

**GESCHICHTE
DER NEUKONFUZIANISCHEN
PHILOSOPHIE**

vom 10. Jahrhundert bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts

**Gastvorlesung
an der Thüringischen Universität zu Jena 1930**

von

CARSUN CHANG

(Dschang Gün-mai)

**Vormals Präsident des Instituts für Politik zu Wu-sung
z. Zt. Professor für Philosophie in Peiping**



VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

Herausgegeben von Heiner Roetz und Joseph Ciaudo

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2016

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.

Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder
unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen
und zu verbreiten.

Druck: _____

Bindung: _____

ISBN 978-3-465-05xxx-x

Carsun Chang (Zhang Junmai)

EIN PHILOSOPHISCHER DENKER
UND POLITISCHER AKTIVIST ZWISCHEN DEN
FRONTEN

Anfang der 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts besuchte der Verleger Vittorio Klostermann das Ostasiatische Seminar der Universität Frankfurt, um mit dem Inhaber des sinologischen Lehrstuhls, Prof. Dr. Dr. Tsung-tung Chang 張聰東, die Publikation einer Arbeit über den daoistischen Philosophen Zhuang Zhou 莊周¹ zu besprechen. Er hatte den alten Umbruchabzug eines Buches dabei, das für das Jahr 1941 zur Publikation vorgesehen war:² Carsun Changs *Geschichte der neokonfuzianischen Philosophie*. Tsung-tung Chang war an dem Text, den ich als sein Mitarbeiter damals zum ersten Mal zu Gesicht bekam, nicht sonderlich interessiert. Die konfuzianische Philosophie, namentlich die zeitgenössische, war kein bedeutendes Thema. Wenn Guy Alitto sein kurz zuvor erschienenenes Buch über den Philosophen Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988) mit *The Last Confucian* betitelte,³ so stand dies für eine verbreitete Einschätzung. Der Konfuzianismus wurde weithin mit der feudalen Ideologie des chinesischen Kaiserreiches gleichgesetzt, die sich mit dem Ende der Monarchie überlebt hatte und mit der maoistischen Kulturrevolution vollends zu Grabe getragen worden war.

Nur wenige Jahrzehnte Jahre später stehen wir vor einer völlig veränderten Lage. Der Konfuzianismus hat im post-maoistischen China eine ausgesprochene Renaissance erlebt und redet wieder mit, wenn es um die „Identität“ der chinesischen Gesellschaft geht. Vielen Beobachtern gilt er als Triebkraft der ostasiatischen Moderne. Gleich ob man diese Sichtweise teilt oder nicht, so ist doch der Konfuzianismus wie-

¹ Erschienen bei Klostermann 1982 unter dem Titel *Metaphysik, Erkenntnis und praktische Philosophie im Chuang-tzu*.

² In diesem Band werden die Originalfahnen von 1941 wiedergegeben. Wegen der kleinen Auflage war ein Neusatz des Haupttextes nicht möglich.

³ Guy S. Alitto, Guy S., *The Last Confucian. Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979.

der zu einem Thema geworden, das nicht mehr nur der Vergangenheit angehört.

Auch eine für lange Zeit kaum beachtete intellektuelle Bewegung, die sich den Namen „Neu-Konfuzianismus“ (*xin ruxue* 新儒學) gegeben hat und sich nach den antiken Anfängen und dem „Neo-Konfuzianismus“ der Song- und Mingzeit als die „dritte Welle“ der Lehre versteht, hat in letzter Zeit großes Interesse auf sich gezogen. Sie entstand in den intellektuellen Auseinandersetzungen seit dem Ende des Kaiserreichs und formierte sich an den akademischen Institutionen, nach dem Sieg der Kommunistischen Partei auf dem Festland vor allem in Taiwan und Hong Kong. 1958 versuchte sie ohne großen Erfolg, mit einem programmatischen *Manifesto on the Reappraisal of Chinese Culture* international auf sich aufmerksam zu machen.⁴ Das Manifest beklagt die Missachtung und das Missverstehen der chinesischen Kultur in den westlichen Wissenschaften. Es betont, dass die konfuzianische Tradition mit dem Einzug der Moderne in China keineswegs obsolet geworden sei; vielmehr habe der „Geist“ der chinesischen und zumal der konfuzianischen Kultur mit den alten Herrschaftsstrukturen immer schon in Konflikt gestanden und ein „demokratischer Konstitutionalismus“ viel eher in seiner Konsequenz gelegen. Statt die kulturellen Ressourcen Chinas der Vergangenheit zu überantworten, gelte es, sie als unverzichtbar für die Modernisierung China zu bewahren und weiterzuentwickeln.

Initiator und Mitunterzeichner des „Manifests“ war Zhang Junmai 張君勱 bzw. Zhang Jiasen 張嘉森, im Westen besser bekannt unter der Transkription Carsun (auch Carson) Chang, der Autor des vorliegenden Buches. 1886 noch unter der Dynastie Qing geboren, hatte Carsun Chang eine traditionelle konfuzianische Bildung genossen und an einem Sprachinstitut in Shanghai Deutsch erlernt. Von 1906 bis 1910 studierte er in Japan Politik und Rechtswissenschaften. In den wirren Machtkämpfen der untergehenden Monarchie und der frühen Republik

⁴ S. Carson Chang, Hsieh Yu-wei (Xie Youwei); Hsu Foo-kuan (Xu Fuguan); Mou Chung-san (Mou Zongsan); Tang Chun-i (Tang Junyi), „A Manifesto on the Reappraisal of Chinese Culture“, in: Tang Chun-i, *Essays on Chinese Philosophy and Culture*, Taipei: Student Books, 1988, S. 492-562. Eine gekürzte Fassung findet sich in Bd. 2 von Carsun Changs *The Development of Neoconfucian Thought*, New Haven: Bookman Associates, 1962, S. 455-484.

engagierte er sich auf der Seite der demokratischen Konstitutionalisten, doch musste er schon bald, wie nicht wenige Angehörige der kritischen chinesischen Intelligenz, sich im Ausland in Sicherheit bringen. 1913 begann er ein Studium in Berlin. 1916 kehrte er nach China zurück, um nach dem Ende des Ersten Weltkriegs zusammen mit seinem Mentor Liang Qichao 梁啟超 eine erneute Europa-Reise zu den Versailler Friedensverhandlungen anzutreten. Begegnungen mit Henri Bergson in Paris und vor allem mit Rudolf Eucken in Jena weckten sein Interesse an der Lebensphilosophie. Eucken und Chang waren voneinander so beeindruckt, dass sie 1922 ein gemeinsames Buch publizierten – *Das Lebensproblem in China und in Europa*.⁵ Das Buch konstatierte eine „große geistige und moralische Krise“ der menschlichen Zivilisation, gegen die die moderne Wissenschaft machtlos sei und die einer neuen, aus den deutschen und chinesischen Quellen gewinnbaren „Geistesbildung“ bedürfe.

Unter dem Eindruck der Lebensphilosophie wurde Carsun Chang im China der 20er Jahre zum Wortführer der Kritik eines optimistischen Wissenschaftsglaubens, der sich unter den modernistisch gestimmten chinesischen Intellektuellen breiter Anhängerschaft erfreute. Allerdings hat Chang die ihn zunächst ansprechende Lebensphilosophie später als irrational abgelehnt. In der Tat zeigt schon das Buch von 1922, dass seine eigene Suche nach einer Alternative zum Szientismus in die Richtung einer moralischen Vernunft ging. Dies hat ihn in die Nähe Kants gebracht, und er kann als Begründer einer später einflussreichen kantianischen Rekonstruktion der konfuzianischen Ethik gelten.

Carsun Chang begnügte sich allerdings nicht damit, nach den ethischen Grundlagen einer geistigen Zivilisation für das von Krisen zerrissene China zu fragen. Er war ein eminent politischer Denker und Aktivist, der nach dem Vorbild der westlichen Sozialdemokratie einen „dritten Weg“ zwischen der rechtsnationalistischen Guomindang und der erstarkenden kommunistischen Bewegung suchte, später auch mit einer eigenen Partei. Zugleich wurde er zu einem der wichtigsten chinesischen Theoretiker des demokratischen Verfassungsstaates. Auf der

⁵ Rudolf Eucken und Carsun Chang, *Das Lebensproblem in China und in Europa*, Leipzig: Quelle & Meyer, 1922.

Flucht vor der ihn verfolgenden Guomindang ging er 1929 erneut nach Deutschland. Nach einem Aufenthalt am China-Institut in Frankfurt am Main, dessen Gründer Richard Wilhelm er in China kennengelernt hatte, erhielt Chang eine Einladung zur einer Gastvorlesung an der Universität Jena, der ehemaligen Wirkungsstätte seines Freundes Eucken. Chang entschied sich, nicht über die klassische chinesische Philosophie zu sprechen, sondern über den Neokonfuzianismus, der vergleichsweise wenig bekannt war und näher an der chinesischen Gegenwart lag. Das Manuskript des vorliegenden Buchs basiert auf dieser Vorlesung. Es lieferte seinerseits trotz vieler Abweichungen die Vorlage der späteren, dem gleichen Thema gewidmeten zweibändigen Arbeit *The Development of Neo-Confucian Thought*,⁶ Changs bekanntester englischsprachiger Publikation. Beide Bücher zeigen, dass Chang Philosophie nicht als reine akademische Angelegenheit verstanden sondern in einem engen Zusammenhang zur Praxis gesehen hat – ganz in Einklang mit seinem politischen Engagement. Joseph Ciaudo, einer der besten westlichen Spezialisten für die Philosophie Carsun Changs, stellt die Arbeiten im Anhang dieser Edition in einem Vergleich näher vor.

1931 kehrte Chang nach China zurück. Im gleichen Jahr begann die militärische Expansion Japans in die Mandchurei, die in den Zweiten Chinesisch-Japanischen Krieg münden sollte. Unter dem Druck der japanischen Aggression verschärfte sich das nationale Problem Chinas, mit Auswirkungen auf Zhangs politische Einstellung, in der sich nun elitistisch-etatistische Züge auf Kosten der demokratischen verstärkten. Gleichwohl blieb er seinem Grundgedanken treu, dass der demokratische Rechtsstaat auf Dauer auch für China alternativlos sei und zudem gerade in der Konsequenz der konfuzianischen politischen Philosophie und Ethik liege. Die bis heute liberalste chinesische Verfassung, jene der Republik China von 1947, die von

Chiang Kai-shek 蔣介石 außer Kraft gesetzt wurde und erst seit 1987, dem Ende des Kriege Rechts in Taiwan, wieder gilt, trägt Carsun Changs Handschrift.

Zwischen den politischen Fronten, ging Carsun Chang nach dem Sieg

⁶ Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, New York: Bookman Associates, 1957 und 1962.

der KP Chinas und der Besetzung Taiwans durch die Guomindang ins Exil nach Indien und Hong Kong und wenig später in die USA, wo er 1968 starb. Ohne Spielraum für weitere politische Aktivität, blieb er durch seine akademische Tätigkeit einflussreich. Er zählt heute zu den bedeutendsten chinesischen Philosophen des 20. Jahrhunderts und zu den wichtigsten Brückenbauern zwischen dem Konfuzianismus und der Moderne. Im Westen hat die Aufarbeitung seines umfangreichen Werks erst vor kurzer Zeit begonnen, und die vorliegende Publikation, die eine wichtige Lücke in seiner intellektuellen Biographie füllt, soll hierzu einen Beitrag leisten. Carsun Changs Vermächtnis ist noch keineswegs erloschen.

Literatur zu Carsun Chang / Zhang Junmai

- Howard Boorman, *Biographical Dictionary of Republican China*, New York: Columbia University Press, 1967, vol. 1, S. 30-35 (Eintrag „Chang Chia-sen“)
- Hung Mao-hsiung, *Carsun Chang (1887 – 1969) und seine Vorstellung vom Sozialismus in China*, Diss. Ludwig-Maximilians-Universität München, 1980
- Werner Meißner, *China zwischen nationalem ‘Sonderweg’ und universal-er Modernisierung*, München: Fink, 1994
- Roger B. Jeans, *Democracy and Socialism in Republican China: The Politics of Zhang Junmai, 1906-1941*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1997
- Thomas Fröhlich, *Staatsdenken im China der Republikzeit (1912-1949)*, Berlin: Campus, 2000
- Lee Ming-huei, *Der Konfuzianismus im modernen China*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2001
- Umberto Bresciani, *Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement*. Taipe: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies, 2001
- Martina Eglauer, „Chinas Wahrnehmung der westlichen Modernisierung am Beispiel von Zhang Junmais Position in der Debatte ‚Wissenschaft und Lebensanschauung‘ 1923“, in: Antje Richter und Helmolt Vittinghoff, Hg., *China und die Wahrnehmung der Welt*,

Wiesbaden: Harrassowitz, 2007, 185-198
Joseph Ciaudo, „Zhang Junmai (Carsun Chang, 1877-1969)“, James
Fieser und Bardley Dowdon, Hg., *Internet Encyclopedia of Philosophy*,
<http://www.iep.utm.edu/zhang-ju/>

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	13
Einleitung	15
<i>1. Teil: Sung⁴-Zeit</i>	
Kapitel 1: Die allgemeine politische und geistige Lage während der Sung ⁴ -Dynastie	27
1. Reformpolitik des Wang An-schi ⁵	29
2. Geistiges Schaffen	31
a) Interpretation der Klassiker	32
b) Geschichtsschreibung	35
c) Literatur	38
3. Vorbereitung der neuen philosophischen Bewegung	39
Kapitel 2: Dschou Dun-i ⁶ und seine Kosmogonie	46
1. Dschou Dun-i's Leben	46
2. Dschou Dun-i's Kosmogonie	50
3. Dschou Dun-i's Schrift „Tung Schu“ ⁷	59
Kapitel 3: Schau Yung ⁸ und Dschang Dsai ⁹	64
1. Schau Yung	64
2. Dschang Dsai	73
Kapitel 4: Die Brüder Tscheng ¹⁰	83
1. Tscheng Hau ¹¹	84
a) <i>Tiën Li</i> ¹² , Die Vernunft des Himmels	88
b) Tscheng Hau's Schrift „Erlebnis der Menschlichkeit“	89
c) Die Übung der seelischen Ruhe	91
2. Tscheng I ¹⁵	96
Kapitel 5: Dschu Hi ¹⁴	107
1. Dschu Hi's Leben	108
2. Dschu Hi's Lehre	117
a) <i>Li</i> ¹⁵ , <i>ki</i> ¹⁶ und der „Große Uropol“	118

b) Der Große Urpol und das Wesen des Menschen	121
c) Mitte und Harmonie	125
d) Methode der Selbst Vervollkommnung	127
Kapitel 6: Lu Giu-yüan ¹⁷ , genannt Lu Siang-schan ¹⁸	134
1. Lu Giu-yüan's Leben	135
2. Lu Giu-yüan's Lehre	139
a) Diskussion am Gänsesee	144
b) Über das <i>Tai Gi</i> ¹⁹ -Diagramm	146
c) Vortrag über Rechtlichkeit und Nützlichkeit	148
Kapitel 7: Tschen Liang's ²⁰ Utilitarismus und Dschu Hi's ¹⁴ Widerlegungsversuch	153
1. Die utilitaristische Schule in Tschekiang ²¹	154
2. Dschu Hi's Widerlegung	159
Kapitel 8: Staatslehre u, Pädagogik der Sung ⁴ -Konfuzianer	165
1. Der Herrschende	167
2. Die Staatsverwaltung	172
3. Der Kommunalvertrag	176
4. Die Erziehung	181
<i>2. Teil: Ming²²-Zeit</i>	
Kapitel 9: Die geistige Situation der Ming-Dynastie	187
1. Züge des Ming-Konfuzianismus	189
2. Vorläufer Wang Yang-ming's ²³ : Wu Yü-bi ²⁴ und Tschen Hien-dschang ²⁵	193
3. Zeitgenossen und Gegner Wang Yang-ming's	197
Kapitel 10: Wang Yang-ming ²³	199
1. Wang Yang-ming's Leben	199
2. Wang Yang-ming's Lehre	204
Anhang: Wang Yang-ming's Antwort auf einen Brief Gu Dung-kiau's ²⁶	217

Kapitel 11: Die Schule Wang Yang-ming's	230
1. Schule von Tschekiang ²¹	231
2. Schule von Kiangsi ²⁷	235
3. Schule von Tai-dschou ²⁸	240
4. Die Schule Wang Yang-ming's am Ende der Ming-Zeit; <i>Dung Lin</i> -Partei ²⁹ und Liu Dsung-dschou ³⁰	247
3. Teil: <i>Tsing</i> ³¹ -Zeit	
Kapitel 12: Die Anbahnung neuer Wege beim Übergang von der Ming- zu der <i>Tsing</i> -Dynastie	257
1. Gu Yen-wu ³²	260
2. Huang Dsung-hi ³⁵	263
3. Wang Fu-dschu ³⁴	266
4. Yen Yuan ³⁵	269
Kapitel 13: Die Bewegung „Zurück zu Dschu Hi“ ¹⁴	276 (?)
1. Erste Gruppe: Verteidigung der Schule Dschu Hi's und Angriff auf die Schule Wang Yang-ming's ²⁵	276
2. Zweite Gruppe: Feststellung der echten Anhängerschaft der alten <i>Dau</i> ³⁶ -Überlieferung	282
3. Dritte Gruppe: Auffassung der Philosophie als eines Inbegriffs bewährter Lebensregeln	284 287
4. Vierte Gruppe: Sammeltätigkeit	
Kapitel 14: Von der Blüte der philologischen Forschung zur Trieb-Ethik Dai Dschen's ³⁷	290
1. Hui Dung ³⁸	292
2. Dai Dschen	299
3. Fang Dung-schu ³⁹	305
Kapitel 15: Der Philosoph. Staatsmann Dseng Guo-fan ⁴⁰	308
1. Dseng Guo-fan's Leben	312
2. Dseng Guo-fan's Philosophie	321

RUDOLF EUCKEN

zum Gedächtnis

VORWORT

Im Sommersemester 1930 hatte ich den Auftrag, an der Thüringischen Landesuniversität Jena Vorlesungen über die chinesische Philosophie zu halten. Da die chinesische Philosophie der alten Zeit vielfach bearbeitet und manches über sie veröffentlicht ist, während über die Zeit von der Sung⁴-Dynastie bis zur Mitte des letzten Jahrhunderts in der einschlägigen Literatur nur wenige Werke vorliegen, so zog ich diese Periode vor und wählte als Thema: Philosophie der Sung⁴- und Ming²²-Zeit. Aus den damals gehaltenen Vorlesungen ist dieses Buch hervorgegangen.

Unter den drei Religionen Chinas, Konfuzianismus⁴¹, Dao³⁶ismus und Buddhismus⁴², hat nur der Konfuzianismus immer den größten Einfluß ausgeübt, da er diesseits gerichtet ist und im Staatsleben einen festen Platz erhalten hat, obgleich er auf denselben Ursprung zurückgehen mag wie der Daoismus. Er hat durch die Sung⁴-Philosophen eine Erneuerung erfahren. Diese haben ihn mit neuen Elementen bereichert. Dadurch gewann er neue Kräfte gegenüber dem zeitweise vorgedrungenen Buddhismus. Auf Kung Dsi's⁴¹ und Mong Dsi's⁴³ Lehren fußend, wurde der Neukonfuzianismus, indem die alten Formen sich mit neuem Geiste füllten, die feste Tradition für eine Reihe von Jahrhunderten. Bis China in Verkehr mit Europa trat, war er das Zentrum der chinesischen Gedankenwelt. Durch ein Studium der neukonfuzianischen Bewegung lernt man den Geist des gegenwärtigen China besser kennen als durch ein Studium der Philosophie der alten Zeit, weil der Geist eines Dschu Hi¹⁴, Wang Yang-ming²³ und Dseng Guo-fan⁴⁰ im heutigen Geistesleben noch lebendig ist. Da diese Philosophie auch eine Art erkenntnistheoretischen Einschlag hat, so ist sie m. E. eines weiteren Ausbaues fähig, wenn das auf der modernen europäischen Wissenschaft beruhende Weltbild in China größeren Einfluß erlangt.

In diesem Buch bringe ich aus chinesischen philosophischen Quellen möglichst viele grundlegende Dokumente, welche in Europa kaum bekannt sein dürften, wie z. B. den Vortrag Lu Giu-yüan's¹⁷ in der Akademie des weißen Hirsches, Tscheng Hau's¹¹ „Ruhezustand des

Wesens des Menschen“ und Dschang Dsai's⁹ „West-Inschrift“. Unter den vielen Schriften Wang Yang-ming's²³ habe ich wenigstens einen Brief ausgewählt. Endlich sind auch einige philosophische Aufsätze Dseng Guo-fan's⁴⁰ herangezogen worden. Die Übertragung ist frei und sinngemäß und erhebt somit nicht den Anspruch auf Exaktheit in rein philologischem Sinne.

Weil gerade in China ein Philosoph weniger nach seiner Theorie als nach seinen Handlungen beurteilt wird, so lag es nahe, auf das Leben der einzelnen Philosophen einzugehen. Die Bekanntschaft mit ihren Schicksalen wie auch mit einzelnen charakteristischen Zügen aus ihrem Leben ist nicht nur lehrreich, sondern fast notwendig zu ihrem Verständnis. Von den chinesischen Philosophen kann man mit Recht sagen, daß ihre Lebensweise ihre Philosophie sei.

Bei dem ersten Entwurf hat Herr Gymnasialprofessor Hoyer in Jena im Ausdruck und in der Formulierung mich mehrfach durch seinen Rat unterstützt. Bei der Vorbereitung für die Drucklegung hat Herr Dr. Eichhorn, der an dem Gegenstand ein fachliches Interesse hat, in der Formulierung des Ausdrucks viele Verbesserungen vorgenommen. Besonders machte er mich darauf aufmerksam, daß das Heranziehen der europäischen philosophischen Richtungen zum Vergleich mit den chinesischen möglichst zu vermeiden sei, um nicht den Eindruck aufkommen zu lassen, daß es sich hier um einfache Parallelerscheinungen zu europäischen Denkinhalten handele.

Frau Geheimrat Eucken und Herrn Professor Heussi, dem damaligen Rektor der Thüringischen Universität, bin ich besonders zu Dank verpflichtet.

Durch die freundlichen Bemühungen der Herren Professor Dr. Haenisch und Dr. Schindler, sowie durch die Unterstützung der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens wurde die Drucklegung des Werkes ermöglicht.

Möge dieses Buch zum Verständnis meines Vaterlandes beitragen und zur Pflege guter Beziehungen zwischen West und Ost dienen.

Jena, im Raum „Streben nach Weisheit“
den 31. August 1931.

Carsun Chang

EINLEITUNG

Die chinesische Spekulation bezweckt das praktische Sichzurechtfinden des Menschen in der Welt. Das philosophische Fragen setzt ein beim Wesen des Menschen. Es treten daher ethische Probleme in den Vordergrund. Man interessiert sich vornehmlich für die Stellung des Menschen zu seiner Familie, zum Staat und schließlich auch zum All.

Einer der Fundamentalbegriffe des chinesischen Denkens ist der Begriff *hüe*: „Studium, Bildung“. Über ihn möchte ich eine ausführlichere Interpretation folgen lassen.

Das Zeichen für dies *hüe* (siehe Abbildung) ist aus vier Teilen zusammengesetzt: 1. zwei Händen *a*, 2. einem Mähinstrument oder „Handlung und Beeinflussung“ *b*, 3. „Bedecktsein“ oder „im Dunkeln stehen“ *c* und „Kind“ *d*. Das gesamte Zeichen hat somit die Grundbedeutung: Beeinflussung eines in Unkenntnis (Dunkel) befindlichen Kindes.

Die Wichtigkeit des Sichbelehrens durch ständiges Lernen betont z. B. schon der Minister des Schang⁴⁴-Kaisers Wu Ding⁴⁵ (1324-1264 v. Chr.) namens Fu Yüe⁴⁶, der aber speziell darunter das Studium des Altertums verstand^a).

Bis zur Zeit Kung Dsi's⁴¹ hat das Wort *hüe*⁴⁷ allmählich seinen Sinn erweitert. Es bleibt nicht auf das bloße Erwerben von Kenntnissen beschränkt. Der Fürst Ai⁴⁸ fragte Kung Dsi⁴¹ einmal: „Wer unter Ihren Jüngern liebt das Lernen?“ Kung Dsi⁴¹ antwortete: „Yen Hui⁴⁹, denn er ließ nie seinen Zorn an anderen aus, er machte keinen Fehler zum zweiten Male“. Man kann daraus ersehen, daß Lernen hier das Befolgen fester Grundsätze für ideale Lebensführung oder die Ausbildung der ganzen Persönlichkeit bedeutet. Das Lun-yü⁵⁰ enthält noch ein anderes Beispiel: Dsi Hia⁵¹, ein anderer Schüler Kung Dsi's⁴¹, sprach: „Wer die Weisen so würdigt, daß er sein Betragen ändert, wer Vater und Mutter so dient, daß er dabei seine ganze Kraft aufbietet, wer dem Fürsten so dient, daß er seine Person darangibt, wer im Verkehr mit Freunden so redet, daß er zu seinem Wort steht: wenn es von einem solchen heißt, er sei kein Lernender, so glaubte ich doch fest, daß er gelernt hat“. Also wird hier als wichtigster Punkt im Begriff des Lernens die moralische Ausbildung verstanden; die rein intellektuelle Bildung tritt demgegenüber zurück. Seit Kung Dsi⁴¹ und seinen Schülern wird also bei dem Ausdruck „Lernen“ vor allem an die Ausbildung der ethisch-gerichteten Persönlichkeit gedacht.

Mit Kung Dsi⁴¹ stimmt Sün Dsi⁵², ein Anhänger der Konfuzianischen Schule in der Zeit der „Kämpfenden Staaten“, überein, wie folgende Stellen aus seinem Buch zeigen^{b)}:

„Wenn man Holz nach einem Lineal schneidet, dann wird es gerade; wenn man ein Messer auf einem Mühlstein schleift, dann wird es scharf. Der Edle lernt umfassend und prüft sich täglich dreifach, so wird sein Verstand klar und seine Haltung richtig sein.“

„Ich denke tagelang, aber dieses Denken ist lange nicht wie ein Lernen, und sei es auch nur einen Augenblick lang. Wenn ich mich auch auf die Zehenspitzen stelle, so ist mein Blickfeld doch lange noch nicht so weit wie beim Aufstieg auf einen Berg. Wer auf einer Höhe steht, den können die andern von weitem sehen, obgleich sein Arm nicht länger ist, als wenn er in der Ebene stände. Wer bei gutem Wind ruft, dessen Stimme ist nicht lauter als sonst, und doch kann man sie in weiter Ferne hören. Wenn der Mensch Pferde und Wagen be-

nutzt, kann er tausend Meilen zurücklegen, auch wenn er kein guter Läufer ist. Wer ein Schiff benutzt, der kann über Flüsse und Seen fahren, auch wenn er kein Schwimmer ist. Ein Edler ist bei seiner Geburt nichts anderes als ein gewöhnlicher Mensch, aber er weiß die Außenwelt zu nutzen“.

„Das Erlernte geht beim Edlen ins Ohr ein, haftet im „Herzen“, verbreitet sich in die vier Glieder und erscheint in Bewegung und Ruhe. Er spricht korrekt, bewegt sich gemessen; was er spricht und tut, kann als Gesetz gelten. Dagegen bei dem gemeinen Menschen geht das Erlernte wohl auch ins Ohr ein, aber vom Ohr bis zum Mund ist es nur gar zu nah, dort geht's hinaus. Wie kann sein Wesen dadurch vervollkommnet werden?“

So bildet auch bei Sün Dsi⁵² die moralische Ausbildung den Kern des Studiums und des Lernens.

Das Gebiet des Studiums während der Zeit von „Frühling und Herbst“ und der „Kämpfenden Staaten“ bilden die sechs Arten Kenntnisse, die in den sechs Klassikern der Konfuzianer I-ging⁵³ (Buch der Wandlung), Tschun Tsiu⁵⁴ (Frühling und Herbst), Schu-ging⁵⁵ (Urkundenbuch), Schi-ging⁵⁶ (Liederbuch), das Li-gi⁵⁷ (Buch über die Schicklichkeit) und dem über Musik enthalten sind. Das Li-gi berichtet in seinem 23. Kapitel über die Wirkungen dieser sechs Arten von Kenntnissen folgendes^c):

„Kung Dsi⁴¹ sagt: Wenn man in ein Land kommt, kann man aus dem Verhalten der Einwohner bald erkennen, was für einen Unterricht sie empfangen haben. Wenn das Volk empfänglich, weich, entgegenkommend und gutherzig ist, so baut sich sein Unterricht auf der Grundlage des Schi-ging⁵⁶ auf. Wenn das Volk weitherzig, offen, verträglich und liebenswürdig ist, so baut der Unterricht auf dem Buch der Musik auf. Wenn es tief, ruhig, innerlich und nachdenkend ist, so war I-ging⁵³ die Grundlage seines Unterrichts. Ist es rücksichtsvoll, mäßig, ernst und ehrfurchtsvoll, so baut sein Unterricht auf dem Buch über Li⁵⁷ auf. Wenn es seine Ideen in genauen Ausdrücken auf Grund genauer Untersuchung niederlegt, so baut sich sein Unterricht auf dem Buche „Frühling und Herbst“ auf.“

Auf die Dauer konnten die Kenntnisse des Volkes natürlich nicht

auf die sechs Klassiker beschränkt bleiben. In der Zeit der „Kämpfenden Staaten“ traten viele neue selbständige Denker auf, wie z. B. Mo Dsi⁵⁸, Mong Dsi⁴³, Dschuang Dsi⁵⁹ und die Mitglieder der sogenannten Rechtsschule (*Fa-gia*⁶⁰). Nach der Bücherverbrennung des Tsin⁶¹-Kaisers Schi Huang Di⁶² (213 v. Chr.) begann in der Han⁶³-Dynastie die Sammlung der Quellenwerke und die Abfassung von Kommentaren. Dies bewirkte eine Art Erstarrung des chinesischen Geistes, da sich die Gelehrten ausschließlich mit den Klassikern beschäftigten und auf die Pflege eigener Gedanken verzichteten.

Nach mehreren Jahrhunderten erst erwachte der chinesische Geist zu neuem Leben in der Bewegung des Neukonfuzianismus. Diese neue Richtung wird meistens *Sing-li-hüe*⁶⁴ (Wissenschaft des Wesens und der Vernunft) oder nur *Li-hüe*⁶⁵ (Wissenschaft der Vernunft) genannt. Diese Ausdrücke wurden jedoch nicht allgemein gebraucht. So nennt z. B. Huang Dsung-hi³³ seine Geschichte der neukonfuzianischen Philosophie der Sung⁴- und Yüan⁶⁶-Zeit einfach Sung Yüan-hüe-an⁶⁷ (Geschichte der Wissenschaft in der Sung- und Yüan-Zeit), wobei das Wort „Wissenschaft“ im Sinne von moralischer Ausbildung zu verstehen ist. Seine zweite Geschichte der konfuzianischen Philosophie der Ming²²-Zeit wird genauer als Ming-ju-hüe-an⁶⁸, „Geschichte der Konfuzianer der Ming-Zeit“, bezeichnet. Außer diesen kommen auch noch andere Namen vor. Sun Ki-fong⁶⁹, der Philosoph, der am Ende der Ming²²- und Anfang der Tsing³¹-Dynastie lebte, nennt sein Buch *Li-hüe-dsung tschuan*⁷⁰ (die Schulen und ihre Überlieferung von der Wissenschaft der Vernunft). Die durch die kaiserliche Verordnung der beiden Begründer der Ming²²-Dynastie und durch die des Kaisers Kang Hi⁷¹ in der Tsing³¹-Dynastie zusammengestellten Bücher haben die Titel „Sing-li-da-tsüan“⁷² (Enzyklopädie der Wissenschaft vom Wesen des Menschen und seiner Vernunft), „Sing-li-dsing-i“⁷³ (Grundriß der Wissenschaft vom Wesen des Menschen und seiner Vernunft). Manchmal kommt auch der Ausdruck *Dau-Wissenschaft*⁷⁴ vor; so werden z. B. in der Sung⁴-Geschichte unter dem Titel „Dau-Wissenschaft“ alle Sung-Konfuzianer zusammengefaßt. Eine Geschichte der Philosophie, die am Ende der Tsing³¹-Dynastie erschien, nennt sich *Dau-hüe-yüan-yüan-lu*⁷⁵ (Darlegung der Entwicklung der Dau-

Wissenschaft). Manchmal wird sie sogar die „heilige Wissenschaft“ genannt, weil sie, wie Kung Dsi⁴¹, die Heiligen immer als Vorbild hinstellt.

Der Ausdruck „*Li-hüe*“⁶⁵ (Wissenschaft von der Vernunft) bedarf noch einer Erklärung. Er kam auf, weil die Sung-Konfuzianer meinten, daß durch die Vernunft (*li*) schlechthin alles erklärt werden könne, ähnlich wie z. B. in Europa die Rationalisten. Obgleich auch die Sung⁴-Konfuzianer ihre Spekulation auf die klassischen Schriften Kung Dsi's⁴¹ gründeten, haben sie damit doch eine neue von der geschriebenen Überlieferung unabhängige Quelle der Erkenntnis dazu genommen. Mit einem gewissen Recht rühmt sich darum Tscheng Hau¹¹, der Vernunft (*li*) als dem Ausdruck der individuellen Geisteshaltung zu ihrem Recht verholfen zu haben: „Obgleich ich bei meinem Studium vieles von anderen gelernt habe, ist doch der Ausdruck „himmlische Vernunft“ aus meinem eigenen Erlebnis entstanden“.

Der Name *Sing-li-hüe*⁶⁴, Wissenschaft vom Wesen und von der Vernunft, läßt erkennen, daß der Schwerpunkt weiter Teile des chinesischen Philosophierens auf dem Bemühen um das Wesen des Menschen (*sing*⁶⁴) gelegen hat. Schon früher hatten Mong Dsi⁴³ und Sün Dsi⁵² das Wesen des Menschen zum Gegenstand theoretischer Untersuchungen gemacht, wobei Mong Dsi⁴³ behauptete, daß es gut sei und von Geburt an das Gute kenne, während Sün Dsi⁵² meint, daß es schlecht und von der Geburt an den Trieben unterworfen sei. Die Sung⁴-Konfuzianer nun hielten im Prinzip an Mong Dsi's⁴³ Theorie fest und setzten in der Folge die beiden Begriffe Wesen und Vernunft einfach gleich^d). Wer seine Vernunft entfaltet, entfaltet auch sein Wesen. Wie die volle Entfaltung der Vernunft mit der vollen Entfaltung des Wesens zusammenfällt, das führt Tang Bin⁷⁶ in einem zweiten Vorwort zu dem oben genannten Buche *Li-hüe-dsung tschuan*⁷⁰ aus^e:

„Mein Körper ist vom Himmel geboren; kein Glied wird mir fehlen. Mein Wesen ist vom Himmel bestimmt; kein Teil der Vernunft wird mir fehlen. Mein Wesen ist Eins mit allen Dingen; solange ich nicht mit ihnen eine Einheit bilde, solange ist mein Wesen nicht vollendet.

Mein Wesen ist in seiner Größe dem Yau's⁷⁷ und Schun's⁷⁸ gleich; solange mein Verstand über die großen und kleinen Dinge nicht völlig unterrichtet ist, solange ist mein Wesen nicht vollständig. Mein Wesen stimmt mit den Eigenschaften des Himmels überein; solange meine Achtung und Ehrfurcht nicht so weit geht wie die schöpferische Tätigkeit des Himmels, solange ist mein Wesen nicht vollständig“.

Über den Inhalt der chinesischen Philosophie und ihre Disziplinen gibt den besten Aufschluß ein Buch Dschu Hi's¹⁴ mit dem Titel Gin-si lu⁷⁹ („Reflektierendes Denken“), in welchem der Verfasser nach einem eigenen System eine Auswahl aus der Lehre der Sung⁴-Konfuzianer getroffen hat. Darnach umfaßt das Gesamtgebiet der Philosophie folgende Einzelgebiete:

1. Das Wesen des Dau³⁶, die Wirklichkeit, das Absolute.
2. Das Lernen, das Studium.
3. Die Verwirklichung des Wissens oder der Erkenntnis.
4. Geistespflege.
5. Selbstbeherrschung.
6. Die Familienordnung.
7. Verhalten dem Staatsdienst gegenüber.
8. Die Grundlage der Regierung.
9. Die Mittel der Regierung.
10. Die Disziplin der Beamten.
11. Die Erziehung.
12. Warnungen vor Fehlern.
13. Kampf gegen Andersdenkende.
14. Die Dau³⁶-Überlieferung der Heiligen.

Die Sonderstellung der Philosophie der Sung⁴-Zeit in der chinesischen Geistesgeschichte erhellt aus einer kurzen periodischen Übersicht über die ganze Geistesgeschichte Chinas:

1. Die zweite Hälfte der Dschou⁸⁰-Dynastie (1122—255), als Denker wie Kung Dsi⁴¹, Lau Dsi⁸¹, Dchuang Dsi⁵⁹, Mong Dsi⁴³, Mo Di⁵⁸, Sün Dsi⁵² u. a. lebten, die klassische Blütezeit.
2. In der Han⁶³-Dynastie wurde die Autorität Kung Dsi's⁴¹ amtlich festgelegt.

3. Während der We⁸²- und Dsin⁸³-Dynastie herrscht die Schule Lau Dsi's⁸¹ vor.
4. Während der Sui⁸⁴- und Tang⁸⁵-Dynastie verbreitet sich der Buddhismus.
5. Seit der Sung⁴-Dynastie belebt sich der Konfuzianismus von neuem. Die Ming²²-Dynastie bringt die neuen Geistesströme zu voller Entwicklung.
6. Während der Tsing³¹-Dynastie laufen die Philosophie und das Han⁶³-Gelehrtentum parallel.

Nach der Han⁶³-Dynastie kommt die schöpferische Tätigkeit des chinesischen Denkens für einige Jahrhunderte zum Stillstand. Die Lehre Lau Dsi's⁸¹ gewinnt in der We⁸²- und Dsin⁸³-Zeit die Oberhand; damals begann in China mit dem Einbruch der „Fünf barbarischen Stämme“ die Zeit der sich immer wieder erneuernden Unruhen. In dieser Zeit gewinnt der Buddhismus und die buddhistische Denkrichtung immer mehr Boden. Erklärlicherweise arbeiteten viele Inder und Zentralasiaten für die Verbreitung des Buddhismus, aber auch viele Chinesen wandten sich ihm zu. Männer wie Han Yü⁸⁶ versuchten den buddhistischen Einfluß abzuwehren, aber ihre Macht war zu schwach. Erst in der Sung⁴-Dynastie begannen die Chinesen wieder eine eigene philosophische Spekulation zu entwickeln. So kam die neukonfuzianische Bewegung zustande. Die neuen Denker legten den Hauptakzent auf das diesseitige Leben und die Pflicht, in dieser Welt zu arbeiten, waren also nicht weltflüchtig wie die Dauisten und Buddhisten. Sie betonten, daß der Mensch sein „Herz“ (Geist) pflegen müsse, um sich selbst zu vervollkommen, und nicht um irgend ein Nirvāna zu erreichen. So kamen die Chinesen wieder zu den Anschauungen Kung Dsi's⁴¹ und Mong Dsi's⁴³ zurück. Doch wurde diese neukonfuzianische Bewegung erst dadurch ermöglicht, daß die Konfuzianer von den Lehren Lau Dsi's⁸¹ und Buddha's gelernt hatten, und daß das chinesische Denken von beiden Richtungen befruchtet worden war. Es waren sogar schon Bemühungen gemacht worden, den Dauismus mit dem Konfuzianismus zu verschmelzen. So interpretierte während der Dsin⁸³-Dynastie Wang Bi⁸⁷ im Sinne Lau Dsi's das I-ging^{53f}). Ho Yen⁸⁸, ein Dauist der Dsin⁸³-Dynastie,

kommentierte das Lun-yü^{50g}) und beeinflusste damit sogar Dschu Hi¹⁴. Die Verbindung des Konfuzianismus mit dem Buddhismus erfolgt hauptsächlich durch den Einfluß der Tschan⁸⁹-Sekte, deren Anhänger glaubten, daß man auch Buddhist werden könne, ohne sich mit den buddhistischen Büchern zu beschäftigen. Sie verzichteten auf das Lesen der Urkunden und verlangten Einkehr in sich selbst. Ihre Lehre war, daß unser „Herz“ Buddha sei. Diese Anschauungen wirkten auf die Konfuzianer insofern, als bei ihnen eine Ansicht aufkam, daß unser „Herz“ Yau⁷⁷, Schun⁷⁸ oder Kung Dsi⁴¹ sei. Diese Allmacht des „Herzens“ machte dabei schließlich das Zurückgreifen auf die alten Bücher unnötig.

Auf den Lehren dieser beiden Schulen, der des Daoismus mit seiner kosmologischen Betrachtung und seiner Forderung der Trieblosigkeit und der des Buddhismus, besonders der des Tschan⁸⁹-Buddhismus mit seiner Meditation und seiner Lehre von der Allmacht des „Herzens“, baut sich die neukonfuzianische Philosophie mit auf; sie verwirft dabei die Atemübung und das Suchen nach Unsterblichkeit, wie sie andererseits auch das Klosterleben der buddhistischen Mönche als mit ihren Anschauungen unvereinbar erklärt hat. Kung Dsi's⁴¹ und Mong Dsi's⁴³ Bejahung des Diesseitslebens wird festgehalten, und nur die Methode der Beherrschung des Seelenlebens von den beiden Schulen hinzugenommen. Mit der Entwicklung dieser Philosophie kam eine neue Weltanschauung auf, die Klassiker wurden neu interpretiert, und es wurde eine Art Technik der Seelenbeherrschung ausgearbeitet. Von neuem erblühte ein selbständiges nationales Denken in China.

Unter den Sung⁴-Philosophen ist der hervorragendste Dschu Hi¹⁴, zugleich ein fleißiger Kommentator. Seine Bedeutung wurde von dem Begründer der Ming²²-Dynastie ebenso anerkannt wie seiner Zeit die Kung Dsi's⁴¹ von dem Kaiser Wu Di⁹⁰ der Han⁶³-Dynastie. Der unter den Sung⁴ wieder zur Blüte gelangende Konfuzianismus ist aber nicht mehr der ursprüngliche, sondern ein wesentlich umgeformter. Dieses Faktum scheint mir seine besondere Behandlung zu rechtfertigen, welche der Zweck und Hauptinhalt unseres Buches sein soll.

Die Entwicklung der neukonfuzianischen Geistesbewegung aber setzt sich bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts fort, insofern als die Spekulation der Sung⁴-Zeit durch die Ming²²-Philosophen fortgesetzt und ausgedeutet wurde. Während der Tsing³¹-Dynastie schließlich mündet diese Welle chinesischen Denkens wieder in die Bahnen Dschu Hi's¹⁴ ein. Dementsprechend werden sich meine Ausführungen über den Zeitraum der genannten drei Dynastien zu erstrecken haben.