

Hubert Schleichert /
Heiner Roetz

Klassische chinesische Philosophie

Eine Einführung

Dritte, neu bearbeitete Auflage

Klostermann Rote Reihe

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

3., neu bearbeitete Auflage 2009

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1980

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 zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg.

Alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert 

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04064-4

Vorwort

In mehreren antiken chinesischen Texten findet sich die folgende Geschichte:¹

Als Konfuzius am Berg Taishan vorbeikam, sah er eine Frau bitterlich an einem Grab weinen. Der Meister verbeugte sich auf dem Wagen, und wie er sie so hörte, ließ er seinen Schüler Zilu sie fragen: „Ihr weint ja, als hättet Ihr schwersten Kummer.“

„So ist es“, sagte die Frau. „Neulich ist mein Schwiegervater von einem Tiger getötet worden, und dann auch mein Mann. Und nun hat er auch noch meinen Sohn geholt.“

Da fragte der Meister: „Warum zieht Ihr denn nicht von hier fort?“

Die Frau gab zur Antwort: „Hier gibt es keine grausame Regierung.“

Da sagte der Meister: „Meine Schüler, merkt es Euch: Eine grausame Regierung ist schlimmer als ein Tiger.“

Viele Staaten sind seither entstanden und vergangen, vieles hat sich verändert, aber nach wie vor ziehen Ströme von Menschen auf der Flucht vor tyrannischen Regierungen durch die Welt. Immer noch quält sich die Menschheit mit der Frage, wie ein menschenwürdiges Zusammenleben gestaltet und gesichert werden könnte – und gerade diese Frage steht im Mittelpunkt der alten chinesischen Philosophie.

Das vorliegende Buch möchte eine knappe und übersichtliche Darstellung dieser klassischen Philosophie geben. Diese Philosophie ist weder besonders geheimnisvoll noch besonders schwer zu verstehen, so dass sie auch dem Nicht-Spezialisten zugänglich ist. In der vorliegenden Darstellung sollen die alten Denker nach Möglichkeit auch ausgiebig selbst zu Wort kommen.²

¹ *Liji* Kap. 2 (Couvreur I. S. 243), ähnlich bei Wang Chong, *Lunheng* Kap. 48, ferner in den konfuzianischen „Schulgesprächen“ *Kongzi jiaoyu* 9.23; hier in der Version des *Liji*.

² In Zitaten stehen Ergänzungen in runden Klammern (...), Auslassungen werden durch eckige Klammern [...] gekennzeichnet. Um das Nachschlagen zu erleichtern, wurden bei einigen der zitierten Autoren auch Seitenzahlen der jeweils verbreitetsten Übersetzung angegeben. Die öfter angegebenen chinesischen Schriftzeichen sollen dem Lesekundigen eine genauere Identifikation von Personen und Begriffen ermöglichen, sind im Übrigen für das Verständnis des Textes aber ohne Belang.

Für die 3. Auflage wurde der gesamte Text nochmals überarbeitet, wobei wir Frau Nele Fabian für ihre Hilfe bei der Erstellung des Manuskripts herzlich danken. Wenngleich die Gesamtanlage des Buches nicht verändert wurde, enthält die neue Auflage zahlreiche Änderungen und Ergänzungen. Sie erscheint zudem nun als Gemeinschaftswerk: Heiner Roetz, dessen Anteil an dem Unternehmen schon im Vorwort zur zweiten Auflage dankbar vermerkt wurde, zeichnet nun mit für den Text verantwortlich. Beide Autoren haben eine ähnliche Sicht der chinesischen Philosophie, haben über manche Interpretation aber auch intensiv debattiert und legen mit dieser Neufassung eine Synthese vor, in der beide sich wiederfinden.

Konstanz / Bochum, im Sommer 2008 H.S. / H.R.

Inhalt

I. Rahmen und Hintergrund	9
§1 Einführendes zur klassischen chinesischen Philosophie	9
II. Klassischer Konfuzianismus: Die „Vier Bücher“	17
§2 Allgemeines zum klassischen Konfuzianismus	17
§3 Konfuzius	23
§4 Menzius	50
§5 Daxue und Zhongyong	78
III. Zwei Alternativen zum Konfuzianismus	85
§6 Mo Di	85
§7 Yang Zhu	105
IV. Daoismus	113
§8 Laozi	114
§9 Zhuangzi	141
V. Die Legalisten	179
§10 Allgemeines zum Legalismus	179
§11 Legalistische Ideen im Guanzi	183
§12 Shang Yang	196
§13 Han Fei	208
VI. Der Höhepunkt: Xunzi	239
§14 Xunzi	239
VII. Dialektiker und Logiker	277
§15 Von Deng Xi zu Hui Shi und den „Disputierern“	277
§16 Gongsun Long	290
§17 Die späteren Mohisten	299
VIII. Anhang	321
§18 Die chinesische Sprache und die chinesische Philosophie	321
§19 Personen oder Institutionen?	333
§20 Die weitere Entwicklung der Philosophie in China	349
Zeittafel	351
Literaturverzeichnis	353
Register	373

I. Rahmen und Hintergrund

§1 Einführendes zur klassischen chinesischen Philosophie

Unter klassischer chinesischer Philosophie wird das chinesische Philosophieren von den Anfängen bis zur Einigung des Reiches unter der Zentralgewalt der Qin 秦 im Jahr 221 v.d.Z. verstanden.

Fast die gesamte Philosophie der klassischen Periode hat ein Hauptthema: die Frage nach einem bewusst geführten, guten, richtigen, gelingenden Leben des Menschen, entweder in Familie, Gesellschaft und Staat, oder auch im Rückzug von diesen Institutionen mit ihren Normen und Zwängen für die eigene Person. Es ging also vornehmlich um Fragen der heute so genannten „praktischen“ Philosophie: die (moralischen) Eigenschaften, die ein guter Herrscher, ein Minister, ein Untertan haben sollte; die besten Methoden, den Staat zu regieren oder an die Regierung zu gelangen; die richtige Struktur der Gesellschaft; die richtige Haltung gegenüber der Kulturtradition; die Pflichten der Kinder gegenüber den Eltern; die ursprüngliche Natur des Menschen, seine angeborene Güte oder Schlechtigkeit und seine Erziehbarkeit; und generell um die Frage nach einem Maßstab für richtiges moralisches Urteilen und Handeln. Alternativ dazu gab es im Daoismus Lebensentwürfe und Wertvorstellungen jenseits gesellschaftlicher oder auch intellektueller Zwänge oder Degeneration.

Zugleich finden sich zwar auch einige vielversprechende Ansätze zur Ausbildung einer Sprach- und Erkenntnistheorie. Diese Ansätze sind jedoch fragmentarisch geblieben und wurden bereits von den Zeitgenossen nicht recht verstanden. Später wurden sie eher als Kuriositäten tradiert. Entsprechend bruchstückhaft ist unser Wissen über diese stärker theoretischen Denkströmungen.

In dieser Epoche entstanden verschiedene philosophische Schulen, die miteinander konkurrierten. Der Konfuzianismus ist unter ihnen insgesamt am stärksten an den traditionellen Vorstellungen orientiert. Schon in der Ausarbeitung der konfuzianischen Ethik durch den Begründer Konfuzius 孔子 ist aber die Tradition nicht mehr der alleinige Bezugspunkt, und in der Grundlegung der Moral durch den Konfuzianer Menzius 孟子 in den moralischen

Anlagen des Einzelnen tritt ihre Bedeutung noch weiter zurück.¹ Das Urteil des menschlichen „Herzens“ tritt in den Vordergrund.

Andere zeitgenössische Strömungen stehen dem Konservatismus noch kritischer gegenüber. Die Schule des Mo Di 墨翟 bemisst den Wert oder Unwert aller gesellschaftlichen und politischen Maßnahmen vorwiegend an deren Nutzen für das Volk, und die realpolitische Lehre der Legalisten untersucht die Gesellschaft unter dem Aspekt der Macht über die Menschen durch Ausnützung allgemeiner psychologischer Gesetzmäßigkeiten. Schließlich gibt es die Rückzugsideologie des Daoismus mit ihren teilweise metaphysischen Ideen. Wir werden alle diese Schulen ausführlich darstellen.

Die Vielzahl konkurrierender philosophischer Entwürfe weist auf eine ökonomische, politische und intellektuelle Umbruchszeit hin, die in den philosophischen Texten vielfachen Niederschlag gefunden hat. Ursache ist eine tief greifende gesellschaftliche Krise im Zuge des kriegerischen Zerfalls des Feudalsystems der Dynastie Zhou 周, die die vertraute Welt problematisch gemacht hat. Von einer großen Flut ist die Rede, die alles überschwemmt, vom Chaos und vom Fehlen noch allgemein akzeptierter Werte und Maßstäbe; stattdessen gebe es nun hundert miteinander streitende Schulen.² Es ist zum Verständnis der chinesischen Philosophie wichtig, sich diesen Problemhintergrund zu vergegenwärtigen.

Die Geschichte

Der Beginn der uns überlieferten chinesischen Philosophie fällt bereits in eine alte Kultur und ein altes Staatswesen. Eine absolute Chronologie – die älteste der Welt – gibt es zwar erst ab 841 v.d.Z. Viel weiter zurück reichen aber die Überlieferung und archäologische Belege. Von den zu Konfuzius' Zeiten bekannten „Drei Dynastien“ (Xia 夏, Shang 商, Zhou 周) ist die Existenz der ersten (Xia) bisher durch Funde noch nicht überzeugend nachgewiesen, doch scheint an ihr kaum zu zweifeln sein. Nicht nur die Historizität der Xia, sondern auch die der Nachfolgedynastie Shang war lange umstritten, vor allem in China selbst.

¹ Zur Traditionskritik als allgemeines Thema der chinesischen Philosophie s. Roetz (2005).

² *Lunyu* 18.6; *Menzius* 3B9; *Xunzi* 21.

Aber durch zahlreiche Grabungsfunde seit den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts ist das archäologische Material überwältigend. Seit dem 16. Jh. v.d.Z. (Beginn der Dynastie Shang) beherrschten die Chinesen eine hochentwickelte Technologie zur Herstellung von Bronzeguss, wovon noch zahlreiche, künstlerisch sehr beeindruckende Stücke erhalten sind. Während der Shang-Zeit entwickelte sich auch die chinesische Zeichenschrift. Es gab bereits größere, befestigte Städte.

Ausgrabungen aus der Shang-Zeit beweisen auch, dass den Mächtigen jener Epoche Menschen als Beigaben ins Grab mitgegeben wurden. Dieser grausame Brauch hielt sich bis weit in die Dynastie Zhou, und noch bei Konfuzius ist (nach dem Zeugnis von Menzies) das Schaudern darüber lebendig.

Auf die Dynastie Shang folgte die Dynastie Zhou (Mitte 11. Jh.v.–256 v.), aus der bereits eine Fülle von Zeugnissen überliefert ist. Der Tradition zufolge war unter den Zhou-Herrschern das Reich zunächst geeint und wohlgeordnet; schon zu Konfuzius' Zeit (6.–5. Jh. v.) allerdings hatte es sich faktisch in eine Reihe von Einzelstaaten aufgelöst, und die Herrschaft des Hauses Zhou war nur mehr eine nominelle. Nach dem Titel einer Chronik des Staates Lu 魯 wird die Zeit von 722–481 v.d.Z. auch als *Frühlings- und Herbstperiode* (Chunqiu 春秋) bezeichnet, auf welche die Epoche der *Streitenden Reiche* (Zhanguo 戰國, 481–221) folgte. Die Zeit der Streitenden Reiche war eine Periode ständiger Hegemonialkämpfe, die zwischen den einzelnen chinesischen Staaten ausgetragen wurden und für das Volk große Belastungen mit sich brachten. Das Problem, wie man die Herrschaft erlangt, wie man „Herrscher der Welt“ wird (und damit den innerchinesischen Kriegen ein Ende bereitet), wurde auch in der zeitgenössischen Philosophie viel diskutiert, ebenso die Frage nach der Berechtigung von Kriegen überhaupt. Diese Fragestellungen sind aus konkreten Erfahrungen erwachsen. Dasselbe gilt für die oft behandelte Thematik des richtigen oder falschen, guten oder schlechten Regierens.

Die Periode der Streitenden Reiche (und zugleich der klassischen Philosophie) war vor allem in der letzten Phase eine politisch und gesellschaftlich unruhige Zeit. Von dieser Unruhe zeugen auch die zeitgenössischen Berichte über umherziehende Gelehrte ohne Einkommen; es handelt sich dabei um Vertreter einer ursprünglich begüterten Gesellschaftsschicht, im Wesentlichen

verarmte Adelige. Seit Konfuzius gibt es ein Bildungsangebot durch private Lehrer, womit die Erziehung im Ansatz von der sozialen Schicht (namentlich dem Adel) abgelöst wird.

Die Periode der Streitenden Reiche, die mit dem Sieg des Staates Qin über alle anderen Rivalen im Jahre 221 v.d.Z. und der Errichtung eines zentralisierten Einheitsstaates zu Ende ging, war Chinas philosophisch reichste Epoche. Vor allem von den Denkern dieses Zeitabschnittes handelt das vorliegende Buch.

Yao und Shun, etc.

Zur Zeit der klassischen Philosophie enthielt die überlieferte (oder auch erfundene) Geschichte Chinas bereits einen reichen Schatz an herausragenden oder auch bizarren Gestalten, die in der Philosophie häufig als Anknüpfungspunkte für das Theoretisieren und Moralisieren benutzt wurden. Man konnte so aus der allen Gebildeten bekannten Überlieferung vor allem leuchtende Beispiele von herrscherlicher Tugend und Weisheit entnehmen, aber auch abschreckende Exempel für Grausamkeit und Niedertracht. Wir erwähnen hier die wichtigsten.

Yao 堯 (trad. Datierung etwa 2300 v.), der erste von Konfuzius genannte große Kaiser, wird als Inbegriff herrscherlicher Tugend und Weisheit geschildert, dessen Ruhm in allen Teilen des Landes erscholl. Nach Yaos Tod folgte nicht sein Sohn in der Herrschaft nach, sondern Shun 舜, der, obwohl aus bescheidensten Verhältnissen stammend, aufgrund seiner Leistungen und Tugend überzeugte.

Shun 舜, der ebenfalls als äußerst tüchtiger Herrscher galt, ist zugleich die Verkörperung des pflichtgetreuen Sohnes. Exzentrische Anekdoten ranken sich um seine Gestalt. Shuns Vater und seine Stiefmutter waren nämlich beide böse, ebenso sein jüngerer Bruder. Shun musste heimlich heiraten (er hatte zwei Töchter Yaos zu Frauen bekommen), damit sein Vater ihm nicht die Heirat verbieten konnte. Dieser Vater versuchte wiederholt, seinen Sohn Shun auf seltsame Art zu ermorden, doch entkam Shun stets. Er blieb seinem Vater gegenüber äußerst respektvoll, bis er ihn endlich beruhigen und zufrieden stellen konnte.³

³ *Menzius* 5A2, 4A28.

Yu 禹 (trad. etwa 2100 v.d.Z., oft der „Große Yu“ genannt), Shuns Nachfolger, war ebenfalls kein leiblicher Nachkomme seines Vorgängers. Er überzeugte vielmehr durch seinen hervorragenden Einsatz bei der Abwehr einer Flutkatastrophe. Bei dieser Arbeit hatte er sich derart abgemüht, dass er sich im Wasser die Haare von den Beinen abwetzte. Auf Yu folgte dann aber sein Sohn in der Herrschaft, die von hier an erblich wurde. Man lässt daher mit Yu die Dynastie Xia (etwa 2000–1600 v.) beginnen. So ungesichert diese Geschichten sind, sie dienten bereits in klassischer Zeit als Modell, um die Rechtfertigung von vererbter Herrschaft zu diskutieren, und dies in einer Gesellschaft, die faktisch nie eine andere Herrschaftsform als die Monarchie kannte. Geschichten über Herrscher, die ihr Reich dem würdigsten Nachfolger übergeben wollen, sind in der alten Literatur öfter zu finden; es werden wohl in allen Fällen Geschichten sein.

Am Ende der Dynastie Xia steht der tyrannische Herrscher Jie 桀 (etwa 1600 v.),. Nach seinem Sturz begann – wieder mit vorbildlichen Herrschern – eine neue Dynastie, das Herrscherhaus der Shang (bzw. Yin 殷, 16.–11. Jh.v.). Auch diese Dynastie endete mit einem unmoralischen Tyrannen, einem gewissen König Zhòu⁴ 紂. Von ihm werden wahre Schauermärchen berichtet. So heißt es, dass er einen Wald aus Fleisch und einen See aus Wein anlegen ließ (was allerdings auch Jie zugeschrieben wird), um riesige Orgien zu feiern, und dass er Menschen zu Tode rösten und einem Prinzen Bi Gan aus Neugierde und Bössartigkeit das Herz aus dem Leibe reißen ließ.

Die nächste Dynastie war das Haus Zhou (Mitte 11. Jh. – 256 v.). Die ersten Mitglieder dieses Herrscherhauses, König Wen 文王 und König Wu 武王, wurden besonders von Konfuzius sehr verehrt, ebenso der Bruder des Königs Wu, der Herzog von Zhou 周公, welcher zunächst für König Cheng 成王 die Regentschaft führte.

Zur Religion

Das China der Zeit der drei Dynastien (Xia, Shang, Zhou) kannte eine große Zahl verschiedenartiger Geister und überirdischer Wesen, die hin und wieder in irdische Angelegenheiten eingriffen.

⁴ Nicht zu verwechseln mit dem Namen der Dynastie Zhou 周.

Einige Geistergeschichten dieser Art sind uns z.B. noch im Buch des Mo Di (im Kapitel über die Existenz von Geistern) erhalten. Es handelte sich um eine nicht-systematisierte Volksreligion. Neben den Berichten über Geister erscheinen auch öfter *Tian* 天 und *Shangdi* 上帝, die beide über den gewöhnlichen Geistern und Dämonen zu stehen scheinen. *Tian* bedeutet „Himmel“, wird aber auch im übertragenen Sinne benützt, etwa in der Bedeutung Natur oder Schicksal; in früheren Übersetzungen finden wir an dieser Stelle häufig den Begriff *Gott*, der nicht unbedingt passt.

Eher schon könnte der seltener vorkommende Ausdruck *Shangdi* als Entsprechung des europäischen Begriffes *Gott* betrachtet werden, durch den er auch manchmal übersetzt wird. *Shangdi* ist ursprünglich der „oberste vergöttlichte Ahn“ der Shang, mit dem die Zhou ihren später Himmels-gott identifizierten. *Shangdi* ist also ursprünglich eher eine Rangbezeichnung innerhalb einer Hierarchie vergöttlichter Ahnen und kein Eigenname. Der Titel *di* 帝 wurde ab dem 4. Jahrhundert v.d.Z. von den lebenden Monarchen zur Bezeichnung ihrer eigenen Würde übernommen.

Bereits der erste greifbare Philosoph, Konfuzius, vertritt in überirdischen Dingen einen deutlichen Skeptizismus, den man auch als völliges Desinteresse interpretieren könnte, aber nicht muss. Wenngleich sie sich auf den Himmel berufen (Menzius) und den Geisterglauben empfehlen konnten (Mo Di), sind alle klassischen Philosophen im Grunde irreligiös. Dass diese Seite ihres Denkens wenig auffiel und auch von ihnen selbst nicht eigens betont wurde, liegt am historischen Hintergrund: es gab zwar traditionelle Rituale, aber weder eine ausführliche Darstellung einer Götterwelt (wie bei Homer), noch klar formulierte religiöse Dogmen. Auch eine starke Priesterkaste mit politischem Einfluss existierte nicht, so dass es nicht zu einem Konflikt zwischen Staat und Kirche kommen konnte. Es gab auch nicht das für das Christentum so typische Problem der Häresien oder der religiösen Intoleranz, so dass weitgehend der Anlass zu diesbezüglicher aufklärerischer Polemik fehlte. Die Philosophen vertraten die Haltung der Gebildeten jener Zeit, die sich kaum noch um Geister oder Götter kümmerten. An einer atheistischen Volksaufklärung waren sie jedoch nicht interessiert, vielmehr sollte der Gebildete weiterhin an den Opferzeremonien ehrfurchtsvoll teilnehmen. Diese Haltung ergab sich aus dem Respekt vor dem Geiste der Tradition und der sozialen Funktion des Rituals; nur für das un-

ungebildete Volk war dabei noch der Glaube an Geister im Spiel. Die Rituale wurden beibehalten und sollten ehrfürchtig vollzogen werden, sie dienten dem Staate, aber es wurde nicht verlangt, dass dabei an etwas geglaubt würde.

Sprachliche Probleme

Prinzipiell bietet die Übersetzung des chinesischen philosophischen Vokabulars keine außergewöhnlichen, d.h. mit anderen Sprachen nicht vergleichbaren Probleme. Letzteres mag erstaunen; aber es ist eine Binsenwahrheit, dass lexikalische Übersetzungsprobleme in der Philosophie (wie auch sonst) hauptsächlich auf Unklarheiten des Quellentextes und nicht auf Eigenarten der Sprachen als solchen beruhen. Unklare Gedanken finden ihren Niederschlag in unpräzisen Termini, seien es nun „Dao“ 道, „Logos“, oder „Dialektik“ etc. Die damit verbundenen Probleme sind in allen Sprachen, Übersetzungen und Philosophien dieselben. Alles, was klar gesagt ist, lässt sich auch klar übersetzen. Von einer größeren Tiefe oder Weisheit einer Sprache im Vergleich zu einer anderen kann keine Rede sein. Die im Westen beliebten Behauptungen über eine besondere Eignung (oder besonders schlechte Eignung) des (alten) Chinesisch für das Philosophieren, über eine spezifische Präformierung der Weltsicht oder der Logik durch diese Sprache etc. sind allesamt unhaltbare Vorurteile und durch die Fakten nicht zu rechtfertigen.⁵ Wir kommen darauf am Ende des Buches nochmals zurück. Die klassischen chinesischen philosophischen Texte enthalten übrigens nicht selten Stücke in gebundener, teilweise auch gereimter Sprache.

Die Quellen

Die Gedanken der großen Philosophen der klassischen Epoche sind in je einem einzigen Buch überliefert, das keinen eigenen Titel trägt, sondern ihren Namen als Bezeichnung erhalten hat.

In der uns überlieferten Gestalt sind die meisten philosophischen Texte redigierte Kompilationen aus der Han-Dynastie oder aus noch späterer Zeit. Mitunter handelt es sich auch nicht um die Schriften eines einzigen Meisters, sondern einer ganzen Schule,

⁵ Vgl. Lang (1981) und Roetz (1993 und 2006).

und es ist kaum möglich, zu unterscheiden, was ursprüngliches Gedankengut eines Lehrers und was Späteres seiner Schüler ist. Ein Buch enthält eben das, was sein Herausgeber als wesentliches oder gesichertes Gedankengut der betreffenden Richtung ansah. Spekulationen über Textverbesserungen, Umgruppierungen von Textteilen und das Unterscheiden zwischen Urtext und späteren Zusätzen gehörten zu den Lieblingsthemen chinesischer Gelehrter. Irgendwelche Einflüsse fremdländischer Denkströmungen sind bei den antiken chinesischen Philosophen nicht nachweisbar.

Zeitlich gesehen bildete sich die chinesische Philosophie in jener Epoche der Menschheitsgeschichte aus, in der auch Buddha, die jüdischen Propheten, Zarathustra und die griechischen Philosophen wirkten. Karl Jaspers hat diese Epoche wegen ihrer welt-historischen Bedeutung „Achsenzeit“ der Menschheit genannt.⁶

⁶ Jaspers (1949).

II. Klassischer Konfuzianismus: Die Vier Bücher

§2 Allgemeines zum klassischen Konfuzianismus

Die *Vier Bücher* (*si shu* 四書) sind eine Zusammenstellung als zentral betrachteter und kanonisierter Werke des klassischen Konfuzianismus. Es sind dies die *Analecta* bzw. *Gesammelten Worte* (*Lunyu* 論語) des Konfuzius, das Buch *Menzius* (*Mengzi* 孟子) sowie zwei kleinere, ebenfalls aus klassischer Zeit stammende Schriften, das *Daxue* 大學 und das *Zhongyong* 中庸. Die Zusammenstellung erfolgte erst im 12. Jahrhundert durch Zhu Xi 朱熹 (1130–1200).

Das Bild des klassischen Konfuzianismus wäre ohne einen weiteren Denker, Xunzi 荀子, unvollständig und einseitig. Von den Philosophen der klassischen Epoche hat er das höchste intellektuelle und systematische Niveau (zusammen mit den Mohisten). Aus Gründen, die später erläutert werden, nahm er aber in der tradierten Wertschätzung innerhalb des Konfuzianismus keine prominente Rolle ein, und sein Werk zählte später auch nicht zu den offiziellen Klassikern. Wir behandeln ihn später in einem eigenen Abschnitt.

Was ist der Konfuzianismus?¹ Er ist eine Gesellschafts- und Morallehre, die aus einer Auseinandersetzung mit den bestehenden politischen, gesellschaftlichen und moralischen Verhältnissen und vor allem Missständen entstand. Die Konfuzianer setzten der krisenhaften politischen und gesellschaftlichen Realität ihrer Zeit in sehr kritischer Weise ihre eigenen Idealvorstellungen entgegen. Diese Idealvorstellungen meinten sie in früherer Zeit verwirklicht zu finden, woraus sich ein starker Zug zum Konservativismus ergab, doch ist dies nur die eine Seite dieser Philosophie. Die andere Seite war eine eigenständige, intensive Beschäftigung mit moralischen Fragen, die auch Konsequenzen für das praktische Verhalten der Konfuzianer hatte.

Eine wichtige Grundannahme war, dass das moralische Verhalten des Volkes sich am moralischen bzw. unmoralischen Verhalten des Herrschers orientiert, und dass üble Herrscher oder jedenfalls Herrscherhäuser früher oder später ihre Macht verlieren.

¹ Vgl. zu diesem Thema auch Roetz (2003).

Beides wurde durch Hinweis auf legendäre gute oder böse Herrscher der Vergangenheit illustriert. Darin liegt neben dem Konservatismus durchaus auch ein umstürzlerisches Potenzial. Da man aus früheren Zeiten auch die äußeren Formen des moralischen und gesellschaftlichen Lebens übernahm oder wiederzubeleben versuchte, bietet der Konfuzianismus allerdings teilweise auch das Bild einer erstarrten Riten- und Formenlehre.

Zum Konfuzianismus gehört auch die Ansicht, ein großer Teil des Wissenswerten sei bereits erkannt und des Denkenswerten bereits gedacht. Deshalb galt das Studium der alten Bücher als weise. Das eigene Nachdenken tritt ihm zur Seite, wurde aber im Ganzen weniger betont als das Lernen. Als dritte wichtige Quelle wurden spontane, unreflektierte Gefühle diskutiert, in denen sich angeborene Eigenschaften des Menschen zeigen sollten.

Anmerkung zu den „Klassikern“

Schon Konfuzius bezieht sich häufig auf älteres Schrifttum, von dem er mit großer Ehrfurcht spricht. Er soll ferner selbst Texte bearbeitet und ediert haben. Diese in der Han-Zeit zu „Klassikern“ (bzw. „Leitfäden“ *jing* 經) ernannten Bücher sind zugleich äußerst wichtige Quellen für die Epoche der vorklassischen Kultur. Dass Konfuzius ihr Bearbeiter war, wie die Tradition gerne behauptet, ist jedoch eher unwahrscheinlich. Es handelt sich um die folgenden Werke (die Liste wurde später u. a. um das *Lunyu* und das Buch *Menzius* erweitert):

Das *Shujing* 書經 (Buch der Urkunden, Buch der Dokumente) ist eine Sammlung von Reden des Hochadels, wie sie bei diversen historischen Anlässen gehalten wurden, u. dgl. mehr. Einige Teile des Buches könnten bis in das zweite Jahrtausend v.d.Z. zurückgehen.

Das *Shijing* 詩經 (Buch der Lieder, Buch der Oden) ist eine Sammlung von Volksliedern und Adelsdichtung aus der frühen Zhou-Zeit.

Das *Chunqiu* 春秋 (Frühling- und Herbstannalen) ist eine knappe Chronik des Staates Lu 魯 von 722 bis 481 v.d.Z., die moralisierend interpretiert wurde; ein Kommentar des Zuo Qiuming 左

丘明 dazu (das *Zuoꝛhuan* 左傳) gibt für dieselbe Periode eine umfassende Geschichte Chinas.²

Das *Yili* 儀禮 (Zeremonialriten) enthält eine Beschreibung von Riten, die auf Stammesinstitutionen der Zhou zurückgehen.

Das *Yijing* 易經 (Buch der Wandlungen) war ursprünglich ein reines Orakelbuch; der Tradition zufolge geht es in seiner überlieferten Form auf den König Wen (um 1100 v.) der Dynastie Zhou zurück. Die späteren Ergänzungen und Kommentare (die *Zehn Flügel*) stammen aus der Zeit nach Konfuzius. Wegen seiner differenzierten, bilderreichen Darstellung, die niemals nur auf das Erteilen einfacher Ratschläge hinausläuft, sondern eher eine Bewertung der Situation des Ratsuchenden gibt, wurde es später nicht mehr als ein gewöhnliches Wahrsagebuch angesehen. Es wurde zum Bildungs- und Zitatenebuch, dem man die jeweils passenden Sprüche und Belehrungen entnehmen konnte.

Im Laufe der Jahrhunderte wurde mit dem *Yijing* eine Lehre von zwei polaren Urprinzipien, Yin und Yang 陰陽, zusammengebracht, und in nachklassischer Zeit verschmolz dieses spekulative System zeitweilig mit dem Konfuzianismus.

Die Yin-Yang-Spekulation lehrt, alles Geschehen im Kosmos und im Staat sei bewirkt durch das beständige Wechselspiel zweier Kräfte: des Yang, das die Eigenschaften männlich, fest, hart, hell, trocken, bewegt besitzt, und des Yin, das die Eigenschaften weiblich, weich, dunkel, feucht, kalt besitzt. Unter Miteinbeziehung einer weiteren Spekulation über die Zuordnung aller Dinge zu den fünf Elementen Wasser, Feuer, Holz, Metall, und Erde³ wurde diese Lehre schließlich zu einem komplizierten System erweitert. Sein Hauptmerkmal ist die wechselseitige Entsprechung aller Geschehnisse im Kosmos und auf Erden und die Behauptung, alle irdischen (insbesondere politischen) Handlungen müssten in genauer Übereinstimmung mit den jeweiligen kosmischen Konstellationen geschehen, ansonsten brähe Unheil über die Welt herein. Eine Vorstellung von der Raffiniertheit des ganzen Systems gibt die von Lü Buwei 呂不韋 um 240 v.d.Z. veranlaßte

² Beide Werke sind von Legge übersetzt worden.

³ Es kann sich ursprünglich um eine stoffliche Spekulation gehandelt haben, wichtiger ist aber das zyklisch-dynamische Moment in der Abfolge der Elemente.

Kompilation *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋,⁴ in der das vollständige „Kosmo-Ritual“ für alle Monate des Jahres festgelegt ist.

Bei den hier behandelten klassischen Philosophen findet sich diese spekulative Lehre nicht; gelegentlich benützen sie die Yin-Yang-Terminologie einfach zur Bezeichnung der Prinzipien des Weltgeschehens, d.h. der Naturgesetze, ohne damit eine weitergehende ethische oder politische Argumentation zu verbinden.

Grundbegriffe des Konfuzianismus

Wie in jeder philosophischen Tradition findet sich auch in der chinesischen eine Anzahl von Begriffen, die von allen Autoren benützt werden und Kristallisationspunkte für den Ausdruck des jeweiligen Standpunktes bilden. Es sind dies allgemeine und abstrakte Begriffe, deren Bedeutungsspielraum recht groß (aber keineswegs beliebig) ist. Für den europäischen Leser ist es anfangs nicht leicht, diese Begriffe innerhalb eines übersetzten Textes oder quer durch verschiedene Übersetzungen zu identifizieren. Denn erstens überträgt jeder Übersetzer diese Begriffe etwas anders, und zweitens wird gerade in den deutschen Übersetzungen oft auch innerhalb eines Textes die Übersetzung der Grundbegriffe variiert, ohne dass der Leser dies bemerken kann.

Nun ist die Übersetzung philosophischer Grundbegriffe immer ein Problem, für das es keine endgültige und allgemeine Lösung gibt. Man kann dieses Problem aber durch die folgende Überlegung einigermaßen ausschalten. Die Bedeutung eines Wortes lässt sich am ehesten aus seinem Gebrauch in den einschlägigen Texten bzw. Kontexten entnehmen (den Fall eingeschlossen, dass die Bedeutung des Wortes unklar ist). Will man in Übersetzungen den Gebrauch wichtiger chinesischer Ausdrücke für den Leser einigermaßen einsichtig machen, muss man jeden dieser Ausdrücke möglichst immer durch ein und denselben deutschen Terminus wiedergeben. Die wichtigsten chinesischen Begriffe, die im vorliegenden Buch konsequent in allen Zitaten gleich übersetzt wurden, sind folgende:

Ren 仁 (andere Transkription: jen) = Humanität, Menschlichkeit. *Ren* hat viel von der allgemeinen Bedeutung des Wortes

⁴ „Almanach des Herrn Lü“, Übersetzungen: Wilhelm (*Frühling und Herbst des Lü Bu We*), Knoblock/Riegel.

Wortes „Humanität“, bezeichnet aber gelegentlich auch spezieller das ideale Verhalten des Höhergestellten gegenüber den ihm Untergebenen, z.B. des Herrschers gegenüber seinen Untertanen. Andere Übersetzungsvorschläge sind: Wohlwollen, Güte, Großmut, Altruismus, Liebe oder Nächstenliebe.

Li 禮 = Sitte, Sittlichkeit. Ursprünglich bedeutet *li* wohl ein kultisches Ritual (Stammesinstitutionen der Zhou). Später bezeichnet es alle Arten sozial etablierten und sanktionierten Handelns, wie Begräbnisriten, Opferriten, höfische Umgangsformen etc., kurz: die guten Sitten, die Sittlichkeit. Für *li* wurden folgende Übersetzungen vorgeschlagen: Sittlichkeit, Tradition, Konvention, Riten, Höflichkeit, Anstand, Etikette, gutes Benehmen, Zeremoniell, Dekor. Gelegentlich wird zur besseren Orientierung des Lesers der Ausdruck *li-Sitten* benützt.

Systematisch betrachtet sind *li* und *ren* eigentlich gegensätzliche Begriffe. Sittlichkeit, d.h. das den überlieferten Sitten gemäße Verhalten, ist das Befolgen vorgegebener Verhaltensmuster; Menschlichkeit dagegen wird nicht durch Kodizes oder Traditionen definiert, sondern muss von jedem Menschen neu gefunden werden und „von einem selbst ausgehen“, wie Konfuzius sagt (*Lunyu* 12.1). Man könnte geradezu von einem Gegensatz zwischen heteronomer und autonomer Ethik sprechen. Tatsächlich aber spitzt der Konfuzianismus das Problem selten in dieser Weise zu, und manchmal scheinen *li* und *ren* komplementär.⁵ Beide sind nicht aufeinander reduzierbar; im Zweifelsfall gebührt aber eher *ren* der Vorrang. Andererseits spricht z.B. Xunzi, der pessimistisch von der menschlichen Natur denkt, fast nur von Sittlichkeit und kaum von Humanität.

Yi 義 = Rechtschaffenheit. *Yi* wird als Tun des Richtigen erklärt. Bei Xunzi bedeutet es speziell das Respektieren der sozialen Rangunterschiede. Es kann auch Gerechtigkeit bedeuten. *Yi* lässt sich gegenüber *Li* nicht streng abgrenzen und ist der am wenigsten präzise Begriff der Morallehre. Andere Übersetzungen sind: Pflicht, Schicklichkeit, Fairness, engl. righteousness.

Xiao 孝 = Kindespflicht, Pietät. *Xiao* umfasst alle Pflichten der Kinder gegenüber den lebenden oder verstorbenen Eltern. Zu den wichtigsten Sohnespflichten gehörte es, für ein würdiges Begräbnis der Eltern zu sorgen und um sie zu trauern, dies ist die Pietät

⁵ *Lunyu* 12.1 erklärt *ren* durch *li*; *Lunyu* 3.3 macht *li* von *ren* abhängig.