.

Nordseite des Wassers. Dem entspricht, dass im Zeichen Yin 陰 neben einem Hügel eine Wolke vorkommt, im Zeichen Yang 陽 dagegen eine Sonne. Diese Beschreibung blickte bereits auf eine lange Verwendung des Begriffspaares zurück. Auf Orakelknochen (16. bis 11. Jahrhundert v. Chr.), den ersten Schriftquellen der chinesischen Kultur, bedeuten Yin und Yang dunkel und hell, Schatten und Licht. Auch im Buch der Lieder (*Shijing*), das zwischen dem 10. und 7. Jahrhundert v. Chr. zusammengestellt wurde, steht Yin für eine kalte, trübe, Wolken verhangene Atmosphäre, Yang für die wärmende Sonne.

Von der Grundbedeutung des Lichten und des Dunklen entwickelte sich Yin und Yang zu einer Art Urbild aller Gegensatzpaare: Himmel und Erde, Tag und Nacht, männlich und weiblich, aktiv und passiv, außen und innen usw. Es konnte auf alles angewendet werden, was von Natur aus aufeinander bezogen war und ohne das andere nicht sein konnte.

Bei der Beobachtung des Laufes der Zeit enthüllte der Gegensatz eine Dynamik.⁶ Dadurch, dass Yin und Yang von Lichtphänomenen abgelesen wurden, verknüpfte sich die Idee des Gegensatzes mit der des Wandels und der des Umschlags bzw. eines Umkehrpunktes. Wenn die Sonne um den Berg wandert, liegt die zuvor von ihr beschienene Seite im Schatten. Dieser Umschlag von Yang zu Yin, und umgekehrt, ließ sich bei der Sommer- und Wintersonnenwende auch für den Zyklus eines Jahres beobachten. Durch diese für die Landwirtschaft bedeutsame Beobachtung fand das Begriffspaar Eingang ins Kalenderwesen. Die Zyklik der natürlichen Lichtphänomene mit ihrem Scheitel- und Umkehrpunkt der Gegensätze im Lauf der Zeit legte wohl schon früh graphische Darstellungen in Kreisform nahe.

Als kosmologische Kräfte, konnotiert mit der Idee des harmonischen Ausgleichs, fanden Yin und Yang Eingang in die Philosophie. Von Taiji ist in den frühen philosophischen Verwendungen des Begriffspaares allerdings noch nicht die Rede.

Bei Zhuangzi (4.-2. Jh. v. Chr.) wird das Verhältnis von Yin und Yang, die mit Kälte und Himmel bzw. Hitze und Erde assoziiert werden und aus denen alle Dinge entstehen, als Harmonie (*he*) bestimmt.⁷ Weiter heißt es, dass sie sich durchdringen und so zum Ursprung aller Dinge werden. Ihr ausgewogenes Verhältnis sei essentiell für die Ordnung der Welt. „Wenn Yin und Yang falsch laufen, geraten Himmel und Erde in Aufruhr.“⁸

⁶ Ames sieht in im Gegensatzpaar Yin-Yang das Erklärungsprinzip dynamisch sich verändernder Beziehungen in einer „korrelativen Kosmologie“, die er vom Dualismus westlicher Metaphysik unterscheidet (2003, S. 846). Zur Dynamik von Yin und Yang s. auch Bödicker 2013, S. 16-20.

⁷ *Zhuangzi* II.21.

⁸ *Zhuangzi* III.26.

Bei Laozi werden die Zeichen an einer einzigen Stelle verwendet. In der Übersetzung von Richard Wilhelm heißt es in Kapitel 42: „Alle Geschöpfe haben im Rücken das Dunkle und umfassen das Lichte, und der unendliche Lebensatem gibt ihnen Einklang.“

Im Buch *Mozi* heißt es: „Alle Wesen zwischen Himmel und Erde und innerhalb der Vier Meere haben Anteil an der Natur von Himmel und Erde und der Harmonie von Yin und Yang.“⁹ Aus einer andere Stelle bei Mozi geht hervor, dass Yin und Yang nicht schon immer da waren, sondern von der Wirkkraft des Himmels, der über ihnen steht, geschaffen wurden.¹⁰

Die wichtigste Quelle sind die Kommentare zum *Yijing* (ca. 3. Jh. v. Chr.). An einer Stelle werden Yin und Yang mit Sonne und Mond assoziiert.¹¹ An einer anderen heißt es: „Die Aufeinanderfolge von Yin und Yang wird der Weg genannt.“¹² Vor allem aber stehen Yin und Yang für die unterbrochenen und durchgezogenen Linien des Orakelbuchs, teilweise auch für die damit verbundene Energie.¹³ Folgenreich, auch für die spätere Theorie des Taijiquan, ist die Platzierung von Yin und Yang in der Triade Himmel-Erde-Mensch und ihre dortige Analogisierung mit dem Gegensatz von Hartem und Weichem sowie den zentralen konfuzianischen Werten der Mitmenschlichkeit und Rechtschaffenheit.

Den Weg des Himmels errichten, das heißt Yin und Yang. Den Weg der Erde errichten, das heißt das Weiche und das Harte. Den Weg des Menschen errichten, das heißt Mitmenschlichkeit und Rechtschaffenheit.¹⁴

Philosophen aller Richtungen betonten bei Yin und Yang nicht nur den Wandel, sondern auch den Ausgleich der widerstreitenden Prinzipien. Konfuzianer leiteten aus einer kosmologischen Bestim-

⁹ *Mozi* I.6. Übersetzungen, sofern nicht anders vermerkt, vom Autor.

¹⁰ *Mozi* VII.4.

¹¹ *Yijing*, *Xici* I. Der *Xici*-Kommentar wird auch *Dazhuan* oder Große Abhandlung genannt.

¹² *Yijing*, *Xici* I.

¹³ Die Assoziation mit den Linien des *Yijing* setzte das Paar in Beziehung zu den Acht Trigrammen. Diese unterlagen durch die Yin-Yang-Natur ihrer Striche dem endlosen Wandel, und so wurden sie zwangsläufig auch mit den fünf Wandlungsphasen (*wuxing*) in Zusammenhang gebracht. Das wirkte bis in die Dreizehn Stellungen des Taijiquan. Zahlen fügten sich zu neuen bedeutsamen Zahlen zusammen. Sie gaben, wie Max Kaltenmark (1996, S. 70) angemerkt hat, im alten China nicht nur Quantitäten, sondern Qualitäten an. Aus den zwei ursprünglichen Kräften entstand durch Verdoppelungen die Mannigfaltigkeit der 64 Hexagramme und schließlich die Unendlichkeit der zehntausend Dinge (*wanwu*). Im Rahmen nummerologischer Spekulationen war in umgekehrter Denkrichtung die Rückführung der Unendlichkeit auf die Einheit der Eins eine Denknöwendigkeit. Als erster hatte sie Laozi (Kap. 42) durchgespielt. Die Konstruktion von Taiji als Einheit der Zwei (Yin und Yang) stellte einen alternativen Schlussstein eines harmonisch konstruierten kosmologischen Gedankengebäudes dar. Er findet sich jedoch nicht gleichursprünglich mit Yin und Yang in den Schriftquellen.

¹⁴ *Yijing*, *Shuogua*.

mung die ihnen wichtigen ethischen Prinzipien zwischenmenschlicher Beziehungen ab.

Bei Konfuzius selbst tauchen die Zeichen Yin und Yang allerdings noch nicht auf, ebensowenig bei Mengzi (Menzius, 370-290 v. Chr.). Xunzi (ca. 298- ca. 220 v. Chr.) verwendet sie vereinzelt an Stellen, in denen es um den Wandel der Dinge geht. Einmal heißt es: „Wenn Himmel und Erde sich vereinigen, entstehen die zehntausend Dinge. Wenn Yin und Yang sich verbinden, beginnen Verwandlung und Wechsel.“¹⁵ Erst in der Qin- (221-206) und der frühen Han-Zeit (206 v. Chr. - 6 n. Chr.) durchdrang das Gegensatzpaar von Yin und Yang alle Philosophenschulen und damit auch den Konfuzianismus.

Eine umfassende Ausarbeitung und Applikation auf verschiedene Wissensgebiete erfuhr das Begriffspaar im Denken der Yin-Yang-Schule, als deren Begründer Zou Yan (305 – 240 v. Chr.) gilt. Er verknüpfte Yin und Yang mit der Lehre von den fünf Wandlungsphasen (*wuxing*) und formulierte Gesetzmäßigkeiten des Wandels für Astronomie, Astrologie, Geographie, Geschichte und Politik, womit er einen bleibenden Beitrag zur chinesischen Geistesgeschichte leistete.

Dong Zhongshu (179-104 v. Chr.), der führende Denker der Neutextschule in der Han-Zeit, integrierte dieses analogische Denken in den Konfuzianismus und erklärte, die Welt bestehe aus zehn Elementen: Himmel, Erde, Yin, Yang, den fünf Elementen und dem Menschen. Himmel und Mensch würden von demselben Prinzip geleitet, Yin und Yang. Die Mikro-Makrokosmos-Entsprechung in seinem Denken eröffnete die Möglichkeit endloser Analogiereihen, die heute noch vor allem in der chinesischen Medizin Verwendung finden.

Bereits der Innere Klassiker des Gelben Kaisers – traditionell dem legendären Urkaiser Mitte des 3. Jahrtausends v. Chr. zugeschrieben, während die sinologische Forschung seine Entstehung zwischen dem 4. und 1. Jahrhundert v. Chr. ansetzt – operiert an zahlreichen Stellen mit Yin und Yang.

Resümierend lässt sich sagen: Der Gegensatz von Yin und Yang ist uralte, seine spätere Verwendung in philosophischem Kontext war weder daoistisch noch konfuzianisch, aber auch nicht nur das Signum der Schule von Zou Yan. In der Han-Zeit durchdrang es alle Richtungen des chinesischen Denkens, um es von da an nicht mehr zu verlassen.

Taiji

Der Begriff Taiji findet sich in der Literatur erst deutlich später als Yin und Yang. Er taucht gleich mit kosmologischer Bedeutung auf, ist aber bis in die Song-Zeit (960-1279) kein Gegenstand einer schulübergreifenden Debatte.

Da viele auch der klassischen Texte nicht sicher datiert werden können, bleibt die Frage nach der

¹⁵ *Xunzi* 19; vgl. auch *Xunzi* 9, 17.

ältesten Schriftquelle für den Begriff Taiji offen. Bei Zhuangzi wird Taiji im Kontext der Beschreibung des unbeschreiblichen Dao erwähnt, von dem es heißt: „Es war vor dem Taiji und ist doch nicht hoch.“¹⁶ Taiji, das als Allerhöchstes die Grenze der räumlichen Dimension angibt, wird in Richtung des Anfangs auch der zeitlichen Dimension gerückt; Dao aber soll noch früher sein. Rückblickend fällt auf, dass Taiji bei Zhuangzi keinen Bezug zu Yin und Yang oder zu Wuji hat, dafür aber zum Dao.

Bei Laozi kommt Taiji nicht vor. Die Ursprungsfrage wird im *Daodejing* mit den Begriffen des Einen und des Dao abgehandelt.¹⁷

Auch die konfuzianischen Texte vor der Han-Zeit kennen den Begriff nicht. Als erster Konfuzianer gebraucht ihn Dong Zhongshu in seinem Werk *Üppiger Tau der Frühlings- und Herbstannalen* (*Chunqiu fanlu*) bei der Definition der Mitte: „Die Mitte ist das Allerhöchste (*taiji*) von Himmel und Erde.“¹⁸

Wenn auch vielleicht nicht die älteste, so doch auf jeden Fall die einflussreichste Schriftquelle für die Erwähnung des Taiji ist ein Kommentar zum *Yijing*, der wahrscheinlich aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. stammt:

Im *Buch der Wandlungen* gibt es das Allerhöchste. Dieses bringt die zwei Urformen hervor. Die zwei Urformen bringen die Vier Abbilder hervor. Diese bringen die Acht Trigramme hervor.¹⁹

Die zwei „Urformen“ (儀 *yi*) werden in der Literatur oft mit Yin und Yang gleichgesetzt. Taiji, bei Zhuangzi ein Frühes, aber dem Dao Nachgeordnetes, wird hier zum Ersten erklärt, aus dem alles entspringt; sei es als Ursprung der Welt oder als oberstes Prinzip ihres Wandels zu verstehen. Die Textstelle sollte nicht nur in späteren Debatten eine Rolle spielen, sie verwandelte in gewisser Weise auch das *Buch der Wandlungen* (*Yijing*), das sie kommentierte. Von nun an hatte das alte Wahrsagebuch eine kosmologischen Deutungsebene für die Wandlungen der Welt.²⁰

Taiji blieb allerdings noch lange terminologisch unstet. Nicht nur die verschiedenen Schulen des Denkens, die den Begriff allmählich aufnahmen, sondern auch Strömungen innerhalb derselben Schule folgten unterschiedlichen Interpretationen. Das gilt auch für den nach der Han-Zeit aufkommenden religiösen Daoismus, der Taiji in seine Kosmologie einbaute. Es tauchte auf in der Bedeu-

¹⁶ Zhuangzi I.6.

¹⁷ Vgl. Laozi 42.

¹⁸ Chunqiu fanlu 77.

¹⁹ Yijing, Xici I.

²⁰ Vgl. Leibold 2002, S. 336.

tung von ursprünglichem Chaos, als Polarstern, als das Höchste Eine (*taiyi*), als Himmel, als Palast einer Gottheit (die einen metaphorischen Palast im Kopf meinen konnte), als Stern des Großen Bären, als vergöttlichtes Ursprungsprinzip, oder als ursprüngliches Qi (*yuanqi*), d.h. als Zustand, in dem Himmel und Erde noch nicht getrennt waren.²¹ Der Begriff des ursprünglichen Qi, der auch bei den Taijiquan-Interpreten des 20. Jahrhunderts wiederkehrt, spielte nicht nur im Daoismus, sondern auch im konfuzianischen Denken eine Rolle.²²

Resümierend lässt sich festhalten, dass Taiji über die Zeit und Denkrichtungen hinweg gültigen Definitionen entgleitet. Bis zu Zhou Dunyi war es kein zentraler thematischer Begriff der chinesischen Philosophie. Doch sein heterogener Gebrauch sammelte Bedeutungen an, die dann in die Debatte eingingen. Parallel geschah dasselbe mit Wuji.

Wuji

Weder Mozi noch das *Yijing*, Konfuzius oder Mengzi kennen den Begriff Wuji. Erst in der späteren konfuzianischen Literatur taucht er vereinzelt auf. Einen stärkeren Bezug zum Nichts oder Nichtsein (*wu*) hatte der Daoismus. Bei Laozi und Zhuangzi kommt Wuji vereinzelt vor, ohne Bezug zu Taiji. Zhuangzi nennt Wuji an vier Stellen. Es steht für „das, was kein Äußerstes oder Höchstes hat“, was „unermesslich“ oder „grenzenlos“ ist. In einer Geschichte fragt einer von drei Freunden in die Runde:

Wer kann sich in den Himmel aufschwingen, in den Nebeln umhertreiben, sich am Grenzenlosen (*wuji*) ergötzen, es als Leben nehmen, einander zu vergessen, und das ohne Ende?²³

Bei Laozi gibt es unter den zahlreichen Verwendungen des Zeichens *wu* nur eine einzige, im späteren Daoismus jedoch wichtig werdende Stelle (in Kapitel 28), die von Wuji spricht. Richard Wilhelm, vielleicht schon mit dem Wissen um die spätere Bedeutung im religiösen Daoismus von Wuji als Urzustand, übersetzt mit „Ungewordenem“:

Wer seine Reinheit kennt und seine Schwäche wahr, ist Vorbild für die Welt. Ist Vorbild er der Welt, so weicht von ihm nicht das ewige *Leben*, und er kehrt wieder zum Ungewordenen um.

Bis zu Zhou Dunyi blieb Wuji als philosophische Kategorie eher unauffällig. Aber es gab zwei bedeu-

²¹ Zu den verschiedenen Bedeutungen von Taiji im religiösen Daoismus s. Robinet 1990, S. 382ff.

²² Die Vorstellung, dass es vor der Welt mit Himmel und Erde bereits ein ursprüngliches Qi (*yuanqi*) gab, das sich sukzessive ausdehnte und kondensierte, durchzieht das chinesische Denken seit Zhuangzi. Ausgearbeitet hatte die Theorie vom ursprünglichen Qi im 2. Jahrhundert v. Chr. Dong Zhongshu.

²³ *Zhuangzi* I.6; s. auch I.1, II.11, II.15.

tende geistige Strömungen, die seinen späteren Gebrauch im Anschluss an die frühen daoistischen Verwendungen vorbereiteten: zum einen die Lehre vom Dunklen (*xuanxue*)²⁴, in ihr namentlich Wang Bi, und zum anderen der Buddhismus.

Der früh verstorbene Wang Bi (226-249) verfasste Kommentare zum *Daodejing*, dem *Yijing* und dem *Lunyu*, von denen vor allem die ersteren bis auf den heutigen Tag einflussreich geblieben sind. Bei ihm findet sich die erste philosophische Brücke von Taiji zu 無 *wu*, wenn auch noch nicht zu Wuji. Seine Philosophie kreiste um das Nichts. Es hatte bereits bei Laozi eine tragende Rolle gespielt, aber Wang Bi wertete es noch weiter auf. Das Nichts trat bei ihm an die Stelle, die das Dao bei Laozi eingenommen hatte. Ihm zufolge ging alles aus dem Nichts hervor.²⁵ In seinem Kommentar zum *Yijing* erklärte er, dass Taiji, das dort am Anfang steht, nur als äußerste Begrifflichkeit verstanden werden könne, die gleichsam ins Reich des Nichts hineinragt, in ein Reich vor aller Begrifflichkeit.²⁶ Taiji war durch Wang Bi in eine bleibende Beziehung zu *wu* gesetzt.

Die Lehre vom Dunklen hatte großen Einfluss nicht nur auf die chinesischen Gelehrten des dritten und vierten Jahrhunderts, sondern auch auf die weitere Geistesgeschichte. Zunächst prägte ihr spekulativer Charakter die Rezeption des Buddhismus, der sich seit dem ersten Jahrhundert in Ausländergemeinden in China ausbreitete. Seit dem 4. Jahrhundert gewann er vor allem durch Kumārajīvas (343-413) Übersetzungstätigkeit auch in der chinesischen Bevölkerung an Einfluss.

Der Buddhismus nahm den Begriff des Taiji nicht auf, trug aber durch seine subtilen Spekulationen über Sein und Nichtsein zu dessen späterer, neokonfuzianisch geprägter Bestimmung bei. Bereits im 2. Jahrhundert n. Chr. hatte der indische Philosoph Nagarjuna den „Mittleren Weg“ (Madhyamaka) zwischen Bejahung und Verneinung begründet. Ausgangspunkt war die Lehre von der Leere der Dinge (Sanskrit: *śūnyatā*), wonach ihnen weder Sein noch Nichtsein zukommt. Stattdessen werden sie als substanzlose Phänomene verstanden, denen allein der verkennende Geist Sein oder Nichtsein zuschreibt.

Im Buddhismus führte die Debatte um Sein und Nicht-Sein zu filigranen Verästelungen des Den-

²⁴ Die Lehre vom Dunklen wird häufig als Neo-Daoismus bezeichnet. Zürcher weist darauf hin, dass sie von Beamten und nicht von daoistischen Meistern oder Einsiedlern vertreten wurde, und dass namhafte Daoisten jener Zeit wie Ge Hong (ca. 250-330) nichts von dieser Richtung hielten. Zürcher nennt die Lehre vom Dunklen eine „konfuzianische Umgestaltung der frühen daoistischen Philosophie“ (Zürcher 1959, S. 4, vgl. S. 87, S. 289).

²⁵ An dieser Stelle kann nicht erörtert werden, ob *wu* bei Wang Bi als genuines Nichts gedacht ist, oder ob es im Verhältnis zu *you*, dem Sein, als Nicht-Sein zu verstehen ist. Guo Xiang (gest. 312), der ebenfalls der Lehre vom Dunklen zugerechnet wird, verwarf in seinem einflussreichen *Zhuangzi*-Kommentar Wang Bis Konzeption des ursprünglichen Nichts als Quelle des Seins. Zur Interpretation von Wang Bi siehe Fung 1953, S. 179-189.

²⁶ *Wang Bi ji xiao shi*, ad *Xici* I, S. 535-555; vgl. Leibold 2002, S. 337.

kens bis hin zur scheinbaren Auslöschung seiner eigenen Grundlagen. Jizang (549-623), der als Begründer des chinesischen Madhyamaka gilt, postulierte drei Stufen der doppelten (nämlich einer weltlichen und einer absoluten) Wahrheit. Danach konnten Sein und Nicht-Sein auf einer ersten Stufe affirmiert und auf einer zweiten negiert werden, um auf einer dritten zu erkennen, dass weder das eine noch das andere der Wahrheit entsprach. Am Ende konnte selbst das Nirvana verworfen werden, sofern es als Antithese zum Leben in Samsara, dem Kreislauf oder Rad des Lebens mit seinen endlosen Wiedergeburten, gedacht war.

Im Chan-Buddhismus gab es zwei Interpretationen, was *wu* sei. Die erste besagte: das absolute Nichts, über das sich nichts aussagen ließe; die zweite identifizierte *wu* als die ursprüngliche oder auch Buddha-Natur des Menschen. Die erste Position wurde später in die Formel gegossen: „Nicht Geist und auch nicht Buddha“, die zweite reformulierte *wu* als „Geist und Buddha“.

Diese Debatten luden nicht nur den chinesischen Begriff *wu* mit der buddhistischen Lehre von der Leere auf, sondern sie setzten auch das Verständnis vom Sein in eine unverbrüchliche Beziehung zu ihr. Sie waren den chinesischen Gelehrten zu Beginn des 11. Jahrhunderts geläufig, als Zhou Dunyi die Stränge der Begriffsgeschichte von Taiji, Wuji und Yin-Yang zusammenführte und verknüpfte. Es war eine Zeit, in der sich Gelehrte auf die konfuzianische Tradition besannen, die Jahrhunderte lang im Schatten des Daoismus und Buddhismus gestanden hatte. Diese Geistesströmung, die man später Neokonfuzianismus nannte, wurde im 12. Jahrhundert einflussreich und sollte es bis zum Ende des Kaiserreichs im Jahr 1911 bleiben.

III. Das Taiji-Diagramm und seine Erläuterung von Zhou Dunyi

Zhou Dunyi (1017-1073) war ein Konfuzianer mit daoistischen Wurzeln, der auch buddhistische Einflüsse aufgenommen hatte. Zu seiner Zeit blieb er relativ unbekannt, erst der bedeutende Philosoph Zhu Xi (1130–1200) verhalf ihm und seinen zwei kleinen Schriften postum zu Ruhm. Den größten Einfluss übte das von ihm verwendete *Taiji-Diagramm* (太極圖 *Taijitu*) mit der begleitenden *Erläuterung des Taiji-Diagramms* (太極圖說 *Taijitu shuo*) aus [Abb. 1]. Es wurde zur Grundlage für die kosmologischen Spekulationen der Neokonfuzianer, spiegelte aber auch daoistische Auffassungen.

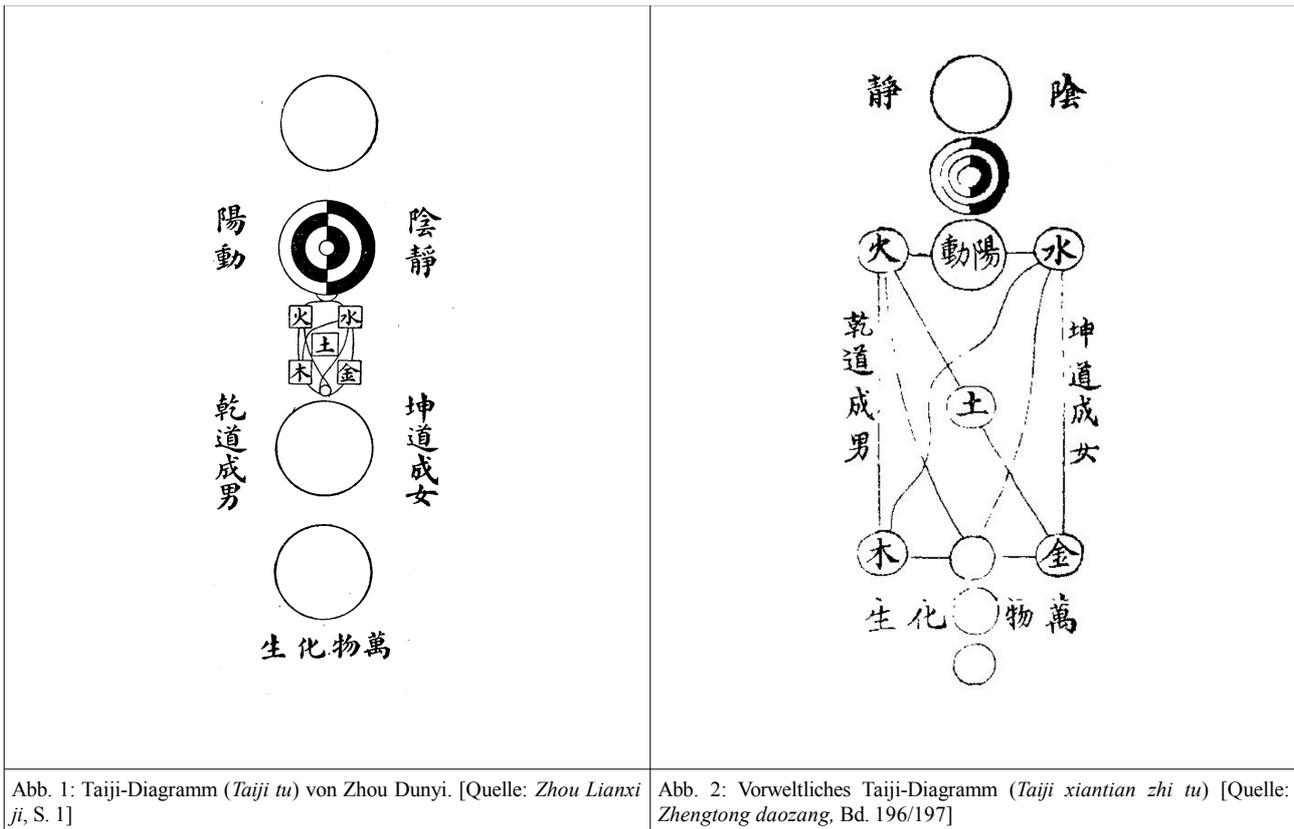


Abb. 1: Taiji-Diagramm (*Taiji tu*) von Zhou Dunyi. [Quelle: *Zhou Lianxi ji*, S. 1]

Abb. 2: Vorweltliches Taiji-Diagramm (*Taiji xiantian zhi tu*) [Quelle: *Zhengtong daozaog*, Bd. 196/197]

Das beschriftete Diagramm besteht aus fünf vertikal angeordneten Elementen. Ganz oben befindet sich ein leerer Kreis, der ohne Zweifel für Wuji steht, auch wenn er keine Beschriftung trägt. Je nach Interpretation bedeutet das zugleich auch Taiji – oder aber dieses wird erst mit der zweiten Ebene repräsentiert, dessen schwarz-weiße Halbkreise laut Beschriftung Yin und Yang, gleichgesetzt mit Ruhe und Bewegung, darstellen.²⁷ Die mittlere Ebene stellt die Verbindung zur Lehre der fünf Wandlungsphasen her.²⁸ Der Kreis auf der vierten Ebene repräsentiert die Trigramme *Qian* und *Kun* aus dem *Yijing*, d.h. Himmel und Erde bzw. das Männliche und das Weibliche. Die unterste, fünfte Ebene stellt die Entstehung der zehntausend Dinge dar. Die Leserichtung ist, wie der erläuternde Text untermauert, von oben nach unten. Aus einem Urprinzip, Wuji und Taiji, wird über Zwischenschritte die Entstehung und Ordnung der empirischen Wirklichkeit dargestellt.

Die *Erläuterung des Taiji-Diagramms* von Zhou Dunyi lautet:

²⁷ Liest man die schwarzen Sektionen als Yin- und die weißen als Yang-Linien, so hat man rechts das Trigramm *kan*, Wasser, und links *li*, Feuer. In Zhou Dunyis begleitendem Text wird dies nicht erläutert.

²⁸ Diese Ebene enthält einen ominösen sechsten, leeren Kreis, der ebenfalls nicht erläutert wird. In der Lesart des religiösen Daoismus stellt er den geheimnisvollen Embryo dar, in dem das neue Selbst heranwächst; vgl. Ching 1976, S. 80f. Andere Interpretationen sehen in ihm den sich auf allen fünf Ebenen durchhaltenden leeren Kreis der ersten Ebene, je nach Lesart nur Wuji oder aber Wuji *und* Taiji.

Wuji und [daher/dann/aber/doch/auch/zugleich] Taiji.²⁹

In Bewegung bringt Taiji Yang hervor. Am Limit der Bewegung aber ist Ruhe. In Ruhe bringt es Yin hervor. An ihrem Limit kehrt Ruhe zu Bewegung zurück. Bewegung und Ruhe, einander abwechselnd, werden sich gegenseitig zur Wurzel. Mit der Unterscheidung von Yin und Yang sind die zwei Urformen erschaffen.

Yang verwandelt, Yin verbindet, und so bringen sie Feuer, Wasser, Holz, Metall und Erde hervor. Diese fünf Qi folgen einem Muster, die vier Jahreszeiten nehmen ihren Lauf. Die fünf Wandlungsphasen haben ihre Einheit in Yin und Yang. Yin und Yang haben ihre Einheit im Taiji. Die Wurzel von Taiji ist Wuji. Die Hervorbringungen der fünf Wandlungsphasen haben eine jede ihre eigene Natur.

Das Wahre des Wuji und die Essenz der Zwei [Urformen, i.e. Yin und Yang] sowie der Fünf [Wandlungsphasen] vereinigen sich auf mysteriöse Weise und nehmen Gestalt an. Der Weg des Schöpferischen [Trigramm *Qian*] wird zum Männlichen, der Weg des Empfangenden [Trigramm *Kun*] wird zum Weiblichen.

Diese zwei Qi korrespondieren miteinander und bringen im Wandel die zehntausend Dinge hervor. Die zehntausend Dinge bringen weiter und weiter hervor, wobei Wechsel und Wandel unerschöpflich sind.

Nur der Mensch erlangt die Pracht all dessen, und so ist er am wunderbarsten. Ist seine Gestalt hervorgebracht, so entwickelt der Geist Erkenntnis. Indem die fünf Veranlagungen stimuliert werden, werden Gut und Böse unterschieden, zehntausend Angelegenheiten kommen heraus.

Der Weise regelt sie durch Mittig-sein, Korrektheit, Mitmenschlichkeit und Rechtschaffenheit. Indem er die Ruhe meistert, errichtet er das Höchste des Menschen. Daher ist „die Tugendkraft des Weisen in Harmonie mit der von Himmel und Erde, sein Strahlen in Harmonie mit Sonne und Mond, sein Ordnen in Harmonie mit den vier Jahreszeiten, sein Schicksal in Harmonie mit den Dämonen und Geistern.“ Dies kultivierend, ist der Edle im Glück. Dem zuwiderhandelnd, ist der Gemeine im Unglück.

Daher heißt es: „Den Weg des Himmels errichten, das heißt Yin und Yang. Den Weg der Erde errichten, das heißt das Weiche und das Harte. Den Weg des Menschen errichten, das heißt Mitmenschlichkeit und Rechtschaffenheit.“ Und

²⁹ 無極而太極 *wuji er taiji*. Zur Lesart der Konjunktion zwischen Wuji und Taiji s. S. 17f.

es heißt: „Den Anfang aufspüren und zum Ende zurückkehren, darin gründet das Wissen um die Erklärung von Leben und Tod.“ Groß ist wahrlich das *Buch der Wandlungen*, denn dies hat es erreicht.³⁰

Der Text griff uralte Themen und Begriffe des chinesischen Denkens auf und synthetisierte sie in neuer Weise. Sein enigmatischer, auslegungsbedürftiger und auslegungsfähiger Stil trug dazu bei, dass er nach seiner Entdeckung durch Zhu Xi sowohl von Neokonfuzianern als auch von Daoisten wertgeschätzt und zu einem der am häufigsten kommentierten Texte der Song-Zeit wurde. Seine theoretische Neuerung bestand zunächst in der Verknüpfung von Wuji und Taiji. Sie führte zu einem eigenwilligen Bild des Weisen. Der Weise war das Ideal der Konfuzianer. Auch bei Zhou Dunyi regelte er die Angelegenheiten durch konfuzianische Tugenden; aber er schöpfte dabei aus der Ruhe, was eher einem daoistischen Ansatz entsprach. Bemerkenswert ist, dass in der *Erläuterung des Taiji-Diagramms* Ruhe gegenüber Bewegung zunächst ein Sekundäres zu sein scheint, das erst an deren Limit auftaucht; dass ihr aber auf dem Weg des Weisen zur Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung jener kosmischen Harmonie, die mit dem Werden der zehntausend Dinge und der Unterscheidung von Gut und Böse in Gefahr ist, das Primat zukommt.³¹

Die Ausführungen zur Rolle des Weisen schließen an diejenigen zur Rolle des Menschen im allgemeinen an, mit denen die zweite, inhaltlich deutlich von der ersten abgehobene Texthälfte beginnt. Bis dorthin hatte der Text erläutert, was im Diagramm mit Hilfe seiner Beschriftung zu sehen war. Die Begriffe der zweiten Texthälfte aber finden sich in dieser Beschriftung nicht. Auf den ersten Blick kann es so scheinen, als überschreite die *Erläuterung* des Diagramms das, was sich in ihm anschauen lässt. Doch Zhou Dunyi hatte dem kosmologischen Schema nicht einfach eine konfuzianische Ethik angehängt. Zhu Xi sah sie im Diagramm durchaus dargestellt. Er interpretierte in seiner „Erläuterung des Diagramms von Meister Zhou“ (*Zhouzi tu jie*) die allgemeinen Bestimmungen des Menschen und diejenigen des Weisen aus den fünf Ebenen des Diagramms.³²

Der Gedanke, dass die Harmonie der Welt den Menschen einbezieht bzw. seiner bedarf, war eine

³⁰ *Zhou Lianxi ji*, S. 2. Der chinesische Text findet sich in zahlreichen Editionen. Die Zitate am Ende von Zhou Dunyis Text entstammen dem *Yijing, Wenyan* (ad Trigramm 乾 *qian*), *Shuogua* (s. S. 5) und *Xici* I. Dass Zhou Dunyi sich zur Begründung seiner Gedanken ausschließlich auf das *Yijing* bezog, begründete nach Wing-tsit Chan (1973, S. 460) die besondere Bedeutung, die dem *Buch der Wandlungen* im Neokonfuzianismus beigemessen wurde.

³¹ Adler vertritt die These, dass das Verhältnis von Ruhe und Bewegung bei Zhou Dunyi das einer ontologischen Durchdringung und nicht das einer bloßen Abfolge ist; vgl. Adler 2014, S. 102-109.

³² Vgl. Adler 2014, S. 160-166. Zur Komplexität der Komposition des *Taijitushuo*, auf die hier nicht eingegangen werden kann, s. Ching 1976, bes. S. 67-70.

geteilte Überzeugung der großen Schulen des Denkens in China. Unterschiedlich waren die Strategien der Einordnung. Wo, plakativ verkürzt, die Konfuzianer eine Notwendigkeit von sozialem Handeln sahen, setzte die Philosophie des Daoismus (*dao*) auf Handeln durch Nicht-Handeln (*wuwei*). Noch die Unsterblichkeitssuche des religiösen Daoismus (*dao*) stellt den Versuch dar, den menschlichen Mikrokosmos in Übereinstimmung mit dem Makrokosmos zu bringen. Indem Zhou Dunyi die Ruhe des Weisen als Dreh- und Angelpunkt der konfuzianischen Ethik postulierte, nahm er daoistische und buddhistische Motive auf.³³ Ob er deren Anziehungskraft damit zugleich neutralisierte und unterließ oder ob er sie in den Konfuzianismus einschleuste, wurde später zum Gegenstand von Kontroversen.

Das Vorweltliche oder Wuji-Diagramm

Die Nähe Zhou Duniys zum Daoismus verbirgt sich nicht nur im Text seiner *Erläuterung*. Das Diagramm selbst weist eine frappierende Ähnlichkeit mit einem Diagramm auf, das sich im Daoistischen Kanon (*Daozang*) in der Schrift eines unbekanntes Verfassers findet und dort *Vorweltliches Diagramm des Allerhöchsten* (*Taiji xiantian zhi tu*) heißt [Abb. 2].³⁴

Dieses *Vorweltliche Diagramm* sollte in einer lückenlosen Überlieferungslinie bis mindestens auf Chen Tuan (ca. 906-989) zurückgehen, einen daoistischen Adepten der inneren Alchemie. Bei ihm sollte es allerdings anders beschriftet gewesen sein, den Titel *Wujitu* getragen und eine andere Leserichtung gehabt haben.³⁵ Demnach veranschaulichte es ursprünglich in einer aufsteigenden Linie, wie sich der Mensch aus der Welt der zehntausend Dinge über die Natur erheben könne, um zum

³³ Einen buddhistischen Einfluss sieht Wolfgang Bauer (2001, S. 244ff) in der Priorität der Ruhe und in einem „Bewegungskeim“, der Ruhe immer wieder in Unruhe auflöst. Der Begriff, den Bauer mit Bewegungskeim wiedergibt (幾 *ji*), findet sich nur in Zhou Duniys anderer Schrift, dem *Tongshu*; sachlich ist er am Limit der Ruhe gleichwohl im *Taijitu shuo* präsent. Er ist allerdings nicht unbedingt buddhistisch konnotiert, in Text und Kommentar des *Yijing* (*Xici* I und II) wird er mehrfach verwendet. Wing-tsit Chan (1973, S. 462) hält den buddhistischen Einfluss auf Zhou Dunyi für vernachlässigbar.

³⁴ *Zhengtong dao*, Bd. 196/197; vgl. Schipper/Verellen 2004, Bd. 3. S. 1458. Die Abhandlung trägt den Titel „Diagramm des Wahrhaft Ersten und Geheimnisvollen Klassikers der Transzendenten Großen Höhle“ (*Shangfang dadong zhenyuan miaojing tu*). Die Abhandlung ist mit einem Vorwort des Tang-Kaisers Xuanzong (712-755) versehen, was allerdings über die Authentizität der Datierung nichts Verlässliches aussagt. Der Daoistische Kanon in der heute noch zugänglichen Version wurde 1444-1445 kompiliert (Schipper/Verellen: 2004, xiii ff). Die Rekonstruktion von Textsammlungen, wie sie auch dem Daoistischen Kanon mehrfach widerfuhr, bot stets Gelegenheit, vordatierte Texte einzuschmuggeln.

³⁵ So geben es die Song-Annalen in der Biographie des Gelehrten Zhu Zhen (1072-1138) wieder; vgl. Fung 1953, S. 440; Robinet 1990, S. 374ff; Adler 2014, S. 154ff.

Wuji zurückzukehren. Wuji galt in der daoistischen Kosmologie der Song-Zeit als Urzustand ursprünglicher Ungeschiedenheit. Ihn wieder zu erreichen, bedeutete in der Sicht des religiösen Daoismus nichts anderes, als Unsterblichkeit zu erlangen. Zhou Dunyi, so hieß es, habe die Leserichtung von Chen Tuans Diagramm einfach umgekehrt, um es in das konfuzianische Weltbild einzupassen.³⁶

Chen Tuans Original ist nicht erhalten. Doch selbst mit einem Original hätte man nicht die ganze Überlieferung in Händen. Diagramme stellen in China eine uralte, alternative oder auch ergänzend zur Schrift verwendete Form der Speicherung und Veranschaulichung von Wissen dar.³⁷ Sie wurden mit Erklärungen, Auslegungen und Unterweisungen weitergegeben; manche als Gemeingut, zumindest für jene, die Zugang zu Bibliotheken und Schriften hatten; andere blieben nur Eingeweihten einer Überlieferungslinie zugänglich. Ob das Diagramm zu Zhou Dunyis Zeit bereits in einer öffentlichen Schriftform für ihn zugänglich war, ist nicht klar. Die in den Song-Annalen aufgezeichnete Version will es, dass er das Diagramm in persönlicher Überlieferung von einem Daoisten erhielt. Dann wäre nur die *Erläuterung* sein eigenes Werk.

Es gibt jedoch auch die These von zwei Überlieferungen, die ihren Ausgang von Chen Tuan genommen haben sollen. Die eine habe zu den Neokonfuzianern geführt, die andere sei unter Daoisten geblieben.³⁸ Dann wäre die Ausformulierung der *Erläuterung* immer noch Zhou Dunyis Werk,

³⁶ Vgl. Ching 1976, S. 78ff; Robinet 1990, S. 401. Die gewöhnliche Richtung, so glaubten Daoisten, führe zur Geburt menschlichen Lebens, die umgekehrte Richtung aber zur Unsterblichkeit. Der Daoist Chen Zhixu (ca. 1290-1343) setzte zwei Diagramme nebeneinander. Die Richtung des einen war vorwärts und nach unten (順 *shun*), vom ursprünglichen Chaos und der Einheit zur Vielheit der Welt; die Richtung des anderen war rückwärts und aufwärts (逆 *ni*), durch Alchemie zurück zum Ursprung; vgl. Robinet 1990, S. 400; Hudson 2008, S. 335.

³⁷ Diagramme werden mit demselben Schriftzeichen 圖 *tu* wie z.B. Landkarten benannt. Noch bevor Kalligraphien oder Kunstwerke als sammelwürdig galten, wurden sie in den Schatzkammern der Herrscher gesammelt oder in quasi-religiösen Gemeinschaften wie Schätze verwahrt und weitergegeben. Ihre Bedeutung war einerseits militärisch-strategisch, aber auch weit darüber hinaus essentiell für die Ordnung eines Landes. Der weise Herrscher musste die Kraftlinien des Landes kennen wie der Arzt die Meridiane des Körpers. So regulierte der Große Yu die Fluten, indem er das Wasser nicht staute, sondern fließen ließ. Dazu musste er die Energiekanäle kennen. Den eigentlichen Landkarten gingen Weltkarten mit kosmologischer Bedeutung voraus, in denen Raumsektoren zeitlich lokalisiert wurden (vgl. Robinet 1995, S. 72, S. 137). Diagramme, die in der Tradition einer Überlieferungslinie weitergegeben wurden, gab es nicht nur in eher volkstümlichen, vor allem daoistischen Gruppierungen; seit der Song-Zeit verwendeten auch Gelehrte verstärkt Diagramme, mit denen sich mehr als durch Worte ausdrücken ließ (vgl. Adler 2014, S. 151). Ob Schrift oder Diagramm, legten song-zeitliche Gelehrte Wert darauf, die Genealogie ihrer Gedanken auszuweisen. Dabei kam es auch zur Konstruktion von Linien, die sich nicht immer mit einem modernen Begriff historischer Tatsachen vereinbaren lassen.

³⁸ Robinet 1990, S. 374, Appendix S. 411.

nicht aber unbedingt deren Deutungsansatz.

Letztlich ist nicht einmal klar, ob Chen Tuan der Urheber des auf ihn zurückgeführten Diagramms war.³⁹ Doch auch wenn die Frage des Ursprungs, wie so oft bei der Erforschung chinesischer Quellen, zu unüberprüfaren Versionen führt, bleibt Zhou Dunyi der Bezugspunkt des Taiji-Diagramms und seiner *Erläuterung*. Mit ihm war es Gemeingut geworden und schließlich so tief im kulturellen Gedächtnis verankert, dass Wang Zongyues *Abhandlung des Taijiquan* auf den Text anspielen konnte, ohne das Diagramm abzubilden.⁴⁰

Diesen Status hätte Zhou Dunyis kleine Schrift nicht erlangt, wenn sie nicht postum von einem der bedeutendsten Philosophen Chinas, Zhu Xi, zu einem zentralen Text des von ihm vertretenen Neokonfuzianismus erklärt worden wäre.

Zhu Xis Auslegung

Zhu Xi (1130 – 1200) baute Zhou Dunyis Idee des Taiji in sein System des Neokonfuzianismus ein, das mit zwei zentralen Begriffen operierte, Prinzip (理 *li*) und Qi 氣. Beide Begriffe spielten später auch eine Rolle in der Theorie des Taijiquan. Qi ist bei Zhu Xi die Welt des Wandels, in der Yin und Yang wirken.⁴¹ Das Prinzip (*li*) hingegen ist unveränderlich, unberührt von Yin und Yang, und doch in jedem einzelnen Wesen und jedem einzelnen Ding. Zhu Xi erklärte, dass es kein Qi ohne Prinzip, aber auch kein Prinzip ohne Qi gebe. Das oberste Prinzip aller Wesen und Dinge, das Prinzip des Universums, das, was es in seinem Innersten zusammenhält, das, jenseits dessen schlechthin nichts

³⁹ Nach einigen Quellen soll Chen Tuans Meister ein Buddhist gewesen sein. (Robinet 1990, S. 372, Fn. 2, S. 374, S. 376, Appendix S. 406). Selbst wenn es so wäre, bliebe unklar, ob der Ursprung buddhistisch war, oder ob nicht zuvor Buddhisten Anleihen bei Daoisten gemacht hätten. Schließlich gibt es die These, dass das Diagramm von Zhou Dunyi stammt und song-zeitliche Daoisten ihm später einen daoistischen Ursprung angedichtet haben; vgl. Wang 2005, S. 311.

⁴⁰ Im Lauf der Zeit fand allerdings eine Überlagerung des Bildgedächtnisses statt. Seit der Ming-Zeit (1368-1644) kam das heute bekannte Symbol mit den zwei Yin-Yang-Fischen in Gebrauch (vgl. Louis 2003). Da es im Chinesischen ebenso wie das komplexe Diagramm von Zhou Dunyi *Taiji tu* genannt wird, ist bei späteren Texten, die Bezug auf das Diagramm nehmen ohne es abzubilden, nicht immer eindeutig, welche graphische Darstellung gemeint ist. In seinem *Lied von Form und Funktion des Taijiquan* stellt Li Yiyu, von dem wir das erste Autograph der *Klassischen Schriften des Taijiquan* haben, explizit den Zusammenhang von Taijiquan zu dem Diagramm her: „Wunderbar ist Taijiquan, spontan sind seine Bewegungen, ununterbrochen wie ein Jadereif, Figur für Figur das Taiji-Diagramm.“ (Wile 1996, S. 50, S. 130.) Ob er sich damit auf das Diagramm von Zhou Dunyi oder auf das Symbol mit Doppelfisch bezog, ist sprachlich nicht auszumachen.

⁴¹ Die für Zhu Xis Denken zentrale Opposition von *li* (Prinzip) und Qi ist bereits bei Zhou Dunyi in seinem zweiten wichtigen Text, dem *Tong shu*, vorgebildet.

mehr sein könne – das sei Taiji, das Allerhöchste. Dieses oberste Prinzip teile sich allem mit, was in der Welt des Qi ist. Es selbst aber denkt er jenseits von Bewegung und Ruhe, ungeteilt und unberührt von der Welt des Qi. Das eben habe Zhou Dunyi ausgedrückt, als er Taiji durch Wuji bestimmte, in dem keine Gegensätze, somit auch noch kein Yin und Yang, und kein Wandel sind. Wuji war in Zhu Xis Lesart eine Charakterisierung von Taiji, nicht diesem vorgelagert oder übergeordnet.

„Wuji er taiji“ bedeutet nicht, dass es außerhalb von Taiji noch ein Wuji gäbe.⁴²

Zhu Xi argumentierte, dass ein ohne Wuji definiertes Taiji nur wie ein Ding unter Dingen wäre. Umgekehrt galt aber auch: Wäre da nicht diese gegenseitige Erhellung von Taiji und Wuji in der Formel *wuji er taiji*, würde Wuji „in Leere und Stille versinken“, in einer von der Lebenswelt losgelösten Ebene der Transzendenz – um deren Erreichen es nach Ansicht orthodoxer Neokonfuzianer in der buddhistischen und daoistischen Weltsicht ging.

Die Bindung von Taiji an Wuji war für Zhu Xi eine Gratwanderung. Taiji, das oberste Prinzip, strukturierte in seinem Gedankengebäude nicht nur die Welt der Dinge, sondern auch den Geist, der sich ihnen erkennend zuwandte. Die Erkenntnis der Welt bedeutete immer auch ein Selbstverhältnis. Der Gedanke eines in die Selbsterkenntnis eingelassenen Wuji machte das Denken einerseits unabhängig von den Anfechtungen der Welt, andererseits ergab sich daraus eine gefährliche Nähe zu dem, was die Buddhisten lehrten. Buddhisten galt das Selbst als so leer wie jedes andere Ding in der Welt. Stieße man zur Erkenntnis der inneren Leere der Erscheinungen vor, so lehrten sie, könne man von den illusorischen Anhaftungen an die Welt ablassen – was in den Augen der Konfuzianer auf einen unerwünschten Quietismus individueller Heilsuche hinauslief. In Zhu Xis System konnte dieser Weg nur als Verirrung erscheinen. Blockiert werden sollte er durch eine weitere Implikation von Taiji, das als das oberste Prinzip auch das äußerste Gute darstellte. Somit leiteten sich aus ihm die konfuzianischen Tugenden und die Verpflichtung zu einem ethischen Handeln ab.⁴³ Das Selbstverhältnis des erkennenden Geistes bedeutete daher in seinem Innersten zugleich ein Verhältnis zu Anderen. Diese Bindung an ein Verhältnis zu Anderen sollte sich später auch für die Formulierung der Prinzipien einer *Kampfkunst* des Taiji als relevant erweisen.

⁴² *Zhuzi yulei*, Bd. 6, S. 2367; vgl. auch Leibold 2002, S. 343f. Für Zhu Xis Kommentare zu Zhou Dunyi s. Adler 2014, S. 160-201.

⁴³ Hatte der *Shuogua*-Kommentar zum *Yijing* („Den Weg des Himmels errichten, das heißt Yin und Yang...“ s. S. 5) mit der Dreiheit Himmel-Erde-Mensch operiert, um durch Parallelität ihrer Ebenen die Maximen der Mitmenschlichkeit und Rechtschaffenheit zu konstruieren, so leitete Zhu Xi die konfuzianische Ethik aus der Einheit ab. Die Bestimmung des obersten Prinzips als das äußerste Gute ließ Fung (1953, S. 537) einen Vergleich zu Platons Ideenleere und Aristoteles' Gottesbegriff ziehen.

Zhu Xis Bestimmung des Verhältnisses von Taiji und Wuji blieb innerhalb des Neokonfuzianismus nicht unumstritten. Lu Jiuyuan (1139-1192) entfachte eine Debatte, in der er Zhu Xi vorwarf, eine Wirklichkeitsebene jenseits von Raum und Zeit konstruiert zu haben. Er wies darauf hin, dass die Textstelle im *Yijing* kein Wuji erwähnte, und dass dieses daher nicht zur Bestimmung des Taiji herangezogen werden könne.⁴⁴

Daoismus versus Neokonfuzianismus

Ob mit Blick auf das *Yijing* legitim oder nicht, seit Zhou Dunyi war Wuji in die Bestimmung des Taiji eingedrungen. Nur aus der Verhältnisbestimmung von Taiji und Wuji, nicht aus den Schriftzeichen allein, sollte sich fortan erschließen, was mit dem einen und dem anderen gemeint war.

Die unterschiedlichen Deutungen ließen sich durch unterschiedliche Lesarten des grammatikalisch mehrdeutigen 而 *er* in der Formulierung *wuji er taiji* begründen. Wie war das Verhältnis des Allererhöchsten zu dem, was kein Höchstes hat, zu verstehen; bzw. von der Gegensatzlosigkeit zum höchsten Gegensatz; von dem ohne Polarität zur höchsten Polarität; oder von der Grenzenlosigkeit zum äußersten Extrem? Sollte es heißen „Wuji und Taiji“, „Wuji, daher Taiji“, „Wuji und dann Taiji“, „Wuji, doch Taiji“, „Wuji und zugleich Taiji“, „Wuji und auch Taiji“ oder „Wuji, aber auch Taiji“? Die Mehrdeutigkeit des Schriftzeichens *er*, zumal in einer verkürzten Satzstruktur zwischen zwei Nomen, ermöglichte es, das Verhältnis von Wuji und Taiji als das eines Neben-, Gegen-, In-, Aus- oder Nacheinander zu verstehen.

Wuji und Taiji waren sprachlich, auch wenn Zhu Xi diese Interpretation hatte ausschließen wollen, durchaus als zwei verschiedene, von einander unterscheidbare Zustände interpretierbar. War Wuji am Anfang, dann gab es ein Nacheinander, in dem Taiji das Spätere war. Nur wenn sie unterschieden waren und es ein Nacheinander gab, konnte Wuji auch wieder am Ende stehen, so wie es der daoistischen Überlieferung zufolge Chen Tuans *Wujitu* gewollt hatte. Diese Überlieferung, die den Urzustand als Wuji identifiziert, ist allerdings erst seit der späteren Song-Zeit greifbar, d.h. erst in der Auseinandersetzung um Zhou Dunyis Taiji-Diagramm.⁴⁵

Doch wenn es ein Nacheinander der Zustände war, stellte sich die Frage der Entstehung von Taiji aus Wuji. Wie konnte das eine aus dem anderen hervorgehen, wenn es nicht schon irgendwie in ihm war? Wird Wuji konsequent gedacht als das, was keine Gegensätze und daher keine Entwicklung

⁴⁴ Zur Textstelle im *Yijing* (*Xici* I), die vom Taiji spricht, s. S. 7: „Im Buch der Wandlungen gibt es das Allerhöchste ...“ Zur Auseinandersetzung zwischen Zhu Xi und Lu Jiuyuan vgl. u.a. Fung 1953, S. 589f; Chang 1957, S.146-152, , S. 285-307; Jing 1976, S. 74ff; Leibold 2002, S. 341; Adler 2014, S. 67f.

⁴⁵ Vgl. Robinet 1990, S. 389ff.

kennt, kann es auch nichts anderes in sich tragen. Dann musste die Begriffsunterscheidung in einer tiefer liegenden Identität gründen.

Isabelle Robinet hat die These formuliert, Konfuzianer sähen das Verhältnis als eines der Identität, Daoisten hingegen als ein Nacheinander. Daoisten betrachteten Taiji demnach als Ursprung, als Anfang der Welt, Wuji aber als das unnenbare Dao, das unfassbar Vorgängige. Bei den Neokonfuzianern hingegen entspräche Taiji dem Dao, weshalb kein vorgängiges Wuji gedacht werden müsse.⁴⁶

Gab es ein Nacheinander von Wuji und Taiji, dann war dieses wie ein Tor, das sich von Wuji zur Welt der zehntausend Dinge öffnete.⁴⁷ Wenn es ein Tor war, konnte es nach Ansicht der Daoisten aber auch in einem Umkehrprozess in die andere Richtung durchschritten werden, ins Wuji. Neokonfuzianisch bedurfte es keiner Umkehr, sondern einer Besinnung auf das Prinzip, das in allem wirkte. Wollte man dessen Erkenntnis als Tor sehen, so käme man bei seinem Durchschreiten wieder in *dieser* Welt an, allerdings in einem – bei Zhou Dunyi durch die Ruhe des Weisen – harmonisierten Zustand.

IV. Taiji und Wuji in der Kampfkunst des Taiji

Was interessierte Wang Zongyue, den Autor einer Schrift über Kampfkunst, an diesen philosophischen Spekulationen über Wuji und Taiji? Warum setzte er eine Anspielung auf Zhou Dunyis *Erläuterung des Taiji-Diagramms* an den Anfang seiner *Abhandlung des Taijiquan*? Wir betrachten noch einmal dessen Formulierung, nun auf dem Hintergrund der daoistisch-neokonfuzianischen Auseinandersetzung, um dann nach dessen Relevanz für die Praxis des Taijiquan zu fragen.

Taiji, aus Wuji entstehend, ist die Mutter von Yin und Yang.

Bei Wang Zongyues Formulierung handelt es sich um kein wörtliches Zitat. Taiji steht im Unterschied zu Zhou Dunyis Text an erster Stelle, ist Wuji aber logisch bzw. genealogisch nachgeordnet und im Verhältnis zu ihm ein Sekundäres. Yin und Yang, die polaren Gegensätze, die in allem Existierenden sind, gehören scheinbar bereits der dritten Generation an. Wuji, Taiji und Yin-Yang erscheinen in dieser Formulierung wie Phasen eines kosmologischen Entstehungsprozesses, somit als Nacheinander. Folgte man Robinets These, handelte es sich bei Wang Zongyues Formulierung um eine daoistische Auslegung von Zhou Dunyis Text, die am Ende Zhu Xis neokonfuzianischen Einfluss zurückgedrängt hätte. Das entspräche dem daoistischen Image des Taijiquan.⁴⁸

⁴⁶ Vgl. Robinet 1990, S. 390.

⁴⁷ Zur Idee des Tores vgl. Silberstorff 2012 und 2014.

⁴⁸ Zhu Xis Neokonfuzianismus war bis zum Ende des Kaiserreichs die als orthodox anerkannte Philosophie. Nach

Auffallend ist jedoch, dass die *Abhandlung des Taijiquan* in ihrem weiteren Verlauf kaum daoistisch besetzte Begriffe oder Metaphern verwendet, sondern konfuzianische Autoren zitiert. Tatsächlich lässt sich bereits der einleitende, programmatische Satz so verstehen, dass sich die Ansichten die Waage halten; sei es, dass sie sich damit ausgleichen, oder sei es, dass sie nur gleiches Gewicht beanspruchen können.

Das Schriftzeichen 而 *er* bleibt auch in Wang Zongyues Formulierung mehrdeutig. Dass ihr zufolge Taiji aus Wuji entsteht, ist unzweideutig. Daran änderte sich auch nichts, wenn 生 *sheng* als „hervorbringen“ oder „gebären“ übersetzt würde.⁴⁹ Aber es scheint nicht *entstanden*, sondern *entstehend* zu sein. Zeit setzt überhaupt erst mit Taiji ein – ohne Wuji in die Vergangenheit zu versetzen. 而 *er*, durch den Entstehungszusammenhang mit temporaler Bedeutung versehen, indiziert im gegebenen Kontext ein präsentisches Geschehen. Taiji wäre Wuji logisch und genealogisch, nicht aber zeitlich nachgeordnet. Entsprechend handelte es sich um keine zeitlich voneinander abgrenzbaren Zustände, sondern um ein permanentes Geschehen. Taiji ließe die Welt in jedem Augenblick aus einem bestimmungslosen Urgrund hervortreten, ohne diesen jemals zu verlassen. Man könnte sich die in Zhou Dunyis Taiji-Diagramm separat gezeichneten Sphären als konzentrische Kreise vorstellen, die sich unablässig von einem Mittelpunkt ausbreiten. Trotz der Rede von einer Entstehung ähnelte die Konstruktion derjenigen bei Zhu Xi, bei dem Taiji alle Erscheinungsformen von Qi als der Welt des Entstehens und Vergehens durchwirkte, ohne dass Wuji, selbst jenseits von Yin und Yang, dadurch aufgehört hätte, es zu bestimmen. Doch was ist daran für die Kampfkunst des Taiji von Bedeutung?

Die Auslegung der Meister

Der Deutungsspielraum in Wang Zongyues Theorie des Taijiquan spiegelt sich in Erklärungen von Meistern, die dem Verhältnis von Wuji und Taiji entscheidende Relevanz für die Kampfkunst bei-

1911 sank sein Prestige entsprechend dramatisch, während der Daoismus sich politischer Förderung erfreute. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Imagebildung des Taijiquan als daoistische Kunst findet sich in Wile 2007. Vor dem Hintergrund der These von einem *Wujitu*, dessen Leserichtung Zhou Dunyi umgekehrt habe, müsste es in einer daoistischen Auslegung beim Taijiquan eigentlich um die Rückkehr zur ursprünglichen, unterschiedslosen Einheit des Wuji gehen; womit *Wujiquan* der passendere Name für diese Kampfkunst gewesen wäre.

⁴⁹ Das Schriftzeichen 生 *sheng* – ursprünglich „wachsen“, dann „gebären“ und „(Menschen-)Leben“ – hat im Lauf der Zeit eine Bedeutungsöffnung erfahren. In der Großen Abhandlung zum *Yijing* kann es bereits mit „hervorbringen“ übersetzt werden. Zhou Dunyi verwendet den Begriff ebenfalls, allerdings eben nicht für das Verhältnis von Wuji und Taiji, sondern nur für das Taiji, das in Bewegung Yang und in Ruhe Yin hervorbringt. Sprachlich eindeutig ist das Mutterbild bei Wang Zongyue („... ist die Mutter von Yin und Yang“). Die berühmteste Vorläuferstelle dürfte das erste Kapitel des *Daodejing* sein, in dem es heißt: „Nichtsein nenne ich den Anfang von Himmel und Erde. Sein nenne ich die Mutter der Einzelwesen.“ (Übersetzung R. Wilhelm)

maßen. Als Taijiquan in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts öffentlich unterrichtet wurde, erschienen Bücher namhafter Meister, die das Image der Kampfkunst bis heute nachhaltig prägen. In den meisten dieser Bücher ist Wang Zongyues *Abhandlung des Taijiquan* abgedruckt. Darüber hinaus finden sich sowohl in theoretischen Erläuterungen als auch in Figuren der Formen Spuren jener Debatte um Taiji und Wuji, die Zhou Dunyis Text einst ausgelöst hatte. Auch wenn nicht direkt auf sie Bezug genommen wurde, stoßen die verschiedenen Deutungsansätze wie untergründige tektonische Schichten aneinander.

Sun Lutang, der wesentlich dazu beigetragen hat, den Begriff der „Inneren Kampfkünste“ im 20. Jahrhundert zu etablieren, war unter den Meistern des frühen 20. Jahrhunderts vielleicht am deutlichsten der daoistischen inneren Alchemie verpflichtet. Er ließ sein Buch *Taijiquan xue* („Das Wissen des Taijiquan“, 1921, Vorwort von 1919) – wie bereits seine Bücher *Xingyiquan xue* (1915) und *Baguaquan xue* (1917) – mit Kapiteln zu Wuji und Taiji beginnen. Seine Taijiquan-Form hebt mit einer Wuji-Stellung an, der eine Taiji-Stellung folgt; und sie endet auch wieder in einer Wuji-Stellung. Das scheint einer daoistischen Lesart des Nacheinander zu entsprechen. Die Wuji-Stellung charakterisiert er dadurch, dass es in ihr keine Gedanken und Ideen, keine Form und Gestalt, kein Ich und keinen Anderen gebe, keine Gegensätze und keine Unterscheidungen. Wuji ist für ihn der Zustand, aus dem die Eine Energie des Taiji gewonnen wird.

Im Wuji hat man noch nicht mit dem Üben der Form begonnen, das Herz trägt keinerlei Gedanken in sich, es regen sich keine Ideen, der Blick schaut nichts, Hände und Füße tanzen nicht, der Körper bewegt sich nicht, Yin und Yang sind noch nicht geschieden, das Klare und das Trübe sind noch nicht getrennt, alles ist durchmischt und vage, ganz und gar Ein Qi.⁵⁰

Die Wuji-Stellung bedeutet für Sun Lutang eine Rückkehr zur ursprünglichen Energie; zu jener Energie, die schon am Anfang der Welt und des Lebens stand, und in die sich beim Üben der Kampfkunst in einer mikrokosmischen Entsprechung wieder eintauchen lässt. In seinem *Bagua*-Buch (1917) hatte er den inneren Kampfkünsten attestiert, sie wiesen den Weg des Weisen: den der Rückkehr zum Ursprung. Die in ihnen gelehrte Verfeinerung der Energie bedeute die Kunst der Umkehrung jenes Weges, der nach daoistischer Auffassung durch den Eintritt ins Sein des Lebens von der Leere über den Geist zu Qi und von dort zur Essenz führt. Der Weg der inneren Kampfkunst führe umgekehrt wieder vom Sein zum Nicht-sein (*wu*).⁵¹

In den anderen Stilen beginnen die Formen nicht mit einer Wuji- oder auch Taiji-Stellung, sondern

⁵⁰ Sun Lutang 1921, Kap. 1 *Wuji xue*.

⁵¹ Sun Lutang 1917, Kap. 6, *Wuji xue*

mit der „Vorbereitung“, dem „Anfang“, der „Vorbereitung des Anfangs“ oder direkt mit „Den Vogel beim Schwanz fassen“. Die jeweiligen Erläuterungen zur Form betonen gleichwohl, dass die Vorbereitung der Einkehr von Ruhe vor dem Einsetzen des Taiji mit seiner Unterscheidung von Yin und Yang dient. Teilweise wird diese Ruhe mit Wuji gleichgesetzt.

In Yang Chengfus Buch von 1931 *Taijiquan shiyongfa* („Methoden der Anwendung des Taijiquan“) heißt es, Bewegung lasse Taiji entstehen, mit dem Yin und Yang in die Welt kommen. In Ruhe kehre man zum Wuji zurück, in dem sich Herz und Geist vereinen und der Körper leer und sensitiv für die leichteste Berührung wird.

Wo keine Bewegung ist, ist Wuji. Sobald es Bewegung gibt, gibt es Taiji.⁵²

Der Theoretiker des Chen-Stils Chen Xin erläuterte (1919?, publiziert 1933), wenn auch nicht speziell zur Form:

Der Übergang von äußerer Stille zur Bereitschaft für eine Bewegung ist bekannt als Übergang vom Wuji zum Taiji.⁵³

So weit scheinen sich die Erklärungen und ihre Terminologie in Deckung bringen zu lassen. Doch in Yang Chengfus *Taijiquan tiyong quanshu* („Vollständiges Buch der Form und Anwendungen des Taijiquan“) von 1934 wird die körperliche und geistige Vorbereitung in der „Anfangsstellung“, mit der die Form dort beginnt, ohne Erwähnung von Wuji oder Taiji beschrieben. Gilt für Yang Chengfus Buch von 1931 dessen Schüler Dong Yingjie als Ghostwriter, so Zheng Manqing für das von 1934. In Zheng Manqings eigenem Buch von 1946, *Zhengzi taijiquan shisan pian* („Meister Zhengs Dreizehn Kapitel zu Taijiquan“) beginnt die Form mit der „Vorbereitungsstellung“. Auch hier ist nicht von Wuji die Rede; stattdessen von Taiji, *bevor* es Yin und Yang getrennt hätte. In diesem Taiji sei der Ursprung noch ungeschieden. Erst mit der folgenden Figur, der „Anfangsstellung“, bei der die Arme gehoben werden, würden die zwei Urformen Yin und Yang unterschieden. Ruhe, bei Yang Chengfu (1931) noch wie ein Synonym für Wuji, schien nun ein ursprüngliches Taiji zu charakterisieren.⁵⁴

⁵² Yang Chengfu 1931, S. 108.

⁵³ Chen Xin, *Chen shi taijiquan tushuo* („Bebilderte Erklärungen zum Chen-Stil Taijiquan“), Übersetzung und zitiert nach Ranné 2011, S. 195.

⁵⁴ Zhou Dunyis Text hatte in einer mysteriösen Wendung zum Vor-Bild des Heiligen geführt, der aus der Ruhe schöpfte. Diese Ruhe, so ließ sich interpretieren, ergab sich aus der Anwesenheit von Wuji in Taiji bei der Rückwendung des erkennenden Geistes auf sich selbst. Mit der Ruhe des Weisen schien tatsächlich ein Weg der Kampfkunst beschreibbar. Huang Zongxi (1610-1695) erklärte im 17. Jahrhundert in seiner Theorie der „Inneren Schule der Kampfkunst“, dass in ihr, anders als in der äußeren Schule der Shaolin-Mönche, Ruhe über Bewegung siege. An diese Theorie knüpften Taijiquan-Meister des frühen 20. Jahrhunderts mit Berufung auf eine Linie, die über

Am Ende der Yangstil-Formen taucht Taiji noch einmal auf. Bei Yang Chengfu (1934) und Zheng Manqing (1946) heißt es in den Erläuterungen zur letzten Figur der Form nahezu identisch:

Das „Taiji schließen“ bedeutet, die zwei Urformen, die vier Symbole, die acht Tri-gramme und die 64 Hexagramme zu vereinigen und zum Taiji zurückzukehren. Herz, Idee, Qi und Atem sammeln sich und kehren zum *Dantian* zurück. Der Geist wird fest und die Sorgen ruhen.“⁵⁵

Die Erklärung verweist auf die bereits von Zhou Dunyi zitierte Stelle aus dem *Yijing*, in der Taiji noch ohne Wuji bestimmt wird.⁵⁶ Sollte damit eine ohne Bezug zu Wuji auskommende Gegenposition zu der daoistischen Auslegung formuliert sein? Ging es um mehr als Worte? War sachlich nicht dasselbe ausgedrückt, auch wenn sich die Meister einer unterschiedlichen Terminologie bedienten?⁵⁷

Vor dem Hintergrund der skizzierten daoistisch-neokonfuzianischen Debatte war die Frage nach der Begrifflichkeit für den Ausgangs- und Endpunkt der Form mit einer weiteren Frage verknüpft: ob die von Sun Lutang bis Zheng Manqing als Wuji oder Taiji beschriebene Ruhe und Gegensatzlosigkeit (in Übereinstimmung mit einem daoistischen Phasenmodell) nur *vor* dem eigentlichen Anfang und vielleicht wieder am Ende der Form zu finden ist, oder ob sie (in Übereinstimmung mit Zhu Xis Postulat der Anwesenheit des obersten Prinzips Taiji in allen Qi-Phänomenen) in der Form selbst präsent sein muss, als Ruhe *in* der Bewegung.

Xu Yusheng legte in seinem Buch von 1921 *Taijiqian shi tujie* („Bebilderte Erklärungen der

Wang Zongyue zu Zhang Sanfeng führen sollte, an. Bei Wang Zongyue jedoch geschieht dies nicht explizit, der Ruhe wird keine Priorität gegenüber der Bewegung zugesprochen. Im zweiten Satz der *Abhandlung* heißt es, dass Taiji in Bewegung trennt, und in Ruhe vereinigt. Der Wechsel von beidem, oder auch ihr Ineinander, gehört zum Taiji des Taijiqian. Allerdings hatte auch bei Zhou Dunyi die Ruhe nicht in ihrem genealogischen Verhältnis zu Bewegung, sondern erst durch die Rolle des Weisen ihre herausragende Bedeutung bekommen.

⁵⁵ Yang Chengfu 1934, S. 60; Zheng Manqing 1946, S. 88.

⁵⁶ „Im Buch der Wandlungen gibt es das Allerhöchste. Dieses bringt die zwei Urformen hervor...“ *Xici* I, s. S. 7.

⁵⁷ Zheng Manqing (1946, S. 59) vermeidet den Begriff Wuji, vergleicht die Vorbereitungsstellung aber mit der Stehübung der „undifferenzierten Einheit“ (渾元 *hunyuan*), die auch mit „ursprünglichem Chaos“ übersetzt werden kann. Der Begriff *hunyuan*, der übrigens auch von einer Xingyiquan-Richtung benutzt wird, blickt im religiösen Daoismus auf eine lange Geschichte zurück. Der tang-zeitliche Daoist Sima Chengzhen (647-735) gebrauchte den Ausdruck gleichbedeutend mit Taiji oder Taiyi; Chen Lingyuan, ein Enkelschüler von Chen Tuan, dem das *Wujitu* zugeschrieben wurde, siedelte *hunyuan* in einer Schrift von 1072 vor Taiji an; in einer anderen, wahrscheinlich song-zeitlichen Schrift wird *hunlun* mit dem Nichts (*wu*) und Taiji mit dem Sein (*you*) identifiziert (vgl. Robinet 1990, S. 384, 387, 391). Der Daoistische Kanon (*Daozang*) enthält zudem ein neunbändiges Werk über Biographien von Unsterblichen mit dem Titel *Hunyuan shengji* („Heilige Aufzeichnungen vom Ursprünglichen Chaos“).

Taijiquan Stellungen“) das Üben des Taijiquan mit Hilfe des *Taijitushuo* von Zhou Dunyi aus. Zum ersten Kreis des Taiji-Diagramms mit der begleitenden Formulierung *wuji er taiji* schrieb er:

Beim Üben gilt: Das Innere ist voller Frieden, der Ursprung erfasst und das Eine bewahrt, ohne Pläne im Herzen, ohne Vorzeichen, das Äußere entleert. Das kann Wuji genannt werden. Bewegung und Ruhe, Yin und Yang, hart und weich, Vordringen und Zurückweichen, das alles ist darin, es ist wahrlich die Mutter von Allem. Wie könnte es nicht Taiji sein?⁵⁸

Die Bedeutung seiner Auslegung liegt weniger in den Formulierungen, mit denen er Wuji umschreibt, als vielmehr in ihrem Geltungsbereich. Wuji steht Xu Yusheng zufolge nicht am Anfang und vielleicht wieder am Ende der Form, sondern es erstreckt sich auf alles Üben. Es ist *im* Taiji, somit auch in der *ganzen* Form, anwesend; so, als würde sich deren Anfang beständig wiederholen. Dafür gab es eine theoretische Begründung:

Das Nichts der Leere ist die Wurzel, und sie umfasst alle Erscheinungen. Daher nennt man sie „das, was keine Grenzen hat“ (*wuji*).⁵⁹

Demnach wären Wuji- und Taiji-Stellungen am Anfang und am Ende der Form nur als Versinnbildlichung, Memento, Einstimmung oder Besinnung auf das zu verstehen, was während aller Bewegungen zu geschehen hat, und Wuji läge jeder Stellung und jeder Bewegung in der Form zugrunde. Wuji wäre als sein Ur-Grund *im* Taiji. Die „Vorbereitung“ müsste an jeder Stelle präsent sein. Tatsächlich nannte Zheng Manqing die „Vorbereitung“ die Grundlage bzw. Wurzel aller Übungs- und Anwendungsmethoden.⁶⁰ Taiji wird gemäß dieser Auslegung nicht nur ein einziges Mal am Anfang oder auch wieder am Ende der Form geboren, sondern in jedem Moment. Permanent und immer wieder wird es dem Wuji abgewonnen, in jedem Augenblick beginnt alles bei Null.

Betonte die eine Auslegung, dass es in der Praxis des Taijiquan eine mikrokosmische Entstehung von Taiji aus Wuji gebe, so betonte die andere Auslegung, dass es sich um ein stets sich

⁵⁸ Xu Yusheng 1921, Kap. 4.

⁵⁹ Xu Yusheng 1921, Kap. 6. Im Unterschied zur vorherrschenden Meinung seiner Zeit nannte Xu Yusheng (ebd., Kap. 1) Taiji ein „konfuzianisches Prinzip“ (*rujia taiji zhi li*), das der selbst konfuzianische (sic!) Gelehrte Zhang Sanfeng bei der Erschaffung der Inneren Schule der Kampfkunst angewandt habe. Die Anhänger der Inneren Schule, so betont er eigenwillig, seien von konfuzianischer Geistesart (*rujia zhi yi*). Die Gegenübersetzung der Interpretationen und ihre Assoziation mit daoistischen oder neokonfuzianischen Positionen lässt sich durch diverse Äußerungen der Meister stützen. Dennoch trägt sie idealtypische Züge. Auch Sun Lutangs Position ließe sich so lesen, dass er Wuji nicht als diskreten Zustand versteht. Am Anfang des zweiten Kapitels (*Taijiquan xue*) schreibt er: „Taiji ist inmitten von Wuji.“ (*Taiji zhe zai yu wuji zhi zhong.*)

⁶⁰ Zheng Manqing 1946, S. 59.

wiederholendes Geschehen handelte, das keine vergehenden, zur Vergangenheit werdenden, Phasen zurücklässt.

Ein Mengzi-Zitat als Schlüssel

Die daoistisch-neokonfuzianische Kontroverse um das Verhältnis von Wuji und Taiji hatte in den Erläuterungen der Meister des Taijiquan einen Nachhall gefunden. Aber waren das mehr als bloße Interpretationen eines davon relativ unabhängigen Übungssystems? Kann die Beruhigung von Körper und Geist in einer Wuji- oder Vorbereitungsstellung tatsächlich als Eintritt in ein von Daoisten als Urzustand aufgefasstes Reich der Ungeschiedenheit verstanden werden; zudem innerhalb einiger Sekunden oder bestenfalls weniger Minuten des stillen Verweilens vor Beginn der Form? Wenn das mit Ruhe assoziierte Wuji aber *im* Taijiquan sein soll, bleibt zu erklären, wie es bei der Form oder bei Anwendungen in Bewegung erhalten bleibt. Wäre es nur in einem beruhigten Geist, so stünde dieser in einem Gegensatz zum bewegten Körper – und somit im Widerspruch zum gegensatzlosen Wuji.

Obwohl Wang Zongyues *Abhandlung des Taijiquan* Taiji und Wuji nur an einer einzigen Stelle erwähnt, lässt sich aus ihr doch eine Idee von deren Verhältnis herauslesen, bei dem eine Nicht-Polarität Geist und Körper umfasst und sich auch im Gegensatz von Bewegung und Ruhe durchhält. Es erschließt sich über das für die Kampfkunst konstitutive Verhältnis von Selbst und Anderem.

Taijiquan besteht nicht nur aus der Form, als Kampfkunst umfasst es auch Anwendungen. In einer Hinsicht gleichen die Anwendungen der Form, deren Figuren als idealisierte Erinnerungsbilder an kämpferische Auseinandersetzungen verstanden werden können: Sowohl in den Bewegungen der Form als auch in den Anwendungen findet ein Zusammenspiel von Yin und Yang statt. In einer anderen Hinsicht aber gibt es einen Unterschied: Das Üben der Form setzt den Übenden in ein Verhältnis zu sich selbst, Anwendungen setzen ihn darüber hinaus in ein direktes Verhältnis zu einem Anderen, ob Gegner im Kampf oder Partner bei Übungen.

In der *Abhandlung* heißt es: „Wenn der Andere hart ist, bin ich weich.“ Der bereits im *Yijing* (als Weg der Erde) genannte Gegensatz von weich und hart, der dem (im *Yijing* als Weg des Himmels bestimmten) Gegensatz von Yin und Yang entspricht, wird auf das Verhältnis von Selbst und Anderem (analog dem Weg des Menschen aus dem *Yijing*) abgebildet. Diese und andere Stellen erklären, wie im Taijiquan „Yin und Yang sich gegenseitig unterstützen“. Zhou Dunyi hatte erläutert: „Yin und Yang haben ihre Einheit im Taiji. Die Wurzel von Taiji ist Wuji.“ Das Namen gebende Taiji lässt sich als die Einheit des Zusammenspiels von Yin und Yang im Tuishou oder auch in den Anwendungen der Kampfkunst verstehen. Doch was ist deren Wurzel, der Wuji-Aspekt der Grenzenlosigkeit oder Nicht-Polarität, in dieser Einheit von Yin und Yang; und wie lässt er sich im

Verhältnis von Selbst und Anderem verstehen?

Liest man Anfang und Ende der *Abhandlung des Taijiquan* zusammen, legt sich folgende Interpretation nahe: Während Taiji in den Anwendungen der Kampfkunst die Einheit der Gegensätze von Yin und Yang bedeutet, liegt seine Wurzel, sein Wuji, in der ursprünglichen Nicht-Polarität von Selbst und Anderem. Am Ende des Textes heißt es:

Zu Grunde liegt: „Das Eigene aufgeben und dem Anderen folgen.“⁶¹

Übersetzen ließe sich auch: „Das Selbst opfern und dem Anderen folgen.“ Es handelt sich um ein Zitat von Mengzi,⁶² womit sich ein Kreis schließt. Zhu Xi hatte seine Wertschätzung für Zhou Dunyi durch die These zum Ausdruck gebracht, dass nach über tausendjährigem Darniederliegen der konfuzianischen Lehre erst dieser wieder an Mengzis Geisthöhe habe anknüpfen können. Wang Zongyue nun, der mit einer Anspielung auf Zhou Dunyi begonnen hatte, beschließt seinen eigenen, im Bereich der Kampfkunst formulierten Beitrag zur Debatte um die Auslegung des Verhältnisses von Wuji und Taiji, indem er Mengzi zitiert; und zwar mit einer Maxime, die sich auf das für Konfuzianer, aber auch für jede Kampfkunst, essentielle Verhältnis von Selbst und Anderem bezieht. Erst diese Stelle reichert den ersten Satz der *Abhandlung* so an, dass aus ihm das spezifische Charakteristikum der Kampfkunst des Allerhöchsten verständlich wird; das, was sie zu Recht Taiji im Namen führen lässt.

Im Taijiquan, so unterstreicht das Zitat, gilt es, dem Anderen zu folgen. Das aber soll nicht äußerlich geschehen, sondern so, dass man sein Eigenes, d.h. den Selbst-Pol und mit ihm die Polarität, aufgibt. Warum? Nur wenn sich der Gegensatz von Selbst und Anderem im Moment eines Angriffs aufhebt, kommt es zur spezifischen Kraftentwicklung des Taijiquan. Die Kraft, die es zu meistern gilt, ist Eine. Sie gründet darin, dass im Moment eines Angriffs die Pole Selbst und Anderer sich in einer Nicht-Polarität auflösen, durch welche die Angriffsenergie des Anderen in der Einen Kraft aufgeht. Nur wer es vermag, das Eigene aufzugeben und dem Anderen zu folgen, kann die harte Kraft eines Angriffs ins Leere laufen lassen, neutralisieren (chinesisch 化 *hua*, wörtlich: schmelzen, umwandeln) und transformieren. Durch das Aufgeben des Eigenen schmilzt nicht nur die Kraft des Angriffs, man selbst verschmilzt mit ihr. Zwei sich gegenüberstehende Personen, eben noch als Selbst und Anderer in zwei getrennten Körpern, werden zu Einer Gestalt – bis zur (metaphorisch gesprochen) Wiedergeburt von Selbst und Anderem nach dem Zunichtwerden des Angriffs.

Ohne Aufgabe des Eigenen gibt es keine Leere des Geistes. Nur wenn der Geist leer ist, ist es auch der Berührungspunkt beim körperlichen Kontakt. Nur durch die intentionslose Leere wird man

⁶¹ 本是「舍己從人」 *ben shi* „sheji congren“.

⁶² *Mengzi* III.8.

durchlässig, kann die Kraft des Anderen aufnehmen und sich mit ihr verbinden. Nur wenn die Polarität von Selbst und Anderem schmilzt, kann der Körper so in Bewegung gesetzt werden, dass Yin und Yang einander entsprechen und ihre Einheit im Taiji haben. Nur wenn Körper und Geist im Moment des Angriffs leer sind, tritt kein eigener Impuls hinzu, durch den sich das Selbst dem Anderen entgegenstellt. Jede Eigen-Bewegung aber führt weg vom Taijiquan, hin zu Widerstand oder Flucht. Im Moment, da man angegriffen wird, gilt es daher, so leer zu sein wie am Umkehrpunkt beim Tuishou. So wird der Moment des Angriffs zur paradoxen Nicht-Dauer des Kampfes.

Weil der Moment des Kontakts darüber entscheidet, ob man sich in die Bewegung des Anderen einblenden kann, gilt es, vorbereitet zu sein. Deswegen haben die Meister des Taijiquan so großen Wert auf die Vorbereitung in selbst-loser Ruhe gelegt. Damit die Leere *in* jeder Bewegung ist, muss sie *vor* jeder Bewegung sein. Aber wenn sie nicht in jeder Bewegung erhalten bleibt, hat sie nicht zu Taijiquan geführt. Die Kampfkunst des Allerhöchsten verlangt von einem selbst: sein Verhältnis zu Anderen „aus Wuji entstehend“ zu realisieren, aus der Aufgabe des Eigenen.

Literatur

Adler, Joseph A.: „Zhou Dunyi: The Metaphysics and Practice of Sagehood“, in: de Bary & Bloom (Hrsg.): Sources of Chinese Tradition, 2. Aufl., New York 1999, S. 669-677

Adler, Joseph A.: Reconstructing the Confucian Dao. Zhu Xi's Appropriation of Zhou Dunyi, New York 2014

Ames, Roger T.: „Yin and Yang“, in: Antonio S. Cua, (Hrsg.): Encyclopedia of Chinese Philosophy, New York 2003, S. 846f

de Bary, W. T. & Chan, Wing-tsit & Watson, B. (Hg.): Sources of Chinese Tradition, Vol. I. New York 1960

Bauer, Wolfgang: Geschichte der chinesischen Philosophie. München 2001

Bödicker, Martin: Das Tai Chi-Klassiker Lesebuch, boedickerbooks.com 2013

Chan, Wing-tsit (Hg.): A Sourcebook in Chinese Philosophy. Princeton, 4. Aufl. 1973

Chang, Carsun: The Development of Neo-Confucian Thought. New York 1957

Ching, Julia: „The Symbolism of the Great Ultimate (T'ai-chi): Myth, Religion and Philosophy“, in: Graciela de la Lama (Hrsg.): 30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, 1976: China, vol. 2, S. 64-91

Davis, Barbara: *The Taijiquan Classics*. Berkeley 2004

Feng Youlan 馮友蘭: *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史. [1931/1934] Nachdruck Shanghai 2000

Fung Yu-lan (translated by Derk Bodde): *A History of Chinese Philosophy*. Vol. I and II. Princeton 1952/53

Henning, Stanley E.: „Ignorance, Legend and Taijiquan“, in: *Journal of the Chen Style Taijiquan Research Association of Hawaii*, Vol. 2, No. 3, 1994, S. 1-7

Henning, Stanley E.: „Thoughts on the Origin and the Development of Taijiquan“, in: The 3rd Shenjiang International Forum on Wushu 2012, S. 13-17

Hudson, William Clarke: *Spreading the dao, managing mastership, and performing salvation: The life and alchemical teachings of Chen Zhixu* (Diss. Indiana University) 2008

Kaltenmark, Max: *Lao-tzu und der Taoismus*. Frankfurt a. M. und Leipzig 1996

Leibold, Michael: „Taiji: Ein transzendentaler Begriff der konfuzianischen Philosophie?“, in: *Perspektiven der Philosophie* 28/1, 2002, S. 329-357

Louis, François: „The Genesis of an Icon. The *Taiji* Diagram's Early History“ in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 63/1 (2003), S. 145-196

Ranné, Nabil: *Die Wiege des Taijiquan*. Berlin 2011

Robinet, Isabelle: „The Place and Meaning of the Notion of Taiji in Taoist Sources Prior to the Ming Dynasty“, in: *History of Religions* 29, 1990, S. 373-411

Robinet, Isabelle: *Geschichte des Taoismus*. München 1995

Schipper, Kristofer & Verellen, Franciscus: *The Taoist canon. A historical companion to the Daozang*. Chicago 2004

Shangfang dadong zhenyuan miaojing tu 上方大洞真元妙經圖, in: *Zhengtong daozaang* 正統道藏. online-ressource: <http://ctext.org/library.pl?if=gb&file=99063&page=5> [Abruf 11. 11. 2016]

Silberstorff, Jan: „Einheit von Sein und Nichtsein“, in: *Taijiquan & Qigong Journal* 42, 4/2010, S. 30-36

Silberstorff, Jan: „Das Daodejing im Taijiquan“, in: *Taijiquan & Qigong Journal* 58, 4/2014, S. 30-36

Sun Lutang 孫祿堂: *Taijiquan xue* 太極拳學 („Das Wissen des Taijiquan“) [1921, Vorwort 1919]. Online-Ressource: <https://brennantranslation.wordpress.com/2015/04/28/the-taiji-manual-of-sun-lutang/> [Abruf 11. 11. 2016]

Wang, Robin: *Zhou Dunyi's Diagram of the Supreme Ultimate Explained („Taijitu Shuo“)*: A

Construction of the Confucian Metaphysics. Loyola Marymount University 2005

Wang Bi ji xiao shi 王弼集校釋 [hrsg. v. Lou Yulie 樓宇烈]. Taibei 1992

Wile, Douglas: *Lost T'ai-chi Classics from the Late Ch'ing Dynasty*. New York 1996

Wile, Douglas: „Taijiquan and Daoism. From Religion to Martial Art and Martial Art to Religion“, in: *Journal of Asian Martial Arts* 16/4 (2007), S. 8-45

Xu Yusheng 許禹生: *Taijiquan shi tujie* 太極拳勢圖解 („Bebilderte Erklärungen der Taijiquan Stellungen“) [1921]. Online-Ressource: <https://brennantranslation.wordpress.com/2012/08/27/the-taiji-manual-of-xu-yusheng/> [Abruf 11. 11. 2016]

Yang Chengfu 楊澄甫: *Taijiquan Shiyongfa* 太極拳使用法 („Methoden der Anwendung des Taijiquan“) [1931]. Nachdruck Taibei 1983

Yang Chengfu 楊澄甫: *Taijiquan tiyong quanshu* 太極拳體用全書 („Vollständiges Buch der Form und Anwendungen des Taijiquan“) [1934]. Nachdruck Taibei 2001

Zheng Manqing 鄭曼青: *Zhengzi taijiquan shisan pian* 鄭子太極拳十三篇 (Meister Zhengs Dreizehn Kapitel zu Taijiquan). [1946]. Nachdruck Taibei 1981

Zhou Lianxi ji 周濂溪集 (*Zhou Dunyi zhuan* 周敦頤撰). Shanghai: Shang wu yin shu guan 1936

Zhuzi yu lei 朱子語類. Beijing: Zhonghua shuju 1988

Dieser Artikel wurde in gekürzter Fassung veröffentlicht im
Taijiquan & Qigong Journal, Ausgabe 1/2017, Heft 67 (s. www.tqj.de)