

## Report Title

**Ban, Gu** (Anling = Xingping, Shaanxi 32-92) : Philosoph, Konfuzianismus, Dichter, Historiker

### *Bibliographie : Autor*

- 1878 Andreozzi, Alfonso. *Le leggi penali degli antichi Cinesi : discorso proemiale sul diritto e sui limiti del punire*. Traduzioni originali dal cinese, dell'avvocato Alfonso Andreozzi. (Firenze : G. Civelli, 1878). [Ban, Gu. *Han shu*] [WC]
- 1931 *Bai hu tong yin de = Index to Pai hu t'ung*. Hong Ye [William Hung et al.]. (Peking : Yenching University, 1931). (Yin de ; 2 = Harvard-Yenching Institute sinological index series ; 2). [Ban, Gu. *Bai hu tong*].  
白虎通引得
- 1939 Pan, Ku. *Die Monographie über Wang Mang : (Ts'ien-Han-shu, Kap. 99)*. Kritisch bearbeitet, übersetzt und erklärt von Hans O.H. Stange. (Leipzig : F.A. Brockhaus, 1939). (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes ; Bd. 23, Nr. 3). Habil. Univ. Berlin, 1939. Übersetzung von Ban, Gu. *Han shu*. 汉书
- 1949-1952 Tjan, Tjoe Som. *Po hu t'ung : the comprehensive discussions in the White Tiger Hall : contribution to the history of classical studies in the Han period*. (Leiden : E.J. Brill, 1949-1952). (Sinica Leidensia ; vol. 6). Diss. Univ. Leiden, 1938. [Ban, Gu. *Bai hu tong*. 白虎通].
- 1955 Pan, Ku. *The history of the former Han dynasty*. A critical translation, with annotations, by Homer H. Dubs ; with the collab. of Jen T'ai and P'an Lo-chi. Vol. 1-3. (Baltimore, Waverly Press, 1938-1955). [Ban, Gu. *Qian Han shu* 前漢書 ; Ren Tai ; Pan Luoji].
- 1960 Hughes, E[rnest] R[ichard]. *Two Chinese poets : vignettes of Han life and thought*. (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1960). [Enthält Texte von Ban Gu ; Zhang Heng].
- 1965 Pan, Ku. *L'empereur Wou des Han dans la légende taoïste : Han Wou-ti nei-tchouan*. [Trad. par] Kristofer Schipper. (Paris : Ecole française d'Extrême-Orient, 1965). (Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient ; vol. 58). Übersetzung von Ban Gu. *Han Wudi nei zhuan* 漢武帝內傳
- 1974 *Courtier and commoner in ancient China : selections from the history of the former Han*. Translated by Burton Watson. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1974). (Translations from the Oriental classics). [Ban, Gu. *Han shu*].
- 1979 Hulsewé, A.F.P. *China in Central Asia : the early stage, 125 B.C.-A.D. 23 : an annotated translations of chapters 61 and 96 of The history of the former Han dynasty*. With an introduction by M[ichael] A.N. Loewe. (Leiden : E.J. Brill, 1979). (Sinica Leidensia ; vol. 14). [Ban, Gu. *Han shu*].
- 1996 Kan, Pao [Gan, Bao]. *In search of the supernatural : the written record*. Transl. by Kenneth J. DeWoskin and J.I. Crump. (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1996). [Sou shen ji].

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1940 *Han shu ji bu zhu zong he yin de = Combined indices to Han shu and the notes of Yen Shih-ku and Wang Hsien-ch'ien*. Hong Ye [William Hung et al.]. (Peking : Yenching University, 1940). (Yin de ; 36 = Harvard-Yenching Institute sinological index series ; no 36). [Ban, Gu. *Han shu* ; Yan, Shigu. *Han shu zhu* ; Wang, Xianqian. *Han shu bu zhu*].  
漢書及補注綜合引得

- 1941 Erkes, Eduard. *Eine Pan-ku-Mythe der Hsia-Zeit ?*. (Leiden : Brill, 1941). Sonderabdruck aus T'oung-pao, vol. 36 (1941). [Ban Gu ; Xia-Zeit]. [KVK]
- 1960 Hughes, E[rnest] R[ichard]. *Two Chinese poets : vignettes of Han life and thought*. (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1960). [Enthält Texte von Ban Gu ; Zhang Heng].
- 1964 Sprenkel, Otto B. van der. *Pan Piao, Pan Ku, and the Han history*. (Canberra : Australian National University, Centre of Oriental Studies, 1964). (Occasional paper / Australian National University, Centre of Oriental Studies ; no 3). [Ban Gu, Ban Zhao].
- 1974 DeWoskin, Kenneth Joel. *The Shou-shen-chi and the chih-kuai tradition : a bibliographic and generic study*. (New York, N.Y. : DeWoskin, 1974 ; Ann Arbor, Mich. : University Microfilms International, 1974). Diss. Columbia Univ., 1974. [Shou shen ji ; zhi guai].

**Chang, Peng-chun** = Zhang, Pengjun (Tianjin 1892-1957 Nutley, N.J.) : Professor Nankai University Tianjin, University of Chicago ; Philosoph, Diplomat, Dramatiker

#### *Biographie*

- 1922 Witter Bynner, as president of the Poetry Society, invited Chang Peng-chun as the principal speaker who contrasted American and Chinese attitudes towards poetry. [Low7]

**Chen, Chun** (1159-1223) : Philosoph, Neokonfuzianismus

#### *Bibliographie : Autor*

- 1986 Ch'en, Ch'un. *Neo-confucian terms explained : the Pei-hsi tzu-i*. Transl., ed., and with introd. by Wing-tsit Chan. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1986). (Neo-confucian studies). [Chen, Chun. *Bei xi zi yi* 北溪字義].

**Chen, Guying** (Fujian 1935-) : Philosoph, Professor für Philosophie Universität Taiwan, Taipei ; Visiting Professor Beijing-Universität

#### *Biographie*

- 1965 Chen, Guying. *Bei ju zhe xue jia Nicai* [ID D18321].  
Chen schreibt : Die Kulturbewegung vom 4. Mai, in der die Befreiung des Denkens, der Kampf gegen die feudale Ethik, die Entfaltung des Individualismus und die Befürwortung des romantischen Stils von Schriftstellern in den dreissiger Jahren beschworen wurden, war bestimmt von Friedrich Nietzsches Denken beeinflusst worden. Danach brach der Widerstandskrieg gegen die japanische Aggression aus. In diesem Zeitraum (1937-1945) war ganz China in grosses Unheil geraten. Um die nationale Krise zu beseitigen, war es notwendig, die Massen zusammenzubringen und alle Kräfte zu sammeln. So wurden Nietzsches Ansichten über Individualismus und dessen Stil von der Zeit in den Hintergrund gerückt.  
Innerhalb der nur sehr kurzen Entwicklungsgeschichte des Existentialismus besetzt Nietzsche eine zentrale Position. Über alle drei Grossmeister des Existentialismus – die Deutschen Jaspers und Heidegger sowie den Franzosen Sartre – lässt sich sagen, dass Nietzsche die Quelle ihres Denkens ist. Nietzsches Philosophie ist in der Tat ein schmerzvoller Aufschrei im Angesicht des Schicksals der gesamten Menschheit und des gesamten Zeitalters. Mit diesem Aufschrei bringt er einen tief verankerten Widerstand gegen und eine Kampfansage an die traditionelle Kultur des Westens zum Ausdruck. Von Nietzsche geht eine nach vorn gerichtete Triebkraft aus, seine Philosophie ist durchdrungen von einem aufwärts strebenden Geist.

Hans-Georg Möller : Chens Arbeit über Nietzsche als tragischen Philosophen stellt den deutschen Denker dem chinesischen Publikum einführend vor. Auf eine kurze Übersicht über Biographie und Werke folgen Darstellungen über einige Leitmotive wie den Tod Gottes, den Übermenschen und den Willen zur Macht. Dabei stützt sich Chen vorwiegend auf englischsprachige Übersetzungen und Sekundärliteratur. Aus der Sicht Chens begehrt Nietzsche gegen den seit dem Altertum in der westlichen Kultur verwurzelten ‚Dualismus‘ auf und vertritt eine radikal auf den Menschen bezogene Lebensphilosophie. Nietzsche wird als Erneuerer der westlichen Kultur zum Pendant der geistigen Erneuerer Chinas zu Beginn des Jahrhunderts. Zudem wird er auch als ein Vertreter einer am Menschen orientierten Lebensphilosophie ausgegeben. Über eine solche Lebensphilosophie hoffte man in den 1920er Jahren im Anschluss an die Bewegung von 4. Mai traditionelles chinesisches Denken mit neuem westlichen Gedankengut verknüpfen zu können. Auch wird der Optimismus Nietzsches hervorgehoben, der ihn dann doch von den späteren Existentialisten grundsätzlich unterscheiden soll. [Yu1:S. 105-106,Mö111]

- 1967 *Cun zai zhu yi*. Chen Guying yi [ID D24377].  
Wu Hsi-deh : Grâce à la lecture d'Albert Camus que les jeunes Chinois à Taiwan trouvèrent le goût de l'existentialisme. Le premier recueil sur ce thème de Chen Guying, l'existentialisme a rencontré un succès considérable ; il fut tiré à plusieurs reprises et remis à jour plusieurs fois. [CamA2]
- 1970 Chen, Guying. *Laozi jin zhu jin yi ji ping jie* [ID D18322].  
Hans-Georg Möller : Chen weist zu Beginn dieser komparatistischen Studie im Einklang mit methodischen Axiomen des historischen Materialismus zunächst ausdrücklich auf die unterschiedlichen sozialen und geschichtlichen Hintergründe der beiden Philosophen hin. Nietzsche wird nun nicht mehr in Bezug auf seine Wirkungsgeschichte vorwiegend als Existentialist verstanden, sondern in Bezug auf seine Zeitbedingtheit als ‚Romantiker‘. Chen anerkennt dabei Nietzsches zwiespältiges Verhältnis zur Romantik. Er legt seiner Kategorisierung eine mehr oder wenige eigene Definition von ‚Romantik‘ zugrunde : Ausdruck innerer Gefühle und angestrebter idealer Welten vermittelt einer poetischen, bilderreichen Sprache, Lobpreis der Natur und der Einheit von Mensch und Natur bei gleichzeitiger Kritik einer urbanen Lebensweise und schliesslich : Streben nach individueller Befreiung. [Mö111]
- 1984-1986 Chen Guying hält einen Vortrag über *Nietzsche und Zhuangzi* an der Beijing-Universität. Damit setzt eine umfassende Wiederbelebung der Nietzsche-Rezeption ein. Er sagt : Im Herbst 1984 kehrte ich nach 35 Jahren in mein Land zurück. Ich hielt an der Beijing-Universität zum ersten Mal einen Vortrag über die Philosophie von Nietzsche und Zhuangzi. Auf Vorschlag von Professor Tang Zijie an der Fakultät für Philosophie gab ich zugleich an der chinesischen Kulturakademie Vorlesungen über östliche und westliche Philosophie. Seit Herbst 1986 gab ich an der Beijing-Universität Veranstaltungen mit dem Thema Die Philosophien von Nietzsche und Zhuangzi. Es war gerade die Zeit, wo sich auf dem Festland eine Kulturwelle entwickelte. Intellektuelle Kreise begannen begeistert über die Einflüsse der traditionellen Kultur auf das moderne Leben zu diskutieren, die westlichen Lehren zu erforschen und unterschiedliche geistige Strömungen in umfassender Weise vorzustellen. Wie Pilze aus dem Boden geschossen, fanden landesweit Seminare und Diskussionen statt. Seit über 30 Jahren war eine solch rege akademische Situation kaum zu sehen. [Yu1:S. 129]

1996

Chen, Guying. *Bei ju zhe xue jia Nicai* [Neuauf.] [ID D18321].

Chen Guying schreibt : Das Lebensgefühl im Werk von Friedrich Nietzsche hat mich vom Schopenhauerischen Pessimismus entfernt. Die begeisternde Einstellung des Einstiegs ins Leben und der Geist der Unnachgiebigkeit ermutigten mich immerfort. Durch den Vergleich zwischen Nietzsche und Zhuangzi habe ich die Tragödie und deren Geist der Kunst hoch eingeschätzt. Was das grossartige Denken Nietzsches betrifft, so wird die Kraft des Menschen als Quelle für Schöpfungen angesehen. So pries Nietzsche das Leben, das Emporkommen und das Überwinden. Nietzsches Geist ist wie ein Appell zum Bewusstwerden des dominierenden Rationalismus, der als überkommene Philosophie angesehen wird. Besonders in der heutigen Zeit, wo der Hegemonismus wütet und die Konkurrenz des Daseins gross ist, scheint eine neue Erkenntnis des Denkens von Nietzsche notwendig. Dies ist auch mein grösstes Anliegen für das Schreiben dieses Werkes.

Ausdrücke, die den Sinn der Philosophie von Nietzsche verdreht haben, wirken dem wahren Sinn entgegen. Das Missverständnis führte zur leidenschaftlichen Favorisierung gegenüber dem postumen Philosophen Nietzsche. Jetzt sollten wir nüchtern sein, um seinem Werk nachzugehen und nach dem eigentlichen Sinn seiner Philosophie zu suchen. Nietzsche hat sich als wahrer Lebensphilosoph erwiesen. Das Leben ist eine Dynamik, ist reich im Sinne des Kampfes. Gegenstand des Kampfes ist das 'Selbst' – dies ist das stagnierende und 'passive' Dasein. Will man zum Übermenschen werden, so soll man ständig vorwärts kommen und sich erhöhen. Auf dem Weg zum ständigen Vorwärtskommen macht die Entwicklung das Ziel und die höchste Freiheit aus : das Vorhandensein des menschlichen Potentials und des Willens zur Selbstüberwindung. Nietzsches Übermensch ist der Mensch, der es wagt, alle Werte neu zu bewerten und die alte Werteliste zu zerstören, insbesondere die des Christentums. Übermensch ist auch der Mensch, der mit reicher Lebenskraft fähig ist, neue Werte aufzustellen.

Der Wille zur Macht stellt eine Triebkraft von Nietzsches Philosophie dar. Der im Innern befindliche Wille ist latente Energie oder potentielle Energie. Der sich nach aussen äussernde Wille ist Antriebskraft. In der Philosophie Nietzsches ist der Wille zur Macht ein wichtiger Begriff. Viele beachten nur das Wort Macht und verstehen es sogar als Macht und Einfluss. In der Tat meint Nietzsche mit dem Wort Macht kreative Kraft, nicht konventionelle Macht. Daraus ergibt sich, dass die alte Übersetzung des Chinesischen leicht zu Missdeutungen führt. Es ist auch nicht angebracht, wenn man ihn als Willen zur Kraft übersetzen soll, denn es enthält noch potentielle Energie. Man soll es als 'chong chuang yi zhi' übertragen, denn dieser Wille zeigt sich ständig nach aussen und nach oben.

Nietzsches Denken besteht darin, den ständigen Vollzug des Lebens des Einzelnen zu entfalten, zur unbeschränkten Selbsterhöhung zu gelangen. Das Leben soll in das System der grossen Kräfte integriert werden. Lebenskraft verleiht dem Schöpferischen einen Sinn.

Yu Longfa : Das Werk von Chen Guying besteht aus vier Teilen : Nietzsche – Philosoph der Tragödie (1962) über Leben und Werk, vor allem Also sprach Zarathustra. Über Nietzsches Gedanken zum Lebensbegriff, zum Tod Gottes und zur Umwertung aller Werte (1960er-1970er Jahre). Vergleich zwischen Nietzsche und Zhuangzi. Vergleich der Kulturansichten von Nietzsche und Chen Duxiu. Übersetzungen von Auszügen aus *Geburt der Tragödie*, *Die fröhliche Wissenschaft*, *Also sprach Zarathustra*, *Ecce homo*, *Antichrist*. Lebensdaten von Nietzsche.

Chen vergleicht zwischen der abendländischen Welt, die sich in grossem Masse mit Nietzsche beschäftigte und der chinesischen Geisteswelt, die sich nur in geringem Mass mit Nietzsche auseinandersetzt. Dabei vertritt er die Ansicht, man solle sich der Philosophie Nietzsches zuwenden, wenn man zur modernen westlichen Philosophie gelangen will. [Yu1:S. 131-137]

*Bibliographie : Autor*

- 1965 Chen, Guying. *Bei ju zhe xue jia Nicai*. (Beitou : Kai tuo chu ban she, 1965). = Neuaufl. (Taipei : Shang wu yin shu guan, 1966 ; Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1989, 1994, 1996). [Biographie ; Der tragische Philosoph Friedrich Nietzsche]. 悲劇哲學家尼采 [WC]
- 1967 *Cun zai zhu yi*. Chen Guying bian. (Taipei : Taiwan shang wu yin shu guan, 1967). (Ren ren wen ku ; 352-353). [Abhandlung über Existentialismus]. 存在主義 [WC]
- 1970 Chen, Guying. *Laozi jin zhu jin yi ji ping jie*. Wang Yunwu zhu bian. (Taipei : Taiwan shang wu yin shu guan, 1970). [Vergleichende Untersuchung über Friedrich Nietzsche und Laozi]. 老子今註今譯及評介 [WC]
- 1971 [Sartre, Jean-Paul]. *Shate xiao shuo xuan*. Chen Guying deng yi. (Taipei : Ji wen chu ban she, 1971). (Xin chao wen ku ; 20). Übersetzung von Sartre, Jean-Paul. *Les mots*. (Paris : Gallimard, 1964). 沙特小說選 [WC,Sar3]
- 1977 Chen, Guying. *Lao Tzu : text, notes, and comments*. Translated and adapted by Rhett Y.W. Young, Roger T. Ames. (San Francisco, Cali Chinese Materials Center, 1977). (Occsional series / Chinese Materials and Research Aids Service Center ; no 17). [Laozi].
- 1988 Chen, Guying. *Nicai xin lun*. (Xianggang : Shang wu yin shu guan, 1988). (Shang wu jiu shi cong shu). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche]. 尼采新論 [WC]

### **Chen, Hongmou** (1696-1771) : Gouverneur, Philosoph

#### *Bibliographie : erwähnt in*

- 2001 Rowe, William T. *Saving the world : Chen Hongmou and elite consciousness in eighteenth-century China*. Stanford, Calif. : Stanford University Press, 2001).

### **Chen, Jiaming** (um 1992) : Professor of Philosophy, Xiamen-Universität

#### *Bibliographie : Autor*

- 1992 Chen, Jiaming. *Jian gou yu fan dao : Kangde zhe xue de fang fa lun*. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 1992). [Abhandlung über Immanuel Kant]. 建构与范导 : 康德哲學的方法論 [WC]

### **Chen, Jiaying** (Shanghai 1952-) : Professor Department of Philosophy, Capital Normal University

#### *Bibliographie : Autor*

- 1995 Chen, Jiaying. *Haidege'er zhe xue gai lun*. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1995). (San lian, Hafo Yanjing xue shu cong shu). [Abhandlung über Martin Heidegger]. 海德格尔哲学概论 [WC]
- 1995 [Stevenson, Robert Louis]. *Hei jian*. Shidiwensheng yuan zhu ; Chen Jiaying gai xie. (Taipei : Tian wei, 1995). (Xiao lu er tong shuo). Übersetzung von Stevenson, Robert Louis. *The black arrow : a tale of Tunstall Forest*. In : Young folks ; vol. 22, no 656 (June 30, 1883)-vol. 23, no 683 (Jan.5, 1884). 黑箭 [WC]

- 1999 *Cun zai yu shi jian du ben*. Chen Jiaying bian zhu. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1999). [Abhandlung über *Sein und Zeit* von Martin Heidegger].  
存在与时间读本 [WC]

### **Chen, Kang** (1902-2002) : Philosoph

#### *Bibliographie : Autor*

- 1984 [Bulgakov, Valentin]. *Chui mu zhi nian : Tuo'ersitai wan nian sheng huo ji shi*. Wa Fei Bu'erjiakefu zhu ; Chen Kang yi. (Huhehaote : Nei Menggu ren min chu ban she, 1984).  
Übersetzung von Bulgakow, Valentin. *U.L.N. Tolstogo v posliednii god ego zhizni*. (Moskva : Kn-vo I.D. Sytina, 1911). = Bulgakov, Valentin. *The last year of Leo Tolstoy*. (New York, N.Y. : Dial Press, 1971).  
垂暮之年 托爾斯泰晚年生活紀事 [WC]
- 1986 [Maurois, André]. *Wei da de pan ni zhe : Yuguo*. Andelie Moluoya zhu ; Chen Kang yi. (Beijing : Shi jie zhi shi chu ban she, 1986). Übersetzung von Maurois, André. *Olympio ; ou, La vie de Victor Hugo*. (Paris : Hachette, 1954). (Les grands écrivains : hier, aujourd'hui).  
偉大的叛逆者雨果 [WC]

### **Chen, Liang** (1143-1194) : Philosoph, Dichter, Schriftsteller

#### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1976 Tillman, Hoyt Cleveland. *Values in history and ethics in politics : issues debated between Chu Hsi and Ch'en Liang*. (Cambridge, Mass. : Harvard University, 1976). Diss. Harvard Univ. 1976. [Zhu Xi ; Chen Liang].
- 1982 Tillman, Hoyt Cleveland. *Utilitarian confucianism : Ch'en Liang's challenge to Chu Hsi*. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; Harvard University, Council on East Asian Studies, 1982). (Harvard East Asian monographs ; 101). [Chen Liang ; Xu Zhi].
- 1994 Tillman, Hoyt Cleveland. *Ch'en Liang on public interest and law*. (Honolulu, Hawaii : University of Hawaii Press, 1994). (Monograph / Society for Asian and Comparative Philosophy ; 12). [Chen Liang].
- 1997 Tillman, Hoyt Cleveland. *Gong li zhu yi ru jia : Chen Liang dui Zhu Xi de tiao zhan*. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 1997). (Hai wai Zhongguo yan jiu cong shu). Übersetzung von Tillman, Hoyt Cleveland. *Utilitarian confucianism : Ch'en Liang's challenge to Chu Hsi*. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; Harvard University, Council on East Asian Studies, 1982). (Harvard East Asian monographs ; 101). [Chen Liang ; Xu Zhi].  
功利主义儒家：陈亮对朱熹的挑战

### **Chen, Tuan** (885 ca.-989) : Taoistischer Heiliger

### **Chen, Wangheng** (1944-) : Professor Department of Philosophy, Wuhan-Universität, Hubei

#### *Bibliographie : Autor*

- 1986 Chen, Peng. *Zou chu yi shu zhe xue mi gong : Heige'er "Mei xue" bi ji*. (Beijing : Wen hua yi shu chu ban she, 2007). [Abhandlung über die Ästhetik bei Gerog Wilhelm Friedrich Hegel].  
走出艺术哲学迷宫：黑格尔《美学》笔记 [WC]

### **Cheng, Mingdao** = Cheng, Hao (1032-1085) : Philosoph Konfuzianismus

#### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1958 Graham, A[ngus] C[harles]. *Two Chinese philosophers : Ch'êng Ming-tao and Ch'êng Yi-ch'uan*. (London : Lund, Humphries, 1958). Diss. Univ. of London, 1953. [Cheng Mingdao ; Cheng Yichuan]. [Grah1]

## **Cheng, Yichuan** = Cheng, Yi (1033-1107) : Philosoph Konfuzianismus

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1958 Graham, A[ngus] C[harles]. *Two Chinese philosophers : Ch'êng Ming-tao and Ch'êng Yi-ch'uan*. (London : Lund, Humphries, 1958). Diss. Univ. of London, 1953. [Cheng Mingdao ; Cheng Yichuan]. [Grah1]

## **Confucius** = Konfuzius = Kongfuzi = Kung-fu-tse = Kong, Qiu (Qufu, Shandong 551-479 Qufu, Shandong) : Philosoph

### *Biographie*

- 1915 Klabund. *Dumpfe Trommeln und beraushtes Gong : Nachdichtungen chinesischer Kriegslyrik* [ID D11994].

Quellen : Hervey de Saint-Denys, Léon. *Poésies de l'époque des Thang* [ID D2216]. Gautier, Judith. *Le livre de jade* [ID D12659]. Harlez, Charles Joseph de. *La poésie chinoise* [ID D12693]. Pfizmaier, August. *Das Li-sao und die neun Gesänge* [ID D4776]. Strauss, Victor von. *Schi-king* [ID D4648]. Forke, Alfred. *Blüthen chinesischer Dichtung* [ID D664]. Grube, Wilhelm. *Geschichte der chinesischen Literatur* [ID D798]. Heilmann, Hans. *Chinesische Lyrik* [ID D11976]. Hauser, Otto. *Li-tai-po* [ID D4640] und *Die chinesische Dichtung* [ID D12694].

Folgende Dichter sind darin enthalten : Li Bo (12) und Du Fu (9), Shi jing (3), Qu Yuan (1), Konfuzius (1), Wang Changling (1) sowie drei Gedichte aus angeblich unbekannter Herkunft.

Er schreibt an den Insel-Verlag : Es handelt sich bei den Nachdichtungen um Nachdichtungen in Reimen – eine Behandlungsweise, die für das Verständnis des Chinesischen in den Gedichten wesentlich erscheint : die chinesische Lyrik als Lyrik reimt sich immer.

Im Nachwort beschreibt Klabund die Wesensmerkmale der chinesischen Sprache und Lyrik. Er schreibt : Die vorliegenden chinesischen Gedichte sind durchaus keine Übersetzungen. Sondern Nachdichtungen. Aus dem Geist heraus. Intuition. Wiederaufbau. (Manche Säulen des kleinen Tempels mussten versetzt oder umgestellt werden)...

Die chinesische Kriegslyrik überrascht durch die Kraft ihrer Anschauung und die Unerbittlichkeit ihrer Resignation, die sie von der meist hymnisch oder episch gearteten Kriegsdichtung aller übrigen Völker scharf unterscheidet...

In seinem Sohn allein erscheint der Mensch verewigt. In der Familie ist er unsterblich. Darum heisst Krieg für den Chinesen : fern von der Heimat sterben... unbestattet im Mondlicht verwesen... die Knochen nicht von frommer Kinder Hand gesammelt... kein Ahne sein... sterben...

Dscheng, Fang-hsiung : Klabund geht einher mit seiner geänderten Einstellung zum Kriege : Klabund, zutiefst überzeugt von der chinesischen Abneigung gegen Krieg und Gewalt, distanziert sich von ... seiner anfänglichen Kriegsbegeisterung und wandelt sich – noch zur Zeit der deutschen Kriegserfolge – zum Pazifisten. Seine chinesische Kriegslyrik beschäftigt sich daher... vor allem mit der Verurteilung der Gewalt oder der Klage einer Geliebten um den im Kriege weilenden Gatten.

Kuei-fen Pan-hsu : Der exotische Kriegsschauplatz dient dazu, den Blick des Autors von Europa un der Gegenwart abzuwenden. Er führt ihn nicht zu einem endgültigen Gesinnungswandel. Dieser Gedichtband kann später nur als ein schwacher Vorwand dienen. Klabung verteidigt sich, dass er anfangs an den vorgetäuschten Idealismus der deutschen Regierung geblaubt, bald aber den Irrtum erkannt habe, als er im Frühling 1915 die chinesische Kriegslyrik, die Sprache der Menschlichkeit gedichtet hat. [HanR1:S. 135-138, 150,Pan2:S. 75, 88,Epk:S. 66]

- 1933 Tang Junyi schreibt in *Gede zhi ren shi* [ID D11303] über wesentliche "Gleichheiten" zwischen Johann Wolfgang von Goethe und Konfuzius : 1. Positive Weltzugewandtheit. 2. Verwandlungsfähigkeit. 3. Optimismus. 4. Sinn für Harmonie. 5. Diesseitigkeit. 6. Pantheistische Weltauffassung. [Bau1]

### Bibliographie : Autor

- 1780 Leont'ev, Aleksej. *Sy su gei, to est' cetyre knigi s tolkovanijami*. (St Peterburg : Akademii Nauk, 1780). [Das erste Buch des Philosophen Confucius : Da xue]. [Wal42]
- 1782 Confucius. *Pensées morales de Confucius*. Recueillies et trad. du latin par Pierre-Charles Levesque. (Paris : Didot l'ainé, 1782). (Collection des moralistes anciens ; t. 2). [https://books.google.ch/books?id=lyhzZUFXYKsC&pg=PA5&lpg=PA5&dq=Pens%C3%A9es+morales+de+Confucius.+Pierre-Charles+Levesque&source=bl&ots=wcUFI3RbCc&sig=gE\\_HC5yR0cuMMnioYL3Io3\\_7zeQ&hl=de&sa=X&ved=0ahUKEwjs1euhhPjPAhXLORQKHT1hDL4Q6AEIKTAC#v=onepage&q=Pens%C3%A9es%20morales%20de%20Confucius.%20Pierre-Charles%20Levesque&f=false](https://books.google.ch/books?id=lyhzZUFXYKsC&pg=PA5&lpg=PA5&dq=Pens%C3%A9es+morales+de+Confucius.+Pierre-Charles+Levesque&source=bl&ots=wcUFI3RbCc&sig=gE_HC5yR0cuMMnioYL3Io3_7zeQ&hl=de&sa=X&ved=0ahUKEwjs1euhhPjPAhXLORQKHT1hDL4Q6AEIKTAC#v=onepage&q=Pens%C3%A9es%20morales%20de%20Confucius.%20Pierre-Charles%20Levesque&f=false). [WC]
- 1784 Leont'ev, Aleksej. *Dzun Jun, to est' Zakon nepreloznyi*. (St Peterburg : Imp. Akademii Nauk, 1784). [Confucius. *Zhong yong*]. [WC]
- 1833 *Schi-king oder chinesische Lieder*. Gesammelt von Confuzius ; dem Deutschen angeeignet von Friedrich Rückert. (Altona : Hammerich, 1833). [*Shi jing*]. Übersetzung der lateinischen Übersetzung von Alexandre de La Charme [ID D4635]. [Lust,Jans]
- 1840 *Les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine*. Traduits du chinois par G[uillaume] Pauthier. (Paris : Charpentier, 1840). [Confucius, Mengzi]. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5421352k>. [Wien,CCFr]
- 1844 *Confucius und Mencius : die vier Bücher der Moral- und Staatsphilosophie Chinas*. Aus dem Chinesischen nach der französischen Übers. von G. Pauthier. Hrsg. von Joh[ann] Cramer. (Crefeld : Funcke, 1844). (Das himmlische Reich ; Bd. 2). = *Les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine*. Traduits du chinois par G[uillaume] Pauthier. (Paris : Charpentier, 1840). [ID D6116]. [https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10433578\\_00005.html](https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10433578_00005.html). <https://archive.org/details/dashimmlischerei02cram/page/n8>.
- 1844 *Schi-king oder chinesische Lieder*. Gesammelt von Confuzius ; neu und frei nach P. La Charme's lateinischer Übertragung bearbeitet ; für's deutsche Volk hrsg. von Johann Cramer. (Crefeld : Funcke, 1844). (Das himmlische Reich oder China's Leben, Denken, Dichten und Geschichte ; 3). [La Charme, Alexandre de ; *Shi jing*]. <https://catalog.hathitrust.org/Record/008431976>. [Wol,WC]
- 1861-1872 *The Chinese classics ; with a translation, critical and exegetial notes, prolegomens, and copious indexes*. Translated by James Legge. Vol. 1-5. (Hong Kong : At the Author's ; London : Trübner, 1861-1872). Vol. 1 : *Confucian analects* [Lun yu] ; *The great learning* [Da xue] ; *The doctrine of the mean* [Zhong yong]. Vol. 2 : *The works of Meng-tzu* [Mengzi]. Vol. 3 : *Shoo king or the book of historical documents* [Shu jing]. Vol. 4 : *The She king or the book of poetry* [Shi jing]. Vol. 5 : *The Ch'ung ts'ew with the Tso chuen*. [Chun qiu ; Zuo zhuan]. <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/gutbook/lookup?num=3330>.

- 1869 *The Lun yü being utterances of Kung Tzu, known to the western world as Confucius.* [Transl. by Thomas Francis Wade]. (Hertford : S. Austin, 1869). [Lun yu]. [WC]
- 1880 *Schi-king : das kanonische Liederbuch der Chinesen.* Aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von Victor von Strauss. (Heidelberg : Winter, 1880). [Confucius. *Shi ji*]. üDie Übersetzung ist eine sinngetreue und poetische Wiedergabe des Originals und wurde als erfolgreichste deutsche Übersetzung anerkannt]. [Wol,Zou1]
- 1887-1889 Dvorak, Rudolf. *Cinana Konfucia zivot a nauka.* Vol. 1-2. (Praha : Knihtiskarna a nakl. J. Oty, 1887-1889). (Sbirka prednasek a rozprav ; ser. 3, cis. 6 ; ser. 4, cis. 1). [Abhandlung über Leben und Lehren des Confucius]. [Tau]
- 1895 *Les quatre livres, avec un commentaire abrégé en chinois, und double traduction en français et en latin et un vocabulaire des lettres et des noms propres.* Traduction de Séraphin Couvreur. T. 1-4. (Ho Kien Fou : Impr. de la Mission catholique, [Vorw. dat.] 1895). T. 1 : *Ta hio : La grande étude.* T. 2 : *Tch'ouen ts'iou : l'invariable milieu.* T. 3 : *Lun yü : les entretiens de Confucius et de ses disciples.* T. 4 : *Les oeuvres de Meng tzeu.* [Si shu ; Da xue ; Zhong yong ; Lun yu ; Confucius ; Mengzi].  
T. 2 : [http://classiques.uqac.ca/classiques/chine\\_ancienne/auteurs\\_chinois.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/auteurs_chinois.html). [AOI]
- 1895 Confucius. *Confucian analects.* A transl., with ann. and an introd. by William Jennings. (London : G. Rouledge, 1895). [Lun yu].  
[https://archive.org/details/analects\\_confucius\\_1303\\_librivox](https://archive.org/details/analects_confucius_1303_librivox). [WC]
- 1896-1931 Borel, Henri. *De chineesche filosofie toegelicht voor niet-sinologen.* Vol. 1-3. (Amsterdam : Van Kampen, 1896-1931). [Enthält Texte von Confucius, Mengzi und Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1900 *The wisdom of Confucius, with critical and biographical sketches.* By Epiphanius Wilson. Transl. by William Jennings. (New York, N.Y. : Books, 1900).  
<http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/gutbook/lookup?num=33815>. [WC]
- 1900 Dvorak, Rudolf. *Konfucius a Lao-tsi : srovnavaci studie z filosofie cinske.* In : *Knihy pro kazdeho ; I* (1900). [Eine vergleichende Studie aus der chinesischen Philosophie]. [Confucius ; Laozi]. [Tau]
- 1907 *The sayings of Confucius : a new translation of the greater part of the Confucian Analects.* With introduction and notes by Lionel Giles. (London : J. Murray, 1907). [Lun yu].
- 1907 Tolstoy, Leo. *Pismo k kitaitsu ; Kitaiskaya mudrost : mysl' kitaiskikh myslitelei.* (Moscow : Posrednik, 1907). [Letter to a Chinese ; Chinese wisdom : the thoughts of Chinese thinkers]. [Enthält] : The books of Confucius, The great learning, Laozi The book of the way and truth]. [Bod12]
- 1910 [Confuciu]. *Izrecheniia Konfutsiia : uchenikov ego i drugikh lits : perevod s Kitaiskago s primiechaniiami.* [Lun yu transl. by] Pavel Stepanovic Popov. (St. Peterburg : I. Boraganskago, 1910). [WC]
- 1920 *Konfuzius in Worten aus seinem eigenen Mund.* Von Hans Haas. (Leipzig : J.C. Hinrichs, 1920). [Confucius]. [WC]
- 1922 *Schi-king : das Liederbuch Chinas.* Gesammelt von Kung-fu-tse. Hundert Gedichte, dem Deutschen angeeignet, nach Friedrich Rückert, von Albert Ehrenstein. (Wien : Gesellschaft für graphische Industrie, 1922). [Shi jing].
- 1927 *Le catéchisme de Confucius : contribution à l'étude de la sociologie chinoise.* Kou Hong Ming [Gu Hongming] et Francis Borrey. (Paris : M. Rivière, 1927).
- 1927 Confucius. *Il libro delle sentenze di Confucio.* Luigi Magnani. (Parma : Istituto Missioni Estere, 1927). [WC]

- 1928 [Confucius]. *Ta Hio : The great learning*. Newly rendered into the American language by Ezra Pound. (Seattle : University of Washington Book Store, 1928). (University of Washington chapbooks ; no 14). = Confucio. *Ta s'eu dai gaku : studio integrale*. Versione italiana di Ezra Pound e di Alberto Luchini. (Rapallo : Scuola tipografica orfanotrofio emiliani, 1942). [Da xue].  
[<http://www.ostasien.uzh.ch/sinologie/forschung/chinaundderwesten.html>. Appendices.] [ZB]
- 1933 Confucius. *Confucian analects*. Transl. and introd. by Ezra Pound. In : Hudson reviews ; Spring-Summer (1950). = (London : P. Owen, 1951). [Lun yu].  
<http://www.ostasien.uzh.ch/sinologie/forschung/chinaundderwesten.html>. Appendices. [ZB]
- 1937 Confucius. *The Analects, or The conversations of Confucius with his disciples and certain others*. As translated into English by William Edward Soothill ; ed. by his daughter, Lady Hosie [Dorothea Soothill Hosie]. (London : Oxford University Press, 1937. (World's classics ; no 442)).  
<https://archive.org/details/analectsofconfuc00confrich>. [KVK]
- 1938 *The Analects of Confucius*. Translated and annotated by Arthur Waley. (London : G. Allen & Unwin, 1938). [Lun yu].
- 1940 Ciu, K'ung [Confucius]. *Hovory Konfuciovy*. Uvod napsal Jaroslav Prusek]. (Praze : Jan Laichter, 1940). (Otazky a nazory ; 77). [Lun yu]. [WC]
- 1945 Confucius ; Mengzi. *Confucio e Mencio : "I quattro libri" : La grande scienza ; Il giusto mezzo ; Il libro dei dialoghi ; Il libro di Mencio*. Prima traduzione italiana di Luciana Magrini-Spreafico. (Torino : Bocca, 1945). (Biblioteca di scienze moderne ; 136). [Da xue, Lun yu, Mengzi, Zhong yong]. [WC]
- 1945-1947 Confucius. *The unwobbling pivot and The great digest*. Transl. by Ezra Pound ; with notes and commentary on the text and the ideograms ; together with Ciu Hsi's Preface to the Chung yung and Tseng's commentary on the Testament. In : Pharos ; no 4 (Winter 1947). = Confucius. *The great digest and, the unwobbling pivot (Chung-yung)*. Stone text from rubbings supplied by William Hawley ; a note on the stone editions by Achilles Fang ; translation & commentary by Ezra Pound. (London : P. Owen, 1951). [Zhong yong ; Da xue ; Zengzi]. [Enthält] : Confucius. *Ta Hio : The great learning*. Newly rendered into the American language by Ezra Pound. (Seattle : University of Washington Book Store, 1928). (University of Washington chapbooks ; no 14). [Da xue].  
= [1st ed.]. [Confucius]. *Ciung jung : l'asse che non vacilla : secondo dei libri confuciani*. Versione italiana di Ezra Pound. (Venezia : Casa editrice delle edizioni popolari, 1945). [Zhong yong].  
<http://www.ostasien.uzh.ch/sinologie/forschung/chinaundderwesten.html> : Appendices. [ZB]
- 1948 Konfuzius. *Lun-yü : Gespräche des Konfuzius*. Aus dem Chinesischen von Irmgard Grimm. (Hamburg : Mölich-Verlag, 1948). [Confucius]. [WC]
- 1949 *Chinese philosophy : sayings of Confucius, sayings of Mencius, sayings of Lao tzu, sayings of Chuang tzu and Lieh tzu*. Decorations by Paul McPharlin ; [translations by Lionel Giles]. (Mount Vernon, N.Y. : Peter Pauper Press, 1949). [Confucius ; Mengzi ; Laozi ; Zhuangzi ; Liezi].
- 1953 *Gedanken und Gespräche des Konfuzius : Lun-yü*. Aus dem chinesischen Urtext neu übertragen und eingeleitet von Hans O.H. Stange. (München : Oldenbourg, 1953). [Confucius. Lun yu].
- 1954 Confucius. *Shih-ching : the classic anthology defined by Confucius*. [Transl. by] Ezra Pound. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1954). (Harvard paperback ; HP103). = Confucius. *The Confucian odes : the classic anthology defined by Confucius*. (New York, N.Y. : New Directions Paperbook, 1959). [Shi jing].  
<http://www.ostasien.uzh.ch/sinologie/forschung/chinaundderwesten.html>. Appendices]. [AOI]

- 1954 Kung-fu-tse. *Worte der Weisheit : Lun yü : die Diskussionsreden Meiser Kung's mit seinen Schülern*. Aus dem Urtext neu übertragen und erläutert von Haymo Kremsmayer. (Wien :Europäischer Verlag, 1954). [Konfuzius. *Lun yu*]. [Füh 1]
- 1956 *Antica filosofia cinese*. (Milano : Istituto culturale italo-cinese, 1956). (Biblioteca sinica ; 1-2).  
[Enthält] :  
Vol. 1. Confucio, di Alfredo Galletti. Lao-tse, di Luciano Magrini. Mo Ti, di Maria Attardo Magrini. Ciuang-tse, di Gerardo Fraccari. Mencio, di Carlo Ou. Le Cento scuole, di Feng Yulan. [Confucius, Laozi, Mozi, Zhuangzi, Mengzi, Feng Youlan].  
Vol. 2. La Cina preconfuciana, di Feng Yulan. Il "Libro delle mutazioni", di Paolo Desderi. Naturalisti Cinesi, di Gerardo Fraccari. L'umiltà taoista, di Houang Kia Tcheng. La Sofistica cinese, di Gerardo Fraccari. Hsun Tse, di Fung Yulan. [François Houang, Xunzi, Feng Youlan]. [WC]
- 1959 Confucius. *Louen yu, entretiens de Confucius avec ses disciples*. Illustrations de Chou Ling ; introduction et vie de Confucius par G[eorges] Dubarbier. (Lyon : Aux Editions du Fleuve, 1959). [Lun yu]. [Int]
- 1964 *Die Weisheit des Konfuzius : das Buch Lun-yü : eine Auslese des Wesentlichen*. Aus dem Urtext neu übertragen und eingeleitet von Hans O.H. Stange. (Frankfurt a.M. : Insel Verlag, 1964). (Insel-Bücherei ; Nr. 830). [Confucius. *Lun yu*]. [KVK]
- 1964 Confucio [Confucius]. *L'antologia classica cinese*. A cura di Ezra Pound ; curata e volta in italiano da Carlo Scarfoglio. (Milano : All' insegna del pesce d'oro, 1964). (Serie ideografica a cura di Ezra Pound ; 4). [WC]
- 1968 Confucius. *I colloqui ; Gli studi superiori ; Il costante mezzo*. A cura di Rosanna Pilone. (Milano : Rizzoli, 1968). [WC]
- 1978 Confucius ; Faucett, Lawrence William. *The sayings of Confucius : a new translation of the Analects based closely on the meaning and frequency of the Chinese characters*. (San Diego, Calif. : Faucett, 1978). [Lun yu]. [WC]
- 1979 Confucius. *The analects*. Transl. with an introd. by D.C. Lau. (Harmondworth : Penguin Books, 1979). (Penguin classics). [Lun yu]. [KVK]
- 1980 *Gedanken und Gespräche des Konfuzius : das 'Lunyu'*. Aus dem chinesischen Originaltext neu übertragen und erläutert von Ralf Moritz. (Leipzig : [s.n.], 1980). Habil. Univ. Leipzig, 1980. [Confucius. *Lun yu*]. [Vitt 1]
- 1980 [Confucius]. *Pensieri morali di Confucio*. Trad. dal cinese di René Bremond. (Mariano Comense : Nuovo Spazio, 1980). [WC]
- 1981 *Les entretiens de Confucius*. Traduit du chinois par Anne Cheng. (Paris : Ed. du Seuil, 1981). (Points. Sagesse ; 24). [Lun yu].
- 1982 Kong, Qiu. *Gespräche*. Aus dem Chinesischen übersetzt von Ralf Moritz. (Frankfurt a.M. : Röderberg, 1982), [Übersetzung von Confucius. *Lun yu*]. [KVK]
- 1984 Confucius. *I dialoghi*. Traduzione dal cinese e note di Fausto Tomassini. (Milano : Rizzoli, 1984). [WC]
- 1984 Confucius. *Primavera e autunno*. Traduzione dal cinese et introduzione di Fausto Tomassini. (Milano : Rizzoli, 1984). (Collana storica Rizzoli). [Confucius. *Chun qiu*]. [WC]
- 1985 [Confucius]. *Gespräche des Meisers Kung (Lun yü) ; mit der Biographie des Meisters Kung aus den "Historischen Aufzeichnungen"*. Vollständige Ausgabe ; aus dem Chinesischen übertragen und mit einer Einführung, einem Kommentar und einem Literaturverzeichnis hrsg. von Ernst Schwarz. (München : Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985). [Bie 2]

- 1985 [Confucius]. *Meister Kung sprach : aus den "Gesprächen" des Konfuzius*. Übertragen und eingeleitet von Ernst Schwarz. (Wien : Herder, 1985). [Bie 2]
- 1988 Lundbaek, Knud. *The traditional history of the Chinese script : from a seventeenth century Jesuit manuscript*. (Aarhus : Aarhus University Press, 1988). [Übersetzung von *Confucius Sinarum philosophus* 1687. ID D1758]. [WC]
- 1989 Confucio [Confucius]. *I dialoghi*. Introd., trad. e note di Edoarda Masi. (Milano : Rizzoli, 1989). [WC]
- 1990 Confucius. *I dialoghi*. Trad. di Claudio Lamparelli. (Milano : Modadori, 1990). [WC]
- 1993 Confucio [Confucius]. *Un manuale per uomini superiori : il Lun yu di Confucio*. A cura di Angelo Paratico. (Hong Kong : [s.n.], 1993). (Bibit2) [WC]
- 1993 Confucius. *Il costante mezzo e altre massime : perle di un'antica saggezza*. Versione e presentazione di Francesco Franconeri. (Sommacampagna : Demetra, 1993). (Acquarelli ; 21). [Zhong yong]. [WC]
- 1994 *Les entretiens de Confucius et de ses disciples*. Introduction, traduction, notes et commentaires par André Lévy. (Paris : Flammarion, 1994). (GF ; 799). [Lun yu].
- 1994 Confucius. *Piccolo libro di istruzioni confuciano*. A cura di Stefania Stafutti. (Parma : U. Guanda, 1994). (Le piccole fenici). [Lun yu]. [WC]
- 1995 *I classici confuciani*. A cura di Yuan Huaqing e Giorgio La Rosa. (Milano : Vallardi, 1995). [Yi jing, Shi jing, Shu jing, Chun qiu, Li ji, Si shu, Lun yu, Zhong yong, Da xue, Meng zi, Xiao jing, Zhou li, Yi li, Gong yang zhuan, Gu liang zhuan, Er ya]. [WC]
- 1995 Confucio. [Confucius]. *Breviario*. A cura di Gabriele Mandel. (Milano : Rusconi, 1995). [Lun yu]. [WC]
- 1998 Ames, Roger T. ; Rosemont, Henry. *The Analects of Confucius : a philosophical translation*. (New York, N.Y. : Ballantine Publ. Group, 1998). (Classics of ancient China). [Lun yu].
- 1998 Confucius. *The analects*. Transl. by David Hinton. (Washington, D.C : Counterpoint, 1998). [WC]
- 2003 [Ames, Roger T. ; Rosemont, Henry]. *Lun yu de zhe xue quan shi : bi jiao zhe xue de shi yu*. An Lezhe, Luo Siwen Zhu ; Yu Jin yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2003). (Xin chuan tong zhu yi cong shu). Übersetzung von Ames, Roger T. ; Rosemont, Henry. *The Analects of Confucius : a philosophical translation*. (New York, N.Y. : Ballantine Publ. Group, 1998). (Classics of ancient China).  
論語的哲學詮釋

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1692-1693 Arnauld, Antoine d'. *Histoire des differens entre les missionnaires Jesuites d'une part et ceux des ordres de St. Dominique et de St. Francois de l'autre : touchant les cultes que les Chinois rendent a leur maître Confucius, a leurs ancestres et à l'idole Chin-hoan*. (Cologne : G. Quentel, 1692-1693). (La morale pratique des Jésuites, 6-7). [WC]
- 1700 *Anciens mémoires de la Chine : touchant les honneurs que les Chinois rendent à Confucius & aux morts*. (Paris : Chez Nicolas Pepie, 1700). [WC]

- 1796-1797 *La Chine mieux connue ou les chinois, tels qu'il faut les voir : contenant un coup-d'oeil général sur la Chine, et des observations intéressantes sur le caractère, les moeurs, les usages, la politique et le gouvernement de ce vaste empire, précédés d'un voyage à la Chine, etc. ; avec des notes curieuses et instructives.* Vol. 1-2 in 1 Bd. (Paris : Ponthieu, 1796-1797). Vol. 1 : *Voyage à la Chine & notes. Ambassades européennes à la Chine & notes.* Vol. 2 : *Coup d'oeil général sur la Chine. Précis historique sur la vie et les écrits de Confucius.* [Enthält] : Gherardini, Giovanni Battista. *Voyage à la Chine.* <https://books.google.ch/books?id=8K6nMemJO94C&pg=PA205&lpg=PA205&dq=La+Chine+mieux+connue+ou+les+chinois,+tels+qu%27il+faut+les+voir&source=bl&ots=C7GZZRgtCc&sig=bhPivuThw2VSLG-cgQJj41p4BIA&hl=de&sa=X&ved=0ahUKEwiS8KeqoMjPAhXHORQKHxgYBlSQ6AEIITAA#v=onepage&q=La%20Chine%20mieux%20connue%20ou%20les%20chinois%20%20tels%20qu%27il%20faut%20les%20voir&f=false>. [Wol]
- 1818 Tela, Josephus. *The life and morals of Confucius, a Chinese philosopher, who flourished above five hundred years before the coming of Jesus Christ ; being one of the choicest pieces of learning and morality remaining of that nation.* (London : J. Souter, 1818). [SOAS]
- 1822-1823 Gérando, Joseph-Marie. *Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines.* (Paris : A. Eymery, 1822-1823). [WC]
- 1830 Kurz, Heinrich. Khung tse und seine Moralphilosophie. In : *Das Ausland*, Nr. 220 (1830). [Confucius]. [FraH 3]
- 1835 *The Phenix : a collection of old and rare fragments : viz. the Morals of Confucius, the Chinese philosopher; the Oracles of Zoroaster, the founder of the religion of the Persian magi; Sanchoniathos' History of the creation; the Voyages of Hanno round the coast of Africa, five hundred years before Christ; King Hiempsals' History of the African settlements, translated from the Punic books; and the choice sayings of Publius Syrus.* (New York, N.Y. : William Govan, 1935). [Enthält Eintragungen über China]. <http://books.google.ch/books?id=98IIAAAQAQAJ&pg=PA267&lpg=PA267&dq=the+phoenix+a+collection+of+old+and+rare+fragments&source=bl&ots=qwM9wA2O7j&sig=Ha8XZkTz633jUGQOS4TlzldL9YA&hl=de&sa=X&ei=83xeUa-aC4ytPIKlgIAE&ved=0CDQQ6AEwAA#v=onepage&q=the%20phoenix%20a%20collection%20of%20old%20and%20rare%20fragments&f=false>. [WC]
- 1867 Legge, James. *The life and teachings of Confucius : with explanatory notes.* (Philadelphia : J.B. Lippincott, 1867). (The Chinese classics ; vol. 1). <http://catalog.hathitrust.org/Record/012178096>. [WC]
- 1867-1877 Plath, Johann Heinrich. *Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren.* Nach chinesischen Quellen. 4 Bde in 2 Bd. (München : G. Franz, 1867-1877). (Abhandlungen der Phil.-philol. Classe der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften ; Bd. 11-13). [Confucius]. [Deu]
- 1878 Puini, Carlo. *Il Buddha, Confucio e Lao-tse : notizie e studii intorno alle religioni dell'Asia orientale.* (Firenze : G.C. Sansoni, 1878). [WC]
- 1895 Kühnert, Franz. *Die Philosophie des Kong-dsy (Confucius) auf Grund des Urtextes : ein Beitrag zur Revision der bisherigen Auffassungen.* (Wien : Tempsky, 1895). [Füh 1]
- 1895 Rosthorn, Arthur von. *Confucius, Legge, Kühnert.* (Wien : F. Tempsky, 1895). (Sitzungsberichte / Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil-hist. Klasse ; Bd. 135, Abh. 12).
- 1897 Deshumbert, Marius. *Confucius : his life and doctrine.* (London : Williams and Norgate, 1897). [WC]

- 1903 Boulanger, Pavel Aleksandrovich. *Zhizn' i uchenie Konfutsiia*. So stat'eigr. L.N. Tolstogo [Leo Tolstoy]. (Moskva : Posredika, 1903). [2nd ed. 1911]. [The life and teaching of Confucius. With an essay by Leo Tolstoy]. [Bod12]
- 1910-1915 Tschepe, Albert. *Konfucius*. (Jentschoufu : Verlag der Katholischen Mission, 1910-1915). (Studien und Schilderungen aus China ; Nr. 4). [WC]
- 1912 Laufer, Berthold. *Confucius and his portraits*. (Chicago, Ill. : Open Court Publishing, 1912).
- 1913 Stübe, Rudolf. *Confucius*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1913). (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart ; Reihe 3, H. 15). [WC]
- 1920 Haas, Hans. *Lao-tsze und Konfuzius : Einleitung in ihr Spruchgut*. (Leipzig : J.C. Hinrichs, 1920). [WC]
- 1925 Wilhelm, Richard. *Kung-tse : Leben und Werk*. (Stuttgart : Frommann, 1925). [Confucius]. [Int]
- 1928 Wilhelm, Richard. *K'ung-tse und der Konfuzianismus*. (Berlin : de Gruyter, 1928). (Sammlung Göschen). [Confucius]. [Int]
- 1935 Hu, Schi. *Der Ursprung der Ju und ihre Beziehung zu Konfuzius und Lau-dsi*. Mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von Wolfgang Franke. In : Sinica Sonderausgabe, T. 1-2 (1935). Übersetzung von Hu, Shi. *Shuo ru*. 说儒 [Confucius ; Laozi].
- 1941 Duyvendak, J.J.L. *Chineesche denkers : Confucius, Mencius, Sjuun-tze, Mo Ti, Tau-te-tsjing, Tsjwang-tze, Liè-tze, Sjang-tze, Han-féi-tze*. (Baarn : Hollandia Drukkerij, 1941). (Uren met groote mystici ; 1). [Confucius, Mengzi, Xunzi, Mozi, Dao de jing, Liezi, Zhuangzi, Hanfeizi].
- 1949 Creel, H[errlee] G[lessner]. *Confucius : the man and the myth*. (New York, N.Y. : John Day, 1949). [Publiziert unter dem Titel *Confucius and the Chinese way*. (New York, N.Y. : Harper, 1960)].
- 1955 Paggiaro, Luigi. *La civiltà della Cina e i suoi sapienti : Confucius, Lao-tze, Mo-ti, Ciuan-tze, Mencio*. (Pisa : Giardini, 1955). [Confucius, Laozi, Mozi, Zhuangzi, Mengzi]. [WC]
- 1956 Etiemble, [René]. *Confucius*. (Paris : Le club français du livre, 1956). (Portraits de l'histoire ; 2). [3e éd. revue et corrigée 1962].
- 1956 Soymié, Michel. *L'entrevue de Confucius et de Hiang T'o : manuscrits tibétains et chinois*. (Paris : Société asiatique, 1956). (Manuscrits de Haute Asie conservés à la Bibliothèque nationale de Paris ; 2). [Kongzi Xiang Tuo wen shu. Xiangtou = Huanxitian]..
- 1957 Jaspers, Karl. *Die grossen Philosophen*. Bd. 1. (München : R. Piper, 1957). [Enthält : Buddha, Confucius, Laozi]. [WC]
- 1958 Faucett, Lawrence William. *Six great teachers of morality : Gotama Buddha dn Jesus, Moses and Mohammed, Confucius and Socrates : a classified arrangement in twenty parts for the study and comparison of their teachings*. (Tokyo : Shinozaki Shorin, 1958). [WC]
- 1968 Lanciotti, Lionello. *Che cosa ha veramente detto Confucio*. (Roma : Ubaldini, 1968). (Che cosa hanno veramente detto ; vol. 11). = Lanciotti, Lionello. *Confucio : la vita e l'insegnamento*. (Roma : Ubaldini, 1997). (Civiltà dell'Oriente). [WC]
- 1969 Staiger, Brunhild. *Das Konfuzius-Bild im kommunistischen China*. (Wiesbaden : Harrassowitz, 1969). (Schriften des Instituts für Asienkunde in Hamburg ; 23). Diss. Univ. Hamburg, 1968. [Confucius]. [KVK]
- 1971 Sonzini, Giulio. *Confucio : vita, massime, pensieri*. (Milano : G. De Vecchi, 1971). [WC]

- 1971-1977 Malmqvist, Göran. *Studies on the Gongyang and Guuliang commentaries*. In : The Museum of Far Eastern antiquities ; nos 43, 47, 49 (1971, 1975, 1977). [Betr. Confucius. *Chun qiu*]. [WC]
- 1973 Corradini, Piero. *Confucio e il confucianesimo*. (Fossano : Esperienze, 1973). (Maestri di spiritualità. Mondo orientale). [WC]
- 1973 [Creel, Herrlee Glessner]. *Ru jia xue shuo yu xi fang min zhu*. (Taipei : Wen shi zhe chu ban she, 1973). Übersetzung von Creel, H[errlee] G[lessner]. *Confucius : the man and the myth*. (New York, N.Y. : John Day, 1949). [Publiziert unter dem Titel *Confucius and the Chinese way*. (New York, N.Y. : Harper, 1960)].  
儒家學說與西方民主
- 1975 Canetti, Elias. *Das Gewissen der Worte : Essays*. (München : Hanser, 1975). [Enthält] : *Konfuzius in seinen Gesprächen ; Der andere Prozess*. [Confucius].
- 1975 Cheng, Shiquan [Chen, Shih-chuan]. *Kongzi zhi qian hou*. (Taipei : Xian zhi chu ban she, 1975). (Xian zhi cong shu ; 22).  
孔子之前後 [WC]
- 1976 Grimm, Tilemann. *Meister Kung : zur Geschichte der Wirkungen des Konfuzius*. (Opladen : Westdeutscher Verlag, 1976). (Vorträge / Rheinisch-westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften ; 216). [Confucius] [KVK]
- 1976 Lippert, Wolfgang. *Meister Kung : zur Geschichte der Wirkungen des Konfuzius*. (Opladen : Westdeutscher Verlag, 1976). (Vorträge / Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften ; G 216). [Confucius].
- 1978 Harbsmeier, Christoph. *Konfuzius und der Räuber Zhi*. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1978). [Confucius]. [Har]
- 1981 Dawson, Raymond. *Confucius*. (Oxford : Oxford University Press, 1981)
- 1986 Etiemble, [René]. *Confucius (Maître K'ong)*. (Paris : Gallimard, 1966). (Collection Idées ; 112). [*Confucius (Maître K'ong)*. Ed. rev. et augm. d'un chapitre sur Confucius en Chine de 551(?) à 1985. (Paris : Gallimard, 1986). (Folio essais ; 40)].
- 1991 *Das Leben des Konfuzius : Bilder zu den Taten des Weisen*. Aus dem Chinesischen übertragen und mit einem Nachwort von Hans Stumpfheldt. (Zürich : Manesse-Verlag, 1991). (Manesse-Bücherei ; 41). [Confucius].
- 1991 Scarpari, Maurizio. *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*. (Venezia : Cafoscarina, 1991). [WC]
- 1993 *Confucius : la via dell'uomo*. A cura di Piero Corradini. (Milano : Charta, 1993). [Catalog of an exhibition in Urbino, Dec. 4, 1993-June 4, 1994]. [WC]
- 2000 Hou, Shuxiong. *Wei ren bai zhuan : Kongzi, Laozi, Yalishiduode, Bolatu, Shubenhua*. Vol. 12. (Huhehaote : Yuan fang chu ban she, 2000). [100 Biographien grosser Persönlichkeiten. Confucius, Laozi, Aristoteles, Platon, Arthur Schopenhauer].  
伟人百传第十二卷孔子老子亚里士多德柏拉图叔本华 [Schop7]
- 2002 Levi, Jean. *Confucius*. (Paris : Pygmalion ; G. Watelet, 2002). (Chemins d'éternité).
- 2003 *Confucius : à l'aube de l'humanisme chinois : Musée national des arts asiatiques-Guimet, Paris, 28 octobre 2003-29 février 2004 ; CaixaForum, Fundação "La Caixa", Barcelone, 25 mai-29 août 1004*. [Auteurs des textes, Anne Cheng et al.]. (Paris : Guimet-Musée national des arts asiatiques ; Réunion des musées nationaux ; Barcelone : Fundação la Caixa, 2003).
- 2003 Lühmann, Werner. *Konfuzius : aufgeklärter Philosoph oder reaktionärer Moralapostel ? : der Bruch in der Konfuzius-Rezeption der deutschen Philosophie des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts*. (Wiesbaden : Harrassowitz, 2003). [Confucius]. [AOI]

- 2006 Mathieu, Rémi. *Confucius*. (Paris : Ed. Médicis-Entrelacs, 2006). (Sagesses éternelles). [AOI]
- 2010 Nylan, Michael ; Wilson, Thomas. *Lives of Confucius : the many lives of civilization's greatest sage*. (New York, N.Y. : Doubleday, 2010). [WC]
- 2015 Scarpari, Maurizio. *Ritorno a Confucio : la Cina di oggi fra tradizione e mercato*. (Bologna : Il mulino, 2015). [WC]

**Dai, Zhen** = Dai, Dongyuan (Xinning, Anhui 1724-1777) : Philosoph, Konfuzianismus

*Bibliographie : Autor*

- 1971 Tai, Chên [Dai, Zhen]. *Inquiry into goodness : a translation of the Yüan shan*. With an introd. essay by Chung-ying Cheng. (Honolulu : East-West Center Press, 1971). [WC]

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1976 Yü, Ying-shih. *Lun Dai Zhen yu Zhang Xuecheng : Qing dai zhong qi xue shu si xiang shi yan jiu*. (Xianggang : Lung men shu tian, 1976). [WC]
- 1979 *A concordance to Tai Chen, "Yüan shan"*. P[hilip] J. Ivanhoe, Dai Zhen, David S. Nivison. (San Francisco, Calif. : Chinese Materials Center, 1979). (The Stanford Chinese concordance series ; vol. 4, no 5-6). [Dai Zhen]. [WC]

**Doan, Tran Van** (Vietnam 1948-) : Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University

*Bibliographie : Autor*

- 1991 *Chinese foundations for moral education and character development*. Ed. By Tran Van Doan, Vincent Shen, George F. McLean. (Washington D.C. : Council for Research in Values and Philosophy, 1991). (Cultural heritage and contemporary change ; Series 3. Foundations of moral education ; vol. 5) [WC]

**Du, Guangting** (850-933) : Taoist

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1989 Verellen, Franciscus. *Du Guangting (850-933) : taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale*. Préface de Kristofer Schipper. (Paris : Collège de France, Institut des hautes études chinoises ; De Boccard, 1989). (Mémoires de l'Institut des hautes études chinoises ; vol. 30).
- 2001 Fu, Feilan [Verellen, Franciscus]. *Dao jiao shi ye zhong de she hui shi : Du Guanting (850-933) lun wan Tang he Wu dai she hui = Social history in taoist perspective : Du Guangting (850-933) on contemporary society*. Li Linghan yi shu. (Xianggang : Xianggang Zhong wen da xue Chong ji xue yuan zong jiao yu Zhongguo she hui yan jiu zhong xin, 2001). (CSRCS occasional paper ; no 5).  
道教視野中的社會史：杜光庭(850-933)論晚唐和五代社會

**Du, Renzhi** (Wanrong County, Shanxi 1905-1988 Beijing) : Philosoph

*Biographie*

- 1980 Du, Renzhi. *Bodeyang Luosu* [Bertrand Russell]. [ID D28415].  
Du Renzhi's extensive review of Bertrand Russell's career in philosophy, his political activities, and his ideas about society fails to mention that Russell ever went to China in 1920-1921. Russell's book 'Bolshevism' is dismissed as 'reactionary', and although it is recognized that he also criticized the capitalist system, he is still considered a supporter of it, a philosopher who was never able to rise above his class background (except on the issue of individual freedom). Philosophically, Russell is termed a 'subjective idealist' (as opposed to 'materialist'), and on social questions he is called a 'capitalist class libertarian'. [Russ10]

*Bibliographie : Autor*

- 1980 Du, Renzhi. *Bodeyang Luosu*. In : Du, Renzhi. *Xian dai xi fang zhu ming zhe xue jia shu ping*. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1980). [Bertrand Russell].  
现代西方著名哲学家述评 [WC,Russ10]

**Fan, Meijun** (um 2005) : Professor Philosophy Department, Beijing Normal University

**Fang, Thomé H.** = Fang, Dongmei (Tongcheng, Anhui 1899-1977) : Philosoph ; Professor of Philosophy Nanjing University, National Central University Chongqing, National Taiwan University, Furen Catholic University

*Biographie*

- 1922 Thomé H. Fang erhält den M.A. in Philosophy, University of Wisconsin, Madison. [FangT1]  
1922 Thomé H. Fang studiert Graduate Studies an der Ohio State University, Columbus, Ohio. [FangT1]  
1924 Thomé H. Fang erhält den Ph.D. in Philosophy der University of Wisconsin, Madison. [FangT1]

*Bibliographie : Autor*

- 1965 Fang, Dongmei [Fang, Thomé]. *Ke xue zhe xue yu ren sheng*. (Taipei : Hong qiao shu dian, 1965). [Science, philosophy, and life]. [Betr. u.a. Alfred North Whitehead].  
科學哲學與人生 [WhiA1]

*Bibliographie : erwähnt in*

- 2005 Yu, Yih-hsien. *Two Chinese philosophers and Whitehead encountered*. In : *Journal of Chinese philosophy*, vol. 32, no 2 (2005). [Betr. Chen Shih-chuan, Thomé H. Fang]. [AOI]

**Fang, Xianghong** (um 2004) : Associate Professor of Philosophy, Nanjing-Universität

*Bibliographie : Autor*

- 2004 [Derrida, Jacques]. *Husai'er « Ji he xue de qi yuan » yin lun*. Yake Delida yuan zhu ; Fang Xianghong fan yi. (Nanjing : Nanjing da xue chu ban she, 2004). (Dang dai xue shu leng jing yi contg. Jing dian bu yi xi lie). Übersetzung der Einführung von Husserl, Edmund. *L'origine de la géométrie*. Trad. et introd. Par Jacques Derrida. (Paris : Presses universitaires de France, 1962). (Epiméthée : essais philosophiques).  
胡塞尔几何学的起源引论 [WC]

**Feng, Youlan** (Tanghe, Henan 1895-1990 Beijing) : Philosoph, Philosophiehistoriker

*Bibliographie : Autor*

- 1947 Feng, Yu-lan [Feng, Youlan]. *Spirit of Chinese philosophy*. Translated by E[rnest] R[ichard] Hughes. (London : K. Paul, Trench, Trubner, 1947).
- 1948 Feng, Yu-lan [Feng, Youlan]. *A short history of Chinese philosophy*. Ed. by Derk Bodde. (New York, N.Y. : Macmillan, 1948).
- 1952-1953 Fung, Yu-lan. *A history of Chinese philosophy. Translated by Derk Bodde ; with introduction, notes, bibliography and index*. Vol. 1-2. (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1952-1953). Vol. 1 : *The period of the philosophers from the beginnings to circa 100 B.C.* Vol. 2 : *The period of classical learning from the second century B.C. to the twentieth Century A.D.* [Vol. 1 erschien (Peiping : Vetch, 1937)]. Übersetzung von Feng, Youlan. *Zhongguo zhe xue shi*. Vol. 1-2. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1934).
- 1956 *Antica filosofia cinese*. (Milano : Istituto culturale italo-cinese, 1956). (Biblioteca sinica ; 1-2).  
[Enthält] :  
Vol. 1. Confucio, di Alfredo Galletti. Lao-tse, di Luciano Magrini. Mo Ti, di Maria Attardo Magrini. Ciuang-tse, di Gerardo Fraccari. Mencio, di Carlo Ou. Le Cento scuole, di Feng Yulan. [Confucius, Laozi, Mozi, Zhuangzi, Mengzi, Feng Youlan].  
Vol. 2. La Cina preconfuciana, di Feng Yulan. Il "Libro delle mutazioni", di Paolo Desderi. Naturalisti Cinesi, di Gerardo Fraccari. L'umiltà taoista, di Houang Kia Tcheng. La Sofistica cinese, di Gerardo Fraccari. Hsun Tse, di Fung Yulan. [François Houang, Xunzi, Feng Youlan]. [WC]

*Bibliographie : erwähnt in*

- 2000 Möller, Hans-Georg. *Die philosophischste Philosophie : Feng Youlans Neue Metaphysik ; mit einer Übersetzung der "Neuen Methodologie" (Xin zhiyan)*. (Wiesbaden : Harrassowitz, 2000). Habil. Univ. Bonn, 1998. [Möl]

**Fu, Charles Wei-hsun** = Fu, Weixun (Taiwan 1933-1996) : Professor of Religion and Philosophy, Temple University

*Bibliographie : Autor*

- 1978 Fu, Charles Wei-hsun ; Chan, Wing-tsit, *Guide to Chinese philosophy*. (Boston : G.K. Hall, 1978). (The Asian philosophies and religions resource guides).
- 1979 Fu, Charles Wei-hsun. *The underlying structure of metaphysical language : a case examination of Chinese philosophy and Whitehead*. In : *Journal of Chinese philosophy*, vol. 6, no 4 (1979). [AOI]

**Gao, Bingjiang** (1963-) : Professor Department of Philosophy, Huazhong University of Science and Technology, Wuhan

*Bibliographie : Autor*

- 2000 Gao, Bingjiang. *Husai'er yu xi fang zhu ti zhu yi zhe xue*. (Wuhan : Wuhan da xue chu ban she, 2000). (Deguo zhe xue yu wen hua cong shu). [Abhandlung über die Philosophie von Edmund Husserl].  
胡塞尔与西方主体主义哲学 [WC]

**Gao, Xuanyang** (1940-) : Professor für Philosophie, Präsident Académie des cultures européennes, Tongji-Universität

*Bibliographie : Autor*

- 1979 Gao, Xuanyang. *Luosu zhe xue gai lun*. (Xianggang : Nan yue chu ban she, 1979). (Dang dai wai guo ming ren zhuan ji cong shu ; 2). [Abhandlung über Bertrand Russell]. 羅素哲學概論 [WC]
- 1986 Gao, Xuanyang. *Sate zhuan*. (Xianggang : San lian shu dian Xianggang fen dian, 1986). [Biographie von Jean-Paul Sartre]. 薩特傳 [WC]
- 1987 Gao, Xuanyang. *Luosu zhuan lue*. (Xianggang : Nan yue chu ban she, 1987). (Dang dai wai guo ming ren chuan ji cong shu ; 2). [Biographie von Bertrand Russell]. 羅素傳略 [WC]
- 1990 Gao, Xuanyang. *Like'er de jie shi xue*. (Taipei : Yuan liu chu ban gong si, 1990). (Ren wen ke xue cong shu ; 6). [Abhandlung über Paul Ricoeur]. 李克爾的解釋學 [WC]
- 1991 Gao, Xuanyang. *Habomasi lun*. (Taipei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1991). (Ren wen ke xue cong shu ; 12). [Abhandlung über Jürgen Habermas]. 哈伯瑪斯論 [WC]
- 1994 Gao, Xuanyang. *Luosu zhuan*. (Taipei : Wan xiang tu shu gu fen you xian gong si, 1994). (Xin shi ye. Zhe xue lei ; 38). [Abhandlung über Bertrand Russell]. 羅素傳 [WC]

### Gongsun Longzi (ca. 320 - 250 v. Chr.) : Sophist

#### Bibliographie : Autor

- 1974 Kandel, Jochen. *Die Lehren des Kung-sun Lung und deren Aufnahme in der Tradition : ein Beitrag zur Interpretationsgeschichte des abstrakten Denkens in China*. (Würzburg : [s.n.], 1976). Diss. Univ. Würzburg, 1976. [Gongsun Longzi]. [WC]

### Gu, Yanwu = Gu Tinglin (1613-1682) : Philosoph, Konfuzianismus

#### Bibliographie : erwähnt in

- 1932 Wilhelm, Hellmut. *Gu Tinglin, der Ethiker*. (Darmstadt : L.C. Wittich'sche Hofdruckerei, 1932). Diss. Univ. Berlin, 1932. [Gu Yanwu]. [Ker]

### Han, Fei (2) (ca. 280 v. Chr.-233 v. Chr.) : Philosoph, Staatsmann

#### Bibliographie : erwähnt in

- 1986 Wang, Xiaobo ; Chang, Leo S. *The philosophical foundations of Han Fei's political theory*. (Honolulu : University of Hawaii Press, 1986). (Monograph / Society for Asian and comparative philosophy ; no 7). [WC]

### Han, Shuifa (1958-) : Professor Department of Philosophy, Beijing-Universität

#### Bibliographie : Autor

- 1984 Han, Shuifa. *Shi lun Kangde ren shi lun de fang fa*. (Beijing : Beijing da xue zhe xue xi, 1984). [Abhandlung über die Kenntnistheorie von Immanuel Kant]. 试论康德认识论的方法 [WC]
- 1990 Han, Shuifa. *Kangde wu zi shen xue shuo yan jiu*. (Taipei : Taiwan shang wu yin shu guan, 1990). [Abhandlung über Immanuel Kant]. 康德物自身學說研究 [WC]

- 1990 Han, Shuifa. *Kangde wu zi shen xue shuo yan jiu*. (Taipei : Taiwan shang wu yin shu guan, 1990). [Abhandlung über Immanuel Kant].  
康德物自身學說研究 [WC]
- 1990 Han, Shuifa. *Shi lun Kangde ren shi lun de fang fa*. (Beijing : Beijing da xue zhe xue xi, 1984). [Abhandlung über die Kenntnistheorie von Immanuel Kant].  
试论康德认识论的方法 [WC]
- 1997 Han, Shuifa. *Kangde zhuan*. (Shijiazhuang : Hebei ren min chu ban she, 1997). (Shi jie shi da si xiang jia). [Biographie von Immanuel Kant].  
康德传 [WC]
- 1998 Han, Shuifa. *Weibo*. (Taipei : Dong da tu shu, 1998). (Shi jie zhe xue jia cong shu).  
[Abhandlung über Max Weber].  
韋伯 [WC]
- 1999 [Kant, Immanuel]. *Shi jian li xing pi pan*. Kangde zhu ; Han Shuifa yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1999). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Critik der practischen Vernunft*. (Riga : J.F. Hartknoch, 1788).  
实践理性批判 [WC]
- 1999 [Weber, Max]. *She hui ke xue fang fa lun*. Magesi Weibo zhu ; Han Shuifa, Mo Qian yi. (Beijing : Zhong yang bian yi chu ban she, 1999). Übersetzung von Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922).  
社会科学方法论 [WC]

## Han, Ying (um 1979-140 v. Chr.) : Konfuzianismus

### Bibliographie : Autor

- 1946 Han, Ying. *The Han shih wai chuan*. Transl. by James Robert Hightower. (Cambridge, Mass. : Harvard University, 1946). Diss. Harvard Univ., 1946. [Übersetzung der Kapitel 1-2]. [WC]
- 1952 Han, Ying. *Han shi wai zhuan : Han Ying's illustrations of the didactic application of the Classic of songs*. Transl. by James Robert Hightower. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1952). (Harvard-Yenching Institute monograph series ; vol. 11).  
韓詩外傳 [WC]

### Bibliographie : erwähnt in

- 1992 *Han shi wai zhuan zhu zi suo yin = A concordance to the Hanshi waizhuan*. Liu Dianjue [D.C. Lau] ben shu bian zhe. (Xianggang : Shang wu yin shu guan, 1992). [Han Ying].  
韓詩外傳逐字索引 [WC]

## Hanfeizi (ca. 280-233) : Philosoph Legalismus

### Bibliographie : Autor

- 1959 [Hanfeizi]. *The complete works of Han Fei Tzu : a classic of Chinese political science*. Translated from the Chinese with introduction, notes, glossary, and index by W.K. Liao [Liao Wenkui]. (London : Probsthain, 1939-1959).
- 1964 Han Fei Tzu [Hanfeizi]. *Basic writings*. Translated by Burton Watson. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1964). (UNESCO collections of representative works. Chinese series).
- 1967 *Basic writings of Mo Tzu, Hsun Tzu, and Han Fei Tzu*. Translated by Burton Watson. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1967). (Records of civilization : sources and studies ; no 74). [Mozi ; Xunzi ; Hanfeizi].

- 1999 *Han-fei-tse, ou, le tao du prince : la stratégie de la domination absolue*. Présenté et traduit du chinois par Jean Levi. (Paris : Seuil, 1999). (Pints. Sagesses ; Sa 141). [Hanfeizi].

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1939 Waley, Arthur. *Three ways of thought in ancient China*. (London : G. Allen & Unwin, 1939). [Zhuangzi, Mengzi, Hanfeizi].
- 1941 Duyvendak, J.J.L. *Chineesche denkers : Confucius, Mencius, Sjuun-tze, Mo Ti, Tau-te-tsjing, Tsjwang-tze, Liè-tze, Sjang-tze, Han-féi-tze*. (Baarn : Hollandia Drukkerij, 1941). (Uren met groote mystici ; 1). [Confucius, Mengzi, Xunzi, Mozi, Dao de jing, Liezi, Zhuangzi, Hanfeizi].

**He, Lin** = He, Zizhao (1902-1992) : Philosoph, Professor für Philosophie, Institute für Philosophie, Akademie für Sozialwissenschaften, Beijing

### *Biographie*

- 1932 *Dem Andenken Spinozas*. In : Deutsch-chinesische Nachrichten ; Sonderausgabe, 24. Nov. (1932).  
 "Selten erheben sich in unseren Tagen Stimmen der selbstlosen und unabhängigen Humanität, besonders selten klingen sie nach China hinüber aus den Ländern, die ihrerseits mit Leidenschaft und Selbstverständlichkeit die höchsten Werte philosophischen Denkens zu ihrer Belehrung und Bereicherung aus China hinübernahmen. Sei es der Stimme Spinozas vergönnt, ein edler Dank zu sein für das Edle, das es Europa gab ! Sei die Stimme Spinozas für China das selten gehörte, aber stets wirksame Bekenntnis Europas zu der Wahrheit, dass sich derselbe Himmel über Europa und China wölbt."
- Marian Galik : The German part begins with the most diverse thoughts expressed about Spinoza between the years 1770 till 1831 by his propagator Goethe, follows with excerpts from Herder's *Einige Gespräche über Spinozas System* and winds up with the fragment *Der Tod des Spinoza* from the novel *Amor dei* von K.B. Kolbenheyer. The Chinese version starts with the Chinese ode *Si bin no sha yu* [Admiration before Spinoza's portrait] by He Lin. Then follows the Chinese translation of Spinoza's biography by Jean Maximilien Lucas. Then follows *Si bin no sha yu Zhuangzi* [Spinoza and Zhuangzi] by Hu Shi and *Si bin no sha zhi zheng zhi zhe xue* [Spinoza's political philosophy] by Zhang Junmai. The 'Festschrift' carried also the first chapter of *Ethics* in the translation of He Lin and the chapter XX of *Tractatus theologico-politicus* by Li Shuli (Pseud.).

Hu Shi begins his essay by noting the great similarity between Zhuangzi's and Spinoza's philosophy. "Would it not be a pleasant and rewarding work to investigate in what Spinoza and Zhuangzi agree and in what they differ, and why they agree or differ in individual points?" According to Hu Shi, Spinoza and Zhuangzi agree most in pantheism. That omnipresent Zhuangzi calls Way (Tao), and Spinoza God (Shen). Even though both make use of different terms, they nevertheless have something very similar in mind. Spinoza's word God is very close indeed in its significance to Zhuangzi's Way and is remote from the normal Christian or Jewish interpretation. Spinoza's God is 'substance' and here Hu Shi quotes from Spinoza's *Ethics* : it is something "which is in itself and is conceived through itself". Hu Shi sees Spinoza's concept of God or Nature as self-creating (natura naturans) in Zhuangzi's self-creating Way that "gave spirituality to the spirits and gods". The second point of contact between Zhuangzi and Spinoza is, according to Hu Shi, in determinism, and this in absolute determinism. In his view, Zhuangzi and Spinoza differ in their approach to logic. Zhuangzi "did not scold over right and wrong", Spinoza believed in his "mathematico-logical" method and considered it to be absolutely reliable in determining what is 'right' and 'wrong' or 'good' and 'bad'.

Hu Shi does not document Spinoza's divergent view from the latter's philosophy, but from his life. He points out the fairly known case of Spinoza's sister who, on the death of their father, tried to appropriate the entire legacy. Spinoza won the lawsuit, but he renounced his share in favour of his sister. He was not interested in the inheritance, but held to show clearly the evident difference between 'right' and 'wrong', 'justice' and 'injustice'.

As to Spinoza's political philosophy, Hu Shi just does not refer to it by a single word. But he equally fails to make any reference to Zhuangzi's political views.

Zhang Junmai's essay Spinoza's political philosophy begins with a brief introduction into Spinoza's philosophy. It takes note of similar problems as Hu Shih : pantheism, determinism and others, for example, a mechanistic apprehension of the world-political issues are taken up in the second part. Zhang distinguishes two types of political scientists - those following Plato, who aim rather at ideal aspects of government, and those who are for Aristotle, concerned rather with the practical side. Spinoza belongs to the latter type. Zhang Junmai begins his analysis of Spinoza's political philosophy with a criticism of the first type of philosophers when he writes that they think of people "not as they are, but as they would like them to be", thus making use of Spinoza's own words. The result is that this most real of sciences, Zhang Junmai thus calls political science, does not originate in human nature and its expression in practical life. Zhang follows up with intent Chapter I of Spinoza's *Tractatus politicus* and applies his mind to politics. Human passions, like love and hate, jealousy, anger, pride, these he does not consider to be vices of human nature, but the properties as heat and cold, wind and storm. This, according to him, Spinoza holds in common with modern philosophy. The latter too is concerned with an objective, scientific approach to social phenomena.

Zhang Junmai devoted about two thirds of his essay to three important questions of Spinoza's philosophy: that of the identity of the concept of right and power, that of the state of nature and political State, and the question of the freedom of thought and speech.

While in the first part of his essay Zhang adhered strictly to the *Tractatus politicus*, now he calls to his aid also the *Tractatus theologico-politicus*. The statement concerning the identity of right and power is taken from the first book, while concrete illustration to it comes from Spinoza's second work. Both of them, power and right, are bound by a relationship of reciprocity. Right is determined by power. Man may enjoy as much right as he is able to win for himself or maintain ("he has as much right as he has power and strength"). Zhang illustrates this Spinoza's axiom from Spinoza's work about fish swimming in the water. Their life is determined by their presence in the natural element. At the same time big fish eat small ones, and with perfect right. Spinoza speaks of natural power and right. One has as much (natural) right as he has (natural) power. And Spinoza considers also man, as long as he is not firmly set in some State framework, only as a part of nature, "Right is the sphere of man's free movement", writes Zhang Junmai, faithfully interpreting Spinoza, "there is no other [right] except that whose basis is formed by power".

Considerations on State formations lead Zhang to the lengthiest part of his essay that deals with the State, or the so-called contract, or social contract. In this part he compares Spinoza's views on social contract with those of Th. Hobbes, J. Locke and J.J. Rousseau. He could not be said to stick up for anyone of them. Naturally, Zhang's attention is focused on Spinoza's views on social contract and he justifies them from a relatively wide angle as being the consequence of Spinoza's metaphysics and his view on the psychophysical habitus of the "political animal".

Zhang's longest quotation from Spinoza and its application to Chinese conditions of the time: "The best condition of a commonwealth (imperium) is easily discovered from the purpose of political order: which is simply peace and security of life. Accordingly, the best commonwealth is one in which men live in harmony and the laws are kept unbroken.

Rebellions, wars, and contemptuous disregard for law must certainly be attributed to the corrupt conditions of the commonwealth rather than to the wickedness of its subjects. For citizens are not born, but made. Besides, men's natural passions are the same everywhere; hence, if wickedness is more dominant and crime more prevalent in one commonwealth than in another, this certainly is due to the fact that the first has not done enough to promote harmony, has not framed its laws with sufficient foresight... For a political order which has not removed the causes of civil strife, where war is a constant threat, and laws are often broken, differs little from a veritable state of nature, where everyone lives as he pleases with great danger to his life."

Zhang Junmai applies these thoughts directly to China. He says that "our country still lives in barbarism and cannot even be called a State". Zhang deals not of "barbarism" any more, but of an ideal State, such as was, for example, the city of Amsterdam in Spinoza's time. In his

exposition of the freedom of thought and speech, he adheres to Spinoza, but distorts him to some extent : he sets the ideal of a free development of the individual largely in an antithesis to the governing system of the society.

Zhang further states in agreement with Spinoza that the people have a right to the freedom of thought and speech, but again distorts him in a certain measure when he says that this freedom 'cannot extend to acts'. According to Zhang, an analysis of things is a matter of 'right' and 'wrong' and belongs to the competence of philosophers and scholars, and who incites the masses against government is a 'rioter and rebel'. To maintain order and peace, the State must punish these rioters and rebels.

Zhang Junmai's essay was related to the fight for bourgeois democracy directly, even though it was not a consistent fight. He has distorted Spinoza's message in order to avoid direct confrontation with Chiang Kaishek and not to have to sympathize with the struggle of the Chinese communists. His demands for freedom of thought and speech must be evaluated as a very progressive one for that period. [SpiB22]

- 1932-1933 He, Lin. *Deguo san da wei ren chu guo nan shi zhi fai du* [ID D19596].  
He Lin schreibt über Fichte : "Er hatte furchtloses Heldentum in sich und fasste den festen Entschluss, ruhig dem Tode entgegenzusehen. Seine Vorlesungen haben die geistige Grundlage deutscher nationaler Wiedererstehung geschaffen."
- Liang Zhixue ; Shen Zhen : Im dritten Abschnitt hat He Lin dem grossen Publikum den harten, schweren Lebensweg Fichtes und seine originalen Gedanken im Detail dargestellt. Auch schätzte er Fichtes patriotische Taten sehr hoch ein.  
Joachim Kurtz : He Lin lobt Fichtes beispiellose Charakterstärke, die ihn befähigt habe, mit den Reden das 'geistige Fundament der nationalen Wiedergeburt Deutschlands' zu legen. [Kur2:S. 223,Fich24:S. 289]
- 1979 He, Lin. *Feixite de ai guo zhu yi he min zhu zhu yi* [ID D19597].  
Joachim Kurtz : He Lin bedient sich eines unverdächtigen Fichte, um eine aus seinem eigenen Werk seltsam vertraut erscheinende Variante von Fichtes 'subjektivem Idealismus' und 'bourgeoisem Patriotismus' als 'historisch vernünftiges' Gegengift zu 'Katholizismus' und 'anglo-amerikanischem Empirismus' zu empfehlen, auf das bedrohte 'Völker des Ostens' wie Deutschland und China nicht verzichten dürften. [Kur2:S. 225-226]

### *Bibliographie : Autor*

- 1931 He, Lin. *Deguo san da wei ren chu guo nan shi zhi fai du*. In : *Da gong bao wen xue fu kan* ; no 199-200, 203-204 (1931). [Die Einstellung der drei grossen deutschen Philosophen in der Zeit nationaler Not ; betr. Johann Wolfgang von Goethe, Johann Gottlieb Fichte, G.W.F. Hegel]. [MüllM1]
- 1932 He, Lin. *Gede chu guo nan shi zhi tai du*. In : *Da gong bao ?* (1932). [Über Goethes Verhalten während den Unruhen in Deutschland]. [Gal1]
- 1934 He, Lin. *Cong Shubenhua dao Nicai : ping Zhao Maohua zhu "Shubenhua xue pai de lun li xue"*. In : *Da gong bao : wen xue fu kan* (1934). [Von Schopenhauer zu Nietzsche: eine Besprechung von Zhao Maohuas Buch "Die Ethik der Schopenhauerianer"].  
从叔本华到尼采——评赵懋华著“叔本华学派的伦理学” [Schop7]
- 1934 He, Lin. *Deguo san da zhe ren Gede, Heigeer, Feixite de ai guo zhu yi*. (Beijing : Da xue chu ban she, 1934). [Der Patriotismus der drei grossen deutschen Philosophen Goethe, Hegel und Fichte].  
德國 三大哲人歌德、黑格爾、費希特的 [Kur2]
- 1936 [Caird, Edward]. *Heige'er*. Kaide zhu ; He Lin yin. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1936). (Han yi shi jie ming zhu). Übersetzung von Caird, Edward. *Hegel*. (Edinburgh : W. Blackwood, 1883).  
黑格爾 [WC]

- 1936 [Royce, Josiah]. *Heige'er xue shu*. Loyisi zhu ; He Lin yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1936). Übersetzung von Royce, Josiah. *The spirit of modern philosophy : an essay in the form of lectures*. (Boston : Houghton, Mifflin, 1892). [Auszüge]. 黑格爾學述 [WC]
- 1940 He, Lin. *Deguo san da zhe ren chu guo nan shi zhi tai du*. (Chongqing : Du li chu ban she, 1940). [Sammelband von Artikeln aus der Da gong bao]. [Abhandlung über Johann Wolfgang von Goethe, Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel]. 德國三大哲人處國難時之態度 [WC]
- 1943 [Spinoza, Baruch]. *Zhi zhi pian*. Sibinnuoshu zhu ; He Lin yi. (Chongqing : Shang wu yin shu guan, 1943). Übersetzung von Spinoza, Baruch. *De emendatione intellectus*. In : Benedicti de Spinoza Opera omnia priora & posthuma : quorum seriem versa pagina indicat. ([Amsterdam : J. Rieuwertsz], 1677). 致知篇 [WC]
- 1948 He, Lin. *Heige'er li ze xue jian shu*. (Beijing : Beijing da xue chu ban bu, 1948). (Guo li Beijing da xue 50 zhou nian ji nian lun wen ji. Wen xue yuan ; 7). [Abhandlung über die Logik bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel]. 黑格爾理則學簡述 [WC]
- 1950 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Heige'er de xiao luo ji*. He Lin yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1950). (Shi jie zhe xue ming zhu yi cong). [Erw. Aufl. 1980]. [Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Die kleine Logik*. In : Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse : zum Gebrauch seiner Vorlesungen. 3. erw. Ausg. (Heidelberg : A. Osswald, 1830). Teil 1. 黑格爾的小邏輯 [WC]
- 1956 He, Lin ; Zhang, Shiyong. *Heige'er guan yu bian zheng luo ji yu xing shi luo ji di guan xi di li lun*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1956). [Abhandlung über *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel]. 黑格尔关于辯証邏輯与形式邏輯的关系的理論 [WC]
- 1956 [Marx, Karl]. *Heige'er bian zheng fa he zhe xue yi ban de pi pan*. Makesi zhu ; He Lin yi. (Beijing : Ren min chu ban she, 1956). Übersetzung von Marx, Karl. *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*. MS 1844. In : Marx, Karl. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte : geschrieben von April bis August 1844, nach der Handschrift*. (Leipzig : P. Reclam, 1968). 黑格尔辯証法和哲学一般的批判 [WC]
- 1956-1957 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Zhe xue shi jiang yan lu*. Heige'er zhu ; He Lin, Wang Taiqing yi. Vol. 1-2. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1956-1957). = Vol. 1-4. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1959). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Vol. 1-3. (Berlin : Duncker und Humblot, 1833-1836). (Werke ; Bd. 13-15). 哲學史講演錄 [WC]
- 1958 [Spinoza, Baruch]. *Lun li xue*. Sibinnuoshu zhu ; He Lin yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1958). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Spinoza, Baruch. *Ethica, more geometrico demonstrata*. In : Benedicti de Spinoza. Opera omnia priora & posthuma : quorum seriem versa pagina indicat. ([Amstelodami : J. Rieuwertsz], 1677). 伦理学 [WC]
- 1960 [Spinoza, Baruch de]. *Zhi xing gai jin lun : Bing lun zui zu yi zhi dao ren da dao dui shi wu de zhen zhi shi de tu jing*. Sibinnuoshu zhu ; He Lin yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1960). Übersetzung von Spinoza, Baruch de. *De emendatione intellectus*. In : Spinoza, Baruch de. B.D.S. Opera posthuma : quorum series post praefationem exhibetur. (Amsterdam : J. Rieuwertsz, 1677). 知性改进论 : 并论最足以指导人达到对事物的真知识的途径 [WC]

- 1962 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Jing shen xian xiang xue*. He Lin, Wang Jiuxing yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1962). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Die Phänomenologie des Geistes*. (Bamberg : J.A. Goebhardt, 1807). (System der Wissenschaft ; Theil 1).  
精神现象学 [WC]
- 1962 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Kangde zhe xue lun shu*. He Lin yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1962). [Über Immanuel Kants Philosophie].  
康德哲學論述 [Bau2]
- 1979 He, Lin. *Feixite de ai guo zhu yi he min zhu zhu yi*. In : *Zhe xue yan jiu* ; no 5 (1979). [Fichtes Patriotismus und Demokratismus].  
費希特的愛國主義和民主主義 [Kur2]
- 1979 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Jing shen xian jia xue*. He Lin, Wang Jiuxing yi. Vol. 1-2. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1979). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Die Phänomenologie des Geistes*. (Bamberg : J.A. Goebhardt, 1807). (System der Wissenschaft ; Theil 1).  
Vol. 1 : 精神现象学. 上卷  
Vol. 2 : 精神现象学. 下卷 [WC]
- 1980 He, Lin. *Kangde, Heige'er zhe xue dong jian ji : Jian tan wo dui jie shao Kangde, Heige'er zhe xue de gui gu*. In : *Zhongguo zhe xue* ; no 2 (1980). [Abhandlung zur Philosophie von Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel]. [MülM10]
- 1980 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Xiao luo ji*. Heige'er zhu ; He Lin yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1980). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*. Bd. 1-2 in 3. (Nürnberg : Johann Leonhard Schrag, 1812-1816).  
小邏輯 [WC]
- 1982 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Jing shen xian xiang xue*. Heige'er zhu ; He Zizhao [He Lin] yi. Vol. 1-2. (Xinzhu : Yang zhe chu ban she, 1982). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Die Phänomenologie des Geistes*. (Bamberg : J.A. Goebhardt, 1807). (System der Wissenschaft ; Theil 1).  
精神現象學 [WC]
- 1984 He, Lin. *Xian dai xi fang zhe xue jiang yan ji*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1984). [Vorlesungen über die modern westliche Philosophie].  
现代西方哲学讲演集 [WC]
- 1986 He, Lin. *Heige'er zhe xue jiang yan ji*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1986). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].  
黑格尔哲学讲演集 [WC]
- 1988 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Heige'er tong xin bai feng*. Miao Litian yi bian. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1981). [Übersetzung von Briefen von und an Georg Wilhelm Friedrich Hegel].  
黑格尔通信百封 [WC]
- 1988 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Heige'er zao qi shen xue zhu zuo*. He Lin yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1988). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegels theologische Jugendschriften : nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*. Hrsg. von Herman Nohl. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1907).  
黑格尔早期神学著作 [WC]
- 1989 He, Lin. *Kangde, Heige'er zhe xue zai Zhongguo de chuan bo : jian lu wo dui jie shao Kande Heige'er zhe xue de hui gu*. In : He, Lin. *Wu shi nian lai de Zhongguo zhi zhe xue*. (Shenyang : [s.n.], 1989). [Die Rezeption der Philosophie von Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel in China]. [Kant3]

2014 Müller, Martin. *He Lin (1902-1992) : eine Personal- und Forschungsbibliographie*. [AOI]

*Bibliographie : erwähnt in*

2014 Müller, Martin. *He Lin (1902-1992) : eine Personal- und Forschungsbibliographie*. [AOI]

**Heguanzi** (lebte zw. 475-221 v. Chr.) : Taoist

**Hong, Handing** (Nanking, Jiangsu 1938-) : Professor für Philosophie, Beijing

*Bibliographie : Autor*

- 1980 [Spinoza, Baruch]. *Dika'er zhe xue yuan li : yi ji he xue fang shi zheng ming : fu lu xing er shang xue si xiang*. Sibinnuosa zhu ; Wang Yingting, Hong Handing yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1980). Übersetzung von Spinoza, Baruch. *Renati des Cartes Principiorum philosophiae, pars I, et II, more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza, Amstelodamensem : accesserunt eiusdem Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali, quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur*. (Amstelodami : Apud Johannem Riewerts, in vico vulgo dicto, de Dirk van Affen-steeg, sub signo Martyrologii, 1663).  
笛卡尔哲学原理 依几何学方式证明 : 附录形而上学思想 [WC]
- 1982 [Spinoza, Baruch]. *Shen ren ji qi xing fu jian lun*. Sibinnuoshasha ; Hong Handing, Sun Zupei yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1987). Übersetzung von Spinoza, Baruch. *Spinoza's Short treatise on God, man and his well-being*. Translated and edited with an introduction and commentary, and a life of Spinoza by A. Wolf. (London : Adam and Charles Black, 1910).  
神人及其幸福简论 [WC]
- 1988 Hong, Handing. *Feixite : xing dong de na han*. (Jinan : Shandong wen yi chu ban she, 1988). (Wen hua zhe xue cong shu). [Abhandlung über Johann Gottlieb Fichte].  
费希特 : 行动的呐喊 [WC]
- 1992 Hong, Handing. *Sibinnuoshasha*. (Taibei : Dong da tu shu gong si, 1992). (Shi jie zhe xue jia cong shu). [Abhandlung über Baruch Spinoza].  
斯宾诺莎 [WC]
- 1996 [Spinoza, Baruch]. *Sibinnuoshasha shu xin ji*. Hong Handing yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1996). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). [Übersetzung gesammelter Werke von Spinoza].  
斯宾诺莎书信集 [WC]
- 2001 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Ji qing zi wo : Feixite shu xin xuan*. Hong Handing, Ni Liangkang yi. (Beijing : Jing ri ri bao chu ban she, 2001). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Briefe*. Hrsg. von Manfred Buhr. (Leipzig : Reclam, 1962). ((Reclams Universal-Bibliothek ; Nr 9130/33). [Auszüge].  
激情自我 : 费希特书信选 [Fich3]

**Hong, Liangji** (Changzhou 1746-1809) : Politiker, Philosoph

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1972 Johnes, Susan Mann [Mann, Susan]. *Hong Liangji (1746-1809) : the perception and articulation of political problems in late eighteenth century China*. (Palo Alto, Calif. : Stanford University, 1972). Diss. Stanford Univ., 1972. = (Ann Arbor, Mich. : University Microfilms International, 1978). [WC]

**Hong, Qian** (Shexian, Anhui 1909-1992 Beijing) : Philosoph

*Bibliographie : Autor*

- 1964 *Xi fang xian dai zi chan jie ji zhe xue lun zhu xuan ji*. Hong Qian zhu bian. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1964).  
 西方现代资产阶级哲学论著选辑  
 [Choix d'oeuvres philosophiques d'auteurs "bourgeois" contemporains : Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Ernst Mach, Wilhelm Windelband, Paul Natorp, Francis Herbert Bradley, Josiah Royce, Richard Kroner, William James, John Dewey, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Alfred Jules Ayer, Karl Raymund Popper, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Jacques Maritain, Joseph Maria Bochenski, Auguste Comte]. [WC]

**Hong, Zicheng** (1593-1665) : Philosoph*Bibliographie : Autor*

- 2006 Hong, Zicheng. *Vegetable roots discourse : wisdom from Ming China on life and living = Cai gen tan*. Transl. by Robert Aitken with David W.Y. Kwok. (Emeryville, Calif. : Shoemaker & Hoard, 2006).  
 菜根谭 [WC]

**Hu, Shi** (Anhui 1891-1962 Shanghai) : Schriftsteller, Philosoph, Diplomat*Biographie*

- 1910-1917 Hu Shi studiert an der Cornell University. Er liest 1915 *Instrumentalism* von John Dewey, dann alles was von John Dewey gedruckt wurde. [CGU,DewJ177:S. 24]
- 1913 Hu, Shi. *Ein Fichtenbaum steht einsam im Norden* [ID D11739].  
 Hu Shi macht eine kurze Anmerkung : Es ist ein Gedicht der Sehnsucht und Sehnsucht sei ein Lieblingsmotiv der chinesischen klassischen Poesie. [ZhaYi2:S. 67]
- 1914 Hu Shi sieht eine Aufführung von *Ghosts* von Henrik Ibsen in Amerika und beginnt sich mit den Werken von Ibsen zu befassen. [Ibs104:S. 15]
- 1914 [Byron, George Gordon]. *Ai Xila*. Hu Shi yi. (1914). [ID D26396].  
 Chu Chih-yu : Hu Shi adopted in his translation the Chu ci style. [Byr4]
- 1915 [Wilde, Oscar]. *Li xiang zhang fu* [ID D27628].  
 Hu Shi criticized the Chinese translation of *An ideal husband* by Oscar Wilde for its lack of artistry and its irrelevance to the Chinese situation. [Wil07]
- 1917 Hu, Shi. *Wen xue gai liang chu yi* [ID D15650].  
 Hu Shi schreibt : Die Literatur im umgangssprachlichen Stil sei Standardform für die chinesische Literatur ; das Chinesische müsse Medium sein, das der Schöpfung lebendiger Literatur angemessen ist. [LiaY:S. 15]
- 1917 Hu Shi promoviert am Department of Philosophy der Columbia University unter John Dewey und Friedrich Hirth.  
 Hu selected two of Dewey's classes : social and political philosophy and schools of ethics. Three aspects of Dewey's teaching had a lasting impact on Hu, and were explicated in much of Hu's own writings : 1) Dewey's theory, which divided thinking into four evolutionary stages : the initial stage when beliefs were held fixed and static ; the Sophist stage where the certainty and static consistency of the previous stage was challenged ; the Socratic stage which transformed discussion into reasoning and subjective reflection into a method of proof ; and the inductive and empirical stage where thinking became research by way of the logical method. 2) Dewey's secular and instrumental approach to the study of the history of philosophy. 3) Dewey's idea of contextualism. [DewJ177:S. 28,Colu]

1917-1937 Hu Shi ist Professor an der Beijing-Universität. [CGU]

1918 Hu, Shi. *Yibusheng zhu yi* [ID D26214].

Hu Shi schreibt : "Ibsenism ! This is a difficult topic. I am not a specialist on Ibsen, how can I be qualified to write such an essay ? However, since we have to produce an Ibsen issue, and to introduce Ibsen in a spectacular manner to China, it is necessary to provide an essay on Ibsenism. Anyway, I will offer the Ibsenism I have in mind as an introduction to the special issue."

"In Ibsen's drama, there is a prominent theme which states that society and the individual are in opposition and mutually harmful to each other. Society is aristocratic and will destroy individuality by force. It suppresses the individual's free will and independence. When individuality is lost, the spirit of freedom and independence are gone ; society will lose its vitality and will not progress.

Ibsen reveals the real nature of the family and society. His purpose is to shock the readers and let them know that there are darker sides in the family and society so as to induce them to reform and revolt - this is Ibsenism. On the surface, it is destructive, but in reality, it is constructive, but in reality, it is constructive. It is like what a doctor does in his diagnosis of an illness : can we say that this is destructive ? Although Ibsen diagnoses many diseases, he is not willing to give prescriptions. He knows that human society is a very complex organization made up of innumerable small parts. Its diseases are of many types and there is no cure-all prescription. Therefore, he only diagnoses the symptoms and let the patient find the prescription that will suit his case."

"Ibsen tells us a good way to protect the health of society. He seems to say : "The health of the human body depends on the large number of white blood corpuscles which are always fighting with the different kinds of diseases. The health of society and the state in the same way relies on the numerous white blood corpuscles which are never satisfied and are always fighting against the evildoers. If we want to defend the health of society we need to have the white blood corpuscles like Dr. Stockman. When society has obtained the spirit of these white blood corpuscles, there is no way that it will not reform and progress."

"Nora in *A doll's house* suddenly discovers that the family is a stage for monkey performances and she herself is one of the monkeys. She has the courage, and does not want to wear a mask, therefore she says goodbye to the stage manager and jumps down from the stage to live her own life."

"Mrs. Alving in *Ghosts* is a coward, thus she is persuaded by the pastor to return home and resume her role as a wife."

Elisabeth Eide : Hu Shi's version of Ibsenism as a coherent doctrine consisted of three major elements : an attack on the traditional family system, a defence of individualism, a demand for acceptance of the position of a persecuted and reviled minority. This was needed for a China that wanted to grow strong. Chinese critics from the 1930s have generally agreed that Ibsenism was an essential part of Hu Shi's philosophy of life. The basic premise of Hu's Ibsenism was his assertion, that Ibsen pitted the individual against society in an extreme and forceful manner. According to Hu, Ibsen attributed to society evil intentions that might not be deliberate, but were unavoidable. Hu claimed that society could not progress if it did not contain the yeast of the strong individual. His exposure, in plays like *Ghosts* and *The wild duck*, of the evil forces within society. His protest against all that was moribund in the old society was set in an artistically acceptable framework that made his exposition very forceful. His creation of strong individuals serving as fresh streams in a backwater and scapegoats for society's anger. His offer of a remedy that was sufficiently loose to be applicable also in China.

Tam Kwok-kan : Hu Shi attacks the Confucian moral order as a dying institution in China. He cites Ibsen's revolutionary ideas in denouncing traditional Chinese institution of law, religion, and morality which are all based on the Confucian concept of role-self, and he regards them as social evils culminating in selfishness, slavishness, falsehood, and cowardice. The individual is seen as always being repressed by society, and Hu Shi thinks that only when traditional society collapses will the individual be freed from the repression of all traditional bondage.

Hu Shi believed that the events described in Ibsen's plays have correspondence in the real world. Realism is not treated as a technique with the purpose of creating illusions. Realism was regarded by many Chinese dramatists shallowly as a reflection on stage of an event that could be found in real life. In terms of acting, this kind of external realism has the advantage of breaking away from the traditional Chinese theatre, which is symbolic and impressionistic in style.

Hu Shi's interpretation of Nora's decision to leave home was influenced by George Bernard Shaw. He interpreted *Nora* as a feminist work and argued that Nora suddenly discovered that the family was a stage for monkey performances and that she herself was simply one of the performers. Hu Shi further said that Nora had 'the courage to tear off the mask, say goodbye to the stage manager and jump down from the stage to live her own life, but on the other hand Mrs. Alving in *Ghosts* was a coward and thus she was persuaded by the pastor to return home and resume her role as a housewife'.

He Chengzhou : That he applauds Ibsen, says Hu, is because "he tells us the truth, describing the various evil situations of society so that we can have a close look at them". Hu Shi summarizes the subjects Ibsen has discussed in his plays, namely family, the social power factors (law, religion and morals) and the relationship between individual and society. At almost every point, his summary ends with an uncontrollable angry abuse of the related Chinese reality. In the last section of his essay, Hu Shi explains explicitly what he thinks Ibsenism means. "We are moved by Ibsen's descriptions of family and society and realize that our family and society are in fact so corrupted that reform becomes really indispensable. And this is Ibsenism." [Ibs25:S. 9,Ibs115:S. 45-46, 196-197, 199,Ibs104:S. 20-21, 64, 75,Ibs107:S. 388-389,Ibs108:S. 290,Ibs109]

1919

Hu, Shi. *Zhong shen da shi = The greatest event in life*. In : Xin Qing nian (1919). Einakter. Erstes modernes chinesisches Theaterstück, das von Nora von Henrik Ibsen beeinflusst wurde.  
终身大事 [Ibs25:S. 102]

1919

Hu, Shi. *Shi yan zhu yi*. [ID D28586]. [Experimentalismus].

Hu Shi zitiert John Dewey in leicht gekürzter Form In fünf Punkten : 1) Die Vertreter der früheren Strömungen gehen davon aus, dass Erfahrung durch und durch Erkennen ist. 2) Früher vertrat man die Meinung, dass die Erfahrung etwas Psychisches und völlig 'Subjektives' sei. 3) Früher erkannte man über die gegenwärtige Situation hinaus nur eine Vergangenheit an und vertrat die Position, dass die Erfahrung letztlich aus Erinnertem besteht. 4) Die Erfahrung in ihrer früheren Form war partikular. 5) Traditionell betrachtete man die Erfahrung und das Denken als absolute Gegensätze.

Er schreibt : "Die grundlegende Vorstellung der Philosophie Dewey besagt : 'Erfahrung ist Leben, Leben ist Auseinandersetzung mit der Umgebung', aber hinsichtlich der Auseinandersetzung (ying fu) mit der Umgebung gibt es unterschiedliche Niveaus... Der Mensch ist ein Lebewesen, das Wissen besitzt und denken kann ; wenn er den Weg verliert, klettert er weder nervös noch hektisch den Baum hinauf, er nimmt das Fernglas oder sucht den Bach und findet dem Wasser folgend den Weg hinaus. Das Leben des Menschen ist achtenswert, weil der Mensch die Denkfähigkeit besitzt, sich mit seiner Umgebung auf höchster Stufe auseinanderzusetzen. Deshalb ist die grundlegend Vorstellung der Philosophie Dewey : 'Das reflektierende Denken (zhi shi si xiang) ist das Werkzeug, mit dem der Mensch sich mit einer Umgebung auseinandersetzt'. Das reflektierende Denken ist ein täglich benötigtes, unentbehrliches Werkzeug des menschlichen Lebens, und keineswegs Spielzeug und Luxusartikel der Philosophen.

Das Denken, von dem Dewey spricht, hat die Funktion, ausgehend von bereits Bekanntem auf andere Dinge, Angelegenheiten oder Wahrheiten zu schliessen. Diese Funktion wird in der Logik 'Schlussfolgerung' (inference) genannt. Schlussfolgerung bedeutet lediglich von bereits Bekanntem auf noch Unbekanntes schliessen..."

Hu Shi folgt in der Darstellung der fünf Stufen des 'analytischen Denkens bei Dewey den Vorgaben seines Lehrers :

a) Als Ausgangspunkt benötigt man eine verwirrende, schwierige Situation. b) Durch Überlegen und Sondieren versucht man neue Dinge oder neue Erkenntnisse herauszufinden, um diese verwirrende Schwierigkeit zu lösen.

1) Der Ausgangspunkt des Denkens ist eine schwierige Situation. 2) Festlegen, worin die Schwierigkeit tatsächlich liegt. 3) Verschiedene hypothetische Lösungsmethoden darlegen. 4) Eine Hypothese als geeignete Lösung bestimmen. 6) Der Beweis.

Hu Shi concretely analyzed and explained the five steps in the ideological methodology of John Dewey : 1) knotty circumstances ; 2) pointing out exactly where the knotty points are ; 3) imagining the methods for resolving various knotty points ; 4) imagining the results of each such method to see which one can resolve the difficulties ; 5) proving this kind of solution is believable, or proving this kind of solution is wrong and unbelievable. [DewJ175:S. 108, 113-119,DewJ180]

1919.03

Conference held by the Ministry of Education.

Hu Shi made a detailed introduction to John Dewey's pragmatism. Such publicity and introduction has created a 'Dewey craze' even before Dewey came to China, and the far and wide spread of his educational philosophy could be predicted.

Hu Shi found the 'practical philosophy' he was looking for in Dewey's pragmatism. His 1919 lecture introducing pragmatism, Hu refers approvingly to Dewey's comment that 'philosophy recovers itself when it ceases to be a device for dealing with the problems of philosophers and becomes a method, cultivated by philosophers, for dealing with the problems of men'. [DewJ184,DewJ185]

1919.05.04 4. Mai Bewegung = May fourth movement : John Dewey was as sympathetic to the workers as he was to the students. His Chicago colleagues' disapproval of the strike correlated with Hu Shi's negative opinion about the student revolt. Hu insisted that the students should devote themselves to their studies rather than to politics ; Dewey endorsed the student's revolt as a gesture of righteous indignation. Dewey was glad for young China because it now realized, that it did not need to be saved from without. Nonetheless, Dewey knew that merely resorting to protests and rebellions would not bring about constructive change.

In the new press, all kinds of Western social and political theories were translated and discussed, including anarchism, liberalism, socialism, Marxism and Dewey's own pragmatism. Even though Dewey questioned the students' interest in Marxism, he acknowledged their overall intellectual enthusiasm.

Even though Dewey recognized the importance of cultural reform, he had doubts about such a single-minded approach. Unlike the Chinese intellectuals, he did not establish an arbitrary dualism between cultural and political reform. He acknowledged the importance of Western learning and sensed a more pressing need for China to develop her industry. He thought that Chinese intellectuals were too preoccupied with absorbing new thoughts and new theories to accomplish any effective political or practical change.

Dewey's dream for a true political revolution following the May fourth student demonstration did not materialize. He understood that the salvation of China depended not so much on the few intellectuals in the cities as on the ordinary men and women throughout China. [DewJ2:S. 67-69]

1919.07 Hu, Shi. *Wen ti yu zhu yi*. [More talk of problems, less talk of Isms].

The article was directly based on John Dewey's pragmatic method of thinking.

"All valuable thinking starts with this or that concrete problem. To study the many facts connected with our many-sided problems, to look for the specific ills, is the first step in thinking. And then, to propose different methods of solution, which are based on our accumulated life experiences and knowledge, to suggest the many ways of healing the illness, is the second step in thinking. Afterwards, to infer the results of every kind of possible solutions, as well as whether these results will really solve our present difficulties and problems, and to choose, on the basis of this inference, a hypothetic solution, and consider it to be my opinion, is the third step in thinking. All valuable thinking has to pass through these three steps.

Here in China a number of people have asked me, 'Where should we start in reforming our society ? ' My answer is that we must start by reforming the component institutions of the society. Families, schools, local governments, the central government – all these must be reformed, but they must be reformed by people who constitute them, working as individuals – in collaboration with other individuals, of course, but still as individuals, each accepting his own responsibility. And claim of the total reconstruction of a society is almost certain to be misleading. Social progress is neither an accident nor a miracle ; it is the sum of efforts made by individuals whose actions are guided by intelligence." [DewJ188]

1919.11

Hu, Shih [Hu, Shi]. *Introductory note*. [Dewey, John. Lectures in China, 1919-1920]. Nov. 1919.

Dr. John Dewey has recently completed two series of lectures in Peking, one on "Social and Political Philosophy," the other on "A Philosophy of Education." Dr. Dewey's philosophy of education is so well known that no introduction to it is required; but I do wish to make a few remarks about his lectures on "Social and Political Philosophy."

The philosophy of pragmatism, with which Dr. Dewey's name is identified, has been the subject of a number of systematic statements, among them the work of William James in psychology, the work of Dewey himself and of Ferdinand Canning Scott Schiller in logic, the work of Dewey and James Hayden Tufts in ethics, and, of course, Dewey's own monumental work in education.

Only in the field of political philosophy has there not yet appeared any single systematic work which treats the subject from the viewpoint of pragmatism. It is true that the political theory of Graham Wallas and Harold Laski in England, and of Walter Lippmann in the United States of America, strongly reflects the influence of pragmatism; but, until now, a formal, coherent statement of a pragmatic philosophy of politics has been lacking.

It was for this reason that I suggested to Dr. Dewey, earlier this year when he and I were discussing his forthcoming lecture series in China, that this might be an appropriate opportunity for him to formulate a coherent statement of a social and political philosophy based in pragmatism, elements of which have been suggested in his writings increasingly during the last decade.

Dr. Dewey thought that my suggestion was a good one, and the result is this series of sixteen lectures. I hope that those who were in the audiences when these lectures were delivered, as well as the readers of the printed version of the lectures herewith presented, are cognizant of their rare good fortune in sharing in Dr. Dewey's initial formal statement of his social and political philosophy.

As Dr. Dewey delivered his lectures in English I interpreted them sentence by sentence into Chinese for the benefit of members of his audiences who did not understand English. My Chinese interpretation was recorded by my friend, I-han Kao. Dr. Dewey intends to revise and expand his original lecture notes for publication in book form. When his manuscript is complete, I hope to translate it into Chinese, so that both English and Chinese versions can be published at the same time.

It is inevitable that in material so complex as these lectures on-the-spot oral interpretation and simultaneous recording should result in certain inaccuracies and inadequacies. For such errors and omissions Professor I-han Kao and I offer our apologies, both to Dr. Dewey and to the reading public. [DewJ5]

- 1920 [Dewey, John]. *Duwei wu da jiang yan*. Hu Shi yi. [ID D25871]. [Five major lecture series of John Dewey in Beijing].  
 Hu Shi : "Dr. Dewey intends to revise and expand his original lecture notes for publication in book form. When his manuscript is complete, I hope to translate it into Chinese, so that both English and Chinese versions can be published at the same time."  
 Robert W. Clopton : Unfortunately this intention was not carried out. Dewey's lectures were published in Chinese, many of them in the Bulletin of the Ministry of Education. Dewey referred in his lecture on ethics to Sun Yat-sen's theory : 'To practice means to seek knowledge. A theory must be tested before it becomes accurate. I fully agreed with the great Chinese statesman Dr. Sun Yat-sen, when he said the old saying, 'to know is easy ; to act is difficult' has contributed a great deal to the backwardness of China, because under the influence of the saying people have become lazy and hesitant to do anything. It is true that we cannot always anticipate with accuracy the consequences of what we do. But this is no warrant for us to sit idle. The more we try doing something, the more experience we have and therefore the more knowledge we can get. The attempt to get knowledge apart from doing and applying it in a practical situation never will succeed.  
 Jessica Wang : Hu Shi's translations seem highly problematic – mostly in style and tone and occasionally in content. Hu's eloquent, pompous, and proselytizing style marked a dramatic difference from Dewey's usually unassuming and unimposing style. I do not mean to suggest that Hu Shi intended to distort Dewey's lectures, nor do I mean to imply that the records of Dewey's lectures in China were largely fabricated and unreliable. Nonetheless, we may reasonably believe that Hu may have occasionally altered the meanings of what Dewey said to highlight a particular point or to promote a certain agenda. Even though these occasional anomalies may seem minor, they eventually affected the way Chinese intellectuals responded to Dewey. [DewJ5,DewJ74,DewJ2:S. 31]
- 1920 Hu, Shi. *Wen xue gai liang chu yi*. In : *Xin qing nian* ; vol. 2, no 5 (1917).  
 While doing his Ph.D. work under Dewey, Hu Shi argued in this article, that 'wenyan' was no longer compatible with the Chinese modern experience and that 'baihua' – the vernacular – should be used to revitalize Chinese language and literature.  
 Dewey's presence in China's intellectual scene provided that dimension of understanding. That is, the use of 'baihua' was both a means and an end. To argue that 'baihua' is a tool for expressing ideas was correct, but partial, for language is not only a tool : language means communication and by communication we life and an associative life is formed. Dewey gave his regards to the New Culture Movement occasioned by language reform. He accepted Hu Shi's thesis that the 'Baihua' Movement embraced Chinese enlightenment.  
 Dewey began to see the fundamental problem in China in the matter of poor and ineffective communication, which in turn would explain many of China's social problems.  
 'Communication' therefore offered a unique perspective for Dewey to analyze situations in China, and this approach differentiated Dewey fundamentally from many of his Chinese followers and Western thinkers. To discredit the Confucian family system as a defective system of language and communication became the starting point in Dewey's construction of a new Chinese mind. The 'Baihua' Movement was introduced because 'baihua' could facilitate the expression of new ideas. [DewJ179]
- 1921 Hu Shi wrote in his diary : "I went to visit Zhao Yuanren at noon. He's about to finish the translation of Alice's adventures in wonderland : a real masterpiece !" [Carro1]

1922

Hu, Shi. *Hu Shi wen cun*. (Shanghai : Ya dong tu shu guan, 1922).

胡適文存

Ding Zijiang : Hu Shi attempted to treat John Dewey's scientific method as a precondition for resolving China's social and cultural problems. The establishment of a scientific tradition in China was a result of interactions between Hu's psychological need to have a Chinese resource for facing the superior culture of America, and his intellectual need to construct a reformist means for the drastic purpose of Deweyanizing China. Before Hu adopted Dewey's experimentalism, his view of Confucianism and Chinese cultural traditions were by no means negative, since later he began formulating a 'way' to reform them. This 'way' was based on Dewey's scientific method. Hu's discovery of Dewey decisively transformed his previous simple, vague, tentative, but genuinely reformist attitude into a clear and straightforward advocacy of reformist means to westernize China according to the model of modernity and modernization provided by Dewey's early philosophical framework. Because Dewey argued for gradual social and cultural change, Hu wanted China's development to follow this path to avoid the Russian style of revolution. For Dewey, China needed gradual and peaceful reform, not radical and violent revolution, since 'reformation' is a very efficient type of experiment or instrument for socio-political transitions. Hu intended to adopt Dewey's experimentalism to make an 'overall transformation' to Chinese culture, not only for socio-political change, but also for almost all fields of culture, including language, literature, and thought patterns, such as 'the poetry revolution', 'the vernacular movement' and the 'Chinese logic method'. Hu Shi followed his pragmatic master in seeking an 'ever-enduring process of perfecting' rather than perfection. Accordingly, he said it was requisite for the progress of the present society to uphold natural science and pragmatic philosophy and to abolish superstition and fantasy. Although Hu Shi devoted himself to spreading Dewey's experimentalism, his efforts were not as successful as expected. [Russ43]

1924

Hu, Shi. *Wu shi nian lai zhi shi jie zhe xue shi*. [Weltphilosophie der letzten 50 Jahre]. [ID D28639].

Hu Shi schreibt eine Analyse über die historischen Überlegungen John Deweys : "Dewey zeigt in diesen Abschnitten auf, dass die antike und die neuzeitliche Haltung hinsichtlich der 'Erfahrung' deshalb differiert, weil die praktischen Erfahrungen der Menschen früher und heute in der Tat völlig voneinander abweichen. Die Erfahrung der Menschen in der Antike ist passiv, konservativ und blind, deshalb schätzen die Philosophen der Antike die Vernunft und die geistige Erfahrung besonders hoch. Unter dem Einfluss der experimentellen Wissenschaft führte die Erfahrung des heutigen Menschen zur aktiven Kontrolle der Natur, zum nach vorne gerichteten Suchen nach Erneuerung und zum bewusst [durchgeführten] Plan und Experiment. Dewey zeigt auf, dass die von den Kantianern angenommene Vernunft wirklich ausgedient hat. Vernunft, [das heisst] Intelligenz, ist die lebendige Anwendung der Erfahrung, darüber hinaus gibt es keine weitere Vernunft."

"Der wichtigste Beitrag Darwins und Huxleys hinsichtlich der philosophischen Methode besteht in deren 'Agnostizismus' (cun yi zhu yi). Der Begriff Agnostizismus wurde von Huxley geschaffen, wörtlich übersetzt 'Nicht-Wissen-Ismus' (bu zhi zhu yi). Konfuzius sprach : 'Das, was man Weiss, für Wissen halten und das, was man nicht weiss, für Nicht-Wissen halten, das ist Wissen'. Dieses Zitat ist wirklich eine gute Erklärung des 'Agnostizismus'. Aber die Wissenschaftler der Neuzeit gehen noch einen Schritt weiter, sie wollen fragen : 'Welches Wissen kann erst als nicht anzweifelbares Wissen gelten ? ' Huxley sagt, erst jenes ausreichend bewiesene Wissen kann man glauben, all das, was nicht ausreichend bewiesen werden kann, kann nur als Zweifel, aber nicht als Glauben gelten. Das ist das Hauptprinzip des Agnostizismus.

Huxleys zentraler Punkt ist die Betonung des Beweises. Hinsichtlich jedes Aberglaubens, jeder Überlieferung hat er nur eine Kampfzweifel : das 'Heranziehen von Beweisen'. Obwohl diese Haltung in der Tat eine wissenschaftliche ist, ist sie jedoch nur ein Aspekt der wissenschaftlichen Methode, sie umfasst nur den negativen, zerstörerischen Aspekt. Huxley hat noch nicht den gesamten Bedeutungsgehalt der wissenschaftlichen Methode im Denken verstanden. Er verfasste noch ein kurzes Vorwort, in welchem er darauf hinweist, dass im vierten Kapitel des vorliegenden Bandes Descartes die unabdingbaren Bedingungen des wissenschaftlichen Urteils aufzeigt ; die übrigen acht Kapitel beschreiben alle die späteren Ergebnisse, die durch die Anwendung der Descartischen Methode auf jeden Aspekt [erzielt wurden]. Aber die Methode von Descartes besteht nur aus dem Wort 'Zweifel' ; Huxley hebt klar und deutlich hervor, dass Descartes' Methode lediglich darin besteht, keine Bereitschaft zu zeigen, einem Begriff Glauben zu schenken, der nicht völlig klar und verständlich ist. Sie besteht lediglich darin, das Wort 'Zweifel' von der sündhaften Position [zu befreien] und in die Verantwortung zu heben. Huxley erkannte deutlich, dass das Wort 'Zweifel' das Zentrum des wissenschaftlichen Geistes ist."

"Henri Bergson vertritt auch eine Art Evolutionslehre, welche er 'kreative Evolution' (chuang zao de jin hua) nennt. Diese Lehre setzt einen dualen Ursprung voraus : ein Aspekt ist jene tote, passive Materie ; ein Aspekt ist jener 'élan vital' (Sheng huo de chong dong). Leben besteht lediglich in der Neigung, die Funktion / Anwendung dieses ursprünglichen Impulses in der Materie anzuregen. Dieser ursprüngliche Impuls ist die eigentliche Ursache der biologischen Evolution (sheng wu yan hua)." [DewJ175:S. 108, 177-178, 211]

1926

Gründung des China Institute in America in New York, N.Y. durch Kuo Pingwen, John Dewey und Hu Shi. [Colu]

- 1930 Hu, Shi. *Jie shao wo zi ji de si xiang* (1930). [Introducing my own thought].  
 "Mr. [John] Dewey taught me how to think ; he taught me to think with strict regard to the antecedents and consequences of thought, to consider all schools of thought and concepts as mere hypotheses waiting for proof. Dewey and Huxley enabled me to understand the nature and function of the scientific method."  
 It was also with Dewey that Hu received his systematic introduction to the function and significance of science and its method. Science, for Hu as for Dewey, was the whole realm of observational and experimental methods. It was a new philosophy of life which was 'built on the scientific knowledge of the past two or three hundred years'. [DewJ177:S. 30]
- 1931 Hu Shi proposed the plan for translating *The complete works* of William Shakespeare :  
 1. Invite Wen Yiduo, Liang Shiqiu, Chen Tongbo, Ye Gongchao, and Xu Zhimo to organize a committee for the translation of *The complete works* of William Shakespeare, with Wen Yiduo as chairman of the committee.  
 2. The time frame for completing the translations is tentatively set at five years.  
 3. The committee is totally responsible for the manuscripts of the translations. After the completion of the translation of each play, the manuscript will be sent to the other four committee members for careful editing, to include correction and polishing. The editing of each play by each individual should take no more than three months.  
 4. During the summer vacation each year, members of the committee should get together and discuss all problems concerning the translations.  
 5. It is inconvenient to set one style for the translations, but in general, prose with rhythm should be used. It should be noted that the translation should not use paraphrase. Whenever there are difficulties in rendering the original into Chinese, detailed notes should be given.  
 6. The translations of proper nouns should be consistent throughout the project. Each should make a copy of his transliterations in the form of a table alphabetized according to the original and send it to one translator who will sort them all out and make the transliterations of each proper noun identical overall.  
 7. Concerning the funding, the total amount for the project is tentatively set at XX yuan. There are three kinds of expenses: (1) translators' remuneration, tentatively set at XX yuan per play ; total remuneration for each play (including the remuneration for the translator and the four editors) will be XX yuan ; (2) books, approximately XX yuan ; and (3) sundry fees, approximately XX yuan (including paper for making drafts, travel expenses for the annual meetings, committee expenses, etc.).  
 8. Payment of remuneration in advance : no more than XX yuan per month per person. If the translation of a play cannot be completed within six months, then no advance payment will be given to the translator.  
 9. When translating, the translator can make detailed annotations to the English original. In the future, another reader of the annotated Shakespeare plays may be published. The methods of remuneration and publication of this reader are to be determined later.  
 10. If anyone outside the committee has translated a Shakespeare play and is willing to submit it to the committee for review, the committee can accept this translation and review it for him. If such a translation is very good, the committee can edit and publish it and then decide on the means of compensating the translator. [Shak28]
- 1932 *Dem Andenken Spinozas*. In : Deutsch-chinesische Nachrichten ; Sonderausgabe, 24. Nov. (1932).  
 "Selten erheben sich in unseren Tagen Stimmen der selbstlosen und unabhängigen Humanität, besonders selten klingen sie nach China hinüber aus den Ländern, die ihrerseits mit Leidenschaft und Selbstverständlichkeit die höchsten Werte philosophischen Denkens zu ihrer Belehrung und Bereicherung aus China hinübernahmen. Sei es der Stimme Spinozas vergönnt, ein edler Dank zu sein für das Edle, das es Europa gab ! Sei die Stimme Spinozas für China das selten gehörte, aber stets wirksame Bekenntnis Europas zu der Wahrheit, dass sich derselbe Himmel über Europa und China wölbt."

Marian Galik : The German part begins with the most diverse thoughts expressed about Spinoza between the years 1770 till 1831 by his propagator Goethe, follows with excerpts from Herder's *Einige Gespräche über Spinozas System* and winds up with the fragment *Der Tod des Spinoza* from the novel *Amor dei* von K.B. Kolbenheyer. The Chinese version starts with the Chinese ode *Si bin no sha yu* [Admiration before Spinoza's portrait] by He Lin. Then follows the Chinese translation of Spinoza's biography by Jean Maximilien Lucas. Then follows *Si bin no sha yu Zhuangzi* [Spinoza and Zhuangzi] by Hu Shi and *Si bin no sha zhi zheng zhi zhe xue* [Spinoza's political philosophy] by Zhang Junmai. The 'Festschrift' carried also the first chapter of *Ethics* in the translation of He Lin and the chapter XX of *Tractatus theologico-politicus* by Li Shuli (Pseud.).

Hu Shi begins his essay by noting the great similarity between Zhuangzi's and Spinoza's philosophy. "Would it not be a pleasant and rewarding work to investigate in what Spinoza and Zhuangzi agree and in what they differ, and why they agree or differ in individual points?" According to Hu Shi, Spinoza and Zhuangzi agree most in pantheism. That omnipresent Zhuangzi calls Way (Tao), and Spinoza God (Shen). Even though both make use of different terms, they nevertheless have something very similar in mind. Spinoza's word God is very close indeed in its significance to Zhuangzi's Way and is remote from the normal Christian or Jewish interpretation. Spinoza's God is 'substance' and here Hu Shi quotes from Spinoza's *Ethics* : it is something "which is in itself and is conceived through itself". Hu Shi sees Spinoza's concept of God or Nature as self-creating (*natura naturans*) in Zhuangzi's self-creating Way that "gave spirituality to the spirits and gods". The second point of contact between Zhuangzi and Spinoza is, according to Hu Shi, in determinism, and this in absolute determinism. In his view, Zhuangzi and Spinoza differ in their approach to logic. Zhuangzi "did not scold over right and wrong", Spinoza believed in his "mathematico-logical" method and considered it to be absolutely reliable in determining what is 'right' and 'wrong' or 'good' and 'bad'.

Hu Shi does not document Spinoza's divergent view from the latter's philosophy, but from his life. He points out the fairly known case of Spinoza's sister who, on the death of their father, tried to appropriate the entire legacy. Spinoza won the lawsuit, but he renounced his share in favour of his sister. He was not interested in the inheritance, but held to show clearly the evident difference between 'right' and 'wrong', 'justice' and 'injustice'.

As to Spinoza's political philosophy, Hu Shi just does not refer to it by a single word. But he equally fails to make any reference to Zhuangzi's political views.

Zhang Junmai's essay Spinoza's political philosophy begins with a brief introduction into Spinoza's philosophy. It takes note of similar problems as Hu Shih : pantheism, determinism and others, for example, a mechanistic apprehension of the world-political issues are taken up in the second part. Zhang distinguishes two types of political scientists - those following Plato, who aim rather at ideal aspects of government, and those who are for Aristotle, concerned rather with the practical side. Spinoza belongs to the latter type. Zhang Junmai begins his analysis of Spinoza's political philosophy with a criticism of the first type of philosophers when he writes that they think of people "not as they are, but as they would like them to be", thus making use of Spinoza's own words. The result is that this most real of sciences, Zhang Junmai thus calls political science, does not originate in human nature and its expression in practical life. Zhang follows up with intent Chapter I of Spinoza's *Tractatus politicus* and applies his mind to politics. Human passions, like love and hate, jealousy, anger, pride, these he does not consider to be vices of human nature, but the properties as heat and cold, wind and storm. This, according to him, Spinoza holds in common with modern philosophy. The latter too is concerned with an objective, scientific approach to social phenomena.

Zhang Junmai devoted about two thirds of his essay to three important questions of Spinoza's philosophy: that of the identity of the concept of right and power, that of the state of nature and political State, and the question of the freedom of thought and speech.

While in the first part of his essay Zhang adhered strictly to the *Tractatus politicus*, now he calls to his aid also the *Tractatus theologico-politicus*. The statement concerning the identity of right and power is taken from the first book, while concrete illustration to it comes from Spinoza's second work. Both of them, power and right, are bound by a relationship of reciprocity. Right is determined by power. Man may enjoy as much right as he is able to win for himself or maintain ("he has as much right as he has power and strength"). Zhang illustrates this Spinoza's axiom from Spinoza's work about fish swimming in the water. Their life is determined by their presence in the natural element. At the same time big fish eat small ones, and with perfect right. Spinoza speaks of natural power and right. One has as much (natural) right as he has (natural) power. And Spinoza considers also man, as long as he is not firmly set in some State framework, only as a part of nature, "Right is the sphere of man's free movement", writes Zhang Junmai, faithfully interpreting Spinoza, "there is no other [right] except that whose basis is formed by power".

Considerations on State formations lead Zhang to the lengthiest part of his essay that deals with the State, or the so-called contract, or social contract. In this part he compares Spinoza's views on social contract with those of Th. Hobbes, J. Locke and J.J. Rousseau. He could not be said to stick up for anyone of them. Naturally, Zhang's attention is focused on Spinoza's views on social contract and he justifies them from a relatively wide angle as being the consequence of Spinoza's metaphysics and his view on the psychophysical habitus of the "political animal".

Zhang's longest quotation from Spinoza and its application to Chinese conditions of the time: "The best condition of a commonwealth (imperium) is easily discovered from the purpose of political order: which is simply peace and security of life. Accordingly, the best commonwealth is one in which men live in harmony and the laws are kept unbroken.

Rebellions, wars, and contemptuous disregard for law must certainly be attributed to the corrupt conditions of the commonwealth rather than to the wickedness of its subjects. For citizens are not born, but made. Besides, men's natural passions are the same everywhere; hence, if wickedness is more dominant and crime more prevalent in one commonwealth than in another, this certainly is due to the fact that the first has not done enough to promote harmony, has not framed its laws with sufficient foresight... For a political order which has not removed the causes of civil strife, where war is a constant threat, and laws are often broken, differs little from a veritable state of nature, where everyone lives as he pleases with great danger to his life."

Zhang Junmai applies these thoughts directly to China. He says that "our country still lives in barbarism and cannot even be called a State". Zhang deals not of "barbarism" any more, but of an ideal State, such as was, for example, the city of Amsterdam in Spinoza's time. In his

exposition of the freedom of thought and speech, he adheres to Spinoza, but distorts him to some extent : he sets the ideal of a free development of the individual largely in an antithesis to the governing system of the society.

Zhang further states in agreement with Spinoza that the people have a right to the freedom of thought and speech, but again distorts him in a certain measure when he says that this freedom 'cannot extend to acts'. According to Zhang, an analysis of things is a matter of 'right' and 'wrong' and belongs to the competence of philosophers and scholars, and who incites the masses against government is a 'rioter and rebel'. To maintain order and peace, the State must punish these rioters and rebels.

Zhang Junmai's essay was related to the fight for bourgeois democracy directly, even though it was not a consistent fight. He has distorted Spinoza's message in order to avoid direct confrontation with Chiang Kaishek and not to have to sympathize with the struggle of the Chinese communists. His demands for freedom of thought and speech must be evaluated as a very progressive one for that period. [SpiB22]

1937-1942 Hu Shi ist Botschafter der chinesischen Botschaft in Amerika. [CGU]

1946-1949 Hu Shi ist Rektor der Beijing-Universität. [CGU]

1950-1952 Hu Shi ist Kurator der Gest Library an der Princeton University. [Gest1]

1952 Hu, Shi. *Duwei zhe xue*. (1952). [ID D28685].

Dewey vertrat die Ansicht, dass Logik nichts anderes sei als seine Theorie der Untersuchung (A theory of inquiry). Von daher weicht seine Logik von der früheren Logik ab. Die frühere Logik beinhaltet die deduktive und die induktive Methode, den Obersatz, den Untersatz, die Suche nach Gemeinsamkeiten, Unterschieden und wechselseitigen Übereinstimmungen und Differenzen. Die sogenannte formale Logik (xing shi de luo ji). Diese Logik stützt sich allein auf den Beweis (lun zheng), sie wurde zu einer Form des Beweises, deshalb nannte Dewey sie 'Logik' (lun li xue). Sie ist formal, sie ist logisch (lun li)... Seit dem 19. Jahrhundert konzentrieren sich die Philosophen im Besonderen auf die induktive Methode der Logik. Dewey sagt : das könne nicht funktionieren ; die Methode des Denkens ist keine formale Methode ; der Mensch muss jederzeit auf die wahren Schwierigkeiten und die lebendigen Probleme reagieren und kann sich nicht an mechanische Formen klammern. [DewJ175:S. 125-126]

1958-1962 Hu Shi ist Präsident des Academia Sinica Research Institute in Taipei. [CGU]

1959

Hu, Shi. *John Dewey in China* [ID D28461].

John Dewey was born October 20, 1859, and died in 1952, in his ninety-third year. This coming October there will be a celebration of the Centennial of his birth in many parts of the free world.

Forty years ago, early in 1919, Professor Dewey and his wife, Alice, left the United States for a trip to the Far East. The trip was to be solely for pleasure. But, before their departure from San Francisco, Dewey was invited by cable to give a series of lectures at the Imperial University of Tokyo and later at other centers of higher learning in Japan.

While in Japan, he received a joint invitation from five educational bodies in China to lecture in Peking, Nanking, Shanghai, and other cities. He accepted the invitation, and the Deweys arrived in Shanghai on May 1, 1919—just three days before the outburst of the Student Movement on May 4th in Peking. That was the Student Movement which is often referred to as 'The May Fourth Movement'.

It was the Student Movement and its successes and failures that so much intrigued the Deweys that they changed their original plan to return to America after the summer months and decided to spend a full year in China. Dewey applied to Columbia University for a year's leave of absence, which was granted, and which was subsequently extended to two years. So, he spent a total of two years and two months in China, from May, 1919, to July, 1921.

When Miss Evelyn Dewey wrote in her Preface to the volume of Dr. and Mrs. Dewey's letters that 'the fascination of the struggle going on in China for a unified and independent democracy caused them to alter their plan to return to the United States in the summer of 1919', she was referring to their keen interest in the Student Movement. It is in order, therefore, to give a brief sketch of the May Fourth Movement and its nationwide influence as background of this talk on John Dewey in China.

World War I had ended only a few months before, and the Peace Conference in Paris was drafting the final terms of the peace treaty. The Chinese people had hoped that, with Woodrow Wilson's idealistic 'Fourteen Points' still echoing throughout the world, China might have some of her grievances redressed at the Peace Conference. But in the first days of May, 1919, authentic reports began to reach China that President Wilson had failed to render his moral support to China's demand that the former German possessions and concessions in Shantung be restored to China; and that the Peace Conference had decided to leave the Shantung question to Japan to settle with China. The Chinese delegation was helpless; the Chinese government was powerless. The people were disappointed and disheartened, but helpless.

On Sunday, May 4th, the students in Peking called a mass meeting of all colleges and secondary schools to protest against the Paris decision and to call on the government to instruct the Chinese delegation in Paris to refuse to accept it. The whole thing was a spontaneous and unpremeditated outburst of youthful patriotism. The communists' claim that 'the May Fourth Movement' was a part of the World Revolution and was planned and led by Chinese communists is sheerly a big lie. There was no communist in China in 1919.

After the speeches and resolutions, the mass meeting decided on a demonstration parade which ended in forcing the closed gates of the house of the Minister of Foreign Affairs, who had been notorious for his pro-Japanese policies. The marching students went into the house and beat up one of the luncheon guests, who happened to be the Chinese Minister to Tokyo, recalled for consultation. In the turmoil, the house was set on fire—probably to frighten away the demonstrators. A number of students were arrested on their way back to their schools.

That was what happened on the fourth of May, forty years ago.

The Deweys were still in Shanghai when the news of the Peking student movement was first published and was immediately arousing sympathetic responses from students and the general public all over the country.

When the Deweys arrived in Peking, they saw the student movement at its highest moments during the first days of June. Hundreds of students were making speeches in the streets, preaching to the people that China could regain her lost rights by boycotting Japanese goods. On June 5, the Deweys wrote to their daughters at home: 'This is Thursday morning, and last night we heard that about a thousand students were arrested the day before. They had filled

the building of Law [of the National Peking University, used as a temporary 'prison'], and have begun on the Science building.'

Later, on the same day, they reported the most astonishing news: 'In the evening, a telephone call came that the tents [of the soldiers] around the university buildings where the students were imprisoned had been struck and the soldiers were leaving. Then the students inside held a meeting and passed a resolution asking the government whether they were guaranteed freedom of speech, because if they were not, they would not leave the building merely to be arrested again, as they planned to go on speaking. So they em-barrased the government by remaining in 'jail' all night.'

The Deweys later explained that the government's ignominious surrender was due to the fact that the merchants in Shanghai had called a strike the day before as a protest against the arrest of the thousand students. And they re-marked: 'This is a strange country. The so-called republic is a joke... But in some ways there is more democracy than we have. Leaving out the women, there is complete social equality. And while the legislature is a perfect farce, public opinion, when it does express itself, as at the present time, has re-markable influence.'

On June 16, the Deweys wrote home that the three pro-Japanese high officials (including the Minister of Foreign Affairs) had resigned from the government, and the students' strike had been called off.

On July 2, they wrote home: 'The anxiety here is tense. The report is that the [Chinese] Delegates did not sign [the Peace Treaty].' Two days later, they wrote: 'You can't imagine what it means here for China not to have signed [the Peace Treaty]. The entire government had been for it. The President up to ten days before the signing said it was necessary [to sign]. It was a victory for public opinion, and all set going by these little schoolboys and girls.'

I have quoted these letters to show a part of the first impressions Dr. and Mrs. Dewey had during their first two or three months in Peking. Somehow, this 'strange country' had a strange appeal to them. They decided to stay on, for a year at first, and finally for two years and two months. They visited 11 of the 22 provinces—4 provinces in the North, 5 in Central China, from Shanghai to Changsha, and 2 in the South,

A word may be said about the preparations made for the reception of Dewey's lectures. A month before his arrival in China, I was asked by the sponsoring organizations to give a series of four lectures on the Pragmatic Movement, beginning with Charles S. Peirce and William James, but with special emphasis on Dewey. A series of articles on Dewey's educational philosophy was published in Shanghai under the editorship of Dr. Chiang Monlin, one of his students in Teachers' College at Columbia.

A number of Dewey's students were asked to interpret his lectures in the Chinese language. For example, I was his translator and interpreter for all his lectures in Peking and in the provinces of Shantung and Shansi. For his several major series of lectures, we also selected competent recorders for re-peating every lecture in full for the daily newspapers and periodicals. What came to be known as 'Dewey's Five Major Series of Lectures' in Peking, total-ing 58 lectures, were recorded and reported in full and later published in book form, going through ten large reprintings before Dewey left China in 1921, and continuing to be reprinted for three decades until the communists put a stop to them.

The topics of the Five Series will give some idea of the scope and content of Dewey's lectures:

- I. 3 lectures on Modern Tendencies in Education
- II. 16 lectures on Social and Political Philosophy
- III. 16 lectures on Philosophy of Education
- IV. 15 lectures on Ethics
- V. 8 lectures on Types of Thinking

His lectures in Peking included two other series:

- VI. 3 lectures on Democratic Developments in America
- VII. 3 lectures on Three Philosophers of the Modern Period (William James, Henri Bergson, Bertrand Russell—these lectures were given at special request as an introduction to Russell before the latter's arrival in China in 1920 to deliver a number of lectures.)

Dewey's lectures in Nanking included these series:

1. 10 lectures on the Philosophy of Education
2. 10 lectures on the History of Philosophy
3. 3 lectures on Experimental Logic

Typing on his own typewriter, Dewey always wrote out his brief notes for every lecture, a copy of which would be given to his interpreter so that he could study them and think out the suitable Chinese words and phrases before the lecture and its translation. After each lecture in Peking, the Dewey notes were given to the selected recorders, so that they could check their reports before publication. I have recently re-read most of his lectures in Chinese translation after a lapse of 40 years, and I could still feel the freshness and earnestness of the great thinker and teacher who always measured every word and every sentence in the classroom or before a large lecture audience.

After one year of public lectures in many cities, Dewey was persuaded by his Chinese friends to spend another year in China, primarily as a Visiting Professor at the National Peking University, lecturing and discussing with advanced students without the aid of an interpreter, and devoting a part of his time to lectures at the Teachers' College in Peking and in Nanking. He was interested in the few 'experimental schools' which had been established by his former students in various educational centers, such as Peking, Nanking, Soochow, and Shanghai. Some of the schools, such as the one at the Teachers' College in Nanking, were named Dewey schools.

The Deweys left China in 1921. In October, 1922, the National Educational Association met in Tsinan to discuss a thorough revision of the national 4 school system and curriculum.

Article 4 of the New Educational System of 1922 reads: 'The child is the center of education. Special attention should be paid to the individual characteristics and aptitudes of the child in organizing the school system. Henceforth, the elective system should be adopted for secondary and higher education, and the principle of flexibility should be adopted in the arrangement and promotion of classes in all elementary schools.' In the new school curriculum of 1923 and the revised curriculum of 1929, the emphasis was placed on the idea that the child was the center of the school. The influence of Dewey's educational philosophy is easily seen in these revisions.

Dewey went to China in May, 1919—forty years ago. Can we now give a rough estimate of his influence in China after the passing of forty years?

Such an estimate has not been easy, because these forty years have been mostly years of great disturbance, of civil wars, revolutions, and foreign wars— including the years of the Nationalist Revolution, the eight years of the Japanese War and the Second World War, the years of the communist wars, and the communist conquest of the Chinese mainland. It is exceedingly difficult to say how much influence any thinker or any school of thought has had on a people that has suffered so much from the tribulations of war, revolution, exile, mass migration, and general insecurity and deprivation.

In our present case, however, the Chinese communist regime has given us unexpected assistance in the form of nationwide critical condemnation and purging of the Pragmatic philosophy of Dewey and of his Chinese followers. This great purge began as early as 1950 in a number of inspired but rather mild articles criticizing Dewey's educational theories, and citing American critics such as Kandel, Bode, Rugg, and Hook in support of their criticism. But the purge became truly violent in 1954 and 1955, when the Chinese communist regime ordered a concerted condemnation and purge of the evil and poisonous thoughts of Hu Shih in many aspects of Chinese intellectual activity—in philosophy, in history, in the history of philosophy, in political thought, in literature, and in histories of Chinese literature. In those two years of 1954 and 1955, more than three million words were published for the purging and exorcising of the 'ghost of Hu Shih'. And in almost every violent attack on me, Dewey was inevitably dragged in as a source and as the fountainhead of the heinous poison.

And in most of the articles of this vast purge literature, there was a frank recognition of the evil influence of Dewey, Dewey's philosophy and method, and the application of that philosophy and method by that 'rotten and smelly' Chinese Deweyan, Hu Shih, and his slavish followers. May we not accept such confessions from the communist-controlled world as fairly reliable, though probably slightly exaggerated, estimates of the 'poisonous' influence left by

Dewey and his friends in China?

I quote only a few of these confessions from Red China:

1. 'If we want to criticize the old theories of education, we must begin with Dewey. The educational ideas of Dewey have dominated and controlled Chinese education for thirty years, and his social philosophy and his general philosophy have also influenced a part of the Chinese people'. (The People's Education, October, 1950).
2. 'How was Dewey's poisonous Pragmatic educational philosophy spread over China? It was spread primarily through his lectures in China preaching his Pragmatic philosophy and his reactionary educational ideas, and through that center of Dewey's reactionary thinking, namely, Columbia University, from which thousands of Chinese students, for over thirty years, have brought back all the reactionary, subjective-idealistic, Pragmatic educational ideas of Dewey. ... As one who has been most deeply poisoned by his reactionary educational ideas, as one who has worked hardest and longest to help spread his educational ideas, I now publicly accuse that great fraud and deceiver in the modern history of education, John Dewey!' (By Ch'en Ho-ch'in, one of the great educators of the Dewey school, who was responsible for the modernization of the Shanghai schools, who was ordered to make this public accusation in February, 1955. It was published in the Wenhui Pao, February 28, 1955.)
3. 'The battlefield of the study of Chinese literature has, for over thirty years, been occupied by the representative of bourgeois idealism [that is, Pragmatism], namely, Hu Shih, and his school. Even years after the 'Liberation' when the intellectual circles have supposedly acknowledged the leadership position of Marxism, the evil influence of that school has not yet received the purge it rightly deserves'. (The People's Daily, the official organ of the Chinese Communist Party and Government, Nov. 5, 1954).
4. 'The poison of the philosophical ideas of Pragmatism [as represented by Hu Shih] has not only infiltrated the field of the study of Chinese literature, but has also penetrated deep into the fields of history, education, linguistics, and even the realm of natural science—of course, the greatest evil effect has been in the field of philosophy'. (Kuang-ming Daily, of Peking, Dec. 15, 1954).

These confessions should be sufficient to give us an idea of the extent of the evil influence of Dewey and his followers and friends in China. According to these confessions, the Pragmatic philosophy and method of Dewey and his Chinese friends have dominated Chinese education for thirty years, and have infiltrated and dominated for over thirty years the fields of the study of Chinese literature, linguistics, history, philosophy, and even the realm of natural science! What is this Deweyan brand of Pragmatism or Experimentalism that is so much feared in communist China as to deserve three million words of purge and condemnation?

As I examine this vast purge literature, I cannot help laughing heartily at all this fuss and fury. After wading through literally millions of words of abuse, I find that what those Red masters and slaves dread most and want to purge is only a philosophical theory of thinking which Dewey had expounded in many of his logical studies and which he had made popular in his little book, *How We Think*. According to this theory, thinking is not passive and slavish deduction from unquestioned absolute truths, but an effective tool and method for resolving doubt and overcoming difficulties in our daily life, in our active dealings with Nature and man. Thinking, says Dewey, always begins with a situation of doubt and perplexity; it proceeds with a search for facts and for possible suggestions or hypotheses for the resolution of the initial difficulty; and it terminates in proving, testing, or verifying the selected hypothesis by successfully and satisfactorily resolving the perplexing situation which had challenged the mind to think. That's the Deweyan theory of thinking, which I have in the last forty years tried to popularize by pointing out that that was an adequate analysis of the method of science as well as an adequate analysis of the method of 'evidential investigation' (k'ao-chü, k'ao-cheng), which the great Chinese classical scholars of the last three centuries had been using so efficaciously and fruitfully. That is the method of the disciplined common sense of mankind: it is the essence of the method of science, consisting mainly in a boldness in suggesting hypotheses, coupled with meticulous care in seeking verification by evidence or by experimentation.

Two corollaries from this conception of thinking stand out pre-eminently. First, the progress

of man and of society depends upon the patient and successful solution of real and concrete problems by means of the active use of the intelligence of man. 'Progress', says Dewey, 'is piecemeal. It is always a retail job, never wholesale.' That is anathema to all communists, who believe in total and cataclysmic revolution, which will bring about wholesale progress overnight.

The second corollary is equally anathema to the communists, namely, that, in this natural and orderly process of rational thinking, all doctrines and all theories are to be regarded, not as absolute truths, but only as tentative and suggestive hypotheses to be tested in use—only as tools and materials for aiding human intelligence, but never as unquestioned and unquestionable dogmas to stifle or stop thinking. Dewey said in his Peking lecture on moral education: 'Always cultivate an open mind. Always cultivate the habit of intellectual honesty. And always learn to be responsible for your own thinking.' That was enough to scare the Commies out of their wits, and enough to start years of violent attack and abuse on Dewey and Pragmatism and the 'ghost of Hu Shih'.

And the most amusing fact was that all those years of violent attack and all those millions of words of condemnation began in 1954 with a communist discussion of a popular Chinese novel of the eighteenth century entitled 'The Dream of the Red Chamber'. Why? Because nearly forty years ago I was tempted to apply the method of scientific research to a study of the authorship, the remarkable family background of the author, and the history of the evolution of the text of the novel. In the course of subsequent years, numerous hitherto-unknown materials were discovered and published by me, all of which have verified and strengthened my first researches. That was a conscious application of the Dewey theory of thinking to a subject-matter which was well known to every man and woman who could read at all. I have applied the same theory and method of thinking to several other Chinese novels, as well as to many difficult and forbidding problems of research in the fields of the history of Chinese thought and belief, including the history of Ch'an or Zen Buddhism. But the best-known example or material with which I illustrated and popularized the Deweyan theory of thinking was the great novel 'The Dream of the Red Chamber', Nearly thirty years ago (November, 1930), at the request of my publisher, I made an anthology of my Essays, in which I included three pieces on 'The Dream of the Red Chamber'. I wrote a preface to this anthology intended for younger readers. In my wicked moments, I wrote these words in introducing my three studies of that novel:

My young friends, do not regard these pieces on 'The Dream of the Red Chamber' as my efforts to teach you how to read a novel. These essays are only a few Examples or illustrations of a method of how to think and study. Through these simple essays, I want to convey to you a little bit of the scientific spirit, the scientific attitude of mind, and the scientific method. The scientific spirit lies in the search for facts and for truth. The scientific attitude of mind is a willingness to put aside our feelings and prejudices, a willingness to face facts and to follow evidence wherever it may lead us. And the scientific method is only 'a boldness to suggest hypotheses coupled with a meticulous care in seeking proof and verification'. When evidence is lacking or insufficient, there must be a willingness to suspend judgment. A conclusion is valid only when it is verified. Some Ch'an (Zen) monk of centuries ago said that Bodhidharma came all the way to China in search of a man who would not be deceived by man. In these essays, I, too, wish to present a method of how not to be deceived by men. To be led by the nose by a Confucius or a Chu Hsi is not highly commendable. But to be led by the nose by a Marx, a Lenin, or a Stalin is also not quite becoming a man. I have no desire to lead anybody by the nose: I only wish to convey to my young friends my humble hope that they may learn a little intellectual skill for their own self-protection and endeavor to be, men who cannot be deceived by others.

These words, I said then, were penned with infinite love and infinite hope. For these words, I have brought upon my head and the head of my beloved teacher and friend, John Dewey, years of violent attack and millions of words of abuse and condemnation. But, ladies and gentlemen, these same millions of words of abuse and condemnation have given me a feeling of comfort and encouragement—a feeling that Dewey's two years and two months in China were not entirely in vain, that my forty years of humble effort in my own country have not

been entirely in vain, and that Dewey and his students have left in China plenty of 'poison', plenty of antiseptic and antitoxin, to plague the Marxist-Leninist slaves for many, many years to come. [DewJ6]

### Bibliographie : Autor

- 1913 [Heine, Heinrich. *Ein Fichtenbaum steht einsam im Norden*]. Hu Shi yi. In : Zhongguo liu mei xue sheng yue bao = The Chinese students' monthly ; Nr. 2 (1913). Übersetzung von Heine, Heinrich. *Ein Fichtenbaum steht einsam*. In : Heine, Heinrich. *Buch der Lieder : lyrisches Intermezzo*. (Hamburg : Hoffmann und Campe, 1827). Das Gedicht ist die erste Übersetzung von Heine. [ZhaL1,ZhaYi1]
- 1914 [Byron, George Gordon]. *Ai Xila*. Hu Shi yi. (1914). In : Hu, Shi. *Chang shi ji*. (Shanghai : Ya dong tu shu guan, 1920). Übersetzung von Byron, George Gordon. *The Isles of Greece*. In : Byron, George Gordon. *Don Juan ; with a biographical account of Lord Byron and his family ; anecdotes of his Lordship's travels and residence in Greece, at Geneva, & c. : canto III*. (London : Printed for William Wright, 1819). [Byr4]
- 1917 Hu, Shi. *Wen xue gai liang chu yi*. In : *Xin qing nian* ; Jan. (1917). [Vorschläge zur Literaturreform]. [LiaY]
- 1918 *Xin qing nian* ; Nr. 4 (April 1918). Ed. by Hu Shi. [Sondernummer über die Reformierung des chinesischen Theaters].  
[Enthält] : Song, Chunfang. *Jin shi ming xi bai zhong*. [One hundred well-known modern plays].  
近世名戲百種 [Din11,Shaw7]
- 1918 Hu, Shi. *Yibusheng zhu yi*. In : *Xin qing nian* ; vol. 4, no 6 (1918). ["Ibsenism", Artikel über das politische und soziale Denken von Henrik Ibsen].  
易卜生主義 [WC]
- 1918 [Ibsen, Henrik]. *Nuola*. Hu Shi, Luo Jialun yi. In : *Xin Qing nian* ; vol. 4, no 6 (1918). = [Ibsen, Henrik]. *Nuola*. *Yibusheng yuan zhu* ; Hu Shi, Luo Jialun he yi. (Shanghai : Qi ming shu ju, 1936). [Basiert auf der englischen Übersetzung von William Archer 1906].  
Übersetzung von Ibsen, Henrik. *Et Dukkehjem : skuespil i 3 akter*. (Kobenhavn : Gyldendal, 1879). = Ibsen, Henrik. *Nora oder ein Puppenheim : Schauspiel in drei Aufzügen*. (Leipzig : Reclam, 1889). = Ibsen, Henrik. *Nora*. (London : Griffith, Farran & Co., 1882). = Ibsen, Henrik. *A doll's house*. (London : T.F. Unwin, 1889). [Erstaufführung Det Kongelige Teater, Kopenhagen 1879]. [Erste Übersetzung ; Teilübersetzung].  
娜拉 [WC]
- 1919 *Duan pian xiao shuo*. Dude zhu [et al.] ; Hu Shi yi. (Shanghai : Yadong tu shu guan, 1919). [Übersetzung von Kurzgeschichten von Alphonse Daudet, Guy de Maupassant, Anton Pavlovich Chekhov, Maxim Gorky].  
短篇小說 [WC]
- 1919 Hu, Shi. *Shi yan zhu yi*. (Beijing : Xue shu jiang yan hui, 1919). (Xue shu jiang yan lu). [Vorträge von Hu Shi über Experimentalismus, Pragmatismus und Philosophie von John Dewey, William James, Charles Sanders Peirce].  
实验主义 [WC]
- 1919 [Dewey, John]. *Meiguo zhi min zhi de fa zhan*. Duwei jiang yan lu. Hu Shi, Han Lu, Tian Feng. (Beijing : Xue shu jiang yan hui, [1919]). Übersetzung von Dewey, John. *American democracy*. Vortrag in China 1919].  
美國之民治的發展 : 杜威講演录 [WC]

- 1920 Hu, Shi. *Chang shi ji*. (Shanghai : Ya dong tu shu guan, 1920). [Anthologie Lyrik].  
[Enthält Übersetzungen von] :  
Campbell, Thomas. [Ein Gedicht]. (1908).  
Browning, Robert. *Optimism* (1914).  
Byron, George Gordon. *Ai Xila = The Isles of Greece*. (1914).  
Ketchum, Arthur. *Mu men xing = Ballad of the cemetery gate*. (1915).  
Teasdale, Sara. *Over the roofs*.  
嘗試集：附去國集  
Hu, Shi. *Chang shi hou ji*.  
[Enthält Übersetzungen von acht englischen Gedichten] : Thomas Hardy, John Donne, Robert Browning, Thomas Carlyle, Percy Bysshe Shelley, Henry Wadsworth Longfellow, Edward FitzGerald.  
嘗試後集 [WC]
- 1920 [Dewey, John]. *Duwei wu da jiang yan*. Duwei jiang ; Hu Shi yi ; Mu Wang, Fu Lu bi ji. (Beijing : Chen bao she, 1920). (Chen bao she cong shu ; 3). [Five lectures by Dewey in Beijing].  
[Enthält] : She hui zhe xue yu zheng zhi zhe xue. Jiao yu zhe xue. Si xiang zhi pai bie. Xian dai san ge zhe xue jia. Lun li yan jiang ji lue.  
杜威五大講演 [WC]
- 1921 [Drinkwater, John]. *Linke*. Delinwatuoyuan zhu ; Chen Xingren yuan yi ; Hu Shi jiao gai. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1921). (Shi jie cong shu). Übersetzung von Drinkwater, John. *Abraham Lincoln : a play*. (London : Sidgwick & Jackson, 1918).  
林肯 [WC]
- 1922 Hu, Shi. *The Development of the logical method in ancient China = Xian Qin ming xue shi*. (London : K. Paul, Trench, Trubner and Co. ; Shanghai : The Oriental Book Co., 1922). (Diss. Columbia Univ., 1917).  
先秦名学史 [WC]
- 1924 Hu, Shi. *Wu shi nian lai zhi shi jie zhe xue shi*. (Shanghai : Shi jie tu shu guan, 1924).  
[Weltphilosophie der letzten 50 Jahre ; enthält Eintragungen über Friedrich Nietzsche, René Descartes, Henri Bergson, John Dewey, Aldous Huxley].  
五十年來之世界哲學史 [DewJ175]
- 1925 Hu, Shi ; Wang, Junqing. *Hu Shi zhi bai hua wen chao*. (Shanghai : Wen ming shu ju, 1925).  
[Abhandlung über John Dewey].  
胡適之白話文鈔 [WC]
- 1930 Hu, Shi. *Hu Shi ri ji*. ([S.l. : s.n.], 1930). [Enthält Übersetzungen von Gedichten von] : Alfred Tennyson, Robert Browning, William Shakespeare, Ralph Waldo Emerson, Rudyard Kipling, James Russell Lowell, Alfred Noyes, Oliver Wendell Holmes, Joseph Dane Miller, Denis H. Robertson.  
胡適日記 [HuS3]
- 1931 [Dewey, John]. *Jin ri si da si xiang jia xin yang zhi zi shu*. Hu Shi [et al.] zhu ; Xiang Zhen [et al.] yi. (Shanghai : Liang you tu shu yin shua gong si, 1931). (Yi jiao cong shu ; 1).  
今日四大思想家信仰之自述  
[Enthält] :  
*Hu Shi de xin yang / Xiang Zhen yi*.  
*Wei'ersi de xin yang / Chu Anping yi*. [H.G. Wells].  
*Aiyinsitan de xin yang / Wang Jungang yi*. [Albert Einstein].  
*Duwei de xin yang / Xiang Zhen yi*. Übersetzung von Russell, Bertrand. *What I believe*. (London : Kegan Paul, 1925). [WC]

- 1934 [Dewey, John]. *Zhe xue de gai zao*. Duwei zhu ; Hu Shi, Tang Bohuang [Tang Yue] yi ; Zhonghua jiao yu wen hua ji jin dong shi hui bian yi wei yuan hui bian ji. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1934). Übersetzung von Dewey, John. *Reconstruction in philosophy*. (New York, N.Y. : H. Holt, 1920).  
哲學的改造 [WC]
- 1935 Hu, Schi. *Der Ursprung der Ju und ihre Beziehung zu Konfuzius und Lau-dsi*. Mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von Wolfgang Franke. In : Sinica Sonderausgabe, T. 1-2 (1935). Übersetzung von Hu, Shi. *Shuo ru*. 说儒 [Confucius ; Laozi].
- 1939 *Shi jie ming zhu dai biao zuo*. Zhou Zuoren, Hu Shi yi [et al.]. (Shanghai : Guo guang shu dian, 1939). (Shi jie ming zhu dai biao zuo). [Übersetzung von Short stories].  
世界名著代表作
- 1953 Liu Shaw-tong [Liu, Shaotang]. *Out of Red China*. Transl. from the Chinese by Jack Chia and Henry Walter ; introd. by Hu Shih [Hu Shi]. (New York, N.Y. : Duell, Sloan and Pearce, 1953). Übersetzung von Liu, Shaotang. *Hong se Zhongguo de pan tu*. (Taipei : Xin Zhongguo chu ban she, 1953).  
紅色中國的叛徒 [WC]
- 1956 [Harte, Bret]. *Mi ge er*. Hate deng zhuan ; Hu Shi deng yi. (Taipei : Qi ming shu ju yin xing, 1956). (Shi jie duan pian xiao shuo ming zhu. Meiguo xiao shuo ji). Übersetzung von Harte, Bret. *Miggles*. In : Harte, Bret. *The luck of Roaring camp and other sketches of Californian life*. (Boston : Fields, Osgood, & Co., 1870).  
米格兒 [WC]
- 1959 Hu, Shih [Hu, Shi]. *John Dewey in China*. In : *Philosophy and culture : East and West*. Charles A. Moore, ed. (Honolulu : University of Hawaii Press, 1962). [Lecture delivered in 1959 at the Third East-West Philosophers' Conference, University of Hawaii]. [AOI]
- 1964 *China erzählt : acht Erzählungen*. Ausgewählt und eingeleitet von Andreas Donath. (Frankfurt a.M. : Insel-Verlag, 1964).  
[Enthält] : Guo, Moruo. *Der Han-Gu-Pass*. Hu, Shi. *Eine Frage*. Lu, Xun. *Die ewige Lampe*. Mao, Dun. *Seidenraupen im Frühling*. Lao, She. *Die Mondsichel*. Wu, Zuxiang. *Das Elixier*. Zhao, Shuli. *Die Heirat des Hsiau Ori-he*. Liu, Binyan. *Brückenbau*.
- 1970 *Textes de littérature moderne*. Vol. 1-2. (Paris : Ministère de l'Education nationale, Centre national de télé-enseignement, Institut national des langues et civilisations orientales, 1970).  
[Enthält] : Ai Qing, Hu Shi, Lu Xun, Shen Congwen, Tian Jian, Wen Yiduo, Xu Zhimo, Zang Kejia, Zhu Ziqing. [Pino24]
- 1970 Hu, Shi. *Hu Shi ji Zhao Yuanren di xin = Seventy-eight letters to a friend*. (Taipei : Meng ya chu ban she, 1970).  
胡適給趙元任的信
- 1975 Hu, Shi. *Shi jie ming ren qing shi xin shang*. (Taipei : Da ming wang shi chu ban gong si, 1975). (Da ming cong shu ; 1). [Abhandlung über George Gordon Byron].  
世界名人情诗欣赏 [WC]

- 1983 *Twentieth-century Chinese drama : an anthology*. Ed. by Edward M. Gunn. (Bloomington, Ind. : Indiana University Press, 1983). (Chinese literature in transition).  
 [Enthält] :  
 Hu, Shi. The greatest event in life. = Zhong shen da shi (1919).  
 Hong, Shen. Yama Chao = Zhao Yanwang (1922).  
 Ding Xilin. Oppression. = Ya po (1956).  
 Ouyang, Yujian. P'an Chin-lien. = Pan Jinlian (1928).  
 Xia, Yan. Under Shanghai eaves. = Shanghai wu yan xia (1937).  
 Chen, Baichen. Men and women in wild times. = Lusan shi nan nü (1939).  
 Li, Jianwu. Springtime. = Qing chun (1944).  
 Yang, Jiang. Windswept blossoms. = Feng xu (1945-1946).  
 Yang, Lüfang. Cuckoo sings again. = Bu gu niao you jiao le (1957).  
 Tian, Han. Kuang Han-ch'ing = Guang Hanqing (1958-1961).  
 Wu, Han. Hai Jui dismissed from office. = Hai Rui ba guan (1961).  
 Weng, Ouhong ; A, Jia. The red lantern. = Hong deng ji (1964).  
 Zong, Fuxian. In a land of silence. = Yu wu sheng chu (1978).  
 Zhou, Weibo. The artillery commander's son.  
 Sha, Yexin. If I were real. = Jia ru wo shi zhen de (1979).  
 Yang, Mu. Wu feng. = Wu feng (1979).
- 1987 Hu, Shi. *Hu Shi you Zhong xi wen hua*. Yü Ying-shih deng zhu. (Taibei : Shui niu chu ban she, 1987). (Wen shi cong shu ; 21).  
 胡適與中西文化 [WC]

- 1989 *Land without ghosts : Chinese impressions of America from the mid-nineteenth century to the present*. Transl. and ed. by R. David Arkush and Leo O. Lee. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1989).  
 [Enthält] :  
 Xu, Jiyu. George Washington and the American political system. 1848.  
 Zhi, Gang. Trains and teaties. 1868.  
 Zhang, Deyi. Strange customs. 1868  
 Li, Gui. Glimpses of a modern society. 1876.  
 Chen, Lanbin. Traveil in the interior. 1878.  
 Cai, Jun. How to cope with Western dinner parties. 1881.  
 Huang, Zunxian. Two poems. 1882-1885.  
 Zhang, Yinhuan. Chinese in America. 1886.  
 Lin, Shu. Translator's notes to Uncle Tom's cabin. 1901.  
 Liang, Qichao. The power and threat of America. 1903.  
 Huang, Yanpei. Report of an investigation of American education. 1915.  
 Hu, Shi. An American woman. 1914-1918.  
 Tang, Hualong. The contradictory American character. 1918.  
 Xu, Zhengkeng. "Things about America and Americans". 1918-1921.  
 Li, Gongpu. Presidential elections. 1928.  
 "Gongwang". The American family : individualism, material wealth, and pleasure-seeking. 1932.  
 Zou, Taofen. Alabama : reds and blacks. 1935.  
 Lin, Yutang. Impressions on reaching America. 1936.  
 Kao, George. Burlesque. 1937.  
 Fei, Xiaotong. The shallowness of cultural tradition. 1943-1944.  
 Xiao, Qian. Some judgments about America. 1945.  
 Yang, Gang. Betty : a portrait of loneliness. 1948.  
 Du, Hengzhi. A day in the country. 1946-1948.  
 Yin, Haiguang. Americans' lack of personal style. 1954.  
 Yu, Guangzhong. Black ghost. 1965.  
 Cai, Nengying ; Luo, Lan ; Liang Shiqiu. Eating in America. 1960s-1970s.  
 "Jiejun". A family Christmas. ca. 1970.  
 Zhang, Beihai. America, America. 1986-1987.  
 Cold War denunciations. 1949-1955.  
 Wang, Ruoshui. A glimpse of America. 1978.  
 Xiao, Qian. Working students. 1979.  
 Fei, Xiaotong. America revisited. 1979.  
 Zhang, Jie. I do not regret visiting New York. 1982.  
 Liu, Binyan. America, spacious yet confining. 1982.  
 Wang, Yuzhong. Six don'ts for Chinese students in America. 1986.  
 Li, Shaomin. Private ownership and public ownership. [WC]
- 1990 Hu, Shi. *The Hu Shi reader : an advanced reading text for modern Chinese*. Compiled and annotated by Sharon Shih-juan Hou and Chih-p'ing Chou. (New Haven, Conn. : Yale University, Far Eastern Publications, 1990).
- 1995 Hu, Shi. *A collection of Hu Shih's English writings = Hu Shi Ying wen wen cun*. Compiled by Chih-p'ing Chou. Vol. 1-3. (Taipei : Yuan liu chu ban gong si, 1995).  
 胡適英文文存 / 胡適著 ; 周質平主編
- 1995 Hu, Shi. *Hu Shi zao nian wen cun*. (Taipei : Yuan liu chu ban shi ye you xian gong si, 1995).  
 (Hu Shi he ji). [Ausgewählte Werke].  
 胡適早年文存

- 1998 Hu, Shi. *Autobiographie mit Vierzig*. Aus dem Chinesischen von Marianne Liebermann und Alfred Hoffman. (Dortmund : Projekt Verlag, 1998). (Arcus Chinatexte ; Bd. 13).  
Übersetzung von Hu, Shi. *Si shi zi shu*. (Shanghai : Ya dong tu shu guan, 1933).  
四十自述 [WC]
- 1999 Hu, Shi. *Bu si liang zi nan wang : Hu Shi gei Weiliansi de xin*. Zhou Zhiping [Chou Chih-p'ing] yi. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1999). [Korrespondenz von Hu Shi mit Edith Clifford Williams].  
不思量自難忘 : 胡適給韋蓮司的信
- 2009 *The Columbia anthology of modern Chinese drama*. Ed. by Xiaomei Chen. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 2009).  
[Enthält] :  
Hu, Shi. The greatest event in life. = Zhong shen da shi (1919).  
Hong, Shen. Ya ma chao. = Zhao yan wang (1922).  
Tian, Han. The night a tiger was captured. = Huo hu zhi yi ye (1921).  
Ouyang, Yuqian. After returning home. = Hui jia zhi hou (1922).  
Ding, Xilin. The wasp. = Yi zhi ma feng (1923).  
Ding, Xilin. Oppression. = Ya po (1926).  
Bai, Wei. Breaking out of the pagoda. = Da chu you ling ta (1928).  
Cao, Yu. Thunderstorm. = Lei yu (1933).  
Li, Jianwu. It's only spring. = Zhe bu guo shi chun tian (1934).  
Xia, Yan. Under Shanghai eaves. = Shanghai wu yan xia (1937).  
Wu, Zuguang. Returning from a stormy night. = Feng xue ye gui ren (1942).  
Lao, She. Teahouse. = Cha guan (1958).  
Tian, Han. Guan Hanqing. = Guan Hanqing (1958-1961).  
Chen, Yun. The young generation. = Nian qing de yi dai (1963).  
Weng, Ouhong ; A, Jia. The red lantern. = Hong deng ji (1964).  
Gao, Xingjian. Bus stop. = Che zhan (1983).  
Li, Longyun. Man and the wilderness. = Huang yuan yu ren (1988).  
Yang, Limin. Geologists. = Di zhi shi (1995).  
Shen, Lin ; Huang Jisu, Zhang, Guangtian. Che Guevara. = Qie Gewala (2000).  
Lai, Shengchuan. Secret love in peach blossom land. = An lian tao hua yuan (1986).  
Chan, Anthony. Metamorphosis in the moonlight under the stars. = Xing guang xia de tui bian (1986).  
Chan, Joanna. Grown ourselves with roses. = Hua jin gao lou (1988). [WC,LiuS3]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1965 Eber, Irene. *Hu Shih, 1891-1962 : a sketch of his life and his role in the intellectual and political dialogue of modern China*. (Claremont, Calif. : Claremont Graduate University, 1965). Diss. Claremont Graduate Univ., 1965. [Hu Shi]. [WC]
- 1973 Moritz, Ralf. *Hu Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China*. (Berlin : Akademie-Verlag, 1973). Diss. Univ. Leipzig, 1969. [Hu, Shi] [Vitt,KVK]
- 1984 Yü, Ying-shih. *Zhongguo jin dai si xiang shi shang di Hu Shi*. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1984). [WC]
- 1988 Zhou, Zhiping [Chou, Chih-p'ing]. *Hu Shi yu Lu Xun*. (Taibei : Shi bao chu ban gong si, 1988). (Wen hua cong shu ; 80). [Hu Shi and Lu Xun].  
胡適與魯迅
- 1990 Li, Moying. *Hu Shi and his Deweyan reconstruction of Chinese history*. (Ann Arbor, Mich. : University Microfilms International, 1990). (Diss. Boston University, 1990). [AOI]

- 1990 Stafutti, Stefania. *Hu Shi e la "questione della lingua" : le origini della letteratura in baihua nel Baihua wenxue shi* (Storia della letteratura in lingua volgare). (Firenze : Casa Editrice Le Lettere, 1990). (Collana di studi orientali). [WC]
- 1992 Zhou, Zhiping [Chou, Chih-p'ing]. *Hu Shi cong lun*. (Taibei : San min shu ju, 1992). (San ming cong kan ; 48). [Studies on Hu Shi].  
胡適叢論
- 1998 Zhou, Zhiping [Chou, Chih-p'ing]. *Hu Shi yu Wei Liansi : shen qing wu shi nian*. (Taibei : Lian ching chu ban shi ye gong si, 1998). [Hu Shi and Edith Clifford Williams : a passion of fifty years].  
胡適與韋蓮司 : 深情五十年
- 2001 Eglauer, Martina. *Wissenschaft als Chance : das Wissenschaftsverständnis des chinesischen Philosophen Hu Shi (1891-1962) unter dem Einfluss von John Deweys (1859-1952) Pragmatismus*. (Stuttgart : F. Steiner, 2001). (Münchener ostasiatische Studien ; Bd. 79). [AOI]
- 2002 Zhou, Zhiping [Chou, Chih-p'ing]. *Hu Shi yu Zhongguo xian dai si chao*. (Nanjing : Nanjing da xue chu ban she, 2002). [Hu Shi and modern Chinese thought].  
胡适与中国现代思潮
- 2004 Tan, Sor-hoon. *China's pragmatist experiment in democracy : Hu Shih's pragmatism and Dewey's influence in China*. In : *The range of pragmatism and the limits of philosophy*. Ed. by Richard Shusterman. (Oxford : Blackwell, 2004). [ZB]
- 2005 Liang, Kan. *Hu Shi and Liang Shiqiu : liberalism and others*. In : *Chinese studies in history ; vol. 39, no 1* (2005). [AOI]
- 2006 Fried, Daniel. *Beijing's crypto-Victorian : traditionalist influences on Hu Shi's poetic practice*. In : *Comparative critical studies ; vol. 3, no 3* (2006). [AOI]
- 2006 Yang, Liping. *Translation, rewriting and the modernization of China*. (Singapore : National University of Singapore, 2006). Diss. National Univ. of Singapore, 2006.  
<http://scholarbank.nus.edu.sg/bitstream/handle/10635/15550/phd-thesis-yangliping.pdf?sequence=1>.
- 2008 Yi, Lei. *Hu Shi and the movement to 'reexamine the national heritage'*. In : *Chinese studies in history ; vol. 42, no 2* (2008).  
<http://jds.cass.cn/UploadFiles/ztyj/2011/12/201112111431096750.pdf>.

**Huang, Ming** (1963-) : Professor of Philosophy, Hebei-Universität

*Bibliographie : Autor*

- 2005 Huang, Ming. *Luoman di ke de ge zhe : Rang Yake Lusuo*. (Baoding : Hebei da xue chu ban she, 2005). [Abhandlung über Jean-Jacques Rousseau].  
罗曼蒂克的歌者让雅克卢梭 [WC]

**Huang, Zongxi** (1610-1695) : Philosoph, politischer Theoretiker, Neokonfuzianismus

*Biographie*

- 1902 Liang Qichao. *You huan yu sheng sheng* [ID D20578].  
Liang schreibt : Si l'on demande qui a formé l'Europe du XIXe siècle, on répondra sûrement : Rousseau, même ceux qui le détestent ne peuvent le nier. Or, en Chine, il y avait aussi un Rousseau, il s'appelait Huang Zongxi. [Rous21]

*Bibliographie : Autor*

- 1953 *A plan for the prince : the Ming-i tai-fang lu of Huang Tsung-hsi*. Translated and explained by William Theodore de Bary. (New York, N.Y. : Columbia University, 1953). Diss. Columbia Univ., 1953. [Huang, Zongxi. *Ming yi dai fang lu*].
- 1987 Huang, Tsung-hsi. *The records of Ming scholars*. A selected translation ; ed. by Julia Ching ; with the collab. of Chaoying Fang [Fang Zhaoying]. (Honolulu, Hawaii : University of Hawaii Press, 1987). [Huang, Zongxi. *Ming ju hsueh an*].
- 1993 Bary, Wm. Theodore de. *Waiting for the dawn : a plan for the prince : Huang Tsung-hsi's Ming-i tai-fang lu*. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1993). [Huang, Zongxi. *Ming yi dai fang lu*].

### **Jiao, Xun** (Gangquan = Jiangdu, Jiangsu 1763-1820) : Konfuzianismus

#### *Bibliographie : Autor*

- 1968 Cheng, Shiquan [Chen, Shih-chuan]. *Diao gu lou Yi yi*. (Taipei : Taiwan shang wu yin shu guan, 1968). [Abhandlung über Jiao Xun ; Yi jing].  
雕菰樓易義 [WC]

### **Jin, Xiping** (1949-) : Professor of History of Philosophy, Beijing-Universität

#### *Bibliographie : Autor*

- 1995 Jin, Xiping. *Haidege'er zao qi si xiang yan jiu*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1995). (Dang dai Zhongguo zhe xue cong shu). [Abhandlung über Martin Heidegger].  
海德格尔早期思想研究 [WC]
- 2000 Jin, Xiping. *Luoke*. (Xianggang : Zhong hua shu ju, 2000). (Xi fang si xiang jiao bao ku ; 13). [Abhandlung über John Locke].  
洛克 [WC]
- 2003 Jin, Xiping ; Wang, Qingjie. *Xian xiang xue zai Zhongguo : Husai'er "Luo ji yan jiu" fa biao yi bai zhou nian guo ji hui yi*. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 2003). (Zhongguo xian xiang xue yu zhe xue ping lun. Te ji). [Kongress. Phenomenology in China : the centennial of Edmund Husserl's Logical investigations. Betr. *Logische Untersuchungen* von Edmund Husserl].  
现象学在中国 : 胡塞尔逻辑研究发表一百周年国际会议 [WC]
- 2007 [Safranski, Rüdiger]. *Lai zi Deguo de da shi : Haidege'er he ta de shi dai*. Lüdige'er Safulansiji zhu ; Jin Xiping yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2007). (Zhongguo xian xiang xue wen ku. Xian xiang xue yuan dian yi cong). Übersetzung von Safranski, Rüdiger. *Ein Meister aus Deutschland : Heidegger und seine Zeit*. (München : C. Hanser, 1994).  
来自德国的大师 : 海德格尔和他的时代 [WC]

### **Lao, Siguang** = Lao, Sze-kwang (1927-2012) : Professor für Philosophie Hong Kong

#### *Bibliographie : Autor*

- 1957 Lao, Siguang. *Kangde zhi shi lun yao yi*. (Xianggang : You lian chu ban she, 1957). (Shi jie xue shu cong shu). [Abhandlung über die Epistemologie von Immanuel Kant].  
康德知識論要義 [WC]

### **Laozi** (ca. 6. Jh. v. Chr.) : Philosoph, Taoismus

#### *Biographie*

- 1615 Ricci, Matteo. *De expeditione Christiana...* [ID D1652].  
Von allen, in Europa bekannten heidnischen Sekten weiss ich von keinem Volk, das in den frühesten Zeiten seines Altertums in weniger Irrtümer verfallen wäre als die Chinesen. So hätten die Chinesen, wie ihre alten Bücher der Konfuzianer bewiesen, in alter Zeit an ein höchstes Wesen, genannt König des Himmel oder Himmel und Erde (Tiandi) geglaubt. Zwar hätten sie auch Geister verehrt, doch nie scheussliche, lasterhafte Monster wie Römer, Griechen und Ägypter. Im Laufe der Zeit sei diese alte, hochstehende Religion verderbt worden, doch sehr viel langsamer als anderswo. Schuld sei das Kommen des Buddhismus von Indien gewesen. Ricci kannte das *Dao de jing* von Laozi nicht und meinte, dass Laozi kein Buch hinterlassen hat. Der Taoismus wird als Religion mit einer Unmenge von Gottheiten und merkwürdigen Praktiken zur Lebensverlängerung von Ricci und den Missionaren als abergläubischer, dämonischer Unsinn betrachtet. [Col12]
- 1615 Nicolas Trigault schreibt in *De christiana expeditione...* [ID D1652] über die Betrügereien, Götzendienste und die exotische Zauberei in der abergläubischen Sekte des Laozi. Er behauptet, dass Laozi keine Niederschrift hinterlassen hat. [LiuW1:S. 15]
- 1658 Martini, Martino. *Sinicae historiae decas prima...* [ID D1703].  
Martini schreibt über Laozi : Er behauptete, dass die Seele mit dem Körper stürbe und dass die Wollust das höchste Gut des Menschen sei. Seine Anhänger bemühten sich nur darum, ihr Leben zu verlängern, um das Glück der Wollust so lange wie möglich zu geniessen ; dabei wendeten sie abscheuliche Mittel an, um dieses Ziel zu erreichen... Über das *Dao de jing* schreibt er : Tao, die grosse Ratio, hat keinen Namen. Den Himmel erschuf sie und die Erde ; gestaltlos. Die Gestirne bewegt (sie), selbst unbewegt. Weil ich ihren Namen nicht kenne, heiss ich sie Tao oder höchste Ratio ohne Gestalt.
- Claudia von Collani : Martini ist der erste Jesuit, der unvoreingenommen über den Taoismus berichtet und vermutlich der erste, der das *Dao de jing* in der westlichen Literatur erwähnt. Er gibt eine kurze Beschreibung des Taoismus und der Taoisten, die danach trachten, ihr Leben möglichst zu verlängern.
- Liu Weijian : Diese Charakterisierung Laozis als Begründer einer chinesischen epikureischen Sekte, als Anwalt der Wollust war für die Rezeption des Taoismus in der Folgezeit massgebend. Die dogmatischen Missionare sahen in ihm eine unsittliche, mit dem Teufel vergleichbare Gegenfigur zu Gott.
- Virgile Pinot : Martini marque les époques de l'ancienne histoire chinoise selon le cycle sexagénaire et il fait remonter le cycle à la première année du règne de Huangdi, ce qui correspond à l'an 2697 av. J.-C. Il laisse de côté les temps antérieurs de l'an 2952 av. J.-C. Le P. Martini qui le premier fournit des documents précis, et que l'on croyait pouvoir tenir pour assurés, sur les cultes chinois, avoue dans la préface de son *Historiæ Sinicæ Decas Prima* que la plupart des philosophes chinois croient que tout a été produit par le hasard, ou que le monde est éternel ; et d'autre part, qu'il n'y a pas dans la langue chinoise de terme pour désigner Dieu. Mais, ajoute le P. Martini, comme leurs livres sont remplis d'une doctrine qui établit des peines et des récompenses, et qu'il est invraisemblable que les espaces immenses remplis de corps lumineux dont ils parlent soient capables d'exercer cette justice distributive, il faut croire que les Chinois sous-entendent l'existence d'un Souverain Être qui prend soin de toutes les choses créées : c'est le Xang-ti qui gouverne souverainement le Ciel et la Terre. Si l'on ajoute que la Chine a dû avoir la connaissance de Dieu dès le temps du patriarche Noé, ou peu après, il sera possible de trouver dans les annales primitives de l'empire chinois, des faits qui pourront s'interpréter facilement à la lumière de la religion chrétienne. Ainsi le livre du P. Martini pourra servir, et aux libertins qui y chercheront des arguments en faveur de l'éternité du monde, et à ceux qui voudront trouver dans les idées religieuses d'un peuple très ancien des analogies avec les idées bibliques. [Col12,LiuW1:S. 16,Pin10:S. 154]

- 1689 Daniel Casper von Lohenstein bezeichnet in *Grossmüthiger Feldherr Arminius...* [ID D11892] die konfuzianische Lehre als "göttlichen Ausspruch", die Konfuzianer als Verehrer eines die Welt erhaltenden Gottes und verweist auf die Sterblichkeit der gottlosen Seelen, betrachtet Laozi als Begründer einer häretischen Schule, da seine Anhänger angeblich an das Verschwinden der Seele mit dem Leib glaubten und darum die Wollust als höchstes Gut der lebenden Menschen erachteten. Er gibt dem Konfuzianismus eine geistige, gottbeseelte Überlegenheit und beschreibt Laozis Schule als eine der sinnlichen Lust anhängende Sekte. [LiuW1:S. 20]
- 1771 Haller, Albrecht von. *Usong* [ID D11893].  
 Zhu Yanbing : Haller setzt sich im Roman Usong mit China auseinander. Der erste Band ist die Geschichte von Usong und dem Geschlecht der Tschengiden, der zweite die Geschichte von Usongs Staat und seine Staatsregierung, der dritte die Geschichte von Usongs Kindern und der vierte das endgültige Bekenntnis Usongs zum Christentum.  
 Usong ist Sohn des Tschengiden Timurtasch, eines Nachkommen des einst über China herrschenden mongolischen kaiserlichen Hauses. Er erhält eine konfuzianische Erziehung und gerät mit 14 Jahren in einem Krieg gegen China in Gefangenschaft von Liewang, eines chinesischen Unterkönigs. Liewang ist ein Herr, der "alle Gaben des Verstandes vereinigt : ein würdiger Urengkel des Kon-fu-zee" und seine Tochter Liosua "ein konfuzianisches Mustermädchen". Usong ist bei Liewang als Gärtner tätig und wird "in den Gesetzen, den Gebräuchen und den Wissenschaften eines Reiches unterwiesen, das seit so vielen Jahren der Mittelpunkt der Ordnung und der öffentlichen Glückseligkeit ist". Aber seine heimliche Liebe zu Liosua verärgert Liewang und er wird in eine entlegene Provinz verbannt. Er flieht über Ägypten nach Venedig, wo er nicht die knechtische Unterwerfung, die in China herrscht, vorfindet. Dann reist er über die Türkei, Arabien nach Persien. Er kommt auf den persischen Thron und schickt eine Gesandtschaft nach China, um Liosua abzuholen und zu heiraten. Er überlegt, wie er das verkommene Perserreich wieder in Ordnung bringen soll und sammelt alles in seinem Gedächtnis, was er von den alten Weisen in China gelernt, und was er sonst vom erfahrenen Liewang gehört hatte. Er strebt bei seiner Staatsregierung nach einer west-östlichen Synthese, bekennt sich aber letzten Endes zum Christentum.  
*Die Frankfurter gelehrten Anzeigen* kommentieren : Usong, Held des Romans "ist von Anfang bis Ende höchst tugendhaft, trägt alle zum Throne erforderlichen Qualitäten in einem gelben Gürtel, der Zeuge seiner kaiserlichen Abkunft ist, liefert Schatten, rettet Prinzessinnen, erobert Reiche, macht herrliche Gesetze, am Ende ein Testament und stirbt". Haller zeigt hinsichtlich der Handlung und des Schauplatzes nur eine äussere Berührung mit konfuzianischen staatsphilosophischen Ideen.  
 Liu Weijian : Haller schreibt über die Organisation des konfuzianischen Staates, indem er die Lebensgeschichte des persischen Kaisers Usong erzählt. Usong praktiziert das konfuzianische Staatsideal und wird zum musterhaften Herrscher eines Landes. Demgegenüber werden Laozis Anhänger negativ skizziert : Sie glauben nicht an Gott ; sie relativieren den Unterschied zwischen Gut und Böse und streiten die moralische Überlegenheit der Tugend gegenüber dem Laster ab ; sie seien ein Haufen Bonzen und Anhänger des chinesischen Epicurs und schwärmen nur für den leiblichen Genuss.  
 Damit wird die pauschale moralische Verurteilung des Taoismus durch die Missionare wiederum in die deutsche Literatur aufgenommen.  
 Ulrich Faust : Die Geschichte des chinesischen Mandarins Oel-fu, eines Jüngers des Konfuzius, trägt autobiographische Züge. Aber die Chinabegeisterung ist einer kritischen Haltung gewichen. Haller sagt von Usong : Zu sehr hatte er sich in China überzeugt, dass ohne die Furcht des obersten Wesens die Menschen zwar eine äusserliche Ehrfurcht beobachten, aber ihren Begierden kein genugsam kräftiges Gleichgewicht entgegensetzen können. [FauU1:S. 20,LiuW1:S. 20,ZhuY2]

- 1781-1783 Seckendorff, Karl Siegmund von. *Das Rad des Schicksals* [ID D11895].  
 Adrian Hsia : Zhuangzi ist Schüler von Laozi, der ihn in die Welt schickt, um Erfahrungen zu sammeln, damit er eventuell die Wahrheit bzw. Weisheit erlangt. Zhuangzi erlebt zunächst die üppige Natur, dann wird er Zeuge eines Schiffbruchs, wo er die Erbarmungslosigkeit und Gier der Menschen, aber auch die herzliche Dankbarkeit der Geretteten erlebt. Dabei lernt er den Bonzen Tu Fu kennen, der ihn für eine Weile zu sich einlädt und ihm seine Lebensgeschichte erzählt.
- Liu Weijian : Seckendorff kannte die taoistische Philosophie nur durch Philippe Couplet [ID D1758] und Martino Martini [ID D1703]. Er beschreibt in der unvollendeten Abhandlung *Das Rad des Schicksals* wie Lao-tse [Laozi] seinen Schüler Tschoang-tse [Zhuangzi], der für die hohe Weisheit noch nicht reif ist, in die Welt schickt, damit er wie ein Schmetterling von Lebensblume zu Lebensblume fliege, verschiedene Lebensabschnitte durchwandere und Erfahrungen mache, bis er schliesslich das Leere aller menschlichen Vergnügungen erkenne und sein Schicksal selbst beherrsche. Damit stellt Seckendorff einen weisen Laozi dem verbreiteten Bild des Gründers einer moralisch verkommenen Sekte entgegen, der die Wollust propagiert. Er macht die Unterscheidung zwischen dem Weisen und seinem Schüler deutlich, der der Versuchung der Welt noch nicht widerstehen kann... Im Buch wird im ersten Kapitel Laozi als Weltweiser beschrieben, der mit grauen Haaren auf die Welt kommt, das Land durchwandert, später in einer bescheidenen Hütte in idyllischer Landschaft seine Heimat findet und dort als Philosoph eine Schüलगemeinde zur Weisheit führt. Anschliessend beschreibt er Laozis Lehre in drei Fragenkomplexen : Wer bin ich ? Wo bin ich ? Warum bin ich?... Von dem müssigen Bonzen Tou-fou heben sich Lao-tsee [Laozi], der sich über die irdischen Vergnügungen erhebt, und Tchoan-gsee [Zhuangzi], der nach der Wahrheit Lao-tsees sucht, deutlich ab. Durch diese Unterscheidung des taoistischen Meisters von seinen angeblichen verkommenen Schülern wird Laozi von Seckendorff gewürdigt. Seckendorff benutzt statt des Begriffes "die grosse Vernunft" den Begriff "das höchste Westen", das als Urquelle aller Kraft die ganze Natur belebt und zugleich als seinen Wirkungs-Kreis bedient. Das entspricht Laozis Unterscheidung zwischen dem Tao als Potentialität aller Wesen und dem Te als dessen Aktualität. Darüberhinaus versucht er die Übereinstimmung der Natur mit dem höchsten Wesen zu unterstreichen. Seckendorff lässt Laozi erklären, dass die Natur für die Wirkung des unveränderlichen höchsten Wesens immer unumgänglich nötig und darum auch dementsprechend ewig sei... Weiterhin beschreibt er im Namen des Laozi, dass die Natur als Wirkungsmittel des höchsten Wesens zugleich nach dessen Gesetz vielen Veränderungen, Mannigfaltigkeiten und Verwandlungen unterworfen sei. Gleich einem unermesslichen Rad, dessen Achse die Zeit, dessen Laufbahn die Ewigkeit sei, wälze die Natur das Schicksal zahlreicher Wesen mit sich fort... Dann befasst er sich mit der Idee von der harmonischen Einheit des Lebens : Der Mensch bestehe aus dem wollenden freien Geist und dem handelnden beschränkten Körper. Da die beiden sich stets widersprüchen, solle der Mensch dem Gesetz des höchsten Wesens folgen, das dem wollenden Geist die Fesseln gebe und zugleich ihm solche erträglich mache, damit die beiden in brüderlicher Eintracht lebten... Seckendorff unterscheidet Laozi von seinen angeblichen unmoralischen Anhängern und versucht einen Beitrag zu einer vorurteilsfreieren Annäherung an die taoistische Philosophie zu leisten. [LiuW1:S. 22-26]
- 1823 Jean-Pierre Abel-Rémusat hält einen Vortrag über das *Dao de jing* von Laozi, das er im Original gelesen hat an der Académie française. Er unterscheidet Laozi streng von dem in China verbreiteten religiös-magischen Populärtaoismus und bezeichnet ihn als einen echten Philosophen, einsichtigen Sittenlehrer, beredten Theologen und feinen Metaphysiker. [HanR1:S. 99]
- 1842 Die erste gedruckte Übersetzung des *Dao de jing* von Laozi von Stanislas Julien erscheint. [Col12]

- 1870 Han Ruixin : Die Übersetzung von Lao-tse. *Tao te king* von Victor von Strauss [ID D4587] beruht auf der streng lexikalisch und grammatikalisch begründeten Auslegung des Originaltextes und sorgfältiger Prüfung der einschlägigen Kommentare mit einer umfangreichen Einleitung über den Stand der Laozi-Rezeption in Europa, über die Lehre Laozis, seine Lebensdaten und die Überlieferung und Auslegung des *Dao de jing* in China. Strauss schreibt : Unser Altmeister hat Samenkörner tiefster Speculation, die noch immer fruchtbar werden könnten für eine Zeit, deren zunehmendes Herabsinken in seichten Empirismus und Materialismus nur schlecht verhüllt wird durch den eitlen Selbstruhm rapiden Fortschreitens in Dingen, die weder Geist noch Gemüth zu veredeln und zu bereichern im Stande sind. [HanR1:S. 100]
- 1870 Victor von Strauss veröffentlicht die erste deutsche Übersetzung des *Dao de jing* von Laozi [ID D4587]. [Col12]
- 1910 Hermann Hesse liest die Übersetzung *Gespräche des Kung-futse* von Richard Wilhelm [Lunyu] [ID D1581], *Reden und Gleichnisse des Tschuang-tse* von Martin Buber [ID D11978] und *Lao-tszes Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut (Tao-te-kin)* von Julius Grill. [ID D11979].
- Adrian Hsia : Durch diese beiden Bücher [Wilhelm und Grill] erhält Hesse eine systematische Einführung in den Taoismus.... Die beiden Übersetzungen zeigen zwei verschiedene Ausgangspunkte und Interpretationsmöglichkeiten der Übersetzer. Grill geht von einer christlich-theologischen und Wilhelm von einer metaphysisch-ontologischen Betrachtungsweise aus. Hesse schätzte beide Übersetzungen, zieht aber die von Wilhelm vor.
- Zu *Gespräche des Kung-futse* schreibt Hesse in : *Confucius deutsch*. In : Die Propyläen ; Jg. 7 (1910) : Leicht ist die Lektüre nicht, und immer wieder hat man das Gefühl, eine fremde Luft zu atmen, welche von anderer Art und Zusammensetzung ist als die, die wir zum Leben brauchen. Dennoch bereue ich die mit diesen Gesprächen verbrachten Tage nicht... Denn als innersten Kern im Wesen des grossen Fremdlings Confucius erkennen wir dieselben Eigenschaften, die wir bei den grossen Menschen der abendländischen Geschichte längst kennen. Wir empfinden Dinge als natürlich, die uns anfänglich wie groteske Verirrungen erschienen, und finden Dinge reizvoll, ja schön, die uns zuerst abschreckend trocken vorkamen. Und wir Individualisten beneiden diese chinesische Welt um die Sicherheit und Grösse ihrer Pädagogik und Systematik, der wir nichts an die Seite zu stellen haben als unsre Kunst und unsere vielleicht grössere Bescheidenheit vor der aussermenschlichen Natur. [Hes2:S. 56, 95, 97, 105]

1910.1

Buber, Martin. *Die Lehre vom Tao* [ID D11978].

1

Über den Theorien von Rassen und Kulturen ist in unserer Zeit das alte Wissen vernachlässigt worden, daß der Orient eine natürliche, in seinen Werten und Werken geäußerte Einheit bildet: daß über seinen Volksgliedern sich eine Gemeinsamkeit erhebt, die ihn von Schicksal und Schöpfung des Abendlandes in unbedingter Klarheit sondert. Die genetische Erklärung dafür, die hier nicht darzulegen ist, hat ihre Begründung natürlicherweise an den verschiedenen Bedingungen nicht bloß im Raum, sondern auch in der Zeit, da ja die im Geistigen bestimmende Epoche des Orients einem andern Menschheitsmoment zugehört als die des Abendlandes.

Hier ist die Einheit des Orients nur andeutend zu erweisen an einer Erscheinung, die freilich unter allen die wesentliche ist: an der Erscheinung der Lehre.

In seinem Urzustande ist der morgenländische Geist, was aller Menschegeist im Urzustände ist: Magie. Das ist sein Wesen, daß er der mit tausendfältiger Drohung einstürmenden Ungebundenheit der Natur mit seiner Gebundenheit entgegentritt, der bindende, das ist magische Gewalt innewohnt. Geregelt Wort, geordnete Bewegung, Zauberspruch und Zaubergeste zwingen das dämonische Element in Regel und Ordnung. Alle primitive Technik und alle primitive Organisation sind Magie; Werkzeug und Wehr, Sprache und Spiel, Brauch und Bund entspringen magischer Absicht und dienen in ihrer Urzeit magischem Sinn, aus dem sich ihr Eigenleben erst allmählich herauslöst und verselbständigt. Diese Herauslösung und Verselbständigung vollzieht sich im Orient sehr viel langsamer als im Abendlande. Im Abendlande hat das Magische nur in der Volksreligiosität, in der sich die undifferenzierte Ganzheit des Lebens bewahrt hat, lebendige Dauer; auf allen andern Gebieten ist die Lösung schnell und vollständig. Im Orient ist sie langsam und unvollständig: an den Produkten der Scheidung haftet noch lange der magische Charakter. So verharrt zum Beispiel die Kunst des Orients vielfach auch nach Erlangung der bildnerischen Freiheit und Macht noch in der magischen Intention, wogegen ihr im Abendlande die Erreichung dieser Höhe das Eigenrecht und den Eigenzweck verleiht.

Unter den drei Grundmächten, in denen sich der weisende Geist des Morgenlandes (von dem gestaltenden Geist sehe ich hier ab) aufbaut und von denen der Okzident nur zwei - sie seien Wissenschaft und Gesetz genannt - schöpferisch besitzt, ist es die dritte - sie sei die Lehre genannt —, die sich vom magischen Urboden am vollständigsten zu lösen vermag.

Es scheint mir zum Verständnis des Orients nötig, diese Grundmächte in aller Deutlichkeit voneinander abzuheben. Die »Wissenschaft« umfaßt alle Kunde von einem Sein, irdischem und himmlischem, die niemals und nirgends voneinander geschieden sind, sondern sich zur Welt des Seins zusammenschließen, die der Gegenstand der Wissenschaft ist.

Das »Gesetz« umfaßt alles Gebot eines Sollens, menschlichen und göttlichen, die niemals und nirgends voneinander geschieden sind, sondern sich zur Welt des Sollens zusammenschließen, die der Gegenstand des Gesetzes ist.

Wissenschaft und Gesetz gehören stets zueinander, so daß das Sein sich am Sollen bewährt, das Sollen am Sein sich begründet. Der wachsende Zwiespalt zwischen Sein und Sollen, Wissenschaft und Gesetz, der die Seelengeschichte des Okzidents charakterisiert, ist dem Orient fremd.

Zu Wissenschaft und Gesetz tritt als die dritte Grundmacht des morgenländischen Geistes die Lehre.

Die Lehre umfaßt keine Gegenstände, sie hat nur einen Gegenstand, sich selber: das Eine, das not tut. Sie steht jenseits von Sein und Sollen, von Kunde und Gebot; sie weiß nur eins zu sagen: das Notwendige, das verwirklicht wird im wahrhaften Leben. Das Notwendige ist keineswegs ein Sein und der Kunde zugänglich; es wird nicht vorgefunden, weder auf Erden noch im Himmel, sondern besessen und gelebt. Das wahrhafte Leben ist keineswegs ein Sollen und dem Gebote Untertan; es wird nicht übernommen, weder von Menschen noch von Gott, sondern es kann nur aus sich selbst erfüllt werden und ist ganz und gar nichts andres als Erfüllung. Wissenschaft steht auf der Zweiheit von Wirklichkeit und Erkenntnis; Gesetz steht auf der Zweiheit von Forderung und Tat; die Lehre steht ganz und gar auf der Einheit des Einen, das not tut. Man darf immerhin den Sinn, den die Worte Sein und Sollen in

Wissenschaft und Gesetz haben, von Grund aus umwandeln und das Notwendige als ein Sein bezeichnen, das keiner Kunde zugänglich ist, das wahrhafte Leben als ein Sollen, das keinem Gebote Untertan ist, und die Lehre sodann als eine Synthese von Sein und Sollen. Aber man darf, wenn man es tut, diese Rede, die für Wissenschaft und Gesetz ein Widersinn ist, nicht dadurch eitel und zunichte und präsentabel machen, daß man Kunde und Gebot durch eine »innere« Kunde, durch ein »inneres« Gebot ersetzt, mit denen die Lehre zu schaffen habe. Diese Phrasen einer hergebrachten gläubig-aufklärerischen Rhetorik sind nichts als wirrer Trug. Der dialektische Gegensatz von Innen und Außen kann nur zur symbolischen Verdeutlichung des Erlebnisses dienen, nicht aber dazu, die Lehre in ihrer Art von den andern Grundmächten des Geistes abzuheben. Nicht das ist das Eigentümliche der Lehre, daß sie sich mit der Innerlichkeit befaßt oder von ihr Maß und Recht empfangt; es wäre unsinnig, Wissenschaft und Gesetz um die gar nicht von der äußeren zu sondernde »innere Kunde«, um das gar nicht von dem äußeren zu sondernde »innere Gebot« schmälern zu wollen. Vielmehr ist dies das Eigentümliche der Lehre, daß sie nicht auf Vielfaches und Einzelnes, sondern auf das Eine geht und daß sie daher weder ein Glauben noch ein Handeln fordert, die beide in der Vielheit und Einzelheit wurzeln, daß sie überhaupt nichts fordert, sondern sich verkündet. Dieser wesenhafte Unterschied der Lehre von Wissenschaft und Gesetz dokumentiert sich auch im Historischen. Die Lehre bildet sich unabhängig von Wissenschaft und Gesetz, bis sie in einem zentralen Menschenleben ihre reine Erfüllung findet. Erst im Niedergang, der bald nach dieser Erfüllung beginnt, vermischt sich die Lehre mit Elementen der Wissenschaft und des Gesetzes. Aus solcher Vermischung entsteht eine Religion: ein Produkt der Kontamination, in dem Kunde, Gebot und das Notwendige zu einem widerspruchsvollen und wirksamen Ganzen verschweißt sind. Nun wird so Glauben wie Handeln gefordert: das Eine ist entschwunden.

Lehre und Religion, beide sind nicht Teilmächte, wie Wissenschaft und Gesetz, sondern repräsentieren die Ganzheit des Lebens. Aber in der Lehre sind alle Gegensätze der Ganzheit in dem Einen aufgehoben wie die sieben Farben im weißen Licht; in der Religion sind sie zur Gemeinschaft verbunden wie die sieben Farben im Regenbogen. Die Magie, die Wissenschaft und Gesetz umrandete, die Lehre aber nicht anrühren konnte, ergreift Besitz von der Religion. Ihre bindende Gewalt bindet die auseinanderstrebenden Elemente zum schillernden Zauberwirbel, der die Zeiten beherrscht.

Zwischen der Lehre und der Religion, von der einen zur andern führend, stehen Gleichnis und Mythos. Beide schließen sich an das zentrale Menschenleben, in dem die Lehre ihre reinste Erfüllung gefunden hat: das Gleichnis als das Wort dieses Menschen selber, der Mythos als der Niederschlag seines Lebens in dem Bewußtsein der Zeit. Demgemäß scheint das Gleichnis noch ganz auf der Seite der Lehre, der Mythos schon ganz auf der Seite der Religion zu stehen. Dennoch tragen beide die Vermittlung in sich. Dies ist aus dem Wesen der Lehre zu verstehen, wenn sie in ihrem Verhältnis zu den Menschen betrachtet wird. Die Lehre hat nur einen Gegenstand: das Notwendige. Es wird verwirklicht im wahrhaften Leben. Vom Menschen aus gesehen, bedeutet diese Verwirklichung nichts anderes als die Einheit. Das ist aber nicht, wie es scheinen mag, eine abstrakte Bestimmung, sondern die allerlebendigste. Denn die Einheit, die gemeint ist, ist ja nicht die zusammenfassende Einheit einer Welt oder einer Erkenntnis, nicht die gesetzte Einheit des Geistes oder des Seins oder irgendeines gedachten oder gefühlten oder gewollten Dinges, sondern sie ist die Einheit dieses Menschenlebens und dieser Menschenseele, die sich in sich selber erfüllt, deines Lebens und deiner Seele Einheit, du von der Lehre Ergriffener. Das wahrhafte Leben ist das geeinte Leben.

Es gibt aber, wie es zweierlei Güte und zweierlei "Weisheit gibt, elementare und gewonnene, so auch zweierlei Einheit im Menschen, an der sich die Lehre als deren Weihung bewähren und verwirklichen kann: die Einheit der Einfältigen und die Einheit der Eingewordenen. In der Zeit ihrer Bildung spricht die Lehre nur zu den Eingewordenen. Aber sowie der zentrale Mensch erscheint, dessen gewonnene Einheit die Reinheit und die schlichte Kraft der elementaren hat, muß er die Einfältigen suchen, seine armen Brüder im Geiste, daß ihre tiefe Einheit, die all ihre Sünden und Narrheiten im Schöße hegt, sich über Sünde und Narrheit heilige.

Und er spricht zu ihnen in der Sprache, die sie hören können: im Gleichnis. Und wenn er stirbt, ist ihnen sein Leben zum Gleichnis geworden. Ein Leben aber, das zum Gleichnis wurde, heißt Mythos.

Das Gleichnis ist die Einstellung des Absoluten in die Welt der Dinge. Der Mythos ist die Einstellung der Dinge in die Welt des Absoluten.

Auch schon solange die Lehre nur zu den Eingewordenen spricht, kann sie des Gleichnisses nicht entraten. Denn die nackte Einheit ist stumm. Nur aus den Dingen, Vorgängen und Beziehungen kann sie Sprache gewinnen: es gibt keine Menschensprache jenseits der Dinge, der Vorgänge und der Beziehungen. Sowie die Lehre zu den Dingen kommt, kommt sie zum Gleichnis. Solange jedoch die Lehre nur zu den Eingewordenen spricht, ist das Gleichnis nur ein Glas, durch das man das Licht von einem Farbensaum umrahmt schaut. Aber sobald die Lehre durch ihren zentralen Menschen zu den Einfältigen zu reden beginnt, wird das Gleichnis zum Prisma. So leitet die Erfüllung zur Aufhebung hinüber, und im Gleichnis des Meisters ruht schon keimend aller Riten Rausch und aller Dogmen Wahn.

Und hinwieder wird auch das Leben des zentralen Menschen nicht im Spiegelglas, sondern im Prisma aufgefangen: es wird mythisiert. Mythos heißt nicht: die Gestirne auf die Erde herabbringen und in Menschengestalt auf ihr wandeln lassen, sondern die beseligende Menschengestalt wird in ihm zum Himmel erhoben, und Mond und Sonne, Orion und die Plejaden dienen nur dazu, sie zu schmücken. Mythos ist auch nicht ein Ding von dort und ehemals, sondern eine Funktion von heute und allezeit, von dieser Stadt, in der ich schreibe, und allen Orten des Menschen. Eine ewige Funktion der Seele: die Einstellung des Erlebten in den bald mehr triebhaft, bald mehr gedankhaft, aber auch vom Dumpfsten noch irgendwie empfundenen Weltprozeß, in die Magie des Daseins. Je stärker die Spannung und Intensität des Erlebens, je größer die erlebte Gestalt, das erlebte Ereignis, desto zwingender die mythenbildende Gewalt. Wo die höchste Gestalt, der Held und Heiland, das erhabenste Ereignis, sein dargelebtes Leben, und die mächtigste Spannung, die der erschütterten Einfältigen, zusammentreffen, entsteht der Mythos, der die Zukunft bestimmt. So geht der Weg zur Aufhebung weiter; denn im Mythos des Heilands ruht schon keimend das Bekenntnis zum kleinen Wunder und der Mißbrauch der Wahrheit von Heil und Erlösung. Die Aufhebung vollzieht sich in der Religion, und sie vollendet sich in der perpetuierten Gewalttat, die sich Religion nennt und die Religiosität in Fesseln hält. Immer wieder erwacht in den Seelen der Religiösen die Inbrunst nach der Freiheit: nach der Lehre; immer wieder wird Reformation, wird Wiederbringung, Erneuerung der Lehre gewagt; immer wieder muß sie mißlingen, muß die glühende Bewegung statt in der Lehre in einer Mischung von Wissenschaft und Gesetz, der sogenannten geläuterten Religion münden. Denn die Lehre kann nicht wiedergebracht, nicht erneuert werden. Ewig die eine, muß sie doch ewig von neuem beginnen. In dieser Bahn vollzieht sich die Geschichte der höchsten Erscheinung morgenländischen Geistes.

2

Daß aber die Lehre ewig von neuem beginnt, das ist keineswegs etwa so zu verstehen, als ob sie ein Inhalt wäre, der verschiedene Formen annimmt, wie die es meinen, die die Wege der Lehre durchforschen und vergleichen, um das Gemeinsame zu ermitteln. Der Gegensatz von Inhalt und Form erscheint uns vielmehr als ein dialektischer Gegensatz, der die Geschichte nicht klärt, sondern trübt, gradeso wie er die Kunstanschauung nicht klärt, sondern trübt. Der Logos des Johannesevangeliums, das bedeutsamerweise der sprachlichen Welt entnommene Symbol des Urdaseins, ist wie ein Wahrzeichen gegen die Übergriffe dieser Dialektik aufgerichtet. »Das Wort« ist »im Anfang«, weil es die Einheit ist, die dialektisch zerlegt wird. Eben deswegen ist es der Mittler: weil es zu den Produkten der Zerlegung, etwa zu Gottheit und Menschheit oder, anders betrachtet, zu »Gott Vater« und dem »Heiligen Geist«, die Einheit stellt, die sie verbindet, die ursprüngliche, zerschiedene und fleischgeworden die Elemente wieder versöhnende Einheit. »Das Wort« ist damit der Genosse jedes echten Menschenwortes, das ja auch nicht ein Inhalt ist, der eine Form angenommen hat, sondern eine Einheit, die in Inhalt und Form zerlegt wird - eine Zerlegung, die die Geschichte des Menschenwortes und die Geschichte jedes einzelnen Menschenwortes nicht klärt, sondern trübt, und deren Recht daher nicht über den Bezirk der begrifflichen Einordnung hinauslangen darf. Ebenso verhält es sich mit der Lehre.

Die Lehre verkündet, was sie ist: die Einheit als das Notwendige. Dies ist aber keineswegs ein Inhalt, der verschiedene Formen annimmt. Wenn wir jeden Weg der Lehre in Inhalt und Form zerlegen, erhalten wir als den »Inhalt« nicht die Einheit, sondern die Rede von dem Himmelreich und der Gotteskindschaft, oder die Rede von der Leidenserlösung und dem heiligen Pfad, oder die Rede von Tao und dem Nichttun. Das kann nicht anders sein; denn die Einheit war eben mehr als der Inhalt Jesu oder Buddhas oder Lao-Tses, mehr als das, was sie aussprechen wollten, sie war der Sinn und der Grund dieser Menschen. Sie war mehr als der Inhalt ihres Wortes, sie war dieses Wortes Leben und dieses Wort selbst in seiner Einheit. Daher ist das Grundverhältnis, mit dem wir es hier zu tun haben, nicht das von Inhalt und Form, sondern, wie noch darzulegen sein wird, das von Lehre und Gleichnis. Man hat versucht, die Einheit nun doch wieder zu einem Inhalt, zu einem »gemeinsamen« Inhalt zu machen, indem man sie aus der Einheit des wahrhaften Lebens zur Einheit Gottes oder des Geistes oder des Seins machte, die den Wegen der Lehre gemeinsam sei - etwa nach der Analogie des modernen Monismus, der eine in irgendeiner Weise beschaffene »Einheit des Seins« statuiert. Es ist aber der Lehre durchaus nicht wesentlich, sich um das Wesen Gottes als eines Seienden zu bekümmern. Bei Buddha ist dies ja ganz offenbar; aber auch schon in den Upanischaden ist doch nicht das die Bedeutung der Lehre vom Atman, daß damit eine Aussage über die Einheit des Seins gemacht würde, sondern daß, was man Sein nennt, nichts anderes ist als die Einheit des Selbst und daß also dem Geeinten die Welt als Sein, als Einheit, als sein Selbst entgegentritt. Ebenso ist es dem Urchristentum nicht um die Einheit Gottes zu tun, sondern um die Wesensgleichheit des geeinten Menschen mit Gott; auch hier ist das Seiende gewissermaßen nur um des Notwendigen willen da. Und das gleiche gilt von der Tao-Lehre, wo alles, was von der »Bahn« der Welt gesagt wird, auf die Bahn des Vollendeten hinweist und in ihr seine Bewährung und Erfüllung erhält.

Es muß einem heutigen Abendländer freilich schwer werden, dies ganz zu realisieren, insbesondere dem philosophisch Geschulten, dem das Notwendige etwa das sub specie aeterni gesehene Sein, die Einheit etwa der Akt des Zusammensehens in der Erkenntnis ist. Der heutige Abendländer subsumiert, was nicht zu subsumieren ist. Die Lehre bekümmert sich um das Sein ebensowenig, wie sie sich um das Sollen bekümmert, sondern allein um die Wirklichkeit des wahrhaften Lebens, die primär und unsubsumierbar ist. Es ist ihr daher auch nicht von der Scheidung zwischen Subjekt und Objekt aus beizukommen, so daß man die Einheit wohl nicht mehr ins Objekt, dafür aber ins Subjekt verlegte; sondern diese Scheidung ist für den Menschen der Lehre entweder überhaupt nicht da, oder sie ist ihm nur die reine Formel für jenen vielgestaltigen dialektischen Gegensatz, auf dessen Aufhebung die Lehre errichtet ist.

3

Der Weg der Lehre ist demgemäß nicht der zur Ausbildung einer Erkenntnis, sondern der zur reinen Erfüllung in einem zentralen Menschenleben. Das ist an den drei Erscheinungen der Lehre, die uns in hinlänglicher Dokumentation überliefert sind, mit größerer oder geringerer Klarheit zu gewahren.

Diese drei Erscheinungen sind: die chinesische Tao-Lehre, die indische Erlösungslehre, die jüdisch-urchristliche Lehre vom Reiche Gottes. Auch dieser Erscheinungen Dokumentation reicht nicht hin, um ihren Weg ganz zu überschauen. So wissen wir von der werdenden jüdisch-urchristlichen Lehre einiges von den Lebensgemeinschaften, die sie trugen - von den Rechabiten (Jeremia 35) bis zu den Essäern, auf deren uralte Tradition trotz aller Übertreibungen wohl mit Recht hingewiesen wird -, aber sehr wenig von den Worten dieses sozusagen unterirdischen Judentums, die wir nur dürftig aus späten Quellen erschließen oder errahnen können. Hinwieder sind uns in den Schriften der Tao-Lehre Sprüche der »Alten« überliefert, die uns die lange Vorexistenz der Lehre verbürgen, und diese wird auch durch Äußerungen von gegnerischer Seite bestätigt; aber von den Lebensformen, in denen sie sich fortpflanzte, haben wir nur ganz unzulängliche Nachricht. Nicht einmal das indische Schrifttum, von allen das unvergleichlich größte, bietet eine vollständige Anschauung des Zusammenhangs. Immerhin genügt das Material, um zu zeigen, wie sich die Lehre unabhängig von Wissenschaft und Gesetz bildet und wie sie sich im zentralen Menschen erfüllt, der Wissenschaft und Gesetz ohne Kampf, lediglich durch die Lehre und das Leben überwindet. So überwindet Buddha die vedische Wissenschaft mit der Aufhebung der »Ansicht«, die dem Vollendeten nicht zustehe, im »Pfad«, und das brahmanische Gesetz mit der Aufhebung der Kasten im Orden. So überwindet Lao-Tse die offizielle Weisheit durch die Lehre vom »Nichtsein«, die offizielle Tugend durch die Lehre vom »Nichttun«.

Und auch dies können wir an den Erscheinungen der Lehre sehen, daß der zentrale Mensch der Lehre kein neues Element zubringt, sondern sie erfüllt. »Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen.« So sagt auch Lao-Tse von sich, er habe nur das Unerkannte der Vorzeit, die Ahnung des Einen, die im Wort des Volkes ruht, zu erfüllen. Er führt etwa den Spruch an: »Gewalttätige erreichen nicht ihren natürlichen Tod«, und fügt hinzu: »Was die andern lehren, lehre ich auch: ich will daraus einen Vatergrund der Lehre machen.« Dies entspricht den Worten der Bergpredigt: »Ich aber sage euch«; denn Gewalt ist schon an sich für Lao-Tse das Tote, das Leblose in der Welt, weil sie das Taolose ist. Erfüllen bedeutet hier wie dort: ein Überliefertes aus dem Bedingten ins Unbedingte heben.

Der zentrale Mensch bringt der Lehre kein neues Element zu, sondern erfüllt sie; das heißt: er hebt sie zugleich aus dem Unerkannten ins Erkannte und aus dem Bedingten ins Unbedingte. In ihrer höchsten Wahrheit erweist sich diese Unbedingtheit des Erfüllenden, welche die Welt der Bedingten wider ihn setzt, erweist sich diese seine Kraft der Erfüllung in seinem Leben. In unvergleichbar höherem Maße noch als vom großen Herrscher, vom großen Künstler und vom großen Philosophen gilt von ihm, daß alles Zerstreute, Flüchtige und Fragmentarische in ihm zur Einheit zusammenwächst; sein Leben ist diese Einheit. Der Herrscher hat seine Völkergestaltung, der Künstler hat sein Werk, der Philosoph hat seinen Ideenbau; der Erfüllende hat nichts als sein Leben. Seine Worte sind Stücke dieses Lebens, jedes Vollstrecker und Urheber, jedes vom Schicksal angesprochen und vom Schicksal aufgefangen, das Heer der Stimmen durch diesen Menschenleib ins Endgültige wandelnd, die schwache Regung vieler Toten in ihm zur Macht gebunden, er das Kreuzesholz der Lehre, Erfüllung und Aufhebung, Heil und Untergang. Darum gibt es Logia, die kein Zweifel anzutasten vermag und die sich, durch die Geschlechter schreitend, auch ohne Schrift unvermischt erhalten kraft der Schicksalsprägung und der elementaren Einzigkeit der erfüllenden Rede. Denn der Erfüllende, der aus allem gebunden ist und doch aus dem Nichts kommt, ist der einzigste Mensch. Obgleich alles Suchen ihn begehrte und alle Einkehr ihn ahnte, wird er, wenn er erscheint, von wenigen erkannt, und diese wenigen sind wohl gar nicht von denen, die ihn ahnten und begehrten: so groß ist seine Einzigkeit — so unoriginell, so unscheinbar, so ganz und gar die letzte Echtheit des Menschentums. Am sichtbarsten ist dies an Jesus, an dem das Zeugnis, wie es scheint, durch den Tod, das einzige Absolute, das der Mensch herzugeben hat, vollendet worden ist. Ihm zunächst steht Buddha. Lao-Tses

Leben bietet sich am wenigsten dar. Das liegt daran, daß es eben das Leben seiner Lehre, ein verborgenes Leben war. In dem kargen Bericht des Geschichtsschreibers ist alles darüber gesagt; von seinem Leben: »Seine Lehre war die Verborgenheit des Selbst: namenlos zu werden war das, wonach er strebte«; und von seinem Tode: »Niemand weiß, wo er geendet hat: Lao-Tse war ein verborgener Weiser.«

4

Wie das Leben Lao-Tses, so ist auch seine Lehre die verborgenste, denn sie ist die gleichnisloseste.

Die nackte Einheit ist stumm. Sowie die Einheit aus Grund und Ziel eines ausgesonderten, in das wortlose Wunder versunkenen Menschentums zur Lehre wird, sowie sich in diesem Manne das Wort bewegt - in der Stunde der Stille, vor Tag, wo noch kein Du ist als das Ich, und die einsame Rede im Dunkel den Abgrund hinüber und herüber mißt —, ist die Einheit schon vom Gleichnis berührt. Der Mensch redet seine Worte, wie der Logos die Menschen redet: sie sind nicht mehr reine Einheit - es ist schon die Vielheit, das Gleichnis darin. Aber wie die Vielheit der Menschen, solange sie Kinder sind, noch an die Einheit gebunden ist und das Gleichnis nur so auf ihnen ruht wie das Lächeln auf ihren Lippen, so ist die Rede des Ausgesonderten in der Stunde der Stille nur erst vom Gleichnis berührt wie von einem Lächeln. Und wie die Vielheit der Menschen, wenn sie erwachsen und selber Kinder zeugen sollen, sich von der Einheit löst und das Gleichnis so in ihnen strömt wie das Blut in ihren Adern, so ist die Rede des Erfüllenden, wenn er zu den Menschen geht, vom Gleichnis durchflossen wie vom Blute.

Wie aber zwischen Kindheit und Mannheit die Zeit der Jugend steht, das ist die Tragödie, die sich unmerklich versöhnt, bis sie verschwunden ist, so steht zwischen Einsamkeit und Predigt die Zeit des Übergangs, die sich freilich nicht unmerklich versöhnt, sondern sich entscheidet. Buddha nennt sie die Zeit der Versuchung. Er spricht zum Versucher: »Nicht eher werde ich, o Böser, ins Nirwana eingehen, bis nicht dieser mein unsträflicher Wandel gediehen sein wird und zur Blüte gekommen, weithin verbreitet, bei vielen zu finden, reich entfaltet, so daß er von den Menschen schön geoffenbart ist.« In dieser Zeit ist das Gleichnis nicht mehr das Lächeln, noch nicht das Blut: es ist noch auf dem Geiste, schon in dem Geiste — wie der Traum. Wie die Jugend im Traum steht, so steht der Übergang im Traum. Darum ist das Wort der Einsamkeit der Schrei, und das Wort der Predigt die Erzählung; aber das Wort des Übergangs ist das Bild.

Es gibt jedoch ein Leben, in dem der Übergang nicht von der Einsamkeit zur Predigt führt, sondern von der Einsamkeit der Frage zur Einsamkeit der Fülle, von der Einsamkeit des Abgrunds zur Einsamkeit des Meeres. Das ist das verborgene Leben. Ich glaube, daß dieser Mensch wie die andern versucht wird. Und wie die andern geht er nicht ins Nirwana ein, aber er geht auch nicht zu den Menschen; er geht in die Verborgenheit. Die Verborgenheit soll ihm seine Kinder gebären. »Der seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt«, so nennt ihn Lao-Tse [Victor von Strauss]. Was ist diesem Menschen die Predigt? »Der Himmel redet nicht und weiß doch Antwort zu finden.« Was ist ihm die Mannheit?

»Der seine Mannheit liebt, an seiner Weibheit hält, der ist das Strombett aller Welt.« Dieser Mensch redet nicht zu sich und nicht zu den Menschen, sondern in die Verborgenheit. Wiewohl er selbst nicht auf dem Wege zu den Menschen ist, so ist doch sein Wort notwendigerweise auf dem Wege zum Gleichnis; er ist nicht im Übergang; aber sein Wort ist das Wort des Übergangs geblieben: das Bild. Seine Rede ist nicht eine volle Gleichnisrede wie die Buddhas oder Jesu, sondern eine Bilderrede. Sie gleicht einem Jüngling, der sich noch nicht von der Einheit zum Gleichnis gelöst hat wie der Mann, der nicht mehr an die Einheit gebunden ist wie das Kind. Aber das wäre ein Jüngling, wie wir ihn etwa in Hölderlins Gedichten ahnen: der nicht das über sich Hinausstrebende des Traums und der Tragödie hat, sondern nur die seherische Fülle der Jugend, ins Unbedingte und Ewige gekehrt, wo der Traum zur Mantik und die Tragödie zum Mysterium geworden ist. Verborgenheit ist die Geschichte von Lao-Tses Rede. Mag die Predigt von Benares, mag die Bergpredigt noch so mythisiert sein — daß dem Mythos eine große Wahrheit zugrunde lag, ist unverkennbar. In Lao-Tses Leben ist nichts, was diesem entspräche. Seiner Rede, dem Buche, merkt man überall an, daß es gar nicht das war, was wir Rede nennen, sondern nur wie das Rauschen des Meeres aus seiner Fülle, wenn ein leichter Wind es berührt. In dem kargen Bericht des Geschichtsschreibers ist auch dies mitgeteilt oder dargestellt. Lao-Tse geht in seine letzte Verborgenheit; er verläßt das Land, in dem er gewohnt hat. Er erreicht den Grenzpaß. Der Befehlshaber des Grenzpasses spricht zu ihm: »Ich sehe, daß Ihr in die Verborgenheit geht. Wollet doch ein Buch für mich schreiben, ehe Ihr geht.« Darauf schreibt Lao-Tse ein Buch in

zwei Abteilungen, das ist das Buch von Tao und der Tugend, in fünftausend und etlichen Worten. Sodann geht er. Und unmittelbar daran schließt sich in dem Bericht, was ich früher anführte: »Niemand weiß, wo er geendet hat.« Nachricht oder Sinnbild, gleichviel: dies ist die Wahrheit über Lao-Tses Rede. »Die es wissen, reden es nicht; die es reden, wissen es nicht«, heißt es in seinem Buche. Seine Rede ist nur wie das Rauschen des Meeres aus seiner Fülle. Die Lehre Lao-Tses ist bildhaft, aber gleichnislos, wofern wir an das vollständige Gleichnis denken, das vom Bilde zur Erzählung wurde. So übergab er sie der Zeit. Hunderte von Jahren vergingen darüber, da kam die Lehre an einen, der - sicherlich, wie alle großen Dichter, vieles Volksgleichnis in sich sammelnd - ihr Gleichnis dichtete. Dieser hieß Tschuang-Tse. Nicht also wie in der Lehre Jesu und Buddhas ist das Gleichnis in der Tao-Lehre das unmittelbare, im zentralen Menschen erwachsene Wort der Erfüllung, sondern es ist die Dichtung eines, dem die Lehre schon in ihrer Erfüllung übergeben war. Zerfallen ist die Erscheinung der Tao-Lehre in das erste Wort, das der nackten Einheit so nahe steht wie kein anderes Wort der Menschenwelt, und in das zweite Wort, in dem die Einheit so reiche und zärtliche Gewandung trägt wie in keinem andern Wort der Lehre, sondern allein in den großen Gedichten der Menschenwelt.

Beide aber zusammen erst geben uns die vollkommene Gestalt der Lehre in ihrer reinsten Erscheinung: wie sie Tao, »die Bahn«, Grund und Sinn des geeinten Lebens, als den Allgrund und Allsinn verkündet.

5

Tschuang-Tse lebte in der zweiten Hälfte des vierten und in der ersten des dritten Jahrhunderts v. Chr., also etwa 250 Jahre nach Lao-Tse (Ich vermag der neuerdings sich geltend machenden Spätattribution Lao-Tses nicht zuzustimmen). Während aber jener andere Apostel, der seinen Meister nicht leiblich kannte, Paulus, dessen Lehre von der Einheit des wahrhaften Lebens zersetzte und in einen ewigen Gegensatz von Geist und Natur - den man nicht aufheben, dem man nur entweichen könne - verkehrte, war Tschuang-Tse in Wahrheit ein Sendbote seiner Lehre: ihr Sendbote zu den Dingen der Welt. Denn daß er ihr Gleichnis dichtete, das ist ja nicht so zu verstehen, als hätte er sie an den Dingen »erklärt« oder auf die Dinge »angewendet«. Vielmehr trägt das Gleichnis die Einheit der Lehre in alle Welt hinein, so daß, wie sie es zuvor in sich umhagte, nun das All ihrer voll erscheint, und kein Ding ist so gering, daß sie sich weigerte, es zu füllen. Wer solcherart die Lehre nicht eifernd verbreitet, sondern sie in dem Wesen offenbart, der gewährt jedem, die Lehre nun auch in sich zu entdecken und zu beleben. Solch ein Apostolat ist still und einsam, wie die Meisterschaft, der es dient, still und einsam war. Es wohnt nicht mehr wie jene in der Verborgenheit, aber es ist durch keine Pflicht und durch keinen Zweck mit den Menschen verbunden. Der Geschichtsschreiber teilt uns fast nichts anderes aus Tschuang-Tses Leben mit als dies, daß er arm war und die Ämter, die ihm angeboten wurden, mit den Worten ablehnte: »Ich werde nie ein Amt annehmen. So werde ich frei bleiben, mir selbst zu folgen.« Dasselbe geht aus den in seinen Büchern verstreuten, offenbar von Schülerhand herrührenden Lebensnachrichten hervor. Und nichts anderes besagt der Bericht über sein Sterben. Er verbietet, ihm ein Begräbnis zu geben: »Erde und Himmel mir Sarg und Gruft, Sonne und Mond mir die zwei runden Heilsbilder, die Sterne mein Geschmeide, die unendlichen Dinge mein Trauergeleit — ist nicht alles beisammen? Was könntet ihr noch dazufügen?« Es ist nicht verwunderlich, daß die Welt der Bedingten sich wider ihn erhob. Seine Zeit, die unter der Herrschaft der konfuzianischen Weisheit von der sittlichen Einrichtung des Lebens nach Pflicht und Zweck stand, nannte Tschuang-Tse einen Nutzlosen. In Gleichnissen wie das vom nutzlosen Baum hat er der Zeit seine Antwort gegeben. Die Menschen kennen den Nutzen des Nutzlosen nicht. Den sie den Zwecklosen nennen, ist Taos Zweck. Er trat der öffentlichen Meinung, die das Gesetz seiner Zeit war, entgegen, nicht in Hinsicht auf irgendeinen Inhalt, sondern grundsätzlich. Wer seinem Fürsten oder seinen Eltern schmeichelt, sagte er, wer ihnen blind zustimmt und sie grundlos preist, wird von der Menge unkindlich und treulos genannt; nicht aber, wer der Menge selbst schmeichelt, ihr blind zustimmt, sie grundlos preist, wer seine Haltung und seinen Ausdruck darauf richtet, ihre Gunst zu gewinnen. Er aber kannte die Leerheit der Menge und sprach sie aus; er wußte, daß nur der sie gewinnt, der sich ihr auferlegt, und sagte es: »Ein Mann stiehlt einen Beutel und wird bestraft. Ein anderer stiehlt einen Staat und wird ein Fürst.« Und auch das wußte er, daß die Lehre vom Tao sich der Menge nicht auferlegen kann. Denn die Lehre bringt ja nichts an die Menschen heran, sondern sie sagt einem jeden, daß er die Einheit habe, wenn er sie in sich entdeckt und belebt. Es ist aber mit den Menschen so: »Alle streben zu ergreifen, was sie noch nicht wissen, keiner strebt zu ergreifen, was er weiß.« Das Große ist der Menge unzugänglich, weil es das Einfache ist. Große Musik, sagt Tschuang-Tse, empfängt die Menge nicht, über Gassenhauer jubelt sie; so werden vollkommene Worte nicht gehört, dieweil gemeine Worte die Herrschaft haben; zwei tönernerne Schellen töten den Glockenklang. »So ist die Welt verirrt; ich weiß den rechten Pfad; aber wie kann ich sie leiten?«

Und so erschöpft sich das Apostolat im Gleichnis, das nicht eifert, sondern in sich verharrt, sichtbar und doch verborgen. Die Welt, sagt Tschuang-Tse, steht wider die Bahn, und die Bahn steht wider die Welt; die Bahn kann die Welt nicht anerkennen, und die Welt kann die Bahn nicht anerkennen; »darum ist die Tugend der Weisen verborgen, mögen sie auch nicht in den Bergen und in den Wäldern hausen; verborgen, auch wenn sie nichts verbergen«. So fand das Apostolat Tschuang-Tses seine Mündung darin, worin die Meisterschaft Lao-Tses ihren Lauf gehabt hatte: in der Verborgenheit.

6

Das Wort »Tao« bedeutet den Weg, die Bahn; da es aber auch den Sinn von »Rede« hat, ist es zuweilen mit »Logos« wiedergegeben worden. Es ist bei Lao-Tse und seinen Jüngern, wo immer es metaphorisch entwickelt wird, an die erste dieser Bedeutungen geknüpft. Doch ist seine sprachliche Atmosphäre der des heraklitischen Logos in der Tat verwandt, schon darin, daß beide ein dynamisches Prinzip des Menschenlebens ins Transzendente versetzen, aber im Grunde nichts anderes meinen als das Menschenleben selber, das aller Transzendenz Träger ist. Von Tao will ich das hier darlegen (Die Zitate ohne besondere Bezeichnung sind Tschuang-Tse, die mit (L) bezeichneten Lato-Tse entnommen).

Man hat Tao im Abendlande zumeist als einen Versuch der Welterklärung aufgefaßt; bemerkenswerterweise fiel die Welterklärung, die man darin erblickte, stets mit den Neigungen der jeweiligen Zeitphilosophie zusammen; so galt Tao erst als die Natur, sodann als die Vernunft, und neuerdings soll es gar die Energie sein. Diesen Deutungen gegenüber muß darauf hingewiesen werden, daß Tao überhaupt keine Welterklärung meint, sondern dies, daß der ganze Sinn des Seins in der Einheit des wahrhaften Lebens ruht, nur in ihr erfahren wird, daß er eben diese Einheit, als das Absolute gefaßt, ist. Will man von der Einheit des wahrhaften Lebens absehen und das betrachten, was ihr »zugrunde liegt«, so bleibt nichts übrig als das Unerkennbare, von dem nichts weiter auszusagen ist, als daß es das Unerkennbare ist. Die Einheit ist der einzige Weg, es zu verwirklichen und in solcher Wirklichkeit zu erleben. Das Unerkennbare ist natürlicherweise weder die Natur noch die Vernunft noch die Energie, sondern eben das Unerkennbare, dem kein Bild zureicht, weil »in ihm die Bilder sind«. Das Erlebte aber ist wieder weder die Natur noch die Vernunft noch die Energie, sondern die Einheit der Bahn, die Einheit des wahrhaften Menschenwegs, die der Geeinte in der Welt und in jedem Ding wiederfindet: die Bahn als die Einheit der Welt, als die Einheit jedes Dinges.

Es darf aber die Unerkennbarkeit des Tao nicht so aufgefaßt werden, wie man von der Unerkennbarkeit irgendeines Prinzips religiöser oder philosophischer Welterklärung redet, um dann doch darüber auszusagen. Auch das, was der Name »Tao« aussagt, wird nicht von dem Unerkennbaren ausgesagt; »der Name, der genannt werden kann, ist nicht der ewige Name« (L). Will man Tao nicht als das Notwendige betrachten, dessen Wirklichkeit im geeinten Leben erfahren wird, sondern als ein an sich Seiendes, so findet man nichts zum Betrachten: »Tao kann kein Dasein haben.« Es kann nicht erforscht, nicht dargelegt werden. Nicht bloß kann keine Wahrheit darüber ausgesagt werden, sondern es kann überhaupt nicht Gegenstand einer Aussage sein. Was darüber ausgesagt wird, ist weder wahr noch falsch. »Wie kann Tao so verdunkelt sein, daß etwas >Wahres oder etwas >Falsches daran erscheint?... Tao ist verdunkelt, weil wir es nicht fassen können.« Wenn es also scheint, Tao sei in irgendeiner Zeit mehr da als in irgendeiner andern, so ist dies keine Wirklichkeit, sondern nur wie das Sinken und Steigen der Töne in der Musik, »es gehört zum Spiel«. Wir können es in keinem Sein auffinden. Wenn wir es in Himmel und Erde, im Raum und in der Zeit suchen, so ist es nicht da, sondern Himmel und Erde, Raum und Zeit sind in ihm allein begründet. Und dennoch »kann es durch das Suchen gefunden werden« (L): im geeinten Leben. Da wird es nicht erkannt und gewußt, sondern besessen, gelebt und getan. »Nur wer mit Schweigen es erlangt und mit dem Wesen es vollendet, der hat es«, heißt es in den Büchern des Lieh-Tse. Und er hat es nicht als sein eigen, sondern als den Sinn der Welt. Aus seiner Einheit schaut er die Einheit in der Welt: die Einheit des männlichen und des weiblichen Elements, die nicht für sich, sondern nur aneinander bestehen, die Einheit der Gegensätze, die nicht für sich, sondern nur durcheinander bestehen, die Einheit der Dinge, die nicht für sich, sondern nur miteinander bestehen. Diese Einheit ist das Tao in der Welt. Wenn in einem von Tschuang-Tse erzählten Gespräche Lao-Tse zu Khung-Tse sagt: »Daß der Himmel hoch ist, daß die Erde breit ist, daß Sonne und Mond kreisen, daß die Dinge gedeihen, das ist ihr Tao«, so wird dieser Ausspruch erst durch einen alten Vers, den Lao-Tse in seinem Buche anführt, ganz verständlich. Er lautet:

Himmel kriegte Einheit, damit Glast, Erde Einheit, damit Ruh und Rast, Geister Einheit, damit den Verstand, Bäche Einheit, damit vollen Rand, Alle Wesen Einheit, damit Leben, Fürst und König Einheit, um der Welt das rechte Maß zu geben.

So macht die Einheit jedes Dinges in sich selbst die Art und das Wesen dieses Dinges aus, das ist das Tao dieses Dinges, dieses Dinges Bahn und Ganzheit. »Kein Ding kann Tao erzeugen, und doch hat jedes Ding Tao in sich und erzeugt es ewig von neuem.« Das bedeutet: jedes Ding offenbart Tao durch den Weg seines Daseins, durch sein Leben; denn Tao ist die Einheit in der Wandlung, die Einheit, die sich, wie an der Vielheit der Dinge, so an der Vielheit der aufeinanderfolgenden Momente im Leben jedes Dinges bewährt. Darum ist nicht der Mensch, dessen Weg ohne Wandlungen verläuft, die vollkommene Offenbarung Taos, sondern der Mensch, der mit der stärksten Wandlung die reinste Einheit vereint. Es gibt zwei Arten von Leben. Das eine ist das bloße Hinleben, die Abnutzung bis zum Verlöschen; das andere ist die ewige Wandlung und deren Einheit im Geist. Wer in seinem Leben sich nicht verzehren läßt, sondern sich unablässig erneuert und gerade dadurch, in der Wandlung und durch sie, sein Selbst behauptet - das ja nicht ein starres Sein, sondern eben Weg, Tao ist —, der gewinnt die ewige Wandlung und Selbstbehauptung. Denn, hier wie immer in der Tao-Lehre: Bewußtsein wirkt Sein, Geist wirkt Wirklichkeit. Und wie im Zusammenhang der Lebensmomente eines Dinges, so bewährt sich Tao im Zusammenhang der Lebensmomente der Welt, im Kommen und Gehen aller Dinge, in der Einheit der ewigen Allwandlung. So heißt es in den Büchern des Lieh-Tse: »Was keinen Urquell hat und beständig zeugt, ist Tao. Aus Leben zu Leben deshalb, obgleich endend, nicht verderbend, das ist Ewigkeit... Was einen Urquell hat und beständig stirbt, ist ebenfalls Tao. Aus Tod zu Tod deshalb, obgleich nie endend, doch sich selbst verderbend, auch das ist Ewigkeit.« Tod ist Losbindung, ist Übergang zu neuer Gestalt, ist ein Augenblick des Schlafs und der Einkehr zwischen zwei Weltenleben. Alles ist Werden und Wandlung in dem »großen Haus« der Ewigkeit. Wie in dem Dasein des Dinges Scheidung und Sammlung, Wandlung und Einheit aufeinanderfolgen, so folgen im Dasein der Welt Leben und Tod aufeinander, zusammen erst Tao, als die Einheit in der Wandlung, bewährend. Dieses ewige Tao, das die Verneinung alles scheinhaften Seins ist, wird auch das Nichtsein genannt. Geburt ist nicht Anfang, Tod ist nicht Ende, Dasein in Raum und Zeit ist ohne Schranke und Stillstand; Geburt und Tod sind nur Eingang und Ausgang durch »das unsichtbare Tor des Himmels, welches Nichtsein heißt. Dieses ist der Wohnsitz des Vollendeten«.

Auch hier wird der Vollendete, der Geeinte, als der bezeichnet, der Tao unmittelbar erlebt und erfährt. Er schaut die Einheit in der Welt. Das ist aber nicht so zu verstehen, als wäre die Welt ein geschlossenes Ding außer ihm, dessen Einheit er durchdringe. Vielmehr ist die Einheit der Welt nur eine Spiegelung seiner Einheit; denn die Welt ist nichts Fremdes, sondern eins mit dem Geeinten. »Himmel und Erde und ich kamen zusammen ins Dasein, und ich und alle Dinge sind eins.« Da aber die Einheit der Welt nur für den Vollendeten besteht, so ist es in Wahrheit seine Einheit, die Einheit in die Welt setzt. Das geht auch aus dem Wesen Taos hervor, wie es in den Dingen erscheint. Tao ist die Bahn der Dinge, ihre Art, ihre eigentümliche Ordnung, ihre Einheit; aber als solche existiert es in den Dingen nur potentiell; wirkend wird es erst in ihrer Berührung mit andern: »Wären Metall und Sein ohne Tao, sie würden keinen Schall geben. Sie haben die Gewalt des Schalls, aber er kommt aus ihnen nicht, wenn sie nicht geschlagen werden. So ist es mit allen Dingen.« Dabei ist das Bewußtsein immer nicht auf der Seite des Empfangenden, sondern auf der Seite des Gebenden; »Tao wird übermittelt, aber nicht empfangen«. Und wie das Tao der Dinge erst durch ihre Berührung mit andern Dingen lebendig und offenbar wird, so wird das Tao der Welt erst durch ihre unbewußte Berührung mit dem bewußten Sein des Geeinten lebendig und offenbar. Dies wird von Tschuang-Tse so ausgedrückt, daß der Vollendete die beiden Urelemente der Natur, das positive und das negative, Yang und Yin, die die Ureinheit des Seins zerscheiden, versöhnt und in Einklang bringt. Und in einem späten taoistischen Traktat, der in diesem Punkte auf einer - allzu beschränkt gefaßten — Überlieferung zu fußen scheint, dem »Buch von der Reinheit und der Ruhe«, heißt es: »Wenn der Mensch in der Reinheit und der Ruhe verharrt, kehren Himmel und Erde zurück«, das ist: zur Einheit, zum ungeschiedenen Dasein, zu Tao. Auch in dem späten entarteten Schrifttum wird also der Geeinte noch als der Gebende aufgefaßt. Wir dürfen sagen: der Geeinte ist für die Tao-Lehre der Schaffende; denn alles Schaffen bedeutet, von dieser Lehre aus angesehen, nichts anderes als: das Tao der Welt, das Tao der Dinge hervorrufen, die ruhende Einheit lebendig und

offenbar machen. Es sei zusammenzufassen versucht:

Tao in sich ist das Unerkennbare, das Unwißbare. »Das wahre Tao erklärt sich nicht.« Es ist nicht vorzustellen; es ist nicht zu denken, es hat kein Bild, kein Wort, kein Maß. »Taos Richtmaß ist sein Selbst« (L).

Tao erscheint im Werden der Welt als die ursprüngliche Ungeschiedenheit, als das Urdasein, dem alle Elemente entsprangen, als »aller Wesen Mutter« (L), als der »Talgeist«, der alles trägt. »Der Talgeist ist unsterblich; er heißt das tiefe Weibliche. Des tiefen Weiblichen Pforte, die heißt Himmels und der Erde Wurzel« (L). Tao erscheint im Sein der Welt als die konstante Ungeschiedenheit: als der einheitliche Wandel der Welt, als ihre Ordnung. »Es hat seine Bewegung und seine Wahrheit, aber es hat weder Handlung noch Gestalt.« Es ist »ewig ohne Tun und doch ohne Nichttun« (L). Es »beharrt und wandelt sich nicht« (L). Tao erscheint in den Dingen als die persönliche Ungeschiedenheit: als die eigentümliche Art und Kraft der Dinge. Es gibt kein Ding, in dem nicht das ganze Tao wäre, als dieses Dinges Selbst. Aber auch hier ist Tao ewig ohne Tun und doch ohne Nichttun. Das Selbst der Dinge hat sein Leben in der Weise, in der die Dinge den Dingen antworten.

Tao erscheint im Menschen als die zielhafte Ungeschiedenheit: als das Einigende, das alle Abirrung vom Lebensgrunde überwindet, als das Ganzmachende, das alle Zersonderung und Brüchigkeit heilt, als das Entsühnende, das von aller Entzweiung erlöst. »Wer in der Sünde ist, Tao vermag ihn zu entsühnen« (L). Als die zielhafte Ungeschiedenheit hat Tao seine eigene Erfüllung zum Ziel. Es will sich verwirklichen. Im Menschen kann Tao so reine Einheit werden, wie es in der Welt, in den Dingen nicht werden kann. Der Mensch, in dem Tao reine Einheit wird, ist der Vollendete. In ihm erscheint Tao nicht mehr, sondern ist. Der Vollendete ist in sich beschlossen, allgesichert, aus Tao geeinigt, die Welt einigend, ein Schaffender, »Gottes Genosse«: der Genosse der allschöpferischen Ewigkeit, Der Vollendete hat Ewigkeit. Nur der Vollendete hat Ewigkeit. Der Geist wandert durch die Dinge, bis er im Vollendeten zur Ewigkeit aufblüht. Dies bedeutet das Wort Lao-Tses: »Ersteige die Höhe der Entäußerung, umfange den Urgrund der Ruhe. Die unzählbaren Wesen erheben sich alle. Daran erkenne ich ihre Rückkehr. Wenn die Wesen sich entfaltet haben, in der Entfaltung kehrt jedes zu seiner Wurzel zurück. Zur Wurzel zurückgekehrt sein, heißt ruhen. Ruhen heißt, die Bestimmung erfüllt haben. Die Bestimmung erfüllt haben, heißt ewig sein.« Tao verwirklicht sich im wahrhaften Leben des Vollendeten. In seiner reinen Einheit wird es aus Erscheinung zu unmittelbarer Wirklichkeit. Das unerkennbare und das geeinte Menschenleben, das Erste und das Letzte berühren sich. Im Vollendeten kehrt Tao von seiner Weltwanderung durch die Erscheinung zu sich selber zurück. Es wird Erfüllung.

7

Was aber ist das geeinte Menschenleben in seinem Verhältnis zu den Dingen? Wie lebt der Vollendete in der Welt? Welche Gestalt nimmt bei ihm das Erkennen an, das Kommen der Dinge zum Menschen? Welche das Tun, das Kommen des Menschen zu den Dingen? Die Tao-Lehre antwortet darauf mit einer großen Verneinung alles dessen, was von den Menschen Erkennen und Tun genannt wird. Was von den Menschen Erkennen genannt wird, beruht auf der Zerschiedenheit der Sinne und der Geisteskräfte. Was von den Menschen Tun genannt wird, beruht auf der Zerschiedenheit der Absichten und der Handlungen. Jeder Sinn nimmt anderes auf, jede Geisteskraft bearbeitet es anders, alle taumeln sie durcheinander in der Unendlichkeit: das nennen die Menschen Erkennen. Jede Absicht zerrt am Gefüge, jede Handlung greift in die Ordnung ein, alle wirren sie durcheinander in die Unendlichkeit: das nennen die Menschen Tun.

Was von den Menschen Erkennen genannt wird, ist kein Erkennen. Um dies zu erweisen, hat Tschuang-Tse schier alle die Gründe vereinigt, die je der Menscheng Geist ersann, um sich selber in Frage zu stellen.

Es gibt keine Wahrnehmung, weil die Dinge sich unablässig ändern.

Es gibt keine Erkenntnis im Raum, weil uns nicht absolute, sondern nur relative Ausdehnung zugänglich ist. Alle Größe besteht nur im Verhältnis; »unterm Himmel ist nichts, was größer wäre als die Spitze eines Grashalms«. Wir können uns unserem Maße nicht entschwingen; die Grille versteht den Flug des Riesenvogels nicht.

Es gibt keine Erkenntnis in der Zeit, weil für uns auch die Dauer nur als Verhältniswert besteht. »Kein Wesen erreicht ein höheres Alter als ein Kind, das in der Wiege starb.« Wir können uns unserem Maße nicht entschwingen; ein Morgenpilz kennt den Wechsel von Tag und Nacht nicht, eine Schmetterlingspuppe kennt den Wechsel von Frühling und Herbst nicht. Es gibt keine Gewißheit des Lebens; denn wir haben kein Kriterium, an dem wir entscheiden könnten, welches das eigentliche und bestimmende Leben ist, das Wachen oder der Traum. Jeder Zustand hält sich für den eigentlichen.

Es gibt keine Gewißheit der Werte; denn wir haben kein Richtmaß, an dem wir entscheiden könnten, was schön und was häßlich, was gut und was böse ist. Jedes Wesen nennt sich gut und sein Gegenteil böse.

Es gibt keine Wahrheit der Begriffe; denn alle Sprache ist unzulänglich.

All dies bedeutet für Tschuang-Tse nur eins: daß das, was von den Menschen Erkennen genannt wird, kein Erkennen ist. In der Geschiedenheit gibt es kein Erkennen. Nur der Ungeschiedene erkennt; denn nur in wem keine Scheidung ist, der ist von der Welt nicht geschieden, und nur wer von der Welt nicht geschieden ist, kann sie erkennen. Nicht im Gegenüberstehen, in der Dialektik von Subjekt und Objekt: nur in der Einheit mit dem All gibt es Erkenntnis. Die Einheit ist die Erkenntnis.

Diese Erkenntnis wird durch nichts in Frage gestellt; denn sie umfaßt das Ganze: sie überwindet die Relation in der Unbedingtheit des Allumfangens. Sie nimmt jedes Gegensatzpaar als eine Polarität an, ohne die Gegensätze festlegen zu wollen, und sie schließt alle Polaritäten in ihrer Einheit ein; sie »versöhnt das Ja mit dem Nein im Lichte«.

Diese Erkenntnis ist ohne Sucht und ohne Suchen. Sie ist bei sich selbst. »Nicht ausgehend zur Tür, kennt man die Welt; nicht ausblickend durchs Fenster, sieht man des Himmels Weg« (L). Sie ist ohne Wissenswahn. Sie hat die Dinge, sie weiß sie nicht. Sie vollzieht sich nicht durch Sinne und Geisteskräfte, sondern durch die Ganzheit des Wesens. Sie läßt die Sinne gewähren, aber nur wie spielende Kinder; denn alles, was sie ihr zutragen, ist nur eine bunte, spielende, Ungewisse Spiegelung ihrer eigenen Wahrheit. Sie läßt die Geisteskräfte gewähren, aber nur wie Tänzer, die ihre Musik zum Bilde machen, ungetreu und unstedet und gestaltenreich nach Tänzerart. Das »Orgelspiel des Himmels«, das Spielen der Einheit auf der Vielheit unserer Natur (»wie der Wind auf den Öffnungen der Bäume spielt«), ist hier zum Orgelspiel der Seele geworden.

Diese Erkenntnis ist nicht Wissen, sondern Sein. Weil sie die Dinge in ihrer Einheit besitzt, steht sie ihnen niemals gegenüber; und wenn sie sie betrachtet, betrachtet sie sie von ihnen aus, jedes Ding von ihm aus; aber nicht aus seiner Erscheinung, sondern aus dem Wesen dieses Dinges, aus der Einheit dieses Dinges, die sie in ihrer Einheit besitzt. Diese Erkenntnis

ist jedes Ding, das sie betrachtet; und so hebt sie jedes Ding, das sie betrachtet, aus der Erscheinung zum Sein.

Diese Erkenntnis umfängt alle Dinge in ihrem Sein, das ist in ihrer Liebe. Sie ist die allumfassende Liebe, die alle Gegensätze aufhebt.

Diese Erkenntnis ist die Tat - Die Tat ist das ewige Richtmaß, das ewige Kriterium, das Unbedingte, das Sprachlose, das Unwandelbare. Die Erkenntnis des Vollendeten ist nicht in seinem Denken, sondern in seinem Tun.

Was von den Menschen Tun genannt wird, ist kein Tun. Es ist nicht ein Wirken des ganzen Wesens, sondern ein Hineintappen einzelner Absichten in Taos Gewebe, das Eingreifen einzelner Handlungen in Art und Ordnung der Dinge. Es ist in den Zwecken verstrickt. Insofern sie es billigen, wird es von den Menschen Tugend genannt. Was von den Menschen Tugend genannt wird, ist keine Tugend. Es erschöpft sich in »Menschenliebe« und »Gerechtigkeit«. Was von den Menschen Menschenliebe und Gerechtigkeit genannt wird, hat nichts gemein mit der Liebe des Vollendeten. Es ist verkehrt, weil es als Sollen auftritt, als Gegenstand der Forderung. Liebe aber kann nicht geboten werden. Geforderte Liebe wirkt nur Übel und Kummer; sie steht im Widerstreit mit der natürlichen Güte des Menschenherzens, sie trübt seine Reinheit und verstört seine Unmittelbarkeit. Darum verbringen, die so predigen, ihre Tage damit, über die Bosheit der Welt zu klagen. Sie verletzen die Ganzheit und Wahrhaftigkeit der Dinge und wecken den Zweifel und die Entzweiung. Absichtliche Menschenliebe und absichtliche Gerechtigkeit sind nicht in der Natur des Menschen begründet; sie sind überflüssig und lästig wie überzählige Finger oder andere Auswüchse. Darum spricht Lao-Tse zu Khung-Tse: »Wie Stechfliegen einen die ganze Nacht wach halten, so plagt mich dieses Gerede von Menschenliebe und Gerechtigkeit. Strebe danach, die Welt zu ihrer ursprünglichen Einfalt zurückzubringen.«

Aber noch in einem andern Sinn haben »Menschenliebe und Gerechtigkeit« nichts gemein mit der Liebe des Vollendeten. Sie beruhen darauf, daß der Mensch den andern Menschen gegenüberstehe und sie nun »liebepoll« und »gerecht« behandle. Die Liebe des Vollendeten aber, der jeder Mensch nachstreben kann, beruht auf der Einheit mit allen Dingen. Darum spricht Lao-Tse zu Khung-Tse: »Für die vollkommenen Männer der Urzeit war Menschenliebe nur ein Durchgangsplatz und Gerechtigkeit nur eine Nachtherberge auf dem Wege ins Reich der Ungeschiedenheit, wo sie sich von den Gefilden des Gleichmuts nährten und in den Gärten der Pflichtlosigkeit wohnten.«

Wie das wahre Erkennen von Lao-Tse, der es von der Menschensprache aus ansieht, »Nichterkennen« genannt wird (»Wer lichte in Tao, ist wie voll Nacht«), so wird das wahre Tun des Vollendeten, von ihm »Nichttun« genannt. »Der Vollendete tut das Nichttun« (L). »Die Ruhe des Weisen ist nicht, was die Welt Ruhe nennt: sie ist das Werk seiner inneren Tat.« Dieses Tun, das »Nichttun«, ist ein Wirken des ganzen Wesens. In das Leben der Dinge eingreifen heißt sie und sich schädigen. Ruhig sein heißt wirken, die eigene Seele reinigen heißt die Welt reinigen, sich in sich sammeln heißt hilfreich sein, sich Tao ergeben heißt die Schöpfung erneuern. Der sich auferlegt, hat die kleine, offenbare Macht; der sich nicht auferlegt, hat die große, heimliche Macht. Der nicht »tut«, wirkt. Der in vollkommener Eintracht ist, den umgibt die empfangende Liebe der Welt. »Er ist unbewegt wie ein Leichnam, dieweil seine Drachengewalt sich ringsum offenbart, in tiefem Schweigen, dieweil seine Donnerstimme erschallt, und die Mächte des Himmels antworten jeder Regung seines Willens, und unter dem nachgiebigen Einfluß des Nichttuns reifen und gedeihen alle Dinge.« Dieses Tun, das »Nichttun«, ist ein Wirken aus gesammelter Einheit. In immer neuem Gleichnis sagt es Tschuang-Tse, daß jeder das Rechte tut, der sich in seinem Tun zur Einheit sammelt. Wer auf eines gesammelt ist, dessen Wille wird reines Können, reines Wirken; denn wenn im Wollenden keine Scheidung ist, ist zwischen ihm und dem Gewollten — dem Sein — keine Scheidung mehr; das Gewollte wird Sein. Der Adel der Wesen liegt in ihrer Fähigkeit, sich auf eines zu sammeln. Um dieser Einheit willen heißt es bei Lao-Tse: »Wer in sich hat der Tugend Fülle, gleicht dem neugeborenen Kinde.« Der Geeinte ist wie ein Kind, das den ganzen Tag schreit und nicht heiser wird, aus Einklang der Kräfte, den ganzen Tag die Faust geschlossen hält, aus gesammelter Tugend, den ganzen Tag ein Ding anstarrt, aus unzerschiedener Aufmerksamkeit, das sich bewegt, ruht, sich anpaßt, ohne es zu wissen, und

jenseits aller Trübung in einem himmlischen Lichte lebt.

Dieses Tun, das »Nichttun«, steht im Einklang mit dem Wesen und der Bestimmung aller Dinge, das ist mit Tao. »Der Vollendete hat, wie Himmel und Erde, keine Menschenliebe.« Er steht den Wesen nicht gegenüber, sondern umfaßt sie. Darum ist seine Liebe ganz frei und unbeschränkt, hängt nicht vom Gebaren der Menschen ab und kennt keine Wahl; sie ist die unbedingte Liebe. »Gute - ich behandle sie gut, Nichtgute - auch sie behandle ich gut: die Tugend ist gut. Getreue - ich behandle sie getreu, Nichtgetreue — auch sie behandle ich getreu: die Tugend ist treu« (L). Und weil er keine »Menschenliebe« hat, greift der Vollendete nicht in das Leben der Wesen ein, er erlegt ihnen nichts auf, sondern er »verhilft allen Wesen zu ihrer Freiheit« (L): er führt durch seine Einheit auch sie zur Einheit, er macht ihr Wesen und ihre Bestimmung frei, er erlöst Tao in ihnen.

Wie die natürliche Tugend, die Tugend jedes Dinges, in seinem »Nichtsein« besteht: darin, daß es in seinen Grenzen, in seiner Urbeschaffenheit ruht, so besteht die höchste Tugend, die Tugend des Vollendeten in seinem »Nichttun«: in seinem Wirken aus ungeschiedener, gegensatzloser, umfriedeter Einheit. »Seine Ausgänge schließt er, versperrt seine Pforten, er bricht seine Schärfe, streut aus seine Fülle, macht milde sein Glänzen, wird eins seinem Staube. Das heißt tiefes Einswerden« (L).

8

Einheit allein ist wahre Macht. Darum ist der Geeinte der wahre Herrscher. Das Verhältnis des Herrschers zum Reich ist Taos höchste Kundgebung im Zusammenleben der Wesen. Das Reich, die Gemeinschaft der Wesen, ist nicht etwas Künstliches und "Willkürliches, sondern etwas Eingeborenes und Selbstbestimmtes. »Das Reich ist ein geistiges Gefäß und kann nicht gemacht werden. Wer es macht, zerstört es« (L). Darum ist das, was von den Menschen Regieren genannt wird, kein Regieren, sondern ein Zerstören. Wer in das natürliche Leben des Reiches eingreift, wer es von außen lenken, meistern und bestimmen will, der vernichtet es, der verliert es. Wer das natürliche Leben des Reiches behütet und entfaltet, wer ihm nicht Befehl und Zwang auferlegt, sondern sich darein versenkt, seiner heimlichen Botschaft lauscht und sie ans Licht und ans Werk bringt, der beherrscht es in Wahrheit. Er tut das Nichttun: er greift nicht ein, sondern behütet und entfaltet, was werden will. In des Reiches Not und Trieb offenbart sich ihm Taos Wille. Er schließt seinen Willen daran, er wird Taos Werkzeug, und alle Dinge ändern sich von selbst. Er kennt keine Gewalt, und doch folgen alle Wesen dem Winke seiner Hand. Er übt weder Lohn noch Strafe, und doch geschieht, was er geschehen machen will. »Ich bin ohne Tun«, spricht der Vollendete, »und das Volk ändert sich von selber; ich liebe die Ruhe, und das Volk wird von selber rechtschaffen; ich bin ohne Geschäftigkeit, und das Volk wird von selber reich; ich bin ohne Begierden, und das Volk wird von selber einfach« (L). Regieren heißt sich der natürlichen Ordnung der Erscheinungen einfügen. Das kann aber nur, wer die Einheit gefunden hat und aus ihr die Einheit jedes Dinges in sich selbst und die Einheit der Dinge miteinander schaut. Wer die Unterschiede loswird und sich dem Unendlichen verbindet, wer die Dinge wie sich dem Ur-dasein wiedergibt, beides, sich und die Welt, zusammen entläßt, zur Reinheit bringt, aus der Knechtschaft der Gewalt und des Getriebes erlöst, der regiert die Welt.

Das Reich ist entartet; es ist der Gewalttat der Obrigkeit verfallen. Es muß aus ihr befreit werden. Dies ist das Ziel des wahren Herrschers.

Was ist die Gewalttat der Obrigkeit? Der Zwang der falschen Macht. »Je mehr Verbote und Beschränkungen das Reich hat, desto mehr verarmt das Volk; je mehr Waffen das Volk hat, desto mehr wird das Land beunruhigt; je mehr Künstlichkeit und List das Volk hat, desto ungeheuerlichere Dinge kommen auf; je mehr Gesetze und Verordnungen kundgemacht werden, desto mehr Räuber und Diebe gibt es« (L). Die Obrigkeit ist der Parasit, der dem Volk die Lebenskraft entzieht. »Das Volk hungert, weil seine Obrigkeit zuviel Abgaben verzehrt. Deshalb hungert es. Das Volk ist schwer zu regieren, weil seine Obrigkeit allzu geschäftig ist. Deshalb ist es schwer zu regieren. Das Volk achtet den Tod gering, weil es umsonst nach Lebensfülle verlangt. Deshalb achtet es den Tod gering« (L). Der wahre Herrscher befreit das Volk von der Gewalttat der Obrigkeit, indem er statt der Macht das »Nichttun« walten läßt. Er übt seinen umgestaltenden Einfluß auf alle Wesen, und doch weiß keines davon; denn er beeinflusst sie in Übereinstimmung mit ihrer Urbeschaffenheit. Er macht, daß Menschen und Dinge sich aus sich selber freuen. Er nimmt all ihr Leid auf sich. »Tragen des Landes Not und Pein, das heißt des Reiches König sein« (L).

In dem entarteten Reich ist es so, daß es keinem gewährt ist, seine Angelegenheiten nach eigener Einsicht zu führen, sondern jeder steht unter der Botmäßigkeit der Vielheit. Der wahre Herrscher befreit den Einzelnen von dieser Botmäßigkeit: er entmennt die Menge und läßt jeden frei das Seine verwalten und die Gemeinschaft das Gemeinsame. All dies aber tut er in der Weise des Nichttuns, und das Volk merkt nicht, daß es einen Herrscher hat; es spricht: »Wir sind von selbst so geworden.« Der wahre Herrscher steht als der Vollendete jenseits von Menschenliebe und Gerechtigkeit. Wohl ist der weise Fürst zu loben, der jedem das Seine gibt und gerecht ist; noch höher ist der tugendreiche zu schätzen, der in Gemeinschaft mit allen steht und Liebe übt; aber das Reich, das geistige Gefäß, auf Erden zu erfüllen vermag nur der geistige Fürst, der die Vollendung schafft: Einheit mit Himmel und Erde, Freiheit von allen Bindungen, die Tao widerstreiten, Erlösung der Dinge zu ihrer Urbeschaffenheit, zu ihrer Tugend.

Der wahre Herrscher ist Taos Vollstrecker auf Erden. Darum heißt es: »Tao ist groß, der Himmel ist groß, die Erde ist groß, auch der König ist groß« (L).

9

Ich habe die Tao-Lehre nicht in einer »Entwicklung«, sondern in ihrer Einheit betrachtet. Die Lehre entwickelt sich nicht, sie kann sich nicht entwickeln, nachdem sie in dem zentralen Menschenleben ihre Erfüllung gefunden hat; sondern sie wird Regel, wie die Lehre Buddhas: wenn der apostolische Mensch, der sie (niemals unmittelbar) aus den Händen des Erfüllenden übernimmt, ein Organisator wie Asoka ist; oder sie wird Dialektik, wie die Lehre Jesu: wenn dieser Mensch ein Gewalttäter wie Paulus ist; oder sie wird Poesie, wie die Tao-Lehre: wenn er ein Dichter wie Tschuang-Tse ist. Tschuang-Tse war ein Dichter. Er hat die Lehre, wie sie uns in den Worten Lao-Tses gegeben ist, nicht »weitergebildet«, aber er hat sie zur Dichtung ausgestaltet. Und zur Philosophie; denn er war ein Dichter der Idee, wie Platon. Tschuang-Tse hat auch sonst mancherlei Verwandtschaft mit griechischen Philosophen. Man hat ihn mit Heraklit verglichen; und in der Tat sind heraklitische Worte, wie die vom unerkennbaren, aber in allem wirkenden Logos, von der Einheit, die namenlos und benannt zugleich ist, von ihrer Kundgebung als der ewigen Ordnung in der Welt, von der ewigen Wandlung aus Allheit zur Einheit und aus Einheit zur Allheit, von der Harmonie der Gegensätze, von dem Verhältnis zwischen Wachen und Traum im Dasein des Einzelnen, von dem zwischen Leben und Sterben im Dasein der Welt, nichts anderem mit gleichem Recht zu gesellen wie der Tao-Lehre. Aber darüber hinaus darf Tschuang-Tse vielleicht mit der Gesamtgestalt der griechischen Philosophie verglichen werden, die das vollkommen tat, was bei ihm nur angelegt ist: die die Lehre aus der Sphäre des wahrhaften Lebens in die Sphäre der Welterklärung, der Wißbarkeit und des ideologischen Aufbaus übertrug und damit freilich etwas ganz Eigenes und ganz in sich Gewaltiges schuf.

Es ist recht verlockend, Tschuang-Tse auch mit abendländischer Dichtung zu vergleichen, wozu sich sogar einzelne Motive in einer fast seltsamen Weise darbieten. Man schreite etwa von äußerlicher bis zu immer innerlicherer Affinität vor: man beginne damit, die Erzählung vom Totenschädel neben Hamlets Kirchhofsrede zu stellen, tue dann »Schweigen« und die Erzählung der Fioretti von der Begegnung des Bruders Aegidius mit Ludwig von Frankreich zusammen, um zuletzt in dem Gespräch vom ewigen Sterben die selige Sehnsucht des »Stirb und werde« im herberen, einsameren, gedankenhafteren Gegenbild wiederzufinden. Aber all dies darf nur Durchgang sein zu einer Aufnahme, in der man Tschuang-Tse nicht mehr einzureihen versucht, sondern ihn in seiner ganzen Wesenhaftigkeit ohne Vergleich und Zuordnung empfängt; ihn, das ist: sein Werk, das Gleichnis. [Bub2:S. 1022-1051]

1911 Hermann Hesse liest die Übersetzungen von Richard Wilhelm : Lao-tse. *Tao de king* [ID D4445] und *Liä dsi : das wahre Buch vom quellenden Urgrund* [ID D4446].

Adrian Hsia : Im Gegensatz zu Zhuangzi äussert sich Hesse nicht besonders lobenswert über Liezi, doch findet man in seinem Handexemplar angekreuzte Dialoge, Anekdoten und Gedanken.

Liu Weijian : Laozis Lehre wird ihm eine Art geistige Quelle und für lange Zeit zur wichtigsten Offenbarung. [Hes2:S. 56, 100,LiuW1:S. 48]

1911 Julius Grill. Lao-tsze. *Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut* [ID D11979]. Grill schreibt : Wie die Einleitung und das Verzeichnis der neutestamentlichen Parallelen im Anhang zu den Erläuterungen zeigen wird, stossen wir bei Lao-tzse [Laozi] auf die merkwürdigsten Voraussetzungen der ethischen Grundgedanken Jesu. Tatasche ist es, dass zur Zusammenstellung von Lao-tzse und Jesus eine ganz eigenartige Verwandtschaft der beiden Männer berechtigt, eine in ihrer gleichartigen Gemütslage begründete wundersame Übereinstimmung des philosophischen Geistes im einen mit dem religiösen im andern.

Hermann Hesse schreibt in der Rezension : Dass es in China grosse Philosophen und Ethiker gegeben hat, deren Kenntnis für uns nicht weniger wertvoll ist als die der Griechen, Buddhas und Jesus, das ist noch immer wenig bekannt. Ist doch der grösste Weise in seiner eigenen Heimat nie recht populär geworden und neben Konfuzius immer im Schatten geblieben. Seine Lehre vom Tao, um Urprinzip des Seins, könnte uns als philosophisches System gleichgültig bleiben, enthielte sie nicht eine so persönlich-kräftige, grosse und schöne Ethik... die der christlichen entschieden nähersteht als der indisch-buddhistischen. [GraO1:S. 41,Gel2:S. 88]

1913 Hesse, Hermann. *Chinesen*. In : Kleine Freuden : verstreut und kurze Prosa aus dem Nachlass. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1977).

Er schreibt : Lao Tse [Laozi] soll uns nicht das Neue Testament ersetzen, aber er soll uns zeigen, das Ähnliches auch unter anderen Himmel und früher schon gewachsen ist, und das soll unseren Glauben an die Internationalität der Kulturfähigkeit stärken. [Hes80:S. 27]

1914 Hermann Hesse schreibt an seinen Vater : In letzter Zeit kam ich, nach zehn Jahren Pause, wieder an die Lektüre Nietzsches und finde darin sehr viel neue Anregung und Genuss... Dabei ist mir in seinem *Antichrist* eine kleine Stelle über Lao Tse [Laozi] aufgefallen... Es heisst da, Jesus würde sich unter Indern der Sankhyam-Begriffe, unter Chinesen derer des Lao Tse bedient haben. Diese Verwandtschaft hat also Nietzsche schon 1888 gefühlt. [Hes2:S. 17]

1919 Hermann Hesse schreibt in der Neuen Zürcher Zeitung : Die Weisheit, die uns nottut, steht bei Lao Tse [Laozi], und sie ins Europäische zu übersetzen, ist die einzige geistige Aufgabe, die wir zur Zeit haben. Darauf schreibt ihm Klabund, der eben seine Übersetzung des *Dao de jing* abgeschlossen hat [ID D11984] : Ich brauche Ihnen kaum zu sagen, dass ich das *Tao te king* für das politische Buch halte, das der Welt augenblicklich am meisten not täte : als Erlebnis und Verwirklichung. [Hes2:S. 98]

1919 Klabund. *Dreiklang : ein Gedichtwerk*. (Berlin : Reiss, 1919).  
Quellen : Windischmann, Carl Joseph H. *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte* [ID D17338]. Darin erwähnt wird *Le livre des récompenses* von Abel-Rémusat [ID D1937] mit teilweiser Übersetzung. *Dao de jing* von Laozi in den Übersetzungen von Viktor von Strauss [ID D4587] und Richard Wilhelm [ID D4445].

Klabund schreibt : I-hi-wei : Dies ist die heilige Dreieinigkeit : Gottvater, Sohn und heiliger Geist. Drei auch sind der Göttermenschen, der Menschengötter, der Menschen, welche Gott geworden sind : Der Inder Buddha, Der Jude Christus ; Der Chinese Laotse [Laozi]. Laotse aber ist der erste unter ihnen. In Laotse sah er zum ersten Mal : Sich. Ich rufe ihn mit seinem Namen - Ich singe ihn mit seinem Dreiklang - Dass er mich höre und erhöre - Sinn meiner Seele, Seele meines Lebens.

Kuei-fen Pan-Hsu : Dreiklang ist das Ergebnis von Klabunds Auseinandersetzung mit dem *Dao de jing* von Laozi. Der Begriff „Dreiklang“ kommt durch ein Missverständnis Klabunds von I-hi-wei aus dem *Dao de jing*. Richard Wilhelm hat die drei Wörter yi, xi, wei im 14. Spruch übertragen als gleich, fein, klein. Strauss stützt sich auf Abel-Rémusat. Klabund sieht in den sogenannten musikalischen Klängen die wichtigste Grundlage des Daoismus. Auf die Verbindung von yi, xi, wei und Jehowa (nach Abel-Rémusat) hat er in seiner Übertragung des *Dao de jing* um der Authentizität eines philosophischen Werkes willen verzichtet. In Dreiklang, das er als eigenes Werk beansprucht, macht er davon Gebrauch... Klabunds Verständnis von yi, xi und wie ist weit von dem des chinesischen Originals entfernt... Mit Dreiklang stellt Klabund nicht nur die Verbindung zwischen den östlichen Lehren und dem Christentum her, er koordiniert auch die theologischen und kosmologischen Elemente zu einer harmonischen Einheit mit dem Menschendasein... Im Zusammenhang mit dem Dreiklang führt er auch den Begriff Tai-kie [Taiji] ein. Er erklärt, Tai-kie sei das Geheimnis aller Dinge und stellt es dem Ja-nein gleich. Das Ja-nein bedeutet für ihn etwas, das alles umfasst, auf alles wirkt. [LiuW1:S. 36,Epk:S. 69,Pan2:S. 241-242, 249, 251]

- 1919 Klabund. *Tao : eine Auswahl aus den Sprüchen des Lao Tse* [ID D12698].  
Gerwig Epkes : Klabund beginnt Auszüge aus dem *Dao de jing* nachzudichten. Er sucht diejenigen heraus, welche seiner Meinung nach die falschen Ziele der Gesellschaft zum Inhalt haben, sowie die Kritik am Krieg, die Lebenssituation der Schwachen und Weisen, das Übersinnliche, das Mütterliche und die Unsterblichkeit. Diese Themen sind für Klabunds Leben selbst bestimmend. Es ist deutlich geworden, dass in den Gestalten, Gleichnissen, Gedichten und Nachdichtungen eine narzisstische Persönlichkeit spricht, und dass China selbst ein Identifikationsobjekt zur Stabilisierung des Ichs für Klabund ist. Es ist auch deutlich geworden, dass Klabund China idealisiert und in der daoistischen Philosophie Hilfe für sein Leben gefunden zu haben glaubt. [Epk:S. 83]
- 1921 Romain Rolland erkundigt sich bei Hermann Hesse nach guten Übersetzungen des *Dao de jing*. Hesse empfiehlt ihm die Übersetzungen von Julius Grill [ID D11979] und Richard Wilhelm. [ID D444]. Er schreibt ihm : Laozi ist für mich seit vielen Jahren das weiseste und tröstlichste, was ich kenne, das Wort Tao bedeutet für mich den Inbegriff jeder Weisheit. [Hes2:S. 97,LiuW1:S. 45]
- 1921 Klabund. *Laotse. Mensch, werde wesentlich*. [ID D11984].  
Er schreibt im Nachwort : Der östliche Mensch ist der Weise, der Helle, der Heilige, der Wesentliche. Zu werden wie er, zu sein wie er : ruft er uns zu ; denn wir sind müde des funktionellen, des mechanischen, des rationellen Da-seines und Dort-denkens. Der Relativismen des Wissens und der Wissenschaft. Der unfruchtbaren Dialektik. Des geistigen Krieges aller gegen alle. Die Sehnsucht nach einem wahren Frieden der Seele, dem absoluten Sinn in sich und an sich ist deine tiefste Sehnsucht, Mensch !  
  
Kuei-fen Pan-hsu : Klabund überträgt 29 von den 81 Sprüchen des *Tao de jing*. Er hält die ursprüngliche Reihenfolge nicht ein, sondern ordnet sie nach eigenen Intentionen, die besonders den politischen und ethnischen Bereich in den Vordergrund stellen. Für das chinesische Wort „Dao“ verwendet er durchgehend den Begriff „Sinn“. Den Begriff „De“ überträgt er mit „Sein“. „Sein“ bedeutet für ihn ein vom Dao bzw. vom Sinn erfülltes Leben. Die Begriffe scheint er von Richard Wilhelm übernommen zu haben. Wichtig ist der Untertitel nach Silesius : Klabund sieht Laozi mit dem deutschen Mystiker verwandt. Die daoistische naturphilosophische Anschauung wird mit der Innenschau von Silesius gleichgesetzt, nämlich in der Sich-Versenkung die Grenzen zwischen dem Ich und dem Göttlichen zu überwinden – im Fall des Daoismus, in dem nichtseienden und doch alles umfassenden Dao aufzugehen... Klabund hält sich an die Bedeutung des Originaltextes, ändert oder ergänzt aber Wörter, Sätze, um so einen besseren Klang zu erzielen. Dadurch entsteht an einigen Stellen eine Abweichung der ursprünglichen Bedeutung... [Pan2:S. 120-121, 129,Schu5:S. 47,Gel2:S. 104]
- 1926 Hermann Hesse schreibt : Auf die vom Krieg aufgewühlte studierende Jugend Deutschlands, hat, nächst Dostojewski, in den letzten Jahren gewiss kein anderer Geist so stark gewirkt wie Laotse [Laozi]. [Gel2:S. 103]

1932

Hesse, Hermann. *Morgenlandfahrt*. (Berlin : S. Fischer, 1932).

Hesse schreibt : Allein das Paradoxe muss immer wieder gewagt, das an sich Unmögliche muss immer neu unternommen werden. Ich halte es mit Siddhartha, unserem weisen Freund aus dem Osten, der einmal gesagt hat : Die Worte tun dem geheimen Sinn nicht gut, es wird immer alles gleich ein wenig anders, ein wenig verfälscht, ein wenig närrisch – ja, und auch das ist gut, auch damit bin ich einverstanden, dass das, was eines Menschen Schatz und Weisheit ist, dem andern immer wie Narrheit klingt.

Hesse schreibt in einem Brief : Wer nicht beweisen, sondern Weisheit atmen und leben will, dem geht es immer wie es Lao Tse [Laozi] ging, dem weisesten der Menschen, welcher erkannte, dass jeder Versuch, die eigentliche Weisheit in Formeln auszusprechen, sie schon zur Narrheit mache.

Adrian Hsia : Mit diesem Zitat wird eine Brücke geschlagen zwischen der Morgenlandfahrt und China. Es gibt Gemeinsamkeiten zwischen dem Diener Leo und Laozi. [Hes2:S. 262-272]

1945

**Huxley, Aldous. *The perennial philosophy*** [ID D31464].

**Chap. 1 : *The art thou.***

In the Taoist formulations of the Perennial Philosophy there is an insistence, no less forcible than in the Upanishads, the Gita and the writings of Shankara, upon the universal immanence of the transcendent spiritual Ground of all existence. What follows is an extract from one of the great classics of Taoist literature, the Book of Chuang Tzu, most of which seems to have been written around the turn of the fourth and third centuries B.C.

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"Do not ask whether the Principle is in this or in that; it is in all beings. It is on this account that we apply to it the epithets of supreme, universal, total. ... It has ordained that all things should be limited, but is Itself unlimited, infinite. As to what pertains to manifestation, the Principle causes the succession of its phases, but is not this succession. It is the author of causes and effects, but is not the causes and effects. It is the author of condensations and dissipations (birth and death, changes of state), but is not itself condensations and dissipations. All proceeds from It and is under its influence. It is in all things, but is not identical with beings, for it is neither differentiated nor limited."

From Taoism we pass to that Mahayana Buddhism which, in the Far East, came to be so closely associated with Taoism, borrowing and bestowing until the two came at last to be fused in what is known as Zen...

Yung-chia Ta-shi [Yongjia, Xuanjue. *Yongjia da shi zheng dao ge lue jie*] :

"One Nature, perfect and pervading, circulates in all natures,  
 One Reality, all-comprehensive, contains within itself all realities.  
 The one Moon reflects itself wherever there is a sheet of water,  
 And all the moons in the waters are embraced within the one Moon.  
 The Dharma-body(the Absolute) of all the Buddhas enters into my own being.  
 And my own being is found in union with theirs...  
 The Inner Light is beyond praise and blame;  
 Like space it knows no boundaries,  
 Yet it is even here, within us, ever retaining its serenity and fullness.  
 It is only when you hunt for it that you lose it;  
 You cannot take hold of it, but equally you cannot get rid of it,  
 And while you can do neither, it goes on its own way.  
 You remain silent and it speaks; you speak, and it is dumb;  
 The great gate of charity is wide open, with no obstacles before it."

**Chap. 2 : *The nature of the ground.***

*Lao Tzu [Laozi] :*

"It was from the Nameless that Heaven and Earth sprang;  
The named is but the mother that rears the ten thousand creatures, each after its kind.  
Truly, 'Only he that rids himself forever of desire can see the Secret Essences.'  
He that has never rid himself of desire can see only the Outcomes."

In Chinese phraseology it is the Tao as it manifests itself on the level of living bodies. The bodies of human beings are affected by the good or bad states of their minds.

What Eckhart describes as the pure One, the absolute not-God in whom we must sink from nothingness to nothingness is called in Mahayana Buddhism the Clear Light of the Void. What follows is part of a formula addressed by the Tibetan priest to a person in the act of death.

*The Tibetan Book of the Dead :*

"O nobly born, the time has now come for thee to seek the Path. Thy breathing is about to cease. In the past thy teacher hath set thee face to face with the Clear Light; and now thou art about to experience it in its Reality in the Bar do state (the 'intermediate state' immediately following death, in which the soul is judged or rather judges itself by choosing, in accord with the character formed during its life on earth, what sort of an after-life it shall have). In this Bardo state all things are like the cloudless sky, and the naked, immaculate Intellect is like unto a translucent void without circumference or centre. At this moment know thou thyself and abide in that state. I, too, at this time, am setting thee face to face."

**Chap. 3 : *Personality, sanctity, divine incarnation.***

*Hui Neng [Huineng] :*

"When not enlightened, Buddhas are no other than ordinary beings; when there is enlightenment, ordinary beings at once turn into Buddhas."

**Chap. 4 : *God in the world.***

*Huang-Po [Huangbo] :*

"The Mind is no other than the Buddha, and Buddha is no other than sentient being. When Mind assumes the form of a sentient being, it has suffered no decrease ; when it has become a Buddha, it has added nothing to itself."

Huang-Po [Huangbo] :

"When followers of Zen fail to go beyond the world of their senses and thoughts, all their doings and movements are of no significance. But when the senses and thoughts are annihilated, all the passages to Universal Mind are blocked, and no entrance then becomes possible. The original Mind is to be recognized along with the working of the senses and thoughts only it does not belong to them, nor yet is it independent of them. Do not build up your views upon your senses and thoughts, do not base your understanding upon your senses and thoughts ; but at the same time do not seek the Mind away from your senses and thoughts, do not try to grasp Reality by rejecting your senses and thoughts. When you are neither attached to, nor detached from, them, then you enjoy your perfect unobstructed freedom, then you have your seat of enlightenment."

Mo Tsu [Mozi] :

"The Sravaka (literally 'hearer,' the name given by Mahayana Buddhists to contemplatives of the Hinayana school) fails to perceive that Mind, as it is in itself, has no stages, no causation. Disciplining himself in the cause, he has attained the result and abides in the samadhi (contemplation) of Emptiness for ever so many aeons. However enlightened in this way, the Sravaka is not at all on the right track. From the point of view of the Bodhisattva, this is like suffering the torture of hell. The Sravaka has buried himself in Emptiness and does not know how to get out of his quiet contemplation, for he has no insight into the Buddha-nature itself."

It is in the literature of Mahayana and especially of Zen Buddhism that we find the best account of the psychology of the man for whom samsara and nirvana, time and eternity, are one and the same. More systematically perhaps than any other religion, the Buddhism of the Far East teaches the way to spiritual Knowledge in its fullness as well as in its heights, in and through the world as well as in and through the soul. In this context we may point to a highly significant fact, which is that the incomparable landscape painting of China and Japan was essentially a religious art, inspired by Taoism and Zen Buddhism ; in Europe, on the contrary, landscape painting and the poetry of 'nature worship' were secular arts which arose when Christianity was in decline, and derived little or no inspiration from Christian ideals.

[Yengo's Comment on Seccho]. [Yuanwu Keqin's comments on Xuedou Zhongxian ; *Bi yan lu*].

"Blind, deaf, dumb! Infinitely beyond the reach of imaginative contrivances!"

In this, Seccho has swept everything away for you what you see together with what you do not see, what you hear together with what you do not hear, and what you talk about together with what you cannot talk about. All these are completely brushed off, and you attain the life of the blind, deaf, and dumb. Here all your imaginations, contrivances' and calculations are once for all put an end to, they are no more made use of this is where lies the highest point of Zen, this is where we have true blindness, true deafness, and true dumbness, each in its artless and effectless aspect.

"Above the heavens and below the heavens! How ludicrous! how disheartening!"

Here Seccho lifts up with one hand and with the other puts down. Tell me what he finds to be ludicrous, what he finds to be disheartening. It is ludicrous that this dumb person is not after all dumb, that this deaf one is not after all deaf; it is disheartening that the one who is not at all blind is blind for all that, and that the one who is not at all deaf is deaf for all that. 'Li-lou does not know how to discriminate the right colour."

When he is unable to discriminate between blue and yellow, red and white, he is certainly a blind man. He lived in the reign of the Emperor Huang. He is said to have been able to discern the point of a soft hair at a distance of one hundred steps. His eye-sight was extraordinary. When the Emperor Huang had a pleasure-trip to the River Chih, he dropped his precious jewel in the water and made Li fetch it up. But he failed. The Emperor made Ch'ih-kou search for it, but he also failed to locate it. Later Hsiang-wang was ordered to get it, and he got it. Hence:

"When Hsiang-wang goes down, the precious gem shines most brilliantly; But where Li-lou walks about, the waves rise even to the sky."

When we come up to these higher spheres, even the eyes of Li-lou are incapacitated to distinguish which is the right colour.

"How can Shih-kuang recognize the mysterious tune?"

Shih-kuang was son of Ching-kuang of Chin in the province of Chiang in the Chou dynasty. His other name was Tzu-yeh. He could thoroughly distinguish the five sounds and the six notes, he could even hear the ants fight on the other side of a hill. When Chin and Ch'u were at war, Shih-kuang could tell, by merely quietly playing on the strings of his lute, that the engagement would surely be unfavourable for Chu. In spite of his extraordinary sensitiveness, Seccho (Hsueh-t'ou) declares that he is unable to recognize the mysterious tune. After all, one who is not at all deaf is really deaf in his ears. The most exquisite note in the higher spheres is indeed beyond the ear of Shih-kuang. Says Seccho: "I am not going to be a Li-lou, nor to be a Shih-kuang, but "What life can compare with this?--Sitting alone quietly by the window, I observe the leaves fall, the flowers bloom as the seasons come and go."

When one attains this stage of realization, seeing is no-seeing, hearing is no-hearing, preaching is no-preaching. When hungry one eats, when tired one sleeps. Let the leaves fall, let the flowers bloom as they like. When the leaves fall, I know it is the autumn; when the flowers bloom, I know it is the spring. Each season has its own features.

Having swept everything clean before you, Seccho now opens a passageway, saying: "Do you understand, or not?" He has done all he could for you, he is exhausted, only able to turn about and present to you this iron-bar without a hole. It is a most significant expression. Look and see with your own eyes! If you hesitate, you miss the mark for ever.

Yengo (Yuan-wu, the author of this commentary note) now raised his hossu and said, "Do you see?" He then struck his chair and said, "Do you hear?" Coming down from the chair, he said, "Was anything talked about?"

Hui Neng [Huineng] :

"A conscious being alone understands what is meant by moving;  
 To those not endowed with consciousness the moving is unintelligible.  
 If you exercise yourself in the practice of keeping your mind unmoved,  
 The immovable you gain is that of one who has no consciousness.  
 If you are desirous for the truly immovable,  
 The immovable is in the moving itself,  
 And this immovable is the truly immovable one.  
 There is no seed of Buddhahood where there is no consciousness.  
 Mark well how varied are the aspects of the immovable one,  
 And know that the first reality is immovable.  
 Only when this reality is attained  
 Is the true working of Suchness understood."

"When no-ming is sought after by a mind", says Huang-Po [Huangbo], "that is making it a particular object of thought. There is only testimony of silence ; it goes beyond thinking". In other words, we, as separate individuals, must not try to think it, but rather permit ourselves to be thought by it.

The seventeenth-century Frenchman's vocabulary is very different from that of the seventh-century Chinaman's. But the advice they give is fundamentally similar. Conformity to the will of God, submission, docility to the leadings of the Holy Ghost in practice, if not verbally, these are the same as conformity to the Perfect Way, refusing to have preferences and cherish opinions, keeping the eyes open so that dreams may cease and Truth reveal itself.

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"The ruler of the Southern Ocean was Shu, the ruler of the Northern Ocean was Hu, and the ruler of the Centre was Chaos. Shu and Hu were continually meeting in the land of Chaos, who treated them very well. They consulted together how they might repay his kindness, and said : 'Men all have seven orifices for the purpose of seeing, hearing, eating and breathing, while this ruler alone has not a single one. Let us try to make them for him'. Accordingly they dug one orifice in him every day. At the end of seven days Chaos died."

In this delicately comic parable Chaos is Nature in the state of wu-wei non-assertion or equilibrium. Shu and Hu are the living images of those busy persons who thought they would improve on Nature by turning dry prairies into wheat fields, and produced deserts ; who proudly proclaimed the Conquest of the Air, and then discovered that they had defeated civilization ; who chopped down vast forests to provide the newsprint demanded by that universal literacy which was to make the world safe for intelligence and democracy, and got wholesale erosion, pulp magazines and the organs of Fascist, Communist, capitalist and nationalist propaganda. In brief, Shu and Hu are devotees of the apocalyptic religion of Inevitable Progress, and their creed is that the Kingdom of Heaven is outside you, and in the future. Chuang Tzu, on the other hand, like all good Taoists, has no desire to bully Nature into subserving ill-considered temporal ends, at variance with the final end of men as formulated in the Perennial Philosophy. His wish is to work with Nature, so as to produce material and social conditions in which individuals may realize Tao on every level from the physiological up to the spiritual.

Compared with that of the Taoists and Far Eastern Buddhists, the Christian attitude towards Nature has been curiously insensitive and often downright domineering and violent. Taking their cue from an unfortunate remark in Genesis, Catholic moralists have regarded animals as mere things which men do right to exploit for their own ends. Like landscape painting, the humanitarian movement in Europe was an almost completely secular affair. In the Far East both were essentially religious.

**Chap. 5 : *Charity***

Yung-chia Ta-shi [Yongjia, Xuanjue. *Yongjia da shi zheng dao ge lue jie*] :

"Those who speak ill of me are really my good friends. When, being slandered, I cherish neither enmity nor preference, There grows within me the power of love and humility, which is born of the Unborn."

Oriental writers would agree that this is true for many persons, but not for all, since there are some born contemplatives who are able to 'harmonize their starting point with their goal' and to embark directly upon the Yoga of Knowledge. It is from the point of view of the born contemplative that the greatest of Taoist philosophers writes in the following passage :

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

Those men who in a special way regard Heaven as Father and have, as it were, a personal love for it, how much more should they love what is above Heaven as Father! Other men in a special way regard their rulers as better than themselves and they, as it were, personally die for them. How much more should they die for what is truer than a ruler ! When the springs dry up, the fish are all together on dry land. They then moisten each other with their dampness and keep each other wet with their slime. But this is not to be compared with forgetting each other in a river or lake.

Lao Tzu [Laozi] :

"Heaven arms with pity those whom it would not see destroyed."

Our present economic, social and international arrangements are based, in large measure, upon organized lovelessness. We begin by lacking charity towards Nature, so that instead of trying to co-operate with Tao or the Logos on the inanimate and sub-human levels, we try to dominate and exploit, we waste the earth's mineral resources, ruin its soil, ravage its forests, pour filth into its rivers and poisonous fumes into its air.

#### **Chap. 6 : *Mortification, non-attachment, right livelihood***</i>.

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"When Prince Wen Wang was on a tour of inspection in Tsang, he saw an old man fishing. But his fishing was not real fishing, for he did not fish in order to catch fish, but to amuse himself. So Wen Wang wished to employ him in the administration of government, but feared lest his own ministers, uncles and brothers might object. On the other hand, if he let the old man go, he could not bear to think of the people being deprived of such an influence."

Rabi'a, the Sufi woman-saint, speaks, thinks and feels in terms of devotional theism ; the Buddhist theologian, in terms of impersonal moral Law; the Chinese philosopher, with characteristic humour, in terms of politics ; but all three insist on the need for non-attachment to self-interest insist on it as strongly as does Christ when he reproaches the Pharisees for their egocentric piety, as does the Krishna of the Bhagavad-Gita when he tells Arjuna to do his divinely ordained duty without personal craving for, or fear of, the fruits of his actions.

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"By a man without passions I mean one who does not permit good or evil to disturb his inward economy, but rather falls in with what happens and does not add to the sum of his mortality."

Lao Tzu [Laozi] :

"Push far enough towards the Void,  
 Hold fast enough to Quietness,  
 And of the ten thousand things none but can be worked on by you.  
 I have beheld them, whither they go back.  
 See, all things howsoever they flourish  
 Return to the root from which they grew.  
 This return to the Root is called Quietness ;  
 Quietness is called submission to Fate ;  
 What has submitted to Fate becomes part of the always-so ;  
 To know the always-so is to be illumined ;  
 Not to know it means to go blindly to disaster."

Chuang Tzu [Zhuangzi].

"Suppose a boat is crossing a river and another boat, an empty one, is about to collide with it. Even an irritable man would not lose his temper. But suppose there was someone in the second boat. Then the occupant of the first would shout to him to keep clear. And if he did not hear the first time, nor even when called to three times, bad language would inevitably follow. In the first case there was no anger, in the second there was because in the first case the boat was empty, in the second it was occupied. And so it is with man. If he could only pass empty through life, who would be able to injure him ?"

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"May I ask/ said Yen Hui, 'in what consists the fasting of the heart?'  
 'Cultivate unity,' replied Confucius. 'You do your hearing, not with your ears, but with your mind ; not with your mind, but with your very soul. But let the hearing stop with the ears. Let the working of the mind stop with itself. Then the soul will be a negative existence, passively responsive to externals. In such a negative existence, only Tao can abide. And that negative state is the fasting of the heart.' 'Then,' said Yen Hui, 'the reason I could not get the use of this method is my own individuality. If I could get the use of it, my individuality would have gone. Is this what you mean by the negative state?' 'Exactly so,' replied the Master. 'Let me tell you. If you can enter the domain of this prince (a bad ruler whom Yen Hui was ambitious to reform) without offending his amour propre, cheerful if he hears you, passive if he does not; without science, without drugs, simply living there in a state of complete indifference you will be near success... Look at that window. Through it an empty room becomes bright with scenery; but the landscape stops outside. In this sense you may use your ears and eyes to communicate within, but shut out all wisdom (in the sense of conventional, copybook maxims) from your mind. This is the method for regenerating all creation."

Mortification may be regarded, in this context, as the process of study, by which we learn at last to have unstudied reactions to events reactions in harmony with Tao, Suchness, the Will of God. Those who have made themselves docile to the divine Nature of Things, those who respond to circumstances, not with craving and aversion, but with the love that permits them to do spontaneously what they like ; those who can truthfully say, Not I, but God in me such men and women are compared by the exponents of the Perennial Philosophy to children, to fools and simpletons, even sometimes, as in the following passage, to drunkards.

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"A drunken man who falls out of a cart, though he may suffer, does not die. His bones are the same as other people's ; but he meets his accident in a different way. His spirit is in a condition of security. He is not conscious of riding in the cart; neither is he conscious of falling out of it. Ideas of life, death, fear and the like cannot penetrate his breast; and so he does not suffer from contact with objective existence. If such security is to be got from wine, how much more is it to be got from God ?"

It is by long obedience and hard work that the artist comes to unforced spontaneity and consummate mastery. Knowing that he can never create anything on his own account, out of the top layers, so to speak, of his personal consciousness, he submits obediently to the workings of 'inspiration\* ; and knowing that the medium in which he works has its own self-nature, which must not be ignored or violently overridden, he makes himself its patient servant and, in this way, achieves perfect freedom of expression. But life is also an art, and the man who would become a consummate artist in living must follow, on all the levels of his being, the same procedure as that by which the painter or the sculptor or any other craftsman comes to his own more limited perfection.

Chuang Tze [Zhuangzi].

"Prince Hui's cook was cutting up a bullock. Every blow of his knife, every heave of his shoulders, every tread of his foot, every whshh of rent flesh, every chhk of the chopper, was in perfect harmony rhythmical like the Dance of the Mulberry Grove, simultaneous like the chords of the Ching Shou. 'Well done !' cried the Prince. 'Yours is skill indeed.' 'Sire,' replied the cook, 'I have always devoted myself to Tao. It is better than skill. When I first began to cut up bullocks, I saw before me simply whole bullocks. After three years' practice I saw no more whole animals. And now I work with my mind and not with my eye. When my senses bid me stop, but my mind urges me on, I fall back upon eternal principles. I follow such openings or cavities as there may be, according to the natural constitution of the animal. I do not attempt to cut through joints, still less through large bones. 'A good cook changes his chopper once a year because he cuts. An ordinary cook, once a month because he hacks. But I have had this chopper nineteen years, and though I have cut up many thousands of bullocks, its edge is as if fresh from the whetstone. For at the joints there are always interstices, and the edge of a chopper being without thickness, it remains only to insert that which is without thickness into such an interstice. By these means the interstice will be enlarged, and the blade will find plenty of room. It is thus that I have kept my chopper for nineteen years, as though fresh from the whetstone. 'Nevertheless, when I come upon a hard part, where the blade meets with a difficulty, I am all caution. I fix my eyes on it. I stay my hand, and gently apply the blade, until with a hwah the part yields like earth crumbling to the ground. Then I withdraw the blade and stand up and look around ; and at last I wipe my chopper and put it carefully away.' 'Bravo!' cried the Prince. 'From the words of this cook I have learnt how to take care of my life.'"

The way in which any individual problem presents itself and the nature of the appropriate solution depend upon the degree of knowledge, moral sensibility and spiritual insight achieved by the individual concerned. For this reason no universally applicable rules can be formulated except in the most general terms. 'Here are my three treasures,' says Lao Tzu. ' Guard and keep them ! The first is pity, the second frugality, the third refusal to be foremost of all things under heaven.'

### **Chap. 7 : *Truth***

Hui Neng [Huineng] :

"There is nothing true anywhere,  
The True is nowhere to be found.  
If you say you see the True,  
This seeing is not the true one.  
When the True is left to itself,  
There is nothing false in it, for it is Mind itself.  
When Mind in itself is not liberated from the false,  
There is nothing true ; nowhere is the True to be found."

Lao Tzu [Laozi] :

"The further one travels, the less one knows."

Wu Ch'êng-ên [Wu Cheng'en. *Monkey*.] :

"Listen to this !" shouted Monkey. 'After all the trouble we had getting here from China, and after you specially ordered that we were to be given the scriptures, Ananda and Kasyapa made a fraudulent delivery of goods. They gave us blank copies to take away; I ask you, what is the good of that to us?' 'You needn't shout,' said the Buddha, smiling. '... As a matter of fact, it is such blank scrolls as these that are the true scriptures. But I quite see that the people of China are too foolish and ignorant to believe this, so there is nothing for it but to give them copies with some writing on.'"

Shih-t'ou [Shitou Xiqian] :

"What is the ultimate teaching of Buddhism?' 'You won't understand it until you have it.'"

Hui Neng [Huineng]:

"This truth is to be lived, it is not to be merely pronounced with the mouth. ... There is really nothing to argue about in this teaching ; Any arguing is sure to go against the intent of it. Doctrines given up to controversy and argumentation lead of themselves to birth and death."

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"Great truths do not take hold of the hearts of the masses. And now, as all the world is in error, how shall I, though I know the true path, how shall I guide ? If I know that I cannot succeed and yet try to force success, this would be but another source of error. Better then to desist and strive no more. But if I do not strive, who will ?"

Between the horns of Chuang Tzu's dilemma there is no way but that of love, peace and joy. Only those who manifest their possession, in however small a measure, of the fruits of the Spirit can persuade others that the life of the spirit is worth living. Argument and controversy are almost useless; in many cases, indeed, they are positively harmful. But this, of course, is a thing that clever men with a gift for syllogisms and sarcasm find it peculiarly hard to admit.

In Wu Ch'eng-en's extraordinary masterpiece (so admirably translated by Mr. Arthur Waley) there is an episode, at once comical and profound, in which Monkey (who, in the allegory, is the incarnation of human cleverness) gets to heaven and there causes so much trouble that at last Buddha has to be called in to deal with him. It ends in the following passage :

[Wu Cheng'en. *Monkey*].

"Til have a wager with you," said Buddha. "If you are really so clever, jump off the palm of my right hand. If you succeed, I'll tell the Jade Emperor to come and live with me in the Western Paradise, and you shall have his throne without more ado. But if you fail, you shall go back to earth and do penance there for many a kalpa before you come back to me with your talk."

"This Buddha," Monkey thought to himself, "is a perfect fool. I can jump a hundred and eight thousand leagues, while his palm cannot be as much as eight inches across. How could I fail to jump clear of it?" "You're sure you're in a position to do this for me?" he asked. "Of course I am," said Buddha. He stretched out his right hand, which looked about the size of a lotus leaf. Monkey put his cudgel behind his ear, and leapt with all his might. "That's all right," he said to himself. "I'm right off it now." He was whizzing so fast that he was almost invisible, and Buddha, watching him with the eye of wisdom, saw a mere whirligig shoot along. Monkey came at last to five pink pillars, sticking up into the air. "This is the end of the World," said Monkey to himself. "All I have got to do is to go back to Buddha and claim my forfeit. The Throne is mine." "Wait a minute," he said presently, "I'd better just leave a record of some kind, in case I have trouble with Buddha." He plucked a hair and blew on it with magic breath, crying "Change!" It changed at once into a writing brush charged with heavy ink, and at the base of the central pillar he wrote, "The Great Sage Equal to Heaven reached this place." Then, to mark his disrespect, he relieved nature at the bottom of the first pillar, and somersaulted back to where he had come from. Standing on Buddha's palm, he said, "Well, I've gone and come back. You can go and tell the Jade Emperor to hand over the palaces of Heaven." "You stinking ape/ said Buddha, "you've been on the palm of my hand all the time." "You're quite mistaken," said Monkey. "I got to the end of the World, where I saw five flesh-coloured pillars sticking up into the sky. I wrote something on one of them. I'll take you there and show you, if you like." "No need for that," said Buddha. "Just look down." Monkey peered down with his fiery, steely eyes, and there at the base of the middle finger of Buddha's hand he saw written the words, "The Great Sage Equal to Heaven reached this place," and from the fork between the thumb and first finger came a smell of monkey's urine."

And so, having triumphantly urinated on the proffered hand of Wisdom, the Monkey within us turns back and, full of a bumptious confidence in his own omnipotence, sets out to refashion the world of men and things into something nearer to his heart's desire. Sometimes his intentions are good, sometimes consciously bad. But, whatever the intentions may be, the results of action undertaken by even the most brilliant cleverness, when it is unenlightened by the divine Nature of Things, unsubordinated to the Spirit, are generally evil.

Lao Tzu [Laozi] :

"Learning consists in adding to one's stock day by day. The practice of Tao consists in subtracting day by day : subtracting and yet again subtracting until one has reached inactivity."

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"Fools regard themselves as awake now so personal is their knowledge. It may be as a prince or it may be as a herdsman, but so cocksure of themselves !"

### **Chap. 10 : *Grace and free will***

Lao Tzu [Laozi] :

"The Valley Spirit never dies.

It is called the Mysterious Female.

And the doorway of the Mysterious Female

Is the base from which Heaven and Earth spring.

It is there within us all the time.

Draw upon it as you will, it never runs dry."

Lao Tzu [Laozi] :

"It was when the Great Way declined that human kindness and morality arose."

Chinese verbs are tenseless. This statement as to a hypothetical event in history refers at the same time to the present and the future. It means simply this: that with the rise of self-consciousness, animal grace is no longer sufficient for the conduct of life, and must be supplemented by conscious and deliberate choices between right and wrong choices which have to be made in the light of a clearly formulated ethical code. But, as the Taoist sages are never tired of repeating, codes of ethics and deliberate choices made by the surface will are only a second best. The individualized will and the superficial intelligence are to be used for the purpose of recapturing the old animal relation to Tao, but on a higher, spiritual level. The goal is perpetual inspiration from sources beyond the personal self; and the means are \* human kindness and morality,' leading to the charity, which is unitive knowledge of Tao, as at once the Ground and Logos.

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"Shun asked Ch'eng, saying, ' Can one get Tao so as to have it for oneself?' 'Your very body,' replied Ch'eng, 'is not your own. How should Tao be?' 'If my body,' said Shun, 'is not my own, pray whose is it?' 'It is the delegated image of God,' replied Ch'eng. 'Your life is not your own. It is the delegated harmony of God. Your individuality is not your own. It is the delegated adaptability of God. Your posterity is not your own. It is the delegated exuviae of God. You move, but know not how. You are at rest, but know not why. You taste, but know not the cause. These are the operations of God's laws. How then should you get Tao so as to have it for your own ?'"

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"Ch'ing, the chief carpenter, was carving wood into a stand for musical instruments. When finished, the work appeared to those who saw it as though of supernatural execution ; and the Prince of Lu asked him, saying, 'What mystery is there in your art?' 'No mystery, Your Highness,' replied Ch'ing. 'And yet there is something. When I am about to make such a stand, I guard against any diminution of my vital power. I first reduce my mind to absolute quiescence. Three days in this condition, and I become oblivious of any reward to be gained. Five days, and I become oblivious of any fame to be acquired. Seven days, and I become unconscious of my four limbs and my physical frame. Then, with no thought of the Court present in my mind, my skill becomes concentrated, and all disturbing elements from without are gone. I enter some mountain forest, I search for a suitable tree. It contains the form required, which is afterwards elaborated. I see the stand in my mind's eye, and then set to work. Beyond that there is nothing. I bring my own native capacity into relation with that of the wood. What was suspected to be of supernatural execution in my work was due solely to this."

Fra Angelico, for example, prepared himself for his work by means of prayer and meditation; and from the foregoing extract from Chuang Tzu we see how essentially religious (and not merely professional) was the Taoist craftsman's approach to his art... The industrious bird or insect is inspired, when it works, by the infallible animal grace of instinct by Tao as it manifests itself on the level immediately above the physiological. The industrial worker at his fool-proof and grace-proof machine does his job in a man-made universe of punctual automata a universe that lies entirely beyond the pale of Tao on any level, brutal, human or spiritual.

### **Chap. 12 : *Time and eternity.***

</i>In the idealistic cosmology of Mahayana Buddhism memory plays the part of a rather maleficent demiurge. 'When the triple world is surveyed by the Bodhisattva, he perceives that its existence is due to memory that has been accumulated since the beginningless past, but wrongly interpreted ' (Lankavatara Sutra). The word here translated as 'memory' means literally 'perfuming'. The mind-body carries with it the ineradicable smell of all that has been thought and done, desired and felt, throughout its racial and personal past. The Chinese translate the Sanskrit term by two symbols, signifying 'habit-energy'.

A hundred years ago, hardly anything was known of Sanskrit, Pali or Chinese. The ignorance of European scholars was sufficient reason for their provincialism.

**Chap. 15 : *Silence.***

Lao Tzu [Laozi] :

"He who knows does not speak ;  
He who speaks does not know."

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"A dog is not considered a good dog because he is a good barker. A man is not considered a good man because he is a good talker."

**Chap. 16 : *Prayer.***

Yung-chia Ta-shih [Yong jia da shi] :

"So long as you seek Buddhahood, specifically exercising yourself for it, there is no attainment for you."

**Chap. 20 : *Tantum religio potuit suadere malorum*.**

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"The Grand Augur, in his ceremonial robes, approached the shambles and thus addressed the pigs. 'How can you object to die? I shall fatten you for three months. I shall discipline myself for ten days and fast for three. I shall strew fine grass and place you bodily upon a carved sacrificial dish. Does not this satisfy you?' Then, speaking from the pigs' point of view, he continued : 'It is better perhaps, after all, to live on bran and escape from the shambles.' 'But then,' he added, speaking from his own point of view, 'to enjoy honour when alive, one would readily die on a warshield or in the headsman's basket.' So he rejected the pigs' point of view and adopted his own point of view. In what sense, then, was he different from the pigs?"

Chiang Chih-chi [Jiangh Zhiji (1776-ca. 1833)] :

"While the Right Law still prevailed, innumerable were the converts who fathomed the depths of the Dharma by merely listening to half a stanza or even to a single phrase of the Buddha's teaching. But as we come to the age of similitude and to these latter days of Buddhism, we are indeed far away from the Sage. People find themselves drowning in a sea of letters; they do not know how to get at the one substance which alone is truth. This was what caused the appearance of the Fathers (of Zen Buddhism) who, pointing directly at the human mind, told us to see here the ultimate ground of all things and thereby to attain Buddhahood. This is known as a special transmission outside the scriptural teaching. If one is endowed with superior talents or a special sharpness of mind, a gesture or a word will suffice to give one an immediate knowledge of the truth. Hence, since they were advocates of 'special transmission', Ummon treated the (historical) Buddha with the utmost irreverence and Yakusan forbade his followers even to read the sutras. Zen is the name given to this branch of Buddhism, which keeps itself away from the Buddha. It is also called the mystical branch, because it does not adhere to the literal meaning of the sutras. It is for this reason that those who blindly follow the steps of Buddha are sure to deride Zen, while those who have no liking for the letter are naturally inclined towards the mystical approach. The followers of the two schools know how to shake the head at each other, but fail to realize that they are after all complementary. Is not Zen one of the six virtues of perfection ?

If so, how can it conflict with the teachings of the Buddha? In my view, Zen is the outcome of the Buddha's teaching, and the mystical issues from the letters. There is no reason why a man should shun Zen because of the Buddha's teaching ; nor need we disregard the letters on account of the mystical teachings of Zen... Students of scriptural Buddhism run the risk of becoming sticklers for the scriptures, the real meaning of which they fail to understand. By such men ultimate reality is never grasped, and for them Zen would mean salvation. Whereas those who study Zen are too apt to run into the habit of making empty talks and practising sophistry. They fail to understand the significance of letters. To save them, the study of Buddhist scriptures is recommended. It is only when these one-sided views are mutually corrected that there is a perfect appreciation of the Buddha's teaching."

#### **Chap. 24 : *Ritual, symbol, sacrament.***

</i>The Buddha of the Pali scriptures would certainly have answered this question in the negative. So would the Lao Tzu of the *Tao Teh King*.

In the Orient the systematization of mental prayer was carried out at some unknown but certainly very early date. Both in India and China spiritual exercises (accompanied or preceded by more or less elaborate physical exercises, especially breathing exercises) are known to have been used several centuries before the birth of Christ.

#### **Chap. 25 : *Spiritual exercises.***

</i>The period of mental prayer is to begin with intense concentration on a scene of Christ's passion; then the mind is, as it were, to abolish this imagination of the sacred humanity and to pass from it to the formless and attributeless Godhead which that humanity incarnates. A strikingly similar exercise is described in the Bar Jo Thodol or Tibetan Book of the Dead (a work of quite extraordinary profundity and beauty, now fortunately available in translation with a valuable introduction and notes by Dr. Evans-Wentz).

*The Tibetan book of the dead :*

"Whosoever thy tutelary deity may be, meditate upon the form for much time as being apparent, yet non-existent in reality, like a form produced by a magician Then let the visualization of the tutelary deity melt away from the extremities, till nothing at all remaineth visible of it; and put thyself in the state of the Clearness and the Voidness which thou canst not conceive as something and abide in that state for a little while. Again meditate upon the tutelary deity ; again meditate upon the Clear Light ; do this alternately. Afterwards allow thine own intellect to melt away gradually, beginning from the extremities."

**Chap. 27 : *Contemplation, action, social utility.***

In cases where the one-pointed contemplation is of God there is also a risk that the mind's unemployed capacities may atrophy. The hermits of Tibet and the Thebaid were certainly one-pointed, but with a one-pointedness of exclusion and mutilation. It may be, however, that if they had been more truly 'docile to the Holy Ghost,' they would have come to understand that the one-pointedness of exclusion is at best a preparation for the one-pointedness of inclusion the realization of God in the fullness of cosmic being as well as in the interior height of the individual soul. Like the Taoist sage, they would at last have turned back into the world riding on their tamed and regenerate individuality; they would have 'come eating and drinking,' would have associated with 'publicans and sinners' or their Buddhist equivalents, 'wine-bibbers and butchers.' For the fully enlightened, totally liberated person, samsara and nirvana, time and eternity, the phenomenal and the Real, are essentially one. His whole life is an unsleeping and one-pointed contemplation of the Godhead in and through the things, lives, minds and events of the world of becoming. There is here no mutilation of the soul, no atrophy of any of its powers and capacities. Rather, there is a general enhancement and intensification of consciousness, and at the same time an extension and transfiguration. No saint has ever complained that absorption in God was a 'cursed evil'.

'The sages of old,' says Chuang Tzu, 'first got Tao for themselves, then got it for others/ There can be no taking of motes out of other people's eyes so long as the beam in our own eye prevents us from seeing the divine Sun and working by its light. [Hux2]

1957.3

Jaspers, Karl. *Die grossen Philosophen* [ID D17060].

Laotse [Laozi] (1)

Leben und Werk

Von dem Leben des Laotse wird erzählt (Se ma Tsien [Sima Qian] um 100 vor Chr.): Er wurde geboren im Staate Tschu (in der heutigen Provinz Honan im nördlichen China). Eine Zeitlang war er Staatsarchivar (Geschichtsschreiber) bei der Zentralregierung (dem Tschou-Herrscher). Es war sein Wille, sich zu verbergen und ohne Namen zu bleiben. In hohem Alter reiste er, als die Zustände in seinem Heimatlande Tschu verwahrlost waren, nach dem Westen. Dem Wächter am Grenzpass schrieb er auf dessen Wunsch das Tao te king [Dao de jing] in 5000 Worten nieder. Dann verschwand er nach dem Westen. »Niemand weiß, wo er geendet.« Tschuang tse [Zhuangzi] aber sagt, Laotse sei im Kreise seiner Schreiber zu Hause gestorben. Seine Lebenszeit wird in das sechste Jahrhundert (traditionelle Auffassung, da nur so das von anderen als legendär aufgefaßte Gespräch zwischen Laotse und Konfuzius möglich ist) oder in das fünfte (Forke) oder noch später in das vierte gelegt. Die Tatsachen (z. B. daß sein Name weder von Konfuzius noch von Menzius [Mengzi] noch von Me-ti [Mozi] erwähnt wird, daß gewisse, immer spätere Überlieferungen vorliegen, die sich widersprechen usw.) bleiben die gleichen, ohne daß sie einen zwingenden Schluß zulassen. Ob aus dem Stil der Schrift bei dem Stand der Textüberlieferung der Literatur jenes geistig größten Jahrhunderts Chinas von kundigen Sinologen aus dem Vergleich mit anderen eine Zeitbestimmung möglich wird, ist für den Außenstehenden unentscheidbar und unwahrscheinlich. Die Zeitbestimmung ist für die Auffassung des Textes unwichtig. Die Diskussionen darüber bezeugen nur die Ungewißheit der Überlieferung.

Gewiß ist das Vorliegen des Tao te king. Auch dieses Buch ist in seiner Herkunft bezweifelt, als Ganzes zersetzt worden. Aber es ist innerlich von so überzeugendem Zusammenhang, daß man - trotz möglicher Interpolationen und Entstellungen des Textes - nicht zweifeln kann, daß es durch eine Persönlichkeit höchsten Ranges geschaffen worden ist. Sie scheint fast greifbar in seinen Worten vor uns zu stehen und zu uns zu sprechen.

Das Tao te king, das Buch vom Tao und Te, ist ein Werk von kürzeren und längeren Sprüchen, die abgeteilt sind in 81 kleine Kapitel. Die Anordnung ist ohne durchgeführtes System. Manchmal bilden sich Gruppen zusammenhängender Kapitel, so gegen Schluß die Gruppe der »politischen«. Von Anfang an ist alles "Wesentliche alsbald ausgesprochen und kehrt dann in sinnreichen Erweiterungen wieder. Es ist aphoristische Mitteilung des Fertigen ohne Begründung. Dem Leser zeigt sich eine großartige Geschlossenheit. Die Wiederholung in mannigfachen Modifikationen des Gleichen prägt die Einheit ein, die für uns als eine faktische, nicht in der Schrift selber als solche ausgeführte Systematik darstellbar ist. Obgleich keine methodische Terminologie vorliegt, ist eine methodisch interpretierbare Ganzheit zu fassen. Die Schlagkraft paradoxer Sätze (ohne die Willkür eines geistreich spielerischen Kopfes), der Ernst und eine zu sich hinziehende, unergründbar scheinende Tiefe machen die Schrift zu einem der unersetzlichen Werke der Philosophie.

Das Studium des Textes ist für Nichtsinologen nur durch Vergleichung der zahlreichen Übersetzungen und ihrer Kommentare möglich. Man gelangt nicht dahin, daß man Laotse liest, wie man Kant, Plato, Spinoza liest. Der übersetzte Text spricht nicht mehr unmittelbar selbst in eigener Sprache, sondern wie durch ein trübendes, dämpfendes oder dann grell erleuchtendes Medium hindurch. Hinzukommt, daß die monosyllabische chinesische Sprache und die Weise der chinesischen Schriftsprache unseren Sprachen so fremd ist, daß der Nichtsinologe aus der Ungewißheit nicht herauskommt (vgl. etwa Hackmann).

Die Abweichung des Sinns der Übersetzungen geht manchmal sehr weit (am tollsten in Kap. 6: bei de Groot handelt es sich um Atemregulierung, bei den anderen um die Wurzel des Weltalls, den »Talgeist«, das »tiefe Weibliche«; übrigens ist [Strauß] nach Liä-dsi dieses ganze Kapitel ein Zitat aus einer alten, Laotse vorliegenden Schrift, wie Laotse sonst häufig Zitate von Versen bringt, aus Liedern und Hymnen). Es ist zu widerraten, nur eine einzige Übersetzung zu lesen.

Grundlage des Studiums ist: Laotse's Tao te king, übersetzt und kommentiert von Victor von Strauß, 1870. Strauß' Kommentar führt den Leser an die Schwierigkeiten der Übersetzung, an die chinesischen Worte, an die Vieldeutigkeiten heran. Dazu gibt er, gebildet durch die

deutsche philosophische Überlieferung, eine eindringende, besonnene, zuweilen etwas wunderliche philosophische Interpretation. Selbst wo seine Aufstellungen nicht gültig sind, ist seine Begründung noch lehrreich. Mit diesem überragenden Werk sind beim Studium zusammenzunehmen die neueren Übersetzungen. Bei Abweichungen dieser Neueren gegenüber Strauß überzeuge man sich in Strauß' Kommentar, wie er seine Übersetzung begründet und manchmal die späteren Einwände schon vorwegnimmt. Die beim ersten Lesen zuweilen unverständliche Übersetzung von Strauß ist vielleicht gerade darum die beste: sie macht nicht leicht und ist nach Verständnis mit Hilfe des Kommentars gerade durch Kürze und Verborgenheit die sprechendste.

Ich zitiere nach den Übersetzungen, zum Teil in Kombinationen. Die Ziffern bezeichnen die Kapitel des Tao te king.

Zum Verständnis Laotse ist eine Anschauung der chinesischen Geisteswelt, des Zeitalters, in dem Laotse lebte, der Überlieferung, die ihm vorherging, förderlich. Daß wir hier darauf verzichten können, sie nach den Arbeiten der Sinologen wiederzugeben, bezeugt den überzeitlichen Sinn dieses metaphysischen Denkers, der um so wahrer und ergreifender wirkt, wenn man nur ihn selbst erblickt.

## I. Darstellung der Philosophie Laotse

Der Welt und aller Dinge, so auch des Denkers Ursprung und Ziel ist das Tao. Der Inhalt dieser Philosophie ist erstens: was Tao sei; zweitens: wie alles, was ist, aus ihm und zu ihm ist; drittens: wie der Mensch im Tao lebt, und wie er es verlieren und wiedergewinnen kann, und zwar als Einzelner und im Zustand der Staatsregierung.

Wir hören also — nach abendländischer Klassifikation - von der Metaphysik, der Kosmogonie, dem Ethos und der Politik. Bei Laotse ist dies Eines in dem alles durchdringenden Grundgedanken. In wenigen Sätzen eines Kapitelchens können alle vier Momente zugleich auftreten. Während die Darstellung unterscheiden und nacheinander behandeln muß, kommt es doch auf den einen Grundgedanken oder die Lebensverfassung dieser Philosophie an. Die Darstellung gelingt, wenn dieses Eine im Nacheinander zur Gegenwärtigkeit im Bewußtsein kommt.

### 1. Das Tao

Der erste Satz des Buches, in die fernste Tiefe dringend, beginnt: »Das Tao, das ausgesprochen werden kann, ist nicht das ewige Tao; der Name, der genannt werden kann, ist nicht der ewige Name. Das Namenlose ist der Ursprung der Welt des Himmels und der Erde« (1). Dieser Satz weist nicht nur alles voreilige Wissen, sondern überhaupt die Wissensweise, die der Mensch für endliche Dinge besitzt, für das Tao zurück. »Ich kenne nicht seinen Namen; bezeichne ich es, nenne ich's Tao« (25).

Wird von ihm gesprochen, so werden es negative Aussagen sein müssen (wie die war, daß es keinen Namen habe, das heißt menschlicher Nennbarkeit nicht zugänglich sei), z.B.: »Man blickt nach ihm und sieht es nicht, daher nennt man es farblos. Man horcht nach ihm und hört es nicht, daher nennt man es lautlos. Man greift nach ihm und faßt es nicht, daher nennt man es stofflos« (14).

Sein Sein positiv aussprechen zu wollen, hieße es verendlichen. »Tao ist leer« (4), ist der unendliche Abgrund; dies Leere ist das Unermeßliche, das »durch sein Wirken nie gefüllt« wird (4). Nennt man, faßt man, begreift man es, will man es denkend unterscheiden oder in ihm Unterschiede sehen, so verschwindet es: »Es wendet sich zurück ins Nichtsein« (14). Seine ursprüngliche Fülle ist mehr als alle uns faßliche Erfüllung, seine Gestaltlosigkeit mehr als alle uns faßliche Gestalt. »Es heißt des Gestaltlosen Gestalt, des Bildlosen Bild; das ist gar unerfaßlich. Es erblickend, sieht man nicht sein Gesicht, ihm nachfolgend sieht man nicht seinen Rücken« (14).

Was uns zum Gegenstand wird, ist endlich: Im Unterschiedensein bestimmt zu sein, macht das Sein für uns aus. Ein Viereck ist durch seine Ecken, ein Gefäß durch den Raum, der etwas in sich fassen kann, das Bild durch seine Gestalt. Wird der Gegenstand aber unendlich und ununterscheidbar wie das Tao, so verliert er seine Bestimmtheit, hört auf zu sein, was er im Unterschiedensein war. Daher kann der Gedanke, in dem ein Gegenstand als unendlich geworden gedacht wird, als ein Leitfaden für das Denken des Tao gelten; Laotse sagt: »Das größte Viereck hat keine Ecken, das größte Gefäß faßt nicht, der größte Ton hat unhörbaren Laut, das größte Bild hat keine Gestalt« (41).

Sofern das Sein das ist, was wir sehen, hören, greifen, was Bild und Gestalt ist, ist das Tao nichts. Erst im seinsfreien Tao wird der Ursprung erreicht. Dieser Ursprung ist nicht nichts im Sinne von überhaupt nicht, sondern im Sinne des Mehr-als-Seins, aus dem das Seiende stammt: »Das Sein entsteht aus dem Nichtsein« (40).

Dieses Nichtsein, das als Ursprung und Ziel allen Seins selbst das eigentliche Sein, aber als Übersein ist, wird nun nach den Aussagen durch Negation alsbald mit scheinbar positiven Aussagen überhäuft. Das Tao ist unwandelbar, »es allein beharrt und wandelt sich nicht« (25). Es altert nicht (30, 55). Das Tao ist Richtmaß seiner selbst (während Mensch, Erde, Himmel, alle Dinge außer dem Tao ihr Richtmaß an einem anderen haben) (25). Das Tao ist einfach, einfältig (32, 37), ist still (25), in seiner Ruhe unbegreiflich vollkommen (25).

Des Tao Ruhe aber kann nicht das Gegenteil der Bewegung sein; dann wäre es ein bloß Negatives, weniger als Sein. Tao bewegt sich, aber ist in der Bewegung zugleich Ruhe; seine Bewegung ist »Rückkehr in sich« (40). Es bewegt sich nicht, weil es etwas erreichen wollte, das es noch nicht wäre und nicht hätte; denn Tao ist bedürfnislos »ohne Verlangen« (34), »ohne Begehren« (37), es ist anspruchslos (34).

Ein Begriff des Tao war dem Laotse aus der Überlieferung überkommen. Der ursprüngliche Sinn des Wortes war »Weg«, dann die Ordnung des Weltalls, mit dieser identisch das rechte Tun des Menschen. Tao war ein uralter Grundbegriff des chinesischen Universismus. Übersetzt hat man das Wort Tao mit: Vernunft, Logos, Gott, Sinn, rechter Weg usw. Wenn man es als persönliche - männliche oder weibliche - Gottheit meinte, hat man es »der Tao« oder »die Tao« genannt. Angemessen ist aber gewiß »das Tao«.

Laotse gab dem Wort einen neuen Sinn, indem er den Grund des Seins Tao nannte, obgleich dieser Grund an sich namenlos, unnambar ist. Er transzendierte mit dem Worte über alles, was Sein hieß, über das gesamte Weltall, auch über das Tao als Weltordnung. Wohl bewahrte er wie das Weltsein so den Gedanken der durchgehenden Ordnung des Seienden, beide aber wurzeln im transzendenten Tao:

Das Tao ist vor der Welt, daher vor allen Unterscheidungen. Wird es an sich selbst gedacht, kann es weder anderem gegenübergestellt, noch in sich selbst unterschieden werden. So sind in ihm z. B. Sein und Sollen dasselbe; was in der Welt getrennt und entgegengesetzt ist, ist vor der Welt eins; dasselbe ist das Gesetz, nach dem alles geschieht, und das Gesetz, nach dem alles geschehen soll; dasselbe ist die Ordnung, die ewig schon ist, und die Ordnung, die durch sittlich wahres Tun noch hervorgebracht wird. Aber dieses Einssein des Entgegengesetzten kann nicht etwa alsbald wieder ein besonderes Sein in der Welt und auch nicht das Ganze der Welt sein. Es bleibt vor der Welt und Ziel der Welt. Weltwerden heißt sich scheiden und unterschieden werden, sich spalten und entgegengesetzt werden.

Für uns ist in der Welt die Fülle durch Scheidung und Gegensatz. Das Tao heißt leer, weil es, ununterschieden, ohne Gegenstand, ohne Gegensatz, nicht Welt ist. Erfüllt sich das Tao, so setzt es Gegenständliches in sich, bringt es die Welt hervor. Aber nie wird dadurch das Tao selbst gefüllt (4). Könnte es durch die hervorgebrachte Welt gefüllt werden, würde es in der Welt aufgehen. Es bleibt - so dürfen wir interpretieren - in der Leere voller an Möglichkeit als alle bloße Wirklichkeit der Welt, im Nichtsein mehr als Sein, im ununterscheidbaren Grunde größer als alles gegenständlich unterscheidbare, bestimmte Seiende. Es bleibt das Umgreifende.

## 2. Das Tao und die Welt

Es war, bevor Himmel und Erde entstanden (25); es war auch vor dem Himmelsherrn Ti, dem höchsten Gotte der Chinesen (4). Aber das Tao ist nicht ein unzugängliches ganz Anderes, sondern ist gegenwärtig. Unwahrnehmbar, ist es doch erfahrbar als das eigentliche Sein in allem Seienden. Anwesend in allem, ist es das, wodurch dies, was auch immer es ist, sein Sein hat. Die Zeichen seiner Anwesenheit in der Welt sind:

a) Es ist als Nichtsein da: Auge, Ohr, Hand suchen das Tao umsonst, aber es ist überall, »das große Tao, wie es umherschwebt!« (34), Vergleichbar ist es dem greifbaren Nichtsein, durch das alles bestimmte Sein ist: so wie das Gefäß durch das Nichts (die Leere) der fassende Hohlraum ist, wie das Haus durch das Nichts (die Leere) der Fenster und Türen ist (11). So ist das Nichts des Tao das Nichtsein, das das Seiende erst zum Sein macht.

Vergleichbar ist es dem, was auch den massivsten, porenlosen Körper noch durchdringen würde: »Das Nichtseiende durchdringt das Zwischenraumlose« (43). Weil es wie das Nichts ist, darum leistet kein Seiendes ihm Widerstand. »Seine Einfachheit, so zart sie auch ist, die Welt vermag nicht, sie zu unterdrücken« (32). »Durch alles geht es und gefährdet sich nicht« (25).

b) Es wirkt, als ob es nicht wirke: »Tao ist allezeit ohne Handeln, dennoch bleibt nichts ungewirkt« (oder: »Tao ist ewig ohne Tun, und doch ohne Nichttun«) (37). Unmerkbar wirkt es, als ob es machtlos wäre. »Schwachheit ist Taos Äußerungsweise« (40). Tao ist unendlich wirkend, weil alles hervorbringend, aber es wirkt in der Unscheinbarkeit seiner Stille, die nichts tut.

Obgleich das Tao übermächtig alles Seiende hervorbringt, gibt es alles Seiende frei, als ob es nicht durch Tao, sondern ein jedes von sich selbst wäre, wie es ist. Daher ist zwar in alle Wesen von ihrem Ursprung her die Anbetung des Tao gelegt, aber so, daß die Anbetung dem eigenen Sein der Wesen überlassen bleibt: »Taos Anbetung ist niemandes Gebot und immerdar freiwillig« (51). Tao bewirkt das freie Entgegenkommen der Wesen: »Des Himmels Weise ist: Er streitet nicht und überwindet doch; er redet nicht, doch versteht, die rechte Antwort zu bekommen; er ruft nicht, doch alles kommt von selbst ihm entgegen« (73). Das Nichtzwingen der Wesen gelingt dem Tao dadurch, daß es sich vor ihnen zum Verschwinden bringt, als ob es gar nicht wirke und nie gewirkt hätte. Seine Weise ist »erzeugen und nicht besitzen, tun und nichts darauf geben, großziehen und nicht beherrschen« (51). »Ist das Werk vollendet, nennt es es nicht sein. Es liebt und ernährt alle Wesen und macht nicht den Herrn« (34).

Indem Tao unwiderstehlich wirkt, verbirgt es die Unwiderstehlichkeit; es dämpft sich und gleicht sich an: »Es stumpft seine Schärfe, es macht milde seinen Glanz, es wird eins mit seinem Staube« (4).

c) Das Tao ist in allem Einssein der Ursprung des Einen: Alles Seiende hat Sein in dem Maße, als es durch das Band der Einheit gehalten ist, des Einen, das die Hervorbringungsform des Tao ist, nicht Eins als Zahl, sondern Einheit als Wesen. »Die von alters teilhaben am Einen: der Himmel ist kraft des Einen rein, die Erde steht kraft des Einen fest, die Geister verdanken der Einheit ihren Verstand, das Flußbett verdankt der Einheit, daß es sich füllt, die Zehntausend Dinge leben kraft der Einheit, die Herrscher sind durch die Einheit Vorbilder des Reiches« (39).

d) Durch das Tao hat alles Dasein sein Sein: »Ein Abgrund, oh! gleicht es aller Wesen Urvater« (4). »Man darf es ansehen als der Welt Mutter« (25). Sie verdanken diesem Vater oder dieser Mutter ihre Erhaltung. »Seine Macht erhält sie, sein Wesen gestaltet sie, seine Kraft vollendet sie« (51). Ohne Tao ist ein jedes verloren; aber »es verweigert sich ihnen nicht« (34). »Sein Geist ist höchst zuverlässig. In ihm ist Treue« (21).

e) Das Tao steht jenseits von Gut und Böse und ist doch unendlich hilfreich: Alle Wesen ohne Ausnahme, die guten wie die bösen, haben ihr Sein durch Tao, an ihm ihren Halt, daher in irgendeinem Sinne Bestand. »Das Tao ist der Zehntausend Dinge Hort, der guten Menschen Schatz, der nicht guten Menschen Zuflucht« (62).

Das Walten des Tao - obgleich Liebe, Treue, Zuverlässigkeit genannt - ist doch nicht von menschlichem Mitleid bewegt, kennt auch keine Bevorzugung und Parteinahme. Das zeigt sich im Bild der erscheinenden Welt; das Kommen und Gehen aller Dinge ist endlos und

nichtig: »Was zwischen Himmel und Erde, wie gleicht es dem Blasebalg! Er ist leer und doch unerschöpflich; er regt sich, und um so mehr geht heraus« (5). Das All ist gleichgültig gegen alle Individuen: »Himmel und Erde haben keine Menschenliebe; sie nehmen alle Wesen wie einen Strohhund« (den man als Puppe bei Opfern brauchte und fortwarf) (5). »Es ist des Himmels Art, keine Vorliebe für irgend jemand zu zeigen, aber er ist immer auf selten des Guten« (79). Daher auch der Satz: »Der Weg des Himmels ist, wohlzutun, nicht zu schädigen« (81).

Die Grundzeichen des Daseins des Tao in der Welt waren also das alldurchdringende Nichtsein, das alles erwirkende unmerkliche Nichthandeln, die allhervorbringende Kraft der Einheit, die allbegründende Erhaltung der kommenden und gehenden Wesen von einem Ort jenseits von Gut und Böse her.

Das Weltwerden und der Prozeß des Einzelnen in der Welt

Über die Anschauung des Tao in der Welt hinaus will Laotse eindringen in den Ursprungsprozeß, in das Weltwerden, in das Rätsel, daß überhaupt die Welt aus dem Tao geworden ist. Diese Spekulation hat Laotse nicht konstruktiv entwickelt, aber angedeutet. Er fragt nicht, warum die Welt ist. Er fragt auch nicht, wie eine Abweichung geschehen ist. Er scheint keinen zeitlichen Weltprozeß mit einer Folge einschneidender, gründender oder katastrophaler Ereignisse zu kennen. Eher würde man aus ihm eine zeitlose ewige Gegenwart als Grundwesen des Seins entnehmen. Was an Andeutungen über einen Weltprozeß bei ihm vorkommt, ist vielleicht als ein immerwährendes Geschehen aufzufassen:

a) Im ursprünglich einen Tao sind zwei: Erstens das Tao, das nicht nennbar ist, das Nichtsein, - und zweitens das Tao, das genannt werden kann, das Sein. Das unnennbare heißt »Himmels und der Erde Urgrund«, das nennbare heißt »der Zehntausend Dinge Mutter« (1). Diese »Mutter« ist das Sein: »Die Zehntausend Dinge entstehen aus dem Sein« (40); das Nichtsein hat keinen Namen: »Das Sein entsteht aus dem Nichtsein« (40). Nicht an sich, nur als in dem Weltsein offenbart wird Tao nennbar. Das Hervorgehen der Dinge aus dem nennbaren Tao ist selbst immerfort das Entstehen von Nennbarem: »Sobald Tao zu schaffen und zu ordnen beginnt, hat es einen Namen. Ist aber sein Name wirklich einmal da, so wird man es wohl auch erkennen« (32).

Beide - das unnennbare und das nennbare Tao, das Nichtsein und das Sein - »sind desselben Ausgangs und verschiedenen Namens« (1). Das Unnennbare mit dem Nennbaren erblickend, geht der Gedanke in das Unergründliche: »Zusammen heißen sie tief, des Tieferen abermals Tiefes« (1).

Der Prozeß des Weltwerdens wird an anderer Stelle wie folgt entworfen: »Tao erzeugte Eins; Eins erzeugte Zwei; Zwei erzeugte Drei; Drei erzeugte die Zehntausend Dinge. Die Zehntausend Dinge trugen auf dem Rücken das Yin und umfassen das Jang. Das unkörperliche Chi bringt sie in Einklang« (42).

b) Das hervorbringende Tao trägt in sich die Grundfaktoren des Weltseins, heiße man sie Formen, Bilder, Stoffe, Kräfte: »Unfaßlich, unsichtbar sind in ihm Bilder! Unsichtbar, unfaßlich sind in ihm Dinge! Unergründlich, dunkel ist in ihm Same.«

c) Im Weltprozeß geschieht der Prozeß des einzelnen Wesens. Die Bewegung aller Wesen in der Ruhelosigkeit des Weltseins scheint einen doppelten Sinn zu haben: den der Nichtigkeit eines Kommens und Gehens aus dem Nichts in das Nichts oder den der Heimkehr der Wesen zu ihrem Ursprung: »Alle Wesen miteinander treten hervor, und wir sehen sie wieder zurückgehen. Wenn sich die Wesen entwickelt haben, kehrt jedes zurück in seinen Ursprung. Zurückgekehrtsein in seinen Ursprung heißt ruhen. Ruhen heißt die Aufgabe erfüllt haben. Die Aufgabe erfüllt haben heißt ewig sein« (16).

### 3. Das Tao und der Einzelne (Lebenspraxis)

Was wahrhaft ist, folgt dem Tao (21). Hohe Tugend, eigentliches Leben (te) ist Einssein mit dem Tao. Auch der Mensch geht nur mit dem Tao den rechten Weg. Daher werden die Grundcharaktere des Tao als die Grundcharaktere des wahren Menschen wieder erscheinen, vor allem: Wirken durch Nichthandeln, Sein durch Nichtsein, Stärke durch Weichheit. Das jedoch geschieht nicht notwendig (wie ein Naturgeschehen), vielmehr: der Mensch kann abfallen vom Tao, er ist zumeist schon abgefallen, und er kann wieder einwerden mit dem Tao.

a) Abfall vom Tao: Absichtlichkeit und Sichselbstwollen: Der ursprüngliche Abfall ist das Sichselbstwollen, das identisch ist mit Absichtlichkeit des Handelns, mit dem Sichselbstanschauen darin, mit der Gefflissentlichkeit und der zweckhaften Betriebsamkeit. »Hohe Tugend will nicht Tugend, daher ist sie Tugend; niedere Tugend will Tugend sein, daher ist sie nicht Tugend« (38). Das heißt: Was ich zum Zwecke mache, verliere ich, sofern der Inhalt des zweckhaften Wollens das eigentlich Wirkliche ist. Was ich zum Zwecke machen kann, das sind endliche Dinge, die vergänglich, nicht das ewige Sein sind. Wie die Absichtlichkeit durch Wollen des Wesentlichen dieses gerade zerstört, so zerstört die Selbstreflexion das eigene Wesen, wenn sie es betrachtend wissen und im Wissen es besitzen und an ihm wie an einem Besitz sich freuen möchte. »Wer sich ansieht, leuchtet nicht; wer sich recht ist, zeichnet sich nicht aus; wer sich rühmt, hat kein Verdienst; wer sich erhebt, ragt nicht hervor« (24).

Das Zerstörende der Verbindung der Selbstreflexion, in der der Mensch sich selbst will, mit dem wirkenden Tun machen Gleichnisse deutlich: »Ein Gefäß ergreifen und zugleich vollgießen, besser das unterbleibt. Betastend prüfen und zugleich schärfen kann nidit lange währen« (9). Das heißt (nach Strauß), es sei unvereinbar, ein Gefäß (nach chinesischer Sitte mit beiden Händen) zu ergreifen und es gleichzeitig einzufüllen - unvereinbar, den Lohn genießen zu wollen (ergreifen) für das, was man tut, und eben dies zugleich tun (vollgießen). Ferner sei es unvereinbar, eine Klinge nach ihrer Schärfe zu betasten (das reflektierende Prüfen) und sie zugleich zu schärfen (das Wirken des höheren Menschen). Absichtlichkeit, Sich-selber-spiegeln, Sich-selbst-wollen gehören zusammen. In ihnen ist das Tao preisgegeben. Durch sie ist in das lebendige Tun des aus der Tiefe des Tao entsprungenen Wirkens gleichsam hmemgeschnitten. Die Wirklichkeit eigentlichen Lebens ist vernichtet. Die Absichtlichkeit ist der Gegensätze nicht mehr umgreifend inne, sondern sieht die Dinge in Alternativen, von denen sie je die eine Seite als die richtige fixiert. Während die Gegensätzlichkeit die Grundform der Erscheinung des Tao in der Welt ist und das Leben aus dem Tao die Gegensätze in sich umfaßt, geschieht der Abfall, indem Gegensätze durch die Absichtlichkeit entweder zugunsten der einen Seite aufgehoben oder überhaupt umgangen werden. Die Absichtlichkeit muß dadurch, daß sie etwas zum Zwecke macht, unterscheiden. Daher spaltet sie die aneinander gebundenen Gegensätze und isoliert die Seiten. In der Absichtlichkeit aufgehend, sehe und tue ich nicht mehr eines im anderen, sondern entweder das eine oder das andere, und dann, hin und her schwankend, einmal das eine und dann das andere. Ich habe das Tao verloren, weil ich im Vordergrunde nur jeweils das Eine, nicht auch in ihm und mit ihm sein Anderes ergreife; oder weil ich, statt in der Hingabe meiner umgreifend zu werden in der Offenheit für die Wirklichkeit selbst, diese halten möchte in der Form des bestimmten Daseins und Gewußtseins.

b) Nichthandeln (wu wei) als der Ursprung des Ethos: Der zweckhafte Wille, in der Welt auf endliche und bestimmte Dinge gerichtet, kann selber gegründete Wirklichkeit nur gewinnen, wenn er aufgenommen ist in ein Nichtwollen. Dieses Nichttun, Nichthandeln, diesen Ursprung der erfüllenden Unabsichtlichkeit zu verstehen, hieße das Ethos Laotsees im Kern zu fassen.

Wu wei ist die Spontaneität des Ursprungs selbst. Keineswegs ist dieses Nichttun das Nichtstun, keineswegs Passivität, Stumpfheit der Seele, Lahmheit der Antriebe. Es ist das eigentliche Tun des Menschen, das von ihm so getan wird, als täte er nicht. Es ist ein Wirken, ohne das Gewicht in die Werke zu legen. Diese Aktivität ist das alles Handeln in sich schließende, umgreifende, das Handeln erst aus sich hervortreibende und ihm Sinn verleihende Nichthandeln.

Der Ausdruck »Nichthandeln« kann durch den Gegensatz zum »Handeln« täuschen über die Gesetzlosigkeit des Ursprungs, die mit dem Wort getroffen werden soll. Es ist nicht möglich, für das wu wei eine Anweisung zu geben, die eines fordert, um ein anderes auszuschließen. Denn damit würde es wieder in die zweckhafte Geflissentlichkeit gezogen werden, über die es hinausgreift. Was die Gegensätze in sich schließt, kann nicht in der Gegensätzlichkeit des Sprechens angemessen ausgesprochen werden. So sagt Laotse wie vom Tao: »Tao ist ewig ohne Tun, und doch ohne Nichttun« (37), so entsprechend vom hohen Menschen: »Er tut nicht und doch ist er nicht untätig« (48); und er kann vom recht wirkenden Menschen das Nichttun aussagen und es doch ein Tun des Nichttuns (wei wu wei) nennen: »Der hohe Mensch beharrt im Tun des Nichttuns« (2).

Ist die Unabsichtlichkeit das Wesen der ursprungsgeborenen Aktivität, so ist die Absichtlichkeit das Wesen der aus einem vereinzelnden, verendlichen, zweckhaften Denken geborenen Aktivität. Jene geschieht, ohne gewollt zu sein, und lenkt noch den zweckhaften Willen; diese geschieht als gewollte und ist zuletzt doch ohne Führung und Grund. Jene wirkt aus dem Tao zum "Wesen, diese zerstört aus der Endlichkeit zum Nichts. Die Unabsichtlichkeit des "Wirkens aus dem Tao will sich im Tun nicht des guten Tuns vergewissern. Sie will nicht Zeugnisse sammeln des guten Willens und will sich nicht bezeugen in Werken.

Die Unabsichtlichkeit ist ebenso fern dem Worte »nicht widerstehen dem Übel«. Denn bei Laotse liegt der Sinn auf der Aktivität des im Tao gegründeten, mit ihm geeinten Lebens, in jenem Worte auf dem Dulden und dem Opfer. Laotse's Nichthandeln ist das lebendige Wirken aus der Tiefe, das »dem Bösen nicht widerstehende« Nichthandeln wird ein Kampfmittel, wird ein Bewirkenwollen durch Aufgabe des Widerstandes (feurige Kohlen auf das Haupt des Gegners häufen).

Das Sammeln der Zeugnisse für das eigene gute Handeln und das Dulden im Opfer sind beide im höchsten Maße absichtlich. Die eigentliche Unabsichtlichkeit, die in ihrer Einfachheit das Rätsel ist, ist vielleicht niemals im Philosophieren so entschieden zur Grundlage aller Wahrheit des Handelns gemacht worden wie von Laotse. Aber sie ist in ihrem Wesen nicht bestimmt zu fassen, nicht als Anweisung zu geben. Nur indirekt kann auf sie hingewiesen werden.

c) Die aus dem wu wei sich entfaltenden Zeichen des Einsseins mit dem Tao: Die Charakteristik des Weisen — des heiligen Menschen, des hohen Menschen, des Vollendeten, des Edlen, des Berufenen - hat dieselbe Schwierigkeit wie das Sprechen vom Tao: Das Einssein mit dem Tao kann nie als das eine von zwei Gegensätzen gefaßt werden. Im Verhalten des Menschen handelt es sich hier nicht um die Wahl in der Situation zwischen zwei auf gleicher Ebene liegenden Möglichkeiten. Das Beschreiben des Einsseins trifft nicht die Bestimmtheit einer eindeutigen Erscheinung, sondern ein Bild, das aussieht wie ein Sichverstecken im Gegensatz. Es wird mißverstanden mit der Fixierung der einen Seite des Gegensatzes. Beispiele solcher Sätze sind:

»Große Vollendung muß wie unzulänglich erscheinen... große Fülle muß wie leer erscheinen... große Geradheit muß wie krumm erscheinen, große Begabung muß wie dumm erscheinen, große Beredsamkeit muß wie stumm erscheinen« (45).

»Wer im Tao erleuchtet ist, erscheint dunkel... wer am höchsten steht in der Tugend, erscheint tief erniedrigt... wer sich durch fleckenlose Reinheit hervortut, erleidet schweren Tadel, wer vielseitige Tüchtigkeit besitzt, ist wie unzulänglich. Wer fest an Tugend ist, ist wie im Schwanken« (41).

Solche Ausdrucksweisen durch Gegensätzlichkeiten werden wiederkehren, wenn wir nun das Bild des Weisen darstellen. Was in der Wörtlichkeit täuscht, weil es in die Rationalität der Entscheidung zwischen Gegensätze zu drängen scheint oder in paradoxen Umkehrungen spielt, möchte das ganz Einfache zum Bewußtsein bringen, was alle rationalen Scheidewege übergreifend mit der sanften Gewalt erfüllender Gewißheit in der Führung noch des zweckhaften Tuns durch umgreifende zweckfreie Wirklichkeit gegenwärtig ist.

In Weichheit wirken: »Weich und Schwach überwindet Hart und Stark« (36). »Der Welt Allernachgiebigstes überwältigt der Welt Aller-härtestes« (43). »Des hohen Menschen Weise: tun und nicht streiten« (81).

Ein Gleichnis erhellt die Lebendigkeit des Weichen: »Alle Wesen, Kräuter und Bäume treten ins Leben weich und zart; sie sterben vertrocknet und dürr. Darum: Hart und Stark ist Todesgeselle, Weich und Schwach ist Lebensgeselle... Der Mensch tritt ins Leben weich und schwach, er stirbt hart und stark« (76).

Ein anderes Gleichnis ist die Schwäche des Weibes: »Das Weib überwindet immerdar mit Ruhe den Mann; mit Ruhe ist es Untertan« (61).

Das häufigste Gleichnis aber ist das Wasser: »Nichts in der Welt ist weicher und schwächer als das Wasser. Aber nichts, was Hartes und Starkes angreift, vermag es zu übertreffen« (78). »Daß Ströme und Meere die Könige sind aller Täler, das kommt davon, daß sie tüchtig sind im Untensein« (66). »Taus Wirken in der Welt gleicht Flüssen und Bächen, die sich in Ströme und Meere ergießen« (32). »Der höchste Gott ist wie das Wasser. Des Wassers Güte ist es, allen Wesen zu nützen und nicht zu streiten. Es weilt an Orten, die alle Menschen verachten« (8).

Nichtsichselbstwollen: Nach dem Vorbild des Tao lebt der hohe Mensch: »Daher der heilige Mensch hintansetzt sein Selbst, und selbst vorankommt; sich entäußert seines Selbst, und selbst bewahrt wird« (7). Also ein zweifaches Selbst: das begehrende, eigensüchtige, sich bespiegelnde, Besitz und Geltung beanspruchende, und das eigentliche Selbst, das erst im Verschwinden jenes anderen hervortritt. »Wer andere überwindet, hat Stärke; wer sich selbst überwindet, ist tapfer« (33). Diese Überwindung hat zur Folge:

Das Nichtbegehren: »Die fünf Farben machen das menschliche Auge blind, die fünf Töne machen das menschliche Ohr taub, die fünf Geschmäcke machen den menschlichen Gaumen stumpf; Rennsport und Jagd bringen den Menschen zu unsinniger Leidenschaft; schwer zu erlangende Schätze verleiten den Menschen zu unheilvollem Tun. Darum sorgt der Weise für sein Inneres und nicht für die äußeren Sinne« (12). »Gehäufter Lebensgenuß bedeutet Unseligkeit; das Triebleben in der Seele steigern, heißt sich bezwingen lassen« (55).

Gefangen ist, wer der Sucht, Leben nur als Leben zu wollen, verfällt: »Wer nichts tut nur um des Lebens willen, ist weiser als der, welchem das Leben das höchste Gut ist« (75). »Wer begierdelos ist, der erkennt das Tao; wer stets Begierden hat, sieht nur seine Äußerlichkeit« (1). Wer von »Musik und leckerem Mahl« gefesselt ist, hält das Tao für fad und abgeschmackt (35).

Das Sickselbstnichtbetrachten: »Nicht sich sieht er an, darum leuchtet er. Nicht sich ist er recht, darum zeichnet er sich aus.« Er »vollbringt Verdienstliches und verweilt nicht dabei« (77).

Das Nichtbeanspruchen: Der hohe Mensch »wirkt und behält nicht, er handelt und beansprucht nicht« (2). »Er belebt und hat nicht. Er erhält und beherrscht nicht« (10). »Weil der Weise nie den Großen spielen will, deshalb ist er imstand, seine wahre Größe zu erreichen« (34).

Das Sichzurückhalten: »Ist das Werk vollbracht, dann sich zurückziehen« (9). Der Weise »wünscht nicht seine Weisheit sehen zu lassen« (77). Er »tut und macht nichts daraus« (77). »Ist das Werk vollbracht, tut er sich nichts darauf zugut« (2). »Nicht sich rühmt er, darum ragt er hervor« (22).

Erkennen: In Einheit mit dem Tao leben, heißt zugleich Tao erkennen. Es erkennen, heißt zugleich in ihm leben.

Die Erkenntnis des Tao ist nicht wie ein Wissen von etwas. Messe ich am geläufigen Wissen, so ist Erkenntnis des Tao wie nichts: »Wer tut im Lernen (Gelehrsamkeit treibt), nimmt täglich zu; wer tut im Tao, nimmt täglich ab... um anzulangen am Nichttun« (48). Wer Tao erkennt, von dem gilt: »Lichthell alles durchdringend, kann er unwissend sein« (10). Ihm bedeutet nichts die Vielwisserei: »Wer erkennt, ist kein Vielwisseur; wer Vielwisseur ist, erkennt nicht« (81).

Erkenntnis des Tao wird nicht von außen erworben; sie erwächst dem Inneren: »Nicht ausgehend zur Tür, kennt man die Welt; ohne durch das Fenster zu sehen, schaue ich die Ordnung des Himmels. Je weiter man ausgeht, desto weniger erkennt man« (47).

Statt im Vielerleiwissen sich zu zerstreuen, ist Erkenntnis des Tao das Wissen vom Einen: »Erkannt haben, was ewigen Bestand hat, heißt erleuchtet sein« (55). »Das Ewige nicht kennen, ist Verwilderung und Verderben« (16).

Diese Formeln besagen: Nur der Tiefe des Menschen öffnet sich die Tiefe des Tao. Dem Vordergrund und der Verkehrung des Menschen, seinem Begehren und Sichselbstwollen, seinem Sichbespiegeln und Beanspruchen verschließt sich das Tao. Aber in des Menschen Tiefe ruht die Möglichkeit eines Mitwissens mit dem Ursprung. Ist die Tiefe verschüttet, gehen die Wogen des Daseins in der Welt darüber hin, als ob sie gar nicht wäre.

Daher ist nur mit dem Erkennen des Tao die eigentliche Selbsterkenntnis möglich. »Wer andere kennt, ist klug; wer sich selbst kennt, ist erleuchtet« (33). Diese Selbsterkenntnis, die nichts zu tun hat mit der Selbstbespiegelung, nichts mit dem Sichselbstbesitzenwollen im Wissen von sich, ist das Wissen um das Selbstsein im Tao, das jenes falsche Selbstseinwollen durchschaut und zum Verschwinden bringt. Daher ist die Selbsterkenntnis negativ zu fassen: »Wissen, daß man nichts weiß, ist das höchste. Die Grenzen seines Wissens nicht wissen, ist Krankheit. Nur wer seine Krankheit als Krankheit weiß, ist dadurch nicht krank. Der heilige Mensch ist nicht krank, weil er seine Krankheit leidend empfindet« (71). Positiv aber ist die Selbsterkenntnis, die Erkenntnis seiner selbst in bezug auf den Urgrund, dieser Mutter aller Wesen: »Wer seine Mutter erkennt, erkennt auch seine Kindschaft. Wer seine Kindschaft erkennt, hält zu seiner Mutter« (52). Umgreifende Offenheit: Wer das Tao wiedergewonnen, damit den Eigenwillen zum Erlöschen gebracht hat und er selbst geworden ist, der lebt in der Weite, und das Gegenwärtige liegt so vor ihm, wie es in seinem Grunde ist: »Wer das Ewige kennt, ist umfassend. Umfassend sein, ist gerecht sein« (16). Dies Umfassendsein hat eine erstaunliche Dialektik in sich:

»Der heilige Mensch hat kein beharrlich Herz (oder kein befestigtes Herz oder: kein Eigenherz); aus der hundert Geschlechter Herzen macht er sein Herz« (49). Es gibt keine Grenze seines Mitlebens: »Alle Wesen treten hervor, und er entzieht sich nicht« (andere Übersetzung: »Die Dinge treten an ihn heran, und er verschließt sich ihnen nicht«) (2). Er verläßt keinen Menschen, denn »keiner ist ganz verloren« (27). Er wagt es, alle gleich zu behandeln: »Den Guten behandle ich gut, den Nichtguten behandle ich auch gut. Den Aufrichtigen behandle ich aufrichtig, den Nichtaufrichtigen behandle ich auch aufrichtig« (49). Noch weiter geht er, wenn er von sich fordert: »Vergilt Feindschaft mit Wohltun« (63), Diese Weite bedeutet aber zugleich größte Ferne. Indem er das Wesen sieht und liebt, durchschaut er den Schein der Endlichkeit und erfährt damit eine nicht leere, sondern vom Tao erfüllte Unbetroffenheit von dem Besonderen; wie das Tao verhält er sich auch hier, er steht jenseits von Gut und Böse, nicht in Gleichgültigkeit, sondern mit der Tiefe seines in Gerechtigkeit und Liebe allein am Wesen festhaltenden Blicks: »Himmel und Erde haben keine Menschenliebe, sie nehmen alle Wesen für einen Stroh Hund. Der heilige Mensch hat keine Menschenliebe; er nimmt das Volk für einen Stroh Hund« (5).

Des Weisen Haltung im Ganzen: Der Erleuchtete verhält sich, wie die Meister des Altertums: »Behutsam waren sie, wie wer im Winter einen Fluß überschreitet; vorsichtig, wie wer alle Nachbarn fürchtet; zurückhaltend, wie ein Gast; ausweichend, wie schmelzendes Eis; einfach, wie Rohholz; leer, wie ein Tal; undurchsichtig, wie getrübbtes Wasser« (15). Oder er hat drei Grundeigenschaften: Barmherzigkeit (Menschenfreundlichkeit), Sparsamkeit, Bescheidenheit (nicht wagen, im Reiche voraus zu sein) (67). Der Weise spricht nicht viel. »Der Mensch, der viele Worte ausgibt, erschöpft sich oft« (5).

Einfalt und Unbefangenheit des Kindes ist das Wesen des Weisen: »Wieder kehrt er zur ersten Kindheit« (28). »Kann dem Kinde gleich sein« (10). »Wer in sich hat der Tugend Fülle, gleicht dem neugeborenen Kinde; die Knochen sind schwach, die Sehnen weich und doch greift es fest zu« (55).

Der Zustand des Weisen ist die Unerschütterlichkeit: »So kann er nicht beeinflußt werden weder durch Zuneigung noch durch Abneigung; er kann nicht beeinflußt werden weder durch Gewinn noch durch Schädigung; er kann nicht beeinflußt werden weder durch Ehrung noch durch Erniedrigung« (56).

d) Der Abfall: Daß die Menschenwelt im Zustand eines Abfalls vom Tao sich befindet, ist für Laotse ein Faktum. Die meisten und daher die öffentliche Wirklichkeit sind fern vom Tao. Das wird oft ausgesprochen, z.B.: »Des Nicht-Redens Lehre, des Nicht-Tuns Vorteil, wenige in der Welt erreichen sie« (43).

Warum der Abfall? Das Altertum besaß das Tao und lebte in ihm (14; 15). Wodurch aber der

Abfall geschieht, das ist als Tat des Menschen nicht in der Vergangenheit einmal für immer als Seinskatastrophe geschehen, sondern geschieht stets von neuem. Der Abfall erscheint als Folge der Absichtlichkeit, der Selbstreflexion, des Sichselbstwollens.

Das Vermögen und das Unvermögen der Absichtlichkeit läßt Tschuangtse den Laotse im Gespräch mit Konfuzius aussprechen: »Wenn man zum Tao kommt, geschieht es nicht von selbst, und man kann es nicht; ihn verlieren, geschieht auch nicht von selbst, aber man kann es.« Das heißt: man kann nicht zum Tao kommen durch die eigene Kraft absichtlichen Wollens; aber es geschieht nicht von selbst: das Tao in mir und außer mir wirkt es. Ferner: der Verlust des Tao geschieht auch nicht von selbst: es ist Schuld des eigenen Tuns - »man kann es« -, und zwar durch die Herrschaft der Absichtlichkeit und des Sichselbstwollens in mir. Aber woher kommt diese Absichtlichkeit? Das hat Laotse nicht ergrübelt. Ob nicht das Tao mit Welt und Mensch ursprünglich eins bleiben konnte und ob kein Abfall hätte zu geschehen brauchen, das fragt Laotse nicht. Er nimmt ihn als gegeben.

Stufen des Abfalls: Laotse unterscheidet: »Wes Tun mit Tao einstimmt, wird eins mit Tao; wer der Tugend gemäß handelt, wird eins mit der Tugend; der Verderbte wird eins mit der Verderbnis« (23). Das heißt: in der Mitte zwischen dem Eingewordensein und der Verderbnis steht das als recht zu begreifende und als solches auch absichtlich zu erzwingende Handeln und Sichverhalten, die Tugend. Erst wenn das Tao verlassen wird, gibt es bestimmte Tugenden und Regeln. Diese sind der Ausdruck dessen, daß die Verlorenheit schon eingetreten ist. Sie sind der Versuch einer Teilrettung. Denn erst wo der Mensch schon abgefallen ist, gibt es Pflichten. Die scheinbar edelsten Tugenden sind doch Zeichen einer schon niederen Stufe des Menschseins. Denn dieses ist wahr und wirklich nur im Einssein mit dem Tao: »Wird das große Tao verlassen, dann gibt es Menschenliebe und Gerechtigkeit.

Kommt Klugheit und Wissen auf, so gibt es große Heuchelei. Sind die sechs Verwandtschaftsarten nicht in Einklang, so gibt es Kindespflicht und Vaterliebe. Ist die Landesherrschaft in Verfall und Unordnung, so gibt es getreue Diener« (18).

Eine Stufenfolge wird entwickelt von der hohen im Tao wandelnden Existenz (der »hohen Tugend«) bis zur bestimmten Tugendhaftigkeit und zur konventionellen Anständigkeit, die schließlich Gewalt braucht gegen den, der ihr nicht zustimmt: »Hohe Tugend handelt nicht geflissentlich und erhebt keine Ansprüche... Hohe Menschenliebe handelt geflissentlich, aber sie erhebt wenigstens keine Ansprüche. Hohe Gerechtigkeit handelt geflissentlich und erhebt Anspruch. Hohe Anständigkeit handelt geflissentlich, und wenn ihr keiner entspricht, dann streckt sie den Arm aus und braucht Gewalt. Darum: verliert man das Tao, hernach hat man Tugend; verliert man die Tugend, hernach hat man Menschenliebe; verliert man die Menschenliebe, hernach hat man Gerechtigkeit; verliert man die Gerechtigkeit, hernach hat man Anständigkeit« (38).

In anderer Richtung werden Stufen charakterisiert: »Hören Hochgebildete vom Tao, werden sie eifrig und wandeln in ihm. Hören Mittelgebildete vom Tao, bald behalten sie es, bald verlieren sie es. Hören Niedriggebildete vom Tao, verlachen sie es höchlich« (41).

Rückweg zum Tao: Kein Dasein ist ganz verlassen (27). So liegt in allen Menschen - ohne jemandes Gebot - die Neigung, Tao freiwillig anzubeten (51). Unbewußt ist das Wesen immer noch da, auch wenn es bewußt verachtet wurde. Niemals ist ganz verloren, was mit dem Ursprung der Geschöpfe aus dem Tao in sie gesenkt war. »Warum soll ein Mensch wegen seiner Schlechtigkeit verworfen werden? Was war es, weshalb die Alten Tao hochhielten? War es nicht das, daß Tao, wenn gesucht, gefunden werden kann? Daß der, der Schuld hat, gerettet werden kann?« (62)

Fragen wir aber nach Anweisungen, nach Methoden, durch die die Rückwendung gefunden werden könnte, so gibt Laotse solche nicht, weil die Unabsichtlichkeit nicht absichtlich hervorgebracht werden kann. Er zeigt, worauf es ankommt. Da dieses aber nicht als endlicher Zweck, als eindeutig wißbares Etwas gewollt werden kann, so muß notwendig jede Anweisung im Sinne von Angabe einer planmäßig zu wollenden Methode ausbleiben. Jede Anweisung wäre schon eine Verkehrung. Die Bilder und Formeln sind nicht Rezepte. Aber eines scheint doch wie eine Anweisung zu klingen: der Hinweis auf das Altertum, dessen Meistern zu folgen sei. »Die Guten des Altertums, die da Meister worden sind, waren fein, geistig und tief eindringend. Verborgener, konnten sie nicht erkannt werden. Weil sie nicht

erkannt werden können, so mühe ich mich, sie kenntlich zu machen« (15).

Jedoch die Zurückwendung zum Altertum ist doppelsinnig. Sie bedeutet (wie Strauß sagt) nicht, das vergangene Alte identisch zu erneuern aus Kenntnis der literarischen Überlieferung - das ist der Weg des Konfuzius -, sondern sie bedeutet, das ewig Alte, weil Ursprüngliche, zu erneuern in der Kontinuität mit den durch die Geschichte gehenden Fäden des Gewebes des Tao: »Hält man sich an das Tao des Altertums, um zu beherrschen das Sein der Gegenwart, so kann man erkennen des Altertums Anfänge: das heißt Taos Gewebeaufzug« (14).

e) Nichts oder Ewigkeit. - Auf die Frage, was der Lebenssinn sei, würde die Antwort Laotse lauten: Am Tao teilhaben, damit eigentlich sein, das heißt ewig, unsterblich sein, - im Vergänglichen das Unvergängliche ergreifen. Die Unsterblichkeit ist von Laotse ausgesprochen in dunkler Tiefe:

»Wer wie das Tao ist, der dauert fort: er büßt den Körper ein ohne Gefahr« (16). »Wer stirbt und doch nicht untergeht, lebt lange« (33). »Braucht man Taos Klarheit und kehrt zurück zu seinem Lichte, so verliert man nicht bei des Leibes Zerstörung. Das heißt Ewigkeit anziehen« (52). »Wenn etwas seine volle Kraft entfaltet hat, dann altert es. Das ist, was man Tao-los heißt. Was Tao-los ist, endet bald« (30, 55).

Die Unsterblichkeit ist hier der Ausdruck für die Teilhabe am Tao, für die Ruhe in der Ewigkeit des Zeitlosen, nicht aber eine Daseinsverlängerung ins Endlose, weder in einem Jenseits noch in einem Kreislauf von Wiedergeburten. Was die Unsterblichkeit ist und wie sie ist, das wird nicht zum Bilde. Nur das Bewußtsein der Ewigkeit wird hell. Zum Leben gehört der Tod: »Das Hervorgehen zum Leben ist schon auch der Eingang zum Sterben« (50). Aber es ist vom Wechsel unbedroht, was - mit Tao eins - Leben und Tod gefahrlos macht, was bleibt, wenn der Leib stirbt. Von da ist auch zu verstehen:

»Wer das Leben zu erfassen weiß, geht geradezu, ohne zu fliehen vor Nashorn und Tiger; geht unter feindliche Kriegsscharen, ohne anzulegen Panzer und Waffen. Das Nashorn trifft keine Stelle, wo es sein Hörn hineinstoßen, der Tiger keine Stelle, wo er seine Krallen hineinschlagen kann... Woher kommt das? Weil er keine Angriffsstelle für den Tod hat« (50). Der Leib wird hier zum Gleichnis: das Tao-geeinte Wesen hat keine Stelle, wo es der Tod treffen könnte, wenn auch der Körper stirbt, und der Träger des Leibes ist aus seiner Tao-Geeinheit furchtlos, denn den Leib zu verlieren, bedeutet ihm im Wesen nichts mehr.

f) Das Schicksal des dem Tao Folgenden - des Laotse — in der Welt: Wenn die Welt der Gemeinschaft verkehrt ist in eine gemachte Ordnung von Gewalt und Gesetz, so entsteht die Einsamkeit dessen, der wahrhaft beim eigentlich Seienden ist: nicht weil er ein weltflüchtiger Sonderling wäre, sondern nur weil Gemeinschaft und Regierung nicht wahre sind, das heißt nicht dem Tao folgen; nicht weil er eine abseitige Ausnahme wäre, sondern weil die Lust und die Freuden, die Zwecke und Antriebe der Menge auf Abwegen vom Tao gehen. Laotse ist einer jener frühen Einsamen, aus Not, nicht aus Willen, wie Jeremias und Heraklit.

Wie daher das Leben des Weisen in dieser Welt aussieht, bringen einige merkwürdige, sehr persönliche Sätze des Laotse zum Ausdruck: »Was aber alle verehren, das darf man nicht ungestraft beiseite setzen. O Einöde, daß sie kein Ende nehmen will! Die Menschen strahlen vor Lust, wie bei einem Opferfestschmaus, wie wenn man im Frühling eine Anhöhe ersteigt. Ich allein bleibe teilnahmslos; keine Spur solchen Lebens! Wie ein neugeborenes Kind, das noch nicht lachen kann. Ich schwanke umher, wie wer nicht hat, wohin er sich wendet. Die Menschen alle haben Überfluß: ich allein bin wie ein Bettler auf der Straße. Ein Schwachsinniger bin ich, ach! ein Wirrkopf! Die gewöhnlichen Menschen sind gar hell; ich allein bin wie verfinstert. Die gewöhnlichen Menschen sind aufgeräumt, ich allein bin traurig, zerschlagen wie ein Wrack im Meer, umhergetrieben wie ein Ding, das nirgends hingehört! Die Menschen alle sind zu etwas nützlich, ich allein bin tölpisch wie ein Bauer. Ich allein bin anders als die Menschen: denn ich ehre die nährende Mutter« (20).

An anderer Stelle spricht Laotse das Faktum seines Nichtverstanden-werdens so aus: »Meine Worte sind sehr leicht zu verstehen, sehr leicht zu befolgen, aber keiner in der Welt vermag sie zu verstehen, keiner vermag sie zu befolgen. Diese Worte haben einen Vater, diese Taten haben einen Herrn. Weil die nicht verstanden werden, werde ich nicht verstanden. Die mich verstehen, sind wenige; das gereicht mir zur Ehre. Daher der Weise sich in grobes Gewand hüllt und seinen Schatz im Inneren verbirgt« (70).

Nach Se ma Tsien hat Laotse zu dem jüngeren ihn besuchenden Konfuzius, dessen reformatorisches Unternehmen verwerfend, gesagt: »Wenn der Weise seine Zeit findet, dann steigt er; wenn er nicht seine Zeit findet, dann laßt er das Unkraut sich häufen und geht . . . Weg mit des Herrn Unkraut und ausschweifenden Plänen! Das alles nützt dem Herrn selber nichts.« [Jasp2:S. 898-933]

1957.4

Jaspers, Karl. *Die grossen Philosophen* [ID D17060].

Laotse [Laozi] (2)

4. Das Tao und die Staatsregierung (die Praxis der Lenkung menschlicher Gemeinschaft)  
Im Herrscher, in der Verwaltung, in der Wirtschaft und noch im Krieg ist das Wahre: die Gleichförmigkeit mit dem Tao. Daher wird beim Regieren wiederum das Nichthandeln, das Freilassen, das Wirken in der Unmerklichkeit, das heißt in der Gestalt der Schwäche, das Wahre sein. Der Herrscher ist ein einzelner Mensch. Wie dieser ist und handelt, das macht das Leben des gesamten Staatswesens aus. Das Ganze der menschlichen Zustände ist dasselbe, was der einzelne Mensch ist.

a) Der Staatslenker: Die Stufenfolge im Wert der Staatslenker wird charakterisiert durch die Weise, wie das Volk sie sieht.

»Herrscht ein Großer, so weiß das Volk nur eben, daß er da ist. Mindere werden geliebt und gelobt, noch mindere werden gefürchtet; noch mindere werden verachtet« (17). Die besten Herrscher sind unmerklich: »Die Werke werden getan... und alle hundert Geschlechter sagen: wir sind frei (wir sind von selbst so)« (17); und zugleich: »Alle Welt wird von selbst das Rechte tun« (37).

Der vollkommene Herrscher »macht nicht, darum verdirbt er nichts, nimmt nicht, darum verliert er nichts« (64, 29). Er wirkt durch Nichttun. »Liebt er das Volk und regiert er das Land, kann er ohne Tun sein« (10). »Mit Ungeschäftigkeit gewinnt man das Reich« (57). Dem entspricht es, daß der gute Herrscher sich niedrig hält, sich unscheinbar macht, nicht beansprucht. Er wird, wenn er als Herrscher über dem Volk stehen will, mit seinem Sprechen sich unter das Volk stellen; er wird, wenn er dem Volk voranzugehen wünscht, sich persönlich ihm nachsetzen; »so bleibt er oben, und das Volk fühlt keine Bürde; so geht er voran, und das Volk fühlt sich nicht zurückgesetzt« (66). Ein solcher Herrscher, der, während er seine Hoheit kennt, sich doch in der Erniedrigung hält (daher auch sich »verwaist«, »Wenigkeit«, »unwürdig« nennt) (39), »ist des Reiches Strombett« (28).

Regierung durch Nichttun kann nur dem gelingen, der das Regieren nicht begehrt. Hat er Sorge, die Macht zu gewinnen, und Angst, sie zu verlieren, so vermag er nicht, wahrhaft zu regieren.

Anders die schlechten Staatslenker. Das Entscheidende ist: »Schwierigkeit, die Leute zu lenken, kommt daher, daß die Herrschenden zu vielgeschäftig sind« (75). Schlimmer noch: »Sind die Paläste sehr prächtig, dann sind die Felder sehr wüst, die Speicher sehr leer. Bunte Kleider anziehen, scharfe Schwerter umgürten, sich füllen mit Trank und Speisen, kostbare Kleinodien haben in Überfluß, das heißt mit Diebstahl prahlen« (53).

b) Das Wirken des Nichttuns: Die Wirkung durch Nichthandeln (wu wei) des Herrschers ist schwer begreiflich. Dieses Nichthandeln ist von der Art, daß es Selbstentfaltung aller Wesen, aber nicht die willkürliche, sondern die wahre erwirkt: »Wenn Könige und Fürsten das Nichthandeln des Tao zu wahren vermöchten, so würden alle Wesen von selbst sich gestalten« (37).

In der universalistischen Weltanschauung der Chinesen ist diese Wirkung eine magische: Einstimmung des Herrschers mit dem Tao lenkt den Gang nicht nur des Reiches, sondern auch der Natur und aller Dinge auf die rechte Bahn. Das Tao-gemäße Verhalten des Herrschers ist Ursprung guter Ernten und verhindert Überschwemmungen, Dürre, Seuchen und Kriege. Diese magische Vorstellung kommt auch bei Laotse vor (wenn dieses Stück echt und nicht spätere Zutat ist): »Wenn man mit Tao das Reich regiert, so gehen die Abgeschiedenen nicht als Geister (kuei) um. Nicht daß die Abgeschiedenen keine Geisteskräfte hätten, aber ihre geistigen Kräfte schaden den Menschen nicht« (60). Diese magische Vorstellung tritt bei Laotse zurück, wenn sie auch nicht ausdrücklich bekämpft wird.

Oft dagegen betont er die Vorbildlichkeit. »Wenn einer das große Bild - das urbildliche Tao - anderen vorhält, läuft alle Welt ihm zu« (35). »Tiefe Tugend ist abgründig, ist wie fernwirkend. Sie ist dem, was in der Welt gilt, entgegengesetzt; sie bringt es aber hernach zu großer Nachfolge« (65). Anziehungskraft des hohen Menschen und infolgedessen Nachfolge des Tao bringt das Volk und das Reich in Ordnung. Der Mensch ist durch sein inneres Sein Träger des Vorbildes. »Gilt es die Reichsbevölkerung für sich einzunehmen, so tut es keine

äußere Veranstaltung« (57).

Entscheidend ist die Spontaneität im Handeln des Nichthandelns. Es wäre absurd, zu meinen, durch Nichtstun geschehe eine Wirkung. Vielmehr ist das Nichttun, das nicht Nichtstun ist, gemeint als das alle Pläne umgreifende, jedem bestimmten Tun vorhergehende Tun im ganzen, das weder Passivität noch planloses Tun ist. Es ist das Handeln, das kein gewaltsames Eingreifen nach nur endlichen Zwecken, sondern Eingreifen aus dem Ursprung des Tao selbst ist. Möchte man die Art der Ursächlichkeit dieses Nichttuns näher bestimmt wissen, so ist solche Forderung unangemessen für das, worum es sich hier handelt. Ebenso wie die in das Tao eindringende Spekulation und wie die Erhellung des ursprünglichen Nichttuns des Einzelnen, so ist auch die politische Erörterung auf dem Weg, der hinausführt in das Unnennbare, Un-unterscheidbare.

Erst auf der nächstniedereren Stufe ist im Unterschiedensein des Endlichen ein bestimmtes Sprechen möglich; und dann wird sogleich auch negativ gesprochen: »Je mehr es im Reiche Beschränkungen und Verbote gibt, desto ärmer wird das Volk. Je künstlicher und erfinderischer die Behandlung des Volkes ist, desto unglaublichere Schliche kommen auf. Je mehr Gesetze und Verordnungen erlassen werden, desto mehr treten Räuber und Diebe auf« (57). Oder es wird nur die unbestimmte positive Behauptung abgewandelt, daß, wenn nur das Machen, Eingreifen, Verbieten und Befehlen fortfällt, alles »von selbst« wahr und wirklich werde. »Ich mache nichts, so wird das Volk von selbst anders; ich verhalte mich am liebsten ruhig, so fügt sich das Volk von selbst der Ordnung; ich übe die Nichteinmischung in der Wirtschaft, und das Volk wird von selbst reich; ich halte mich frei von Begehrlichkeit, so wird das Volk von selbst einfach« (57); (demgegenüber ist nur eine äußere Kausalität getroffen mit dem Satz: »Das Volk hungert, weil seine Obrigkeit zu viel Abgaben verzehrt«; 75).

Wenn man in den Sätzen Laotse Anweisungen sucht, so ist sogleich der Einwand da: das ist doch alles nicht durchzuführen, die Menschen sind nun einmal anders. Aber das bei solchem Einwand vergessene Wesentliche ist, daß es sich hier nicht um Anweisungen für ein zweckhaftes Tun handelt. Wo gerade das Nichtmachen, Nichtplanen, Nichteingreifen recht ist, da kann das Gesagte, wenn es selbst als Aufforderung zum Machen und Planen verstanden wird, nur sinnlos werden. Laotse läßt die Möglichkeit erblicken, die nicht Programm ist für den Verstand, sondern, vor allem zweckhaften politischen Tun liegend, den Ursprung im Menschen ansprechen will. Als ausgedachte, mit endlichen Mitteln realisierbare Institution würde sie eine schlechte Utopie magisch wirkenden Nichtstuns sein. Als Erfüllen der Möglichkeit des Menschseins im Politischen trägt der Gedanke seine Wahrheit in sich. Es mag ungeheuerlich klingen, wenn Laotse sagt: »Wenn die Fürsten und Könige imstande wären, des Tao Hüter zu sein, so würden sich alle Wesen von selbst ihnen unterwerfen. Himmel und Erde würden sich vereinigen, erquickenden Tau herabfallen zu lassen; das Volk würde von selbst, ohne daß es ihm jemand befiehlt, sich geordnet verhalten« (32). Den Sinn dieses Philosophierens würde in der Tat verkehren, wer nun - machend, anweisend, ratend - etwa die Anarchie in der Welt einführen wollte, in der Erwartung, die Menschen würden alsbald, weil sie gut sind, von selbst Ordnung halten. Oder er würde, wenn er im durch ihn entstehenden Chaos Gewalt anwendet, durch diese Gewalt alles von ihm Gemeinte böser als je zerstören. Wäre aber der den Laotse Mißverstehende, der die Anarchie einführen will, ein »Heiliger«, und bliebe er wahrhaftig und folgerecht, so würde ihm, wenn er Beachtung fände, Vernichtung beschieden sein. Laotse dagegen spricht - keineswegs die anweisende, machende Umgestaltung der Zustände meinend - im Blick auf seine Wahrheit aus, daß niemand weiß, wie weit er kommen kann: »Wenn man Tugend häuft, so gibt es nichts, das nicht überwunden werden kann. Ist einem nichts unüberwindlich, so weiß niemand die Grenzen seiner Wirkenskraft« (59).

c) Krieg und Strafen: Wie bewährt Laotse den Sinn des Nichthandelns in dem unumgänglichen gewaltsamen Handeln des Staates: nach außen im Krieg, nach innen bei den Strafen? Wie wird hier der Grundsatz »tun, nicht streiten« (81) zur Erscheinung kommen? Der Krieg ist in jedem Falle böse: »Die schönsten Waffen sind Unglückswerkzeuge, alle Wesen verabscheuen sie« (31). »Wo Heere lagern, gehen Disteln und Dornen auf. Großer Kriegszüge Folge sind sicherlich Notjahre« (30). Aber es gibt Situationen, in denen auch der

Weise sich dem Kriege nicht entziehen kann. »Kann er nicht umhin und braucht die Waffen«, so bleiben ihm zwar »Friede und Ruhe doch das Höchste« (31). Aber ist er entschlossen, so beschränkt er sich selbst in der Weise, wie er kämpft und siegt. Er »erkämpft den Sieg und läßt es dabei bewenden: Er brüstet sich nicht und wird durch seinen Sieg nicht übermütig. Er kämpft und siegt, weil es unerlässlich ist, kämpft und siegt, ohne den Helden zu spielen« (30). Auch noch im Kampf gilt das Tun durch Nichttun. Da »das Zarte und Schweigsame mächtiger ist als das Starre und Starke« (36), »der Welt Zartestes der Welt Härtestes« überwindet (43), folgt für Laotse mit verwunderlicher Konsequenz: Es »werden die, die in Gewaffen stark sind, nicht siegen... Was stark und groß ist, geht abwärts; was zart und biegsam ist, aufwärts« (76). »Die indessen, die Sanftmut haben, werden in Schlachten siegen, in der Verteidigung feststehen« (67). »Wenn gleichstarke Heere sich begegnen, so siegt der, der Mitgefühl hat« (69). Der Angriffskrieg wird selbstverständlich verworfen: »Es gibt nichts Unheilvolleres als Angriffskrieg« (69). Auch im Kriege selbst ist gut ein möglichst geringes Eingreifen: »Ein Kriegserfahrener pflegte zu sagen: Ich wage nicht (in Feindesland) den Hausherrn zu spielen, ich betrage mich als Gast. Ich wage nicht einen Zoll vorwärts zu gehen; ich weiche (eher) einen Fuß zurück. Das heißt vom Platze kommen, ohne zu marschieren, drohen, ohne die Hände auszustrecken, vordringen ohne Kampf, Besitz ergreifen ohne Waffen« (69).

Den rechten Krieger schildert Laotse: »Wer tüchtig ist, Anführer zu sein, ist nicht kriegslustig. Wer tüchtig ist, zu kämpfen, wird nicht zornig. Wer tüchtig ist, Gegner zu überwinden, streitet nicht« (68). »Siegt er, gibt er sich nicht der Freude hin. Freude am Siege haben, heißt Freude haben am Menschenmord. Hat einer massenhaft Menschen umgebracht, so soll er sie mitleidsvoll leidtragend beweinen: der Sieger im Kriege gehört dahin, wo nach der Sitte die Trauernden stehen« (31).

Die Gewalt des Staates nach innen äußert sich in den Strafen., besonders in der Todesstrafe (72-74). Tao-Gemäßheit zeigt sich in der Zurückhaltung des Richters. Gestraft soll nur das werden, »was der Himmel haßt«. Aber des Himmels Richter ist verborgen. Daher ist es eine Beruhigung für den menschlichen Richter, der ungerechte Bestrafung vermeiden will, daß, falls er unrediterweise begnadigte, der Verbrecher auch dann seiner Strafe nicht entgehen wird: »Des Himmels Netz faßt weite Weiten, klafft offen und läßt nichts entfliehen« (73).

d) Das Handeln im Wechsel und Werden der Dinge: Zum ewigen Tao findet Entfernung und Rückkehr statt. Diese Rückkehr täglich neu zu finden, ist die Aufgabe, nicht aber die Verwandlung der Welt zu einem gänzlich neuen Zustand. Es gibt für Laotse und die Chinesen nicht den Gang einer einmaligen Geschichte, nicht eine unentschiedene Zukunft, sondern den ewigen Bestand unendlich bewegten Lebens des Tao. In diesem geschieht das Schwanken zwischen Gemäßheit und Abweichen gegenüber dem Tao. Nichthandeln erwirkt die vollendete Angemessenheit.

Dies Nichthandeln ist, statt Ruhe des Zusehens, der beherrschende Grund des Handelns. Politisch ist ständig die faktische Unruhe da: Gegner der Regierung, Keime neuer Gegnerschaften, Veränderungen der Zustände. Der nichthandelnde Staatslenker vollzieht daher das Nichthandeln in einer ständigen Anspannung. Während die Betriebsamkeit nichts eigentlich vollendet und mit ihrem Zweck doch alles zu haben meint, ist dem Tun aus dem Grunde des Nichttuns das Ganze unveränderlich gegenwärtig, jede Handlung vorweg fühlbar in ihren unmittelbaren und fernen Folgen: »Die Leute in ihren Geschäften sind immer nahe am Vollenden, und es mißrät ihnen. Sorgt man für das Ende, wie für den Anfang, dann mißrät kein Geschäft« (64).

Daher lebt der weise Staatslenker im Zusammenhang aller Dinge. Er erblickt, was anfängt und nur erst Keim ist, und folgt der Forderung: »Unternimm das Schwere, solange es noch leicht ist; tue das Große, solange es noch klein ist« (63). Zur rechten Zeit bedarf es des unmerklichen Eingriffs. »Was ruht, kann leicht stillgehalten werden; was noch nicht hervorgetreten ist, mag leicht beeinflußt werden; was schwach ist, ist leicht zu zerbrechen; was spärlich ist, ist leicht zu zerstreuen. Man begegne darum den Dingen, ehe sie hervortreten, man nehme sie in Behandlung, ehe sie in Verwirrung geraten. Ein Baum, der nur mit zwei Armen zu umfassen ist, wächst aus feinsten Wurzelfaser. Eine Reise von tausend Meilen beginnt mit einem Schritt« (64).

Jederzeit diese unmerklichen Eingriffe zu finden, ist das Schwere, nämlich das Halten des Zusammenhangs mit dem Grund der Dinge und allem Geschehen. Daher ist das allordnende Nichttun so fern dem Leichtsinne. Der nichthandelnde Staatslenker bindet sich an das Schwere. »Das Schwere ist des Leichten Wurzel. Der heilige Mensch wandert den ganzen Tag, ohne sich vom schweren Gepäck zu trennen. Wie viel weniger erst darf der Herr des Reichs in seinem Selbst den Erdkreis leichtnehmen! Durch Leichtnehmen verliert man die Wurzel« (26).

e) Der wünschenswerte politische Gesamtzustand: Laotse erblickt entsprechend dem chinesischen Universalismus das Dasein des Menschen in einem einzigen Reich, gegliedert von der Spitze des Einen Herrschers über Länder, Gemeinden, Familien bis zu den einzelnen Menschen (54). Dieses Reich ist nicht eine geplante Institution, nicht eine Organisation durch Funktionäre (Beamte), wie sie erst Jahrhunderte später Schi Huang Ti einrichtete, sondern »ein lebendiger Organismus. Das Reich kann nicht gemacht werden; der Macher zerstört es« (29). Laotse hat um sich das verfallende Feudalregiment, dessen ursprünglichen Zustand er für das Tao-Gemäße hält.

Der politische Zustand im Ganzen ist die durch das Eine Reich verbundene Vielheit kleiner Staaten. Das Beste: »Klein sei der Staat, mit wenig Bevölkerung« (80). Damit in diesem kleinen Staat ein glückliches Leben sei (»daß zehn Älteste da sind, und sie ihre Gewalt nicht brauchen; daß man Streitwagen habe, aber ohne Anlaß, sie zu besteigen; daß man Rüstungen und Waffen habe, aber ohne Anlaß, mit ihnen vorzurücken«; 80), muß das Verhalten der Staaten zu einander, der großen zu den kleinen und umgekehrt, das rechte sein: »Ein großes Land, das sich herabläßt, ist des Reiches Band. Darum ein großes Land, ist es Untertan dem kleinen Lande, dann gewinnt es das kleine Land; ein kleines Land, ist es Untertan dem großen Lande, dann gewinnt es das große Land« (61). Die Länder, die glücklich sind, leben nebeneinander, ohne daß die Menschen der verschiedenen Länder, unruhig werdend, in Verkehr miteinander treten: »Nachbarländer mögen in Sehweite liegen, daß man den Ruf der Hähne und Hunde gegenseitig hören kann: und doch sollten die Leute im höchsten Alter sterben, ohne hin und her gereist zu sein« (80).

f) Die Wahrheit des Ursprünglichen: Zustandschilderungen, die an das Idyllische grenzen, Forderungen einer Primitivität, die vor die Erwerbungen der Kultur zurück möchte (»man lasse die Leute zurückkehren zum Gebrauch geknoteter Schnüre«, das heißt also vor die Erfindung der Schrift; 80), sie können bei Laotse anmuten, als sei diese »Rückkehr zur Natur« eine solche zur Roheit. Nur ein Schritt, und es ist in der Tat so.

In der gleichen Richtung scheint die Forderung zu liegen, dem Volk Wissen und Aufklärung vorzuenthalten. Der weise Herrscher »sorgt, daß die Menschen nicht wissend werden, und daß diejenigen, die ein Wissen haben, sich scheuen, zu >machen« (3). »Die in alten Zeiten recht im Tao wandelten, klärten damit das Volk nicht auf; sie wollten es einfach erhalten. Das Volk ist schwer zu lenken, wenn es allerlei weiß. Mit Aufklärung das Land regieren, ist des Landes Verderben« (65). Ein Schritt, und es handelt sich um eine raffinierte Erleichterung der Menschenbeherrschung durch Dummhalten der Menschen.

Die hohen Werte der menschlichen Kultur und Sittlichkeit scheint Laotse zu verwerfen: »Laßt fahren die Weisheit, gebt auf die Klugheit: des Volkes Wohlfahrt wird sich ver Hundertfachen. Laßt fahren die Menschenliebe, gebt auf eure Gerechtigkeit: das Volk wird zurückkehren zu kindlicher Ehrfurcht. Laßt fahren die Geschicktheit und verzichtet auf eure Verbesserungen: Diebe und Räuber wird es nicht geben« (19). Ein Schritt, und man ist bei einer Passivität des Gehenlassens, die nur zuschaut und, weltfremd gegen allen Augenschein, an imaginären Vorstellungen festhält.

Um diese Sätze in ihrem möglichen besten Sinn aus dem Ganzen des Laotse zu verstehen, muß man die Zweideutigkeit des »Ursprünglichen« sehen. Ursprünglich heißt erstens das dem Tao Entsprechende, und dieses meint Laotse. Doch es ist so fern, so verborgen, so verwechselbar, daß es wohl gespürt, aber nicht als verwirklichte Menschenwelt behauptet werden kann. Ursprünglich heißt zweitens, was am Anfang war, das Primitive, und dieses wird, weil es als Gleichnis für das eigentlich Ursprüngliche gebraucht wird, mit ihm verwechselt. Die Kraft des philosophischen Gedankens, welcher die Quelle der höchsten menschlichen Möglichkeiten erspürt, kann nicht verhindern, daß Laotse's Sätze alsbald — in

gelegentlichen Entgleisungen vielleicht schon beim Denker selbst — sich verschleiernd vor das zuerst Gesehene schieben und es verkehren.

## II. Charakteristik und Kritik

### 1. Der Sinn Laotse

a) Der Widerstreit: daß vom Unsagbaren überhaupt geredet wird: »Wer weiß, der redet nicht; wer redet, der weiß nicht« (andere Übersetzung: »Wer Kenner [des Tao] ist, macht nicht Worte; wer Worte macht, der ist nicht Kenner«) (56). Diese Grundeinsicht spricht Laotse wiederholt aus: »Der vollendete Weise übt Belehrung ohne Reden« (andere Übersetzung: »Er bewerkstelligt ein Leben ohne Worte«, anders: »Wandel, nicht Rede ist seine Lehre«) (2). So hat Laotse sein Unternehmen, die tiefste Erkenntnis mitzuteilen durch das, was gesagt werden kann, auch wieder verworfen. In der Tat: Jeder Satz der Aussage lenkt ab. Wer ihn als solchen nimmt,

;  
hängt am Gegenstand fest. Er muß Satz und Gegenstand überschreiten, das heißt ins Unsagbare gelangen, um der Wahrheit inne zu werden. Also muß jeder Satz als Aussage im Nichtsagbaren verschwinden, um wahr zu werden.

Warum schreibt dann Laotse ein Buch? Er begründet es nicht. Nur die Legende sagt, daß er nicht wollte, vielmehr der Grenzwächter ihm eine Niederschrift abverlangte, die Laotse gutwillig-widerwillig vollzog. Wir dürfen antworten: weil diese niedergeschriebenen Aussagen durch sich selbst dazu bringen sollen, sie zu überschreiten, an ihrem Leitfaden durch Besinnung auf das Unsagbare hinzuleiten. Dieses Werk Laotse ist die erste große indirekte Mitteilung, auf die der eigentlich philosophische Gedanke immer angewiesen ist. Nur durch Mitteilung gelangt der Gedanke vom Menschen zum Menschen. Das totale Schweigen wäre zugleich Unhörbarkeit des Schweigens und in der Tat wie nichts. Wir sind auf Sprechen und Hören angewiesen. Einsicht, die sich mitteilt, muß im Selbstverstehen wie im Verstehen seitens des anderen eintreten in das verstandesmäßige, nennende, bestimmende, unterscheidende und beziehende Denken. Die philosophische, unsagbare Einsicht gerät durch ihr Sprechen mit sich selbst in Widerstreit. Aber von ihr selber ist für den Menschen wieder nur im Sprechen (zuerst des Denkenden mit sich) überhaupt zu wissen.

b) Woran in uns wendet sich das philosophische Sprechen? Wir haben gehört: nicht an den Verstand, der ein Wissen von Gegenständen ist, -nicht an den Willen, der auf Zwecke gerichtet nach Plänen handelt. Laotse wendet sich vielmehr an den Ursprung in uns, der durch Verstand und Zwecke verdeckt ist. Daher geht er nicht auf Selbstbezwin-gung durch die Macht des Willens, sondern auf eine tiefere Prüfung unserer Antriebe selber.

In uns ruht oder schläft, was so erweckt werden kann, oder es ist in uns eine Leere, in der nichts zu erwecken ist. Aber dieses Letztere sagt Laotse nicht. Er hat das Vertrauen zum Erweckbaren, die Gewißheit des Tao im Grunde. Es gibt Widerstand, Verschleierung, Erschöpfung, Vergessen. Daher ist die Geduld notwendig.

Als Beispiel diene Laotse politische Erörterung: Seine Sätze kommen Anweisungen so nahe, daß ein Durchdenken als möglicher Anweisungen nahegelegt ist. Dann aber ergibt sich, daß alle solche Anweisungen bei Laotse nur Gleichnisse sind. Sie haben nie den eigentlichen Charakter von Vorschriften oder Gesetzen. Sie werden als Anweisungen falsch, wo sie zur Passivität führen, statt daß sie als Ausdruck für den umfassenden Grund der Aktivität verstanden werden. Sie erwecken den Impuls des Ansiehhaltens, die Besonnenheit aus dem tiefsten Umgreifenden heraus. Sie wirken gegen blinde Wut, gegen gedankenlose Aktivität, gegen Gewalt, welche das im weitesten Horizont zu erblickende Ende vergißt.

Sie können wirken als einschränkende Impulse gegenüber der Tendenz, alles durch Anweisungen und Gesetze ordnen zu wollen. Sie können das Maximum des Freilassens zum Bewußtsein bringen. Sie können alle Anweisungen und Gesetze unter die Bedingung stellen, die selber nicht die Form der Anweisung gewinnen, aber in der Mitteilung von Mensch zu Mensch fühlbar werden kann.

Sie gehören zu jenen Vergegenwärtigungen, die wir vollziehen müssen, um nicht ins Endlose der Betriebsamkeit zu geraten, in der trotz herrschender Zweckhaftigkeit am Ende alles falsch, weil zweckwidrig wird.

Es ist merkwürdig, daß die vielen Entscheidungen innerhalb der Bürokratie, die allen größeren politischen Gebilden von jeher zugehört, meistens von Leuten getroffen werden, die ohne den Fonds, der aus der Gegenwärtigkeit des Ganzen kommt, mit der Zweckhaftigkeit zum größten Unsinn gelangen. Die Selbsterziehung des handelnden Menschen und des öffentlichen Geistes fordert die Besinnlichkeit und die Verantwortlichkeit unter Maßstäben, die über den Mechanismus der Gesetze und Anordnungen weit hinausgehen. Diese Verantwortung soll jede Regelung im Ganzen des Lebens und soll sie in ihrem Zusammen mit anderen Regelungen sehen. Sie muß mit der größten Einfachheit nicht nur die je bestimmte Ordnung, sondern auch die Befreiung des Alltagslebens aller und die Offenhaltung unberechenbarer Chancen finden.

Laotse Gedanken wenden sich an den umgreifenden Grund in uns und außer uns. Sie erinnern an das, was in der Luft zweckhaften "Willens und endlichen Verstandes ständig vergessen wird. Laotse spricht beschwörend zu uns im Augenblick, in dem wir, ob im Alltag

oder im Beruf oder im politischen Wirken, unsere Absichtlichkeit loslösen von dem, wodurch sie geführt bleiben muß, wenn sie nicht in die Endlosigkeit der Funktion, in die Öde des Nichtigen, in die durch den Betrieb nur gesteigerte Zerstörung und in die Ratlosigkeit der Frage: wozu? geraten soll. Laotse erinnert an das, wovon der Mensch sich nicht trennen darf, wenn er nicht ins Nichts versinken will.

c) Denkformen Laotse: Laotse sucht nicht mehr, er »weiß« im Sinne solchen Wissens. Des Grundes des Seins innegeworden, redet er aus ihm. Weil er erfüllt ist, teilt er mit. Er gibt Antworten ohne Fragen.

Er reflektiert nicht auf die Methoden, die er mit seinen Gedanken verwirklicht. Lenken wir unser Augenmerk auf das Denken, das in der sprachlichen Mitteilung Laotse erscheint, so fallen charakteristische Züge auf.

Erstens: Wir werden von Laotse im Denken weitergetrieben, weil jeder ausgesprochene Gedanke auch verfehlend und jede Besserung des Satzes doch wieder unangemessen ist. Zum Beispiel: »Bemüht, ihm einen Namen zu geben, nenne ich's groß. Als groß nenne ich's überschwenglich; als überschwenglich nenne ich's entfernt; als entfernt nenne ich's zurückkehrend« (25). Strauß interpretiert: »Zwingen Sie mich, ihm einen Namen zu geben, nenne ich es groß. Das absolut Große ist eben damit auch das absolut Ferne. Aber dieses Ferne ist das, das durch alles hindurchgeht, das eben jetzt auch in meinem Denken ist, und deshalb muß ich es als das Wiedergekehrte bezeichnen.«

Zweitens: Die Gedanken, die auf das Tao treffen wollen, geraten in Gegensätzlichkeiten., Widersprüche, Paraöxien.

Gegensätze sind auf vielfache Weise aneinander gebunden: sie erzeugen sich, ergänzen sich, erhellen sich gegenseitig, sie entfernen sich voneinander, fügen sich ineinander, folgen einander. Zum Beispiel: »Sein und Nichtsein erzeugen einander. Schwer und Leicht vollenden einander. Lang und Kurz formen sich aneinander. Hoch und Niedrig entfernen sich voneinander. Ton und Stimme fügen sich ineinander. Vorher und Nachher folgen einander« (2). Ein anderes Beispiel: »Das Schwere ist des Leichten Wurzel, die Ruhe ist Herr der Unruhe« (26).

Diese mannigfachen Gestalten der Gegensätze benutzt nun Laotse, um im Widerschein das Unsagbare sagbar zu machen, das Sein im Nichtsein, das Wissen im Nichtwissen, das Tun im Nichttun. Es kann für den schnellen Leser, der sich nicht, sich besinnend, in die Sätze mit ihnen vertieft, bei der Wiederholung der gleichen Form wie eine Manier wirken, die ermüdet. In diesem Spiel verstecken sich die Gegensätze ineinander, - oder löschen sich aus, als ob nichts bliebe, - oder kehren sich ineinander um: »Wahre Worte sind wie umgekehrt (ungereimt)« (78). Man findet in der Tat die ihrer selbst noch nicht methodisch bewußte dialektische Denkform, das Umschlagen der Gegensätze ineinander, das Erscheinen des Einen im Gegensatz seines Anderen, die Paradoxie der Einheit der Gegensätze. Sie ist bei Laotse die Form eines Sprechens aus ursprünglicher Tiefe, das auffordert zur Meditation.

Das Spiel mit den Gegensätzen enttäuscht, wenn man bestimmtes Wissen sucht, aber immer nur verschwindende Paradoxien hört. Das Spiel hat seine überzeugende Kraft nur, wenn es den Widerhall des eigenen Grundes weckt. Der endliche Verstand soll sich gleichsam auf den Kopf stellen, wenn der umgreifende Grund das Nichtsein ist, aus dem das Sein ist, das Nichterkennen, mit dem wir Wahrheit ergreifen, das Nichttun, durch das wir tätig sind.

Drittens: Das Tao und was durch Tao ist, kann nur im logischen Zirkel gedacht werden. Es ist nicht aus einem Anderen abgeleitet und nicht durch Beziehung auf ein Anderes zu denken. Weil unbezogen, ist sein Sein im Grunde des Nichtseins nur dadurch auszusprechen, daß es durch sich selbst ist, sein Erkanntwerden im Nichterkennen dadurch, daß es nur durch es selbst erkannt wird, sein Handeln im Nichthandeln dadurch, daß es sich selbst bestimmt. Statt der Ableitung aus einem. Anderen ist der logische Zirkel der Ausdruck für das In-sich-Kreisen des Tao. So heißt es: »Tao ist sich selbst Gesetz« (25), ich weiß es »durch es selbst« (21), erkenne es »an ihm selbst« (54). Werden die Verschleierungen weggezogen, die Verkehrungen rückgängig gemacht, wird der Wille Tao-gemäß, dann wird freigelegt der Ursprung. Und in ihm wird nicht das Nichts erwartet, sondern »es selbst«. -

Die Denkformen des Weitertreibens, der Gegensätzlichkeiten und Umkehrungen, der Zirkel sind ein Mittel, um der Vergewisserung des Ursprungs näher zu bringen. Dieser ist Einer.

Daher kennt Laotse's Denken nicht die Unterschiede von Metaphysik, Ethik, Politik, die wir zur Darstellung seines Denkens in einem ordnenden Nacheinander benutzen. Laotse greift sie immer wieder mit wenigen Sätzen ineins. Daher denkt er jeweils ganz: ganz politisch, ganz ethisch, ganz metaphysisch, das heißt: er hat in dem, was uns gesondert als Metaphysik, Ethik, Politik sich darstellt, jeweils dieses Besondere in seinem Grunde, damit immer das Gleiche im Auge. Im Tao gebunden, ist nichts getrennt. Vom Tao verlassen, trennt sich eines vom anderen, macht sich fälschlich zum Ganzen, verabsolutiert sich in den Gegensätzen, in der Absichtlichkeit, in der Moralität.

## 2. Laotse nachfolgende Gestalten

Laotse spricht aus dem Vollendeten oder der Ewigkeit. Er spricht aus dem Umgreifenden an das Umgreifende. Wird der gegenständliche Inhalt seiner Sätze unmittelbar als das, was man wissen und wonach man handeln kann, genommen, so ist sein Sinn verloren. Wie dieses Mißverständnis entsteht, ist aus den Denkformen in Laotse's Mitteilung zu begreifen. Was Gleichnis war, wurde als Realität genommen; was als Leitfaden der Gedankenbewegung diente, wurde als Gegenstand zur Sache selbst; was Hinweis auf den Grund der Praxis bedeutete, wurde als Anweisung für absichtliches Verhalten aufgefaßt. So wurde der von Laotse durchschaute, aber unüberwindliche Widersinn des Sagens von Unsagbarem, statt die Bewegung in diese Unsagbarkeit zu veranlassen, vielmehr mißverstanden als gegenständliche Erkenntnis dessen, was ist, oder als Vorschrift für sittliches Handeln oder als Plan für die rechte Staatseinrichtung.

Der Eremit: Laotse transzendierte mit dem Denken des Tao die Welt, aber er verließ nicht die Welt, auch nicht, als er aus der Heimat ging. Er lebte kraft des Tao-Ursprungs in der Welt selbst. Sein Erdenken des Tao geht nicht den Weg zur Ekstase, sucht nicht den Zugang zum Grunde durch eine Veränderung des Bewußtseins in Zuständen der Abwesenheit von Ich und Welt. Laotse ist in diesem Sinne nicht Mystiker. Sein Denken ist eine Vergewisserung durch eine Denkbewegung, welche das Sein in allem Seienden erblicken läßt, bestätigt und wieder ermöglicht. Laotse spürte und vollzog das Tao in der Welt. Daher sind Weltbegreifen, Ethos und Staatsdenken Gestalten seiner Philosophie.

Die tiefe Ruhe des Tao ist in jedem Gedanken Laotse's gegenwärtig. Diese Ruhe ist jenseits aller Zwecke und Ziele, ist aller Wesen Zuflucht und Hort, ist Abgrund und Geborgenheit, ist Ende und Vollendung. Aber diese Ruhe ist keine passive Ruhe der Gleichgültigkeit, nicht vitale Beschaulichkeit vegetativen Daseins, sondern die Ruhe in der Unruhe des Leidens unter der Tao-fremden Welt. Sie ist noch in dem Leid der Einsamkeit, dem Zwang, wie ein Narr in der Welt zu leben, die dem Tao fremd geworden ist.

Das Denken Laotse's wird sinnverkehrt in folgendem Mißverstehen: Die Begierdelosigkeit, sagt Laotse, ist Bedingung für das Erblicken des Tao. In der Verkehrung dessen wird gefolgert, der Mensch ohne Leidenschaften käme dem Ursprung näher, der Mensch ohne Tat sei dem Grunde verwandter. Laotse erleidet, aber will nicht die Weltabsonderung. Er kommt nicht zur Weltverneinung und gerät nicht in Weltabkehr. In der Verkehrung aber von Laotse's Haltung wurde die Welt wegen ihrer Verdorbenheit als Welt schlechthin verworfen. So konnte sein Denken, unter Verkümmern seines Sinns, im Dienste der Eremiten und Mönche genutzt werden. Als Einsiedler leben, in die Berge gehen, in Höhlen wohnen, alle Weisen der Weltabsonderung waren in China eine uralte Lebensform im Gegenpol zur Ordnung des Lebens in Familie, Gemeinde und Staat. Schon in den alten Liedern des Shi king [Shi jing] findet sich der Preis der Einsamkeit: »Einsamkeit am Bach im Tal ist des Hohen heitre Wahl. Einsam schläft er, wacht und spricht... Einsamkeit am Bergeshang ... Einsamkeit auf Gipfelhöhen...« Durch alle Zeiten geht das Mönchswesen. Es ist taoistisch und beruft sich auf Laotse (soweit es nicht später in China buddhistisch wurde).

Der Lebenskünstler: Die Ruhe des Tao konnte umgekehrt in der Welt gefunden werden, aber als raffinierte Kunst, unter allen Bedingungen und durch besondere Veranstaltungen das Leben geistig zu genießen. Das reale Dasein wird nicht als Aufgabe zur Erfüllung von Pflichten in Familie, Beruf und Staat erfaßt, sondern als Situation, in der durch Anpassung und Beweglichkeit in allen an sich nicht ernstzunehmenden Realitäten die Selbstbehauptung gewonnen wird. Diese bedarf der hohen Kunst der Ruhe in der Schönheit des Lebens. Die alte Geschichte von den drei Essigtrinkern erläutert es: Essig ist das Symbol des Lebens.

Konfuzius findet die Flüssigkeit sauer, Buddha bitter, Laotse aber süß. Daher wird durch alle Jahrhunderte Laotse von Konfuzianern angegriffen, mit dem sie dies in die kunstvolle Lebensdisziplin ableitende Dasein meinen, so etwa Tschu Hsi [Zhu Xi] (1131-1200): Laotse denke, ob er nun von Leere, Reinheit, Nichthandeln und Zurückweichen rede, doch immer an seinen Vorteil, streite mit niemandem und sei immer vergnügt lächelnd.

Der Literat: Tschuangtse ist der berühmteste Nachfolger des Laotse. Er ist auch in den Übersetzungen - im Unterschied vom Tao te king - leicht zu lesen, geistreich, spannend, anschaulich, ebenso geneigt zu flüssigen Ausführungen wie zu zugespitzten Sätzen, reich an Abwandlungen der Gedanken wie der Darstellungsformen. Seine Erfindungsgabe und anschauliche Phantasie fesseln durch Anekdoten, Gespräche, Situationen.

Aber der Unterschied von Laotse ist groß. Laotse fesselt durch die Ursprünglichkeit, den Ernst, das Uneitle, die Wahrheit des tiefen Leidens wie der Ruhe. Tschuangtse dagegen erregt durch die Überraschung, verblüfft den Leser, gibt sich als Ironiker und Skeptiker, hat die Gedanken Laotse wie ein Material seiner literarischen Erfindungen zur Verfügung. Er läßt die Absichtlichkeit der Formung von Literatur spüren. Damit wird jedes Wort Laotse in seinem Sinne verwandelt.

Was schmerzvolle Paradoxie, unerläßlicher Umweg im Versuchen des Unmöglichen war und dadurch so unerhört eindringlich anzusprechen vermochte, wird nun literarische Methode und artistisches Leben des Weisen. Daher ist Laotse nur durch anhaltende Besinnung zugänglich und unerschöpflich. Tschuangtse dagegen läßt im Schein der natürlichen Verstehbarkeit das, wovon in der Nachfolge Laotse die Rede sein sollte, sich faktisch verlieren.

Die Stimmung Laotse ist friedlich, die des Tschuangtse polemisch, voll Hochmut und spottender Verachtung. Tschuangtse scheint nichts zu wissen von dem, was Laotse als die Stärke der Schwachheit, als die sanfte Gewalt des Niedrigen, als die Kraft des immer nach unten, an die verachtetsten Orte fließenden Wassers zeigt und als die ihm eigene Stimmung überall bewährt. Laotse trägt das unermessliche Leiden der Tao-Ferne in der Welt.

Tschuangtse spricht nur die natürliche Trauer des Menschen um Vergänglichkeit und Tod aus und um die Klage in der vergeblichen Frage: woher und wohin und wozu?

Die bewunderungswürdige Erfindungsgabe Tschuangtse, seine eindringenden Gedanken über Welt und Wirklichkeit, über Sprache, über die mannigfachen psychologischen Zustände, sein Reichtum machen ihn zu einem der interessantesten chinesischen Autoren. Aber man darf ihn nicht mit Laotse verwechseln und ihn nicht als einen zureichenden Kommentator Laotse verstehen.

Der Magier: Auf Laotse beriefen sich die Taoisten, welche durch Atemtechnik (wie Mystiker in aller Welt) Zustände tiefster Offenbarung erzwingen wollten; auf ihn beriefen sich die Leute, welche das Lebenselixier, den Unsterblichkeitstrank herstellen oder finden wollten, auf ihn die Zauberer, die auf Wolken zu wandeln, im Raum an jedem beliebigen Ort gegenwärtig zu sein meinten.

Der Politiker der Gewalt: Die Sätze vom Tao und dem hohen Menschen jenseits von Gut und Böse wurden ihres Sinnes beraubt durch die Verdrehung in die Grundsätze eines norm- und moralfreien Umgangs mit Menschen. Aufrührer konnten die Idee des ewig wahren Zustands friedlich anarchischer Ruhe eines Tao-gemäßen Lebens verkehren in das Ziel ihrer Absicht, ihn mit Gewalt herbeizuführen. Ein Konfuzianer sagte kritisch: Laotse betrachte die Menschen wie Tonfiguren. Sein Herz bleibe eiskalt. Auch wenn ein Mensch getötet würde, fühlte er kein Mitleid. Daher ließen sich seine Anhänger viel zu Rebellionen und Betrug verleiten.

Der größte chinesische Gewaltherrscher, Tsin-schi-huang-ti, der im dritten Jahrhundert v. Chr. mit einer vor ihm nicht dagewesenen totalen Planung und gesteigerter Absichtlichkeit das chinesische Reich umformte, der das Leben technisierte, der die Konfuzianischen Schriften verbrennen ließ, bewahrte außer den militärischen, ackerbaulichen und anderen nützlichen Schriften die Taoistischen Werke. Er wollte die Unsterblichkeit seines Individuums und sandte eine Expedition in das östliche Meer zu den Inseln, wo der Unsterblichkeitstrank zu holen sei. Daß dieser Herrscher Taoist war, ist eine denkwürdige Tatsache. Der tiefste Denker kann auch am radikalsten verkehrt werden.

3. Laotse historische Stellung und Grenze

Laotse ist gegründet in einer uralten anonymen Überlieferung. Seine Leistung ist die Vertiefung der mythischen Anschauung und ihr Überschreiten durch den philosophischen Gedanken. Die Ursprünglichkeit dieses Denkens ist an seinen Namen gebunden. Ihm folgte nicht nur die Verwandlung in größere Zugänglichkeit durch eine Literatur eleganter Form, sondern auch der Aberglaube und die Verdrehung seiner Sätze in Handgreiflichkeiten. Aber er wurde auch immer wieder der Erwecker zu eigentlicher Philosophie.

Weltgeschichtlich ist die Größe Laotsees gebunden an den chinesischen Geist. Grenzen Laotsees sind Grenzen dieses Geistes: Laotsees Stimmung bleibt heiter in allem Leid. Sie kennt weder die Drohung der buddhistischen Wiedergeburten, daher nicht den Drang hinaus aus diesem Rad der Qual, noch kennt sie das christliche Kreuz, die Angst der unausweichlichen Sünde, die Angewiesenheit auf die Gnade der Erlösung durch den stellvertretenden Opfertod des Mensch gewordenen Gottes. Es liegt in diesem Ausbleiben weltgeschichtlicher Seinsanschauungen der indischen und abendländischen Menschen mehr als das Fehlen des Unnatürlichen und Absurden, als ob etwa diese frühen chinesischen Menschen das Glück gehabt hätten, nicht Gestalten furchtbaren Wahns, als welche sie am Maße chinesischer Natürlichkeit erscheinen können, ausgeliefert gewesen zu sein. Welcher Zauber liegt über diesem chinesischen Geiste, der so unermesslich zu klagen vermag, aber nicht zur Empörung in der Anklage gegen den Grund der Dinge und nicht zum fassungslosen Gehorsam gegen das Unbegreifliche in bestimmt offenbarer Autorität gelangt! Aber trotzdem bleibt die Grenze der Chinesen. Es ist die, die uns dem Zauber ihres Wesens auch fremd bleiben läßt, als ob sich die Abgründe des Schreckens hier nicht in ganzer Tiefe aufgetan hätten. Die Chinesen haben nicht nur keine Tragödie in der Dichtkunst geschaffen, sondern das Tragische ist ihnen unzugänglich geblieben, so groß sie auch das Unheil zu sehen und zu erleben vermochten. Wie ist nun diese Grenze bei Laotse für uns zu fassen? Wie alle größten Philosophen der Menschheit denkt Laotse aus dem Umgreifenden, ohne in ein Gewußtes sich fesseln zu lassen. Sein in das Weitesten gespanntes Denken läßt nichts aus. Er selbst ist nicht subsumierbar als Mystiker, als Ethiker, als Politiker. Seine tiefe Ruhe des Tao ist gewonnen im Überschreiten aller Endlichkeit, aber so, daß die Endlichkeiten selber, sofern sie wahr und wirklich sind, vom Tao durchdrungen werden. Dies Philosophieren lebt in der Welt den Grund der Welt. Die Grenze solchen Philosophierens zeigt sich erst durch das, was als zu Überschreitendes vorkommt oder nicht vorkommt, durch die Zwischenglieder, die als Wirklichkeiten im zeitlichen Bewußtsein das Unumgängliche sind. Denn diese Zwischenglieder sind die Stufen des Transzendierens oder die Weisen der Gegenwärtigkeit des Wirklichen, durch das hindurch erst der Grund erfahren wird. Sie werden im Überschreiten bewahrt und geben dem ohne sie leer werdenden Transzendieren den Gehalt. Die für uns bei Laotse fühlbar werdenden Grenzen liegen nicht im Gipfel seines Philosophierens, sondern in diesen Zwischenstufen.

Die Grundanschauung, in der alle diese Zwischenstufen liegen, läßt sich vielleicht in schematischer Kürze formulieren: Dem chinesischen Geist ist die Welt natürliches Geschehen, lebendiger Kreislauf, das ruhig bewegte All. Alle Abweichungen vom Tao des Ganzen sind beiläufig, vorübergehend und immer schon auch zurückgenommen in das unverderbliche Tao selber. Uns Abendländern ist die Welt in sich nicht geschlossen, vielmehr bezogen auf das, was aus der Welt als natürliches Geschehen nicht begreiflich ist. Die Welt und unser Geist stehen in der Spannung des Ringens mit sich und dem anderen, sind ein entscheidendes Geschehen im Kampf, haben einen einmaligen geschichtlichen Gehalt. Laotse kennt nicht die Chiffer des fordernden und zornigen, des kämpfenden und Kampf wollenden Gottes.

In der Welt, in der Zeit, in der Endlichkeit - im Raum der Zwischenstufen - ist für uns unumgänglich, was bei Laotse fehlt: das Leben in Frage und Antwort und neuer Frage, das Gewicht des Entweder-Oder, der Entscheidung, des Entschlusses, dieser paradoxen Grundwirklichkeit, daß in der Zeit entschieden wird, was ewig ist. Damit fehlt Laotse auch der Ansatz zur grenzenlosen Selbstreflexion, dieser, im Unterschied von der vollendeten Ruhe im Tao, in der Zeit nicht aufgehenden Bewegung; es fehlt dieses Sicherehellen, dieser Umgang mit sich selbst, dies ständige Vertreiben der immer wieder sich aufdrängenden Selbsttäuschungen und Verschleierungen und Verkehrungen. [Jasp2:S. 898-933]

*Bibliographie : Autor*

- 1825-1826 Abel-Rémusat, Jean-Pierre. *Mélanges asiatiques, ou choix de morceaux de critique et de mémoires relatifs aux religions, aux sciences, aux coutumes, à l'histoire et à la géographie des nations orientales*. T. 1-2. (Paris : Librairie orientale de Dondey-Dupré père et fils, 1825-1826). Darin enthalten ist eine Teilübersetzung von Laozi. *Dao de jing* sowie der Text *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Lao-tseu*. [Lust]
- 1836 *Lehrsaal des Mittelreiches : enthaltend die Encyclopädie der chinesischen Jugend und das Buch des ewigen Geistes und der ewigen Materie*. Zum ersten Male in Deutschland herausgegeben, übersetzt und erläutert von Carl Friedrich Neumann [Karl Friedrich Neumann]. (München : C. Wolf, 1836). Übersetzung von Wang, Yinglin. *San zi jing* und Teile von Laozi. *Dao de jing*.  
[https://archive.org/details/bub\\_gb\\_xzpNAAAACAAJ](https://archive.org/details/bub_gb_xzpNAAAACAAJ).
- 1842 Lao-tseu. *Tao-te-king : le livre de la voie et de la vertu : composé dans le VI<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne*. Traduit en français et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel par Stanislas Julien. (Paris : Imprimerie royale, 1842). [Trad. du chinois par Stanislas Julien ; révision des notes et postface par Catherine Despeux. Nouv. éd. (Paris : Ed. Mille et une nuits, 2000)]. Übersetzung von Laozi. *Dao de jing*.
- 1870 Lao-tse. *Tao te king*. Aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt, eingeleitet und commentirt von Victor von Strauss. (Leipzig : Fleischer, 1870). [Laozi. *Dao de jing*]. [Wol]
- 1886 Giles, Herbert A. *The remains of Lao Tzu*. (Hongkong : Printed at the China Mail Office, 1886). [Laozi].
- 1888 Laotsee. *Taotekking*. Aus dem Chinesischen von Friedrich Wilhelm Noak. (Berlin : Carl Duncker's Verlag, 1888). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1895 Alexander, G[eorge] G[ardiner]. *Lâo-tsze the great thinker : with a translation of his thoughts on the nature and manifestations of God*. (London : Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1895). [Laozi].  
<https://archive.org/details/lotszegreatthi00alex>.
- 1896-1931 Borel, Henri. *De chineesche filosofie toegelicht voor niet-sinologen*. Vol. 1-3. (Amsterdam : Van Kampen, 1896-1931). [Enthält Texte von Confucius, Mengzi und Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1897 *Theosophie in China : Betrachtungen über das Tao-teh-king : Der Weg, die Wahrheit und das Licht*. Aus dem Chinesischen des Lao-tze übersetzt von Franz Hartmann. (Leipzig : Wilhelm Friedrich, 1897). Übersetzung aus dem Englischen von Walter Gorn Old. [Laozi. *Dao de jing*]. [Cla]
- 1899 *The Taoteh king*. Literally transl. with notes by Thomas William Kingsmill. (Shanghai : Shanghai Mercury, 1899). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1902 Lao-tsé. *Le livre de la voie et de la ligne droite*. [Trad.] Alexandre [Alexander] Ular. (Paris : Éditions de la Revue blanche, 1902). Übersetzung von Laozi. *Dao de jing*. [KVK]
- 1903 Lao, Tsze [Laozi]. *The light of China : the Tao Teh King of Lao Tsze, 604-504 B.C.* An accurate metrical rendering, translated directly from the Chinese text, and critically compared with the standard translations ; with preface, analytical index, and full list of important words and their radical significations by Isaac W. Heysinger. (Philadelphia : Research Publ. Co., 1903). [*Dao de jing*].  
<http://catalog.hathitrust.org/Record/001394603>. [WC]
- 1903 Ular, Alexander. *Die Bahn und der rechte Weg des Lao-tse der chinesischen Urschrift nachgedacht*. (Leipzig : Insel-Verlag, 1903). [4. Aufl. 1919]. Übersetzung von Laozi. *Dao de jing*.

- 1904 Lao tzu. *The sayings of Lao tzu*. Translated from the Chinese ; with an introduction by Lionel Giles. (London : Orient Press, 1905). (The wisdom of the East series). [Laozi]. <http://www.sacred-texts.com/tao/salt/index.htm>. [Copac]
- 1905 Laotse. *Laotse e Il libro della via e della virtù*. [A cura di] Guglielmo Evans. (Torino : Bocca 1905). [Laozi. Dao de jing]. [WC]
- 1905 [Laozi]. *The Tao teh king : short study in contemporary religion*. C. Spurgeon Medhurst. (Chicago, Ill. : Theosophical Book Concern, 1905). [Dao de jing]. <http://www.sacred-texts.com/tao/mt/index.htm>. [WC]
- 1907 Tolstoy, Leo. *Pismo k kitaitsu ; Kitaiskaya mudrost : mysl'i kitaiskikh mysl'itelei*. (Moscow : Posrednik, 1907). [Letter to a Chinese ; Chinese wisdom : the thoughts of Chinese thinkers]. [Enthält] : The books of Confucius, The great learning, Laozi The book of the way and truth]. [Bod12]
- 1908 Laotse. *Tao te king : des Morgenlandes grösste Weisheit*. Wiedergegeben von Josef Kohler. (Berlin : Rotschild, 1908). [Laozi. Dao de jing]. [WC]
- 1910 Lao-tsze. *Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut (Tao-te-kin)*. Aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Julius Grill. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1910). Übersetzung von Laozi. *Da de jing*.
- 1910 Laotse [Laozi]. *Izrecheniya kitaiskovo mudretsa Laotze*. [Selected by] Leo Tolstoy. (Moscow : Posrednik, 1910). [Enthält] : Tolstoy, Leo. O suschnosti ucheniya Laotze. [On the essence of Laozi's teachings]. Gorbunov-Posadov, Ivan. O mudretse Laotze. [About the sage Laozi]. [Bod12]
- 1911 Laotse. *Tao te king : das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. (Jena : Diederichs, 1911). [Laozi. Dao de jing]. <http://gutenberg.spiegel.de/buch/1326/1>. [LOC]
- 1913 *Les pères du système taoïste : I. Lao-tzeu, II. Lie-tzeu, III. Tchoang-tzeu*. Texte revu sur les anciennes éditions taoïstes, trad. d'après les commentaires et la tradition taoïstes [par] Léon Wieger. (Hien-hien : Ho-kien-fou, 1913). (Taoïsme ; 2). [Laozi. Dao de jing, Liezi, Zhuangzi. Nan hua jing].
- 1913 Konishi, D.P. *Lao-si, Tao-te-king : ili pisaniye o npravstvennosti*. [Ed. by] Leo Tolstoy ; [with a note by] S.N. Durylin. (Moscow : [s.n.], 1913). [Laozi, Dao de jing : or the Scripture of morality]. [Bod12]
- 1913 Lao, Si. *Tao-te-king, ili, Pisanie o npravstvennosti*. Pod red. L.N. Tolstogo [Leo Tolstoy]. (Moskva : Sklad izd. v kn-vie "Musaget", 1913). [Laozi. Dao de jing]. [WC]
- 1915 Laotse. *Der Anschluss an das Gesetz oder ; Der grosse Anschluss : Versuch einer Wiedergabe des Taoteking*. Von Carl Dallago. In : Brenner-Jahrbuch (1915). = (Innsbruck : Brenner-Verlag, 1921). = 3. verb. und um eine neues Nachw. verm. Aufl. 1927. [Laozi. Dao de jing]. [WC]
- 1918 Laotse. *Des Laotse Tao te king*. Deutsch von F. Fiedler. In : Die Freie Schulgemeinde (1918). = [Hrsg. von Gustav Wyneken. (Hannover : P. Steegemann, 1922)]. [Laozi. Dao de jing]. [Cla]
- 1919 Klabund. *Tao : eine Auswahl aus den Sprüchen des Lao Tse*. In : Vivoc voco ; (1919). [Laozi]. [Später publiziert in Laotse. *Sprüche* [ID D11984]. [Epk]
- 1920 Lao-tsze. *Weisheitsworte des Lao-tsze*. [Übersetzt von] Hans Haas. (Leipzig : J.C. Hinrichs, 1920). [Laozi. Dao de jing]. [WC]
- 1920 Laotse. *Tao teh king : vom Geist und seiner Tugend*. Übertragung von H[ertha] Federmann. (München : C.H. Beck, 1920). [Laozi. Dao de jing]. [KVK]

- 1921 Laotse. *Sprüche : Mensch, werde wesentlich !* Deutsch von Klabund. (Berlin-Zehlendorf : Fritz Heyder, 1921).
- 1922 Laotse. *Tao-te-ching*. [Übers. von Karl Maria Heckel]. (München : Sesamverlag, 1922). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1924 Lao-tse. *Tao-te-king*. Hrsg. und erläutert von J[ohn] G[ustav] Weiss. (Leipzig : P. Reclam, 1924). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1924 Laotse. *Wollen ohne Wahl : die Grundweisheit des Tao-te-king in freier Umschöpfung*. Vergegenwärtigt von Elisabeth Hahn. (Rudolstadt : Greifenverlag, 1924). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1926 Lao, Tsze. *Tao : a rendering into English verse of the Tao teh ching of Lao Tsze*. Transl. by Charles A. [H.] Mackintosh. (Chicago, Ill. : Theosophical Press, 1926). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1927 Lao-tse. *La regola celeste di Lao-tse : Tao tê ching*. Traduzione integrale italiana dal testo cinese, con introduzione, trascrizione e commento a cura di Alberto Castellani. (Firenze G.C. Sansoni, 1927). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1927 Laotse [Laozi]. *Laotse och Tao te ching*. Inledning och översättning av Erik Folke. (Stockholm : Albert Bonnier, 1927). (Religionens människor och dokument ; 7). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1927 Laotse. *Tao und Teh : die Sinnsprüche des Laotse : jenseits und diesseits*. Bearbeitet von Curt Böttger. (Pfullingen : J. Baum, 1927). (Evangelien der Seele ; 12). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1930 Laotse. *Taoteking*. Wiedergabe des chinesischen Textes durch Walter Jerven. (München : Barth, 1928). [Laozi. *Dao de jing*]. [Int,WC]
- 1932 Lao, Tse. *Tao te king : das Buch vom rechten Wet und Sinn*. Nachdichtungen von Robert Brasch. (Wien : Saturn-Verlag, 1932). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1934 Laotse. *Die Bahn des Alls und der Weg des Lebens*. [Bearb. und übers.] von E[rnst] Schröder. (München : F. Bruckmann, 1934). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1934 Waley, Arthur. *The way and its power : a study of the Tao te ching and its place in Chinese thought*. (London : Allen and Unwin, 1934). [Laozi. *Dao de jing*].
- 1936 Lao-Tzu. *Tao the king (The way of peace) of Lao-Tzu, 600 B.C.* As re-stated by A[lva] L[aSalle] Kitzelman. (Palo Alto, Calif. : School of Simplicity, 1936). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1937 [Laozi]. *Tao te ching*. A new translation by Ch'u Ta-kaio [Chu Dagao]. (London : Buddhist Lodge, 1937). [*Dao de jing*]. [WC]
- 1941 Laotse. *Il Tao-te-king*. Prima traduzione da un testo critico cinese di Paolo Siao Sci-yi [Hsiao Paul Shih-yi]. (Bari : Laterza & Figli, 1941). [2. ed. 1947]. [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1941 Lau, Dse. *Dau do djing : des alten Meisters Kanon von Weltgesetz und seinem Wirken*. Neuübertragung von Franz Esser. (Peking : Verlag der Pekinger Pappelinsel, 1941). [Enthält den chinesischen Text von Wang Bi]. [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1942 *Acht Kapitel des Tao-tê-king*. Kurt Wulff ; hrsg. von Victor Dantzer. (Kobenhavn : E. Munksgaard, 1942). (Historisk-filologiske meddelelser ; 28, 4). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1942 *Tau-te-tsjing : het boek van weg en deugd*. Uit het Chinees vert. en toegel. door J.J.L. Duyvendak. (Arnhem : Van Loghum Slaterus, 1942). [KVK]
- 1942 Buber, Martin. *Lao Tzu al hashilton*. In : Hapo'el Hatsa'ir ; 35 (1942). Übersetzung einiger Kapitel aus dem *Dao de jing* ins Hebräische. [Lao-tzu on government]. [Bub10]

- 1946 Lau-dse. *Führung und Kraft aus der Ewigkeit (Dau-dö-ging)*. Aus dem chinesischen Urtext übertragen von Erwin Rousselle. (Leipzig : Insel-Verlag, 1946). (Insel-Bücherei ; Nr. 253). [Laozi. *Dao de jing*].
- 1947 Laotse. *Tao te king : das Buch des Alten vom Weltgrund und der Weltweise*. Aus dem chinesischen Urtext neu übertragen und gedeutet von Haymo Kremsmayer ; Vorwort von Theodor Bröring. (Salzburg : Jgonta Verlag, 1947). (Orientalia). [Laozi. *Dao de jing*]. [Füh 1]
- 1948 Laotse. *Das verborgene Juwel : Ausdeutung und Nachdichtung von Sprüchen aus dem Tao te king des chinesischen Weisen und Mystikers Laotse*. [Nachdichtung von Josef Tiefenbacher]. (Stuttgart : Schuler, 1948). (Bücher der Lebensweisheit). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1948 Laotse. *The wisdom of Laotse*. Transl., ed. and with an introd. and notes by Lin Yutang. (New York, N.Y. : Random House, 1948). = Laotse. Hrsg. von Lin Yutang ; deutsche Übersetzung von Gerolf Coudenhouve. (Frankfurt a.M. : Fischer, 1955). (Fischer Bücherei ; 89). [Laozi. *Dao de jing*]. [KVK]
- 1948 Laotse. Translation of *Dao-teh-jing* [by] Karl Ludvig Reichelt. (Oslo : Gyldendal, 1948). (Religionens stormenn). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1948 Lau-dse. *Das eine als Weltgesetz und Vorbild*. In deutscher Sprache von Vincenz Hundhausen. (Peking : Pekinger Pappelinsel, 1948). [Laozi].
- 1949 *Chinese philosophy : sayings of Confucius, sayings of Mencius, sayings of Lao tzu, sayings of Chuang tzu and Lieh tzu*. Decorations by Paul McPharlin ; [translations by Lionel Giles]. (Mount Vernon, N.Y. : Peter Pauper Press, 1949). [Confucius ; Mengzi ; Laozi : Zhuangzi ; Liezi].
- 1949 Lao-tse. *Tao-te-king*. Textgestaltung und Einführung Rudolf Backofen ; Hrsg. Werner Zimmermann. (Thiele, Neuchâtel : Fankhauser, 1949). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1950 *Kleines Laotse-Brevier : zur Stärkung und Erleuchtung des Herzens in der Bedrängnis des Tages*. Zusammengestellt aus dem Tao te king [von] Ferdinand Holzmann. (Hamburg : Holzmann, 1950). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1950 Laotse. *Das Buch von der grossen Weisheit*. Deutsch von Andre Eckardt. (Baden-Baden : A. Lutzeyer, 1950). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1952 Li, Ör. *Tao-te-king : Älteste und Lehrer als Führer zum Wege Gottes und zum echten Leben*. Aus dem chinesischen Urtext neu übersetzt und gedeutet von Edwin Müller. (Bühl-Baden : Verlag Konkordia, 1952). (Grosse Erzieher der Menschheit ; Bd. 1). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1953 *Tao tö king : le livre de la voie et de la vertu*. Texte chinois établi et traduit avec des notes critiques et une introduction par J.J.L. Duyvendak. (Paris : Librairie d'Amérique & d'Orient, 1953). Übersetzung von Laozi. *Dao de jing*. [KVK]
- 1954 Lao-tzu. *Tao te ching : the book of the way and its virtue*. Transl. from the Chinese and annotated by J.J. L. Duyvendak. (London : Murray, 1954). [Laozi. *Dao de jing*].
- 1956 *Antica filosofia cinese*. (Milano : Istituto culturale italo-cinese, 1956). (Biblioteca sinica ; 1-2).  
[Enthält] :  
Vol. 1. Confucio, di Alfredo Galletti. Lao-tse, di Luciano Magrini. Mo Ti, di Maria Attardo Magrini. Ciuang-tse, di Gerardo Fraccari. Mencio, di Carlo Ou. Le Cento scuole, di Feng Yulan. [Confucius, Laozi, Mozi, Zhuangzi, Mengzi, Feng Youlan].  
Vol. 2. La Cina preconfuciana, di Feng Yulan. Il "Libro delle mutazioni", di Paolo Desderi. Naturalisti Cinesi, di Gerardo Fraccari. L'umiltà taoista, di Houang Kia Tcheng. La Sofistica cinese, di Gerardo Fraccari. Hsun Tse, di Fung Yulan. [François Houang, Xunzi, Feng Youlan]. [WC]

- 1956 Lao-tse. *Tao-te-king*. Traduzione di Chin-Hsiung Wu e di Rosanna Pilone. (Milano : Istituto Culturale Italo-Cinese, 1956). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1957 Cold, Eberhard. *Königtum und Adel nach dem Lao Tse Tao te king und den Aussprüchen des Heraklit*. (Kiel : Selbstverlag, 1957).  
Cold, Eberhard. *Lao Tse : das Buch von Tao und Te*. [Manuskript]. [Laozi]. [KVK]
- 1959 Lao, Tzu. *Il libro del principe e della sua azione, Tao-te-ching*. (Milano : Casa Editrice Ceschina, 1959). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1961 *Di Sprüche des Lao-tse Li Pe-jang, Schreiber und Archivar eines Fürsten des Geschlechts Tshöu, später Einsiedler in Han Koan, Kina, Tao-te-king, di Ban und der rechte Weg oder aus seinem Leben oder für fernünftige stimmende Ansichten, anstatt abergläubischen, ferloge : dem Sinn nach angegeben – One Gewähr*. Rechtschreibung nach den Vorschlägen der Brüder Grimm. Text von Tankred Schneller, Bilder von Albert Schneller. (Grünwettersbach bei Karlsruhe : Selbstverlag, 1961). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1961 Lao-tse. *Tao-teh-king : Weg-Weisung zur Wirklichkeit*. [Hrsg. und erläutert von Karl Otto Schmidt]. (Pfullingen : Baum-Verlag, 1961). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1962 Lao, Tsu. *Il libro della norme e della sua azione*. A cura di Rosanna Pilone. (Milano : Rizzoli, 1962). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1962 Lau, Dse. *Dau dö djing : das Buch vom rechten Weg und von der rechten Gesinnung*. Ins Deutsche übertragen und mit einer wörtlichen Übersetzung und einer Einleitung und Erläuterungen versehen von Jan Ulenbrook. (Bremen : C. Schünemann, 1962). (Sammlung Dieterich ; Bd. 242). [Laozi. *Dao de jing*].
- 1963 Lao-tzu. *Tao te ching*. Transl. with an introd. by D.C. Lau. (Harmondsworth : Penguin books, 1963). (The Penguin classics ; L131). [Laozi. *Dao de jing*]. [KVK]
- 1963 Lao-tzu. *The way of Lao Tzu (Tao-te ching)*. Transl. with introd. essays, comments, and notes by Wing-tsit Chan. (Indianapolis, Ind. : Bobbs-Merrill, 1963). (The library of liberal arts ; 139). [Laozi. *Dao de jing*].
- 1963 Laotse. *Taoteking*. [Übers. von Wilhelm Folkert]. (Ulm : Arkana-Verlag, 1963). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1964 Lao-tse. *Tao-tê-king : das heilige Buch vom Weg und von der Tugend*. Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Günther Debon. (Stuttgart : P. Reclam, 1964). [Laozi. *Dao de jing*.]
- 1970 Laudse. *Daudedsching*. Aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Ernst Schwarz. (Leipzig : Reclam, 1970). [Laozi. *Dao de jing*]. [KVK]
- 1971 Laozi. *E dao a ctnosti*. Pelozila Berta Krebsová (Praha : Odeon, 1971). [Dao de jing]. [WC]
- 1975 Laozi. *Tao, a new way of thinking : a translation of the Tao te ching, with an introduction and commentaries*. [By] Zhang Zhongyuan. (New York, N.Y. : Harper & Row, 1975). (Harper colophon books ; CN 356). [Dao de jing]. [WC]
- 1975 [Laozi]. *Omvej til Laotse*. Soren Egerod. (Kobenhavn : Gyldendal, 1975). [WC]
- 1976 Lao, Tzu. *Tao tê ching : il libro della via e della virtù*. A cura di Virginio Gracci. (Monea : Il sagittario rosso, 1976). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1977 Laotse. *Tao te king : ein Gedichtzyklus*. [Nachdichtung nach Richard Wilhelm von] Ernst Otto Marti ; mit zwei Holzschnittbeilagen von Willy Thaler. (Zürich : Strom-Verlag, 1977). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1978 Lao, Tse. *Tao-te-king*. Übersetzt von Reinhold Knick. (Darmstadt : Darmstädter Blätter, 1978). [Geschrieben um 1924]. [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]

- 1978 Scheufele, Theodor. *Tao : Umschreibungen des Wegs nach Laotse*. (Reutlingen : Bausinger, 1978). [Überarb. Neuaufl. 1992]. [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1979 Gräser, Arthur Gusto. *Tao, das heilende Geheimnis*. Hrsg. von Hermann M. Ursping. (Wetzlar : Büchse der Pandora, 1979). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1979 Lao-tse. *Jenseits des Nennbaren : Sinnsprüche und Zeichnungen nach dem Tao te king*. Von Linde von Keyserlingk. (Freiburg i.B. : Herder, 1979). (Herderbücherei ; Bd. 741. Texte zum Nachdenken). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1980-2003 *Philosophes taoïstes : Lao-tseu, Tchouang-tseu, Lie-tseu*. Avant-propos, préface et bibliographie par [René] Etiemble ; textes traduits, présentés et annotés par Liou Kia-hway et Benedykt Grynpas ; relus par Paul Demiéville, Etiemble et Max Kaltenmark. (Paris : Gallimard, 1980-2003). (Bibliothèque de la Pléiade ; 283, 494). [Laozi. *Dao de jing* ; Zhuangzi. *Nan hua jing* ; Liezi].
- 1981 Lao-tse. *Tao-teh-king : das heilige Buch vom Weg und von der Tugend*. Aus dem chinesischen Text übers. von Tsutomu Itoh [Itô]. (Gifu : Selbstverlag des Verf., 1981). [Laozi. *Dao de jing*]. [KVK]
- 1981 Lao-tzu. *Il libro della virtù e della via : il Te-tao-ching secondo il manoscritto di Ma-wang-tui*. A cura di Lionello Lanciotti. (Milano : Editoriale nuova, 1981). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1982 Lao, Tzu. *Il libro della via e della virtù*. Con introduzione e note di Julius Evola. (Carmagnola : Arktos, 1982). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1982 Lao-tse. *Weisheiten*. Hrsg. von Jörg Weigand. (München : Heyne, 1982). (Heyne Bücher ; 9. Heyne-Ex-Libris ; 91). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1983 Laotse. *Morgengabe alter chinesischer Weisheit : Wahrheit aus dem Tao te king des Laotse*. Bilder von Peter A. Thomas. (Wien : Poseidon Press Verlagsgesellschaft, 1983). [Laozi. *Dao de jing*]. [Cla]
- 1984 Lao-tse. *Weg und Weisung des alten Lehrers : Tao-te-king des Lao-tse*. Übertr. und eingel. von Hermann Levin Goldschmidt. (Zürich : H.L. Goldschmidt, 1984). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1985 Lao, Tse. *Tao-te-king*. Neu ins Deutsche übertr. von Hans Knospe [et al.] ; mit einem Nachwort von Knut Walf. (Zürich : Diogenes, 1985). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1986 *Ausgewählte Texte*. Hrsg. von Hans Christian Meiser. (München : Goldmann, 1986). (Goldmann ; 8435). [Enthält] : Laozi. *Dao de jing*. [WC]
- 1987 *Das illustrierte Buch vom Tao*. Ausgew. und hrsg. von Manfred Kluge. (München : Heyne, 1987). (Heyne-Bücher ; 9. Heyne-Ex-Libris ; 210). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1988 Lao, Tse. *Tao-te-king : das heilige Buch vom Tao und der wahren Tugend*. Neu übertr. und mit einer Einf. versehen von Wolfgang Kopp. (Interlaken : Ansata-Verlag, 1988). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1989 Lao-tzu. *Te-tao ching : a new translation based on the recently discovered Ma-wang-tui texts*. Transl., with an introd. and commentary by Robert G. Henricks. (New York, N.Y. : Ballantine Books, 1989). [Laozi. *Dao de jing*. Mawangdui]. [WC]
- 1990 *Leben und Wirken Lao-tzu's in Schrift und Bild = Lao-chün pa-shih-i hua t'u shuo*. Eingeleitet, übersetzt und hrsg. von Florian C. Reiter. (Würzburg : Königshausen & Neumann, 1990). [Laozi. *Lao jun ba shi yi hua tu shuo*].
- 1990 Lao Tzu. *Tao te ching : the classic book of integrity and the way*. Transl., annotated, and with an after word by Victor H. Mair ; woodcuts by Dan Heitkamp. (New York, N.Y. : Bantam Books, 1990). [Laozi. *Dao de jing*].

- 1991 Ignatius, Alex. *Wasser ist stärker als Stein : die zeitlose Weisheit des Lao Tse : Meditationen für jeden Tag aus dem Tao te king*. (Altrang : Windpferd, 1991). (Reihe Schangrila). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1992 Braunsperger, Hubert. *Innere Geborgenheit durch Tao te king : Dialog mit Laotse*. (Wien : Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei, 1992). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1994 Lao, Tseu. *Tao te king : le livre de la voie et de la vertu*. Texte traduit et présenté par Claude Larre. (Paris : Institut Ricci ; Desclée de Brouwer, 1994). (Les carnets DDB. Variétés sinologiques ; no 81). Übersetzung von Laozi. *Dao de jing*.
- 1994 Laotse. *Das Schweigen des Weisen : Lehrsprüche des Laotse*. Ausgew., bearb. und ill. von Tsai Tschih Tschung [Cai Zhizhong]. (Freiburg i.B. : VAK, Verlag für Angewandte Kinesiologie, 1994). (Chinesische Weisheit). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1994 Laotse. *Das Tao der Stärke : Meditationen für Manager*. [Übers. von] Peter Thomas Ruggenthaler. (Wien : Orac, 1994). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1995 Lao, Tzu. *Il libro del Tao : Tao-teh-ching*. Cura e traduzione di Girolamo Mancuso. (Roma : Newton, 1995). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1995 Lao-tse. *La via in cammino : Taoteching*. A cura di Luciano Parinetto ; disegni di Salvatore Carbone. (Milano : La vita felice, 1995). (Civiltà antiche ; 1). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1995 Laotse. *Tao te king : die Seidenmanuskripte von Mawangdui ; 300 Jahre älter als andere Ausgaben*. Übersetzt von Hans-Georg Möller. (Frankfurt a.M. : Fischer Taschenbuch, 1995). [Laozi. *Dao de jing*]. [Möl]
- 1996 Lao, Tse. *Tao te king : literarische Neufassung der 81 Spruchweisheiten von Lao Tse*. Literarisch neu bearb. von Wolf Peter Schnetz ; unter Mitarb. von Regine Arends ; gestaltet von Wilhelm Schramm. (Bludenz : Freipresse, 1996). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1997 *Tao te ching : a book about the way and the power of the way*. A new English version by Ursula K. Le Guin ; with the collab. of J.P. Seaton. (Boston, Mass. : Shambhala, 1997). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1997 Lao, Tse. *Weg zur Kraft : Tao-te-king*. In einer neuen Bearb. von Manfred Ullmer ; mit Zeichnungen des Meisters Ho Li. (Füssen : Pegasus-Verlag, 1997). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1997 Laotse. *Tao te king : vom Weltgesetz und seinem Wirken*. Überarb. Neuausg. von Marie-Louise Bergoint ; Ill. von Klaus Holtzka. (Neuhausen : Urania-Verlag, 1997). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1998 Lao, Tzu. *Tao tê-ching : Il libro del Tao e della virtù*. A cura di Fausto Tomassini. (Milano : TEA, 1998). (Tea ; 147). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1999 Jaeckle, Erwin. *Mein Tao tê king*. (Schaffhausen : Novalis, 1999). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1999 Laotse. *Vom Weg und für unterwegs : uralte und neu - das Buch Tao-te-king des alten Meisters vom Berge*. In unsere Sprache und Zeit übertr. von Helmut W. Brinks. (Göttingen : Göttinger Literarische Gesellschaft, 1999). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1999 Laozi. *Daodejing*. [Hrsg. von] Viktor Kalinke. (Leipzig : Ed. Erata, 1999). [Text teilweise in Deutsch, teilweise in Chinesisch].  
Bd. 1 : *Versuch einer Wiedergabe seines Deutungsspektrums*. Bd. 2 : *Eine Erkundung seines Deutungsspektrums*. [*Dao de jing*]. [WC]
- 2000 Lao Tseu. *Tao-te-king : le livre de la voie et de la vertu : composé dans le VI<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne*. Traduit en français et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel par Stanislas Julien. (Paris : Imprimerie royale, 1842). [Trad. du chinois par Stanislas Julien ; révision des notes et postface par Catherine Despeux. Nouv. éd. (Paris : Ed. Mille et une nuits, 2000)]. Übersetzung von Laozi. *Dao de jing*.

- 2001 *Tao te king : das Buch von der Wahren Kraft des Tao*. Aljoscha A. Schwarz, Ronald P. Schweppe. In : *Tao : mehr Energie, Sinnlichkeit und Lebensfreude*. (München : Ludwig, 2001). [Laozi. *de jing*]. [WC]
- 2002 Lao, Tzu [Laozi]. *Tao te ching*. Transl. By David Hinton. (Washington, D.C. : Counterpoint, 2002). [Dao de jing]. [WC]
- 2002 [Henricks, Robert G.]. *Jian bo Laozi yan jiu*. Hanlubo zhu ; Xing Wen gai bian ; Yu Jin fan yi. (Beijing : Xue yuan chu ban she, 2002). (Xue yuan hai wai Zhongguo xue yi cong ; 2). Übersetzung von Lao Tzu. *Tao de ching : a translation of the startling new documents found at Guodian*. Robert G. Henricks. (Translations from the Asian classics). 简帛老子研究 [WC]
- 2003 Laozi. *Dao de jing : making this life significant : translation and philosophical interpretation of the Dao de jing*. Roger T. Ames and David L. Hall. (New York, N.Y. : Ballantine Books, 2003).
- 2003 Laozi. *Der goldene Kreis des Drachen und die zeitlose Weisheit von Laozis Daodejing*. [Übers. von] Luc Théler. (Saarbrücken : Ryvellus bei Neue Erde, 2003). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 2004 Laozi. *Die magische Kraft der Vernunft : 81 Sprüche des Daodejing von Laozi : alte chinesische Weisheiten für Menschen unserer Zeit*. In einer modernen Sprachinterpretation von Eduard Maier. (Karlsruhe : Verlag Die Blechsachtel, 2002). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 2006 *Laotse und das Tao te king : eine neue Übertragung der 81 Lehrsprüche ; mit einer kurzen Rezeptionsgeschichte zum Tao de king, sowie einer Übersicht aller deutschsprachigen Ausgaben des Tao te king*. (Weinheim : Verlag Das klassische China, 2006). [Laozi. *Dao de jing*]. [Cla]
- 2008 Laozi. *Dao de jing*. Oversättning och inledning : Göran Malmqvist. (Lund : Bakhall, 2008). [Text in Chinesisch und Schwedisch]. [WC]
- 2012 Lao-tzu. *Tao-tê-ching : Lao-tzu's tao and wu wei*. Transl. by Dwight Goddard ; Wu wei, an interpretation by Henri Borel, transl. by M.E. Reynolds. (New York, N.Y. : Brentano, 1919). [Laozi. *Dao de jing*].  
<http://www.sacred-texts.com/tao/ltw2/index.htm>. [WC]

### Bibliographie : erwähnt in

- 1823 Abel-Rémusat, Jean-Pierre. *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère*. (Paris : Impr. royale, 1823). [Laozi].  
<http://www.chineancienne.fr/19e-s/abel-r%C3%A9musat-m%C3%A9moire-sur-la-vie-et-les-opinions-de-lao-tseu/>.
- 1830 Kurz, Heinrich. *Über des chinesischen Philosophen Laodsö Leben und Schriften*. In : *Das Ausland*, Nr. 141, 142 (1830). [Laozi]. [FraH 3]
- 1877 Faber, Ernst. *Der Naturalismus bei den alten Chinesen sowohl nach der Seite des Pantheismus als den Sensualismus oder die sämtlichen Werke des Philosophen Licius*. Zum ersten Male vollständig übersetzt und erklärt. (Elberfeld : Friderichs, 1877). [Liez]. [Erste deutsche Übersetzung].  
<http://catalog.hathitrust.org/Record/008913684>. [KVK]
- 1878 Puini, Carlo. *Il Buddha, Confucio e Lao-tse : notizie e studii intorno alle religioni dell'Asia orientale*. (Firenze : G.C. Sansoni, 1878). [WC]
- 1891 Kühnert, Franz. *Die Partikel si in Lao-tsi's Tao-tek-king*. In : *Wiener Zeitschrift für die Kunst des Morgenlandes* ; Bd. 5 (1891). Habil. Univ. Wien, 1891. [Laozi. *Dao de jing*]. [Füh 1]

- 1895 Alexander, G[eorge] G[ardiner]. *Lâo-tsze the great thinker : with a translation of his thoughts on the nature and manifestations of God.* (London : Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1895). [Laozi].  
<https://archive.org/details/lotszegreatthi00alex>.
- 1900 Dvorak, Rudolf. *Konfucius a Lao-tsi : srovnávací studie z filosofie čínské.* In : *Knihy pro každého ; I* (1900). [Eine vergleichende Studie aus der chinesischen Philosophie]. [Confucius ; Laozi]. [Tau]
- 1903 Dvorak, Rudolf. *Lao-tsi und seine Lehre.* (Münster i.W. : Aschendorff, 1903). (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte ; 15. Chinas Religionen ; T. 2). [Laozi]. [WC]
- 1904 Dvorak, Rudolf. *Čínský filosof Lao-tsi a kniha jeho výroku Tao-tek-king.* In : *Vestník české akademie pro vědy, slova a umění ; vol. 13* (1904). [Der chinesische Philosoph Laozi und das Buch seiner Aussprüche Dao de jing]. [Tau]
- 1911-1919 Doré, Henri. *Recherches sur les superstitions en Chine.* T. 1-18. (Chang-hai : Imprimerie de la Mission catholique, 1911-1938).  
T. 1-4 : *Les pratiques superstitieuses.* T. 1-2. (1911-1912). (Variétés sinologiques ; no 32, 34). [Naissance, mariage, mort ; Talismans ; Pratiques divinatoires ; Rappel de l'âme ; fêtes etc.]  
T. 5 : *La lecture des talismans chinois.* (1913) (Variétés sinologiques ; no 36).  
T. 6-12 : *Le panthéon chinois.* (1914-1918). (Variétés sinologiques ; nos 39, 41, 42, 44-46, 48). [Dieux des lettrés ; L'enfer bouddhique etc. ; Les bouddhas, poussahs etc. : Bonzes divinisés ; Ecoles bouddhiques ; Dieux etc. du taoïsme ; Ministères transcendants ; Dieux patrons des industries ; Dieux protecteurs et patrons, dieux composites, divinités stellaires].  
T. 13 : *Popularisation du confucéisme, du bouddhisme et du taoïsme en Chine.* (1918). (Variétés sinologiques ; no 49). [Vie populaire de Confucius illustrée ; les 144 sages honorés dans son temple].  
T. 14 : *La doctrine du confucéisme.* (1919). (Variétés sinologiques ; no 51). [Le confucéisme : dans les livres ; dans la vie pratique].  
T. 15 : *Vie illustrée du bouddha Cakyamouni.* (1929). (Variétés sinologiques ; no 57).  
T. 16-17 : *Sommaire historique du bouddhisme.* T. 1-2. (1934-1936). (Variétés sinologiques ; no 61-62). T. 1 : *Inde-Chine jusqu'aux T'ang.* T. 2 : *Chine, depuis les T'ang jusqu'à nos jours.*  
T. 18 : *Lao-tse et le taoïsme.* (1938). (Variétés sinologiques ; no 66). [Laozi]. [Cord2,KVK,Dor10]
- 1912 Pelliot, Paul. *Autour d'une traduction sanscrite du Tao tō king.* In : *T'oung Pao ; vol. 13* (1912). S. 351-431. [Laozi. *Dao de jing*]. [AOI]
- 1912 Stübe, Rudolf. *Lao-tse : seine Persönlichkeit und seine Lehre.* (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1912). (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart ; Reihe 3, H. 16). [Laozi]. [WC]
- 1914 Hesse, J[ohannes]. *Lao-tsze, ein vorschristlicher Wahrheitszeuge.* (Basel : Verlag der Basler Missionsbuchhandlung, 1914). (Basler Missions-Studien ; H. 44). [Laozi].
- 1920 Haas, Hans. *Lao-tsze und Konfucius : Einleitung in ihr Spruchgut.* (Leipzig : J.C. Hinrichs, 1920). [WC]
- 1922 Maspero, Henri. *Études sur le taoïsme : le saint et la vie mystique chez Lao-Tseu et Tchouang-Tseu.* In : *Bulletin de l'Association française des amis de l'Orient ; no 3* (1922). [Laozi, Zhuangzi]. [Dem 3]
- 1925 Wilhelm, Richard. *Laotse und der Taoismus.* (Stuttgart : Frommann, 1925). [Laozi]. [Int]
- 1928 Ewald, Oskar. *Laotse.* (München : G. Müller, 1928). (Religio : religiöse Gestalten und Strömungen). [Laozi].

- 1934 Waley, Arthur. *The way and its power : a study of the Tao te ching and its place in Chinese thought*. (London : Allen and Unwin, 1934). [Laozi. *Dao de jing*].
- 1935 Hu, Schi. *Der Ursprung der Ju und ihre Beziehung zu Konfuzius und Lau-dsi*. Mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von Wolfgang Franke. In : *Sinica Sonderausgabe*, T. 1-2 (1935). Übersetzung von Hu, Shi. *Shuo ru*. 说儒 [Confucius ; Laozi].
- 1941 Duyvendak, J.J.L. *Chineesche denkers : Confucius, Mencius, Sjuun-tze, Mo Ti, Tau-te-tsjing, Tsjwang-tze, Liè-tze, Sjang-tze, Han-féi-tze*. (Baarn : Hollandia Drukkerij, 1941). (Uren met groote mystici ; 1). [Confucius, Mengzi, Xunzi, Mozi, Dao de jing, Liezi, Zhuangzi, Hanfeizi].
- 1949 Peroni, Rodobaldo. *Lao-tse e il Taoismo*. (Milano : Garzanti, 1949). (Filosofi ; 20). [Betr. Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1955 Paggiaro, Luigi. *La civiltà della Cina e i suoi sapienti : Confucius, Lao-tze, Mo-ti, Ciuan-tze, Mencio*. (Pisa : Giardini, 1955). [Confucius, Laozi, Mozi, Zhuangzi, Mengzi]. [WC]
- 1957 Chen, Shixiang. "Xiang er" *Laozi dao jing Dunhuang can juan lun zheng*. = *On the historical and religious significance of the Tun-huang MS. of Lao-tzu, Book I, with commentaries by "Hisang erh"*. (Taibei : Qing hua da xue, 1957).  
"想爾"老子道經燉煌殘卷論證 [WC]
- 1957 Jaspers, Karl. *Die grossen Philosophen*. Bd. 1. (München : R. Piper, 1957). [Enthält : Buddha, Confucius, Laozi]. [WC]
- 1957 Jaspers, Karl. *Lao-tse, Nagarjuna : zwei asiatische Metaphysiker*. (München : R. Piper, 1957). (Serie Piper ; 180). [Laozi]. [WC]
- 1957 Welch, Holmes. *The parting of the way : Lao Tzu and the taoist movement*. (London : Methuen, 1958). = Welch, Holmes. *Taoism : the parting of the way*. Rev. ed. (Boston : Beacon Press, 1965). [Laozi].
- 1967 Opitz, Peter J. *Lao-tzu : die Ordnungsspekulation im Tao-te-ching*. (München : List, 1967). (Schriftenreihe zur Politik und Geschichte). Diss. Ludwig-Maximilians-Univ. München, 1966. [Laozi. *Dao de jing*].
- 1969 Seidel, Anna K. *La divinisation de Lao tseu dans le taoisme des Han*. (Paris : Ecole française d'Extrême-Orient, 1969). Diss. Université de Paris, 1968. [Laozi]. [Lag 1]
- 1970 Chen, Guying. *Laozi jin zhu jin yi ji ping jie*. Wang Yunwu zhu bian. (Taibei : Taiwan shang wu yin shu guan, 1970). [Vergleichende Untersuchung über Friedrich Nietzsche und Laozi].  
老子今註今譯及評介 [WC]
- 1973 Rousselle, Erwin. *Lau-dsis Weg durch Seele, Geschichte und Welt*. Besorgt von Walter Haug. (München-Neubiberg : E. Keimer, 1973). [Laozi].
- 1977 Chen, Guying. *Lao Tzu : text, notes, and comments*. Translated and adapted by Rhett Y.W. Young, Roger T. Ames. (San Francisco, Cali Chinese Materials Center, 1977). (Occsional series / Chinese Materials and Research Aids Service Center ; no 17). [Laozi].
- 1981 Finazzo, Giancarlo. *The notion of Tao in Lao Tzu and Chuang Tzu*. (Taipei : Mei Ya Publ., 1981). [Laozi, Zhuangzi]. [WC]
- 1994 Reiter, Florian C. *Lao-tzu zur Einführung*. (Hamburg : Junius, 1994). [Laozi].
- 1996 Robinet, Isabelle. *Lao zi et le tao*. (Paris : Bayard Editions, 1996). (L'aventure intérieure). [Laozi].
- 1998 *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Ed. by Livia Kohn and Michael LaFargue. (Albany, N.Y. : State University of New York Press, 1998). [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]

- 1998 Chung, Young-do. *Karl Jaspers und Laotse : Parallelen zwischen den Begriffen Transzendenz und Tao*. In : Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft ; Jg. 11 (1998). [AOI]
- 2000 *The Guodian Laozi : proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998*. Ed. by Sarah Allan and Crispin Williams. (Berkeley, Calif. : University of California, Society for the Study of Early China and Institute of East Asian Studies, 2000). (Early China special monograph series ; no 5). [WC]
- 2000 Hou, Shuxiong. *Wei ren bai zhuan : Kongzi, Laozi, Yalishiduode, Bolatu, Shubenhua*. Vol. 12. (Huhehaote : Yuan fang chu ban she, 2000). [100 Biographien grosser Persönlichkeiten. Confucius, Laozi, Aristoteles, Platon, Arthur Schopenhauer].  
伟人百传第十二卷孔子老子亚里士多德柏拉图叔本华 [Schop7]
- 2000 Wagner, Rudolf G. *The craft of a Chinese commentator : Wang Bi on the Laozi*. (Albany, N.Y. : Suny Press, 2000). [Laozi] [Wag]
- 2002 *Guodian "Laozi" : dong xi fang xue zhe de dui hua*. Ailan, Wei Kebin yuan bian ; Xing Wen bian yi. (Beijing : Xue yuan chu ban she, 2002). (Xue yuan hai wai Zhongguo xue yi cong ; 1). Übersetzung von *The Guodian Laozi : proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998*. Ed. by Sarah Allan and Crispin Williams. (Berkeley, Calif. : University of California, Society for the Study of Early China and Institute of East Asian Studies, 2000). (Early China special monograph series ; no 5).  
郭店老子：东西方学者的对话 [WC]
- 2003 Wagner, Rudolf G. *A Chinese reading of the Daodejing : Wang Bi's commentary on the Laozi with critical text and translation*. (Albany, N.Y. : State University of New York Press, 2003). [Wag]

### **Li, Ao** (Chengji, Longxi 772-841) : Philosoph

#### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1978 Barrett, Timothy Hugh. *Buddhism, taoism and confucianism in the thought of Li Ao*. (New Haven, Conn. : Yale University, 1978 ; Ann Arbor, Mich. : University Microfilms International, 1991). Diss. Yale Univ., 1978.
- 1992 Barrett, T[imothy] H. *Li Ao : buddhist, taoist, or neo-confucian ?* (Oxford : Oxford University Press, 1992). (London Oriental series ; vol. 39).

### **Li, Gou** (1009-1059) : Philosoph Konfuzianismus

#### *Bibliographie : Autor*

- 1989 Engler, Friedrich K. *Diskussionen über das I-ching : Freiheit und Ordnung im Menschenschicksal*. Mit Übertragung und Kommentar des Werkes von Li Kou. (Freiburg i.B. : Aurum-Verlag, 1989). [Yi jing ; Li Gou].

### **Li, Meng** (1971-) : Philosoph

#### *Bibliographie : Autor*

- 2001 Li, Meng. *Weibo : fa lü yu jia zhi*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2001). (Si xiang yu she hui ; 1). [Max Webers Rechtsphilosophie, Ethik und Soziologie].  
韦伯：法律与价值 [WC]

### **Li, Pengcheng** (1944-) : Professor Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences

*Bibliographie : Autor*

- 1987 Li, Pengcheng. *Cong Heige'er de zong jiao guan dao Makesi*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue yuan zhe xue yan jiu suo, 1987). Diss. Zhongguo she hui ke xue yuan zhe xue yan jiu suo, 1987. [Georg Wilhelm Friedrich Hegels Religions-Konzept zu Karl Marx].  
从黑格尔的宗教观到马克思：  
对19世纪上半叶德意志精神世俗化历史的理论考察 [Heg10]
- 1993 Li, Pengcheng. *Xin yang yu ge ming : dui 19 shi ji shang ban ye de yi zhi jing shen shi su hua li shi de li lun kao cha*. (Beijing : Ren min chu ban she, 1993). [Abhandlung über die Säkularisierung des deutschen Geistes in der ersten Hälfte des 19. Jh.]  
信仰与革命：对19世纪上半叶德意志精神世俗化历史的理论考察 [Heg10]
- 1998 Li, Pengcheng. *Husai'er zhuan*. (Shijiazhuang : Heben ren min chu ban she, 1998). (Xian dai 10 da si xian jia). [Biographie von Edmund Husserl].  
胡塞尔传 [WC]

**Li, Qiuling** (um 2004) : Professor of Philosophy and Religion Institute for Studies of Buddhism and Religious Theory, Renmin-Universität

*Bibliographie : Autor*

- 1989 [Jacobs, Wilhelm G.]. *Feixite*. Weilian Ke Yakebusi zhu ; Li Qiuling, Tian Wei yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1989). (Wai guo zhu ming si xiang jia yi cong).  
Übersetzung von Jacobs, Wilhelm G. *Johann Gottlieb Fichte : mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. (Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1984). (Rowohlts Monographien ; 336. Rororo ; 980).  
费希特 [WC]
- 1992 [Kant, Immanuel]. *Kangde shu xin bai feng*. Li Qiuling bian yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1992). [Übersetzung der Korrespondenz von Immanuel Kant].  
康德书信百封 [WC]
- 1994 Li, Qiuling. *Deguo zhe ren shi ye zhong de li shi*. (Beijing : Zhongguo ren min da xue chu ban she, 1994). [Geschichte der deutschen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts].  
德国哲人视野中的历史 [WC]
- 1999 [Weber, Max]. *She hui ke xue fang fa lun*. Makesi Weibo zhu ; Li Qiuling, Tian Wei yi. (Beijing : Zhongguo ren min da xue chu ban she, 1999). (She hui ke xue yi cong). Übersetzung von drei Essais über die Methode der Sozialwissenschaft von Max Weber. In : Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik in 1904 und 1905). = Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. (Tuübingen : J.C.B. Mohr, 1922).  
社会科学方法论 [WC]
- 2003 [Kant, Immanuel]. *Kangde zhu zuo quan ji*. Li Qiuling zhu bian. Vol. 1-9. (Beijing : Zhongguo ren min da xue chu ban she, 2003). [Übersetzung der Werke von Kant].  
康德著作全集第1卷前批判时期著作 [WC]
- 2003 [Kant, Immanuel]. *Qian pi pan shi qi zhu zuo I-II : 1747-1756, 1757-1777*. Li Qiuling zhu bian. (Beijing : Zhongguo ren min da xue chu ban she, 2003). (Kangde zhu zuo quan ji ; 1-2).  
Übersetzung von Kant, Immanuel. *Vorkritische Schriften 1-2 : 1747-1756, 1757-1777*. (Berlin : Reimer, 1902). (Gesammelte Schriften ; Abt. 1, Werke).  
前批判时期著作 I : 1747-1756, II : 1757-1777 [WC]
- 2004 [Kant, Immanuel]. *Kangde lun shang di yu zong jiao*. Yimannu'er Kangde zhu ; Li Qiuling bian yi. (Beijing : Zhongguo ren min da xue chu ban she, 2004). (Zong jiao xue yi cong).  
[Kant über Religion und Gott].  
康德论上帝与宗教 [WC]

- 2006 [Löwith, Karl]. *Cong Heige'er dao Nicai : 19 shi ji si wei zhong de ge ming xing jue lie*. Kaer Luoweite zhu ; Li Qiuling yi. (Beijing Shi : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 2006). Übersetzung von Löwith, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche : der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. (Hamburg : Meiner, 1986).  
从黑格尔到尼采 : 19世纪思维中的革命性决裂 [WC]
- 2007 [Kant, Immanuel]. *Shi jian li xing pi pan ; Pan duan li pi pan*. Li Qiuling zhu bian. (Beijing : Zhongguo ren min da xue chu ban she, 2007). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Critik der praktischen Vernunft*. (Riga : J.F. Hartknoch, 1788). Kant, Immanuel. *Critik der Urtheilskraft*. (Berlin : Libau, 1790). (Bibliothek der deutschen Literatur).  
实践理性批判 ; 判断力批判 [WC]

**Li, Shicen** (1892-1934) : Professor für Philosophie Fudan- und Guanghua-Universität

### *Biographie*

- 1920 Li, Shicen. *Nicai si xiang zhi pi pan* [ID D18303].  
He Lin : Diese Sonderausgabe ist der erste Versuch, Nietzsche im Ganzen dem chinesischen Leser vorzustellen. Li Shicen, Chefredaktor der Zeitschrift *Min duo za zhi*, ist Herausgeber dieser Ausgabe über Nietzsche. Das Heft enthält *Chalatusitela de xu yan* übersetzt von Zhang Shudan [Übersetzung von Zarathustras Vorrede] ; *Zi ji yu zi shen zhi lei* übersetzt von Liu Wenchao [Übersetzung von Teilen Nietzsche, Friedrich. Menschliches Allzumenschliches] ; Bai, Shan. *Nicai zhuan*. [Biographie von Nietzsche] ; S.T.W. *Nicai xue shuo zhi jia zhi* [Der wahre Wert der Lehren von Nietzsche] ; Zhu, Lüyun. *Chao ren he wei ren*. [Übermensch und grosse Männer] ; Fu, Sinian. *Nicai de zhu shu ji guan yu Nicai yan jiu zhi can kao shu*. [Nietzsches Werke und Hilfsmittel zur Nietzsche-Forschung].  
Die meisten der Beiträge der enthalten vor allem Nietzsches Bezug zu Darwins Evolutionstheorie.  
Als Anhang folgt [Mügge, Maximilian]. *Nicai zhi yi sheng ji qi si xiang* [ID D18349].

Li Shicen schreibt : Bevor Nietzsches Denken nach China kam, gab es schon unzählige Menschen, die [Nietzsches Lehren] verfluchten, schmähten oder gegen sie Einwände erhoben. Es gab keinen giftigeren und schärferen Vorwurf als den, dass Nietzsche der Hauptschuldige am letzten Krieg sei. Man sah in Nietzsches Denken die ernsteste Gefahr der Gegenwart. Ohne Nietzsche wäre der Erste Weltkrieg nicht zustande gekommen. Dass Deutschland es gewagt habe, allen Ländern den Krieg zu erklären, beruhe ausschliesslich auf Nietzsches geistigem Einfluss.

Die heutigen Ansichten, dass Nietzsches Philosophie Ursache für den Krieg in Europa war, sind lediglich oberflächliche Auffassungen. Man sollte das Wesen der deutschen Zivilisation kennen : Sie besteht aus bewusstem Idealismus, technischen Fähigkeiten und Institutionen, die miteinander verbunden sind. Ich teile zwar nicht Nietzsches Auffassungen, wage aber nicht deren Wert zu leugnen, nachdem ich mich mit seinem Denken etwas eingehender beschäftigt habe. Obwohl man über gewisse Aspekte seines Denkens streiten kann, handelt es sich zweifellos um nichts als Verleumdung, wenn man dieses Denken als im Widerspruch zur neuen ideologischen Strömung der letzten Zeit kritisiert oder sogar als hauptverantwortlich für den letzten europäischen Krieg angreift.

Der Wille zur Macht ist eine Tätigkeit, in der ständig produziert wird. Sie arbeitet sich unermüdlich empor. Den Willen zur Macht kann man in diesem Sinne mit dem Herzen des Menschen gleichsetzen, d.h. er ist Ausdruck der unaufhaltsamen Sucht nach Macht.

Das sogenannte Prinzip vom Kampf ums Dasein ist nur auf die Erhaltung des Lebens gerichtet. Das ideale Ziel unseres Lebens besteht jedoch aus dynamischen Wiederholungen und aus dem Schaffen, einen Höhepunkt des Kraftgefühls zu erreichen. Es ist sinnlos, wenn der Mensch nur auf die Erhaltung des Lebens bedacht ist.

Den wahren Sinn der Gedanken Nietzsches kann man tatsächlich nicht negieren. Der Schleim-Charakter der Chinesen wird von der anderen Welt deshalb geringgeschätzt betrachtet, weil es ihnen an mutigem Unternehmungsgeist und an Schöpfungskraft mangelt. Ich bin der Meinung, dass Nietzsches Denken dabei eine Hilfe leisten könnte.

Li Shicens Hauptauffassungen sind in Stichworten zusammengefasst : Nietzsches Hauptgedanken entstammen Schopenhauers Lehre vom Willen, aber sie sind gründlicher als die Schopenhauers. Der Übermensch-Gedanke ist von der Darwinischen Evolutionstheorie beeinflusst worden, der Übermensch ist ein Symbol für die Entwicklung der Menschheit. Der pragmatische Beigeschmack der Philosophie Nietzsches ist vor allem Ausdruck seiner neuen Werte und seiner Theorie einer neuen Moral. Die grösste Besonderheit der Philosophie Nietzsches ist durch eine 'neue Bewertung aller Werte' gekennzeichnet. Um neue Werte, Ideale und eine neue Zivilisation zu schaffen, war Nietzsche bemüht, die alten Werte, Ideale und die alte Zivilisation zu zerstören. Das Ideal des Übermenschen ist von aktueller Bedeutung. Aber Nietzsches Idee von der ewigen Wiederkehr entspricht dem Übermensch-Ideal nicht, so dass der Wert seiner ganzen Philosophie in Frage gestellt werden muss. Nietzsches Philosophie ist eine ästhetische Philosophie. Da sie auf eigenen Lebenserfahrungen gründet, sollte der Leser aus ästhetischer Sicht die Philosophie Nietzsches studieren. Die von Nietzsche befürwortete Kunst ist Kunst neuer Art. Nietzsches Individualismus ist ein positiver Ausdruck, der nicht unter einem falschen Gesichtspunkt interpretiert werden sollte.

Yu Longfa : Li Shicen betont den Hauptgedanken aus Also sprach Zarathustra, wobei er Begriffe wie 'Wille zur Macht', die 'Evolutionslehre', den 'Übermensch-Gedanken', die 'Umwertung aller Werte' und schliesslich die 'ewige Wiederkehr' in vergleichender Weise interpretiert... Bei der Darlegung des Verhältnisses von Nietzsche zu Darwin führt er die Unterschiede beider Auffassungen über die Entwicklung der Menschheit an. Angesichts der Mechanismen des Prinzip vom Überleben des Tüchtigen zeigt Li Interesse für Nietzsches Auffassung über die Lebensentwicklung des Menschen, insbesondere für den durch den Willen zur Macht reflektierten Geist des Schaffens... Für Li scheint Nietzsches Philosophie geeignet, die Lebensgewohnheiten und den Nationalcharakter der Chinesen zu verändern.

Raoul David Findeisen : Li Shicen sagt von sich selber, dass die Begegnung mit Nietzsches Philosophie während seiner Studienzeit in Japan sein Leben verändert hat. Sein Artikel enthält insgesamt eine positive Würdigung Nietzsches und nimmt ihn zunächst gegen den Vorwurf der moralischen Mitschuld am Weltkrieg in Schutz, indem er das bis dahin oft politisch-sozial verstandene Konzept des 'Willens zur Macht' enger an Nietzsches Lebensbegriff koppelt. Er begreift den 'Willen zur Macht' ästhetisch als Formel des Selbsta Ausdruck, und das Ideal des Übermenschen ethisch unter dem Aspekt der Selbstüberwindung.

He Lin : In diesem Heft wird die Behauptung widerlegt, Nietzsche sei der Hauptverantwortliche für den Ersten Weltkrieg gewesen. [Find2:S. 11-12, Yu1:S. 20, 82-87, KUH7:S. 446-448]

1924

Li, Shicen. *Li Shicen lun wen ji* [ID D18346].

Li Shicen schreibt : Schopenhauer regarded self-consciousness of the 'will' as a higher consciousness ; Nietzsche on the other hand saw it as a higher action. 'Drunken ecstasy' for him is the state when all man's powers of symbolizing reach their full extent. Reaching the ultimate of human existence depends not on language and concepts but on the expression of the symbols of a self which has liberated all its strength.

I am not an advocate of Nietzsche, but after close consideration of his thought I can't but admit his real value. We Chinese, due to our phlegmatic disposition, have been despised by the peoples of other countries. Lacking the courage to advance and deficient in creativity, we are docile slaves of custom, merely out of cringing timidity. Bringing up such docile slaves is a waste of the country's money, giving birth to them is a waste of the race's energy. I suggest that we might perhaps find the salvation of these phlegmatic vassals in the thought of Nietzsche, who is so reviled, abused and refuted by our countrymen. [Kel10:S. 156-157]

1931

Li, Shicen. *Chao ren zhe xue qian shuo* [ID D18311].

Li Shicen schreibt im Vorwort über Friedrich Nietzsche : Ich möchte die Philosophie vom Übermenschen empfehlen, weil die ganze chinesische Nation zu niedergeschlagen, zu herabgesetzt ist, mit zu viel Phantasterei befasst und zu träge ist. Die chinesische Nation muss eine grundsätzliche Änderung durchsetzen. Nietzsches Philosophie ist eine Philosophie des Widerstands und der Umwertung. Aber Nietzsche kämpfte gegen das menschenfressende Christentum, dieses Buch attackiert die menschenfressende kannibalische feudale Ethik. Einem herkömmlichen chinesischen Grundsatz entsprechend wogen ethische Gesetze bzw. Prinzipien schwerer als menschliche Triebe, das letztere Bestandteil der 'Himmlichen Prinzipien' sind ; wenn man jedoch die menschlichen Triebe leugnet, sehe ich nicht, welche 'Himmlichen Prinzipien' es geben soll. Man hält die Prinzipien hoch, aber alles, was dabei herauskommt, ist die Erziehung zur Lüge, Heuchelei und zum Sklaventum, ein unmenschliches Leben und die giftige Luft, welche in allen patriarchalischen Gesellschaften herrscht. Deshalb müssen alle alten Werte energisch umgewertet werden. Die chinesische Nation scheint sich zu keiner Religion zu bekennen, aber in Wirklichkeit folgt sie dem Polytheismus. Nun sagt Nietzsche : 'Blasphemie ist erlaubt, denn Gott ist längst tot'. Wenn man den Polytheismus nicht verwirft, kann die Wissenschaft sich keine Autorität verschaffen. Die Chinesen haben nur die Gesinnung der Kindesliebe, der Tugend der Frauen und Mütter und überhaupt keinen Begriff vom Ich und der Persönlichkeit. Sie verstehen bloss ernst und würdevoll als gehorsamer Sohn und als gute Mutter auf der Welt zu leben und nicht zu richtigen Menschen zu werden. Nietzsche gab uns einen energischen Anstoss : Zunächst muss man für jedes einzelne menschliche Individuum eine feste Basis schaffen, dann für den Staat, schliesslich für die ganze Gesellschaft und für die Menschheit. Die auf Selbstaufopferung beruhende Moral ist die Tugend der Schwachen und der Sklaven. Was Nietzsche uns zu lehren hat, kann zumindest bewirken, dass der 'kranke alte Mann' China einen gewaltigen Schreck bekommt, und das ist immerhin schon ein gutes Mittel, ihn aufzurütteln.

David Kelly : Li Shicen strikingly compares Nietzsche and Kierkegaard, who were united in their passionate praise of life, their use of the methods of creation and overcoming to bring about the elevation of one's own authentic life, and from that to go on to plan the authentic life of mankind. [Kel10:S. 157,KUH7:S. 452-453]

### *Bibliographie : Autor*

- 1920 Li, Shicen. *Nicai si xiang zhi pi pan*. In : *Min duo za zhi* ; vol. 2, no 1 (15 Aug. 1920). [Sonderausgabe] [Kritik an Friedrich Nietzsches Denken].  
尼采思想之批判 [Yu1]
- 1920 Li, Shicen. *Nicai zhi zhu shu ji guan yu Nicai yan jiu zhi can kao shu*. In : *Min duo* (15. Aug. 1920). [Bibliographie von Friedrich Nietzsches Werken und Sekundärliteratur].  
尼采之著述及關於尼采研究之參考書 [Nie12]
- 1924 Li, Shicen. *Li Shicen lun wen ji*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1924). [Gesammelte Essays. Enthalten Artikel über Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, Rudolph Eucken, John Dewey, Bertrand Russell].  
李石岑論文集
- 1924 Li, Shicen. *Nicai si xiang yu wu ren zhi sheng huo*. In : *Li Shicen jiang yan ji*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1924).  
/李石岑講演集 [WC]
- 1925 Li, Shicen. *Mei shen yu jiu shen*. In : *Yi ban* ; vol. 2, no 2 (5. Okt. 1925). [Apollo und Dionysos ; Friedrich Nietzsche].  
美神與酒神 [Nie12]
- 1931 Li, Shicen. *Chao ren zhe xue qian shuo*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1931). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].  
超人哲學淺說 [KUH7]
- 1931 Li, Shicen. *Xian dai zhe xue xiao yin*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1931). [Einführung in die moderne Philosophie ; enthält Friedrich Nietzsche].  
現代哲學小引 [WC]
- 1971 Li, Shicen. *Nicai yu xian dai zhe xue*. (Taipei : Zheng wen shu ju, 1971). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].  
尼采與現代哲學 [WC]

**Li, Shizeng** = Li, Yuying (Gaoyang, Hebei 1881-1973 Taiwan) : Anarchist

### *Biographie*

- 1906 Wu Zhihui geht nach Paris und trifft sich mit den Anarchisten Li Shizeng, Zhang Jingjiang, Elisée Reclus u.a., die von Bakunin und Kropotkin beeinflusst waren. [Tre1:S. 143]
- 1907 Li Shizeng gründet den Verlag Shi jie she in Paris und publiziert *Les soixantes personnalités modernes*.  
Darin steht über Denis Diderot : « Diderot contemporain de Montesquieu, de Voltaire et de Rousseau est leur égal ; voilà les quatre grands de l'époque, mais la doctrine de Diderot est encore plus poussée et plus profonde. Diderot à partir du dictionnaire anglais qu'il a traduit, réussit à bâtir une oeuvre immortelle et devint célèbre. Il écrivit beaucoup de livres. Condamné à prison pour ses idées subversives, il ne cessa de lutter contre la superstition, en prêchant les droits de l'homme. Il nia l'existence de Dieu et la morale hypocrite. Il disait que quand on croit une action bonne, il faut la mettre en pratique sans hésiter. Ses idées furent très répandues et ceux qui les adoptèrent très nombreux. Donc sa pensée servit de guide pour la société. » [AOI]

- 1912 Gründung der anarchistischen Gesellschaft Jin de hui durch Wu Zihui, Li Shizeng, Zhang Ji und Wang Jingwei. [Tre1:S. 145]
- 1912 Paul Painlevé gründet die Union sino-française mit Li Shizeng. [BensN3:S. 240]
- 1916 Cai Yuanpei und Li Shizeng gründen die Société franco-chinoise d'éducation in Paris. [BensN3:S. 241]
- 1937 Li Shizeng organisiert eine Enzyklopädie-Ausstellung im Verlag Shi jie she in Shanghai. Darunter die Encyclop die von Denis Diderot. [AOI]

### *Bibliographie : Autor*

- 1901 [Kampf, Leopold]. *Ye wei yang*. Li Shizeng yi. In : Min xu bao ; Oct.10-Nov. 19 (1901). Übersetzung von Kampf, Leopod. *Am Vorabend : Drama in drei Akten*. (Berlin : Schuster & Loeffler, 1905). = *On the eve : a drama in three acts*. (New York, N.Y. : Wilshire Book Co., 1907).  
夜未央 [Ng2]
- 1927 [Kropotkin, Petr Alekseevich]. *Yu zhong yu tao yu*. Kelu Paotejin ; Li Shizeng yi. (San Francisco : Meizhou pin she, 1927). (Meizhou ping she xiao cong shu ; 7).  bersetzung von Kropotkin, Petr Alekseevich. *Memoirs of a revolutionist*. (London : A.P. Watt & Son, 1898). = *Mémoires d'un révolutionnaire*. (Paris : Scala, 1898). = *Autour d'une vie*. (Paris : P.V. Stock, 1902).  
獄中與逃獄 [WC]
- 1929 [Kropotkin, Petr Alekseevich]. *Guo jia ji qi guo qu zhi ren wu*. Kelupaotejin zhu ; Li Shizeng yi. (Shanghai : Ge ming zhou bao she, 1929).  bersetzung von Kropotkin, Petr Alekseevich. *The state : its historic rôle*. (London : Freedom Office, 1898). = *Die historische Rolle des Staates*. (Berlin : A. Grunau, 1898). [Anarchismus].  
國家及其過去之任務 [WC]

### **Li, Tianming** (1945-) : Philosoph

#### *Bibliographie : Autor*

- 1972 Li, Tianming. *Cun zai zhu yi gai lun*. (Jiulong : Da xue sheng huo she, 1972). (Da xue sheng cong shu ; 4). [Abhandlung  ber Existentialismus].  
存在主義概論 [WC]

### **Li, Zhichang** (1193-1256) : Taoist

#### *Bibliographie : Autor*

- 1931 Li, Chih-ch'ang. *The travels of an alchemist : the journey of the taoist Ch'ang-ch'un from China to the Hindukush at the summons of Chingiz Khan*. Recorded by his disciple Li Chih-ch'ang ; translated with an introduction by Arthur Waley. (London : Routledge, 1931).  bersetzung von Li, Zhichang. *Changchun zhen ren xi you ji*. (Lingshi : Yang shi kan ben, 1847). 長春真人西游記

### **Liang, Shuming** (Beijing 1893-1988 Beijing) : Philosoph

#### *Biographie*

- 1920 Liang, Shuming. *Wei shi shu yi*. Vol. 1. (Beijing : Beijing da xue chu ban she, 1920).  
唯識述義  
Liang Shuming attacked Bertrand Russell vigorously, together with Henri Bergson. Though they used different methods, their mathematical and intuitive epistemologies respectively were nothing but 'delusion' that made true knowledge impossible. [Russ3]

- 1921 Liang, Shuming. *Dong xi wen hua ji qi zhe xue* [ID D3086].  
Liang's statement on language indicates why Bertrand Russell's scientific approach to the logic of language was not compatible with the Chinese view : in the West, language seeks clarity of definition, while in the East, language that is suggestive, that 'touches upon something without defining it' is preferred. He also noted the Chinese penchant for intuition over reason, and sentiment over utility, a distinct weakness of Chinese civilization, and yet also its 'redeeming virtue'. [Russ10]
- 1921 Liang, Shuming. *Dui Luosu zhi bu man* [ID D28357].  
To my friend Zhang Shenfu who already loves Russell's theories. Over the past, seven, eight years, he has not stopped talking about and praising Russell's theories. Following Mr. Zhang's urgings, I have also tried to read Russell's works and to like them. And in fact found that some aspects of his theories accord well with my own thought – such as his social psychology. Also his theory of impulsion is quite coherent. I also found Russell's theories of cognition and of the essential continuity of all matter very suggestive. Last year, when Russell passed through Nanjing, he gave a very convincing lecture on the subject using the example of the concept of 'hat' to prove that hats seen by people in the present are nothing more than extensions of hats that they have seen before – though they might not actually be the hats bought originally. So I accept some of Russell's theories. But my dissatisfaction with Russell's thought is more serious. I am full of doubt about its foundation.  
What gives me great unease about Russell is the way he criticizes – quite unfairly and ignorantly the theories of Bergson. Although I do not know much about mathematical logic, sill, I have deep reservations about Russell's unscholarly attitude in intellectual debate. It is well known that Russell opposes Bergson. But he has never bothered to understand the other's point of view. In Beijing, he attacked Bergson for 'mythical idealism' without any basis at all. Finally, I also want to warn my readers about the quest for an all encompassing, comprehensive philosophy. Truths attained through such comprehensive philosophies might sound good. Indeed, they appear to be perfect in their claim to certainty. But the real truth is always more complex. It is neither as pleasant nor as fine sounding as Russell likes to claim. A scholar is an expert only in his own field. Outside of it, he is just a commoner. Zhang Shenfu is right in saying that 'Today's philosophy belongs either to the Russell's school or to that of Bergson'. One is a leader in rationalism, the other is a leader in non-rational thought. Russell and Bergson are the two greatest contemporary philosophers. Although they are different, each has claim to truth.  
But from Russell's short-sighted words it is evident he is not open to learning. He seeks for truth, but cannot attain it. In this Russell has forsaken the outlook of a true scholar. I write this not only to criticize Russell. There are many people who discuss philosophical issues the same way as Russell does. I have been feeling pity for them for a long time now. The reason that such persons cannot be true scholars is they are not prudent in their outlook. They do not know that only one who is calm, careful and insightful can be a truly great philosopher. [Russ8]

1934

Liang, Shuming. *Duwei jiao yu zhe xue zhi gen ben guan nian*. [Fundamental ideas in Dewey's philosophy of education : review of 'Democracy and education' by John Dewey] : Lecture delivered at Shandong Rural Reconstruction Research Institute.  
杜威教育哲學之根本概念

Liang Shuming was deeply impressed by Dewey's seminal work, in which Dewey had presented a more profound and comprehensive conception of education than anything he had encountered before. Liang's essay is a penetrating analysis of Dewey's ideas from Confucian perspectives. Liang acclaims Dewey's conception of education for encompassing life itself. Liang argues that life is the central concept in Dewey and that his understanding of education derives from his view of life. Since Dewey understands human life to be ineluctably social, he sees education to be possible and necessary only where individual life intersects with social life. As Liang comments, 'where there are no people, there is no education ; and where there is only one person, there is no education'. Liang suggests that, in reading 'Democracy and education', one should start with chapter four, 'Education as growth', which explores the meaning of life from an individual perspective, and then continue with chapters three, two, one, and finally chapter seven. Liang believes that in so reading, one can better comprehend the meaning of individual life in the larger context of social life and thus better grasp Dewey's central contention that democracy is education and education is democracy.

Liang comments that Dewey's philosophy is deep and thorough because he always tries to trace the origin of things, to 'start from the very beginning', as Liang puts it. According to Liang, Dewey rightly understands that the most active part of human life – and the universe at large – is 'renxin', the human heart-and-mind. As he observes, Dewey's writings are filled with profound insights into the nature of human sociality.

He observes that Dewey and Confucius share the same conception of social individuals, for they both understand that humans are inevitably bound together by their very nature. Since human life is naturally social education, to be worthy of the name, must be essentially social and moral. Liang claims that by education Dewey means educating the human-heart-and-mind for a social life. He notes that Dewey end his book by reminding readers what it means to be moral : 'All education which develops power to share effectively in social life is moral' and particularly that 'interest in learning from all the contacts of life is the essential moral interest'.

Liang laments the fact that most people fail to understand Dewey's view of morality because they have a narrow and rigid conception of morality as following rules or obeying duty.

Even though Liang praises Dewey and sees many commonalities between Dewey and Confucius, he nonetheless points out what he thinks is lacking in Dewey's philosophy.

Although Dewey has a penetrating understanding of the endlessly changing, lively, and dynamic aspects of life, he fails to see another side, that is, the unchanging and the absolute. According to Liang, Dewey makes circular arguments, such as, the end of education is more education, because 'he has not discovered morality, even though everything he said is quite moral'. Liang thinks that Dewey has taught people only how to apply intelligence in dealing with the practicalities of life, but not in reflecting inwardly upon the value of life. Liang's comment seems to reflect a prevailing criticism of Dewey in China during the 1920s and 30s – that he often fails to note the tranquil, spiritual, and aesthetic dimensions of human life. [DewJ191]

### *Bibliographie : Autor*

1921

Liang, Shuming. *Dong xi wen hua ji qi zhe xue*. Liang Shuming jiang yan ; Chen Zheng, Luo Changpei bian lu. (Beijing : Cai zheng bu yin shua ju, 1921). [Abhandlung über die Philosophie des Westens und Ostens].  
東西文化及其哲學

1930

Liang, Shuming. *Dui Luosu zhi bu man*. In : Shuming sa hou wen lu. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1930). [My reservations about Bertand Russell]. [Geschrieben 1921].  
漱溟卅後文錄 [Russ8]

- 1994 Liang, Shuming. *Zhe heng zhi gen ben gai nian*. In : Liang Shuming jiao yu lunz hu xuan. Ma Qiufan bian. (Beijing : Ren min jiao yu chu ban she, 1994). (Zhongguo jin dai jiao yu lun zhu cong shu). [Fundamental ideas in John Dewey's Philosophy of education]. 哲亨之根本概念 [DewJ2]
- 2000 Liang, Shuming. *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies*. Traduit du chinois et annoté par Luo Shenyi ; révisé et préfacé par Léon Vandermeersch. (Paris : Presses universitaires de France, 2000). (Orientales).

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 2008 Wang, Jessica Ching-Sze. *When Dewey's Confucian admirer meets his liberal critic : Liang Shuming and Eamonn Callan on John Dewey's democracy and education*. In : Tan, Sor-hoon ; Whalen-Bridge, John (eds.) *Democracy as culture : Deweyan pragmatism in a globalizing world*. Albany : State University of New York Press, 2008. [ZB]

## **Liezi** (um 450 v. Chr.) : Philosoph, Taoismus

### *Biographie*

- 1911 Richard Wilhelm schreibt in der Einleitung zu seiner Übersetzung *Liä dsi* [Liezi] [ID D4446] : Liä dsi ist das vermittelnde Zwischenglied zwischen der grundlegenden Konzeption des Taotekin auf der einen Seite und der Zusammenfassung der taoistischen Lehren in dem Werk, das unter Dschuang Dschous (gewöhnlich Dschuang Dsi genannt) [Zhuangzi] Namen geht, auf der andern Seite. [HanR1:S. 105]

### *Bibliographie : Autor*

- 1911 *Liä Dsi : das wahre Buch vom quellenden Urgrund : Tschung hü dschen ging : die Lehren der Philosophen Liä Yü Kou und Yang Dschu*. Aus dem Chinesischen verdeutsch und erläutert von Richard Wilhelm. (Jena : Diederichs, 1911). [Liezi]. [AOI]
- 1912 *Lieh tzu : Taoist teachings : from the book of Lieh tzu*. Translated from the Chinese ; with introduction and notes by Lionel Giles. (London : J. Murray, 1912). (The wisdom of the East series). [Liezi].  
<http://www.sacred-texts.com/tao/tt/index.htm>.
- 1913 *Les pères du système taoïste : I. Lao-tzeu, II. Lie-tzeu, III. Tchoang-tzeu*. Texte revu sur les anciennes éditions taoïstes, trad. d'après les commentaires et la tradition taoïstes [par] Léon Wieger. (Hien-hien : Ho-kien-fou, 1913). (Taoïsme ; 2). [Laozi. *Dao de jing*, Liezi, Zhuangzi. *Nan hua jing*].
- 1941 Duyvendak, J.J.L. *Chineesche denkers : Confucius, Mencius, Sjuun-tze, Mo Ti, Tau-te-tsjing, Tsjwang-tze, Liè-tze, Sjang-tze, Han-féi-tze*. (Baarn : Hollandia Drukkerij, 1941). (Uren met groote mystici ; 1). [Confucius, Mengzi, Xunzi, Mozi, Dao de jing, Liezi, Zhuangzi, Hanfeizi].
- 1949 *Chinese philosophy : sayings of Confucius, sayings of Mencius, sayings of Lao tzu, sayings of Chuang tzu and Lieh tzu*. Decorations by Paul McPharlin ; [translations by Lionel Giles]. (Mount Vernon, N.Y. : Peter Pauper Press, 1949). [Confucius ; Mengzi ; Laozi : Zhuangzi ; Liezi].
- 1980-2003 *Philosophes taoïstes : Lao-tseu, Tchouang-tseu, Lie-tseu*. Avant-propos, préface et bibliographie par [René] Etiemble ; textes traduits, présentés et annotés par Liou Kia-hway et Benedykt Grynpas ; relus par Paul Demiéville, Etiemble et Max Kaltenmark. (Paris : Gallimard, 1980-2003). (Bibliothèque de la Pléiade ; 283, 494). [Laozi. *Dao de jing* ; Zhuangzi. *Nan hua jing* ; Liezi].

- 1988 Lieh-tzu. *Il vero libro della sublime virtù del cavo e del vuoto*. A cura di Fausto Tomassini. (Milano : Editori associati, 1988). (Tascabili degli Editori associati ; 25. Religioni e miti). [Liezi]. [WC]

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1961 Graham, Angus C. *The date and composition of Liehtzyy*. In : Asia major ; N.S., vol. 8, no 2). [Liezi]. [ZB]

**Lin, Zhao'en** = Lin, Longjiang (1517-1598) : Philosoph

*Bibliographie : Autor*

- 1998 Dean, Kenneth. *Lord of the three in one : the spread of a cult in Southeast China*. (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1998). [Lin Zhao'en]. [WC]

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1976 Berling, Judith A. *The uniting of the ways : the syncretic thought of Lin Chao-en (1517-1598)*. (New York, N.Y. : Columbia University, 1976). Diss. Columbia Univ., 1976. [Lin Zhao'en]. [WC]
- 1980 Berling, Judith A. *The syncretic religion of Lin Chao-en*. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1980). (Neo-confucian studies ; Buddhist studies and translations ; IASWR series). [WC]

**Liu, Fangtong** (1934-) : Department of Philosophy, Fudan-Universität

*Biographie*

- 1997 Liu, Fangtong. *Dai xu : chong xin ren si he ping jia Duwei*. Preface. In : [Dewey, John]. *Xin jiu ge ren zhu yi : Duwei wei xuan* [ID D28559]. [Re-understanding and re-evaluation Dewey].  
 "In the mid-fifties, dominated by the leftist political ideological line, a large-scale movement was launched in order to criticize pragmatism. This wave of critique mainly aimed to serve certain political purposes ; as a result, most critics divorced themselves from Dewey's pragmatism itself. Henceforth, the leftist political criterion dominated the academic criticism of Dewey and other western philosophers, resulting in oversimplified negation taking the place of objective and concrete analysis. As a result, the real image of Dewey and other western scholars as well as their theories was often twisted.  
 Actually, the fundamental feature of Dewey's philosophy lies in its opposition against dualism, stressing that the world that man confronts, lives in and regards as the object of cognition, is the world in man's view (experience) that has been acted upon and reconstructed (humanized) instead of the world per se that exists outside of man." [DewJ181]

*Bibliographie : Autor*

- 1963 [Bergson, Henri]. *Xing er shang xue dao yan*. Bogenen ; Liu Fangtong yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1963). Übersetzung von Bergson, Henri. *Introduction à la métaphysique*. In : *Revue de métaphysique et de morale* ; t. 11 (1903).  
 形而上学导言 [WC]
- 1996 Liu, Fangtong. *Xian dai xi fang zhe xue*. Vol. 1-2. (Beijing: Ren min chu ban she, 1996). [Moderne westliche Philosophie].  
 现代西方哲学 [Schop7]

**Liu, Gangji** (Puding, Guizhou 1933-) : Philosoph, Professor für Philosophie, Direktor des Forschungsinstituts für Ästhetik Universität Wuhan

*Bibliographie : Autor*

- 1987 *Xi fang xian dai zhe xue yu wen yi si chao*. Wen hua bu jiao yu ju bian ; Feng Mu, Liu Gangji gu wen ; Zhu Qingsheng [et al.] bian xie zhe. (Shanghai : Shanghai wen yi chu ban she, 1987). [Moderne westliche Philosophie und Literaturtheorie].  
西方现代哲学与文艺思潮 [WC]
- 1993 Liu, Gangji. *Xian dai xi fang mei xue*. (Wuhan : Hubei ren min chu ban she, 1993). [Sammelband zur modernen westlichen Ästhetik]. [WC]
- 1996 Liu, Gangji. *Verbreitung und Einfluss der deutschen Ästhetik in China*. Hrsg. von Karl-Heinz Pohl. In : Trierer Beiträge : aus Forschung und Lehre an der Universität Trier. Sonderheft 10 (1996). [AOI]

**Liu, Shipei** = Guang, Hanzi (Yizheng, Jiangsu 1884-1919) : Anarchist

*Biographie*

- 1903 Liu, Shipei. *Zhongguo min yue jing yi* [ID D20540].  
Liu schreibt : "L'Etat était alors fondé par le rassemblement du peuple ; sans ce dernier, il n'y aurait pas le prince ; ainsi le prince fut élu par le peuple. Tout comme ce qui est dit dans le Contrat du peuple : 'Le peuple est le souverain, le prince n'est que son serviteur'. A l'époque antique, c'était au peuple qu'appartenait tout le pouvoir d'Etat. C'est la raison pour laquelle il est dit dans le *Shang shu* que le peuple est le fondement de l'Etat."

Wang Xiaoling : Liu Shipei semble être le seul qui ait mené une recherche approfondie en opérant une comparaison précise entre les textes les plus représentatifs de la pensée chinoise de chaque époque et les passages du *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau. Son ouvrage est inspiré de *Lusuo min yue lun*, traduit par Yang Tingdong [ID D20514].

Liu s'efforça de rapprocher la pensée de Rousseau de celle des penseurs chinois malgré leur différence fondamentale due aux deux systèmes que formait l'ensemble des conceptions sociopolitiques de l'Europe et de la Chine à cette époque. Comme beaucoup de ces compatriotes, Liu se soucia de sauvegarder le 'savoir national'. Mais différent de ceux qui prirent pour fondement le savoir chinois et rejetèrent la pensée politique occidentale, Liu chercha à faire renaître la culture nationale 'en accommodant la pensée occidentale à celle de la Chine'. Il essaya d'établir des analogies entre la pensée occidentale et extrême-orientale, tout en montrant que la Chine ne se trahissait pas elle-même en se transformant en un Etat démocratique, car l'idée démocratique se trouvait dès l'origine dans la culture chinoise. Bien que Liu Shipei tâche d'établir la "quintessence du Contrat social chinois" dans son ouvrage, ce à quoi il aboutit n'est plus un concept purement chinois : à l'expression elle-même ainsi qu'à son contenu sont attachées des idées nouvelles qui dépassent la limite de la notion traditionnelle de primauté du peuple. Désormais le peuple ne se borne pas à être considéré comme "fondement de l'Etat" (*min wei bang ben*), c'est à lui de prendre les décisions dans les affaires d'Etat et d'élire les hommes du gouvernement qui ne sont que ses représentants ; le peuple a le droit de les révoquer, si ces derniers l'empêchent d'exercer ses droits. En réalité, cet ouvrage a été conçu plus à des fins politiques que scientifiques, nous comprendrons donc plus aisément son caractère polémique. Liu Shipei chercha à établir des analogies entre la pensée occidentale et extrême-orientale, tout en montrant que la Chine ne se trahissait pas elle-même en se transformant en un Etat démocratique. Selon lui, l'idée démocratique s'était déjà trouvée dès l'origine dans la culture chinoise. Il différait ainsi des "conservateurs obstinés" qui prirent pour fondement le savoir chinois (*zhongxue wei ti*) et rejetèrent la pensée politique occidentale.

Liu essaie de rapprocher la pensée chinoise de la doctrine rousseauiste sur deux points essentiels : la notion de 'pacte social' et celle de 'souveraineté du peuple'. Selon lui, ces deux notions n'étaient point étrangères à la Chine. En rapprochant le texte canonique chinois du Contrat du peuple, il tente de justifier l'idée du 'pouvoir du peuple' non seulement par la pensée moderne occidentale, mais de plus par la pensée classique chinoise.

Cependant, selon Rousseau, l'homme ne doit renoncer en aucun cas à sa liberté, et l'inégalité est condamnable seulement quand elle est contraire au droit naturel, alors que pour Liu Shipei, la liberté personnelle pourrait être sacrifiée si certains en abusaient en portant atteinte à celle d'autrui et par là transgressaient le principe de l'égalité. [Rous21,Rous88]

- 1907 Zhang Ji und Liu Shipei gründen die anarchistische Society for the Study of Socialism in Tokyo. [Tre1:S. 144]
- 1907 Shen, Shu [Liu Shipei]. *Wu zheng fu zhu yi zhi ping deng guan* [ID D20581].  
Liu schreibt : "Selon Rousseau, les hommes primitifs étaient égaux et indépendants, c'est un principe immuable et prouvé par la science. Il s'ensuit donc que l'inégalité parmi les hommes n'est arrivée que postérieurement : elle ne relève pas de la nature humaine. Les trois droits fondamentaux de l'homme : égalité, indépendance et liberté, bien que tous dotés par le Ciel, c'est l'égalité qui est la plus importante." [Rous88]

### Bibliographie : Autor

- 1903 Liu, Shipei. *Zhongguo min yue jing yi*. In : Liu Shenshu xian sheng yi shu ; vol. 16 (1903). = ([S.1.] : Ning wu nan shi, 1934). (Liu Shenshu xian sheng yi shu ; 16). [Politische Wissenschaften ; betr. Jean-Jacques Rousseau].  
中國民約精義 : [3卷] [WC]

- 1907 Shen, Shu [Liu Shiwei]. *Wu zheng fu zhu yi zhi ping deng guan*. In : Tian yi bao ; no 4-5, 7 (1907). [Enthält eine Eintragung über Jean-Jacques Rousseau].  
無政府主義之平等觀 [Rous88]

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1998 Wang, Xiaoling. *Liu Shiwei et son concept de 'contrat social chinois'*. In : Etudes chinoises ; vol. 17, no 1-2 (1998). [Betr. Jean-Jacques Rousseau]. [AOI]

**Liu, Shuxian** (Shanghai 1934-) : Philosoph

*Bibliographie : Autor*

- 1961 [Heiney, Donald W.] *Tangmasi Man*. Liu Xhuxian yi. In : Ren sheng ; no 259-260 (1961).  
Übersetzung von Heiney, Donald W. *Essentials of contemporary literature*. (Great Neck, N.Y. : Barron's Educational Series, 1954). Kapitel 1 und Introduction.  
汤玛斯 [TM]
- 1981 Liu, Shuxian. *Ma'erlao yu Zhongguo*. (Xianggang : Zhong wen da xue chu ban she, 1981).  
[Abhandlung über André Malraux].  
馬爾勞與中國 [WC]

**Liu, Xiang** = Shi, Jiao (ca. 77-ca. 6 v. Chr.) : Philosoph, Konfuzianismus, Schriftsteller

*Bibliographie : Autor*

- 1965 *Der Herr von Sin-ling : Reden aus dem Chan-kuo-tsé und Biographien aus dem Shi-ki*.  
Eingeleitet und übersetzt von Erich Haenisch. (Stuttgart : Reclam, 1965). (Unesco-Sammlung repräsentativer Werke. Asiatische Reihe. Universalbibliothek ; Nr. 8947). [Zhan guo ze ;  
Sima, Qian. *Shi ji* ; Liu, Xiang. *Shuo yuan*].
- 1997 Liu, Xiang. *Jardin d'anecdotes*. Introduction et traduction de Jacques Pimpaneau. (Paris : Ed. Kwok On, 1997).
- 2002 Liu, Yiqing. *Propos et anecdotes sur la vie selon le tao / Liu Yiqing ; précédé de Jardin d'anecdotes / par Liu Xiang ; trad. du chinois et présentés par Jacques Pimpaneau*. (Arles : P. Picquier, 2002). (Picquier poche ; 175). [KVK]

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1942 Haenisch, Erich. *Mencius und Liu Hiang, zwei Vorkämpfer für Moral und Charakter*.  
(Leipzig : Harrassowitz, 1942). (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse ; Bd. 94, Ht. 1). [Mengzi, Liu Xiang]. (FraH 3).
- 1993 *Gu lie nü zhuan zhu zi suo yin = A concordance to the Gulienüzhuan*. Liu Dianjue [D.C. Lau],  
Chen Fangzheng con kan zu bian ; Liu Dianjue ben shu bian ji. (Xianggang : Shang xu yin shu guan, 1993). (Xianggang Zhong wen da xue Zhongguo wen hua yan jiu suo xian Qin liang Han gu ji zhu zi suo yin cong kan. Shi bu ; 3. = The Chinese University of Hong Kong Institute of Chinese Studies the ICS ancient Chinese texts concordance series. Historical works ; no 3). [Liu, Xiang. *Lie nü zhuan*].  
古列女傳

**Liu, Xiaogan** (1947-) : Professor Department of Philosophy, University of Hong Kong

*Bibliographie : Autor*

- 1994 Liu, Xiaogan. *Liang zhong zi you di zhui qiu : Zhuangzi yu Shate*. (Taipei : Zheng zhong shu ju, 1994). (Dang dai si chao). [Abhandlung über Zhuangzi und Jean-Paul Sartre]. 兩種自由的追求：莊子與沙特 [WC]
- 2001 *Daoism and ecology : ways within a cosmic landscape*. Ed. by Norman J. Girardot, James Miller, and Liu Xiaogan. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; Harvard Divinity School, Center for the Study of World Religions, 2001). (Religions of the world and ecology). [WC]

## **Liu, Zongyuan (773-819) : Konfuzianischer Beamter, Gelehrter, Dichter**

### *Biographie*

- 1993 Snyder, Gary. *Sixteen T'ang poems* : [translations]. [ID D29196].  
Note dat. 14.1.93  
In the early fifties I managed to get myself accepted into the Department of Oriental Languages at UC Berkeley as a graduate student. I took seminars in the reading of T'ang and Sung poems with Professor Ch'en Shih-hsiang, a remarkable scholar, calligrapher, poet, and critic who had a profound appreciation for good poetry and of any provenance. Ch'en Hsien-sheng introduced me to the Han-shan poems, and I published those translations back in the sixties. The poems translated here also got their start in those seminars, but I never considered them quite finished. From Berkeley I went to Japan and for the subsequent decade was working almost exclusively with Ch'an texts. Another twenty years went into developing a farmstead in the Sierra Nevada and working for the ecological movement. In the last few years I have had a chance to return to my readings in Chinese poetry and bring a few of the poems I started back then to completion. The little collection is dedicated to the memory of Ch'en Shih-hsiang.
- Two poems by Meng Hao-jan*  
Meng, Hao-jan [Meng Haoran]. *Spring dawn*. Transl. by Gary Snyder. In : The Peabody review ; winter (1989-1990).  
Spring sleep, not yet awake to dawn,  
I am full of birdsongs.  
Throughout the night the sounds of wind and rain  
Who knows what flowers fell.
- Meng, Hao-jan [Meng Haoran]. *Mooring on Chien-te river*. Transl. by Gary Snyder. In : The Peabody review ; winter (1989-1990).  
The boat rocks at anchor by the misty island  
Sunset, my loneliness comes again.  
In these vast wilds the sky arches down to the trees.  
In the clear river water, the moon draws near.

*Five poems by Wang Wei*

Wang, Wei. *Deer camp*. Transl. by Gary Snyder. In : *Journal for the protection of all beings* ; no 4 (Fall 1978).

Empty mountains :

no one to be seen.

Yet – hear –

human sounds and echoes.

Returning sunlight

enters the dark woods ;

Again shining

on green moss, above.

Sekundärliteratur : Eliot Weinberger : Surely one of the best translations, partially because of Snyder's lifelong forest experience. Like Rexroth, he can see the scene. Every word of Wang has been translated, and nothing added, yet the translation exists as an American poem.

Changing the passive is heard to the imperative hear is particularly beautiful, and not incorrect: it creates an exact moment, which is now. Giving us both meanings, sounds and echoes, for the last word of line 2 is, like most sensible ideas, revolutionary. Translators always assume that only one reading of a foreign word or phrase may be presented, despite the fact that perfect correspondence is rare.

The poem ends strangely. Snyder takes the last word, which everyone else has read as on, and translates it with its alternative meaning, above, isolating it from the phrase with a comma.

What's going on? Moss presumably is only above if one is a rock or bug. Or are we meant to look up, after seeing the moss, back toward the sun: the vertical metaphor of enlightenment?

In answer to my query, Snyder wrote: "The reason for .. moss, above'... is that the sun is entering (in its sunset sloping, hence 'again'—a final shaft) the woods, and illuminating some moss up in the trees. (NOT ON ROCKS.) This is how my teacher Ch'en Shih-hsiang saw it, and my wife (Japanese) too, the first time she looked at the poem."

The point is that translation is more than a leap from dictionary to dictionary; it is a reimagining of the poem. As such, every reading of every poem, regardless of language, is an act of translation: translation into the reader's intellectual and emotional life. As no individual reader remains the same, each reading becomes a different—not merely another—reading.

The same poem cannot be read twice.

Snyder's explanation is only one moment, the latest, when the poem suddenly transforms before our eyes. Wang's 20 characters remain the same, but the poem continues in a state of restless change.

Wang, Wei. *Bamboo Lane House*. Transl. by Gary Snyder.

Sitting alone, hid in bamboo

Plucking the lute and gravely whistling.

People wouldn't know that deep woods

Can be this bright in the moon.

Wang, Wei. *Saying farewell*. Transl. by Gary Snyder.

Me in the mountains and now you've left.

Sunset, I close the peelpole door.

Next spring when grass is green,

Will you return once more ?

Wang, Wei. *Thinking of us*. Transl. by Gary Snyder.

Read beans grow in the south

In spring they put out shoots.

Gather a lapful for me –

And doing it, think of us.

Wang, Wei. *Poem*. Transl. by Gary Snyder.  
 You who come from my village  
 Ought to know its affairs  
 The day you passed the silk window  
 Had the chill plum bloomed ?  
 Three poems for women in the Service of the Palace

Tu, Mu [Du, Mu]. *Autumn evening*. Transl. by Gary Snyder.  
 A silver candle in the autumn gloom  
 by a lone painted screen  
 Her small light gauze fan  
 shivers the fireflies  
 On the stairs of heaven, night's color  
 cool as water :  
 She sits watching the Herd-boy,  
 the weaving-girl, stars.

Yuan, Chen [Yuan Zhen]. *The Summer Palace*. Transl. by Gary Snyder.  
 Silence settles on the old Summer Palace  
 Palace flowers still quiet red.  
 White-haired concubines  
 Idly sit and gossip of the days of Hsüan Tsung.

Po, Chü-i [Bo Juyi]. *Palace song*. Transl. by Gary Snyder.  
 Tears soak her thin shawl  
 dreams won't come.  
 In the dark night, from the front palace,  
 girls rehearsing songs.  
 Still fresh and young,  
 already put down,  
 She leans across the brazier  
 to wait the coming dawn.

Tu, Fu [Du Fu]. *Spring view*. Transl. by Gary Snyder.  
 The nation is ruined, but mountains and rivers remain.  
 This spring the city is deep in weeds and brush.  
 Touched by the times even flowers weep tears,  
 Fearing leaving the birds tangled hearts.  
 Watch-tower fires have been burning for three months  
 To get a note from home would cost ten thousand gold.  
 Scratching my white hair thinner  
 Seething hopes all in a trembling hairpin.  
 (Events of the An Lushan rebellion)

Liu, Ch'ang-ch'ing [Liu, Changqing]. *Parting from Ling Ch'e*. Transl. by Gary Snyder.  
 Green, green  
 bamboo-grove temple  
 Dark, dark,  
 the bell-sounding evening.  
 His rainhat catches  
 the slanting sunlight,  
 Alone returning  
 From the distant blue peaks.

Wang Chih-huan [Wang Zhihuan]. *Climbing Crane Tower*. Transl. by Gary Snyder.  
 The White sun has gone over the mountains  
 The yellow river is flowing to the sea.  
 If you wish to see a thousand li  
 Climb one story higher in the tower.

Liu, Tsung-yüan [Liu Zongyuan]. *River snow*. Transl. by Gary Snyder.  
 These thousand peaks cut off the flight of birds  
 On all the trails, human tracks are gone.  
 A single boat—coat—hat—an old man!  
 Alone fishing chill river snow.

Wang, Ch'ang-ling [Wang Changling]. *Parting with Hsin Chien at Hibiscus tavern*. Transl. by Gary Snyder  
 Cold rain on the river  
 we enter Wu by night  
 At dawn I leave  
 for Ch'u-shan, alone.  
 If friends in Lo-yang  
 ask after me, I've  
 "A heart like ice  
 in a jade vase."

*Two poems written at Maple Bridge near Su-chou*

Chang, Chi [Zhang Ji ]. *Maple bridge night mooring*. Transl. by Gary Snyder. In : *Cloudline* : no 1 (1985/86).

Moon set, a crow caws,  
 frost fills the sky  
 River, maple, fishing-fires  
 cross my troubled sleep.  
 Beyond the walls of Su-chou  
 from Cold Mountain temple  
 The midnight bell sounds  
 reach my boat.

Snyder, Gary. *At Maple Bridge* (1984)

Men are mixing gravel and cement  
 At Maple bridge,  
 Down an alley by a tea-stall  
 From Cold Mountain temple ;  
 Where Chang Chi heard the bell.  
 The stone step moorage  
 Empty, lapping water,  
 And the bell sound has travelled  
 Far across the sea. [Sny6]

**Lü, Buwei** (ca. 290-235 v. Chr.) : Philosoph

*Bibliographie : Autor*

2000 *The annals of Lü Buwei = Lü shi chun qiu*. A complete translation and study by John Knoblock and Jeffrey Riegel. (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 2000). [WC]

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1978 Kalinowski, Marc. *Présentation du "Lü shi chunqiu" et analyse de l'idéologie politique contenue dans l'ouvrage*. (Paris : [s.n.], 1978. Diss. Univ. Paris 7, 1978. [Lü, Buwei. *Lü shi chun qiu*]. [CCFr]
- 1994 *Lü shi chun qiu zhu zi suo yin = A concordance to the Lüshichunqiu*. Liu Dianjue [D.C. Lau], Chen Fangzhentong kan zhu bian ; Liu Dianjue ben shu bian ji. (Xianggang : Shang wu yin shu guan, 1994). (Xianggang Zhong wen da xue Zhongguo wen hua yan jiu suo xian Qin liang Han gu ji zhu zi suo yin cong kan. Zi bu ; 12. = The Chinese University of Hong Kong Institute of Chinese Studies the ICS ancient Chinese texts concordance series. Philosophical works ; no 12). [Lü, Buwei. *Lü shi chun qiu*].  
吕氏春秋逐字索引
- 2000 *The annals of Lü Buwei = Lü shi chun qiu*. A complete translation and study by John Knoblock and Jeffrey Riegel. (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 2000). [WC]

### **Lu, Deming** (556-627) : Konfuzianismus

#### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1919 Pelliot, Paul. *Le Chou king en caractères anciens et le Chang chou che wen*. (Paris : Mao, 1919). [Shu jing ; Lu, Deming. *Shang shu shi wen*].

### **Lü, Zuqian** (Guilin, Guangxi 1137-1181) : Philosoph, Neokonfuzianismus, Historiker

#### *Bibliographie : Autor*

- 1967 *Reflections on things at hand : the neo-confucian anthology*. Compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-ch'ien ; transl., with notes, by Wing-tsit Chan. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1967). (UNESCO collection of representative works. Chinese series. Records of civilization : sources and studies ; no 75). [Zhu Xi, Lü Zuqian].

### **Luo, Qinshun** (1465-1547) : Neo-Konfuzianismus

#### *Bibliographie : Autor*

- 1976 Bloom, Irene. *Notes on knowledge painfully acquired : a translation and analysis of the K'un-chih chi by Lo Ch'in-shun (1465-1547)*. (New York, N.Y. : Columbia University, 1976). Diss. Columbia Univ., 1976. [Luo, Qinshun. *Kun zhi ji*]. [WC]
- 1987 Lo, Ch'in-shun. *Knowledge painfully acquired : the K'un chih chi*. Transl., ed., and with an introd. by Irene Bloom. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1987). [Luo, Qinshun. *Kun zhi ji*]. [WC]

#### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1976 Bloom, Irene. *Notes on knowledge painfully acquired : a translation and analysis of the K'un-chih chi by Lo Ch'in-shun (1465-1547)*. (New York, N.Y. : Columbia University, 1976). Diss. Columbia Univ., 1976. [Luo, Qinshun. *Kun zhi ji*]. [WC]

### **Ma, Rong** (79-166) : Philosoph, Konfuzianismus

#### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1828 Kurz, Heinrich. *Dschung-ging das ist das Buch von der Treue*. In : *Das Ausland*, Jg. 1, Nr. 256, 258, 259 (1828). [Ma, Rong. *Zhong jing*]. [FraH 3]

### **Mengzi** (372-289 v. Chr.) : Philosophie, Konfuzianismus

## *Biographie*

1938

Pound, Ezra. Mang Tsze : the ethics of Mencius [ID D29085].

孟子

I am convinced that the most fantastically foolish or at best crassly inadequate notions both of Kungfutsu and of Mang tsze are current not only among the weak minded but among that class which, if it can't quite be considered an intelligentia, has at least a greater domesticity with books than has the average reader.

A Chinese female in the U.S. has been lamenting in print that although chinamen greatly outnumber the Chinese girls in America these girls have the deuce of a time finding husbands. The men go back to China for wives, they say the girls with an American 'education' are brainless.

And this I take it arises from our occidental habit of never looking at anything. I may be inattentive. I have no doubt whatsoever that my long-suffering friends consider me inattentive} but on the other hand I am not a distracted infant, and I have on occasion seen more than was meant for me, or even, in the case of Gaudier's sculpture and Wyndham Lewis's drawings back in 1911to 1914 more than some others did.

Nevertheless we occidentals do not see when we look. Kim had an education. I doubt if we occidentals ever receive one. Having drawn an ideogram, quite a simple one, three times WRONG, I am humbled but not in any dust of the Occident. It was a simple picture, a bureaucrat (or minister) faced by a member of the public, thereby forming the verb 'to sleep', occurring in the sentence: Mencius put his head on his stool (or head rest) and slept. It was not difficult to write, and it looked wrong when done wrong. I committed the same error three times running before I found out what was wrong, and whatever be my 'low' for idiocy I find traces of at least similar failure in sinologues. This note is the result of an experiment, necessarily personal but which I must describe if the reader is to judge its results. During August and the first half of September 1937, I isolated myself with the Chinese text of the three books of Confucius, Ta Hio, Analects and the Unwavering Middle, and that of Mencius, together with an enormously learned crib but no dictionary. You can't pack Morrison or Giles in a suit case.

When I disagreed with the crib or was puzzled by it I had only the look or the characters and the radicals to go on from. And my contention is that the learned have known too much and seen a little too little. Such of 'em as knew Fenollosa profited nothing.

Without knowing at least the nature of ideogram I don't think anyone can suspect what is wrong with their current translations. Even with what I have known for some time I did not sufficiently ponder it. The Ta Hio is of textures far more mixed than Pauthier's version. I see no reason to doubt the statement that it was a family possession, and that the actual bamboo tablets had got out of order and some of them lost, any more than I doubt the ethnographic evidence of the portrait of Confucius, as likely to be authentic as any bust of a Caesar.

This diversity is not due to any failure of unity in the meaning of the Ta Hio. No one has brought out the contrasts of style from the magnificence of citation to the terseness and lucidity of Kung's statements. Kung was an anthologist and a shortener.

With Pauthier under my hand for 23 or more years and the Confucian matter in that form long familiar I had never read through Pauthier's Mencius. In the french he seemed merely prolix and inferior. The original gives ample reason for the four books appearing together, and my title is for a reason. Mencius nowhere turns against Kung, all of Mencius is implicit in Kung's doctrine. This doctrine is one, indivisible, a nature extending to every detail as the nature of being oak or maple extends to every part of the oak tree or maple. Mencius has gone into detail as, let us say, Van Buren goes into detail from a Jeffersonian basis.

By taking the 'ethics of Mencius' I include the ethics of Kung. Yet if I tried to ascribe some of the opinions here about to be exposed, to Kungfutsu I might be accused of trying to modernize them or of seeing too much in the original text. In Mencius several cardinal lines are explicit, the most squirmy Ersatz-monger will have difficulty in worming away from them.

What I mean by not looking at the text can be shown by the very nice little story of Kung in discouragement saying— 'It's no go. We aren't getting anywhere. I think I'll get a raft and float about at sea for little. And the one of you chaps who will go along, will be Yu.'

The elected disciple throws out his chest at the compliment, and Kung continues, 'Yu likes danger better than I do. But he wouldn't bother about getting the logs'.

Implying I think that logs are used to make rafts. Nevertheless the translator in question talks about 'exercise of judgment', losing we believe the simple and Lincoln-like humour of the original. (2)

For the LOGS are there in the ideogram very clearly. Whatever later centuries may have done about political platforms etc., and the raft ideogram appears to show a log and claw and a child, (3) hinting sylvan (if riparian) origin.

材 (1) 桴

(1) Note similar process in meaning in the greek uncut forest, and the stuff of which a thing is made, matter as a principle of being.

I am not denying certain ambiguities in the text or in certain statements in ideogram but there are also certain utterly unambiguous uses of ideogram. You must distinguish between the inclusive and the ambiguous.

Ambiguity and inclusiveness are far from the same.

The specialist will often want a more particular statement inside the inclusive one, but the including statement can be perfectly categoric, in the sense of having its frontiers clearly defined. And this is not in the least the same as straddling the category's fence.

In ascribing ideas to Mang tsze I shall limit myself to what seem to me utterly clear cases of statement. Any borderline cases will be noted as such, and where I am stumped I shall ascribe no meaning.

I do, on the other hand, object to under-translation. I do not think that I have a better mind than Confucius. Mencius' great merit is that he did not think he had a better mind than Confucius. (There are numerous cases recorded of Confucians refusing to be had by such suggestions re themselves.) When I get a good idea from the ideograms I do not think it is my idea. If by any chance my ideas are better than those of the Man of Tsau's offspring, then, of course, my tablet should be placed in the Temple and my views replace those of earlier sages. But I consider it unlikely that occasion for this will arise. What matters is the true view. If my views are better than those in the ideogram, pray do accept them, but accept also the burden of proving it.

The ethics of Mencius are Confucian. The spelling Mencius is all right if you take count of the way some people pronounce latin. Kung-fu-tsu. Chung Ne, Kung, Confucius all refer to the man of Tsau's son. Nobody now in anglo-saxon countries pronounces a c as tsz.

Serious approach to Chinese doctrines must start with wiping off any idea that they are all merely Chinese. Mencius had an holy fear of cranks and idiots, and nearly all the most recent forms of idiocy had already pullulated in his time, among sectaries of one sort or another. As to subversiveness, the editor of the Criterion may for all I know still be waiting for me to review a volume of chinese philosophy which I found too rancid to mention. After finding the text too rancid for use I turned to the introduction. (The translator has merits of efficiency, his english must have been as slippery as the original, and in this introduction he delighted me with the statement that all except the most hard-boiled Confucians had swallowed his author.)

Thanks to nature, destiny, or Kung fu tsu, I did not swallow him.

Nevertheless before we can have any serious discussion of Chinese philosophy we must agree on terminology. We must decide more clearly than has, I think, yet been done, which ideograms correspond to what terms of good latin. Directio voluntatis. Dante's view upon rectitude rimes certainly with that of Mencius.

Here (Analects IV,IV) is luminous doctrine reiterated in Mencius.

尚志

I cannot think that the translators have been careful enough in correlating their terms either with those having great contents and elaborate precisions in Christian (catholic) theology, or with those of greek philosophy. [Since writing this, though not necessarily altering the mentioned conditions of things, Routledge announces 'Soothill and Hedous' Dictionary of Chinese-Buddhist terms', and Motoschiro's Gree-Japanese dictionary has been published]. Apart from latin (and greek) theologians I doubt if we have any occidental theologians. We have a word 'sincere', said to date from Roman luxury trade in faked marble. The Chinese

have a sign which is translated by this word of English. But the Chinese sign implicates quite definitely naming the emotion or condition.

誠

Which you can tie up if you like to the first chapter of Leone Vivante's Originality nel pensiero. There are two ideograms, one middle-heart, which might be translatable by sincere in its now current meaning, and this other sign: the word and the action of fixing or perfecting (just given, ideogram 5).

忠

All of which comes out of the Confucian answer when asked about the first act of government: 'call things by their right names'.

正名

There is a third sign recurring and again recurring, of the man who stands by his word.

信

The conditions of my experiment, if you will consider them, implied not being distracted or led off into the mazes of the dictionary with its infinite (i.e. unbounded) interest and interests. Having been three times through the whole text and having perforce to look at the ideograms and try to work out the unfamiliar ones from their bases, I should have now a better idea of the whole and the unity of the doctrine, at any rate I believe that I have, and that the constants have been impressed on my eye.

Clearly what they translate virtue is the Greek arete

仁

it is not mediaeval virtue, though it is radically virtus from vir. It is, in Chinese, the whole man and the whole man's contents. This is or should be impressed on the eye.

The sick part of our philosophy is 'greek splitting', a term which I will shortly re-explain. The Confucian is totalitarian. When the aims of Shun and Wan were set together, though after a thousand years interval, they were as two halves of a tally stick. (Even the greatly learned translator has translated this 'seal' in the text with a foot-note to say 'tally-stick'.

符

That things can be known a hundred generations distant, implied no supernatural powers, it did imply the durability of natural process which alone gives a possibility for science.

I take it the Mencian affirmation is of a permanent human process. There is no reason for me to tone that down with the phrase 'I take it'. The doctrine is clear. But the effects of the doctrine are startling when Mr. D. tells me he suspects Soothill of modernizing his version of Analects.

Mencius distinguishes a tax from a share, he is for an economy of abundance. Riches are due to exchange. The man who wants to lower the standard of living should end as an earthworm. Simple-lifers are half wits. All this is perfectly clear and utterly non-semitic in the original text.

The Semitic is excess. The Semitic is against ANY scale of values. The Church in the middle ages evolved an hierarchy of values.

It is mere shouting for the home team to pretend that the so-called Christian virtues were invented A.D.1 to A.D.32 in Judea.

'If a man died in a ditch Shun felt it as if he had killed him'. This of the Emperor Shun.

'Is there', said Mang Tsze, 'any difference between killing a man with a club and a sword?'

'No,' said King Hwuy.

'Is there any difference between killing him with a sword and with a system of government?'

This is not the Chemin de Velours. There are perfectly good reasons why this philosophy does not get more publicity.

The cabinet ministers who can face it? I know of none in London or Paris.

Greek philosophy was almost an attack upon nature. That sentence cannot stand as it is, but may serve to disturb excessive complacencies.

The school of Kung included intelligence without cutting it from its base.

You can no more fake in this company than you can fake in a science laboratory. But you are not split into fragments. The curse of European thought appeared between the Nichomachean notes and the Magna Moralia. Aristotle (as recorded in the earlier record) began his list of

mental processes with TeXne, and the damned college parrots omitted it. This was done almost before the poor bloke was cold in his coffin.

Greek philosophy, and european in its wake, degenerated into an attack on mythology and mythology is, perforce, totalitarian. I mean that it tries to find an expression for reality without over-simplification, and without scission, you can examine a living animal, but at a certain point dissection is compatible only with death. I believe Leibniz felt this, and that Gemisto Pleton felt it.

Without knowing the Book of Rites it would be foolish to talk on Mencius' position in this regard further than to note what is actually said in his writing. There is an allusion to banishing the spirits of the fields and grain and electing others. I doubt if this is compatible with pejorative superstition. The point relevant to my title is that at no point does the Confucio-Mencian ethic or philosophy splinter and split away from organic nature. The man who pulled up his corn because it didn't grow fast enough, and then told his family he had assisted the grain, is Mencius' parable. The nature of things is good. The way is the process of nature, one, in the sense that the chemist and biologist so find it. Any attempt to deal with it as split, is due to ignorance and a failure in the direction of the will.

Whence the Mencian does not try to avoid concrete application. Marx and Hegel break down when their ideas come to be worked out in conduct. My contention is that you can quite clearly judge what Mencius would have thought of specific situations in our time, and to support this I shall now quote, first from his talks with King Hwuy of Leang:

Your dogs and swine eat the food of men and you do not make any restrictive arrangements. Your people are dying from famine on the roads and you do not know how to issue stores for them. When they die you say it is owing to the year. How does this differ from killing a man and saying it was not I but the weapon?

and a few lines lower:

Is there any difference between killing a man with the sword or with a system of government? Beasts devour one another... there are fat horses in your stables (while people die of famine)... this is called leading on beasts to devour men.

In another place he defines 'leading on the earth to devour men', that is in a prince's wars for more territory. 'In the Spring and Autumn there are no righteous wars, some are better than others'. Spring and Autumn is the title of Confucius' history text book.

I have found very curious opinions as to Kung's formalism. L. Vivante recently showed me 'a horrible reference book' as he called it, where the condensing ass had cited nothing but details of Kung's behaviour and several rules of formality.

Anyone who had read the text of Kung and Mencius in even a passable translation would know that at no point and on no occasion do such rules ask one to overstep common sense. There are times for politeness and times for prompt action. Discretion in perceiving the when is basic in Confucianism.

There are two elements in the 'rules of propriety'.

A. the expression of finer feelings and a resultant standard of behaviour on occasions when no graver and more impelling circumstance demands their abrogation. This is the permanent part. There is (B) the part relative to the times of Confucius. Certain ceremonies served, I think, as passports, such as the complicated Guard's salute. To-day a man not a guardsman would give himself away if he tried it without preparation.

When you hadn't a telegraph, some of these ceremonies would have served to show the authenticity and also the nature of the man who turned up at the frontier.

The three years mourning is scarcely in the New England blood. It was not universal in China. Mencius justifies it as being more civil and human than allowing one's dead to lie in ditches and be chewed by stray animals. From which he dates the idea of having any burial customs at all. There is no doubt that latins and nordics differ greatly in their feeling for funerals. This is not my prime concern, nor do I introduce it save to protest against taking the Chinese texts on the subject out of focus and out of the Mencian sense of their origin. His ideas on where to begin improving the social order are more to my point and our time.

Therefore an intelligent ruler will regulate the livelihood of the people, so as to make sure that they shall have sufficient to serve their parents, and sufficient wherewith to support their

wives and children: that in good years they shall be abundantly satisfied, and in bad years shall escape danger of perishing.

Only men of education can maintain a steady heart without a fixed livelihood.

The steady or fixed heart is part of the *directio voluntatis*. The commendable have it, and work inside themselves, the uncommendable look out for lucky chances. Permit me a longer quotation from (Book VII) Tsin Sin, i, Chap. 22 & 23.

At fifty warmth cannot be maintained without silks and at seventy flesh is necessary to satisfy the appetite. Persons not kept warm and supplied with food are said to be starved and famished, but among the people of King Wan there were no aged who were starved and famished.

Let it be seen to that their fields of grain and hemp are well cultivated, and make the taxes on them light... so that the people may be made rich.

Let it be seen that the people USE (caps, mine) their resources of food seasonably and expend their wealth on the ceremonies, and they won't be able to exhaust it at that.

The 'ceremonies' here would cover the equivalents for greek drama, and the outlay for latin processions at the feast of the Madonna, etc. They are of the amenities.

People cannot live without water and fire. Knock at a door in the dusk of evening no one will deny you water and fire....

When pulse and grain are as abundant as water and fire, how shall the people be other than humane.

(Here the ideogram for ARETE, entire man.)

仁

The question of tax is here specified. Other passages clearly define the root difference between share and impost. 'Nothing is worse than a fixed tax.' A fixed tax on grain is in bad years a tyranny, a tithe proper, no tyranny. If, as he brings out against the simple lifers, a country cannot do without potters it certainly cannot do without governors. As for an emperor tilling his fields, it is mere shop front, no one ever expected him to make his own clothes as well, in fact, 'is', he asks, 'the imperial function the only business compatible with doing one's ploughing, potters and carpenters being exempt?'

In the conditions of 500 and 400 B.C. if you cut the tithe lower than 10 per cent, you could live only as the 'dog and camp-fire people'. If you raised it above 10 per cent, for traders and people in the centre of empire and above the NINE FIELDS share system for rurals and border folk, you would have tyranny.

The analogy of the nine fields system to Rossoni's *ammassi* in present-day Italy is notable.

It is OF the permanence of nature that honest men, even if endowed with no special brilliance, with no talents above those of straightness and honesty, come repeatedly to the same answers in ethics, without need of borrowing each other's ideas.

Shun and Wan had a thousand years between them and when their wills were compared they were as two halves of a tally stick.

節符

From Kung to Mencius a century, and to St. Ambrose another six or so hundred years, and a thousand years to St. Antonino, and they are as parts of one pattern, as wood of a single tree. The 'Christian virtues' are THERE in the emperors who had responsibility in their hearts and willed the good of the people; who saw that starvation can gnaw through more than the body and eat into the spirit; who saw, above all, that in so far as governing the people went, it begins with a livelihood, and that all talk of morals before that livelihood is attained, is sheer bunkum and rotten hypocrisy.

The level of civilization recorded in these ideograms is higher than anything in the near eastern tradition.

It is only in the evolved Roman sense of proportion that we find equal sanity.

There is a root difference between an immoderate demand or a law which takes no account of the nature of things and the Mencian hierarchy of values.

'Our' hierarchy of values shines from the *Divina Commedia*, or one can at least use that work as a convenient indicator of it. Both the catholic mediaeval and the Chinese hierarchies and senses of proportion are infinitely removed from Semitic immoderation. When Europe

flopped from the state of mind of St. Ambrose and St. Antonino into pre-Christian barbarisms we suffered a not inconsiderable setback. The thing we flopped back to is unpleasant. It was and still filthily is usurer's measure. Let us try to avoid words that could give rise to partizanship and say, you can no more consider Western civilization without the Roman component than you can consider the Orient and leave out the Chinese Imperial order, which already in Kung's time recognized an historic process, including the alternating periods of order and of confusion.

The ethic of Kung and Mencius is not registered in words of irresponsible fanatics. The Semitic component in Christianity is anarchic and irresponsible. Take the record on its face value, it is of a sect in a rebellious and irresponsible province, and for a kingdom, specifically in the words of its founder, not of this world but the next.

The Christian ideal has been recognized as something different, something NOT evolved without Constantine and Justinian and those who built it with them. Civilization consists in the establishment of an hierarchy of values, it cannot remain as a mere division between the damned and the saved ... with alternate wailing and hysterical merriment.

Mencius' sense of responsibility is omnipresent. It is in man to himself. Governing of the Empire was specifically NOT among the sage's desires, or at least not regarded by him as a simple pleasure. Out of office he attends to his own internal order, in office to that of as much of the state as is entrusted to him. But at no moment is he irresponsible. His desideratum: to gather and teach the most intelligent of his contemporaries, unless by good fortune he find a sage from whom he can learn, but in any case not to start teaching prematurely and not to teach his own ignorance.

The alibi of the irresponsible is often a false one, those who say they can do nothing because they lack talent, could at least refrain from deleterious action. This phase of Mencian doctrine has, I think, been grossly exaggerated in our superstition as to the nature of Confucianism. It is set out as the MINIMUM and universal requirement, not as a maximum.

The earlier politico of ammassi was as follows: in a square divided in nine equal parts, the central one was cultivated by the eight surrounding families, and its produce went to the administration, this was commuted to a ten per cent, on central or as you might say in the metropolitan areas where 'things aren't as simple as all that. In irregular country a just equivalence of what would be equal measuring of flat acreage.

Marketing customs similarly equitable. The profit motive is specifically denounced. I mean that you will get no more accurate translation of the ideograms in Mencius' talk with King Hwey than 'profit-motive'.

Mercantilism is incompatible with Mencius. Cheap evasion and evasiveness are impossible anywhere near him.

Naturally men love life. Mencius professes a taste for fish and bears' trotters, but there is an order of preference. Some things are worth more than others. Life is not above rectitude. If anyone in calm mind will compare the Four Classics with the greatly publicized hebrew scriptures he will find that the former are a record of civilized men, the latter the annals of a servile and nomadic tribe that had not evolved into agricultural order. It is with the greatest and most tortuous difficulty that the Sunday School has got a moral teaching out of these sordid accounts of lechery, trickery and isolated acts of courage, very fine and such as could be paralleled in the annals of Mohawks and Iroquois. Any sort of objectivity, taking the record as it stands, must arrive at something like this conclusion.

Jehovah is a Semitic cuckoo's egg laid in the European nest. He has no connection with Dante's god. That later concept of supreme Love and Intelligence is certainly not derived from the Old Testament.

Numerous invasions of China have destroyed several strata of civilization, but this in no way detracts from the Mencian wisdom, nor does even Mr. Lin Yutang's brilliant picture of Chinese folly, which latter is a portrayal of universal stupidity.

In every country idiots treat the branch as the root. If you deprive Confucianism of its essentials among which are the sense of proportion and timeliness, if you take isolated remarks and cut them off wholly and utterly from the rest of the four books, naturally the text can be quoted in defence of five hundred follies.

The Rules of Propriety are to be observed under certain circumstances and at the proper times, obedience and respect have their limits.

Some sort of time focus must be applied.

It may quite well be that Confucius and Mencius are a hormone that could be more vitally effective in the West today than in a China busily engaged in livening up the business of the Acceptance Houses. Apropos which I understand that a living Kung has stated in private conversation that his Most Illustrious Ancestor is now more regarded here than in Peking.

Foreign loans for munitions do not enter the Analects.

When Pih Kwei stated that his irrigation system was better than the Emperor Yu's, Mencius pointed out that the latter had led off the excessive flood water to the sea 'according to the natural law of waters', whereas Pih Kwei had merely dumped his into a neighbouring state.

Mencius declined to regard this bit of scaltrezza as an improvement.

I have no doubt that if the Acceptance Houses succeed in piling up a sufficiency of Chinese debt to Europe and then induce hefty or half-starved occidentals to try to collect it, even China might wake and the great final and definitive armageddon, yellow peril, etc. become as actual as our American civil war was, because of the South's debts to our (N.Y.) city.

Naturally if you neglect the root of the Doctrine the rest will wither, and a neglect of its basic wisdom is undoubtedly apparent among the less wise Chinese.

Neither that country nor any other has ever suffered a glut of sages.

'Dead!' said Mencius on hearing that P'wan-shing Kwoh had received a high government post in Ts'e. After execution, a disciple asked M. 'How did you know this would happen?' 'He was a busy fellow', said Mencius, 'with a little talent. Just enough to get himself condemned to the scaffold.'

The 'busy' exists in the four classics with just the shade that has given it a derogative sense in the argot of Edgar Wallace's crooks. Not meaning 'cop' in Chinese but indicating why the crook calls the policeman a busy. A better word than busybody and more aromatic.

If the reader jumps every verb meaning CHANGE or MOVE, if he remains blind to the verbs meaning RENEWAL and neglects every allusion to 'changing what is not good', naturally he can reduce the rest of Mencius and Confucius to a static and inactive doctrine, inactive enough to please even the bank of Basel and our western monopolists. But this would mean excising a great deal of the original text.

In fact it can't be done. You cannot so ignore the bright ideogram for the highest music,

樂 (1) 變

[ (1) The central stroke in lower half of this ideogram should be straight not hooked.]

although I believe the dictionaries call it something different, though they all agree that it is connected with motion (I should say river

(1)

[ (1) Used in composition a part of a sign.]

traffic, but don't want to insist).

This constant pageant of the sun, of process, of the tree with its 'small, white, small' (ideogram 12) does not give any clear-headed spectator the feeling of deadness and stasis.

There are categories of ideogram not indicated as such in the dictionaries, but divided really by the feel of their forms, the twisted as evil, the stunted, the radiant.

The mountain itself has a 'nature' and that nature is to come forth in trees, though men cut and sheep nibble.

Tsin Sin, pt. 1, xxxiii, 2, is our solidest join with Dante. 'What is the scholar's aim?' (Scholar here being also officer.) There follows one of the shortest verses, "Mang tse said", then the sign for "raise" and the sign for "will".

(vide ideogram 4.)

They translate it 'exalt the aim'. This is definitely Dante's *directio voluntatis*, with no ambiguity possible. The top of the will sign is the scholar-officer sign, and its base the heart. The lifting up is structural.

Nevertheless Dante's 'god above' exists in an ideogram. No one with any visual sense can fail to be affected by the way the strokes move in these characters.

The 'above', Plato's power above the heaven; lateral motion; the tree trunks; the man who

stands by his word; the qualities of these signs are basic and no one who does not perceive them can read ideogram save as an ape.

Man, man, man, humanity all over the page, land and trees.

The people who take up one point and spoil the totality 'neglecting a hundred other points' are un-Mencian. They 'lift up and grind one, and hang up and cover a hundred'.

Condensing from the Third book of Mencius (the T'ang Wan Kung) and from other passages, I find the belief that 'without government services distribution and use of resources will be insufficient'. I find definite statement as to what conduces to borrowing, and its results. I find an interesting series of five characters, the meaning of which someone may say that I force.

The first contains the knife radical, plus pearls or precious shell, and certainly means draw an outline, make a pattern of (it is used also as a particle 'derivative from that'). It is followed by wealth, use, not enough.

It might apply to production, but it appears to me to apply equally to the distribution. The 'use' is utterly undodgeable. It does not mean exhaust.

'If he levy a ground tax and do not tax goods or enforce proper regulations without levying tax. . . . Merchants will store goods in his market.' I.e. one OR the other not both.

All through there is the sense of need of a proper (not an improper) income for administrative expenses.

'No tax out of season.' 'No better system than mutual aid, none WORSE than a fixed tax.' A tithe is another matter.

Government's job is to feed the people, that is its FIRST job. (This not to be confused with Kung's 'get the right names'. That 'Ch'ing Ming' is the first step toward conditioning the government to do its work.)

Anyone who mistakes Kung or Mencius for a materialist is a plain unadulterated idiot. Their philosophy is not in the least materialist, it is volitionist.

(1) Arms and defences, (2) food, (3) the faith of the people, if they must be given up, be it in this order.

'Let Mulberry trees be planted about the homesteads with their five mow (land measure) and persons of fifty may be clothed with silk. In keeping fowls pigs and swine let not their times of breeding be neglected, and persons of seventy may eat flesh. Let there not be taken away the time that is proper for the cultivation of the farm with its hundred mow, and the family of 8 mouths that is supported by it shall not suffer from hunger. Let there be careful attention to education in schools...

All this is on an infinitely higher level than Mosaic lex talionis. It is all out, over, and above the balderdash that was inflicted on my generation of Christians.

I am not inveighing against the best Christian ethic or against the quality of Western mind shown in Bishop Grosseteste's treatise on light. I am against the disorderly tendencies, the anarchy and barbarism which appear in poor Christian teaching, fanaticism and superstition; against the lack of proportion and failure of objectivity when dealing with texts extant, and, naturally, against the insularity which credits Byron with having invented a kind of writing that had been used by Pulci.

But if we are ever to communicate with the orient, or cohabit a planet rapidly becoming more quickly circum-navigable, had we not better try to find the proportions, try perhaps to collect some of our own better writers (of the ages) to present to our oriental contemporaries, rather than offer them an unmixed export of grossness, barbarities, stove pipes and machine guns? Several young men in Tokio seem pleased to meet Cavalcanti. I have no doubt that even the Ten Remnants [A title given to several elderly gentlemen of the Empress Dowager's time, now, alas, disappearing] could have found something admirable in our tradition had it been more tactfully shown them.

Lady Hosie's introduction to a recent reprint tells us that the Four Classics 'have been relegated to University study and are no longer the main preoccupation of Chinese schools'. She dates the essay 1937, which year has brought the natural consequence of unusual idiocy in the form of Japanese invasion. If China had got to this point, naturally there would be an invasion, and quite naturally some Chinese would, as they do, hold the view that such an invasion is to be welcomed.

Lady Hosie, M.A. Cantab., regards the degradation as temporary. Tuan Szetsun is old. Certainly a nucleus of sanity exists in China. The West needs the Confucian injection. The Four Books have survived Ch'in Shih Huang (the gorilla who ordered these books to be destroyed) and China was not effaced by that pimple.

The blots of my correction are not dry on this quotation from Lady Hosie before a still later bulletin confirms an old belief to the effect that any order in China proceeds from a Confucian centre. Chang Kai Shek 'the Christian general' and the one man who got a little order out of chaos took to using Confucian slogans a little too late, thereby confirming another text of the philosopher.

I am not in this essay trying to give a modern Chinese feeling about the effects of such Confucianism as survived in China in 1900, and Mr. Lin Yutang will probably admit that the citizen of a chaos which has long lacked a certain code of ideas and perceptions is bound to see that code differently from the citizen of a chaos wherein such ideas have long been abused.

I am putting the original text against Semitic insanity and against Socrates. If the showing of it into University study in China were intended to bring it with fresh impact on to more thoughtful minds??... if... but was it? and is, in any case, the adolescent any fitter to receive it than the child?

Obviously Mr. Yutang knows its worst side — Obviously certain practices come to us dated China 500 B.C. and we brush very lightly over them. They have not affected our lives and cannot. Seven inch planks for one's coffin or cremation is all pretty much one to us.

In any case there are or were practices. Soaking our occidental selves in the quite clearly illuminated principles of Confucius would hardly bring us out into certain Chinese forms. In fact, for us to take up odd rites would be, as it were, 'sacrificing to a spirit which does not belong to us,' and therefore against Mencian and Confucian good taste, anyhow.

I do not see the abuse as inherent in the principle of Confucius, whereas the Semitic is schizophrenic essentially. People who talk about 'something deeper in their nature' which laid the Chinese open to Buddhism, seem to me to have failed lamentably to LOOK at the Mencian text.

In any case I am dealing with ethics and not with cosmology, imaginary, pneumatic, or 'scientific', granting that Mencius hadn't the Western female to deal with and that the captious may think he over simplifies in this domain, or rather avoids it, though he can't be said to deny its importance. But the abuses of the 'system', mentioned by descriptive writers, are incompatible with the root. This I don't propose to argue save with someone who has passed the Pythagorean time of silence. The putting order inside oneself first, cannot be omitted from Confucian-Mencian practice if that is to be valid. Any other course is sheer fake.

Faith without works is fake, and the Mencian suggestion is that one should act right before formulating the axiom tried in act, and thereafter follow it.

The ethic of Confucius and Mencius is a Nordic ethic, a Nordic morale, if it has been boggit in laissez faire and tropical indolence that cannot be blamed on its shape. It is not quietistic. It is concentrated in the Mencian parable: 'An Archer having missed the bullseye does NOT turn round and blame someone else. He seeks the cause in himself.'

Mencius is very difficult to summarize, yet as Legge cannot be suspected of collusion with credit cranks and new orthologic economists I add a few sentences and phrases from his version:

'Resources arising from government,' that is to say the increment of association. So far as I know this is the earliest clear formulation of it.

'If a man can prevent the evils of hunger and thirst from being any evils to his mind...'

'Hostile states do not correct one another.'

'The way of the people is this: if they have a certain livelihood they will have a fixed heart. If they have not a fixed livelihood . . . there is nothing they will not do in the way of... moral deflection.'

'What leisure have they to cultivate propriety and righteousness?' 'Only men of education are able to maintain a fixed heart without a certain livelihood.'

To treat the needy as criminals is not governing decently, it is merely trapping them. [Pou30]



1947

[Mengzi]. Mencius, or the economist [ID D29115].

Book One : King Hwuy of Leans or King

Benevolent of Woodbridge

Chapter I

1. Mencius saw King Benevolent of Woodbridge.
2. The King said: Your Honor has not found a thousand le too long a journey, but you have come. May we take it that you have something that will profit my kingdom.
3. Mencius replied, with due politeness in the tone of his voice: What forces your Majesty to use that word 'profit'? I have my humanity and my sense of equity (honsety) and that's all.
4. If your majesty says: How can I make a profit for my state, the great officers will say: "Where's the rake-off for my family?" and each of the minor officers and people will say: "What's there in it for me?" From top to bottom everyone will try to snatch profits from everyone else and the country will be brought to the edge of the precipice. In a ten thousand war-car state, the murderer of the prince will be the head of a hundred chariot family; a thousand out of ten thousand, a hundred out of a thousand, is not very much but the effect won't be long delayed; if you put honesty behind profits and profits before (anything else), no one will be satisfied until he has swiped everything.
5. There never has been a man fully human who neglected his immediate relatives; there never has been a perfectly honest man who failed in his duty to his sovereign.
6. If your Majesty would turn the conversation to Humanity (discussing the full meaning of humanity) and equity, what need would there be to drag in the question of Profits?

Chapter II

1. Mencius saw King Benevolent of Woodbridge. The King took his stand by the bank of a pool contemplating the fat geese and sleek deer. He said: Do men of wisdom take delight in this sort of thing?

2. Mencius replied deferentially, saying: As they are (by definition) men of wisdom (and character) it follows that they take such delight. Those who are not good and wise, even if they have such possession get no pleasure from them.

3. It is said in the Odes :

He made the measurements

And began the Tower of Augury.

He made the measurements and the plan

And the people went at it.

They didn't miss a whole day's work on the job

Until the tower was finished.

He began it not urging anyone to exert himself

And the whole multitude of the people

Came as if they had been children of his family.

The King stood in his Park of Augury.

The plump sleek does rested about him;

White birds were there in their brightness.

The King stood by the Pool of Augury

With lots of fish there leaping within it.

Moving their wing-like feet,

(Shi King, III, 1, 8)

King Wan used the people's strength to build the pagoda and to make the pool, and the people took delight in doing it; they called the tower the Tower of Good Hope, and the pool the Pool of Good Augury; they enjoyed his sleek deer, his fishes and turtles. The men of old took the people into their pleasures, the whole people, and therefore they (the sovereigns) could enjoy them.

4. The T'ang Manifesto says :

Sun, if you would only die

We will all come die with you.

The people wanted him to die to the point of being ready to die themselves to get rid of him.

(This re-fers to the tyrant Kee.) Even if such a man possessed pagodas and birds and animals,

how could he have pleasure in them alone by himself,

### Chapter III

1. King Benevolent of Woodbridge said: I am pretty small when it comes to running the state, but I do use what heart and mind I possess. When they have bad crops inside the river, I move some of the people to the East Shore, and have grain brought to the people (who stay) on the inside. When the crops are bad on the East shore, I carry on with the same system. When I look over at what is done in the governments of neighboring states, I don't find anybody using his heart like poor me, and yet the folks in the neighboring states don't get any fewer, and the people of your humble servant don't get any more numerous. How's that?

2. Mencius replied: Seems like your Majesty is fond of warfare. Let me draw a military simile. The drums sound, and the sharp blades are crossed, and some men throw away their armor, trail their weapons and run—some a hundred paces and stop, some fifty paces and stop. Is there any way for those who run fifty paces to make fun of those that run a hundred? (The King) said: No go! Clearly they did not run a hundred paces, but they 'also ran'.

(Mencius) said: If it is like that, you your Majesty, know that; you needn't expect your population to multiply more than that in the neighboring states.

(Economy of Abundance)

3. If the seasonable work on the farms be not interrupted there will be more grain than the people can eat; if the small-meshed nets are not set in the ponds and lakes, there will be more fish and turtles than can be eaten; if you don't hack at the mountain forests with your axes, there will be more wood (timber and firewood) than you can use. When you can't exhaust the grain, fish and terrapin by eating them, when there is more wood than you can use, people will be able to feed the living and bury their dead without resentments; and when people can feed the living and bury the dead without feelings of resentment, you have the beginning of the royal process (of government).

4. On a five-mow (five hectaire, say 2 1/2 acre) homestead, let them plant mulberry trees. People of fifty can then wear silk (that is, warm clothing). In pig, dog and hog raising, don't miss the breeding seasons. Then people of seventy can eat meat. A farm of a hundred mow, if you don't interrupt the seasons will support a family of quite a few mouths, so that they won't feel the pinch of hunger. Have proper school education, with emphasis on the filial and fraternal observances, and you won't have gray-headed men on the roads toting heavy loads on their backs and heads. With people of seventy wearing silk and eating meat, and the black-haired people (the Chinese) not suffering hunger or cold, there is no case of a ruler (of a state) failing to rise to imperial dignity.

(I am accepting Legge's note for the meaning of this 'Wang'—'low 3rd tone', according to Legge. It might mean, I should think, no case of a man not reigning, and not being deprived of his kingdom. The bearing of Mencius' philosophy does not seem to me to require the strong-er statement.)

5. Your big dogs and fat swine eat men's food, and you don't know how to impose restrictions. People die from famine along the roadside and you don't know how to issue provisions. They die, and you say: "not my fault, bad season." What's the difference between this and stabbing a man and saying, "It wasn't me, it was the sword". If your Majesty will desist from blaming the inclemency of the year's weather, all the people of China will gather round you.

### Chapter IV

1. King Hwuy of Leans said: Your humble servant (poor me) would like to learn all this quietly.

2. Mencius replied courteously, saying: KILL A MAN WITH A CLUB OR WITH A SWORD - IS THERE ANY DIFFERENCE? (The King said: There is no difference.

3. Do it with a sword or a system of government— is there any difference? (The King) said: There is no difference at all.

4. (Mencius) said: In your Kitchen is fat meat; in your stables are fat horses. Your people have the look of hunger; in the waste places, men lie dead from famines. This is marshalling beasts to eat men (or leaving beasts and devouring men).

5. Wild beasts eat one another, and men (who have arrived at the level of having religious

rites) despise them (for it—hate them for doing it). But being father and mother of the people and following a mode of government regimenting the beasts and de-vouring men (might even mean training horses), that is a bad basis for being father and mother of the people.

6. Chung-ne (Confucius) said: The man who initiated the use of wooden dummies (in funeral rites) had (probably) no posterity.

7. (There seems to be various ways of taking this ; might even mean that it looked as if this humane substitution of the dummy for sacrificial victims hadn't yet inculcated kindness. Legge takes it from commentators in a more complicated way.)

8. He made them (the dummies) and used them in place of men. How about a man who causes his people to hunger and die ? [Pou56]

### Bibliographie : Autor

- 1840 *Les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine*. Traduits du chinois par G[uillaume] Pauthier. (Paris : Charpentier, 1840). [Confucius, Mengzi]. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5421352k>. [Wien,CCFr]
- 1844 *Confucius und Mencius : die vier Bücher der Moral- und Staatsphilosophie Chinas*. Aus dem Chinesischen nach der französischen Übers. von G. Pauthier. Hrsg. von Joh[ann] Cramer. (Crefeld : Funcke, 1844). (Das himmlische Reich ; Bd. 2).  
= *Les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine*. Traduits du chinois par G[uillaume] Pauthier. (Paris : Charpentier, 1840). [ID D6116].  
[https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10433578\\_00005.html](https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10433578_00005.html).  
<https://archive.org/details/dashimmlischerei02cram/page/n8>.
- 1861-1872 *The Chinese classics ; with a translation, critical and exegetical notes, prolegomans, and copious indexes*. Translated by James Legge. Vol. 1-5. (Hong Kong : At the Author's ; London : Trübner, 1861-1872). Vol. 1 : *Confucian analects* [Lun yu] ; *The great learning* [Da xue] ; *The doctrine of the mean* [Zhong yong]. Vol. 2 : *The works of Meng-tzu* [Mengzi]. Vol. 3 : *Shoo king or the book of historical documents* [Shu jing]. Vol. 4 : *The She king or the book of poetry* [Shi jing]. Vol. 5 : *The Ch'ung ts'ew with the Tso chuen*. [Chun qiu ; Zuo zhuan]. <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/gutbook/lookup?num=3330>.
- 1895 *Les quatre livres, avec un commentaire abrégé en chinois, und double traduction en français et en latin et un vocabulaire des lettres et des noms propres*. Traduction de Séraphin Couvreur. T. 1-4. (Ho Kien Fou : Impr. de la Mission catholique, [Vorw. dat.] 1895). T. 1 : *Ta hio : La grande étude*. T. 2 : *Tch'ouen ts'iou : l'invariable milieu*. T. 3 : *Lun yü : les entretiens de Confucius et de ses disciples*. T. 4 : *Les oeuvres de Meng tzeu*. [Si shu ; Da xue ; Zhong yong ; Lun yu ; Confucius ; Mengzi].  
T. 2 : [http://classiques.uqac.ca/classiques/chine\\_ancienne/auteurs\\_chinois.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/auteurs_chinois.html). [AOI]
- 1896-1931 Borel, Henri. *De chineesche filosofie toegelicht voor niet-sinologen*. Vol. 1-3. (Amsterdam : Van Kampen, 1896-1931). [Enthält Texte von Confucius, Mengzi und Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1914 *Mong Dsi (Mong Ko)*. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. (Jena : Diederichs, 1914). [Mengzi]. [AOI]
- 1921 Mencio [Mengzi]. *Scritti di Mencio*. Trad. di Giuseppe Tucci. (Lanciano : Carabba, 1921). (Scrittori italiani e stranieri. Filosofia). [WC]
- 1938-1952 Creel, Herrlee Glessner. *Literary Chinese by the inductive method*. Prepared by Herrlee Glessner Creel ; ed. Chang Tsung-ch'ien, Richard C. Rudolph. Vol. 1-3. (Chicago : University of Chicagp Press, 1938-1952). [Rev. and enl. ed. (1948-1952)]. Vol. 1 : *The Hsiao ching* [Xiao jing]. Vol. 2 : *Selections from the Lun-yü* [Lun yu]. Vol. 3 : *The Mencius, books 1-3* [Mengzi].

- 1941 *Mengzi yin de = Concordance to Meng Tzu*. Hong Ye [William Hung et al.]. (Beijing : Gai chu, 1941). (Yin de te kann ; 17 = Harvard-Yenching Institute sinological index series suppl. ; no 17). [Mengzi].  
孟子引得
- 1942 Mencius. *The book of Mencius*. Translated from the Chinese by Lionel Giles. Abridged ed. (London : J. Murray, 1942). (The wisdom of the East series). [Mengzi].
- 1945 Confucius ; Mengzi. *Confucio e Mencio : "I quattro libri " : La grande scienza ; Il giusto mezzo ; Il libro dei dialoghi ; Il libro di Mencio*. Prima traduzione italiana di Luciana Magrini-Spreafico. (Torino : Bocca, 1945). (Biblioteca di scienze moderne ; 136). [Da xue, Lun yu, Mengzi, Zhong yong]. [WC]
- 1949 *Chinese philosophy : sayings of Confucius, sayings of Mencius, sayings of Lao tzu, sayings of Chuang tzu and Lieh tzu*. Decorations by Paul McPharlin ; [translations by Lionel Giles]. (Mount Vernon, N.Y. : Peter Pauper Press, 1949). [Confucius ; Mengzi ; Laozi : Zhuangzi ; Liezi].
- 1953 Meng-tse [Mengzi]. *Mencius' samtaler og sentenser*. I dansk oversættelse med indledning og forklaringer ved Soren Egerod. (Kobenhavn : Arnold Busck, 1953). [WC]
- 1956 *Antica filosofia cinese*. (Milano : Istituto culturale italo-cinese, 1956). (Biblioteca sinica ; 1-2).  
[Enthält] :  
Vol. 1. Confucio, di Alfredo Galletti. Lao-tse, di Luciano Magrini. Mo Ti, di Maria Attardo Magrini. Ciuang-tse, di Gerardo Fraccari. Mencio, di Carlo Ou. Le Cento scuole, di Feng Yulan. [Confucius, Laozi, Mozi, Zhuangzi, Mengzi, Feng Youlan].  
Vol. 2. La Cina preconfuciana, di Feng Yulan. Il "Libro delle mutazioni", di Paolo Desderi. Naturalisti Cinesi, di Gerardo Fraccari. L'umiltà taoista, di Houang Kia Tcheng. La Sofistica cinese, di Gerardo Fraccari. Hsun Tse, di Fung Yulan. [François Houang, Xunzi, Feng Youlan]. [WC]
- 1959 Meng-tzu [Mengzi]. *Il libro di Mencio*. Tradatto da Carlo Ou. (Milano, Istituto Culturale Italo-Cinese, 1959). (Biblioteca sinica ; 12). [WC]
- 1963 Mencius [Mengzi]. *A new translation arranged and annotated for the general reader*. By W.A.C.H. Dobson. (Toronto : University of Toronto Press ; London : Oxford University Press, 1963). (UNESCO collection of representative works. Chinese series). [WC]
- 1970 *Mencius*. Transl. with an introd. by D.C. Lau. (Harmondsworth : Penguin Books, 1970). (Penguin classics). [Rev. transl. Vol. 1-2. (Hong Kong : Chinese University Press, 1984). [Mengzi]. [KVK]
- 1991 Meng-tzu [Mengzi]. A cura di Fausto Tomassini. (Milano : Editori associate, 1991). [WC]
- 1995 *I classici confuciani*. A cura di Yuan Huaqing e Giorgio La Rosa. (Milano : Vallardi, 1995). [Yi jing, Shi jing, Shu jing, Chun qiu, Li ji, Si shu, Lun yu, Zhong yong, Da xue, Meng zi, Xiao jing, Zhou li, Yi li, Gong yang zhuan, Gu liang zhuan, Er ya]. [WC]
- 1998 Mencius [Mengzi]. *Mencius*. Transl. By David Hinton. (Washington, D.C. : Counterpoint, 1998). [WC]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1877 Faber, Ernst. *Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage oder Lehrbegriff des chinesischen Philosophen Mencius*. Aus dem Urtexte übersetzt, in systematische Ordnung gebracht und mit Anmerkungen und Einleitung versehen. (Elberfeld : Friderichs, 1877). [Mengzi].  
<https://catalog.hathitrust.org/Record/001912709>. [KVK]

- 1896 Rosny, Léon de. *Une grande lutte d'idées dans la Chine antérieurs à notre ère : Meng-tse, Siun-tse, Yang-tse et Meh-tse*. (Paris : Ernest Leroux, 1896). (Extr. du VIIe volume de la Bibliothèque de l'Ecole des hautes études. Sciences religieuses). [Mengzi, Xunzi, Yang Zhu, Mozi]. [Cor 1]
- 1912 Mootz, Heinrich. *Die chinesische Weltanschauung ; dargestellt auf Grund der ethischen Staatslehre des Philosophen Mong dse*. (Straßburg : Tru#bner, 1912). [Mengzi]. [WC]
- 1938 Pound, Ezra. *Mang Tsze : the ethics of Mencius*. In : *The criterion : a literary review ; vol. 17, no 69 (1938)*. [AOI]
- 1939 Waley, Arthur. *Three ways of thought in ancient China*. (London : G. Allen & Unwin, 1939). [Zhuangzi, Mengzi, Hanfeizi].
- 1941 Duyvendak, J.J.L. *Chineesche denkers : Confucius, Mencius, Sjuun-tze, Mo Ti, Tau-te-tsjing, Tsjwang-tze, Liè-tze, Sjang-tze, Han-féi-tze*. (Baarn : Hollandia Drukkerij, 1941). (Uren met groote mystici ; 1). [Confucius, Mengzi, Xunzi, Mozi, Dao de jing, Liezi, Zhuangzi, Hanfeizi].
- 1942 Haenisch, Erich. *Mencius und Liu Hiang, zwei Vorkämpfer für Moral und Charakter*. (Leipzig : Harrassowitz, 1942). (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse ; Bd. 94, Ht. 1). [Mengzi, Liu Xiang]. (FraH 3).
- 1947 [Mengzi]. *Mencius, or the economist*. Transl. from the Chinese by Ezra Pound. In : *The new iconography ; no 1 (1947)*. [AOI]
- 1955 Paggiaro, Luigi. *La civiltà della Cina e i suoi sapienti : Confucius, Lao-tze, Mo-ti, Ciuan-tze, Mencio*. (Pisa : Giardini, 1955). [Confucius, Laozi, Mozi, Zhuangzi, Mengzi]. [WC]
- 1986 Shun, Kwong-loi. *Virtue, mind and morality : a study in Mencian ethics*. (Stanford, Calif. : Stanford University, 1986). Diss. Stanford Univ., 1986. [Mengzi]. [WC]
- 1991 Scarpari, Maurizio. *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*. (Venezia : Cafoscarina, 1991). [WC]
- 1994 Li, Minghui. *Kangde lun li xue yu Mengzi dao de si kao zhi chong jian*. (Taibei : Zhong yang yan jiu yuan Zhongguo wen zhe yan jiu suo, 1994). (Mengzi xue yan ji cong kann ; 1). [Abhandlung über Immanuel Kants Ethik und Mengzi]. 康德倫理學與孟子道德思考之重建 [WC]
- 1995 Jullien, François. *Fonder la morale : dialogue de Mencius avec un philosophe des lumières*. (Paris : B. Grasset, 1995). [Mengzi]. [(Paris : Librairie générale française, 1997). (Le livre de poche. Biblio essais)].
- 1998 Jullien, François. *Dialogue sur la morale*. (Paris : Librairie générale française, 1998). (Le livre de poche. Biblio essai ; 4259). [Mengzi].
- 2002 Scarpari, Maurizio. *Studi sul Mengzi*. (Venezia : Cafoscarina, 2002). (Saggi). [WC]
- 2013 Scarpari, Maurizio. *Mencio e l'arte di governo*. (Venezia : Marsilio, 2013). [WC]

**Miao, Litian** (Tongjiang, Heilongjiang 1917-2000) : Philosoph, Professor Department of Philosophy of Renmin-Universität

### *Bibliographie : Autor*

- 1956 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Heige'er luo ji da gang*. Heige'er zhu ; Zhou Gucheng yi. (Shanghai : Cheng li pao she, 1934). [Übersetzung von Georg Wilhelm Friedrich Hegels Texten über Logik]. 黑格爾邏輯大綱 [WC]

- 1986 [Kant, Immanuel]. *Dao de xing er shang xue yuan li*. Kangde zhu ; Miao Litian yi. (Shanghai : Shanghai ren min cu ban she, 1986). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (Riga : J.F. Hartknoch, 1785).  
道德形而上学原理 [WC]

**Mou, Zongsan** (Shandong 1909-1995 Taiwan) : Neokonfuzianischer Philosoph, Professor Donghai-Universität Taizhong, National Taiwan Normal University

### Biographie

- 1956-1957 Mou, Zongsan. *Ren shi xin zhi pi pan* [ID D17143].  
Mou geht von Immanuel Kants Analyse des Verstandesvermögens aus und verbindet diese unter anderem mit Bertrand Russells und Ludwig Wittgensteins Theorien der Mathematik und Logik. Im Vorwort der Neuauflage von 1988 schreibt er : Der grösste Fehler besteht darin, dass ich damals nur den logischen Charakter des Verstandes zu verstehen vermochte, nicht hingegen Kants System des 'ontologischen Charakters des Verstandes'. [Kant3]
- 1958 Tang, Junyi ; Zhang, Junmai ; Mou Zongsan ; Xu, Fuguan. *Zhongguo wen hua yu shi jie*. [Die chinesische Kultur und die Welt ; Manifest].  
Max Weber wird zwar nicht namentlich erwähnt, es gibt aber einen Bezug zwischen jenen Teilen des Manifests, in denen die Frage der metaphysischen Verankerung des Konfuzianismus verhandelt wird, um Webers Studie zum Konfuzianismus herzustellen. Das Manifest konstatiert verschiedene Erscheinungen mangelnder Modernisierung und Industrialisierung in China. Diese werden nicht nur mit der geringen Präsenz moderner Wissenschaften und Technik in China erklärt. Auch Demokratiedefizite institutioneller Natur, wie sie sich bereits unmittelbar nach der Ausrufung der Republik 1912 im Scheitern des Parlamentarismus, in der unzulänglichen politischen Repräsentation gesellschaftlicher Interessen und in einem Mangel an lokaler Autonomie bemerkbar machten, seien zu beheben. Gleiches gilt für die unklaren 'Vorstellungen von Volksrechten und Demokratie', die im chinesischen Volk nach der Gründung der Republik vorhanden gewesen seien. Es steht für die Verfasser deshalb ausser Frage, dass China sich Errungenschaften westlicher Zivilisation aneignen muss. Zugleich wollen die Verfasser verhindern, dass Fehlurteile über die chinesische Kultur bei westlichen und chinesischen Denkern weiter um sich greifen. In ihrer Überzeugung handelt es sich dabei um Missverständnisse, die, so sie unwidersprochen blieben, nicht nur den Fortbestand der chinesischen Nationalkultur gefährden würden, sondern zugleich den Versuch einer zeitgenössischen Neuinterpretation des konfuzianischen Denkens der späten Kaiserzeit als abwegig erscheinen liessen. Das Manifest bestreitet daher, erstens, dass die chinesische Kultur ohne 'transzendente Gefühle religiöser Natur' sei. Zweitens kritisieren die Verfasser Ansätze europäischer und chinesischer Denker, die ihren Ausgang im 17. Jahrhundert haben und in denen die konfuzianischen Strömungen der späten Kaiserzeit mit bekannten Denkrichtungen der abendländischen Philosophie, wie etwa dem Materialismus, Naturalismus oder Rationalismus, gleichgesetzt werden. Drittens monieren sie, zeitgenössische Tendenzen in der Erforschung der chinesischen Kultur seien von einem szientistischen, positivistischen Wissenschaftsverständnis geprägt. Dadurch werde die chinesische Kultur auf den Status eines Artefakts oder Relikts reduziert und so gewissermassen für tot erklärt. Schliesslich übt das Manifest Kritik an der Auffassung, China habe vor dem 20. Jahrhundert deshalb kein demokratisches Staatswesen gekannt, weil es den geistigen Traditionen Chinas grundsätzlich an demokratischem Gedankengut fehle. Dass China erst unter westlichem Einfluss, und nicht schon zuvor, aus eigenen Traditionen heraus, demokratische Institutionen entwickelt habe, führen die Verfasser zum Teil auf historische Kontingenz zurück : Weil China sei dem Ende des 19. Jahrhunderts eine 'Invasion durch den westlichen Kapitalismus und Unterdrückung durch den Imperialismus' erlitt, habe sich das kommunistische Denken verbreiten können. Tatsächlich würde der geistigen 'Hauptströmung' des spätkaiserzeitlichen Konfuzianismus dem Wesen nach aber eine demokratische Staatsordnung entsprechen. [Fröh2]

- 1968-1969 Mou, Zongsan. *Xin ti yu xing ti* [ID D17145].  
 Lee Ming-huei : Mou geht eingehend auf die Bedeutung von Autonomie bei Kant ein, um in der Auseinandersetzung mit Kant die Kriterien für seine systematische Analyse konfuzianischer Philosophie der Song- und Ming-Zeit zu gewinnen. Mou vergleicht Begriffe und Strukturen kantischer Philosophie und konfuzianischen Denkens kritisch und untersucht sie typologisch.
- Antje Ehrhardt Pioletti : Mou Zongsan bezieht sich in seiner Darstellung der Moralbegründung in der konfuzianischen Lehre auf die praktische Philosophie Kants, weil es ihm darauf ankommt, dass moralisches Handeln auf Autonomie beruht. Einerseits gehe Kant lediglich vom Subjekt aus und frage hinsichtlich der Moralbegründung nach der apriorischen Grundlage der Möglichkeit moralischen Handelns, andererseits gäbe es aber in seinem Denken dennoch einen dem menschlichen Erkennen unzugänglichen Bereich, den Kant z.B. mit dem Grenzbegriff des Ding an sich bezeichne oder mit dem Postulat Gottes andeute. Kant habe lediglich eine ‚moralische Theologie‘ geschaffen, obwohl seine Philosophie den Ansatz zu einer moralischen Metaphysik zeige, was sich darin äussere, im ästhetischen Urteil den Bereich der Moral mit dem Bereich der Natur zusammenbringe. Mou kritisiert die kantische Unterscheidung zwischen einer Sinnen- und einer Verstandeswelt... Seine Kritik an der Philosophie Kants konzentriert sich vor allem auf den Punkt, dass seiner Auffassung nach bei Kant die Begründung des Sittengesetzes nur auf einer Annahme beruhe, also darauf, dass Kant von der Freiheit als einer Voraussetzung spreche... Für Mou beinhaltet auch die praktische Philosophie Kants trotz ihrer Eingebundenheit in die abendländische philosophische Tradition einen Ansatz zu einer moralischen Mataphysik ; unter den westlichen Philosophen habe nur Kant begonnen, das tiefe und strenge Moralbewusstsein wahrhaft anzuerkennen. [Kant3,Pio1:S. 34-36, 97]
- 1971 Mou, Zongsan. *Zhi de zhi jue yu Zhongguo zhe xue* [ID D17146].  
 Lee Ming-huei : Mou geht von Martin Heideggers Kant-Interpretaton in Kant und das Problem der Metaphysik aus, um die Bedeutung von Begriffen wie 'Erscheinung', 'Ding an sich', 'intellektuelle Anschauung', 'transzendentaler Gegenstand' usw. zu klären. Er meint, dass Kant zwar der Menschheit die Fähigkeit zu intellektueller Anschauung abstreite und sie allein Gott zuerkenne, hingegen die drei grossen Lehrtraditionen chinesischer Philosophie, nämlich Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus, allesamt dem Menschen intellektuelle Anschauung zusprächen, um das allein Menschen eigene ‚wu xian xin‘ (unendliche Subjekt) zu bestätigen. Weiterhin behauptet er, dass jene 'moralische Metaphysik', die Kants philosophisches System in sich berge, ohne dass Kant sie jedoch hinreichend zu begründen vermocht habe, allein durch Anerkennung intellektueller Anschauung beim Menschen vollendet werden könne ; Heideggers Fundamentalontologie, so meint er, sei dieser Aufgabe nicht gewachsen. [Kant3]

1971

Mou, Zongsan. *Zhi de zhi jue yu Zongguo zhe xue* [ID D17146].

Mou schreibt : [Heidegger] strongly emphasizes man's finitude. He makes an ontological analysis of human finitude by borrowing his approach to existentialism and his method to phenomenology and finally establishes his fundamental ontology. Ontology discloses the Being of Dasein (ren, zai nali). It is thanks to authenticity (zhenshixing, as opposed to facticity: jia) that Heidegger understands Being. Being may be understood as a "character of Being" (shiyouxing). In Heidegger's text, the word "Being" appears in almost every sentence but the thing to which it relates is never specified...Expressions such as "being without dwelling" (unheimlich, wujiaxing), the nothingness of being (cunzai de xuwu), his pain, dread (Angst, buli as opposed to fear: Furcht, jupa) are all used to describe, from an existentialist perspective, the process that man has to go through in order to acquire his authenticity and unveil his Being. Man is the guardian of Being (shiyou de shouhuzhe) which means that Being discloses his character through man's existence. This is precisely where the question of fundamental ontology lies. Heidegger's descriptions could let us think of a disclosure of a "true mind" (zhen xin) for instance when he speaks about "call of consciousness" (Ruf, liangxin de huhuan), feeling of guilt (jiuze zhi gan), dread (Sorge, jiaolü), determined being (Entschlossenheit, jueguan) or nothingness (Nichtigkeit, xuwu). Nevertheless, all these descriptions are still "floating" and he has not been able to pave the way for a "true mind." Heidegger's thought does not recognize any transcendent reality (chaoyue de shiti)—infinite constitutive mind (wuxianxing de xinti), constitutive nature (xingti), constitutive authenticity (chengti)—thanks to which man would achieve his authenticity and anchor his way of being into transcendent grounding. Consequently, we can posit that his theory is rootless. In reality, according to Kant, "true metaphysics" is "transcendent." If we want to speak about a fundamental ontology (jiben cunyoulun), the only necessary approach is to base ourselves on "transcendent metaphysics." Heidegger did not grasp this point. The Transcendental Object, is nothing else, for us, and I base myself on Heidegger's own terms, than a nothing (wu). This stems from the fact that it is neither a being (essent) (cunzaiwu) nor an object that would stand against us. It is not a being (cunzaiwu) but a nothing (wu), a being with the character of a nothing (wuwu). As such, it is nevertheless still a "something" (mouwu), not an absolute nothing. It is the transcendental basis thanks to which an object becomes an object (acquires its character of object); it is the principle (daoli) of objects. The reason why we cannot get an intuition of it comes precisely from the fact that it is a principle, the most universal character of what the unity of categories (fanchou de tongyi) represents. It is not a concrete phenomenon (being/essent) and therefore it can only be thought of but not perceived through senses. But here we cannot say either that it can be given by a pure intellectual intuition as it is not a real being (a real essent), but a construction of the unity of apperception...

If we speak about "an object independent from sensibility," we can of course describe it as a "transcendental object." Nevertheless, there is no obligation to use such a term: wouldn't it be appropriate to speak about a "transcendent object?" Supposing that we accept the word "object" (duixiang), the Chinese translation of this idea should be chaojue de duixiang and not chaoyue de duixiang. The realm of a thing described as chaojue is beyond experience, completely cut off from experience (jingyan) (hence an independence from sensibility).

When Heidegger speaks about ontological knowledge or truth and understands them as "bifurcating into the unveiledness of Being and the openness of beings"; when he assimilates truth with "un-concealment of . . ." (moumou zhi bu yinbi), his words are only based on his own thought. In reality, Kant posits that a priori synthetic judgments (xianyan zonghe panduan) stem from understanding (zhixing) and apperception (tongjue). From this it is possible to say that they constitute an ontological knowledge, refer to a phenomenal ontology (xianxiang de cunyoulun) and enable an "unveiledness of being." But the issue is just that of the unveiledness of the universal characteristics of a phenomenal being and does not relate to the "Being" that Heidegger has actually in mind. Heidegger adds his personal touch to Kant's words. According to the latter, true ontology is a "transcendent metaphysics" (chaojue xingshangxue) that focuses on free will (ziyou yizhi) and the thing in itself, and not an "immanent metaphysics" (neizai xingshangxue). But this is at the level of an immanent

metaphysics that Heidegger wants to position his fundamental ontology. Therefore, he interprets Kant's work as ontological knowledge and as the foundation of an ontology. My understanding of the problem has nothing to do with that of Heidegger... As transcendental imagination builds the schemes thanks to time, time is the ground of transcendental imagination. [Apprehending something] under the mode of time (shijianhua) boils down to objectifying (duixianghua) something. If the authentic moral Self and the moral principles [he submits himself to] in an autonomous way can be apprehended under the mode of time they consequently become phenomena. As such they can [through respect] reveal themselves in an objective and thematic way: The consequence is then to negate them as authentic Self (zhen wo) and moral principles. Heidegger's speech does not make sense: It shows that he does not understand the meaning of the true moral Self. Moreover, his understanding of the meaning of transcendental imaginations is affected as well.

It is correct to posit that the law (moral principles) and the acting Self cannot be experienced as objects. In that way, one could think that Heidegger, highlighting that point, reaches a certain understanding of the moral Self. Nevertheless, linking the possibility of the law and the acting Self with transcendental imagination is a strange thing. It makes no sense to establish a link between practical reason and transcendental imagination. [Heid113:S. 226-228, 231-232, 236, 241]

1975

Mou, Zongsan. *Xian xiang yu wu zi shen* [ID D17147].

Lee Ming-huei : Mou wendet sich der kantischen Trennung von Erscheinung und Ding an sich zu, um seine Konzeption einer 'doppelten Ontologie' zu begründen. In diesem Zusammenhang unterscheidet er auch zwischen 'phänomenaler Ontologie' und 'noumenaler Ontologie'. Er betont besonders, dass die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich bei Kant fragil und unvollendet geblieben sei, weil dieser dem Menschen intellektuelle Anschauung abgesprochen habe.

Hans-Rudolf Kantor : Mou Zongsan wendet auf die kantische Dualität der beiden Erkenntniswelten von Noumena und Phänomena den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen an. Er bezeichnet den erkenntnis-theoretischen Teil der *Kritik der reinen Vernunft* als eine 'Ontologie des Anhaftens' bzw. als 'phänomenal Ontologie', der die Erscheinungswelt bzw. den Bereich des Endlichen Erklärt. Die 'Ontologie des Nicht-Anhaftens' bzw. die 'noumenale Ontologie' dagegen bezieht sich auf den Bereich des Unendlichen, dem die Noumena zuzuordnen sind. Der Gegensatz von Endlichen und Unendlichen bedeutet bei Mou nicht, dass sich beide Bereiche auszuschliessen haben, sondern dass es sich letztlich um zwei Perspektiven handelt, die sich auf das gleiche richten und deshalb zwei unterschiedliche, einander aber nicht ausschliessende Wissenformen erfordern. Die Wissensform des Unendlichen benennt er als intellektuelle Anschauung, in der sich der Bereich der Noumena eröffnet. Mous Interpretation führt zu einer positiven Deutung vom Ding an sich und der intellektuellen Anschauung, obwohl beide Begriffe innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* nur die Funktion eines 'negativen Grenzbegriffes' haben. Beide Bereiche des Endlichen und Unendlichen gehen nach Mou aber aus einem Subjekt hervor und sind von ihm her auch im positiven Sinne zu erschliessen.

Die Notwendigkeit, kantisches Denken und chinesisches Denken miteinander zu verknüpfen, erklärt sich für Mou aus der Komplementarität beider Traditionen. In beiden Richtungen liegt nach Mou der Ansatz zur doppelten Ontologie vor ; bei Kant findet er sich in der Unterscheidung der Erkenntniswelten sowie der praktischen und theoretischen Vernunftarten, und im konfuzianischen und buddhistischen Denken in den oben genannten Bezeichnungen. Dabei thematisiert das Denken Kants den endlichen Aspekt in positiver Weise und den unendlichen Aspekt in negativer Weise, chinesisches Denken hingegen den unendlichen Aspekt in positiver Weise und den endlichen Aspekt in negativer Weise. Diese endliche Wissensform entfaltet sich nach Mou in Form des analytisch-diskursiven und begrifflichen Denkens, während die unendliche Wissensform die intuitive und unmittelbare Erkenntnisart praktiziert und im Grunde genommen eine Weisheitspraxis darstellt. [Kant3,KanH1:S. 115, 117]

- 1985 Mou, Zongsan. *Yuan shan lun* [ID D17149].  
Mou bezieht sich auf Kants Problem des 'höchsten Gutes', um Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus je als Modus einer 'vollkommenen Lehre' darzustellen und damit zugleich das in der *Critik der praktischen Vernunft* aufgeworfene Problem der Übereinstimmung von Glückseligkeit und Tugend zu lösen. [Kant3]
- 1990 Mou, Zongsan. *Zhong xi zhe xue zhi hui tong shi si jiang* [ID D17150].  
Mou schreibt : Die Verbindung zwischen westlicher und östlicher Philosophie ist einzig und alleine in diesem Kantischen Rahmen möglich, alles andere ist abwegig. Dieser Rahmen passt zur Idee, 'ein Geist eröffnet zwei Tore' im buddhistischen Klassiker *Da sheng qi xin lun*.  
Lee Ming-huei : In der Kantischen Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich (Noumenon und Phänomenon) kommt dem Moment des Dinges an sich die Bedeutung eines ‚Grenzbegriffs‘ zu. Das Ding an sich verweist demnach auf eine für menschliches Wissen zwar unerreichbare, gleichwohl aber notwendig zu postulierende Sphäre. Kants Begriff des Dinges an sich hat in der nachfolgenden deutschen Philosophie viel Diskussion und Zweifel ausgelöst. Mou Zongsan teilt diese Zweifel und versucht, den Begriff des Dinges an sich neu zu interpretieren, indem er ihn von einem faktischen Begriff in einen Begriff mit Wertgehalt umdeutet. Mou ist sich darüber im Klaren, dass Kant diese Auffassung so niemals vertreten hat, hält sie jedoch für vereinbar mit dem Geist der kantischen Philosophie. [Kant3]

### Bibliographie : Autor

- 1956-1957 Mou, Zongsan. *Ren shi xin zhi pi pan*. Vol. 1-2. (Xianggang : You lian chu ban she, 1956-1957). [Darin befasst sich Mou ausgehend mit Immanuel Kant]. [Neuaufgabe : Taipei Shi : You lian chu ban she, 1988].  
認識心之批判 [WC,Kant3]
- 1969 Mou, Zongsan. *Xin ti yu xing ti*. Vol. 1-3. (Taipei : Zheng zhong shu ju, 1968-1969). (Wen shi zhe cong shu). [Enthält Aussagen über Immanuel Kant]. [Substantieller Geist und substantielles Wesen].  
心體與性體 [WC]
- 1971 Mou, Zongsan. *Zhi de zhi jue yu Zongguo zhe xue*. (Taipei : Taiwan shang wu yin shu guan, 1971). [Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie]. [Enthält Äusserungen über Martin Heidegger und Immanuel Kant].  
智的直覺與中國哲學 [WC]
- 1975 Mou, Zongsan. *Xian xiang yu wu zi shen*. (Taipei : Taiwan xue sheng shu ju, 1975). [Über die Phänomenologie von Immanuel Kant].  
現象與物自身 [WC]
- 1981-1988 [Kant, Immanuel]. *Kangde chun cui li xing zhi pi pan*. Mou Zongsan yi zhu. Vol. 1-2. (Taipei : Taiwan xue sheng shu ju, 1981-1988). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Critik der praktischen Vernunft*. (Riga : J.F. Hartknoch, 1788). [Darin enthalten sind viele Kommentare, in denen Mou kantianische und konfuzianische Konzepte vergleicht].  
康德純粹理性之批判 [WC,Kant3]
- 1981-1989 [Kant, Immanuel]. *Chun cui li xing pi pan*. Kangde zhu ; Mou Zongsan yi zhu. Vol. 1-2. (Taipei : Taiwan xue sheng shu ju, 1981-1988). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Critik der reinen Vernunft*. (Riga : Johann Friedrich Hartknoch, 1781).  
純粹理性批判 [WC]
- 1982 [Kant, Immanuel]. *Kangde de dao de zhe xue*. Mou Zongsan yi zhu. (Taipei : Taiwan xue sheng shu ju, 1982). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (Riga : J.F. Hartknoch, 1785). Kant, Immanuel. *Critik der praktischen Vernunft*. (Riga : J.F. Hartknoch, 1788).  
康德的道德哲學 [WC]

- 1985 Mou, Zongsan. *Yuan shan lun*. (Taipei : Taiwan xue sheng shu ju, 1985). [Immanuel Kants Ansichten über Gut und Schlecht].  
圓善論 [WC]
- 1990 Mou, Zongsan. *Zhong xi zhe xue zhi hui tong shi si jiang*. Mou Zongsan zhu jiang ; Lin Qingchen ji lu. (Taipei : Taiwan xue sheng shu ju, 1990). [Vierzehn Vorlesungen zum Brückenschlag zwischen chinesischer und westlicher Philosophie]. [Enthält Äusserungen über Immanuel Kant].  
中西哲學之會通十四講 [WC]
- 1992 [Kant, Immanuel]. *Kangde pan duan li zhi pi pan*. Mou Zongsan yi zhu. (Taipei : Taiwan xue sheng shu ju, 1992). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Critik der Urtheilskraft*. (Berlin : Libau, 1790). (Bibliothek der deutschen Literatur).  
康德判斷力之批判 [WC]
- 1992 [Kant, Immanuel]. *Pan duan li zhi pi pan*. Kangde zhu ; Mou Zongsan yi zhu. (Taipei : Taiwan xue sheng shu ju, 1992). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Critik der Urtheilskraft*. (Berlin ; Libau : Bey Lagarde und Friederich, 1790). (Bibliothek der deutschen Literatur).  
判斷力之批判 [WC]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1993 Pioletti, Antje Ehrhardt. *Die Realität des moralischen Handelns : Mou Zongsans Darstellung des Neokonfuzianismus als Vollendung der praktischen Philosophie Kants*. (Frankfurt a.M. : P. Lang, 1993). (Europäische Hochschulschriften ; Reihe 27, Bd. 59). Diss. Univ. Bonn, 1993. [AOI]
- 1996 Kantor, Hans-Rudolf. *Die Rezeption Kants und die Einheit von Wissen und Handeln bei Mou Zongsan*. In : *Chinesisches Selbstverständnis und kulturelle Identität : "Wenhua Zhongguo"*. Hrsg. von Christiane Hammer und Bernhard Führer. (Dortmund : Projekt Verlag, 1996). (Edition Cathay ; Bd. 22). [AOI]
- 2006 Billioud, Sébastien. *Mou Zongsan's problem with the Heideggerian interpretation of Kant*. In : *Journal of Chinese philosophy ; vol. 33, no 2 (2006)*. [AOI]
- 2007 Yin, Xiaoyong. *Dao de si xiang zhi gen : Mou Zongsan dui Kangde zhi xing zhi guan de Zhongguo hua chan shi yan jiu*. (Shanghai : Fu dan da xue chu ban she, 2007). [Abhandlung über die Geschichte der Ethik, Immanuel Kant und Mou Zongsan].  
道德思想之根 : 牟宗三对康德智性直观的中国化阐释研究 [WC]

### **Mozi** (ca.-480-ca.390) : Philosoph, Mohismus

#### *Bibliographie : Autor*

- 1920 Pelliot, Paul. *Meou-tseu ou les doutes levés*. Traduit et annoté. In : *T'oung-pao ; vol. 19 (1920)*, S. 255-433. [Mozi]. [AOI]
- 1956 *Antica filosofia cinese*. (Milano : Istituto culturale italo-cinese, 1956). (Biblioteca sinica ; 1-2).  
[Enthält] :  
Vol. 1. Confucio, di Alfredo Galletti. Lao-tse, di Luciano Magrini. Mo Ti, di Maria Attardo Magrini. Ciuang-tse, di Gerardo Fraccari. Mencio, di Carlo Ou. Le Cento scuole, di Feng Yulan. [Confucius, Laozi, Mozi, Zhuangzi, Mengzi, Feng Youlan].  
Vol. 2. La Cina preconfuciana, di Feng Yulan. Il "Libro delle mutazioni", di Paolo Desderi. Naturalisti Cinesi, di Gerardo Fraccari. L'umiltà taoista, di Houang Kia Tcheng. La Sofistica cinese, di Gerardo Fraccari. Hsun Tse, di Fung Yulan. [François Houang, Xunzi, Feng Youlan]. [WC]

- 1963 Mo Tzu [Mozi]. *Basic writings*. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1963). (UNESCO collection of representative works. Chinese series).
- 1967 *Basic writings of Mo Tzu, Hsun Tzu, and Han Fei Tzu*. Translated by Burton Watson. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1967). (Records of civilization : sources and studies ; no 74). [Mozi ; Xunzi ; Hanfeizi].
- 1975 Mo, Ti [Mozi]. *Schriften I und II*. Aus dem Chinesischen übersetzt von Helwig Schmidt-Glintzer. Bd. 1-2. (Düsseldorf ; Köln : E. Diederichs, 1975). (Diederichs gelbe Reihe ; 9.10) [Mozi]. [Schm]
- 1992 Mo, Ti [Mozi]. *Von der Liebe des Himmels zu den Menschen : ausgewählte Schriften*. Hrsg. und Übers. Helwig Schmidt-Glintzer. (München : E. Diederichs, 1992). [Schm]
- 1996 Mo-tzu. *Il libro del sublime Mo-Tzu : il filosofo dell'amore universale, saggio e rivoluzionario, antagonista di Confucio*. Traduzione di Fausto Tomassini. (Milano : Bragadin, 1996). (Spiriti di luce). [Mozi]. [WC]

### Bibliographie : erwähnt in

- 1877 Faber, Ernst. *Die Grundgedanken des alten chinesischen Sozialismus oder die Lehre des Philosophen Micius*. Zum ersten Male vollständig aus den Quellen dargelegt. (Elberfeld : Friderichs, 1877). [Mozi].  
<https://catalog.hathitrust.org/Record/002424489>. [KVK]
- 1896 Rosny, Léon de. *Une grande lutte d'idées dans la Chine antérieurs à notre ère : Meng-tse, Siun-tse, Yang-tse et Meh-tse*. (Paris : Ernest Leroux, 1896). (Extr. du VIIe volume de la Bibliothèque de l'Ecole des hautes études. Sciences religieuses). [Mengzi, Xunzi, Yang Zhu, Mozi]. [Cor 1]
- 1910 Boulanger, Pavel Aleksandrovich. *Zamechatelnyie mysliteli vsekh vremyon i narodov : miti, kitaiski filosof : ucheniye o vseobshchei lyubvi*. [Ed. by] Leo Tolstoy. (Moscow : Posrednik, 1910) [2nd ed. 1911]. [Remarkable thinkers of all times and peoples : Mo Ti, a Chinese philosopher : the Doctrine of universal love]. [Bod12]
- 1922 *Mê Ti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*. Zum ersten Male vollständig übersetzt, mit ausführlicher Einleitung, erläuternden und textkritischen Erklärungen versehen von Professor Alfred Forke. (Berlin : Kommissionsverlag der Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1922. (Mitteilungen des Seminar für Orientalische Sprachen an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin ; Beiband zum Jg. 23-25). [Mozi]. [Yuan]
- 1927 Mei, Yi-pao. *Ethical and political philosophy of Motse*. (Chicago, Ill. : University of Chicago, 1927). Diss. Univ. of Chicago, 1927. [Mozi]. [UChi]
- 1927-1928 Maspero, Henri. *Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école*. In : T'oung pao ; vol. 25 (1927-1928). S. 1-64. [Mozi].
- 1929 [Mozi]. *The ethical and political works of Motse*. Transl. from the original Chinese text by Yi-pao Mei. (London : A. Probsthain, 1929). (Probsthain's Oriental series ; vol. 19). Diss. Univ. of Chicago, 1927. [WC]
- 1934 Mei, Yi-pao. *Motse, the neglected rival of Confucius*. (London : A. Probsthain, 1934). (Probsthain's Oriental series ; vol. 20). [Mozi]. [WC]
- 1937 Brecht, Bertolt. *Me-ti : Buch der Wendungen : Fragment*. Zusammengestellt und mit einem Nachwort versehen von Uwe Johnson. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1965). (Prosa / Bertolt Brecht ; 5). [Geschrieben 1934-1937] ; [Mozi].

- 1941 Duyvendak, J.J.L. *Chineesche denkers : Confucius, Mencius, Sjuun-tze, Mo Ti, Tau-te-tsjing, Tsjwang-tze, Liè-tze, Sjang-tze, Han-féi-tze.* (Baarn : Hollandia Drukkerij, 1941). (Uren met groote mystici ; 1). [Confucius, Mengzi, Xunzi, Mozi, Dao de jing, Liezi, Zhuangzi, Hanfeizi].
- 1951 Rowley, H[arold] H[enry]. *Submission in suffering, and other essays on Eastern thought.* (Cardiff : University of Wales Press, 1951). [Betr. Mozi].
- 1955 Paggiaro, Luigi. *La civiltà della Cina e i suoi sapienti : Confucius, Lao-tze, Mo-ti, Ciuan-tze, Mencio.* (Pisa : Giardini, 1955). [Confucius, Laozi, Mozi, Zhuangzi, Mengzi]. [WC]
- 1961 *Mozi yin de = A concordance to Mao Tzu.* Hong Ye [William Hung et al.]. (Tokyo : Dong fang xue Yan jiu Ri ben wei yuan hui, 1961). (Yin de te kan ; 21 = Harvard-Yenching Institute sinological index series suppl. ; no 21). [Mozi].  
墨子引得
- 1964 [Liu, Ts'un-yan] Liu, Cunren. *Mo jing jian yi.* (Xianggang : Xianggang zhong wen da xue xin ya shu yuan, 1964). (Xin ya xue bao ; 6). [Mozi].  
墨經箋疑
- 1978 Graham, A[ngus] C[harles]. *Later mohist logic, ethics, and science.* (Hong Kong : Chinese University of Hong Kong ; London : School of Oriental and African Studies, University of London, 1978). [Mozi].
- 1980 Yates, Robin D.S. *The city under siege : technology and organization as seen in the reconstructed text of the military chapters of Mo-tzu.* (Cambridge, Mass. : Harvard University, 1980). Diss. Harvard Univ., 1980. [Mozi]. [WC]

**Ni, Qingyuan** (um 1929) : Professor für Philosophie Nanjing-Universität

*Bibliographie : Autor*

- 1947 Ni, Qingyuan. *Xian dai xi yang zhe xue zhi qu shi.* In : Xue yuan ; vol. 1, no 3 (1947). [Huss3]

**Pang, Jingren** (1910-1985) : Übersetzer von Philosophie

*Bibliographie : Autor*

- 1942 Pang, Ching-jen [Pang, Jingren]. *L'idée de Dieu chez Malebranche et l'idée de li chez Tchou Hi ; suivies de : Du li et du k'i.* (Paris : J. Vrin, 1942). (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Diss. Univ. de Paris, 1942. [WC]
- 1963 [Gassendi, Pierre ; Descartes, René]. *Dui Dika'er "Chen si" de qi nan.* Jiasendi zhu ; Pang Jingren yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1963). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Gassendi, Pierre ; Descartes, René. *Petri Gassendi Disquisitio metaphysica. : seu, Dubitationes et instantiæ adversus Renati Cartesii Metaphysicam, & responsa.* (Amsterodami : Apud Iohannem Blaev, 1644).  
对笛卡尔《沉思》的诘难 [WC]
- 1965 [James, William]. *Che di de jing yan zhu yi.* Weilian Zhanmushi zhu ; Pang Jingren yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1965). (Xi fang xue shu yi cong). Übersetzung von James, William. *Essays in radical empiricism.* (New York, N.Y. : Longmans, Green, and Co., 1912).  
彻底的经验主义 [WC]

- 1978 [Kant, Immanuel]. *Ren he yi zhong neng gou zuo wei ke xue chu xian de wei lai xing er shang xue dao lun*. Kangde zhu ; Pang Jingren yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1978). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. (Riga : Johann Friedrich Hartknoch, 1783).  
任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论 [WC]
- 1986 [Descartes, René]. *Di yi zhe xue chen si ji : fan bo he da bian*. Dika'er zhu ; Pang Jingren yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1986). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Descartes, René. *Meditationes de prima philosophia*. (Amsterdam : L. Elzevirius, 1642). = *Méditations métaphysiques*. (Paris, Jean Camusat, et Pierre Le Petit, 1647).  
第一哲学沉思集：反驳和答辩 [WC]
- 1992 [Sartre, Jean-Paul]. *Ying xiang lun*. Sate zhu ; Wei Jinsheng yi ; Pang Jingren jiao. (Taipei : Shang ding wen hua chu ban she, 1992). (Yi shu ping lun cong shu ; 6). Übersetzung von Sartre, Jean-Paul. *L'imagination : étude critique*. (Paris : Alcan, 1936).  
影像論 [WC,Sar3]
- 2005 Pang, Jingren. *Malebolangshi de 'shen' de guan nian he Zhu Xi de 'li' de guan nian*. Feng Jun yi ; Chen Xiuzhai jiao. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2005). Übersetzung von Pang, Jingren. *L'idée de dieu chez Malebranche et l'idée de li chez Tchou Hi ; suivies de : Du li et du ki, traduction annotée du livre XLIX des oeuvres complètes de Tchou Hi*. (Paris : J. Vrin, 1942). Diss. Univ. de Paris, 1942.  
马勒伯朗士的神的观念和朱熹的理的观念 [WC]

### **Peng, Fuchun** (Hubei 1963-) : Professor für Philosophie, Wuhan-University

#### *Bibliographie : Autor*

- 1990 [Heidegger, Martin]. *Shi, yu yan, si*. Heidege'er zhu ; Peng Fuchun yi ; Dai Hui jiao. (Beijing : Wen hua yi shu chu ban she, 1990). (20 shi ji yi shu bian yuan xue ke yi cong). Übersetzung von Heidegger, Martin. *Poetry, language, thought*. Translations and introd. by Albert Hofstadter. (New York, N.Y. : Harper & Row, 1971). = [Übersetzung der Werke von Martin Heidegger].  
诗语言思 [WC]
- 2000 Peng, Fuchun. *Wu zhi wu hua : Lun Haidege'er xi xiang dao lu de he xin wen ti*. (Shanghai : Shanghai san lian shu dian, 2000). [Abhandlung über *Sein und Zeit* von Martin Heidegger].  
无之无化：论海德格尔思想道路的核心问题 [WC]
- 2005 Peng, Fuchun. *Zhe xue yu mei xue wen ti : yi zhong wu yuan ze de pi pan*. (Wuchang : Wuhan da xue chu ban she, 2005). (Wuhan da xue xue shu cong shu). [Abhandlung über die Philosophie von Martin Heidegger].  
哲学与美学问题：一种无原则的批判 [WC]

### **Peng, Yanhan** (um 1990) : Professor Department of Philosophy, Beijing-Universität

#### *Bibliographie : Autor*

- 1990 Peng, Yanhan ; Wang, Kexiao. *Heige'er "luo ji xue" ji qi fan chou bian xi*. (Taiyuan : Shanxi ren min chu ban she, 1990). [Abhandlung über die Logik bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel].  
黑格尔逻辑学及其范畴辨析 [Heg10]

### **Qian, Yongxiang** = Chien, Sechin Y.S. (1949-) : Philosoph

#### *Bibliographie : Autor*

- 1985 [Weber, Max]. *Xue shu yu zheng zhi : Weibo xuan ji yi*. Weibo zhu ; Qian Yongxiang yi. (Taipei : Yun chen wen hua shi ye gu feng you xiang gong si, 1985). (Xin qiao yi cong ; 10). Übersetzung von Weber, Max. *Wissenschaft als Beruf*. (München : Duncker & Humblot, 1919). (Geistige Arbeit als Beruf : Vorträge vor dem Freistudentischen Bund ; 1). Weber, Max. *Politik als Beruf*. (München : Duncker & Humblot, 1919). (Geistige Arbeit als Beruf : Vorträge vor dem Freistudentischen Bund ; 2).  
學術與政治：韋伯選集 [WC]
- 2006 *The dignity of nations : equality, competition, and honor in East Asian nationalism*. Ed. by Sechin Y.S. Chien [Qian Yongxiang] and John Fitzgerald. (Hong Kong : Hong Kong University Press, 2006). [WC]

### **Qu, Shiyong** (1900-1976) : Professor of Philosophy, Beijing-Universität

#### *Bibliographie : Autor*

- 1921 Qu, Shiyong. *Luosu*. In : *Luosu yue kan di yi qi*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1921). [Artikel über Bertrand Russell].  
羅素 / 羅素月刊第一期 [WC]
- 1921 Qu, Shiyong. *Shubenhua de zhe xue lüe shu*. In : *Yan da xue bao* (1921). [Eine Skizze der Philosophie Arthur Schopenhauers].  
叔本华的哲学略述 [Schop7]
- 1921 Qu, Shiyong. *Zhe xue wen ti*. Qu Shiyong. In : *Lusuo yue kan di yi qi*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1921). [Über die Philosophie von Bertrand Russell].  
哲學問題 / 羅素月刊第一期 [WC]
- 1922 [Cushman, Herbert Ernest]. *Xi yang zhe xue shi*. Guximan zhu ; Qu Shiyong yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1922). Übersetzung von Cushman, Herbert Ernest. *A beginner's history of philosophy*. Vol. 1-2. (Boston : Houghton Mifflin, 1910-1911). [Geschichte der westlichen Philosophie].  
西洋哲學史 [WC]
- 1922 [Russell, Bertrand]. *Zhe xue wen ti*. Luosu zhu ; Qu Shiyong yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1922). (Luosu jiang yan lu ; 1). Übersetzung von Russell, Bertrand. *The problems of philosophy*. (London : Oxford University Press, 1912). (Home university library of modern knowledge ; 40).  
哲學問題 [WC]
- 1923 [Driesch, Hans]. *Dulishu jiang yan lu*. Dulishu zhu ; Zhang Junmai, Qu Shiyong yi ; Jiang xue she bian ji. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1923). (The Driesch lectures ; no 1-8).  
Abhandlungen über Francis Bacon, Jakob Sigismund Beck, George Berkeley, Charles Darwin, René Descartes, Albert Einstein, Johann Gottlieb Fichte, Jacob Friedrich Fries, Arnold Geulincx, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Thomas Hobbes, David Hume, Friedrich Heinrich Jacobi, Emmanuel Kant, Gottfried Wilhelm Leibniz, Salomon Maimon, Nicolas de Malebranche, John Locke, Friedrich Schelling, Baruch Spinoza.  
杜里舒講演錄. 第1期

### **Roth, Harold D.** = Roth, Harold David (1949-) : Professor of Religious Studies, Board of Directors of the Society for the Study of Chinese Religions

#### *Bibliographie : Autor*

- 2002 *Daoist identity : history, lineage, and ritual*. Ed. by Livia Kohn and Harold D. Roth. (Honolulu, Hawaii : University of Hawai'i Press, 2002). [WC]

**Ru, Xin** (um 1986) : Professor für Philosophie Beijing*Biographie*

1986

Zhou, Guoping. *Nicai zai shi ji de zhuan zhe dian shang* [ID D18327].

Ru Xin schreibt im Vorwort : Das Schicksal der Lehre Nietzsches in China war nicht glücklich. Anfang dieses Jahrhunderts, als sie nach China eingeführt wurde, waren manche Intellektuelle von seiner Lehre eine Zeitlang sehr begeistert. Später wurde Nietzsches Lehre missverstanden und falscher Gebrauch von ihr gemacht, was der vom deutschen Faschismus provozierten ‚Nietzsche-Welle‘ entsprach. Von da an war Nietzsche immer von böartigen Bezeichnungen belastet. Obwohl Nietzsches Einfluss in der modernen westlichen Welt immer grösser wird, sieht es bei uns immer noch schlecht aus : Seit über dreissig Jahren gibt es keine Übersetzung der Schriften Nietzsches, auch kein einziges Studienwerk, das von chinesischen Gelehrten selbst geschrieben wurde. Dieses Phänomen kann ja nicht als normal verstanden werden.

Zhou Guoping schreibt : In der Geburt der Tragödie hat Nietzsche die Prinzipien für den Ursprung der Kunst aufgestellt : die Kunsttriebe des Dionysischen und des Apollinischen. Sie gelten als prinzipielle Grundlage für die frühe Kunstphilosophie, aus der sich die späte Lehre des Willens zur Macht entwickelt hat. Besonders dieser Aspekt soll ins Auge gefasst werden. Nietzsche war Schopenhauer begegnet, als er zu Anfang dem Dasein des Menschen nachging. Er hat die Voraussetzung des Schopenhauerischen Pessimismus akzeptiert. Das ist aber kein Wunder. Wo es Zweifel gibt, da gibt es ständiges aufrichtiges Nachvollziehen. Der Pessimismus kann nur Ausgangspunkt der Überlegungen sein, aber nicht Schlusspunkt. Selbst wenn das Dasein im eigentlichen Sinne ohne jede Bedeutung ist, wollen wir ihm einen Sinn verleihen. Um dies zu realisieren, hat er zunächst vom ‚Dionysischen‘ und dann vom ‚Willen zur Macht‘ gesprochen. Im Wesentlichen sind das Dionysische und der Wille zur Macht eins und meinen das Hervorheben von Lebenskraft. Die Schlussfolgerung von Nietzsche war, dass man mit dem Hervorheben der Lebenskraft die tragische Eigenschaft des Lebens überwindet. Dies ist entscheidend für den Sinn des Daseins.

Nietzsches Philosophie setzte mit der ästhetischen Frage an, er fragte nämlich nach dem Entstehen der Tragödie. Unter dem besonderen Aspekt der Ästhetik musste er das menschliche Leben betrachten. Einerseits beeinflusst von Schopenhauers pessimistischen Ansichten zum Leben konnte er andererseits das sinnlose Leben nicht dulden. Er suchte deswegen in der Ästhetik einen Weg zu finden, mittels der Kunst dem Dasein Sinn zu verleihen. Der Anfang seiner ästhetischen Gedanken findet sich gerade in der Schrift Die Geburt der Tragödie, in der er sich von den Einflüssen der Schopenhauerschen Philosophie zu distanzieren suchte, um seine eigene Philosophie zu entwerfen. Aus den frühen ästhetischen Prinzipien hat sich das Phänomen des Dionysischen ergeben, aus dem sich dann der Begriff ‚Wille zur Macht‘ entwickelt hat. Sowohl das Dionysische als auch der Wille zur Macht dienen dazu, auf die Frage nach dem Sinn des Daseins zu beantworten.

Sowohl die Naturwissenschaften als auch die idealistische Philosophie haben die Grundlagen des christlichen europäischen Glaubens stark erschüttert. An die Stelle ist der Aberglaube an Wissenschaft, Vernunft und materielle Zivilisation getreten. Nach kurzer Zeit wurde dieser Glaube auch erschüttert. Man hat gesehen, dass Wissenschaften auch beschränkt sind. Die materielle Blüte kann nur ein scheinbares Glück bringen. Von da an hat man im Westen den Glauben ans Leben verloren und war angesichts der öden Wüste der traditionellen Werte rat- und fassungslos.

Nicht das reine akademische Interesse hat Nietzsche zum Philosophieren geführt, sondern die Suche nach dem Sinn des Lebens. Philosophie war nicht sein Beruf, nicht sein Hobby, sondern sein ganzes Leben. Für ihn bedeutet Philosophie nicht die Trennung des Lebens, sondern die einzige Aufgabe, nach dem Sinn des Lebens zu suchen. Die Aufrichtigkeit der Lebenssuche in seinem Charakter ist mit dem Zeithintergrund der allgemeinen Wertekrise in der kapitalistischen Welt verbunden, was Nietzsche zu einem Propheten über die künftige Menschensentwicklung in der westlichen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts geworden.

Wir können seine Antworten zusammenfassend so formulieren : Erstens die Beseitigung der Unterdrückung der Instinkte des Menschen durch Vernunft und Moral, um die menschlichen Instinkte gesund zu entwickeln. Zweitens die Entfaltung des Vermögens der Selbst-Überwindung, damit der Mensch zum Schöpfer der Kulturwerte wird. Drittens soll das Ethische und Wissenschaftliche durch das Ästhetische ersetzt werden.

Wenn man heutzutage den Quellen der abendländischen Denkströmungen dieses Jahrhunderts nachgehen will, hat man gesehen, dass man Nietzsche auf keinen Fall ausser Acht lassen darf. Er ist von uns gegangen, aber sein Schatten fällt noch immer auf das ganze Zeitalter. Wenn man die Literatur über die westliche Philosophie seit einem halben Jahrhundert liest, ist Nietzsches Einfluss ganz eindeutig. Was die heutige westliche Philosophie diskutiert, hat Nietzsche bereits in expliziter Weise besprochen. Nietzsche war der Anreger für die wichtigsten westlichen Denkströmungen.

Shao Lixin : Nietzsche gave meaning to individual existence through the concept of the universal life. He demanded that individuals, from the standpoint of universal life, welcome the eternal becoming, including the destruction of finite individuals.

When Nietzsche stressed that the highest degree of affirmation is possible only when the eternal recurrence is accepted as fate, he was actually saying that life is meaningless, and the yesayers should accept this meaningless life as it is. After seeing through the true nature of life – the meaninglessness of life, if you still love life and glorify it, only then you prove yourself a true tragic hero, and only then you arrive at the ultimate affirmation of life. There is a heroism in this attitude, but unmistakably there is also a desperation in it.

Among many choices that are open to him, man ought to choose those that will guarantee his access to further choices. That is, man should always remain undefined, man's every activity of self-creation should simultaneously create freedom for new creation. Therefore Nietzsche has proposed a new kind of morality for creators.

Nietzsche was dissatisfied with the status quo of the bourgeois society. Instead of formulating a more progressive social ideal, he was always nostalgic of a hierarchical society based largely on slavery. This is a most distressing contradiction in Nietzsche's thought.

We must understand that when Nietzsche emphasized the instincts of life he had the species in mind ; when such instincts are expressed in an individual, they are the individual's inner vitality.

Yu Longfa : Zhou Guoping plädiert für eine nüchterne Beschäftigung mit der Lehre Nietzsches. Unter dem Banne der marxistischen Methodologie, die er auf seine Weise verstanden hat, beginnt er Nietzsches Philosophie zum Gegenstand seiner wissenschaftlichen Arbeit zu machen, indem er zunächst dem Originalwerk Nietzsches nachzugehen versucht. Es geht im wesentlichen um die Frage nach zentralen Ideen der Philosophie Nietzsches, mit denen die chinesische Gelehrtenwelt konfrontiert sein soll.

Zhou sagt, dass niemand an Nietzsche vorbeikommen könne, denn Nietzsches Philosophie sei neben dem Marxismus für die chinesische Rezeption der westlichen Philosophie ein gleichwertiger Platz einzuräumen. Diese bevorzugte Feststellung der Position der Philosophie Nietzsches wurde später von manchen linksorientierten chinesischen Wissenschaftlern in Frage gestellt.

Das Übermensch-Konzept wird als Konzeption einer Art von neuen Menschen angesehen, die nach Ansicht Zhous reich an Willen zur Macht sein sollten. Die Expansion des Willens zur Macht gilt hier als Massstab für die Umwertung aller Werte. Zhous Hinweise auf Nietzsches Gedanken wie 'Wille zur Macht' 'Übermensch' und 'Umwertung aller Werte', die auf das Dionysische zurückgehen, haben dem chinesischen Leser geholfen, Mängel bei der Erkenntnis des Dionysischen Geistes zu beseitigen.

Zhou Guopings Vermittlung der Einflüsse Nietzsches auf die moderne westliche Philosophie gibt dem chinesischen Leser ein unzulängliches Bild von der Aufnahme und Wirkungsgeschichte in der westlichen Welt. [Yu1:S. 138-147, 150-151, Shao1:S. 121-124]

### *Bibliographie : Autor*

- 1982 *Guo wai Heige'er zhe xue xin lun*. Wang Jiuxing, Ru Xin, Wang Shuren tong jiao. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1982). [Übersetzungen von englischen, deutschen, französischen und russischen Artikeln über Georg Wilhelm Friedrich Hegel]. 国外黑格尔哲学新论 [WC]
- 1983 Ru, Xin. *Xi fang mei xue shi lun cong xu bian*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1983). [Abhandlung über westliche Ästhetik]. 西方美学史论丛续编 [WC]
- 1986 Jiang, Pizhi ; Ru, Xin. *Kangde Heige'er yan jiu : di yi ji*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1986). [Studien zu Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel]. 康德黑格尔研究. 第一辑 [Heg10]

**Ruan, Yuan** (Yizheng, Jiangsu 1764-1849) : Philosoph Konfuzianismus, Dichter, Dramatiker, Schriftsteller

*Bibliographie : Autor*

- 1799 Ruan, Yuan. *Chou ren zhuan*. Vol. 1-8. (Yangzhou : [s.n.], 1799). Biographien von Astronomen und Mathematikern, davon 37 Europäer.  
疇人傳

**Shao, Yong** (1012-1077) : Dichter, Philosoph

*Bibliographie : Autor*

- 1986 Yong, Shao. *Dialogue between a fisherman and a woodcutter*. Transl. and with an introd. by Knud Lundbaek. (Hamburg : C. Bell, 1986). (Han-pao Tung-ya shu-chi mu-lu ; Suppl. 3). [WC]

*Bibliographie : erwähnt in*

- 2000 Arrault, Alain. *Les diagrammes de Shao Yong : qui les a vus ?* In : *Etudes chinoises* ; t. 1-2 (2000). [EFEO]
- 2002 Arrault, Alain. *Shao Yong (1012-1077) : poète et cosmologue*. (Paris : Collège de France, 2002). (*Mémoires de l'Institut des hautes études chinoises* ; vol. 39). (*Mémoires de l'Institut des hautes études chinoises* ; vol. 39).

**Shen, Buhai** (400-337 v. Chr.) : Politiker, Philosoph

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1974 Creel, Herrlee G[lessner]. *Shen Buhai : a Chinese political philosopher of the fourth century B.C.* (Chicago : University of Chicago Press, 1974).

**Shen, Dao** (350-275 v. Chr.) : Philosoph

*Bibliographie : Autor*

- 1979 Shen, Dao. *The Shen tzu fragments*. P[aul] M. Thompson. (Oxford : Oxford University Press, 1979). (London oriental series ; vol. 29).

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1970 Thompson, Paul Mulligan. *The Shen tzu fragments*. Vol. 1-2. (Seattle : University of Washington, 1970). Diss. Univ. of Washington, 1970. [Shen Dao].

**Shen, Youding** (1908-1989) : Philosoph, Professor für mathematische Logik

*Biographie*

- 1931 Shen Youding promoviert an der Qinghua-Universität, studiert an der Harvard Universität und erhält den M.A. der Harvard Universität. [Huss2]
- 1931-1934 Shen Youding forscht in Freiburg i.B. und Heidelberg. [Huss2]

- 1931-1989 Jin, Xiping. *Youding Shen* [ID D19402].  
 Jin Xiping : It is not clear whether Shen has studied Edmund Husserl's logical work directly under the guidance of Husserl himself, the only thing we know from the documents is, that he did visit Husserl during his stay in Freiburg i.B. (zwischen 1931-1934).  
 Shen Youding used the Husserlian model of epistemology in his research, but he rarely mentioned Husserl's name. What he wanted to do was to take the useful results of Husserl's logical investigations and clarify ideas of logical grammar in a believable or trustful manner. But it is nevertheless incorrect to completely ignore the influence of Husserl's logical investigations on Shen's theory of logical grammar, especially of the linguistic expressions. Shen was the first to use the results of Husserl's Logical investigations in his own logical investigations and he was the first person in China to try to use Husserl's standpoint on logic to understand and interpret Russell's logical theory and Wittgenstein's critical reflections on natural and artificial language, and to determine the very nature of linguistic expressions on the basis of the cognitive aspect of their use. He was obviously unsatisfied with both Russell's and Wittgenstein's treatment of linguistic expressions.  
 After 1949 Shen stopped his philosophical research and concentrated on historical research and abstract algebra and mathematical logic. After the Cultural revolution, he began to talk about philosophy, especially about Husserl and phenomenology. In his private correspondence with Wang Hao he mentioned Husserl between 1972-1981. He held that 'Husserl's Logical investigations are still the best model for philosophizing in the German language' and he interpreted Husserl's transcendental phenomenology as the 'unification of vijnaptimatrix subjective idealism, and Platonic objective idealism', and thought that such unification 'could possibly be unique'. [Huss2]
- 1934 Shen Youding kehrt nach China zurück und wird Professor für Philosophie an der Qinghua-Universität. [Huss2]
- 1987 Brief von Shen Youding an Wang Hao über Edmund Husserl.  
 Jin Xiping : Shen wrote about Husserl's remarks on the literature of phenomenology : "As I was in Germany, Husserl told me that only his own works were well qualified to count as phenomenology ; other studies on so-called phenomenology are simply useless. But on one point, Husserl was correct : we should tell the 'beginner' that he must read Husserl's own work first and ignore all other works of phenomenology". [Huss2]

### *Bibliographie : Autor*

- 2007 Jin, Xiping. *Youding Shen : the first phenomenologist in China*. In : Husserl's logical investigations in the new century : Western and Chinese perspectives. Ed. by Kwok-Ying Lau [et al.]. (Dordrecht : Springer, 2007). (Contributions to phenomenology ; vol. 55). [AOI]

**Shun, Kwong-loi** (Hong Kong 1953-) : Professor of Philosophy, Chinese University of Hong Kong ; Professor of Philosophy and East Asian Studies, University of Toronto ; Professor of Philosophy, University of California, Berkeley

### *Biographie*

- 1975 Shun Kwong-loi erhält den B.A. in Mathematics und Philosophy der University of Hong Kong. [Shun]
- 1978 Shun Kwong-loi erhält den M.Phil. in Philosophy der University of Hong Kong und den B.A. in Philosophy der University of London. [Shun]
- 1982 Shun Kwong-loi erhält den B.Phil. in Philosophy der Oxford University. [Shun]
- 1986 Shun Kwong-loi promoviert in Philosophy an der Stanford University. [Shun]
- 1986-1990 Shun Kwong-loi ist Assistant Professor of Philosophy der University of California, Berkeley. [Shun]

- 1990-1996 Shun Kwong-loi ist Associate Professor of Philosophy der University of California, Berkeley. [Shun]
- 1990-2003 Shun Kwong-loi ist Mitglied des Department of East Asian Languages and Culture der University of California, Berkeley. [Shun]
- 1993-1997 Shun Kwong-loi ist Vizedekan des College of Letters and Science der University of California, Berkeley. [Shun]
- 1995- Kwong-loi Shun ist Mitglied des Board of Consulting Editors der *Stanford encyclopedia of philosophy*. [Shun]
- 1996-2003 Shun Kwong-loi ist Professor of Philosophy der University of California, Berkeley. [Shun]
- 1997-1998 Kwong-loi Shun ist Vizepräsident der International Society for Chinese Philosophy. [Shun]
- 1997-1998 Shun Kwong-loi ist Visiting Professor der National University of Singapore. [Shun]
- 1998-2000 Kwong-loi Shun ist Mitglied des Program Committee der Pacific Division der American Philosophical Association. [Shun]
- 1998-2000 Shun Kwong-loi ist Dekan der Undergraduate Services des College of Letters and Science der University of California, Berkeley. [Shun]
- 1999-2001 Kwong-loi Shun ist Mitglied des Advisory Committee to the Program Committee der Eastern Division of the American Philosophical Association. [Shun]
- 2000-2003 Shun Kwong-loi ist Dekan der Undergraduate Division des College of Letters and Science der University of California, Berkeley. [Shun]
- 2002- Kwong-loi Shun ist Mitglied des Editorial Board der *Series in Chinese and comparative philosophy*. [Shun]
- 2003 Kwong-loi Shun ist Mitglied des Board of Consulting Editors der *Encyclopedia of Chinese philosophy*. [Shun]
- 2004- Kwong-loi Shun ist Mitglied des Advisory board des *Taiwan journal of East Asian studies*. [Shun]
- 2004- ca. Kwong-loi Shun ist Mitglied des Advisory Board von *General education online* der National Taiwan University. [Shun]
- 2004-2006 Shun Kwong-loi ist Professor of Philosophy und East Asian Studies der University of Toronto. [Shun]
- 2004-2006 Shun Kwong-loi ist Vizepräsident der University of Toronto und Direktor der University of Toronto Scarborough. [Shun]
- 2007- Kwong-loi Shun ist Mitglied des Editorial Committee des *Journal of Chinese Philosophy and culture*. [Shun]
- 2007- Shun Kwong-loi ist Professor of Philosophy der Chinese University of Hong Kong. [Shun]
- 2007- Kwong-loi Shun ist Honorary Director des Research Center for Chinese Philosophy der Chinese University of Hong Kong. [Shun]
- 2007- Kwong-loi Shun ist Mitglied des Executive Editorial Committee des *Journal of Chinese philosophy*. [Shun]
- 2008- Kwong-loi Shun ist Mitglied des Editorial Board des *Soochow journal of philosophical studies*. [Shun]
- 2009- Kwong-loi Shun ist Mitglied des Advisory Board des *Journal of education* der Chinese University of Hong Kong. [Shun]
- 2010- Kwong-loi Shun ist Life Member der International Academy of Philosophy. [Shun]

2010- Kwong-loi Shun ist Mitglied des Advisory Board von *Comparative philosophy*. [Shun]

### *Bibliographie : Autor*

- 1986 Shun, Kwong-loi. *Virtue, mind and morality : a study in Mencian ethics*. (Stanford, Calif. : Stanford University, 1986). Diss. Stanford Univ., 1986. [Mengzi]. [WC]
- 1997 Shun, Kwong-loi. *Mencius and early Chinese thought*. (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1997). [WC]
- 2004 Shun, Kwong-loi ; Wong, David B. *Confucian ethics : a comparative study of self, autonomy, and community*. (Cambridge : Cambridge University Press, 2004). [WC]
- 2008 *Confucian ethics in retrospect and prospect*. Ed. by Vincent Shen, Kwong-loi Shun. (Washington, D.C. : Council for Research in Values and Philosophy, 2008). (Cultural heritage and contemporary change ; ser. 3, Asia ; vol. 27. Chinese philosophical studies ; 27). [WC]

### **Sima, Chengzhen** (Henan 647-735) : Taoist

#### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1987 Kohn, Livia. *Seven steps to the tao : Sima Chengzhen's Zuowanglun*. With a preface by Isabelle Robinet. (Nettetal : Steyler, 1987). (Monumenta serica monograph series ; 20). [Enthält Auszüge aus Zuo wang lun]. [WC]

### **Sun, Simiao** (ca. 581-682) : Philosoph, Taoismus

#### *Bibliographie : Autor*

- 1987 Despeux, Catherine. *Prescriptions d'acuponcture valant mille onces d'or : traité d'acuponcture de Sun Simiao du VIIe siècle*. (Paris : G. Trédaniel, 1987). [Des]
- 1998 Sun, Ssu-miao. *Essential subtleties on the silver sea : The Yin-hai jing-wei, a Chinese classic on ophthalmology*. Translated and annotated by Jürgen Kovacs, Paul U. Unschuld. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1998). [Sun, Simiao. *Yin ha jing wei*]. [KVK]

#### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1966 Sivin, Nathan. *Preliminary studies in Chinese alchemy : the Tan ching yao chüeh, attributed to Sun Ssu-mo, 581?-after 672*. (Cambridge, Mass. : Harvard University, 1966). Diss. Harvard Univ., 1966. [Sun, Simiao. *Dan jing yao jue*].

### **Sun, Zhouxing** (Shaoxing, Zhejiang 1963-) : Philosoph, Präsident Faculty of Humanities, Tongji-Universität

#### *Bibliographie : Autor*

- 1993 [Heidegger, Martin]. *Zou xiang yu yan zhi tu*. Mading Haidege yuan zhu ; Sun Zhouxing yi zhe. (Taipei : Shi bao wen hua chu ban qi ye you gu fen xian gong si, 1993). (Jin dai si xiang tu shu guan xi lie ; 16). Übersetzung von Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. (Pfullingen : Neske, 1959). 走向語言之途 [WC]
- 1993 [Heidegger, Martin]. *Xiang yu si de shi qing*. Mading Haidege'er yuan zhu ; Chen Xiaowen, Sun Zhouxing yi zhe. (Taipei : Yang zhe chu ban she, 1993). (Haidegeer zhu zuo ji ; 3). Übersetzung von Heidegger, Martin. *Zur Sache des Denkens*. (Tübingen : Niemeyer, 1969). 向於思的事情 [WC]

- 1994 Sun, Zhouxing. *Shuo bi ke shuo zhi shen mi : Haidege'er hou qi si xiang yan jiu*. (Shanghai : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian Shanghai fen dian, 1994). (Shanghai san lian wen ku). Diss. Hangzhou da xue, 1992. [Abhandlung über Martin Heidegger].  
说不可说之神秘：海德格尔后期思想研究 [WC]
- 1994 [Apel, Karl-Otto]. *Zhe xue de gai zao*. Ka'er-Aotuo Apei'er zhu ; Sun Zhouxing, Lu Xinghua yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1994). (Dang dai xue shu si chao yi cong).  
Übersetzung von Apel, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*. Bd. 1-2. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1973). Bd. 1. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft.  
哲学的改造 [WC]
- 1994 [Heidegger, Martin]. *Ling zhong lu*. Mading Haidege yuan zhu ; Sun Zhouxing yi zhe. (Taipei : Shi bao wen hua chu ban qi ye you xian gong si, 1994). (Jin dai si xiang tu shu guan xi lie ; 5. Zhe xue lei ; 27). Übersetzung von Heidegger, Martin. *Holzwege*. (Frankfurt a.M. : V. Klostermann, 1950).  
林中路 [WC]
- 1996 [Heidegger, Martin]. *Haidege'er xuan ji*. Sun Zhouxing xuan bian. (Shanghai : Sheng huo, du shu, xin zhi Shanghai san lian shu dian, 1996). (20 shi ji ren lei si xiang jia wen ku).  
[Übersetzung ausgewählter Werke von Martin Heidegger].  
海德格尔选集 [WC]
- 1996 [Scheler, Max]. *Si, yong sheng, shang di*. Shele zhu ; Sun Zhouxing yi. (Xianggang : Han yu Jidu jiao wen hua yan jiu suo, 1996). (Li dai Jidu jiao si xiang xue shu wen ku. Xian dai xi lie ; 209). Übersetzung von Scheler, Max. *Tod und Fortleben*. In : Scheler, Max. *Zur Ethik und Erkenntnislehre : Tod und Fortleben ; Über Scham und Schamgefühl ; Vorbilder und Führer ; Ordo amoris ; Phänomenologie und Erkenntnistheorie ; Lehre von den drei Tatsachen*. (Berlin : Der neue Geist, 1933).  
死永生上帝 [WC]
- 1997 [Heidegger, Martin]. *Zai tong xiang yu yan de tu zhong*. Haidege'er zhu ; Sun Zhouxing yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1997). Übersetzung von Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. (Pfullingen : Neske, 1959).  
在通向语言的途中 [WC]
- 1998 [Ott, Heinrich]. *Haidege'er yu shen xue = Heidegger and theology*. Haidege'er, Aote deng zhu ; Liu Xiaofeng xuan bian ; Sun Zhouxing deng yi. (Xianggang : Han yu ji du jiao wen hua yan jiu suo, 1998). (Li dai jidu jiao si xiang xue shu wen ku). [Übersetzung von verschiedenen Artikeln].  
海德格爾與神學 [WC]
- 1999 [Biemel, Walter]. *Dang dai yi shu de zhe xue fen xi*. Waerte Bimeier zhu ; Sun Zhouxing, Li Yuan yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1999). Übersetzung von Biemel, Walter. *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*. (Den Haag : Martinus Nijhoff, 1968).  
[Abhandlung über Franz Kafka; Marcel Proust; Pablo Picasso].  
当代艺术的哲学分析 [WC]
- 2000 [Heidegger, Martin]. *He'erdelin shi de chan shi*. Haidege'er zhu ; Sun Zhouxing yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2000). Übersetzung von Heidegger, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. (Frankfurt a.M. : V. Klostermann, 1944).  
荷爾德林詩的闡釋 [WC]
- 2002 [Heidegger, Martin]. *Haidege'er yu you xian xing si xiang*. Sun Zhouxing [et al.] yi ; Liu Xiaofeng xuan bian. (Beijing : Hua xia chu ban she, 2002). (Xi fang si xiang jia yan jiu xi lie).  
[Übersetzung theologischer Werke von Heidegger].  
海德格尔与有限性思想 [WC]

- 2002 [Heidegger, Martin]. *Nicai*. Mading Haidege'er zhu ; Sun Zhouxing yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2002). Übersetzung von Heidegger, Martin. *Nietzsche*. (Pfullingen : Neske, 1961).  
尼采 [WC]
- 2003 [Husserl, Edmund]. *Shi jie xian xiang xue*. Kelaosi Hei'erde zhu ; Sun Zhouxing bian. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 2003). (Xue shu qian yan ; 5). Übersetzung von Husserl, Edmund. *Phänomenologie der Lebenswelt*. Mit einer Einf. hrsg. von Klaus Held. (Stuttgart : Reclam, 1986). (Ausgewählte Texte ; 2. Universal-Bibliothek ; 8085). [Betr. Martin Heidegger].  
世界现象学 [WC]
- 2004 [Heidegger, Martin]. *Haidege'er cun zai zhe xue*. Haidege'er zhu ; Sun Zhouxing deng yi. (Beijing : Jiu zhou chu ban she, 2004). (Zhe ren ka fei ting ; 10). [Übersetzung von philosophischen Werken von Martin Heidegger].  
海德格尔存在哲学 [WC]
- 2004 [Heidegger, Martin]. *Xing shi xian shi de xian xiang wua : Haidege'er zao qi Fulaibao wen xuan*. Mading Haidege'er zhu ; Sun Zhouxing bian yi. (Shanghai : Tong ji da xue chu ban she, 2004). (Tong ji, Deyizhi wen hua cong shu. ; 2). [Übersetzung ausgewählter Werke von Martin Heidegger].  
形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选 [WC]
- 2005 *Jiao hu wen hua gou tong yu wen hua pi ping : "Bo'er yu Zhongguo" guo ji xue shu yan tao hui lun wen ji*. Sun Zhouxing, Huang Fengzhu bian. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 2005). [Symposium zum 20. Todestag von Heinrich Böll 2005 in Shanghai].  
交互文化沟通与文化批评：伯尔与中国国际学术研讨会论文集 [WC]
- 2007 [Nietzsche, Friedrich]. *Quan li yi zhi*. Nicai zhu ; Sun Zhouxing yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2007). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Der Wille zur Macht : Versuch einer Umwerthung aller Werthe : Studien und Fragmente*. (Leipzig : C.G. Naumann, 1901, 1906, 1911). (Nietzsche's Werke ; Bd. 7-13). [2., völlig neugestaltete und verm. Ausg. (Leipzig : A. Kröner, 1911)].  
权力意志 [WC]
- 2008 *Haidege'er shi de xian dai shen xue = Heidegger and modern theology*. Liu Xiaofeng xuan bian ; Sun Zhouxing, Li Zhehui, Yang Rensheng deng yi. (Beijing : Huaxia chu ban she, 2008). (Xi fang chuan tong, jing dian yu jie shi).  
海德格尔式的现代神学 [WC]
- 2008 [Heidegger, Martin]. *Lu biao*. Mading Haidege yuan zhu ; Sun Zhouxing yi zhe. (Taipei : Shi bao wen hua chu ban qi ye gu fen you xian gong si, 1998). (Jin dai si xiang tu shu guan xi lie ; 41). Übersetzung von Heidegger, Martin. *Wegmarken*. (Frankfurt a.M. : Klostermann, 1967).  
路標 [WC]

**Sunzi** (Reich Qi, Lean = Humin, Shandong ca. 534-ca. 453 v. Chr.) : General, Philosoph  
*Biographie*

1983

Sun Tzu [Sunzi]. *The art of war*. Ed. & with a foreword by James Clavell. [ID D33470].

Foreword

Sun Tzu wrote this extraordinary book in China two and a half thousand years ago. It begins: The art of war is of vital importance to the state. It is a matter of life and death, a road either to safety or to ruin. Hence under no circumstances can it be neglected.

It ends:

Hence it is only the enlightened ruler and the wise general who will use the highest intelligence of the army for purposes of spying, and thereby they achieve great results. Spies are a most important element in war, because upon them depends an army's ability to move. I truly believe that if our military and political leaders in recent times had studied this work of genius, Vietnam could not have happened

as it happened; we would not have lost the war in Korea (we lost because we did not achieve victory); the Bay of Pigs could not have occurred; the hostage fiasco in Iran would not have come to pass; the British Empire would not have been dismembered; and, in all probability, World Wars I and II would have been avoided—certainly they would not have been waged as they were waged, and the millions of youths obliterated unnecessarily and stupidly by monsters calling themselves generals would have lived out their lives.

Supreme excellence consists in breaking the enemy's resistance without fighting.

I find it astounding that Sun Tzu wrote so many truths twenty-five centuries ago that are still applicable today—especially in his chapter on the use of spies, which I find extraordinary. I think this little book shows clearly what is still being done wrong, and why our present opponents are so successful in some areas (Sun Tzu is obligatory reading in the Soviet political-military hierarchy and has been available in Russian for centuries; it is also, almost word for word, the source of all Mao Tse-tung's *Little Red Book* of strategic and tactical doctrine).

Even more importantly, I believe *The Art of War* shows quite clearly how to take the initiative and combat the enemy—any enemy.

Sun Tzu wrote: If you know the enemy and know yourself, you need not fear the result of a hundred battles.

Like Machiavelli's *The Prince* and Miyamoto Musashi's *The Book of Five Rings*, Sun Tzu's truths, contained herein, can equally show the way to victory in all kinds of ordinary business conflicts, boardroom battles, and in the day to day fight for survival we all endure—even in the battle of the sexes! They are all forms of war, all fought under the same rules—his rules. The first time I ever personally heard about Sun Tzu was at the races in Happy Valley in Hong Kong in 1977. A friend, P.G. Williams, a steward of the Jockey Club, asked me if I had ever read the book. I said no, and he told me that he would be happy to send me a copy the next day. When the book arrived, I left it unread. Then one day, weeks later, I picked it up. I was totally shocked that in all of my reading about Asia, about Japan and China particularly, I had not come across this book before. Since that time it has been a constant companion for me, so much so that during the course of the writing of *Noble House* many of the characters in it refer to Sun Tzu in all his glory. I think his work is fantastic. Hence this version of his book.

Unfortunately little is known of the man himself or of when he wrote the thirteen chapters. Some ascribe them to approximately 500 B.C. in the Kingdom of Wu, some to approximately 300 B.C.

About 100 B.C. one of his chroniclers, Su-ma Ch'ien, gives this biography:

Sun Tzu, whose personal name was Wu, was a native of the Ch'i state. His Art of War brought him to the notice of Ho Lu, King of Wu. Ho Lu said to him, "I have carefully perused your thirteen chapters. May I submit your theory of managing soldiers to a slight test?"

Sun Tzu replied, "You may."

The king asked, "May the test be applied to women?"

The answer was again in the affirmative, so arrangements were made to bring 180 ladies out of the palace. Sun Tzu divided them into two companies and placed one of the king's favorite concubines at the head of each. He then made them all take spears in their hands and addressed them thus: "I presume you know the difference between front and back, right hand

and left hand?"

The girls replied, "Yes."

Sun Tzu went on. "When I say 'eyes front,' you must look straight ahead. When I say 'left turn,' you must face toward your left hand. When I say 'right turn,' you must face toward your right hand. When I say 'about turn,' you must face right around toward the back."

Again the girls assented. The words of command having been thus explained, he set up the halberds and battle-axes in order to begin the drill. Then to the sound of drums he gave the order 'right turn,' but the girls only burst out laughing.

Sun Tzu said patiently, "If words of command are not clear and distinct, if orders are not thoroughly understood, then the general is to blame." He started drilling them again and this time gave the order "left turn," whereupon the girls once more burst into fits of laughter.

Then he said, "If words of command are not clear and distinct, if orders are not thoroughly understood, the general is to blame. But if his orders are clear and the soldiers nevertheless disobey, then it is the fault of their officers." So saying, he ordered the leaders of the two companies to be beheaded.

Now the King of Wu was watching from the top of a raised pavilion, and when he saw that his favorite concubines were about to be executed, he was greatly alarmed and hurriedly sent down the following message: "We are now quite satisfied as to our general's ability to handle troops. If we are bereft of these two concubines, our meat and drink will lose their savor. It is our wish that they shall not be beheaded."

Sun Tzu replied even more patiently: "Having once received His Majesty's commission to be general of his forces, there are certain commands of His Majesty which, acting in that capacity, I am unable to accept." Accordingly, and immediately, he had the two leaders beheaded and straightaway installed the pair next in order as leaders in their place. When this had been done the drum was sounded for the drill once more. The girls went through all the evolutions, turning to the right or to the left, marching ahead or wheeling about, kneeling or standing, with perfect accuracy and precision, not venturing to utter a sound.

Then Sun Tzu sent a messenger to the king saying: "Your soldiers, sire, are now properly drilled and disciplined and ready for Your Majesty's inspection. They can be put to any use that their sovereign may desire. Bid them go through fire and water and they will not now disobey."

But the king replied: "Let our general cease drilling and return to camp. As for us, we have no wish to come down and inspect the troops."

Thereupon Sun Tzu said calmly: "The king is only fond of words and cannot translate them into deeds."

After that the King of Wu saw that Sun Tzu was one who knew how to handle an army, and appointed him general. In the west Sun Tzu defeated the Ch'u state and forced his way into Ying, the capital; to the north he put fear into the states of Ch'i and Chin, and spread his fame abroad among the feudal princes. And Sun Tzu shared in the might of the kingdom.

So Sun Tzu became a general for the King of Wu. For almost two decades the armies of Wu were victorious over their hereditary enemies, the Kingdom of Yueh and Ch'u. Sometime within this period Sun Tzu died and his patron, the King of Wu, was killed in a battle. For a few years his descendants followed the precepts of Sun Tzu and continued to be victorious. And then they forgot.

In 473 B.C. the armies of Wu were defeated and the kingdom made extinct.

In 1782 *The Art of War* was first translated into French by a Jesuit, Father Amiot. There is a legend that this little book was Napoleon's key to success and his secret weapon. Certainly his battles depended upon mobility, and mobility is one of the things that Sun Tzu stresses.

Certainly Napoleon used all of Sun Tzu to his own advantage to conquer most of Europe. It was only when he failed to follow Sun Tzu's rules that he was defeated.

*The Art of War* was not translated into English until 1905. The first English translation was by P. F. Calthrop. The second, the one that you will read here, is by Lionel Giles, originally published in Shanghai and London in 1910. I have taken a few liberties with this translation to make it a little more accessible—any translation from ancient Chinese to another language is to a certain extent a point of view and have inserted some of Giles's notes, according to the

Chinese method, immediately after the passages to which they refer.

I have also, for simplicity, deliberately eliminated all accents over Chinese names and places. It is, really, almost impossible to translate the Chinese sounds of a character into Roman lettering. Again, for simplicity, I've used the old-fashioned method of spelling. Let all scholars great and small please excuse me!

I sincerely hope you enjoy reading this book. Sun Tzu deserves to be read. I would like to make *The Art of War* obligatory study for all our serving officers and men, as well as for all politicians and all people in government and all high schools and universities in the free world. If I were a commander in chief or president or prime minister I would go further: I would have written into law that all officers, particularly all generals, take a yearly oral and written examination on these thirteen chapters, the passing mark being 95 percent—any general failing to achieve a pass to be automatically and summarily dismissed without appeal, and all other officers to have automatic demotion.

I believe, very much, that Sun Tzu's knowledge is vital to our survival. It can give us the protection we need to watch our children grow in peace and thrive.

Always remember, since ancient times, it has been known that... "the true object of war is peace." [ClaJ16]

### *Bibliographie : Autor*

- 1772 Amiot, Jean-Joseph-Marie. *Wou-king, art militaire des Chinois, ou recueil d'anciens traités sur la guerre, comp. avant l'ère chrétienne, par différents généraux chinois*. Trad. en français, par le P. [Jean-Joseph-Marie Amiot ; rev. et publ. par M. [Joseph] de Guignes. (Paris : Didot l'ainé, 1772). Übersetzung von Sunzi. *Sun zi bing fa*. [http://classiques.uqac.ca/classiques/chine\\_ancienne/auteurs\\_chinois.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/auteurs_chinois.html). [KVK,Wal]
- 1910 [Sunzi]. *Das Buch vom Kriege : der Militär-Klassiker der Chinesen*. Mit Bildern nach chinesischen Originalen. Verdt. von Bruno Navarra. (Berlin : Boll u. Pickardt, 1910). [WC]
- 1940 Phillips, Thomas R[aphael]. *Roots of strategy : a collection of military classics : The art of war by Sun tzu, 500 B.C. [et al.]*. [Translated by Lionel Giles]. (Harrisburg, Pa. : The Military Service Publishing Co., 1940). [Sunzi]. <https://catalog.hathitrust.org/Record/001526641>.
- 1944 *Sun tzu wu on the art of war : the oldest military treatise in the world*. Translated from the Chinese with introduction and critical notes by Lionel Giles. (Harrisburg, Pa. : The Military Service Publishing Co., 1944). [Sunzi]. <http://www.sacred-texts.com/tao/aow/index.htm>.
- 1949 Sunzi. *O umeni valecnem*. Preložili Jaroslav Prusek. (Praha : Nase Vojsko, 1949). (Ziva minulost ; 9). [WC]
- 1960 [Sunzi]. *Les plus belles pages du philosophie chinois Suen-tse*. Introd. et trad. par Bruno Belpaire. (Bruxelles : Ed. de l'Occident, 1960). (Petits traités chinois inédits ; no 2). [WC]
- 1980 Sun, Tzu. *L'arte della guerra : tattiche e strategie nell'antica Cina*. Prefazione e cura di Renato Padoan. (Milano : SugarCo, 1980). [Sunzi. *Bing fa*]. [WC]
- 1983 Sun Tzu [Sunzi]. *The art of war*. Ed. & with a foreword by James Clavell. (New York, N.Y. : Delacorte Press, 1983). [AOI]
- 1988 Sun, tzu [Sunzi]. *L'arte della guerra*. A cura di Alessandro Corneli. (Napoli : Guida, 1988). [WC]
- 1990 Sun, Tzu. *L'arte della guerra*. A cura di Huang Jialin e Raimondo Luraghi. (Roma : Stato maggiore dell'esercito, 1990). [Sunzi. *Bing fa*]. [WC]
- 1994 Sun, Tzu. *L'arte della guerra*. Cura e traduzione di Riccardo Fracasso. (Roma : Newton Compton, 1994). [Sunzi. *Bing fa*]. [WC]

- 1998 Sun, Wu. *The illustrated art of war*. Transl. by Thomas Cleary. (Boston : Shambhala, 1998). [Sunzi. *Sunzi bing fa*]. [WC]
- 2000 Sun Tzu. *L'art de la guerre*. Traduit du chinois et présenté par Jean Levi. (Paris : Hachette littératures, 2000). [Sunzi]. [CCFr]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1970 McNaughton, William. *Guerrilla war : Mao Tse-tung, Che Guevara, Sun Tzu, Chuko Liang*. (Oberlin, Ohio : Crane Press, 1970). [Mao Zedong ; Sunzi]. [WC]

## **Tang, Junyi (1909-1978) : Konfuzianischer Philosoph**

### *Biographie*

- 1933 Tang Junyi schreibt in *Gede zhi ren shi* [ID D11303] über wesentliche "Gleichheiten" zwischen Johann Wolfgang von Goethe und Konfuzius : 1. Positive Weltzugewandtheit. 2. Verwandlungsfähigkeit. 3. Optimismus. 4. Sinn für Harmonie. 5. Diesseitigkeit. 6. Pantheistische Weltauffassung. [Bau1]
- 1949 Tang Junyi schreibt über Max Weber im Tagebuch : Webers Sozial- und Wirtschaftsgeschichte gelesen. Das letzte Kapitel, in dem die Ursprünge des modernen Kapitalismus erörtert werden, ist ausgesprochen gut.  
Thomas Fröhlich : Diese kurze Tagebucheintragung ist für die Rezeption von Max Weber von geringer Bedeutung, denn es lässt sich im umfangreichen Werk von Tang keine systematische Beschäftigung mit Weber nachweisen. [Fröh2]
- 1953 Tang, Junyi. *Ren wen jing shen zhi chong jian*. In : Min zhu ping lung (1953):  
Tang schreibt : Max Webers Schrift über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus untersuche, wie die protestantischen Tugenden die industrielle Entwicklung Amerikas voranbrachten. [Fröh2]

1958

Tang, Junyi ; Zhang, Junmai ; Mou Zongsan ; Xu, Fuguan. *Zhongguo wen hua yu shi jie*. [Die chinesische Kultur und die Welt ; Manifest].

Max Weber wird zwar nicht namentlich erwähnt, es gibt aber einen Bezug zwischen jenen Teilen des Manifests, in denen die Frage der metaphysischen Verankerung des Konfuzianismus verhandelt wird, um Webers Studie zum Konfuzianismus herzustellen. Das Manifest konstatiert verschiedene Erscheinungen mangelnder Modernisierung und Industrialisierung in China. Diese werden nicht nur mit der geringen Präsenz moderner Wissenschaften und Technik in China erklärt. Auch Demokratiedefizite institutioneller Natur, wie sie sich bereits unmittelbar nach der Ausrufung der Republik 1912 im Scheitern des Parlamentarismus, in der unzulänglichen politischen Repräsentation gesellschaftlicher Interessen und in einem Mangel an lokaler Autonomie bemerkbar machten, seien zu beheben. Gleiches gilt für die unklaren 'Vorstellungen von Volksrechten und Demokratie', die im chinesischen Volk nach der Gründung der Republik vorhanden gewesen seien. Es steht für die Verfasser deshalb ausser Frage, dass China sich Errungenschaften westlicher Zivilisation aneignen muss. Zugleich wollen die Verfasser verhindern, dass Fehltritte über die chinesische Kultur bei westlichen und chinesischen Denkern weiter um sich greifen. In ihrer Überzeugung handelt es sich dabei um Missverständnisse, die, so sie unwidersprochen blieben, nicht nur den Fortbestand der chinesischen Nationalkultur gefährden würden, sondern zugleich den Versuch einer zeitgenössischen Neuinterpretation des konfuzianischen Denkens der späten Kaiserzeit als abwegig erscheinen liessen. Das Manifest bestreitet daher, erstens, dass die chinesische Kultur ohne 'transzendente Gefühle religiöser Natur' sei. Zweitens kritisieren die Verfasser Ansätze europäischer und chinesischer Denker, die ihren Ausgang im 17. Jahrhundert haben und in denen die konfuzianischen Strömungen der späten Kaiserzeit mit bekannten Denkrichtungen der abendländischen Philosophie, wie etwa dem Materialismus, Naturalismus oder Rationalismus, gleichgesetzt werden. Drittens monieren sie, zeitgenössische Tendenzen in der Erforschung der chinesischen Kultur seien von einem szientistischen, positivistischen Wissenschaftsverständnis geprägt. Dadurch werde die chinesische Kultur auf den Status eines Artefakts oder Relikts reduziert und so gewissermassen für tot erklärt. Schliesslich übt das Manifest Kritik an der Auffassung, China habe vor dem 20. Jahrhundert deshalb kein demokratisches Staatswesen gekannt, weil es den geistigen Traditionen Chinas grundsätzlich an demokratischem Gedankengut fehle. Dass China erst unter westlichem Einfluss, und nicht schon zuvor, aus eigenen Traditionen heraus, demokratische Institutionen entwickelt habe, führen die Verfasser zum Teil auf historische Kontingenz zurück : Weil China sei dem Ende des 19. Jahrhunderts eine 'Invasion durch den westlichen Kapitalismus und Unterdrückung durch den Imperialismus' erlitt, habe sich das kommunistische Denken verbreiten können. Tatsächlich würde der geistigen 'Hauptströmung' des spätkaiserzeitlichen Konfuzianismus dem Wesen nach aber eine demokratische Staatsordnung entsprechen. [Fröh2]

2003.2

**Weber, Max. *Konfuzianismus und Taoismus*** : Sekundärliteratur (11).

Fröhlich, Thomas. *Tang Junyi, Max Weber und die Mächte des Dämonischen* [ID D18799]. Thomas Fröhlich schreibt : Im Verständnis von Max Weber kann der typologische Ort des Konfuzianismus zunächst durch die Differenzierung von Religion und Magie bestimmt werden. Wie in anderen Religionen kommt es demnach auch im Konfuzianismus zu einer gewissen "Ethisierung" sozialer Beziehungen. Das Schicksal des Einzelnen hängt nun nicht mehr ausschliesslich von Zauber ab, sondern wird auch durch die Lebensführung bestimmt. An diesem typologischen Ort nimmt Weber weitere systematische Unterscheidungen vor, die es ihm schliesslich erlauben, den Konfuzianismus als Typus einer politischen Religion zu bestimmen, die sich vom asketischen Protestantismus dadurch unterscheidet, dass sie keine Erlösungslehre kennt. Der Konfuzianismus betreibt demnach eine "Systemalisierung und Institutionalisierung einer politischen und sozialen Standesethik, eine Art Ziviltheologie". Mit dieser typologischen Differenzierung gehen Aussagen Webers über geistige und lebenspraktische Konsequenzen einher, deren Reichweite sich über das gesamte Kulturgebiet, in dem der Einfluss des jeweiligen Religionstypus dominant ist, erstreckt. In geistiger Hinsicht konstatiert Weber, dass dem Konfuzianismus "jede transzendente Verankerung der Ethik, jede Spannung zwischen Geboten eines überweltlichen Gottes und einer kreatürlichen Welt, jede Ausgerichtetheit auf ein jenseitiges Ziel und jede Konzeption eines radikal Bösen fehlt. Wer die auf das Durchschnittskönnen des Menschen zugeschnittenen Gebote innehielt, war frei von Sünden". Die konfuzianische Ethik ist für Weber daher "eine rationale Ethik, welche die Spannung gegen die Welt, sowohl ihre religiöse Entwertung wie ihre praktische Ablehnung, auf ein absolutes Minimum reduziert", mit anderen Worten, eine "Ethik der unbedingten Weltbejahung und Weltanpassung". Dass die Ethik des Konfuzianismus diese Spannung gegen die Welt reduziert, wirkt sich in Webers Verständnis sowohl auf die Wirtschaftsethik als auch auf das Wirtschaftsleben des konfuzianisch bestimmten Kulturgebiets aus. Worin diese Folgen bestehen, lässt sich vielleicht am klarsten anhand der entsprechenden Konsequenzen aufzeigen, die Weber dem asketischen Protestantismus zurechnet. Diesem Typus einer Erlösungsreligion fehle weder eine transzendente Grundlage der Ethik noch die Spannung gegen die Welt noch ein Begriff des Bösen. Das hat weitreichende Folgen, denn "nur die überweltlich orientierte puritanische rationale Ethik führte den innerweltlichen ökonomischen Rationalismus in seinen Konsequenzen durch, gerade weil ihr an sich nichts ferner lag als eben dies, gerade weil ihr die innerweltliche Arbeit nur Ausdruck des Strebens nach einem transzendenten Ziel war". Eine konfuzianisch geprägte Kultur bliebe demnach ohne jene "wertrationale Verankerung", die von der Ethik "protestantischer Sekten" bereitgestellt wurde; damit entfielen aber zugleich die "motivationale Grundlage", auf der "zweckrationale Verhaltensweisen" einen Modernisierungsprozess hin zu Bürokratisierung, Verrechtlichung und kapitalistischer Wirtschaftsordnung tragen konnten. Eine Ablösung von dieser ethischen Grundlage, wie sie schliesslich im Fortgang abendländischer Modernisierung stattfand, wäre im konfuzianischen Kulturgebiet daher von vornherein ausgeschlossen : Zwischen Konfuzianismus und dem "Geist des Kapitalismus" bestünde keinerlei "Wahlverwandtschaft". [Fröh2]

### *Bibliographie : Autor*

1932 Tang, Junyi. *Kongzi yu Gede*. In : Guo wen ban yue kan ; no 3 (1932). [Confucius und Johann Wolfgang von Goethe]. [Gal1]

### *Bibliographie : erwähnt in*

2002 Zheng, Shunja. *Tang Junyi yu Bate : yi ge lun li xue de bi jiao = Karl Barth and Tang Junyi on the nature of ethics and the realization of moral life*. (Xianggang : San lian shu dian you xian gong si, 2002).  
唐君毅與巴特：一個倫理學的比 [WC]

- 2012 Ames, Roger T. *Tang Junyi and the very idea of Confucian democracy*. In : Tan, Sor-hoon ; Whalen-Bridge, John (eds.) *Democracy as culture : Deweyan pragmatism in a globalizing world*. (Albany, N.Y. : State University of New York Press, 2008). [Betr. John Dewey]. [ZB]

**Tang, Liquan** = Tong, Lik-kuen (1935-2012) : Professor Department of Philosophy, Fairfield University Conn. ; Philosoph, Wissenschaftler, Dichter

*Bibliographie : Autor*

- 1974 Tong, Lik Kuen [Tang, Liquan]. *The concept of time in Whitehead and the I ching*. In : *Journal of Chinese philosophy*, vol. 1, nos 3-4 (1974). [Yi jing]. [AOI]
- 1997 Tang, Liquan. *Zhou yi yu Huaidehai zhi jian*. (Shenyang : Liaoning da xue chu ban she, 1997). (Guo xue yan jiu cong kan). [Abhandlung über Alfred North Whitehead]. 周易与怀德海之间 [WC]
- 1998 Tang, Liquan. *Mai luo yu shi zai : Huaidehai ji ti zhe xue zhi pi pan de quan shi*. Song Jijie yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1998). [Abhandlung über Alfred North Whitehead]. 脉络与实在 : 怀德海机体哲学之批判的诠释 [WC]

**Tang, Yi** (um 2000) : Professor für Philosophie und Religion, Chinese Academy of Social Sciences

*Bibliographie : Autor*

- 1980 *Yingguo duan bian xiao shuo xuan*. Zhu Hong bian xuan. (Beijing : Ren min wen xue chu ban she, 1980). [Übersetzung englischer Short stories ; enthält James Joyce]. [Enthält] : [Mansfield, Katherine]. *Qiu zhi nü*. Tang Yi yi. Übersetzung von Mansfield, Katherine. *The little governess*. In : *Signature* ; 18 October (1915). 英国短篇小说选 [WC,Mans8]
- 1983 [Mansfield, Katherine]. *Mansifei'erde duan pian xiao shuo xuan*. Mansifei'erde zhu ; Chen Liangting, Zheng Qiyin, Feng Zongpu, Huang Gaoxin, Tang Yi, Zhang Jianping, Liu Wenlan, Hong Yi, Fang Ping yi. [Repr.] (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1983). (20 shi ji wai guo wen xue cong shu). [Übersetzung ausgewählter Short stories von Mansfield]. 曼斯菲尔德短篇小说选 [Enthält] : Fang, Ping. *Bi duan yun xiu, ru jian qi ren*. Nachwort. Hua yuan cha hui = The garden party, Yi bei cha = A cup of tea, The tiredness of Luo sha bei er jing meng ji = Rosabel, Qiu zhi nü = The little governess, Nü zhu ren de tie shen nü pu = The lady's maid, Jin si que = The canary, Bake ma ma de yi sheng = Life of Ma Parker, Yang wa wa de fang zi = The doll's house, Yang yang he liang liang = Sun and moon, Xiao gu niang = The little girl, Liu bian shi = Sixpence, Qi feng le = The wind blows, Ge zi xian sheng he fur en = Mr and Mrs Dove, Zhi qi ke ju, dan chu yu tian ran = Something childish but very natural, Hua ce de yi ye = Feuille d'album, Hua duo = This flower, Mo sheng ren = The stranger, Xing fu = Bliss, Li xiang jia ting = An ideal family, Du yao = Poison, Lei jin na de de yi tian = Mr. Reginald Peacock's day, Shi luo pao cai = A dill pickle, Di yi ci wu hui = Her first ball, Chang ge ke = The singing lesson, Bu li er xiao jie = Miss Brill, Mo si xiao jie de yi tian = Pictures, Ye shen chen = Late at night, Cang ying = The fly, Tu er qi yu = Bains turcs, Xu qu = Prelude. [Mans8,WC]
- 2000 Tang, Yi. *Rong mu tan : si xiang sui bi yu wen hua jie du*. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2000). [Betr. Blaise Pascal]. 荣木谭 : 思想随笔与文化解读 [WC]

**Wan, Junren** (1958-) : Professor of Philosophy, Qinghua-Universität

*Bibliographie : Autor*

- 1988 Wan, Junren. *Sate lun li si xiang yan jiu*. (Beijing : Beijing da xue chu ban she, 1988). [Abhandlung über Jean-Paul Sartre]. 萨特伦理思想研究 [WC]
- 1996 Wan, Junren. *Yu wu shen chu : chong du Sate*. (Chengdu : Sichuan ren min chu ban she, 1996). (Si xiang ta shi zhong du xi lie). [Abhandlung über Jean-Paul Sartre]. 于无深处重读萨特 [WC]

**Wang, Bi** (Shanyang, Jiangsu 226-249) : Philosoph, Taoismus, Konfuzianismus

*Bibliographie : Autor*

- 1941 Lau, Dse. *Dau do djing : des alten Meisters Kanon von Weltgesetz und seinem Wirken*. Neuübertragung von Franz Esser. (Peking : Verlag der Pekinger Pappelinsel, 1941). [Enthält den chinesischen Text von Wang Bi]. [Laozi. *Dao de jing*]. [WC]
- 1994 *The classic of changes : a new translation of the I ching as interpreted by Wang Bi*. Transl. by Richard John Lynn. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1994). (Translations from the Asian classics). [Yi jing]. [WC]

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1985 Goodman, Howard L. *Exegetes and exegeses of the Book of changes in the third centry A.D. : historical and scholastic contexts for Wang Pi*. Vol. 1-3. (Princeton : Princeton University, 1985). Diss. Princeton Univ., 1985. [Wang Bi, Yi jing]. [WC]
- 2000 Wagner, Rudolf G. *The craft of a Chinese commentator : Wang Bi on the Laozi*. (Albany, N.Y. : Suny Press, 2000). [Laozi] [Wag]
- 2003 Wagner, Rudolf G. *A Chinese reading of the Daodejing : Wang Bi's commentary on the Laozi with critical text and translation*. (Albany, N.Y. : State University of New York Press, 2003). [Wag]
- 2003 Wagner, Rudolf G. *Language, ontology, and political philosophy : Wang Bi's scholarly exploration of the dark (Xuanxue)*. (Albany, N.Y. : Suny Press, 2003). [Wag]

**Wang, Chong** (27-97) : Konfuzianismus

*Bibliographie : Autor*

- 1907-1911 Wang, Ch'ung. *Lun-hêng*. Translated from the Chinese and annotated by Alfred Forke. Bd. 1-2. (Leipzig : Harrassowitz, 1907-1911). [Wang, Chong. *Lun heng* 論衡.]
- 1928 Creel, Herrlee Glessner. *Chinese divination as indicated by the Lun heng*. (Chicago : [s.n.], 1928). Diss. D.B. Univ. of Chicago, 1928). [Wang Chong].

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1997 Lanciotti, Lionello. *Wang Chong l'iconoclasta*. (Venezia : Cafoscarina, 1997). (Cina e altri orienti ; 1). [WC]

**Wang, Fuzhi** (Hengyuan, Hunan 1619-1692) : Philosoph, Konfuzianismus

*Bibliographie : erwähnt in*

- 2005 Gernet, Jacques. *La raison des choses : essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*. (Paris : Gallimard, 2005). [Gern]

## Wang, Gen (1483-1541) : Philosoph, Konfuzianismus, Gründer Taizhou-Schule

### Bibliographie : erwähnt in

- 1996 Übelhör, Monika. *Wang Gen (1483-1541) und seine Lehre : eine kritische Position im späten Konfuzianismus*. (Berlin : D. Reimer, 1986). (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde ; Serie B, Asien ; Bd. 8). Habil. Univ. Tübingen, 1982. [Wang Gen].

## Wang, Guowei = Qing'an = Baiyu (Haining, Zhejiang 1877-1927) : Philosoph, Schriftsteller, Dichter, Professor Qinghua-Universität

### Biographie

- 1902-1907 Wang Guowei schreibt über westliche Philosophie : "In the spring of the following year (1902), I began to read Fairbanks' *Introduction to sociology*, Jevons' *Logic*, and Hoffding's *Outlines of psychology*. When I was half way through Hoffding's work, some philosophical books I had purchased earlier arrived. I therefore put aside *Outlines of psychology* for the time being and began to read Paulsen's *Introduction to philosophy* and Windleband's *History of philosophy*. I studied these books very much in the same way I studied English previously. But fortunately, since I had studied Japanese before, I was able to get the gist of these books by referring to Japanese works on similar subjects. Having finished *Introduction to philosophy* and *History of philosophy*, I began to read Kant in 1903 and found his analysis of genius in *Critique of pure reason* almost impossible to comprehend. I therefore put it aside for a while and began to read Schopenhauer's *The world as will and idea* and found its content cogent and style incisive ; I read it twice in that year. When I reached twenty-nine, I went back to Kant and found him not as difficult as before and began to read his theory on ethics and aesthetics besides his *Critique of pure reason*. This year [1907], I read Kant for the fourth time and found him even less difficult." [Pol4:S. 261]
- 1903 Liu Gangji : Wang Guowei liest *Critik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant und ist davon tief beeindruckt. Er schätzt Kant so sehr, dass er ihn als die 'Sonne am Himmel' bezeichnet. Darauf hin liest er alle ihm zugänglichen westlichen Philosophen. Wang Guowei zählt zu den ersten, die China mit der deutschen Ästhetik vertraut machen ; auch hat er die alte chinesische Kunst und Kultur anhand der deutschen Ästhetik interpretiert. Auf der Grundlage des Kantschen Gedankens des uninteressierten freien Wohlgefallens spricht sich Wang Guowei entschieden dafür aus, dass Studium und Erforschung von Kunst und Philosophie ein Ziel an sich darstellen und nicht zum blossen Werkzeug von Politik und Moral verkommen dürfen. Dies bedeutet nicht nur eine Kritik an der tausendjährigen chinesischen traditionellen Autokratie, sondern ist auch der erste Aufruf zur Freiheit und Selbständigkeit der Kunst und Wissenschaft im China der Neuzeit. Die von Wang eingeführte 'interesselose' Ästhetik von Kant und Arthur Schopenhauer trägt erheblich dazu bei, die traditionelle Sicht der Beziehung zwischen Kunst, Moral und Politik in China zu verändern... Wang greift noch einen weiteren Ansatz aus der deutschen Philosophie auf, indem er mit Hilfe der Ästhetik Kants und Schopenhauers zwei Begriffe der chinesischen Ästhetik, yi jing (Ideenwelt) und jing jie (ästhetische Welt) interpretiert. Er zeigt, dass 'Landschaft' eine Beschreibung von Natur- und Lebensumständen bedeutet, 'Gefühl' hingegen des Dichters 'Einstellung zu diesen Lebensumständen'. [LiuG1:S. 4-7]

- 1903-1904 Wang, Guowei. *Wang Guowei wen ji* [ID D18279].  
 Wang Guowei schreibt : The period from the summer of 1903 to the winter of 1904 is one when I kept the works of Schopenhauer as my companion. What particularly delighted me in his works was his epistemology, through which I could see Kant's theory in a better light. With regard to his philosophy of human life, the acuteness of his observation and the sharpness of his comments did not fail to delight my heart and liberate my spirit. However, later I gradually found in it instances of contradiction. Although 'On the Dream', written last summer, was grounded in Schopenhauer, I raised huge questions about it in the fourth section. I also came to the realization that his ideas were born of his own subjective temperaments but had little to do with objective knowledge. I did not begin to give an exhaustive expression of this view until I wrote the article *Schopenhauer and Nietzsche...* Schopenhauer uses his penetrating perception and in-depth research to prove that the nature of man is will. The ideal of his ethics is the elimination of will. But whether or not will can be eliminated is an unanswerable question (for a critique of this ideal, see the fourth section of 'On the Dream of the Red Chamber'). Nietzsche also regards will as the nature of man, but has doubts about Schopenhauer's ethical theory of the elimination [of the will]. He says that the desire to eliminate this will is also a will.<sup>15</sup> The parenthetical note given here by Wang himself firmly establishes Nietzschean origin of Wang's questioning of Schopenhauer's ideal of deliverance in 'On the Dream'... Nietzsche applies it [Schopenhauer's aesthetics] to practical life. What is the law of morality to his overman is the law of sufficient reason [to Schopenhauer's genius]. According to Schopenhauer, the law of sufficient reason is not merely of no use to a genius. A genius can be called such only because he departs from it in his perception of things. According to Nietzsche, the law of morality is not merely of no use to the overman. The characteristic of the overman is that he transcends morality in his actions. According to Schopenhauer, the greatest knowledge lies in the transcendence of the law of knowledge. According to Nietzsche, the greatest morality lies in the transcendence of the law of morality. A genius exists because his knowledge cannot be bounded. An overman exists because his will cannot be restricted... What Nietzsche calls the natural state is just the opposite of Rousseau[s view]. Rousseau loathes the evils of the class society and has sympathy for the misery of the oppressed. So he often cherishes in his mind the propositions of equality, liberty, and freedom from persecution. He believes that in their natural state all men were equal and had freedom. There was no difference between the noble and the humble and no distinction between the rich and the poor. Therefore, his doctrine of education centers on the return to nature. What Nietzsche calls the natural state is absolute inequality. He contends that there are only a small minority of masters (Herren) and a great majority of slaves (Knechte) living here on earth. The fundamental difference between these two groups cannot be bridged like a deep gulf. This difference is not merely the difference of classes, but also the difference of human kinds. [Nie14]
- 1904 Wang, Guowei. *Han de xiang zan* [ID D17138].  
 Wang Guowei schreibt über Immanuel Kant : In Königsberg wurde ein grosser Philosoph geboren. Er hat den Wirrwarr der Meinungen beendet und mir den grossen Weg gewiesen. Aussen offenbarte er mir die Bedeutung des Raumes und innen erschloss er mir das Geheimnis der Zeit. Nun war alles nach Ursache und Wirkung geordnet, die Dinge folgten dem Faden der Kausalität. [HuQ2]

1904

[Wang, Guowei]. *Shubenhua zhi zhe xue ji qi jiao yu xue shuo* [ID D2748].

Wang schreibt : Schopenhauer vertrat in seiner Erkenntnistheorie die Lehre Kants und verkündete : Die Welt ist unsere Vorstellung... Heisst das nun, dass wir das Ansichsein der Dinge niemals erkennen können ? Doch, meint Schopenhauer, im Hinblick auf andere Dinge sei uns das zwar unmöglich, was aber das Ich als solches betrifft, so gebe sich dasselbe als ein Teil des Dinges-an-sich klar zu erkennen. In der Anschauung erscheint das Ich als ein isoliertes Ding in Raum und Zeit wie alles andere ; in der nach innen gerichteten Anschauung aber identifizieren wir es ohne Zögern als Wille, und da die Formen unseres Intellekts sich nicht in unsere innere Anschauung einmischen, ist das Ich in der inneren Anschauung das Ich-an-sich. Demnach ist das Ich an sich Wille. Nun sind Wille und Leib in Wirklichkeit als identisch anzusehen, so dass wir den Leib als Objektivation des Willens, d.i. als Wille in der Form unseres Intellekts ansprechen dürfen. Während unsere Selbstwahrnehmung also auf derart zweifache Weise möglich ist, ist uns die Wahrnehmung der Dinge nur von einer Seite her möglich, eben in der Form unseres Intellekts, so dass sich ihr Ansichsein unserer Erkenntnis entzieht. Jedoch nach Analogie unserer Selbstwahrnehmung beurteilt, stellt sich das Ansichsein aller Dinge als Wille dar. Auf diese Weise überwand Schopenhauer die Schwäche der kant'schen Kritik und stellte aufs neue eine Metaphysik auf. Statt Schopenhauer als Nachfolger von Kant zu betrachten, wäre es also angemessener, Kant als den Vorgänger Schopenhauers zu bezeichnen...

Im Gegensatz [zu jenen rationalistischen Philosophien] ruht Schopenhauers metaphysisches System auf dem Ergebnis seiner lebenslangen Beobachtungen. Die Klarheit seiner Sprache und der Reichtum des zusammengetragenen Materials sind hierauf zurückzuführen. Darum heisst es bei ihm, dass die Philosophie in Begriffen lebe, ohne aus Begriffen hervorgegangen zu sein. Hierin liegt die tiefere Ursache dafür, dass die Philosophie Schopenhauers einzigartig in der Geschichte dasteht. Mit den Augen eines Genies betrachtete er die Wirklichkeit des Universums und des Lebens...

Was Schopenhauer 'Die Tugend ist keine Sache der Erziehung' nannte, heisst mitnichten, dass sie wirklich nicht zu lehren sei, sondern lediglich, dass man nicht mit Hilfe abstrakter Begriffe zum Guten führen könne... [KH2:S. 83, 93, 101]

1904

Wang, Guowei. *Hong lou meng ping lun* [ID D11253].

Wang schreibt : Der philosophischen Lehre Schopenhauers nach ist die Wurzel aller Menschen und Dinge Eines. Darum ist ergänzend zu Schopenhauers Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben zu bemerken, dass, wenn nicht alle Menschen und alle Dinge ihren Willen zum Leben verneinen, auch nicht der Wille eines Einzelnen verneint werden kann.

Liu Gangji : Wang stellt seine auf Grundlage der Ästhetik- und Tragödientheorie Schopenhauers vorgenommene Neuinterpretation dar. Er preist den Roman als das einzige echte, tragische Meisterwerk in der chinesischen Literatur und kritisiert, dass die Chinesen keinen Gefallen an einem tragischen Ende fänden, sondern immer versuchen, einen tragischen Ausgang in einen befriedigenden und idealen zu verwandeln. Wang Guowei übernimmt zwar die Ästhetik des Tragischen von Schopenhauer, folgt dessen Theorie aber nicht bedingungslos. Das lässt sich an seinen Überlegungen, wie man vom Leiden des menschlichen Lebens erlöst werden könne, deutlich zeigen. Er zweifelt daran, dass man durch religiöse Askese eine wirkliche Erlösung erreichen kann... Wang Guowei übernimmt zwar die Ästhetik des Tragischen von Schopenhauer, folgt dessen Theorie aber nicht bedingungslos. Das lässt sich an seinen Überlegungen, wie man vom Leiden des menschlichen Lebens erlöst werden könne, deutlich zeigen. Er zweifelt daran, dass man durch religiöse Askese eine wirkliche Erlösung erreichen kann... [LiuG1:S. 6,KH2]

1904

Wang, Guowei. *Shubenhua yu Nicai* [ID D17705].

Wang schreibt : [Schopenhauer und Nietzsche] besitzen beispielloses literarisches Talent. Damit verbreiten sie ihre Lehren. Sie faszinierten die ganze Welt und wurden zugleich zwiespältig beurteilt. Betrachtet man die Lehren beider Denker, so betonten sie den Vorrang des Willens. In der Lehre Schopenhauers finden sich Inspirationen für Nietzsche. Nietzsches Lehre entstammt im ganzen der Schopenhauers. Man sollte Nietzsche nicht als einen Gegner der Lehre Schopenhauers, sondern vielmehr als sein Fortsetzer sehen...

Der normale Mensch nimmt etwas zu sich, wenn er Hunger und Durst hat. Um den Lebensdrang zu befriedigen, benötigt er Nachkommenschaft, wenn er alt wird. Sein Leiden ist das Leiden des Lebens... Der geniale Mensch, der mit dem stärkeren Willen und dementsprechenden grossen Verständnisvermögen ausgestattet ist, ist in der Lage, das zu wissen, was der normale Mensch nicht weiss. Er kann verlangen, was der normale Mensch nicht verlangen kann. Wille des Genies geht über Himmel und Erde hinaus. Er muss aber durch Körperlichkeit des Menschen eingeschränkt werden. Kausale Gesetze und Formen von Zeit- und Raumdimensionen, die von aussen kommen, behindern Verständnisvermögen des Genies. Unendliche Motivationen und nationale Moralgesetze, die von innen kommen, unterdrücken den Willen des Genies...

Der Lehre Schopenhauers nach ist der Satz vom zureichenden Grunde dem Genie nicht nur in keiner Weise dienlich, eben die von jenem Satz freie Betrachtung der Dinge macht das Genie aus. Der Lehre Nietzsches nach ist das moralische Gesetz nicht nur von keinem Nutzen für den Übermenschen, das Handeln jenseits von Moral ist das Merkmal des Übermenschen. Laut Schopenhauer liegt die höchste Erkenntnis in der Überwindung der Erkenntnisgesetze, laut Nietzsche die höchste Moral in der Überwindung der moralischen Gesetze. Das Genie zeichnet sich aus durch uneingeschränktes Erkennen, der Übermensch durch uneingeschränktes Wollen.

Schopenhauers geniale Leiden sind der Tag des Fronarbeiters, der Aristokratismus seiner Ästhetik sowie die Lehre von der Einheit des Willens in seiner Metaphysik die königliche Nacht desselben. Im Gegensatz dazu war Nietzsche, der die Genialität eines Schopenhauer besass, aber dessen metaphysischen Glauben nicht teilen konnte, ein Fronarbeiter bei Tag und bei Nacht, im Wachen sowie im Träume. Und so konnte er denn nicht anders, als sich seiner Last zu entledigen und die Umwertung aller Werte anzustreben. Was Schopenhauer im Traume zum Trost gereichte, er wollte es am hellichten Tage verwirklicht sehen. So ist es zu verstehen, dass Schopenhauers Lehren noch nicht in Widerstreit zur gewöhnlichen Moral gerieten, während Nietzsche hemmungslos gegen dieselbe rebellierte. Der Grund ist allein darin zu sehen, dass es für ihn keinen andern Weg des Trostes gab.

Yu Longfa : Wang Guowei bezeichnet Schopenhauer und Nietzsche als grosse Persönlichkeiten des 19. Jahrhunderts und untersucht Gemeinsamkeiten und Unterschiede in ihren Lehren.

Wang schreibt über die Lebensphilosophie von Schopenhauer und Nietzsche und versucht sich mit dem Willens-Begriff auseinanderzusetzen. Er bezeichnet sie als 'Genie der Welt, das mit starkem Willen und grosser Begabung in der geistigen Welt hoch stand und weitblickend war'. Die Betonung des starken Willens des Menschen und die Hocheinschätzung des Genies stellen Wangs Beschäftigung mit Nietzsche als seinen Schwerpunkt dar.

Yu Longfa : Durch die Begegnung mit Schopenhauer, der sagte : Da nun der Mensch sich aber unter den schmerzreichen Umständen vorfinde, müsse er den Drang zum Leben überwinden, um die ihm einzig mögliche Ruhe zu erreichen, indem er sich selbst Askese und Abstinenz offenlege, führen diese dem Buddhismus ähnlichen Gedanken Wang Guowei zur Einsicht, dass der Weg zur Befreiung vom Leiden über das Sich-von-der-Welt-Zurückziehen und das Vernichten des Lebenswillens stattfindet. Wang stellt fest, dass 'die Aufgabe der Literatur darin besteht, das Leiden des Lebens darzustellen und dessen Befreiungswege aufzuzeigen. Das Ziel der Literatur ist, dass man in dieser vom Leiden gefesselten Umgebung dem Lebenswillen, den jeder hat, entsagt, um geistigen Frieden zu gewinnen'. Wang hat zwar Quellen des Leidens bei Schopenhauer gefunden, wo es heisst, man solle seinen Willen vernichten. Allerdings hat er ein sehr wichtiges Phänomen im Werk Schopenhauers vernachlässigt, nämlich : die Wirkung der Meditation der Kunst und vor allem der Musik. Wang hat auch Unebenheiten bezüglich der Frage nach der Vernichtung des Willens entdeckt, denn gerade der Wille zur Vernichtung des Willens sei, so Nietzsche, auch ein Wille. In diesem Sinne stellt er fest : "Dies ist eine Frage, die nicht zu beantworten ist, ob Vernichtung des Willens möglich ist oder nicht". Eine Lösung dieser Frage hat er bei Nietzsche gefunden, der im Gegensatz zu Schopenhauer dem Begriff Willen einen positiven Ausdruck verleiht : Wille zur Macht. In Bezug auf Nietzsches positive Haltung zum Begriff des Willens zur Macht geht Wang auf die Theorie des Genies ein. Nach ihm besteht ein Unterschied zwischen den Leiden des Genies und denen der normalen Menschen, wobei das Leiden sowohl im Inhalt wie auch im Ausmass verschieden ist. Dem normalen Menschen geht es im Leiden vorwiegend um sein Dasein, das die Grundbedürfnisse Trinken und Essen beinhaltet. In Wangs Sinne ist dies das kleine Leiden. Vom kleinen Leiden des normalen Menschen unterscheidet sich das schwere Leiden des Genies.

Wang Guowei zieht die Schlussfolgerung : 'Je grösser das Genie ist, desto schwerer werden die Fesseln des Inneren und die Unterdrückung durch das Aussen, und desto tiefer wird sein Leid'. Aus der Sicht des geistigen Leidens des genialen Menschen sieht er in Nietzsches Lebensbejahung ein Verlangen nach Macht, das sich vom Verlangen nach Dasein des normalen Menschen unterscheidet. Er bezieht sich auf das Verlangen nach Macht auf Menschen, die sowohl körperlich, wie auch geistig anderen überlegen sind. Die Literatur ist bei Wang als die beste Massnahme gegen das Leiden in den Herzen zu betrachten. Zugleich ist die Literatur in der Lage, den längst unterdrückten Gefühlen Ausdruck zu gebe, das Leiden des Lebens darzustellen, um nach innerem Frieden zu suchen. Darüber hinaus befriedigt die Literatur Wünsche und Träume, die in der Realität nie zu erfüllen sind. Da er für sich Gefühl als Kraft des Verstehens beansprucht, wendet er sich von der Philosophie zur Literatur hin.

He Lin : Wang Guowei kommt nach einem Vergleich der beiden Philosophen zur Schlussfolgerung, dass Nietzsche in seiner Frühzeit Schopenhauers Ideen total und unkritisch annahm und auch in seinen späten Jahren nicht von ihnen abwich. Nietzsches Übermensch-Theorien erwuchs aus der Anwendung der Genietheorie im ethischen Bereich. [KH2:S. 153, 159-160]

1907

Wang, Guowei. *San shi zi xu*. [ID D18281].

Wang schreibt : "Mein Körper ist schwach, ich bin auch sehr melancholisch. Ich hänge der Frage nach dem Sinn des Lebens des Menschen Tag für Tag nach". Als Antwort auf diese Frage beschäftigt er sich intensiv mit Kant, Schopenhauer und Nietzsche. Über Kant schreibt er : "Kant hat mich bezüglich der Fragestellung des Leidens des Menschen angeregt und meine Ansprüche auf Wissen befriedigt". Infolge der Schwerverständlichkeit der Kritik der reinen Vernunft wendet er sich Schopenhauer zu. Besonders den Gedanken der Erlösung vom Leiden und das Schlüsselwort 'Wille' in *Die Welt als Wille und Vorstellung* finden bei Wang eine starke Resonanz und führen ihn zur Einsicht, dass der Wille das Grundprinzip für alle Erscheinungen darstellt. [Yu1:S. 36]

- 1911-1945 Wei Jiangong sammelt den kaiserlichen Nachlass. Darin enthalten sind zwei Memoranden von Wang Guowei. In : Wen jiao zi liao ; no 1 (2001).  
Wang Guowei schreibt über den Westen : Die westlichen Leute versuchen, ihre Angelegenheiten so zu betreiben, dass sie nach wissenschaftlichen Grundsätzen funktionieren. Aber der wissenschaftlichen Methode sind nur Raum, Zeit, die physikalischen Phänomene sowie die Körperseite von Mensch, Tier und Pflanze zugänglich. Bei komplizierteren Strukturen erweist sie sich als unzureichend. Wenn es um die menschliche Psyche geht, oder um gesellschaftliche und staatliche Einrichtungen, so finden wir ethnisch und historisch bedingte Einflüsse, die Jahrtausende zurückreichen und mit rein wissenschaftlichen Vorgehensweisen nicht erfasst werden können. Westliche Leute sehen häufig nur das eine und vergessen die anderen Aspekte, weshalb ihre Methode zwar formal korrekt ist, mit der Komplexität der Verhältnisse jedoch oftmals nicht zurecht zu kommen vermag. Mit dieser Denkweise wird man Fortschritte machen, aber es fällt schwer, Korrekturen vorzunehmen. Dieses Manko liegt in der Natur der analytischen Methode begründet.  
Alle Welt bewundert die europäisch-amerikanische Zivilisation, die aber in zehn Jahren schon untergegangen sein wird. Die grossen Gebiete, die sie bedeckt, werden genau wie die Monumente des alten Ägypten oder die Ruinenstädte des römischen Reiches verödet daliegen, und niemand wird ihnen nachtrauern. Aber nicht allein sie werden untergehen, auch alle, die aus eigener Schwäche diese Kultur übernehmen, werden mit zugrunde gehen. Dieser Untergang ist nicht die Folge von Naturkatastrophen, verheerenden Suchen oder militärischen Eroberungen, sondern ergibt sich allein aus der inneren Defizienz der gegenwärtigen westlichen Zivilisation. Sie wird von einer ins Masslose gesteigerten Gier getrieben, die keinerlei ästhetische oder moralische Schranken anerkennt. Innen herrscht ein durch technische Mittel gesteigerter Wille zur Macht, der sich nach aussen durch Eroberungskriege manifestiert. Während man noch expandiert, wächst schon das Krebsübel im Innern der Staaten und reicht aus, diese Kultur zu vernichten. Man kann also behaupten, die westliche Zivilisation trage den Keim des eigenen Unterganges in sich. Ich kann schon sehen, wie sich St. Petersburg und Moskau in Ruinenfelder verwandeln, wie die Völker Deutschlands und Ungarns geistig verkommen, wie London und Paris, Washington und New York in die Luft gesprengt werden, mit einem Wort, wie das Weltende bevorsteht... Ich will hier nicht als Prophet auftreten, dazu kommen meine Worte viel zu spät, noch will ich jemanden anklagen. Doch wenn ich mit meinen Worten auch nur einen Menschen aufrütteln könnte, so würde ich den Vorwurf, den Jeremias zu spielen, gerne auch mich nehmen. [HuQ2:S. 351-352]
- 1930 Wang, Guowei. *Hai ning Wang Jingan xian sheng yi shu*. Vol. 4 [ID D18312].  
He Lin : Wang Guowei schätzte Nietzsches Lehren hoch : "Um die Aufgabe der Zerstörung der alten Kultur und des Aufbaus einer neuen zu erleichtern, muss man alle Werte umwerten und eine rücksichtslose Rebellion gegen sie entfachen". Wang würdigte, dass Nietzsche "durch überstarken Willen und ungeheure Einsicht aus der Geisteswelt herausragte, so dass selbst Qin Shi Huangdi, Han Wudi, Tschingis Khan und Napoleon ihn repektieren sollten". [KUH7:S. 443]

### *Bibliographie : Autor*

- 1904 Wang, Guowei. *Han de xiang zan*. In : Jiao yu shi jie ; no 81 (1904). [Preislied auf ein Portrait von Immanuel Kant]. [HuQ2]
- 1904 Wang, Guowei. *Hong lou meng pin lu*. In : Jing an wen ji. (1905). [Er schreibt, dass *Faust* von Johann Wolfgang von Goethe das grösste Werk in der europäischen Literatur ist]. 紅樓夢評論 [YanW1,YipT1]
- 1904 Wang, Guowei. *Lun Shubenhua zhi zhe xue ji qi jiaoyu xue shuo*. In : Jiao yu shi jie (1904). [Über Schopenhauers Philosophie und seine pädagogische Lehre]. 论叔本华之哲学及其教育学说 [Schop7]

- 1904 Wang, Guowei. *Shubenhua yi chuan shuo hou*. In : Jiao yu shi jie (1904). [Arthur Schopenhauers Vererbungslehre].  
叔本华遗传说后 [Schop7]
- 1904 Wang, Guowei. *Shubenhua yu Nicai*. In : Jiao yu shi jie (1904). [Schopenhauer und Nietzsche].  
叔本华与尼采 [Schop7]
- 1904 [Wang, Guowei]. *Deguo wen hua da gai ge jia Nicai zhuan*. In : Jiao yu shi jie (1904). [Das Leben des grossen deutschen Kulturreformers Friedrich Nietzsche].  
德國文化大改革家尼采傳 [Nie12]
- 1904 [Wang, Guowei]. *Nicai shi zhi jiao yu guan*. In : Jiao yu shi jie ; Nr. 71 (1904). [Friedrich Nietzsches Ansichten über die Erziehung].  
尼采氏之學說 [Nie12]
- 1904 [Wang, Guowei]. *Nicai shi zhi xue shuo*. In : Jiao yu shi jie (1904). [Friedrich Nietzsches Theorien].  
尼采氏之學說 [Nie12]
- 1904 [Wang, Guowei]. *Shubenhua zhi zhe xue ji qi jiao yu xue shuo*. In : Jiao yu shi jie (1904). [Die Philosophie von Schopenhauer und seine pädagogischen Lehrmeinungen]. [Fin]
- 1930 Wang, Guowei. *Hai ning Wang Jingan xian sheng yi shu*. Vol. 4. (Shanghai : [s.n.], 1930). [Friedrich Nietzsche].  
海寧王忠愨公遺書 [KUH7]
- 1931 Wang, Kuo-wei [Wang, Guowei]. *Ming-t'ang-miao-ch'in-t'ung-kao : Aufschluss über die Halle der lichten Kraft, ming-t'ang, über den Ahnentempel miao, sowie über die Wohnpaläste (Wohngebäude) ch'in*. Zum ersten Male aus dem Chinesischen übersetzt von Jonny Hefter. In : *Ostasiatische Zeitschrift* ; N.F. Bd. 7 (1931). [Ming tang miao qin tong gao]. [WAL 10]
- 1977 Wang Kuo-wei's *Jen-chien tz'u hua : a study of Chinese literary criticism*. [Transl. with an introd.] by Adele Austin Rickett. (Hong Kong : Hong Kong University Press, 1977). [Wang, Guowei. *Ren jian ci hua* 人间词话] [WC]
- 1997 Wang, Guowei. *Wang Guowei wen ji*. Yao Ganming, Wang Yan bian. Vol. 1-4. (Beijing : Zhongguo wen shi chu ban she, 1997). [Wang Guowei schreibt über die Zeit 1903-1904].  
王国维文集 [WC]
- 2004 Wang, Guowei. *Shi li*. Teil 1-3. In : Jiao yu shi jie ; Vol. 14, no 82 ; vol. 15, no 83 ; vol. 18, no 86 (2004). [Abhandlung über den Vernunftbegriff].  
题名 : 论说 : 释理 [KH2]
- 2005 Hu, Qiuhua. *Wang Guowei und Immanuel Kant : zu den Anfängen der Interkulturalität im China der späten Qing-Dynastie*. In : *Monumenta serica* ; vol. 53 (2005). [AOI]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1929 Pelliot, Paul. *L'édition collective des oeuvres de Wang Kouo-wei*. In : *T'oung Pao* ; vol. 26 (1929). S. 113-183. [AOI]
- 1943 Miao, Yue. *Wang Jing'an [Wang Guowei] yu Shubenhua*. In : *Si xiang yu shi dai* (1943). [Wang Guowei und Schopenhauer].  
王静安与叔本华 [Schop7]
- 1975 Xiao, Gongquan. *A modern China and a new world : K'ang Yu-wei, reformer and utopian, 1858-1927*. (Seattle, Wash. : University of Washington Press, 1975). (Publications on Asia of the Institute for Comparative and Foreign Area Studies ; no 24). [Kang Youwei]. [WC]

- 1986 Kogelschatz, Hermann. *Wang Kuo-wei und Schopenhauer, eine philosophische Begegnung : Wandlung des Selbstverständnisses der chinesischen Literatur unter dem Einfluss der klassischen deutschen Ästhetik.* (Stuttgart ; Wiesbaden : F. Steiner, 1986). (Münchener ostasiatische Studien ; Bd. 35). Diss. Univ. München, 1980. [Wang Guowei ; Arthur Schopenhauer].
- 1988 Xiao, Gongquan. *Kang Youwei si xiang yan jiu.* Wang Rongzu yi. (Taipei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1988). Übersetzung von Xiao, Gongquan. *A modern China and a new world : K'ang Yu-wei, reformer and utopian, 1858-1927.* (Seattle, Wash. : University of Washington Press, 1975). (Publications on Asia of the Institute for Comparative and Foreign Area Studies ; no 24).  
康有為思想研究 [WC]
- 1992 Zhao, Qinglin. *Rong tong zhong xi zhe xue de Wang Guowei.* (Shanghai: Shanghai she hui ke xue yuan chu ban she, 1992). [Verschmelzung von chinesischer und westlicher Philosophie in Wang Guowei].  
融通中西哲学的王国维 [Schop7]
- 1999 Wang, Youxin. *Xuan ze, jie shou yu shu li : Wang Guowei jie shou Shubenhua, Zhu Guangqian jie shou Keluoqi mei xue si xiang yan jiu.* (Beijing : San lian shu dian, 1999). (Sanlian - Hafu Yanjing xue shu cong shu). [Untersuchung zu Wang Guoweis Rezeption von Schopenhauers Gedanken zur Ästhetik und Zhu Guangqians Rezeption von Benedetto Croces Gedanken zur Ästhetik]. Diss. Wuhan da xue, 1996.  
选择接受与疏离：王国维接受叔本华朱光潜接受克罗齐美学思想研究 [Schop7]
- 2003 Lai, Yuhuang. *Lun Wang Guowei mei xue si xiang zhong de Shubenhua : 'Hong lou meng ping lun' he 'jing jie' shuo yan jiu.* (Fuzhou : Fujian shi fan da xue, 2003). [Über Arthur Schopenhauer in Wang Guoweis Gedanken zur Ästhetik].  
論王國維美學思想中的叔本華紅樓夢評論'境界'說研究 [Schop7]
- 2004 Han, Zhenhua. *Wang Guowei jie shou Shubenhua mei xue yan jiu.* (Shanghai : Fudan da xue, 2004). [Eine Untersuchung zu Wang Guoweis Rezeption von Schopenhauers Ästhetik].  
王国维接受叔本华美学研究 [Schop7]
- 2006 Xia, Zhongyi. *Wang Guowei : shi ji ku hun.* (Beijing : Beijing da xue chu ban she, 2006). (Bai nian xue an dian cang shu xi). [Einfluss von Arthur Schopenhauer auf Wang Guowei].  
王国维：世纪苦魂 [WC]

### **Wang, Mang** (45 v. Chr. - 23 n. Chr.) : Philosoph, Konfuzianismus

#### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1934 Stange, Hans O.H. *Leben, Persönlichkeit und Werk Wang Mangs : dargestellt nach dem 99. Kapitel der Han-Annalen.* (Erlangen-Bruck : M. Krahl, 1934). Diss. Univ. Berlin, 1934.

### **Wang, Niansun** (1744-1832) : Philosoph Konfuzianismus

#### *Bibliographie : Autor*

- 1978 Wang, Niansun. *Guang ya shu zheng : xin shi biao dian.* Chen Xionggen biao dian : Liu Dianjue [D.C. Lau] shen yue. (Xianggang : Zhongwen da xue chu ban she, 1978).  
廣雅疏證：新式標點

### **Wang, Ruoshui** (1926-2002) : Journalist, Philosoph, Marxist

#### *Bibliographie : Autor*

- 1989 *Land without ghosts : Chinese impressions of America from the mid-nineteenth century to the present*. Transl. and ed. by R. David Arkush and Leo O. Lee. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1989).  
 [Enthält] :  
 Xu, Jiyu. George Washington and the American political system. 1848.  
 Zhi, Gang. Trains and teaties. 1868.  
 Zhang, Deyi. Strange customs. 1868  
 Li, Gui. Glimpses of a modern society. 1876.  
 Chen, Lanbin. Traveil in the interior. 1878.  
 Cai, Jun. How to cope with Western dinner parties. 1881.  
 Huang, Zunxian. Two poems. 1882-1885.  
 Zhang, Yinhuan. Chinese in America. 1886.  
 Lin, Shu. Translator's notes to Uncle Tom's cabin. 1901.  
 Liang, Qichao. The power and threat of America. 1903.  
 Huang, Yanpei. Report of an investigation of American education. 1915.  
 Hu, Shi. An American woman. 1914-1918.  
 Tang, Hualong. The contradictory American character. 1918.  
 Xu, Zhengkeng. "Things about America and Americans". 1918-1921.  
 Li, Gongpu. Presidential elections. 1928.  
 "Gongwang". The American family : individualism, material wealth, and pleasure-seeking. 1932.  
 Zou, Taofen. Alabama : reds and blacks. 1935.  
 Lin, Yutang. Impressions on reaching America. 1936.  
 Kao, George. Burlesque. 1937.  
 Fei, Xiaotong. The shallowness of cultural tradition. 1943-1944.  
 Xiao, Qian. Some judgments about America. 1945.  
 Yang, Gang. Betty : a portrait of loneliness. 1948.  
 Du, Hengzhi. A day in the country. 1946-1948.  
 Yin, Haiguang. Americans' lack of personal style. 1954.  
 Yu, Guangzhong. Black ghost. 1965.  
 Cai, Nengying ; Luo, Lan ; Liang Shiqiu. Eating in America. 1960s-1970s.  
 "Jiejun". A family Christmas. ca. 1970.  
 Zhang, Beihai. America, America. 1986-1987.  
 Cold War denunciations. 1949-1955.  
 Wang, Ruoshui. A glimpse of America. 1978.  
 Xiao, Qian. Working students. 1979.  
 Fei, Xiaotong. America revisited. 1979.  
 Zhang, Jie. I do not regret visiting New York. 1982.  
 Liu, Binyan. America, spacious yet confining. 1982.  
 Wang, Yuzhong. Six don'ts for Chinese students in America. 1986.  
 Li, Shaomin. Private ownership and public ownership. [WC]

**Wang, Tangjia** (um 1995) : Professor für Philosophie, Fudan-Universität, Shanghai

*Bibliographie : Autor*

- 1995 Wang, Tangjia. *Zi wo de jue wu : lun Dika'er yu Husai'er di zi wo xue shuo*. (Shanghai : Fudan da xue chu ban she, 1995). (Fudan da xue bo shi cong shu). [Abhandlung über Subjektivität in der Philosophie von René Descartes und Edmund Husserl].  
 自我的觉悟 : 论笛卡尔与胡塞尔的自我学说 [WC]
- 1999 [Derrida, Jacques]. *Lun wen zi xue*. Delida ; Wang Tangjia yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1999). (Er shi shi ji xi fang zhe xue yi cong). Übersetzung von Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. (Paris : Ed. de Minuit, 1967). (Collection "Critique").  
 论文字学 [WC]

**Wang, Xiqi** (Huaiyin, Jiangsu 1855-1913) : Studium des Konfuzianismus*Bibliographie : Autor*

- 1877 *You ying jing ji*. In : Wang, Xiqi. *Xiao fang hu zhai yu di cong chao*. Vol. 11. (Shanghai : Zhu yi tang, 1877). [Beschreibung von London und England].  
遊英京記 [AOI]
- 1877-1897 Wang, Xiqi. *Xiao fang hu zhai yu di cong chao*. Vol. 1-12. (Shanghai : Zhu yi tang, 1877-1897). [Sammlung von Länderberichten, Reiseberichten und Weltgeographie].  
小方壺齋輿地叢鈔 [New]
- 1897 *Yingguo lun lüe*. In : Wang, Xiqi. *Xiao fang hu zhai yu di cong chao xu bian*. Vol. 11. (Shanghai : Zhu yi tang, 1897). [Kurze Abhandlung über England].  
英國論畧 [AOI]
- 1897 Wang, Xiqi. *Geng ge guo lüe shuo*. In : Wang, Xiqi. *Xiao fang hu zhai yu di cong chao xu bian*. Vol. 11. (Shanghai : Zhu yi tang, 1897). [Abriss über den Kongo].  
庚哥國略說 [AOI]

**Wang, Xuanhe** (gest. 883) : Philosoph, Taoismus*Bibliographie : Autor*

- 1990 Wang, Hsüan-ho. *Der Perlenbeutel aus den drei Höhlen = San-tung chu-nang : Arbeitsmaterialien zum Taoismus der frühen T'ang Zeit*. Von Florian C. Reiter. (Wiesbaden : Harrassowitz, 1990). (Asiatische Forschungen ; Bd. 112). [Wang, Xuanhe. *San dong zhu nang* 三洞珠囊]

**Wang, Yangming** = Wang, Shouren (1472-1529) : Philosoph, Neokonfuzianismus*Bibliographie : Autor*

- 1963 Wang, Yang-ming. *Instructions for practical living and other neo-confucian writings*. Transl., with notes by Wing-tsit Chan. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1963). (Records of civilization : sources and studies ; no 68).
- 1972 Wang, Yangming. *The philosophical letters of Wang Yang-ming*. Transl. and annotated by Julia Ching. (Canberra : Australian National University Press, 1972). (Asian publications series ; no 1). [Diss. Australian National Univ., 1972].

*Bibliographie : erwähnt in*

- 1962 Zhang, Junmai. *Wang Yang-ming : idealist philosopher of sixteenth-century China*. (New York, N.Y. : St. John's University Press, 1962). (Asian philosophical studies ; no 1).
- 1968 Tu, Wei-ming [Tu, Weiming]. *The quest for self-realization : a study of Wang Yang-ming's formative years, 1472-1509*. (Cambridge, Mass. : Harvard University, 1968). Diss. Harvard Univ., 1968.
- 1976 Ching, Julia. *To acquire wisdom : the way of Wang Yang-ming*. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1976). (Studies in Oriental culture ; no 11. Oriental monograph series ; no 16).
- 1976 Tu, Wei-ming [Tu, Weiming]. *Neo-confucian thought in action : Wang Yang-ming's youth (1472-1509)*. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1976). [Basiert auf der Dissertation *The quest for self-realization*].

- 1979 Shimada, Kenji. *Die neo-konfuzianische Philosophie : die Schulrichtungen Chu Hsi und Wang Yang-mings*. Übersetzt von Monika Übelhör. (Hamburg : Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 1979). (Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens ; Bd. 74). [Zhu Xi ; Wang Yangming]. [*Einführung in die neo-konfuzianische Philosophie*. 2. überarbeitete Aufl. (Berlin : D. Reimer, 1987). (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde ; Serie B, Asien ; Bd. 9).] [KVK]
- 1982 Cua, A[ntonio] S. *The unity of knowledge and action : a study in Wang Yang-ming's moral psychology*. (Honolulu, Hawaii : University Press of Hawaii, 1982). [WC]
- 1983 Chen, Rongjie [Chan, Wing-tsit]. *Wang Yangming Chuan xi lu xiang zhu ji ping*. Chen Rongjie zhuan. (Taipei : Taiwan xue sheng shu ju, 1983). (Zhongguo zhe xue cong kan). 王陽明傳習錄詳注集評
- 1984 Zheng, Jiliang. *Wang Yangming yu Kangde dao de zhe xue di bi jiao yan jiu*. (Taipei : Zhongguo wen hua da xue, 1984). Diss. [Abhandlung über Wang Yangming und Immanuel Kant]. 王陽明與康德道德哲學的比較研究 [WC]
- 1987 Qin Jiayi [Ching, Julia]. *Wang Yangming*. (Taipei : Dong da tu shu gong si, 1987). Shi jie zhe xue jia cong shu. Übersetzung von Ching, Julia. *To acquire wisdom : the way of Wang Yang-ming*. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1976). (Studies in Oriental culture ; no 11. Oriental monograph series ; no 16). 王陽明
- 1988 Wu, Qingshan. *Jiao yu si xiang zhuan ti yan jiu*. (Gaoxiong : Fu wen tu shu chu ban she, 1988). [Abhandlung über Wang Yangming, Immanuel Kant, Johann Heinrich Pestalozzi, John Dewey]. 教育思想專題研究 [WC]
- 1999 Liu, Guibiao. *Kangde lun li xue yu Wang Yangming xin xing lun de bi jiao : yi zhi zi li yuan ze yu xin ji li shuo*. (Xianggang : Xianggang Zhong wen da xue, 1999). Diss. [Abhandlung über die Ethik von Immanuel Kant und Wang Yangming]. 康德倫理學與王陽明心性論的比較 意志自律原則與心即理說 [WC]

**Wang, Yinglin** = Wang, Bohou (1223-1296) : Philosoph, Linguist

*Bibliographie : Autor*

- 1817 Montucci, Antonio ; Morrison, Robert. *Urh-chih-tsze-tëen-se-yin-pe-keáou ; being a parallel drawn between the two intended Chinese dictionaries ; together with Morrison's Horae sinicae ; a new edition, with the text to the popular Chinese primer... San-tsi-king*. (London : Printed for the author, 1817). Übersetzung von Wang, Yinglin. *San zi jing*. 三字經 :
- 1836 *Lehrsaal des Mittelreiches : enthaltend die Encyclopädie der chinesischen Jugend und das Buch des ewigen Geistes und der ewigen Materie*. Zum ersten Male in Deutschland herausgegeben, übersetzt und erläutert von Carl Friedrich Neumann [Karl Friedrich Neumann]. (München : C. Wolf, 1836). Übersetzung von Wang, Yinglin. *San zi jing* und Teile von Laozi. *Dao de jing*. [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_xzpNAAAACAAJ](https://archive.org/details/bub_gb_xzpNAAAACAAJ).
- 1873 *The San tzu ching ; or Three character classic, and the Ch'ien tsu wen, or Thousand character essays [by Chou Hsing-ssu]*. Metrically translated by Herbert A. Giles. (Shanghai : A.H. de Carvalho, 1873). [2nd ed. rev. (New York, N.Y. : Unger, 1963)]. [Wang, Xinglin. *San zi jing*].

- 1873 Wang, Po-heou. *San-tseu-king : le livre de phrases de trois mots, en chinois et en français*. Suivi d'un grand commentaire ; trad. du chinois et d'un petit dictionnaire chinois-français du San-tseu-king et du Livre des mille mots. Par Stanislas Julien ; deux traductions du San-tseu-king par le marquis [Léon] d'Hervey de Saint-Denys. (Genève : Georg, 1873). [Wang, Yinglin. *San zi jing*].
- 1876 Wang, Po-heou. *San-ze-king : les phrases de trois caractères en chinois*. Avec les versions japonaise, mandchoue et mongole ; suivies de l'explication de tous leurs mots par François Turretini. (Genève : H. Georg, 1876). [Wang, Yinglin. *San zi jing*].
- 1992 Wang, Yinglin. *Il libro dei tre caratteri*. A cura di Paola Zamperini. (Palermo : Sellerio, 1992). (Il divano ; 47). [*San zi jing*]. [WC]
- 1999 Wang, Yinglin. *Classico dei tre caratteri*. A cura di Edoardo Fazzioli, Eileen Fazzioli. (Milano : La vita felice, 1999). (Civiltà antiche ; 2). [*San zi jing*]. [WC]

### **Wang, Yuanlu** (um 1900) : Taoistischer Mönch, Entdecker von Dunhuang

#### *Biographie*

- 1900 Entdeckung von Dunhuang durch Wang Yuanlu. [Shen]

### **Wang, Zhixin** (1881-1968) : Christ, Philosoph, Chinesisch-Professor Nanjing Theological Seminars

#### *Bibliographie : Autor*

- 1925-1928 *Wen she yue kan*. Vol. 1-3 (1925-1928). (Suzhou : Dong wu da xue Zhonghua ji du jiao wen she, 1925-1928). [Zeitschrift der National Christian Literature Association. Wang Zhixin wird Herausgeber].  
文社月刊

### **Wen, Haiming** (um 2010) : Associate Professor, School of Philosophy, Renmin University

#### *Bibliographie : Autor*

- 2010 Wen, Haiming. *One and many : creativity in Whitehead and Chinese cosmology*. In : Journal of Chinese philosophy ; vol. 37, no 1 (2010). [AOI]

### **Wong, David B.** (1949-) : Susan Fox Beischer & George D. Beischer Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Duke University, Durham N.C.

#### *Biographie*

- 1971 David B. Wong erhält den B.A. in Philosophy des Macalester College, St. Paul Minn. [Won]
- 1972- David B. Wong ist Mitglied der American Philosophical Association. [Won]
- 1976-1977 David B. Wong ist Lecturer am Department of Philosophy der Brandeis University, Waltham Mass. [Won]
- 1977 David B. Wong promoviert in Philodophy an der Princeton University. [Won]
- 1983-1990 David B. Wong ist Vorsteher des Department of Philosophy der Brandeis University, Waltham Mass. [Won]
- 1983-1991 David B. Wong ist Associate of Philosophy der Brandeis University, Waltham Mass. [Won]
- 1984- David B. Wong ist Manuskript Beurteiler von *Philosophy East & West, Philosophy and phenomenological research, Nous, Journal of Chinese philosophy, Ethics*. [Won]

- 1992 David B. Wong ist Visiting Professor of Philosophy des Wellesley College, Mass. [Won]
- 1993-1996 David B. Wong ist Vorsteher des Department of Philosophy der Brandeis University, Waltham Mass. [Won]
- 1993-2000 David B. Wong ist Harry Austryn Wolfson Professor of Philosophy der Brandeis University, Waltham Mass. [Won]
- 1998-2005 David B. Wong ist Associate Editor der *Encyclopedia of Chinese philosophy*. [Won]
- 1999 David B. Wong ist John M. Findlay Visiting Professor of Philosophy der Boston University. [Won]
- 1999 David B. Wong ist Visiting Professor of Philosophy des Wellesley College, Mass. [Won]
- 2000- David B. Wong ist Professor of Philosophy der Duke University, Durham N.C. [Won]
- 2005- David B. Wong ist Manuskript Beurteiler des *History of philosophy quarterly*. [Won]
- 2005- David B. Wong ist Mitglied des Editorial Board des *Journal of Chinese philosophy* und des *History of philosophy quarterly*. [Won]
- 2007- David B. Wong ist Susan Fox Beischer and George D. Beischer Professor of Philosophy der Duke University, Durham N.C. [Won]
- 2008- David B. Wong ist Buch-Manuskript Beurteiler der Oxford University Press und der University of Hawaii Press. [Won]

### *Bibliographie : Autor*

- 1984 Wong, David B. *Moral relativity*. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1984). [WC]
- 2004 Shun, Kwong-loi ; Wong, David B. *Confucian ethics : a comparative study of self, autonomy, and community*. (Cambridge : Cambridge University Press, 2004). [WC]
- 2006 Wong, David B. *Natural moralities : a defense of pluralistic relativism*. (Oxford : Oxford University Press, 2006). [WC]

**Wu, Kunru** (Longchuan, Guangdong 1933-) : Professor of Philosophy, Furen-Universität

### *Bibliographie : Autor*

- 1972 Wu, Kunru. *Fa zhan zhong de cun zai zhu yi*. (Taipei, Xian zhi chu ban she, 1972). (Xian zhi cong shu ; 3). [Abhandlung über Existentialismus].  
發展中的存在主義 [WC]
- 1975 Wu, Kunru. *Cun zai zhu yi zhen xiang*. (Taipei : Li ming wen hua shi ye gong si, 1975). (Da xue cong shu). [Abhandlung über Existentialismus].  
存在主義透 [WC]
- 1975 Wu, Kunru. *Xian xiang xue lun wen ji*. (Taipei : Xian zhi chu ban she, 1975). (Xian zhi cong shu ; 19). [Abhandlung über die Phänomenologie von Edmund Husserl].  
現象學論文 [WC]
- 1977 Wu, Kunru. *Xi yang zhe xue shi hua*. (Taipei Shi : San min shu ju gu fen you xian gong si, 1977). [Geschichte der westlichen Philosophie].  
西洋哲學史話 [WC]
- 1977 Wu, Kunru. *Xian dai xi yang zhe xue si chao*. (Taipei : Li ming wen hua shi ye gong si, 1977). (Xian dai si chao cong shu ; 3). [Moderne westliche Philosophie].  
現代西洋哲學思潮 [WC]

- 1986 Wu, Kunru. *Xi yang bai wei zhe xue jia*. (Taipei : Dong dai tu shu gong si, 1986). (Cang xi cong kan. Zhe xue). [Biographien von 100 westlichen Philosophen].  
西洋百位哲學家 [WC]

## **Wu, Zhuang** (Shunde, Jiangsu 1881-1959 Hong Kong) : Philosoph Konfuzianismus

### *Bibliographie : Autor*

- 1936 Wu, Zhuang. *Meiguo you ji*. (San Francisco : Shi jie ri bao she, 1936). [Bericht über seine Reisen in Amerika 1936].  
美國游記 [Ark]

## **Xiang, Tuijie** (1923-) : Taiwanesischer Philosoph

### *Bibliographie : Autor*

- 1975 [Toynbee, Arnold Joseph]. *Xian dai shi jie yu zong jiao*. Tangenbi zhuan ; Xiang Tuijie bian ding. (Taipei : Taipei xian xin dian zhen, 1975). (Xian zhi cong shu ; 26). Übersetzung von Toynbee, Arnold Joseph. *Christianity among the religions of the world*. (London : Oxford University Press, 1958).  
現代世界與宗教 [WC]
- 1979 [Marcel, Gabriel]. *Ren xing zun yan de cun zai bei jing*. Xiang Tuijie bian ding. (Taipei : Wen xue chu ban she, 1979). (Wen xue cong shu ; 5). Übersetzung von Marcel, Gabriel. *The existential background of human dignity : the William James lectures, delivered at Harvard University 1961-1962*. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1963).  
人性尊嚴的存在背景 [WC]
- 1989 Xiang, Tuijie. *Haidege*. (Taipei : Dong da tu shu gong si, 1989). (Shi jie zhe xue jia cong shu). [Biographie von Martin Heidegger].  
海德格 [WC]

## **Xie, Fuya** = Zia, Nai-zing (Zhejiang 1892-1991) : Theologe, Philosoph, Übersetzer, Professor of Philosophy Nanjing-Universität

### *Biographie*

- 1917-1925 Xie Fuya arbeitet in der Young Men's Christian Association (YMCA). [Sunq1]
- 1925 Xie Fuya studiert an der University of Chicago. [Sunq1]
- 1926-1927 Xie Fuya studiert an der Harvard University. [Sunq1]
- 1927-1945 Xie Fuya ist Lektor an der School of Philosophy der Lingnan-Universität. [Sunq1]
- 1945-1949 Xie Fuya ist Dozent für Philosophie an der Nanjing-Universität. [Sunq1]
- 1949-1958 Xie Fuya ist in Hong Kong. [Sunq1]
- 1958 Xie Fuya geht nach Amerika und später nach Guangzhou (Guangdong). [Sunq1]

### *Bibliographie : Autor*

- 1960 [Kant, Immanuel]. *Kangde de dao de zhe xue*. Xie Fuya yi zhe. (Xianggang : Jinling shen xue yuan tuo shi bu, 1960). (Jidu jiao li dai ming zhu ji cheng ; 2, 13). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (Riga : J.F. Hartknoch, 1785). Kant, Immanuel. *Critik der practischen Vernunft*. (Riga : J.F. Hartknoch, 1788). [Auszüge].  
康德的道德哲學 [WC]

- 1991 *Jin dai li xiang zhu yi. = Modern idealism.* Zhang Wenxin bian ji zhu ren ; Xie Fuya bian jiao zhe. (Xianggang : Jidu jiao wen yi chu ban she, 1991). (Jidu jiao li dai ming zhu ji cheng ; 2.14).  
近代理想主義  
[Enthält] :  
Berkeley, George. *Three dialogues between Hylas and Philonous.*  
Hegel, G.W.F. *Philosophie der Weltgeschichte.*  
Lotze, Hermann. *Mikrokosmos.*  
Bradley, F[rancis] H[erbert]. *Ethical studies.*  
Royce, Josiah. *The sources of religious insight.* [WC]
- 1996 Xie, Fuya. *Li xing shi dai de zong jiao guan.* (Xianggang : Jidu jiao wen yi chu ban she, 1996). (Jidu jiao li dai ming zhu ji cheng ; 2, 319A).  
[Enthält] :  
[Descartes, René]. *Li xing zhu yi zhi fu.* Dika'er zhu ; Zhu Xin yi. Übersetzung von Descartes, René. *Discours de la méthode pour bien conduire la raison, & chercher la vérité dans les sciences : plus La dioptrique, Les Meteores, et La geometrie ; qui sont des essais de cette methode.* (Leyde : Ian Maire, 1637). [Auszüge]. Übersetzung von Descartes, René. *Les meditations metaphysiques touchant la premiere philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu, & la distinction réelle entre l'ame & le corps de l'homme, sont démontrées.* (Paris : J. Camusat et P. Le Petit, 1647). [Auszüge]-  
[Locke, John]. *Chang shi zhe xue jia.* Luo ke zhu ; Zhao Shize, Wei Huang Ailing, Zhao Zhensong yi. Übersetzung von Locke, John. *An essay concerning humane understanding : in four books.* (London : Printed for Awnsham and John Churchill, and Samuel Manship, 1694). [Auszüge]. Übersetzung von Locke, John. *The reasonableness of christianity, as delivered in the scriptures.* (London : Awnsham & John Churchill, 1695). Übersetzung von Locke, John ; Popple, William. *A letter concerning toleration : humbly submitted, etc.* (London : Printed for Awnsham churchill, 1689).  
[Tindall, Matthew]. *Zi ran shen lun zhe.* Tingdele zhu ; Zhao Zhensong yi. Übersetzung von Tindall, Matthew. *Christianity not as old as the creation...* (London : T. Warner, 1730). [Auszüge].  
[Butler, Joseph]. *Jidu jiao de bian hu zhe he dao de xue jia.* Putuole zhu ; Ma Bingwen, Shen Xian Jizhen yi. Übersetzung von Butler, Joseph. *Analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature.* (London : Printed for James, John and Paul Knapton, 1736). [Auszüge].  
[Hume, David]. *Huai yi lun zhe.* Xiumo zhu ; Ma Bingwen yi. Übersetzung von Hume, David. *A letter concerning toleration : humbly submitted, etc.* (London : [s.n.], 1779).  
理性時代的宗教觀 [WC]

**Xie, Youwei** (1905-1976) : Professor of Philosophy, Taiwan da xue

*Bibliographie : Autor*

- 1952 Xie, Youwei. *Heige'er zhe xue lun wen ji.* Xie Youwei [et al.] deng zhu. Vol. 1-2 in 1. (Taipei : Zhonghua wen hua chu ban shi ye wei yuan hui, 1952). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].  
黑格尔哲學論文集 [WC]
- 1953 Xie, Youwei. *Huaiheide xue shu.* (Taipei : Zhong yang wen wu gong ying she, 1953).  
[Abhandlung über Alfred North Whitehead].  
懷黑德學述 [WC]
- 1962 Xie, Youwei. *Lun Luosu dia pian jian jian lun xi fang zhe xue.* (Xianggang : Xin Ya shu yuan, 1962). [Abhandlung über Bertrand Russell].  
論羅素的偏見兼論西方哲學 [WC]

- 1974 Xie, Xouwei. *Huaihaide de zhe xue*. (Taipei : Taipei xian xin dian zhen, 1974). (Xian zhi cong shu ; 14). [Abhandlung über Alfred North Whitehead].  
懷黑德的哲學 [WC]
- 1977 [Whitehead, Alfred North]. *Si xiang zhi fang shi*. Huaiheide zhuan ; Xie Youwei yi. (Tainan : De hua chu ban she, 1977). (Ai shu ren wen ku ; 14). Übersetzung von Whitehead, Alfred North. *Modes of thought*. (Cambridge : Cambridge University Press, 1938).  
思想之方式 [WC]

**Xiong, Wei** (1911-1994) : Philosoph, Professor of Philosophy Zhong yang da xue, Tong ji da xue, Nanjing da xue, Beijing da xue

*Bibliographie : Autor*

- 1992 Xiong, Wei. *Dao jia yu Haidege'er*. (Shanghai : Shanghai gu ji chu ban she, 1992). (Dao jia wen hua yan jiu ; 2). [Abhandlung über Martin Heidegger und Taoismus].  
道家與海德格爾 [WC]
- 1993 [Heidegger, Martin]. *Xing er shang xue dao lun*. Mading Haidege'er yuan zhu ; Xiong Wei, Wang Qingjie yi. (Taipei : Yang zhe, 1993). (Haidege'er zhu zuo ji ; 1). Übersetzung von Heidegger, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. (Tübingen : M. Niemeyer, 1953).  
形而上學導論 [WC]
- 1994 Xiong, Wei. *Xian xiang xue yu Haidege*. (Taipei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1994). (Ren wen ke xue cong shu ; 19). [Abhandlung über die Phänomenologie von Martin Heidegger].  
現象學與海德格 [WC]
- 2004 [Heidegger, Martin]. *Xiong yi Haidege'er*. Xiong Wei yi ; Wang Wei bian. (Shanghai : Tong ji da xue chu ban she, 2004). (Tong ji, Deyizhi wen hua cong shu ; 1). [Übersetzung ausgewählter Texte von Martin Heidegger, Metaphysik].  
熊译海德格尔 [WC]

**Xu, Fuguan** (1902-1982) : Konfuzianischer Philosoph, Historiker

*Biographie*

- 1958 Tang, Junyi ; Zhang, Junmai ; Mou Zongsan ; Xu, Fuguan. *Zhongguo wen hua yu shi jie*. [Die chinesische Kultur und die Welt ; Manifest].  
 Max Weber wird zwar nicht namentlich erwähnt, es gibt aber einen Bezug zwischen jenen Teilen des Manifests, in denen die Frage der metaphysischen Verankerung des Konfuzianismus verhandelt wird, um Webers Studie zum Konfuzianismus herzustellen. Das Manifest konstatiert verschiedene Erscheinungen mangelnder Modernisierung und Industrialisierung in China. Diese werden nicht nur mit der geringen Präsenz moderner Wissenschaften und Technik in China erklärt. Auch Demokratiedefizite institutioneller Natur, wie sie sich bereits unmittelbar nach der Ausrufung der Republik 1912 im Scheitern des Parlamentarismus, in der unzulänglichen politischen Repräsentation gesellschaftlicher Interessen und in einem Mangel an lokaler Autonomie bemerkbar machten, seien zu beheben. Gleiches gilt für die unklaren 'Vorstellungen von Volksrechten und Demokratie', die im chinesischen Volk nach der Gründung der Republik vorhanden gewesen seien. Es steht für die Verfasser deshalb ausser Frage, dass China sich Errungenschaften westlicher Zivilisation aneignen muss. Zugleich wollen die Verfasser verhindern, dass Fehlteile über die chinesische Kultur bei westlichen und chinesischen Denkern weiter um sich greifen. In ihrer Überzeugung handelt es sich dabei um Missverständnisse, die, so sie unwidersprochen blieben, nicht nur den Fortbestand der chinesischen Nationalkultur gefährden würden, sondern zugleich den Versuch einer zeitgenössischen Neuinterpretation des konfuzianischen Denkens der späten Kaiserzeit als abwegig erscheinen liessen. Das Manifest bestreitet daher, erstens, dass die chinesische Kultur ohne 'transzendente Gefühle religiöser Natur' sei. Zweitens kritisieren die Verfasser Ansätze europäischer und chinesischer Denker, die ihren Ausgang im 17. Jahrhundert haben und in denen die konfuzianischen Strömungen der späten Kaiserzeit mit bekannten Denkrichtungen der abendländischen Philosophie, wie etwa dem Materialismus, Naturalismus oder Rationalismus, gleichgesetzt werden. Drittens monieren sie, zeitgenössische Tendenzen in der Erforschung der chinesischen Kultur seien von einem szientistischen, positivistischen Wissenschaftsverständnis geprägt. Dadurch werde die chinesische Kultur auf den Status eines Artefakts oder Relikts reduziert und so gewissermassen für tot erklärt. Schliesslich übt das Manifest Kritik an der Auffassung, China habe vor dem 20. Jahrhundert deshalb kein demokratisches Staatswesen gekannt, weil es den geistigen Traditionen Chinas grundsätzlich an demokratischem Gedankengut fehle. Dass China erst unter westlichem Einfluss, und nicht schon zuvor, aus eigenen Traditionen heraus, demokratische Institutionen entwickelt habe, führen die Verfasser zum Teil auf historische Kontingenz zurück : Weil China sei dem Ende des 19. Jahrhunderts eine 'Invasion durch den westlichen Kapitalismus und Unterdrückung durch den Imperialismus' erlitt, habe sich das kommunistische Denken verbreiten können. Tatsächlich würde der geistigen 'Hauptströmung' des spätkaiserzeitlichen Konfuzianismus dem Wesen nach aber eine demokratische Staatsordnung entsprechen. [Fröh2]

**Xunzi** (ca. 298-235 v. Chr.) : Konfuzianer

*Bibliographie : Autor*

- 1928 [Xunzi]. *The works of Hsiintze*. Translated from the Chinese ; with notes by Homer H. Dubs. (London : A. Probsthain, 1928). (Probsthain's Oriental series ; vol. 16). [Repr. (Taipei : Ch'eng-wen, 1973)].

- 1956 *Antica filosofia cinese*. (Milano : Istituto culturale italo-cinese, 1956). (Biblioteca sinica ; 1-2).  
[Enthält] :  
Vol. 1. Confucio, di Alfredo Galletti. Lao-tse, di Luciano Magrini. Mo Ti, di Maria Attardo Magrini. Ciuang-tse, di Gerardo Fraccari. Mencio, di Carlo Ou. Le Cento scuole, di Feng Yulan. [Confucius, Laozi, Mozi, Zhuangzi, Mengzi, Feng Youlan].  
Vol. 2. La Cina preconfuciana, di Feng Yulan. Il "Libro delle mutazioni", di Paolo Desderi. Naturalisti Cinesi, di Gerardo Fraccari. L'umiltà taoista, di Houang Kia Tcheng. La Sofistica cinese, di Gerardo Fraccari. Hsun Tse, di Fung Yulan. [François Houang, Xunzi, Feng Youlan]. [WC]
- 1963 Hsün Tzu [Xunzi]. *Basic writings*. Translated by Burton Watson. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1963). (UNESCO collections of representative works. Chinese series).
- 1967 *Basic writings of Mo Tzu, Hsun Tzu, and Han Fei Tzu*. Translated by Burton Watson. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1967). (Records of civilization : sources and studies ; no 74). [Mozi ; Xunzi ; Hanfeizi].
- 1988-1994 *Xunzi : a translation and study of the complete works*. John Knoblock. Vol. 1-3. (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1988-1994). [WC]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1896 Rosny, Léon de. *Une grande lutte d'idées dans la Chine antérieurs à notre ère : Meng-tse, Siun-tse, Yang-tse et Meh-tse*. (Paris : Ernest Leroux, 1896). (Extr. du VIIe volume de la Bibliothèque de l'Ecole des hautes études. Sciences religieuses). [Mengzi, Xunzi, Yang Zhu, Mozi]. [Cor 1]
- 1924 Duyvendak, J.J.L. *Hsün-tzu on the rectification of names*. In : T'oung pao ; vol. 23 (1924). [Xunzi]. [Demi1]
- 1925 Dubs, Homer H. *The philosophy of Hsüntze : ancient confucianism as developed in the philosophy of Hsüntze*. (Chicago, Ill. : University of Chicago, 1925). Diss. Univ. of Chicago, 1925. [Xunzi].
- 1927 Dubs, Homer H. *Hsüntze : the moulder of ancient confucianism*. (London : A. Probsthain, 1927). (Probsthain's Oriental series ; vol. 15). Diss. Univ. of Chicago, 1925. [Repr. (New York, N.Y. : Paragon Book Gallery, 1966)]. [Xunzi].
- 1941 Duyvendak, J.J.L. *Chineesche denkers : Confucius, Mencius, Sjuun-tze, Mo Ti, Tau-te-tsjing, Tsjwang-tze, Liè-tze, Sjang-tze, Han-féi-tze*. (Baarn : Hollandia Drukkerij, 1941). (Uren met groote mystici ; 1). [Confucius, Mengzi, Xunzi, Mozi, Dao de jing, Liezi, Zhuangzi, Hanfeizi].
- 1950 *Xunzi yin de = A concordance to Hsün-tzu*. Hong Ye [William Hung et al.]. (Peking : Yenching University, 1950). (Yin de te kan ; 22 = Harvard-Yenching Institute sinological index series ; no 22).  
荀子引得
- 1985 Cua, A[ntonio] S. *Ethical argumentation : a study in Hsün Tzu's moral epistemology*. (Honolulu, Hawaii : University of Hawaii Press, 1985). [Xunzi]. [WC]
- 1988-1994 *Xunzi : a translation and study of the complete works*. John Knoblock. Vol. 1-3. (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1988-1994). [WC]

- 1996 *Xunzi zhu zi suo yin = A concordance to the Xunzi*. Liu Dianjue [D.C. Lau] bian ji. (Xianggang : Shang wu yin shu guan, 1996). (Xianggang Zhong wen da xue Zhongguo wen hua yan jiu suo xian Qin liang Han gu ji zhu zi suo yin cong kan. Zi bu ; 26. = The Chinese University of Hong Kong Institute of Chinese Studies the ICS ancient Chinese texts concordance series. Philosophical works ; no 26).  
荀子逐字索引
- 1997 Scarpari, Maurizio. *Xunzi e il problema del male*. (Venezia : Cafoscarina, 1997). (Cina e altri orienti ; 3). [WC]
- 2005 Cua, A[ntonio] S. *Human nature, ritual, and history : studies in Xunzi and Chinese philosophy*. (Washington D.C. : The Catholic University of America Press, 2005). (Studies in philosophy and the history of philosophy ; 43). [WC]

## Yang, Xiong (ca. 53 v. Chr.-18 n. Chr.) : Philosoph Konfuzianismus, Dichter

### Bibliographie : Autor

- 1958 Yang-Hiong-tsé [Yang, Xiong]. *Le catéchisme philosophique*. Introd. et traduction par Bruno Belpaire. (Bruxelles : Ed. de l'Occident, 1958). (Petit traités chinois inédits ; no 1). [WC]
- 1993 Yang, Hsiung. *The canon of supreme mystery*. A translation with commentary of the T'ai hsüan ching by Michael Nylan. (Albany, N.Y. : State University of New York Press, 1993). (SUNY series in Chinese philosophy and culture). [Yang, Xiong. *Tai xuan jing* ; Yi jing]. [WC]

### Bibliographie : erwähnt in

- 1930-1939 Zach, Erwin von. *Sinologische Beiträge : Grammatik, Lexikographie, Übersetzungen*. (Batavia : Druckerei Tong AH, 1930-1939). I.1. *Zum Ausbau der Gabenlentz'schen Grammatik*. I.2. *Verbesserungen zu Couvreur's Dictionnaire classique*. I.3. *Verbesserungen zum Shanghaier Tz'u-yüan*. II. *Übersetzungen aus dem Wên hsüan*. III.1. *Tufu's Gedichte (nach der Ausgabe des Chang Chin)* : Buch XI-XX. III.2. *Aus dem Wên Hsüan*. III.3. *Der chinesische Dichter Yü Hsin*. III.4. *Zum Ausbau der Gabelentz'schen Grammatik*. III.5. Anhang. IV.1. *Yang Hsiung's Fa-yên (Worte strenger Ermahnung)* : ein philosophischer Traktat aus dem Beginn der christlichen Zeitrechnung. Aus dem Chinesischen übersetzt. [Ci yuan ; Wen xuan ; Du Fu ; Yu Xin ; Yang Xiong Fa yan]. [Hof]
- 1968 Knechtges, David Richard. *Yang Shyong, the Fuh, and Hann rhetoric*. (Seattle, Wash. : University of Washington, 1968 ; Ann Arbor, Mich. : University Microfilms International, 1969). Diss. Univ. of Washington, 1968. [Yang Xiong].
- 1976 Knechtges, David R. *The Han rhapsody : a study of the fu of Yang Xiong, 53 B.C.-A.D. 18*. (Cambridge : Cambridge University Press, 1976). (Cambridge studies in Chinese history, literature and institutions). [Rev. ed. der Dissertation von 1968].

## Yang, Zhu (ca. 440-ca. 360 v. Chr. od. ca. 403-221 v. Chr.) : Taoistischer Philosoph

### Biographie

- 1936 Brecht, Bertolt. *Me-ti : Buch der Wendungen* [ID D12783].  
Das früheste Dokument über Me-ti ist Brechts briefliche Anfrage von 1935 an Helene Weigel "Hast Du den Me-ti schon geholt?"  
Brecht schreibt : Sich im Gleichgewicht halten, sich anpassen ohne sich aufzugeben : das kann ein Zweck des Philosophierens sein. Wie ein Wasser sich stille hält, damit es vollkommen den Himmel spiegelt, Wolken und überhängende Zweige, auch bewegte Vogelschwärme... - so kann ein Mensch seine Lage suchen, in der er die Welt spiegelt, sich ihr zeigt und mit ihr auskommt.

Liu Weijian : Wenn das Tao verlorengegangen ist, kommt die Gesellschaft in Unordnung. Um der Unordnung entgegenzuwirken und sie unter Kontrolle zu bringen, versuchen die Menschen, Tugenden zu propagieren. Diese Auffassung von Tugenden ist ein Punkt, an den Brecht anknüpft.

Brecht schreibt : Es gibt wenige Beschäftigungen, sagt Me-ti, welche die Moral eines Menschen so beschädigen wie die Beschäftigung mit Moral. Ich höre sagen : Man muss wahrheitsliebend sein, man muss seine Versprechen halten, man muss für das Gute kämpfen...

Wie die Tugenden sind auch die Gesetze bei Laozi keine Beweise einer hochstehenden Sittlichkeit. In ihnen spiegeln sich vielmehr die schlechten Verhältnisse wieder, die sie nötig machen. Brecht glaubt ebenfalls, dass die Entstehung der Gesetze die soziale Ungerechtigkeit reflektiert, weil sie sonst überflüssig werden.

Er schreibt : Ohne Ungerechtigkeit zu spüren, wird man auch keinen besonderen Gerechtigkeitsinn entwickeln...

Brecht diskutiert über die taoistische Eigenliebe und die Ansicht von Yang Zhu. Dabei unterscheidet er Eigenliebe von Egoismus. Brechts Egoismusbegriff entspricht den taoistischen Begriffen von der Selbstsucht und der unersättlichen Natur. Wie Laozi und Yang Zhu kritisiert Brecht einerseits egoistische Selbstsucht und bejaht andererseits die Eigenliebe. Er meint, dass der Mangel an Eigenliebe dem Menschen selbst Elend bringt. Er geht nicht wie Yang Zhu davon aus, nur sich selbst zu schützen, sondern davon, zuerst die Gesellschaft zu verändern, um einen harmonischen Zustand zwischen dem Nutzen des Einzelnen und dem Nutzen der Gemeinschaft zu realisieren. Das zeigt sich sowohl in seiner Ansicht über die Bekämpfung des Egoismus wie auch in seiner Meinung zur Verwirklichung der Eigenliebe. Er schreibt : Yang-tschu [Yang Zhu] lehrte : Wenn man sagt : der Egoismus ist schlecht, so denkt man an einen Zustand des Staates, in dem er sich schlecht auswirkt. Ich nenne einen solchen Zustand des Staates schlecht. Wenn man keinen Egoismus haben will, dann muss man nicht gegen ihn reden, sondern einen Zustand schaffen, wo er unnötig ist.

Gerwig Epkes : Ende 1920er Jahre : Bertolt Brecht hat sich mit Mozi befasst : Hanns Eisler schreibt, dass ihm Brecht das Buch Forke, Alfred. Mê Ti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke [IDD 669] gezeigt hat. Brecht übernimmt die Darstellungsweise des Mozi und diskutiert dessen Aussagen vor westlichem Hintergrund.

Christoph Gellner : Das Buch Me-ti, ganz im „chinesischen Stil geschrieben“, ist zweifellos ein Höhepunkt von Brechts Auseinandersetzung mit chinesischer Philosophie während des Exils. Obwohl die Sammlung von annähernd 300 Aphorismen, Sentenzen und Miniaturparabeln wie die meisten seiner Prosa- und Romanprojekte Fragment geblieben ist, gelten die Schubladentexte des Me-ti als ein ethisch-ästhetisch zentraler Werkkomplex. Handelt es sich doch um das einzige, erst aus dem Nachlass veröffentlichte Werk, in dem sich Brecht näher und konkreter über die Inhalte seines utopischen Denkens geäußert hat. Nicht von ungefähr steht die Vision einer solidarischen Zukunftsgesellschaft, in der heroische Tugendanstrengungen als erzwungene Leistungen entbehrlich sind, im Zentrum. Als Formmuster griff Brecht dabei wiederum auf eine höchst unzeitgemässe Literaturtradition zurück, in der Dichtung, wie im alten China, noch nicht von Wissenschaft und Philosophie, von Moral-, Weisheits- und Verhaltenslehre abgesondert war. Das Ergebnis ist eine für Brecht typische Mischung aus alter und neuer Weisheit... Vorwiegend handelt es sich um aktuelle europäische Fragestellungen und Ereignisse der jüngsten Vergangenheit, die durch den aphoristisch-sophematischen Weisheitsgestus altchinesischer Philosophie kunstvoll ein falsches Alter gewinnen. So bezieht sich einer der zentralen Themenkomplexe auf die in den dreissiger Jahren unter den exilierten Linken aufgebrochenen Differenzen hinsichtlich des Aufbaus des Sozialismus (der „Grossen Ordnung“) in der Sowjetunion und der Verwandlung der marxistischen Dialektik in eine von der Moskauer Parteibürokratie verwaltete Rechtfertigungsideologie des Sowjetkommunismus. In chinesischem Gewande versammelt sind die „Klassiker“ des Marxismus Hegel (Meister Hü-jeh), Marx (Ka-meh), Engels (Meister Eh-fu), Rosa Luxemburg (Sa), Karl Korsch (Ka-osch) sowie Lenin (Mi-en-leh), Trotzki (To-tsi) und Stalin (Ni-en). Brecht sieht sich selbst in Gestalt des Me-ti...

„Ein Staat, so lehrt Me-ti, muss so eingerichtet sein, dass zwischen dem Nutzen des Einzelnen und dem Nutzen der Allgemeinheit kein Unterschied ist. Je grösser dann der Nutzen des Einzelnen wird, desto grösser ist der Gemeinnutz“. Mozi thematisiert die Ethik als Teil der Staatslehre in engstem Zusammenhang von Politik und Ökonomie, während die abstrakte, individuelle Ethik bei ihm keine besondere Behandlung erfährt...

Me-ti wiederholt nicht einfach die alten Weisheiten, er radikalisiert vielmehr dessen materialistischen Ansätze und anklingende sozialistische Ideen unter dezidiert marxistischem Vorzeichen.

„Es gibt wenige Beschäftigungen sagt Me-ti, welche die Moral eines Menschen so beschädigen wie die Beschäftigung mit Moral. Ich höre sagen : Man muss wahrheitsliebend sein, man muss seine Versprechungen halten, man muss für das Gute kämpfen“.

Adrian Hsia : Brecht beginnt in den 1920er Jahren Material für das Buch Me-ti zusammenzutragen. Im Wesentlichen spielt die Handlung in einem märchenhaften China, das von einigen schein-chinesischen Namen dekoriert wird, um aber aktuelle Ereignisse in der Sowjetunion und Deutschland darzustellen. Brecht selbst sagt, dass er eine Anzahl von relevanten zeitgenössischen Geschehnissen ausgewählt habe, um diese den grundlegenden Anschauungen des chinesischen Philosophen gegenüberzustellen bzw. mit ihnen zu vergleichen. Der Zweck der Gegenüberstellung ist, eine uralte Quelle des Sozialismus zu finden und die chinesischen Weisheiten und Verhaltensregeln für die moderne Gesellschaft nutzbar zu machen, denn Brecht war der Meinung, dass Marx und Engels zwar grosse Theorien geschaffen hätten, doch hätten sie das vernachlässigt, womit sich chinesische Philosophen fast ausschliesslich befasst haben, nämlich mit den zwischenmenschlichen Beziehungen, den Verhaltensweisen des täglichen Lebens. Aus dieser Sicht her gesehen, stellt Me-ti eine Kombination der Anschauungen von Marx und Engels, Brecht selbst, Mozi und nicht zuletzt auch von Konfuzius dar. Auch Laozi kann man in Me-ti finden. Laozi ist der Meinung, dass Tugenden nur unter einer schlechten Regierung notwendig seien. Ähnliches sagt auch Yang Zhu, der den Egoismus im Sinne der Selbstliebe befürwortet. Brecht übernimmt die Ansichten Laozis und Yang Chus.

Ye Fang-xian : Brecht führt mehrmals die Unmoral auf den elenden Zustand der Gesellschaft zurück. Im Hinblick auf die Gesellschaftskritik, besonders auf die Beziehung zwischen der Moral und den ökonomischen Verhältnissen, kann man auf viele Ähnlichkeiten zwischen Mozi und Brecht hinweisen. Trotzdem darf man nicht behaupten, dass ihre Gedanken übereinstimmen. Einen wesentlichen Unterschied zeigen ihre Auffassungen von Liebe. Mozi siehe keinen Konflikt zwischen Nächstenliebe und Eigenliebe. Er glaubt in der allumfassenden gegenseitigen Liebe ein Mittel zur Herstellung der idealen Wohlstandsgesellschaft ohne Konflikt und Armut. Brecht verwandelt das göttliche Gebot der Nächstenliebe in eine idealistische Moral und kehrt zugleich die Götter aus dem biblischen Motiv in die Verteidiger einer schlechten Gesellschaftsordnung und schliesslich in Angeklagte... Obwohl Brechts Hauptinteresse sich auf die Natur der kapitalistischen Gesellschaft richtet, wird Shen Te als ein Mensch dargestellt, der von Natur aus gut ist... Der Gegensatz zwischen der guten Natur Shen Tes und den schlechten Verhältnissen der Gesellschaft ist die Grundlinie des Parabelstücks... Was für die Reichen gute Natur ist, ist für die Armen böse. In diesem Sinne stimmt Brechts Darstellung mit dem Marxismus überein. Wenn sich Brecht mit der Lehre Mengzis beschäftigt hat, hat er sie in den Mund der Götter gesetzt und sie damit in Frage gestellt. Obwohl ihre Ansatzpunkte ähnlich sind : der Mensch sei von Natur aus gut, sind ihre Weltanschauungen oppositionell... Bei Mengzi soll die chaotische Welt durch die vom Gott bestimmten Menschen mit guter Natur gerettet werden... Die Zitate aus den chinesischen Schriften sind in diesem Werk besonders augenfällig. Brechts Auseinandersetzung mit chinesischer Philosophie und seine Behandlung der westlichen kulturellen Tradition sind untrennbar integriert.

Yim Han-soon : Die Reduktion des philosophischen Denkens auf die Meditation bemängelt Brecht mit dem Bild des Wassers, das er wahrscheinlich dem Zhuangzi entnommen hat. In bezug auf die „Verurteilung der Konfuzianer“ von Mo Di setzt sich Brecht mit dem Grundsatz der Institution Familie auseinander, indem er die Familienidee von Konfuzius den Argumenten Mo Dis für die „einigende Liebe“ im Sinne eines sozialistischen Organisationsprinzips entgegenstellt. Das chinesische Motiv dient freilich nur zur Verkleidung einer kommunistischen Idee : Die traditionelle Funktion der Familie soll von einem sozialistischen Kollektiv übernommen werden.

Der eigentliche Standort der Auseinandersetzung zwischen Kung und Me-ti ist nicht das chinesische Altertum, sondern das widersprüchliche Familienleben des Bürgertums. Kung und Me-ti leben im Zeitalter des Klassenkampfes, in dem das Familienleben in herkömmlicher Form unmöglich geworden ist.

Ohne die anarchistische Grundhaltung Yang Zhus zu teilen, übernimmt Brecht von ihm die Ansicht, dass Uneigennützigkeit, Mangel an Eigenliebe, sowohl den Mitmenschen als auch den betreffenden einzelnen schädlich sei. Yang Zhus Egoismus bedeutet Enthaltensamkeit und Rückkehr von der Gesellschaft zu einem selbstgenügsamen Privatleben, während Brecht die Eigenliebe gerade zur Entfaltung der gesellschaftlichen Produktivität und zum materiellen Genuss des einzelnen befürwortet. Er schreibt : „Wie soll man den Egoismus bekämpfen ? Ein Staat muss so eingerichtet sein, dass zwischen dem Nutzen des Einzelnen und dem Nutzen der Allgemeinheit kein Unterschied ist“.

Von den verwendeten chinesischen Elementen her betrachtet, ist Me-ti ein Sammelwerk, in dem das selektiv-positive Verhältnis Brechts zur chinesischen Philosophie deutlich zum Vorschein kommt. Er übernimmt grundsätzlich diejenigen Ansätze, die im positiven Sinne nutzbar und aktualisierbar sind. [Bre19,Bre28,LiuW1:S. 148-149, 152-153, 156-158,Epk:S. 144-145,Gel2:S. 218-219, 222-225,Yim1:43, 82-84, 248-249, 255,Hes80:S. 162-174]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1896 Rosny, Léon de. *Une grande lutte d'idées dans la Chine antérieurs à notre ère : Meng-tse, Siun-tse, Yang-tse et Meh-tse.* (Paris : Ernest Leroux, 1896). (Extr. du VIIe volume de la Bibliothèque de l'Ecole des hautes études. Sciences religieuses). [Mengzi, Xunzi, Yang Zhu, Mozi]. [Cor 1]

- 2008 Fox, Alan. *Guarding what is essential : critiques of material culture in Thoreau and Yang Zhu*. In : *Philosophy East & West* ; vol. 58, no 3 (2008). [AOI]

### **Yoshioka, Yoshitoyo** (1916-1981) : Taoismus Forscher

#### *Bibliographie : Autor*

- 1965-1971 *Dôkyô kenkyû = Etudes taoïstes*. Ed. Yoshioka Yoshitoyo, Michel Soymié. Vol. 1-4. (Tôkyô : Shôrinsha, 1965-1971).

### **Zeng, Leshan** (um 1987) : Philosophie-Historiker

#### *Bibliographie : Autor*

- 1987 Zeng, Leshan. *Zhong xi wen hua he zhe xue zheng lun shi*. (Shanghai : Hua dong shi fan da xue chu ban she, 1987). [Geschichte chinesisch-westlicher Kultur und philosophischer Debatten].  
中西文化和哲学争论史 [WC]

### **Zengzi** = Zeng, Shen = Ziyu (505 B.C.-436 B.C.) : Philosoph, Schüler und Kommentator von Konfuzius

#### *Bibliographie : Autor*

- 1945-1947 Confucius. *The unwobbling pivot and The great digest*. Transl. by Ezra Pound ; with notes and commentary on the text and the ideograms ; together with Ciu Hsi's Preface to the Chung yung and Tseng's commentary on the Testament. In : *Pharos* ; no 4 (Winter 1947). = Confucius. *The great digest and, the unwobbling pivot (Chung-yung)*. Stone text from rubbings supplied by William Hawley ; a note on the stone editions by Achilles Fang ; translation & commentary by Ezra Pound. (London : P. Owen, 1951). [Zhong yong ; Da xue ; Zengzi]. [Enthält] : Confucius. *Ta Hio : The great learning*. Newly rendered into the American language by Ezra Pound. (Seattle : University of Washington Book Store, 1928). (University of Washington chapbooks ; no 14). [Da xue]. = [1st ed.]. [Confucius]. *Ciung jung : l'asse che non vacilla : secondo dei libri confuciani*. Versione italiana di Ezra Pound. (Venezia : Casa editrice delle edizioni popolari, 1945). [Zhong yong].  
<http://www.ostasien.uzh.ch/sinologie/forschung/chinaunnderwesten.html> : Appendices. [ZB]

### **Zhang, Boduan** (gest. ca. 1082) : Philosoph Taoismus

#### *Bibliographie : Autor*

- 1995 Robinet, Isabelle. *Introduction à l'alchimie intérieure taoïste : de l'unité et de la multiplicité*. Avec une traduction commentée des versets de l'éveil à la vérité. (Paris : Ed. du Cerf, 1995). (Patrimoines. Taoïsme). [Zhang, Boduan. *Wu zhen pian*].
- 2001 Zhang, Boduan. *The inner teachings of taoism*. Commentary by Liu Yiming ; transl. by Thomas Cleary. (Boston : Shambhala, 2001). Übersetzung von Zhang, Boduan. *Jin dan si bai zi jie*. [WC]

### **Zhang, Dainian** (1909-2004 Beijing) : Philosoph, Professor für Philosophie, Beijing-Universität

#### *Bibliographie : Autor*

- 1932 [Dewey, John]. *Jiao yu ke xue zhi chuan yuan*. Zhang Dainian yi. (Beijing : Ren wen shu dian, 1932). Übersetzung von Dewey, John. *The sources of a science of education*. (New York, N.Y. : H. Liveright, 1929). (The Kappa delta pi lecture series ; no 1). 教育科學之傳源 [WC]
- 1991 Zhang, Dainian ; Cheng, Zhongying [Cheng, Chung-ying]. *Zhongguo si wei pian xiang*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1991). [Geschichte der chinesischen Philosophie]. 中國思維偏向 [WC]

**Zhang, Junmai** = Chang, Carsun = Zhang, Jiasen (Beijing 1887-1969) : Professor für Völkerrecht Beijing-Universität, Philosoph, Vorsitzender der chinesischen demokratischen Partei

### Biographie

- 1905-1909 Zhang Junmai studiert Rechtswissenschaften, Wirtschaft, Politik und Deutsch an der Waseda Universität und Politische Wissenschaften an der Universität Tokyo. [YaoX1]
- 1913-1915 Zhang Junmai studiert Staatswissenschaften an der Universität Berlin. [Har3,Pohl1]
- 1914-1918 [Marxismus].  
Yin Xuyi : Der Weltkrieg liess die scharfen Widersprüche in den westlichen kapitalistischen Gesellschaften sichtbar werden und brachte den Glauben der fortschrittlichen Intellektuellen Chinas an das kapitalistische System ins Wanken. Andererseits entwickelte sich der nationale Kapitalismus schnell, die Zahl der Industriearbeiter wuchs stark an und die Arbeiterbewegung begann sich zu entfalten. Dies führte die fortschrittlichen Intellektuellen zu der Erkenntnis, dass die sogenannte Arbeiterfrage in China schon von aktueller Bedeutung war. Es begannen Diskussionen über eine neue Kultur und Ideologie sozialistischer Ideen. Wenn die Intellektuellen von Demokratie sprachen, so verstanden sie darunter jedoch mehr als eine bürgerliche Demokratie und gaben ihrer Diskussion eine sozialistische Ausrichtung. Aber die meisten konnten den Marxismus immer noch nicht von anderen sozialistischen Strömungen, insbesondere nicht vom Anarchismus, unterscheiden.  
Liang Qichao, Zhang Dongsun und Zhang Junmai waren besorgt darüber, dass sich der Bolschewismus ausdehnte. Sie fürchteten den Untergang der alten idealistischen Ideologie und setzten ihre Hoffnungen auf den Neo-Idealismus, den Pragmatismus und die Doktrin der kreativen Evolution. Sie leugneten den Marxismus als die einzige wissenschaftliche Lehre des Sozialismus und versuchten, den Unterschied zwischen dem Marxismus und anderen sozialistischen Strömungen zu verwischen. Sie meinten, der moderne Sozialismus hätte sich aus unzähligen Revisionen und Ergänzungen ergeben und wäre nicht mehr die Lehre von Marx allein. Sie führten sogar die Losung des Revisionismus 'Zurück zu Kant' in China ein, um zu verhindern, dass sich der Marxismus verbreitete. [KUH7:S. 496, 508-509]
- 1919 Zhang Junmai reist anlässlich der Friedenskonferenz in Versailles durch Europa. Er wird von den Philosophen Rudolf Eucken und Henri Bergson beeindruckt. [Pohl1,YaoX1]
- 1919-1922 Zhang Junmai studiert an der Universität Jena. [Gal1]
- 1922 Hans Driesch reist in China und wird von Zhang Junmai als Übersetzer begleitet. [Kant3]

- 1923.02.14 Opposition to John Dewey's pragmatism derived its power from the new currents of Western philosophy, based on the thought of Hegel and Bergson, that began to appear in the 1920's. Zhang Junmai expressed this opposition to Dewey in a lecture delivered at Qinghua University in Beijing on February 14, 1923, dealing with philosophies of life. This led to a new controversy. Zhang was at the time returned from studies in Japan and Germany. His study of Bergson had given him a vision of reality radically opposed to the positivistic philosophies of the period, particularly when he saw these philosophies imported into China and used by Chinese scholars against the classical thought of the Chinese themselves. He was among the few Chinese at this time who had a true insight into what constitutes philosophical thought in the Western sense and what makes it distinct from inductive scientific thought. He insisted that our acquaintance with reality obtained through philosophy, aesthetics and religion is a higher and more necessary type of knowledge than that obtained by science and that, consequently, we must go beyond the range of the empirical sciences, both in subject matter and in method. [DewJ186]
- 1926 Zhang, Junmai. *Ai guo de zhe xue jia : Feixide* [ID D19595].  
Joachim Kurtz : Zhang Junmai weist auf die Auseinandersetzungen zwischen der Guomindang und der Kommunistischen Partei und den äusseren Druck auf China hin. Er bezieht die Situation des zeitgenössischen Deutschland in seinen Vergleich ein und bekennt sich zur 'Allianz der Verlierer' im 1. Weltkrieg. [Kur2:S. 223]
- 1932 *Dem Andenken Spinozas*. In : Deutsch-chinesische Nachrichten ; Sonderausgabe, 24. Nov. (1932).  
"Selten erheben sich in unseren Tagen Stimmen der selbstlosen und unabhängigen Humanität, besonders selten klingen sie nach China hinüber aus den Ländern, die ihrerseits mit Leidenschaft und Selbstverständlichkeit die höchsten Werte philosophischen Denkens zu ihrer Belehrung und Bereicherung aus China hinübernahmen. Sei es der Stimme Spinozas vergönnt, ein edler Dank zu sein für das Edle, das es Europa gab ! Sei die Stimme Spinozas für China das selten gehörte, aber stets wirksame Bekenntnis Europas zu der Wahrheit, dass sich derselbe Himmel über Europa und China wölbt."  
Marian Galik : The German part begins with the most diverse thoughts expressed about Spinoza between the years 1770 till 1831 by his propagator Goethe, follows with excerpts from Herder's *Einige Gespräche über Spinozas System* and winds up with the fragment *Der Tod des Spinoza* from the novel *Amor dei* von K.B. Kolbenheyer. The Chinese version starts with the Chinese ode *Si bin no sha yu* [Admiration before Spinoza's portrait] by He Lin. Then follows the Chinese translation of Spinoza's biography by Jean Maximillien Lucas. Then follows *Si bin no sha yu Zhuangzi* [Spinoza and Zuangzi] by Hu Shi and *Si bin no sha zhi zheng zhi zhe xue* [Spinoza's political philosophy by Zhang Junmai. The 'Festschrift' carried also the first chapter of *Ethics* in the translation of He Lin and the chapter XX of *Tractatus theologico-politicus* by Li Shuli (Pseud.).

Hu Shi begins his essay by noting the great similarity between Zhuangzi's and Spinoza's philosophy. "Would it not be a pleasant and rewarding work to investigate in what Spinoza and Zhuangzi agree and in what they differ, and why they agree or differ in individual points?" According to Hu Shi, Spinoza and Zhuangzi agree most in pantheism. That omnipresent Zhuangzi calls Way (Tao), and Spinoza God (Shen). Even though both make use of different terms, they nevertheless have something very similar in mind. Spinoza's word God is very close indeed in its significance to Zhuangzi's Way and is remote from the normal Christian or Jewish interpretation. Spinoza's God is 'substance' and here Hu Shi quotes from Spinoza's *Ethics* : it is something "which is in itself and is conceived through itself". Hu Shi sees Spinoza's concept of God or Nature as self-creating (natura naturans) in Zhuangzi's self-creating Way that "gave spirituality to the spirits and gods". The second point of contact between Zhuangzi and Spinoza is, according to Hu Shi, in determinism, and this in absolute determinism. In his view, Zhuangzi and Spinoza differ in their approach to logic. Zhuangzi "did not scold over right and wrong", Spinoza believed in his "mathematico-logical" method and considered it to be absolutely reliable in determining what is 'right' and 'wrong' or 'good' and 'bad'.

Hu Shi does not document Spinoza's divergent view from the latter's philosophy, but from his life. He points out the fairly known case of Spinoza's sister who, on the death of their father, tried to appropriate the entire legacy. Spinoza won the lawsuit, but he renounced his share in favour of his sister. He was not interested in the inheritance, but held to show clearly the evident difference between 'right' and 'wrong', 'justice' and 'injustice'.

As to Spinoza's political philosophy, Hu Shi just does not refer to it by a single word. But he equally fails to make any reference to Zhuangzi's political views.

Zhang Junmai's essay Spinoza's political philosophy begins with a brief introduction into Spinoza's philosophy. It takes note of similar problems as Hu Shih : pantheism, determinism and others, for example, a mechanistic apprehension of the world-political issues are taken up in the second part. Zhang distinguishes two types of political scientists - those following Plato, who aim rather at ideal aspects of government, and those who are for Aristotle, concerned rather with the practical side. Spinoza belongs to the latter type. Zhang Junmai begins his analysis of Spinoza's political philosophy with a criticism of the first type of philosophers when he writes that they think of people "not as they are, but as they would like them to be", thus making use of Spinoza's own words. The result is that this most real of sciences, Zhang Junmai thus calls political science, does not originate in human nature and its expression in practical life. Zhang follows up with intent Chapter I of Spinoza's *Tractatus politicus* and applies his mind to politics. Human passions, like love and hate, jealousy, anger, pride, these he does not consider to be vices of human nature, but the properties as heat and cold, wind and storm. This, according to him, Spinoza holds in common with modern philosophy. The latter too is concerned with an objective, scientific approach to social phenomena.

Zhang Junmai devoted about two thirds of his essay to three important questions of Spinoza's philosophy: that of the identity of the concept of right and power, that of the state of nature and political State, and the question of the freedom of thought and speech.

While in the first part of his essay Zhang adhered strictly to the *Tractatus politicus*, now he calls to his aid also the *Tractatus theologico-politicus*. The statement concerning the identity of right and power is taken from the first book, while concrete illustration to it comes from Spinoza's second work. Both of them, power and right, are bound by a relationship of reciprocity. Right is determined by power. Man may enjoy as much right as he is able to win for himself or maintain ("he has as much right as he has power and strength"). Zhang illustrates this Spinoza's axiom from Spinoza's work about fish swimming in the water. Their life is determined by their presence in the natural element. At the same time big fish eat small ones, and with perfect right. Spinoza speaks of natural power and right. One has as much (natural) right as he has (natural) power. And Spinoza considers also man, as long as he is not firmly set in some State framework, only as a part of nature, "Right is the sphere of man's free movement", writes Zhang Junmai, faithfully interpreting Spinoza, "there is no other [right] except that whose basis is formed by power".

Considerations on State formations lead Zhang to the lengthiest part of his essay that deals with the State, or the so-called contract, or social contract. In this part he compares Spinoza's views on social contract with those of Th. Hobbes, J. Locke and J.J. Rousseau. He could not be said to stick up for anyone of them. Naturally, Zhang's attention is focused on Spinoza's views on social contract and he justifies them from a relatively wide angle as being the consequence of Spinoza's metaphysics and his view on the psychophysical habitus of the "political animal".

Zhang's longest quotation from Spinoza and its application to Chinese conditions of the time: "The best condition of a commonwealth (imperium) is easily discovered from the purpose of political order: which is simply peace and security of life. Accordingly, the best commonwealth is one in which men live in harmony and the laws are kept unbroken.

Rebellions, wars, and contemptuous disregard for law must certainly be attributed to the corrupt conditions of the commonwealth rather than to the wickedness of its subjects. For citizens are not born, but made. Besides, men's natural passions are the same everywhere; hence, if wickedness is more dominant and crime more prevalent in one commonwealth than in another, this certainly is due to the fact that the first has not done enough to promote harmony, has not framed its laws with sufficient foresight... For a political order which has not removed the causes of civil strife, where war is a constant threat, and laws are often broken, differs little from a veritable state of nature, where everyone lives as he pleases with great danger to his life."

Zhang Junmai applies these thoughts directly to China. He says that "our country still lives in barbarism and cannot even be called a State". Zhang deals not of "barbarism" any more, but of an ideal State, such as was, for example, the city of Amsterdam in Spinoza's time. In his

exposition of the freedom of thought and speech, he adheres to Spinoza, but distorts him to some extent : he sets the ideal of a free development of the individual largely in an antithesis to the governing system of the society.

Zhang further states in agreement with Spinoza that the people have a right to the freedom of thought and speech, but again distorts him in a certain measure when he says that this freedom 'cannot extend to acts'. According to Zhang, an analysis of things is a matter of 'right' and 'wrong' and belongs to the competence of philosophers and scholars, and who incites the masses against government is a 'rioter and rebel'. To maintain order and peace, the State must punish these rioters and rebels.

Zhang Junmai's essay was related to the fight for bourgeois democracy directly, even though it was not a consistent fight. He has distorted Spinoza's message in order to avoid direct confrontation with Chiang Kaishek and not to have to sympathize with the struggle of the Chinese communists. His demands for freedom of thought and speech must be evaluated as a very progressive one for that period. [SpiB22]

1932 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Feixide dui Deyizhi guo min yan jiang*. Zhang Junmai yi. [ID D9578].

Zhang schreibt im Vorwort : Als die feindliche Armee auf das Territorium Deutschland eindrang, war es Fichte, der mit laut mahnender Stimme an die deutsche Nation appellierte und die Ursache ihres sittlichen Verfalls aufzeigte, und die Methode, sich aus dieser Notlage herauszuhelfen und sich zur eigenen Rettung zusammenzuschliessen, darlegte. Seine Vorlesungen haben sehr dazu beigetragen, die deutsche Nation aus dem Zustand der Unterjochung und Zerstückelung herauszuführen. Daraus können wir heute noch Lehren zur Überwindung unserer tiefeingewurzelten Missstände ziehen.

Im Vorwort zur 4. Aufl. beschreibt Zhang Junmai, dass er 1931 miterleben durfte, wie Wilhelm Frick, der erste nationalsozialistische Minister in Deutschland, 'auf einer Versammlung der NSDAP eine Ausgabe der Reden von Fichte in den Händen hielt und mit lauter Stimme daraus rezitierte, in der gleichen Weise wie in der Kirche aus der Bibel vorgelesen wird'.

Joachim Kurtz : Die 'höhere Einsicht' des 'neuen Bürgers', die die freiwillige und rückhaltlose Identifikation des 'kleinen Ich' mit einem naturgemäss schwer bestimmbareren Gemeinwillen, dem 'grossen Ich', einfordert, ist für Fichte genauso wie für chinesische Intellektuelle das einzig denkbare Fundament, auf das ein zukünftiges, widerstandsfähigeres Staatswesen gegründet werden kann. Zhang sieht sich zu einer beispiellosen und immer weiter verschärfen 'Selbstanklage' der republikzeitlichen Bildungselite angeregt, die keinerlei Ausflucht, auch nicht den Verweis auf übermächtigen äusseren Druck, als Entschuldigung für das Versagen der politischen Klasse gelten lässt. Es ist ihm bewusst, dass die Selbstanklage nur dann wirksam werden kann, wenn sie durch die reale Aussicht auf eine bessere Zukunft versüsst wird, denn nur eine derartige Hoffnung würde dem Publikum den Mut und das Selbstvertrauen zum tatsächlichen Handeln geben. [Kur2:S. 224, 229-230]

- 1953 Zhang, Junmai. *Wo zhi zhe xue si xiang, Yuan kan yu Xianggang 'Zai sheng'* [ID D17142]. Zhang schreibt : Soweit ich mich erinnere, ist die Debatte über 'Lebensanschauung' durch meinen Vortrag mit dem Titel *Ren sheng guan* [Lebensanschauung] angestoßen worden. Damals war ich gerade aus Europa zurückgekehrt und vertrat, unter dem Einfluss von Bergson und Eucken, den Gedanken, dass die Menschheit Denken und freien Willen hat...Zwei, drei Jahrhunderte war der europäische Geist geprägt durch eine einseitige Betonung des Wissens und glaubte, der Fortschritt des Wissens werde der Menschheit grenzenloses Glück bringen. Nach zwei Weltkriegen haben die Menschen Europas und Amerikas jedoch ein tiefes Bewusstsein davon gewonnen, dass das bloße Vertrauen auf Wissen nicht nur kein Glück schafft, sondern sogar den Weltuntergang herbeiführen kann... Vor über 160 Jahren hat Kant ausser der *Critik der reinen Vernunft* und ihrer Kritik des Wissens auch die *Critik der praktischen Vernunft* geschrieben, in der er die Herkunft von Moral diskutiert. Beide Aspekte haben für Kant gleiches Gewicht und er trifft sich darin mit dem Konfuzianismus, der Menschlichkeit (*ren*) und Weisheit (*zhi*) gleichermaßen betont, wie auch mit dem Buddhismus und dessen doppelter Kultivierung von Mitleid (*bei*) und Weisheit. Kant ist der herausragende moderne Vertreter eines solchen Ziels... Am Anfang meiner Beschäftigung mit Philosophie stand das Interesse an Rudolf Eucken und Henri Bergson... In ihren Büchern aber betonen Eucken und Bergson einseitig den sogenannten 'Lebensstrom', der in Antiintellektualismus mündet, und ignorieren die seit ein, zwei Jahrhunderten im System der europäischen Philosophie entwickelte Erkenntnistheorie. Nach der ersten Auseinandersetzung mit diesen Theorien konnte ich mich einer gewissen Unzufriedenheit nicht erwehren. So las ich zugleich Kants Werke vermittelt durch den Neukantianismus. Darin zeigte sich eine noch unterschwellige Tendenz meines Geistes. Eucken und Bergson vertreten eine Philosophie des freien Willens, der Tat und der Veränderung, die mich ansprach. Allerdings kennen sie nur das Veränderliche, nicht aber das Beharrliche, nur den Strom, nicht aber die Tiefe, nur die Tat, nicht aber die Weisheit, die zwischen wahr und falsch zu unterscheiden vermag. Ihre Philosophie ist wie eine Landschaft mit steilen Gipfeln, in der kein breiter und ebener Weg in Sicht ist. Obzwar Eucken ständig vom Geistesleben spricht und der späte Bergson den Ursprung der Moral thematisiert, sieht keiner von beiden Erkenntnis und Moral als stabilisierende Komponenten von Kultur an... Ich schätze die deutsche Philosophie... Selbstverständlich verteidige ich das Denken des chinesischen Konfuzianismus, eben weil es zwischen konfuzianischem Denken und Kantischer Philosophie Gemeinsamkeiten gibt. [Kant3]
- 1953 Ezra Pound composed at St Elizabeths Hospital *Cantos* 85-89. Zhang Junmai was taken to the hospital by William McNaughton, a student at Georgetown University and a regular visitor. Zhang Junmai was at work on *The development of Neo-Confucian thought* (1957). He was enthusiastic as Pound about their meetings and their exchange of ideas. Zhang made the usual objections to Fenollosa's treatment of the Chinese written character. The talk then turned to James Legge and Arthur Waley. Pound remarked : "The trouble with Legge's versions is, whenever Confucius disagrees with St Paul, Legge puts in a footnote to say that Confucius must be wrong." [Pou16]

1953-1955

William McNaughton's Memoir: /

"What Pound and Carsun Chang [Zhang Junmai] Talked About at St Elizabeths".

I met Dr Chang through mutual friends in the intellectual Chinese community in Washington, DC. Chang then had a private cubicle at the Library of Congress, where he was working on his book on neo-Confucian philosophy. When he heard that I was acquainted with Pound, he asked if it would be possible for me to introduce him to Pound. Having received Pound's permission to do so, I took Dr Chang with me the next time I went to St Elizabeths. It was almost certainly the second or third Tuesday in November 1953. Over the next eighteen months Dr Chang went to see Pound many times. I would judge that there were a total of about ten interviews between the two men, all taking place not later than May 1955.

During their first meeting Pound told Chang—rather frankly, I thought, in view of Chang's absorption at that time in his work on neo-Confucianism - that he (Pound) wanted Confucianism as Confucius had it and that he "found little of interest in later dilatations."

Among "late dictations" it was clear that Pound intended to include neo-Confucianism.

Pound and Dr Chang talked about Pound's work ; about Leopoldine reforms ; and about Thomas Jefferson. Chang knew a good deal about Jefferson. He told Pound how he had come to draft a constitution for China on Jeffersonian principles. The draft later became the basis of the Constitution which was adopted and which is still supposed to be in effect in Taiwan.

On one of my visits to St Elizabeths with Carsun Chang. Pound said to him, "if there were only four Confucians in China who would get together and work with each other, they could save China." "Four ?" Dr Chang laughed. "One is enough." In the exchange Chang showed himself, perhaps, to be the more orthodox Confucian. But into the *Rock-Drill cantos*, Pound did write from the Canon of History the idea that it may depend on one man. Before Dr Chang and I left that day, Pound said to me, "Bring him out again. He is somebody you can talk to. He is interested in the definition of words." Mrs Pound also asked me to bring Chang out again. "Eppy," she said, "is very hungry for adult company out here."

Later on Chang asked Pound to write an introduction for his book on Chinese philosophy. Pound wrote one page in which he said he thought that the reader would be delighted with a book about a thinker who once clapped his hands with joy at the sight of a leaf. Chang decided not to use the introduction. He had wanted something more scholarly, and Pound had written the introduction "like a poet". (In addition to his formal Chinese education, Dr Chang had been a post-graduate student in Germany, and his attitude perhaps had been colored by Germanic ideas of scholarship.) From Chang's manuscript Pound got the "rules for a man in government" which appear at the beginning of Canto 89 : To know the histories / to know good from evil / And know whom to trust. [Pou16:S. 105]

- 1958 Tang, Junyi ; Zhang, Junmai ; Mou Zongsan ; Xu, Fuguan. *Zhongguo wen hua yu shi jie*. [Die chinesische Kultur und die Welt ; Manifest].  
Max Weber wird zwar nicht namentlich erwähnt, es gibt aber einen Bezug zwischen jenen Teilen des Manifests, in denen die Frage der metaphysischen Verankerung des Konfuzianismus verhandelt wird, um Webers Studie zum Konfuzianismus herzustellen. Das Manifest konstatiert verschiedene Erscheinungen mangelnder Modernisierung und Industrialisierung in China. Diese werden nicht nur mit der geringen Präsenz moderner Wissenschaften und Technik in China erklärt. Auch Demokratiedefizite institutioneller Natur, wie sie sich bereits unmittelbar nach der Ausrufung der Republik 1912 im Scheitern des Parlamentarismus, in der unzulänglichen politischen Repräsentation gesellschaftlicher Interessen und in einem Mangel an lokaler Autonomie bemerkbar machten, seien zu beheben. Gleiches gilt für die unklaren 'Vorstellungen von Volksrechten und Demokratie', die im chinesischen Volk nach der Gründung der Republik vorhanden gewesen seien. Es steht für die Verfasser deshalb ausser Frage, dass China sich Errungenschaften westlicher Zivilisation aneignen muss. Zugleich wollen die Verfasser verhindern, dass Fehlurteile über die chinesische Kultur bei westlichen und chinesischen Denkern weiter um sich greifen. In ihrer Überzeugung handelt es sich dabei um Missverständnisse, die, so sie unwidersprochen blieben, nicht nur den Fortbestand der chinesischen Nationalkultur gefährden würden, sondern zugleich den Versuch einer zeitgenössischen Neuinterpretation des konfuzianischen Denkens der späten Kaiserzeit als abwegig erscheinen liessen. Das Manifest bestreitet daher, erstens, dass die chinesische Kultur ohne 'transzendente Gefühle religiöser Natur' sei. Zweitens kritisieren die Verfasser Ansätze europäischer und chinesischer Denker, die ihren Ausgang im 17. Jahrhundert haben und in denen die konfuzianischen Strömungen der späten Kaiserzeit mit bekannten Denkrichtungen der abendländischen Philosophie, wie etwa dem Materialismus, Naturalismus oder Rationalismus, gleichgesetzt werden. Drittens monieren sie, zeitgenössische Tendenzen in der Erforschung der chinesischen Kultur seien von einem szientistischen, positivistischen Wissenschaftsverständnis geprägt. Dadurch werde die chinesische Kultur auf den Status eines Artefakts oder Relikts reduziert und so gewissermassen für tot erklärt. Schliesslich übt das Manifest Kritik an der Auffassung, China habe vor dem 20. Jahrhundert deshalb kein demokratisches Staatswesen gekannt, weil es den geistigen Traditionen Chinas grundsätzlich an demokratischem Gedankengut fehle. Dass China erst unter westlichem Einfluss, und nicht schon zuvor, aus eigenen Traditionen heraus, demokratische Institutionen entwickelt habe, führen die Verfasser zum Teil auf historische Kontingenz zurück : Weil China sei dem Ende des 19. Jahrhunderts eine 'Invasion durch den westlichen Kapitalismus und Unterdrückung durch den Imperialismus' erlitt, habe sich das kommunistische Denken verbreiten können. Tatsächlich würde der geistigen 'Hauptströmung' des spätkaiserzeitlichen Konfuzianismus dem Wesen nach aber eine demokratische Staatsordnung entsprechen. [Fröh2]

### *Bibliographie : Autor*

- 1922 Eucken, Rudolf ; Chang, Carson [Zhang, Junmai]. *Das Lebensproblem in China und Europa*. (Leipzig : Quelle & Meyer, 1922). [WC]
- 1922 Zhang, Junmai. *Xin Deguo she hui min zhu zheng xiang ji*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1922).  
新德國社會民主政象記
- 1923 [Driesch, Hans]. *Dulishu jiang yan lu*. Dulishu zhu ; Zhang Junmai, Qu Shiying yi ; Jiang xue she bian ji. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1923). (The Driesch lectures ; no 1-8).  
Abhandlungen über Francis Bacon, Jakob Sigismund Beck, George Berkeley, Charles Darwin, René Descartes, Albert Einstein, Johann Gottlieb Fichte, Jacob Friedrich Fries, Arnold Geulincx, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Thomas Hobbes, David Hume, Friedrich Heinrich Jacobi, Emmanuel Kant, Gottfried Wilhelm Leibniz, Salomon Maimon, Nicolas de Malebranche, John Locke, Friedrich Schelling, Baruch Spinoza.  
杜里舒講演錄. 第1期

- 1924 [Driesch, Hans]. *Aiyinsitan shi xiang dui lun ji qi pi ping*. Yi shu zhe Zhang Junmai. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1924). Übersetzung von Driesch, Hans. *Die Relativitätstheorie Einsteins und ihre Kritik : eine logische Untersuchung*. (Shanghai : Commercial Press, 1924).
- 1926 Zhang, Junmai. *Ai guo de zhe xue jia : Feixide*. In : Dong fang za zhi ; no 23 (Juli 1926). [Fichte : ein patriotischer Philosoph].  
愛國哲學家：菲希德 [Kur2]
- 1932 Zhang, Junmai. *Goethe und Confucius*. In : Da lu za zhi, De hua ri bao = Deutsch-chinesische Nachrichten (1932). Die chinesische Version erschien in *Chen bao* (1932). [Gal1]
- 1932 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Feixide dui Deyizhi guo min jiang yan*. Feixite zhu ; Zhang Junmai yi. (Beijing : Zai sheng za zhi she, 1932). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Reden an die deutsche Nation*. (Berlin : In der Realschulbuchhandlung, 1808). [Auszüge].  
菲希德對德意志國民講演
- 1932 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Feixide dui Deyizhi guo min yan jiang*. Zhang Junmai yi. (Beijing : Zai sheng za zhi she, 1932). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Reden an die deutsche Nation*. (Berlin : In der Realschulbuchhandlung, 1808). [Auszüge].  
菲希德對德意志國民演講 [Fich3]
- 1935 Zhang, Junmai. *Min zu fu xing zhi xue shu ji chu*. (Beiping: Zai sheng she, 1935). [Abhandlung über die Philosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].  
民族復興之學術基礎 [WC]
- 1935 Zhang, Junmai. *Min zu fu xing zhi xue shu ji chu*. Vol. 1-2. (Beijing : Zai sheng she, 1935). [Betr. George Wilhelm Friedrich Hegel].  
民族復興之學術基礎
- 1951 Zhang, Junmai. *Tiao zhan yu hui ying*. (Xianggang : Zi you chu ban she, 1951). (Cong Taoyinpi wen hua zi jue shuo kan Zhongguo). [Betr. Arnold Joseph Toynbee].  
挑戰與回應
- 1952 Zhang, Junmai. *Meiguo gong he min zhu liang dang zhi ming da hui pang ting ji*. (Xianggang : Zai sheng za zhi she, 1952).  
美國共和民主兩黨指名大會旁聽記
- 1957-1962 Chang, Carson [Zhang, Junmai]. *The development of neo-confucian thought*. Vol. 1-2. (New York, N.Y. : Bookman Associated, 1957-1962).
- 1959 Zhang, Junmai. *Zhang Junmai xin da lu yan lun ji* = A collection of Dr. Carson Chang's works. Zou Ziqiang bian. (Jiulong : Zi you chu ban she, 1959). [Weltpolitik].  
張君勸新大陸言論集
- 1962 Zhang, Junmai. *Wang Yang-ming : idealist philosopher of sixteenth-century China*. (New York, N.Y. : St. John's University Press, 1962). (Asian philosophical studies ; no 1).
- 1981 Zhang, Junmai. *Zhong xi Yin zhe xue wen ji*. Cheng Wenxi bian. (Taipei : Taiwan xue sheng shu ju, 1981). [Enthält] : Zhang, Junmai. *Wo zhi zhe xue si xiang, Yuan kan yu Xianggang "Zai sheng"* (1953). [Mein philosophisches Denken]. [Enthält Äusserungen über die deutsche Philosophie].  
中西印哲學文集 /我之哲學思想原刊於香港再生 [WC]

- 2008 Pound, Ezra. *Ezra Pound's Chinese friends : stories in letters*. Ed. and ann. by Zhaoming Qian. (Oxford : University Press, 2008).  
[Enthält] : Briefwechsel mit Song Faxiang (1914), Zeng Baosan, Yang Fengqi (1939-1942), Veronica Hulan Sun, Fang Achilles (1950-1958), Angela Jung Palandri (1952), Zhang Junmai (1953-1957), Zhao Ziqiang (1954-1958), Wang Shenfu (1955-1958), Fang Baoxian (1957-1959).  
Appendix : Ezra Pound's typescript for "Preliminary survey" (1951).  
[http://cs5937.userapi.com/u11728334/docs/901475cb4b3c/Zhaoming\\_Qian\\_Ezra\\_Pounds\\_Chinese\\_Sto.pdf](http://cs5937.userapi.com/u11728334/docs/901475cb4b3c/Zhaoming_Qian_Ezra_Pounds_Chinese_Sto.pdf). [ZB]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1974 Jeans, Roger Bailey. *Syncretism in defense of confucianism : an intellectual and political biography of the early years of Chang Chiün-mai, 1887-1923*. (Washington D.C. : George Washington University, 1974 ; Ann Arbor, Mich. : University Microfilms International, 1974). Diss. George Washington Univ., 1974. [Zhang Junmai]. [WC]
- 1997 Jeans, Roger B. *Democracy and socialism in Republican China : the politics of Zhang Junmai (Carsun Chang), 1906-1941*. (Lanham, M.D. : Rowman & Littlefield, 1997). [WC]

### **Zhang, Zai** (1020-1077) : Philosoph, Neokonfuzianismus

#### *Bibliographie : Autor*

- 1996 Chang, Tsai [Zhang, Zai]. *Rechtes Auflichten = Cheng meng*. Übersetzt aus dem Chinesischen ; mit Einleitung und Kommentar versehen und hrsg. von Michael Friedrich, Michael Lackner und Friedrich Reimann. (Hamburg : F. Meiner, 1996). [*Zheng meng.*] [KVK]

#### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1937 Eichhorn, Werner. *Die Westinschrift des Chang Tsai : ein Beitrag zur Geistesgeschichte der nördlichen Sung*. (Leipzig : F.A. Brockhaus, 1937). (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes ; Bd. 22, Nr. 7). Habil. Univ. Göttingen, 1936. [Zhang Zai].
- 1996 Ommerborn, Wolfgang. *Die Einheit der Welt : die Qi-Theorie des Neo-Konfuzianers Zhang Zai (1020-1077)*. (Amsterdam : B.R. Grüner ; Philadelphia : J. Benjamins, 1996). (Bochumer Studien zur Philosophie ; Bd. 23). Habil. Univ. Bochum, 1994.

### **Zhao, Bichen** (1860-1953) : Taoist

#### *Bibliographie : Autor*

- 1979 Zhao, Bichen. *Traité d'alchimie et de physiologie taoïste (Weisheng Shenglixue mingzhi)*. Introduction, traduction et notes par Cathérine Despeux. (Paris : Deux Océans, 1979). [Weisheng sheng li xu ming zhi]. [Des]

### **Zhao, Yabo** (1917-) : Philosoph, Pastor

#### *Bibliographie : Autor*

- 1965 Zhao, Yabo. *Cun zai zhu yi lun cong*. (Taipei : Zi you Daiping Yang wen hua shi ye gong si, 1965). (Zi you Taiping Yang da xue wen ku ; 2). [Abhandlung über den Existentialismus]. 存在主義論叢 [WC]
- 1967 Zhao, Yabo. *Xi yang zhe xue de fa zhan*. (Taipei : Taiwan shang wu yin shu guan, 1967). (Ren ren wen ku ; 367-368). [Die Entwicklung der westlichen Philosophie]. 西洋哲學的發 [WC]

- 1968 Zhao, Yabo. *Sa'erte de wu shen lun*. (Tainan : Wen dao chu ban she, 1968). (Wen dao xiao cong shu. Si xiang xiao cong shu ; 8). [Abhandlung über Existentialismus und Jean-Paul Sartre].  
薩爾特的無神論 [WC]
- 1970 Zhao, Yabo. *Er shi shi ji zhe xue liu pai*. (Taipei : [s.n.], 1970). [Philosophische Schulen des 20. Jahrhunderts].  
二十世紀哲學流派 [Baue1]
- 1974 *Xi fang tang dai zhe xue*. Zhao Yabo bian zhu. (Taipei : Gai guan chu ban, 1974). [Die westliche Philosophie der Gegenwart].  
西方當代哲學 [WC]
- 1975 [Maritain, Jacques]. *Zhi shi de deng ji*. Zhao Yabo yi. (Taipei : Zheng zhong shu ju, 1975).  
Übersetzung von Maritain, Jacques. *Distinguer pour unir ; ou, Les degrés du savoir*. (Paris : Desclée, de Brouwer et cie, 1932).  
知識的等級 [WC]
- 1982 Zhao, Yabo. *Zhong wai zhe xue gai lun zhi bi jiao yan jiu*. Vol. 1-2. (Taipei : Zhong yang wen wu gong ying she, 1982). [Vergleichende Studien zur chinesischen und ausländischen Philosophie].  
中外哲學概論之比較研究 [WC]
- 1987 Zhao, Yabo. *Gai bian jin dai shi jie de san wei si xiang jia : Makesi, Nicai, Foluoyide*. (Taipei : Taiwan shang wu yin shu guan, 1987). [Abhandlung über Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud].  
改變近代世界的三位思想家 : 馬克斯, 尼采, 佛洛伊德 [WC]

### **Zhen, Luan** (um 566) : Taoist, Mathematiker

#### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1995 Kohn, Livia. *Laughing at the tao : debates among buddhists and taoists in medieval China*. (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1995). [*Xiao dao lun* von Zhen Luan]. [WC]

### **Zhou, Dunyi** (1017-1073) : Philosoph, Neokonfuzianismus

#### *Bibliographie : Autor*

- 1876 *Thai-kih-thu : Tafel des Urprinzipes, mit Tschu-hi's Commentare nach dem Hoh-pih-sing-li*. Chinesisch mit mandschurischer und deutscher Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen. Hrsg. von Georg von der Gabelentz. (Dresden : R. v. Zahn, 1876). Diss. Univ. Leipzig, 1876.  
Übersetzung von Zhou, Dunyi. *Tai ji tu shuo*. 太極圖說

#### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1936 Eichhorn, Werner. *Chou Tun-i : ein chinesisches Gelehrtenleben aus dem 11. Jahrhundert*. (Leipzig : Brockhaus, 1936). (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes ; 21.5). [Zhou Dunyi].

### **Zhou, Fucheng** (1911-) : Professor Department of Philosophy, Qinghua-Universität

#### *Bibliographie : Autor*

- 1987 *Xi fang lun li xue ming zhu xuan ji*. Zhou Fucheng bian. Vol. 1-2. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1987). [Übersetzung ausgewählter Meisterwerke der westlichen Ethik].  
西方伦理学名著选辑 [Schop7]

- 1987 Zhou, Fucheng. *Xi fang lun li xue ming zhu xue ji*. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1987). [Ausgewählte Meisterwerke der westlichen Ethik].  
西方伦理学名著选辑 [WC]
- 1987 Zhou, Fucheng. *Xi fang zhu ming lun li xue jia ping zhuan*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1987). [Biographien berühmter westlicher Ethiker].  
西方著名伦理学家评传 [WC]

**Zhou, Guoping** (1945-) : Philosoph, Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences, Professor für Philosophie Beijing-Universität

### *Biographie*

- 1986 [Nietzsche, Friedrich]. *Bei ju de dan sheng : Nicali mei xue wen xuan*. Zhou Guoping yi [ID D18326].  
Zhou Guoping kritisiert die Übersetzung von Li Changjun, da dieser die englische Fassung als Vorlage genommen hat und es eine fehlerhafte Übersetzung sei. Er schreibt : Ich bin nicht gegen die Übersetzungen aus Taiwan oder Hong Kong. Aber man soll doch die Qualität der Übersetzung beachten. Eine Vorstellung der weltlichen Kultur ist eine ernsthafte Arbeit.  
Nach der Übersetzung schreibt Zhou : Es war nicht leicht, Nietzsches Werke zu übersetzen. Er ist ein grosser Philosoph und auch ein grosser Dichter. Seine Werke enthalten sowohl philosophische Lehre, als auch Poesie. Ein Übersetzer soll das Originalwerk verstehen und ziemlich hohe philosophische und literarische Bildung haben. Ich darf natürlich nicht sagen, dass meine Übersetzung am besten ist. Aber ich habe ernsthaft gearbeitet. Für die Übersetzung habe ich fast drei Jahre gebraucht. [Yu1:S. 103-104]
- 1986 Zhou, Guoping. *Nicali zai shi ji de zhuan zhe dian shang* [ID D18327].  
Ru Xin schreibt im Vorwort : Das Schicksal der Lehre Nietzsches in China war nicht glücklich. Anfang dieses Jahrhunderts, als sie nach China eingeführt wurde, waren manche Intellektuelle von seiner Lehre eine Zeitlang sehr begeistert. Später wurde Nietzsches Lehre missverstanden und falscher Gebrauch von ihr gemacht, was der vom deutschen Faschismus provozierten ‚Nietzsche-Welle‘ entsprach. Von da an war Nietzsche immer von böartigen Bezeichnungen belastet. Obwohl Nietzsches Einfluss in der modernen westlichen Welt immer grösser wird, sieht es bei uns immer noch schlecht aus : Seit über dreissig Jahren gibt es keine Übersetzung der Schriften Nietzsches, auch kein einziges Studienwerk, das von chinesischen Gelehrten selbst geschrieben wurde. Dieses Phänomen kann ja nicht als normal verstanden werden.

Zhou Guoping schreibt : In der Geburt der Tragödie hat Nietzsche die Prinzipien für den Ursprung der Kunst aufgestellt : die Kunsttriebe des Dionysischen und des Apollinischen. Sie gelten als prinzipielle Grundlage für die frühe Kunstphilosophie, aus der sich die späte Lehre des Willens zur Macht entwickelt hat. Besonders dieser Aspekt soll ins Auge gefasst werden. Nietzsche war Schopenhauer begegnet, als er zu Anfang dem Dasein des Menschen nachging. Er hat die Voraussetzung des Schopenhauerischen Pessimismus akzeptiert. Das ist aber kein Wunder. Wo es Zweifel gibt, da gibt es ständiges aufrichtiges Nachvollziehen. Der Pessimismus kann nur Ausgangspunkt der Überlegungen sein, aber nicht Schlusspunkt. Selbst wenn das Dasein im eigentlichen Sinne ohne jede Bedeutung ist, wollen wir ihm einen Sinn verleihen. Um dies zu realisieren, hat er zunächst vom ‚Dionysischen‘ und dann vom ‚Willen zur Macht‘ gesprochen. Im Wesentlichen sind das Dionysische und der Wille zur Macht eins und meinen das Hervorheben von Lebenskraft. Die Schlussfolgerung von Nietzsche war, dass man mit dem Hervorheben der Lebenskraft die tragische Eigenschaft des Lebens überwindet. Dies ist entscheidend für den Sinn des Daseins.

Nietzsches Philosophie setzte mit der ästhetischen Frage an, er fragte nämlich nach dem Entstehen der Tragödie. Unter dem besonderen Aspekt der Ästhetik musste er das menschliche Leben betrachten. Einerseits beeinflusst von Schopenhauers pessimistischen Ansichten zum Leben konnte er andererseits das sinnlose Leben nicht dulden. Er suchte deswegen in der Ästhetik einen Weg zu finden, mittels der Kunst dem Dasein Sinn zu verleihen. Der Anfang seiner ästhetischen Gedanken findet sich gerade in der Schrift Die Geburt der Tragödie, in der er sich von den Einflüssen der Schopenhauerschen Philosophie zu distanzieren suchte, um seine eigene Philosophie zu entwerfen. Aus den frühen ästhetischen Prinzipien hat sich das Phänomen des Dionysischen ergeben, aus dem sich dann der Begriff 'Wille zur Macht' entwickelt hat. Sowohl das Dionysische als auch der Wille zur Macht dienen dazu, auf die Frage nach dem Sinn des Daseins zu beantworten.

Sowohl die Naturwissenschaften als auch die idealistische Philosophie haben die Grundlagen des christlichen europäischen Glaubens stark erschüttert. An die Stelle ist der Aberglaube an Wissenschaft, Vernunft und materielle Zivilisation getreten. Nach kurzer Zeit wurde dieser Glaube auch erschüttert. Man hat gesehen, dass Wissenschaften auch beschränkt sind. Die materielle Blüte kann nur ein scheinbares Glück bringen. Von da an hat man im Westen den Glauben ans Leben verloren und war angesichts der öden Wüste der traditionellen Werte rat- und fassungslos.

Nicht das reine akademische Interesse hat Nietzsche zum Philosophieren geführt, sondern die Suche nach dem Sinn des Lebens. Philosophie war nicht sein Beruf, nicht sein Hobby, sondern sein ganzes Leben. Für ihn bedeutet Philosophie nicht die Trennung des Lebens, sondern die einzige Aufgabe, nach dem Sinn des Lebens zu suchen. Die Aufrichtigkeit der Lebenssuche in seinem Charakter ist mit dem Zeithintergrund der allgemeinen Wertekrise in der kapitalistischen Welt verbunden, was Nietzsche zu einem Propheten über die künftige Menschensentwicklung in der westlichen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts geworden.

Wir können seine Antworten zusammenfassend so formulieren : Erstens die Beseitigung der Unterdrückung der Instinkte des Menschen durch Vernunft und Moral, um die menschlichen Instinkte gesund zu entwickeln. Zweitens die Entfaltung des Vermögens der Selbst-Überwindung, damit der Mensch zum Schöpfer der Kulturwerte wird. Drittens soll das Ethische und Wissenschaftliche durch das Ästhetische ersetzt werden.

Wenn man heutzutage den Quellen der abendländischen Denkströmungen dieses Jahrhunderts nachgehen will, hat man gesehen, dass man Nietzsche auf keinen Fall ausser Acht lassen darf. Er ist von uns gegangen, aber sein Schatten fällt noch immer auf das ganze Zeitalter. Wenn man die Literatur über die westliche Philosophie seit einem halben Jahrhundert liest, ist Nietzsches Einfluss ganz eindeutig. Was die heutige westliche Philosophie diskutiert, hat Nietzsche bereits in expliziter Weise besprochen. Nietzsche war der Anreger für die wichtigsten westlichen Denkströmungen.

Shao Lixin : Nietzsche gave meaning to individual existence through the concept of the universal life. He demanded that individuals, from the standpoint of universal life, welcome the eternal becoming, including the destruction of finite individuals.

When Nietzsche stressed that the highest degree of affirmation is possible only when the eternal recurrence is accepted as fate, he was actually saying that life is meaningless, and the yesayers should accept this meaningless life as it is. After seeing through the true nature of life – the meaninglessness of life, if you still love life and glorify it, only then you prove yourself a true tragic hero, and only then you arrive at the ultimate affirmation of life. There is a heroism in this attitude, but unmistakably there is also a desperation in it.

Among many choices that are open to him, man ought to choose those that will guarantee his access to further choices. That is, man should always remain undefined, man's every activity of self-creation should simultaneously create freedom for new creation. Therefore Nietzsche has proposed a new kind of morality for creators.

Nietzsche was dissatisfied with the status quo of the bourgeois society. Instead of formulating a more progressive social ideal, he was always nostalgic of a hierarchical society based largely on slavery. This is a most distressing contradiction in Nietzsche's thought.

We must understand that when Nietzsche emphasized the instincts of life he had the species in mind ; when such instincts are expressed in an individual, they are the individual's inner vitality.

Yu Longfa : Zhou Guoping plädiert für eine nüchterne Beschäftigung mit der Lehre Nietzsches. Unter dem Banne der marxistischen Methodologie, die er auf seine Weise verstanden hat, beginnt er Nietzsches Philosophie zum Gegenstand seiner wissenschaftlichen Arbeit zu machen, indem er zunächst dem Originalwerk Nietzsches nachzugehen versucht. Es geht im wesentlichen um die Frage nach zentralen Ideen der Philosophie Nietzsches, mit denen die chinesische Gelehrtenwelt konfrontiert sein soll.

Zhou sagt, dass niemand an Nietzsche vorbeikommen könne, denn Nietzsches Philosophie sei neben dem Marxismus für die chinesische Rezeption der westlichen Philosophie ein gleichwertiger Platz einzuräumen. Diese bevorzugte Feststellung der Position der Philosophie Nietzsches wurde später von manchen linksorientierten chinesischen Wissenschaftlern in Frage gestellt.

Das Übermensch-Konzept wird als Konzeption einer Art von neuen Menschen angesehen, die nach Ansicht Zhous reich an Willen zur Macht sein sollten. Die Expansion des Willens zur Macht gilt hier als Massstab für die Umwertung aller Werte. Zhous Hinweise auf Nietzsches Gedanken wie 'Wille zur Macht' 'Übermensch' und 'Umwertung aller Werte', die auf das Dionysische zurückgehen, haben dem chinesischen Leser geholfen, Mängel bei der Erkenntnis des Dionysischen Geistes zu beseitigen.

Zhou Guopings Vermittlung der Einflüsse Nietzsches auf die moderne westliche Philosophie gibt dem chinesischen Leser ein unzulängliches Bild von der Aufnahme und Wirkungsgeschichte in der westlichen Welt. [Yu1:S. 138-147, 150-151, Shao1:S. 121-124]

1986 Zhou, Guoping. *Cong jiu sheng chong dong dao quan li yi zhi* [ID D18328].  
Zhou schreibt : Wenn man das Wesen der Ästhetik in der Philosophie Friedrich Nietzsches erfassen will, so muss man diesen Punkt unbedingt beachten : Was Nietzsche bei philosophischem Denken interessiert, ist die Lebensfrage. Die Ästhetik ist sein besonderer Blickwinkel, um das Leben zu bedenken. Er hat der Kunst einen metaphysischen Sinn verliehen, denn es ist sein Ziel, ein Antwort auf die Lebensfrage zu geben. [Yu1:S. 146]

1986 Zhou, Guoping. *Sheng min de kun ao he chuang zao de huan xin* [ID D18329].  
Zhou schreibt : Wenn man den Begriff 'Willen zur Macht' im Sinne Friedrich Nietzsches als einen politischen Begriff versteht, so kann Nietzsche nur als Befürworter für die politische Macht missdeutet werden. In der Tat ist dieser Begriff nur ein poetischer Ausdruck der nie zu Ende gehenden Schöpfungskraft des Lebens. Gerade in diesem Sinn bezeichnet Nietzsche seinen Begriff Willen zur Macht als 'Lebenswillen'. Nietzsche war immer gegen die Macht im politischen Sinne und nannte sie deshalb 'Machtgier', 'Willen zur Landnahme' und 'Verdummung des Menschen'. [Yu1:S. 147-148]

- 1986 Zhou, Guoping. *Nicai*. In : Xu, Chongwen. *Cun zai zhu yi zhe xue* [ID D18330]. Zhou schreibt : Die wesentlichen Fragen, die Nietzsche gestellt hat, sind die, wie die Menschen, die sich in der Zeit des Bruchs der traditionellen Wertauffassungen befinden, den Sinn des Lebens erneut bestimmen sollten. Nietzsche geht den Weg des Philosophen, um nach dem Lebenssinn zu suchen. Er war nicht bereit, Schopenhauer zu folgen, denn dieser hatte die Schlussfolgerung der Verneinung des Lebens gezogen. Nietzsche wollte für das leidvolle pessimistische Leben einen Grund, einen Sinn und einen Rettungsweg suchen. Nietzsche kritisierte, dass das Ideal in die Unterdrückung der menschlichen Instinkte gesehen wurde. Die materielle Zivilisation der Menschheit nahm unter der Herrschaft der Vernunft zwar wunderbar zu, aber der menschliche Instinkt wurde immer schwächer, so dass eine dekadente Gesellschaft zustande kam. [Yu1:S. 142-143]

### Bibliographie : Autor

- 1986 Zhou, Guoping. *Cong jiu shen chong dong dao quan li yi zhi*. In : *Wai guo mei xue* ; vol. 8 (1986). [Vom Dionysischen Geist zum Willen zur Macht]. 從酒神衝動到權力意志 [Yu1]
- 1986 Zhou, Guoping. *Nicai zai shi ji de zhuan zhe dian shang*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1986). [Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts]. 尼采在世纪的转折点上 [Nie12]
- 1986 Zhou, Guoping. *Nicai*. In : Xu, Chongwen. *Cun zai zhu yi zhe xue*. Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1986. [Philosophie des Existentialismus]. 存在主义哲学 [Yu1]
- 1986 Zhou, Guoping. *Sheng ming de kun ao he chuang zao de huan xin*. In : *Qing nian lun tan* ; no 5 (1986). [Kummer des Lebens und Freude des Schaffens]. 生命的苦惱和創造的歡心兼談尼采的酒神精神 [Yu1]
- 1986 [Nietzsche, Friedrich]. *Bei ju de dan sheng : Nicai mei xue wen xuan*. Nicai zhu ; Zhou Guoping yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1986). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie : aus dem Geiste der Musik*. (Leipzig : E.W. Fritsch, 1872). 悲劇的誕生 [WC]
- 1986 [Nietzsche, Friedrich]. *Bei ju de dan sheng : Nicai mei xue wen xuan*. Nicai zhu ; Zhou Guoping yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1986). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie : aus dem Geiste der Musik*. (Leipzig : E.W. Fritsch, 1872). [Darin enthalten sind auch Auszüge von Übersetzungen aus *Die fröhliche Wissenschaft, Also sprach Zarathustra, Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung* u.a.] 悲劇的誕生 : 尼采美学文选 [WC]
- 1986 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai shi ji*. Fu Nicai zhu ; Zhou Guoping yi. (Beijing : Zhongguo wen lian chu ban gong si, 1986). [Übersetzung der Gesamten Werke von Friedrich Nietzsche]. 尼采诗集 [WC]
- 1987 Zhou, Guoping. *Shi ren zhe xue jia*. (Shanghai: Shanghai ren min chu ban she, 1987). [Biographien von Dichtern und Philosophen]. 诗人哲学家 [WC]
- 1987 [Nietzsche, Friedrich]. *Ou xiang de huang hun*. Nicai zhu ; Zhou Guoping yi. (Changsha : Hunan ren min chu ban she, 1987). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Götzen-Dämmerung : oder, Wie man mit dem Hammer philosophirt*. (Leipzig : C.G. Naumann, 1989). 偶像的黃昏 [WC]

- 1990 Zhou, Guoping. *Nicai yu xing'er shang xue*. (Changsha : Hunan jiao yu chu ban she, 1990). [Friedrich Nietzsche und Metaphysik]. [Diss.]  
尼采与形而上学 [WC]
- 1993 [Nietzsche, Friedrich]. *Li xing bian yuan di zhe xue Nicai lun zhe xue zhi yuan*. Nicai zhu ; Zhou Guoping yi. (Xianggang : Shang wu yin shu guan, 1993). (Ba dao cong shu ; 4).  
Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. (Leipzig : Naumann, 1896). (Schriften und Entwürfe 1872 bis 1876). [Geschrieben 1873].  
理性邊緣的哲學：尼采論哲學之源 [WC]
- 1994 [Nietzsche, Friedrich]. *Xila bei ju shi dai de zhe xue*. Nicai zhu ; Zhou Guoping yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1994). (Shang wu xin zhi yi cong). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. (Leipzig : Naumann, 1896). (Schriften und Entwürfe 1872 bis 1876). [Geschrieben 1873].  
希腊悲剧时代的哲学 [WC]
- 1995 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai wen ji : Chalasitula juan*. Wang Yuechuan zhu bian ; Zhou Guoping deng yi. (Xining : Qinghai ren min chu ban she, 1995). (Xi fang xian dai shi xing zhe ren wen cong). (Nicai wen ji ; 2). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1883).  
尼采文集查拉斯图拉卷 [WC]
- 1995 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai wen ji : bei ju de dan sheng juan*. Wang Yuechuan zhu bian ; Zhou Guoping deng yi. (Xining : Qinghai ren min chu ban she, 1995). (Xi fang xian dai shi xing zhe ren wen cong). (Nicai wen ji ; 1). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie : aus dem Geiste der Musik*. (Leipzig : E.W. Fritzsche, 1872).  
尼采文集悲剧的诞生卷 [WC]
- 1995 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai wen ji : quan li yi zhi juan*. Wang Yuechuan zhu bian ; Zhou Guoping yi. (Xining : Qinghai ren min chu ban she, 1995). (Xi fang xian dai shi xing zhe ren wen cong). (Nicai wen ji ; 3). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Der Wille zur Macht : Versuch einer Umwerthung aller Werthe : Studien und Fragmente*. (Leipzig : C.G. Naumann, 1901, 1906, 1911). (Nietzsche's Werke ; Bd. 7-13). [2., völlig neugestaltete und verm. Ausg. (Leipzig : A. Kröner, 1911)].  
尼采文集权力意志卷 [WC]
- 1995 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai wen ji*. Wang Yuechuan bian ; Zhou Guoping deng yi. Vol. 1-3. (Xining : Qinghai ren min chu ban she, 1995). (Xi fang xian dai shi xing zhe ren wen cong). [Übersetzung von Nietzsches Werken].  
尼采文集 [WC]
- 2002 [Nietzsche, Friedrich]. *Feng kuang de yi yi : Nicai chao ren zhe xue ji*. Nicai zhu ; Zhou Guoping yi. (Xi'an : Shaanxi shi fan da xue chu ban she, 2002). ("Bian fu" wen ku xi lie cong shu ; 2. Sheng ming yi zhi jing dian cha tu ben). [Übersetzung ausgewählter Werke von Nietzsche].  
疯狂的意义：尼采超人哲学集 [WC]

## Zhou, Ziyang (1. Jh. v. Chr.) : Philosoph, Taoismus

### Bibliographie : erwähnt in

- 1979 *Biographie d'un taoïste légendaire : Tcheou Tseu-yang*. Publié, traduit et annoté par Manfred Porkert. (Paris : Institut des hautes études chinoises ; Presses universitaires de France, 1979). (Mémoires de l'Institut des hautes études chinoises ; vol. 10). Diss. Sorbonne Paris, 1957. [Zi yang zhen ren nei zhuan. Zhou Ziyang].

**Zhu, Guangqian** = Meng, Shi (Tongcheng, Anhui 1897-1986) : Philosoph, Ästhetiker, Literaturtheoretiker, Übersetzer

*Biographie*

- 1919-1922 Zhu Guangqian studiert am Education Department der University of Hong Kong. [BioD]
- 1922-1925 Zhu Guangqian unterrichtet am China College in Wusong, Shanghai und an der Chunhui High School in Shangyu, Zhejiang. Er ist Mitbegründer der Lida Society und des Lida Institute in Shanghai, gründet die Kaiming Book Company und die Zeitschrift *Yi ban = High school student*. [BioD]
- 1925-1929 Zhu Guangqian studiert englische Literatur, Philosophie, Psychologie, frühe europäische Geschichte und Kunstgeschichte an der University of Edinburgh. [BioD]
- 1929 Zhu Guangqian studiert an der University of London und Psychologie der Kunst an der Université de Paris. [BioD]
- 1930 Zhu Guangqian promoviert an der Université de Strasbourg. [BioD]
- 1933 Zhu Guangqian kehrt nach China zurück und wird Herausgeber des *Literature magazine* der Beijing-Universität. [BioD]
- 1937 Zhu Guangqian wird Präsident und Dekan der School of Art der Wuhan-Universität (Hubei). [BioD]
- 1938 Zhu Guangqian unterrichtet an der Wuhan-Universität (Hubei). [BioD]
- 1944 Zhu, Guangqian. *On translation* [ID D 38985].  
In a literary work, every word has its special character, its unique life. That is why writers either avoid clichés or seek to give clichés new life. Changes in meaning owing to context and positioning are of the utmost importance in literature. "Contextual meaning" is something not always obtainable from dictionaries, but from careful consideration of the immediate textual context... Associative meanings in Western literature are the hardest to grasp and translate. Next in the ladder of difficulty is the beauty of sounds. Words are a combination of sense and sound, two elements which ordinary folk think of as completely separate... All our words have histories ; that is, they grow and change. There is great discrepancy between classical Chinese and vernacular Chinese, and one has to be specially trained to be able to read them. Western languages change even more rapidly ; they witness great changes in contemporary life... Terminology studies in the West is, comparatively speaking, more sophisticated, and evidence can often be found to prove the exact point in time when the meaning of a word changed, or when a word assumed a new meaning... By means of an unfamiliar metaphor, one can give a word a derived meaning that is completely different from the original meaning... [ChanL1:S. 123-125]
- 1946-1986 Zhu Guangqian ist Dozent an der Beijing-Universität. Er erforscht die Ästhetik von Georg Wilhelm Friedrich Hegel und ist von Friedrich Nietzsche beeinflusst. [BioD,LiuG1]
- 1983 Zhu, Guangqian. *Bei ju xin li xue : ge zhong bei ju kuai gan li lun de pi pan yan jiu* [ID D18324].  
Zhu schreibt im Vorwort : Im allgemeinen halten meine Leser mich für einen Anhänger des Idealismus Benedetto Croces. Ich erkenne jetzt aber, dass ich tatsächlich ein Anhänger des Idealismus Friedrich Nietzsches bin. In meinem Herzen verwurzelt sind das Dionysische und das Apollonische aus Nietzsches Geburt der Tragödie.

Hans-Georg Möller : Zhu rühmt die Kunst und insbesondere die tragische dafür, dass sie mehr als jede andere Schaffensart dazu fähig ist, die Mannigfaltigkeit und den Glanz des Lebens widerzuspiegeln. Diese Auffassung stellt den Ausgangspunkt seiner Ästhetik dar. Dementsprechend fasst er die Nietzscheanische Unterscheidung des Apollinischen und Dionysischen als die Symbolisierung der unterschiedlichen Aspekte des Lebens auf, die dann im perfekten Kunstwerk, namentlich in der Tragödie, zusammengeführt werden. Zweifelsohne ist *The psychology of tragedy* in direktem Bezug auf Nietzsches Geburt der Tragödie entstanden und den dort aufgeworfenen Fragestellungen ebenso wie deren Beantwortungen verpflichtet. In beiden Werken wird die innere Verflechtung von Kunst und Leben betont. In den späteren Werken entwickeln die Autoren eine ganz unterschiedliche Auffassung der Bedeutung von 'Leben'. [Möll1]

### Bibliographie : Autor

- 1933 Chu, Kwang-t sien [Zhu, Guangqian]. *The psychology of tragedy : a critical study of various theories of tragic pleasure*. (Strasbourg : Librairie universitaire d'Alsace, 1933). Diss. Univ. de Strasbourg, 1933. [KVK]
- 1944 Zhu, Guangqian. *On translation*.  
In : Chan, Leo Tak-hung. *Twentieth-century Chinese translation theory : modes, issues and debates*. (Amsterdam : John Benjamins, 2004). [ChanL1]
- 1947 Zhu, Guangqian. *Kan xi yu yan xi*. In : *Wen xue za zhi* ; 2.2 (July 1947). [Über Johann Wolfgang von Goethes Faust]. [Yip2]
- 1947 [Croce, Benedetto]. *Mei xue yuan li*. Keluoqi zhu ; Zhu Guangqian yi. (Shanghai : Zheng zhong shu ju, 1947). Übersetzung von Croce, Benedetto. *Estetica come scienza dell'espressione et linguistica generale : teoria e storia*. 2. rev. ed. (Milano : R. Sandron, 1904).  
美學原理
- 1954 [Platon]. *Bolatu wen yi dui hua ji*. Zhu Guangqian yi. (Shanghai : Shanghai wen yi lian he chu ban she, 1954). Übersetzung von Platon. *Dialoge*.  
柏拉圖 文艺 对话 集
- 1959 [Eckermann, Johann Peter ; Goethe, Johann Wolfgang von]. *Gede dui hua lu*. Aike'er man zhu ; Zhu Guangqian yi. In : *Shi jie wen xue* ; no 7 (1959). Übersetzung von Auszügen aus Eckermann, Johann Peter ; Goethe, Johann Wolfgang von. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, 1823-1832*. Vol. 1-3 in 1. (Leipzig : F.A. Brockhaus, 1836-1848).  
哥德對話錄 [Din11]
- 1959-1962 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Mei xue*. Heige'er zhu ; Zhu Guangqian yi. Vol. 1-2. (Beijing : Ren min wen xue chu ban she, 1959). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Ästhetik*. (Berlin : Duncker und Humblot, 1838). = Vol. 1-3 in 4. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1979-1981). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu).  
美学
- 1960 [Lessing, Gotthold Ephraim]. *La'aokong*. Laixin zhu ; Zhu Guangqian yi. In : *Shi jie wen xue* ; no 12 (1960). Übersetzung von Auszügen aus Lessing, Gotthold Ephraim. *Laokoon : oder, Über die Grenzen der Mahlerey und Poesie*. Mit beyläufigen Erläuterungen verschiedener Punkte der alten Kunstgeschichte. Theil 1. (Berlin : C.F. Voss, 1766). [Es ist nur Theil 1 erschienen].  
詩與畫的界限 [Din11]

- 1962 Shi jie wen xue ; no 1-2 (1962). Zhu Guangqian yi.  
世界文学  
[Enthält] : Diderot, Denis. *Traité du beau*. (1751). *Essais sur la peinture*. (1766). *Les bijoux indiscrettes*. (1748). *Discours sur la poésie dramatique*. (1758). *Le paradoxe sur le comédien*. (1775). *Les deux amis de Bourbonne*. (1770). *Entretiens avec Dorval*. (1757). *Les salons*. (1767, 1769). [Did3]
- 1962 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Mei xue*. Heige'er zhu ; Zhu Guangqian yi. (Beijing : Ren min wen xue chu ban she, 1962). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Ästhetik (1835-1838)*. (Berlin : Duncker und Humblot, 1835-1838). 美学 [WC]
- 1963 [Shaw, George Bernard]. *Xi ju san zhong*. Pan Jiaxun, Zhu Guangqian, Lin Haozhuang yi ; Wang Zuoliang xu. (Beijing : Ren min wen xue chu ban she, 1963). (Wai guo gu dian wen xue ming zhu cong kan). Übersetzung von Shaw, George Bernard.  
戏剧三种  
[Enthält] :  
[Shaw, George Bernard]. *Hualun fu ren de zhi ye*. Übersetzung von Shaw, George Bernard. *Mrs. Warren's profession : a play*. In : Shaw, George Bernard. *Plays : pleasant and unpleasant*. Vol. 1-2. (London : Grant Richards ; Constable, 1898). (Library of English literature ; LEL 20506). [Geschrieben 1893 ; Erstaufführung London's New Lyric Club, 1902].  
[Shaw, George Bernard]. *Yingguo lao de ling yi ge dao*. Übersetzung von Shaw, George Bernard. *John Bull's other island*. In : Shaw, George Bernard. *John Bull's other island and Major Barbara ; also How he lied to her husband*. (London : A. Constable, 1907.) [Erstaufführung Royal Court Theatre, London 1904].  
[Shaw, George Bernard]. *Babana shao xiao*. Übersetzung von Shaw, Bernard. *Major Barbara*. In : Shaw, George Bernard. *John Bull's other island and Major Barbara ; also How he lied to her husband*. (London : A. Constable, 1907.) [Erstaufführung Royal Court Theatre, London, Nov. 28, 1905]. [WC]
- 1964 Zhu, Guangqian. *Xi fang mei xue shi*. (Beijing : Ren min chu ban she, 1964). [Die Geschichte der westlichen Ästhetik].  
西方美學史
- 1978 [Goethe, Johann Wolfgang von ; Eckermann, Johann Peter]. *Gede tan hua lu : 1823-1832 nian*. Aikeman ji lu ; Zhu Guangqian yi. (Beijing : Ren min wen xue chu ban she, 1978).  
歌德谈话录 : 1823-1832年
- 1979 [Lessing, Gotthold Ephraim]. *La'aokong*. Laixin zhu ; Zhu Guangqian yi. (Beijing : Ren min wen xue chu ban she, 1979). Übersetzung von Lessing, Gotthold Ephraim. *Laokoon : oder, Über die Grenzen der Malerey und Poesie*. Mit beyläufigen Erläuterungen verschiedener Punkte der alten Kunstgeschichte. Theil 1. (Berlin : C.F. Voss, 1766). [Es ist nur Theil 1 erschienen].  
詩與畫的界限
- 1983 Zhu, Guangqian. *Bei ju xin li xue : ge zhong bei ju kuai gan li lun de pi pan yan jiu*. Zhang Longxi yi. (Beijing : Ren min wen xue chu ban she, 1983). Übersetzung von Zhu, Guangqian. *The psychology of tragedy : a critical study of various theories of tragic pleasure*. (Strasbourg : Librairie universitaire d'Alsace, 1933). Diss. Univ. de Strasbourg, 1933. [Friedrich Nietzsche].  
悲剧心理学 : 各种悲剧快感理论的批判研究 [WC]
- 1984 Zhu, Guangqian. *The aesthetic thought of Zhu Guangqian : with a translation of his Wenyi xinlixue (The psychology of art and literature) : abstract*. A cura di Mario Sabattini. (Roma : Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1984). [WC]

- 1986 [Lessing, Gotthold Ephraim]. *Shi yu hua de jie xian*. Zhu Guangqian yi. (Banqiao : Pu gong ying chu ban she, 1986). Übersetzung von Lessing, Gotthold Ephraim. *Laokoon : oder über die Grenzen der Malerey und Poesie : Erläuterungen verschiedener Punkte der alten Kunstgeschichte*. Theil 1. (Berlin : Voss, 1766). [Es ist nur Theil 1 erschienen].  
詩與畫的界限
- 1986 [Vico, Giovanni Battista]. *Xin ke xue*. Weike ; Zhu Guangqian yi. (Beijing : Ren min wen xue chu ban she, 1986). (Wai guo wen yi li lun cong shu). Übersetzung von Vico, Giovanni Battista. *Principj di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*. (Napoli : Felice Mosca, 1730).
- 1999 Wang, Youxin. *Xuan ze, jie shou yu shu li : Wang Guowei jie shou Shubenhua, Zhu Guangqian jie shou Keluoqi mei xue si xiang yan jiu*. (Beijing : San lian shu dian, 1999). (Sanlian - Hafu Yanjing xue shu cong shu). [Untersuchung zu Wang Guoweis Rezeption von Schopenhauers Gedanken zur Ästhetik und Zhu Guangqians Rezeption von Benedetto Croces Gedanken zur Ästhetik]. Diss. Wuhan da xue, 1996.  
选择接受与疏离 : 王国维接受叔本华朱光潜接受克罗齐美学思想研究 [Schop7]

### Bibliographie : erwähnt in

- 1987 Geiger, Heinrich. *Chinesische Ästhetik im 20. Jahrhundert : Bibliographie Zhu Guangqian (1897-1986), Zong Baihua (geb. 1897) und Li Zehou (geb. 1930) : mit einer einführenden Darstellung von Leben und Werk der drei Autoren*. (Berlin : Bell, 1987). [WC]

### Zhu, Xi (Youqi, Fujian 1130-1200) : Neokonfuzianischer Philosoph

#### Bibliographie : Autor

- 1711 Noël, François. *Sinensis imperii libri classici sex, nimirum adultorum schola, immutabile mediu, liber sententiarum, Mencius, filialis observantia, parvulorum schola, quos omnes e Sinico idiomate in Latinum traduxit*. (Pragae : J.J. Kamenicky, 1711). Erste vollständige Übersetzung des *Si shu : Lun yu, Zhong yong, Da xue, Mengzi* und Übersetzung von Zhu, Xi. *Xiao xue*.  
[http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10219788\\_00001.html](http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10219788_00001.html). [KVK,BBKL]
- 1880 *Ein Beitrag zur Kenntniss der chinesischen Philosophie : T'ung-su des Ceu-tsi ; mit Cu-hi's Commentar, nach dem Sing-li tsing-i*. Chinesisch mit mandschuischer und deutscher Übersetzung und Anmerkungen ; hrsg. von Wilhelm Grube. (Wien : A. Holzhausen, 1880). Diss. Univ. Leipzig, 1880. [Zhu, Xi. *Zhou zi tong shu*. Tong shu = Yitong = Yitongshu]. [Kad 1]
- 1881 Grube, Wilhelm. Übersetzung der restlichen elf Kapitel des *Yitong*. Habil. Univ. Leipzig, 1881. [Zhu, Xi. *Zhou zi tong shu*]. [Kad 1]
- 1889 Tchou-hi. *Kia-li, livre des rites domestiques chinois*. Traduit pour la première fois, avec commentaires par C[harles Joseph] de Harlez. (Paris : E. Leroux, 1889). Übersetzung von Zhu, Xi. *Jia li*.
- 1889 Tchou-hi. *La Siao hio ; ou, Morale de la jeunesse, avec le commentaire de Tchen-siuen*. Traduit du chinois par C[harles Joseph] de Harlez. (Paris : E. Leroux, 1889). (Annales du Musée Guimet ; 15). Übersetzung von Zhu, Xi. *Xiao xue ; Zhen, Xuan*.
- 1930 Franke, Otto. *Das Tse tschi t'ung kien und das T'ung kien kang-mu : ihr Wesen, ihr Verhältnis zueinander und ihr Quellenwert*. (Berlin : Akademie der Wissenschaften, 1930). [Zhu, Xi. *Tong jian gang mu ; Sima, Guang. Zi zhi tong jian*].
- 1932 *Ein Beitrag zur Kenntnis der chinesischen Philosophie : T'ung-su des Ceu-tsi*. Übersetzt von Wilhelm Grube und Werner Eichhorn. (Leipzig : [s.n.], 1932). [Zhu, Xi. *Tong shu*]. [Gri 1]

- 1967 *Reflections on things at hand : the neo-confucian anthology*. Compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-ch'ien ; transl., with notes, by Wing-tsit Chan. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1967). (UNESCO collection of representative works. Chinese series. Records of civilization : sources and studies ; no 75). [Zhu Xi, Lü Zuqian].
- 1988 Chen, Rongjie [Chan, Wing-tsit]. *Zhuzi xin tan suo*. (Taipei : Taiwan xue sheng shu ju, 1988). [Betr. Zhu Xi].  
朱子新探索

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1837 Neumann, Karl Friedrich. *Natur- und Religionsphilosophie der Chinesen, nach dem Werke des chinesischen Weltweisen Tschuhi, Fürst der Wissenschaft genannt*. In : Zeitschrift für die historische Theologie, N.F. 1 (1837). [Zhu Xi].  
[http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10701239\\_00005.html](http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10701239_00005.html). [Wal 2]
- 1894 Le Gall, Stanislas. *Le philosophe Tchou Hi : sa doctrine, son influence*. (Chang-hai : Imprimerie de la Mission catholique, 1894). (Variétés sinologiques ; no 6). [Zhu Xi].  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/chine\\_ancienne/auteurs\\_chinois.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/auteurs_chinois.html). [WC]
- 1942 Pang, Ching-jen [Pang, Jingren]. *L'idée de Dieu chez Malebranche et l'idée de li chez Tchou Hi ; suivies de : Du li et du k'i*. (Paris : J. Vrin, 1942). (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Diss. Univ. de Paris, 1942. [WC]
- 1976 Tillman, Hoyt Cleveland. *Values in history and ethics in politics : issues debated between Chu Hsi and Ch'en Liang*. (Cambridge, Mass. : Harvard University, 1976). Diss. Harvard Univ. 1976. [Zhu Xi ; Chen Liang].
- 1979 Ching, Julia. *God and the world : Chu Hsi and Whitehead*. In : Journal of Chinese philosophy, vol. 6, no 3 (1979). [Xu Zhi]. [AOI]
- 1979 Shimada, Kenji. *Die neo-konfuzianische Philosophie : die Schulrichtungen Chu Hsis und Wang Yang-mings*. Übersetzt von Monika Übelhör. (Hamburg : Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 1979). (Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens ; Bd. 74). [Zhu Xi ; Wang Yangming]. [*Einführung in die neo-konfuzianische Philosophie*. 2. überarbeitete Aufl. (Berlin : D. Reimer, 1987). (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde ; Serie B, Asien ; Bd. 9).] [KVK]
- 1982 Chen, Rongjie [Chan, Wing-tsit]. *Zhuzi men ren*. Chen Rongjie zhu. (Taipei : Taiwan xue sheng shu ju, 1982). [Betr. Zhu Xi].  
朱子門人
- 1982 Tillman, Hoyt Cleveland. *Utilitarian confucianism : Ch'en Liang's challenge to Chu Hsi*. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; Harvard University, Council on East Asian Studies, 1982). (Harvard East Asian monographs ; 101). [Chen Liang ; Xu Zhi].
- 1985 Chan, Wing-tsit. *Chu Hsi : life and thought*. (Hong Kong : Chinese University Press, 1985). [Zhu Xi].
- 1986 *Chu Hsi and neo-confucianism*. Ed. by Wing-tsit Chan. (Honolulu, Hawaii : University of Hawaii Press, 1986). [Zhu Xi].
- 1988 Munro, Donald J. *Images of human nature : a Sung portrait*. (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1988). [Betr. Zhu Xi].
- 1989 Chan, Wing-tsit. *Chu Hsi : new studies*. (Honolulu, Hawaii : University of Hawaii Press, 1989). [Zhu Xi].

- 1989 Friedrich, Michael. *Sprachen und Denken : zu einem ungeklärten Verhältnis in der chinesischen Geistesgeschichte, insbesondere im Neukonfuzianismus des Chu Hsi*. (München : [s.n.], 1989). Habil. Univ. München, 1989. [Zhu Xi]. [Vitt 1]
- 1990 Chen, Rongjie [Chan, Wing-tsit]. *Zhu Xi*. Chen Rongjie zhu. (Taipei : Dong da tu shu gong si, 1990). (Shi jie zhe xue jia cong shu).  
朱熹
- 1992 Chen, Rongjie [Chan, Wing-tsit]. *Jin si lu xiang zhu ji ping*. Chen Rongjie zhu. (Taipei : Taiwan xue sheng shu ju, 1992). (Zhongguo zhe xue cong kan). [Betr. Zhu Xi. *Jin si lu*].  
近思录详注集评
- 1992 Tillman, Hoyt Cleveland. *Confucian discourse and Chu Hsi's ascendancy*. (Honolulu, Hawaii : University of Hawaii Press, 1992). [Zhu Xi].
- 1996 Tillman, Hoyt Cleveland. *Zhu Xi di si wei shi jie*. Tian Hao zhu. (Taipei : Yun chen wen hua shi ye gu fen you xian gong si, 1996). (Yun chen cong kan ; 62). Übersetzung von Tillman, Hoyt Cleveland. *Confucian discourse and Chu Hsi's ascendancy*. (Honolulu, Hawaii : University of Hawaii Press, 1992).  
朱熹的思維世界
- 1997 Tillman, Hoyt Cleveland. *Gong li zhu yi ru jia : Chen Liang dui Zhu Xi de tiao zhan*. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 1997). (Hai wai Zhongguo yan jiu cong shu). Übersetzung von Tillman, Hoyt Cleveland. *Utilitarian confucianism : Ch'en Liang's challenge to Chu Hsi*. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; Harvard University, Council on East Asian Studies, 1982). (Harvard East Asian monographs ; 101). [Chen Liang ; Xu Zhi].  
功利主义儒家：陈亮对朱熹的挑战
- 2000 Ching, Julia. *The religious thought of Chu Hsi*. (Oxford ; New York, N.Y. : Oxford University Press, 2000). [Zhu Xi].
- 2002 Cheng, Chung-ying. *Ultimate origin, ultimate reality, and the human condition : Leibniz, Whitehead, and Zhu Xi*. In : *Journal of Chinese philosophy* ; vol. 29, no 1 (2002). [AOI]

## **Zhu, Yongchun** (1617-1689) : Philosoph

### *Bibliographie : Autor*

- 1881 *Les instructions familières du Dr. Tchou Pô-lou : traité de morale pratique*. Publié pour la première fois avec deux traductions françaises, l'une juxta-linéaire, l'autre littérale, accompagné d'un commentaire littéraire et philologique, de notes ad variorum, et d'un vocabulaire de tous les mots du texte, par Camille Imbault-Huart. (Péking : Typographie du Pé-t'ang, 1881). [Zhu, Yongchun. *Zhi jia ke yan*].

## **Zhuang Chen Dengyun** (1911-1976) : Philosoph Taoismus

### *Bibliographie : Autor*

- 1975 Zhuang Chen, Dengyun. *Zhuang Lin xu Dao zang*. Michael Saso ji bian. Vol. 1-25. (Taipei : Cheng wen chu ban she, 1975).  
莊林續道藏 [WC]

### *Bibliographie : erwähnt in*

- 1978 Saso, Michael R. *The teachings of taoist master Chuang*. (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1978). [Zhuang-Chen Dengyun]. [WC]

## **Zhuangzi** = Zhuang, Zhou (ca. 4. Jh. v. Chr.) : Philosoph Taoismus

## Biographie

- 1781-1783 Seckendorff, Karl Siegmund von. *Das Rad des Schicksals* [ID D11895].  
 Adrian Hsia : Zhuangzi ist Schüler von Laozi, der ihn in die Welt schickt, um Erfahrungen zu sammeln, damit er eventuell die Wahrheit bzw. Weisheit erlangt. Zhuangzi erlebt zunächst die üppige Natur, dann wird er Zeuge eines Schiffbruchs, wo er die Erbarmungslosigkeit und Gier der Menschen, aber auch die herzliche Dankbarkeit der Geretteten erlebt. Dabei lernt er den Bonzen Tu Fu kennen, der ihn für eine Weile zu sich einlädt und ihm seine Lebensgeschichte erzählt.
- Liu Weijian : Seckendorff kannte die taoistische Philosophie nur durch Philippe Couplet [ID D1758] und Martino Martini [ID D1703]. Er beschreibt in der unvollendeten Abhandlung *Das Rad des Schicksals* wie Lao-tse [Laozi] seinen Schüler Tschoang-tse [Zhuangzi], der für die hohe Weisheit noch nicht reif ist, in die Welt schickt, damit er wie ein Schmetterling von Lebensblume zu Lebensblume fliege, verschiedene Lebensabschnitte durchwandere und Erfahrungen mache, bis er schliesslich das Leere aller menschlichen Vergnügungen erkenne und sein Schicksal selbst beherrsche. Damit stellt Seckendorff einen weisen Laozi dem verbreiteten Bild des Gründers einer moralisch verkommenen Sekte entgegen, der die Wollust propagiert. Er macht die Unterscheidung zwischen dem Weisen und seinem Schüler deutlich, der der Versuchung der Welt noch nicht widerstehen kann... Im Buch wird im ersten Kapitel Laozi als Weltweiser beschrieben, der mit grauen Haaren auf die Welt kommt, das Land durchwandert, später in einer bescheidenen Hütte in idyllischer Landschaft seine Heimat findet und dort als Philosoph eine Schüलगemeinde zur Weisheit führt. Anschliessend beschreibt er Laozis Lehre in drei Fragenkomplexen : Wer bin ich ? Wo bin ich ? Warum bin ich?... Von dem müssigen Bonzen Tou-fou heben sich Lao-tsee [Laozi], der sich über die irdischen Vergnügungen erhebt, und Tchoan-gsee [Zhuangzi], der nach der Wahrheit Lao-tsees sucht, deutlich ab. Durch diese Unterscheidung des taoistischen Meisters von seinen angeblichen verkommenen Schülern wird Laozi von Seckendorff gewürdigt. Seckendorff benutzt statt des Begriffes "die grosse Vernunft" den Begriff "das höchste Westen", das als Urquelle aller Kraft die ganze Natur belebt und zugleich als seinen Wirkungs-Kreis bedient. Das entspricht Laozis Unterscheidung zwischen dem Tao als Potentialität aller Wesen und dem Te als dessen Aktualität. Darüberhinaus versucht er die Übereinstimmung der Natur mit dem höchsten Wesen zu unterstreichen. Seckendorff lässt Laozi erklären, dass die Natur für die Wirkung des unveränderlichen höchsten Wesens immer unumgänglich nötig und darum auch dementsprechend ewig sei... Weiterhin beschreibt er im Namen des Laozi, dass die Natur als Wirkungsmittel des höchsten Wesens zugleich nach dessen Gesetz vielen Veränderungen, Mannigfaltigkeiten und Verwandlungen unterworfen sei. Gleich einem unermesslichen Rad, dessen Achse die Zeit, dessen Laufbahn die Ewigkeit sei, wälze die Natur das Schicksal zahlreicher Wesen mit sich fort... Dann befasst er sich mit der Idee von der harmonischen Einheit des Lebens : Der Mensch bestehe aus dem wollenden freien Geist und dem handelnden beschränkten Körper. Da die beiden sich stets widersprüchen, solle der Mensch dem Gesetz des höchsten Wesens folgen, das dem wollenden Geist die Fesseln gebe und zugleich ihm solche erträglich mache, damit die beiden in brüderlicher Eintracht lebten... Seckendorff unterscheidet Laozi von seinen angeblichen unmoralischen Anhängern und versucht einen Beitrag zu einer vorurteilsfreieren Annäherung an die taoistische Philosophie zu leisten. [LiuW1:S. 22-26]

1910

Tschuang-tse [Zhuangzi]. *Reden und Gleichnisse des Tschuang-tse*. Deutsche Auswahl von Martin Buber [ID D11978].

Quellen :

Chuang Tzu. *Chuang Tzu : mystic, moralist, and social reformer*. Translated from the Chinese by Herbert A. Giles. [ID D7731].

*The sacred books of China : the texts of taoism*. Transl. by James Legge [ID D2559].

Chuang Tsze. *The divine classic of Nan-hua : being the works of Chuang Tsze, taoist philosopher*. With an excursus, and copious annotations in English and Chinese by Frederic Henry Balfour [ID D5889].

Lao-tse. *Tao te king*. Aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt, eingeleitet und commentirt von Victor von Strauss [ID D4587].

Maurice Friedman : The influence of taoism came relatively early in Buber's thought, and unlike the Vedānta persisted in his mature thought. While on the one hand Buber seemed to reject some aspects of taoism that he had earlier espoused, on the other this dialogue with Taoism remained of central importance to him throughout his life. Buber's long essay on *The teaching of the tao* had a great impact on the German Youth movement. Buber was one of the idols of German youth, not because of what he wrote on Hasidism, but because of his publication of Zhuangzi and his essay *The teaching of the tao*. In this essay Buber was not concerned so much with metaphysical thought as with being as embodied in what he calls the 'central man'. In this connection he dealt with Laozi, whose path he saw as pointing to the 'perfected' or 'completed' man - an image of the human which cannot be spelled out or analyzed. He compared this way many times to the Heraclitean Logos, to Heraclitus whose sense of the opposites was close to the 'yin' and 'yang' of the tao. Each thing reveals the tao through its unity of existence, he declared. Thus the tao is found only in the manifoldness of all things. Here we have unmistakably the mysticism of the particular and the concrete... In *The teaching of the tao* Buber spends a good deal of time contrasting two types of action, the one which interferes in the web of things, and the other which, instead of interfering, rests in the work of the inner deed, but is an affecting of the whole, where things happen as you will them, and yet you seem to be doing nothing, where you rule people and yet they do not know that they are ruled. He relates this to the will, the willing person. There is no longer any division between him and what is willed. What is willed becomes being. The perfected man does not interfere in the life of things, he does not impose himself on them, but helps all beings to their freedom. Through his unity he leads them to the unity, he liberates their nature and their destiny, he releases Tao in them. In the life together of human beings, the ruler rules in the same way. He guards and unfolds the natural life of the kingdom. To do this he does not use violence ; he just makes a gesture with his hand. What he wants to happen happens, and yet the people think that they are ruling themselves. [HeJo1,FrieM1]

1910.1

Buber, Martin. *Die Lehre vom Tao* [ID D11978].

1

Über den Theorien von Rassen und Kulturen ist in unserer Zeit das alte Wissen vernachlässigt worden, daß der Orient eine natürliche, in seinen Werten und Werken geäußerte Einheit bildet: daß über seinen Volksgliedern sich eine Gemeinsamkeit erhebt, die ihn von Schicksal und Schöpfung des Abendlandes in unbedingter Klarheit sondert. Die genetische Erklärung dafür, die hier nicht darzulegen ist, hat ihre Begründung natürlicherweise an den verschiedenen Bedingungen nicht bloß im Raum, sondern auch in der Zeit, da ja die im Geistigen bestimmende Epoche des Orients einem andern Menschheitsmoment zugehört als die des Abendlandes.

Hier ist die Einheit des Orients nur andeutend zu erweisen an einer Erscheinung, die freilich unter allen die wesentliche ist: an der Erscheinung der Lehre.

In seinem Urzustande ist der morgenländische Geist, was aller Menschengeist im Urzustande ist: Magie. Das ist sein Wesen, daß er der mit tausendfältiger Drohung einstürmenden Ungebundenheit der Natur mit seiner Gebundenheit entgegentritt, der bindende, das ist magische Gewalt innewohnt. Geregelt Wort, geordnete Bewegung, Zauberspruch und Zaubergeste zwingen das dämonische Element in Regel und Ordnung. Alle primitive Technik und alle primitive Organisation sind Magie; Werkzeug und Wehr, Sprache und Spiel, Brauch und Bund entspringen magischer Absicht und dienen in ihrer Urzeit magischem Sinn, aus dem sich ihr Eigenleben erst allmählich herauslöst und verselbständigt. Diese Herauslösung und Verselbständigung vollzieht sich im Orient sehr viel langsamer als im Abendlande. Im Abendlande hat das Magische nur in der Volksreligiosität, in der sich die undifferenzierte Ganzheit des Lebens bewahrt hat, lebendige Dauer; auf allen andern Gebieten ist die Lösung schnell und vollständig. Im Orient ist sie langsam und unvollständig: an den Produkten der Scheidung haftet noch lange der magische Charakter. So verharrt zum Beispiel die Kunst des Orients vielfach auch nach Erlangung der bildnerischen Freiheit und Macht noch in der magischen Intention, wogegen ihr im Abendlande die Erreichung dieser Höhe das Eigenrecht und den Eigenzweck verleiht.

Unter den drei Grundmächten, in denen sich der weisende Geist des Morgenlandes (von dem gestaltenden Geist sehe ich hier ab) aufbaut und von denen der Okzident nur zwei - sie seien Wissenschaft und Gesetz genannt - schöpferisch besitzt, ist es die dritte - sie sei die Lehre genannt —, die sich vom magischen Urboden am vollständigsten zu lösen vermag.

Es scheint mir zum Verständnis des Orients nötig, diese Grundmächte in aller Deutlichkeit voneinander abzuheben. Die »Wissenschaft« umfaßt alle Kunde von einem Sein, irdischem und himmlischem, die niemals und nirgends voneinander geschieden sind, sondern sich zur Welt des Seins zusammenschließen, die der Gegenstand der Wissenschaft ist.

Das »Gesetz« umfaßt alles Gebot eines Sollens, menschlichen und göttlichen, die niemals und nirgends voneinander geschieden sind, sondern sich zur Welt des Sollens zusammenschließen, die der Gegenstand des Gesetzes ist.

Wissenschaft und Gesetz gehören stets zueinander, so daß das Sein sich am Sollen bewährt, das Sollen am Sein sich begründet. Der wachsende Zwiespalt zwischen Sein und Sollen, Wissenschaft und Gesetz, der die Seelengeschichte des Okzidents charakterisiert, ist dem Orient fremd.

Zu Wissenschaft und Gesetz tritt als die dritte Grundmacht des morgenländischen Geistes die Lehre.

Die Lehre umfaßt keine Gegenstände, sie hat nur einen Gegenstand, sich selber: das Eine, das not tut. Sie steht jenseits von Sein und Sollen, von Kunde und Gebot; sie weiß nur eins zu sagen: das Notwendige, das verwirklicht wird im wahrhaften Leben. Das Notwendige ist keineswegs ein Sein und der Kunde zugänglich; es wird nicht vorgefunden, weder auf Erden noch im Himmel, sondern besessen und gelebt. Das wahrhafte Leben ist keineswegs ein Sollen und dem Gebote Untertan; es wird nicht übernommen, weder von Menschen noch von Gott, sondern es kann nur aus sich selbst erfüllt werden und ist ganz und gar nichts andres als Erfüllung. Wissenschaft steht auf der Zweiheit von Wirklichkeit und Erkenntnis; Gesetz steht auf der Zweiheit von Forderung und Tat; die Lehre steht ganz und gar auf der Einheit des Einen, das not tut. Man darf immerhin den Sinn, den die Worte Sein und Sollen in

Wissenschaft und Gesetz haben, von Grund aus umwandeln und das Notwendige als ein Sein bezeichnen, das keiner Kunde zugänglich ist, das wahrhafte Leben als ein Sollen, das keinem Gebote Untertan ist, und die Lehre sodann als eine Synthese von Sein und Sollen. Aber man darf, wenn man es tut, diese Rede, die für Wissenschaft und Gesetz ein Widersinn ist, nicht dadurch eitel und zunichte und präsentabel machen, daß man Kunde und Gebot durch eine »innere« Kunde, durch ein »inneres« Gebot ersetzt, mit denen die Lehre zu schaffen habe. Diese Phrasen einer hergebrachten gläubig-aufklärerischen Rhetorik sind nichts als wirrer Trug. Der dialektische Gegensatz von Innen und Außen kann nur zur symbolischen Verdeutlichung des Erlebnisses dienen, nicht aber dazu, die Lehre in ihrer Art von den andern Grundmächten des Geistes abzuheben. Nicht das ist das Eigentümliche der Lehre, daß sie sich mit der Innerlichkeit befaßt oder von ihr Maß und Recht empfangt; es wäre unsinnig, Wissenschaft und Gesetz um die gar nicht von der äußeren zu sondernde »innere Kunde«, um das gar nicht von dem äußeren zu sondernde »innere Gebot« schmälern zu wollen. Vielmehr ist dies das Eigentümliche der Lehre, daß sie nicht auf Vielfaches und Einzelnes, sondern auf das Eine geht und daß sie daher weder ein Glauben noch ein Handeln fordert, die beide in der Vielheit und Einzelheit wurzeln, daß sie überhaupt nichts fordert, sondern sich verkündet. Dieser wesenhafte Unterschied der Lehre von Wissenschaft und Gesetz dokumentiert sich auch im Historischen. Die Lehre bildet sich unabhängig von Wissenschaft und Gesetz, bis sie in einem zentralen Menschenleben ihre reine Erfüllung findet. Erst im Niedergang, der bald nach dieser Erfüllung beginnt, vermischt sich die Lehre mit Elementen der Wissenschaft und des Gesetzes. Aus solcher Vermischung entsteht eine Religion: ein Produkt der Kontamination, in dem Kunde, Gebot und das Notwendige zu einem widerspruchsvollen und wirksamen Ganzen verschweißt sind. Nun wird so Glauben wie Handeln gefordert: das Eine ist entschwunden.

Lehre und Religion, beide sind nicht Teilmächte, wie Wissenschaft und Gesetz, sondern repräsentieren die Ganzheit des Lebens. Aber in der Lehre sind alle Gegensätze der Ganzheit in dem Einen aufgehoben wie die sieben Farben im weißen Licht; in der Religion sind sie zur Gemeinschaft verbunden wie die sieben Farben im Regenbogen. Die Magie, die Wissenschaft und Gesetz umrandete, die Lehre aber nicht anrühren konnte, ergreift Besitz von der Religion. Ihre bindende Gewalt bindet die auseinanderstrebenden Elemente zum schillernden Zauberswirbel, der die Zeiten beherrscht.

Zwischen der Lehre und der Religion, von der einen zur andern führend, stehen Gleichnis und Mythos. Beide schließen sich an das zentrale Menschenleben, in dem die Lehre ihre reinste Erfüllung gefunden hat: das Gleichnis als das Wort dieses Menschen selber, der Mythos als der Niederschlag seines Lebens in dem Bewußtsein der Zeit. Demgemäß scheint das Gleichnis noch ganz auf der Seite der Lehre, der Mythos schon ganz auf der Seite der Religion zu stehen. Dennoch tragen beide die Vermittlung in sich. Dies ist aus dem Wesen der Lehre zu verstehen, wenn sie in ihrem Verhältnis zu den Menschen betrachtet wird. Die Lehre hat nur einen Gegenstand: das Notwendige. Es wird verwirklicht im wahrhaften Leben. Vom Menschen aus gesehen, bedeutet diese Verwirklichung nichts anderes als die Einheit. Das ist aber nicht, wie es scheinen mag, eine abstrakte Bestimmung, sondern die allerlebendigste. Denn die Einheit, die gemeint ist, ist ja nicht die zusammenfassende Einheit einer Welt oder einer Erkenntnis, nicht die gesetzte Einheit des Geistes oder des Seins oder irgendeines gedachten oder gefühlten oder gewollten Dinges, sondern sie ist die Einheit dieses Menschenlebens und dieser Menschenseele, die sich in sich selber erfüllt, deines Lebens und deiner Seele Einheit, du von der Lehre Ergriffener. Das wahrhafte Leben ist das geeinte Leben.

Es gibt aber, wie es zweierlei Güte und zweierlei "Weisheit gibt, elementare und gewonnene, so auch zweierlei Einheit im Menschen, an der sich die Lehre als deren Weihung bewähren und verwirklichen kann: die Einheit der Einfältigen und die Einheit der Eingewordenen. In der Zeit ihrer Bildung spricht die Lehre nur zu den Eingewordenen. Aber sowie der zentrale Mensch erscheint, dessen gewonnene Einheit die Reinheit und die schlichte Kraft der elementaren hat, muß er die Einfältigen suchen, seine armen Brüder im Geiste, daß ihre tiefe Einheit, die all ihre Sünden und Narrheiten im Schöße hegt, sich über Sünde und Narrheit heilige.

Und er spricht zu ihnen in der Sprache, die sie hören können: im Gleichnis. Und wenn er stirbt, ist ihnen sein Leben zum Gleichnis geworden. Ein Leben aber, das zum Gleichnis wurde, heißt Mythos.

Das Gleichnis ist die Einstellung des Absoluten in die Welt der Dinge. Der Mythos ist die Einstellung der Dinge in die Welt des Absoluten.

Auch schon solange die Lehre nur zu den Eingewordenen spricht, kann sie des Gleichnisses nicht entraten. Denn die nackte Einheit ist stumm. Nur aus den Dingen, Vorgängen und Beziehungen kann sie Sprache gewinnen: es gibt keine Menschensprache jenseits der Dinge, der Vorgänge und der Beziehungen. Sowie die Lehre zu den Dingen kommt, kommt sie zum Gleichnis. Solange jedoch die Lehre nur zu den Eingewordenen spricht, ist das Gleichnis nur ein Glas, durch das man das Licht von einem Farbensaum umrahmt schaut. Aber sobald die Lehre durch ihren zentralen Menschen zu den Einfältigen zu reden beginnt, wird das Gleichnis zum Prisma. So leitet die Erfüllung zur Aufhebung hinüber, und im Gleichnis des Meisters ruht schon keimend aller Riten Rausch und aller Dogmen Wahn.

Und hinwieder wird auch das Leben des zentralen Menschen nicht im Spiegelglas, sondern im Prisma aufgefangen: es wird mythisiert. Mythos heißt nicht: die Gestirne auf die Erde herabbringen und in Menschengestalt auf ihr wandeln lassen, sondern die beseligende Menschengestalt wird in ihm zum Himmel erhoben, und Mond und Sonne, Orion und die Plejaden dienen nur dazu, sie zu schmücken. Mythos ist auch nicht ein Ding von dort und ehemals, sondern eine Funktion von heute und allezeit, von dieser Stadt, in der ich schreibe, und allen Orten des Menschen. Eine ewige Funktion der Seele: die Einstellung des Erlebten in den bald mehr triebhaft, bald mehr gedankhaft, aber auch vom Dumpfsten noch irgendwie empfundenen Weltprozeß, in die Magie des Daseins. Je stärker die Spannung und Intensität des Erlebens, je größer die erlebte Gestalt, das erlebte Ereignis, desto zwingender die mythenbildende Gewalt. Wo die höchste Gestalt, der Held und Heiland, das erhabenste Ereignis, sein dargelebtes Leben, und die mächtigste Spannung, die der erschütterten Einfältigen, zusammentreffen, entsteht der Mythos, der die Zukunft bestimmt. So geht der Weg zur Aufhebung weiter; denn im Mythos des Heilands ruht schon keimend das Bekenntnis zum kleinen Wunder und der Mißbrauch der Wahrheit von Heil und Erlösung. Die Aufhebung vollzieht sich in der Religion, und sie vollendet sich in der perpetuierten Gewalttat, die sich Religion nennt und die Religiosität in Fesseln hält. Immer wieder erwacht in den Seelen der Religiösen die Inbrunst nach der Freiheit: nach der Lehre; immer wieder wird Reformation, wird Wiederbringung, Erneuerung der Lehre gewagt; immer wieder muß sie mißlingen, muß die glühende Bewegung statt in der Lehre in einer Mischung von Wissenschaft und Gesetz, der sogenannten geläuterten Religion münden. Denn die Lehre kann nicht wiedergebracht, nicht erneuert werden. Ewig die eine, muß sie doch ewig von neuem beginnen. In dieser Bahn vollzieht sich die Geschichte der höchsten Erscheinung morgenländischen Geistes.

2

Daß aber die Lehre ewig von neuem beginnt, das ist keineswegs etwa so zu verstehen, als ob sie ein Inhalt wäre, der verschiedene Formen annimmt, wie die es meinen, die die Wege der Lehre durchforschen und vergleichen, um das Gemeinsame zu ermitteln. Der Gegensatz von Inhalt und Form erscheint uns vielmehr als ein dialektischer Gegensatz, der die Geschichte nicht klärt, sondern trübt, gradeso wie er die Kunstanschauung nicht klärt, sondern trübt. Der Logos des Johannesevangeliums, das bedeutsamerweise der sprachlichen Welt entnommene Symbol des Urdaseins, ist wie ein Wahrzeichen gegen die Übergriffe dieser Dialektik aufgerichtet. »Das Wort« ist »im Anfang«, weil es die Einheit ist, die dialektisch zerlegt wird. Eben deswegen ist es der Mittler: weil es zu den Produkten der Zerlegung, etwa zu Gottheit und Menschheit oder, anders betrachtet, zu »Gott Vater« und dem »Heiligen Geist«, die Einheit stellt, die sie verbindet, die ursprüngliche, zerschiedene und fleischgeworden die Elemente wieder versöhnende Einheit. »Das Wort« ist damit der Genosse jedes echten Menschenwortes, das ja auch nicht ein Inhalt ist, der eine Form angenommen hat, sondern eine Einheit, die in Inhalt und Form zerlegt wird - eine Zerlegung, die die Geschichte des Menschenwortes und die Geschichte jedes einzelnen Menschenwortes nicht klärt, sondern trübt, und deren Recht daher nicht über den Bezirk der begrifflichen Einordnung hinauslangen darf. Ebenso verhält es sich mit der Lehre.

Die Lehre verkündet, was sie ist: die Einheit als das Notwendige. Dies ist aber keineswegs ein Inhalt, der verschiedene Formen annimmt. Wenn wir jeden Weg der Lehre in Inhalt und Form zerlegen, erhalten wir als den »Inhalt« nicht die Einheit, sondern die Rede von dem Himmelreich und der Gotteskindschaft, oder die Rede von der Leidenserlösung und dem heiligen Pfad, oder die Rede von Tao und dem Nichttun. Das kann nicht anders sein; denn die Einheit war eben mehr als der Inhalt Jesu oder Buddhas oder Lao-Tses, mehr als das, was sie aussprechen wollten, sie war der Sinn und der Grund dieser Menschen. Sie war mehr als der Inhalt ihres Wortes, sie war dieses Wortes Leben und dieses Wort selbst in seiner Einheit. Daher ist das Grundverhältnis, mit dem wir es hier zu tun haben, nicht das von Inhalt und Form, sondern, wie noch darzulegen sein wird, das von Lehre und Gleichnis. Man hat versucht, die Einheit nun doch wieder zu einem Inhalt, zu einem »gemeinsamen« Inhalt zu machen, indem man sie aus der Einheit des wahrhaften Lebens zur Einheit Gottes oder des Geistes oder des Seins machte, die den Wegen der Lehre gemeinsam sei - etwa nach der Analogie des modernen Monismus, der eine in irgendeiner Weise beschaffene »Einheit des Seins« statuiert. Es ist aber der Lehre durchaus nicht wesentlich, sich um das Wesen Gottes als eines Seienden zu kümmern. Bei Buddha ist dies ja ganz offenbar; aber auch schon in den Upanischaden ist doch nicht das die Bedeutung der Lehre vom Atman, daß damit eine Aussage über die Einheit des Seins gemacht würde, sondern daß, was man Sein nennt, nichts anderes ist als die Einheit des Selbst und daß also dem Geeinten die Welt als Sein, als Einheit, als sein Selbst entgegentritt. Ebenso ist es dem Urchristentum nicht um die Einheit Gottes zu tun, sondern um die Wesensgleichheit des geeinten Menschen mit Gott; auch hier ist das Seiende gewissermaßen nur um des Notwendigen willen da. Und das gleiche gilt von der Tao-Lehre, wo alles, was von der »Bahn« der Welt gesagt wird, auf die Bahn des Vollendeten hinweist und in ihr seine Bewährung und Erfüllung erhält.

Es muß einem heutigen Abendländer freilich schwer werden, dies ganz zu realisieren, insbesondere dem philosophisch Geschulten, dem das Notwendige etwa das sub specie aeterni gesehene Sein, die Einheit etwa der Akt des Zusammensehens in der Erkenntnis ist. Der heutige Abendländer subsumiert, was nicht zu subsumieren ist. Die Lehre bekümmert sich um das Sein ebensowenig, wie sie sich um das Sollen bekümmert, sondern allein um die Wirklichkeit des wahrhaften Lebens, die primär und unsubsumierbar ist. Es ist ihr daher auch nicht von der Scheidung zwischen Subjekt und Objekt aus beizukommen, so daß man die Einheit wohl nicht mehr ins Objekt, dafür aber ins Subjekt verlegte; sondern diese Scheidung ist für den Menschen der Lehre entweder überhaupt nicht da, oder sie ist ihm nur die reine Formel für jenen vielgestaltigen dialektischen Gegensatz, auf dessen Aufhebung die Lehre errichtet ist.

3

Der Weg der Lehre ist demgemäß nicht der zur Ausbildung einer Erkenntnis, sondern der zur reinen Erfüllung in einem zentralen Menschenleben. Das ist an den drei Erscheinungen der Lehre, die uns in hinlänglicher Dokumentation überliefert sind, mit größerer oder geringerer Klarheit zu gewahren.

Diese drei Erscheinungen sind: die chinesische Tao-Lehre, die indische Erlösungslehre, die jüdisch-urchristliche Lehre vom Reiche Gottes. Auch dieser Erscheinungen Dokumentation reicht nicht hin, um ihren Weg ganz zu überschauen. So wissen wir von der werdenden jüdisch-urchristlichen Lehre einiges von den Lebensgemeinschaften, die sie trugen - von den Rechabiten (Jeremia 35) bis zu den Essäern, auf deren uralte Tradition trotz aller Übertreibungen wohl mit Recht hingewiesen wird -, aber sehr wenig von den Worten dieses sozusagen unterirdischen Judentums, die wir nur dürftig aus späten Quellen erschließen oder errahnen können. Hinwieder sind uns in den Schriften der Tao-Lehre Sprüche der »Alten« überliefert, die uns die lange Vorexistenz der Lehre verbürgen, und diese wird auch durch Äußerungen von gegnerischer Seite bestätigt; aber von den Lebensformen, in denen sie sich fortpflanzte, haben wir nur ganz unzulängliche Nachricht. Nicht einmal das indische Schrifttum, von allen das unvergleichlich größte, bietet eine vollständige Anschauung des Zusammenhangs. Immerhin genügt das Material, um zu zeigen, wie sich die Lehre unabhängig von Wissenschaft und Gesetz bildet und wie sie sich im zentralen Menschen erfüllt, der Wissenschaft und Gesetz ohne Kampf, lediglich durch die Lehre und das Leben überwindet. So überwindet Buddha die vedische Wissenschaft mit der Aufhebung der »Ansicht«, die dem Vollendeten nicht zustehe, im »Pfad«, und das brahmanische Gesetz mit der Aufhebung der Kasten im Orden. So überwindet Lao-Tse die offizielle Weisheit durch die Lehre vom »Nichtsein«, die offizielle Tugend durch die Lehre vom »Nichttun«.

Und auch dies können wir an den Erscheinungen der Lehre sehen, daß der zentrale Mensch der Lehre kein neues Element zubringt, sondern sie erfüllt. »Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen.« So sagt auch Lao-Tse von sich, er habe nur das Unerkannte der Vorzeit, die Ahnung des Einen, die im Wort des Volkes ruht, zu erfüllen. Er führt etwa den Spruch an: »Gewalttätige erreichen nicht ihren natürlichen Tod«, und fügt hinzu: »Was die andern lehren, lehre ich auch: ich will daraus einen Vatergrund der Lehre machen.« Dies entspricht den Worten der Bergpredigt: »Ich aber sage euch«; denn Gewalt ist schon an sich für Lao-Tse das Tote, das Leblose in der Welt, weil sie das Taolose ist. Erfüllen bedeutet hier wie dort: ein Überliefertes aus dem Bedingten ins Unbedingte heben.

Der zentrale Mensch bringt der Lehre kein neues Element zu, sondern erfüllt sie; das heißt: er hebt sie zugleich aus dem Unerkannten ins Erkannte und aus dem Bedingten ins Unbedingte. In ihrer höchsten Wahrheit erweist sich diese Unbedingtheit des Erfüllenden, welche die Welt der Bedingten wider ihn setzt, erweist sich diese seine Kraft der Erfüllung in seinem Leben. In unvergleichbar höherem Maße noch als vom großen Herrscher, vom großen Künstler und vom großen Philosophen gilt von ihm, daß alles Zerstreute, Flüchtige und Fragmentarische in ihm zur Einheit zusammenwächst; sein Leben ist diese Einheit. Der Herrscher hat seine Völkergestaltung, der Künstler hat sein Werk, der Philosoph hat seinen Ideenbau; der Erfüllende hat nichts als sein Leben. Seine Worte sind Stücke dieses Lebens, jedes Vollstrecker und Urheber, jedes vom Schicksal angesprochen und vom Schicksal aufgefangen, das Heer der Stimmen durch diesen Menschenleib ins Endgültige wandelnd, die schwache Regung vieler Toten in ihm zur Macht gebunden, er das Kreuzesholz der Lehre, Erfüllung und Aufhebung, Heil und Untergang. Darum gibt es Logia, die kein Zweifel anzutasten vermag und die sich, durch die Geschlechter schreitend, auch ohne Schrift unvermischt erhalten kraft der Schicksalsprägung und der elementaren Einzigkeit der erfüllenden Rede. Denn der Erfüllende, der aus allem gebunden ist und doch aus dem Nichts kommt, ist der einzigste Mensch. Obgleich alles Suchen ihn begehrte und alle Einkehr ihn ahnte, wird er, wenn er erscheint, von wenigen erkannt, und diese wenigen sind wohl gar nicht von denen, die ihn ahnten und begehrten: so groß ist seine Einzigkeit — so unoriginell, so unscheinbar, so ganz und gar die letzte Echtheit des Menschentums. Am sichtbarsten ist dies an Jesus, an dem das Zeugnis, wie es scheint, durch den Tod, das einzige Absolute, das der Mensch herzugeben hat, vollendet worden ist. Ihm zunächst steht Buddha. Lao-Tses

Leben bietet sich am wenigsten dar. Das liegt daran, daß es eben das Leben seiner Lehre, ein verborgenes Leben war. In dem kargen Bericht des Geschichtsschreibers ist alles darüber gesagt; von seinem Leben: »Seine Lehre war die Verborgenheit des Selbst: namenlos zu werden war das, wonach er strebte«; und von seinem Tode: »Niemand weiß, wo er geendet hat: Lao-Tse war ein verborgener Weiser.«

4

Wie das Leben Lao-Tses, so ist auch seine Lehre die verborgenste, denn sie ist die gleichnisloseste.

Die nackte Einheit ist stumm. Sowie die Einheit aus Grund und Ziel eines ausgesonderten, in das wortlose Wunder versunkenen Menschentums zur Lehre wird, sowie sich in diesem Manne das Wort bewegt - in der Stunde der Stille, vor Tag, wo noch kein Du ist als das Ich, und die einsame Rede im Dunkel den Abgrund hinüber und herüber mißt —, ist die Einheit schon vom Gleichnis berührt. Der Mensch redet seine Worte, wie der Logos die Menschen redet: sie sind nicht mehr reine Einheit - es ist schon die Vielheit, das Gleichnis darin. Aber wie die Vielheit der Menschen, solange sie Kinder sind, noch an die Einheit gebunden ist und das Gleichnis nur so auf ihnen ruht wie das Lächeln auf ihren Lippen, so ist die Rede des Ausgesonderten in der Stunde der Stille nur erst vom Gleichnis berührt wie von einem Lächeln. Und wie die Vielheit der Menschen, wenn sie erwachsen und selber Kinder zeugen sollen, sich von der Einheit löst und das Gleichnis so in ihnen strömt wie das Blut in ihren Adern, so ist die Rede des Erfüllenden, wenn er zu den Menschen geht, vom Gleichnis durchflossen wie vom Blute.

Wie aber zwischen Kindheit und Mannheit die Zeit der Jugend steht, das ist die Tragödie, die sich unmerklich versöhnt, bis sie verschwunden ist, so steht zwischen Einsamkeit und Predigt die Zeit des Übergangs, die sich freilich nicht unmerklich versöhnt, sondern sich entscheidet. Buddha nennt sie die Zeit der Versuchung. Er spricht zum Versucher: »Nicht eher werde ich, o Böser, ins Nirwana eingehen, bis nicht dieser mein unsträflicher Wandel gediehen sein wird und zur Blüte gekommen, weithin verbreitet, bei vielen zu finden, reich entfaltet, so daß er von den Menschen schön geoffenbart ist.« In dieser Zeit ist das Gleichnis nicht mehr das Lächeln, noch nicht das Blut: es ist noch auf dem Geiste, schon in dem Geiste — wie der Traum. Wie die Jugend im Traum steht, so steht der Übergang im Traum. Darum ist das Wort der Einsamkeit der Schrei, und das Wort der Predigt die Erzählung; aber das Wort des Übergangs ist das Bild.

Es gibt jedoch ein Leben, in dem der Übergang nicht von der Einsamkeit zur Predigt führt, sondern von der Einsamkeit der Frage zur Einsamkeit der Fülle, von der Einsamkeit des Abgrunds zur Einsamkeit des Meeres. Das ist das verborgene Leben. Ich glaube, daß dieser Mensch wie die andern versucht wird. Und wie die andern geht er nicht ins Nirwana ein, aber er geht auch nicht zu den Menschen; er geht in die Verborgenheit. Die Verborgenheit soll ihm seine Kinder gebären. »Der seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt«, so nennt ihn Lao-Tse [Victor von Strauss]. Was ist diesem Menschen die Predigt? »Der Himmel redet nicht und weiß doch Antwort zu finden.« Was ist ihm die Mannheit?

»Der seine Mannheit liebt, an seiner Weibheit hält, der ist das Strombett aller Welt.« Dieser Mensch redet nicht zu sich und nicht zu den Menschen, sondern in die Verborgenheit. Wiewohl er selbst nicht auf dem Wege zu den Menschen ist, so ist doch sein Wort notwendigerweise auf dem Wege zum Gleichnis; er ist nicht im Übergang; aber sein Wort ist das Wort des Übergangs geblieben: das Bild. Seine Rede ist nicht eine volle Gleichnisrede wie die Buddhas oder Jesu, sondern eine Bilderrede. Sie gleicht einem Jüngling, der sich noch nicht von der Einheit zum Gleichnis gelöst hat wie der Mann, der nicht mehr an die Einheit gebunden ist wie das Kind. Aber das wäre ein Jüngling, wie wir ihn etwa in Hölderlins Gedichten ahnen: der nicht das über sich Hinausstrebende des Traums und der Tragödie hat, sondern nur die seherische Fülle der Jugend, ins Unbedingte und Ewige gekehrt, wo der Traum zur Mantik und die Tragödie zum Mysterium geworden ist. Verborgenheit ist die Geschichte von Lao-Tses Rede. Mag die Predigt von Benares, mag die Bergpredigt noch so mythisiert sein — daß dem Mythos eine große Wahrheit zugrunde lag, ist unverkennbar. In Lao-Tses Leben ist nichts, was diesem entspräche. Seiner Rede, dem Buche, merkt man überall an, daß es gar nicht das war, was wir Rede nennen, sondern nur wie das Rauschen des Meeres aus seiner Fülle, wenn ein leichter Wind es berührt. In dem kargen Bericht des Geschichtsschreibers ist auch dies mitgeteilt oder dargestellt. Lao-Tse geht in seine letzte Verborgenheit; er verläßt das Land, in dem er gewohnt hat. Er erreicht den Grenzpaß. Der Befehlshaber des Grenzpasses spricht zu ihm: »Ich sehe, daß Ihr in die Verborgenheit geht. Wollet doch ein Buch für mich schreiben, ehe Ihr geht.« Darauf schreibt Lao-Tse ein Buch in

zwei Abteilungen, das ist das Buch von Tao und der Tugend, in fünftausend und etlichen Worten. Sodann geht er. Und unmittelbar daran schließt sich in dem Bericht, was ich früher anführte: »Niemand weiß, wo er geendet hat.« Nachricht oder Sinnbild, gleichviel: dies ist die Wahrheit über Lao-Tses Rede. »Die es wissen, reden es nicht; die es reden, wissen es nicht«, heißt es in seinem Buche. Seine Rede ist nur wie das Rauschen des Meeres aus seiner Fülle. Die Lehre Lao-Tses ist bildhaft, aber gleichnislos, wofern wir an das vollständige Gleichnis denken, das vom Bilde zur Erzählung wurde. So übergab er sie der Zeit. Hunderte von Jahren vergingen darüber, da kam die Lehre an einen, der - sicherlich, wie alle großen Dichter, vieles Volksgleichnis in sich sammelnd - ihr Gleichnis dichtete. Dieser hieß Tschuang-Tse. Nicht also wie in der Lehre Jesu und Buddhas ist das Gleichnis in der Tao-Lehre das unmittelbare, im zentralen Menschen erwachsene Wort der Erfüllung, sondern es ist die Dichtung eines, dem die Lehre schon in ihrer Erfüllung übergeben war. Zerfallen ist die Erscheinung der Tao-Lehre in das erste Wort, das der nackten Einheit so nahe steht wie kein anderes Wort der Menschenwelt, und in das zweite Wort, in dem die Einheit so reiche und zärtliche Gewandung trägt wie in keinem andern Wort der Lehre, sondern allein in den großen Gedichten der Menschenwelt. Beide aber zusammen erst geben uns die vollkommene Gestalt der Lehre in ihrer reinsten Erscheinung: wie sie Tao, »die Bahn«, Grund und Sinn des geeinten Lebens, als den Allgrund und Allsinn verkündet.

5

Tschuang-Tse lebte in der zweiten Hälfte des vierten und in der ersten des dritten Jahrhunderts v. Chr., also etwa 250 Jahre nach Lao-Tse (Ich vermag der neuerdings sich geltend machenden Spätdatierung Lao-Tses nicht zuzustimmen). Während aber jener andere Apostel, der seinen Meister nicht leiblich kannte, Paulus, dessen Lehre von der Einheit des wahrhaften Lebens zersetzte und in einen ewigen Gegensatz von Geist und Natur - den man nicht aufheben, dem man nur entweichen könne - verkehrte, war Tschuang-Tse in Wahrheit ein Sendbote seiner Lehre: ihr Sendbote zu den Dingen der Welt. Denn daß er ihr Gleichnis dichtete, das ist ja nicht so zu verstehen, als hätte er sie an den Dingen »erklärt« oder auf die Dinge »angewendet«. Vielmehr trägt das Gleichnis die Einheit der Lehre in alle Welt hinein, so daß, wie sie es zuvor in sich umhegte, nun das All ihrer voll erscheint, und kein Ding ist so gering, daß sie sich weigerte, es zu füllen. Wer solcherart die Lehre nicht eifernd verbreitet, sondern sie in dem Wesen offenbart, der gewährt jedem, die Lehre nun auch in sich zu entdecken und zu beleben. Solch ein Apostolat ist still und einsam, wie die Meisterschaft, der es dient, still und einsam war. Es wohnt nicht mehr wie jene in der Verborgenheit, aber es ist durch keine Pflicht und durch keinen Zweck mit den Menschen verbunden. Der Geschichtsschreiber teilt uns fast nichts anderes aus Tschuang-Tses Leben mit als dies, daß er arm war und die Ämter, die ihm angeboten wurden, mit den Worten ablehnte: »Ich werde nie ein Amt annehmen. So werde ich frei bleiben, mir selbst zu folgen.« Dasselbe geht aus den in seinen Büchern verstreuten, offenbar von Schülerhand herrührenden Lebensnachrichten hervor. Und nichts anderes besagt der Bericht über sein Sterben. Er verbietet, ihm ein Begräbnis zu geben: »Erde und Himmel mir Sarg und Gruft, Sonne und Mond mir die zwei runden Heilsbilder, die Sterne mein Geschmeide, die unendlichen Dinge mein Trauergeleit — ist nicht alles beisammen? Was könntet ihr noch dazufügen?« Es ist nicht verwunderlich, daß die Welt der Bedingten sich wider ihn erhob. Seine Zeit, die unter der Herrschaft der konfuzianischen Weisheit von der sittlichen Einrichtung des Lebens nach Pflicht und Zweck stand, nannte Tschuang-Tse einen Nutzlosen. In Gleichnissen wie das vom nutzlosen Baum hat er der Zeit seine Antwort gegeben. Die Menschen kennen den Nutzen des Nutzlosen nicht. Den sie den Zwecklosen nennen, ist Taos Zweck. Er trat der öffentlichen Meinung, die das Gesetz seiner Zeit war, entgegen, nicht in Hinsicht auf irgendeinen Inhalt, sondern grundsätzlich. Wer seinem Fürsten oder seinen Eltern schmeichelt, sagte er, wer ihnen blind zustimmt und sie grundlos preist, wird von der Menge unkindlich und treulos genannt; nicht aber, wer der Menge selbst schmeichelt, ihr blind zustimmt, sie grundlos preist, wer seine Haltung und seinen Ausdruck darauf richtet, ihre Gunst zu gewinnen. Er aber kannte die Leerheit der Menge und sprach sie aus; er wußte, daß nur der sie gewinnt, der sich ihr auferlegt, und sagte es: »Ein Mann stiehlt einen Beutel und wird bestraft. Ein anderer stiehlt einen Staat und wird ein Fürst.« Und auch das wußte er, daß die Lehre vom Tao sich der Menge nicht auferlegen kann. Denn die Lehre bringt ja nichts an die Menschen heran, sondern sie sagt einem jeden, daß er die Einheit habe, wenn er sie in sich entdeckt und belebt. Es ist aber mit den Menschen so: »Alle streben zu ergreifen, was sie noch nicht wissen, keiner strebt zu ergreifen, was er weiß.« Das Große ist der Menge unzugänglich, weil es das Einfache ist. Große Musik, sagt Tschuang-Tse, empfängt die Menge nicht, über Gassenhauer jubelt sie; so werden vollkommene Worte nicht gehört, dieweil gemeine Worte die Herrschaft haben; zwei tönernerne Schellen töten den Glockenklang. »So ist die Welt verirrt; ich weiß den rechten Pfad; aber wie kann ich sie leiten?«

Und so erschöpft sich das Apostolat im Gleichnis, das nicht eifert, sondern in sich verharrt, sichtbar und doch verborgen. Die Welt, sagt Tschuang-Tse, steht wider die Bahn, und die Bahn steht wider die Welt; die Bahn kann die Welt nicht anerkennen, und die Welt kann die Bahn nicht anerkennen; »darum ist die Tugend der Weisen verborgen, mögen sie auch nicht in den Bergen und in den Wäldern hausen; verborgen, auch wenn sie nichts verbergen«. So fand das Apostolat Tschuang-Tses seine Mündung darin, worin die Meisterschaft Lao-Tses ihren Lauf gehabt hatte: in der Verborgenheit.

6

Das Wort »Tao« bedeutet den Weg, die Bahn; da es aber auch den Sinn von »Rede« hat, ist es zuweilen mit »Logos« wiedergegeben worden. Es ist bei Lao-Tse und seinen Jüngern, wo immer es metaphorisch entwickelt wird, an die erste dieser Bedeutungen geknüpft. Doch ist seine sprachliche Atmosphäre der des heraklitischen Logos in der Tat verwandt, schon darin, daß beide ein dynamisches Prinzip des Menschenlebens ins Transzendente versetzen, aber im Grunde nichts anderes meinen als das Menschenleben selber, das aller Transzendenz Träger ist. Von Tao will ich das hier darlegen (Die Zitate ohne besondere Bezeichnung sind Tschuang-Tse, die mit (L) bezeichneten Lato-Tse entnommen).

Man hat Tao im Abendlande zumeist als einen Versuch der Welterklärung aufgefaßt; bemerkenswerterweise fiel die Welterklärung, die man darin erblickte, stets mit den Neigungen der jeweiligen Zeitphilosophie zusammen; so galt Tao erst als die Natur, sodann als die Vernunft, und neuerdings soll es gar die Energie sein. Diesen Deutungen gegenüber muß darauf hingewiesen werden, daß Tao überhaupt keine Welterklärung meint, sondern dies, daß der ganze Sinn des Seins in der Einheit des wahrhaften Lebens ruht, nur in ihr erfahren wird, daß er eben diese Einheit, als das Absolute gefaßt, ist. Will man von der Einheit des wahrhaften Lebens absehen und das betrachten, was ihr »zugrunde liegt«, so bleibt nichts übrig als das Unerkennbare, von dem nichts weiter auszusagen ist, als daß es das Unerkennbare ist. Die Einheit ist der einzige Weg, es zu verwirklichen und in solcher Wirklichkeit zu erleben. Das Unerkennbare ist natürlicherweise weder die Natur noch die Vernunft noch die Energie, sondern eben das Unerkennbare, dem kein Bild zureicht, weil »in ihm die Bilder sind«. Das Erlebte aber ist wieder weder die Natur noch die Vernunft noch die Energie, sondern die Einheit der Bahn, die Einheit des wahrhaften Menschenwegs, die der Geeinte in der Welt und in jedem Ding wiederfindet: die Bahn als die Einheit der Welt, als die Einheit jedes Dinges.

Es darf aber die Unerkennbarkeit des Tao nicht so aufgefaßt werden, wie man von der Unerkennbarkeit irgendeines Prinzips religiöser oder philosophischer Welterklärung redet, um dann doch darüber auszusagen. Auch das, was der Name »Tao« aussagt, wird nicht von dem Unerkennbaren ausgesagt; »der Name, der genannt werden kann, ist nicht der ewige Name« (L). Will man Tao nicht als das Notwendige betrachten, dessen Wirklichkeit im geeinten Leben erfahren wird, sondern als ein an sich Seiendes, so findet man nichts zum Betrachten: »Tao kann kein Dasein haben.« Es kann nicht erforscht, nicht dargelegt werden. Nicht bloß kann keine Wahrheit darüber ausgesagt werden, sondern es kann überhaupt nicht Gegenstand einer Aussage sein. Was darüber ausgesagt wird, ist weder wahr noch falsch. »Wie kann Tao so verdunkelt sein, daß etwas >Wahres oder etwas >Falsches daran erscheint?... Tao ist verdunkelt, weil wir es nicht fassen können.« Wenn es also scheint, Tao sei in irgendeiner Zeit mehr da als in irgendeiner andern, so ist dies keine Wirklichkeit, sondern nur wie das Sinken und Steigen der Töne in der Musik, »es gehört zum Spiel«. Wir können es in keinem Sein auffinden. Wenn wir es in Himmel und Erde, im Raum und in der Zeit suchen, so ist es nicht da, sondern Himmel und Erde, Raum und Zeit sind in ihm allein begründet. Und dennoch »kann es durch das Suchen gefunden werden« (L): im geeinten Leben. Da wird es nicht erkannt und gewußt, sondern besessen, gelebt und getan. »Nur wer mit Schweigen es erlangt und mit dem Wesen es vollendet, der hat es«, heißt es in den Büchern des Lieh-Tse. Und er hat es nicht als sein eigen, sondern als den Sinn der Welt. Aus seiner Einheit schaut er die Einheit in der Welt: die Einheit des männlichen und des weiblichen Elements, die nicht für sich, sondern nur aneinander bestehen, die Einheit der Gegensätze, die nicht für sich, sondern nur durcheinander bestehen, die Einheit der Dinge, die nicht für sich, sondern nur miteinander bestehen. Diese Einheit ist das Tao in der Welt. Wenn in einem von Tschuang-Tse erzählten Gespräche Lao-Tse zu Khung-Tse sagt: »Daß der Himmel hoch ist, daß die Erde breit ist, daß Sonne und Mond kreisen, daß die Dinge gedeihen, das ist ihr Tao«, so wird dieser Ausspruch erst durch einen alten Vers, den Lao-Tse in seinem Buche anführt, ganz verständlich. Er lautet:

Himmel kriegte Einheit, damit Glast, Erde Einheit, damit Ruh und Rast, Geister Einheit, damit den Verstand, Bäche Einheit, damit vollen Rand, Alle Wesen Einheit, damit Leben, Fürst und König Einheit, um der Welt das rechte Maß zu geben.

So macht die Einheit jedes Dinges in sich selbst die Art und das Wesen dieses Dinges aus, das ist das Tao dieses Dinges, dieses Dinges Bahn und Ganzheit. »Kein Ding kann Tao erzeugen, und doch hat jedes Ding Tao in sich und erzeugt es ewig von neuem.« Das bedeutet: jedes Ding offenbart Tao durch den Weg seines Daseins, durch sein Leben; denn Tao ist die Einheit in der Wandlung, die Einheit, die sich, wie an der Vielheit der Dinge, so an der Vielheit der aufeinanderfolgenden Momente im Leben jedes Dinges bewährt. Darum ist nicht der Mensch, dessen Weg ohne Wandlungen verläuft, die vollkommene Offenbarung Taos, sondern der Mensch, der mit der stärksten Wandlung die reinste Einheit vereint. Es gibt zwei Arten von Leben. Das eine ist das bloße Hinleben, die Abnutzung bis zum Verlöschen; das andere ist die ewige Wandlung und deren Einheit im Geist. Wer in seinem Leben sich nicht verzehren läßt, sondern sich unablässig erneuert und gerade dadurch, in der Wandlung und durch sie, sein Selbst behauptet - das ja nicht ein starres Sein, sondern eben Weg, Tao ist —, der gewinnt die ewige Wandlung und Selbstbehauptung. Denn, hier wie immer in der Tao-Lehre: Bewußtsein wirkt Sein, Geist wirkt Wirklichkeit. Und wie im Zusammenhang der Lebensmomente eines Dinges, so bewährt sich Tao im Zusammenhang der Lebensmomente der Welt, im Kommen und Gehen aller Dinge, in der Einheit der ewigen Allwandlung. So heißt es in den Büchern des Lieh-Tse: »Was keinen Urquell hat und beständig zeugt, ist Tao. Aus Leben zu Leben deshalb, obgleich endend, nicht verderbend, das ist Ewigkeit... Was einen Urquell hat und beständig stirbt, ist ebenfalls Tao. Aus Tod zu Tod deshalb, obgleich nie endend, doch sich selbst verderbend, auch das ist Ewigkeit.« Tod ist Losbindung, ist Übergang zu neuer Gestalt, ist ein Augenblick des Schlafs und der Einkehr zwischen zwei Weltenleben. Alles ist Werden und Wandlung in dem »großen Haus« der Ewigkeit. Wie in dem Dasein des Dinges Scheidung und Sammlung, Wandlung und Einheit aufeinanderfolgen, so folgen im Dasein der Welt Leben und Tod aufeinander, zusammen erst Tao, als die Einheit in der Wandlung, bewährend. Dieses ewige Tao, das die Verneinung alles scheinhaften Seins ist, wird auch das Nichtsein genannt. Geburt ist nicht Anfang, Tod ist nicht Ende, Dasein in Raum und Zeit ist ohne Schranke und Stillstand; Geburt und Tod sind nur Eingang und Ausgang durch »das unsichtbare Tor des Himmels, welches Nichtsein heißt. Dieses ist der Wohnsitz des Vollendeten«.

Auch hier wird der Vollendete, der Geeinte, als der bezeichnet, der Tao unmittelbar erlebt und erfährt. Er schaut die Einheit in der Welt. Das ist aber nicht so zu verstehen, als wäre die Welt ein geschlossenes Ding außer ihm, dessen Einheit er durchdringe. Vielmehr ist die Einheit der Welt nur eine Spiegelung seiner Einheit; denn die Welt ist nichts Fremdes, sondern eins mit dem Geeinten. »Himmel und Erde und ich kamen zusammen ins Dasein, und ich und alle Dinge sind eins.« Da aber die Einheit der Welt nur für den Vollendeten besteht, so ist es in Wahrheit seine Einheit, die Einheit in die Welt setzt. Das geht auch aus dem Wesen Taos hervor, wie es in den Dingen erscheint. Tao ist die Bahn der Dinge, ihre Art, ihre eigentümliche Ordnung, ihre Einheit; aber als solche existiert es in den Dingen nur potentiell; wirkend wird es erst in ihrer Berührung mit andern: »Wären Metall und Sein ohne Tao, sie würden keinen Schall geben. Sie haben die Gewalt des Schalls, aber er kommt aus ihnen nicht, wenn sie nicht geschlagen werden. So ist es mit allen Dingen.« Dabei ist das Bewußtsein immer nicht auf der Seite des Empfangenden, sondern auf der Seite des Gebenden; »Tao wird übermittelt, aber nicht empfangen«. Und wie das Tao der Dinge erst durch ihre Berührung mit andern Dingen lebendig und offenbar wird, so wird das Tao der Welt erst durch ihre unbewußte Berührung mit dem bewußten Sein des Geeinten lebendig und offenbar. Dies wird von Tschuang-Tse so ausgedrückt, daß der Vollendete die beiden Urelemente der Natur, das positive und das negative, Yang und Yin, die die Ureinheit des Seins zerscheiden, versöhnt und in Einklang bringt. Und in einem späten taoistischen Traktat, der in diesem Punkte auf einer - allzu beschränkt gefaßten — Überlieferung zu fußen scheint, dem »Buch von der Reinheit und der Ruhe«, heißt es: »Wenn der Mensch in der Reinheit und der Ruhe verharrt, kehren Himmel und Erde zurück«, das ist: zur Einheit, zum ungeschiedenen Dasein, zu Tao. Auch in dem späten entarteten Schrifttum wird also der Geeinte noch als der Gebende aufgefaßt. Wir dürfen sagen: der Geeinte ist für die Tao-Lehre der Schaffende; denn alles Schaffen bedeutet, von dieser Lehre aus angesehen, nichts anderes als: das Tao der Welt, das Tao der Dinge hervorrufen, die ruhende Einheit lebendig und

offenbar machen. Es sei zusammenzufassen versucht:

Tao in sich ist das Unerkennbare, das Unwißbare. »Das wahre Tao erklärt sich nicht.« Es ist nicht vorzustellen; es ist nicht zu denken, es hat kein Bild, kein Wort, kein Maß. »Taos Richtmaß ist sein Selbst« (L).

Tao erscheint im Werden der Welt als die ursprüngliche Ungeschiedenheit, als das Urdasein, dem alle Elemente entsprangen, als »aller Wesen Mutter« (L), als der »Talgeist«, der alles trägt. »Der Talgeist ist unsterblich; er heißt das tiefe Weibliche. Des tiefen Weiblichen Pforte, die heißt Himmels und der Erde Wurzel« (L). Tao erscheint im Sein der Welt als die konstante Ungeschiedenheit: als der einheitliche Wandel der Welt, als ihre Ordnung. »Es hat seine Bewegung und seine Wahrheit, aber es hat weder Handlung noch Gestalt.« Es ist »ewig ohne Tun und doch ohne Nichttun« (L). Es »beharrt und wandelt sich nicht« (L). Tao erscheint in den Dingen als die persönliche Ungeschiedenheit: als die eigentümliche Art und Kraft der Dinge. Es gibt kein Ding, in dem nicht das ganze Tao wäre, als dieses Dinges Selbst. Aber auch hier ist Tao ewig ohne Tun und doch ohne Nichttun. Das Selbst der Dinge hat sein Leben in der Weise, in der die Dinge den Dingen antworten.

Tao erscheint im Menschen als die zielhafte Ungeschiedenheit: als das Einigende, das alle Abirrung vom Lebensgrunde überwindet, als das Ganzmachende, das alle Zersonderung und Brüchigkeit heilt, als das Entsühnende, das von aller Entzweiung erlöst. »Wer in der Sünde ist, Tao vermag ihn zu entsühnen« (L). Als die zielhafte Ungeschiedenheit hat Tao seine eigene Erfüllung zum Ziel. Es will sich verwirklichen. Im Menschen kann Tao so reine Einheit werden, wie es in der Welt, in den Dingen nicht werden kann. Der Mensch, in dem Tao reine Einheit wird, ist der Vollendete. In ihm erscheint Tao nicht mehr, sondern ist. Der Vollendete ist in sich beschlossen, allgesichert, aus Tao geeinigt, die Welt einigend, ein Schaffender, »Gottes Genosse«: der Genosse der allschöpferischen Ewigkeit, Der Vollendete hat Ewigkeit. Nur der Vollendete hat Ewigkeit. Der Geist wandert durch die Dinge, bis er im Vollendeten zur Ewigkeit aufblüht. Dies bedeutet das Wort Lao-Tses: »Ersteige die Höhe der Entäußerung, umfange den Urgrund der Ruhe. Die unzählbaren Wesen erheben sich alle. Daran erkenne ich ihre Rückkehr. Wenn die Wesen sich entfaltet haben, in der Entfaltung kehrt jedes zu seiner Wurzel zurück. Zur Wurzel zurückgekehrt sein, heißt ruhen. Ruhen heißt, die Bestimmung erfüllt haben. Die Bestimmung erfüllt haben, heißt ewig sein.« Tao verwirklicht sich im wahrhaften Leben des Vollendeten. In seiner reinen Einheit wird es aus Erscheinung zu unmittelbarer Wirklichkeit. Das unerkennbare und das geeinte Menschenleben, das Erste und das Letzte berühren sich. Im Vollendeten kehrt Tao von seiner Weltwanderung durch die Erscheinung zu sich selber zurück. Es wird Erfüllung.

7

Was aber ist das geeinte Menschenleben in seinem Verhältnis zu den Dingen? Wie lebt der Vollendete in der Welt? Welche Gestalt nimmt bei ihm das Erkennen an, das Kommen der Dinge zum Menschen? Welche das Tun, das Kommen des Menschen zu den Dingen? Die Tao-Lehre antwortet darauf mit einer großen Verneinung alles dessen, was von den Menschen Erkennen und Tun genannt wird. Was von den Menschen Erkennen genannt wird, beruht auf der Zerschiedenheit der Sinne und der Geisteskräfte. Was von den Menschen Tun genannt wird, beruht auf der Zerschiedenheit der Absichten und der Handlungen. Jeder Sinn nimmt anderes auf, jede Geisteskraft bearbeitet es anders, alle taumeln sie durcheinander in der Unendlichkeit: das nennen die Menschen Erkennen. Jede Absicht zerrt am Gefüge, jede Handlung greift in die Ordnung ein, alle wirren sie durcheinander in die Unendlichkeit: das nennen die Menschen Tun.

Was von den Menschen Erkennen genannt wird, ist kein Erkennen. Um dies zu erweisen, hat Tschuang-Tse schier alle die Gründe vereinigt, die je der Menscheng Geist ersann, um sich selber in Frage zu stellen.

Es gibt keine Wahrnehmung, weil die Dinge sich unablässig ändern.

Es gibt keine Erkenntnis im Raum, weil uns nicht absolute, sondern nur relative Ausdehnung zugänglich ist. Alle Größe besteht nur im Verhältnis; »unterm Himmel ist nichts, was größer wäre als die Spitze eines Grashalms«. Wir können uns unserem Maße nicht entschwingen; die Grille versteht den Flug des Riesenvogels nicht.

Es gibt keine Erkenntnis in der Zeit, weil für uns auch die Dauer nur als Verhältniswert besteht. »Kein Wesen erreicht ein höheres Alter als ein Kind, das in der Wiege starb.« Wir können uns unserm Maße nicht entschwingen; ein Morgenpilz kennt den Wechsel von Tag und Nacht nicht, eine Schmetterlingspuppe kennt den Wechsel von Frühling und Herbst nicht. Es gibt keine Gewißheit des Lebens; denn wir haben kein Kriterium, an dem wir entscheiden könnten, welches das eigentliche und bestimmende Leben ist, das Wachen oder der Traum. Jeder Zustand hält sich für den eigentlichen.

Es gibt keine Gewißheit der Werte; denn wir haben kein Richtmaß, an dem wir entscheiden könnten, was schön und was häßlich, was gut und was böse ist. Jedes Wesen nennt sich gut und sein Gegenteil böse.

Es gibt keine Wahrheit der Begriffe; denn alle Sprache ist unzulänglich.

All dies bedeutet für Tschuang-Tse nur eins: daß das, was von den Menschen Erkennen genannt wird, kein Erkennen ist. In der Geschiedenheit gibt es kein Erkennen. Nur der Ungeschiedene erkennt; denn nur in wem keine Scheidung ist, der ist von der Welt nicht geschieden, und nur wer von der Welt nicht geschieden ist, kann sie erkennen. Nicht im Gegenüberstehen, in der Dialektik von Subjekt und Objekt: nur in der Einheit mit dem All gibt es Erkenntnis. Die Einheit ist die Erkenntnis.

Diese Erkenntnis wird durch nichts in Frage gestellt; denn sie umfaßt das Ganze: sie überwindet die Relation in der Unbedingtheit des Allumfanges. Sie nimmt jedes Gegensatzpaar als eine Polarität an, ohne die Gegensätze festlegen zu wollen, und sie schließt alle Polaritäten in ihrer Einheit ein; sie »versöhnt das Ja mit dem Nein im Lichte«.

Diese Erkenntnis ist ohne Sucht und ohne Suchen. Sie ist bei sich selbst. »Nicht ausgehend zur Tür, kennt man die Welt; nicht ausblickend durchs Fenster, sieht man des Himmels Weg« (L). Sie ist ohne Wissenswahn. Sie hat die Dinge, sie weiß sie nicht. Sie vollzieht sich nicht durch Sinne und Geisteskräfte, sondern durch die Ganzheit des Wesens. Sie läßt die Sinne gewähren, aber nur wie spielende Kinder; denn alles, was sie ihr zutragen, ist nur eine bunte, spielende, Ungewisse Spiegelung ihrer eigenen Wahrheit. Sie läßt die Geisteskräfte gewähren, aber nur wie Tänzer, die ihre Musik zum Bilde machen, ungetreu und unstet und gestaltenreich nach Tänzerart. Das »Orgelspiel des Himmels«, das Spielen der Einheit auf der Vielheit unserer Natur (»wie der Wind auf den Öffnungen der Bäume spielt«), ist hier zum Orgelspiel der Seele geworden.

Diese Erkenntnis ist nicht Wissen, sondern Sein. Weil sie die Dinge in ihrer Einheit besitzt, steht sie ihnen niemals gegenüber; und wenn sie sie betrachtet, betrachtet sie sie von ihnen aus, jedes Ding von ihm aus; aber nicht aus seiner Erscheinung, sondern aus dem Wesen dieses Dinges, aus der Einheit dieses Dinges, die sie in ihrer Einheit besitzt. Diese Erkenntnis

ist jedes Ding, das sie betrachtet; und so hebt sie jedes Ding, das sie betrachtet, aus der Erscheinung zum Sein.

Diese Erkenntnis umfängt alle Dinge in ihrem Sein, das ist in ihrer Liebe. Sie ist die allumfassende Liebe, die alle Gegensätze aufhebt.

Diese Erkenntnis ist die Tat - Die Tat ist das ewige Richtmaß, das ewige Kriterium, das Unbedingte, das Sprachlose, das Unwandelbare. Die Erkenntnis des Vollendeten ist nicht in seinem Denken, sondern in seinem Tun.

Was von den Menschen Tun genannt wird, ist kein Tun. Es ist nicht ein Wirken des ganzen Wesens, sondern ein Hineintappen einzelner Absichten in Taos Gewebe, das Eingreifen einzelner Handlungen in Art und Ordnung der Dinge. Es ist in den Zwecken verstrickt. Insofern sie es billigen, wird es von den Menschen Tugend genannt. Was von den Menschen Tugend genannt wird, ist keine Tugend. Es erschöpft sich in »Menschenliebe« und »Gerechtigkeit«. Was von den Menschen Menschenliebe und Gerechtigkeit genannt wird, hat nichts gemein mit der Liebe des Vollendeten. Es ist verkehrt, weil es als Sollen auftritt, als Gegenstand der Forderung. Liebe aber kann nicht geboten werden. Geforderte Liebe wirkt nur Übel und Kummer; sie steht im Widerstreit mit der natürlichen Güte des Menschenherzens, sie trübt seine Reinheit und verstört seine Unmittelbarkeit. Darum verbringen, die so predigen, ihre Tage damit, über die Bosheit der Welt zu klagen. Sie verletzen die Ganzheit und Wahrhaftigkeit der Dinge und wecken den Zweifel und die Entzweiung. Absichtliche Menschenliebe und absichtliche Gerechtigkeit sind nicht in der Natur des Menschen begründet; sie sind überflüssig und lästig wie überzählige Finger oder andere Auswüchse. Darum spricht Lao-Tse zu Khung-Tse: »Wie Stechfliegen einen die ganze Nacht wach halten, so plagt mich dieses Gerede von Menschenliebe und Gerechtigkeit. Strebe danach, die Welt zu ihrer ursprünglichen Einfalt zurückzubringen.«

Aber noch in einem andern Sinn haben »Menschenliebe und Gerechtigkeit« nichts gemein mit der Liebe des Vollendeten. Sie beruhen darauf, daß der Mensch den andern Menschen gegenüberstehe und sie nun »liebepoll« und »gerecht« behandle. Die Liebe des Vollendeten aber, der jeder Mensch nachstreben kann, beruht auf der Einheit mit allen Dingen. Darum spricht Lao-Tse zu Khung-Tse: »Für die vollkommenen Männer der Urzeit war Menschenliebe nur ein Durchgangsplatz und Gerechtigkeit nur eine Nachtherberge auf dem Wege ins Reich der Ungeschiedenheit, wo sie sich von den Gefilden des Gleichmuts nährten und in den Gärten der Pflichtlosigkeit wohnten.«

Wie das wahre Erkennen von Lao-Tse, der es von der Menschensprache aus ansieht, »Nichterkennen« genannt wird (»Wer lichte in Tao, ist wie voll Nacht«), so wird das wahre Tun des Vollendeten, von ihm »Nichttun« genannt. »Der Vollendete tut das Nichttun« (L). »Die Ruhe des Weisen ist nicht, was die Welt Ruhe nennt: sie ist das Werk seiner inneren Tat.« Dieses Tun, das »Nichttun«, ist ein Wirken des ganzen Wesens. In das Leben der Dinge eingreifen heißt sie und sich schädigen. Ruhig sein heißt wirken, die eigne Seele reinigen heißt die Welt reinigen, sich in sich sammeln heißt hilfreich sein, sich Tao ergeben heißt die Schöpfung erneuern. Der sich auferlegt, hat die kleine, offenbare Macht; der sich nicht auferlegt, hat die große, heimliche Macht. Der nicht »tut«, wirkt. Der in vollkommener Eintracht ist, den umgibt die empfangende Liebe der Welt. »Er ist unbewegt wie ein Leichnam, dieweil seine Drachengewalt sich ringsum offenbart, in tiefem Schweigen, dieweil seine Donnerstimme erschallt, und die Mächte des Himmels antworten jeder Regung seines Willens, und unter dem nachgiebigen Einfluß des Nichttuns reifen und gedeihen alle Dinge.« Dieses Tun, das »Nichttun«, ist ein Wirken aus gesammelter Einheit. In immer neuem Gleichnis sagt es Tschuang-Tse, daß jeder das Rechte tut, der sich in seinem Tun zur Einheit sammelt. Wer auf eines gesammelt ist, dessen Wille wird reines Können, reines Wirken; denn wenn im Wollenden keine Scheidung ist, ist zwischen ihm und dem Gewollten — dem Sein — keine Scheidung mehr; das Gewollte wird Sein. Der Adel der Wesen liegt in ihrer Fähigkeit, sich auf eines zu sammeln. Um dieser Einheit willen heißt es bei Lao-Tse: »Wer in sich hat der Tugend Fülle, gleicht dem neugeborenen Kinde.« Der Geeinte ist wie ein Kind, das den ganzen Tag schreit und nicht heiser wird, aus Einklang der Kräfte, den ganzen Tag die Faust geschlossen hält, aus gesammelter Tugend, den ganzen Tag ein Ding anstarrt, aus unzerschiedener Aufmerksamkeit, das sich bewegt, ruht, sich anpaßt, ohne es zu wissen, und

jenseits aller Trübung in einem himmlischen Lichte lebt.

Dieses Tun, das »Nichttun«, steht im Einklang mit dem Wesen und der Bestimmung aller Dinge, das ist mit Tao. »Der Vollendete hat, wie Himmel und Erde, keine Menschenliebe.« Er steht den Wesen nicht gegenüber, sondern umfaßt sie. Darum ist seine Liebe ganz frei und unbeschränkt, hängt nicht vom Gebaren der Menschen ab und kennt keine Wahl; sie ist die unbedingte Liebe. »Gute - ich behandle sie gut, Nichtgute - auch sie behandle ich gut: die Tugend ist gut. Getreue - ich behandle sie getreu, Nichtgetreue — auch sie behandle ich getreu: die Tugend ist treu« (L). Und weil er keine »Menschenliebe« hat, greift der Vollendete nicht in das Leben der Wesen ein, er erlegt ihnen nichts auf, sondern er »verhilft allen Wesen zu ihrer Freiheit« (L): er führt durch seine Einheit auch sie zur Einheit, er macht ihr Wesen und ihre Bestimmung frei, er erlöst Tao in ihnen.

Wie die natürliche Tugend, die Tugend jedes Dinges, in seinem »Nichtsein« besteht: darin, daß es in seinen Grenzen, in seiner Urbeschaffenheit ruht, so besteht die höchste Tugend, die Tugend des Vollendeten in seinem »Nichttun«: in seinem Wirken aus ungeschiedener, gegensatzloser, umfriedeter Einheit. »Seine Ausgänge schließt er, versperrt seine Pforten, er bricht seine Schärfe, streut aus seine Fülle, macht milde sein Glänzen, wird eins seinem Staube. Das heißt tiefes Einswerden« (L).

8

Einheit allein ist wahre Macht. Darum ist der Geeinte der wahre Herrscher. Das Verhältnis des Herrschers zum Reich ist Taos höchste Kundgebung im Zusammenleben der Wesen. Das Reich, die Gemeinschaft der Wesen, ist nicht etwas Künstliches und "Willkürliches, sondern etwas Eingeborenes und Selbstbestimmtes. »Das Reich ist ein geistiges Gefäß und kann nicht gemacht werden. Wer es macht, zerstört es« (L). Darum ist das, was von den Menschen Regieren genannt wird, kein Regieren, sondern ein Zerstören. Wer in das natürliche Leben des Reiches eingreift, wer es von außen lenken, meistern und bestimmen will, der vernichtet es, der verliert es. Wer das natürliche Leben des Reiches behütet und entfaltet, wer ihm nicht Befehl und Zwang auferlegt, sondern sich darein versenkt, seiner heimlichen Botschaft lauscht und sie ans Licht und ans Werk bringt, der beherrscht es in Wahrheit. Er tut das Nichttun: er greift nicht ein, sondern behütet und entfaltet, was werden will. In des Reiches Not und Trieb offenbart sich ihm Taos Wille. Er schließt seinen Willen daran, er wird Taos Werkzeug, und alle Dinge ändern sich von selbst. Er kennt keine Gewalt, und doch folgen alle Wesen dem Winke seiner Hand. Er übt weder Lohn noch Strafe, und doch geschieht, was er geschehen machen will. »Ich bin ohne Tun«, spricht der Vollendete, »und das Volk ändert sich von selber; ich liebe die Ruhe, und das Volk wird von selber rechtschaffen; ich bin ohne Geschäftigkeit, und das Volk wird von selber reich; ich bin ohne Begierden, und das Volk wird von selber einfach« (L).

Regieren heißt sich der natürlichen Ordnung der Erscheinungen einfügen. Das kann aber nur, wer die Einheit gefunden hat und aus ihr die Einheit jedes Dinges in sich selbst und die Einheit der Dinge miteinander schaut. Wer die Unterschiede loswird und sich dem Unendlichen verbindet, wer die Dinge wie sich dem Ur-dasein wiedergibt, beides, sich und die Welt, zusammen entläßt, zur Reinheit bringt, aus der Knechtschaft der Gewalt und des Getriebes erlöst, der regiert die Welt.

Das Reich ist entartet; es ist der Gewalttat der Obrigkeit verfallen. Es muß aus ihr befreit werden. Dies ist das Ziel des wahren Herrschers.

Was ist die Gewalttat der Obrigkeit? Der Zwang der falschen Macht. »Je mehr Verbote und Beschränkungen das Reich hat, desto mehr verarmt das Volk; je mehr Waffen das Volk hat, desto mehr wird das Land beunruhigt; je mehr Künstlichkeit und List das Volk hat, desto ungeheuerlichere Dinge kommen auf; je mehr Gesetze und Verordnungen kundgemacht werden, desto mehr Räuber und Diebe gibt es« (L). Die Obrigkeit ist der Parasit, der dem Volk die Lebenskraft entzieht. »Das Volk hungert, weil seine Obrigkeit zuviel Abgaben verzehrt. Deshalb hungert es. Das Volk ist schwer zu regieren, weil seine Obrigkeit allzu geschäftig ist. Deshalb ist es schwer zu regieren. Das Volk achtet den Tod gering, weil es umsonst nach Lebensfülle verlangt. Deshalb achtet es den Tod gering« (L). Der wahre Herrscher befreit das Volk von der Gewalttat der Obrigkeit, indem er statt der Macht das »Nichttun« walten läßt. Er übt seinen umgestaltenden Einfluß auf alle Wesen, und doch weiß keines davon; denn er beeinflusst sie in Übereinstimmung mit ihrer Urbeschaffenheit. Er macht, daß Menschen und Dinge sich aus sich selber freuen. Er nimmt all ihr Leid auf sich. »Tragen des Landes Not und Pein, das heißt des Reiches König sein« (L).

In dem entarteten Reich ist es so, daß es keinem gewährt ist, seine Angelegenheiten nach eigener Einsicht zu führen, sondern jeder steht unter der Botmäßigkeit der Vielheit. Der wahre Herrscher befreit den Einzelnen von dieser Botmäßigkeit: er entmengt die Menge und läßt jeden frei das Seine verwalten und die Gemeinschaft das Gemeinsame. All dies aber tut er in der Weise des Nichttuns, und das Volk merkt nicht, daß es einen Herrscher hat; es spricht: »Wir sind von selbst so geworden.« Der wahre Herrscher steht als der Vollendete jenseits von Menschenliebe und Gerechtigkeit. Wohl ist der weise Fürst zu loben, der jedem das Seine gibt und gerecht ist; noch höher ist der tugendreiche zu schätzen, der in Gemeinschaft mit allen steht und Liebe übt; aber das Reich, das geistige Gefäß, auf Erden zu erfüllen vermag nur der geistige Fürst, der die Vollendung schafft: Einheit mit Himmel und Erde, Freiheit von allen Bindungen, die Tao widerstreiten, Erlösung der Dinge zu ihrer Urbeschaffenheit, zu ihrer Tugend.

Der wahre Herrscher ist Taos Vollstrecker auf Erden. Darum heißt es: »Tao ist groß, der Himmel ist groß, die Erde ist groß, auch der König ist groß« (L).

9

Ich habe die Tao-Lehre nicht in einer »Entwicklung«, sondern in ihrer Einheit betrachtet. Die Lehre entwickelt sich nicht, sie kann sich nicht entwickeln, nachdem sie in dem zentralen Menschenleben ihre Erfüllung gefunden hat; sondern sie wird Regel, wie die Lehre Buddhas: wenn der apostolische Mensch, der sie (niemals unmittelbar) aus den Händen des Erfüllenden übernimmt, ein Organisator wie Asoka ist; oder sie wird Dialektik, wie die Lehre Jesu: wenn dieser Mensch ein Gewalttäter wie Paulus ist; oder sie wird Poesie, wie die Tao-Lehre: wenn er ein Dichter wie Tschuang-Tse ist. Tschuang-Tse war ein Dichter. Er hat die Lehre, wie sie uns in den Worten Lao-Tses gegeben ist, nicht »weitergebildet«, aber er hat sie zur Dichtung ausgestaltet. Und zur Philosophie; denn er war ein Dichter der Idee, wie Platon. Tschuang-Tse hat auch sonst mancherlei Verwandtschaft mit griechischen Philosophen. Man hat ihn mit Heraklit verglichen; und in der Tat sind heraklitische Worte, wie die vom unerkennbaren, aber in allem wirkenden Logos, von der Einheit, die namenlos und benannt zugleich ist, von ihrer Kundgebung als der ewigen Ordnung in der Welt, von der ewigen Wandlung aus Allheit zur Einheit und aus Einheit zur Allheit, von der Harmonie der Gegensätze, von dem Verhältnis zwischen Wachen und Traum im Dasein des Einzelnen, von dem zwischen Leben und Sterben im Dasein der Welt, nichts anderem mit gleichem Recht zu gesellen wie der Tao-Lehre. Aber darüber hinaus darf Tschuang-Tse vielleicht mit der Gesamtgestalt der griechischen Philosophie verglichen werden, die das vollkommen tat, was bei ihm nur angelegt ist: die die Lehre aus der Sphäre des wahrhaften Lebens in die Sphäre der Welterklärung, der Wißbarkeit und des ideologischen Aufbaus übertrug und damit freilich etwas ganz Eigenes und ganz in sich Gewaltiges schuf.

Es ist recht verlockend, Tschuang-Tse auch mit abendländischer Dichtung zu vergleichen, wozu sich sogar einzelne Motive in einer fast seltsamen Weise darbieten. Man schreite etwa von äußerlicher bis zu immer innerlicherer Affinität vor: man beginne damit, die Erzählung vom Totenschädel neben Hamlets Kirchhofsrede zu stellen, tue dann »Schweigen« und die Erzählung der Fioretti von der Begegnung des Bruders Aegidius mit Ludwig von Frankreich zusammen, um zuletzt in dem Gespräch vom ewigen Sterben die selige Sehnsucht des »Stirb und werde« im herberen, einsameren, gedankenhafteren Gegenbild wiederzufinden. Aber all dies darf nur Durchgang sein zu einer Aufnahme, in der man Tschuang-Tse nicht mehr einzureihen versucht, sondern ihn in seiner ganzen Wesenhaftigkeit ohne Vergleich und Zuordnung empfängt; ihn, das ist: sein Werk, das Gleichnis. [Bub2:S. 1022-1051]

1912

Han Ruixin : Dschuang Dsi. *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* [ID D4447]. Richard Wilhelm nennt als Besonderheiten Zhuangzis sowohl seine Anschauungen, als auch die Lebhaftigkeit seines Geistes, die Schärfe seines Denkens und der Umfang seines Wissens. Die Grundgedanken des ganzen Werkes seien die Ruhe im Sinn, die Innerlichkeit und die souveräne Freiheit, die jenseits der Welt im Einen wurzelt.

Franz Kafka schreibt zur Stelle "Durch das Leben wird nicht der Tod lebendig ; durch das Sterben wird nicht das Leben getötet. Leben und Tod sind bedinge ; sie sind umschlossen von einem grossen Zusammenhang" : Das ist - glaube ich - das Grund- und Hauptproblem aller Religion und Lebensweisheit. Es handelt sich darum, den Zusammenhang der Dinge und Zeit zu erfassen, sich selbst zu entziffern, das eigene Werden und Vergehen zu durchdringen. [HanR1:S. 108]

- 1920 Tschuang-tse [Zhuangzi]. *Reden und Gleichnisse des Tschuang-tse*. Deutsche Auswahl von Martin Buber. 2. Aufl. [ID D11978]  
 Han Ruixin : Martin Buber macht im Nachwort einen religiös-mystischen Versuch über die Lehre des Tao. Nach Buber ist die Lehre eine der drei Grundmächte, in denen sich der 'weisende' Geist des Orients aufbaut und von denen das Abendland nur zwei, nämlich Wissenschaft und Gesetz besitzt. Das Eigentümliche an der Lehre ist, dass sie auf das Eine geht. Sie hat nur einen Gegenstand : das Notwendige. Es wird verwirklicht im wahrhaften Leben und diese Verwirklichung bedeutet nichts anderes als die Einheit des Menschenlebens und der Menschenseele. Der Weg der Lehre ist der zur reinen Erfüllung in einem zentralen Menschenleben. Der chinesische Taoismus ist als eine solche Lehre zu betrachten. Buber versteht unter Dao den Grund und Sinn des eeinten Lebens, der seine eigene Erfüllung zum Ziele hat. Der Mensch, in dem Dao reine Einheit wird, ist der Vollendete. Im Einklang mit dem Dao stehend tut der Vollendete, was sein Verhältnis zur Welt betrifft, das Nichttun, denn jedes Eingreifen in das Leben der Dinge heisst sie und sich schädigen. [HanR1:S. 106-107]
- 1945 **Huxley, Aldous. *The perennial philosophy*** [ID D31464].

**Chap. 1 : *The art thou.***

*In the Taoist formulations of the Perennial Philosophy there is an insistence, no less forcible than in the Upanishads, the Gita and the writings of Shankara, upon the universal immanence of the transcendent spiritual Ground of all existence. What follows is an extract from one of the great classics of Taoist literature, the Book of Chuang Tzu, most of which seems to have been written around the turn of the fourth and third centuries B.C.*

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"Do not ask whether the Principle is in this or in that; it is in all beings. It is on this account that we apply to it the epithets of supreme, universal, total. ... It has ordained that all things should be limited, but is Itself unlimited, infinite. As to what pertains to manifestation, the Principle causes the succession of its phases, but is not this succession. It is the author of causes and effects, but is not the causes and effects. It is the author of condensations and dissipations (birth and death, changes of state), but is not itself condensations and dissipations. All proceeds from It and is under its influence. It is in all things, but is not identical with beings, for it is neither differentiated nor limited."

From Taoism we pass to that Mahayana Buddhism which, in the Far East, came to be so closely associated with Taoism, borrowing and bestowing until the two came at last to be fused in what is known as Zen...

Yung-chia Ta-shi [Yongjia, Xuanjue. *Yongjia da shi zheng dao ge lue jie*] :

"One Nature, perfect and pervading, circulates in all natures,  
 One Reality, all-comprehensive, contains within itself all realities.  
 The one Moon reflects itself wherever there is a sheet of water,  
 And all the moons in the waters are embraced within the one Moon.  
 The Dharma-body(the Absolute) of all the Buddhas enters into my own being.  
 And my own being is found in union with theirs...  
 The Inner Light is beyond praise and blame;  
 Like space it knows no boundaries,  
 Yet it is even here, within us, ever retaining its serenity and fullness.  
 It is only when you hunt for it that you lose it;  
 You cannot take hold of it, but equally you cannot get rid of it,  
 And while you can do neither, it goes on its own way.  
 You remain silent and it speaks; you speak, and it is dumb;  
 The great gate of charity is wide open, with no obstacles before it."

**Chap. 2 : *The nature of the ground.***

*Lao Tzu [Laozi] :*

"It was from the Nameless that Heaven and Earth sprang;  
The named is but the mother that rears the ten thousand creatures, each after its kind.  
Truly, 'Only he that rids himself forever of desire can see the Secret Essences.'  
He that has never rid himself of desire can see only the Outcomes."

In Chinese phraseology it is the Tao as it manifests itself on the level of living bodies. The bodies of human beings are affected by the good or bad states of their minds.

What Eckhart describes as the pure One, the absolute not-God in whom we must sink from nothingness to nothingness is called in Mahayana Buddhism the Clear Light of the Void. What follows is part of a formula addressed by the Tibetan priest to a person in the act of death.

*The Tibetan Book of the Dead :*

"O nobly born, the time has now come for thee to seek the Path. Thy breathing is about to cease. In the past thy teacher hath set thee face to face with the Clear Light; and now thou art about to experience it in its Reality in the Bar do state (the 'intermediate state' immediately following death, in which the soul is judged or rather judges itself by choosing, in accord with the character formed during its life on earth, what sort of an after-life it shall have). In this Bardo state all things are like the cloudless sky, and the naked, immaculate Intellect is like unto a translucent void without circumference or centre. At this moment know thou thyself and abide in that state. I, too, at this time, am setting thee face to face."

**Chap. 3 : *Personality, sanctity, divine incarnation.***

*Hui Neng [Huineng] :*

"When not enlightened, Buddhas are no other than ordinary beings; when there is enlightenment, ordinary beings at once turn into Buddhas."

**Chap. 4 : *God in the world.***

*Huang-Po [Huangbo] :*

"The Mind is no other than the Buddha, and Buddha is no other than sentient being. When Mind assumes the form of a sentient being, it has suffered no decrease ; when it has become a Buddha, it has added nothing to itself."

Huang-Po [Huangbo] :

"When followers of Zen fail to go beyond the world of their senses and thoughts, all their doings and movements are of no significance. But when the senses and thoughts are annihilated, all the passages to Universal Mind are blocked, and no entrance then becomes possible. The original Mind is to be recognized along with the working of the senses and thoughts only it does not belong to them, nor yet is it independent of them. Do not build up your views upon your senses and thoughts, do not base your understanding upon your senses and thoughts ; but at the same time do not seek the Mind away from your senses and thoughts, do not try to grasp Reality by rejecting your senses and thoughts. When you are neither attached to, nor detached from, them, then you enjoy your perfect unobstructed freedom, then you have your seat of enlightenment."

Mo Tsu [Mozi] :

"The Sravaka (literally 'hearer,' the name given by Mahayana Buddhists to contemplatives of the Hinayana school) fails to perceive that Mind, as it is in itself, has no stages, no causation. Disciplining himself in the cause, he has attained the result and abides in the samadhi (contemplation) of Emptiness for ever so many aeons. However enlightened in this way, the Sravaka is not at all on the right track. From the point of view of the Bodhisattva, this is like suffering the torture of hell. The Sravaka has buried himself in Emptiness and does not know how to get out of his quiet contemplation, for he has no insight into the Buddha-nature itself."

It is in the literature of Mahayana and especially of Zen Buddhism that we find the best account of the psychology of the man for whom samsara and nirvana, time and eternity, are one and the same. More systematically perhaps than any other religion, the Buddhism of the Far East teaches the way to spiritual Knowledge in its fullness as well as in its heights, in and through the world as well as in and through the soul. In this context we may point to a highly significant fact, which is that the incomparable landscape painting of China and Japan was essentially a religious art, inspired by Taoism and Zen Buddhism ; in Europe, on the contrary, landscape painting and the poetry of 'nature worship' were secular arts which arose when Christianity was in decline, and derived little or no inspiration from Christian ideals.

[Yengo's Comment on Seccho]. [Yuanwu Keqin's comments on Xuedou Zhongxian ; *Bi yan lu*].

"Blind, deaf, dumb! Infinitely beyond the reach of imaginative contrivances!"

In this, Seccho has swept everything away for you what you see together with what you do not see, what you hear together with what you do not hear, and what you talk about together with what you cannot talk about. All these are completely brushed off, and you attain the life of the blind, deaf, and dumb. Here all your imaginations, contrivances' and calculations are once for all put an end to, they are no more made use of this is where lies the highest point of Zen, this is where we have true blindness, true deafness, and true dumbness, each in its artless and effectless aspect.

"Above the heavens and below the heavens! How ludicrous! how disheartening!"

Here Seccho lifts up with one hand and with the other puts down. Tell me what he finds to be ludicrous, what he finds to be disheartening. It is ludicrous that this dumb person is not after all dumb, that this deaf one is not after all deaf; it is disheartening that the one who is not at all blind is blind for all that, and that the one who is not at all deaf is deaf for all that. 'Li-lou does not know how to discriminate the right colour."

When he is unable to discriminate between blue and yellow, red and white, he is certainly a blind man. He lived in the reign of the Emperor Huang. He is said to have been able to discern the point of a soft hair at a distance of one hundred steps. His eye-sight was extraordinary. When the Emperor Huang had a pleasure-trip to the River Chih, he dropped his precious jewel in the water and made Li fetch it up. But he failed. The Emperor made Ch'ih-kou search for it, but he also failed to locate it. Later Hsiang-wang was ordered to get it, and he got it. Hence:

"When Hsiang-wang goes down, the precious gem shines most brilliantly; But where Li-lou walks about, the waves rise even to the sky."

When we come up to these higher spheres, even the eyes of Li-lou are incapacitated to distinguish which is the right colour.

"How can Shih-kuang recognize the mysterious tune?"

Shih-kuang was son of Ching-kuang of Chin in the province of Chiang in the Chou dynasty. His other name was Tzu-yeh. He could thoroughly distinguish the five sounds and the six notes, he could even hear the ants fight on the other side of a hill. When Chin and Ch'u were at war, Shih-kuang could tell, by merely quietly playing on the strings of his lute, that the engagement would surely be unfavourable for Chu. In spite of his extraordinary sensitiveness, Seccho (Hsueh-t'ou) declares that he is unable to recognize the mysterious tune. After all, one who is not at all deaf is really deaf in his ears. The most exquisite note in the higher spheres is indeed beyond the ear of Shih-kuang. Says Seccho: "I am not going to be a Li-lou, nor to be a Shih-kuang, but "What life can compare with this?--Sitting alone quietly by the window, I observe the leaves fall, the flowers bloom as the seasons come and go."

When one attains this stage of realization, seeing is no-seeing, hearing is no-hearing, preaching is no-preaching. When hungry one eats, when tired one sleeps. Let the leaves fall, let the flowers bloom as they like. When the leaves fall, I know it is the autumn; when the flowers bloom, I know it is the spring. Each season has its own features.

Having swept everything clean before you, Seccho now opens a passageway, saying: "Do you understand, or not?" He has done all he could for you, he is exhausted, only able to turn about and present to you this iron-bar without a hole. It is a most significant expression. Look and see with your own eyes! If you hesitate, you miss the mark for ever.

Yengo (Yuan-wu, the author of this commentary note) now raised his hossu and said, "Do you see?" He then struck his chair and said, "Do you hear?" Coming down from the chair, he said, "Was anything talked about?"

Hui Neng [Huineng] :

"A conscious being alone understands what is meant by moving;  
 To those not endowed with consciousness the moving is unintelligible.  
 If you exercise yourself in the practice of keeping your mind unmoved,  
 The immovable you gain is that of one who has no consciousness.  
 If you are desirous for the truly immovable,  
 The immovable is in the moving itself,  
 And this immovable is the truly immovable one.  
 There is no seed of Buddhahood where there is no consciousness.  
 Mark well how varied are the aspects of the immovable one,  
 And know that the first reality is immovable.  
 Only when this reality is attained  
 Is the true working of Suchness understood."

"When no-ming is sought after by a mind", says Huang-Po [Huangbo], "that is making it a particular object of thought. There is only testimony of silence ; it goes beyond thinking". In other words, we, as separate individuals, must not try to think it, but rather permit ourselves to be thought by it.

The seventeenth-century Frenchman's vocabulary is very different from that of the seventh-century Chinaman's. But the advice they give is fundamentally similar. Conformity to the will of God, submission, docility to the leadings of the Holy Ghost in practice, if not verbally, these are the same as conformity to the Perfect Way, refusing to have preferences and cherish opinions, keeping the eyes open so that dreams may cease and Truth reveal itself.

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"The ruler of the Southern Ocean was Shu, the ruler of the Northern Ocean was Hu, and the ruler of the Centre was Chaos. Shu and Hu were continually meeting in the land of Chaos, who treated them very well. They consulted together how they might repay his kindness, and said : 'Men all have seven orifices for the purpose of seeing, hearing, eating and breathing, while this ruler alone has not a single one. Let us try to make them for him'. Accordingly they dug one orifice in him every day. At the end of seven days Chaos died."

In this delicately comic parable Chaos is Nature in the state of wu-wei non-assertion or equilibrium. Shu and Hu are the living images of those busy persons who thought they would improve on Nature by turning dry prairies into wheat fields, and produced deserts ; who proudly proclaimed the Conquest of the Air, and then discovered that they had defeated civilization ; who chopped down vast forests to provide the newsprint demanded by that universal literacy which was to make the world safe for intelligence and democracy, and got wholesale erosion, pulp magazines and the organs of Fascist, Communist, capitalist and nationalist propaganda. In brief, Shu and Hu are devotees of the apocalyptic religion of Inevitable Progress, and their creed is that the Kingdom of Heaven is outside you, and in the future. Chuang Tzu, on the other hand, like all good Taoists, has no desire to bully Nature into subserving ill-considered temporal ends, at variance with the final end of men as formulated in the Perennial Philosophy. His wish is to work with Nature, so as to produce material and social conditions in which individuals may realize Tao on every level from the physiological up to the spiritual.

Compared with that of the Taoists and Far Eastern Buddhists, the Christian attitude towards Nature has been curiously insensitive and often downright domineering and violent. Taking their cue from an unfortunate remark in Genesis, Catholic moralists have regarded animals as mere things which men do right to exploit for their own ends. Like landscape painting, the humanitarian movement in Europe was an almost completely secular affair. In the Far East both were essentially religious.

**Chap. 5 : *Charity***

Yung-chia Ta-shi [Yongjia, Xuanjue. *Yongjia da shi zheng dao ge lue jie*] :

"Those who speak ill of me are really my good friends. When, being slandered, I cherish neither enmity nor preference, There grows within me the power of love and humility, which is born of the Unborn."

Oriental writers would agree that this is true for many persons, but not for all, since there are some born contemplatives who are able to 'harmonize their starting point with their goal' and to embark directly upon the Yoga of Knowledge. It is from the point of view of the born contemplative that the greatest of Taoist philosophers writes in the following passage :

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

Those men who in a special way regard Heaven as Father and have, as it were, a personal love for it, how much more should they love what is above Heaven as Father! Other men in a special way regard their rulers as better than themselves and they, as it were, personally die for them. How much more should they die for what is truer than a ruler ! When the springs dry up, the fish are all together on dry land. They then moisten each other with their dampness and keep each other wet with their slime. But this is not to be compared with forgetting each other in a river or lake.

Lao Tzu [Laozi] :

"Heaven arms with pity those whom it would not see destroyed."

Our present economic, social and international arrangements are based, in large measure, upon organized lovelessness. We begin by lacking charity towards Nature, so that instead of trying to co-operate with Tao or the Logos on the inanimate and sub-human levels, we try to dominate and exploit, we waste the earth's mineral resources, ruin its soil, ravage its forests, pour filth into its rivers and poisonous fumes into its air.

#### **Chap. 6 : *Mortification, non-attachment, right livelihood***</i>.

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"When Prince Wen Wang was on a tour of inspection in Tsang, he saw an old man fishing. But his fishing was not real fishing, for he did not fish in order to catch fish, but to amuse himself. So Wen Wang wished to employ him in the administration of government, but feared lest his own ministers, uncles and brothers might object. On the other hand, if he let the old man go, he could not bear to think of the people being deprived of such an influence."

Rabi'a, the Sufi woman-saint, speaks, thinks and feels in terms of devotional theism ; the Buddhist theologian, in terms of impersonal moral Law; the Chinese philosopher, with characteristic humour, in terms of politics ; but all three insist on the need for non-attachment to self-interest insist on it as strongly as does Christ when he reproaches the Pharisees for their egocentric piety, as does the Krishna of the Bhagavad-Gita when he tells Arjuna to do his divinely ordained duty without personal craving for, or fear of, the fruits of his actions.

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"By a man without passions I mean one who does not permit good or evil to disturb his inward economy, but rather falls in with what happens and does not add to the sum of his mortality."

Lao Tzu [Laozi] :

"Push far enough towards the Void,  
 Hold fast enough to Quietness,  
 And of the ten thousand things none but can be worked on by you.  
 I have beheld them, whither they go back.  
 See, all things howsoever they flourish  
 Return to the root from which they grew.  
 This return to the Root is called Quietness ;  
 Quietness is called submission to Fate ;  
 What has submitted to Fate becomes part of the always-so ;  
 To know the always-so is to be illumined ;  
 Not to know it means to go blindly to disaster."

Chuang Tzu [Zhuangzi].

"Suppose a boat is crossing a river and another boat, an empty one, is about to collide with it. Even an irritable man would not lose his temper. But suppose there was someone in the second boat. Then the occupant of the first would shout to him to keep clear. And if he did not hear the first time, nor even when called to three times, bad language would inevitably follow. In the first case there was no anger, in the second there was because in the first case the boat was empty, in the second it was occupied. And so it is with man. If he could only pass empty through life, who would be able to injure him ?"

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"May I ask/ said Yen Hui, 'in what consists the fasting of the heart?'  
 'Cultivate unity,' replied Confucius. 'You do your hearing, not with your ears, but with your mind ; not with your mind, but with your very soul. But let the hearing stop with the ears. Let the working of the mind stop with itself. Then the soul will be a negative existence, passively responsive to externals. In such a negative existence, only Tao can abide. And that negative state is the fasting of the heart.' 'Then,' said Yen Hui, 'the reason I could not get the use of this method is my own individuality. If I could get the use of it, my individuality would have gone. Is this what you mean by the negative state?' 'Exactly so,' replied the Master. 'Let me tell you. If you can enter the domain of this prince (a bad ruler whom Yen Hui was ambitious to reform) without offending his amour propre, cheerful if he hears you, passive if he does not; without science, without drugs, simply living there in a state of complete indifference you will be near success... Look at that window. Through it an empty room becomes bright with scenery; but the landscape stops outside. In this sense you may use your ears and eyes to communicate within, but shut out all wisdom (in the sense of conventional, copybook maxims) from your mind. This is the method for regenerating all creation."

Mortification may be regarded, in this context, as the process of study, by which we learn at last to have unstudied reactions to events reactions in harmony with Tao, Suchness, the Will of God. Those who have made themselves docile to the divine Nature of Things, those who respond to circumstances, not with craving and aversion, but with the love that permits them to do spontaneously what they like ; those who can truthfully say, Not I, but God in me such men and women are compared by the exponents of the Perennial Philosophy to children, to fools and simpletons, even sometimes, as in the following passage, to drunkards.

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"A drunken man who falls out of a cart, though he may suffer, does not die. His bones are the same as other people's ; but he meets his accident in a different way. His spirit is in a condition of security. He is not conscious of riding in the cart; neither is he conscious of falling out of it. Ideas of life, death, fear and the like cannot penetrate his breast; and so he does not suffer from contact with objective existence. If such security is to be got from wine, how much more is it to be got from God ?"

It is by long obedience and hard work that the artist comes to unforced spontaneity and consummate mastery. Knowing that he can never create anything on his own account, out of the top layers, so to speak, of his personal consciousness, he submits obediently to the workings of 'inspiration\* ; and knowing that the medium in which he works has its own self-nature, which must not be ignored or violently overridden, he makes himself its patient servant and, in this way, achieves perfect freedom of expression. But life is also an art, and the man who would become a consummate artist in living must follow, on all the levels of his being, the same procedure as that by which the painter or the sculptor or any other craftsman comes to his own more limited perfection.

Chuang Tze [Zhuangzi].

"Prince Hui's cook was cutting up a bullock. Every blow of his knife, every heave of his shoulders, every tread of his foot, every whshh of rent flesh, every chhk of the chopper, was in perfect harmony rhythmical like the Dance of the Mulberry Grove, simultaneous like the chords of the Ching Shou. 'Well done !' cried the Prince. 'Yours is skill indeed.' 'Sire,' replied the cook, 'I have always devoted myself to Tao. It is better than skill. When I first began to cut up bullocks, I saw before me simply whole bullocks. After three years' practice I saw no more whole animals. And now I work with my mind and not with my eye. When my senses bid me stop, but my mind urges me on, I fall back upon eternal principles. I follow such openings or cavities as there may be, according to the natural constitution of the animal. I do not attempt to cut through joints, still less through large bones. 'A good cook changes his chopper once a year because he cuts. An ordinary cook, once a month because he hacks. But I have had this chopper nineteen years, and though I have cut up many thousands of bullocks, its edge is as if fresh from the whetstone. For at the joints there are always interstices, and the edge of a chopper being without thickness, it remains only to insert that which is without thickness into such an interstice. By these means the interstice will be enlarged, and the blade will find plenty of room. It is thus that I have kept my chopper for nineteen years, as though fresh from the whetstone. 'Nevertheless, when I come upon a hard part, where the blade meets with a difficulty, I am all caution. I fix my eyes on it. I stay my hand, and gently apply the blade, until with a hwah the part yields like earth crumbling to the ground. Then I withdraw the blade and stand up and look around ; and at last I wipe my chopper and put it carefully away.' 'Bravo!' cried the Prince. 'From the words of this cook I have learnt how to take care of my life.'"

The way in which any individual problem presents itself and the nature of the appropriate solution depend upon the degree of knowledge, moral sensibility and spiritual insight achieved by the individual concerned. For this reason no universally applicable rules can be formulated except in the most general terms. 'Here are my three treasures,' says Lao Tzu. ' Guard and keep them ! The first is pity, the second frugality, the third refusal to be foremost of all things under heaven.'

### **Chap. 7 : *Truth***

Hui Neng [Huineng] :

"There is nothing true anywhere,  
The True is nowhere to be found.  
If you say you see the True,  
This seeing is not the true one.  
When the True is left to itself,  
There is nothing false in it, for it is Mind itself.  
When Mind in itself is not liberated from the false,  
There is nothing true ; nowhere is the True to be found."

Lao Tzu [Laozi] :

"The further one travels, the less one knows."

Wu Ch'êng-ên [Wu Cheng'en. *Monkey*.] :

"Listen to this !" shouted Monkey. 'After all the trouble we had getting here from China, and after you specially ordered that we were to be given the scriptures, Ananda and Kasyapa made a fraudulent delivery of goods. They gave us blank copies to take away; I ask you, what is the good of that to us?' 'You needn't shout,' said the Buddha, smiling. '... As a matter of fact, it is such blank scrolls as these that are the true scriptures. But I quite see that the people of China are too foolish and ignorant to believe this, so there is nothing for it but to give them copies with some writing on.'"

Shih-t'ou [Shitou Xiqian] :

"What is the ultimate teaching of Buddhism?' 'You won't understand it until you have it.'"

Hui Neng [Huineng]:

"This truth is to be lived, it is not to be merely pronounced with the mouth. ... There is really nothing to argue about in this teaching ; Any arguing is sure to go against the intent of it. Doctrines given up to controversy and argumentation lead of themselves to birth and death."

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"Great truths do not take hold of the hearts of the masses. And now, as all the world is in error, how shall I, though I know the true path, how shall I guide ? If I know that I cannot succeed and yet try to force success, this would be but another source of error. Better then to desist and strive no more. But if I do not strive, who will ?"

Between the horns of Chuang Tzu's dilemma there is no way but that of love, peace and joy. Only those who manifest their possession, in however small a measure, of the fruits of the Spirit can persuade others that the life of the spirit is worth living. Argument and controversy are almost useless; in many cases, indeed, they are positively harmful. But this, of course, is a thing that clever men with a gift for syllogisms and sarcasm find it peculiarly hard to admit.

In Wu Ch'eng-en's extraordinary masterpiece (so admirably translated by Mr. Arthur Waley) there is an episode, at once comical and profound, in which Monkey (who, in the allegory, is the incarnation of human cleverness) gets to heaven and there causes so much trouble that at last Buddha has to be called in to deal with him. It ends in the following passage :

[Wu Cheng'en. *Monkey*].

"Til have a wager with you," said Buddha. "If you are really so clever, jump off the palm of my right hand. If you succeed, I'll tell the Jade Emperor to come and live with me in the Western Paradise, and you shall have his throne without more ado. But if you fail, you shall go back to earth and do penance there for many a kalpa before you come back to me with your talk." "This Buddha," Monkey thought to himself, "is a perfect fool. I can jump a hundred and eight thousand leagues, while his palm cannot be as much as eight inches across. How could I fail to jump clear of it?" "You're sure you're in a position to do this for me?" he asked. "Of course I am," said Buddha. He stretched out his right hand, which looked about the size of a lotus leaf. Monkey put his cudgel behind his ear, and leapt with all his might. "That's all right," he said to himself. "I'm right off it now." He was whizzing so fast that he was almost invisible, and Buddha, watching him with the eye of wisdom, saw a mere whirligig shoot along. Monkey came at last to five pink pillars, sticking up into the air. "This is the end of the World," said Monkey to himself. "All I have got to do is to go back to Buddha and claim my forfeit. The Throne is mine." "Wait a minute," he said presently, "I'd better just leave a record of some kind, in case I have trouble with Buddha." He plucked a hair and blew on it with magic breath, crying "Change!" It changed at once into a writing brush charged with heavy ink, and at the base of the central pillar he wrote, "The Great Sage Equal to Heaven reached this place." Then, to mark his disrespect, he relieved nature at the bottom of the first pillar, and somersaulted back to where he had come from. Standing on Buddha's palm, he said, "Well, I've gone and come back. You can go and tell the Jade Emperor to hand over the palaces of Heaven." "You stinking ape/ said Buddha, "you've been on the palm of my hand all the time." "You're quite mistaken," said Monkey. "I got to the end of the World, where I saw five flesh-coloured pillars sticking up into the sky. I wrote something on one of them. I'll take you there and show you, if you like." "No need for that," said Buddha. "Just look down." Monkey peered down with his fiery, steely eyes, and there at the base of the middle finger of Buddha's hand he saw written the words, "The Great Sage Equal to Heaven reached this place," and from the fork between the thumb and first finger came a smell of monkey's urine."

And so, having triumphantly urinated on the proffered hand of Wisdom, the Monkey within us turns back and, full of a bumptious confidence in his own omnipotence, sets out to refashion the world of men and things into something nearer to his heart's desire. Sometimes his intentions are good, sometimes consciously bad. But, whatever the intentions may be, the results of action undertaken by even the most brilliant cleverness, when it is unenlightened by the divine Nature of Things, unsubordinated to the Spirit, are generally evil.

Lao Tzu [Laozi] :

"Learning consists in adding to one's stock day by day. The practice of Tao consists in subtracting day by day : subtracting and yet again subtracting until one has reached inactivity."

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"Fools regard themselves as awake now so personal is their knowledge. It may be as a prince or it may be as a herdsman, but so cocksure of themselves !"

### **Chap. 10 : *Grace and free will***

Lao Tzu [Laozi] :

"The Valley Spirit never dies.

It is called the Mysterious Female.

And the doorway of the Mysterious Female

Is the base from which Heaven and Earth spring.

It is there within us all the time.

Draw upon it as you will, it never runs dry."

Lao Tzu [Laozi] :

"It was when the Great Way declined that human kindness and morality arose."

Chinese verbs are tenseless. This statement as to a hypothetical event in history refers at the same time to the present and the future. It means simply this: that with the rise of self-consciousness, animal grace is no longer sufficient for the conduct of life, and must be supplemented by conscious and deliberate choices between right and wrong choices which have to be made in the light of a clearly formulated ethical code. But, as the Taoist sages are never tired of repeating, codes of ethics and deliberate choices made by the surface will are only a second best. The individualized will and the superficial intelligence are to be used for the purpose of recapturing the old animal relation to Tao, but on a higher, spiritual level. The goal is perpetual inspiration from sources beyond the personal self; and the means are \* human kindness and morality,' leading to the charity, which is unitive knowledge of Tao, as at once the Ground and Logos.

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"Shun asked Ch'eng, saying, ' Can one get Tao so as to have it for oneself?' 'Your very body,' replied Ch'eng, 'is not your own. How should Tao be?' 'If my body,' said Shun, 'is not my own, pray whose is it?' 'It is the delegated image of God,' replied Ch'eng. 'Your life is not your own. It is the delegated harmony of God. Your individuality is not your own. It is the delegated adaptability of God. Your posterity is not your own. It is the delegated exuviae of God. You move, but know not how. You are at rest, but know not why. You taste, but know not the cause. These are the operations of God's laws. How then should you get Tao so as to have it for your own ?'"

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"Ch'ing, the chief carpenter, was carving wood into a stand for musical instruments. When finished, the work appeared to those who saw it as though of supernatural execution ; and the Prince of Lu asked him, saying, 'What mystery is there in your art?' 'No mystery, Your Highness,' replied Ch'ing. 'And yet there is something. When I am about to make such a stand, I guard against any diminution of my vital power. I first reduce my mind to absolute quiescence. Three days in this condition, and I become oblivious of any reward to be gained. Five days, and I become oblivious of any fame to be acquired. Seven days, and I become unconscious of my four limbs and my physical frame. Then, with no thought of the Court present in my mind, my skill becomes concentrated, and all disturbing elements from without are gone. I enter some mountain forest, I search for a suitable tree. It contains the form required, which is afterwards elaborated. I see the stand in my mind's eye, and then set to work. Beyond that there is nothing. I bring my own native capacity into relation with that of the wood. What was suspected to be of supernatural execution in my work was due solely to this."

Fra Angelico, for example, prepared himself for his work by means of prayer and meditation; and from the foregoing extract from Chuang Tzu we see how essentially religious (and not merely professional) was the Taoist craftsman's approach to his art... The industrious bird or insect is inspired, when it works, by the infallible animal grace of instinct by Tao as it manifests itself on the level immediately above the physiological. The industrial worker at his fool-proof and grace-proof machine does his job in a man-made universe of punctual automata a universe that lies entirely beyond the pale of Tao on any level, brutal, human or spiritual.

### **Chap. 12 : *Time and eternity.***

</i>In the idealistic cosmology of Mahayana Buddhism memory plays the part of a rather maleficent demiurge. 'When the triple world is surveyed by the Bodhisattva, he perceives that its existence is due to memory that has been accumulated since the beginningless past, but wrongly interpreted ' (Lankavatara Sutra). The word here translated as 'memory' means literally 'perfuming'. The mind-body carries with it the ineradicable smell of all that has been thought and done, desired and felt, throughout its racial and personal past. The Chinese translate the Sanskrit term by two symbols, signifying 'habit-energy'.

A hundred years ago, hardly anything was known of Sanskrit, Pali or Chinese. The ignorance of European scholars was sufficient reason for their provincialism.

**Chap. 15 : *Silence.***

Lao Tzu [Laozi] :

"He who knows does not speak ;  
He who speaks does not know."

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"A dog is not considered a good dog because he is a good barker. A man is not considered a good man because he is a good talker."

**Chap. 16 : *Prayer.***

Yung-chia Ta-shih [Yong jia da shi] :

"So long as you seek Buddhahood, specifically exercising yourself for it, there is no attainment for you."

**Chap. 20 : *Tantum religio potuit suadere malorum*.**

Chuang Tzu [Zhuangzi] :

"The Grand Augur, in his ceremonial robes, approached the shambles and thus addressed the pigs. 'How can you object to die? I shall fatten you for three months. I shall discipline myself for ten days and fast for three. I shall strew fine grass and place you bodily upon a carved sacrificial dish. Does not this satisfy you?' Then, speaking from the pigs' point of view, he continued : 'It is better perhaps, after all, to live on bran and escape from the shambles.' 'But then,' he added, speaking from his own point of view, 'to enjoy honour when alive, one would readily die on a warshield or in the headsman's basket.' So he rejected the pigs' point of view and adopted his own point of view. In what sense, then, was he different from the pigs?"

Chiang Chih-chi [Jiangh Zhiji (1776-ca. 1833)] :

"While the Right Law still prevailed, innumerable were the converts who fathomed the depths of the Dharma by merely listening to half a stanza or even to a single phrase of the Buddha's teaching. But as we come to the age of similitude and to these latter days of Buddhism, we are indeed far away from the Sage. People find themselves drowning in a sea of letters; they do not know how to get at the one substance which alone is truth. This was what caused the appearance of the Fathers (of Zen Buddhism) who, pointing directly at the human mind, told us to see here the ultimate ground of all things and thereby to attain Buddhahood. This is known as a special transmission outside the scriptural teaching. If one is endowed with superior talents or a special sharpness of mind, a gesture or a word will suffice to give one an immediate knowledge of the truth. Hence, since they were advocates of 'special transmission', Ummon treated the (historical) Buddha with the utmost irreverence and Yakusan forbade his followers even to read the sutras. Zen is the name given to this branch of Buddhism, which keeps itself away from the Buddha. It is also called the mystical branch, because it does not adhere to the literal meaning of the sutras. It is for this reason that those who blindly follow the steps of Buddha are sure to deride Zen, while those who have no liking for the letter are naturally inclined towards the mystical approach. The followers of the two schools know how to shake the head at each other, but fail to realize that they are after all complementary. Is not Zen one of the six virtues of perfection ?

If so, how can it conflict with the teachings of the Buddha? In my view, Zen is the outcome of the Buddha's teaching, and the mystical issues from the letters. There is no reason why a man should shun Zen because of the Buddha's teaching ; nor need we disregard the letters on account of the mystical teachings of Zen... Students of scriptural Buddhism run the risk of becoming sticklers for the scriptures, the real meaning of which they fail to understand. By such men ultimate reality is never grasped, and for them Zen would mean salvation. Whereas those who study Zen are too apt to run into the habit of making empty talks and practising sophistry. They fail to understand the significance of letters. To save them, the study of Buddhist scriptures is recommended. It is only when these one-sided views are mutually corrected that there is a perfect appreciation of the Buddha's teaching."

#### **Chap. 24 : *Ritual, symbol, sacrament.***

</i>The Buddha of the Pali scriptures would certainly have answered this question in the negative. So would the Lao Tzu of the *Tao Teh King*.

In the Orient the systematization of mental prayer was carried out at some unknown but certainly very early date. Both in India and China spiritual exercises (accompanied or preceded by more or less elaborate physical exercises, especially breathing exercises) are known to have been used several centuries before the birth of Christ.

#### **Chap. 25 : *Spiritual exercises.***

</i>The period of mental prayer is to begin with intense concentration on a scene of Christ's passion; then the mind is, as it were, to abolish this imagination of the sacred humanity and to pass from it to the formless and attributeless Godhead which that humanity incarnates. A strikingly similar exercise is described in the Bar Jo Thodol or Tibetan Book of the Dead (a work of quite extraordinary profundity and beauty, now fortunately available in translation with a valuable introduction and notes by Dr. Evans-Wentz).

*The Tibetan book of the dead :*

"Whosoever thy tutelary deity may be, meditate upon the form for much time as being apparent, yet non-existent in reality, like a form produced by a magician Then let the visualization of the tutelary deity melt away from the extremities, till nothing at all remaineth visible of it; and put thyself in the state of the Clearness and the Voidness which thou canst not conceive as something and abide in that state for a little while. Again meditate upon the tutelary deity ; again meditate upon the Clear Light ; do this alternately. Afterwards allow thine own intellect to melt away gradually, beginning from the extremities."

**Chap. 27 : Contemplation, action, social utility.**

In cases where the one-pointed contemplation is of God there is also a risk that the mind's unemployed capacities may atrophy. The hermits of Tibet and the Thebaid were certainly one-pointed, but with a one-pointedness of exclusion and mutilation. It may be, however, that if they had been more truly 'docile to the Holy Ghost,' they would have come to understand that the one-pointedness of exclusion is at best a preparation for the one-pointedness of inclusion the realization of God in the fullness of cosmic being as well as in the interior height of the individual soul. Like the Taoist sage, they would at last have turned back into the world riding on their tamed and regenerate individuality; they would have 'come eating and drinking,' would have associated with 'publicans and sinners' or their Buddhist equivalents, 'wine-bibbers and butchers.' For the fully enlightened, totally liberated person, samsara and nirvana, time and eternity, the phenomenal and the Real, are essentially one. His whole life is an unsleeping and one-pointed contemplation of the Godhead in and through the things, lives, minds and events of the world of becoming. There is here no mutilation of the soul, no atrophy of any of its powers and capacities. Rather, there is a general enhancement and intensification of consciousness, and at the same time an extension and transfiguration. No saint has ever complained that absorption in God was a 'cursed evil'.

'The sages of old,' says Chuang Tzu, 'first got Tao for themselves, then got it for others/ There can be no taking of motes out of other people's eyes so long as the beam in our own eye prevents us from seeing the divine Sun and working by its light. [Hux2]

*Bibliographie : Autor*

- 1881 Chuang Tsze. *The divine classic of Nan-hua : being the works of Chuang Tsze, taoist philosopher*. With an excursus, and copious annotations in English and Chinese by Frederic Henry Balfour. (Shanghai ; Hongkong : Kelly & Walsh, 1881). [Zhuangzi. *Nan hua jing*]. <https://catalog.hathitrust.org/Record/100328385>.
- 1906 Chuang-tzu. *Musings of a Chinese mystic : selections from the philosophy of Chuang-tzu*. [Translated by Herbert A. Giles] ; with an introduction by Lionel Giles. (London : J. Murray, 1906). (Wisdom of the East series). [2nd rev. ed. (London : Allen & Unwin, 1961)]. [Zhuangzi. *Nan hua jing*]. <http://www.sacred-texts.com/tao/mcm/index.htm>.
- 1910 Tschuang-tse [Zhuangzi]. *Reden und Gleichnisse des Tschuang-tse*. Deutsche Auswahl von Martin Buber. (Leipzig : Insel-Verlag, 1910). [2. neubearb. Aufl. 1918 ; Neuaufl. Zürich : Manesse Verlag, 1951]. [Enthält das Nachwort *Die Lehre vom Tao*]. = Buber, Martin. *Die Lehre vom Tao*. In : Buber, Martin. Werke. (München : Kösel-Verlag ; Lambert Schneider, 1962). Bd. 1 : Schriften zur Philosophie. [Neuaufl. 1918 enthält über 200 Änderungen ; Neuaufl. 1951 enthält über 100 Änderungen]. [HeJo1]
- 1912 Dschuang Dsi. *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland : Nan hua dschen ging*. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. (Jena : Diederichs, 1912). [Zhuangzi. *Nan hua zhen jing*]. Auszüge : <http://gutenberg.spiegel.de/buch/1327/1>. [LOC]
- 1913 *Les pères du système taoïste : I. Lao-tzeu, II. Lie-tzeu, III. Tchoang-tzeu*. Texte revu sur les anciennes éditions taoïstes, trad. d'après les commentaires et la tradition taoïstes [par] Léon Wieger. (Hien-hien : Ho-kien-fou, 1913). (Taoïsme ; 2). [Laozi. *Dao de jing*, Liezi, Zhuangzi. *Nan hua jing*].
- 1924 Chuangtse [Zhuangzi]. *Den äkta urkunden av Chuangtse*. Oversatt och utgiven av Erik Folke. (Stockholm : Birkagårdens Förlag 1924). [WC]
- 1926 Dschuang-dse. *Die Weisheit des Dschuang-dse in deutschen Lehrgedichten*. [Übersetzt von] Vincenz Hundhausen. Bd. 1-2. (Peking : Verlag der Pekinger Pappelinsel, 1926). [Zhuangzi].

- 1943 Ciuangze. *Acque d'autunno*. Con introduzione a cura di Mario Novaro. (Roma : Istituto grafico tiberino, 1943). [Zhuangzi]. [WC]
- 1943 Dsuang-tse. *Discorsi e parabole*. (Milano : Fratelli Bocca, 1943). [Zhuangzi]. [WC]
- 1949 *Chinese philosophy : sayings of Confucius, sayings of Mencius, sayings of Lao tzu, sayings of Chuang tzu and Lieh tzu*. Decorations by Paul McPharlin ; [translations by Lionel Giles]. (Mount Vernon, N.Y. : Peter Pauper Press, 1949). [Confucius ; Mengzi ; Laozi : Zhuangzi ; Liezi].
- 1954 Tschuang-tse. *Dichtung und Weisheit*. Aus dem chinesischen Urtext übersetzt von Hans O.H. Stange. (Wiesbaden : Insel-Verlag, 1954). (Insel Bücherei ; Nr. 499). [Zhuangzi. *Nan hua jing*.].
- 1955 Chuang, Tsi [Zhuangzi]. *Sjaelen og sommerfuglen*. Soren Egerod. (Kobenhavn : Thaning & Appel, 1955). (Religion og livsvisdom). [WC]
- 1956 *Antica filosofia cinese*. (Milano : Istituto culturale italo-cinese, 1956). (Biblioteca sinica ; 1-2).  
[Enthält] :  
Vol. 1. Confucio, di Alfredo Galletti. Lao-tse, di Luciano Magrini. Mo Ti, di Maria Attardo Magrini. Ciuang-tse, di Gerardo Fraccari. Mencio, di Carlo Ou. Le Cento scuole, di Feng Yulan. [Confucius, Laozi, Mozi, Zhuangzi, Mengzi, Feng Youlan].  
Vol. 2. La Cina preconfuciana, di Feng Yulan. Il "Libro delle mutazioni", di Paolo Desderi. Naturalisti Cinesi, di Gerardo Fraccari. L'umiltà taoista, di Houang Kia Tcheng. La Sofistica cinese, di Gerardo Fraccari. Hsun Tse, di Fung Yulan. [François Houang, Xunzi, Feng Youlan]. [WC]
- 1963 Chuang, Chou [Zhuangzi]. *The sayings of Chuang Chou*. A new translation by James R. Ware. (New York, N.Y. : The New American Library, 1963).
- 1964 Chuang Tzu [Zhuangzi]. *Basic writings*. Translated by Burton Watson. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1964). (UNESCO collections of representative works. Chinese series). [Nanhua jing]. [Rev. ed. (1996). (Translations from the Asian classics)].
- 1968 [Zhuangzi]. *The complete works of Chuang Tzu*. Translated by Burton Watson. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1968). (UNESCO collection of representative works. Chinese series).  
<http://terebess.hu/english/chuangtzu.html>.
- 1980-2003 *Philosophes taoïstes : Lao-tseu, Tchouang-tseu, Lie-tseu*. Avant-propos, préface et bibliographie par [René] Etiemble ; textes traduits, présentés et annotés par Liou Kia-hway et Benedykt Grynopas ; relus par Paul Demiéville, Etiemble et Max Kaltenmark. (Paris : Gallimard, 1980-2003). (Bibliothèque de la Pléiade ; 283, 494). [Laozi. *Dao de jing* ; Zhuangzi. *Nan hua jing* ; Liezi].
- 1982 Houai nan tseu. *Le traité VII du Houai nan tseu : les esprits légers et subtils animateurs de l'essence*. Par Claude Larre. (Taipei ; Paris : Institut Ricci, 1982). (Variétés sinologiques ; no 67). Diss. Univ. Paris, 1970. [Huainanzi. *Jing shen xun*].
- 1982 Zhuangzi. *Le vol de l'oiseau Peng*. Texte, présentation, traduction, commentaire par Claude Larre. (Paris : Institut Ricci, 1982). [Zhuangzi. *Nanhua jing. Xiao yao you*].
- 1982 Zhuangzi. *Symphonie de l'empereur jaune : un extrait du chapitre XIV du Zhuangzi*. Texte, présentation, traduction, commentaire par Claude Larre. (Paris : Institut Ricci, 1982). [Zhuangzi. *Nanhua jing. Tian yun*].
- 1982-1984 Zhuangzi. *Flûtes et champignons*. Texte, présentation, traduction et commentaire du début au chapitre 2 du Zhuangzi. Par Claude Larre, E[lisabeth] Rochat de la Vallée. (Paris : Institut Ricci, 1982-1984). [Zhuangzi. *Nanhua jing. Qi wu lun*].

- 1989 *De vide en vide*. Texte, présentation, traduction et commentaire du chapitre 3 du Zhuangzi par Elisabeth Rochat de la Vallée. (Paris : Institut Ricci, 1989). [*Nan hua jing* ; *Qi wu lun*].
- 1989 Chuang-tzu. A cura di Fausto Tomassini ; introd. di Lionello Lanciotti. (Milano : TEA, 1989). (Religioni e miti ; 7). [Zhuangzi]. [WC]
- 1992 Zhuangzi. *Vnitřní kapitoly*. [Übers. von] Oldrich Kral. (Praha : Odeon, 1992). [WC]
- 1994 *Le vol inutile : Zhuangzi, la conduite de la vie*. Claude Larre & Elisabeth Rochat de la Vallée. (Paris : Institut Ricci ; Desclée de Brouwer, 1994). (Variétés sinologiques ; no 80).
- 1994 Chuang Tzu. *Wandering on the way : early taoist tales and parables of Chuang Tzu*. Transl. with an introd. and commentary by Victor H. Mair. (New York, N.Y. : Bantam Books, 1994). [Zhuangzi. *Nan hua jing*].
- 1994 Chuanqi [Zhuangzi]. *Storie fantastiche Tang*. A cura di Edoarda Masi. (Parma : Pratiche, 1994). [WC]
- 1997 Chuang, Tzu [Zhuangzi]. *Chuang Tzu : the inner chapters*. Transl. by David Hinton. (Washington, D.C. : Counterpoint, 1997). [WC]
- 1998 Chuang-tzu [Zhuangzi]. *Il vero libro di Nan-hua*. A cura di Leonardo Arena. (Milano : Mondadori, 1998). [WC]
- 1998 [Zhuangzi]. *The essential Chuang Tzu*. Transl. from the Chinese by Sam Hamill and J.P. Seaton. (Boston, Mass. : Shambhala, 1998). [WC]
- 2003 Levi, Jean. *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu : du meurtre de chaos à la révolte des singes*. (Paris : Ed. Allia, 2003). [Zhuangzi]. [CCFr]
- 2005 Zhuangzi. *Das höchste Glück : Reden und Gleichnisse*. Aus dem Chinesischen von H[ans] O.H. Stange ; mit einem Nachwort von Ursula Gräfe. (Frankfurt a.M. : Insel-Verlag, 2005). (Insel Taschenbücher ; Nr. 3115). [Int]

### Bibliographie : erwähnt in

- 1781-1783 Seckendorff, Karl Siegmund von. *Das Rad des Schicksals*. In : *Das Journal von Tiefurt* ; Bd. 1 (1781). = Seckendorff, Karl Siegmund von. *Das Rad des Schicksals, oder Die Geschichte Tchoan-gsees*. (Dessau : Buchhandlung der Gelehrten, 1783). [Zhuangzi]. [LiuW1]
- 1830 Kurz, Heinrich. *Über den chinesischen Philosophen Tschuangtse und seine Schriften*. In : *Das Ausland*, Nr. 289, 290 (1830). [Zhuangzi]. [FraH 3]
- 1890 Wilde, Oscar. *A Chinese sage*. In : *Speaker* ; Febr. 8 (1890). [Zhuangzi]. <http://www.readbookonline.net/read/9874/24074/>.
- 1922 Maspero, Henri. *Etudes sur le taoïsme : le saint et la vie mystique chez Lao-Tseu et Tchouang-Tseu*. In : *Bulletin de l'Association française des amis de l'Orient* ; no 3 (1922). [Laozi, Zhuangzi]. [Dem 3]
- 1929 Chan, Wing-tsit. *An abstract of the philosophy of Chuang Tzu*. (Cambridge, Mass. : Harvard University, 1929). Diss. Harvard Univ., 1929. [Zhuangzi]. [Harv]
- 1933 Streiter, Artur. *Wanderungen im Lande des Chinesen Dschuang Dsi*. (Berlin : Steinklopfer-Verlag, 1933). [Zhuangzi]. [WC]
- 1939 Waley, Arthur. *Three ways of thought in ancient China*. (London : G. Allen & Unwin, 1939). [Zhuangzi, Mengzi, Hanfeizi].
- 1941 Duyvendak, J.J.L. *Chineesche denkers : Confucius, Mencius, Sjuun-tze, Mo Ti, Tau-te-tsjing, Tsjwang-tze, Liè-tze, Sjang-tze, Han-féi-tze*. (Baarn : Hollandia Drukkerij, 1941). (Uren met groote mystici ; 1). [Confucius, Mengzi, Xunzi, Mozi, Dao de jing, Liezi, Zhuangzi, Hanfeizi].

- 1955 Paggiaro, Luigi. *La civiltà della Cina e i suoi sapienti : Confucius, Lao-tze, Mo-ti, Ciuan-tze, Mencio*. (Pisa : Giardini, 1955). [Confucius, Laozi, Mozi, Zhuangzi, Mengzi]. [WC]
- 1981 *Chuang-tzu : the seven inner chapters and other writings from the book Chuang-tzu*. Translated by A[ngus] C[harles] Graham. (London ; Boston : Allen & Unwin, 1981). [Zhuangzi].
- 1981 Finazzo, Giancarlo. *The notion of Tao in Lao Tzu and Chuang Tzu*. (Taipei : Mei Ya Publ., 1981). [Laozi, Zhuangzi]. [WC]
- 1982 Chang, Tsung-tung. *Metaphysik, Erkenntnis und praktische Philosophie im Chuang-tzu : zur Neu-Interpretation und systematischen Darstellung der klassischen chinesischen Philosophie*. (Frankfurt a.M. : V. Klostermann, 1982). [Zhuangzi. *Nan hua jing*].
- 1983 *Experimental essays on Chuang-tzu*. Ed. by Victor H. Mair. (Honolulu, Hawaii : University of Hawai'i Press, Center for Asian and Pacific Studies, 1983). (Asian studies at Hawaii ; no 29). [Zhuangzi].
- 1993 Debon, Günther. *Daoistisches Denken in der deutschen Romantik*. (Heidelberg : B. Guderjahn, 1993). [Zhuangzi].
- 2002 Wohlfart, Günter. *Zhuangzi (Dschuang Dsi) : Meister der Spiritualität*. (Freiburg i.B. : Herder, 2002). (Herder-Spektrum ; Bd. 5097). [WC]
- 2005 Grange, Joseph. *Zhuangzi's tree*. In : *Journal of Chinese philosophy* ; vol. 32, no 2 (2005). S. 171-182 [Betr. Alfred North Whitehead, Charles Sanders Peirce]. [AOI]