



Anne Cheng

GRUNDRISS

Geschichte des
chinesischen
Denkens

Meiner

GESCHICHTE DES CHINESISCHEN DENKENS

Anne Cheng

GRUNDRISS

**Geschichte
des
chinesischen
Denkens**

Aus dem Französischen
übersetzt von
Ulrich Forderer

Meiner

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

ISBN 978-3-7873-3973-0

ISBN eBook: 978-3-7873-4203-7

© Editions du Seuil, 1997, *Histoire de la pensée chinoise*

Umschlagabbildung: Ausschnitt aus dem Gemälde »Garten der Kultur«
von Hán Huǎng (723–787), Sammlung des Kaiserpalasts in Peking

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2022. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für
Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 URG aus-
drücklich gestatten. Gestaltung: Jens-Sören Mann. Satz: mittelstadt 21, Vogts-
burg-Burkheim. Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen. Werkdruckpapier:
alterungsbeständig nach DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleich-
tem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

*Für Clara und Julia
In Erinnerung an Yining
und Wang Yun*

Wer auf Zehenspitzen steht, wackelt,
Wer Riesenschritte macht, kann nicht gehen,
Wer sich ins Licht rückt, leuchtet nicht,
Wer immer Recht haben will, ist ohne Ruhm,
Wer sich selber lobt, ist ohne Verdienst,
Wer sich selber rühmt, hat keine Dauer.

(*Lǎozǐ* 24)

Inhalt

Vorwort zur deutschen Übersetzung	15
Vorbemerkungen des Übersetzers	17
Schlüsselbegriffe 17 Umschrift 19 Hinweise zur Aussprache 19 Typographie 20 Namen 20 Abkürzungen 20 Interne Verweise 20 Zur Übersetzung der Textauszüge 20 Danksagung 21	
Hinweis	22
Chronologie	23
Einleitung	25
China	25
Geschichte	26
Tradition	28
Denken oder Philosophie?	30
Denken und Wirklichkeit auf gleicher Ebene	32
Wissen und Tat: das <i>Dào</i>	34
Einheit und Kontinuität: der Hauch	36
Wandlung	37
Beziehung und Mittigkeit	38
ERSTER TEIL	
Die antiken Grundlagen des chinesischen Denkens (2. Jahrtausend – 5. Jahrhundert v. Chr.)	41
1 Die archaische Kultur der Shāng und der Zhōu	43
Wahrsagerische Rationalität	45
Ahnenkult	47
Ritualisierung des religiösen Bewusstseins	48
Vom ›Herrscher oben‹ zum ›Himmel‹	49
Ordnung und Ritus	52
2 Konfuzius setzt auf den Menschen	54
Die konfuzianische Wende	54
Die Person Konfuzius	55

Mit fünfzehn beschloss ich zu lernen	57
Lernen heißt lernen, menschlich zu sein	60
Der Sinn fürs Menschliche (<i>rén</i>)	61
»Alle Menschen zwischen den vier Meeren sind Brüder«	64
Rituelle Geisteshaltung	66
Die heilige Aufgabe des Edlen	69
Der Fürst als Edler	70
Wie regieren?	71
Die Namen berichtigen	73
Der konfuzianische Weg	75
Konfuzius und die Herausbildung der kanonischen Texte	76
3 Mòzǐ greift die konfuzianische Lehre an	82
Der Pazifist Mòzǐ, ein Handwerker?	83
Anfänge der Argumentation im <i>Mòzǐ</i>	85
Kriterium der Nützlichkeit versus Tradition des Rituals	86
Universelle Liebe versus Sinn fürs Menschliche	88
Gemeinnutz	90
»Sich seinen Vorgesetzten fügen«	92
Mòzǐs Himmel	93
Mohisten versus Konfuzianer	93

ZWEITER TEIL

Freier Gedankenaustausch zur Zeit der Streitenden Reiche

(4.–3. Jahrhundert v. Chr.)	97
-----------------------------------	----

4 Zhuāngzǐ lauscht aufs <i>Dào</i>	99
Das Buch und der Mensch Zhuāngzǐ	101
Relativität der Sprache	103
Die Paradoxa des Huì Shī	104
Der Riesenvogel und der Frosch	105
Es ist so, es ist nicht so	107
Wie können wir wissen?	109
Das begriffliche Denken vergessen	110
Wie ein Fisch im <i>Dào</i>	112
Die Hand und der Geist	113
Das Spontane als Spiegel	116
Traum und Wirklichkeit	117
Mensch oder Himmel	118
Der wahre Mensch	121
Die Grundenergie bewahren	122
Die höchste Loslösung	123

5	Diskurs und Logik zur Zeit der Streitenden Reiche	126
	Hintergründe des Diskurses	126
	Die Logiker	127
	Instrumentale Sprachauffassung	129
	Die Theorie der ›Massennomina‹	130
	Nominalistische Auffassung	132
	Weißes Pferd ist kein Pferd	135
	Über die Bezeichnung der Dinge	137
6	Menzius: Konfuzius' geistiger Erbe	139
	Der Edle und der Fürst	140
	Das Buch <i>Mèngzǐ</i> , ein polemisches Werk	142
	Die Überzeugungskraft des ›Menschlichen‹	143
	Begründung der Moral aus der Natur	147
	Moralische Lebenskraft	149
	Moralische Physiologie	151
	Herz/Geist	152
	Jeder Mensch kann ein Heiliger werden	154
	Wesensnatur und Bestimmung	155
	Und das Böse?	156
	Menschlichkeit als Verantwortung	158
	Mittigkeit und Authentizität	159
7	Das <i>Dào</i> des Nichthandelns im <i>Lǎozǐ</i>	164
	Legende	165
	Text	166
	Nichthandeln	167
	Die Metapher des Wassers	169
	Paradoxa	171
	Das Amoralische des Natürlichen	173
	Der politische Wert des Nichthandelns	175
	Zurück zum Natürlichen	176
	Zurück zum Ursprung	178
	<i>Dào</i>	180
	Vom <i>Dào</i> zu den Myriaden Wesen	182
	Negativer Weg oder Mystik?	184
8	Xúnzǐ, Konfuzius' realistischer Erbe	187
	Porträt eines Konfuzianers am Ende eines Zeitalters	188
	Mensch und Himmel	189
	»Das Wesen des Menschen ist schlecht«	193
	Wesensnatur und Kultur	195
	Riten	198

Name und Wirklichkeit	201
Ein Panorama der Gedanken zur Zeit der Streitenden Reiche	203
9 Legisten	206
Legistische Anthropologie	207
Gesetz	211
Machtstellung	213
Techniken	214
Das totalitaristische <i>Dào</i> des <i>Hán Fēizǐ</i>	215
10 Das kosmologische Denken	220
Gedanken über die Natur	220
Am Anfang war das <i>Qì</i>	222
<i>Yīn</i> und <i>Yáng</i>	223
Die fünf Phasen	226
Kosmologischer Raum und kosmologische Zeit	229
Der Lichtpalast	232
11 Das <i>Buch der Wandlungen</i>	235
Ursprung aus der Wahrsagerei	236
Die Kanonisierung des <i>Buchs der Wandlungen</i>	237
»Ein <i>Yīn</i> , ein <i>Yáng</i> : So ist das <i>Dào</i> «	240
Die <i>Wandlungen</i> als Figuren-Kombinatorik	243
Deutung der <i>Wandlungen</i>	246
Der »winzige Anfang«	248
Vor und nach der Gestaltwerdung	250
Günstige Gelegenheit	252
 DRITTER TEIL	
Ausgestaltung des Erbes	
(3. Jahrhundert v. Chr. – 4. Jahrhundert n. Chr.)	255
12 Das holistische Weltbild der Zeit der Hàn-Dynastie	257
Die Denkrichtung <i>Huánglǎo</i>	259
<i>Huáinánzǐ</i> und die kosmischen Resonanzen	262
Korrelative Kosmologie versus wissenschaftliches Denken	265
Der Kult der Einheit	267
Dǒng Zhòngshū (etwa 195–115 v. Chr.)	268
Der Klassikerstreit	271
Yáng Xióng (53 v. Chr. – 18 n. Chr.)	276
Wáng Chōng (27 – etwa 100 n. Chr.)	278
Die Zeit der Östlichen Hàn (25–220 n. Chr.)	281

13 Die geistige Erneuerung des 3. und 4. Jahrhunderts	285
»Zweckfreie Plaudereien« und »Studien des Geheimnisvollen«	286
Wáng Bì (226–249)	288
Zwischen Undifferenziertheit und Sichtbarwerdung	289
Diskurs, Bild, Sinn	291
Zwischen Undifferenziertheit und strukturierendem Prinzip	296
Guō Xiàng (etwa 252–312)	297
Taoistische Tradition	301

VIERTER TEIL

Die große buddhistische Umwälzung

(1.–10. Jahrhundert)	303
----------------------------	-----

14 Die Anfänge des Buddhismus in China

(1.–4. Jahrhundert)	305
Die indischen Ursprünge des Buddhismus	305
Die vier Siegel des Dharmas	308
Geschichtliche Entwicklung des Buddhismus in Indien	311
Der Buddhismus im China der Hân-Zeit	312
Buddhismus des Nordens und Buddhismus des Südens	315
<i>Dhyāna</i> und <i>Prajñā</i>	316
Intellektueller Austausch im Buddhismus des Südens	319
Der Buddhismus unter den nichtchinesischen Dynastien des Nordens	322
Einige wichtige Mönche des 4. Jahrhunderts: Dào'ān, Huiyuǎn, Dàoshēng ..	323

15 Das Denken in China an der Wegscheide

(5.–6. Jahrhundert)	326
Kumārajīva und die Schule Mādhyamika	326
Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten, Konfuzianern und Taoisten in den südlichen Dynastien	329
Kontroverse über Leib und Geist	332
Der Buddhismus im Norden im 5. und 6. Jahrhundert	335
Xuánzàng und die Yogācāra-Schule	337

16 Die Blütezeit der Táng-Dynastie

(7.–9. Jahrhundert)	343
Sinisierung des Buddhismus	345
Tiāntái	346
Die Huáyán-Schule	349
Die Schule der Reinen Erde	352
Tantrischer Buddhismus	353
Volkstümliche Äußerungen des Buddhismus	355

Chán	356
Der Geist des Chán	359
Die Methoden des Chán	362
Hányù (768–824) und die »Rückkehr zur Antike«	365
Lǐ Áo (etwa 772–836) und die »Rückkehr zur Wesensnatur«	367
 FÜNFTER TEIL	
Das chinesische Denken nach der Integration des Buddhismus	
(10.–16. Jahrhundert)	369
 17 Die konfuzianische Renaissance zu Beginn der Sòng-Zeit	
(10.–11. Jahrhundert)	371
Die großen Männer der Tat in der Zeit der Nördlichen Sòng-Dynastie	
(960–1127)	373
Die konfuzianische Renaissance	375
Rückkehr zum <i>Buch der Wandlungen</i> und zur Kosmologie	377
Shào Yōng (1012–1077)	378
Beschaffenheit und Funktion	380
Figuren und Zahlen	381
Kenntnis des Prinzips und »umgekehrte Betrachtung«	382
Zhōu Dūnyí (1017–1073)	386
»Ohne First und doch Höchster First«	387
»Heilig ist nichts anderes als authentisch«	389
Die Frage des Bösen	390
Ist Heiligkeit erlernbar?	391
Einheit und Vielfalt	392
Zhāng Zài (1020–1078)	393
»Alles hängt in ein und demselben <i>Dào</i> zusammen«	394
<i>Qì</i> : Leere und Fülle	396
Einheit der Energie, Einheit der Wesensnatur	399
Streben nach Heiligkeit	403
 18 Das Denken zur Zeit der Nördlichen Sòng-Dynastie	
(11. Jahrhundert)	
Zwischen Kultur und Prinzip	407
Die Brüder Sū und die Brüder Chéng	407
Sū Shì und das <i>Dào</i> der Kultur	408
Die Brüder Chéng und das »Studium des <i>Dào</i> «	411
Das <i>lǐ</i> als Prinzip	414
Das Prinzip zwischen Einheit und Vielfalt	416
»Wissen erweitern« und »die Dinge untersuchen«	418
»Das Prinzip sehen«	420

Ansichten zum <i>Buch der Wandlungen</i>	422
Prinzip und Energie	425
Prinzip und Sinn für Menschlichkeit	427
Streben nach Heiligkeit	428
19 Die große Zusammenschau in der Zeit der Südlichen Sòng-Dynastie (12. Jahrhundert)	430
Zhū Xī (1130–1200) und Lù Xiàngshān (1139–1193)	430
Vom »Studium des Weges« zu seiner »rechtmäßigen Überlieferung«	434
Höchster First: Einheit von Prinzip und Energie	436
»Höchster First« oder »Ohne-First«?	439
Geist als Einheit von himmlischem Prinzip und menschlichen Begierden ..	441
»Dào-Geist« und »Menschen-Geist«	445
Die Einheit des Geistes nach Lù Xiàngshān	446
Beherrschung des Geistes	449
»Untersuchung der Dinge und Erweiterung der Erkenntnis«	452
Stufenweises Voranschreiten und plötzliche Erleuchtung, Erkenntnis und Tat	455
20 Neubesinnung auf den Geist zur Zeit der Míng-Dynastie (14.–16. Jahrhundert)	458
Das Vermächtnis der Sòng-Zeit vom 13. bis zum 15. Jahrhundert	458
Wáng Yángmíng (1472–1529)	462
»Es gibt kein Prinzip außerhalb des Geists«	463
Die Frage des Bösen und das »angeborene moralische Wissen«	467
»Wissen und Tat sind eins«	470
Denker des Qì im 16. Jahrhundert	472
»Die drei Lehren sind gleich«	475
Auflehnung gegen den offiziellen Konfuzianismus und kritischer Geist ...	477
Liú Zōngzhōu (1578–1645)	480
Leben und Sterben der privaten Akademien gegen Ende der Míng-Dynastie	483
Erneuerungsgesellschaft und Jesuiten	485
SECHSTER TEIL	
Heranbildung des modernen Denkens	
(17.–20. Jahrhundert)	489
21 Kritischer Geist und empirische Ansätze zur Qīng-Zeit (17.–18. Jahrhundert)	491
Huáng Zōngxī (1610–1695)	493
Gù Yánwǔ (1613–1682)	497
Wáng Fūzhī (1619–1692)	500

Einheit von Mensch und Welt in der Lebensenergie	502
Einheit des himmlischen Prinzips und der menschlichen Begierden	505
Denken über Kräfte, kraftvolles Denken	507
Der Sinn der Geschichte	509
Yán Yuán (1635–1704)	511
Die großen staatlichen Buchausgaben im 18. Jahrhundert	513
Textkritik der Klassiker und Rückkehr zu den »Hàn-Studien«	516
Dài Zhèn (1724–1777)	518
Zu den Quellen von Menzius	519
Von der Energie zum Unterscheidungsprinzip	521
Gegen Pharisäer und Pedanten	523
Kritischer Geist zu Beginn des 19. Jahrhunderts	525
22 Das chinesische Denken in der Auseinandersetzung mit dem Westen (Ende 18. – Anfang 20. Jahrhundert)	528
Rückkehr zu den »neuen Texten« zur Zeit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert	529
»Moderne Texte« und Reformismus	532
»Moderne Texte« und Legismus	534
Erste offene Konflikte mit den ausländischen Mächten	536
Kāng Yǒuwéi (1858–1927) und der Höhepunkt des Neutextreformismus ..	540
Liáng Qǐchāo (1873–1929) und Tán Sītóng (1865–1898)	544
Der Reformgeist zwischen Universalismus und Nationalismus	546
Die »Nach-1898-Zeit«: die klassische Tradition zwischen Reform und Revolution	548
Zhāng Bǐnglín (1869–1935)	549
Liú Shīpéi (1884–1919)	552
Epilog	555
Bibliographie	561
Register der chinesischen Begriffe	605
Register der Eigennamen	613
Register der Werke	623

Vorwort zur deutschen Übersetzung

Diese deutsche Übersetzung hat eine lange Geschichte – die Geschichte einer bald zwanzigjährigen Freundschaft. Zu Beginn der 2000er Jahre, kurz nach dem Erscheinen der ersten Auflage meiner *Histoire de la pensée chinoise* im Verlag Editions du Seuil, wurde ich von einem Brief von Ulrich Forderer überrascht, in dem er schrieb, dass er »zu seinem eigenen Vergnügen« begonnen habe, mein Buch zu übersetzen. Ich schlug ihm vor, uns in einem Pariser Café zu treffen. Dort sah ich ihn dann zum ersten Mal mit seinem vor Geist sprühenden schelmischen Blick. Bei dieser ersten Begegnung vergingen die Stunden beim anregenden Gedankenaustausch wie im Flug und sie war der Beginn einer Freundschaft, die sich in zahlreichen Diskussionen bei meinen Seminaren zu antiken und klassischen chinesischen Texten im *Nationalen Institut für orientalische Sprachen und Kulturen (INALCO)* vertiefte, die Ulrich regelmäßig besuchte und durch seine geistreichen, den Nagel immer auf den Kopf treffenden Fragen bereicherte. Hinter seinen zerzausten Haaren lernte ich einen ewig jungen, dem äußeren Erscheinungsbild gegenüber gleichgültigen Geist von umfassender humanistischer Bildung und unersättlichem Wissensdrang schätzen. Dank seiner Ausbildung als Übersetzer und seiner soliden Kenntnisse des modernen und alten Chinesischen sowie der chinesischen und westlichen Philosophie hätte ich mir keinen besseren Übersetzer für meine *Geschichte des chinesischen Denkens* wünschen können.

Dem Verlag Meiner, der seit mehr als hundert Jahren ein fester Begriff in der Philosophie ist, ist es zu verdanken, dass dieses Projekt Wirklichkeit werden konnte. Auch hier hätte ich mir nichts Besseres erträumen können. Ich danke ihm und insbesondere Marcel Simon-Gadhof für die kompetente und sorgfältige Betreuung der deutschen Ausgabe.

Die Umstände der Übersetzung und Herausgabe sind erwähnenswert: Seit 2013 arbeitet Ulrich in China in der germanistischen Abteilung der Universität Lanzhou und wegen der erschwerten Reisemöglichkeiten durch die Covid-19-Pandemie verlief unsere Zusammenarbeit ganz über das Internet. Er schickte mir Kapitel für Kapitel mit seinen immer stichhaltigen Fragen und Bemerkungen und ich muss gestehen, dass die Lektüre meines Buchs auf Deutsch mich ziemlich beeindruckte, wenn nicht gar einschüchterte, denn es kam mir manchmal ein bisschen vor, als läse ich Hegel oder Heidegger ...

Von all den Übersetzungen meines Buchs in zahlreiche europäische und asiatische Sprachen ist die deutsche wohl die, bei der ich am engsten mit dem Übersetzer zusammengearbeitet habe, dessen Kompetenz und Genauigkeitsanspruch mich dazu veranlasste, meinen Text zu überarbeiten und zu verbessern. Ulrich hat

sich nämlich nicht darauf beschränkt, aus dem Französischen zu übersetzen, sondern scheute nicht die Mühe, bei allen zitierten Textauszügen auf die chinesischen Ursprungstexte zurückzugreifen, die er an vielen Stellen genauer und treuer wiedergibt, als ich es tat. Ich kann daher ohne Übertreibung sagen, dass die deutsche Ausgabe verlässlicher als die französische ist.

Auch wenn die französische Ausgabe bei Neuauflagen mehrmals überarbeitet und erweitert wurde, so war es dennoch unmöglich, bei den bibliografischen Angaben mit der exponentiellen Zunahme der sinologischen Veröffentlichungen in europäischen Sprachen in den letzten zwanzig Jahren Schritt zu halten. Wir haben uns dennoch in dieser deutschen Ausgabe bemüht, wenigstens einige der wichtigsten Neuerscheinungen deutscher Sinologen zu erwähnen, von denen zurzeit viele in englischsprachigen Universitäten arbeiten und wesentliche Beiträge zur philologischen und philosophischen Erhellung der chinesischen Quellen leisten. Ich empfinde daher sowohl Stolz als auch Demut, meine *Geschichte des chinesischen Denkens*, die ursprünglich für die französische Leserschaft konzipiert war, der deutschsprachigen unterbreiten zu dürfen, und möchte dies auch als Ausdruck meiner Ehrerweisung gegenüber der deutschen Sinologie verstanden wissen, die ebenso wie die französische seit der Epoche der Aufklärung das Verständnis Chinas durch ihren besonderen europäischen Blickwinkel bereichert.

Paris, September 2021

Anne Cheng

Vorbemerkungen des Übersetzers

Die deutsche Ausgabe der *Histoire de la pensée chinoise* von Anne Cheng ist das Ergebnis langjähriger Arbeit, durch welche dem philosophisch und kulturell interessierten deutschen Leser nun endlich dieser meisterhafte und dringend benötigte Überblick über die Hauptlinien der chinesischen Ideengeschichte vorgestellt werden kann.

Schlüsselbegriffe

Der Zugang zum chinesischen Denken erfordert es, sich mit einigen Begriffen vertraut zu machen, die seine geistigen Werkzeuge sind und ihm ihr besonderes Gepräge verleihen. Wir haben uns daher bemüht, diese möglichst einheitlich zu übersetzen (und oft in Klammern an die chinesischen Bezeichnungen zu erinnern), damit der Leser langsam intuitiv ihre Bedeutungen erfasst, für die es keine Eins-zu-eins-Entsprechung in westlichen Sprachen gibt. Zu diesen Begriffen gehören insbesondere:

道 *dào*: im französischen Text *la Voie, Dào*, im Deutschen meist unübersetzt *Dào*.

誠 *chéng*: im französischen Text *authentique, authenticité*, im Deutschen »authentisch«.

德 *dé*: Im französischen Text oft mit »*vertu*« (von lateinisch *virtus*) in Anführungszeichen übersetzt, um zu verdeutlichen, dass es oft nicht Tugenden im moralischen oder moralisierenden Sinn bezeichnet, sondern das Charisma eines Herrschers oder die natürliche Wirksamkeit des *Dào*. Im französischen Text finden sich auch die Übersetzungen *puissance, puissance morale, puissance invisible* oder *charisme*. Im Deutschen mit »Tugend«, »Charisma«, »moralischer Kraft«, »unsichtbarer Kraft«, »Macht« übersetzt.

君子 *jūnzǐ*: im französischen Text *l'homme de bien*, im Deutschen der »Edle«. Der Gegensatz dazu ist der 小人, *l'homme de peu*, der »gemeine Mensch«.

理 *lǐ*: im französischen Text »*principe*«, im Deutschen: »Prinzip« (zur Umschrift siehe unten).

禮, *lǐ*: im französischen Text »rites«, im Deutschen »Riten«.

命 *mìng*: im französischen Text *destin, mandat*, im Deutschen »Bestimmung«, »Schicksal«, »Erlass«.

氣, *qì*: im französischen Text *énergie, énergie vitale, souffle*, im Deutschen »Energie«, »Lebensenergie«, »Hauch«.

仁 *rén*: grundlegender Begriff der Moral, im Französischen *le sens de l'humain*, im Deutschen »der Sinn fürs Menschliche«.

聖人 *shèngrén*, im Französischen »saint«, im Deutschen der »Heilige«, wobei zu beachten ist, dass dies nicht mit dem christlichen Begriff gleichzusetzen ist.

體 *tǐ* / 用 *yòng*: Es handelt sich um eine häufig verwendete Dichotomie; im französischen Text meist *constitution* (manchmal auch *substance*) – *fonction, mise en œuvre*, im Deutschen meist Beschaffenheit – Funktion, Wirksamwerden, Umsetzung u.ä.

天地 *tiāndì*: im französischen Text *Ciel-Terre*, im Deutschen »Himmel-und-Erde«. Durch diese Schreibweise soll gezeigt werden, dass Himmel und Erde als Einheit gesehen werden, als Erfahrungshorizont des vormodernen Menschen.

心 *xīn*: im Französischen *coeur, coeur-esprit, esprit*, im Deutschen Herz, Herz-Geist, Geist.

性, *xìng*: im Französischen *nature*, im Deutschen »Wesensnatur«.

有 *yǒu* / 無 *wú*: Dieses Begriffspaar, wird von Anne Cheng nicht wie gebräuchlich mit »Sein« und »Nichts« übersetzt, da dieser Gegensatz bei den chinesischen Denkern nicht so radikal aufgefasst wird. Sie übersetzt meist mit *l'il-y-a* und *l'il-n'y-pas*, im Deutschen verwenden wir entsprechend »das Vorhandene« – »das Nichtvorhandene«: »das, was da ist«, »das, was nicht da ist«. Bei Wáng Bì wird 無 *wú* im Französischen mit *l'indifférencié* oder *le non manifesté* wiedergegeben, im Deutschen »das Undifferenzierte«, »das Nicht-Kundgewordene«.

自然 *zìrán*: im Französischen *naturel, spontané, de soi ainsi*, im Deutschen das »Natürliche«, das »Spontane«, »von selbst so«.

萬物 *wànwù*: im Deutschen »die Myriaden Wesen«.

Umschrift

Wie in der französischen Ausgabe werden die unvereinfachten Schriftzeichen verwendet. Zur Umschrift wird das heute übliche sogenannte *Pinyin*-System verwendet.

Die einzige Ausnahme vom *Pinyin*-System betrifft zwei homophone Begriffe, die beide philosophisch äußerst wichtig sind: »Riten« und »Prinzip«, beide *lǐ* ausgesprochen. In der deutschen Übersetzung werden sie, um Verwechslung zu vermeiden, folgendermaßen unterschieden: **Riten: lǐ, Prinzip: lǐ.**

Anders als in der französischen Ausgabe werden für die sinologische Leserschaft die Akzente zur Bezeichnung der Silbenintonationen mitangegeben. Im Chinesischen trägt jede Silbe eine von vier Intonationen, das heißt melodische Muster, die sinnunterscheidende (phonemische) Funktion haben.

Hinweise zur Aussprache

In der offiziellen Umschrift der chinesischen Sprache, dem sogenannten *Pinyin*, vertreten einige Buchstaben andere Laute als im Deutschen. Dies betrifft insbesondere folgende Laute:

zh = DSCH (wie in Jeans) (so wird der Philosoph Zhuāngzǐ DSCHWANG-DS ausgesprochen)

ch = TSCH (*chéng*, authentisch, wird TSCHƏNG ausgesprochen)

j = DCH (d plus »ch« wie in »ich«)

q = TCH (*qì*, Energie, wird TCHI ausgesprochen)

z = DS

c = TS

x = CH (wie in »ich«) (*xìng*, Wesensnatur, wird CHING ausgesprochen)

Beispiel: Die Philosophen Zhū Xī und Xúnzǐ werden DSCHU CHI und CHÜN-DS ausgesprochen.

Im Internet kann der interessierte Leser Webseiten (Suchbegriff »Pinyin«) mit Hörbeispielen für alle im Chinesischen existierenden Silben finden, die ihm ein besseres Bild als diese annäherungsweise und unvollständige Beschreibung vermitteln.

In den Registern am Ende dieses Buchs wird bei einigen Namen und Begriffen, deren Pinyin-Umschrift für den Deutschen sehr irreführend ist, in Klammern die ungefähre deutsche Aussprache in freier Form angeben.

Typographie

Fremdsprachige Ausdrücke (chinesisch, Sanskrit usw.) sind kursiv gedruckt. Kursiv sind auch Buchtitel gedruckt, sodass der *Zhuāngzǐ* das dem Autor Zhuāngzǐ zugeschriebene Werk bezeichnet.

Namen

Im Chinesischen steht der Familienname vor dem persönlichen Eigennamen. So ist also bei dem Philosophen Wáng Yángmíng Wáng der Familiennamen und Yángmíng persönlicher Name. Im alten China haben viele Menschen mehrere Namen. Hier werden nur die gebräuchlichsten angegeben.

Abkürzungen

SBBY: Sībù bèiyào, Shànghǎi, Zhōnghuá shūjú, 1936

SBCK: Sībù cóngkān, Shànghǎi, Shāngwù yìnshūguǎn, 1919–1936 (Nachträge 1934–1936)

ZZJC: Zhūzǐ jíchéng, Hongkong, Zhōnghuá shūjú, 1978. Diese Ausgabe wurde von der Autorin wenn immer möglich für die Texte der Zeit der ›Streitenden Reiche‹ und der Hàn-Dynastie verwendet.

Interne Verweise

Verweise auf Fußnoten gelten oft nicht diesen selbst, sondern den Textauszügen aus chinesischen Quellen, auf die sie sich beziehen.

Zur Übersetzung der Textauszüge

Das Werk enthält zahlreiche Textauszüge chinesischer Denker. Der Leser sollte sich beim Lesen dieser Auszüge allgemein der besonderen Schwierigkeit der Übersetzung alter chinesischer Texte bewusst sein, die unter anderem darauf zurückzuführen ist, dass sich die klassische chinesische Schriftsprache durch einen teils ausgesprochen lakonischen und vieldeutigen Stil auszeichnet. Hinzu kommt das Alter der Texte, die Schwierigkeiten der Sprache, meine Unzulänglichkeiten und die Tatsache, dass die Auszüge aus ihrem jeweiligen Werkkontext herausgelöst sind. Sollten sich Fehldeutungen eingeschlichen haben, bitten wir fachkundige Leser um kritische Hinweise. Allen Lesern sei stets empfohlen, sich nicht an den

Wortlaut zu klammern, sondern die im vierten Kapitel zitierten Worte Zhuangzis zu beherzigen:

Der Daseinsgrund der Reuse ist der Fisch. Ist der Fisch erst gefangen, vergisst man die Reuse. Der Daseinsgrund der Falle ist der Hase. Ist der Hase erst gefangen, vergisst man die Falle. Der Daseinsgrund der Worte ist der Sinn. Ist der Sinn erfasst, vergisst man die Worte.

Danksagung

Danken möchte ich vor allem der Autorin Anne Cheng. Die lange Arbeit an der Übersetzung hat mir durch zahlreiche Gespräche die Tore zur chinesischen Philosophie (und dadurch angeregt auch zur Philosophie überhaupt!) geöffnet und uns Freunde werden lassen.

Mein ganz besonderer Dank gilt darüber hinaus Cáo Yuānzhé (曹渊喆), der mich durch gemeinsame Konfuziuslektüre ins klassische Chinesisch einführte und anschließend unzählige Stunden darauf verwendet hat, mir bei all meinen Fragen mit seinem sprachlichen und philosophischen Wissen beiseitezustehen. Er hat wesentlich zum besseren Verständnis der Textauszüge beigetragen. Ebenso haben mir Wáng Tíng (王婷) und der sanskritkundige Lǐ Níngjūn (李宁军), ohne die Stunden zu zählen, selbstlos mit ihrem sprachlichen und inhaltlichen Verständnis der Texte geholfen.

Mein Dank gilt auch Yáng Xuě (杨雪), mit der ich weite Teile des Manuskripts durchgegangen bin und die mir zahlreiche wertvolle Hinweise gab, und Yán Yàn (闫艳), Yuán Zǐchuān (原子川) und Cén Shān (岑珊) für die Erstellung der Register und die Durchsicht der Transkriptionen.

Weiterhin danke ich Marcel Simon-Gad Hof vom Meiner Verlag für seine kompetente Lektorierung und freundliche Betreuung des Projekts.

Last but not least möchte ich Dōng Yī (冬一) danken, aus deren chinesischer Übersetzung der *Histoire de la pensée chinoise*¹ ich die Originale der chinesischen Textauszüge (in vereinfachter Schrift) für meine Übersetzungsarbeit übernommen habe. Da diese auch für Sinologen und Studierende der alten chinesischen Sprache nützlich sein könnten, können sie auf Anfrage dank der freundlichen Einwilligung von Dōng Yī und der Henan University Press als Worddatei zur Verfügung gestellt werden (forderer@laposte.fr). Viele Texte sind außerdem auch auf der Webseite ctext.org (in alter Schrift) und in anderen Internetressourcen zu finden.

Lanzhou, Januar 2022

Ulrich Forderer

¹ Cheng Ailan, *Zhongguo sixiangshi*, Henan University Press, 2017, ISBN: 978-7-5649-3024-7, 中国思想史, 程艾蓝著, 冬一, 戎恒颖译, 河南大学出版社)

Hinweis

Dieses Buch richtet sich an eine wissbegierige, aber nicht notwendigerweise fachkundige Leserschaft, darunter insbesondere Studierende, mit deren Schwierigkeiten die Autorin durch ihre jahrelange Erfahrung mit Kursen zur Geschichte des chinesischen Denkens vertraut ist. Ziel ist es nicht, dem Leser ein vollständiges Wissen zu vermitteln, was auch ganz unmöglich wäre, sondern ihn in die Lage zu versetzen, selbst Ansätze und Anhaltspunkte zu finden, sich frei in einem lebendigen Raum zu bewegen, kurz gesagt, selbst auf Wassern zu rudern, die wie ein Ozean erscheinen mögen.²

Es wäre sicherlich vermessen, zu meinen, ein für alle Mal alles endgültig zum Thema sagen zu können. Die Vergangenheit des chinesischen Denkens ist wie alle Geschichte immer wieder im Lichte der Gegenwart neu zu betrachten. Vorstellungen, die allgemein anerkannt zu sein scheinen, sehen sich regelmäßig durch neue Entdeckungen oder Forschungen in Frage gestellt. Zu Gesichtspunkten oder Forschungsansätzen, in denen wir nicht fachkundig sind, wurde auf zahlreiche anerkannte Werke verwiesen. Die bibliografischen Hinweise zur Sekundärliteratur (die auf europäische Sprachen beschränkt sind, chinesische und japanische Sekundärliteratur wird nicht angeführt) sind sehr zahlreich, um wettzumachen, was Spezialisten als Manko erscheinen muss, und um dem interessierten Leser zu ermöglichen, seine Nachforschungen zu vertiefen.

Da China eine Buchkultur ist, gibt es von vielen der zitierten Primärtexte zahlreiche Ausgaben. Die Verweise beziehen sich aus praktischen Gründen, insbesondere für Studierende, so weit wie möglich auf moderne, leichter verfügbare, punktierte Ausgaben. Für die dynastischen Geschichtswerke, angefangen beim *Shǐjì* (*Historische Aufzeichnungen*) von Sīmǎ Qiān, beziehen wir uns auf die Pekinger Ausgabe Zhōnghuá shūjù.

N.B.: Bei den internen Verweisen werden nicht die Seitenzahlen, sondern die Abschnitte in den Kapiteln oder die Endnoten angegeben, wobei sich die Verweise auf eine Fußnote oft auf die entsprechende Stelle im Text beziehen.

² Um Leser, die ihre kulturelle Bildung erweitern wollen, ohne aber den Wunsch oder die Muße zu haben, ein ganzes Studium darauf zu verwenden, nicht zu entmutigen, haben wir uns entschieden, mehr Gewicht auf die Hauptströmungen des chinesischen Denkens zu legen und andere Gesichtspunkte, die zwar wichtig, aber eher spezialisiert sind und den Rahmen dieses Buchs sprengen würden, beiseitezulassen. Informationen, die fachkundigere Leser interessieren könnten, finden sich in den Endnoten.

Chronologie

Dynastien

2. Jahrtausend – 18. Jahrhundert v. Chr.

Dynastie Xià

18. Jhd. – 11. Jhd. v. Chr.

Dynastie Shāng

11. Jhd. – 256 v. Chr.

Dynastie Zhōu

Westliche Zhōu (11. Jahrhundert – 771 v. Chr.)

Östliche Zhōu (770–256 v. Chr.)

Frühlinge und Herbst (722–481 v. Chr.)

Streitende Reiche (403–256 v. Chr.)

221–207 v. Chr. Dynastie Qín

(Erster Kaiser)

206 v. Chr. – 220 n. Chr.

Hàn-Dynastie

Westliche Hàn (206 v. Chr. – 9 n. Chr.)

Dynastie Xīn von Wáng Mǎng (9–23)

Östliche Hàn (25–220)

220–265 Dynastie Wèi

(Drei Königreiche)

265–316 Westliche Jìn

317–589 Südliche und Nördliche Dynastien

Norden: Tuòbá Wèi, Östliche und Westliche

Wèi, Nördliche Qí, Nördliche Zhōu

Süden: Östliche Jìn, Liú Sòng, Qí, Liáng,

Chén

581–618 Dynastie Suí

618–907 Dynastie Táng

Ideengeschichtliche Anhaltspunkte

Wahrsageinschriften

Feudales Königtum

Hauptstadt Hào (heutiges Xī'ān)

Hauptstadt Luò (heutiges Luòyáng))

Konfuzius

Mòzǐ, Zhuāngzǐ, Menzius,

Logiker usw.

Legisten, kosmologisches Denken

Sīmǎ Qiān, Huáng-Lǎo *Huáinánzǐ*,

Dǒng Zhòngshū, Yáng Xióng, Liú Xiàng,

Wáng Chōng, usw.

Liú Xīn

Zhèng Xuán, Wáng Fú

Wáng Bì, taoistische Tradition, Eindringen des Buddhismus, Guō Xiàng

Erste Periode des Buddhismus in China (Dào'ān)

Ab 402: Periode der Übernahme des indischen Buddhismus als solchem:

Im Norden: Kumārajīva, Sēngzhào (Mādhyamika)

Im Süden: Huìyuǎn, Dào shēng

Xuánzàng (Yogācāra)

Periode der Sinisierung des Buddhismus: Tiāntái- und Huáyán-Schule, Schule des Reinen Landes, Chán

Konfuzianische Renaissance: Hán Yù, Lǐ Áo

907–960 Fünf Dynastien

(Zeit der Zersplitterung)

960–1279 Dynastie Sòng

Nördliche Sòng (960–1127)

Liáo (mongolische Khitan, 916–1125)

Südliche Sòng (1127–1279)

Jīn (mandschurische Dschürdschen,

1115–1234

1264–1368 Dynastie Yuán (Mongolen)

1368–1644 Dynastie Míng

1644–1912 Dynastie Qīng (Mandschuren)

1912 Republik China,

seit 1949 in Taiwan

1949 Volksrepublik

Fàn Zhòngyān, Ōuyáng Xiū,

Wáng Ānshí, Shào Yōng,

Zhōu Dūnyí, Zhāng Zài, Sū Shì,

Chéng Hào, Chéng Yí

Zhū Xī, Lù Xiàngshān

Liú Yīn, Xǔ Héng, Wú Chéng

Chén Báishā, Wáng Yángmíng,

Wáng Tíngxiàng, Luó Qīnshùn,

Lǐ Zhì, Liú Zōngzhōu. Gesellschaft für

Erneuerung, jesuitische Missionare

(Matteo Ricci)

Ende 17. Jhd.: Huáng Zōngxī, Gù Yánwǔ

Wáng Fūzhī, Yán Yuán

18. Jhd.: Dài Zhèn

19. Jhd.: Liú Fénglù, Wèi Yuán, Gōng

Zìzhēn, Yán Fù, Kāng Yǒuwéi

Liáng Qǐchāo, Tán Sītóng,

Zhāng Bǐnglín, Liú Shǐpéi

Bewegung des 4. Mai 1919

Einleitung

China

Was dringt heute aus China zu uns? Ein wirrer Lärm, in dem sich Wirtschaftswunderdinge, erschreckende politische Nachrichten und mehr oder weniger fundierte Kulturinterpretationen vermengen. China: ein großes Stück Menschheit und Zivilisation, das der westlichen Welt noch immer weitgehend unbekannt ist und doch seit je Neugier, Träume und Gelüste hervorruft – von christlichen Missionaren des 17. Jahrhunderts über Philosophen der Aufklärung bis zu maoistischen Eifern und Geschäftsleuten von heute. Simon Leys hat dies sehr schön beschrieben:

Aus der Sicht des Westens stellt China nicht mehr und nicht weniger als *den Gegenpol der menschlichen Erfahrung* dar. Alle anderen großen Zivilisationen sind entweder untergegangen (Ägypten, Mesopotamien, präkolumbisches Amerika) oder zu sehr vom Überlebenskampf in extremer Lage in Anspruch genommen (primitive Kulturen) oder uns zu nahe (islamische Kulturen, Indien), um uns einen solchen totalen Kontrast, eine so vollständige Andersartigkeit, eine so radikale und erhellende Eigenständigkeit wie China bieten zu können. Erst wenn wir uns mit China auseinandersetzen, können wir unsere eigene Identität genauer ermessen und zu erfassen beginnen, was von unserem Erbe universell menschlich und was nur indo-europäische Idiosynkrasie ist. China ist dieses ganz Andere, ohne welches sich der Westen nicht wirklich der Konturen und Grenzen seines kulturellen Ich bewusst werden kann.¹

Heute, wo alle möglichen Ängste und Verlockungen des Irrationalen wieder auftauchen und uns zwischen Furcht vor der ›gelben Gefahr‹ und Schwärmerei für ›östliche Weisheit‹ schwanken lassen, erscheint es mehr als je zuvor nötig, Fundamente für ein authentisches Wissen zu legen, das auf Achtung des Anderen und wissenschaftlicher Redlichkeit statt auf verformten, meist für unausgesprochene Zwecke eingespannten Abbildern der Wirklichkeit gründet. Es bietet sich hier, in unserer Epoche auseinanderplitternder Identitäten und Gewissheiten, die seltene Chance, eine Bestandsaufnahme der unendlich reichhaltigen Möglichkeiten des menschlichen Denkens und Sehnsens vorzunehmen. Auch die chinesische Kultur gelangt heute, nach einem Jahrhundert ständiger Unruhe, an einen Wendepunkt ihrer viertausendjährigen, kontinuierlichen Geschichte, und auch sie hat

¹ Simon Leys, *L'Humeur, l'Honneur, l'Horreur. Essais sur la culture et la politique chinoises*, Paris, Robert Laffont, 1991, S. 60–61.

jetzt oder nie die Chance, eine Bestandsaufnahme vorzunehmen, um klar in die Zukunft zu blicken und sich zu fragen, ob sie sich noch aus ihrer eigenen Tradition nähren kann und was sie uns, die wir im modernen Westen leben, Wesentliches mitzuteilen hat.

Wir treten an das chinesische Gedankengut zwangsläufig mit unseren eigenen geistigen Gewohnheiten heran. Aber ist es deshalb dazu verdammt, für uns etwas Exotisches, ganz Außenstehendes zu bleiben? Wenn wir wirklich wünschen, es kennenzulernen, ist es wichtig – wenn auch sehr schwierig –, seine Eigenständigkeit zu achten: es zwar auszufragen, aber dann auch zu schweigen zu wissen, um auf die Antworten zu hören, ja sogar zu lauschen zu beginnen, bevor wir es mit unseren Fragen bombardieren. Wir werden daher die chinesischen Autoren nicht unter methodischen Erörterungen begraben und schon gar nicht an ihrer Stelle reden, sondern ihnen so oft wie möglich das Wort erteilen und den Textauszügen breiten Raum lassen. Fangen wir damit an, unser Ohr daran zu gewöhnen, den Eigenklang herauszuhören und wiederkehrende Leitgedanken und innovative Themen zu unterscheiden.

Wir ließen uns daher in diesem Buch von einem sowohl kritischen als auch (im etymologischen Sinn des Worts) sympathischen Geist leiten, von einem Standpunkt des Innen und des Außen. Es geht uns in erster Linie darum, Aufnahmebereitschaft zu erwecken. Wir wollen keine enzyklopädische Sammlung feststehender Wahrheiten liefern, sondern Interesse wecken und natürlich auch etwas bieten, um die geweckte Neugierde zu befriedigen, das heißt, dem Leser gewisse Schlüssel in die Hand geben, ob diese nun viel oder wenig taugen mögen, die ihm aber so lange nützlich sein können, bis er so weit ist, sich seine eigenen zu schmieden. Es liegt uns fern, ein endgültiges Wissensmonument errichten zu wollen. Wir möchten lediglich unseren von zwei Kulturen geschulten Blick und unser Vergnügen, großen Geistern zu begegnen, mit dem Leser teilen.

Geschichte

Eine Ideengeschichte zu schreiben, ist ein schwieriges, zwischen chronologischer Eingleisigkeit und gedanklichem Tiefgang schwankendes Unterfangen. Kann der Nutzen eines solchen Unterfangens innerhalb einer bestimmten, über gemeinsame Sprache und Bezüge verfügenden Kultur in Zweifel gezogen werden, so erscheint es berechtigter, wenn es darum geht, Laien eine vollständig andere Kultur näherzubringen, deren Ausdrucksweisen und Denkraumen keinerlei Festpunkte zu bieten scheinen. Jacques Gernet schrieb: »Am schwierigsten ist es klar zu sein, wenn es darum geht, eine uns wirklich fremde und in einer immensen Tradition verankerte Kultur zu beschreiben. Die Gefahr irrtümlicher Gleichsetzungen ist groß ...«²

² *L'Intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994, S. 303.

Auch wenn die chinesische Geistesgeschichte beim westlichen Betrachter den Eindruck von Wiederholung hervorruft – die Themen des 11., ja sogar des 18. Jahrhunderts greifen immer und immer wieder auf antike Begriffe zurück –, so bestärkt diese, weniger lineare als spiralförmige Entwicklung nicht das allzu verbreitete Bild einer zeitlosen, unveränderlichen Weisheit und macht keineswegs die diachrone Betrachtung überflüssig, für die auch die chinesischen Denker selbst ein helles Bewusstsein hatten, da es ihnen darum ging, auf die besonderen Fragen ihrer jeweiligen Epochen zu antworten. Die Betrachtung der chinesischen Tradition in ihrer langen Entwicklung zeigt uns deren Vielfalt und Lebenskraft und ermöglicht es, sowohl das sich Ändernde als auch das Bleibende zu sehen. Die historische Dimension sorgt darüber hinaus auch für die nötige Distanz, derer ein kritischer Geist stets bedarf, und bewahrt vor der stets lauernden Gefahr der Verallgemeinerung und voreiliger Schlussfolgerungen. In einer so langen Tradition entwickelte Begriffe nehmen nicht unbedingt in jeder Epoche dieselbe Bedeutung an, denn sie werden in stets neuen Problemfeldern und Zusammenhängen verwendet.

Die Bedeutung der Geschichte beruht auch auf dem Stellenwert, der Gesellschaft und Politik in China immer beigemessen wurde, auch wenn das Individuelle in Zeiten der Wirren ebenfalls eine beachtliche Rolle spielte. Es muss hier an die besondere Stellung des Intellektuellen erinnert werden, der vor allem als Beamten-Gelehrter in der Kaiserzeit selten seine Rolle des ›Fürstenberaters‹ aus dem Auge verlor. Das Geschick des chinesischen Denkens ist untrennbar mit dem der Dynastien verbunden – von Konfuzius an, der im 5. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung den Begriff des ›himmlischen Mandats‹ entwickelte, bis hin zum Verfall der kanonischen Tradition zu Beginn des 20. Jahrhunderts, der direkt mit dem Untergang des Kaisertums in Zusammenhang steht.

Schon im frühesten Altertum, ab Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends, zeigt die chinesische Zivilisation in ihren allerersten schriftlichen Zeugnissen besondere Züge, die ihre Wurzeln im Ahnenkult und in der besonderen Rolle der Wahrsagerei bei der Ausbildung von Schrift und Rationalität haben.

Konfuzius setzt kühn auf den Menschen und erarbeitet eine Ethik, die das Bewusstsein der Menschen in China bleibend beeinflussen sollte. In der entscheidenden Epoche der Streitenden Reiche (4.–3. Jahrhundert v. Chr.) erlebt China einen großartigen Ideenaustausch zwischen zahlreichen Gedankenrichtungen und ein subtiler Gedankenausdruck bildet sich heraus. In dieser Zeit zeichnet sich alles Spätere ab: Ausgangspunkte, Lösungsansätze, Fragestellungen, Orientierungen.

Mit der Einigung des Reichs durch den Ersten Qin-Kaiser im Jahr 221 v. Chr. kommt der Pluralismus der Streitenden Reiche zum Stocken. Das sprudelnde geistige Leben der Vorkaiserzeit erfährt zur Zeit der Han-Dynastie (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) eine erste Stabilisierung: Es bilden sich die Institutionen und politische Gepflogenheiten heraus, die das chinesische Kaisertum während seines zweitausendjährigen Bestehens in den Hauptzügen bestimmen werden, und es zeichnet sich eine kulturelle Identität ab, die auf einer Reihe gemeinsamer Begriffe und schon in bestimmte Formen gebrachte Denkweisen fußt.

Die *Pax sinica* scheint zu triumphieren, doch dann eröffnet sich mit dem Sturz der Hàn-Dynastie im 3. Jahrhundert und der Aufsplitterung des politischen Raums eine neue Epoche. Die ganze Weltsicht der Hàn-Zeit stürzt ein, die Denkrichtungen der Streitenden Reiche leben wieder auf und China wird mit einem ›Außen‹ konfrontiert: Der Buddhismus dringt aus Indien ein und fasst in China Fuß. Die Denkweise des Buddhismus, dem chinesischen Denken zunächst völlig fremd, passt sich einerseits der Gesellschaft und den Gebräuchen an und formt andererseits alle kulturellen Errungenschaften tiefgreifend um, sodass es schließlich zur Blütezeit der Táng-Dynastie kommen kann.

Angesichts des gewaltigen buddhistischen Einflusses unternehmen die Denker der Sòng-Zeit ab Ende des ersten Jahrtausends ebenso gewaltige Anstrengungen, ihre Gelehrtentradition völlig neu zu überdenken. In der Míng-Zeit im 15.–17. Jahrhundert wird diese Erneuerung dann als zu stark der Buchgelehrsamkeit verhaftet aufgefasst und man wendet sich wieder stärker der Innenschau zu, was anschließend, beschleunigt durch die Errichtung der Mandschu-Dynastie der Qīng, als Gegenreaktion eine Neubesinnung auf praktische Werte hervorruft.

Als das chinesische Denken die Assimilierung des Buddhismus abgeschlossen hat, wird es mit der ihm noch fremderen Tradition des Christentums und der europäischen Wissenschaften konfrontiert, zunächst durch Missionare, dann durch im Laufe des 19. Jahrhunderts ständig zunehmende Kontakte und schließlich durch die Angriffe der westlichen Mächte. An der Wende zum 20. Jahrhundert ist China zwischen der erdrückenden Last seines Erbes und der dringenden Notwendigkeit, Antworten auf die neue Herausforderung des als Inbegriff der Modernität aufgefassten Westens zu finden, hin- und hergerissen. Unsere Betrachtung endet mit der symbolträchtigen, alles Hergebrachte über den Haufen werfenden Bewegung des 4. Mai 1919: Als erste Bewegung solchen Ausmaßes kehrt sie der zweitausendjährigen Tradition entschlossen den Rücken und läutet eine neue Ära ein, deren Widersprüche und Konflikte noch nicht gelöst sind.

Tradition

Im Zentrum unseres Buchs, dem die zeitliche Abfolge Rahmen und allgemeine Anhaltspunkte gibt, stehen die wichtigsten Anliegen der chinesischen Denker, das, was im Herzen der Diskussionen steht und strittig ist, und auch das, was unausgesprochen bleibt, weil es als selbstverständlich und keiner Erläuterung bedürftig aufgefasst wird. Im Gegensatz zu dem in der Nachfolge des griechischen *Logos* stehenden philosophischen Denken, das stets das Bedürfnis verspürt, seine Grundlagen und Behauptungen zu begründen, kann das chinesische Denken, das von einem implizit akzeptierten gemeinsamen Substrat ausgeht, nicht als eine Aufeinanderfolge theoretischer Systeme dargestellt werden. Sagte nicht schon Kon-

fuzius, der doch als erster in eigenem Namen sprechender chinesischer Denker gilt: »Ich übermittele und schaffe nichts Neues«³.

Es erscheint daher sinnvoller, den Schwerpunkt auf die Entwicklung der Begriffe zu legen, welche meist durch die Tradition weitergeleitet werden und nicht einem bestimmten Autor zuzuschreiben sind.⁴ Da das chinesische Denken von einer Reihe vorgegebener Voraussetzungen ausgeht, besteht die eigentliche Arbeit des Historikers darin, die Streitpunkte und Debatten zu erfassen, die mehr anhäufend als dialektisch die Entwicklung der Tradition voranbringen. Chang Hao spricht heute von »internen Dialogen«, die »eine spezifische Form von intellektuellen Diskussionen darstellen, die in der ganzen chinesischen Tradition über Jahrhunderte fortgesetzt wurden. Diese Tradition hat sich, wie auch Traditionen anderer Hochkulturen, entwickelt, indem sie einen Grundstock von Fragen und Gedanken aufhäufte, der die Welt der Intellektuellen von Generation zu Generation in Spannung hielt.«⁵ Es ist, als würde aus diesen »internen Dialogen« im Laufe der Zeit ein Wandteppich gewoben, und wir wollen in unserem Buch zeigen, wie sich schließlich deutliche Motive auf dem Gewebe abzeichnen. Es handelt sich daher nicht nur darum, dem Zeitfaden zu folgen, sondern auch einen gestalteten Raum zu zeichnen, in dem wir uns zurechtfinden können.⁶

³ *Gespräche* VII, 1. Siehe Übersetzung von Anne Cheng, Paris, Édition du Seuil, 1981. So wie man einen chinesischen Autor nicht außerhalb der Tradition verstehen kann, die ihn trägt, so zeigt auch die Verwendung des Worts 家 jiā, »Familie« oder »Sippe«, als Bezeichnung von Denkrichtungen, dass geistige Traditionen wie Familientraditionen weitergegeben werden. Eine Lehre wird in Enzyklopädien, Gliederungen oder Katalogen nicht nach einem Autor, sondern nach einem von Generation zu Generation weitergegebenen Textkorpus definiert.

⁴ Bibliografische Angaben haben wir daher sehr kurz gehalten und nur insofern angeführt, als sie zum Verständnis der Gedanken eines Autors beitragen können.

⁵ *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning 1890–1911*, Berkeley, University of California Press, 1987, S. 10.

⁶ Die Besonderheit des chinesischen Denkens zeigt sich viel mehr in den Anliegen, um die es geht, als in seinem theoretischen Inhalt. Es scheint daher nötig, die chinesische Ideengeschichte neuzuschreiben. Es haben sich in dieser Gattung »Monumente« wie die Werke von Féng Yǒulán und Hóu Wàilú etabliert, die versuchen, die chinesische Philosophiegeschichte als Abfolge von Theorien darzustellen, und dabei vor allem nach Übereinstimmungen mit westlichen Systemen – marxistischem Materialismus, kantianischem Idealismus oder angelsächsischem Pragmatismus – Ausschau halten. Siehe Féng Yǒulán, *Zhōngguó zhéxuéshǐ* (*Geschichte der chinesischen Philosophie*) in 2 Bänden, Erstausgabe Shanghai 1931 und 1934; Hóu Wàilú et al., *Zhōngguó sīxiāng tōngshǐ* (*Allgemeine Geschichte des chinesischen Denkens*), Shanghai, Sānlíán Shūdiàn, 1950. Dem Werk von Feng Féng Yǒulán war besonderer Erfolg beschieden dank der hervorragenden englischen Übersetzung von Derk Bodde, *A History of Chinese Philosophy*, 2 Bände, Princeton University Press, 1952–1953; stark zusammengefasst und gekürzt auf Französisch, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Éd. du Mail, 1985. Zur komplexen Geschichte der verschiedenen Fassungen von Féng Yǒuláns Philosophiegeschichte siehe Michel Masson, *Philoso-*