Report Title

Adorno, Theodor W. = Wiesengrund-Adorno, Theodor Ludwig (Frankfurt 1903-1969 Visp) : Philosoph, Soziologe, Musiktheoretiker

Biographie

2003 Konferenz aus Anlass des 100. Geburtstages von Theodor W. Adorno in Nanjing. [Int]

Bibliographie : Autor

1990 [Horkheimer, Max ; Adorno, Theodor W.]. *Qi meng bian zheng fa : zhe xue pian duan*. Makesi Huokehaimo, Te'adouo Wei Aduo'ernuo zhu ; Hong Peiyu, Lin Yuefeng yi. (Chongqing : Chongqing chu ban she, 1990). (Guo wai Makesi zhu yi he she hui zhu yi yan jiu cong shu). Übersetzung von Horkheimer, Max ; Adorno, Theodor W. *Philosophische Fragmente*. (New York, N.Y. Institute of Social Research, 1944).
启蒙辨证法 : 哲学片断 [WC]

1993 [Adorno, Theodor W.]. *Fou ding de bian zheng fa*. Aduo'ernuo zhu ; Zhang Feng yi. (Chongqing : Chongqing chu ban she, 1993). (Guo wai Makesi zhu yi he she hui zhu yi yan jiu cong shu). Übersetzung von Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1966).
否定的辯證法 [WC]

1998 [Adorno, Theodor W.]. *Mei xue li lun*. Aduonuo zhu ; Wang Keping yi. (Chengdu : Sichuan ren min chu ban she, 1998). (Mei xue she ji yi shu jiao yu cong shu). Übersetzung von Adorno, Theodor W. *Ästhetische Theorie*. Hrsg. von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1970). (Gesammelte Schriften ; Bd. 7).
美學理論 [WC]

2000 [Adorno, Theodor W.]. *Mei xue li lun*. Aduonuo zhu ; Lin Hongtao, Wang Huarun yi. (Taibei : Mei xue shu fang chu ban, 2000). Übersetzung von Adorno, Theodor W. *Ästhetische Theorie*. Hrsg. von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1970). (Gesammelte Schriften ; Bd. 7).
美學理論 [WC]

2002 [Adorno, Theodor W.]. *Quan li zhu yi ren ge*. Xiaaoduo W. Adaonuo deng zhu ; Li Wei yi. (Hangzhou : Zhejiang jiao yu chu ban she, 2002). (20 shi ji xin li xue tong lan ; 2). Übersetzung von Adorno, Theodor W. *The authoritarian personality*. (New York, N.Y. : Harper, 1950). (Studies in prejudice. Social studies series / The American Jewish Committee ; 3).
权力主义人格 [WC]

2003 [Horkheimer, Max ; Adorno, Theodor W.]. *Qi meng bian zheng fa : zhe xue duan pian*. Makesi Huokehaimo, Xi'aoduo Adao'ernuo zhu ; Qu Jingdong, Cao Weidong yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2003). (Huokehaimo wen ji ; 1). Übersetzung von Horkheimer, Max ; Adorno, Theodor W. *Philosophische Fragmente*. (New York, N.Y. Institute of Social Research, 1944).
启蒙辩証法 : 哲学断片 [WC]

2004 [Wartenberg, Thomas E.]. *Lun yi shu de ben zhi : ming jia jing xuan ji*. Tangmasi Huatengboge bian zhu ; Zhang Shujun, Liu Lanyu, Wu Peien yi zhe. Vol. 1-29. (Taibei : Wu guan yi shu guan li you xian gong si, 2004). Übersetzung von Wartenberg, Thomas E. *The nature of art : an anthology*. (Fort Worth : Harcourt College, 2002).
論藝術的本質 : 名家精選集
[Enthält] :
Vol. 1. Yi shu ji mo fang : Bolatu = Art as imitation : Plato.
Vol. 2. Yi shu ji ren zhi : Yalisiduode. = Art as cognition : Aristotle.
Vol. 3. Yi shu ji zai xian zi ran : Aboti. = Art as representing nature : Leon Battista Alberti
Vol. 4. Yi shu ji pin wei de dui xiang : Xiumo. = Art as object of taste : David Hume.
Vol. 5. Yi shu ji ke gou tong de yu yue : Kangde. = Art as Communicable pleasure : Immanuel Kant.
Vol. 6. Yi shu ji qi shi : Shubenhua. = Art as revelation : Arthur Schopenhauer.
Vol. 7. Yi shu ji li xiang de dian xing : Heige'er. = Art as the ideal : G.W.F. Hegel.
Vol. 8. Yi shu ji jiu shu : Nicai. = Art as redemption : Friedrich Nietzsche.
Vol. 9. Yi shu ji qing gan jiao liu : Tuoersitai. = Art as communication of feeling : Leo N. Tolstoy.
Vol. 10. Yi shu ji zheng zhuang : Fuluoyide. = Art as symptom : Sigmund Freud.
Vol. 11. Yi shu ji you yi han de xing shi : Beier. = Art as significant form : Clive Bell.
Vol. 12. Yi shu ji biao da : Kelinwu. = Art as expression : R.G. Collingwood.
Vol. 13. Yi shu ji jing yan : Duwei. = Art as experience : John Dewey.
Vol. 14. Yi shu ji zhen li : Haidege. = Art as truth : Martin Heidegger.
Vol. 15. Yi shu ji qi yun : Banyaming. = Art as auratic : Walter Benjamin.
Vol. 16. Yi shu ji zi you : Aduonuo. = Art as liberatory : Theodor Adorno.
Vol. 17. Yi shu ji wu ding yi : Weizi. = Art as indefinable : Morris Weitz.
Vol. 18. Yi shu ji qi shi : Gudeman. = Art as exemplification : Nelson Goodman.
Vol. 19. Yi shu ji li lun : Dantuo. = Art as theory : Arthur Danto.
Vol. 20. Yi shu ji ji gou : Diqi. = Art as institution : George Dickie.
Vol. 21. Yi shu ji mei xue chan wu : Biersili. = Art as aesthetic production : Monroe C. Beardsley.
Vol. 22. Yi shu ji wen ben : Bate. = Art as text : Roland Barthes.
Vol. 23. Yi shu ji lian wu : Paibo. = Art as fetish : Adrian Piper.
Vol. 24. Yi shu ji jie gou : Dexida. = Art as deconstructable : Jacques Derrida.
Vol. 25. Yi shu ji nü xing zhu yi : Han'en. = Art as feminism : Hilde Hein.
Vol. 26. Yi shu ji mai luo : Jiegede. = Art as contextual : Dele Jegede.
Vol. 27. Yi shu ji hou zhi min : Aipiya. = Art as postcolonial : Kwame Anthony Appiah.
Vol. 28. Yi shu ji xu ni : Daiweisi. = Art as virtual : Douglas Davis.
Vol. 29. Dao lun. = About the authors. [WC]

2007 [Adorno, Theodor W.]. *Dao de zhe xue de wen ti*. Aduouo zhu ; Xie Dikun, Wang Tong yi. (Beijing : Ren min chu ban she, 2007). (Dang dai xi fang xue zhu jing dian yi cong). Übersetzung von Adorno, Theodor W. *Probleme der Moralphilosophie (1963)*. Hrsg. von Thomas Schröder. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1997). (Nachgelassene Schriften ; Abt. 4. Vorlesungen ; Bd. 10).
道德哲学的问题 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1988 Hong, Cui'e. *Huokehaimo yu Aduonuo dui "Wen hua gong ye" de pi pan*. (Taibei : Tang shan chu ban she, 1988). [Abhandlung über Max Horkheimer und Theodor W. Adorno].
霍克海默與阿多諾對「文化工業」的批判 [WC]

1991 [Jimenez, Marc]. *Aduonuo : yi shu, yi shi xing tai yu mei xue li lun*. Make Jiemunaizi zhu ; Luan Dong, Guan Baoyan yi. (Xianggang : Tian di tu shu you xian gong si, 1991). Übersetzung von Jimenez, Marc. *Adorno*. (Toulouse : Privat-Druck, 1985). (Revue d'esthétique ; nouv. ser., no 8, 1985).
阿多諾 : 藝術意識形態與美學理論 [WC]

1992 [Jay, Martin]. *Aduonuo*. Mading Jie zhu ; Qu Tiepeng, Zhang Saimei yi ; Zhang Xiaoming jiao. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1992). (Wai guo zhu ming si xiang jia yi cong). Übersetzung von Jay, Martin. *Adorno*. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1984).
阿多诺 [WC]

2001 Zhang, Yibing. *Wu tiao shi de bian zheng xiang xiang : Aduonuo "fou ding de bian zheng fa" de wen ben xue jie du*. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 2001). (San lian, Hafo Yanjing xue shu cong shu). [Abhandlung über Dialektik bei Theodor W. Adorno].
无调式的辩证想象 : 阿多诺否定的辩证法的文本学解读 [WC]

2002 Chen, Gang. *Chuan yue xian dai xing de ku nan*. (Beijing : Zhongguo gong ren chu ban she, 2002). [Abhandlung über Theodor W. Adorno].
穿越现代性的苦难 [WC]

2002 [Hosomi, Kazuyuki]. *Aduonuo : fei tong yi xing zhe xue*. Xijian Hezhi zhi zhu ; Xie Haijing, Li Haoyuan yi. (Shijiazhuang : Hebei jiao yu chu ban she, 2002). (Xian dai si xiang de mao xian jia men). Übersetzung von Hosomi, Kazuyuki. *Adoruno : hi-doitsusei no tetsugaku*. (Tokyo : Kodansha, 1996). (Gendai shiso no beokenshatachi ; 15). [Biographie von Theodor W. Adorno].
阿多诺 : 非同一性哲学 [WC]

2003 Zhang, Liang. *"Beng kui de luo ji" de li shi jian gou : Aduonuo zao zhong qi zhe xue si xiang de wen ben xue jie du*. (Beijing : Zhong yang bian yi chu ban she, 2003). (Xian dai guo wai Makesi zhu yi jing dian wen ben jie du cong shu. = Textological reading). [Abhandlung über Theodor W. Adorno].
崩溃的逻辑的历史建构 : 阿多诺早中期哲学思想的文本学解 [WC]

2003 Zhao, Haifeng. *Aduonuo "fou ding de bian zheng fa" yan jiu = Approach to Adorno's negative dialectics*. (Ha'erbin : Heilongjiang ren min chu ban she, 2003). (Heilongjiang da xue bo shi wen ku).
阿多诺否定的辩证法研究 [WC]

2003 [Wellmer, Albrecht]. *Lun xian dai he hou xian dai de bian zheng fa : zun xun Aduonuo de li xing pi pan*. A'erbulaixite Wei'ermo zhu ; Qin Wen yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2003). (Xian dai xing yan jiu yi cong). Übersetzung von Wellmer, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne : Vernunftkritik nach Adorno*. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1985). (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 532).
论现代和后现代的辩证法 : 遵循阿多诺的理性批判 [WC]

2004 Chen, Ruiwen. *Aduonuo mei xue lun : ping lun, mo ni yu fei tong yi xing : Essay on Adorno's aesthetics : critique, minesis and non-identity*. (Taibei : Zuo an wen hua, 2004). (Zuo biao = Coordince ; 40).
阿多諾美學論 : 評論模擬與非同一性 [WC]

2004 Sun, Bin. *Shou hu ye kong de xing zuo : mei xue wen ti zhong de T.W. Aduonuo*. (Shanghai : Fudan da xue chu ban she, 2004). (Shanghai shi she hui ke xue bo shi wen ku). [Abhandlung über die Philosophie von Theodor W. Adorno].
守护夜空的星座 : 美学问题中的T.W.阿多诺 [WC]

2005 Sun, Lijun. *Zuo wei zhen li xing nei rong de yi shu zuo pin : Aduonuo shen mei ji wen hua li lun yan jiu*. (Changsha : Hunan da xue chu ban she, 2005). (Xi fang wen yi li lun yan jiu cong shu). [Abhandlung über die Ästhetik bei Theodor W. Adorno].
作为真理性内容的艺术作品 : 阿多诺审美及文化理论 [WC]

2005 Zhao, Yong. *Zheng he yu dian fu : da zhong wen hua de bian zheng fa : Falankefu xue pai de da zhong wen hua li lun*. (Beijing : Beijing da xue chu ban she, 2006). [Abhandlung über Theodor W. Adorno, Leo Lowenthal, Herbert Marcuse, Walter Benjamin].
整合与颠覆 : 大众文化的辩证法 : 法兰克福学派的大众文化理论 [WC]

2007 Zeng, Qingbao. *Pi pan li lun yu Han yu shen xue = Critical theory and Sino-Christian theology*. (Xianggang : Dao feng shu she, 2007). (Han yu Jidu jiao wen hua yan jiu suo cong kan. = Institute of Sino-Christian Studies monograph series ; 27. Hou Nicai xi lie. = After-Nietzsche series ; 4). [Abhandlung über Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Ernst Bloch, Walter Benjamin, Jürgen Habermas].
批判理論與漢語神學 [WC]

2007 [Jäger, Lorenz]. *Aduonuo : yi bu zheng zhi zhuan ji*. Luolunci Yege'er zhu ; Chen Xiaochun yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2007). (Zou jin da si xiang jia). Übersetzung von Jäger, Lorenz. *Adorno : eine politische Biographie*. (München : Deutsche Verlags-Anstalt, 2003).
阿多诺 : 一部政治传記 [WC]

2008 Xie, Yongkang. *Xing er shang xue de pi pan yu zheng jiu : Adorno fou ding bian zheng fa de luo ji he ying xiang*. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 2008). (Feng huang wen ku, Makesi zhu yi yan jiu xi lie). [Abhandlung über Theodor W. Adorno].
形而上学的批判与拯救 : 阿多诺否定辩证法的逻辑和影响 [WC]

2009 [Jay, Martin]. *Falankefu xue pai de zong shi : Adaoernuo*. Mading Jie zhu ; Hu Xiang yi. (Changsha : Hunan ren min chu ban she, 1988). (Xi fang zhu ming xue ren cong shu). Übersetzung von Jay, Martin. *Adorno*. (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1984).
法兰克福学派的宗师 : 阿道尔诺 [WC]

Albrecht, Michael (Berlin 1940-) : Professor für Philosophie Universität Trier

Bibliographie : Autor

1985 Wolff, Christian. *Oratio de Sinarum philosophia practica = Rede über die praktische Philosophie der Chinesen : Lateinisch-Deutsch*. Übers., eingel. und hrsg. von Michael Albrecht. (Hamburg : F. Meiner, 1985).
https://catalog.hathitrust.org/Record/006753190. [Limited search]. [AOI]

Apel, Karl-Otto (Düsseldorf 1922-) : Philosoph

Bibliographie : Autor

1992 [Apel, Karl-Otto]. *Zhe xue de zhuan bian*. Ga'er-Aotuo Apei'er ; Hu Wanfu deng yi. (Beijing : Guang ming ri bao chu ban she, 1992). (Tai yang shen yi cong. Jie shi xue zhuan ji). 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.
哲学的转变 [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]

Bibliographie : erwähnt in

2000 Lin, Qiyun. *Hou xian dai shi jie zhong de Apei'er : ren wen she hui ke xue ji chu de chong jian*. (Taibei : Hong ye wen hua shi ye you xian gong si, 2000). (Zhe xue cong shu ; 13). [Abhandlung über die Ansichten von Karl-Otto Apel über die Sozialwissenschaften].
後現代世界中的阿佩爾 : 人文社會科學基礎的重建 [WC]

2003 Wang, Junbin. *Fang fa lun de bian zheng yu hu bu de ke neng xing : Lun Karl-Otto Apel Zhi xian yan yu yong xue yu jiao yu yan jiu*. (Taibei8 : Zhuan zhe, 2003).Diss. 2003. [Abhandlungj über Karl-Otto Apel].
方法論的辯證與互補的可能性: 論Karl-Otto Apel之先驗語用學與教育研究 [WC]

Arendt, Hannah = Arendt, Hanna (Linden bei Hannover 1906-1975 New York, N.Y.) : Politische Philosophin

Bibliographie : Autor

1982 [Arendt, Hannah]. *Di guo zhu yi*. Cai Yingwen yi. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1982). (Xian dai ming zhu yi cong ; 4). Übersetzung von Arendt, Hannah. *The origins of totalitarianism*. (New York, N.Y. : Harcourt, Brace, 1951). [2nd enl. ed. New York, N.Y. : Meridian Books, 1958)].
帝國主義 [WC]

1982 [Arendt, Hannah]. *Ji quan zhu yi*. Cai Yingwen yi. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1982). (Xian dai ming zhu yi cong ; 5). Übersetzung von Arendt, Hannah. *The origins of totalitarianism*. (New York, N.Y. : Harcourt, Brace, 1951). [2nd enl. ed. New York, N.Y. : Meridian Books, 1958)].
極權主義 [WC]

1995 [Arendt, Hannah]. *Ji quan zhu yi de qi yuan*. Hanna Elan yuan zhu ; Lin Xianghua yi zhe. (Taibei : Shi bao wen hua chu ban qi ye you xian gong si, 1995). (Jin dai si xiang tu shu guan xi lie ; 33). Übersetzung von Arendt, Hannah. *The origins of totalitarianism*. (New York, N.Y. : Harcourt, Brace, 1951). [2nd enl. ed. New York, N.Y. : Meridian Books, 1958)].
極權主義的起源 [WC]

1996 [Arendt, Hannah]. *Gong he wei ji*. Hanna Elan yuan zhu ; Cai Peijun yi zhe. (Taibei : Shi bao wen hua chu ban qi ye gu fen you xian gong si, 1996). (Jin dai si xiang tu shu guan xi lie ; 39). Übersetzung von Arendt, Hannah. *Crises of the Republic*. (New York, N.Y. : Harcourt Brace Jovanovich, 1972).
共和危機 [WC,KVK]

1999 [Arendt, Hannah]. *Ren de tiao jian*. Hanna Alunte zhu ; Zhu Qianwei deng yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu banshe, 1999). (Dong fang bian yi suo yi cong). Übersetzung von Arendt, Hanna. *The human condition*. (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1958).
人的条件 [WC]

2002 [Strauss, Leo ; Arendt, Hannah]. *Xi fang xian dai xing de qu zhe yu zhan kai*. He Zhaotian zhu bian. (Changchun : Jilin ren min chu ban she, 2002). (Ren min yi cong xue shu si xiang ping lun ; 6). [Übersetzung ausgewählter Werke von Strauss und Arendt].
西方现代性的曲折与展开 [WC]

2003 [Arendt, Hannah]. *Jelusaleng de Aiximan : lun li de xian dai kun jing*. Hanna Alunte deng zhu ; Sun Chuanzhao bian. (Changchun : Jilin ren min chu ban she, 2003). (Ren wen yi cong). Übersetzung von Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem : a report on the banality of evil*. (New York, N.Y. : Viking Press, 1963).
耶路撒冷的艾希曼 : 伦理的现代困境 [WC]

2004 [Arendt, Hannah ; Blücher, Heinrich]. *Hanna Alunte / hai yin li xi bu lu xi er shu xin ji*. Keleer ; Sun Ailing, Zhao Weiwei yi. (Guiyang : Guizhou ren min chu ban she, 2004). Übersetzung von Arendt, Hannah ; Blücher, Heinrich. *Hannah Arendt / Heinrich Blücher : Briefe 1936-1968*. Hrsg. und mit einer Einf. von Lotte Köhler. (München : Piper, 1996).
汉娜阿伦特海茵利希布鲁希尔书信集 [WC]

2006 [Arendt, Hannah]. *Hei an shi dai de ren men*. Hanna Alunte zhu ; Wang Lingyun yi. (Nanjing : Jiangsu jiao yu chu ban she, 2006). (Bi an ren wen yi cong). Übersetzung von Arendt, Hannah. *Men in dark times*. (New York, N.Y. : Harcourt, Brace & World, 1968).
黑暗时代的人们 [WC]

2006 [Arendt, Hannah]. *Hei an shi dai qun xiang*. Hanna Elan zhu ; Deng Bochen yi. (Taibei : Lu xu wen hua chu ban, 2006). (Shi jie gong min ; 31). Übersetzung von Arendt, Hannah. *Men in dark times*. (New York, N.Y. : Harcourt, Brace & World, 1968).
黑暗時代群像 [WC]

2006 [Arendt, Hannah]. *Jing shen sheng huo si wei*. Hanna Alunte zhu ; Jiang Zhihui yi. Vol. 1. (Nanjing : Jiangsu jiao yu chu ban she, 2006). (Bi an ren wen yi cong). Übersetzung von Arendt, Hannah. *Life of the mind*. Vol. 1-2. (New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1977). Vol. 1. Thinking. Vol. .2. Willing.
精神生活思维 [WC]

2007 [Arendt, Hannah]. *Lun ge ming*. Hanna Alunte zhu; Chen Zhouwang yi. (Nanjing : Feng huang chu ban zhuan mei ji tuan, 2007). (Ren wen yu she hui yi cong = Humanities and society series). Übersetzung von Arendt, Hannah. *On revolution*. (New York, N.Y. Viking Press 1963).
论革命 [WC]

2007 [Arendt, Hannah]. *Makesi yu xi fang zheng zhi si xiang chuan tong*. Alunte zhu, Sun Chuanzhao yi. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 2007). (Han yi jing pin; zheng zhi jing ji). Übersetzung von Arendt, Hannah. *Karl Marx and the tradition of western political thought*. In : Social research ; vol. 69, no 2 (2002).
马克思与西方政治思想传统 [WC]

2007 [Arendt, Hannah]. *Xin zhi sheng ming : si xiang, pan duan yu xing dong de guan lian : dang dai yu yan yu xin ling zhe xue de zhu yao ke ti*. Hanna Elan zuo ; Su Youzhen yi. (Taibei : Guo li bian yi guan, Li xu wen hua chu ban, 2007). (Shi jie gong min cong shu ; 36). Übersetzung von Arendt, Hannah. *The life of the mind.* (New York, N.Y. : Harcourt Brace Jovanovich, 1978).
心智生命 : 思想,判斷與行動的關聯 : 當代語言與心靈哲學的主要課題 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1990 [May, Derwent]. *Hanna Elan*. Huang Yi yi. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong sik, 1990). (Xi fang si xiang jia yi cong ; 33). Übersetzung von May, Derwent. *Hannah Arendt*. (London : Viking, 1986).
呷漢娜鄂蘭 [WC]

1997 [Ettinger, Elzbieta]. *Nü zhe xue jia yu ta de qing ren : Hanna Elan he Mading Haidege*. Yisibeita Aitingjue zhu ; Su Youzhen yi. (Taibei : Mai tian chu ban gu fen you xian gong si, 1997). (Mai tian ren wen ; 18). Übersetzung von Ettinger, Elzbieta. *Hanna Arendt* / *Martin Heidegger*. (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1995).
女哲學家與她的情人 : 漢娜鄂蘭和馬丁海德格 [WC]

1999 Sun, Ailing. *Chong man ji qing de si suo*. (Guiyang : Guizhou ren min chu ban she, 1999). (Yong heng de nü xing). [Biographie von Hannah Arendt]-
充满激情的思索 [WC]

2000 Ai, Dingge ; Dai, Qing. *Alunte yu Haidege'er*. (Shenyang : Chun feng wen yi chu ban she, 2000). (Bu xiu de qing lü xi lie). [Biographie von Hannah Arendt und Martin Heidegger].
阿伦特与海德格尔 [WC]

2001 [Prinz, Alois]. *Ai zhe ge shi jie : Hanna Alunte zhuan*. Aluoyisi Pulinci zhu ; Jiao Er yi. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 2001). Übersetzung von Prinz, Alois. *Beruf Philosophin, oder, Die Liebe zur Welt : die Lebensgeschichte der Hannah Arendt*. (Weinheim : Beltz & Gelberg, 1998).
爱这个世界 : 汉娜阿伦特传 [WC]

2002 Cai, Yingwen. *Zheng zhi shi jian yu gong gong kong jian : Hanna Elan de zheng zhi si xiang*. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 2002). (Wen hua cong kan). [Abhandlung über Hannah Arendts Beiträge zu politischer Wissenschaft].
政治實踐與公共空間 : 漢娜鄂蘭的政治思想 [WC]

2002 Wang, Yinli. *Elan*. (Taibei : Sheng zhi wen hua shi ye you xian gong si, 2002). (Dang dai da shi xi lie ; 23). [Abhandlung über die politische Philosophie von Hannah Arendt].
鄂蘭 [WC]

2002 [Kawasaki, Osamu]. *Alunte : gong gong xing de fu quan*. Chuanqi Xiu zhu ; Si Ri yi ; Xiong Datong jiao. (Shijiazhuang : Hebei jiao yu chu ban she, 2002). (Xian dai si xiang de mao xian jia men). Übersetzung von Kawasaki, Osamu. *Arento : kôkyôsei no fukken*. (Tokyo : Kodansha, 1998). (Gendai shiso no bokenshatachi ; 17). [Biographie von Hannah Arendt].
阿伦特 : 公共性的复权 [WC]

2004 [Hansen, Phillip Birger]. *Li shi, zheng zhi yu gong min quan : Arendt zhuan*. P. Hansen zhu ; Liu Jialin yi. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 2004). (Xian dai si xiang yi cong. Di san ji). Übersetzung von Hansen, Phillip Birger. *Hannah Arendt : politics, history and citizenship*. (Cambridge : Polity Press ; Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1993). (Key contemporary thinkers).
历史政治与公民权 : 阿伦特传 [WC]

2005 [Wolin, Richard]. *Haidege'er de di zi : Alunte, Leiweite, Yuenasi he Ma'erkusai*. Lichade Wolin zhe ; Zhang Guoqing, Wang Dalin yi. (Nanjing : Jiangsu jiao yu chu ban she, 2005). Übersetzung von Wolin, Richard. *Heidegger's children : Hanna Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 2001).
海德格尔的弟子 : 阿伦特勒维特约纳斯和马尔库塞 [WC]

2006 [Johnson, Patricia Altenbernd]. *Alunte*. Yuehan xun ; Wang Yongsheng yi. (Beijing : Zhong hua shu ju, 2006). (Shi jie si xiang jia yi cong). Übersetzung von Johnson, Patricia Altenbernd. *On Arendt*. (Belmont, Calif. : Wadsworth/Thomson Learning, 2001).
阿伦特 [WC]

2006 [Kristeva, Julia]. *Hanna Alunte*. Kelisitewa zhu ; Liu Chengfu yi. (Nanjing : Jiangsu jiao yu chu ban she, 2006). (Feng huang su jiao wen ku). Übersetzung von Kristeva, Julia. *Hannah Arendt*. (Paris : Ed. Fayard, 1999).
汉娜阿伦特 [WC]

2008 [Courtine-Denamy, Sylvie]. *Hei an shi qi san nü zhe : Shitaiyin, Alunte, Weiyi ping zhuan*. Xierwei Kuerting-Denami zhu ; Gao Yi, Gao Yu yi. (Beijing : Xin xing chu ban she, 2008). Übersetzung von Courtine-Denamy, Sylvie. *Trois femmes dans de sombres* temps *: Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil, ou, Amor fati, amor mundi*. (Paris : A. Michel, 1997).
黑暗时期三女哲 : 施泰因阿伦特韦伊评传 [WC]

2009 Chen, Wei. *Elunte yu zheng zhi de fu gui = Hannah Arendt and the recovery of the political*. (Beijing : Fa lü chu ban she, 2008). (Fa zheng si xiang wen cong; Fa xue xue shu).
阿伦特与政治的复归 [WC]

Baumgarten, Alexander Gottlieb (Berlin 1714-1762 Frankfurt a.d. Oder) : Philosoph
Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Biographie

1920 Cai, Yuanpei. *Mei xue de jin hua* [ID D1741].
Liu Gangji : Cai erläutert die Geschichte der westlichen, besonders der deutschen Ästhetik und gibt einen Überblick über die Entwicklung von der klassischen griechischen Ästhetik Platnons und Aristoteles' bis zur Ästhetik von David Hume und Edmund Burke. Dabei unterstreicht er die grosse Bedeutung des Buches Aesthetica von Alexander Gottlieb Baumgarten. Es folgt eine prägnante Erläuterung der Ästhetik Immanuel Kants und der Bedeutung der Schriften Critik der reinen Vernunft, Critik der praktischen Vernunft und Critik der Urtheilskraft. Dann geht Cai auf den Beitrag von Friedrich Schiller zur Weiterentwicklung von Kants Theorien ein und anschlissend gibt er einen Überblick über die Ästhetik von Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, George Wilhelm Friedrich Hegel und Arthur Schopenhauer. [LiuG1:S. 9-10]

Baumgartner, Hans Michael (München 1933-1999 Berg) : Philosoph

Bibliographie : Autor

1989 [Baumgartner, Hans Michael]. *Kangde „Chun cui li xing pi pan“ dao du*. Li Minghui yi. (Taibei : Liang jing chu ban shi ye gong si, 1989). Übersetzung von Baumgartner, Hans Michael. *Kants 'Kritik der reinen Vernunft' : Anleitung zur Lektüre*. (München : Alber, 1988).
康德《純粹理性批判》 [WC]

Beck, Jakob Sigismund (Liessau bei Marienburg 1761-1840 Rostock) : Professor für Philosophie Universität Halle

Bibliographie : erwähnt in

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

Bernstein, Eduard (Berlin 1850-1932 Berlin) : Politiker, Theoretiker, Philosoph

Biographie

1918 Song, Chunfang. *Jin shi ming xi bai zhong*. [One hundred well-known modern plays]. [ID D27913].
Erwähnung von *Le voleur* von Henri Bernstein. [SongC1]

Besenbruch, Walter (Barmen 1907-2003 Berlin) : Philosoph

Bibliographie : Autor

1984 [Besenbruch, Walter. *Lessing und Diderot über das Problem des Typischen*]. Huang Wenhua yi. In : Mei xue wen xian ; no 1 (1984). [Hsia15]

Biemel, Walter (Kronstadt [heute Rumänien] 1918-2015 Aachen) : Deutscher Philosoph

Bibliographie : Autor

1986 [Husserl, Edmund]. *Xian xiang xue de guan nian*. Aidemengde Husai'er zhu ; Ni Liangkang yi ; Xia Jisong, Zhang Jiwu jiao. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1986). (20 shi ji xi fang zhe xue yi cong). Übersetzung von Husserl, Edmund. *Die Idee der Phänomenologie : fünf Vorlesungen*. Hrsg. und eingel. Von Walter Biemel. (Den Haag : M. Nijhoff, 1950). (Husserliana ; Bd. 2).
现象学的观念 [WC]

1996 [Biemel, Walter]. *Haidege'er*. Bimei'er zhu ; Liu Xin, Liu Ying yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1996). Übersetzung von Biemel, Walter. *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. (Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1973).
海德格尔 [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]

Bilfinger, Georg Bernhard (Cannstatt 1693-1750 Stuttgart) : Staatsmann, Professor für Philosophie Universität Petersburg und Tübingen

Biographie

1724 Bilfinger, Georg Bernhard. *Specimen doctrinae veterum sinarum moralis et politicae* [ID D1807].
Quelle : Couplet, Philippe. *Confucius sinarum philosophus* [ID D1758].
Michael Albrecht : Bilfinger versucht, die Lehren der Chinesen in die 'Form einer Wissenschaft' zu bringen und legt eine ausführliche Darstellung der chinesischen Moral und Staatsphilosophie vor. Seine Fragestellung betriff die Anwendung der Philosophie auf die Politik. Zu diesem Zweck behandelt der zunächst die Moral der Chinesen, nämlich die Ausbildung des Verstandes zur Erkenntnis des Guten und Bösen, die Verbesserung des Willens, die Beherrschung der Affekte, die Ausrichtung der äusseren Handlungen und die Pflichten (wie z.B. den Ahnenkult). Der zweite Teil der Pflichtenlehre betrifft die Rechte und Pflichten der Obrigkeit, bevor die Verwaltung des Reiches untersucht wird. Der abschliessende Vergleich zwischen der christlichen und der chinesischen Philosophie zeigt deren Mängel ; Bilfinger betont die Bedeutung der Offenbarung bei der Suche nach der Wahrheit.

Werner Lühmann : Bilfinger sagt, dass die Philosophie der Chinesen ältesten Ursprungs sei und nicht das Werk eines Einzelnen, des Konfuzius, sondern Gemeingut eines ganzen, höchst bedeutenden Volkes, das sich in besonderer Weise durch seinen Bürgersinn auszeichne und dessen geistige Überlieferungen im ganzen Reich Verbreitung gefunden hätten. Aufgrund ihres praktischen Charakters sei diese Philosophie in hervorragender Weise geeignet, die Völker zu regierung und insofern wie geschaffen dafür, auch als Richtschnur für gegenwärtiges politisches Handeln zu dienen. [Alb1:S. LX,Lüh1:S. 67-68]

Bibliographie : Autor

1724 Bilfinger, Georg Bernhard. *Specimen doctrinae veterum sinarum moralis et politicae*. (Francofurti : Apud J.D. Andreae & H. Hort, 1724). Abhandlung über die chinesische Philosophie.

Bloch, Ernst (Ludwigshafen a.Rhein 1885-1977 Tübingen) : Philosoph, Professor für Philosophie Universität Leipzig

Biographie

1959 Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung* [ID D19401].

Frohbotschaft des irdisch-himmlischen Gleichgewichts und des unscheinbaren Welttakts (Tao): Konfuzius, Laotse.

Auch der maßvolle Mensch hält sich zurück, drängt sich nicht vor noch auf. Vom holden Bescheiden bis zur Gabe, ausgeglichen im Mittleren zu sein, zieht sich eine verwandte Art. Sie ist bürgerlich in einem älteren Sinn, in einem, der noch keinerlei ungemessenen Profittrieb hat. So wurde auch die mittlere Haltung, die dem Abenteuer fremde, besonders in Völkern ohne kriegerische Oberschicht gepriesen. Ohnehin empfiehlt sich gepredigter Anstand, neben grauenhaften Leibesstrafen und vorbeugender als diese, um die Massen in Ruhe zu halten. Man liebt das Erprobte, das Ausgewogene, das Lot in den Dingen, man ist andächtig zum Maß. Am bewußtesten erschien dergleichen in China, am Ende seiner Feudalzeit versteht sich, um 700 v. Chr., unter anarchischen Wirren, die sich noch bis um 220 v. Chr. hinzogen. Damals wurde China erst zivil, eine neue Herrenschicht entstand, das ist eine neue Form der Grundrente. Die patriarchalisch aufgebaute Familie blieb zwar, doch die adligen Geburtsrechte fielen, außer dem Kaiser gibt es keinen Geburtsadel. Auch der Kaiser und seine Mandarine (ein neuer Bildungsadel) gaben sich nicht mehr als die »Herren« der ritterlich-feudalen Zeit, sondern als die despotischen »Eltern« eines formal befreiten Volks. Aus der Hofhaltung wird Maßhaltung, sozusagen; die Lebensform wird durchgehends patriarchalisch gezähmt. Religiös formuliert wurde diese erstrebte Mitte durch Konfuzius, einen selber zurückhaltenden, nirgends eifernden Mann. Er wirkt als Sittenlehrer unkriegerisch wie keiner: »Besser ein Hund und friedvoll als ein Mensch und im Streit leben.« Das Li (An-standsregel) wird zur Andacht, das Jen (Menschlichkeit) bedeutet hier Brauch oder Überlieferung. Um Wildes oder Dunkles kümmert sich ein Kluger nicht: »Worüber der Meister nicht sprach, waren unnatürliche Erscheinungen, Taten der Gewalt, Unruhen und Geister« (Lun-yü VII, 20). Ebenso: »Den Geistern mit Ehrfurcht begegnen, aber Abstand von ihnen halten, das mag man Weisheit nennen« (Lun-yü VI, 20). Dafür rückt der Kaiser in die fromme Mitte, der Kaiser des nachfeudalen, patriarchalisch-zcntralisierten »Rechtsstaats« und seine Besonnenheit. Sie zu formulieren, mehr noch: zu weihen, dazu griff Konfuzius persönlich auf die Vergangenheit zurück, als wäre die Theologie des neuen, des patriarchalisch-absoluten Staats bloße Reform«. Konfuzius verkleidet das Seine als Kodex des feudalen Gentleman, er hält sich sentimentalisch an den überlieferten Brauch, nichts soll wiederhergestellt werden als der »Weg der alten Könige«, nichts soll regelgebend sein als die alten Urkunden des Schu-king und Schi-king. In Wahrheit aber wurde Konfuzius der Weisheitslehrer der neuen Patrimonial-

Bürokratie; er nimmt ihre nicht mehr geburtsständische, sondern akademische Gliederung voraus, ihren Pazifismus und Rationalismus. Mit der nachfeudalen Gesellschaft erscheint eine nachfeudale Götterwelt, und sie allerdings hat, bei aller gebliebenen Naturreligion, ein so eminent Menschliches in der Mitte wie die Sittlichkeit des Kaisers und seine maßhaltende Besonnenheit Das ist in dieser Form ein Neues, besonders im Gebiet der Naturreligionen, zu denen die chinesische noch zählt; und Konfuzius der Stifter selbst, tritt trotz aller maßvollen Zurückhaltung immerhin laut und deutlich mit seinem Namen auf: als Lehrer des Kaisers und seines Reichs der Mitte. Gewiß, auch andere Naturreligionen machten das Oberhaupt magisch: im alten Irland wurde geglaubt, ein starker König bringe Natursegen; im alten Mexiko mußte der Herrscher bei Thronbesteigung sogar den Schwur leisten, daß er die Sonne scheinen, die Wolken regnen, die Flüsse fließen lassen wolle und die Erde zu großer Fruchtbarkeit bringe. Im alten Indien war dieser Naturrapport sogar mit Moral versehen: »Wo die Könige sündlos handeln«, sagt das Rechtsbuch des Manu, »dort werden die Menschen schmerzlos geboren und leben lange, das Getreide schießt auf, sobald es gesät, Kinder sterben nicht, alle Nachkommen sind gut geraten.« Und in Babylon, in Ägypten hatte zwar kein Stifter, wohl aber der Herrscher als solcher göttliche Würde, durch ihn hindurch segnete Marduk, segneten Horus, Osiris, Re das Land. Aber ob Irland oder Mexiko, ob Altindien oder gar Ägypten-Babylon mit seinen riesig tabuierten Monarchien: das Oberhaupt des Volkes steht unterhalb der jeweiligen Naturgötter, verfügt ihnen gegenüber nur über eine besondere Gebetskraft, oder aber Marduk, Re verkörpern sich selber in der Königswürde, bei sonst fast menschfreiem Astralmythos. Anders eben im Konfuzius-Glauben: der Kaiser steht über den

irdischen Naturgöttern, zwischen Erde und Himmel hält nur er das Gleichgewicht. Die Berg- und Fluß-, die Stadt- und Provinzgötter des Reichs gelten als kaiserliche Beamte, sie sind absetzbar wie Mandarine. Der Kaiser des Konfuzius ist dasselbe wie die Mitte des Staats und Mitte des Kosmos: Mißernte, Überschwemmung, Erdrutsch, selbst böse Stern-Konstellationen folgen so genau aus ungeordneter Regierung wie guter Naturgang aus geordneter. Und an diesem Punkt der Lehre wird sichtbar, daß die Benanntheit und Betontheit eines Stifters auch eine Naturreligion entscheidend verändert (über die bloße ideologische Glorifizierung des Herrschertums hinaus). Wonach ein Stifter sogar vor beibehaltenen Gewalten des Astralmythos nicht verschießt, wenn dieser Mythos sich nicht mehr hoch über dem Menschenreich erhebt, sondern dieses nun in die zentrale Mitte von Erde und Himmel einrückt. Die altchinesische Religion hielt sich noch gänzlich naturmythisch, sie war dämonisch-orgiastisch in ihren Fruchtbarkeits- und Acker-Riten (das chinesische Theater bewahrt davon noch Züge), sie war astralisch in ihren Riten und Gesetzen, in ihren Messungen und ihrer Musik (der Urkaiser und Urliturg, der legendäre Huang Ti, ist nichts anderes als der Jahres- und Kalendergott). Aber durch Konfuzius verschwindet das Orgiastische völlig, und das Astralmythische wird uminterpretiert, wird durch den Maßgeber des Einklangs zwischen Kaiser und Natur auf die Macht menschlicher Harmonie projiziert. Daher die Grundlehren: »Der Himmel spricht nicht, er läßt durch einen Menschen seine Gedanken verkünden«, und: »Für das Reich der Mitte gibt es nicht nur auf der Erde, auch im Himmel kein Ausland.« Eine der erstaunlichsten Pazifizierungen fand an den Gegensätzen statt, zwischen denen einst der Kampf der weiblich-chthonischen und der männlich-uranischen Naturdämonen gerast haben mochte. Y-King, das alte »Buch der Wandlungen«, nennt diese Gegensätze Yin und Yang; sie bedeuten Tal und Berg oder auch Flußufer, deren eines im Schatten, deren anderes an der Sonne liegt, in der Zeit der Ming-Dynastie, ja schon in sehr frühen Schamanenschriften, wurden sie auf Weib und Mann bezogen. Aber der Kampf zwischen Yin und Yang, Nacht und Tag, Erde und Himmel findet, völlig urwüchsigdialektisch, die Einheit der Gegensätze überall, wenn auch eine beendete; Yin und Yang werden im Ganzen zu Erd- und Himmelsschalen des großen Gleichgewichts, der ersehnt-universalen Harmonie. Und bei alldem eben ist die Menschenwelt, mit dem Kaiser an ihrer Spitze, nirgend mehr Naturgöttern unterworfen, sondern einzig dem Gedanken des Himmels, - und dieser ist, ein letztes Spezifikum Ostasiens, kein Gott. In allen westlichen lief von den niederen Göttern zum höchsten eine einzige superiore eine gleichsam immer theistischer werdende Linie in China dagegen sind Götter nur in der Natur, und die sie überwölbende, ihr superiore Welt ist nicht-theistisch. Bereits Schu-king, das alte »Buch der Urkunden«, lange vor Konfuzius, nannte die himmlische Ordnung T'ien-tao, das Auf-dem-rechten-Weg-Sein des Himmels; bei Konfuzius wurde daraus die Fürsorge einer ebenso nicht-theistischen, die Welt durchwaltenden Norm. Sie wurde der letzte Halt der Mitte, sie verhindert durch den Kaiser hindurch, daß Reich und Reichs-Natur aus ihren Grenzen schweifen; Anschluß an T'ien-tao ist Vermittlung mit der Ur-Balance aller Dinge, also mit dem Segen. An dieser Stelle tritt allerdings der Stifter doch wieder zurück, obzwar aus ganz anderen Gründen wie beim Astralmythos: Person wäre hier Störung. Die Welt läuft, bei ordentlichem Menschenwandel, wohltätig im Kreis; wie der Familienstaat, wie der Einklang der Natur, so duldet T'ien-tao zwar einen Lehrer, aber es braucht keinen Tribun, und der Mensch selber braucht im T'ien-tao kernen. Das ist eine Beschaffenheit oder eine Grenze, die der Religion Chinas blieb, solange sie überhaupt vorhanden war. Während die vorderasiatische, die iranische, die indische Kultur in der Folge machtvollste Prophetie hervorgebracht hat, weiß China nichts davon, und kein Stifter hob ein Haupt über die heilige Gesundheit des human-kosmomorphen Maßes. Wurde Konfuzius einige Jahrhunderte nach seinem Tod zumGott erklärt, so bedeutet das keine Eindringung in den Himmel, sondern eine bloße Konzession an den polytheistischen Volksglauben; diese Art Gottmensch ist bei der großen und untergeordneten Menge chinesischer Götter wesenlos. T'ien, der Himmel selbst, hat auch hier keinen Raum für einen Gott, T'ien bleibt personlos-geschlossener Inbegriff moralisch-physischen Zusammenhangs. T'ien-tao behält so den ruhigen Atem des statischen Familienstaats, in vollkommener Ideologie und der Vollkommenheit eines religiösen Ideals zugleich: Menschlichkeit ist Innehaltung dieses Himmelswegs. Astralmythos ist nicht

verschwunden, aber völlig zu einem Kosmomorphen zurückgegangen, das sowohl das Familien- und Beamten-China reflektiert wie, in einem rationalistischen Maß-Mythos, normiert. Und bezeichnenderweise hat diese religiöse Haltung überall, auch außerhalb Chinas, angezogen, wo heilsame Mitte gesucht worden ist, regelndes Maß einer befriedeten Natur. Bewußt geschah das während des achtzehnten Jahrhunderts, im Kampf des Bürgertums gegen neufeudale Ausschweifung, Mittelosigkeit, »Unnatur«. Damals trat nicht grundlos das China des Konfuzius neben das Griechenland der sieben Weisen, der Aristotelischen, traten der Glaube des Maßes neben Sophrosyne, der Weltgang-Optimismus neben Idylle und Arkadien. Auf Grund eines antifeudalen Bon-sens-Gefühls wurde damals fast Genuines im China des Konfuzius und seiner mittleren Weltkindschaft wiedergefühlt und rezipiert, dauernd bedenkenswert, dauernd ein Stück Korrektiv im überbrausenden Wunschbild des Rechten. Es gibt ein eigentümliches, von allem Juste Milieu abhebbares Nachbild des Konfuzianismus sogar in der Revolution, nicht bloß in der Französischen; so scheint dies Nachbild noch in Brechts Satz: »Der Kommunismus ist nicht radikal, der Kapitalismus ist radikal; der Kommunismus ist das Mittlere.« Bon sens, Maßglaube, Vertrauen auf die Fahrstraße, die genau zwischen Skylla und Charybdis hindurchführt, enthalten immer noch ein Element jener wenig lärmenden Frohbotschaft, die sich von Konfuzius herschreibt. Sie ist dem kritischen Vergleichen nahe verwandt, also kann sie revolutionär sein, sie ist dem Ausgleich nahe verwandt, dem kontinuierlich Geratenden, also kann die Botschaft freilich auch ordnungsfromm sein und konservativ. Von hier auch das Konfuzianische in Goethes Weltmaß-Glauben, im Glauben an ein Naturwesen, das regelnd überall die rechten Gewichte einhängt. Von hier das »Leben nach der Vernunft«, das Hegel an China anzog und das ihn dieses Land so viel genauer behandeln, so viel näher verstehen ließ als das exorbitante Indien der Veden, als das aus jedem Weltmaß entfernte Buddhas. Noch in der Nachreife wirkte hier ersichtlich keine Chinoiserie, sondern eine als ordentlich, fast bereits als wirklich empfundene Frohbotschaft: die Welt, wenn der Mensch sich auf sie versteht, ist wohlbestellt. Ausfiel allerdings die Andacht zum Einklang, als die nicht so übersichtliche, welche den Konfuzianismus zur Religion machte und nicht nur zu einem kosmischen Moralkodex; ausfiel das so feine wie unübersetzbare Mysterium im T'ien-tao. Wird das Leben der Menschen kanonisch, wenn es den Himmelsweg zu seinem Kanon macht dieser Himmelsweg auch bei Konfuzius paradox; schon deshalb weil er an sich selbst einsam und schweigsam ist.

Der maßvolle Lehrer wurde sichtbar als einer, der zurücktrat. Aber der eigentliche, der mystische Lehrer des Tao erschien dadurch, daß er verschwand. Laotse ging nach Westen, über den Bergpaß, ward nicht mehr gesehen, ließ nur sein Buch zurück. Seine Person lebt nicht weiter, es sei denn als die entstellteste ; er ist im Gedächtnis der sogenannten Taoisten (einer Gruppe chinesischer Wundermänner niederer Art und ihrer Gläubigen» zum Zauberer geworden. Aus dem Taoteking, dem »Buch vom Tao und Leben«, lernen nun Goldmacher und Geisterbanner ihre Sprüche. Selbst wo Laotse als der Edle und Weise erinnert ist, zerfließt er zu einer kosmischen Gestalt, ist dann zu den verschiedensten Zeiten auf der Erde erschienen; Nachfolge wird auch dieserart nicht möglich. Bei alldem hat Laotse zweifelsohne gelebt, ein älterer Zeitgenosse des Konfuzius, im sechsten Jahrhundert v. Chr., ein einsamer Mann. Sein Buch enthält scharf persönliche Bekenntnisse: »Ich allein bin wie trübe, umhergetrieben als einer, der nirgends weilt« (Kap. 20). Aber trotz dieser seiner Wirklichkeit liegt über Laotse als Stifter der helle Nebel, der diesem Mann so gemäß ist, der sein Tun verringert, bis es anlangt beim Nicht-Tun, und der seine Spur verwischt. Laotse ist im chinesischen Familienstaat der Wander-Eremit, sittefeindlich, kulturfeindlich, nur im Unfaßbaren geborgen. Laotse entschwindet nicht nur nach Westen, über den Bergpaß, sondern wird ständig unsichtbar auf dem Weg des Tao. Also tritt zwar Laotse so deutlich wie Konfuzius mit seinem Namen auf, als Lehrer des stillen Wegs, doch noch deutlicher gibt er sich als verschwindend. Dieser Stifter ist derart durchaus profiliert, doch sein Profil ist so beschaffen wie das, worauf es blickt: es ist selber das mächtig Unscheinbare. Tao gibt Halt und leitet, doch auf seinem Weg steht keine sichtbare Mittlerperson, keine Sprachstatue; ist es doch das nicht Nennenswerte, das einzig der Nennung Würdige, und Laotse weiß seinen Namen nicht. Es ist unscheinbar und wie nichts: »Also auch der Berufene, er wirkt und behält nicht, ist das Werk vollbracht, so beharrt er nicht dabei. Er wünscht nicht, seine Bedeutung

vor anderen zu zeigen« (Kap. 77). Mitte und Maß gelten auch hier, wie bei Konfuzius, doch, wie wenig ist das Maß zu Sitte und herrschender Regierung geeignet. »Verfahren des Tao ist es, die Fülle zu verringern, den Mangel zu ergänzen« (Kap. 77): dies Equilibrium zeigt andere Schalen und Gewichte, einen anderen Einstand des Zeigers als die Konfuzianische Gerechtigkeit. Schwerer als irgendeine religiöse Grundkategorie Ostasiens ist Laotses Tao in europäischen Begriffen angebbar; trotzdem ist es, ungesprochen am leichtesten verständlich. Als Religionskategorie der Weisheit, als Einklang mit der tiefen Ruhe, die die Wünsche erfüllt, indem sie sie vergißt. Als Einschwingung in den großen Pn, der alles Irdische klein macht und doch selber wieder lauter Kleinheit und Feinheit, lauter Absichtslosigkeit und Stille ist. Indem Störung durch Person völlig wegfällt, dringt Astralmythos sogar umfänglicher vor als bei Konfuzius, doch der Astralmythos der Laotse-Welt ist der sonderbarste: er enthält nichts als den leichten Atem eines Alls überall; sein Universum ist unausgedehnt unendlich, feierlich gering. Kosmos gibt sich als Zugeneigtheit in unermeßlicher Scheu, als der Paradoxtraum, human zu sein, ohne viel eigen Menschliches in sich aufzuweisen. Einen gewissen unabgelenkten Zugang zum Traumgrund dieser Absichtslosigkeit gibt jene chinesische Landschaftsrnalerei, die sich zwar großenteils unter viel späteren, nämlich buddhistischen Zeichen entwickelt hat, die aber trotzdem die wache, helle Stille des Tao, nicht den Tiefschlaf Nirwana, den überhaupt nicht malbaren, zeigt. Sinnbilder eines seienden, nicht etwa eines gegenstandslosen, wcltcrloschenen Schweigens gehen hier auf, tief in Tao-Kultur, die sich gehalten hat, bei Liang Kai, bei Ma Yüan, bei Hsia Kuei, alle um 1200 n. Chr., so lange nach Laotse, und alles spricht Weltsymbole der Gestilltheit. Hier erscheint diese als kahler, abgestorbener Zweig, dort als Kahn, von Schilf umgeben, bei steigendem Mond, dort als Hausdach unter einem Baum oder als Wasserfall oder als Felsversammlung, mit einem Menschen am Rande, selber als einsam-mitversammelte, eingesammelte, in Betrachtung versunkene Figur. Das ist Atem des Tao in seinem unendlich-endlichen Zuhause, ausgedrückt durchs Landschaftsbild; und Laotse hat genau diese Ruhe, diese ungewichtige Gewichtigkeit gepredigt. Im Unscheinbaren gepredigt, das das All in Gang hält, das es in Ruhe hält. Die Unterschiede von Konfuzius sind also erheblich; sie sind die Unterschiede des reinsten Mystikers unter den Stiftern von dem frömmsten Rationalisten unter ihnen. Konfuzius gibt das Maß, das leicht zu halten ist, Laotse das Einfache, das am schwersten getan wird. Konfuzius ist geschichtlich, liebt Berufung auf die Alten, Laotse ist geschichtsmüde, gibt kein einziges historisches Beispiel, und die Alten sind ihm nur vortrefflich wegen der Würze ihres Tao. Diese aber ist in jeder Zeit, nämlich in keiner, es ist der Uranfang im Altertum wie in der Gegenwart, das Unablässige als das Unaufhörliche. Und wie Geschichte, so ist auch überlieferte Moral, die bei Konfuzius kanonisch, für Laotse wertlos, gar Entartung: »Das Tao ward verlassen, so gab es Sittlichkeit und Pflicht, die Staaten kamen in Verwirrung und Unordnung, so gab es treue Diener« (Kap. 18). Ebenso: »Moral ist Dürftigkeit von Treu und Glauben und der Verwirrung Beginn, Vorbedacht ist Schein des Tao und der Verwirrung Anfang« (Kap. 38). Herrschaft, Vorbild, Kodex insgesamt, bei Konfuzius so hoch gestellt, daß Staatslehre und Metaphysik zusammenfielen, sind in Laotses Tao überflüssig, ja schädlich. Es lebt im Instinkt des Rechten, dem einzigen, der Menschen geblieben ist und der durch die Gesundheit der ganzen Welt geht; es lebt näher im Instinkt, wenn sich so sagen läßt, einer mystischen Demokratie: »Wären die Fürsten und Könige imstande, seine Hüter zu sein, so stellten sich alle Geschöpfe als Hüter zur Seite. Himmel und Erde vereinigten sich, süßen Tau fallen zu lassen, das Volk würde, ohne daß ihm jemand befiehlt, ganz von selber recht« (Kap. 32). Solche Frohbotschaft, eine der alles lösenden Anmut, liegt der Ideologie des Familienstaats, als eines autoritären, fern; trotz der Übergänge, die in manchen Ratschlägen des Konfuzius vorliegen, trotz der Superiorität, die dieser selber der Anmut über die Würde zugesteht. Bei Laotse ist alles Üppige, Großartige verlassen, die verführend milde Kunst der Weisheit erscheint, das Tao - längst nicht nur im Himmel, längst in der Nähe - ist ihr stiller Gott, gerade er voll Kontrastideologie gegen Anarchie und »Rechtsstaat« zugleich. Das zeigt sich am deutlichsten zuletzt in den Zentralgedanken Laotses (nur verbal hat er sie mit Konfuzius gemeinsam): im Grundsatz Nicht-Begehren, Nicht-Machen (wu yu, wu wei), in diesem Ruhezentrum des Tao selbst. Das Nicht-Machen wird von Fall zu Fall auch bei Konfuzius gepriesen, als abwartende

Regierungsmaxime, bei Laotse wird es grundsätzlich. Im Reich des Tao wird nichts gemacht, der Putsch des Eingriffs stört sein Walten, nimmt seinen Genesungskräften (einem Gesunden an sich, als Akt selber, der nicht einmal immer Krankheit voraussetzt) die empfangende Stille, worin sie sich auswirken. Desgleichen ist nicht Quietismus im europäischen Sinn oder auch nur im Sinn des Kirchenlieds: »Herr, heb du den Wagen selb«; Ruhe des Tao ist ebenso naiver wie radikaler. Naiver, weil ein Stück unpfäffischer Gesundheit darinsteckt, ein Vertrauen auf Restitution des Gutgebauten aus sich selbst; radikaler, weil dieses Vertrauen sich auf durchgehenden Welttakt bezieht, nicht auf Gottes Schickung und ihre Hinnahme. Trotz aller eigenen Quietismen, die gerade in der Gelassenheitsform orientalischer Weisheit stecken, wäre es also falsch, Nicht-Machen, in der Fassung Laotses, mit Nicht-Wirken gleichzusetzen; konträr, gerade Nicht-Machen und nur dieses gilt hier als Wirkung verursachend. Machen steht hier im Gegensatz zur Lebendigkeit, Reifung, Gedeihung, als welche organische Spontaneität und so allein Gelingen ist: »Das hohe Leben ist ohne Handeln und ohne Absicht, das niedere Leben handelt und hat Absichten« (Kap. 38); »Das Reich erlangen kann man nur, wenn man frei bleibt von Geschäftigkeit. Die Vielbeschäftigten sind nicht geschickt, das Reich zu erlangen« (Kap. 48). Unüberhörbar spricht aus dieser Abneigung gegen mechanisch-abstraktes Machen chthonische Erinnerung, Glaube an die Erdmutter, die spendend-hütende; längst verschollenes Mutterrecht wirkt in der Maxime des Nicht-Machens nach als Spontaneität in Ruhe. Und nicht grundlos reproduziert, sublimiert gerade Laotses Lebens-Tao damit Bilder aus der frühen Mutterrechtszeit Chinas: ist doch Tao der uralte Name für eine tiergestaltige Weltgebärerin. So erlangt das Nicht-Machen seinen Anschluß an Demeter im Tao: »Der Geist der Tiefe stirbt nicht, das ist das Ewig-Weibliche. Endlos drängt sich's und ist doch wie beharrend, in seinem Wirken bleibt es mühelos« (Kap. 6); »Es wandelt im Kreise und kennt keine Unsicherheit, kann es fassen als die Mutter der Welt« (Kap. 25); »Ein großes Reich muß sich unten halten, so wird es der Vereinigungspunkt der Welt. Es ist das Weibliche der Welt, das Weibliche siegt durch seine Stille über das Männliche« (Kap. 61). Also ist Laotses Nicht-Machen durchaus mit einer Art mitwaltender Wirksamkeit verbunden: kraft seiner Allianz mit dem Puls der Welt, kraft seiner Abneigung gegen abstrakte Technik, die ohne Kontakt mit einer Natur als Mutter wirkt. Also enthält aber auch die verstandene Lehre des Nicht-Machens eine Maxime, die am Ende so fern von Quietismus sein kann, daß sie konkreter Handlung am wenigsten fremd bleibt, ja Revolution als Durchbruch ins Fällig-Rechte heiligt. Es ist die Maxime: Begonnen ist der Weg, vollende die Reise; dieses Sinns erklärt Laotse das Nicht-Machen als Einschwingung in die konkrete Wirkungskraft der Welt: »Wird Tao geehrt und das Leben gewertet, so bedarf es keiner Gebote, und die Welt geht von selber recht« (Kap. 51). Er spricht sogar einmal vom Machen des Nicht-Machens (wei wu wei), womit genau Herstellung der Konformität mit dem Welttakt gemeint ist, mit seinem mächtig-stillen Schlag. Teeduft zieht durch dieses Religions-All, so fern von Gewalttat, Roheit und Lärm; Anti-Barbarus ist hier am weltfrömmsten zu Glaube geworden, zur Mutterlandschaft des Waltens und Heilens. Ja der Friede, in dem Machen des Nicht-Machens sich bewegt, läßt Laotses Tao, ohne daß es irgendwo aus der Welt geriete, sogar als jene gänzliche Fülle von Unscheinbarkeit erscheinen, die das Stärkste im Schwächsten, das Wichtigste im Geringsten, fast Abwesenden sehen lassen mag. Daher hat Laotse dem Tao unter seinen vielen Gleichnissen noch dieses gegeben: »Dreißig Radspeichen treffen sich in einer Nabe; auf ihrem Nichts beruht des Wagens Brauchbarkeit. Man bildet Ton und macht daraus Gefäße; auf ihrem Nichts beruht der Gefäße Brauchbarkeit. Man durchbricht die Wand mit Türen und Fenstern, damit ein Haus entstehe; auf ihrem Nichts beruht des Hauses Brauchbarkeit. Darum: das Sein gibt Besitz, das Nichtsein Brauchbarkeit« (Kap. 11). Auch dieses Nichtsein freilich ist nicht akosmisch, es ist sowenig Nirwana, wie die weltabgeschiedene Versunkenheit in Absichtslosigkeit es war; auch Tao als Leere lebt, wie das Gleichnis der Radnabe besagt, in der Mitte der Welt. Und sein Nichtsein steht nicht kontra-diktorisch, nicht einmal disparat zum Sein, es bezeichnet vielmehr immer wieder das Unscheinbare des wahren Seins, mild und ohne Geschmack. Die Tao-Leere ist die des Nicht-Sonderlichen, aber auch immer wieder die des Ungesonderten und aus der Sonderung Rückkehrenden: »Große Fülle muß wie leer erscheinen, so wird sie unerschöpflich in ihrer Wirkung... Reinheit und Stille sind der Welt Richtmaß« (Kap. 45). Als

solche Fülle und Stille waltet Tao-Leere durch die Welt; von Welt entleert und doch eben von nichts als Welt erfüllt. Die Frohbotschaft bleibt kosmomorph: »Der Mensch hat die Erde zum Vorbild, die Erde hat den Himmel zum Vorbild, der Himmel hat das Tao zum Vorbild, und das Tao hat sich selber zum Vorbild« (Kap. 25); - so gibt kosmischer Einklang Halt. Steht auch das Tao über dem Himmel, so ist es doch nichts Transzendentes, es schwingt vielmehr durch alle Nachbilder seines Vorbilds, in unablässiger Verteiltheit, in einem Takt, der bei Laotse ebensowohl der Ursprung wie die Norm des Rechten ist. Als solches Welt- und Nähewesen ist das Tao gerade auch politisch-theologisch ein Gott, so ohne alle Großartigkeit, daß es überhaupt keiner mehr im üblichen Herren-Sinn ist: »Es kleidet und nährt alle Geschöpfe, und es spielt nicht den Herrn«(Kap. 3 4). Nur eine einzige, überdies verdorbene Stelle im Taoteking (Kap. 4) spricht von einem höchsten Herrscher (Di), sei er als Himmelsgott oder auch nur als Gottkaiser des höchsten Altertums zu verstehen; doch ebendort wird der Höchste als bedingt durch das Tao dargestellt und dieses als das Frühere. Ein unpathetischer Welttakt verlangt keinen Herrn, und die Natur selber ist bei Laotse eine so alte Kultur, daß sie nicht den Herrn zu spielen braucht. Dieses Tao, wenn es so wäre, ließe in der Tat keinen Menschen zuschanden werden; es wäre die Welt ohne jede Irre darin. Richard Wilhelm, der dem chinesischen Religionstext am nächsten gekommen sein dürfte, will Tao mit »Für-sich-sein« wiedergeben (Tao te King, 1915, S. XX), mit einem Hegelschen Ausdruck folglich, der hier aber nicht einen Prozeß voraussetzen darf, wie Gesunden eine Krankheit. Trotzdem enthält das Tao Dialektik, nicht bloß als die der ständigen Selbstaufhebung seiner erlangten Bestimmung, sondern eben als Dialektik des Wandelns im Kreise, des Flusses im Fürsichsein: »Immer im Flusse, das ist: in allen Fernen; in allen Fernen, das ist: in sich zurückkehrend (Kap. 25). Vor allem aber bleibt Tao lautere Spontaneität in lauterer Ruhe, im Muttergrund des Waltens, woran das Menschenwesen sich identifizierend hält. Indem dies Menschenwesen dem Weltgrund allerdings so identisch wird, daß sein Leben wenn auf rechter Bahn befindlich, durchaus vom Weltgrund gelebt, ja gleichsam gegangen wird, hört das Menschenwesen als fortbildendes, supernaturierendes auf. Immer wieder schlägt so das Paradox eines Panhumanen ohne Menschen durch; Menschen verschwinden darin wie alle Dinge, ja wie zuhöchst das Tao selbst. Geheimes Wirken ewig waltender Natur, in diesem Göttlichen ohne Gott soll alles Menschliche ohne Mensch, alle Hoffnung ohne ein zu hoffen Nötiges, alles Seiende ohne Sein eingebettet sein. »Das höchste Leben erscheint als Leere, der große Ton hat unhörbaren Laut« (Kap. 41): die Subjekte verlieren sich im Tao wie Töne in einer so großen Harmonie, daß sie gleich der Gesundheit unfühlbar, gleich der Unablässigkeit unhörbar wird.

Aus andern Kapiteln :
Wären statt der Heiligen Drei Könige Konfuzius, Laotse, Buddha aus dem Morgenland zur Krippe gezogen, so hätte nur einer, Laotse, diese Unscheinbarkeit des Allergrößten wahrgenommen, obzwar nicht angebetet. Selbst er aber hätte den Stein des Anstoßes nicht wahrgenommen, den die christliche Liebe in der Welt darstellt, in ihren alten Zusammenhängen und ihren nach Herrenmacht gestaffelten Hierarchien. Jesus ist genau gegen die Herrenmacht das Zeichen, das widerspricht, und genau diesem Zeichen wurde von der Welt mit dem Galgen widersprochen: das Kreuz ist die Antwort der Welt auf die christliche Liebe.

Laotse der Weise warnt zwar unter bestimmten Umständen vor dem Leichtnehmen: »Das Gewichtige ist des Leichten Wurzel. Durch Leichtnehmen verliert man die Wurzel« (Taoteking, Spruch 26), aber er warnt nur vor Leichtigkeit im Sinn des Leichtsinns, ja der windigen Frivolität, die einen Herrscher »den Erdkreis leicht nehmen« läßt. Dagegen leuchtet gerade im Taoteking der Rat des Zarten, Mühelosen, Unaufdringlichen, was alles das Element des wahren Leichtseins im Gang der Dinge, in der wahren, spielenden Drehung um die wahre Mitte bedeutet.
Und der Rat leuchtet voll Unaufdringlichkeit gegen alles Aufgedonnerte, gegen den schwergewappneten und so nicht nur tierischen Ernst. Item, auch diesseits von Laotses stillstem Tao: »Daß er möglich ist, der Humor, bedeutet nicht, unter Tränen zu lächeln, in dem Sinn, daß man jederzeit aufs neue in Träumen eingesperrt, sein Leben glücklich und vornehm führen könne, indes der Grund der Welt unverändert, real traurig sei. Sondern sein Leichtmachen, Herausheben bedeutet gerade- und hier blitzt ein feiner, rätselhafter Lichtstrahl, ein nur von innen genährtes, unerklärliches, in nichts gestütztes, mystisches Wissen ins Leben herein -, daß darin etwas nicht stimmt, daß die Tränen nicht ganz ernst zu nehmen sind gegen unsere unsterbliche Seele, so entsetzlich real sie auch mitsamt dem Weltgrund erscheinen mögen, dem sie entstammen; daß der Goethische Satz: Gut Gedicht wie Regenbogen ist auf dunklen Grund gezogen, wohl für die tiefen, aber nicht für die wesenhaftesten Äußerungen gilt; daß mithin das Träumen, das scheinbar so völlig illusionshafte Hoffenkönnen, das bedeutsame, zwar beantwortete, aber in nichts garantierte Leichtsein, das unbegreiflich sich Freuen an sich, - der Wahrheit und Realität, die ja nicht der Weltgrund zu sein braucht, näher steht als all das Drückende, Belegbare, Unzweifelhafte der faktischen Umstände mit ihrer gesamten sinnlich realsten Brutalität«. [ZB:S. 1438-1450, 1489, 1032]

Bibliographie : Autor

1959 Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Bd. 1-3. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1959). [Bd. 3 enthält das Kapitel *Frohbotschaft des irdisch-himmlischen Gleichgewichts und des unscheinbaren Welttakts (Tao): Konfuzius, Laotse*]. [Confucius ; Laozi]. [ZB]

Bibliographie : erwähnt in

2007 Zeng, Qingbao. *Pi pan li lun yu Han yu shen xue = Critical theory and Sino-Christian theology*. (Xianggang : Dao feng shu she, 2007). (Han yu Jidu jiao wen hua yan jiu suo cong kan. = Institute of Sino-Christian Studies monograph series ; 27. Hou Nicai xi lie. = After-Nietzsche series ; 4). [Abhandlung über Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Ernst Bloch, Walter Benjamin, Jürgen Habermas].
批判理論與漢語神學 [WC]

Blücher, Heinrich = Blücher, Heinrich Friedrich Ernst (Berlin 1899-1970 New York, N.Y.) : Deutsch-amerikanischer Philosoph, Autor, Dozent, zweiter Ehemann von Hannah Arendt

Bibliographie : Autor

2004 [Arendt, Hannah ; Blücher, Heinrich]. *Hanna Alunte / hai yin li xi bu lu xi er shu xin ji*. Keleer ; Sun Ailing, Zhao Weiwei yi. (Guiyang : Guizhou ren min chu ban she, 2004). Übersetzung von Arendt, Hannah ; Blücher, Heinrich. *Hannah Arendt / Heinrich Blücher : Briefe 1936-1968*. Hrsg. und mit einer Einf. von Lotte Köhler. (München : Piper, 1996).
汉娜阿伦特海茵利希布鲁希尔书信集 [WC]

Brugger, Walter (Radolfzell 1904-1990 München) : Philosoph, Jesuit Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionic fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Buber, Martin (Wien 1878-1965 Jerusalem) : Religionsforscher, Philosoph, Honorarprofessor für Religionswissenschaft, Universität Frankfurt a.M., Professor für Sozialpsychologie Hebräische Universität Jerusalem

Biographie

1897 Mit der deutschen Besetzung von Qingdao und Jiaozhou beginnt sich Martin Buber für China zu interessieren. [Bub10]

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 classsic 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 Vedãnta 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 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. Geregeltes 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 befaßte oder von ihr Maß und Recht empfinge; es wäre unsinnig, Wissenschaft und Gesetz um die gar nicht von der äußeren zu sondernde »innere Kunde«, um das gar nicht von dem äußern 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 Mythus. 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 Mythus als der Niederschlag seines Lebens in dem Bewußtsein der Zeit. Demgemäß scheint das Gleichnis noch ganz auf der Seite der Lehre, der Mythus 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 Einsgewordenen. In der Zeit ihrer Bildung spricht die Lehre nur zu den Einsgewordenen. 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 Mythus.
Das Gleichnis ist die Einstellung des Absoluten in die Welt der Dinge. Der Mythus ist die Einstellung der Dinge in die Welt des Absoluten.
Auch schon solange die Lehre nur zu den Einsgewordenen 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 Einsgewordenen 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. Mythus 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. Mythus ist auch nicht ein Ding von dort und ehedem, sondern eine Funktion von heut 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 gedankenhaft, 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 Mythus, der die Zukunft bestimmt. So geht der Weg zur Aufhebung weiter; denn im Mythus 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, Erneuung 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 erneut 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, geradeso 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 Genösse 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 Menschen wertes 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 erahnen 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 eingesprochen 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 Mythus 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 Gleidmis 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 andrer 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 tönerne 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 auf gefaßt 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 erneut 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 andres 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 Menschengeist 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 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 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 allumfangende 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 »liebevoll« 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 licht 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. Ruhen aber 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 eigner 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]

1910.2 Buber, Martin. *Die Lehre vom Tao* [ID D11978].
Irene Eber : The taoist concepts that Buber sought to explain are the meaning of Tao and those which he considered associated with Tao : non-acting, wu-wei, the One (unity or oneness), and knowledge (understanding. In Buber's view an inherent interrelationship exists between the four concepts. He recognized philosophical taoism’s claim that at the basis of genuine existence is an unknowable of which nothing can be predicated. Tao cannot be named and it cannot be investigated for it has no attributes. The presence of Tao in the phenomenal world, stated Buber, is as oneness where it is neither recognized nor known ; Tao is lived, Tao is acting ; Tao manifests itself in the genuine existence of the sage. Knowledge consists in being, not in the knowledge of external matters or objects. But knowledge is also acting. It is the deed. Yet genuine acting is non-acting because it originates in 'a gathered unity', or oneness. To experience Tao directly means being one with Tao and means also being unified within oneself.
Tao is relationship to the human being is what interested Buber, not Tao as an abstract idea, and it is, no doubt, for this reason that he chose to discuss the interrelationship of these particular concepts. For this reason he also apparently ignored the cosmogonic implications of the One, expressed, for example, in chapter 42 of the *Dao de jing*.
Knowledge and non-acting were assigned an important place in the essay because it is, after all, the living person who knows and acts. Acqiring and storing knowledge is, however, not the goal, nor is it the 'emptying' stressed by the *Dao de jing*. Buber argued that knowledge acquired in non-acting – knowledge that is not in knowing but in being – leads to a different way of existing, the way of the 'perfected person'. Buber did not differentiate between the *Dao de jing* and the Chuangzi’s ideas here. Both texts give different names and attributes to this kind of person. In the former, he is the sage, who still exercises his calling toward practical ends, though he is like the newborn child, unsullied by the dross and artificiality of civilization. In the latter, he is the genuine person, to whom practical ends are a matter of indifference. He is someone who has shed all learned and acquired preconceptions, who regards his individual existence as having merged with everything there is, who is one with cosmic being. [Bub10]

1911 P'u, Sung-ling. *Chinesische Geister- und Liebesgeschichten* [ID D3083].
Martin Buber schreibt : "Etwas zog mich an ihnen an, was Erzählungen dieser Gattung bei keinem Volk im gleichen Masse besitzen : die Atmosphäre von Vertrautheit und Übereinstimmung."
Eine reichhaltige Auswahl gab Herbert A. Giles heraus (Strange stories from a Chinese studio, neue Auflage London 1909) ; leider hat er nach englischer Art alle Stellen, die ihm anstössig schienen, weggelassen oder paraphrasiert. Ich habe mit Hilfe des Herrn Wang [Chingtao] mehrere in Giles' Buch enthaltene Geschichten vollständig und getreu wiedergegeben, und ebenso einige bisher unübersetzte. Ausgewählt habe ich, ausser etlichen, die ich aus anderen Gründen nicht vermissen wollte, die schönsten und merkwürdigsten Erzählungen von der Liebe zwischen Menschen und Dämonen.

Hartmut Walravens : Sechs Erzählungen sind von Wang Chingtao neu übersetzt worden, die übrigen beruhen auf der Version von Giles. Im Nachlass von Buber haben sich Manuskripte mehrerer Erzählungen erhalten. Im Artikel enthalten sind einige Briefe von Wang Chingtao an Buber von 1909. Darin schreibt Wang z.B. über die Übersetzung *Öl-Händler* "Haben Sie die Übersetzung schon in die Hand bekommen ? Wie finden Sie sie ? Wir haben fast sehr wörtlich aus dem Chinesischen übersetzt."

Irene Eber : Martin Buber's interest in P’u Sung-ling's stories was similarly related to his preoccupation with Hasidism. In these stories he saw the meeting of the divine and the human in mundane existence which he defined as the unity of oneness (Einheit), obious in Taoism as well as in Hasidism. Although, in his studies on Hasidism, Buber dwelled on the religious motif and the nearness of God, he seems to have perceived something not altogether dissimilar in the easy co-existence of spirits and humans in the *Liao-chai chi-i*. It is indeed remarkable that Buber in his encounter with Chinese literature nearly a century ago and without the benefit of a critical apparatus to point the way, realized that these stories contain a philosophical substratum as well as important aspects of the Chinese worldview. [Kaf2:S. 55,Bub10,WalH1]

1912 Alfred Döblin schreibt an Martin Buber : Ich sitze an einem chinesischen Roman und sammle mir alles irgendwie Erreichbare (besonders Sektenwesen, Taoismus). Er bittet Buber, ihn über Bücher betreffend chinesischer Religion oder Philosophie und Verwandtes zu unterrichten. In einem späteren Brief bittet er um Aufklärung über die daoistische "Wuwei-Sekte". Döblin erhält von ihm viele Informationen über China. [Döb2:S. 23-25,LiuW1:S. 93]

1912 Hesse, Hermann. *Literarische Wanderung*. In : Neue Zürcher Zeitung ; März 25 (1912). Lobende Rezension von Martin Bubers Übersetzung von P'u, Sung-ling. *Chinesische Geister- und Liebesgeschichten* [ID D3083]. [Bub10]

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 Erfühllung 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]

1924 Buber, Martin. *Besprechungen mit Martin Buber in Ascona*.
Quelle : Lao-tse. *Tao te king* von Victor von Strauss [ID D4587].
Im Nachlass von Martin Buber befindet sich das Manuskript *Besprechungen mit Martin Buber in Ascona* über Laozis *Dao de jing* ; sowie Taoismus-Materialien unter dem Titel *Die Lehre*.
Irene Eber : The talks consisted in a chapter by chapter exposition of the *Dao de jing*, and he discussed altogether thrity-three chapters of the book. Broader religious and philosophical issues were also raised in conjunction with the text either or the participants. Buber's lectures are not preserved among his manuscripts, but their contents was recorded by one (or several) participant(s). The lectures reveal a new understanding of the concepts of the *Dao de jing*. They also established a wider philosophical context for the text comparing its ideas with Jewish, Christian, and Confucian thought. In these talks, Buber created for the *Dao de jing* a place in his philosophical and religious discoursce, and his explanations of the various chapters, now far less mystically interpreted, can be considered an attempt at a commentary on the *Dao de jing*. Non-acting was no longer accorded a central position, and he was also not overly oncerned with the role of the sage. On the other hand, issues related to society and the political state received more attention, and the Tao in the world (not as mystic oneness) was exhaustively discussed.
The talks indicates that Buber accepted most of von Strauss's notions, building his interpretations in many parts on these. Buber too, viewed the *Dao de jing* as a religious text which, he apparently believed, must be interpreted in a religious spirit. Although he never explicitly described Tao as synonymous with God, he attributed to Tao the quality of the divine (das Göttliche).
Buber's comments on chapters one and nineteen ascribe an ontology to the *Dao de jing*. By stipulating both an eternal Tao and one that is manifested in the world, Laozi established an ontological fact. Tao, therefore, is not a law of nature, not abstraction, but being or substance. Two indivisible parts of the divine exist ; one transcendent and unknowable, the other immanent and personal. Because the human being interacts with the immanent part, it can be termed the personal aspect of the divine. Buber argued that the ineffable, the transcendent Tao, is not the beginning of existence, stipulating a difference between origin (Ursprung) and cause (Ursache). The origin which makes possible creation is the transcendent Tao and the cause that sets the process in motion is the immanent Tao. Buber's comments to chapter seven stress two additional points : First, Laozi was not interested in otherworldliness, his ideals deal with reality itself, and second, Tao manifests itself in multiplicity. But the idea of Tao must not be taken to mean that the One is real and the many an illusion.
In spite of stipulating transcendence and immanence, Buber did not want to suggest a dichotomizing of Tao. Hence his comments to chapter ten and twenty-two reiterated once more the Tao's oneness. But oneness that had been so important to him more than a decade earlier now had somewhat different implications. It was no longer only a mystic and difficult to explain concept. Oneness now signified to Buber completeness and he related it to the person who participates in the divine, who stands in proximity to God, who exists in a higher sphere of undividedness, or who has sought the divine and been united with it. When such a person acts, the difference between acting in the name of man or in the name of God disappears. It is one and the same. Man is a religious being, he asserted in his comments fo chapters fifty-five and sixty-two. He possesses creative powers, spontaneously, without willing. He creates. Such a person is holy when he enters the sphere of completeness. Holiness is, therfore, not primarily and attribute of God alone, but of the human being as well. For this reason, Buber apparently did not hesitate using von Strauss’s the 'holy one' for sage, to describe such a person's wholeness and godliness.
Perhaps, because Buber now interpreted the *Dao de jing* as a this-worldly rather than a mystic text, he devoted considerable attention to those portions (chapters 29, 30, 57, 61, 78, 53) which deal with society and the state. The state to him meant community (Gemeinschaft). But not community as the sum total of individuals, rather community as a spiritual joining and acting together. Such a community resists domination by anyone person, for it is constituted by the relationship its members have to the person in the center. Buber argued that Laozi

considered the political state both a state of human beings and a state of God. "To Laozi the state consists of the community and legitimate authority", by which he meant the lawful, religious rule of the person who is central to the community. Buber, however, did not develop the ideas of the political state and authority, or to what extent the sage was the ruler. He pointed to messianism in chapter forty-nine, stating that the *Dao de jing*'s messianism concerns the sage, but that all messianisms are, in the final analysis, the yearning for a king. His definition of the sage or the holy one in chapter seventy-eight is more in keeping with his own views than the *Dao de jing*'s, when he assigns to him the position of intermediary between God and the world who assumes responsibilities as well as guilt, who steps into the gap that has been created between God and the world. [Bub10]

1928 Buber, Martin. *China und wir* [ID D19334].

Es geschieht von Zeit zu Zeit, daß vom Osten aus der Ruf zu Europa kommt, gemeinsame Sache mit Asien zu machen. Ich erinnere mich an ein Wort Tagores. Er sagte ungefähr: »Ja, wozu macht ihr das alles hier in Europa? Wozu habt ihr all dieses Getriebe, all diese Industrialisierung, all diesen Ballast? Das alles ist doch eigentlich gar nicht nötig. Werft das alles ab und laßt uns gemeinsam, Westen und Osten, das Wesenhafte erkennen!« Das war in herzeinnehmender Weise gesagt. Aber es schien mir der Wirklichkeit der Stunde, die wir leben, abgerückt. Ich stellte mir einen Mann vor, der sich vorgenommen hätte, auf einem noch nicht betretenen Berggipfel ein großes Symbol aufzurichten, und der mit diesem beladen den Berg hinaufklimmt. Wenn ihm nun jemand zuriefe: »Wozu die Mühe? Wirf doch das schwere Zeug ab, dann wirst du viel leichter hinaufkommen!«, würde der Mann berechtigterweise antworten: »Ich habe vor, entweder mit dem da hinaufzukommen oder mit ihm abzustürzen.« Diese Last des Abendlandes ist das, was ihm zu bewältigen obliegt. Von ihrer wirklichen Bewältigung hängt es ab, ob diese Epoche ihren Sinn erfüllt oder nicht. Diese Last abstreifend, hinter alle diese Industrialisierung und Technisierung und Mechanisierung zurücktretend, würden wir den Weg überhaupt nicht mehr gehen, hätten wir überhaupt keinen Weg. Es ist also nicht so, als ob wir uns all dessen begeben könnten, um nun mit dem Orientalen zusammen das Gemeinsame zu suchen und zu betrachten. Sondern zusammenkommen können wir nur so, daß wir mit dieser unserer Aufgabe gehen, mit dieser Problematik, mit dieser Auflösung, die wir heute erfahren und von der wir nichts reduzieren können; so wie sie ist, müssen wir sie auf uns nehmen, sie austragen, sie überwinden. Kommen wir so hindurch, dann dürfen wir hoffen, einem uns entgegenkommenden Asien zu begegnen. Möchte ihm unser Weg erspart bleiben ! Aber, wenn ich die Entwicklung Japans, ja sogar die Entwicklung Indiens erwäge, zweifle ich daran, ob er ihm erspart bleiben kann. Kann uns aber in diese Problematik hinein dennoch die Berührung mit Asien etwas bedeuten? Haben wir etwas davon anzunehmen, aufzunehmen? Aber, verstehen Sie mich recht: nicht in intellektueller Weise, nicht so, wie es etwa im 18. Jahrhundert üblich war, daß man irgendwelche äußeren Ergebnisse chinesischer Kunst oder Weisheit flächenhaft aufnahm; indem man etwa das Geheimnis chinesischer Linienkunst in zum Teil sehr reizvollen Chinoiserien verarbeitete; oder indem man konfuzianische Weisheit ergriff, aber nicht ihrem konkreten Urgehalt nach, sondern nur eben als etwas universalistisch Edles und Wertvolles; ohne zu ahnen, daß solche Aufnahme Sünde am Geist ist, daß wirkliche Aufnahme nur als die Aufnahme eines Lebendigen mit den Kräften des eigenen Lebens geschehen kann. So ist es nicht gemeint. Sondern die Frage ist: Können wir von der chinesischen Lebendigkeit, von den wirklichen Lebensmächten dieser Sitte, dieser Bildung, dieser Kultur, etwas aufnehmen und etwa was? Es scheint mir nun nicht, daß wir in diesem Sinn hier von den großen Kräften des Zusammenhangs, also von der chinesischen Kultur im eigentlichen Sinn, von der konfuzianischen Kultur, etwas zu übernehmen haben.

Ich will von den Gründen meines Zweifeins nur zwei anführen. Der eine betrifft die wichtigste Grundlage dieser Kultur: den Ahnenkult. Unter diesem Begriff werden sehr verschiedenartige Dinge zusammengefaßt. Es gibt einen Ahnenkult bei den sogenannten Primitiven, aus Furcht vor der dauernden, grauenhaften, verhängnisvollen Präsenz des Toten, den man versöhnen muß. Es gibt einen anderen Ahnenkult, wo die Ahnen in eine gehobene Sphäre des Daseins überwandern, zu Dämonen, Heroen, Göttern werden, von den Wechselfällen irdischen Lebens abgehoben und unberührbar, aber eben damit für die nachlebenden Menschengeschlechter nur noch ein Gegenstand der Verehrung, nicht der lebendigen Verbindung. Der chinesische Ahnenkult ist von ganz anderer Art. Er bedeutet ja das empfangende Prinzip, er bedeutet, daß das nachlebende Geschlecht von den Toten empfängt. Es ist also dieser Ahnenkult nur in einer Kultur möglich, wo Vertrautheit mit den Toten herrscht. Ich meine Vertrautheit, also nicht Grauen und nicht abgerückte Ehrfurcht, sondern natürlicher Verkehr, wie ihn das chinesische Märchen immer wieder zu erzählen weiß, ohne alle Unheimlichkeit, am deutlichsten in den Geschichten von Liebesbeziehungen mit den Toten. Hier ist nichts von dem Grauen des mittelalterlichen Incubus, sondern wie auf einer Ebene verkehrt man mit den Geistern der Toten, die in unser Leben eintreten. Diese Unbefangenheit des Verkehrs mit den Toten hängt mit der chinesischen Art des Ahnenkults

zusammen. Das nachlebende Geschlecht empfängt von den Geschlechtern, die wir die gewesenen nennen. Und darum senkt sich immer wieder der Same der Sitte, der Gestaltung, in die nachwachsenden Geschlechter ein, nicht als etwas, was nur festgehalten, nur fortgesetzt, nur erhalten wird, sondern als etwas, was zeugt und dessen Gezeugtes vom neuen Geschlecht neu geboren wird, scheinbar dieselbe Sitte und doch neu gebildet, neu gewachsen. Das ist etwas, was dem Abendland wohl fremd bleiben muß. Die Grundlagen dieses Ahnenkults sind im Abendland nicht gegeben. Ich weiß, es gibt in der Antike, es gibt auch in der germanischen Vorzeit sagenhaft aufzeigbare Spuren verwandter Elemente. Ich erinnere etwa an die ferventia numina der Tanaquil-Sage; es gibt auch in den Sagen von Thors Fahrten eine merkwürdige Geschichte ähnlicher Art. Aber das sind versprengte Motive. Eine organische Beziehung zwischen Toten und Lebenden wie in der chinesischen Kultur ist im Abendland nicht da und, wie mir scheint, nicht möglich. Und das ist der eine Grund, weshalb ich daran zweifle, daß ein solcher Zusammenhang der Geschlechter, ein solcher Glaube des Neuen an das Alte, das ihm eben nicht das Alte ist, hier wachsen könnte. Es möchte uns wohl not tun, denn wir sind in eine Krisis nicht bloß einzelner Institutionen, sondern des Institutionellen überhaupt eingetreten; aber ich sehe nicht, wie wir das, was sich hier darbietet, aufzunehmen vermögen.

Der zweite Grund ist der, daß Bildung immer zusammenhängt mit einem Bilde, und zwar mit einem allgemeingültigen Bilde. Es gibt nämlich nicht bloß, wie die Philosophie lehrt, allgemeingültige Begriffe, sondern auch allgemeingültige Bilder. Die Zeiten, die Bildung haben, sind Zeiten, wo ein allgemeingültiges Menschenbild über den Köpfen der Menschen steht. Das Aufschauen zu diesen unsichtbaren und doch in der Einbildung aller Einzelnen lebendigen Bildern macht das Leben der Bildung aus; ihr Nachbilden aus der Materie der Person ist das Bilden, das Menschen-bilden. Nun aber unterscheidet sich das ostasiatische Bild von dem abendländischen gattungsmäßig. Das allgemeingültige Menschenbild in China ist der ursprüngliche Mensch, der »reine Mensch des Altertums«. Vom Ahnenkult Chinas aufgerichtet, ist dieses Bild ein Denkmal des Vertrauens zum Urzustand, zu dem, was eben nur immer wieder neu geboren, neu gebildet werden muß. Dieses Vertrauen zum Ursein geht dem abendländischen Menschen ab und ist von ihm wohl nicht zu gewonnen. Auch das Christentum, das ja die orientalische Lehre vom paradiesischen Urzustand der Menschheit dem Abendland übermittelt hat, hat daran nichts zu ändern vermocht. Von der biblischen Geschichte der ersten Menschen ist in der Wirklichkeit des persönlichen Lebens des christlichen abendländischen Menschen nur der Sündenfall, nicht das Leben vor dem Sündenfall, lebensmäßig gegenwärtig. Das Vertrauen zum ursprünglichen Sein der menschlichen Substanz fehlt, und ich glaube nicht, daß es auf den Wegen der historischen, von uns übersehbaren Kultur zu erringen ist. (Sie verstehen, daß ich von anderen Wegen nicht spreche. Wir reden von den Beziehungen der Kulturen zueinander; wir reden von dem Historischen, nicht von dem, was das Historische je und je zu sprengen und umzuwandeln vermag.) Dies sind zwei der Gründe, die mich zweifeln machen, ob wir von dem großen Zusammenhang Chinas, seiner Kontinuität, von der Verbürgung des Institutionellen, das die chinesische Kultur darstellt, etwas in unser Leben aufzunehmen vermögen.

Aber es gibt doch etwas, was wir aufzunehmen vermögen, und zwar vom Gang unserer Geschichte, von unseren Erfahrungen dieser Weltstunde aus. Das ist freilich nicht etwas von der großen Struktur der konfuzianischen Kultur; sondern es ist etwas Revolutionäres, Protesthaftes, freilich im Grunde Uraltes. Ich glaube, daß wir von China lebensmäßig etwas annehmen können von der taoistischen Lehre des Nichttuns, von der Lehre des Laotse. Und zwar deshalb, weil wir mit unserer Last, auf unserem Weg, nur eben negativ, sozusagen auf der umgekehrten Seite, etwas Analoges gelernt haben. Wir haben nämlich begonnen zu erfahren, daß es mit dem Erfolg nichts auf sich hat. Wir haben begonnen, an der Bedeutung des geschichtlichen Erfolges zu zweifeln, d.h. an der Gültigkeit des Menschen, der sich Zwecke setzt, diese Zwecke durchsetzt, der Machtmittel ansammelt und diese Machtmittel auswirkt - des typischen modernen abendländischen Menschen. Ich sage: wir beginnen an dem Existenzgehalt dieses Menschen zu zweifeln. Und da berühren wir uns mit etwas echt und tief Chinesischem, das freilich nicht konfuzianisch ist: mit der Lehre, daß das echte Wirken nicht das Eingreifen ist, nicht das Auspuffen der Macht, sondern das Insichverhalten,

das mächtige Dasein, das nicht den geschichtlichen Erfolg einbringt, d.h. den in dieser Epoche und in ihrer Sprache auswertbaren, registrierbaren Erfolg, sondern nur die zunächst unscheinbare, ja unsichtbare Wirkung, die in die Geschlechter hinüberdauert und dort jeweils, nicht etwa als solche wahrnehmbar wird, sondern selbstverständlicher Bestandteil des Lebens der Menschheit geworden ist, so selbstverständlich, daß man nach ihren historischen Ursachen kaum noch fragt. Wenn da, um ein Beispiel aus Asien zu nennen, etwa ein Mann, der heute das Prinzip des Nichttuns in die politische Sphäre übernommen hat, wenn Gandhi keinen »Erfolg« hat, so hängt das unlösbar damit zusammen, daß er das Werk am indischen Menschen tut, welches einmal so dasein wird, daß man gar nicht mehr wissen wird, wie es entstanden ist. Denn aller geschichtliche Erfolg ist Scheinerfolg, aller geschichtliche Erfolg bedeutet Verzicht auf die Verwirklichung. Im Kern jedes geschichtlichen Erfolgs steckt die Abkehr von dem, was dieser Täter eigentlich gemeint hat. Nicht die Realisierung, sondern die verkappte, die eben durch den Erfolg verhüllte oder maskierte Nichtrealisierung, das ist das Wesen des geschichtlichen Erfolgs. Dem steht gegenüber die Änderung des Menschen im Nichterfolg, die Änderung des Menschen dadurch, daß man wirkt, ohne einzugreifen. Dieses Tun ohne zu tun, Tun durch Nichttun, diese Mächtigkeit des Daseins, das ist, glaube ich, etwas, in dessen anhebender Erkenntnis wir uns mit der großen Weisheit Chinas berühren. Bei uns entsteht das nicht als Weisheit, sondern eher als Narrheit. Wir bekommen es auf die bitterste Weise zu schmecken, ja, auf eine geradezu närrische Weise. Aber da, wo wir stehen, oder da, wo wir bald stehen werden, da werden wir unmittelbar an die Wirklichkeit rühren, die Laotse vertritt.

Irene Eber : Buber briefly returned to thoughts on Tao and non-acting. The 'mystic phase', as he had called it, was behind him, and his preoccupation with the Bible, his concerns with God, the life of dialogue, and the world, led him to locate spiritual endeavors in the 'living reality of every-day'. Tao, he wrote, 'affirms the whole reality of the world'. In the world's separateness is embodied the working of Tao. Defining Chinese culture as Confucian culture, Buber doubted that the West would find in it much that was congenial. For one, said Buber, Chinese people have a fundamentally different relationship to their dead, neither abhoring nor dreading them. A Chinese continues to maintain contact with his ancestors through ancestor worship and, therefore, Chinese culture conceives of generational continuity in entirely different terms than the West. Secondly, Chinese have a profound trust in a person’s fundamental 'being'. This trust does not exist in the West.
For this reason, Taoism, stated Buber, and specifically Taoist non-acting as non-interference, striving for success by non-aggressive means, has something to offer to the West. In a radical departure from his views of sixteen years earlier, Buber's comments did not relate non-acting to either cognition or a special person ; anyone can practice ist, he implied, as long as the person realizes that short term success in the historic here and now is illusory. Non-acting is genuine acting, it has imperceptible effects, is long lasting, becoming 'a part of the life of manking'. Non-acting in this sense is concrete and takes place in the world's arena. Wei wu-wei, act by non-acting, which Buber apparently had in mind here, occurs twice in the *Dao de jing* in chapters three and sixty-three. The latter especially recommends to the sage a way of life in this world where goals must be achieved, but where the means for achieving them are supremely important and must be carefully chosen. Buber's intellectual concerns had changed and, perhaps as a result, he had reached a more profound understanding of some of the *Dao de jing*'s ideas. [Bub10,AOI]

1942 Buber, Martin. *Lao Tzu al hashilton* [ID D19397].
Irene Eber : Except for a brief note on the *Dao de jing* and Laozi, no other comments are atached to the translated text. Buber obviously did not use von Strauss's German text as the source for the Hebrew rendition, and one cannot tell whether he had an English or German original for preparing this translation. A remarkable feature of Buber's Hebrew version is its closeness to the Chinese text. All eight chapters have two themes in common, government and the condemnation of the use of force and instruments of war. The chapters refer not only to the horrors of war, they also suggest the means by which such horrors can be avoided. These *Dao de jing* chapters about society and the state were in many ways then, as others had been eralier, in accord with ideas which preoccupied Buber. [Bub10]

Bibliographie : Autor

1910 Tschuang-tse [Zhuangzi]. *Reden und Gleichnisse des Tschuang-tse.* Deutsche Auswahl von Martin Buber. (Leipzig : Insel-Verlag, 1910). [2. neuberarb. 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]

1911 P'u, Sung-ling. *Chinesische Geister- und Liebesgeschichten.* Mit 16 Abbildungen nach chinesischen Holzschnitten. Übersetzt von Martin Buber. (Frankfurt a.M. : Rütten und Loening, 1911). Übersetzung von Pu, Songling. *Liao zhai zhi yi*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1765). 聊斋志异

1928 Buber, Martin. *China und wir : Rede, gehalten auf der Tagung des China-Instituts in Frankfurt a.M. 1928*. In : Buber, Martin. Nachlese. (Heidelberg : L. Schneider, 1965). S. 205-212. [AOI]

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]

1970 [Koch, Adrienne]. *Wei ji shi dai de zhe xue*. Luosu deng zhu ; Ye Songdao yi. (Taibei : Zhi wen chu ban she, 1970). (Xin zhao wen gu ; 251). Übersetzung von Koch, Adrienne. *Philosophy for a time of crisis : an interpretation, with key writings by fifteen great modern thinkers*. (New York, N.Y. : Dutton, 1959).
危機時代的哲學
[Enthält] :
Toynbee, Arnold J. An historian's view of the crisis of modern civilization .
Einstein, Albert. The faith of a scientist.
Silone, Ignazio. The God that failed.
Forster, E.M. The defense of individualism.
Clark, John Maurice. Alternative to serfdom.
Fromm, Erich. Man for himself.
Buber, Martin. Hebrew humanism.
Maritain, Jacques. Theocentric humanism.
Niebuhr, Reinhold. Christian realism and the political crisis.
Radhakrishnan, Sarvepalli. The religion of the Spirit and the world's need.
Sartre, Jean-Paul. Atheistic existentialism.
Popper, Karl R. Critical rationalism.
Russell, Bertrand. Philosophic rationality for a changing world.
Hook, Sidney. Naturalism and democracy-
Jaspers, Karl. A new humanism.
Koch, Adrienne. Reason and values ; Toward a common faith. [WC]

1979 [Buber, Martin]. *Wu yu ru*. Zhang Yisheng yi. In : Ehu ; no 7-9 (1979). Übersetzung von Buber, Martin. *Ich und Du*. (Leipzig : Insel-Verlag, 1923).
吾與汝 [Baue1]

1986 [Buber, Martin]. *Wo yu ni*. Mading Bubo zhu ; Chen Weigang yi. (Beijing : Shang huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1986). (Xin zhi wen ku ; 2). Übersetzung von Buber, Martin. *Ich und Du*. (Leipzig : Insel-Verlag, 1923).
我与你 [WC]

2002 [Buber, Martin]. *Lun Youtai jiao*. Mading Bubo zhu ; Liu Jie deng yi. (Jinan : Shandong da xue chu ban she, 2002). (Han yi Youtai wen hua ming zhu cong shu). Übersetzung von Buber, Martin. *On judaism*. Ed. by Nahum Norbert Glatzer. (New York, N.Y. : Schocken Books, 1967).
论犹太教 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1976 Friedman, Maurice. *Martin Buber and Asia*. In : Philosophy East and West ; vol. 26, no 4 (1976). [AOI]

1994 Eber, Irene. *Martin Buber and taoism*. In : Monumenta serica ; vol. 42 (1994). [AOI]

1994 Walravens, Hartmut. *Martin Buber und Willy Tonn und ihre Beiträge zur Kenntnis der chinesischen Literatur*. In : Monumenta serica ; vol. 42 (1994). [AOI]

1996 Herman, Jonathan R. *I and tao : Martin Buber's encounter with Chuang Tzu*. (Albany, N.Y. : State University of New York Press, 1996). [ZB]

2006 [Buber, Martin]. *"Wu" "ni" "ta" : Mading Bubo dui hua zhe xue dui xin li xue de ying xiang yan jiu*. [Expanded ed.]. (Ha'erbin : Heilongjiang ren min chu ban she, 2006). Diss. Nankai da xue, 2005. [Abhandlung über Martin Buber].
我你它 : 马丁布伯对话哲学对心理学的影响研究 [WC]

Buek, Otto (St. Petersburg 1873-1966 Altersheim bei Paris) : Deutscher Schriftsteller, Philosoph, Übersetzer

Bibliographie : Autor

1935 [Buek, Otto]. *Fu lu*. Lu Xun yi. In : Shi jie wen ku ; no 6 (1935). Übersetzung von Buek, Otto. Anhang zu *Die Abenteuer Tschitschikows oder Die toten Seelen*. In : Sämtliche Werke. (München : Kröner, 1914).
附錄 [FiR5]

Buhle, Johann Gottlieb = Buhle, Johann Gottlieb Gerhard (Braunschweig 1763-1821 Braunschweig) : Philosoph, Philologe, Professor für Philosophie Universität Göttingen, Moskau, Braunschweig

Biographie

1796 Buhle, Johann Gottlieb Berhard. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* [ID D16303].
Bd. 1 : Abschnitt über die Philosophie der Sinesen
Es ist auffallend, dass die Sinesen ungeachtet ihres Verkehrs mit den europäischen Handelsnationen, und mit den benachbarten durch die Wissenschaften wenigstens bis zu einem gewissen Grade aufgeklärten Völkern, dennoch in der Kultur und Ausbildung der Vernunft solche Fortschritte nicht gethan haben, als wie man von ihnen hätte erwarten sollen ; sondern dass sie bei der Mittelmässigkeit stehengeblieben sind. [LiPos1:S. 27]

Bibliographie : Autor

1796-1804 Buhle, Johann Gottlieb. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*. Vol. 1-8 in 9. (Göttingen : Vandenhoek und Ruprecht, 1706-1804). [Darin enthalten ist eine Bibliographie über chinesische Philosophie]. [WC]

Carnap, Rudolf (Ronsdorf = Wuppertal 1891-1970 Santa Monica, Calif.) : Philosoph

Bibliographie : Autor

1946 [Carnap, Rudolf]. *Zhe xue yu luo ji yu fa*. Kaernapu zhu ; Yin Fusheng [Yin Haiguang] yi. (Chongqing : Shang wu yin shu guan, 1946). Übersetzung von Carnap, Rudolf. *Philosophy and logical syntax*. (London : K. Paul, Trench, Trubner & Co., 1935). (Psyche miniatures. General series ; no 70). [Three lectures delivered at the University of London in October, 1934].
哲學與邏輯語法 [WC]

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]

1970 [Carnap, Rudolf]. *Wu li zhi zh e xue ji chu*. Li Taifeng deng yi. (Taibei : You shi wen hua shi ye, 1970). Übersetzung von Carnap, Rudolf. *Philosophical foundation of physics*. (New York, N.Y. : Basic Books, 1966).
物理之哲学基础 [WC]

1971 [Carnap, Rudolf]. *Kanapu yu luo ji jing yan lun*. Feng Yaoming yi shu. (Taibei : Huan yu chu ban she, 1971). (Chang chun teng wen ku ; 6). ["Rudolf Carnap et l'empirisme de la logique". Enthält Übersetzungen westlicher Literatur, vor allem Texte von Carnap und ein Artikel über Carnap].
卡納普與邏輯經驗論 [WC,NCL]

1985 [Carnap, Rudolf]. *Kaernapu si xiang zi shu*. Kaernapu ; Chen Xiaoshan, Tu Min yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1985). Übersetzung von Carnap, Rudolf. *Intellectual autobiography*. In : The philosophy of Rudolf Carnap. Ed. By Paul Arthur Schilpp. (La Salle, Ill. : Open Court, 1963). (Library of living philosophers ; 11).
卡尔纳普思想自述 [WC]

1990 [Carnap, Rudolf]. *Ke xue zhe xue he ke xue fang fa lun*. Ka'ernapu deng yuan zhu ; Jiang Tianji zhu bian. (Beijing : Huaxia chu ban she, 1990). (Er shi shi ji wen ku). [Übersetzung von englischen Artikeln von Carnap].
科学哲学和科学方法论 [WC]

1999 [Carnap, Rudolf]. *Shi jie de luo ji gou zhao*. Ludaofu Ka'ernapu zhu ; Zhen Qiwei yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1999). (Er shi shi ji xi fang zhe xue yi cong). Übersetzung von Carnap, Rudolf. *Der logische Aufbau der Welt*. (Berlin-Schlachtensee : Weltkreis-Verlag, 1928).
世界的逻辑构造 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1971 [Carnap, Rudolf]. *Kanapu yu luo ji jing yan lun*. Feng Yaoming yi shu. (Taibei : Huan yu chu ban she, 1971). (Chang chun teng wen ku ; 6). ["Rudolf Carnap et l'empirisme de la logique". Enthält Übersetzungen westlicher Literatur, vor allem Texte von Carnap und ein Artikel über Carnap].
卡納普與邏輯經驗論 [WC,NCL]

1988 [Cohen, Robert S.]. *Dang dai zhe xue si chao de bi jiao yan jiu : bian zheng wie wu lun yu Ka'ernapu de luo ji jing yan lu*. Luobote S. Ke'en zhu ; Chen Heqing, Fan Dainian yi. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 1988). Übersetzung von Cohen, Robert S. *Dialectical materialism and Carnap's logical empiricism*. In : The philosophy of Rudolf Carnap. Ed. By Paul Arthur Schilpp. (La Salle, Ill. : Open Court, 1963). (Library of living philosophers ; 11).
当代哲学思潮的比较研究 : 辩证唯物论与卡尔纳普的逻辑经验论 [WC]

Carrière, Moritz = Carrière, Philipp Moritz (Griedel, Hessen 1817-1895 München) : Philosoph, Schriftsteller

Biographie

1863 Carrière, Moritz. *Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung* [ID D17318]. Carrière schreibt : Wir beginnen mit China die Culturgeschichte, weil sich hier die erste Stufe des menschheitlichen Lebens für sich aus dem weitern Entwicklungsprocess abgesondert und erhalten, aber innerhalb ihrer Natur und Menschheit höchst merkwürdig ausgebildet hat. Die Chinesen sind conservativ, indem sie das einmal Gewonnene treu festhalten und die ursprüngliche Form ihres Lebensprincips behaupgten, so dass sich alle Entwicklungen nur innerhalb derselben vollziehen, aber nicht über dieselbe hinausschreiten... Die Chinesen waren Kinder wie die ganze Menschheit, aber sie sind in der Kindheit stehen geblieben und alt geworden. [LeeE1:S. 318]

Bibliographie : Autor

1863-1873 Carrière, Moritz. *Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit*. Bd. 1-5. (Leipzig : Brockhaus, 1863-1873). [KVK]

Cassirer, Ernst (Breslau 1874-1945 New York) : Deutsch-schwedischer Philosoph
Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Bibliographie : Autor

1929 *Chinesische Kunstgegenstände : Gemälde, Möbel und europäische Porzellane des 18. Jahrhunderts*. Verzeichnet von L[eopold] Reidemeister. (Berlin : Paul Cassirer und Hugo Helbing, 1929).
https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cassirer_helbing1929_11_05a/0022/image. [WC]

1992 [Cassirer, Ernst]. *Lusuo, Kangde, Gede*. (Beijing : San lian shu dian, 1992). Übersetzung von Cassirer, Ernst. Rousseau, Kant, Goethe : two essays. Transl. from the German by James Gutmann. (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1945).
卢梭康德歌德 [Int,Goet]

Bibliographie : erwähnt in

1994 Fu, Peirong. *Jing jie de xiang wang : Bolatu, Aogusiding, Shubenhua, Kaxile*. (Taibei : Hong Jianquan jiao yu wen hua ji jin hui chu ban, 1994). (Ren wen cong shu Xi fang xin ling de pin wei). [Abhandlung über die Ästhetik bei Platon, Augustinus, Schopenhauer und Cassirer].
境界的嚮往 : 柏拉圖奧古斯丁叔本華卡西勒 [Schop7]

Delius, Rudolf von = Delius, Rudolf Hermann Robert Johann von (Würzburg 1878-1946 Ried) : Herausgeber, Philosoph, Schriftsteller

Bibliographie : Autor

1926 Delius, Rudolf von. *Das ewige China : von den Symbolen der Seele*. (Dresden : C. Reissner, 1926). [Yi jing]. [WC]

Dilthey, Wilhelm (Biebrich bei Wiesbaden 1833-1911 Seis bei Bozen) : Professor für Philosophie Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid= fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Bibliographie : Autor

2003 [Dilthey, Wilhelm]. *Ti yan yu shi : Laixin, Gede, Nuowalisi, He'erdelin*. Weilian Di'ertai zhu ; Hu Qiding yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 2003). Übersetzung von Dilthey, Wilhelm. *Das Erlebnis und die Dichtung : Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*. (Leipzig : B.G. Teubner, 1906).
体验与诗 : 莱辛歌德诺瓦利斯荷尔德林 [WC]

Dresser, Matthaeus = Dresser, Matthäus = Drescher, Matthäus (Erfurt 1536-1607 Leipzig) : Philosoph, Humanist, Historiker, Professor für griechischen Sprache

Bibliographie : Autor

1597 Dresser, Matthaeus. *Historien und Bericht, von dem newlicher Zeit erfundenen Königreich China, wie es nach umbstenden, so zu rechtmessigen Beschreibung gehören, darumb beschaffen. Item, von dem auch new erfundenen Lande Virginia. Jetzund auffs newe ubersehen, und mit einem Zusatz vermehret, nemlich : Wie es umb die Religion in Perser und Mohren land unter Priester Johan bewand sey*. (Leipzig : Franz Schnellboltz, 1597). [Als Quelle dienten die ersten drei Bücher von Juan Gonzáles de Mendoza]. http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11211530_00005.html. [Wal 1]

Driesch, Hans (Bad Kreuznach 1867-1941 Leipzig) : Naturphilosoph, Morphologe

Biographie

1922 Hans Driesch reist in China und wird von Zhang Junmai als Übersetzer begleitet. [Kant3]

Bibliographie : Autor

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.

1925 Driesch, Hans ; Driesch, Margarete. *Fern-Ost : als Gäste Jungchina*s. (Leipzig : F.A. Brockhaus, 1925). [Leut5]

Dühring, Eugen (Berlin 1833-1921 Babelsberg) : Philosoph, Nationalökonom Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Eberz, Otfried = Eberz, Jakob Maria Remigius (Limburg 1878-1958 München) : Kulturphilosoph, Religionswissenschaftler

Bibliographie : Autor

1921 Eberz, Otfried. *Aktive und passive Religiosität in Indien und China*. In : Ararat ; H. 12 (1921). http://sdrc.lib.uiowa.edu/dada/Ararat/12zj/images/301.pdf. [Nur S. 1]. [WC]

Eckhart Meister = Eckhart von Hochheim (Hochheim, Tambach oder Wangenheim bei Gotha um 1260-1328 Avignon oder Köln) : Philosoph, Theologe, Dominikaner Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Elias, Norbert (Breslau 1897-1990 Amsterdam) : Deutsch-britischer Soziologe, Philosoph, Dichter Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Erasmus von Rotterdam (ca. 1466-1536 Basel) : Gelehrter des Humanismus

Bibliographie : Autor

2000 [Zweig, Stefan]. *Ren wen zhi guang : Tuo'ersitai, Yilasimo*. Ciweige zhu ; Wei Yuqing, Yu Zhouming yi. (Guilin : Lijiang chu ban she, 2000). (Ciweige chuan ji ji jing hua. Huang min jia, liu ze gui zhu bian). Übersetzung von Zweig, Stefan. *Tolstoi*. In : Zweig, Stefan. Drei Dichter ihres Lebens : Casanova, Stendhal, Tolstoi. (Leipzig : Insel-Verlag, 1928). (Die Baumeister der Welt ; Bd. 3). Übersetzung von Zweig, Stefan. *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*. (Wien : Reichner, 1935).
人文之光 : 托尔斯泰伊拉斯谟 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1998 [Zweig, Stefan]. *Yi ge gu lao de meng : Yilasimo zhuan*. Si Ciweige zhu ; Jiang Ruizhang, Liao Caisheng yi ; Xu Chongxin jiao. (Shenyang : Liaoning jiao yu chu ban she, 1998). Übersetzung von Zweig, Stefan. *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*. (Wien : Reichner, 1935).
一个古老的梦 : 伊拉斯谟传 [WC]

Erdmann, Johann Eduard (Wolmar, Livland = Valmiera, Latvia 1805-1892 Halle) : Deutscher Philosoph, Professor für Philosophie Universität Halle

Biographie

1866 Erdmann, Johann Eduard. *Grundriss der Geschichte der Philosophie* [ID D17317]. Erdmann schreibt über die chinesische Philosophie, diese sei nur 'die Regeln des Anstandes und der äusseren Gesittung, welche die chinesischen Weisen aufgestellt haben', deshalb habe sie nicht verdient, in die Reihe der philosophischen Systeme Aufgenommen zu werden. [LeeE1:S. 318]

Bibliographie : Autor

1866 Erdmann, Johann Eduard. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. (Berlin : W. Hertz, 1866). [WC]

Eucken, Rudolf (Aurich, Ostfriesland 1846-1926 Jena) : Professor für Philosophie Universität Jena

Biographie

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 Forschritt 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 Morals 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]

Bibliographie : Autor

1922 Eucken, Rudolf ; Chang, Carson [Zhang, Junmai]. *Das Lebensproblem in China und Europa*. (Leipzig : Quelle & Meyer, 1922). [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1920 Chen, Daqi ; Guo, Yaogen. *Jin dai si xiang (shang xia ce)*. Vol. 1-2. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1920). (Shang zhi xue hui cong shu). [Abhandlung über Gustave Flaubert, Leonardo da Vinci, Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Nietzsche, Leo Tolstoy, Max Stirner, Fyodor Dostoyevsky, Henrik Ibsen, Charles Darwin, Emile Zola, Rudolph Eucken, Henr Bergson, Rabindranath Tagore, Romain Rolland].
近代思想 (上 , 下册) [WC]

1923 Qian, Zhixiu. *Bogexun yu Ougen*. Qian Zhixiu yi shu. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1923). (Dong fang wen ku ; 39). [Betr. Henri Bergson und Rudolf Eucken].
柏格遜與歐根 [WC]

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, Joh n Dewey, Bertrand Russell].
李石岑論文集

Ewald, Oskar = Friedländer, Oskar Ewald (Bur Sankt Georgen/Borský Svätý Jur, Slowakei 1881-1940 Oxford) : Österreichisch-ungarischer Philosoph

Bibliographie : Autor

1928 Ewald, Oskar. *Laotse*. (München : G. Müller, 1928). (Religio : religiöse Gestalten und Strömungen). [Laozi].

Farias, Victor (Santiago 1940-) : Chilenischer Historiker, Professor für Philosophie, Freie Universität Berlin

Bibliographie : Autor

2000 [Farias, Victor]. *Haidege'er yu na cui zhu yi*. Weiketuo Faliyasi zhu ; Zheng Yonghui, Zhang Shouming, Wu Shaoyi yi. (Beijing : Shi shi chu ban she, 2000). Übersetzung von Farias, Victor. *Heidegger et le nazisme*. (Paris : Verdier, 1987).
海德格尔与纳粹主义 [WC]

Feuerbach, Ludwig Andreas (Landshut 1804-1872 Rechenberg, Nürnberg) : Philosoph

Bibliographie : Autor

1935 [Feuerbach, Luwig]. *Heige'er zhe xue pi pan*. Feierbaha zhu ; Liu Ruoshui yi. (Shanghai : Xin ken shu dian, 1935). Abhandlung von Ludwig Feuerbach über die Philosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel.
黑格爾哲學批判 [WC]

1978 [Feuerbach, Ludwig]. *Fei'erbaha zhe xue shi zhu guo xuan : Cong Peigen dao Sibinnuosha de jin dai zhe xue shi*. Ludeweixi Fei'erbaha zhu ; Xu Jiliang yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1978). [Übersetzung von Sämtliche Werke von Ludwig Feuerbach, Bd. 5).
費爾巴哈哲學史著作選第3卷比埃爾培爾對哲學史和人類史的貢獻 [WC]

1985 [Feuerbach, Ludwig]. *Dui Laibunici zhe xue di xu shu, fen xi he pi pan*. Fei'erbaha zhu ; Tu Jiliang yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1985). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Feuerbach, Ludwig. *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie*. (Leipzig : Wigand, 1848).
对莱布尼茨哲学的叙述、分析和批判 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1975 *Shi ba shi ji mo – shi jiu shi ji chu Deguo zhe xue*. Beijing da xue. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1975). (Xi fang gu dian zhe xue yuan zhu xuan ji). [Abhandlung über Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ludwig Andreas Feuerbach].
十八世紀末-十九世紀初德國哲學 [WC]

1982 Xiao, Kuntao. *Cong Heige'er, Fei'erbaha dao Makesi*. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 1982). [Abhandlung über die Dialektik bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ludwig Feuerbach, Karl Marx].
从黑格尔费尔巴哈到马克思 [WC]

2005 Dai, Hui. *Cong ren dao zhu yi shi jie guan dao xian dai dui shi jie de xing si : Feierbaha, Makesi he Nicai*. (Nanjing : Nanjing da xue chu ban she, 2006). (Nanjing da xue bo shi wen cong). [Abhandlung über Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche].
从人道主义世界观到现代对世界的省思 : 费尔巴哈马克思和尼采 [WC]

Feyerabend, Paul = Feyerabend, Paul Karl (Wien 1924-1994 Genolier, Waadt) : Österreichischer Philosoph, Wissenschaftstheoretiker, Professor für Philosophie University of California, Berkeley Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionic fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Fichte, Johann Gottlieb (Rammenau 1762-1814 Berlin) : Philosoph

Biographie

1901 Wu Rulun erwähnt in seinem Tagebuch *Tong cheng Wu xian sheng ri ji* Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Arthur Schopenhauer und Johann Friedrich Herbart als Nachfolger von Immanuel Kant. Erste Erwähnung von Fichte. [Kur1:S. 34]

1902 Du, Shizhen. *Deguo zhe xue si xiang zhi bian qian* [ID D19479].
Du Shizhen erwähnt Johann Gottlieb Fichte als einer von drei wichtigen Vertretern des 'Idealismus' oder 'Nur-Herz-Lehre', als eine der Tendenzen, die mit Immanuel Kant begann und sich nach dessen Tod zu rivalisierenden Strömungen auswuchsen. Im Gegensatz zum 'Realismus', der 'Lehre des wirklich Anwesenden' bestreite der Idealismus, dass die Dinge mit Hilfe der sinnlichen Wahrnehmung erkannt werden könnten. Der Grund aller Erkenntnis müsse vielmehr in den 'Funktionen des Geistes' gesucht werden. Diese nach Du Shizhen schon von Kant geäusserte Ansicht sei allen Repräsentanten des Idealismus gemein. Innerhalb der Schule seien jedoch drei Richtungen zu unterscheiden : Während Fichte einen 'subjektiven Idealismus' vertrete, habe Schelling einen 'objektiven' und Hegel einen 'absoluten' Idealismus entwickelt, um die unbestreitbaren Lücken im Kantischen System zu schliessen. [Kur1:S. 34-35]

1902 [Anonym]. *De yi zhi liu da zhe xue zhe lie zhuan* [ID D19478]. [Erwähnung der wichtigsten biographischen Daten von Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Hartmann und Fichte aufgelistet. Ihre Philosophie wird als 'subjektiver Idealismus' bezeichnet]. [Kur1:S. 35]

1903 [Anonym]. *Zhe xue gai lun.* Housheng yi [ID D19588].
Housheng schreibt : "Fichte (Fuyiheitui) sagt im Hinblick auf den Ausgangspunkt der Philosophie, daß wir über ein begrenztes Ich (you xian de zi wo) und ein absolutes Ich (jue dui de zi wo) verfügen und daher [alle Erkenntnis] aus der Analyse (fen hua) der natürlichen Vermögen des begrenzten Ichs und des Nicht-Ichs (feiwo) hervorgehe. Gegenstand der Erkenntnis sind für ihn daher unsere Ideen (guan nian), zugleich erkennt er aber auch das Dasein eines über unsere Ideen hinausgehenden, absoluten Ichs an."

Joachim Kurtz : Fichte wird nach George Berkeley als zweiter Vertreter der 'subjektiven Ideenlehre' (des subjektiver Idealismus) genannt. Der Autor behauptet die unüberwidnlichen Schwierigkeiten, in die sich der Realismus verstricken müsse, dass das Vollkommenheitsstreben, das diesem offenkundig zugrunde liege, nur psychologisch erklärbar sei. Jede Beschäftigung mit dem Realismus müsse daher bei der Persönlichkeit seiner Repräsentanten angesetzt werden. Dass dies ein gangbarer Weg sei, habe schon Fichte gezeigt, der lehre, dass man den Charakter eines Gelehrten aus seiner Veranlagung und seinem Temperament ersehen könne. [Kur1:S. 36-37]

1903 Ma, Junwu. *Wei xin pai ju zi Heizhi'er xue shuo* [ID D17503].
Ma erläutert die drei Richtungen des Idealismus am Beispiel der Wahrnehmung eines Baumes : "Die herkömmliche Seelenlehre (xinlingxue) sagt : 'Wenn ein Mensch einen Baum sieht, kommen darin drei Elemente zum Tragen: 1. der Baum, 2. der Schein (wörtl. "Schatten", ying) des Baumes und 3. der Mensch, der diesen Schein wahrnimmt.' Fichte ("Fuxituo") sagt : 'Nur das Ich existiert. Der Baum und der Schein des Baumes sind im Grunde ein und dasselbe - nämlich das, was das Herz des Ich bewegt.' Das ist 'subjektiver Idealismus' (zhu guan wie xin lun). Schelling sagt: 'Baum und Ich sind gleichrangig. Zwischen ihnen besteht kein Unterschied.' Das ist 'objektiver Idealismus' (keguan weixinlun). Hegel bezeichnet die Lehren der beiden Philosophen als unzutreffend: 'Die drei Elemente sind im Grunde eins. Alle Materie ist ursprünglich vereinigt. Ich und Baum sind nur zwei Namen innerhalb dieser Vereinigung.' Das ist 'absoluter Idealismus' (juedui weixinlun)."

Joachim Kurtz : Fichtes 'subjektiver Idealismus' erscheint hier als eine Theorie, die im Gegensatz zu den Lehren Schellings und Hegels weniger dem menschlichen 'Herzen' oder 'Geist', als viel mehr dem 'Ich' alleinige Wirklichkeit zuspricht. [Kur1:S. 36]

1906 Zhang, Taiyan [Zhang, Binglin]. *Jian li zong jiao lun* [ID D19590].

Joachim Kurtz : Zhang Binglin hielt die Begründung eines neuen Glaubens wie viele andere Gelehrte, für das einzige Mittel, um die 'Moralität des Volkes' wieder zu beleben, d.h. das verbreitete Misstrauen unter den Menschen zu überwinden und durch den Geist der Solidarität, das Gefühl eines gemeinsamen Schicksals und unbedingte Opferbereitschaft für die nationale 'Selbstbestimmung' – zu der er den Kampf gegen die 'Fremdherrschaft' der Qing-Dynastie erklärte – zu ersetzen. Zhang erwähnt drei Anwärter : den 'Theismus' in Gestalt des Christentums, den 'Pantheismus' im Sinne Baruch de Spinozas und die Lehren der buddhistischen 'Nur-Bewusstseins-Schule'. Der Theismus schneidet nach dem Konfuzianismus am schlechtesten ab. Die Annahme eines über allen Lebewesen stehenden Gottes ist mit dem Ideal totaler Gleichheit nicht zu vereinbaren. Spinozas Pantheismus, der 'alle Dinge zu Gott erklärt', kommt diesem Ideal dagegen relativ nahe. Die Schwäche dieser Lehre besteht für Zhang darin, dass sie der 'Aussenwelt' zuviel Gewicht beilegt und somit das für den Sieg der Revolution notwendige 'Selbstvertrauen' des Individuums untergräbt. Erst der Weishi-Buddhismus behebt auch diesen Mangel, indem er 'alles zu Geist erklärt' und damit endgültig ‚das Ich zum Herrn einsetzt'. Allerdings dürfe man nicht dem Irrtum verfallen, 'das einzelne Selbst für das Ich zu halten, sondern man solle alle Lebewesen als Ich ansehen'. Zur Bestätigung dieser Auffassung zitiert er Johann Gottlieb Fichte.

Er schreibt : "Wie Fichte sagt : Vom Gesetz der Identität aus betrachtet, bin ich nur Ich ; vom Gesetz des Widerspruchs aus betrachtet, ist das, was ich Ich nenne, anderer Nicht-Ich und das was ich Nicht-Ich nenne, deren Ich ; vom Gesetz des zureichenden [Grundes] aus betrachtet, gibt es kein sogenanntes Nich-Ich, sondern nur noch Ich." "… indem wir nicht dem Ich im Gesetz der Identität anhaften und uns niemals völlig vom Ich im Gesetz des zureichenden [Grundes] lösen, fügen wir uns der [allen Dingen zugrunde liegenden] Dharma-Natur und bezeugen jeder selbst, dass es das Ich gibt und sich niemand auf das trügerische Wesen des Nicht-Ich verlassen und das Ich ein für alle Mal als nichtig und leer abtun darf."

Zhang erklärt seinen Lesern nicht, wer 'Fuxite' ist, noch erwähnt er das Werk aus dem das Zitat stammt. Zum einen versteht Zhang Fichtes 'Ich' als eine westliche Entsprechung der weishi-buddhistischen Vorstellung das âtman und begreift die Grundsätze des Wissens dementsprechend im Sinne des auch vom buddhistischen Denken unternommenen Versuchs, das Verhältnis zwischen dem individuellen Ich und der dieses umgebenden 'Aussenwelt', insbesondere den anderen 'Ichen', im Rückgriff auf eine gleichfalls 'Ich' bzw. âtman genannte, aber metaphysisch zu verstehende Vorstellung zu beschreiben, in der alle trennenden Unterschiede aufgehoben sind. Zum anderen begreift Zhang die Sätze der Identität, des Widerspruchs und des Grundes anders als Fichte nicht im Sinne von logischen Formen, die wahre Urteile ermöglichen, sondern als unterschiedliche Blickwinkel, aus denen das empirische Ich 'betrachtet' bzw. in metaphysischer Absicht gedeutet werden kann.

Zhang hat sich mehrere Jahre mit buddhistischen Schriften befasst und seine Kenntnisse der abendländischen Philosophie aus japanischen Quellen erworben. Das dürfte dazu beigetragen haben, dass er westliche Begriffe, insbesondere aus dem Bereich der Erkenntnistheorie, stets in buddhistischen Vorstellungen und Termini wahrnahm.

Der Gedanke, der Zhang vermittel will, hat zwei Aspekte : Zum einen soll der Einzelne überzeugt werden, dass er sich in seinem irdischen Dasein nicht 'auf andere verlassen' kann, sondern ausschliesslich auf sich selbst, auf das individuelle 'kleine Ich', vertraufen darf. Indem dieses 'kleine Ich' jedoch in eine metaphysische Gemeinschaft, ein 'grosses Ich', an dem sämtliche Lebewesen teilhaben, eingebunden bleibt, wird es gleichzeitig auf ein überindividualles bzw. universell-religiöses Ziel verpflichtet, das seinem gesamten Handeln die Richtung vorgibt : die finale Erlösung aller Kreaturen. Zhang wollte seine Landsleute zur Revolution, zum Umsturz der Qing-Dynastie ermutigen. [Kur1:S. 41-44]

1914 Wuwo. *Deguo you guo zhi jiao yu jia Feixituo zhuan* [ID D19591].
Wuwo schreibt : Der Wegbereiter derer, die sich in der Neuzeit ernsthaft und aufrichtig für die Nationalerziehung eingesetzt und sie der praktischen Verwendung angepasst haben, war der deutsche Philosoph Fichte… Die zeitgenössischen Politiker halten sich stets nur an den bestehenden Staat und haben keine weitreichenden Ideale. Die Dichter und Philosophen beschäftigen sich dagegen ausschliesslich mit Idealen, die die wirkliche Welt übersteigen und von den alltäglichen Gebräuchen getrennt sind ; sie betrachten Gesellschaft und Staat leidenschaftslos als etwas dauerhaft Gegebenes. Der einzige, der beides [Ideale und Wirklichkeit] berücksichtigte und dadurch die Menschen bis heute unweigerlich tief berührt, war Fichte. Fichte war sowohl Philosoph als auch Pädagoge und besass überdies das höchste Gefühl einer glühenden Vaterlandsliebe. Er machte es sich zur Aufgabe, die Staatsbürger tagein und tagaus zu ermutigen und opferte schliesslich sogar sein Leben zum Wohle der Nation. O ! Dies ist es, warum ich jedes Mal, wenn ich seine Biographie lese, heftige Erregung und eine starke Erhebung empfinde.
Selbst der Dichter Goethe und der Philosph Hegel sowie andere integre und moralisch hochstehende Menschen warfen sich in dieser Zeit vor dem weltweit mächtigsten Herrscher in den Staub ; ausser Wehklagen und um Gnade betteln fiel niemandem etwas ein. Nur einen Menschen gab es, der in dieser Situation das hohe Gefühl der Sorge um die Nation in seinem Busen bewahrte und seinem heissen Blute mit ganzer Seele Ausdruck verlieh, der angesichts des drohenden Untergangs seiner Heimat nur Schmerz empfand und nichts davon wissen wollte, dass ein Mensch allein wenig auszurichten vermag. Von 1807 an hielt er an der Berliner Universität die erhebenden und aufwühlenden Reden an die deutsche Nation, um die Wachsamkeit der Staatsbürger zu schärfen. Dieser Mensch war niemand anders als Johann Gottlieb Fichte : "Unser Land wurde wider alle Erwartung von Napoleon unterworfen. Aber : sind wir Büger dieses Staates wirklich willens, diese Erniedrigung zu erdulden ? Werden wir uns tatsächlich mit Tieren gemein machen und unseren guten Namen ruinieren ? Wie wollen wir uns stattdessen wirklich verhalten ? Der Kampf der Waffen ist schon beschlossen. Aber der Krieg der Sitten und des Charakters beginnt erst ! Erhebt Euch, ihr Bürger unseres Staates, steht auf und [beweisst, dass] wir nicht träge und gleichgültig sind."
Fichte konnte seinen bislang unterdrückten Hass auf den Feind nicht mehr länger zurückhalten und rief zum Schluss seiner Rede : Die Vorlesung wird wegen des bevorstehenden Ausbruchs der Kämpfe bis auf weiteres unterbrochen. Ich werde sie erst fortsetzen, wenn wir wieder eine freie Nation sind. Andernfalls bleibt uns nur, uns für die Freiheit zu opfern und zusammen zugrunde gehen… Von Fichte angespornt rafften sich die Deutschen endlich auf und handelten energisch. Das Geschick der Nation verbesserte sich seither mit jedem Tag. Allein durch das heroische Engagement eines einzelnen Gelehrten, hatte sich Preussen, Deutschland von einer nahezu 'ausgelöschten' Nation zur Vormacht in Europa entwickeln können…
Fichte war privat mit Kant bekannt und hat dessen Lehre weitergegeben. Die Haltung, mit der er seiner Philosophie Ausdruck verlieh, war allerdings eine ganz andere. 'Die Klassiker unzerkaut zu verschlingen' war nicht seine Sache. Kants Lehre ist tief und transzendent. Fichte befasst sich dagegen ausschliesslich mit der Wirklichkeit. Kants Theorie sah Noumenon und Phänomen, Vernunft und Empfindung als entgegengesetzt an. Fichte erforschte darüber hinaus die diesen Gegensätzen zugrunde liegenden Prinzipien. Er begründete die sogenannte Identitätsphilosophie und gilt als Wegbereiter Schellings.
Fichte hält die Freiheit für das Wesen der Sittlichkeit. Er sagt : 'Sittlichkeit, das ist unaufhörliche Tätigkeit. Nicht tätig zu sein ist eine Todsünde. Tätigkeit ist nichts anderes als vollständige Freiheit. Wer sich nicht von andern Menschen abhängig macht, muss sich nicht kontrollieren lassen. Alles der Natur zu überlassen und keinen kämpferischen und dynamischen Willen zu besitzen ist der Ursprung der Unsichttlichkeit.' Deshalb lautet Fichtes wichtigster Hinweis zur Erziehung, kämpferische und dynamische Staatsbürger heranzubilden, um das Geschick der Nation zu fördern.

Joachim Kurtz : Die Frage der 'Nationalerziehung', d.h. der Aufbau eines allgemeinen staatlichen Erziehungssystems, das, wie Wuwo es definiert, ‚kämpferische und dynamische Staatsbürger' heranbilden sollte, die sich ohne Rücksicht auf ihre indivuellen Interessen in den Dienst von Volk und Staat stellen würden, nahm tatsächlich schon seit der Jahrhundertwende breiten Raum in der gelehrten Dissussion Chinas ein. 'Wer sich mit der praktischen Erziehung befasst', schreibt Wuwo, 'darf mangelhaftes Wissen und unbeholfene Lehrmethoden gewiss nicht als belanglos ansehen. Doch durch Wissen und Lehrmethoden allein lässt sich das Potential einer Erziehung zu unaufhörlicher Tätigkeit keineswegs ausschöpfen'. Entscheidend sei zu diesem Zweck vielmehr das lebendige Vorbild eines Menschen, der die 'sittlichen Ideale', die eine solche Erziehung anstrebe – vor allem anderen unbedingte 'Vaterlandsliebe' - , in Worten und Taten verkörpere. Fichte hatte dies für Wuwo in einzigartiger Weise getan. Fichtes patriotischer Lebensweg zeichnet sich vor Wuwo in erster Linie dadurch aus, dass sich in ihm sittlich-politische Ideale mit einem unbeugsamen Willen zur praktischen Tat verbinden.
Wuwo porträtiert Fichte als einen Helden und eine Persönlichkeit von 'höchster Aufrichtigkeit und Lauterkeit'. Grosse Aufmerksamkeit schenkt er Fichtes 'Lehrzeit bei Immanuel Kant' und belegt durch Zitate aus den Tagebüchern, die 'unverbildete Natürlichkeit seines Herzens und Wesens'. Fichtes natürliche Biederkeit finden Ausdruck in Mut und Entschlossenheit, was ihn zu seinen Reden an die Deutsche Nation veranlasste. Der mutige Philosoph habe seine Landsleute zur 'Rettung der Nation' ansgespornt. Seine Mahnungen, die ‚voll von Leidenschaft, Trauer und Empörung' gewesen seien, hätten 'die preussische Nation zutiefst zu bewegen vermocht'.
Wuwos Ansicht ist, dass sich die im Fall des niedergeschlagenen Preussen, genauso wie im gegenwärtigen China erforderliche 'Neuorganisation der Gesellschaft' auf keinen Fall von 'minderwertigen Egoisten' bewältigen lasse, sondern auf Menschen angewiesen sei, 'die frei, uneingenützig und gebildet sind und gut arbeiten'. Die einzige Methode solche Staatsbürger heranzubilden, bestehe darin, die Erziehung vollständig von der Familie zu trennen und in die Verantwortung des Staates zu übertragen.
Wuwo beeinflusste die politische und propagandistische Fichte-Rezeption bis zum Ende der Republik und übte bei den Intellektuellen eine beträchtliche Anziehungskraft aus. Der Nationalismus Fichtes war Vorbild darin, dass der Nationalismus sich nicht auf einen konkreten Staat mit einer bestimmten politischen Verfassung bezieht, sondern auf eine unabhängig bestehende Kulturgemeinschaft. Anders als im 'westlichen' Nationalismus, der die Zugehörigkeit eines Menschen zu einer Nation auf einen rational begründeten Willensakt zurückführt, erscheint Fichtes 'Vaterlandsliebe' bei Wuwo als ein keiner Rechtfertigung bedürfendes Gefühlt, als eine vermeintlich natürliche Regung, deren Abwesenheit ein emotionales und sittliches Difizit auf Seiten des ‚gefühllosen' Individuums bedeuten würde. Die gezielte Emotionalisierung und Versittlichung Fichtes Patriotismus ermöglicht Wuwo die konkreten demokratisch-emanzipatorischen Forderungen, die Fichte auch in seinen Reden erhebt, aus der vorgestellten Konzeption des Nationalismus auszublenden und diesem somit jeden greifbaren politischen Inhalt abseits der Forderung nach unbedingter Loyalität zu nehmen. Wenn die 'Rettung' der chinesischen Nation, wie Wuwo und andere nach ihm behaupteten, 1) von einer patriotisch gesinnten Bürgerschaft abhängt und b) diese Gesinnung nur durch eine angemessene sittliche und emotionale Bildung gewährleistet werden kann, dann fällt den Intellektuellen, in deren Händen diese Bildung liegt, weiterhin eine wichtige Rolle innerhalb des Staates zu. [Kur1:S. 46-48, 50-59]

1915 Liang, Qichao. *Feisidi ren sheng tian zhi lun shu ping* [ID D19592].

Liang Qichao schreibt :

Kritische Darstellung von Fichtes Lehre über die Bestimmung des menschlichen Lebens

…Goethe und Schiller waren zwei große Dichterfürsten, die vor mehr als hundert Jahren eine neue Art der Literatur schufen. Durch die Kraft ihrer Gedichte und Dramen bewirkten sie eine innere Wandlung (ganhua) der Staatsbürger. Kant und Fichte waren zwei große Gelehrte, die vor über hundert Jahren eine neue Art der Philosophie ausarbeiteten. Sie ermahnten und ermutigten die Staatsbürger mit Hilfe einer ideellen Moral (lixiang daode). Daß die Werke dieser vier Weisen in Deutschland von jedermann zitiert werden, versteht sich von selbst. Auf der ganzen Welt gibt es kaum ein Land, in dem keine Übersetzungen ihrer sämtlichen Werke vorliegen, und nicht einen Leser, der nicht in höchstem Maße [von ihnen] bewegt worden wäre. Allein von uns Chinesen haben wohl höchstens einige Studenten schon einmal den Namen Kant gehört. Von den drei übrigen Meistern können wir kaum die Nachnamen nennen, geschweige denn verhandeln, was sie lehrten. O! Kann es eine schlimmere Schmach für unser bedauerns- und bemitleidenswertes China geben? Ich sagte bereits, daß Fichte der Welt der Philosophie angehörte. Seine Leistung als Wegbereiter ist mit derjenigen Kants nicht zu vergleichen, und sein Verdienst als Synthetiker reicht an dasjenige Hegels nicht heran. In seiner Wirkung auf den Lauf der Welt und die Herzen der Menschen hat er jedoch [beide] übertroffen. Denn obwohl die Ideale, die Fichte lehrte, äußerst erhaben waren, kam er stets auf das Bemühen zu handeln (lixing) zurück. Fichtes Worte waren ebenso tiefschürfend wie ermutigend. Mit jedem Satz vermochte er das Verantwortungsgefühl der Menschen zu stärken und ihre Gemütsverfassung zu verbessern. Nachdem der Preußenkönig Friedrich der Große Ende des 18. Jahrhunderts gestorben war, wurde die üble Praxis des Absolutismus fortgeführt. Das Volk litt bittere Not und fand kein Auskommen. Sowohl die politischen Zustände als auch die gesellschaftliche Disziplin verfielen… Wie soll sich ein erschöpftes und ausgelaugtes Volk in einer derartigen nationalen Notlage verhalten? Bei dem sog. "Deutschen Volk" (Rierman minzu) gab es damals keine Unterschiede mehr zwischen arm und reich, vornehm und gemein, klug und dumm, fähig und liederlich. Alle Menschen kannten nur noch die Sorge um den Untergang der Nation und die Furcht vor der Versklavung; alle waren gleichermaßen verzagt und ergingen sich in Selbstmitleid. Plötzlich jedoch trat einer hervor, der [die Menschen] aus ihrem Albtraum aufrüttelte und von der schleichenden Krankheit, die sie befallen hatte, kurierte, der die Ursache all ihrer Trübsal und Verzweiflung an der Wurzel packte und [die Nation] einer glänzenden Zukunft entgegenführte. Eben dieser Mensch war Fichte… Fichte verfaßte in der umzingelten Stadt ein kleines Büchlein mit dem Titel Reden an die deutsche Nation (Gao Deyizhi guomin). Bis auf den heutigen Tag scheint in Deutschland jedermann, bis hin zu Kindern und Handlangern, die Worte dieser Schrift rezitieren zu können. Die geistige Kraft [der Reden] beherrscht die Psyche aller Deutschen heute noch genauso wie vor einhundert Jahren… Aber wie könnte man bloß Fichtes Worte für bemerkenswert halten, ohne zugleich die erhabene Größe seines Charakters zu bewundern, der etwas an sich hatte, das tief in die Herzen der Menschen drang? Die Umstände, in denen wir Chinesen uns gegenwärtig befinden, sind wahrhaftig äußerst verfahren und gefährlich. Dennoch sind sie in meinen Augen noch nicht so kritisch wie die Lage der Deutschen zu Lebzeiten Fichtes… Fichte hat ein äußerst umfangreiches philosophisches Werk geschaffen. Da meine Gelehrsamkeit noch nicht ausreicht, maße ich mir nicht an, es zu übersetzen…

Die Zweifelsfrage nach [dem Sinn des] menschlichen Lebens

… Fichte hat in seiner Lehre über die Bestimmung des menschlichen Lebens über die Lösung der Zweifelsfrage nach dem Sinn [des menschlichen Lebens] nachgedacht. Ob seine Lösung richtig oder falsch ist, wage ich nicht zu beurteilen. Ich glaube lediglich, daß sie für uns von Nutzen sein kann… Im heutigen China z.B. meint fast niemand mehr, an seinem Leben Freude zu finden… Diese fünffach trübe und böse Welt ist in Wirklichkeit ein Ort von Verbrechen und Strafe, Ruin und Betrug. Alle Lebewesen sind in einem schweren Joch gefangen. Man kann nur danach streben, sich [daraus] zu befreien, und darf an nichts anderes denken…

Die Bestimmung des individuellen Menschenlebens

Konfuzius sagt: "Die Menschen des Altertums lernten ausschließlich für sich." Seit jeher

wurde dieser Ausspruch damit erklärt, daß jeder Mensch verschieden sei. Wirklich erhellt wird er durch Fichtes Lehre. Fichte sagt, daß wir, wenn wir selbst erkennen wollen, worin unsere Bestimmung besteht, zunächst an eines glauben müssen: "Wofür werde ich geboren? Ich werde für mich geboren. Wofür muß ich mein Leben erhalten? Ich erhalte es für mich. Wofür strenge ich mich an? Ich strenge mich für mich an." Aus diesem Grunde sind die Pflichten der Gattung Mensch keineswegs Pflichten gegenüber der Welt, sondern einzig und allein gegenüber sich selbst. Das sogenannte "Ich" besteht aus dem vernünftigen Ich und dem empfindenden Ich. Vernunft besitzt allein der Mensch. Die Empfindungen hat er mit den anderen Lebewesen gemein. Deshalb kann man nur die Vernunft als sein wahres Ich (zhenwo) bezeichnen… Das vernünftige Ich und das empfindende Ich, von denen Fichte oben spricht, entsprechen ziemlich genau dem, was die Buddhisten "wahre Soheit" (zhenru) und "Ignoranz" (wu ming) nennen und die Song-Konfuzianer als "ideelles Wesen" (yili zhi xing) und "materielles Wesen" (qizhi zhi xing) bezeichnen… Fichte meint, daß das "Nicht-Ich" der Außenwelt dem "Ich" zwar bestimmt manchmal schade, manchmal jedoch auch großen Nutzen bringe, und daß der sogenannte Schaden letztlich sogar nichts anderes als ein Mittel sei, um den Nutzen zu mehren. Deshalb lehrt [Fichte] die Menschen, der Funktion der Empfindung nicht feindlich gegenüberzustehen, sondern sie nur ordentlich zu regeln und zum Guten zu nutzen. Er sagt, daß die erste und wichtigste Pflicht der Gattung Mensch gegenüber sich selbst darin besteht, die Vernunft zu vervollkommnen. Und wie kann man seine Vernunft vervollkommnen? Indem man seinen freien Willen kultiviert, so daß er, wenn er sich äußert, nicht mit der Vernunft in Widerspruch gerät. Diese Worte scheinen exakt mit dem übereinzustimmen, was unsere früheren Weisen "das Wesen leiten, um das Wesen auszuschöpfen" (shuaixing jinxing) nannten. Aber Fichte meint weiter, daß die menschlichen Wesensvermögen in ihrer Substanz zwar identisch seien, infolge der Begrenzung durch die Außenwelt jedoch völlig verschieden würden. Um [unserer Bestimmung] zu entsprechen, kommen wir nicht umhin, unsere Wesensvermögen zu nutzen. Doch eben deshalb verlieren die unterschiedlichen Wesensvermögen im Lauf der Zeit leicht ihre Identität und geraten in wechselseitigen Widerspruch… Nachdem Fichte alle diese Punkte erklärt hat, zieht er schließlich den folgenden Schluß. Er sagt: Das eigentliche Ziel des menschlichen Lebens besteht allein darin, unseren Leib und das uns innewohnende Wesen zu einer Einheit zu verschmelzen. Um dies zu erreichen, ist es notwendig, die Außenwelt und unseren Begriff von ihr zu einer Einheit zu verschmelzen. Das, was Fichte "die Außenwelt" nennt, entspricht ungefähr den "sechs Verunreinigungen" (liuchen), die die buddhistischen Klassiker anführen; und was er "unseren Begriff der Außenwelt" nennt, entspricht in etwa den "sechs Wurzeln" [der Sinneswahrnehmung] (liugen), die die buddhistischen Klassiker unterscheiden…
Fichte sagt weiter: Weil der Mensch Vernunft besitzt, ist er die Seele der zehntausend Dinge. Deshalb stehen uns Menschen alle nicht vernunftbegabten Dinge und Angelegenheiten der Außenwelt in ihrer Gesamtheit zur Verfügung, um sie unseren Wünschen gemäß frei zu beherrschen. Dies ist in Wirklichkeit das größte und letzte Ziel der Gattung Mensch. Der Weg, der vor uns liegt, wenn wir dieses Ziel zu erreichen wünschen, ist allerdings äußerst weit. Daß wir diese gewaltige Aufgabe in unserem begrenzten Leben nicht werden vollenden können, ist klar. Doch dürfen wir uns deshalb weder aus unserer Verantwortung stehlen, noch darf es uns entmutigen… Fichtes Absicht liegt nun darin zu sagen, daß das Ich dem Himmel gleich ist, und daher immer nur das Ich die Natur beherrschen soll und die Natur nie das Ich beherrschen darf… Fichtes Weg ist daher weder ein bloßes Gewährenlassen noch verliert er sich im Gewöhnlichen. Das ist sein besonderes Merkmal. Von den früheren Weisen, die über die persönliche Bildung sprachen, hielten viele "Ruhe zu bewahren" (zhujing) und das "Äußerste festzusetzen" (liji) für wesentlich. Die Konfuzianer in unserem Land haben diese Ansicht seit der Song- und Yuan-Zeit vertreten. [Für sie] war die Ruhe unser eigentliches Wesen und die Bewegung ein krankhafter Zustand, so wie es im Buch der Musik steht: "Der Mensch ist bei Geburt ruhig; das ist das Wesen des Himmels. Erst, wenn er von den Dingen berührt wird, bewegt er sich; das sind die Begierden seines Wesens". Fichte hält dem entgegen, daß das Wesen etwas lebendiges ist und kein totes Ding. Deshalb hält er es für wesentlich, daß jedes Leben sich üppig bewegt… Das von Fichte verkündete Sittengesetz hält mithin unbedingt am Progressivismus (jinquzhuyi) fest und verfällt nie in Retrogressivismus

(tuiyingzhuyi). Das ist ein weiteres seiner besonderen Merkmale…
Die Bestimmung gegenüber der Gesellschaft
… Der Sinn von Fichtes Lehre wird oft so wiedergegeben: "Ich werde für mich geboren, und ich lebe für mich". Auf den ersten Blick scheint es, als seien [diese Sätze] im Grunde mit Yang [Zhus] Lehre identisch. Dennoch hat ihre Kraft, die Menschen zu bewegen, beinahe alle Welt zu Anhängern Mos [Mozi] gemacht. Dies hat keinen anderen Grund als den, daß Fichte sich über die Verbindung zwischen den Anderen und dem Ich keine Illusionen machte. Nach eingehender Untersuchung erkannte er, daß man nur durch den doppelten Gebrauch der Liebe zu anderen der Tatsache der Selbstliebe Rechnung tragen konnte. Deshalb ging er oft von der Doktrin der Selbstliebe aus, wenn er für die Liebe zu anderen eintrat. Er machte nie große Worte und versuchte nicht, unmögliches zu erzwingen, sondern versetzte [die Menschen] in die Lage, von sich aus das Rechte zu tun. Und genau aus diesem Grund ist Fichtes Sicht der Gesellschaft so wertvoll. Fichte geht von folgenden Fragen aus. In der Philosophie gibt es zwei vorgängig zu entscheidende Fragen, deren Untersuchung zu vernachlässigen unsere Zeitgenossen seit langem gewohnt sind. Die erste Frage lautet: Warum erkennen wir unseren Leib (quqiao) als unseren Besitz an? Der Leib ist ursprünglich aus Materie zusammengesetzt und erscheint als Begrenzung des vernünftigen Ich. Trotzdem bezeichnen wir ihn nicht als Ding, sondern als Ich. Ist das nicht sonderbar? Die zweite Frage lautet: Warum erkennen wir, daß es außer uns noch andere Menschen gibt? All diese mit unserem Ich gleichartigen Menschen erweisen sich genau betrachtet dem Ich gegenüber als Nicht-Ich und den Dingen gegenüber als Nicht-Dinge. Sind diese anderen Menschen, die weder Ich noch Dinge sind, daher nicht nur von unserem Geist hervorgebrachte Trugbilder? Diese beiden Fragen merkwürdig zu nennen geht wohl an. Doch kann man sie ebensowohl als dringlich bezeichnen. Fichte beantwortet sie wie folgt: Der Leib ist ursprünglich Nicht-Ich und Ding, doch erkennt das Ich ihn tatsächlich immer schon als Ich an. Die Ursache dafür ist nicht, daß das Ich erst dadurch, daß es ihn als Ich anerkennt, zum Ich wird. In Wirklichkeit ist er ein Teil des Ich… Von Fichtes Lehre her könnte man dies beinahe so ausdrücken, [das Potential der] Dinge in der Vereinigung mit dem Ich auszuschöpfen. Auf die zweite Frage gibt Fichte folgende Antwort: In unserem Leib gibt es einen Teil Ich und einen Teil Dinge; der Leib ist aus beiden zusammengesetzt. Analysiert man weiter, dann ist der Teil Dinge sowohl Ich als auch Nicht-Ich. Außerhalb unseres Leibs sind die mit uns gleichartigen anderen Menschen ebenfalls aus einem Teil Ich und einem Teil Dinge zusammengesetzt. Analysiert man weiter, dann ist der in der Struktur der anderen Menschen angelegte Teil Ich sowohl Nicht-Ich als auch Ich… Wer nach Erfolg strebt, ist unausweichlich auf Arbeitsteilung mit denen, die von der gleichen Art sind, angewiesen; darauf, mit vereinten Kräften zusammenzuarbeiten. Das ist der zweite [Grund], weshalb die Gesellschaft als wichtig anzusehen ist. Fichtes Erklärung des Fundaments, auf das sich die Gesellschaft gründet, stellt sich im Großen und Ganzen so dar, wie ich es dargelegt habe. Daran anschließend zieht Fichte folgenden Schluß: Alle Menschen müssen ein Zusammenleben mit denen anstreben, die von der gleichen Art sind. Aus eben diesem Grund ist die Absicht, seine Wesensvermögen auszuschöpfen, in Wirklichkeit eine Pflicht des Ich gegenüber sich selbst. Die Mode, sich in Berge und Wälder zurückzuziehen oder der Wunsch, sich von der Menge zu entfernen und sich auf immer von der Welt abzuschneiden, sind daher nicht nur illoyal gegenüber der Gesellschaft, sondern auch illoyal gegenüber sich selbst. Fichte fährt fort, indem er die Stellung des Staates erörtert, den er als das höchste Ideal der Gattung Mensch bezeichnet. Wer ernsthaft wünscht, die vollständige Verwirklichung der Vernunft zu bewirken und eine Gesellschaft zu schaffen, in der die Vernunft vollständig verwirklicht ist, der muß mit aller Kraft abseitiges Wissen und heimliches Gebaren ausmerzen und dafür eintreten, daß die Menschen auf der ganzen Welt gemeinsam dem rechten Weg folgen und sich um größeres Glück bemühen… Ein von Fichte häufig angeführter Ausspruch lautet: "Um der Pflicht willen die Pflicht erfüllen." Dieses Wort ließ der Wesensart der Deutschen während der letzten einhundert Jahre tatsächlich eine unvergleich große Wandlung angedeihen… Fichte sagt weiter: Ich sprach davon, daß die vollständige Verwirklichung der Vernunft das höchste Ideal der Gattung Mensch ist. Doch wünschen wir nicht, daß diese Angelegenheit bis in alle Ewigkeit ein Ideal bleibt. Freilich kann man [dieses Ideal] nicht auf einen Schlag verwirklichen. Deshalb kann es in der

heutigen Welt nicht mehr als ein Ideal sein. Dennoch: Wenn man nur bewirkt, daß jeder Mensch weiß, daß er in Richtung auf dieses Ideal voranschreitet, kommt dessen Verwirklichung mit jedem Tag näher. Nun wird man fragen: Wie kann man bewirken, daß die Menschen gemeinsam in Richtung auf dieses Ziel voranschreiten? Oder noch deutlicher: daß alle Menschen dieses Ideal hochhalten? Und wie kann man sie dazu veranlassen, diesem großen Ideal stets zu entsprechen? Fichte antwortet darauf: Dem Wesen nach ist das Ideal gewiß bei allen Menschen gleich. In seinem Grad gibt es jedoch alle möglichen Unterschiede. Alle Menschen nehmen den Grad, in dem sie das Ideal hegen, [als Maßstab], um ihn den anderen vorzuschreiben. Immer wenn wir sehen, daß der Grad der anderen nicht an unseren heranreicht, wünschen wir, sie zu Fortschritten anzuleiten und zu bewirken, daß sie sich uns angleichen…. Was Fichte den Wettstreit der Geister nennt, heißt nichts anderes, als daß jeder seinen freien Willen äußert, um in gegenseitigen Wettbewerb zu treten. Jeder Mensch wünscht, die anderen seinem Willen anzugleichen. Doch nur das Höchste Gute kann den endgültigen Sieg davontragen. Dabei kommt es nach Fichte auf die Kraft an, eine Wandlung zu bewirken, und nicht auf die Kraft zur Unterdrückung. Und deshalb steht das, was er hier sagt, mit dem vorher Gesagten ganz und gar nicht im Widerspruch. Alle europäischen Philosophen gefallen sich darin, immer wieder von Freiheit und Gleichheit zu reden. So wurde diese Unsitte auch nach China eingeführt. Wenn sie nicht besiegt wird, werden die, die sich um das Reich sorgen, [Freiheit und Gleichheit] als schändlich abtun. Doch wenn man diese Begriffe so wie Fichte erklärt, wie sollte es da auch nur das geringste Übel geben? [Ihm zufolge] muß es nämlich erst die Freiheit des Willens geben, bevor es etwas gibt, worauf die Verantwortlichkeit für gutes und schlechtes Handeln zurückzuführen ist… Das Benehmen der jungen Leute, die in unserem China von Freiheit gehört haben, ist von Fichtes Standpunkt betrachtet, eindeutig [das Benehmen von] Sklaven der äußeren Dinge und damit dem eigentlichen Wesen der Freiheit gerade entgegengesetzt. Mit der Gleichheit verhält es sich genauso. Der erste Grundsatz von Fichtes Erklärung der Gleichheit besteht darin, die Freiheit der anderen zu achten. Denn wenn die Menschen gegenseitig ihre Freiheit achten, dann ist die Gleichheit die daraus hervorgehende Ordnung. Und wie sollten dann Ausbrüche zügelloser Unordnung noch Unheil stiften können? Diejenigen, die sich auf die Gleichheit berufen, um die Ordnung zu zerstören, befinden sich ebenfalls in genauem Gegensatz zu dem, was Fichte als Gleichheit bezeichnet. Wenn jemand [die beiden Begriffe] wie Fichte [erklärt], kann man daher in der Tat sagen, daß er gut von Freiheit und Gleichheit spricht. Fichte sagt weiter: Der Höhepunkt in der Entwicklung der Gattung Mensch besteht in der Harmonisierung der allen gemeinsamen Vernunft. Auf den ersten Blick hängen die Worte, Gedanken und Taten jedes Menschen von etwas anderem ab. Bei einigen ist es dieses, bei anderen jenes. Es herrscht ein solches Durcheinander, daß es scheint, als sei es nicht auf einen Nenner zu bringen. Doch auch wenn die Wege verschieden sind, ist das Ziel gemeinsam; der Grund ist der gleiche, auch wenn die Pläne zahlreich sind. Da es jedoch eine gemeinsame Vernunft gibt, die man als Ausgangspunkt ansehen kann, sind die Menschen selbst in der Lage, in Richtung auf das Ziel der Harmonisierung voranzukommen. Und wenn sie sich voll und ganz diesem Ziel widmen, dann wird die Substanz ihrer Vernunft vollkommen gleich werden. Dies nennt man: "Beim höchsten Guten anhalten." Die natürliche Pflicht unserer Klasse gegenüber der Gesellschaft besteht in nichts anderem, als unsere bescheidenen Kräfte darin zu erschöpfen, die Gesellschaft zu unterstützen und dazu anzutreiben, "beim höchsten Guten anzuhalten". Der Sinn dessen, was Fichte, wie ich schon dargelegt habe, als "die völlige Gleichheit der Substanz der Vernunft" bezeichnet, zielt fast auf dasselbe wie die "wahre Soheit" in der buddhistischen Lehre. Doch was die buddhistische Lehre "den Wunsch, die wahre Soheit zu kultivieren" nennt, besagt, daß man seine ganze Kraft darauf verwenden soll, [den Kreislauf von] Leben und Vergehen zu durchbrechen. Was Fichte lehrt, ist dem genau entgegengesetzt. Zu sagen, daß man sich der Abfolge von Leben und Vergehen widersetzen soll, reicht als Vehikel zur Verwirklichung der wahren Soheit nicht aus. Aus diesem Grund hält die buddhistische Lehre die Befreiung vom Gesetz der Welt für das letzte Ziel, während Fichte zu dem Ergebnis kommt, daß man sich nicht vom Gesetz der Welt entfernen darf. Bei Fichte heißt es: In die Region der harmonisierten Vernunft kann man nur gelangen, wenn jeder einzelne seine Vernunft selbst entfaltet, jeder jeden unterstützt und jedem hilft, und jeder eine

würdige Haltung zeigt. Es gibt jedoch nur zwei Wege, seine Kraft hierfür zu verwenden. Erstens: Geben, und zweitens: Nehmen. Was heißt "Geben"? Es bedeutet, den anderen Menschen ihre Freiheit zu belassen. Was heißt "Nehmen"? Es bedeutet, von anderen Menschen Nutzen zu ziehen… Fichte meint, daß man, wenn man es nur vermag, die tiefgründige Wahrheit der beiden Methoden des Gebens und Nehmens zu begreifen, selbst in der Lage ist, das Vorhandene und das Nicht-Vorhandene einander durchgängig zu machen, Hart und Weich einander ausgleichen zu lassen und Zuviel und Zuwenig einander auffüllen zu lassen…

Klassen und Aufgabenteilung

Warum gibt es in der Gesellschaft Klassen? Entstehen diese Klassen zufällig? Oder ist [ihre Entstehung] in gewisser Weise unvermeidbar? Und befinden sich diese Klassen eigentlich in Übereinstimmung mit dem Rechten Maß? Oder tun sie dem Weg der Menschen Gewalt an? Fichte beantwortet auch diese Fragen seinen philosophischen Grundsätzen gemäß. In seiner Schrift heißt es: Die Gattung Mensch kommt jeden Tag mit der außer ihr liegenden natürlichen Welt in Berührung. Die natürliche Welt ist majestätisch und vielgestaltig. Ihr Aussehen ist in vollkommener Unordnung. Sie ist äußerst vielfältig und uneinheitlich. Und so ist auch das, was wir Menschen empfinden, jeweils verschieden. Manche empfinden dieses Phänomen, aber nicht jenes, und doch ist es ein und dasselbe Phänomen... Wenn Fichte von "Gewinn" und "Vermögen" spricht, so sind dies nur Illustrationen, er meint keineswegs nur materiellen Gewinn oder nur materielles Vermögen… Fichte sagt: Es gibt nur zwei Wege, sich in der Gesellschaft zu bewegen: Die Doktrin der Aufgabenteilung und die Doktrin der individuellen Allmacht. Ein Leben nach der Doktrin der individuellen Allmacht hinge in nichts von der Unterstützung anderer ab und verließe sich allein auf die eigene Kraft, um die natürliche Welt zu erschließen… Fichte sagt weiter: Die Wahl eines Menschen, welchem Beruf er nachgehen soll, muß aus freien Stücken und mit äußerster Bedacht getroffen werden. Falls nämlich ein Mensch es liebt, das zu nutzen, worin er schwach ist, anstatt das, worin er stark ist, wird das, worin er vormals stark war, notwendigerweise allmählich verkümmern und schließlich völlig aufgerieben. Darüber hinaus läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß seine Erfolge in dem, worin er von Anfang an schwach ist, selbst dann, wenn er bereit sein sollte, alles zu opfern, um diesem nachzugehen, doch niemals dem [Erfolg] der anderen Menschen gleichkommen wird. So wählt er es notwendigerweise selbst, seinen [potentiell] nützlichen Leib im entlegensten Winkel der Gesellschaft zu vergraben, und wird bis an sein Ende enttäuscht und niedergeschlagen sein. Solches [Tun] nennt man: Selbstaufgabe… Fichte sagt dann noch einmal: Wenn wir die gesellschaftlichen Beziehung begreifen, durch die wir selbst mit den anderen verbunden sind, können wir erkennen, daß das, was wir für andere erarbeiten, zugleich das ist, was wir für uns selbst erarbeiten, und daß das, was wir für uns selbst erarbeiten, zugleich das ist, was wir für die Gesellschaft erarbeiten. Glück und Profit der Gesellschaft, Glück und Profit der anderen und unser eigenes Glück und unser eigener Profit sind in Wirklichkeit drei Bezeichnungen für dieselbe Sache, [die drei] hängen voneinander ab und können nicht getrennt werden… Fichte sagt weiter: Wenn man sich über diesen Punkt klar ist, dann wird man sich, ohne sich jemals gehen zu lassen, der hohen oder niedrigen Klasse gemäß [verhalten], der man angehört. Die Unternehmungen der Gesellschaft sind vielfältig. Wenn die, die ihnen nachgehen, alle zur selben Seite neigen, wie sollte dann selbst der teuerste Deich nicht wie ein Ameisenhügel [von den Fluten] erstiegen und überwunden werden? Am Beispiel der Armee läßt sich dies verdeutlichen. Wenn die ganze Armee nur aus Offizieren bestünde, wie sollte sie dann kämpfen können? Der erfolgreiche Kampf und die Aufzeichnung verdienstvoller Taten sind die Arbeit des Fußvolks. So ist [das Fußvolk] den Offizieren in der Hinsicht gleich, daß jeder sich nur seiner Stellung entsprechend verhält und jeder nur seine Talente und Fähigkeiten erschöpft. Wer sich dies zu Herzen nimmt, wird zur Ruhe kommen, und wer es auf sich nimmt, diesem Vorbild nachzueifern, wird sehen, daß weder die Gesellschaft das Ich noch das Ich die Gesellschaft trägt. Fichte sagt weiter: Wenn man sich über diesen Punkt klar ist, dann kann man Erfolge und Niederlagen ausgleichen und Tod und Leben vereinen…

Was der Verfasser oben dargelegt hat, sind die berühmten Reden, die Fichte vor einem breiten Publikum gehalten hat. Ihr Einfluß auf die Herzen der Menschen im Deutschland der letzten

einhundert Jahre ist sehr groß. Ich weiß nicht, ob die Menschen in unserem China aus ihrer Lektüre Nutzen ziehen können. Wenn sie es nicht können, [so liegt dies daran, daß] meine Gelehrsamkeit und [meine Art] der Darstellung nicht ausreichen, um ihnen gerecht zu werden. Von Fichte gibt es ein weiteres Buch über die Bestimmung der Beamten und Edlen. Die Worte dieses Werkes veranlassen die Menschen noch eindringlicher, sich [für ihr Land] einzusetzen. Ich werde [die Gedanken dieses Buches] daher in einem weiteren Aufsatz darlegen, der in der nächsten Ausgabe erscheinen wird.

Joachim Kurtz : Liang Qichao fand in Fichte einen westlichen Denker, der es ihm erlaubte, Elemente seiner frühen Überzeugungen mit Einsichten zu kombinieren, die ihn während der folgenden Jahre zu einer zunehmend konservativen Hatlung in Fragen von Kultur, Bildung, Staat und Gesellschaft führen sollten. Liang macht keine genauen Angaben zu den Quellen ausser, dass er sich auf die 'populären Vorlesungen' Fichtes bezogen hat. Da Liang keine europäische Sprache beherrschte, hat er sich vermutlich auf die japanische Übersetzung von Sugitani Taizan bezogen. [Fichte, Johann Gottlieb. *Ningen tenshokuron : jinsei kaisetsu*. Übers. von Sugitani Taizan. (Tokyo : Hakubunkan, 1906). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *The popular works of Johann Gottlieb Fichte*. Transl. from the German by William Smith ; with a memoir of the author. Vol. 1-2. (London : J. Chapman, 1848-1849). Die Lehre von der Bestimmung des Menschen in der Welt]. Darin enthalten sind Auszüge aus Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten [1794], Die Bestimmung des Menschen [1800], Die Anweisung zum seligen Leben [1806].
Liang beschreibt in der Einführung Fichtes Bedeutung für die neuere deutsche Geschichte und will zeigen, dass Fichtes Erkenntnisse auf das zeitgenössische China übertragbar seien.

Liang Zhixue ; Shen Zhen : Liang Qichao übte scharfe Kritik an der Doktrin 'Zurück zum Alten' und veröffentlichte seine Schrift um die Volksmassen im Kampf gegen jene Richtung zu ermutigen. Liang zollte Fichte als Patrioten in seinem heldenhaften Kampf Hochachtung und stellte fest, dass die Reden an die deutsche Nation ein hervorragendes Dokument jener entscheidungsvollen Zeit seien, deren ‚heilige Kraft allen Deutschen tief ins Herz gedrungen war und sogar von Kindern verstanden wurde'. Er richtete einen Appell an das chinesische Volk : "Lassen Sie Ihren Mut nicht sinken. Sie sollen nicht tatenlos auf den Tod warten, sondern Fichtes Belehrungen annehmen !" Liang betonte im Hinblick auf die damalige üble Lage : 1. Fichtes Bemühungen laufen darauf hinaus, die Einheit von Wissen und Gewissen herzustellen und den Übergang von der Spekulation über das absolute Ich zum handelnden Ich zu finden ; dieses Ich soll sich in der Welt der Erscheinungen entfalten und bewähren ; es soll Echtes vom Unechtem durch das Wissen unterscheiden und seine Handlungen durch sein Gewissen bestimmen, um die Verlockung und Beherrschung durch das Nicht-Ich abzustreifen. Im Gegensatz zur konfuzianischen Schule ist Fichtes Lebensanschauung nicht zurückweichend, sondern vorwärtsstrebend. 2. Das höchste Ideal der Menschheit ist die vollkommene Verwirklichung der Vernunft. Jedes Individuum hat seine besonderen Ideale vom Menschen, die sich zwar nicht wesentlich, aber doch in Nuancen und Graden unterscheiden. Jeder prüft nach seinem eigenen Ideal denjenigen, den er für einen Menschen anerkennt. Wen er darunter findet, den sucht er dazu emporzuheben. Der Staat ist ein machtvolles Mittel zur Verwirklichung dieser Ideale. Jeder Mensch soll also wissen, dass seine Regierung verpflichtet ist, das Ideal zu ralisieren, und dass sie ihre Kraft für diese Aufgabe einsetzen soll. [Kur1:S. 61-65, 96-124]

1919 Zhu, Zhixin. *Guo jia zhu yi zhi fa sheng ji qi bian tai* [ID D15593].
Joachim Kurtz : Unter dem Eindruck der für China unglücklich verlaufenen Versailler Verhandlungen propagiert Zhu Zhixin einer von Fichte angehauchter Form des antiimperialistischen 'Internationalismus' als Mittel zur Überwindung der Ohnmacht des Landes gegen die westlichen Mächte. [Kur2:S. 223]

1922 Huang, Guangdou. *Feixute lüe zhuan ji qi jiao yu xue shuo* [ID D19594].
Joachim Kurtz : Huang Guangdou zieht einen Vergleich zwischen dem Zerfall Chinas und Fichtes Deutschland. [Kur2:S. 223]

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 [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 nationalisozialistische 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 bestimmbaren 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 verschäften '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]

1932- [Fichte, Johann Gottlieb. *Reden an die Deutsche Nation*].
Joachim Kurtz : Generelle Übereinstimmung herrscht unter chinesischen Fichteanern nicht nur über die anhaltende und anscheinend nahezu beliebig aktualisierbare Bedrohung des Landes und die daraus nach dem Vorbild Fichtes abgeleitete Notwendigkeit und grundsätzliche Rechtmässigkeit uneingeschränkter Selbstbehauptung. Drei weitere Aspekte, die spezifischer aus den Reden hervorgehen, erscheinen fast allen chinesischen Autoren zustimmungsfähig ; 1. Das Ethos von 'Redlichkeit, Selbsttreue und Pflichtgemässheit', das Fichte für sich in Anspruch nimmt und deshalb auch von seinen Landsleuten einfordern zu können glaubt. 2. Die Überzeugung, dass eine vollständige 'Revolution der Denkungsart' bzw. ‚moralische Erneuerung' jedes Einzelnen erforderlich ist, um das 'Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit', dessen Eintreffen mit Fichte auch für China als tiefere Ursache der nationalen Krise festgestellt wird, zu überwinden. 3. Die rhetorischen Mittel, mit deren Hilfe Fichte für diese Erneuerung wirbt, allen voran das Pathos totaler Identifikation, das darauf abzielt, jede kritische Distanz zwischen Redner und Zuhörer aufzuheben.
Das selbstlose Ethos, das Fichte sich in seinen Reden selbst zuschreibt, wird von chinesischen Autoren fast einmütig in geradezu elegischem Tonfall gepriesen. Die Einsicht, dass der Einzelne nichts, die Gemeinschaft alles ist, als einzigen Ausweg aus der gegenwärtigen Not zu befördern, ist das erklärte Ziel der Reden und auch der meisten ihrer chinesischen Rezipienten. Dem Argumentationsgang der Reden zufolge, muss sie ihren Ausgang bei einer schonungslosen Selbstkritik nehmen. Die meisten chinesischen Autoren begnügen sich in diesem Zusammenhang freilich damit, Fichte die 'Eigensucht' und 'Apathie' seiner Zeitgenossen anprangern zu lassen, und darauf zu verweisen, dass auch chinesische Leser gut beraten wären, sich diese Kritik zu Herzen zu nehmen.
Fichtes 'rednerische Erzeugung des nationalen Selbst' erschien vielen Rezipienten bewundernswert. Die zentrale rhetorische Leistung Fichtes besteht chinesischen Darstellungen zufolge darin, sein Publikum nicht nur über einen Sachverhalt zu 'belehren', sondern auch zu 'beleben' und so unmittelbar zum eigenen Handeln zu 'bewegen' oder in die unabweisbaren Notwendigkeiten zu 'zwingen'.
[Biographie von Fichte].
Viele Darstellungen lesen sich als eine eigentümliche Mischung aus biedermeierlicher Heldensage und konfuzianisch inspirierter Gelehrtenbiographie. Entscheidend für die Begeisterung, die Fichtes Biographie in China weckt, ist die ungeheure Wirkung, die seinem Engagement zugeschrieben wird. Aus vielen chinesischen Texten geht hervor, dass sich Anhänger Fichtes durchaus eine Verbesserung ihres eigenen Ansehens davon versprachen, sich in die Tradition des Philosophen einzureihen und ein ähnlich uneigennütziges Ethos für ihr Handeln zu reklamieren. [Kur2:S. 227-228, 230, 232]

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]

1935-1936 Joachim Kurtz : Es gibt Aufrufe nach 'einem chinesischen Fichte' in Tageszeitungen und Gelehrten Zeitschriften. Besondere Beachtung findet dabei das Gewicht, das Fichte dem 'Krieg des Wissens' beimisst, dem anscheinend einzigen Schlachtfeld, auf dem sich die zunehmend marginalisierten Intellektuellen noch zutrauen, einen Beitrag zur Überwindung der nationale Notlage leisten zu können. [Kur2:S. 224]

1936 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Zhi shi xue ji chu*. Cheng Shiren yi [ID D19563].
Liang Zhixue ; Shen Zhen : Obgleich diese Übersetzung einige Mängel aufweist, erweckte sie doch grosses Interesse an einer gründlichen Untersuchung des transzendentalen Idealismus. [Fich24:S. 289]

1947 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Ren de tian zhi*. Fan Xingnan, Gu Shouguan yi [ID D19558].
Liang Zhixue ; Shen Zhen : In der Einführung wird hervorgehoben, dass Fichte bewusst die Einheit von Denken und Hendeln anstrebte und den freien Willen mit Begeisterung erfüllte. [Fich24:S. 289]

1949- Liang Zhixue ; Shen Zhen : Die Erforschung und Verbreitung von Johann Gottlieb Fichte trat in eine neue Phase. Wenn zuvor die Erforschung der eigentlich phiosophischen Erkenntnisse Fichtes noch keinen wichtigen Platz eingenommen hatte, so legte man jetzt grossen Wert darauf. Waren Fichtes sozialpolitische Gedanken früher auf die nationale Befreiungsbewegung angewendet worden, so beachtete man sie jetzt mit dem Ziel des Aufbaus des Sozialismus. Wir halten nicht mehr die Beurteilung seiner Philosophie nach dem Geschmack einer Minderheit für wesentlich, sondern den Eingang ihrer Lehren in die sozialistische Praxis, die die chinesischen Volksmassen verwirklichen wollen.
Im Unterschied zu früheren Übersetzungen werden Fichtes Bücher unmittelbar aus dem Deutschen ins Chinesische übersetzt. [Fich24:S. 290-291]

1958 Yin, Haiguang. *Gen zhe wu si de jiao bu qian jin* [ID D17144].
Yin schreibt : Die metaphysischen Kulturalisten nehmen Hegels [dialektischen] Entwicklungsprozess, halten sich an [Johann Gottlibe] Fichtes Solipsismus, betonen das subjektive Bewusstsein, nehmen [Immanuel] Kants Konzepte, mischen Kongzi und Mengzi unter und stellen sich borniert auf die Reste von Volkssitten, um die 'Substanz chinesischer Gelehrsamkeit' zu verteidigen. Nach Auffassung dieser Leute ist gegen den 'Gebrauch' der westlichen Gelehrsamkeits nichts einzuwenden, weil es sich dabei um etwas 'Äusserliches' handelt, um ein Kleidungsstück, das sich wechseln lässt, ohne dass die Würde Schaden nimmt… [Kant3]

1976- Liang Zhixue ; Shen Zhen : 1. Manche chinesische Johann Gottlieb Fichte-Forscher beginnen mit dem Studium der Wissenschaftslehre. Sie haben dem wissenschaftlichen Publikum in China gezeigt, dass die idealistische Methode Fichtes vor allem deswegen interessant ist, weil in ihr ein dialektischer Ansatz zur Geltung kommt, der für die weitere Entwicklung der Dialektik insgesamt von grosser Bedeutung ist. Aus dem von Fichte aufgeschlossenen Verhältnis des Subjekts zum Objekt liess sich eine wichtige Schlussfolgerung ziehen : Fichtes System ist ein revolutionärer Idealismus, weil der Gedanke der alles bestimmenden Forderung der Umgestaltung der Wirklichkeit in ihm ein grundlegender ist, der uns motiviert, die alte Welt in eine neue zu transformieren.
2. Andere chinesische Fichte-Forscher beginnen mit dem Stium der gesellschaftspolitischen Gedanken Fichtes. Sie haben dem chinesischen Studierenden gezeigt, dass Fichte nicht nur ein leidenschaftlicher Patriot, sondern auch ein ernstzunehmender Demorkat gewesen ist, der an den Grundsätzen der Französichen Revolution bis an sein Lebensende treu festhielt und für die Überwindung der in Deutschland vorhandenen reaktionären feudal-absolutistischen Zustände anhaltend und mühsam kämpfte. Es wurde ersichtlich, dass Fichte auch ein ausgezeichneter Vorkämpfer sozialer Gerechtigkeit war, der die Abschaffung der Privilegien des Adels und des Klerus forderte und dem eine ideale Gesellschaft als Ziel vorschwebte, in der jedes ihrer Mitglieder auf der Grundlage eines ihm vom Vernunftstaat garantierten Eigentums arbeiten und davon leben können werde.
3. Einige chinesische Fichte-Forscher gehen von der Erforschung des Lebensweges dieser Persönlichkeit aus. Wir haben erkannt, dass Fichte als Person sich wesentlich von Kant, Hegel und Schelling unterschied und dass der modifizierende Einfluss der Persönlichkeit und des Charakters auf das philosophische System bei keinem der Vertreter der klassischen deutschen Philosophie so stark wie bei Fichte war. Deshalb muss mann bei der Erforschung seiner Philosophie zugleich seine Persönlichkeit würdigen und seinen Charakter richtig erkennen. [Fich24:S. 291-292]

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]

1981-1991 Joachim Kurtz : Liang Zhixue beschreibt in seinen Schriften sein Engagement für Johann Gottlieb Fichte ausdrücklich als patriotischen Beitrag zum 'Anti-Hegemonismus'. Obwohl seine Interessen sich in dieser Hinsicht mit denen der Partei überschneiden, bemüht er sich, neben Fichtes 'Patriotismus' auch seinem 'Demokratismus' Geltung zu verschaffen. Dies in erster Linie in der Forderung nach Rede- und Publikationsfreiheit, sowie der Absage an jede Form autokratischer Willkür. [Kur2:S. 226]

1984 Erster offizieller Besuch von Reinhard Lauth in Beijing. Die von ihm in der Akademie und der der Beijing-Universität gehaltenen Vorträge über Johann Gottlieb Fichte sowie seine Schriften haben in China nicht nur wachsendes Interesse erweckt, sondern auch einen neuen Aufschwung der Fichte-Forschung herbeigeführt. [Fich24:S. 293]

1989- Jährliches Symposium über Johann Gottlieb Fichte in China. [Fich24:S. 293]

1990 Cheng, Zhimin. *Jue dui zhu ti de jian gou* [ID D19569].
Liang Zhixue ; Shen Zhen : Cheng Zhimin arbeitet heraus, dass Fichtes System ein in sich geschlossenes Ganzes ist, indem das selbständig setzende Ich zu allem, und alles zu diesem absoluten Ich führt, und dass diese Entfaltung des Ich sich in den verschiedenen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens manifestiert. [Fich24:S. 194]

1991 Liang, Zhixue. *Feixite qing nian shi qi de zhe xue chuang zuo* [ID D19577].
Liang Zhixue ; Shen Zhen : Liang hat die intellektuelle Entwicklung Fichtes im Detail gründlich verfolgt. Nach seiner Auffassung ist eine progressive Entwicklung von Kant zu Fichte erfolgt, indem letzterer mittels der klassischen axiomatischen Methode die Deduktion aller Lehrsätze aus einem höchsten Grundsatz ausgeführt hat. Doch ging Fichte noch über diese Methode hinaus, indem er forderte und durch ein folgerichtiges Verfahren deduzierte, dass das anfängliche Verfahren mit dem Endresultat desselben koinzidiert. Nach Liangs Sicht hat der junge Fichte seine gesellschaftspolitischen Theoreme nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre erarbeitet, wobei Thesen der schon vorhandenen Naturrechtslehren als gültig deduziert werden konnten, wodurch zugleich der ungenügende Empirismus der Vorgänger eliminiert wurde. Fichtes Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution ist von demokratischem Enthusiasmus erfüllt und gefühlsstark geschrieben, was unsere heutigen Leser stark animiert. [Fich24:S. 194]

1993 Xie, Dikun. *Feixite de zong jiao zhe xue* [ID D19582].
Liang Zhixue ; Shen Zhen : Xie verfolgt vor allem die Veränderungen in Fichtes Religionsauffassung. Seiner Meinung nach steht die frühe Religionsauffassung Fichtes dem Protestantismus nahe, die späte jedoch dem Katholizismus. Aber in beiden Varianten ist der herrschende Gedanke der, dass die Religion den Vernunftzweck erfüllt. Xie schätzt die Gotteslehre Fichtes hoch ein, verfolgt ihre geschichtlich bedeutsame Wirkung und schreibt ihr schliesslich auf eine aktuelle Bedeutung für die Bildung der Menschen bei. [Fich24:S. 294]

Bibliographie : Autor

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]

1936 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Zhi shi xue ji chu*. Feixite zhu ; Cheng Shiren yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1936). (Wan you wen ku ; 2). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. (Leipzig : C.E. Gabler, 1794).
知識學基礎 [WC]

1938 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Feixide gao Deyizhi guo min shu*. Feixide zhu ; Zang Guang'en yi. (Chengdu : Hang kong wei yuan hui zheng zhi bu, 1938). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Reden an die deutsche Nation*. (Berlin : In der Realschulbuchhandlung, 1808).
菲希德告德意志國民書 [WC]

1940 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Zhongguo Deyizhi min zu*. Yang Bingchen yi. In : Zhong de xue zhi = Aus deutschem Geistesleben ; no 2-4 (1940). [Fich3]

1942 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Gao Deyizhi guo min*. Feixite zhu ; Ma Cai yi. (Chongqing : Du li chu ban she, 1942). (Zhe xue ming zhu yi cong). Übersetzung fon Fichte, Johann Gottlieb. *Reden an die deutsche Nation*. (Berlin : In der Realschulbuchhandlung, 1808).
告德意志國民 [WC]

1947 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Ren de tian zhi*. Feixite zhu ; Fan Xingnan, Gu Shouguan yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1947). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Die Bestimmung des Menschen*. (Berlin : Vossische Buchhandlung, 1800).
人的天職 [WC]

1955 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Gao Deyizhi guo min shu*. Feixide zhu, Zang Guang'en yi. [Rev. ed.]. (Taibei : Zhonghua wen hua chu ban shi ye wei yuan hui, 1955). (Xian dai guo min ji ben zhi shi cong shu ; 3). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Reden an die deutsche Nation*. (Berlin : In der Realschulbuchhandlung, 1808).
告德意志國民書 [WC]

1961 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Zhi shi lun*. Chen Yishou yi. (Taibei : Guo fang yan jiu yuan, 1961). (Shi jian cong kan). [Übersetzung von *Fichtes Wissenschaftslehren*].
知識論 [WC]

1962 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Zi ran fa ji chu*. Feixite zhu ; Chen Yishou yi. (Taibei : Guo fang yan jiu yuan, 1962). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. (Jena ; Leipzig, C.E. Gabler, 1796-1797).
自然法基礎 [WC]

1963 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Dao de xue ti xi*. Feixite zhu ; Chen Yishou yi. (Taibei : Guo fang yan jiu yuan, 1963). (Shi jian cong kan ; 44). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. (Jena ; Leipzig : C.E. Gabler, 1798).
道德學體系 [WC]

1980 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Lun xue zhe de shi ming*. Feixite zhu ; Liang Zhixue, Shen Zhen yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1980). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. (Jena ; Leipzig :C.E. Gabler, 1794).
论学者的使命 [WC]

1982 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Ren de shi ming*. Feixite zhu ; Liang Zhixue, Shen Zhen yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1982). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Die Bestimmung des Menschen*. (Berlin : Vossische Buchhandlung, 1800).
人的使命 [WC]

1984 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Lun xue zhe de shi ming ; Ren de shi ming*. Feixite zhu ; Liang Zhixue, Shen Zhen yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1984). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. (Jena : C.E. Gabler, 1794). Fichte, Johann Gottlieb. Die Bestimmung des Menschen. (Berlin : Vossische Buchhandlung, 1800).
論學者的使命 人的使命 [WC]

1986 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Quan bu zhi shi xue de ji shu*. Feixite zhu ; Wang Jiuxing yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1986). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. (Leipzig : C.E. Gabler, 1794).
全部知识学的基础 [WC]

1990- [Fichte, Johann Gottlieb]. *Feixite zhu zuo xuan ji*. Liang Zhixue zhu bian. Vol. 1-5. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1990-). [Übersetzung der Werke von Johann Gottlieb Fichte].
费希特著作选集 [WC]

1995 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Lun li xue ti xi*. Feixite zhu ; Liang Zhixue, Li Li yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1995). (Wai guo lun li xue ming zhu yi cong). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. (Jena ; Leipzig : C.E. Gabler, 1798).
伦理学体系 [WC]

1998 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Xian shi dai de gen ben te dian*. Feixite zhu ; Shen Zhen, Liang Zhixue yi. (Shenyang : Liaoning jiao yu chu ban she, 1998). (Xin shi ji wan you wen ku. Wai guo wen hua shu xi). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. (Berlin : Im Verlage der Realschulbuchhandlung, 1806).
现时代的根本特点 [WC]

1998 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Zi ran fa quan ji chu*. Feixite zhu ; Xie Dikun, Cheng Zhimin yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2004). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. (Jena ; Leipzig : C.E. Gabler, 1796-1797).
自然法权基础 [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]

2001 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Lun Faguo ge ming*. Feixite zhu ; Li Li yi ; Liang Zhixue jiao. (Guiyang : Guizhou ren min chu ban she, 2001). (Chen zhong yi cong). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*. ([S.l., s.n.], 1793). [Anonym veröffentlichte Flugschrift].
论法国革命 [WC]

2003 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Dui Deyizhi min zu de yan jiang*. Feixite zhu ; Liang Zhixue, Shen Zhen, Li Li yi. (Shenyang : Liaoning jiao yu chu ban she, 2003). (Xin shi ji wan you wen ku ; 6). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Reden an die deutsche Nation*. (Berlin : In der Realschulbuchhandlung, 1808).
对德意志民族的演讲 [WC]

2003 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Ji yue sheng huo zhi nan*. Feixite zhu ; Li Wentang yi. (Shenyang : Liaoning jiao yu chu ban she, 2003). (Xin shi ji wan you wen ku ; 6). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Die Anweisung zum seligen Leben*. (Berlin : [s.n.], 1806).
极乐生活指南 [WC]

2007 [Fichte, Johann Gottlieb]. *Guo jia xue shuo : huo guan yu yuan chu guo jia yu li xing wang guo de guan xi*. Feixite zhu ; Pan Derong yi. (Taibei : Zuo an wen hua, 2007). (Ren lei de jing dian ; 70). Übersetzung von Fichte, Johann Gottlieb. *Staatslehre, oder, Über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche : in Vorträgen, gehalten im Sommer 1813 auf der Universität zu Berlin*. (Berlin : Reimer, 1820).
國家學說 : 或關於原初國家與理性王國的關係 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1902 Du, Shizhen. *Deguo zhe xue si xiang zhi bian qian*. In : Xin shi jie xue bao ; vol. 1, no 3 (1902). [Die Wandlung des philosophischen Denkens in Deutschland]. [Kur1]

1902 [Anonym]. *De yi zhi liu da zhe xue zhe lie zhuan*. In : Da lu ; vol. 1, no 1 (1902). [Biographien von sechs grossen deutschen Philosophen]. [Kur1]

1903 [Anonym]. *Zhe xue gai lun*. Housheng yi. Teil 1-7. In : Jiangsu ; no 3-7 (Nov.-Dez. 1903). [Einführung in die Philosophie ; betr. Johann Gottlieb Fichte ; Übersetzung aus dem Japanischen]. [Kur1]

1906 Zhang, Taiyan [Zhang, Binglin]. *Jian li zong jiao lun*. In : Min bao ; no 8 (Nov. 1906). [Über die Gründung einer Religion ; betr. Johann Gottlieb Fichte und Baruch de Spinoza].
建立宗教論 [WC]

1906 [Bliss, William]. *She hui zhu yi shi da gang*. Yuan Shi [Liao Zhongkai] yi. In : Min bao ; vol. 7 (Sept. 1906). Übersetzung von Bliss, William. *A handbook of socialism*. (London : S. Sonnenschein, 1895). [Auszug ; Grundriss der Geschichte des Sozialismus]. [Kur1]

1914 Wuwo. *Deguo you guo zhi jiao yu jia Feixituo zhuan*. In : Jiao yu za zhi ; vol. 6, no 1 (April 1914). [Biographie des um sein Land besorgten deutschen Pädagogen Johann Gottlieb Fichte].
德國憂國之教育家菲希脫傳 [Kur1]

1915 Liang, Qichao. *Feisidi ren sheng tian zhi lun shu ping*. In : Da Zhonghua ; no 1-5 (April-Mai 1915). [Kritische Bemerkungen zu Fichtes Lehre von der Bestimmung des menschlichen Lebens].
菲斯的 人生天職論述評 [Kur1]

1922 Huang, Guangdou. *Feixute lüe zhuan ji qi jiao yu xue shuo*. In : Xue yi ; no 4-5 (1922). [Kurzbiographie Fichtes und Grundzüge seiner Erziehungslehre].
費虛特略傳及其教育學說大要 [Kur2]

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

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]

1929 [Deborin, Abraam Moiseevich]. *Feixite de bian zheng fa : bian zheng fa shi de yan jiu*. Debolin zhu ; Cheng Shiren yi. (Shanghai : Ya dong tu shu guan, 1929). Übersetzung von Deborin, Abraam Moiseevich. *Die Dialektik bei Fichte*. In : Marx-Engels Archiv : Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau ; 2 (1927).
斐希特的辯證法 : 辯證法史的研究 [WC]

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]

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]

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]

1942 [Adamson, Robert]. *Feixide sheng ping ji qi zhe xue*. Adanxun zhu ; Jiang Tianji yi. (Chongqing : Du li chu ban she, 1942). (Xian dai zhe xue cong shu). Übersetzung von Adamson, Robert. *Fichte*. (Edinburgh : William Blackwood, 1881). (Philosophical classics for English readers).
斐希德生平及其哲 [WC]

1963 [Oizerman, Teodor Ill'ich]. *Feixite de zhe xue*. Bo Xian yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1963). Übersetzung von Oizerman, Teodor Ill'ich. Filosofiia Fikhte. (Moskva : M. Znanie, 1962). (Novoe v zhizni, nauke, tekhnike ; 2. Filosofiia ; 7).
費希特的哲學 [Fich3]

1974 Zhang, Zhendong. *Xi yang zhe xue dao lun : guan nian yu zhi shi*. (Taibei : Xian zhi chu ban she, 1974). (Xian zhi da xue cong shu ; 5). [Abhandlung über die Philosophie von Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Wittgenstein].
西洋哲學導論 : 觀念與知識 [WC,Baue1]

1975 *Shi ba shi ji mo – shi jiu shi ji chu Deguo zhe xue*. Beijing da xue. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1975). (Xi fang gu dian zhe xue yuan zhu xuan ji). [Abhandlung über Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ludwig Andreas Feuerbach].
十八世紀末-十九世紀初德國哲學 [WC]

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 Zhu, Zhixin. *Guo jia zhu yi zhi fa sheng ji qi bian tai*. In : Zhu Zhixin. Zhu Zhixin ji. Vol. 1-2. (Beijing : Zhong hua shu ju, 1979). [Entstehung und Perversion des Nationalismus].
國 家主義之發生及其變態 [Kur2]

1986 Huang, Gaorong. *Feixite yi shi yuan li chu tan*. (Changchun : Jilin da xue, 1986). M.A. 1986. [Fich3]

1987 Yuan, Shidi. *Lun Feixite de zi wo xue shuo*. (Wuchang : Wuhan da xue, 1987). M.A.-Arbeit. [Über Fichtes Lehre vom Ich]. [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 : 行动的吶喊 [WC]

1988 Xie, Weihe. *Feixite zhu guan xing ji de zi wo xue shuo yan jiu*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue, 1988). Diss. Zhongguo she hui ke xue, 1988. [Studie zu Johann Gottlieb Fichtes Theorie des Ich]. [Fich3]

1990 Cheng, Zhimin. *Jue dui zhu ti de jian gou : Feixite de zhe xue*. (Changsha : Hunan jiao yu chu ban she, 1990). (Bo shi lun cong). [Abhandlung über Johann Gottlieb Fichte].
绝对主体的建构 : 费希特的哲学 [WC]

1991 Liang, Zhixue. *Feixite qing nian shi qi de zhe xue chuang zuo*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1991). [Das philosophische Schaffen Fichtes in seiner Jugend].
费希特青年时期的哲学创作 [WC]

1993 Xie, Dikun. *Feixite de zong jiao zhe xue*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1993). [Abhandlung über Johann Gottlieb Fichtes Religionsphilosophie].
费希特的宗教哲学 [WC]

1994 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Feixite yu Xielin zhe xue ti xi de cha bie*. Heige'er zhu ; Song Zuliang, Cheng Zhimin yi ; Yang Yizhi jiao. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1994). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie*. (Jena : Seidler, 1801). [Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling].
费希特与谢林哲学体系的差别 [WC]

1995 Liang, Zhixue. *Feixite Yena shi qi de si xiang ti xi*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1995). [Abhandlung über Johann Gottlieb Fichte].
费希特耶拿时期的思想体系 [WC]

1995 Wen, Chunru. *Kangde he Feixite de zi wo xue shuo*. (Beijing : Xin hua shu dian jing xiao, 1995). [Die Lehre vom Ich bei Immanuel Kant und Johann Gottlieb Fichte].
康德和费希特的自我学说 [WC]

1995 Wen, Shuling. *Feixite de min zu zhu yi*. (Jiayi : Wen Shuling, 1995). M.A. Arbeit Guoli Zhongzheng da xue, 1995. [Abhandlung über Johann Gottlieb Fichtes Nationalismus]. [Fich3]

1996 Lai, Xianzong. *Shi jian yu xi wang : Kangde de "dao de de xin yang" ji qi zheng yi : Kangde, Feixite he qing nian Heige'er lun lun li shen xue ji qi fang fa lun de fan xing*. (Taipei : Taiwan da xue, 1996). Diss. Taiwan da xue, 1996. [Abhandlung über Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
實踐與希望 : 康德的道德的信仰及其爭議 :
康德費希特和青年黑格爾論倫理神學及其方法論的反省 [Heg10]

1996 Li, Wentang. *Feixite de shi wen*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue yuan, 1996). Diss. Zhongguo she hui ke xue yuan, 1996. [Die Frage nach dem 'Sein' bei Johann Gottlieb Fichte] [Fich3]

1996 Liang, Zhixue ; Shen, Zhen. *Fichte in China*. In : Tagung des Internationalen Kooperationsorgans der Fichte-Forschung in Neapel, April 1995. (Neuried : Ars Una, 1996). [AOI]

1997 Kurtz, Joachim. *J.G. Fichte in China : Materialien zu den Anfängen der chinesischen Rezeption eines deutschen Philosophen*. (Berlin : Kurtz, 1997). M.A. Freie Univ. Berlin, 1997. [AOI]

1998 Lai, Xianzong. *Kangde, Feixite he qing nian Heige'er lun lun li shen xue*. (Taibei : Gui guan tu shu gu fen you xian gong si, 1998). (Gui guan xin zhi cong shu ; 83). [Abhandlung über christliche Ethik bei Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
康德費希特和青年黑格爾論倫理神學 [WC]

2002 Li, Wentang. *Zhen li zhi guang : Feixite yu Haidege'er lun Sein*. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 2002). (Chun cui zhe xue cong shu). [Abhandlung über die Philosophie von Johann Gottlieb Fichte und Martin Heidegger].
真理之光 : 费希特与海德格尔论 Sein [WC]

2003 Guo, Dawei. *Feixite lun li xue si xiang yan jiu*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2003). [Abhandlung über die Ethik von Johann Gottlieb Fichte].
费希特伦理学思想研究 [WC]

2003 Kurtz, Joachim. *Selbstbehauptung mit geliehener Stimme : J.G. Fichte als Redner an die chinesische Nation*. In : Selbstbehauptungsdiskurse in Asien : China - Japan - Korea. Iwo Amelung, Matthias Koch, Joachim Kurtz, Eun-jeung Lee, Sven Saaler (Hrsg.). (München : Iudicium, 2003). (Monographien aus dem Deutschen Institut für Japanstudien der Philipp-Fran-von-Siebold-Stiftung ; 34). [AOI]

2003 Liang, Zhixue. *Feixite Bolin shi qi de ti xi yan bian*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2003). [Abhandlung über die Wissenschaftstheorie von Johann Gottlieb Fichte].
费希特柏林时期的体系演变 [WC]

2006 Shen, Zhen. *Feixite zai dang dai ge guo*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2006). [Abhandlung über den Einfluss von Johann Gottlieb Fichte].
费希特在当代各国 [WC]

2009 Kurtz, Joachim. *Johann Gottlieb Fichte in China : eine Bibliographie, 1914-2005*. http://chspm.univ-paris1.fr/IMG/pdf/FichteBiblioCHINE.pdf.

Fink, Eugen (Konstanz 1905-1975 Freiburg i.B.) : Philosoph

Fischer, Karl Philipp (Herrenberg 1807-1885 Winnenthal, Württemberg) : Philosoph, Professor für Philosophie Universität Erlangen

Bibliographie : Autor

1983 [Fischer, Karl Philipp]. *Qing nian Heige'er de zhe xue si xiang*. Zhang Shiying yi. (Changchun : Jilin ren min chu ban she, 1983). [Das philosophische Denken des jungen Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
青年黑格尔的哲学思想 [Heg10]

Frege, Gottlob = Frege, Friedrich Ludwig Gottlob (Wismar 1848-1925 Bad Kleinen) : Mathematiker, Logiker, Philosoph Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid
fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Fries, Jakob Friedrich (Barby 1773-1843 Jena) : Philosoph, Mathematiker Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid
fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Bibliographie : erwähnt in

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

Fromm, Erich (Frankfurt a.M. 1900-1980 Muralto, Tessin) : Deutsch-amerikanischer Psychoanalytiker, Philosoph, Sozialpsychologe

Bibliographie : Autor

1970 [Koch, Adrienne]. *Wei ji shi dai de zhe xue*. Luosu deng zhu ; Ye Songdao yi. (Taibei : Zhi wen chu ban she, 1970). (Xin zhao wen gu ; 251). Übersetzung von Koch, Adrienne. *Philosophy for a time of crisis : an interpretation, with key writings by fifteen great modern thinkers*. (New York, N.Y. : Dutton, 1959).
危機時代的哲學
[Enthält] :
Toynbee, Arnold J. An historian's view of the crisis of modern civilization .
Einstein, Albert. The faith of a scientist.
Silone, Ignazio. The God that failed.
Forster, E.M. The defense of individualism.
Clark, John Maurice. Alternative to serfdom.
Fromm, Erich. Man for himself.
Buber, Martin. Hebrew humanism.
Maritain, Jacques. Theocentric humanism.
Niebuhr, Reinhold. Christian realism and the political crisis.
Radhakrishnan, Sarvepalli. The religion of the Spirit and the world's need.
Sartre, Jean-Paul. Atheistic existentialism.
Popper, Karl R. Critical rationalism.
Russell, Bertrand. Philosophic rationality for a changing world.
Hook, Sidney. Naturalism and democracy-
Jaspers, Karl. A new humanism.
Koch, Adrienne. Reason and values ; Toward a common faith. [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1998 Chen, Xueming ; Wu, Song ; Yuan, Dong. *Ai shi yi men yi shu : Fuluomu, Maerkusai lun ai qing*. (Kunming : Yunnan ren min chu ban she, 1998). (Sheng huo zhe xue wen cong ; 1). [Abhandlung über Erich Fromm und Herbert Marcuse].
愛是一門藝術 弗洛姆馬爾庫塞論愛情 [WC]

Gadamer, Hans-Georg (Marburg 1900-2002 Heidelberg) : Philosoph, Professor für Philosophie Universität Heidelberg, Professor für Philosophie und Direktor des Philosophischen Instituts Universität Leipzig Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Bibliographie : Autor

1994 [Gadamer, Hans-Georg]. *Zhe xue jie shi xue = Philosophical hermeneutics*. Jiadamo'er zhu ; Xia Zhengping, Song Jianping yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1994). (Er shi shi ji xi fang zhe xue yi cong). Übersetzung von Gadamer, Hans-Georg. *Kleine Schriften*. Bd. 1-3. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1967-1972). [Hermeneutik und Phänomenologie bei Martin Heidegger und Edmund Husserl].
哲学解释学 [WC]

Gagnebin, Laurent = Gagnebin de Bons, Laurent (Lausanne 1939-) : Philosoph, Theologe, Pasteur Eglise réformée de France, Paris

Bibliographie : Autor

1988 [Gagnebin, Laurent]. *Ren shi Sate*. Luolang Jianiebin zhu ; Gu Jiachen yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1988). (Xin zhi wen ku ; 46. Wen hua, Zhongguo yu shi jie xi lie cong shu (Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian). Übersetzung von Gagnebin, Laurent. *Connaître Sartre*. (Paris : Editions Resma, 1972).
认识萨特 [WC]

Gehlen, Arnold = Gehlen, Arnold Karl Franz (Leipzig 1904-1976 Hamburg) : Philosoph, Soziologe Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Geiger, Moritz (Frankfurt a.M. 1880-1937 Seal Harbor, Maine) : Philosoph, Phänomenologe

Bibliographie : erwähnt in

2007 Zhang, Yunpeng ; Hu, Xishan. *Xian xiang xue fang fa yu mei xue : cong Husaier dao Dufuhaina*. (Hangzhou : Zhejiang da xue chu ban she, 2007). [Abhandlung über die Phänomenologie von Edmund Husserl, Moritz Geiger, Roman Ingarden, Mikel Dufrenne].
现象学方法与美学 : 从胡塞尔到杜夫海纳 [WC]

Gellert, Christian Fürchtegott (Hainichen 1715-1769 Leipzig) : Dichter, Moralphilosoph

Bibliographie : erwähnt in

1978 Peng, Yaqing. *Wang zhe suo qin pei di shi ren Gele*. (Taibei : Jia xin shui ni gong si wen hua ji jin hui, 1978). (Jia xin shui ni gongsi wen hua ji jin hui yan jiu lun wen). [Abhandlung über Christian Fürchtegott Gellert].
王者所欽佩的詩人格勒 [WC]

Goldschmidt, Hermann = Goldschmidt, Hermann Levin (Berlin 1914-1998 Zürich) : Philosoph, Dozent für Philosophie Oberseminar des Kantons Zürich

Bibliographie : Autor

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]

Grize, Jean-Blaise (Villars-Burquin, Schweiz 1922-2013) : Professor Logiker, Epistemolog

Bibliographie : Autor

1989 [Grize, Jean-Blaise]. *Xian dai luo ji*. Rang Bulaisi Gelizi zhu ; Li Xiyin yi. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 1989). Übersetzung von Grize, Jean-Blaise. *Logique moderne*. Vol. 1-2. (Paris : Mouton, 1969-1971). (Mathématiques et sciences de l'homme ; 10, 14).
現代邏輯 [WC]

Grohmann, Johann Gottfried (Grosswitz, Reichenbach 1763-1805 Leipzig) : Professor für Philosophie Universität Leipzig, Kunstgelehrter, Kupferstecher

Biographie

1796-1806 *Ideenmagazin für Liebhaber von Gärten, Englischen Anlagen und für Besitzer von Landgütern : um Gärten und ländliche Gegenden, sowohl mit geringem als auch grossem Geldaufwand, nach den originellsten Englischen, Gothischen, Sinesischen Geschmacksmanieren zu verschönern und zu veredeln* [ID D26954].
Johann Gottfried Grohmann schreibt : "Im dritten Viertel des verflossenen Jahrhunderts war in unserer Gartenkunst der chinesische Geschmack der herrschendste und beliebteste. Er musste die Gewalt der Mode anerkennen, um dem chinesischen Geschmack Platz machen. Jetzt ist in England der ägyptische geschätzt – und es ist nicht voraus zu sehen, dass durch die Gesandtschaft, welche der weise Alexander jetzt nach China geschickt hat… den Geschmack der Chinesen in Norden der herrschende werden dürfte ? Seit Jahrtausenden sind die Chinesen so wenig von ihren Sitten und Lebensart als von ihrer Baukunst abgewichen, und werden vielleicht noch Jahrtausende dabei stehen bleiben. Da wir an [William] Chambers chinesischer Baukunst… vortreffliche Schätze besitzen ; so haben wir die drei letzten Hefte dieses Bandes dazu bestimmt, die vorzüglichsten Zeichnungen im chinesischen Geschmack darzustellen". [Cham8:S. 17]

Bibliographie : Autor

1796-1806 *Ideenmagazin für Liebhaber von Gärten, Englischen Anlagen und für Besitzer von Landgütern : um Gärten und ländliche Gegenden, sowohl mit geringem als auch grossem Geldaufwand, nach den originellsten Englischen, Gothischen, Sinesischen Geschmacksmanieren zu verschönern und zu veredeln. = Recueil d'idées nouvelles pour la décoration des Jardins et des Parcs : offertes aux amateurs des jardin anglois et aux proprietaires jalous d'orner leur possessions*. Unter der Aufsicht von Johann Gottfried Grohmann. (Leipzig : Friedrich Gotthelf Baumgärnter, 1796-1806). Ht. 46. [Enthält Eintragungen über William Chambers]. [WC]

1800 Grohmann, Johann G[ottgried]. *Gebräuche und Kleidungen der Chinesen : dargestellt in bunten Gemälden von dem Mahler Pu-Qua in Canton ; als Supplement zu Macartneys und Nan-Braam Houchgeests Reisen*. (Leipzig : Industrie-Comtoir, 1800). [George Macartney, Andreas Everard van Braam Houckgeest]. [WC]

Habermas, Jürgen (Düsseldorf 1929-) : Philosoph, Soziologe, Professor für Philosophie und Soziologie Universität Frankfurt, Direktor Max-Planck-Institut Starnberg

Biographie

1979-2000 Davies, Gloria. *Habermas in China* [ID D24555].
In China, Jürgen Habermas is regularly described as a theorist of contemporary reason, an advocate of cultural pluralism and a defender of human rights. While many Chinese intellectuals regard Habermas as a prominent Leftist thinker and a 'descendant' of the Frankfurt School, they have nonetheless accorded to his repertoire of ideas a utility beyond the politics of Left and Right.
The work of Habermas first attracted the notice of mainland Chinese intellectuals during the initial phase of China's state-led transition from a planned to a market economy between 1979 and the early 1980s. By the early 1990s, Chinese intellectuals acquainted with Habermas's writings were already claiming that his concept of an ever-more inclusive public sphere was highly relevant to their own critical engagement with socio-economic and political injustices emerging out of China'makret reforms. Similarly, Habermas's theory of communicative rationality, originally conceived as a guiding principle for addressing essentially European ethical concerns withhin the multilateral framework of the present-day global exonomy, came to provide these intelleectuals with a handy paradigm for advocating inclusiveness as an ethical norm for Chinese critical inquiry.
Habermas's intellectual authority grew in China throughout the late 1990s as more accounts of different aspects of his work were published in the range of Chinese journals that appeared during this time. The diversity of topics addressed was often taken as a positive sign by Chinese intellectuals that mainland scholarship was on its way towards acquiring an international and professional standard. Tu put it in Sinophone terms, these publications on Habermas signaled to Chinese intellectuals that they were gaining strength in their production of 'xueshu' (methodical, systematic and properly referenced scholarship) and 'xueli' (academic theory) in addition to their already well-established capacity for 'sixiang' (thought of an expressive and independent nature).
At least three distinct approaches to Habermas can be discerned : one, Habermas is viewed as a 'theoretical resource' (lilu ziyuan for democracy via the concepts of the public sphere and communicative rationality ; two, he is a 'resource' for those who seek to defend and promote a uniquely Chinese modernity ; and three, he has served as theoretical legitimation for Pary ideology. [Hab3]

1981 Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981).
Tong Shijun : In his writings, Habermas has rarely mentioned devloping countries in general and China in particular, except in his discussion of Max Weber's conception of occidental rationalism. This essay tries to show, however, that his theory of modernity and modernization based on his theory of communicative action is, compared with other current social theories, more relevant to China. Habermas criticizes Max Weber for observing Chinese culture only from the perspective of ethical rationalization, and suggests that we also observe it from the perspective of cognitive rationalization, and compare it with the Greek tradition insead of the Judeo-Christian tradition. In doing so Habermas refers to Joseph Needham's study of the history of science and technology of ancient China. [Hab1]

2001 Reise von Jürgen Habermas vom 15.-29 April 2001 in China.
During his visit, he delivered seven lectures at universities and research institutes in Beijing and Shanghai. Their topics range from human rights, practical rationaliy, models of democracy, and globalization. In addition, he also participated at several symposia with Chinese intellectuals.

Gloria Davies : When Jürgen Habermas visited China in 2001, he entered a highly contentious intellectual environment. Habermas became, as it were, a key witness who could be used to attest to the veracity of different claims issued in his name by various Chinese intellectuals. This is strikingly illustrated by the care which which Xu Xouyu, Cao Weidong and others noted the times and venues of events at which they allegedly heard Habermas make particular statements. Their contending claims over what Habermas said or what he stood for, based on the supposed veracity of transcripts of personal conversations or group discussions they had with Habermas, bear little resemblance to scholarly communication. Rather, these publicized disagreements carry distinct traces of the discredited Maoist discours in which political accusations and insinuations were once conducted with deadly seriousness, enlisting verbatim quotations or reported statements as 'evidence' of an individual's innocence or guilt. In the numerous Sinophone accounts of Habermas's visit to China, emphasis is given to Habermas's view of human rights as an ongoing negotiation of individual and collective rights. Yet, ironically, in their supposed common valorization of Habermas's communicative rationality, some intellectuals have clearly attacked each other in highly personal terms. [Hab2,Hab3]

2001 Blume, Georg. *Gefährliche Fragen*. In : Zeit online ; 26. April (2001).

Der Philosoph Jürgen Habermas besucht China und trifft auf Studenten, die Menschenrechte fordern, aber den Kapitalismus ablehnen.

Es ist sensationell."Wann spricht ein Philosophieprofessor der prestigebewussten Peking-Universität so banale Worte ? Ganz einfach : Wenn der deutsche Philosoph Jürgen Habermas China entdeckt.

Für Professor Jin Xiping, einer der führenden Hegelianer und Heidegger-Kritiker seines Landes, ist der Besuch schon heute ein Stück chinesischer Philosophiegeschichte. Der Hörsaal der Peking-Universität hat 2000 Plätze, und alle sind besetzt. Jin rechnet nach : John Dewey kam 1919 nach China Bertrand Russell, der englische Philosoph, ein Jahr später. Im vergangenen Jahr sprach Paul Ricoeur in Peking. Doch sonst sei ihm kein bedeutender westlicher Philosoph bekannt, der den Weg ins Reich der Mitte gefunden habe. "Nur von Habermas gibt es ein Dutzend Übersetzungen seiner Bücher", berichtet Jin. Weder Habermas' Lehrer Adorno und Horkheimer noch Heidegger und Derrida seien dem chinesischen Leser in ähnlich ausführlichen Behandlungen zugänglich. Das liege an der herausragenden Rolle, die Habermas als radikaler Kritiker des linken Parteidogmatismus einnähme. "Fast alle kennen Habermas als letzten großen Sozialkritiker", meint Jin. Auch die Unterstützung der Studentenbewegung 1989 - damals sagte Habermas demonstrativ eine Reise nach China ab - sei in guter Erinnerung geblieben. Rückbesinnung ist populärer als vages Fortschrittsdenken

Die Peking-Universität ist die Geburtsstätte aller demokratischen und revolutionären Gedanken in China. Hier begann 1919 die 4.-Mai-Bewegung, die in die kommunistische Revolution führte. Hier tobte die Kulturrevolution, bevor man sich vom Dogmatismus abwandte und 1989 die demokratische Studentenrevolte anzettelte. Diesen Ruf will die Universität nicht verlieren. Sie hat Habermas geladen, über "Modelle der Demokratie" zu sprechen. "Was sonst interessiert die Studenten ?", fragt Professor Jin. Zunächst dachte die Leitung der Peking-Universität an eine unspektakuläre Vorlesung in einer mittelgroßen Aula. Erst als man bemerkt, dass Habermas' Vorlesung am Vortag in der Qinghua-Universität fast zur Peinlichkeit geraten wäre, weil der Saal aus allen Nähten platzte, öffnet man das riesige Auditorium maximum, das einen ganzen Parteitag fassen könnte. "Ich habe mit Gesprächen unter Akademikern gerechnet. Nun spreche ich plötzlich vor offenen Sälen. Es ist alles viel politischer, als ich dachte", staunt der Philosoph.

Habermas liest, was man von ihm kennt : er spricht über liberales und republikanisches Demokratieverständnis. Kein Wort über die chinesischen Zustände. Anschließend hadert er mit sich selbst: "Hätte ich deutlicher werden sollen ?" Es ist der überwältigende Applaus im Audimax der Peking-Universität, der ihm diese Frage beantwortet. Ein Student will von Habermas wissen, ob der Mensch nur eine Übergangsexistenz sei, und erhält die prompte Antwort : "Wenn die Philosophie glaubt, allgemeine Antworten zu geben, muss sie hier schweigen." Das gefällt dem jungen Publikum. Habermas ist keiner, der vorgibt, alles besser zu wissen, im Gegenteil: Schon kurz nach der Ankunft in Peking zeiht sich Habermas, "mit dem Gefühl eines Barbaren hierher zu kommen", der nur wenig über China weiß. Keinesfalls wolle er "die Chinesen belehren". Umso unbefangener können die Pekinger Studenten Habermas zuhören. Sie wollen seine Kritik der modernen westlichen Gesellschaften erst einmal begreifen, bevor sie seine Massstäbe - Menschenrechte, Öffentlichkeit - mit den chinesischen Verhältnissen konfrontieren. Das aber wollen sie selber tun und verbitten es sich von einem westlichen Denker, der ihr Land zum ersten Mal besucht.

Zunächst wollen die Studenten wissen, ob Habermas' Diskurstheorie auch über Kulturgrenzen hinweg Gültigkeit besitzt. Und: "Gibt es in der Demokratie Platz für kollektive Lebensformen ?" Nun ist der Weg zum Dialog frei, Habermas befindet sich ganz in seinem Element. "Die Idee des Sozialismus" wollte die "soziale Verwurzelung von Solidarität, die in der bürgerlichen Demokratie gefehlt hat" - das ist aber auch alles, was er den wenigen im Saal zugesteht, die an der Idee des Sozialismus festhalten wollen. Schon im nächsten Satz distanziert sich der "linke Sozialdemokrat", als der er sich bezeichnet, von jenen "einfachen Formen der Kollektivität", von jener "kämpferischen Solidarität", wie sie den Maoismus prägten. Habermas geht es um die Institutionalisierung von Solidarität. "Ungekränkt miteinander zu leben ist schon viel." Schwacher Applaus. Für chinesische Ohren klingt auch

das wie eine Stimme aus dem Paradies: Ohne Kränkungen leben in einem Land, dessen Reformen die meisten Familien zerbrechen, die einen arbeitslos und die anderen zu Wanderarbeitern machen, ist unvorstellbar - das wissen sogar Elitestudenten. Dann antwortet Habermas auf Fragen nach den Massstäben für Demokratie. Er spricht von einer politischen Kultur, "die uns daran gewöhnt, auch diejenigen anzunehmen, die uns zunächst fremd erscheinen". Wieder nur schwacher Applaus. "Jede Stimme muss gehört werden", fordert Habermas. Doch die Studenten wollen nicht jede Stimme von 1,3 Milliarden Chinesen hören. Dafür fehlen sogar ihnen im gesellschaftlichen Umbruch Zeit und Geduld. Demokratie stellen sie sich als Erlösung von der Partei vor und nicht als Dienst am Nächsten. Endlich spricht Habermas als Bürger einer Weltgesellschaft, wie er sie versteht : "Kulturelle Differenzen sind etwas Schmerzhaftes, aber auch etwas Schönes. Doch die Differenzen sind nicht so tief, als dass man sagen müsste, die Vernunft mache an der Grenze einer Kultur Halt. Gerade mit der chinesischen Tradition ist eine vernünftige Verständigung über sprachliche und kulturelle Grenzen hinweg möglich. Wir erleben das in der Fortsetzung des Diskurses über Menschenrechte. Zunächst bestehen Differenzen. Doch wir reden weiter in der Erwartung, dass wir am Ende zu einer gemeinsamen Interpretation der Menschenrechte gelangen können." Großer Applaus. Menschenrechte und chinesische Tradition: Beides stillt den Durst nach Moral in Zeiten eines wildwüchsigen Kapitalismus.
Drei von ihnen - die Juristin Yang Xu, der Soziologe Tian Geng und der Philosoph Li Jun - sind mit ihrer Englischdozentin Dai Yan nach der Vorlesung zum Teegespräch verabredet. Alle sind fasziniert von der Klarheit, mit der Habermas die Demokratie interpretiert. Sie sind sich einig, dass die von Kant, Hegel und Marx beeinflusste deutsche Denkschule in China weit größeren Einfluss besitzt als die angelsächsische Philosophie. "China wird in Zukunft auf Grundlage der Marktwirtschaft ein demokratisches System aufbauen müssen, und Habermas liefert dafür viele konstruktive Gedanken", sagt Li Jun, ein leiser, hoch intelligenter Denker aus Shanghai. Und doch klingt es ein wenig gelangweilt. Yang Xu, eine konservativ gekleidete junge Frau aus armem Elternhaus, ahnt, warum Li die rechte Begeisterung fehlt. "Wie Habermas glaube ich an die Vernunft. Aber das ändert nichts daran, dass der Alltag in China irrational ist und die Ideen von Habermas kaum Einfluss auf die Wirklichkeit haben." Einmal fehle in China traditionell das Bewusstsein für eine Form gesellschaftlicher Vernunft. Zum anderen sei es das Tempo der Globalisierung: Alles gehe zu schnell. Die Gesellschaft löse sich auf, ohne eine neue Ordnung zu finden. Korruption und Eigennutz regierten das Land. "Wichtiger als die Demokratiefrage ist für uns eine Antwort auf die Globalisierung. Was müssen wir gegen den Ansturm verteidigen ?" Yang will retten, was von der chinesischen Tradition noch zu retten ist. "Ich werfe mir inzwischen vor, dass ich Habermas besser als Konfuzius kenne." Der Soziologiestudent Tian Geng erkennt hier einen Trend. Rückbesinnung sei bei seinen Kommilitonen populärer als Fortschrittsdenken. Angesichts der Wirklichkeit versage eine linke Kritik der Modernisierung, die immer noch an die Dialektik des Fortschritts glaube. "Wir haben keine Tradition des Widerstands, sondern nur eine Tradition des Gehorchens. Gehorchen wir also von nun an dem Weltmarkt ?", fragt Tian. Folglich lesen die Studenten wieder Konfuzius und Heidegger statt Habermas. Auch der Traum von der Urgesellschaft tauche wieder auf. Kürzlich habe das Seminar eines zurückgezogen lebenden Daoisten an der Peking-Universität große Aufmerksamkeit erregt. Vor diesem Hintergrund erklärt sich, warum Habermas' Vorlesung über den "ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft" auf ein ebenso großes Interesse stößt wie seine politischen Vorträge. Philosophische Fragen nach dem guten Leben "sind für uns interessanter als politische", meint Dai Yan, die Englischdozentin. Sie studierte, arbeitete dann vier Jahre in einer Schuhfabrik und kam wieder zurück an ihre alte Universität. "Was soll ich tun ? Diese Frage stellt sich mir jeden Tag. In der Fabrik habe ich darauf keine Antwort gefunden. Dort dreht sich alles ums Geld. Für ehrliche Menschen ist dieses Leben unerträglich und für mich ein Grund, keine Kinder zu bekommen. Denn Kindern muss man sagen, wie die Welt wirklich ist. Das tut auch Habermas nicht. Er ist ja Optimist." Dai Yan hört zu, als Habermas einen Abend im kleinen Kreis mit chinesischen Künstlern und Intellektuellen verbringt. Sie lauscht dem Gespräch zwischen dem Philosophen und ihrem großen Idol, dem Rockpoeten Cui Jian, der einst die Hymnen der Studentenbewegung

dichtete. Beide sind Optimisten, beide glauben an den Fortschritt durch die Verwirklichung der Menschenrechte. Doch irgendwann fragt Cui, Vater einer achtjährigen Tochter, Habermas, wie er denn die Welt als Vater sehen würde. Der antwortet spontan: "Eltern sind immer konservativ." Und da meint Dai Yan: "Jetzt hat sich Habermas selbst widersprochen." Ihr fällt auf, dass es der als Manager tätige Schriftsteller Qian Ning ist, der Habermas am weitesten folgt. Qian hat sechs Jahre in den USA Wirtschaft studiert und ist der Sohn des mächtigsten Aussenpolitikers der Volksrepublik, Vizepremier Qian Qichen. Auch Qian ist Mitglied jener weltläufigen Pekinger Herrschaftsklasse, die Habermas ins Land geholt und zu seinen Großauftritten verholfen hat. Noch regiert diese Elite das Land - zumindest in der alles entscheidenden Außen- und Wirtschaftspolitik. Doch einer wie Qian weiß auch um die vielen sozialen Verlierer der Reformpolitik seines Vaters. "Muss Modernisierung grausam sein ?", will Qian von Habermas wissen. Der antwortet mit einer Gegenfrage: "Könnte sich Chinas beschleunigte Modernisierung überhaupt in liberalen, demokratischen Bahnen vollziehen, ohne russische Verhältnisse entstehen zu lassen ?" Doch sogleich räumt Habermas ein: "Das ist eine gefährliche Frage. Wenn man sie stellt, kann man alles rechtfertigen."
Habermas weiss : China durchlebt gefährliche Zeiten. Kants ewiger Friede ist weit und doch - aus seiner Sicht - vielleicht näher denn je. Tatsächlich hat er Neuland betreten und ist unversehens in die Rolle eines demokratischen Kolumbus geschlüpft.

2001 Tong, Shijun. *Habermas and the Chinese discourse of modernity* [ID D24556].
Habermas's conception of the relation between science and democracy is especially relevant to the Chinese dicourse of modernity. Both science and democracy are forms of discourse or communication in special fields. Science is a form of theoretical discours, while democracy is a form of practical discourse.
An enlightened public shpere is a key element in Habermas's conception of socialism, or his version of 'socialist modernity'. In contemporary China, a socialist mode of modernity is not only the goal of the official program of modernization, but also a widely shared ideal among ordinary people and intellectuals who do not necessarily all agree with the official program. The situation in China is quite different from that in West Europe and North America, with reference to which Habermas elaborated his conception of political culture. Two points can be made with equal, if not stronger, validity. On the one hand, a political culture in this sense is not necessarily something culture-specific or culture-eccentric ; there is no 'a priori' reason to say that no political culture can be developed on the basis of non-Western cultures. On the other hand, in order to cultivate a political culture, a self-conscious and self-reflective effort, especially among intellectuals, is of crucial importance. These are perhaps the most pertinent aspecst in Habermas's critical theory as seen from a Chinese perspective. [Hab1]

2004 Xu, Jilin. *Liang zhong zi you he min zhu : dui 'zi you zhu yi' yu 'xin zuo pai' lun zhande fansi*. In : Si xiang wen xuan. Luo Gang zhu bian (Guilin : Guangxi shi fan da xue chu ban she, 2004).
Er schreibt : "Within a liberal democracy, the balance of power is distributed within the political domain, and balance is produced between [the indifferent sources of] power. In his renewed development of communitarian democracy, however, Habermas added another guarantee for the balance of power : namely, the balance imposed on the state by society. This kind of balance is actualized by the public sphere, which functions as an intermediary between civil society and the political trandition [or state]." [Hab3]

Bibliographie : Autor

1989 [Habermas, Jürgen]. *Jiao wang yu she hui jin hua*. Habeimasi zhu ; Zhang Boshu yi. (Chongqing : Chongqing chu ban she, 1989). (Guo wai Makesi zhu yi he she hui zhu yi yan jiu cong shu). Übersetzung von Habermas, Jürgen. *Communication and the evolution of society*. Transl. and with an introd. by Thomas McCarthy. (London : Heinemann, 1975).
交往与社会进化 [WC]

1991 [Habermas, Jürgen]. *Lun she hui ke xue de luo ji*. Habomasi yuan zhu ; Nikesen [Shierry Weber Nicholson], Shidake [Jerry A. Stark] ying yi ; Du Fengxian, Chen Longsen zhong yi ; Jiang Xinli jiao shou jiao ding. (Taibei : Jie gou qun wen hua shi ye you xian gong si, 1991). Übersetzung von Habermas, Jürgen. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. In : Philosophische Rundschau ; Beiheft 5 (1967). = (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1970).
論社會科學的邏輯 [WC]

1994 Li, Zhongshang. *Di san tiao dao lu ? : Ma'erkusai he Habeimasi di she hui pi pan li lun yan jiu*. (Beijing : Xue yuan chu ban she, 1994). [Abhandlung über Marxismus, Herbert Marcuse und Jürgen Habermas].
第三条道路? : 马尔库塞和哈贝马斯的社会批判理论研究 [WC]

1994 [Habermas, Jürgen]. *He fa xing wei ji*. You'ergen Habomasi yuan zhu ; Chen Xueming jiao ding ; Li Guohai yi zhe. (Taibei : Shi bao wen hua chu ban qi ye you xian gong si, 1994). (Jin dai si xiang tu shu guan xi lie ; 21). Übersetzung von Habermas, Jürgen. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1973). (Edition Suhrkamp ; 623).
合法性危機 [WC]

1994 [Habermas, Jürgen]. *Jiao wang xing dong li lun, di er juan, lun gong neng zhu yi li xing pi pan*. Habeimasi ; Hong Peiyu, Lin Qing yi. (Chongqing : Chongqing chu ban she, 1994). (Guo wai ma ke si zhu yi he huo she hui zhu yi yan jiu cong shu). Übersetzung von Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1981).
交往行动理论第二卷论功能主义理性批判 [WC]

1995 [Habermas, Jürgen]. *She hui zhu yi : hou leng zhan shi dai de si suo*. Habeimasi deng. (Xianggang : Niu jin da xue chu ban she, 1995). (She hui yu si xiang cong shu). [Übersetzung englischer und deutscher Artikel über Sozialismus].
[Enthält] :
Habeimasi, J. She hui zhu yi zai jin tian yi wei shen mo : jiu pian di ge ming yu zuo pai xin si wei ; gong gong ling yu.
Taile, C. Yuan min jian she hui.
Huang, Zongzhi. Guo jia yu she hui zhi jian de di san ling yu.
社會主義 : 後冷戰時代的思索 [WC]

1997 [Habermas, Jürgen]. *Xian dai xing de di ping xian : Habeimasi fang tan lu*. Li Andong [Antonio Riva], Duan Huaiqing yi ; Yan Feng jiao. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1997). (Dang dai si xiang jia fang tan lu). [Interview mit Jürgen Habermas].
現代性的地平線 哈貝馬斯訪談錄 [WC]

1999 [Habermas, Jürgen]. *Gong gong ling yu de jie gou zhuan xing*. Habeimasi zhu ; Cao Weidong [et al.] yi. (Shanghai : Xue lin chu ban she, 1999). (Ou zhou si xiang xi lie). Übersetzung von Habermas, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit : Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. (Neuwied : Luchterhand, 1962). (Politica ; Bd. 4).
金共领域的结构转型 [WC]

1999 [Habermas, Jürgen]. *Ren shi yu xing qu*. Habeimasi zhu ; Guo Guanyi, Li Li yi. (Shanghai : Xue lin chu ban she, 1999). (Ou zhou si xiang xi lie). Übersetzung von Habermas, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1968).
认识與兴趣 [WC]

1999 [Habermas, Jürgen]. *Zuo wei 'yi shi xing tai' de ji shu yu ke xue*. Habeimasi zhu; Li Li, Guo Guanyi yi. (Shanghai : Xue lin chu ban she, 1999). (Ou zhou shi xiang xi lie). Übersetzung von Habermas, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1968).
作为意识形态的技术与科学 [WC]

2000 [Habermas, Jürgen]. *Chong jian li shi wei wu zhu yi*. You'ergen Habeimasi zhu ; Guo Guanyi yi. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 2000). (She hui li lun yi cong). Übersetzung von Habermas, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1976).
重建历史唯物主义 [WC]

2000 [Habermas, Jürgen]. *Habeimasi wen ji*. Habeimasi ; Cao Weidong. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2000). [Übersetzung der gesammelten Werke von Jürgen Habermas].
哈贝马斯文集 [WC]

2000 [Habermas, Jürgen]. *He fa hua wei ji*. Youergen Habeimasi zhu ; Liu Beicheng, Cao Weidong yi. (Shanghai ; Shanghai ren min chu ban she, 2000). (Habeimasi wen ji ; 1). Übersetzung von Habermas, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1976).
合法化危机 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1979 Yan, Hongyuan ; Zhao, Xinsan. *Habeimasi jian jie*. In : Zhe xue yi cong ; vol. 1 (1979). [A brief introduction to Habermas]. [Vermutlich die erste chinesische Publikation über Jürgen Habermas]. [WC]

1986 Li, Yingming. *Habomasi*. (Taibei : Dong da tu shu gong si, 1986). (Shi jie zhe xue jia cong shu). [Biographie von Jürgen Habermas].
哈伯馬斯 [WC]

1987 Chen, Xiaolin. *Xue shu ju ren yu li xing kun jing : Weibo, Babo, Habomasi*. (Taibei : Shi bao chu ban gong si, 1987). (Wen hua cong shu ; 68). [Abhandlung über Max Weber, Karl Raimund Popper, Jürgen Habermas].
學術巨人與理性困境 : 韋伯、巴柏、哈伯瑪斯 [WC]

1988 Xue, Hua. *Habeimasi de shang tan lun li xue*. (Shenyang : Liaoning jiao yu chu ban she, 1988). (Dang dai ta xue shu lin, zhe xue shu xi). [Abhandlung über Jürgen Habermas].
哈贝马斯的商谈伦理学 [WC]

1990 [Wuthnow, Robert]. *Wen hua fen xi*. R. Wosinoer [et al.] ; Li Weimin, Wen Cesi yi ; Zhou Changzhong jiao. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1990). (Wen hua xin shi ye cong shu). Übersetzung von Wuthnow, Robert. *Cultural analysis : the work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas*. (Boston ; London : Routledge & Kegan Paul, 1984).
文化分析 [WC]

1991 Gao, Xuanyang. *Habomasi lun*. (Taibei : 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]

1993 Chen, Xueming. *Habeimasi de 'wan qi zi ben zhu yi' lun shu ping*. (Chongqing : Chongqing chu ban she, 1993). (Guo wai Makesi zhu yi he she hui zhu yi yan jiu cong shu). [Abhandlung über Jürgen Habermas].
哈贝马斯的晚期资本主义论述评 [WC]

1993 Luo, Xiaonan. *Habomasi dui li shi wei wu lun de chong jian*. (Tiabei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1993). (Ren wen ke xue cong shu ; 14). [Abhandlung über Jürgen Habermas].
哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建 [WC]

1994 [Outhwaite, William]. *Habeimasi*. Weilianmu Aosiweite zhu ; Shen Yasheng yi. (Ha'erbin : Heilongjiang ren min chu ban she, 1999). (Dang dai shi jie qian yan si xiang jia). Übersetzung von Outhwaite, William. *Habermas : a critical introduction*. (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1994).
哈贝马斯 [WC]

1997 Fu, Yongjun ; Wang, Yuanjun ; Sun, Zenglin. *Pi pan de yi yi : Ma'erkusai, Habeimasi wen hua yu yi shi xing tai bi ban li lun yan jiu*. (Jinan : Shandong da xue chu ban she, 1997). [Abhandlung über kritische Theorien von Herbert Marcuse und Jürgen Habermas].
批判的意义 : 马尔库塞, 哈贝马斯文化与意识形态批判理论研究 [WC]

1997 Ou, Litong. *Habeimasi de 'pi pan li lun'*. (Chongqing : Chongqing chu ban she, 1997). (Guo wai ma ke si zhu yi he huo she hui zhu yi yan jiu cong shu). [Abhandlung über Jürgen Habermas].
哈贝马斯的"批判理论" [WC]

1997 Yu, Lingling. *Habeimasi zhuan*. (Shijiazhuang : Hebei ren min chu ban she, 1997). (Xian dai shi ta si xiang jia). [Biographie von Jürgen Habermas].
哈贝马斯传 [WC]

1998 Chen, Xueming ; Wu, Song ; Yuan, Dong. *Tong xiang li jie fa zhi lu : Habeimasi lun jiao wang*. (Kunming : Yunnan ren min chu ban she, 1998). (Sheng huo zhe xue wen cong ; 5). [Abhandlung über Jürgen Habermas].
通向理解發之路 哈貝馬斯論交往 [WC]

1998 Zhang, Boshu. *Xian dai xing yu zhi du xian dai hua*. (Shanghai : Xue lin chu ban she, 1998). ("Zhongguo : xian dai xing yu chuan tong" lun cong). [Abhandlung über moderne Soziologie, Philosophie und Jürgen Habermas].
现代性与制度现代化 [WC]

1999 Ai, Silin. *Habeimasi*. (Changsha : Hunan jiao yu chu ban she, 1999). [Abhandlung über Jürgen Habermas].
哈贝马斯 [WC]

1999 Ruan, Xinbang. *Pi pan quan shi yu zhi shi chong jian : Habomasi shi ye xia de she hui yan jiu*. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 1999). (She hui li lun cong shu). [Abhandlung über Jürgen Habermas].
批判诠释与知识重建 : 哈伯玛斯视野下的社会研究 [WC]

2000 Wang, Xingfu. *Zou chu shi dai de kun jing : Habeimasi dui xian dai xing de fan si*. (Shanghai : Shanghai she hui ke xue yuan chu ban she, 2000). (She ke yan jiu wen cong). [Abhandlung über die Philosophie von Jürgen Habermas].
走出时代的困境 : 哈贝马斯对现代性的反思 [WC]

2001 Cao, Weidong. *Communicative rationality and inter-culturality : a symposium with Jürgen Habermas*. In : A journal of comparative literature ; vol. 1, no 1 (2001). [AOI]

2001 Tong, Shijun. *Habermas and the Chinese discourse of modernity*. In : A journal of comparative literature ; vol. 1, no 1 (2001). [AOI]

2007 Davies, Gloria. *Habermas in China : theory as catalyst*. In : The China journal ; no 57 (2007). [AOI]

2007 Zeng, Qingbao. *Pi pan li lun yu Han yu shen xue = Critical theory and Sino-Christian theology*. (Xianggang : Dao feng shu she, 2007). (Han yu Jidu jiao wen hua yan jiu suo cong kan. = Institute of Sino-Christian Studies monograph series ; 27. Hou Nicai xi lie. = After-Nietzsche series ; 4). [Abhandlung über Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Ernst Bloch, Walter Benjamin, Jürgen Habermas].
批判理論與漢語神學 [WC]

Haeckel, Ernst = Haeckel, Ernst Heinrich Philipp August (Potsdam 1834-1919 Jena) : Zoologe, Philosoph, Arzt, Professor für vergleichende Anatomie

Bibliographie : Autor

1920 [Haeckel, Ernst]. *Heke'er yi yuan zhe xue*. Heke'er zhu ; Ma Junwu yu. (Shanghai : Zhonghua shu ju, 1920). (Xin wen hua cong shu ; 3). Übersetzung von Haeckel, Ernst. *Welträthsel : gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*. (Bonn : E. Strauss, 1899).
一元哲學

1922 [Haeckel, Ernst]. *Sheng ming zhi bu ke si yi*. Heke'er zhu ; Liu Wendian yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1922). (Gong xue she. Zhe xue cong shu). Übersetzung von Haeckel, Ernst. *Die Lebenswunder : gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie*. (Stuttgart : Kröner, 1894).
生命之不可思議 [WC]

1935 [Haeckel, Ernst]. *Zi ran chuang zao shi*. Heke'er zhu ; Ma Junwu yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1935). (Han yi shi jie ming zhu. Wan you wen ku ; 2, 288).). Übersetzung von Haeckel, Ernst. *Natürliche Schöpfungs-Geschichte : gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungs-Lehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamarck im besonderen*. (Berlin : Remer, 1868).
自然創造史 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1925 *Jin dai zhe xue jia*. Lin Hua, Fu Kang, Ming Xin [Shen Zemin], Shi Yingqu. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1925). (Dong fang wen ku ; 38). [Betr. Jean-Marie Guyau, Ernst Haeckel].
近代哲学家 [WC]

Hamann, Johann Georg (Königsberg 1730-1788 Münster) : Philosoph, Schriftsteller

Biographie

1759-1773 Hamann, Johann Georg.
Willy Richard Berger : Der Kampf gegen die Aufklärung richtete sich auch gegen deren idealisiertes China-Bild ; der Kampf gegen die Rokoko-Kultur konnte die Chinoiserien nicht auslassen. Die Umwertung zeigt sich deutlich in den Schriften von Johann Georg Hamann. In den *Sokratischen Denkwürdigkeiten, für die lange Weile des Publicums* (1759) schreibt er : "[André-François Boureau] Deslandes, ein Autor von encyclischen Witz hat eine chinesische Kaminpuppe für das Kabinet des gallicanischen Geschmacks hervorgebracht. Der Schöpfer der schönen Natur scheint die grössten Köpfe Frankreichs, wie Jupiter ehmals die Cyclopen zur Schmiede der Strahlen und Schwärmer verdammt zu haben, die er zum tauben Wetterleuchten und ätherischen Feuerwerken nöthig hat", ein Tadel, der mit der geringschätzigen metaphorischen Verwendung chinoiser Porezllankunst auf den Salonton französischer Aufklärungsphilosophie gemünzt ist.
Eine beiläufige Bemerkung von Christian Ludwig von Hagendorf über einen 'deutschen Chineser' benutzt Hamann für den Vergleich mit der Rokoko-Chinoiserie als satirische Waffe zur Abwertung von Hagedorns Grazien- und Galanterie-Ideal.
In ironischer Selbstverkleidung tritt Hamann im *Selbstgespräch eines Autors* (1773) und in anderen Schriften als chinesischer Mandarin unter dem Namen Mien-Man-Hoam auf, wobei aber der Mandarin keineswegs mehr die Figur des urbanen, gebildeten Hofbeamten ist, als welchen ihn Voltaire beschrieben hat. Hamann macht sicht vielmehr über den Dünkel, den leeren Formalismus und den 'Schulton der europäischen Mandarinen' lustig.
Gleichfalls mit ironischem Gestus erbietet er sich in der *An die Hexe zu Kadmonbor*, einer grossenteils gegen Friedich Nicolai und damit gegen die Berlinische Aufklärung gerichteten Streitschrift, zum Zweck der 'guten Begegnung der europäischen Verleger gegen Schriftsteller aller Nationen und Religionen' einen deutschen Bücherverkehr mit Beijing zu vermitteln. [Berg:S. 118-119]

1764 Johann Gottfried Herder befreundet sich mit Johann Georg Hamann, der China und Konfuzius gegenüber nicht gerade positiv eingestellt ist. Inwieweit Hamann sein Chinabild beeinflusst hat, lässt sich nicht nachweisen. Er dürfte aber sein Interesse geweckt haben. [LeeE1:S. 229]

1788 Brief von Johann Georg Hamann an Friedrich Heinrich Jacobi.
Hamann schreibt, dass er sich an Konfuzius und am *Shu jing* erfreue. [Berg:S. 119]

Hartmann, Eduard von = Hartmann, Karl Robert Eduard von (Berlin 1842-1906 Berlin) : Philosoph

Biographie

1902 [Anonym]. *De yi zhi liu da zhe xue zhe lie zhuan* [ID D19478]. [Erwähnung der wichtigsten biographischen Daten von Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Hartmann und Fichte aufgelistet. Ihre Philosophie wird als 'subjektiver Idealismus' bezeichnet]. [Kur1:S. 35]

Bibliographie : erwähnt in

1902 [Anonym]. *De yi zhi liu da zhe xue zhe lie zhuan*. In : Da lu ; vol. 1, no 1 (1902). [Biographien von sechs grossen deutschen Philosophen]. [Kur1]

2003 Wang, Tongzhao. *Shubenhua yu Ha'erteman dui yu mei xue de jian jie*. In : Mei shu (1920). [Schopenhauers und Eduard von Hartmanns Auffassung von Ästhetik].
叔本华与哈儿特曼对于美学的见解 [WC]

Hartmann, Ludo Moritz (1865-1924) : Professor für Philosophie Universität Wien

Bibliographie : Autor

1923 Rosthorn, Arthur von. *Geschichte Chinas*. (Stuttgart : Perthes, 1923). (Weltgeschichte in gemeinverständlicher Darstellung ; hrsg. von Ludo Moritz Hartmann ; Bd. 10).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (Stuttgart 1770-1831 Berlin) : Philosoph

Biographie

1792-1794 Georg Wilhelm Friedrich Hegel liest *De l'esprit des lois* von Montesquieu [ID D1829]. [LeeE1:S. 276]

1794 Georg Wilhelm Friedrich Hegel exzerpiert *Revision der Philosophie* von Christoph Meiners und macht sich eine Notiz über die hieroglyphischen Schriften Chinas. [LeeE1:S. 276]

1821-1831 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion : Die chinesische Religion oder die Religion des Masses* [ID D11897]. Vorlesungen gelesen 1821/22, 1824/25, 1827/28, 1831 in Berlin.

Hegel schreibt : a) Die allgemeine Bestimmtheit derselben Zunächst wird die Substanz noch in derjenigen Bestimmung des Seins gedacht, die zwar dem Wesen am nächsten steht, aber doch noch der Unmittelbarkeit des Seins angehört, und der Geist, der von ihr verschieden ist, ist ein besonderer, endlicher Geist, der Mensch. Dieser Geist ist einerseits der Gewalthabende, der Ausführer jener Macht, andererseits, als jener Macht unterworfen, das Akzidentelle. Wird der Mensch als diese Macht vorgestellt, so dass sie in ihm als wirkend angesehen wird oder dass er durch den Kultus dazu komme, sich mit ihr identisch zu setzen, so hat die Macht die Gestalt des Geistes, aber des endlichen, menschlichen Geistes, und da tritt die Trennung von anderen ein, über die er mächtig ist.

b) Die geschichtliche Existenz dieser Religion Aus jener unmittelbaren Religion, welche der Standpunkt der Zauberei war, sind wir zwar herausgetreten, da der besondere Geist sich jetzt von der Substanz unterscheidet und zu ihr in Verhältnis steht, dass er sie als die allgemeine Macht betrachtet. In der chinesischen Religion, welche die nächste geschichtliche Existenz dieses substantiellen Verhältnisses ist, wird die Substanz als der Umfang des wesentlichen Seins, als das Mass gewusst ; das Mass gilt als das Anundfürsichseiende, Unveränderliche, und Tien, der Himmel, ist die objektive Anschauung dieses Anundfürsichseienden. Dennoch zieht sich auch die Bestimmung der Zauberei noch in diese Sphäre herein, insofern in der Wirklichkeit der einzelne Mensch, der Wille und das empirische Bewusstsein desselben das Höchste ist. Der Standpunkt der Zauberei hat sich hier sogar zu einer organisierten Monarchie, deren Anschauung etwas Grossartiges und Majestätitsches hat, ausgebreitet.

Tien ist das Höchste, aber nicht nur im geistigen, moralischen Sinn. Es bezeichnet vielmehr die ganz unbestimmte, abstrakte Allgemeinheit, ist der ganz unbestimmte Inbegriff physischen und moralischen Zusammenhangs überhaupt. Daneben ist aber der Kaiser Regent auf Erden, nicht der Himmel ; nicht dieser hat Gesetze gegeben oder gibt sie, welche die Menschen respektieren, göttliche Gesetze, Gesetze der Religion, Sittlichkeit. Nicht Tien regiert die Natur, sondern der Kaiser regiert alles, und er nur ist im Zusammenhang mit diesem Tien. Er nur bringt dem Tien Opfer an den vier Hauptfesten des Jahres ; es ist nur der Kaiser, der sich unterredet mit Tien, seine Gebete richtet an ihn, er steht allein in Konnexion mit ihm und regiert alles auf Erden. Der Kaiser hat auch die Herrschaft über die natürlichen Dinge und ihre Veränderungen in seinen Händen und regiert die Mächte derselben.

Wir unterscheiden Welt, weltliche Erscheinung so, dass ausser dieser Welt auch Gott regiert ; hier aber ist nur der Kaiser das Herrschende. Der Himmel der Chinesen, der Tien, ist etwas ganz Leeres ; die Seelen der Verstorbenen existieren zwar in ihm, überleben die Abscheidung vom Körper, aber sie gehören auch zur Welt, da sie als Herren der Naturkreise gedacht werden, und der Kaiser regiert auch über diese, setzt sie in ihre Ämter ein und ab. Wenn die Toten als Vorsteher der natürlichen Reiche vorgestellt werden, so könnte man sagen : sie sind damit erhoben ; in der Tat aber werden sie heruntergesetzt zu Genien des Natürlichen, und da ist es recht, dass der selbstbewusste Wille diese Genien bestimmt.

Der Himmel der Chinesen ist daher nicht eine Welt, die über der Erde ein selbständiges Reich bildet und für sich das Reich des Idealen ist, wie wir uns den Himmel mit Engeln und den Seelen der Verstorbenen vorstellen oder wie der griechische Olymp vom Leben auf der Erde unterschieden ist, sondern alles ist auf Erden, und alles, was Macht hat, ist dem Kaiser unterworfen, und es ist dies einzelne Selbstbewusstsein, das auf bewusste Weise diese vollkommene Regentschaft führt.

Was das Mass betrifft, so sind es feste Bestimmungen, die Vernunft (Tao) heissen. Die Gesetze des Tao oder die Masse sind Bestimmungen, Figurationen, nicht das abstrakte Sein oder abstrakte Substanz, sondern Figurationen der Substanz, die abstrakter aufgefasst werden können, aber auch die Bestimmungen für die Natur und für den Geist des Menschen, Gesetze seines Willens und seiner Vernunft sind. – Die ausführliche Angabe und Entwicklung dieser Masse begriffe die ganze Philosophie und Wissenschaft der Chinesen. Hier sind nur die Hauptpunkte hervorzuheben.

Die Masse in der abstrakten Allgemeinheit sind ganz einfache Kategorien : Sein und Nichtsein, das Eins und Zwei, welches denn das Viele überhaupt ist. Diese allgemeinen Kategorien sind von den Chinesen mit Strichen bezeichnet worden : der Grundstrich ist die Linie ; ein einfacher Strich (-) bedeutet das Eins und die Affirmation : ja, der gebrochene (- -) Zwei, die Entzweiung und die Negation : nein. Diese Zeichen heissen Kua (die Chinesen erzählen, sie seien ihnen auf der Schale der Schildkröte erschienen). Es gibt vielfache Verbindungen derselben, die dann konkretere Bedeutungen von jenen ursprünglichen Bestimmungen haben. Unter diesen konkreteren Bedeutungen sind besonders die vier Weltgegenden und die Mitte, vier Berge, die diesen Weltgegenden entsprechen, und einer in der Mitte, fünf Elemente : Erde, Feuer, Wasser, Holz und Metall. Ebenso gibt es fünf Grundfarben, wovon jede einem Element angehört. Jede chinesische regierende Dynastie hat eine besondere Farbe, Element usw. : so gibt es auch fünf Grundtöne in der Musik ; fünf Grundbestimmungen für das Tun des Menschen in seinem Verhalten zu anderen. Die erste und höchste ist das Verhalten der Kinder zu den Eltern, die zweite die Verehrung der verstorbenen Voreltern und der Toten, die dritte der Gehorsam gegen den Kaiser, die vierte das Verhalten der Geschwister zueinander, die fünfte das Verhalten gegen andere Menschen.

Diese Massbestimmungen machen die Grundlage, die Vernunft aus. Die Menschen haben sich denselben gemäss zu halten ; was die Naturelemente betrifft, so sind die Genien derselben vom Menschen zu verehren.

Es gibt Menschen, die sich dem Studium dieser Vernunft ausschliesslich widmen, sich von allem praktischen Leben fernhalten und in der Einsamkeit leben ; doch ist es immer die Hauptsache, dass diese Gesetze im praktischen Leben gehandhabt werden. Wenn sie aufrechtgehalten sind, wenn die Pflichten von den Menschen beobachtet werden, so ist alles in Ordnung, in der Natur wie im Reiche ; es geht dem Reiche und den Individuen wohl. Dies ist ein moralischer Zusammenhang zwischen dem Tun des Menschen und dem, was in der Natur geschieht. Betrifft das Reich Unglück, sei es durch Überschwemmung oder durch Erdbeben, Feuersbrünste, trockene Witterung usw., so kommt dies allein daher, dass der Mensch nicht die Vernunftgesetze befolgt hat, dass die Massbestimmungen im Reiche nicht gut aufrechterhalten worden sind. Dadurch wird das allgemeine Mass zerstört, und es bricht solches Unglück herein. – Das Mass wird hier also als das Anundfürsichseiende gewusst. Dies ist die allgemeine Grundlage.

Das Weitere betrifft nur die Betätigung des Masses. Die Aufrechterhaltung der Gesetze kommt dem Kaiser zu, dem Kaiser als dem Sohne des Himmels, welcher das Ganze, die Totalität der Masse ist. Der Himmel als das sichtbare Himmelsgewölbe ist zugleich die Macht der Masse. Der Kaiser ist unmittelbar der Sohn des Himmels (Tien-tse), er hat das Gesetz zu ehren und demselben Anerkennung zu verschaffen. In einer sorgfältigen Erziehung wird der Thronfolger mit allen Wissenschaften und den Gesetzen bekannt gemacht. Der Kaiser erzeigt allein dem Gesetze die Ehre ; seine Untertanen haben ihm nur die Ehre zu erweisen, die er dem Gesetz erweist. Der Kaiser bringt Opfer. Dies ist nichts anderes, als dass der Kaiser sich niederwirft und das Gesetz verehrt. Ein Hauptfest unter den wenigen chinesischen Festen ist das des Ackerbaues. Der Kaiser steht demselben vor ; an dem Festtage pflügt er selbst den Acker ; das Korn, welches auf diesem Felde wächst, wird zum Opfer gebraucht. Die Kaiserin hat den Seidenbau unter sich, der den Stoff zur Bekleidung hergibt, wie der Ackerbau die Quelle aller Nahrung ist. – Wenn Überschwemmungen, Seuchen und dgl. das Land verwüsten und plagen, so geht das allein den Kaiser an ; er bekennt als Ursache des Unglücks seine Beamten und vorzüglich sich selbst : wenn er und seine Magistratspersonen das Gesetz ordentlich aufrechterhalten hätten, so wäre das Unglück nicht eingetreten. Der Kaiser empfiehlt daher den Beamten, in sich zu gehen und zu sehen, worin sie gefehlt hätten, so wie er selbst der Meditation und Busse sich hingibt, weil er nicht recht gehandelt habe. – Von der Pflichterfüllung hängt also die Wohlfahrt des Reiches und der Individuen ab. Auf diese Weise reduziert sich der ganze Gottesdienst für die Untertanen auf ein moralisches Leben ; die chinesische Religion ist so eine moralische Religion zu nennen (in diesem Sinne hat man den Chinesen Atheismus zuschreiben können). – Diese Massbestimmungen und Angaben der Pflichten rühren meistenteils von Konfuzius her : seine Werke sind überwiegend solchen moralischen Inhalts.

Diese Macht der Gesetze und der Massbestimmungen ist ein Aggregat von vielen besonderen Bestimmungen und Gesetzen. Diese besonderen Bestimmungen müssen nun auch als Tätigkeiten gewusst werden ; als Besonderes sind sie der allgemeinen Tätigkeit unterworfen, nämlich dem Kaiser, welcher die Macht der gesamten Tätigkeiten ist. Diese besonderen Mächte werden nun auch als Menschen vorgestellt, besonders sind es die abgeschiedenen Voreltern der existierenden Menschen ; denn der Mensch wird besonders als Macht gewusst, wenn er abgeschieden, d.h. nicht mehr in das Interesse des täglichen Lebens verwickelt ist. Derjenige kann aber auch als abgeschieden betrachtet werden, der sich selbst von der Welt ausscheidet, indem er sich in sich vertieft, seine Tätigkeit bloss auf das Allgemeine, auf die Erkenntnis dieser Mächte richtet, dem Zusammenhange des täglichen Lebens entsagt und sich von allen Genüssen fernhält ; dadurch ist der Mensch auch dem konkreten menschlichen Leben abgeschieden, und er wird daher auch als besondere Macht gewusst. – Ausserdem gibt es auch noch Geschöpfe der Phantasie, welche diese Macht innehaben : dies ist ein sehr weit ausgebildetes Reich von solchen besonderen Mächten. Sie stehen sämtlich unter der allgemeinen Macht, unter der des Kaisers, der sie einsetzt und ihnen Befehle erteilt. Dieses weite Reich der Vorstellung lernt man am besten aus einem Abschnitt der chinesischen Geschichte kennen, wie er sich in den Berichten der Jesuiten, in dem gelehrten Werke Mémoires concernant les Chinois findet. An die Einsetzung einer neuen Dynastie knüpft sich unter anderem die Beschreibung von dem Folgenden.

Ums Jahr 1122 v. Chr., eine Zeit, die in der chinesischen Geschichte noch ziemlich bestimmt ist, kam die Dynastie der Tschou [Zhou] zur Regierung. Wu-wang [Wuwang] war aus dieser der erste Kaiser ; der letzte der vorhergehenden Dynastie Tschou-sin [Zhou Xin] hatte wie seine Vorgänger schlecht regiert, so dass die Chinesen sich vorstellten, der böse Genius, der sich ihm einverleibt, habe regiert. Mit einer neuen Dynastie muss sich alles erneuen auf Erden und am Himmel ; dies wurde vom neuen Kaiser mit Hilfe des Generalissimus seiner Armee vollbracht. Es wurden nun neue Gesetze, Musik, Tänze, Beamte usf. eingeführt, und so mussten auch die Lebenden und die Toten vom Kaiser neue Vorsteher erhalten.

Ein Hauptpunkt war die Zerstörung der Gräber der vorhergehenden Dynastie, d.h. die Zerstörung des Kultus gegen die Ahnherrn, die bisher Mächte über die Famlien und über die Natur gewesen waren. Da nun aber in dem neuen Reiche Familien vorhanden sind, die der alten Dynastie anhänglich waren, deren Verwandte höhere Ämter, besonders Kriegsämter hatten, welche zu verletzen jedoch unpolitisch wäre, so musste ein Mittel gefunden werden, ihren verstorbenen Verwandten die Ehre zu lassen. Wu-wang führte dies auf folgende Weise aus. Nachdem in der Hauptstadt, Peking war es noch nicht, die Flammen gelöscht waren, Flammen, die der letzte Fürst hatte anzünden lassen, um den kaiserlichen Palast mit allen Schätzen, Weibern usf. zu vernichten, so war das Reich, die Herrschaft dem Wu-wang unterworfen und der Moment gekommen, dass er als Kaiser in die Kaiserstadt einziehen, sich dem Volk darstellen und Gesetze geben sollte. Er machte jedoch bekannt, dass er dies nicht eher könne, als bis zwischen ihm und dem Himmel alles auf angemessene Weise in Ordnung gebracht sei. Von dieser Reichskonstitution zwischen ihm und dem Himmel wurde gesagt, sie sei in zwei Büchern enthalten, die auf einem Berge bei einem alten Mister niedergelegt seien. Das eine enthalte die neuen Gesetze und das zweite die Namen und die Ämter der Genien, Schen genannt, welche die neuen Vorsteher des Reichs in der natürlichen Welt sind, so wie die Mandarine in der bewussten Welt. Diese Bücher abzuholen wurde der General des Wu-wang abgeschickt ; dieser war selbst schon ein Schen, ein gegenwärtiger Genius, wozu er es bei seinem Leben schon durch mehr als vierzigjährige Studien und Übungen gebracht hatte. Die Bücher wurden gebracht. Der Kaiser reinigt sich, fastete drei Tage ; am vierten Tage mit Aufgang der Sonne trat er in Kaiserkleidung hervor mit dem Buch der neuen Gesetze. Dies wurde auf dem Altar niederglegt, Opfer dargebracht und dem Himmel dafür gedankt. Hierauf wurden die Gesetze bekannt gemacht, und zur grössten Überraschung und Satisfaktion des Volkes fand es sich, dass sie ganz so waren wie die vorigen. Überhaupt bleiben bei einem Dynastienwechsel mit wenigen Abänderungen die alten Gesetze. Das zweite Buch wurde nicht geöffnet, sondern der General damit auf einen Berg geschickt, um es den Schen bekanntzumachen und ihnen zu eröffnen, was der Kaiser gebiete. Es war darin ihre Ein- und Absetzung enthalten. Es wird nun weiter erzählt, auf dem Berge habe der General die Schen zusammenberufen ; dieser Berg lag in dem Gebiete, aus dem das Haus der neuen Dynastie stammte. Die Abgeschiedenen hätten sich am Berge versammelt, höher oder niedriger nach dem Range, der General habe auf einem Thron in der Mitte gesessen, der zu diesem Behuf errichtet und herrlich geschmückt gewesen sei ; er sei geziert gewesen mit den acht Kua, vor demselben habe die Reichsstandarte und das Zepter, der Kommandostab über die Schen, auf einem Altar gelegen, ebenso das Diplom des alten Meisters, der dadurch den General bevollmächtigte, den Schen die neuen Befehle bekanntzumachen. Der General las das Diplom ; die Schen, die unter der vorigen Dynastie geherrscht hatten, wurden wegen ihrer Nachlässigkeit, welche Ursache des eingebrochenen Unglücks sei, für unwürdig erklärt, weiter zu herrschen, und ihres Amtes entlassen. Es wurde ihnen gesagt, sie könnten hingehen, wohin sie wollten, sogar ins menschliche Leben wieder eintreten, um auf diese Weise von neuem Belohnungen zu verdienen. Nun ernannte der abgeordnete Generalissimus die neuen Schen und befahl einem der Anwesende, das Register zu nehmen und es vorzulesen. Dieser gehorchte und fand seinen Namen zuerst genannt. Der Generalissimus gratulierte ihm, dass seine Tugenden diese Anerkennung erhalten hätten. Es war ein alter General. Sodann wurden die anderen aufgerufen, teils solche, die im Interesse der neuen Dynastie umgekommen waren, teils solche, die im Interesse der früheren Dynastie gefochten und sich aufgeopfert hatten. Unter ihnen besonders ein Prinz, Generalissimus der Armee der früheren Dynastie. Er war im Kriege ein tüchtiger und grosser General, im Frieden ein treuer und pünktlicher Minister gewesen und hatte der neuen Dynastie die meisten Hindernisse in den Weg gelegt, bis er endlich im Kriege umgekommen war. Sein Name war der fünfte, nachdem nämlich die Vorsteher über die vier Berge, welche die vier Weltteile und die vier Jahreszeiten vorstellten, ernannt waren. Als sein Amt sollte er die Inspektion über alle Schen, die mit dem Regen, Wind, Donner und den Wolken beauftragt waren, erhalten. Sein Name musste aber zweimal gerufen und ihm erst der Kommandostab gezeigt werden, ehe er nähertrat ; er kam mit einer verächtlichen Miene und blieb stolz stehen. Der General redete ihn an : "Du bist nicht mehr, was du unter den Menschen warst, bist nichts als ein gemeiner Schen, der noch kein Amt hat ;

ich soll dir vom Meister eins übertragen, ehre diesen Befehl". Hierauf fiel der Schen nieder, und es wurde ihm eine lange Rede gehalten und er zum Chef jener Schen ernannt, welche das Geschäft haben, den Regen und Donner zu besorgen. So wurde nun sein Geschäft, Regen zur rechten Zeit zu machen, die Wolken zu zerteilen, wenn sie eine Überschwemmung verursachen könnten, den Wind nicht zum Sturm werden zu lassen und den Donner nur walten zu lassen, um die Bösen zu erschrecken und sie zu veranlassen, in sich zurückzukehren. Er erhielt vierundzwanzig Adjutanten, derer jeder seine besondere Inspektion bekam, welche alle vierzehn Tage wechselte ; unter diesen erhielten andere andere Departements. Die Chinesen haben fünf Elemente, - auch diese bekamen Chefs. Ein Schen bekam die Aufsicht über das Feuer in Rücksicht auf Feuersbrünste, sechs Schen wurden über die Epidemien gesetzt und erhielten den Auftrag, zur Erleichterung der menschlichen Gesellschaft sie zuweilen vom Überfluss an Menschen zu reinigen. Nachdem alle Ämter verteilt waren, wurde das Buch dem Kaiser wieder übergeben, und es macht noch den astrologischen Teil des Kalenders aus. Es erscheinen in China jährlich zwei Adresskalender, der eine über die Mandarine, der andere über die unsichtbaren Beamten, die Schen. Bei Misswachs, Feuersbrünsten, Überschwemmungen usf. werden die betreffenden Schen abgeschafft, ihre Bilder gestürzt und neue ernannt. Hier ist also die Herrschaft des Kaisers über die Natur eine vollkommen organisierte Monarchie.

Es gab unter den Chinesen auch schon eine Klasse von Menschen, die sich innerlich beschäftigten, die nicht nur zur allgemeinen Staatsreligion des Tien gehörten, sondern eine Sekte [bildeten], die sich dem Denken ergab, in sich zum Bewusstsein zu bringen suchte, was das Wahre sei. Die nächste Stufe aus dieser ersten Gestaltung der natürlichen Religion, welche eben war, dass das unmittelbare Selbstbewusstsein sich als das Höchste, als das Regierende weiss nach dieser Unmittelbarkeit, ist die Rückkehr des Bewusstseins in sich selbst, die Forderung, dass das Bewusstsein in sich selbst meditierend ist ; und das ist die Sekte des Tao. – Damit ist verbunden, dass diese Menschen, die in den Gedanken, das Innere zurückgehen, auf die Abstraktion des Gedankens sich legen, zugleich die Absicht hatten, unsterbliche, für sich reine Wesen zu werden, teils indem sie erst eingeweiht waren, teils indem sie die Meisterschaften, das Ziel erlangt [hatten], sich selbst für höhere Wesen, auch der Existenz, der Wirklichkeit nach, hielten.

Diese Richtung zum Innern, dem abstrahierenden reinen Denken, finden wir also schon im Altertum bei den Chinesen. Eine Erneuerung, Verbesserung der Lehre des Tao fällt in spätere Zeit, und diese wird vornehmlich dem Lao-tse [Laozi] zugeschrieben, einem Weisen, etwas älter, aber gleichzeitig mit Konfuzius und Pythagoras. Konfuzius ist durchaus moralisch, kein spekulativer Philosoph. Der Tien, diese allgemeine Naturmacht, welche Wirklichkeit durch die Gewalt des Kaisers ist, ist verbunden mit moralischem Zusammenhang, und diese moralische Seite hat Konfuzius vornehmlich ausgebildet.

Bei der Sekte des Tao ist der Anfang, in den Gedanken, das reine Element überzugehen. Merkwürdig ist in dieser Beziehung, dass in dem Tao, der Totalität, die Bestimmung der Dreiheit vorkommt. Das Eins hat das Zwei hervorgebracht, das Zwei das Drei, dieses das Universum. Sobald sich also der Mensch denkend verhielt, ergab sich auch sogleich die Bestimmung der Dreiheit. Das Eins ist das Bestimmungslose und leere Abstraktion. Soll es das Prinzip der Lebendigkeit und Geistigkeit haben, so muss zur Bestimmung fortgegangen werden. Einheit ist nur wirklich, insofern sie zwei in sich enthält, und damit ist die Dreiheit gegeben. Mit diesem Fortschritt zum Gedanken hat sich aber noch keine höhere geistige Religion begründet : die Bestimmungen des Tao bleiben vollkommene Abstraktionen, und die Lebendigkeit, das Bewusstsein, das Geistige fällt sozusagen nicht in den Tao selbst, sondern durchaus noch in den unmittelbaren Menschen. Für uns ist Gott das Allgemeine, aber in sich bestimmt ; Gott ist Geist, seine Existenz ist die Geistigkeit. Hier ist die Wirklichkeit, Lebendigkeit des Tao noch das wirkliche, unmittelbare Bewusstsein, dass er zwar ein Totes ist wie Lao-tse [Laozi], sich aber transformiert in andere Gestalten, in seinen Priestern legendig und wirklich vorhanden ist.

Wie Tien, dieses Eine, das Herrschende, aber nur diese abstrakte Grundlage, [und] der Kaiser die Wirklichkeit dieser Grundlage, das eigentlich Herrschende ist, so ist dasselbe der Fall bei der Vorstellung der Vernunft. Diese ist ebenso die abstrakte Grundlage, die erst im existierenden Menschen ihre Wirklichkeit hat.

c. Der Kultus
Kultus ist in der Religion des Masses eigentlich ihre ganze Existenz, da die Macht der Substanz sich in ihr selbst noch nicht zu fester Objektivität gestaltet hat und selbst das Reich der Vorstellung, soweit es sich in dem Reiche der Schen entwickelt hat, der Macht des Kaisers unterworfen ist, welcher selbst nur die wirkliche Betätigung des Substantiellen ist. Fragen wir daher nach dem Kultus im engeren Sinne, so ist nur noch das Verhältnis der allgemeinen Bestimmtheit dieser Religion zur Innerlichkeit und zum Selbstbewusstsein zu untersuchen.

Da das Allgemeine nur die abstrakte Grundlage ist, so bleibt der Mensch darin ohne eigentlich immanentes, erfülltes Inneres, er hat keinen Halt in sich. Halt hat er erst in sich, wenn die Freiheit, Vernünftigkeit eintritt, indem er das Bewusstsein ist, frei zu sein, und diese Freiheit als Vernunft sich ausbildet. Diese ausgebildete Vernunft gibt absolute Grundsätze, Pflichten, und der Mensch, der sich dieser absoluten Bestimmungen in seiner Freiheit, seinem Gewissen bewusst ist, wenn sie in ihm immanente Bestimmungen sind, hat erst in sich, seinem Gewissen einen Halt. Erst insofern der Mensch von Gott weiss als Geist und von den Bestimmungen des Geistes, sind diese göttlichen Bestimmungen wesentliche, absolute Bestimmungen der Vernünftigkeit, überhaupt dessen, was Pflicht in ihm und ihm seinerseits immanent ist.

Wo das Allgemeine nur diese abstrakte Grundlage überhaupt ist, hat der Mensch in sich keine immanente, bestimmte Innerlichkeit : darum ist alles Äusserliche für ihn ein Innerliches ; alles Äusserliche hat Bedeutung für ihn, Beziehung auf ihn, und zwar praktische Beziehung. Im allgemeinen Verhältnis ist dies die Staatsverfassung, das Regiertwerden von aussen.

Mit dieser Religion ist keine eigentliche Moralität, keine immanente Vernünftigkeit verbunden, wodurch der Mensch Wert, Würde in sich und Schutz gegen das Äusserliche hätte. Alles, was eine Beziehung auf ihn hat, ist eine Macht für ihn, weil er in seiner Vernünftigkeit, Sittlichkeit keine Macht hat. Daraus folgt diese unbestimmbare Abhängigkeit von allem Äusserlichen, dieser höchste, zufälligste Aberglaube.

Diese äussere Abhängigkeit ist überhaupt darin begründet, dass alles Besondere mit dem Allgemeinen, das nur abstrakt bleibt, nicht in inneres Verhältnis gesetzt werden kann. Die Interessen der Individuen liegen ausserhalb der allgemeinen Bestimmungen, die der Kaiser in Ausübung bringt. In Rücksicht auf die besonderen Interessen wird vielmeht eine Macht vorgestellt, die für sich vorhanden ist. Das ist nicht die allgemeine Macht der Vorsehung, die sich auch über die besonderen Schicksale erstreckt, das Besondere ist vielmehr einer besonderen Macht unterworfen. Das sind die Schen, und es tritt damit ein grosses Reich des Aberglaubens ein.

So sind die Chinesen in ewiger Furcht und Angst vor allem, weil alles Äusserliche eine Bedeutung, Macht für sie ist, das Gewalt gegen sie brauchen, sie affizieren kann. Besonders die Wahrsagerei ist dort zu Hause : in jedem Ort sind eine Menge Menschen, die sich mit Prophezeien abgeben. Die rechte Stelle zu finden für ihr Grab, die Lokalität, das Verhältnis im Raum – damit haben sie es ihr ganzes Leben zu tun. Wenn beim Bau eines Hauses ein anderes das ihrige flankiert, die Front einen Winkel gegen dasselbe hat, so werden alle möglichen Zeremonien vorgenommen und die besonderen Mächte durch Geschenke günstig gemacht. Das Individuum ist ohne alle eigene Entscheidung und ohne subjektive Freiheit.

Sekundärliteratur

Rudolf Franz Merkel : Da Hegel auf Grund seiner Quellen keine klare Vorstellung über die drei chinesischen Religionsformen Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus gewinnen konnte, so glaubte er, dass die scheusslichen Götzenbilder in den unzähligen Tempeln Darstellungen der Genien, Schen, seien. Religionsphilosophisch betrachtet er die chinesische Religion als 'Religion des Masses'. Die massvolle Harmonie bildet die Auswirkung des Tao, das auch im praktischen Leben die kosmische Ordnung erhält. Die Betätigung des Masses, die Ausstrahlung des Tao wird durch den Kaiser zur gesetzlichen Macht ; auch in den Ahnen und in den nur dem Tao hingegebenen Taoisten lebt diese geheimnisvoll-magische Kraft. Die Einführung des philosophischen Begriffs Tao gibt Hegel weiterhin die Veranlassung, auf Laozi näher einzugehen.

Lee Eun-jeung : Wenn Hegel die chinesische Religion als ‚Religion des Masses' bezeichnet, liegt dies wohl vor allem daran, dass er dank seiner neuen Beschäftigung mit dem Taoismus auf die Bedeutung des Begriffs Tao im Denken der Chinesen gestossen ist. Er hält trotzdem weiterhin am Gedanken der 'Zauberei' fest und bleibt auch bei seiner philosophischen Konstruktion. Das Bild Hegels von China und vom Konfuzianismus wird im Laufe der Jahre zwar kompakter, doch wird immer mehr durch seine eigenen Vorstellungen von der orientalischen Gesellschaft geformt.

Günter Wohlfahrt : Hegel begreift die chinesische Religion als 'Religion des Masses'. Unter Massen versteht er dabei die 'Gesetze des Tao', wobei er im Anschluss an Abel-Rémusat, 'Tao' durch 'Vernunft', beziehungsweise durch 'Logos' übersetzt.
Hegels Ausführungen über die chinesische Religion schliessen mit den Worten : "Das Individuum ist ohne alle eigene Entscheidung und ohne subjektive Freiheit". Das Prinzip der Individualität ist für Hegel in der chinesischen Welt noch nicht erreicht ; dem Individuum fehlt die Unabhängigkeit. Der höhere Standpunkt der Freiheit des Individuums wird für ihn erst in der griechischen, und noch mehr in der christlichen Welt erreicht.

Liu Weijian : Hegel gelangt zum Ergebnis, dass das Tao im Gegensatz zum sowohl allgemeinen, wie auch in sich bestimmten Geist Gottes nur ein geistloses Prinzip ist. Mit diesen Argumenten stellt er Laozis Lehre als geistig unterentwickelt hin und wertet sie ab. [Merk2,Wohl1:S. 540, 544,Hsia6:S. 141-154,LeeE1:S. 309-310,LiuW1:S. 27]

1821-1831.1 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte : Die orientalische Welt* [ID D17264]. Vorlesungen 1821/22-1830/31 in Berlin.
Sekundärliteratur siehe Extra-Eintrag

Quellen :
Mailla, Joseph-Anne-Marie de Moyriac de. *Histoire générale de la Chine* [ID D1868].
Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages, & c. des chinois [ID D1867].
Zhu, Xi. *Tong jian gang mu*.
Grosier, Jean Baptiste Gabriel Alexandre. *Description générale de la Chine* [ID D1878].
Iu-kiao-li. Trad. par Jean-Pierre Abel-Rémusat. [ID D5232].
Abel-Rémusat, Jean-Pierre. Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu [ID D11899].
Kircher, Athanasius. China illustrata [ID D1712].
The imperial epistle from Kien Long, emperor of China, to George the third, king of Great Britain [ID D7549].
Abel-Rémusat, Jean-Pierre. *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu* [ID D11899].
Ellis, Henry Sir. *Journal of the proceedings of the late embassy to China* [Amherst] [ID D1944].
La Barbinais le Gentil. *Nouveau voyage autour du monde* [ID D1816].
Anson, George. *A voyage round the world* [ID D1897].
Gaubil, Antoine ; Guignes, Joseph de. *Le Chou-king* [ID D1856].
Marshman, Joshua. *The works of Confucius : Lun yu* [ID D1909].
Du Halde, Jean-Baptiste. *Description géographique...* [ID D1819].
Ritter, Carl. *Die Erdkunde* [ID D2045].

Hegel schreibt :
Wir haben die Aufgabe, mit der orientalischen Welt zu beginnen, und zwar insofern wir Staaten in derselben sehen. Die Verbreitung der Sprache und die Ausbildung der Völkerschaften liegt jenseits der Geschichte. Die Geschichte ist prosaisch, und Mythen enthalten noch keine Geschichte. Das Bewußtsein des äußerlichen Daseins tritt erst ein mit abstrakten Bestimmungen, und sowie die Fähigkeit vorhanden ist Gesetze auszudrücken, so tritt auch die Möglichkeit ein, die Gegenstände prosaisch aufzufassen. Indem das Vorgeschichtliche das ist, was dem Staatsleben vorangeht, liegt es jenseits des selbstbewußten Lebens, und wenn Ahnungen und Vermutungen hier aufgestellt werden, so sind dieses noch keine Fakta. Die orientalische Welt hat als ihr näheres Prinzip die Substantialität des Sittlichen. Es ist die erste Bemächtigung der Willkür, die in dieser Substantialität versinkt. Die sittlichen Bestimmungen sind als Gesetze ausgesprochen, aber so, daß der subjektive Wille von den Gesetzen als von einer äußerlichen Macht regiert wird, daß alles Innerliche, Gesinnung, Gewissen, formelle Freiheit nicht vorhanden ist, und daß insofern die Gesetze nur auf eine äußerliche Weise ausgeübt werden und nur als Zwangsrechtbestehen. Unser Zivilrecht enthält zwar auch Zwangspflichten: ich kann zum Herausgeben eines fremden Eigentums, zum Halten eines geschlossenen Vertrages angehalten werden; aber das Sittliche liegt doch bei uns nicht allein im Zwange, sondern im Gemüte und in der Mitempfindung. Dieses wird im Orient ebenfalls äußerlich anbefohlen, und wenn auch der Inhalt der Sittlichkeit ganz richtig angeordnet ist, so ist doch das Innerliche äußerlich gemacht. Es fehlt nicht an dem Willen, der es befiehlt, wohl aber an dem, welcher es darum tut, weil es innerlich geboten ist. Weil der Geist die Innerlichkeit noch nicht erlangt hat, so zeigt er sich überhaupt nur als natürliche Geistigkeit. Wie Äußerliches und Innerliches, Gesetz und Einsicht noch eins sind, so ist es auch die Religion und der Staat. Die Verfassung ist im ganzen Theokratie, und das Reich Gottes ist ebenso weltliches Reich, als das weltliche Reich nicht minder göttlich ist. Was wir Gott nennen, ist im Orient noch nicht zum Bewußtsein gekommen, denn unser Gott tritt erst in der Erhebung zum Obersinnlichen ein, und wenn wir gehorchen, weil wir das, was wir tun, aus uns selbst nehmen, so ist dort das Gesetz das Geltende an sich, ohne dieses subjektiven Dazutretens zu bedürfen. Der Mensch hat darin nicht die Anschauung seines eignen, sondern eines ihm durchaus fremden Wollens.

Von den einzelnen Teilen Asiens haben wir schon als ungeschichtliche ausgeschieden: Hochasien, soweit und solange die Nomaden desselben nicht auf den geschichtlichen Boden heraustreten, und Sibirien. Die übrige asiatische Welt teilt sich in vier Terrains: Erstens die Stromebenen, gebildet durch den gelben und blauen Strom, und das Hochland Hinterasiens — China und die Mongolen...

Mit China und den Mongolen, dem Reiche der theokratischen Herrschaft, beginnt die Geschichte. Beide haben das Patriarchalische zu ihrem Prinzip, und zwar auf die Weise, daß es in China zu einem organisierten Systeme weltlichen Staatslebens entwickelt ist, während es bei den Mongolen sich in die Einfachheit eines geistigen, religiösen Reichs zusammennimmt. In China ist der Monarch Chef als Patriarch: die Staatsgesetze sind teils rechtliche, teils moralische, so daß das innerliche Gesetz, das Wissen des Subjekts vom Inhalte seines Wollens als seiner eignen Innerlichkeit, selbst als ein äußerliches Rechtsgebot vorhanden ist. Die Sphäre der Innerlichkeit kommt daher hier nicht zur Reife, da die moralischen Gesetze wie Staatsgesetze behandelt werden und das Rechtliche seinerseits den Schein des Moralischen erhält. Alles, was wir Subjektivität nennen, ist in dem Staatsoberhaupt zusammengenommen, der, was er bestimmt, zum Besten, Heil und Frommen des Ganzen tut. Diesem weltlichen Reiche steht nun als geistliches das mongolische gegenüber, dessen Oberhaupt der Lama ist, der als Gott verehrt wird. In diesem Reiche des Geistigen kommt es zu keinem weltlichen Staatsleben…

China

Mit dem Reiche China hat die Geschichte zu beginnen, denn es ist das älteste, soweit die Geschichte Nachricht gibt, und zwar ist sein Prinzip von solcher Substantialität, daß es zugleich das älteste und neueste für dieses Reich ist. Früh schon sehen wir China zu dem Zustande heranwachsen, in welchem es sich heute befindet; denn da der Gegensatz von objektivem Sein und subjektiver Daranbewegung noch fehlt, so ist jede Veränderlichkeit ausgeschlossen, und das Statarische, das ewig wiedererscheint, ersetzt das, was wir das Geschichtliche nennen würden. China und Indien liegen gleichsam noch außer der Weltgeschichte, als die Voraussetzung der Momente, deren Zusammenschließung erst ihr lebendiger Fortgang wird. Die Einheit von Substantialität und subjektiver Freiheit ist so ohne Unterschied und Gegensatz beider Seiten, daß eben dadurch die Substanz nicht vermag, zur Reflexion in sich, zur Subjektivität zu gelangen. Das Substantielle, das als Sittliches erscheint, herrscht somit nicht als Gesinnung des Subjekts, sondern als Despotie des Oberhauptes.

Kein Volk hat eine so bestimmt zusammenhängende Zahl von Geschichtschreibern wie das chinesische. Auch andre asiatische Völker haben uralte Traditionen, aber keine Geschichte. Die Vedas der Inder sind eine solche nicht, die Oberlieferungen der Araber sind uralt, aber sie beruhen nicht auf einem Staat und seiner Entwicklung. Dieser besteht aber in China und hat sich hier eigentümlich herausgestellt. Die chinesische Tradition steigt bis auf 3000 Jahre vor Christi Geburt hinauf und der *Schu-king* [Shu jing], das Grundbuch derselben, welches mit der Regierung des Yao beginnt, setzt diese 2357 Jahre vor Christi Geburt. Beiläufig mag hier bemerkt werden, daß auch die andern asiatischen Reiche in der Zeitrechnung weit hinaufführen. Nach der Berechnung eines Engländers geht die ägyptische Geschichte z.B. bis auf 2207 Jahre vor Christus, die assyrische bis auf 2221, die indische bis auf 2204 hinauf. Also bis auf ungefähr 2300 Jahre vor Christi Geburt steigen die Sagen in Ansehung der Hauptreiche des Orients. Wenn wir dies mit der Geschichte des Alten Testaments vergleichen, so sind, nach der gewöhnlichen Annahme, von der noachischen Sintflut bis auf Christus 2400 Jahre verflossen. Johannes von Müller hat aber gegen diese Zahl bedeutende Einwendungen gemacht. Er setzt die Sintflut in das Jahr 3473 vor Christus, also ungefähr um 1000 Jahre früher, indem er sich dabei nach der alexandrinischen Obersetzung der Mosaischen Bücher richtet. Ich bemerke dies nur darum, daß, wenn wir Daten von höherem Alter als 2400 Jahre vor Chr. begegnen und doch nichts von der Flut hören, uns das in bezug auf die Chronologie nicht weiter genieren darf.

Die Chinesen haben Ur- und Grundbücher, aus denen ihre Geschichte, ihre Verfassung und Religion erkannt werden kann. Die Vedas, die Mosaischen Urkunden sind ähnliche Bücher, wie auch die Homerischen Gesänge. Bei den Chinesen führen diese Bücher den Namen der Kings und machen die Grundlage aller ihrer Studien aus. Der Schu-king [Shu jing] enthält die Geschichte handelt von der Regierung der alten Könige und gibt die Befehle, die von diesem oder jenem Könige ausgegangen sind. Der *Y-king* [Yi jing] besteht aus Figuren, die man als Grundlagen der chinesischen Schrift angesehen hat, so wie man auch dieses Buch als Grundlage der chinesischen Meditation betrachtet. Denn es fängt mit den Abstraktionen der Einheit und Zweiheit an und handelt dann von konkreten Existenzen solcher abstrakten Gedankenformen. Der *Schi-king* [Shi jing] endlich ist das Buch der ältesten Lieder der verschiedensten Art. Alle hohen Beamten hatten früher den Auftrag, bei dem Jahresfeste alle in ihrer Provinz im Jahre gemachten Gedichte mitzubringen. Der Kaiser inmitten seines Tribunals war der Richter dieser Gedichte, und die für gut erkannten erhielten öffentliche Sanktion. Außer diesen drei Grundbüchern, die besonders verehrt und studiert werden, gibt es noch zwei andre, weniger wichtige, nämlich den *Li-ki* [Li ji] (auch Li-king), welcher die Gebräuche und das Zeremonial gegen den Kaiser und die Beamten enthält, mit einem Anhang *Yo-king* [Yue jing], welcher von der Musik handelt, und den *Tschun-tsin* [Chun qiu], die Chronik des Reiches Lu, wo Konfuzius auftrat. Diese Bücher sind die Grundlage der Geschichte, der Sitten und der Gesetze Chinas.

Dieses Reich hat schon früh die Aufmerksamkeit der Europäer auf sich gezogen, wenngleich nur unbestimmte Sagen davon vorhanden waren. Man bewundert es immer als ein Land, das, aus sich selbst entstanden, gar keinen Zusammenhang mit dem Auslande zu haben schien.

Im dreizehnten Jahrhunderte ergründete es ein Venetianer (Marco Polo) zum ersten Male, allein man hielt seine Aussagen für fabelhaft. Späterhin fand sich alles, was er über seine Ausdehnung und Größe ausgesagt hatte, vollkommen bestätigt. Nach der geringsten Annahme nämlich würde China 150 Millionen Menschen enthalten, nach einer andern 200 und nach der höchsten sogar 300 Millionen. Vom hohen Norden erstreckt es sich gegen Süden bis nach Indien, im Osten wird es durch das große Weltmeer begrenzt, und gegen Westen verbreitet es sich bis nach Persien nach dem Kaspischen Meere zu. Das eigentliche China ist übervölkert. An den beiden Strömen Hoang-ho [Huanghe] und Yangtse-kiang [Yangzi] halten sich mehrere Millionen Menschen auf, die auf Flößen ganz nach ihrer Bequemlichkeit eingerichtet leben. Die Bevölkerung, die durchaus organisierte und bis in die kleinsten Details hineingearbeitete Staatsverwaltung hat die Europäer in Erstaunen gesetzt, und hauptsächlich verwunderte die Genauigkeit, mit der die Geschichtswerke ausgeführt waren. In China gehören nämlich die Geschichtschreiber zu den höchsten Beamten. Zwei sich beständig in der Umgebung des Kaisers befindende Minister haben den Auftrag, alles, was der Kaiser tut, befiehlt und spricht, auf Zettel zu schreiben, die dann von den Geschichtschreibern verarbeitet und benutzt werden. Wir können uns freilich in die Einzelheiten dieser Geschichte weiter nicht einlassen, die, da sie selbst nichts entwickelt, uns in unsrer Entwicklung hemmen würde. Sie geht in die ganz alten Zeiten hinauf, wo als Kulturspender Fohi genannt wird, der zuerst eine Zivilisation über China verbreitete. Er soll im 29. Jahrhundert vor Christus gelebt haben, also vor der Zeit, in welcher der Schu-king anfängt; aber das Mythische und Vorgeschichtliche wird von den chinesischen Geschichtsschreibern ganz wie etwas Geschichtliches behandelt.

Der erste Boden der chinesischen Geschichte ist der nordwestliche Winkel, das eigentliche China, gegen den Punkt hin, wo der Hoang-ho von dem Gebirge herunterkommt; denn erst späterhin erweiterte sich das chinesische Reich gegen Süden, nach dem Yang-tse-kiang zu. Die Erzählung beginnt mit dem Zustande, wo die Menschen in der Wildheit, das heißt in den Wäldern, gelebt, sich von den Früchten der Erde genährt und mit den Fellen wilder Tiere bekleidet haben. Keine Kenntnis von bestimmten Gesetzen war unter ihnen. Dem Fohi (wohl zu unterscheiden von Fo, dem Stifter einer neuen Religion,) wird es zugeschrieben, dass er die Menschen gelehrt habe, sich Hütten zu bauen und Wohnungen zu machen; er habe ihre Aufmerksamkeit an den Wechsel und die Wiederkehr der Jahreszeiten gelenkt, Tausch und Handel eingeführt, das Ehegesetz begründet; er habe gelehrt, dass die Vernunft vom Himmel komme, und Unterricht in der Seidenzucht, im Brückenbau und in dem Gebrauch von Lasttieren erteilt. Über alle diese Anfänge lassen sich die chinesischen Geschichtsschreiber sehr weitläufig aus. Die weitere Geschichte ist dann die Ausbreitung der entstandenen Gesittung nach Süden zu und das Beginnen eines Staates und einer Regierung. Das große Reich, das sich so nach und nach gebildet hatte, zerfiel bald in mehrere Provinzen, die lange Kriege miteinander führten und sich dann wieder zu einem Ganzen vereinigten. Die Dynastien haben in China oft gewechselt, und die jetzt herrschende wird in der Regel als die 22. bezeichnet. Im Zusammenhang mit dem Auf- und Abgehen dieser Herrschergeschlechter wechselten auch die verschiedenen Hauptstädte, die sich in diesem Reiche finden. Lange Zeit war Nanking die Hauptstadt, jetzt ist es Peking, früher waren es noch andre Städte. Viele Kriege hat China mit den Tataren führen müssen, die weit ins Land eindrangen. Den Einfällen der nördlichen Nomaden wurde die von Schi-hoang-ti erbaute lange Mauer entgegengesetzt, welche immer als Wunderwerk betrachtet worden ist. Dieser Fürst hat das ganze Reich in 36 Provinzen geteilt und ist auch dadurch besonders merkwürdig, dass er die alte Literatur und namentlich die Geschichtsbücher und die geschichtlichen Bestrebungen überhaupt verfolgte. Es geschah dieses in der Absicht, die eigne Dynastie zu befestigen durch die Vernichtung des Andenkens der früheren. Nachdem die Geschichtsbücher zusammengehäuft und verbrannt waren, flüchteten sich mehrere hundert Gelehrte auf die Berge, um das, was ihnen an Werken noch übrigblieb, zu erhalten. Jeder von ihnen, der aufgegriffen wurde, hatte ein gleiches Schicksal wie die Bücher. Dieses Bücherverbrennen ist ein sehr wichtiger Umstand, denn trotz demselben haben sich die eigentlichen kanonischen Bücher dennoch erhalten, wie dies überall der Fall ist. Die Verbindung Chinas mit dem Abendland fällt ungefähr in das Jahr 64 nach Christi Geburt. Damals sandte, so heißt es, ein chinesischer Kaiser Gesandte ab, die Weisen des Abendlandes zu besuchen. Zwanzig Jahre später soll ein chinesischer General bis Judäa vorgedrungen sein; im Anfange des achten Jahrhunderts nach Christi Geburt seien die ersten Christen nach China gekommen, wovon spätere Ankömmlinge noch Spuren und Denkmale gefunden haben wollen. Ein im Norden Chinas bestehendes tatarisches Königreich Lyau-tong sei mit Hilfe der westlichen Tataren um 1100 von den Chinesen zerstört und überwunden worden, was jedoch eben diesen Tataren die Gelegenheit gab, festen Fuß in China zu fassen. Auf gleiche Weise habe man den Mandschus Wohnsitze eingeräumt, mit denen man im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert in Krieg geriet, infolge welcher sich die jetzige Dynastie des Thrones bemächtigte. Eine weitere Veränderung hat jedoch diese neue Herrscherfamilie, so wenig als die frühere Eroberung der Mongolen im J. 1281, im Land nicht hervorgebracht. Die Mandschus, die in China leben, müssen sich genau in die chinesischen Gesetze und Wissenschaften einstudieren.

Wir gehen nunmehr von diesen wenigen Daten der chinesischen Geschichte zur Betrachtung des Geistes der immer gleichgebliebenen Verfassung über. Er ergibt sich aus dem allgemeinen Prinzipe. Dieses ist nämlich die unmittelbare Einheit des substantiellen Geistes und des Individuellen; das aber ist der Familiengeist, welcher hier auf das volkreichste Land ausgedehnt ist. Das Moment der Subjektivität, das will sagen, das sich in sich Reflektieren des einzelnen Willens gegen die Substanz als die ihn verzehrende Macht, oder das Gesetztsein dieser Macht als seiner eignen Wesenheit, in der er sich frei weiß, ist hier noch nicht vorhanden. Der allgemeine Wille betätigt sich unmittelbar durch den einzelnen: dieser hat gar kein Wissen seiner gegen die Substanz, die er sich noch nicht als Macht gegen sich setzt, wie z.B. im Judentum der eifrige Gott als die Negation des Einzelnen gewußt wird. Der allgemeine Wille sagt hier in China unmittelbar, was der Einzelne tun solle, und dieser folgt und gehorcht ebenso reflexions- und selbstlos. Gehorcht er nicht, tritt er somit aus der Substanz heraus, so wird er, da dieses Heraustreten nicht durch ein Insichgehen vermittelt ist, auch nicht in der Strafe an der Innerlichkeit erfaßt, sondern an der äußerlichen Existenz. Das Moment der Subjektivität fehlt daher diesem Staatsganzen ebensosehr, als dieses auch anderseits gar nicht auf Gesinnung basiert ist. Denn die Substanz ist unmittelbar ein Subjekt, der Kaiser, dessen Gesetz die Gesinnung ausmacht. Trotzdem ist dieser Mangel an Gesinnung nicht Willkür, welche selber schon wieder gesinnungsvoll, das heißt subjektiv und beweglich wäre, sondern es ist hier das Allgemeine geltend, die Substanz, die noch undurchweicht sich selber allein gleich ist.

Dieses Verhältnis nun näher und der Vorstellung gemäßer ausgedrückt ist die Familie. Auf dieser sittlichen Verbindung allein beruht der chinesische Staat, und die objektive Familienpietät ist es, welche ihn bezeichnet. Die Chinesen wissen sich als zu ihrer Familie gehörig und zugleich als Söhne des Staates. In der Familie selbst sind sie keine Personen, denn die substantielle Einheit, in welcher sie sich darin befinden, ist die Einheit des Blutes und der Natürlichkeit. Im Staate sind sie es ebensowenig, denn es ist darin das patriarchalische Verhältnis vorherrschend, und die Regierung beruht auf der Ausübung der väterlichen Vorsorge des Kaisers, der alles in Ordnung hält. Als hochgeehrte und unwandelbare Grundverhältnisse werden im Schu-king [Shu jing] fünf Pflichten angegeben: 1) die des Kaisers und des Volkes gegeneinander, 2) des Vaters und der Kinder 3) des älteren und des jüngeren Bruders, 4) des Mannes und der Frau, 5) des Freundes gegen den Freund. Es mag hier gelegentlich bemerkt werden, daß die Zahl fünf überhaupt bei den Chinesen etwas Festes ist und ebensooft wie bei uns die Zahl drei vorkommt, sie haben fünf Naturelemente, Luft, Wasser, Erde, Metall und Holz, sie nehmen vier Himmelsgegenden und die Mitte an, heilige Orte, wo Altäre errichtet sind, bestehen aus vier Hügeln und einem in der Mitte.

Die Pflichten der Familie gelten schlechthin, und es wird gesetzlich auf dieselben gehalten. Der Sohn darf den Vater nicht anreden, wenn er in den Saal tritt, er muß sich an der Seite der Türe gleichsam eindrücken und kann die Stube nicht ohne Erlaubnis des Vaters verlassen. Wenn der Vater stirbt, so muß der Sohn drei Jahre lang trauern, ohne Fleischspeisen und Wein zu sich zu nehmen; die Geschäfte, denen er sich widmete, selbst die Staatsgeschäfte stocken, denn er muß sich von denselben entfernen; der eben zur Regierung kommende Kaiser selbst widmet sich während dieser Zeit seinen Regierungsarbeiten nicht. Keine Heirat darf während der Trauerzeit in der Familie geschlossen werden. Erst das fünfzigste Lebensjahr befreit von der überaus großen Strenge der Trauer, damit der Leidtragende nicht mager werde; das sechzigste mildert sie noch mehr, und das siebzigste beschränkt sie gänzlich auf die Farbe der Kleider. Die Mutter wird ebensosehr wie der Vater verehrt. Als Lord Macartney den Kaiser sah, war dieser achtundsechzig Jahre alt (sechzig Jahre ist bei den Chinesen eine feste Zahl wie bei uns hundert), dessenungeachtet besuchte er seine Mutter alle Morgen zu Fuß, um ihr seine Ehrfurcht zu beweisen. Die Neujahrsgratulationen finden sogar bei der Mutter des Kaisers statt, und der Kaiser kann die Huldigungen der Großen des Hofes erst empfangen, nachdem er die seinigen seiner Mutter gebracht. Die Mutter bleibt stets die erste und beständige Ratgeberin des Kaisers, und alles, was die Familie betrifft, wird in ihrem Namen bekanntgemacht. Die Verdienste des Sohnes werden nicht diesem, sondern dem Vater zugerechnet. Als ein Premierminister einst den Kaiser bat, seinem verstorbenen Vater Ehrentitel zu geben, so ließ der Kaiser eine Urkunde ausstellen, worin es hieß: "Eine Hungersnot verwüstete das Reich: Dein Vater gab Reis den Bedürftigen. Welche Wohltätigkeit! Das Reich war am Rande des Verderbens: Dein Vater verteidigte es mit der Gefahr seines Lebens. Welche Treue! Die Verwaltung des Reiches war deinem Vater anvertraut: Er machte vortreffliche Gesetze, erhielt Friede und Eintracht mit den benachbarten Fürsten und behauptete die Rechte meiner Krone. Welche Weisheit! Also der Ehrentitel, den ich ihm verleihe, ist: Wohltätig, treu und weise". Der Sohn hatte alles das getan, was hier dem Vater zugeschrieben wird. Auf diese Weise gelangen die Voreltern (umgekehrt wie bei uns) durch ihre Nachkommen zu Ehrentiteln. Dafür ist aber auch jeder Familienvater für die Vergehen seiner Deszendenten verantwortlich. Es gibt Pflichten von unten nach oben, aber keine eigentlich von oben nach unten.

Ein Hauptbestreben der Chinesen ist es, Kinder zu haben, die ihnen die Ehre des Begräbnisses erweisen können, das Gedächtnis nach dem Tode ehren und das Grab schmücken. Wenn auch ein Chinese mehrere Frauen haben darf, so ist doch nur eine die Hausfrau, und die Kinder der Nebenfrauen haben diese durchaus als Mutter zu ehren. In dem Falle, daß ein Chinese von allen seinen Frauen keine Kinder erzielte, würde er zur Adoption schreiten können, eben wegen der Ehre nach dem Tode. Denn es ist eine unerläßliche Bedingung, daß das Grab der Eltern jährlich besucht werde. Hier werden altjährig die Wehklagen erneut, und manche, um ihrem Schmerz vollen Lauf zu lassen, verweilen bisweilen ein bis zwei Monate daselbst. Der Leichnam des eben verstorbenen Vaters wird oft drei bis vier Monate im Hause behalten, und während dieser Zeit darf keiner sich auf einen Stuhl setzen und im Bette schlafen. Jede Familie in China hat einen Saal der Vorfahren, wo sich alle Mitglieder derselben alle Jahre versammeln; daselbst sind die Bildnisse derer aufgestellt, die hohe Würden bekleidet haben, und die Namen der Männer und Frauen, welche weniger wichtig für die Familie waren, sind auf Täfelchen geschrieben die ganze Familie speist dann zusammen, und die Ärmeren werden von den Reicheren bewirtet. Man erzählt, daß, als ein Mandarin, der Christ geworden war, seine Voreltern auf diese Weise zu ehren aufgehört hatte, er sich großen Verfolgungen von seiten seiner Familie aussetzte. Ebenso genau wie die Verhältnisse zwischen dem Vater und den Kindern sind auch die zwischen dem älteren Bruder und den jüngeren Brüdern bestimmt. Die ersteren haben, obgleich im minderen Grade, doch Ansprüche auf Verehrung.

Diese Familiengrundlage ist auch die Grundlage der Verfassung, wenn man von einer solchen sprechen will. Denn obschon der Kaiser das Recht eines Monarchen hat, der an der Spitze eines Staatsganzen steht, so übt er es doch in der Weise eines Vaters über seine Kinder aus. Er ist Patriarch, und auf ihn gehäuft ist alles, was im Staate auf Ehrfurcht Anspruch machen kann. Denn der Kaiser ist ebenso Chef der Religion und der Wissenschaft, wovon später noch ausführlich die Rede sein wird. - Diese väterliche Fürsorge des Kaisers und der Geist seiner Untertanen, als Kinder, die aus dem moralischen Familienkreise nicht heraustreten und keine selbständige und bürgerliche Freiheit für sich gewinnen können, macht das Ganze zu einem Reiche, Regierung und Benehmen, das zugleich moralisch und schlechthin prosaisch ist, d.h. verständig ohne freie Vernunft und Phantasie.

Die höchste Ehrfurcht muß dem Kaiser erwiesen werden. Durch sein Verhältnis ist er persönlich zu regieren genötigt und muß selbst die Gesetze und Angelegenheiten des Reiches kennen und leiten, wenn auch die Tribunale die Geschäfte erleichtern. Trotzdem hat seine bloße Willkür wenig Spielraum, denn alles geschieht auf Grund alter Reichsmaximen, und seine fortwährend zügelnde Aufsicht ist nicht minder notwendig. Die kaiserlichen Prinzen werden daher aufs strengste erzogen, ihr Körper wird abgehärtet, und die Wissenschaften sind von früh auf ihre Beschäftigung. Unter der Aufsicht des Kaisers wird ihre Erziehung geleitet, und früh wird ihnen gezeigt, daß der Kaiser das Haupt des Reiches sei und in allem auch als der Erste und Beste erscheinen müsse. Jährlich werden die Prinzen geprüft und darüber eine weitläufige Deklaration an das ganze Reich erlassen, welches den ungemeinsten Anteil an diesen Angelegenheiten nimmt. So ist China dazu gekommen, die größten und besten Regenten zu erhalten, auf welche der Ausdruck salomonische Weisheit anwendbar wäre, und besonders die jetzige Mandschudynastie hat sich durch Geist und körperliche Geschicklichkeit ausgezeichnet. Alle Ideale von Fürsten und von Fürstenerziehung, dergleichen seit dem Telemaque von Fenelon so vielfach aufgestellt worden, haben hier ihre Stelle. In Europa kann's keine Salomos geben. Hier aber ist der Boden und die Notwendigkeit von solcher Regierungen, insofern als die Gerechtigkeit, der Wohlstand, die Sicherheit des Ganzen auf dem einen Impuls des obersten Gliedes der ganzen Kette der Hierarchie beruht. Das Benehmen des Kaisers wird uns als höchst einfach, natürlich, edel und verständig geschildert, ohne stummen Stolz, Widrigkeit der Äußerungen und Vornehmtun lebt er im Bewußtsein seiner Würde und in der Ausübung seiner Pflichten, wozu er von Jugend auf ist angehalten worden. Außer dem Kaiser gibt es eigentlich keinen ausgezeichneten Stand, keinen Adel bei den Chinesen. Nur die Prinzen vom Hause und die Söhne der Minister haben einigen Vorrang, mehr durch ihre Stellung als durch ihre Geburt. Sonst gelten alle gleich, und nur diejenigen haben Anteil an der Verwaltung, die die Geschicklichkeit dazu besitzen. Die Würden werden so von den wissenschaftlich Gebildetsten bekleidet. Daher ist oft der chinesische Staat als ein Ideal aufgestellt worden, das uns sogar zum Muster dienen sollte.

Das Weitere ist die Reichsverwaltung. Von einer Verfassung kann hier nicht gesprochen werden, denn darunter wäre zu verstehen, daß Individuen und Korporationen selbständige Rechte hätten, teils in Beziehung auf ihre besonderen Interessen, teils in Beziehung auf den ganzen Staat. Dieses Moment muß hier fehlen, und es kann nur von einer Reichsverwaltung die Rede sein. In China ist das Reich der absoluten Gleichheit, und alle Unterschiede, die bestehen, sind nur vermittelst der Reichsverwaltung möglich und durch die Würdigkeit, die sich jeder gibt, in dieser Verwaltung eine hohe Stufe zu erreichen. Weil in China Gleichheit, aber keine Freiheit herrscht, ist der Despotismus die notwendig gegebene Regierungsweise. Bei uns sind die Menschen nur vor dem Gesetz und in der Beziehung gleich, daß sie Eigentum haben, außerdem haben sie noch viele Interessen und viele Besonderheiten, die garantiert sein müssen, wenn Freiheit für uns vorhanden sein soll. Im chinesischen Reiche sind aber diese besonderen Interessen nicht für sich berechtigt, und die Regierung geht lediglich vom Kaiser aus, der sie als eine Hierarchie von Beamten oder Mandarinen betätigt. Von diesen gibt es zweierlei Arten, gelehrte und Kriegsmandarinen, welche letzteren unsre Offiziere sind. Die gelehrten Mandarinen sind die höheren, denn der Zivilstand überragt in China den Militärstand. Die Beamten werden auf den Schulen gebildet. Es sind Elementarschulen für die Erlangung von Elementarkenntnissen eingerichtet. Anstalten für die höhere Bildung, wie bei uns die Universitäten, sind wohl nicht vorhanden. Die, welche zu hohen Staatsämtern gelangen wollen, müssen mehrere Prüfungen bestehen, in der Regel drei. Zum dritten und letzten Examen, bei dem der Kaiser selbst gegenwärtig ist, kann nur zugelassen werden, wer das erste und zweite gut bestanden hat, und die Belohnung, wenn man dasselbe glücklich absolviert hat, ist die sofortige Zulassung in das höchste Reichskollegium. Die Wissenschaften, deren Kenntnis besonders verlangt wird, sind die Reichsgeschichte, die Rechtswissenschaft und die Kenntnis der Sitten und Gebräuche, sowie der Organisation und Administration. Außerdem sollen die Mandarine das Talent der Dichtkunst in äußerster Feinheit besitzen. Man kann dies besonders aus dem von Abel Remüsat [Abel-Rémusat] übersetzten Romane Ju-Kiao-Li [Yu jiao li] die beiden Cousinen, ersehen, es wird hier ein junger Mensch vorgeführt, der seine Studien absolviert hat und sich nun anstrengt, um zu hohen Würden zu gelangen. Auch die Offiziere in der Armee müssen Kenntnisse besitzen, auch sie werden geprüft; aber die Zivilbeamten stehen, wie schon gesagt worden ist, in weit höherem Ansehen. Bei den großen Festen erscheint der Kaiser mit einer Begleitung von zweitausend Doktoren, das heißt Zivilmandarinen, und ebensoviel Kriegsmandarinen. (Im ganzen chinesischen Staate sind nämlich gegen 15000 Zivil- und 20000 Kriegsmandarine.) Die Mandarine, die noch keine Anstellung erhalten haben, gehören dennoch zum Hofe, und bei den großen Festen, im Frühjahr und im Herbst, wo der Kaiser selbst die Furche zieht, müssen sie erscheinen. Diese Beamten sind in acht Klassen geteilt. Die ersten sind die um den Kaiser stehenden, dann folgen die Vizekönige und so weiter. Der Kaiser regiert durch die Behörden, welche meist aus Mandarinen zusammengesetzt sind. Das Reichskollegium ist die oberste Behörde, es besteht aus den gelehrtesten und geistreichsten Männern. Daraus werden die Präsidenten und andern Collegia gewählt. In den Regierungsangelegenheiten herrscht die größte Öffentlichkeit, die Beamten berichten an das Reichskollegium, und dieses legt dem Kaiser die Sache vor, dessen Entscheidung alsdann in der Hofzeitung bekanntgemacht wird. Oft klagt sich auch der Kaiser selbst wegen der Fehler an, die er begangen hat; und wenn seine Prinzen schlecht im Examen bestanden haben, so tadelt er sie laut. In jedem Ministerium und in den verschiedenen Teilen des Reiches ist ein Zensor Ko-tao, der an den Kaiser über alles Bericht erstatten muß, diese Zensoren werden nicht abgesetzt und sind sehr gefürchtet; sie führen über alles, was die Regierung betrifft, über die Geschäftsführung und das Privatbenehmen der Mandarinen eine strenge Aufsicht und berichten darüber unmittelbar an den Kaiser, auch haben sie das Recht, dem Kaiser Vorstellungen zu machen und ihn zu tadeln. Die chinesische Geschichte liefert viele Beispiele von dem Adel der Gesinnung und dem Mute dieser Ko-tao. So hatte ein Zensor einem tyrannischen Kaiser Vorstellungen gemacht, war aber hart zurückgewiesen worden. Er ließ sich indessen nicht irremachen, sondern verfügte sich abermals zum Kaiser, um seine Vorstellungen zu erneuern. Seinen Tod voraussehend, ließ er sich zugleich den Sarg mit hintragen, in dem er begraben sein wollte. Von andern Zensoren wird erzählt, daß sie von den

Henkersknechten ganz zerfleischt, unvermögend einen Laut hervorzubringen, noch mit Blut ihre Bemerkungen in den Sand schrieben. Diese Zensoren bilden selbst wieder ein Tribunal, das die Aufsicht über das ganze Reich hat. Die Mandarinen sind verantwortlich auch für alles, was sie im Notfall unterlassen haben. Wenn eine Hungersnot, Krankheit, Verschwörung, religiöse Unruhe ausbricht, so haben sie zu berichten, aber nicht auf weitere Befehle der Regierung zu warten, sondern sogleich tätig einzugreifen. Das Ganze dieser Verwaltung ist also mit einem Netz von Beamten überspannt. Für die Aufsicht der Landstraßen, der Flüsse, der Meeresufer sind Beamte angestellt. Alles ist aufs genaueste angeordnet; besonders wird auf die Flüsse große Sorgfalt verwendet; im *Schu-king* [Shu jing] finden sich viele Verordnungen der Kaiser in dieser Hinsicht, um das Land vor Überschwemmungen zu sichern. Die Tore jeder Stadt sind mit Wachen besetzt, und die Straßen werden alle Nacht gesperrt. Die Beamten sind immer dem höheren Kollegium Rechenschaft schuldig. Jeder Mandarin hat ohnehin die Pflicht alle fünf Jahre seine begangenen Fehler anzuzeigen und die Treue seiner Darstellung wird durch das kontrollierende Institut der Zensoren verbürgt. Bei jedem groben unangegebenen Vergehen werden die Mandarine mit ihrer Familie auf das härteste bestraft.

Aus allem diesem erhellt, daß der Kaiser der Mittelpunkt ist, um den sich alles dreht, und zu dem alles zurückkehrt, und von dem Kaiser hängt somit das Wohl des Landes und des Volkes ab. Die ganze Hierarchie der Verwaltung ist mehr oder weniger nach einer Routine tätig, die im ruhigen Zustande eine bequeme Gewohnheit wird. Einförmig und gleichmäßig, wie der Gang der Natur, geht sie ihren Weg ein wie allemal nur der Kaiser soll die rege, immer wache und selbsttätige Seele sein. Wenn nun die Persönlichkeit des Kaisers nicht von der geschilderten Beschaffenheit ist, nämlich durchaus moralisch, arbeitsam und bei gehaltener Würde voller Energie, so läßt alles nach, und der Zustand der Regierung ist von oben bis unten gelähmt und der Nachlässigkeit und Willkür preisgegeben. Denn es ist keine andre rechtliche Macht oder Ordnung vorhanden als diese von oben spannende und beaufsichtigende Macht des Kaisers. Es ist nicht das eigne Gewissen, die eigne Ehre, die die Beamten zur Rechenschaft anhielte sondern das äußerliche Gebot und die strenge Aufreithaltung desselben. Bei der Revolution in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts war der letzte Kaiser der damals herrschenden Dynastie sehr sanftmütig und edel, aber bei seinem milden Charakter erschlafften die Zügel der Regierung, und es entstanden notwendigerweise Empörungen. Die Aufrührer riefen die Mandschu ins Land. Der Kaiser selbst entleibte sich, um den Feinden nicht in die Hände zu fallen, und mit seinem Blute schrieb er noch auf den Saum des Kleides seiner Tochter einige Worte, in welchen er sich über das Unrecht seiner Untertanen tief beklagte. Ein Mandarin, der bei ihm war, begrub ihn und brachte sich dann auf seinem Grabe um. Dasselbe taten die Kaiserin und ihr Gefolge; der letzte Prinz des kaiserlichen Hauses, welcher in einer entfernten Provinz belagert wurde, fiel in die Hände der Feinde und wurde hingerichtet. Alle noch um ihn seienden Mandarine starben einen freiwilligen Tod.

Gehen wir nun von der Reichsverwaltung zum Rechtszustande über, so sind durch das Prinzip der patriarchalischen Regierung die Untertanen für unmündig erklärt. Keine selbständigen Klassen oder Stände, wie in Indien, haben für sich Interessen zu beschützen, denn alles wird von obenher geleitet und beaufsichtigt. Alle Verhältnisse sind durch rechtliche Normen festbefohlen: die freie Empfindung, der moralische Standpunkt überhaupt ist dadurch gründlich getilgt. Wie die Familienglieder in ihren Empfindungen zueinander zu stehen haben, ist förmlich durch Gesetze bestimmt, und die Übertretung zieht zum Teil schwere Strafen nach sich. Das zweite hier zu berücksichtigende Moment ist die Äußerlichkeit des Familienverhältnisses, welches fast Sklaverei wird. Jeder kann sich und seine Kinder verkaufen, jeder Chinese kauft seine Frau. Nur die erste Frau ist eine Freie, die Konkubinen dagegen sind Sklavinnen und können wie die Kinder, wie jede andre Sache bei der Konfiskation in Beschlag genommen werden.

Ein drittes Moment ist, daß die Strafen meist körperliche Züchtigungen sind. Bei uns wäre dies entehrend, aber nicht so in China, wo das Gefühl der Ehre noch nicht ist. Eine Tracht Schläge ist am leichtesten verschmerzt, und doch das Härteste für den Mann von Ehre, der nicht für einen sinnlich Berührbaren gehalten werden will, sondern andre Seiten feinerer Empfindlichkeit hat. Die Chinesen aber kennen die Subjektivität der Ehre nicht; sie unterliegen mehr der Zucht als der Strafe, wie bei uns die Kinder; denn Zucht geht auf Besserung, Strafe involviert eine eigentliche Imputabilität. Bei der Züchtigung ist der Abhaltungsgrund nur Furcht vor der Strafe, nicht die Innerlichkeit des Unrechts, denn es ist hier noch nicht die Reflexion über die Natur der Handlung selbst vorauszusetzen. Bei den Chinesen nun werden alle Vergehen, sowohl die in der Familie als die im Staate, auf äußerliche Weise bestraft. Die Söhne, die es gegen den Vater oder die Mutter, die jüngeren Brüder, die es gegen die älteren an Ehrerbietung fehlen lassen, bekommen Stockprügel, und wenn sich ein Sohn beschweren wollte, daß ihm von seinem Vater, oder ein jüngerer Bruder, daß ihm von seinem älteren Unrecht widerfahren sei, so erhält er hundert Bambushiebe und wird auf drei Jahre verbannt, wenn das Recht auf seiner Seite ist, hat er aber Unrecht, so wird er stranguliert. Würde ein Sohn die Hand gegen seinen Vater aufheben, so ist er dazu verurteilt, daß ihm das Fleisch mit glühenden Zangen vom Leibe gerissen wird. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau ist, wie alle andren Familienverhältnisse, sehr hoch geachtet, und die Untreue, die jedoch wegen der Abgeschlossenheit der Weiber nur sehr selten vorkommen kann, wird hart gerügt. Eine ähnliche Rüge findet statt, wenn der Chinese zu einer seiner Nebenfrauen mehr Zuneigung als zu seiner eignen Hausfrau zeigt und diese ihn darob verklagt. - Jeder Mandarin kann in China Bambusschläge austeilen, und selbst die Höchsten und Vornehmsten, die Minister, Vizekönige, ja die Lieblinge des Kaisers selbst werden mit Bambusschlägen gezüchtigt. Hinterher ist der Kaiser ebensosehr wie früher ihr Freund, und sie selbst scheinen davon gar nicht ergriffen zu sein. Als einst die letzte englische Gesandtschaft in China von den Prinzen und ihrem Gefolge vom Palaste aus nach Hause geführt wurde, so hieb der Zeremonienmeister, um sich Platz zu machen, ohne weiteres auf alle Prinzen und Vornehme mit Peitschenhieben ein. Was die Imputation betrifft, so findet der Unterschied von Vorsatz bei der Tat und kulposem oder zufälligem Geschehen nicht statt, denn der Zufall ist ebenso imputabel als der Vorsatz, und der Tod wird verhängt, wenn man die zufällige Ursache des Todes eines Menschen ist. Dieses Nichtunterscheiden des Zufälligen und Vorsätzlichen veranlaßt die meisten Zwistigkeiten zwischen Engländern und Chinesen, denn wenn die Engländer von Chinesen angegriffen werden, wenn ein Kriegsschiff, das sich angegriffen glaubt, sich verteidigt und ein Chinese umkommt, so verlangen die Chinesen in der Regel, daß der Engländer, der geschossen hat, das Leben verlieren solle. Jeder, der mit dem Verbrechen auf irgendeine Weise zusammenhängt wird, zumal bei Verbrechen gegen den Kaiser, mit ins Verderben gerissen, die ganze höhere Familie wird zu Tode gemartert. Die Drucker einer verwerflichen Schrift, wie die, welche sie lesen, unterliegen auf gleiche Weise der Rache des Gesetzes. Es ist eigentümlich, welche Wendung aus solchem Verhältnis die Privatrachsucht nimmt. Von den Chinesen kann gesagt werden, daß sie gegen Beleidigungen höchst empfindlich und rachsüchtig seien. Um seine Rache zu befriedigen kann nun der Beleidigte seinen Gegner nicht ermorden, weil sonst die ganze Familie des Verbrechers hingerichtet würde, er tut sich also selbst ein Leid an, um dadurch den andern ins Verderben zu stürzen. Man hat in vielen Städten die Brunnenöffnungen verengen müssen, damit die Menschen sich nicht mehr darin ersäufen. Denn wenn jemand sich umgebracht hat, so befehlen die Gesetze, daß die strengste Untersuchung darüber angestellt werde, was die Ursache sei. Alle Feinde des Selbstmörders werden eingezogen und torquiert, und wird endlich der Beleidiger ausgemittelt, so wird er und seine ganze Familie hingerichtet. Der Chinese tötet in solchem Falle lieber sich als seinen Gegner, da er doch sterben muß, in dem ersten Falle aber noch die Ehre des Begräbnisses hat und die Hoffnung hegen darf, daß seine Familie das Vermögen des Gegners erhalten wird. Dies ist das fürchterliche Verhältnis bei der Imputation oder Nichtimputation, daß alle subjektive Freiheit und moralische Gegenwart bei einer Handlung negiert wird. In den Mosaischen Gesetzen, wo auch dolus, culpa und casus noch nicht genau unterschieden werden, ist doch für den kurposen Totschläger eine Freistatt eröffnet, in welche er sich begeben könne. Dabei gilt in

China kein Ansehen des hohen oder niedrigen Ranges. Ein Feldherr des Reiches, der sich sehr ausgezeichnet hatte, wurde beim Kaiser verleumdet, und er bekam zur Strafe des Vergehens, dessen man ihn beschuldigte, das Amt, aufzupassen, wer den Schnee in den Gassen nicht wegkehre. - Bei den Rechtsverhältnissen sind auch noch die Veränderungen im Eigentumsrecht und die Einführung der Sklaverei, welche damit verbunden ist, zu erwähnen. Der Grund und Boden, worin das Hauptvermögen der Chinesen besteht, wurde erst spät als Staatseigentum betrachtet. Seit dieser Zeit wurde es festgesetzt, daß der neunte Teil alles Güterertrags dem Kaiser zukomme. Später entstand auch die Leibeigenschaft, deren Einsetzung man dem Kaiser Schi-hoang-ti [Shihuangdi] zugeschrieben hat, demselben, der im Jahre 213 v. Chr. Geburt die Mauer erbaute, der alle Schriften verbrennen ließ, welche die alten Rechte der Chinesen enthielten, und der viele unabhängige Fürstentümer von China unter seine Botmäßigkeit brachte. Seine Kriege eben machten, daß die eroberten Länder Privateigentum wurden und deren Einwohner leibeigen. Doch ist notwendig in China der Unterschied zwischen der Sklaverei und Freiheit nicht groß, da vor dem Kaiser alle gleich, das heißt, alle gleich degradiert sind. Indem keine Ehre vorhanden ist, und keiner ein besonderes Recht vor dem andern hat, so wird das Bewußtsein der Erniedrigung vorherrschend, das selbst leicht in ein Bewußtsein der Verworfenheit übergeht. Mit dieser Verworfenheit hängt die große Immoralität der Chinesen zusammen. Sie sind dafür bekannt, zu betrügen, wo sie nur irgend können; der Freund betrügt den Freund, und keiner nimmt es dem andern übel, wenn etwa der Betrug nicht gelang oder zu seiner Kenntnis kommt. Sie verfahren dabei auf eine listige und abgefeimte Weise, so daß sich die Europäer im Verkehr mit ihnen gewaltig in acht zu nehmen haben. Das Bewußtsein der moralischen Verworfenheit zeigt sich auch darin, daß die Religion des Fo so sehr verbreitet ist, welche als das Höchste und Absolute, als Gott, das Nichts ansieht und die Verachtung des Individuums als die höchste Vollendung aufstellt.

Wir kommen nun zur Betrachtung der religiösen Seite des chinesischen Staates. Im patriarchalischen Zustand ist die religiöse Erhebung des Menschen für sich einfache Moralität und Rechttun. Das Absolute ist selbst teils die abstrakte einfache Regel dieses Rechttuns, die ewige Gerechtigkeit, teils die Macht derselben. Außer diesen einfachen Bestimmungen fallen nun alle weiteren Beziehungen der natürlichen Welt zum Menschen, alle Forderungen des subjektiven Gemütes weg. Die Chinesen in ihrem patriarchalischen Despotismus bedürfen keiner solchen Vermittlung mit dem höchsten Wesen; denn die Erziehung, die Gesetze der Moralität und Höflichkeit, und dann die Befehle und Regierung des Kaisers enthalten dieselbe. Der Kaiser ist wie das Staatsoberhaupt so auch Chef der Religion. Dadurch ist hier die Religion wesentlich Staatsreligion. Von ihr muß man den Lamaismus unterscheiden, indem dieser nicht zum Staate ausgebildet ist, sondern die Religion als freies, geistiges, uninteressiertes Bewußtsein enthält. Jene chinesische Religion kann daher das nicht sein was wir Religion nennen. Denn uns ist dieselbe die Innerlichkeit des Geistes in sich, indem er sich in sich was sein Innerstes Wesen ist, vorstellt. In diesen Sphären ist also der Mensch auch dem Staatsverhältnis entzogen und vermag in die Innerlichkeit hineinflüchtend sich der Gewalt weltlichen Regiments zu entwinden. Auf dieser Stufe aber steht die Religion in China nicht, denn der wahre Glaube wird erst da möglich, wo die Individuen in sich selbst, für sich unabhängig von einer äußeren treibenden Gewalt sind. In China hat das Individuum keine Seite dieser Unabhängigkeit, es ist daher auch in der Religion abhängig, und zwar von Naturwesen, von welchen das Höchste der Himmel ist. Von diesen hängt Ernte, Jahreszeit, Gedeihen, Mißwachs ab. Der Kaiser, als die Spitze, als die Macht, nähert sich allein dem Himmel, nicht die Individuen als solche. Er ist es, der an den vier Festen die Opfer darbringt, an der Spitze des Hofes für die Ernte dankt und Segen für die Saaten herabfleht. Dieser Himmel nun könnte im Sinne unsres Gottes in der Bedeutung des Herrn der Natur genommen werden (wir sagen z.B., der Himmel behüte uns), aber so ist das Verhältnis in China noch nicht, denn hier ist das einzelne Selbstbewußtsein als substantielles, der Kaiser, selbst die Macht. Der Himmel hat daher nur die Bedeutung der Natur. Die Jesuiten gaben zwar in China nach, den christlichen Gott Himmel, Tien, zu nennen, sie wurden aber deshalb beim Papst von andern christlichen Orden verklagt, und der Papst sandte einen Kardinal hin, der dort starb; ein Bischof, der nachgeschickt wurde, verordnete statt Himmel solle Herr des Himmels gesagt werden. Das Verhältnis zum Tien wird nun auch so vorgestellt, als bringe das Wohlverhalten der Individuen und des Kaisers den Segen, ihre Vergehungen aber Not und alles Übel herbei. Es liegt in der chinesischen Religion insofern noch das Moment der Zauberei, als das Benehmen des Menschen das absolut Determinierende ist. Verhält sich der Kaiser gut, so kann es nicht anders als gut gehen, der Himmel muß Gutes geschehen lassen. Eine zweite Seite dieser Religion ist, daß, wie im Kaiser die allgemeine Seite des Verhältnisses zum Himmel liegt, derselbe auch die besondere Beziehung ganz in seinen Händen hat. Dies ist die partikulare Wohlfahrt der Individuen und Provinzen. Diese haben Genien (Schen), welche dem Kaiser unterworfen sind der nur die allgemeine Macht des Himmels verehrt während die einzelnen Geister des Naturreiches seinen Gesetzen folgen. So wird er also auch zugleich der eigentliche Gesetzgeber für den Himmel. Für die Genien, von denen jeder auf seine Weise verehrt wird sind Skulpturbilder festgesetzt. Es sind scheußliche Götzenbilder, die noch nicht Gegenstand der Kunst sind, weil nichts Geistiges darin sich darstellt. Sie sind daher nur erschreckend, furchtbar, negativ und wachen wie bei den Griechen die Flußgötter, die Nymphen und Dryaden, über die einzelnen Elemente und Naturgegenstände. Jedes der fünf Elemente hat seinen Genius und dieser ist durch eine besondere Farbe unterschieden. Auch die Herrschaft der den Thron von China behauptenden Dynastie hängt von einem Genius ab und zwar hat dieser die gelbe Farbe. Aber nicht minder besitzt jede Provinz und Stadt, jeder Berg und Fluß einen bestimmten Genius. Alle diese Geister stehen unter dem Kaiser, und in dem jährlich erscheinenden Reichsadreßbuche sind die Beamten wie die Genien verzeichnet, denen dieser Bach, dieser Fluß usw. anvertraut worden ist. Geschieht ein Unglück, so wird der Genius wie ein Mandarin abgesetzt. Die Genien haben unzählige Tempel (in Peking sind deren gegen 10000) mit einer Menge von Priestern und Klöstern. Diese Bonzen leben unverheiratet und werden in allen Nöten von den Chinesen um Rat gefragt. Außerdem aber werden weder sie noch die Tempel sehr geehrt Die englische Gesandtschaft des Lord

Macartney wurde sogar in die Tempel einquartiert, da man dieselben wie Wirtshäuser braucht. Ein Kaiser hat viele Tausende solcher Klöster säkularisiert, die Bonzen ins bürgerliche Leben zurückzukehren genötigt und die Güter mit Abgaben belegt. Die Bonzen sagen wahr und beschwören; denn die Chinesen sind einem unendlichen Aberglauben ergeben: dieser beruht eben auf der Unselbständigkeit des Innern und setzt das Gegenteil von der Freiheit des Geistes voraus. Bei jedem Unternehmen - ist z.B. die Stelle eines Hauses oder eines Begräbnisplatzes und dergleichen zu bestimmen - werden die Wahrsager um Rat gefragt. Im *Y-king* [Yi jing] sind gewisse Linien angegeben, die die Grundformen und Grundkategorien bezeichnen, weshalb dieses Buch auch das Buch der Schicksale genannt wird. Der Kombination von solchen Linien wird eine gewisse Bedeutung zugeschrieben und die Prophezeiung dieser Grundlage entnommen. Oder eine Anzahl von Stäbchen wird in die Luft geworfen und aus der Art, wie sie fallen, das Schicksal vorherbestimmt. Was uns als zufällig gilt, als natürlicher Zusammenhang, das suchen die Chinesen durch Zauberei abzuleiten oder zu erreichen, und so spricht sich auch hier, ihre Geistlosigkeit aus.

Mit diesem Mangel eigentümlicher Innerlichkeit hängt auch die Bildung der chinesischen Wissenschaft zusammen. Wenn wir von den chinesischen Wissenschaften sprechen, so tritt uns ein großer Ruf hinsichtlich der Ausbildung und des Altertums derselben entgegen. Treten wir näher, so sehen wir, daß die Wissenschaften in sehr großer Verehrung, und zwar öffentlicher von der Regierung ausgehender Hochschätzung und Beförderung stehen. Der Kaiser selbst steht an der Spitze der Literatur. Ein eignes Kollegium redigiert die Dekrete des Kaisers, damit sie im besten Stile verfaßt seien, und so ist dieses denn auch eine wichtige Staatssache. Dieselbe Vollkommenheit des Stils müssen die Mandarine bei Bekanntmachungen beobachten, denn der Vortrefflichkeit des Inhalts soll auch die Form entsprechen. Eine der höchsten Staatsbehörden ist die Akademie der Wissenschaften. Die Mitglieder prüft der Kaiser selbst, sie wohnen im Palaste, sind teils Sekretäre, teils Reichsgeschichtschreiber, Physiker, Geographen. Wird irgendein Vorschlag zu einem neuen Gesetz gemacht, so muß die Akademie ihre Berichte einreichen. Sie muß die Geschichte der alten Einrichtungen einleitend geben, oder wenn die Sache mit dem Auslande in Verbindung steht, so wird eine Beschreibung dieser Länder erfordert. Zu den Werken, die hier verfaßt werden, macht der Kaiser selbst die Vorreden. Unter den letzten Kaisern hat sich besonders Kienlong [Qianlong] durch wissenschaftliche Kenntnisse ausgezeichnet: er selbst hat viel geschrieben, sich aber bei weitem mehr noch durch die Herausgabe der Hauptwerke Chinas hervorgetan. An der Spitze der Kommission, welche die Druckfehler verbessern mußte, stand ein kaiserlicher Prinz, und wenn das Werk durch alle Hände gegangen war, so kam es nochmals an den Kaiser zurück, der jeden Fehler, der begangen wurde, hart bestrafte.

Wenn so einerseits die Wissenschaften aufs höchste geehrt und gepflegt scheinen, so fehlt ihnen auf der andern Seite gerade jener freie Boden der Innerlichkeit und das eigentliche wissenschaftliche Interesse, das sie zu einer theoretischen Beschäftigung macht. Ein freies, ideelles Reich des Geistes hat hier nicht Platz, und das, was hier wissenschaftlich heißen kann, ist empirischer Natur und steht wesentlich im Dienste des Nützlichen für den Staat und für seine und der Individuen Bedürfnisse. Schon die Art der Schriftsprache ist ein großes Hindernis für die Ausbildung der Wissenschaften; oder vielmehr umgekehrt, weil das wahre wissenschaftliche Interesse nicht vorhanden ist, so haben die Chinesen kein besseres Instrument für die Darstellung und Mitteilung des Gedankens. Bekanntlich haben sie neben der Tonsprache eine solche Schriftsprache, welche nicht wie bei uns die einzelnen Töne bezeichnet, nicht die gesprochenen Worte vor das Auge hinstellt, sondern die Vorstellungen selbst durch Zeichen. Dies scheint nun zunächst ein großer Vorzug zu sein und hat vielen großen Männern, unter andern auch Leibniz imponiert; es ist aber gerade das Gegenteil von einem Vorzug. Denn betrachtet man zuerst die Wirkung solcher Schriftweise auf die Tonsprache. so ist diese bei den Chinesen, eben um jener Trennung willen, sehr unvollkommen. Denn unsre Tonsprache bildet sich vornehmlich dadurch zur Bestimmtheit aus, daß die Schrift für die einzelnen Laute Zeichen finden muß, die wir durchs Lesen bestimmt aussprechen lernen. Die Chinesen, welchen ein solches Bildungsmittel der Tonsprache fehlt, bilden deshalb die Modifikationen der Laute nicht zu bestimmten, durch Buchstaben und Silben darstellbaren Tönen aus. Ihre Tonsprache besteht aus einer nicht beträchtlichen Menge von einsilbigen Worten welche für mehr als eine Bedeutung gebraucht werden. Der Unterschied nun der Bedeutung wird allein teils durch den Zusammenhang, teils durch den Akzent, schnelles oder langsames, leiseres oder lauteres Aussprechen bewirkt. Die Ohren der Chinesen sind hierfür sehr fein gebildet. So finde ich, daß Po je nach dem Ton elf verschiedene Bedeutungen hat: Glas; sieden; Getreide; worfeln; zerspalten; wässern; zubereiten; ein alt Weib; Sklave; freigebiger Mensch; kluge Person; ein wenig. — Was nun die Schriftsprache betrifft, so will ich nur das Hindernis hervorheben, das in ihr für die Beförderung der Wissenschaften liegt. Unsre Schriftsprache ist sehr einfach zu lernen, indem wir die Tonsprache in etwa 25 Töne analysieren (und durch diese Analyse wird die Tonsprache bestimmt, die Menge möglicher Töne beschränkt, die unklaren Zwischentöne entfernt); wir haben nur diese Zeichen und ihre Zusammensetzung zu erlernen. Statt solcher 25 Zeichen haben die Chinesen viele Tausende zu lernen, man gibt die für den Gebrauch nötige Anzahl auf 9353 an, ja bis auf 10516, wenn man die neueingeführten hinzurechnet; und die Anzahl der Charaktere überhaupt, für die Vorstellungen und deren Verbindungen, soweit sie in den Büchern vorkommen, beläuft sich auf 80 bis 90 000. -

Was nun die Wissenschaften selbst angeht, so begreift die Geschichte der Chinesen nur die ganz bestimmten Fakta in sich, ohne alles Urteil und Räsonnement. Die Rechtswissenschaft gibt ebenso nur die bestimmten Gesetze und die Moral die bestimmten Pflichten an, ohne daß es um eine innere Begründung derselben zu tun wäre. Die Chinesen haben jedoch auch eine Philosophie. deren Grundbestimmungen sehr alt sind, wie denn schon der *Y-king* [Yi jing], das Buch der Schicksale, von dem Entstehen und Vergehen handelt. In diesem Buche finden sich die ganz abstrakten Ideen der Einheit und Zweiheit, und somit scheint die Philosophie der Chinesen von denselben Grundgedanken, wie die pythagoreische Lehre, auszugehen. Das Prinzip ist die Vernunft, Tao, diese allem zugrunde liegende Wesenheit, die alles bewirkt. Ihre Formen kennenzulernen, gilt auch bei den Chinesen als die höchste Wissenschaft; doch hat diese keinen Zusammenhang mit den Disziplinen, die den Staat näher betreffen. Die Werke des Lao-tse [Laozi] und namentlich sein Werk *Tao-te-king* [Dao de jing] sind berühmt. Konfuzius besuchte im sechsten Jahrhundert vor Christus diesen Philosophen, um ihm seine Ehrerbietung zu bezeigen. Wenn es nun auch jedem Chinesen freisteht, diese philosophischen Werke zu studieren, so gibt es Jods dazu eine besondere Sekte, die sich Tao-tse nennt oder Verehrer der Vernunft. Diese sondern sich von dem bürgerlichen Leben aus, und es mischt sich viel Schwärmerisches und Mystisches in ihre Vorstellungsweise. Sie glauben nämlich, wer die Vernunft kenne, der besitze ein allgemeines Mittel, das schlechthin für mächtig angesehen werden könne und eine übernatürliche Macht erteile, so daß man dadurch fähig wäre, sich zum Himmel zu erheben und niemals dem Tode unterliege (ungefähr wie man bei uns einmal von einer Universallebenstinktur sprach). Mit den Werken des Konfuzius sind wir nun auch näher bekannt geworden; ihm verdankt China die Redaktion der Kings; außerdem aber viele eigne Werke über Moral, die die Grundlage für die Lebensweise und das Betragen der Chinesen bilden. In dem Hauptwerke des Konfuzius, welches ins Englische übersetzt wurde, finden sich zwar richtige moralische Aussprüche, aber es ist ein Herumreden, eine Reflexion und ein sich Herumwenden darin, welches sich nicht über das Gewöhnliche erhebt. - Was die übrigen Wissenschaften anbelangt, so werden sie nicht als solche, sondern vielmehr als Kenntnisse zum Behufe von nützlichen Zwecken angesehen. Die Chinesen sind weit in der Mathematik, Physik und Astronomie zurück, so groß auch ihr Ruhm früher darin war. Sie haben vieles gekannt, als die Europäer es noch nicht entdeckt hatten, aber sie haben keine Anwendung davon zu machen verstanden, so z.B. den Magnet, so die Buchdruckerkunst. Allein namentlich in Beziehung auf die letztere bleiben sie dabei stehen, die Buchstaben in hölzerne Tafeln zu gravieren und dann abzudrucken, von den beweglichen Lettern wissen sie nichts. Auch das Pulver wollen sie früher wie die Europäer erfunden haben, aber die Jesuiten mußten ihnen die ersten Kanonen gießen. Was die Mathematik anbetrifft, so verstehen sie sehr wohl zu rechnen, aber die höhere Seite der Wissenschaft ist ihnen unbekannt. Auch als große Astronomen haben die Chinesen lange gegolten. La Place hat ihre Kenntnisse darin untersucht und gefunden, daß sie einige alte Nachrichten und Notizen von Mond- und Sonnenfinsternissen besitzen, was freilich die Wissenschaft noch nicht konstituiert. Auch sind die Notizen so unbestimmt, daß sie eigentlich gar nicht als Kenntnisse gelten können; im *Schu-king* [Shu jing] sind nämlich in einem Zeitraum von 1500 Jahren zwei Sonnenfinsternisse erwähnt. Der beste Beweis, wie es mit der Wissenschaft der Astronomie bei den Chinesen steht, ist, daß schon seit mehreren hundert Jahren die Kalender dort von den Europäern gemacht werden. In früheren Zeiten, als noch chinesische Astronomen den Kalender verfaßten, kam es oft genug vor, daß falsche Angaben von Mond- und Sonnenfinsternissen gemacht wurden und die Hinrichtung der Verfertiger nach sich zogen. Die Fernrohre, welche die Chinesen von den Europäern zum Geschenk erhielten, sind zwar zum Schmucke aufgestellt, aber sie wissen weiter keinen Gebrauch davon zu machen. Auch die Medizin wird von den Chinesen getrieben, aber als etwas bloß Empirisches, woran sich der größte Aberglaube knüpft. Überhaupt hat dieses Volk eine ungemeine Geschicklichkeit in der Nachahmung, welche nicht bloß im täglichen Leben, sondern auch in der Kunst ausgeübt wird. Das Schöne als Schönes darzustellen ist ihm noch nicht gelungen, denn in der Malerei fehlt ihm die Perspektive und der Schatten, und wenn auch der chinesische Maler europäische Bilder wie alles überhaupt gut kopiert, wenn er auch genau weiß, wieviel Schuppen ein Karpfen hat, wieviel Einschnitte in den Blättern sind, wie die Gestalt der verschiedenen

Bäume und die Biegung ihrer Zweige beschaffen ist, so ist doch das Erhabene, Ideale und Schöne nicht der Boden seiner Kunst und Geschicklichkeit. Die Chinesen sind anderseits zu stolz, um etwas von den Europäern zu lernen, obgleich sie oft deren Vorzüge anerkennen müssen. So ließ ein Kaufmann in Kanton ein europäisches Schiff bauen, aber auf Befehl des Statthalters wurde es sofort zerstört. Die Europäer werden als Bettler behandelt, da sie genötigt seien, ihre Heimat zu verlassen und sich ihren Unterhalt anderswo als im eignen Lande zu suchen. Dagegen haben wohl auch die Europäer eben weil sie Geist haben, noch nicht vermocht, die äußerliche und vollkommen natürliche Geschicklichkeit der Chinesen nachzuahmen. Denn ihre Firnisse, die Bearbeitung ihrer Metalle und namentlich die Kunst, die selben beim Gießen äußerst dünn zu halten, die Bereitung der Porzellane nebst vielem andern sind noch unerreicht geblieben. –

Dies ist der Charakter des chinesischen Volkes nach allen Seiten hin. Das Ausgezeichnete desselben ist, daß alles, was zum Geist gehört, freie Sittlichkeit, Moralität, Gemüt, innere Religion, Wissenschaft und eigentliche Kunst entfernt ist. Der Kaiser spricht immer mit Majestät und väterlicher Güte und Zartheit zum Volke, das jedoch nur das schlechteste Selbstgefühl über sich selber hat und nur geboren zu sein glaubt den Wagen der Macht der kaiserlichen Majestät zu ziehen. Die Last, die es zu Boden drückt, scheint ihm sein notwendiges Schicksal zu sein, und es ist ihm nicht schrecklich, sich als Sklaven zu verkaufen und das saure Brot der Knechtschaft zu essen. Der Selbstmord als Werk der Rache die Aussetzung der Kinder als gewöhnliche und tägliche Begebenheit zeugt von geringer Achtung, die man vor sich selbst, wie vor dem Menschen hat, und wenn kein Unterschied der Geburt vorhanden ist und jeder zur höchsten Würde gelangen kann, so ist eben diese Gleichheit nicht die durchgekämpfte Bedeutung des inneren Menschen sondern das niedrige, noch nicht zu Unterschieden gelangte Selbstgefühl. [Hsia6:S. 155-188,Witt4,WittK1,FraW10,Schoe1,LeeE1:S. 175-176, 294-301, 313-316,Pig1:S. 161-163,Rhie1:S. 21, 32, 58, 108-109, 122-125,Merk2,SchuEr1:S. 27, 30, 38-39, 41, 52, 64, 67, 69-74,MülM11:S. 149-155,SongD1:S. 19-33,Sonn10,Hsia30]

1821-1831.2 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte : Die orientalische Welt* [ID D17264].
Sekundärliteratur
1922
Johannes Witte : Kraft seines Genies hat er aus den Kenntnissen über China die Grundzüge seines innersten Wesens so fein herausgearbeitet, wie das bisher vorher noch nicht geschehen war und auch bisher nach ihm nicht wieder geschehen ist. Tiefer als der Rationalismus, der einseitig bewundernd Chinas Vorzüge heraushob, hat er Chinas Eigenart für sich, kritisch Vorzüge und Schwächen abwägend und den Geist des Ganzen klar erfassend, festgestellt und hat China seinen richtigen Platz angewiesen in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geisteslebens : Er stellt China über die primitiven Völker, aber er stellt es tiefer, als die in der christlichen-europäischen Entwicklung erreichte Stufe. Sehr richtig hat Hegel gesehen und hervorgehoben, dass diese geistige Zuständlichkeit Chinas nicht eine Entwicklungsstufe darstellt, aus der sich eine höhere Geistigkeit, eine Befreiung des Geistes aus der Knechtung unter Natur- und Moralgesetzen entwickeln würden und könnten. Es handelt sich vielmeht um eine grundsätzlich andere Ausprägungsform des Geisteslebens von dauernder Art, die über sich selbst weder hinausgelangen will noch kann. Dieser Dauercharakter der chinesischen Welt ist durch seine 4000jährige Geschichte hinreichend bestätigt. China war vor 4000 Jahren wesentlich das gleiche, wie es bis in die neueste Zeit war. Aber über eine gewisse Stufe konnten sie nicht hinaus und empor. Daher hat China eigentlich, wie Hegel gleichfalls richtig betont, keine Entwicklung und keine Geschichte. Der chinesische Geist bleibt gebunderer Geist. Er hat alle richtigen Gedanken, aber er hat sie nicht zusammengefasst. Hier hat die neuere Forschung grössere Klarheit geschaffen, Die Chinesen sind überhaupt kein Volk von Denkern. Es kommt nie zu systematischen, wissenschaftlichen Herausarbeitung eines Systems auf irgendeinem Gebiet. China wollte bleiben und blieb, was es seit Jahrtausenden war. Ja, selbst ehrlich ist der Chinese nur im festen Kontrakt, da, wo er durch den gesetzlichen Zwang gebunden ist. Denn dies riesige Volk, das im Vergangenen so viel geleistet, hat sicher noch eine grosse Zukunft. Abgesehen von Einzelkenntnissen hat Hegel die Welt Chinas nicht nur in ihrem Tatbestande richtig dargestellt, sondern er hat sie, was viel wertvoller ist, in ihrer geistigen Grundart scharf erfasst, ihr Wesen aufgezeigt und es in das Gesamtleben der Menschheit richtig eingeordnet. Ja, man möchte wünschen, dass seine Gedanken von allen Chinaforschern ernst beachtet würde. Man würde China dann besser verstehen. Aus Hegels Darlegungen ergibt sich zunächst das Recht, ja die Pflicht zur Missionsarbeit in China überhaupt. Es gilt, diese Welt auf unsere Stufe der Geistigkeit, der grundätzlich höchsten Form des Menschendaseins emporzuheben. Die Mission muss sich dauernd klar bewusst bleiben, dass China trotz seiner alten Kultur auf einer niederen Stufe der Entwicklung des menschlichen Geisteslebens steht, und muss es als erste Aufgabe ansehen, zur Überwindung des Systems Vorarbeit zu leisten für die Emporhebung Chinas auf unsere Stufe entwickelter Geistigkeit, weil nur auf ihrem Boden volles Verständnis des Christentums möglich ist.
Martin Müller zu Witte : Wittes Artikel sind vermutlich die ersten, die man als 'wissenschaftlich' betrachten kann, enthalten jedoch bereits Stereotypen. Der erste Aspekt, mit dem Witte beginnt, berührt die Fakten über China, auf deren Grundlage Hegel seine Urteile fällt. Obleich er entschieden darauf hinweist, dass vieles mittlerweile überholt sei, lägen die Fehler dennoch nicht bei Hegel, sondern seien der mangelhaften Kenntnis seiner Zeit zuzuschreiben. Witte sieht eine Aufgabe der 'Wissenschaft' darin, Hegels grundätzlich richtige Ausführungen durch neue Erkenntnisse zu systematisieren und zu belegen.

1931-1932
Karl A. Wittfogel : Die Extensität, mit der Hegel das Problem China erörtert, ist Ausdruck der Bedeutung, die er diesem Problem beimisst. Es ist bekannt, dass in der mit Hegel gehenden Periode der philosophischen Vorbereitung, Rechtfertigung und Erklärung der bürgerlichen Revolution in Mittel- und Westeuropa die Mehrzahl der führenden Denker sich ausgiebig mit China beschäftigt hat. Hegel selbst nennt die Gründe. Chinas Anblick interessierte damals die Europäer keineswegs als exotisches Kuriosum, sondern aus klassenmässig politischen Ursachen. Die Klassifizierung Chinas im Vergleich zu den übrigen orientalischen Reichen geschieht nach idealistischen Prinzipien, wie die Aufstellung des ganzen Systems (was nicht ausschliesst, dass teilweise faktisch materialistisch dialektische Zusammenhänge die idealistisch dialektische Anordnung bestimmen. Die von den damaligen Chinareisenden in Anlehnung an die konfuzianische Legende behauptete Gleichheit aller Staatsbürger vor dem Kaiser stellt China in den Augen Hegels an den Anfang einer Differenzierung von Innerem und Äusserem, Geistigem und Natürlichem, die der Weltgeist in vielen Stufen erst durchlaufen muss, um zum Bewusstsein und zur Verwirklichung seiner Freiheit zu kommen. So wird denn, trotz der niedrigen Stellung, die Hegel China im geschichtlichen Gesamtbilde anweist, die Analyse des ostasiatischen Lebensgefüges für ihn keineswegs unnötig, sondern vielmehr doppelt bedeutsam und wichtig. Angesichts der idealistischen Art, in der Hegel diesen allseitigen Zusammenhang der Gesellschaft Chinas herstellt, wirft sich sofort die Frage nach dem Wie einer materialistischen Umstülpung dieser idealistischen Ableitung auf. Hegels Analyse Chinas steht vielleicht in irgendeinem Zusammenhang mit einer wichtigen Konzeption Marxens, mit derjenigen nämlich von einer spezifischen 'asiatischen, orientalischen' Gesellschaft oder Produktionsweise. Die Äusserung Hegels, China habe 'eigentlich keine Geschichte', ist von einzelnen Gelehrten so interpretiert worden, als sehe Hegel in China einen stets gleichartigen Staatszustand, d.h., den Staat, wie ihn die konfuzianischen Quellen als von jeher bestehend schildern. Die konfuzianischen Quellen lassen, gesellschaftswissenschaftlich untersucht, zwei durchaus verschiedenartige Staaatsverfassungen, eine feudale und eine bürokratisch despotische, und ausserdem einen vorstaatlichen Frühzustand erkennen. Hegel muss immer wieder feststellen, dass auch in China Wachstum, Entwicklung vor sich gegangen ist. Enorm waren die Transformationen der Frühgeschichte, deren Skizze Hegel den Quellen entnahm. In der Tat stehen die Erinnerungen die die prähistorischen Frühzeiten auf verblüffende Weise im Einklang nicht nur mit den Prinzipien der modernen Psychologie, sondern vor allem mit denjenigen der allerjüngsten Völkerkunde. Die Entwicklung Chinas 'in sich' hat also, auch nach Hegels Bericht, zwei, ja nach ihm eigentlich : drei spezifische Stufen der Agrarverfassung durchlaufen. Durch die konfuzianisch orientierten Quellen bestimmt, hat Hegel vom Anfang an in China ein Land ohne Klassen und Stände gesehen. Da ist zunächst einmal ,die Einführung der Sklaverei, die als zweites Moment der chinesischen Unfreiheit zu erwähnen ist, [dann] das Bauerntum, dessen formale Freiheit er betont. Sodann das Beamtentum, das literarisch gebildete Mandarinat. Nun ist angeblich der Zugang zum Mandarinat, ausser den Sklaven, allen Staatsbürgern gleichmässig offen. Allein die Qualifikation findet sich an die harten Bedingungen einer langwierigen literarischen Schulung gebunden, und diese Schulung wiederum ist, auch nach Hegels Darstellung, schwer zu erreichen. Unterschätzt Hegel das Klassenmoment in der Sozialgeschichte Chinas, so überschätzt er die gesellschaftsbestimmende Bedeutung der chinesischen Familie. Die feudale Welt Chinas transformiert sich in die scheinbare Menschlichkeit einer patriarchalischen Despotie des Oberhauptes. Die Vorstellung des Substantiellen ist selbstherrschen ; das Allgemeine, das hier als Substantielles, Sittliches erscheint, ist mittels einer solchen Despotie so herrisch, dass die subjektive Freiheit, damit die Veränderung, nicht hat eintreten können. Daher zieht Hegel aus jener substantiellen natürlichen Geistigkeit die Konsequenzen der despotischen Regierungsformen der orientalischen Welt.
Die Weltgeschichte ist nach Hegel 'der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit', und diese subjektive Freiheit wird jeweils nach den Stufen der Weltgeschichte vermehrt. Von hier aus kommt Hegel zur Analyse des unfreien Geisteszustandes unter den Lasten des Despotismus und bringt dafür die Verstaatlichung der Moralität als Beispiel. Die höchste Idee der

Regierung ist auch nie durch die Gesetze geleistete Ordnung, sondern die durch die ausserrechtliche Sitte herbeigeführt. So glaubt Hegel von dieser Begriffsvorstellung der Gesetze aus daran, dass alle moralischen Handlungen durch die despotischen Rechtsgebräuche bezwungen werden sollten. Und darüber hinaus hat er konsequent mit dieser unfreien Geistigkeit auf die Vorstellung der Sklaverei Bezug genommen. Diese von Hegel allgemein ausgedrückte 'Sklaverei' zeigt uns jedoch seine zweifachen Irrtümer oder mangelnden Kenntnisse ; es handelt sich einmal um die bloss idealistische aufgefasste abstrakte Sklaverei, die im Grunde auf die 'Sklaverei' die falsche Begriffsanwendung des Verhältnisses von 'Herrschaft und Knechtschaft' der antiken 'Sklavenhaltergesellschaft oder der mittelalterlichen Leibeigenschaft' zugrunde. Die chinesische 'Sklaverei' ist nicht das im Begriff 'Sklaverei' oder 'Leibeigenschaft' konzipierte 'Produktionsmittel', sondern nur die sekundäre 'Haus- und Luxussklaverei'.
Hegel anerkennt das Ideal der Gleichheit, jedoch ist die Freiheit für ihn das letzte Kriterium, um festzustellen, ob eine Regierung despotisch ist oder nicht. Die Freiheit ist für ihn nicht nur die Substanz des Geistes, sondern die des Willens. Er sieht dialektisch die Kehrseite der staatlichen Institutionalisierung der Technik und Wissenschaft als den Grund für die paralysierte Forschungsfreiheit des Individuums an, wie er die Trennung der Wissenschaft von der katholischen Kirche als erstes Moment der geistigen Bildung Europas ansieht. Er sucht den Hintergrund des verschwundenen Ruhms der chinesischen Wissenschaft besonders in Astronomie, Physik, Geometrie und mechanischen Vorrichtungen, in dem Mangel an innerer Freiheit des Geistes im Prozess der Verstaatlichung der Wissenschaft. Hegel sieht zwar die Produktionsvermehrung innerhalb der 'bürgerlichen Gesellschaft', vernachlässigt aber den Zusammenhang mit der eminentesten Problematik der stagnierten Technik und Wissenschaft in seiner geschichtsphilosophischen Überprüfung der 'Stagnation' der orientalischen Welt.
Wenn Hegel China und Indien vom weltgeschichtlichen Entwicklungsprozess nicht ausnimmt, so zeigt sich dabei der schwächste Punkt seiner geschichtsphilosophischen Konstruktion der 'Weltgeschichte'. Weil er trotzdem mit diesem zusammenhanglosen 'Anfang' seinen Entwicklungsprozess beginnt, muss er selbst folglich seine geschichtsphilosophische Konstruktion als die 'im Begriffe' charakterisieren. Er stellt den begrifflichen ideenhaften Übergang nicht nur von Indien nach Persien dar, sondern auch schon früher von China nach Indien, als ob das chinesische Prinzip der 'Gleichheit' in das indische des 'Unterschiedes' übergegangen sei. Er zieht also China und Indien in den weltgeschichtlichen Entwicklungsprozess ein und zeigt so, dass die selbständig nebeneianderstehenden lokalhistorischen Besonderheiten zu den nacheinander geordneten 'Prinzipien' der jeweiligen Völker werden. Das geschieht durch die 'ideologische' oder 'psychologische' Historisierung. Dabei erklärt er die weltgeschichtliche Entwicklung mittels der Metamorphose der 'Ost-West-Bewegung' des 'Weltgeistes' wie der sichtbaren Sonnenbewegung und der biologischen Periodisierung von 'Kindesalter (orientalische Welt), Jünglingsalter (griechische Welt), Mannesalter (römische Welt), Greisenalter (germanische Welt)'. Diese Geschichtsauffassung stützt sich im Grunde auf den Parallelismus zwischen dem logosartigen ‚Weltgeist’ und dem gegenständlich-prinzipiellen 'Volksgeist'. Soweit die 'orientalische Welt' nur 'im Begriffe' und 'an sich und für uns' in die Weltgeschichte eintritt, liegt sie für Hegel jenseits der geschichtlichen Dimensionen.

1996
Andreas Pigulla : China wird innerhalb einer vergleichenden Betrachtung des Orients behandelt. Dabei geht Hegel deduktiv vor. Allen Völkern des Orients gemein ist das Prinzip der 'Substantialität des Sittlichen'. Dies schliesst ein, 'dass der subjective Wille von den Gesetzen als von einer äusserlichen Macht regiert wird, dass alles Innerliche, Gesinnung, Gewissen, formelle Freiheit nicht vorhanden ist'. China liegt 'gleichsam noch ausserhalb der Weltgeschichte', denn da 'Substantialität' und 'subjective Freiheit' noch eine Einheit bilden, ist das Innere und Äussere, das Geistige und das Natürliche nicht voneinander getrennt, der schöpferische Geist nicht vorhanden, der sich von der Macht der Natur löslösen könnte, um Veränderung zu bewirken. Hegel übernimmt unkritisch die Übersetzung de Maillas. Sie passt in sein Konzept, da er davon ausgeht, dass jedes der orientalischen Völker sein 'Grundbuch' habe. China erhält allerdings eine Sonderstellung, da seine Historiographie am weitesten zurückreicht.
Die patriarchalische Grundstruktur des Reiches und seiner Gesellschaft, in der das Individuum noch 'reflexions- und selbstlos' ist, erklärt für Hegel die chinesische Zivilisation vollständig. Hegels Resumée zeugt von Anerkennung des indivuduellen chinesischen Charakters wie auch von der abgrenzenden Funktion, sie die chinesische Zivilisation zur Folie macht, auf der sich der Entwicklungsprozess zur Freiheit konstruieren lässt. Er hat mit seinen Chinainterpretationen ein komplettes, leicht verwendbares Bild geschaffen, das diese Kultur anhand einer Leitvorstellung, die a priori festgelegt scheint, verständlich macht. Plausibilität gewinnt sein Vorgehen dadurch, dass die leitende Hinsicht nicht ohne weiteres als dem Gegenstand unangemessen erscheint. Die Perspektive wirkt erst dann verkürzt, wenn Hegels geschlossenes Bild mit China-Informationen in Beziehung gesetzt wird, die ihm schon zur Verfügung standen. und kommt unter anderem zu einer unzutreffenden Konfuzianismus-Interpretation. So ist er scheinbar nicht bereit, die Vielschichtigkeit der chinesischen Philosophie wahrzunehmen

1996
Donghie Rhie : Es geht bei Hegel um die Idee des modernen Staates, die auf der individuellen Freiheit basiert. Die individuelle subjektive Freiheit kann für Hegel nur dann entstehen, wenn sich der individuelle Wille mit dem allgemeinen Wille vermitteln kann. Das Prinzip der individuellen Freiheit wird im Staat verwirklicht, wo der individuelle Wille mit dem allgemeinen Wille identifiziert wird. Hegel sieht in China ein festes Staatsystem, das vom moralischen Despotismus getrieben wird. Die sittliche Substantialität beherrscht Hegel zufolge den chinesischen Staat, der auf dem Familiengeist beruht.
Die Einheit des Geistes mit der Natur bedeutet für Hegel nichts anderes als ‚die niedrigste und unwahrste Stufe’ der Geistesentwicklung. Hiermit wird der Ort der chinesischen Walt als die erste Stufe der schematisch durchgehaltenen Dreiteilung der Geistentwicklung vorgestellt. Wegen dieser kritischen Einstellung Hegels zu China wird ihm vorgeworfen, dass er den chinesischen, im weiteren Sinne den orientalischen Geist von vornherein abwertend eingeschätzt hat, indem er ihn in sein 'spekulatives' geschichtlich-philosophisches Schema, wo Natur und Geist gegenübergestellt sind, eingeordnet hat. Dieser Vorworf fragt allerdings nicht nach dem geschichtlichen Hintergrund, aus der Hegels Bestimmung Chinas erwächst und vor dem er sein kritisches Urteil über China fällt. Die geschichtliche Erkenntnis, die Hegel aus der spekulativen Philosophie ableitet, ist weit entfernt von den 'apriorischen Erdichtungen' in der Geschichte, welche die damaligen Historiker den Philosophen vorwarfen. Der enge Naturbezug im geistigen Leben in China ist für Hegel der Leitfaden, das chinesische Reich wirklich zu verstehen.
Hegel versteht unter dem chinesischen Begriff 'Himmel' die Natur überhaupt. Er erkennt dabei, dass der Himmel bei den Chinesen einen besonderen religiösen Sinn hat. Aus dem abhängigen Verhältnis des Geistes zur Natur versucht er, die enge Beziehung der Chinesen zum Himmel aufzuklären. Der Himmel gilt zugleich als 'innere Macht' in einem moralischen Zusammenhang. Weil es für Hegel die himmlische Vorstellung in dem geistigen Sinne in China noch nicht gibt, bezieht er die allgemeine Naturmacht auf die Naturgewalt des Kaisers. Der Kaiser ist Vermittler zwischen Himmel und seinen Untertanen.

1998
Adrian Hsia : Im Bereich der Religion unterscheidet Hegel drei Phasen der linearen Evolution, die natürliche, die künstliche und die Offenbarungsreligion. Weil sich die Chinesen in einem substanitellen Stadium befänden und ihr oberstes Wesen tian, Himmel, sei, gehörten sie einer natürlichen Religion an. Folgerichtig beteten sie Gott nur in seiner natürlichen Erscheinung an. Diese Naturreligion sei weit enfernt vom Weltgeist, der nur in der christlich-germanischen Welt zu seiner vollen Entfaltung komme, in der die Substantialität in jeglicher Form vollständig überwunden sei. Dieser reine Geist, der zu seiner vollkommenen Realisation gekommen sei, beherrsche nun die Welt. Im Laufe dieser Entwicklung des Weltgeistes zu sich selbst würden alle asiatischen Nationen von Europa unterworfen werden.

2000
Reinhard Sonnenschmidt : 'Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang' : Für Hegel ist der 'Anfang' das An-sich, das, was sich noch entwickeln wird hin zu seiner Wesensbestimmung. Das 'Ende' ist das, was sich entwickelt hat, d.h. über die Realisierung des An-sich zu einem Für-sich geworden ist. Asien bewegt sich somit auf einem niedrigeren Niveau als Europa, was durch das Wort 'schlechthin' untermauert wird. Hiermit setzt Hegel insofern einen durch sein philosophisches System abgesicherten Akzent, als Europa zivilisatorisch und kulturell gesehen höherwertiger ist als Asien. Das zeigt sich besonders prägnant in seiner Darstellung des Kaisers, und zwar im Kontext von Substanz und Subjektivität. Subjektivität und Substanz bzw. einzelner Wille und allgemeiner Wille sind nun nach Hegel in China unmittelbar verbunden, was ein denkbar schlechtes Zeichen ist. Denn die Unmittelbarkeit der Verbindung bedeutet, dass Substanz und Subjekt nicht geschieden waren und sind und demgemäss die Bildung eines dialektischen Verhältnisses gänzlich fehlt. Unmittelbares Gehorchen ist ohne Reflexion und daher ohne Selbst. Was fehlt, ist also Selbstreflexion oder Innerlichkeit des Subjekts, die auch Gesinnung heisst. Diese Gesinnung aber wird durch das unmittelbare Substanz-Subjekt, den Kaiser, per Gesetz festgelegt. Die Härte des Substanz-Kaisers zeigt sich in ihrer mangelnden 'Undurchweichtheit', weshalb sie 'sich selber allein gleich ist', also auf einer Stufe stehenbleibt, die Hegel 'Familie' oder patriarchisch nennt, wobei Despotismus und Vorsorge diejenigen Grössen sind, die die Unmündigkeit und Unselbständigkeit der Chinesen dokumentieren. Daher sind, so Hegel, die Chinesen in der Familie selbst 'keine Personen'.
Weil China 'das Reich der absoluten Gleichheit' ist, herrscht in ihm 'keine Freiheit', und daher ist der Unterschied zwischen der Sklaverei und der Freiheit nicht gross, da vor dem Kaiser alle gleich, d.h. alle gleich degradiert sind. Als Mitglieder sind die Chinesen also nicht nur Sklaven, Unfreie, Unmündige, Unpersonen, weil despotisch degradiert. Das Fehlen von Freiheit verschärft Hegels Kritik an China. Was aber unselbständig, unfrei und daher reflexions- wie selbstlos ist, befindet sich im Zustand der Natur.

2003
Lee Eun-jeung : Hegel unternimmt den Versuch, das Frühe und Ewig-Gleichbleibende Chinas geschichtsphilosophisch zu begründen. Für ihn tritt die Geschichte Chinas hinter die Bedeutung seiner sich nicht verändernden Verfassung zurück. Der sittliche Zustand in China bestehe auf dem Verhältnis der Kinder zu den Eltern, also auf dem der Familie. Dieses patriarchalische Verhältnis ist nach Hegel das Grundelement des chinesischen Staates. In China komme alles auf die Persönlichkeit des Kaisers an und so sehr hier auch Vernachlässigung und Willkür möglich sind, so kann sich doch auch hohe moralische Würde ausbilden. Der chinesische Staat möge zwar im Hinblick auf die Individualität des Kaisers und seine geregelte Verwaltung glänzend dastehen, aber es fehle 'in diesem Ideale die Würdigkeit des Individuums'. Es ist bemerkenswert, welch weitreichende Thesen Hegel aus der kindlichen Pietät, also aus dem Sittenkodex der konfuzianischen Lehre entwickelt. Seiner Meinung nach ist es 'der Mangel des ganzen Prinzipis der Chinesen', dass bei ihnen 'das Rechtliche vom Moralischen' nicht getrennt ist. Da er von vornherein davon ausgeht, dass die ganze Reichsverwaltung Chinas auf dem sittlichen Verhältnis der Familie beruht, beginnt er auch hier mit der chinesischen Familie. Es gebe Pflichten von unten nach oben, aber eigentlich keine von oben nach unten ; nichts werde so hart verurteilt wie der Mangel an Ehrbietung. Für Hegel ist die Tatsache, dass in China 'körperliche Züchtigung' als Strafe einsesetzt wird, der Beweis für das Fehlen des Ehrgefühls bei den Chinesen überhaupt. Die Berichte der Missionare über die Häufigkeit von Selbstmorden betrachtet er als den Beweis dafür, dass die Chinesen 'kein moralisches Inneres' haben. Die Chinesen werden als 'ein unmündiges Volk' regiert ; ihre Sitten haben infolgedessen den Charakter der 'Unselbständigkeit'.
Hegel nimmt Beispiele chinesisch-konfuzianischer Gebräuche, die in Europa – auf welche Weise auch immer – bekannt geworden sind, für seine philosophisch formulierte Geist-Deutung in Anspruch. Dabei interessiert ihn die Frage kaum, in welchem sozio-ökonomischen und politischen Kontext solche Gebräuche entstanden sind ; welche Rolle sie tatsächlich spielen. Es geht ihm in aller erster Linie um empirische Belege für seine philosophische Konstruktion. Ausserdem passiert es häufig, dass er andere Zahlen angibt als die von ihm verwendeten Quellenwerke.
Er versucht, die dialektische Katagorie der Totalität in seiner Darstellung aufrechtzuerhalten, indem er auf allen Gebieten, also auch in der Kunst und Wissenschaft stets die Verbindung mit dem Ganzen der Verfassung des Staates herstellt. Die Wissenschaft bleibe in China dem Staatsdiener vorbehalten und ihr Studium beschränke sich auf die Jings und deren Kommentare, die Gesetze des Reichs, die Moral und die Geschichte. Hegel sieht in der staatlichen Institutionalisierung der Wissenschaften den Grund für die paralysierte Forschungsfreiheit des Individuums. Er hat keine hohe Meinung von den verschiedentlich gerühmten wissenschaftlichen Errungenschaften der Chinesen auf den Gebieten der Astronomie, Geometrie, Mathematik, Medizin und Physik.
Es ist auffällig, wie Hegel versucht, die kausalen Faktoren, aus denen er die Immobilität des chinesischen Geistes ableitet, sämtlich aus den besonderen Zügen der Herrschaftsstruktur des chinesischen Reiches bestimmt. Nur im Falle der Schriftstprache der Chinesen scheint er eine Ausnahme zu machen, wenn er sie als 'ein grosses Hindernis für die Ausbildung der Wissenschaften' bezeichnet.
Hegel sammelt geistige, religiöse, politische, kulturelle und gesellschaftliche Tatsachen, um die in allen Bereichen als selbstverständlich angenommene Überlegenheit des neuzeitlichen Eruopa zu belegen und damit seine Konstruktion des Gangs der Weltgeschichte zu rechtfertigen. Er hat dafür umfangreiche, im Fluss der Forschung seiner Zeit stehende Literatur einbezogen, leider aber geht er mit diesem Material selektiv um. Zudem berücksichtigt er einige wichtige Materialien wie lateinische Übersetzungen der konfuzianischen Klassiker kaum. Er spricht wiederholt von der absoluten Gehorsamkeit der Untertanen dem Kaiser gegenüber und der moralischen Unselbständigkeit der Chinesen, obleich er weiss, dass es in der chinesischen Geschichte immer wieder zu Aufständen gekommen ist. Hegel beurteilt aber nicht nur kulturelle und sittliche Erscheinungen, sondern auch philosophische Aspekte nach seinen eigenen Massstäben. China ist für ihn das Land

schlechthin, das sich als das genaue Gegenteil des sich zur Freiheit emanizpierenden Europas offenbart. Dadurch erhält China in Hegels geschichtsphilosophischer Konstruktion ein grosses politisches Gewicht. Er rechtfertigt nicht nur die europäischen Eroberungen in Asien, sondern auch die von ihm – im Namen des Weltgeistes – prophezeite Unterwerfung Chinas durch Europa. [MülM11:S. 149-155,SongD1:S. 19-33,Schoe1,Rhie1:S. 21, 32, 58, 108-109, 122-125,Hsia30,Merk2,WittK1,Pig1:S. 161-163,SchuEr1:S. 27, 30, 38-39, 41, 52, 64, 67, 69-70,Sonn10,LeeE1:S. 175-176, 194-301, 313-316,FraW10]

1822 Georg Wilhelm Friedrich Hegel schreibt in einem Brief : Meine Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte machen mir sehr viel zu tun. Ich bin in Quartanten und Oktavbänden zunächst von indischem und chinesischem Wesen. Es ist mir aber ein sehr interessantes und vergnügliches Geschäft, die Völker der Welt Revue passieren zu lassen ; aber ich weiss noch nicht recht, wie ich sie bis auf diese unsere letzte Zeit, auf Ostern durchkriegen soll. [SchuEr1:S. 40]

1823 Georg Wilhelm Friedrich Hegel schreibt in einem Brief : Ich habe mich diesen Winter sehr angestrengt ; meine Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte haben meine Zeit und Nachdenken Tag und Nacht in Anspruch genommen, sodass ich am Ende meinen Unterleib sehr beschwert und meinen Kopf sehr angegriffen gefunden. [SchuEr1:S. 40]

1823-1824 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Kolleg über die Geschichte der Philosophie*.
Hegel schreibt :
So spricht man auch von einer chinesischen Philosophie des Fu xi. Diesem werden gewisse Linien zugeschrieben, I von Schildkrötenrücken hergenommen. Die Chinesen sagen, daß diese Linien die Wurzeln ihrer Schriftsprache sind. Weiter geben sie sie an als Grundlagen ihres Philosophierens überhaupt. Diese Zeichen sind sehr wohl bekannt. Aber man sieht sogleich, daß es mit dem Philosophieren nicht weit gekommen ist. Die ersten Grundlagen dieser Philosophie sind nur bloße Abstraktionen. Die zwei Grundfiguren sind 1) eine horizontale Linie,—, 2) ein gebrochener Strich. Die erste Figur heißt Yang, die zweite Yin. Das erste soll die Einheit bedeuten, das zweite Zweiheit. Es sind also die nämlichen Grundbestimmungen, die wir bei Pythagoras finden. Diese Figuren werden als Prinzipien aller Dinge von den Chinesen hoch geehrt. Es sind allerdings die ersten Gedankenbestimmungen. Diese Linien werden nun weiter zu zwei und zwei verbunden ||, ¦|, |¦, ¦¦, |¦ [Linker Strich ist oben, rechter Strich ist unten], der große Yang, der kleine Yang, der kleine Yin, der große Yin. Dies sind die 4 Bilder. In ihnen ist die Materie ausgedrückt, und zwar die vollkommene und unvollkommene, und die vollkommene, der Yang, wieder als Kraft und Schwäche, als großer und kleiner, und die unvollkommene selbst als stark und schwach der große und kleine Yin. Weiter dann verbinden sie diese Striche wieder zu acht, und diese heißen Gua ; aus diesen werden 64 bereitet. Die 8 Guas machen sich so : |||, ¦||, |¦|, ||¦ usw., ¦¦|, ¦|¦, |¦¦, ¦¦¦. [Linker Strich ist oben, mittlerer Strich in der Mitte, rechter Strich unten].
Was die Bedeutung dieser acht betrifft, so ist sie folgende: Der erste Gua ist das Tian, der den großen Yang und einen dritten in sich enthält, der zweite heißt Tai, das reine Wasser, der dritte ist das Li, das reine Feuer, Tschin ist der Donner, Kan das Wasser, Ken die Berge, Kuen die Erde. Aus der Einheit und Zweiheit sind alle Dinge hervorgegangen. Den einen Strich nennen sie den Ursprung aller Dinge, das Nichts, auch Dao, die Vernunft. Aber schon bei den achten sieht man, wie es ins Empirische fortgeht. I Anderwärts kommt auch ein Kapitel von ihrer Weisheit, und da heißt es, daß aus fünf Elementen die ganze Natur gemacht ist; diese Elemente aren Feuer, Holz, Metall, Wasser und Erde; wir finden, wie alles durcheinander geht. Es ist überhaupt nicht die Weise, die Gedanken auszudrücken.
Was ferner die Philosophie des Konfuzius betrifft, so war es Moralphilosophie. Konfuzius war Minister eines Kaisers, fiel in Ungnade, lebte für sich mit seinen Schülern. Es findet sich in seinen Büchern viel Menschenverstand, populäre Moral, die sich überall besser findet. Einzelne Reden sind nicht ohne Geist, aber es ist nichts Ausgezeichnetes; spekulative Philosophie ist nicht darin zu finden. Konfuzius war ein praktischer Staatsmann, aber nicht spekulativer Philosoph.

1833-1836 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie : Chinesische Philosophie* [ID D17266].
Vorlesungen 1805/06, 1816/17 in Jena ; 1816/17 in Heidelberg ; 1818-1831 (6 mal) in Berlin.

Hegel schreibt : Es ist bei den Chinesen wie bei den Indern der Fall, daß sie einen großen Ruhm der Ausbildung haben, aber dieser sowohl wie die großen Zahlen ihrer Geschichte usf. haben sich durch bessere Kenntnis sehr herabgesetzt. Ihre große Ausbildung betrifft die Religion, Wissenschaft, Staatsverwaltung, Staatsverfassung, Poesie, das Technische von Künsten, den Handel usw. Wenn man aber die Staatsverfassung von China mit einer europäischen vergleicht, so kann dies nur geschehen in Ansehung des Formellen ; der Inhalt ist sehr verschieden. Ebenso ist es, wenn man indische Poesie mit europäischer vergleicht. Sie ist zwar glänzend, reich, ausgebildet wie die irgendeines Volkes ; der Inhalt der alten orientalischen Poesie, als bloßes Spiel der Phantasie betrachtet, erscheint von dieser Seite höchst glänzend ; aber in der Poesie kommt es auf den Inhalt an, es wird Ernst damit. Selbst die Homerische Poesie ist für uns nicht Ernst, deshalb kann solche Poesie bei uns nicht entstehen ; es ist nicht der Mangel an Genie – es gibt Genies derselben Größe –, aber der Inhalt kann nicht unser Inhalt sein. So kann auch die indische, orientalische Poesie der Form nach sehr entwickelt sein, aber der Inhalt bleibt innerhalb einer gewissen Grenze und kann uns nicht genügen. Bei den Rechtsinstitutionen, Staatsverfassungen usw. fühlt man sogleich, dass, wenn sie auch noch so konsequent formell ausgebildet sind, sie doch bei uns nicht stattfinden können, daß wir sie uns nicht würden gefallen lassen, daß sie statt Recht vielmehr eine Unterdrückung des Rechts sind. Dies ist zunächst eine allgemeine Bemerkung in Ansehung solcher Vergleichungen, insofern man sich durch die Form bestechen läßt, dergleichen dem Unsrigen gleichzusetzen oder gar vorzuziehen.

Das erste bei den Chinesen zu Bemerkende ist die Lehre des Konfutse, 500 Jahre vor Christi Geburt. Zu Leibniz' Zeiten hat die Philosophie des Konfuzius großes Aufsehen gemacht. Das ist Moralphilosophie. Seine Bücher sind bei den Chinesen die geehrtesten. Er hat Grundwerke, besonders geschichtliche, kommentiert. Seine anderen Arbeiten betreffen die Philosophie, es sind ebenfalls Kommentare zu älteren traditionellen Werken. Seine Ausbildung der Moral hat ihn indessen am berühmtesten gemacht; sie ist Autorität bei den Chinesen. Seine Lebensbeschreibung ist durch französische Missionare aus den chinesischen Originalwerken übersetzt. Hiernach hat er mit Thales ungefähr gleichzeitig gelebt. Er war eine Zeitlang Minister, ist dann in Ungnade gefallen, hat sein Amt verloren und unter seinen Freunden philosophierend gelebt, ist aber noch oft um Rat gefragt worden. Wir haben Unterredungen von Konfuzius mit seinen Schülern, es ist populäre Moral darin; diese finden wir allenthalben, in jedem Volke, und besser; es ist nichts Ausgezeichnetes. Konfuzius ist praktischer Weltweiser; spekulative Philosophie findet sich durchaus nicht bei ihm, nur gute, tüchtige, moralische Lehren, worin wir aber nichts Besonderes gewinnen können. Ciceros *De officiis*, ein moralisches Predigtbuch, gibt uns mehr und Besseres als alle Bücher des Konfutse. Aus seinen Originalwerken kann man das Urteil fällen, daß es für den Ruhm des Konfutse besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären.

Ein zweiter Umstand, der zu bemerken, ist, daß die Chinesen sich auch mit abstrakten Gedanken beschäftigt haben, mit reinen Kategorien. Das alte Buch *Yi-king* [Yi jing] (Buch der Prinzipien) dient hierbei zur Grundlage; es enthält die Weisheit der Chinesen, und sein Ursprung wird dem Fohi zugeschrieben. Die Erzählung, die von ihm dort vorkommt, geht ganz ins Mythologische und Fabelhafte, ist sinnlos. Die Hauptsache ist, daß ihm die Erfindung einer Tafel mit gewissen Zeichen, Figuren (Ho-tu) zugeschrieben wird, die er auf dem Rücken eines Drachenpferdes, als es aus dem Flusse stieg, gesehen habe. Sie enthält Striche, neben-und übereinander, diese sind Symbole, haben eine gewisse Bedeutung; und die Chinesen sagen, diese Linien seien die Grundlage ihrer Buchstaben wie auch ihres Philosophierens. Diese Bedeutungen sind ganz abstrakte Kategorien, die abstraktesten und mithin die oberflächlichsten Verstandesbestimmungen. Es ist allerdings zu achten, daß die reinen Gedanken zum Bewußtsein gebracht sind; es ist aber nicht weit damit gegangen, es bleibt bei den oberflächlichsten Gedanken. Sie werden zwar konkret, aber dies Konkrete wird nicht begriffen, nicht spekulativ betrachtet, sondern aus der gewöhnlichen Vorstellung genommen und nach der Anschauung, der gewöhnlichen Wahrnehmung davon gesprochen, so daß in diesem Auflesen der konkreten Prinzipien nicht ein sinniges Auffassen der allgemeinen natürlichen oder geistigen Mächte zu finden ist. Der Kuriosität wegen will ich diese Grundlage näher angeben. Die zwei Grundfiguren sind eine horizontale Linie (- , Yang) und der entzweigebrochene Strich, so groß wie die erste Linie (- -, Yin) : das erste das Vollkommene, den Vater, das Männliche, die Einheit, wie bei den Pythagoreern, die Affirmation darstellend, das zweite das Unvollkommene, die Mutter, das Weibliche, die Zweiheit, die Negation. Diese Zeichen werden hochverehrt : sie seien die Prinzipien der Dinge. Sie werden weiter miteinander verbunden, zuerst zu zweien ; so entstehen vier Figuren: ||, ¦|, |¦, ¦¦, |¦ [Linker Strich ist oben, rechter Strich ist unten]. der große Yang, der kleine Yang, der kleine Yin, der große Yin. Die Bedeutung dieser vier Bilder ist die Materie, die vollkommene und unvollkommene. Die zwei Yang sind die vollkommene Materie, und zwar der erste in der Bestimmung von jung und kräftig ; der zweite ist dieselbe Materie, aber als alt und unkräftig. Das dritte und vierte Bild, wo der Yin zugrunde liegt, sind die unvollkommene Materie, welche wieder die zwei Bestimmungen jung und alt, Stärke und Schwäche hat. Diese Striche werden weiter zu dreien verbunden ; so entstehen acht Figuren, diese heißen die Ku. |||, ¦||, |¦|, ||¦ usw., ¦¦|, ¦|¦, |¦¦, ¦¦¦. [Linker Strich ist oben, mittlerer Strich in der Mitte, rechter Strich unten]. Weiter zu vieren verbunden geben diese Striche 64 Figuren, welche die Chinesen für den Ursprung aller ihrer Charaktere halten, indem man zu diesen geraden Linien senkrechte und krumme in verschiedenen Richtungen hinzufügte). Ich will die Bedeutung dieser Kua angeben, um zu zeigen, wie oberflächlich sie ist. Das erste Zeichen, den großen Yang und den Yang in sich enthaltend ist der Himmel (Thien), der alles durchdringende Äther. (Der Himmel ist den Chinesen das Höchste, und es ist ein großer Streit unter den Missionaren gewesen, ob sie den christlichen Gott Thien nennen sollten oder nicht.) Das zweite Zeichen ist das reine Wasser (Tui), das dritte reines Feuer (Li), das vierte der Donner (Tschin), das fünfte der Wind (Siun), das sechste gemeines Wasser (Kan), das siebente die Berge (Ken), das achte die Erde (Kuen). Wir würden Himmel, Donner, Wind und Berge nicht in die gleiche Linie stellen. Man kann also hier eine philosophische Entstehung aller Dinge aus diesen abstrakten Gedanken der absoluten Einheit und Zweiheit finden. Den Vorteil haben alle Symbole, Gedanken anzudeuten und die Meinung zu erwecken, sie seien also auch dagewesen.

So fängt man mit Gedanken an, hernach geht's in die Berge ; mit dem Philosophieren ist es sogleich aus.
Im *Schu-king* [Shu jing] ist auch ein Kapitel über die chinesische Weisheit, wo die fünf Elemente vorkommen, aus denen alles gemacht sei: Feuer, Wasser, Holz, Metall, Erde. Das steht kunterbunt untereinander. Die erste Regel des Gesetzes ist im Schu-king, daß man die fünf Elemente nenne, die zweite die Aufmerksamkeit darauf. Auch diese würden wir ebensowenig als Prinzipien gelten lassen. Die allgemeine Abstraktion geht also bei den Chinesen fort zum Konkreten, obgleich nur nach äußerlicher Ordnung und ohne etwas Sinniges zu enthalten. Dies ist die Grundlage aller chinesischen Weisheit und alles chinesischen Studiums.

Dann gibt es aber noch eine eigentliche Sekte, die der Tao-sse, deren Anhänger nicht Mandarine und an die Staatsreligion angeschlossen, auch nicht Buddhisten, nicht lamaischer Religion sind. Der Urheber dieser Philosophie und der damit eng verbundenen Lebensweise ist Lao-tse [Laozi] (geboren am Ende des 7. Jahrhunderts vor Christus), älter als Konfuzius, da dieser mehr politische Weise zu ihm reiste, um sich bei ihm Rats zu erholen. Das Buch des Lao-tse [Laozi], *Tao-te-king* [Dao de jing], wird zwar nicht zu den eigentlichen Kings gerechnet, hat auch nicht die Autorität dieser ; es ist aber doch ein Hauptwerk bei den Tao-sse (Anhänger der Vernunft ; ihre Lebensweise, Tao-Tao : Richtung, Gesetz der Vernunft). Ihr Leben widmen sie dem Studium der Vernunft und versichern dann, daß derjenige, der die Vernunft in ihrem Grunde erkenne, die ganz allgemeine Wissenschaft, allgemeine Heilmittel und die Tugend besitze, daß er eine übernatürliche Gewalt erlangt habe, sich in den Himmel erheben, daß er fliegen könne und nicht sterbe.

Von Lao-tse [Laozi] selbst sagen seine Anhänger, er sei Buddha, der als Mensch immerfort existierende Gott geworden. Die Hauptschrift von ihm haben wir noch, und in Wien ist sie übersetzt worden ; ich habe sie selbst da gesehen. Eine Hauptstelle ist besonders häufig ausgezogen: "Ohne Namen ist Tao das Prinzip des Himmels und der Erde; mit dem Namen ist es die Mutter des Universums. Mit Leidenschaften betrachtet man sie nur in ihrem unvollkommenen Zustande; wer sie erkennen will, muß ohne Leidenschaft sein". Abel Rémusat sagt, am besten würde sie sich im Griechischen ausdrücken lassen : logos Aber was finden wir in diesem allem Belehrendes ?

Die berühmte Stelle, die von den Älteren oft ausgezogen ist, ist diese: "Die Vernunft hat das Eine hervorgebracht ; das Eine hat die Zwei hervorgebracht; und die Zwei hat die Drei hervorgebracht; und die Drei produziert die ganze Welt". (Anspielung auf die Dreieinigkeit hat man darin finden wollen.) "Das Universum ruft auf dem dunkeln Prinzip ; das Universum umfaßt das helle Prinzip" (oder auch: es wird von dem Äther umfaßt ; so kann man es umkehren da die chinesische Sprache keine Bezeichnung des Kasus hat, die Worte vielmehr bloß nebeneinanderstehen).

Eine andere Stelle: "Derjenige, den ihr betrachtet und den ihr nicht seht – er nennt sich I ; und du hörst ihn und hörst ihn nicht – und er heißt Hi ; du suchst ihn mit der Hand und erreichst ihn nicht – und sein Name ist Wei. Du gehst ihm entgegen und siehst sein Haupt nicht ; du gehst hinter ihm und siehst seinen Rücken nicht". Diese Unterschiede heißen "die Verkettung der Vernunft". Man hat natürlich bei der Anführung dieser Stelle an [...] und an den afrikanischen Königsnamen Juba erinnert, auch an Iovis. Dieses I-hi-wei oder I-H-W weiter bedeute einen absoluten Abgrund und das Nichts : das Höchste, das Letzte, das Ursprüngliche, das Erste, der Ursprung aller Dinge ist das Nichts, das Leere, das ganz Unbestimmte (das abstrakt Allgemeine) ; es wird auch Tao, die Vernunft, genannt. Wenn die Griechen sagen, das Absolute ist das Eine, oder die Neueren, es ist das höchste Wesen, so sind auch hier alle Bestimmungen getilgt, und mit dem bloßen abstrakten Wesen hat man nichts als diese selbe Negation, nur affirmativ ausgesprochen. Ist das Philosophieren nun nicht weiter gekommen als zu solchen Ausdrücken, so steht es auf der ersten Stufe.

Sekundärliteratur

Lee Eun-jeung : Für Hegel haben die Chinesen, die Orientalen überhaupt, keine Philosophie. Ihre philosophische Idee ist ihnen bloss religiöse Vorstellung. Insofern ist es nicht verwunderlich, wenn Hegel nicht in das Innere der konfuzianischen Gedankenwelt einzudringen, sondern vielmehr ihre Geistlosigkeit zu zeigen versucht. Er wählt das Yi jing aus, um zu zeigen, dass die Chinesen sich zwar mit abstrakten Gedanken, also mit reinen Kategorien beschäftigen, diese aber in Form von Linien nur bis zu den 'abstraktesten und oberflächlichsten Verstandsbestimmungen' gebracht haben. Damit ist für Hegel bewiesen, dass sie zwar die reinen Gedanken bis zum Bewusstsein gebracht haben, aber nicht weit genug damit gegangen sind. Die Tatsache, dass Konuzius zu Leibniz’ Zeiten viel Aufsehen erregt hatte, erklärt Hegel mit der damaligen Unkenntnis des Moralystems von Konfuzius. Konfuzius habe durch die Bekanntwerdung seines Moralsystems in Europa viel von seinem Ruhm eingebüsst. Hegel weist lediglich auf die (schlechte) Übersetzung des *Lun yu* von Joshua Marshman hin, die früheren Übersetzungen von Couplet oder Noël werden nicht erwähnt.
Während Hegel in der ersten Vorlesung über die Philosophie der Geschichte haupsächlich die religiösen Eigenschaften des chinesisch-konfuzianischen Denkens und Handelns deskriptiv darlegt, konzentriert er sich in den späteren Vorlesungen darauf, das in dieser Staatsreligion gegründete Verhältnis zwischen Himmel, Kaiser und Untertanen in seine geschichtsphilosophische Konstruktion einzufügen. Nach seiner Ansicht muss in China die Staatsreligion von der Privatreligion geschieden werden. Indem Hegel in den vier jahreszeitlichen Zeremonien am Hof eine unmittelbare Verbindung zwischen Kaiser und Himmel sieht, schliesst er in seinen späteren Vorlesungen zusätzlich aus, dass sich auch die Individuen dem Himmel nähern können. Da nur der Kaiser in Verbindung mit dem Himmel steht, bedeutet das für ihn, dass der Himmel für die Dinge auf Erden nicht zuständig ist.

Günter Wohlfart : Am ausführlichsten behandelt Hegel Laozi in der *Geschichte der Philosophie*. Er kommt auf Laozi Kapitel 42 zu sprechen, um anschliessend ausgehend von Kapitel 14 theologische Spekulationen Abel-Rémusats zu referieren, der bekanntlich bei Laozi deutliche Spuren des gheiligten Namens Johova gefunden haben wollte, von dem Laozi in Palästine Kunde erhalten haben soll. Diese äusserst abwegige und zu weit hergeholte These hat später unter anderem Victor von Strauss beeinflusst, obgleich Schelling bereits gesagt hat, dass sich dies nicht als wahr erwiesen hat.
Hegel hat trotz aller, selbst bei flüchtiger Betrachtung beziehungsweise bei begrenzter Kenntnis in die Augen springender Ähnlichkeiten zwischen Heraklit und Laozi eine Gleichwertigkeit beider offenbar gar nicht in Betracht gezogen und selbst einen Vergleich beider, ebenso wie den Vergleich chinesischer Philosophie mit der elatischen Philosophie weit von sich gewiesen. Die Gründe dafür sollten nicht bloss in einer negativen Voreingenommenheit des Zeitgeistes gegen die chinesische Kultur gesehen werden. Über die wohl recht engen Grenzen der Textkenntnis des Laozi hinweg, hat Hegel einen grundlegenden Unterschied in der Gedankenstellung im Laozi gesehen – oder vielleicht auch nur geahnt. Sie verbot es ihm, in Laozi wie in Heraklit – die 'bleibende Idee' zu sehen, die alles Philosophieren, das heisst am Ende auch sein eigenes, durchherrscht. [Hegel4,LeeE1:S. 304-308,Wohl1:S. 541, 543]

1901 Wu Rulun erwähnt in seinem Tagebuch *Tong cheng Wu xian sheng ri ji* Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Arthur Schopenhauer und Johann Friedrich Herbart als Nachfolger von Immanuel Kant. Erste Erwähnung von Fichte. [Kur1:S. 34]

1902 Du, Shizhen. *Deguo zhe xue si xiang zhi bian qian* [ID D19479].
Du Shizhen erwähnt Johann Gottlieb Fichte als einer von drei wichtigen Vertretern des 'Idealismus' oder 'Nur-Herz-Lehre', als eine der Tendenzen, die mit Immanuel Kant begann und sich nach dessen Tod zu rivalisierenden Strömungen auswuchsen. Im Gegensatz zum 'Realismus', der 'Lehre des wirklich Anwesenden' bestreite der Idealismus, dass die Dinge mit Hilfe der sinnlichen Wahrnehmung erkannt werden könnten. Der Grund aller Erkenntnis müsse vielmehr in den 'Funktionen des Geistes' gesucht werden. Diese nach Du Shizhen schon von Kant geäusserte Ansicht sei allen Repräsentanten des Idealismus gemein. Innerhalb der Schule seien jedoch drei Richtungen zu unterscheiden : Während Fichte einen 'subjektiven Idealismus' vertrete, habe Schelling einen 'objektiven' und Hegel einen 'absoluten' Idealismus entwickelt, um die unbestreitbaren Lücken im Kantischen System zu schliessen. [Kur1:S. 34-35]

1902 [Anonym]. *De yi zhi liu da zhe xue zhe lie zhuan* [ID D19478]. [Erwähnung der wichtigsten biographischen Daten von Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Hartmann und Fichte aufgelistet. Ihre Philosophie wird als 'subjektiver Idealismus' bezeichnet]. [Kur1:S. 35]

1903 Ma, Junwu. *Wei xin pai ju zi Heizhi'er xue shuo* [ID D17503].
Ma erläutert die drei Richtungen des Idealismus am Beispiel der Wahrnehmung eines Baumes : "Die herkömmliche Seelenlehre (xinlingxue) sagt : 'Wenn ein Mensch einen Baum sieht, kommen darin drei Elemente zum Tragen: 1. der Baum, 2. der Schein (wörtl. "Schatten", ying) des Baumes und 3. der Mensch, der diesen Schein wahrnimmt.' Fichte ("Fuxituo") sagt : 'Nur das Ich existiert. Der Baum und der Schein des Baumes sind im Grunde ein und dasselbe - nämlich das, was das Herz des Ich bewegt.' Das ist 'subjektiver Idealismus' (zhu guan wie xin lun). Schelling sagt: 'Baum und Ich sind gleichrangig. Zwischen ihnen besteht kein Unterschied.' Das ist 'objektiver Idealismus' (keguan weixinlun). Hegel bezeichnet die Lehren der beiden Philosophen als unzutreffend: 'Die drei Elemente sind im Grunde eins. Alle Materie ist ursprünglich vereinigt. Ich und Baum sind nur zwei Namen innerhalb dieser Vereinigung.' Das ist 'absoluter Idealismus' (juedui weixinlun)."

Joachim Kurtz : Fichtes 'subjektiver Idealismus' erscheint hier als eine Theorie, die im Gegensatz zu den Lehren Schellings und Hegels weniger dem menschlichen 'Herzen' oder 'Geist', als viel mehr dem 'Ich' alleinige Wirklichkeit zuspricht. [Kur1:S. 36]

1933 Zhang, Pengnian. *Heizhier zhi Zhongguo guan* [ID D17378].
Zhang schreibt : Lediglich Hegels Vorurteile haben ihn schon früh dazu gebracht, den chinesischen Volksgeist auf die unterste Stufe des Weltgeistes zu stellen, was ihn zu solchen Thesen führt. Nun ist es aber doch so, dass man gerade von den germanischen Völkern, von denen er glaubt, dass die die oberste Stufe des Weltgeistes erreicht hätten, sagen müsste, sie hätten keine Selbstachtung, weil ihr geistiges Prinzip die christliche Lehre ist und die christliche Kirche am liebsten lehrt "Wenn Du auf die linke Wange geschlagen wirst, so halte auch die rechte hin".

Martin Müller : Zhang kommt auf Hegels Motivation, sich mit China zu beschäftigen, zu sprechen. Einerseits habe er, einer europäischen Mode des 18. Jahrhunderts entsprechend, in China einen 'Idealstaat' gesehen, andererseits sei er am Problem der Freiheit interessiert gewesen. Sein umfangreiches Quellenmaterial habe es ihm ermöglicht, die Zusammenhänge in der chinesischen Gesellschaft richtig zu rekonstruieren, allerdings sei ihm dabei sein idealistisches Gesamtsystem im Wege gestanden, denn es erlaubte ihm nicht, die materialistische Grundlage der Gesellschaft adäquat zu entfalten. Als Vorläufer von Marx hat Hegel gewissermassen den Grundstein des Marxismus gelegt, war jedoch nicht in der Lage, das 'Gebäude' fertigzustellen. Zhang beschreibt, wie sich aufgrund materieller Gegebenheiten Unterschiede zwischen den Menschen herausbildeten (Klassenbildung), die aber von Hegel aufgrund seiner idealistischen Disposition und sachlichen Fehlinformationen durch konfuzianische Quellen wiederum nicht beachtet wurden. Zhang attackiert gegen die bürgerliche Gleichheit, die er als Betrug entlarvt. Des weiteren ist festzustellen, dass er im Zusammenhang der patriarchalischen Clanstruktur des chinesischen Staates vor allem die Herausbildung von Klassenunterschieden hervorhebt, nicht jedoch wie Wittfogel zum Schluss kommt, dass der Familie im chinesischen Staat eine zu grosse Bedeutung zugeschrieben wurde. Hegels Gedanke, dass sich das geistige Leben eines Volkes in Philosophie, Kunst und Religion äussere, wobei die Religion 'die erste Weise des Selbstbewusstseins' und deshalb mit ihr zu beginnen sei, wird nur genannt, nicht weiter entfaltet. Unstruktruiert folgen Äusserungen Hegels zu einzelnen Punkten wie Naturwissenschaften, Philosophie und Kunst, um später dann umso leichter als absurde Thesen, die alle auf Hegels Vorurteilen beruhen, abgehakt werden zu können. Zhang betont das hohe Ethos, das im chinesischen Alltag herrsche und selbst unter den schweren Bedingungen des Despotismus verwirklicht worden sei. 'Das geistige Prinzip des Konfuzianismus' sei bei Hegel insofern wichtig, als er es für das Fehlen von Entwicklung und Geschichte verantwortlich gemacht habe. Da Hegel aber das konfuzianische Denken völlig falsch einschätze, stimme auch seine diesbezügliche These nicht mehr. Tatsächlich habe Konfuzius entscheidende Neuerungen eingeführt, zwar wieder im Dienste der herrschenden Klasse, aber damit keineswegs bloss alte gesellschaftliche Verhältnisse zementiert. Mit dieser Behauptung hat Zhang ein Muster vorgeführt, das immer wiederkehren wird : Provokative Aussagen Hegels brauchen nicht systematisch widerlegt zu werden, wenn man nur zeigen kann, dass es Fehler im 'Faktischen' gibt.
Da Hegels von allen Seiten anerkannte dialektische Methode auch ein Kernstück des Marxismus ist, wird sie gebrüsst und übernommen. Durch den Beweis, dass die konkreten Inhalte, auf die Hegel seine Methode angwendet, falsch sind, schafft man Leerstellen, die sich mit 'marxistischen Inhalten' und Interpreationen füllen lassen und muss sich ausserdem nicht wirklich mit Hegels inhaltlicher Argumentation auseinandersetzen. Die konkrete Beschäftigung mit Hegels China-Sicht lässt gleichzeitig zu, spezifisch chinesische Diskurse wie beispielsweise die Frage der Nationalen Rettung, des Aufbaus einer neuen, tragfähigen Kultur etc. an Hegel und Marx anzubinden. [MülM11:S. 179-182, 196]

1958 Yin, Haiguang. *Gen zhe wu si de jiao bu qian jin* [ID D17144].
Yin schreibt : Die metaphysischen Kulturalisten nehmen Hegels [dialektischen] Entwicklungsprozess, halten sich an [Johann Gottlibe] Fichtes Solipsismus, betonen das subjektive Bewusstsein, nehmen [Immanuel] Kants Konzepte, mischen Kongzi und Mengzi unter und stellen sich borniert auf die Reste von Volkssitten, um die 'Substanz chinesischer Gelehrsamkeit' zu verteidigen. Nach Auffassung dieser Leute ist gegen den 'Gebrauch' der westlichen Gelehrsamkeits nichts einzuwenden, weil es sich dabei um etwas 'Äusserliches' handelt, um ein Kleidungsstück, das sich wechseln lässt, ohne dass die Würde Schaden nimmt… [Kant3]

1987 Liu, Mengyi ; Tao, Derong. *Zhongguo dang dai zhe xue shi gao 1949-1966* [ID D17375].
Liu schreibt : Von 1957-1966 gab es in China bei der Erforschung von Hegels Philosophie durch chinesische Philosophen, verglichen mit der vorangegangenen Phase, eine beträchtliche Entwicklung. Zhang Shiyin, Jiang Pizhi, Ru Xin, He Lin u.a. Philosophen erzielten in der Erforschung von Hegels Philosophie grosse Erfolge, die von nicht unbeträchtlichem Einfluss waren. Was Hegels Philosophie betrifft, so ist sie eine der wichtigsten theoretischen Quellen der marxistischen Dialektik und ein gewaltiges philosophisches System des objektiven Idealismus, das bereits von den Gründervätern des Marxismus einer ausdrücklichen Diskussion unterzogen worden war. Im Zentrum dieses Systems aus umfassenden Kenntnissen und tiefgründigen Gedanken liegt eine äussert reiche geistige Substanz verborgen. Durch die wissenschaftliche Kritik von Marx und Engels in eine leuchtende Wahrheit verwandelt, bildet diese einen integralen Bestandteil der marxistischen Philosophie. Wenn wir die marxistische Philosophie historisch und gründlich verstehen und in den Griff bekommen wollen, müssen wir Hegel-Forschung betreiben. Es muss anerkannt werden, dass die Erforschung der Hegelschen Philosophie auch die Erforschung der marxistischen Philosophie um einiges vorangetrieben hat. [MülM11:S. 174]

1989 Zhang, Shen. *Zur Hegelforschung in China* [ID D17379].
Zhang schreibt : Zwischen 1949 und 1978 konnten in China wegen der strengen Direktiven der politischen Ideologie des Sozialismus im Wesentlichen nur Hegels Logik und die Geschichte der Philosophie bearbeitet werden, wobei alle Forschungsarbeiten in eine orthodox-marxistische Kritik münden mussten. Erst nach 1978 setzt sich die Forderung nach einer wissenschaftichen Hegelforschung durch, die frei von allen politischen Tabuisierungen Hegels Werk in den Blick fassen soll. Vor allem geht es darum, Hegel zunächst einmal originär zu verstehen. Die Grundlage der Hegelforschung bilden natürlich die vorhandenen Übersetzungen ; und hier liegen erhebliche Erschwernisse. Bislang sind nämlich nur folgende Werke Hegels in chinesischer Sprache greifbar… [s. Bibliographie]. [MülM11:S. 166]

1990 Lackner, Michael. *War Zhu Xi (1130-1200) ein Hegel avant la lettre ?* [ID D17380].
Lackner schreibt : Über die Bedeutung Hegels für die chinesische Moderne muss wohl nur wenig gesagt werden. Nach ersten allgemein gehaltenen Vorstellungen des Philosophen in den Jahren 1903 und 1916 setzte gegen Ende der 20er / Anfang der 30er Jahre eine Flut von Artikeln über ihn ein, die gewiss mit dem erstarrenden Marxismus in Beziehung zu setzen ist. Die Rezeption seit Gründung der Volksrepublik China sah in Hegel – getreu dem sowjetischen Vorbild – wesentlich den Vertreter eines durch alle ideologischen Brautbetten gezerrten klapprigen Gerüsts des Dreischrittes ; erst seit 1979 ist verstärktes Augenmerk auf die spekulativen Seiten des Hegelschen Denkens zu verzeichnen, häufig im Verbund mit antidogmatischen, liberalmarxistischen bis liberalen Vorstellungen. [MülM11:S. 161-162]

1991 Huang, Jiande. *Xi fang zhe xue dong jian shi : 1840-1949* [ID D17438].
Huang schreibt : Was Hegels Philosophie betrifft, so gab es zwar schon Ende der Qing- und Anfang der Republik-Zeit einführende Ausätze, aber es ist unnötig darauf hinzuweisen, dass ihre Verbreitung in China viel später erfolgte als in den westlichen Ländern, sogar im Prozess der Verbreitung klassischer deutscher Philosophen in China brauchte sie, verglichen mit der Philosophie Kants, etwas mehr Zeit. Beachtenswert ist, dass es unter den chinesischen Wissenschaftlern, die in dieser Periode die Hegelsche Philosophie verbreiten, nicht nur patriotisch-fortschrittliche Wissenschaftler wie Zhang Yi, He Lin, Zhu Qianzhi oder Guo Bendao gibt, sondern auch eine Gruppe von Marxisten wie Ai Siqi, Shen Zhiyuan u.a. Sie haben von verschiedenen Seiten aus alle dazu beigetragen, die Philosophie Hegels nach China zu importieren. [MülM11:S. 170-171]

1992 Zha, Xinhua. *Heige'er dong fang mei xue si xiang shu ping* [ID D17381].
Zha schreibt : In Hegels Augen ist der Osten der Ort, an dem der menschliche Geist den ersten Schritt zur Selbstbewusstwerdung gemacht hat wie auch die Geburtsstätte des menschlichen Kunstschaffens und des ästhetischen Bewusstseins. Wenn wir deshalb Hegels Gedanken über die Ästhetik des Ostens genauer analysieren, hilft uns das nicht nur, sein gesamtes System des ästhetischen Denkens sowie dessen Stärken und Schwächen besser zu verstehen, sondern es ist auch für unsere systematische Untersuchung der Ästhetik und Kunst des Ostens von grossem Nutzen. Die Unterschiede in den ästhetischen Vorstellungen und Kunstwerken der verschiedenen Völker des Ostens eingehend zu analysieren und darüber hinaus diese Unterschiede in einen wechselseitigen Zusammenhang und in einen makroskopischen Entwicklungsprozess zu stellen, die er einer vergleichenden Analyse und Untersuchung unterzieht. Dadurch liefert er einen wichtigen Leitgedanken, durch den die Entwicklungsgeschichte der Ästhetik und der Kunst für uns transparent wird. Auf diesen Gebieten ist das Hegelsche Erbe von hohem wissenschaftlichen Wert. Kunst und Ästhetik jedoch erhalten keineswegs durch die Negation der Vergangenheit ihren Eigenwert. Repräsentative Kunstwerke, die in verschiedenen historischen Epochen entstanden sind, lassen sich nicht in 'höher' oder 'niedriger' einteilen. Unter den grossen Meistern der modernen westlichen Kunst gab es fast keinen, der nicht voller Bewunderung für die chinesische und privitive Kunst gewesen wäre und aus ihnen viel Wertvolles geschöpft hätte. [MülM11:S. 188-190]

1994 Yin, Yungong. *Heige'er yu Zhongguo shi xue* [ID D17382].
Yin schreibt : Aber der ‚absolute Geist' und die Idee der Freiheit sind nicht statisch, sondern bestehen in einem Prozess der ununterbrochenen Bewegung und der Entwicklung. Die Aufgabe von Geschichtsphilosophie ist es nun, den konkreten Zusammenhang zwischen dieser Bewegung, Veränderung und Entwicklung aufzuzeigen. Selbstverständlich bilden der Bewusstheitsgrad der Freiheit und der Grad ihrer Verwirklichung das Einteilungskriterium der Menschen für Fortschritt und Rückständigkeit. Dieser Entwicklungsverlauf des Freiheitsbewusstseins teilt die Weltgeschichte in Stadien ein und ist die Grundlage des Fortschritts. Durch die Untersuchung, wie sich die ‚Freiheit' bewegt, beweist Hegel ein weiteres mal aufs eindringlichste : der Osten, vor allem China ist zwingend der Anfgang der Weltgeschichte. Alles, was in die Sphäre der individuellen Subjektivität gehört, der Wunsch nach innerer Selbständigkeit und Ausdrucksformen des Freiheitsgefühls, wurde entweder durch die Ethik erstickt oder durch die Atmosphäre vernichtet. Der Organismus eines Staates, der von jeher nicht nach Freiheit und Selbstbewusstsein trachtete, liefert notwendigerweise den Humus für Degenerations- und Verfallsmomente. Ein Staat verliert vollständig die Quelle progressiver Kräfte, wenn er sich nur auf sein eigenes Trägheitsmoment verlässt, das ihn kaum merklich vorantreibt. Hat sich die Geschichte des chinesischen Volkes – richtig überlegt – denn nicht genauso abgespielt ? Man kann sagen, dass der brillanteste, überragendste und wertvollste Gedanke von Hegels Sicht der chinesischen Geschichte darin besteht, dass er mit einem verblüffenden Gespür für Geschichte – genial und richtig – eine Prognose zur Entwicklung der alten chinesischen Gesellschaft abgab, die vom weiteren Fortgang der chinesischen Geschichte auch exakt bestätigt wurde. Denken wir heute nun die Wirklichkeit des gegenwärtigen China mit der von Hegel stammenden grossen Gewissheit über die Entwicklungsrichtung der chinesischen Geschichte zusammen, dann spüren wir deutlich, wie richtig und weise die Politik der Reformen und der Öffnung des Zentralkomitees der Partei ist ! Sie stimmt nicht nur mit den Angelegenheiten des chinesischen Staates überein, sondern genügt auch den inneren Bedürfnissen, die die chinesische Geschichte selbst entwickelte. Die Praxis hat schon bewiesen und wird auch noch beweisen, ohne Öffnung nach aussen könnte die Sache der Reformen bei uns unmöglich derartig reiche Früchte tragen und auch unser gesellschaftliches Leben könnte unmöglich dermassen harmonisch und gesund sein. Daraus wird ersichtlich, dass diese Gedanken Hegels nicht nur grossen historischen Wert haben, sondern auch von tiefem Gegenwartsbezug sind. [MülM11:S. 183-187]

1997 Zhu, Enping. *Zhongguo wen hua zi ran guan zhi zhen yi : bo Shi Yuankang jiao shou "Heige'er de Zhongguo guan" yi wen* [ID D17383].
Zhu schreibt : Im Folgenden erfolgt speziell auf den Artikel 'Hegels China-Konzept' eine kritische Replik : Wir verweisen dabei besonders auf den Fehler dieses westlichen Philosophen, nicht über chinesisches Wissen Bescheid zu wissen und den Fehler des Autors besagten Artikels, falsches Wissen zu kolportieren. Genau wie Wu Kunru ausführt, fungieren in Hegels Phiosophie ‚die Naturerscheinungen als notwendiger Kampf von These, Antithese und Synthese, wobei die siegreichste Seite die harmonisierende genannt wird. Somit verursachte sie die proletarische Revolution in theoretischer Hinsicht'. Aus obigem Vergleich wird ersichtlich, dass die Philosophie Hegels, der die chinesische Kultur verachtet, keineswegs gescheiter ist als erstere [von Laozi]. Gar nicht zu reden davon, dass die taoistische und konfuzianische Philosophie Chinas nicht nur im frühen Altertum bereits auf hohem Niveau vollendet war, sondern auch in der Neuzeit eine geistige Quelle der europäischen Aufklärung bildete, vor allem auf die Vorläufer Hegels hatte sie einen tiefen Einfluss. [MülM11:S. 193-195]

1997 Huang, Jiande. *Xi fang zhe xue zai dang dai Zhongguo* [ID D17376].
Huang schreibt : Den Fortschritt einer Nation begleitet stets der Fortschritt des Denkens und im Fortschritt des Denkens wiederum ist der Fortschritt der Philosophie womöglich der wichtigste. Da die Philosophie die Kristallisation des nationalen Wissens ist, kann sie am besten das Denk-Niveau eines Volkes widerspiegeln. [In der Geschichte der] chinesischen Nation gab es immer blühende Zeiten brillanter Wissenschaft und berühmte Philosophenschulen traten hervor. Aber in der Neuzeit ist China rückständig geworden. Angesichts der Gefahr von 'nationaler Unterjochung und Rassenmord' sahen die fortschrittlichen Chinesen ganz klar, dass nur durch Lernen vom fortschrittlichen Westen das Vaterland vor dem Untergang gerettet und sein Überlegen gesichert werden kann. Nach den Schwierigkeiten des Chinesisch-Japanischen Kriegs, der Reformbewegung und der Xinhai-Revolution sah die Avantgarde schliesslich ein : es ist nicht nur vonnöten, von der fortschrittlichen Wissenschaft und Technik sowie dem politischen System des Westens zu lernen, um das Volk umzugestalten, sondern auch von der fortschrittlichen Kultur des Westens – erst dann ist China letzendlich zu retten. Von der fortschrittlichen Kultur des Westens zu lernen schliesst natürlich mit ein, vom fortschrittlichen philosophischen Denken zu lernen. Als eine der einflussreichsten Philosophien der Welt muss die Hegelsche Philosophie natürlich die Beachtung und Wertschätzung der chinesischen Avantgarde erfahren. [MülM11:S. 168]

2001 Zheng, Jiadong. *Duan lie zhong de chuan tong : xin nian yu li xing zhi jian* [ID D17377].
Zheng schreibt : Da die marxistische Philosophie zum vorherrschenden Denken geworden war, nahm in den Jahrzehnten nach der Gründung der VR China Hegels Philosophie unter unsern Philosophen ebenfalls eine herausragende Stellung ein. Besonders beachtenswert aber ist dabei die Rolle, die Hegels Philosophie in der Philosophischen Lehre und Forschung spielte : In gewissem Sinne lässt sich sagen, dass die Lektüre und das Begreifen der Hegelschen Werke den einzigen Weg in der Ausbildung darstellte und der Grad des Hegel-Verständnisses darüberhinaus eine bestimmte philosophische Bildung und Gedankentiefe symbolisierte. Hegels Denkweise wurde auch fast zur einzigen, die übernommen und anerkannt werden konnte. Bis zu den 80er Jahren schrieen einige lauthals 'zurück zu Kant', tatsächlich waren sie aber tief im Innern immer noch Hegelianer ; so bestand die sogenannte Reform des Systems der marxistischen Philosophie in den 80er Jahren weitgehend darin, Hegel auf Neue zu verarbeiten und zu assimilieren. Diese Sonderstellung von Hegels Philosophie hatte natürlich seine politischen und kulturellen Gründe, war aber andererseits auch untrennbar mit der Übersetzungs- und Forschungsarbeit von He Lin und anderen verbunden. [MülM11:S. 175-176]

Bibliographie : Autor

1821 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. (Berlin : In der Nicolaischen Buchhandlung, 1821). = (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1970). (Werke ; Bd. 7). [WC]

1832 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religon : nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes*. Hrsg. von Philipp Marheineke. Bd. 1-2. (Berlin : Duncker und Humblot, 1832). (Werke ; Bd. 11-12). [2. verb. Aufl. 1840]. = (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1986). [Enthält] : *Die chinesische Religion oder die Religion des Masses*. [WC]

1833-1836 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Bd. 1-3. (Berlin : Duncker und Humblot, 1833-1836). (Werke ; Bd. 13-15). = (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1986). (Werke ; 18-20). [Enthält] : *Chinesische Philosophie*. [WC]

1837 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. (Berlin : Duncker und Humblot, 1837). (Werke ; Bd. 9). = (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1986). (Werke ; Bd. 12). [Enthält] : *Die orientalische Welt*. [WC]

1932 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Li shi zhe xue gang yao*. Heige'er zhu ; Wang Linggao yi. (Shanghai : Shen zhou guo guang she, 1932). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. *Vernunft in der Geschichte*. (Berlin : Duncker und Humblot, 1837). (Werke ; Bd. 9).
歷史哲學綱要 [WC]

1935 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Lun li xue*. Heige'er zhu ; Zhang Mingding yi. (Shanghai : Shi jie shu ju, 1935). Übersetzung von Auszügen aus Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*. Bd. 1-2 in 3. (Nürnberg : Johann Leonhard Schrag, 1812-1816).
論理學 [WC]

1936 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Li shi zhe xue*. Heige'er zhu ; Wang Zaoshi, Xie Yizheng yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1936). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. (Berlin : Duncker und Humblot, 1837). (Werke ; Bd. 9).
歷史哲學 [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 : Encyklopädie 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 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Heige'er lun li xue*. Wang Shuxian yi. (Taibei : Pami'er shu dian, 1956). Übersetzung von *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse : zum Gebrauch seiner Vorlesungen*. (Heidelberg : A. Osswald, 1817). T. 1 : *Die Logik*.
黑格爾論理學 [Heg10]

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]

1956 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Li shi zhe xue*. Wang Zaoshi yi ; Ma Fuyin deng jiao dui. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1956). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophie der Geschichte*. (Berlin : Duncker und Humblot, 1837). (Werke ; Bd. 9).
歷史哲學 [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]

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

1961 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Fa zhe xue yuan li, huo, Zi ran fa he guo jia xue gang yao*. Heige'er zhu ; Fan Yang, Zhang Qitai yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1961). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. (Berlin : In der Nicolaischen Buchhandlung, 1821).
法哲学原理, 或, 自然法和国家学纲要 [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]

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 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Heige'er lun mao dun*. Zhongguo ke xue yuan zhe xue yan jiu suo xi fang zhe xue shi zu yi. (Beijing: Shang wu yin shu guan, 1963). [Hegel über den Widerspruch].
黑格尔论矛盾 [Heg10]

1966 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Luo ji xue*. Yang Yizhi yi. Vol. 1-2. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1966). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*. Bd. 1-2 in 3. (Nürnberg : Johann Leonhard Schrag, 1812-1816).
逻辑学 [WC]

1978 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Heige'er yu Huo'erdelin, Xielin lai wang shu xin*. (Beijing : Ren min da xue chu ban she, 1978). Übersetzung von Hegels Briefwechsel mit Friedrich Hölderlin und Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.
黑格尔与霍尔德林谢林来往书信 [Heg10]

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 [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]

1980 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Zi ran zhe xue*. Liang Zhixue [et al.] yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1980). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse : zum Gebrauch seiner Vorlesungen*. (Heidelberg : A. Osswald, 1817) [2. erw. Ausg. (1827) ; 3. erw. Ausg. (1830). T. 2 : *Naturphilosophie*.
自然哲学^ [WC]

1981 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Heige'er zheng zhi zhu zuo xuan*. Xue Hua yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1981). [Übersetzung von ausgewählten politischen Schriften von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔政治著作选 [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]

1983 Jiang, Pizhi ; Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Heige'er "Da luo ji" xuan shi*. (Fuzhou : Fujian ren min chu ban she, 1983). Übersetzung und Abhandlung über Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Die Wissenschaft der Logik*. Bd. 1-2 in 3. (Nürnberg : Johann Leonhard Schrag, 1812-1816).
[Auszüge].
黑格尔《大逻辑》选释 [WC]

1983 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Heige'er zhe xue ji ben yuan li*. Cao Min, Yi Taotian yi. (Taibei : Li ming, 1983). Übersetzung der Grundprinzipien der Philosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel.
黑格爾哲學基本原理 [Heg10]

1987 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Da luo ji*. Heige'er zhu ; Yang Yizhi yi. Vol. 1-2. (Xindian : Gu feng chu ban she, 1987). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*. Bd. 1-2 in 3. (Nürnberg : Johann Leonhard Schrag, 1812-1816).
大邏輯 [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]

1988 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Zong jiao zhe xue jiang zuo, dan lun*. Heige'er zhu ; Chang He yi. (Jinan : Shandong da xue chu ban she, 1988). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religon : nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes*. Hrsg. von Philipp Marheineke. Bd. 1-2. (Berlin : Duncker und Humblot, 1832). (Werke ; Bd. 11-12). [2. verb. Aufl. 1840].
宗教哲學講座導論 [WC]

1990 Gao, Quanxi. *Zi wo yi shi lun : "Jing shen xian xian xue" zhu ti si xiang yan jiu*. (Shanghai : Xue lin chu ban she, 1990). [Abhandlung über *Die Phänomenologie des Geistes* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
自我意识论 : 精神现象学主体思想研究 [WC]

1990 [Taylor, Charles]. *Heige'er yu xian dai she hui*. Xu Wenrui yi. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1990). (Xian dai ming zhu yi cong ; 30). Übersetzung von Taylor, Charles. *Hegel and modern society*. (Cambridge : Cambridge University Press, 1979).
黑格爾與現代社會 [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. *Mikrokosmus*.
Bradley, F[rancis] H[erbert]. *Ethical studies*.
Royce, Josiah. *The sources of religious insight*. [WC]

1994 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Feixite yu Xielin zhe xue ti xi de cha bie*. Heige'er zhu ; Song Zuliang, Cheng Zhimin yi ; Yang Yizhi jiao. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1994). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie*. (Jena : Seidler, 1801). [Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling].
费希特与谢林哲学体系的差别 [WC]

1995 Fu, Yongjun ; Jia, Fuxin. *Shi yi de jing shen : Heige'er zhe xue gai lüe*. (Jinan : Ming tian chu ban she, 1995). [Abhandlung über die Philosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels].
诗意的精神 : 黑格尔哲学概略 [Heg10]

1996 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Qu fu zhen li : Heige'er ru shi shuo*. Zhou Zhongzhi xuan bian. (Shanghai : Shanghai wen yi chu ban she, 1996). (Ju ren yu si). [Übersetzung philosophischer Werke von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
趨赴眞理 : 黑格爾如是說 [WC]

1998 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Heige'er wen ji*. Xiao Kuntao yi. Vol. 1-2. (Beijing : Gai ge chu ban she, 1998). [Übersetzung von Hegels Werken].
黑格尔文集 [Heg10]

1999 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Zong jiao zhe xue*. Heige'er zhu ; Wei Qingzheng yi. (Beijing : Zhongguo she hui chu ban she, 1999). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religon : nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes*. Hrsg. von Philipp Marheineke. Bd. 1-2. (Berlin : Duncker und Humblot, 1832). (Werke ; Bd. 11-12). [2. verb. Aufl. 1840].
宗教哲学 [WC]

2001 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich et al.]. *Zhongguo yin xiang : shi jie ming ren lun Zhongguo wen hua*. Heige'er ... [et al.] zhu ; He Zhaowu, Liu Xielin bian. (Guilin : Guangxi shi fan da xue, 2001). (Yadianna si xiang yi cong). [Übersetzungen aus verschiedenen Quellen und Sprachen über China].
中國印象 : 世界名人论中国文化 [WC]

2001 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Heige'er jing dian wen cun*. Yu Qing zhu bian. (Shanghai : Shanghai da xue chu ban she, 2001). (Jing dian qi meng wen ku. Di yi ji). [Georg Wilhelm Friedrich Hegel über Ästhetik].
黑格尔经典文存 [WC]

2002 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Luo ji xue*. Heige'er zhu ; Liang Zhixue yi. (Beijing : Ren min chu ban she, 2002). (Zhe xue quan shu ; Di 1 bu fen). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*. Bd. 1-2 in 3. (Nürnberg : Johann Leonhard Schrag, 1812-1816).
逻辑学 [WC]

2004 [Wartenberg, Thomas E.]. *Lun yi shu de ben zhi : ming jia jing xuan ji*. Tangmasi Huatengboge bian zhu ; Zhang Shujun, Liu Lanyu, Wu Peien yi zhe. Vol. 1-29. (Taibei : Wu guan yi shu guan li you xian gong si, 2004). Übersetzung von Wartenberg, Thomas E. *The nature of art : an anthology*. (Fort Worth : Harcourt College, 2002).
論藝術的本質 : 名家精選集
[Enthält] :
Vol. 1. Yi shu ji mo fang : Bolatu = Art as imitation : Plato.
Vol. 2. Yi shu ji ren zhi : Yalisiduode. = Art as cognition : Aristotle.
Vol. 3. Yi shu ji zai xian zi ran : Aboti. = Art as representing nature : Leon Battista Alberti
Vol. 4. Yi shu ji pin wei de dui xiang : Xiumo. = Art as object of taste : David Hume.
Vol. 5. Yi shu ji ke gou tong de yu yue : Kangde. = Art as Communicable pleasure : Immanuel Kant.
Vol. 6. Yi shu ji qi shi : Shubenhua. = Art as revelation : Arthur Schopenhauer.
Vol. 7. Yi shu ji li xiang de dian xing : Heige’er. = Art as the ideal : G.W.F. Hegel.
Vol. 8. Yi shu ji jiu shu : Nicai. = Art as redemption : Friedrich Nietzsche.
Vol. 9. Yi shu ji qing gan jiao liu : Tuoersitai. = Art as communication of feeling : Leo N. Tolstoy.
Vol. 10. Yi shu ji zheng zhuang : Fuluoyide. = Art as symptom : Sigmund Freud.
Vol. 11. Yi shu ji you yi han de xing shi : Beier. = Art as significant form : Clive Bell.
Vol. 12. Yi shu ji biao da : Kelinwu. = Art as expression : R.G. Collingwood.
Vol. 13. Yi shu ji jing yan : Duwei. = Art as experience : John Dewey.
Vol. 14. Yi shu ji zhen li : Haidege. = Art as truth : Martin Heidegger.
Vol. 15. Yi shu ji qi yun : Banyaming. = Art as auratic : Walter Benjamin.
Vol. 16. Yi shu ji zi you : Aduonuo. = Art as liberatory : Theodor Adorno.
Vol. 17. Yi shu ji wu ding yi : Weizi. = Art as indefinable : Morris Weitz.
Vol. 18. Yi shu ji qi shi : Gudeman. = Art as exemplification : Nelson Goodman.
Vol. 19. Yi shu ji li lun : Dantuo. = Art as theory : Arthur Danto.
Vol. 20. Yi shu ji ji gou : Diqi. = Art as institution : George Dickie.
Vol. 21. Yi shu ji mei xue chan wu : Biersili. = Art as aesthetic production : Monroe C. Beardsley.
Vol. 22. Yi shu ji wen ben : Bate. = Art as text : Roland Barthes.
Vol. 23. Yi shu ji lian wu : Paibo. = Art as fetish : Adrian Piper.
Vol. 24. Yi shu ji jie gou : Dexida. = Art as deconstructable : Jacques Derrida.
Vol. 25. Yi shu ji nü xing zhu yi : Han'en. = Art as feminism : Hilde Hein.
Vol. 26. Yi shu ji mai luo : Jiegede. = Art as contextual : Dele Jegede.
Vol. 27. Yi shu ji hou zhi min : Aipiya. = Art as postcolonial : Kwame Anthony Appiah.
Vol. 28. Yi shu ji xu ni : Daiweisi. = Art as virtual : Douglas Davis.
Vol. 29. Dao lun. = About the authors. [WC]

2005 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Mei xue : dui guang da mei de ling yu de jian duan xu shu*. Yan Xiaodong yi. (Beijing : Ren min ri bao chu ban she, 2005). (Wen hua wei ren dai biao zuo tu shi xie lie). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Ästhetik*. (Berlin : Duncker und Humblot, 1838). . (Berlin : Duncker und Humblot, 1838).
美学 : 对广大美的领域的尖端叙述 [WC]

2006 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Jing shen zhe xue : zhe xue ke xue bai ke quan shu gang yao di san bu fen*. Heige'er zhu ; Wei Zhuomin yi. (Wuhan : Hua zhong shi fan da xue chu ban she, 2006). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encycklopädie der philosphischen Wissenschaften im Grundrisse*. (Berlin : Duncker und Humblot, 1845). (Werke ; Bd. 7, Abt. 2). Theil 3 : *Die Philosophie des Geistes*.
精神哲学 : 哲学科学百科全书纲要第三部分 [WC]

2006 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Jing shen zhe xue*. Heige'er zhu ; Yang Zutao yi. (Beijing : Ren min chu ban she, 2006). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encycklopädie der philosphischen Wissenschaften im Grundrisse*. (Berlin : Duncker und Humblot, 1845). (Werke ; Bd. 7, Abt. 2). Theil 3 : *Die Philosophie des Geistes*.
精神哲学 [WC]

2006 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Xiao luo ji*. Fulidelixi Heige'er zhu ; Li Zhimou bian yi. (Chongqing : Chongqing chu ban she, 2006). (Wen hua wei ren dai biao zuo tu shi shu xi ; 2). Übersetzung von Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*. Bd. 1-2 in 3. (Nürnberg : Johann Leonhard Schrag, 1812-1816).
小邏輯 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1902 *Heige'er zhuan*. In : Da lu bao ; 1 (1902). [Biographie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔传 [WC]

1902 *Wei xin pai zhi zhe xue jia Heizhi'er : tu hua*. In : Xin min cong bao ; 15 (1902). [Der idealistische Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel : eine Abbildung].
唯心派之哲学家黑智儿 : 图画 [Heg10]

1902 Du, Shizhen. *Deguo zhe xue si xiang zhi bian qian*. In : Xin shi jie xue bao ; vol. 1, no 3 (1902). [Die Wandlung des philosophischen Denkens in Deutschland]. [Kur1]

1902 [Anonym]. *De yi zhi liu da zhe xue zhe lie zhuan*. In : Da lu ; vol. 1, no 1 (1902). [Biographien von sechs grossen deutschen Philosophen]. [Kur1]

1903 Ma, Junwu. *Wei xin pai ju zi Heizhi'er xue shuo*. In : Xin min cong bao ; 27 (1903). [Die Lehre Georg Wilhelm Friedrich Hegels, des Grossmeisters der idealistischen Schule].
唯心派钜子黑智儿学说 [Heg10]

1906 *Deguo zhe xue da jia Heige'er : xiao xiang*. In : Jiao yu shi jie ; 124 (1906). [Der grosse Philosoph Hegel : ein Porträt].
德国哲学大家海格尔 : 肖像 [Heg10]

1906 Yan, Fu. *Shu Heige'er wei xin lun*. In : Huan qiu Zhongguo xue sheng bao ; 2 (1906). [Georg Wilhelm Friedrich Hegels Idealismus].
述黑格尔唯心论 [Heg10]

1922 Witte, Johannes. *Hegels religions-philosophische Urteile über Ostasien beleuchtet durch die Ergebnisse der neuen China-Forschung / Die Bedeutung der religions-philosophischen Urteile Hegels über Ostasien für die Erfassung der missionarischen Aufgabe in Ostasien*. In : Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft ; Bd. 37 (1922). [MülM11]

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

1930-1931 Zhang, Dongsun. *Xi yang zhe xue shi ABC*. Vol. 1-2. (Shanghai : Shi jie shu ju, 1930-1931). [Introduction à l'histoire de la philosophie occidentale. Vol. 1 : La philosophie grecque, ses écoles. Matérialisme et sensualisme. Socrate et Platon. Aristote. La philosophie du Moyen-âge. Vol. 2 : La philosophie moderne. Francis Bacon, René Descartes, Thomas Hobbes, Baruch de Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, Emmanuel Kant, George Wilhelm Hegel, Arthur Schopenhauer].
西洋哲學史ABC [WC]

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]

1931-1932 Wittfogel, Karl A. *Hegel über China*. In : Unter dem Banner des Marxismus. Jg. 5, H. 3 (1931). [SAZ]

1932 Shen, Zhiyuan. *Heige'er yu bian zheng fa*. (Shanghai : Bi geng tang shu dian fa xing. (Shanghai : Bi geng tang shu dian fa xing, 1932). [Abhandlung über die Dialektik bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格爾與辯證法 [WC]

1932 Wittfogel, Karl A. *Heige'er di Zhongguo guan*. Guang Tao yi. In : Chuang hua ; vol. 1, l/1.5 (1932). Übersetzung von Wittfogel, Karl A. *Hegel über China*. In : Unter dem Banner des Marxismus. Jg. 5, H. 3 (1931). [MülM11]

1933 Zhang, Pengnian. *Heizhier zhi Zhongguo guan*. In : Shen bao yue kan ; 15.7.1933. [MülM11]

1933 Zhu, Qianzhi. *Heige'er zhu yi yu Kongde zhu yi*. (Shanghai : Min zhi shu ju, 1933). (Li shi zhe xue cong shu). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Auguste Comte].
黑格爾主義與孔德主義 [WC]

1933 [Leese, Kurt]. *Heige'er zhi li shi zhe xue*. Ke Laisai zhu ; Zhang Mingding yi. (Shanghai : Min zhi shu ju, 1933). Übersetzung von Leese, Kurt. *Die Geschichtsphilosophie Hegels auf Grund der neu erschlossenen Quellen untersucht und dargestellt*. (Berlin : Furche-Verlag, 1922).
黑格爾之歷史哲 [WC]

1934 Guo, Bendao. *Heige'er*. (Shanghai : Shi jie shu ju, 1934). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格爾 [WC]

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]

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 [Deborin, Abram Moiseevich]. *Heige'er di bian zheng fa*. Ren Baige yi. (Beijing : Min you shu ju, 1935). [Abhandlung über *Die Wissenschaft der Logik* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格爾底辯證法 [WC]

1935 [Feuerbach, Luwig]. *Heige'er zhe xue pi pan*. Feierbaha zhu ; Liu Ruoshui yi. (Shanghai : Xin ken shu dian, 1935). Abhandlung von Ludwig Feuerbach über die Philosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel.
黑格爾哲學批判 [WC]

1936 Zhu, Qianzhi. *Heige'er de li shi zhe xue*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1936). (Ren ren wen ku ; 934). [Abhandlung über *Die Vernunft in der Geschichte* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格爾的歷史哲宮

1936 [Amakasu, Sekisuke]. *Heige'er zhe xue run men*. Ganpo Shijie zhu ; Shen Yinming yi. (Shanghai : Xin ken shu dian, 1936). Übersetzung von Amakasu, Sekisuke. *Hegeru tetsugaku e no michi*. [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格爾哲學入門 [WC]

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 [Lenin, Wladimir Iljitsch]. *Heige'er lun li xue da gang*. Liu Jichen yi. (Shanghai : Zhi shi shu dian, 1936). [Abhandlung über die Logik von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔论理学大纲 [Heg10]

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]

1942 Merkel, R[udolf] F[ranz]. *Herder und Hegel über China*. In : Sinica ; Jg. 17 (1942). [AOI]

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]

1949 [Lenin, Wladimir Iljitsch]. *Heige'er „Luo ji xue“ yi shu zhai yao : Zhe xue bi ji zhi yi*. Liening [zhu] ; Cao Baohua yi. Vol. 1-2. (Beijing : Jie fang she, 1949). [Abhandlung über *Wissenschaft der Logik* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel ; Übersetzung von Lenin, Wladimir Iljitsch. *Konspekt knigi Gegeli'a*].
黑格爾"邏輯学"一書摘要 : 哲學筆記之一 [WC]

1952 Wang, Qicheng. *Heige'er zhe xu gai yao*. Wang Qicheng bian. (Taibei : Zhongguo zheng zhi shu kan chu ban he zuo she, 1952). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格爾哲學概要 [WC]

1952 Xie, Youwei. *Heige'er zhe xue lun wen ji*. Xie Youwei [et al.] deng zhu. Vol. 1-2 in 1. (Taibei : 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]

1955 *Heige'er sheng ping ji qi zhe xue*. Ye Qing [Ren Zhuoxuan] bian. (Taibei : Zhonghua wen hua chu ban shi ye wei yuan hui, 1955). (Xian dai guo min ji ben zhi shi cong shu ; 3). [Abhandlung über Leben und Philosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格爾生平及其哲學 [WC]

1955 Schoeps, Hans Joachim. *Die ausserchristlichen Religionen bei Hegel*. In : Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte ; Jg. 7, H. 1 (1955). [AOI]

1955 Wu, Kang. *Heige'er zhe xue*. (Taibei : Taiwan shang wu yin shu guan, 1955). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格爾哲學 [WC]

1955 [Marx, Karl]. *Heige'er fa lü zhe xue pi pan dao yan*. Fei Qing yi. (Beijing : Ren min chu ban she, 1955). Übersetzung von Marx, Karl. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* : Einleitung. In : Deutsch-französische Jahrbücher. (Paris : 1844).
黑格尔法律哲学批判导言 [WC]

1956 He, Lin ; Zhang, Shiying. *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 *Encyklopädie 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 Zhang, Shiying. *Lun Heige'er de zhe xue*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1956). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
論黑格尔的哲学 [WC]

1956 [Lenin, Wladimir Iljitsch]. *Heige'er "Luo ji xue" yi shu zhai yao*. Liening [zhu] ; Zhong gong zhong yang Makesi En'gesi Liening zhu zuo bian yi ju yi. Vol. 1-2. (Beijing : Ren min chu ban she, 1956). [Abhandlung über *Wissenschaft der Logik* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel ; Übersetzung von Lenin, Wladimir Iljitsch. *Konspekt knigi Gegeli'a*].
黑格爾邏輯學一書摘要 [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 Dialectik 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]

1957 [Oizerman, Teodor Ill'ich]. *Lun Heige'er de zhe xue*. Aoyize'erman zhu ; Ma Bing yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1957). Übersetzung von Oizerman, Teodor Ill'ich. *Filosofiia Gegelia*. (Moskva : Znanie, 1956). = *Die Philosophie Hegels*. (Berlin : Dietz, 1959).
论黑格尔的哲学 [WC]

1958 Schulin, Ernst. *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*. (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1958). (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte ; 2). [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Leopold von Ranke]. [ZB]

1959 [Croce, Benedetto]. *Heige'er zhe xue zhong de huo dong xi he si dong xi*. Wang Yankong yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1959). Übersetzung von Croce, Benedetto. *Ciò che è vivo e cioò che è morto della filosofia di Hegel : studio critico seguito da un saggio di bibliografia hegeliana*. Bari : Laterza, 1907). = Croce, Benedetto. *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie ; mit einer Hegel-Bibliographie*. Deutsche, vom Verfasser vermehrte Übersetzung, von K. Büchler. (Heidelberg : C. Winter, 1909).
黑格尔哲学中的活东西和死东西 [Heg10]

1959 [Oizerman, Teodor Ill'ich]. Lun Heige'er de zhe xue. Aoyize'erman deng zhu ; Zhe xue yan jiu bian ji bu bian. (Beijing : Ke xue chu ban she, 1959). Übersetzung von Oizerman, Teodor Ill'ich. *Filosofiia Gegelia*. (Moskva : Znanie, 1956). = *Die Philosophie Hegels*. (Berlin : Dietz, 1959).
论黑格尔的哲学 [WC]

1960 Zhang, Shiying. *Lun Heige'er de luo ji xue*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1960). [Abhandlung über *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
論黑格尔的邏輯学 [WC]

1961 Jiang, Pizhi ; Ru, Xin. *Heige'er fan chou lun pi pan*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1961). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔范畴论批判 [WC]

1962 [Marx, Karl]. *Heige'er fa zhe xue pi pan*. Makesi Engesi Liening Sidalin zhu zuo pian yi ju pian yi. (Beijing : Ren min chu ban she, 1962). Übersetzung von Marx, Karl. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In : Deutsch-französische Jahrbücher. (Paris : 1844).
黑格尔法哲学批判 [WC]

1962 [Sokolov, Vladimir Vasil'evich]. *Heige'er zhe xue*. Peng Zhongwen yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1962). [Abhandlung über die Philosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔哲学 [Heg10]

1963 Zhang, Shiying. *Heige'er "Jing shen xian xiang xue" shu ping*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1963). [Abhandlung über *Die Phänomenologie des Geistes* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔精神现象学述评 [WC]

1963 [Lukács, Georg]. *Qing nian Heige'er : (xuan yi)*. Lukaqi zhu ; Wang Jiuxing yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1963). Übersetzung von Lukács, Georg. *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. (Zürich : Europa Verlag, 1948).
青年黑格尔 : (选译) [WC]

1970 Franke, Wolfgang. *Hegel und die Geschichte Chinas*. In : Verfassung und Recht in Übersee ; Bd. 3 (1970). [AOI]

1971 Guo, Bendao. *Heige'er zhe xue*. (Sanchong : Zheng wen shu ju, 1971). [Abhandlung über die Philosohie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格爾哲學 [WC]

1974 Zhang, Zhendong. *Xi yang zhe xue dao lun : guan nian yu zhi shi*. (Taibei : Xian zhi chu ban she, 1974). (Xian zhi da xue cong shu ; 5). [Abhandlung über die Philosophie von Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Wittgenstein].
西洋哲學導論 : 觀念與知識 [WC,Baue1]

1975 *Shi ba shi ji mo – shi jiu shi ji chu Deguo zhe xue*. Beijing da xue. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1975). (Xi fang gu dian zhe xue yuan zhu xuan ji). [Abhandlung über Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ludwig Andreas Feuerbach].
十八世紀末-十九世紀初德國哲學 [WC]

1976 Guan, Ziyin. *Lun Heige'er zhe xue zhong li nian zhi xi tong xing yu nei zai mu di xing*. (Xianggang : Zong wen da xue, 1976). Diss. Xianggang Zhong wen da xue, 1976). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
論黑格爾哲學中理念之系統性與內在目的性 [WC]

1978 Liu, Guohua. *Heige'er suo chang shi di xian xiang xue zhi zhe xue yi yi*. (Xianggang : Xianggang Zhong wen da xue yan jiu yuan, 1978). Diss. Xianggang Zhong wen da xue yan jiu yuan, 1978. [Abhandlung über *Die Phänomenologie des Geistes* von Georg Friedrich Wilhelm Hegel].
黑格爾所嘗試的現象學之哲學意義 [WC]

1978 Tchang, Che-ying [Zhang, Shiying]. *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne : à propos d'un texte de Zhang Shiying*. Traductions, introductions et commentaires Alain Badiou, Joël Bellassen, Louis Mossot. (Paris : Maspero, 1978). (Collection Yenan, série synthèses). [*Hei ge er di luo ji xue*]- [CCFr]

1978 [Gulyga, Arsenii Vladimirovich]. *Heige'er zhuan*. A'ersen Guliujia zhu ; Liu Banjiu, Bo You deng yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1978). Übersetzung von Gulyga, Arsenii Vladimirovich. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. (Leipzig : Reclam, 1974).
黑格尔传 [WC]

1978 [Stace, Walter Terence]. *Heige'er zhe xue*. Cao Min yi. (Taibei : Li ming wen hua shi ye gong si, 1978). Übersetzung von Stace, W[alter] T[erence]. *The philosophy of Hegel : a systematic exposition*. (London : Macmillan, 1924).
黑格尔哲学 [WC]

1979 *Xi fang wen lun xuan*. Wu Lifu, Jiang Kongyang bian ji zhe. Vol. 1-2. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1979). [Auswahl literturtheoretischer Abhandlungen aus dem Westen. Enthält : Kant, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Hegel, Schlegel, Schopenhauer, Heine, Nietzsche].
西方文论选 [WC,Baue1]

1980 Jiang, Pizhi. *Heige'er "Xiao luo ji" qian shi*. Vol. 1-2. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1980). [Abhandlung über *Wissenschaft der Logik* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔《小逻辑》浅释 [WC]

1980 Xue, Hua. *Qing nian Heige'er dui ji du jiao di pi pan : lun ji du jiao de "shi ding xing"*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1980]. [Abhandlung über die Religion bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
青年黑格尔对基督教的批判 : 论基督教的“实定性” [Heg10]

1981 *Heige'er zhe xue lun cong*. Jiang Pizhi xuan bian. (Fuzhou : Fujian ren min chu ban she, 1981). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔哲学论丛 [WC]

1981 *Lun Kangde Heige'er zhe xue ji nian wen ji*. Zhongguo she hui ke xue yuan. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1981). [Abhandlung über die Philosophie von Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
论康德黑格尔哲学紀念文集 [WC]

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]

1982 Hou, Hongxun. *Lun Heige'er de li shi zhe xue*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1982). Abhandlung über *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
論黑格爾的歷史哲學 [WC]

1982 Jiang, Pizhi. *Heige'er "Luo ji xue" yi shu zhai yao jie shuo*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1982). [Abhandlung über *Wissenschaft der Logik* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
"黑格尔逻辑学>一书摘要" 解说 [WC]

1982 Xiao, Kuntao. *Cong Heige'er, Fei'erbaha dao Makesi*. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 1982). [Abhandlung über die Dialektik bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ludwig Feuerbach, Karl Marx].
从黑格尔费尔巴哈到马克思 [WC]

1982 Zhang, Maoze. *'Heige’er "Luo ji xue" yi shu zhe yao' jie xi*. (Beijing : Zhongguo ren min da xue chu ban she, 1982). (Makesi zhu yi jing dian zhu zuo xue xi con shu). [Abhandlung über *Die Wissenschaft der Logik* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔逻辑学一书摘要 解析 [WC]

1982 Zhang, Shiying. *Heige'er "Xiao luo ji" yi zhu*. (Changchun : Jilin ren min chu ban she, 1982). [Abhandlung über *Die Wissenschaft der Logik* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔《小逻辑》绎注 [WC]

1982 [McLellan, David]. *Qing nian Heige'er pai yu Makesi*. Daiwei Maikelailun zhu ; Xia Weiyi, Chen Qiwei, Jin Haimin yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1982). Übersetzung von McLellan, David. *The young Hegelians and Karl Marx.* (London : Macmillan, 1969).
青年黑格尔派与马克思 [WC]

1983 Jiang, Pizhi ; Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Heige'er "Da luo ji" xuan shi*. (Fuzhou : Fujian ren min chu ban she, 1983). Übersetzung und Abhandlung über Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Die Wissenschaft der Logik*. Bd. 1-2 in 3. (Nürnberg : Johann Leonhard Schrag, 1812-1816).
[Auszüge].
黑格尔《大逻辑》选释 [WC]

1983 Jiang, Pizhi. *Makesi yu Heige'er*. (Beijing : Zhongguo qing nian chu ban she, 1983). [Karl Marx und Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
马克思与黑格尔 [WC]

1983 Xue, Hua. *Heige'er dui li shi zhong dian di li jie*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1983). [Abhandlung über Georg Wilhelm Hegels Ansichten über die Philosophie der Geschichte].
黑格尔对历史终点的理解 [WC]

1983 Xue, Hua. *Zi you yi shi de fa zhan*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1983). [Abhandlung über *Die Phänomenologie des Geistes* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
自由意识的发展 [WC]

1983 [Fischer, Karl Philipp]. *Qing nian Heige'er de zhe xue si xiang*. Zhang Shiying yi. (Changchun : Jilin ren min chu ban she, 1983). [Das philosophische Denken des jungen Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
青年黑格尔的哲学思想 [Heg10]

1983 [Jamme, Christoph]. *Heige'er yu Heerdelin*. Yan Hongyuan yi. In : Zhe xue yan jiu ; no 6 (1983). Übersetzung von Jamme, Christoph. *"Ungelehrte" und gelehrte Bücher : Literaturbericht über das Verhältnis von Hegel und Hölderlin*. In: Zeitschrift für philosophische Forschung ; Nr. 3/4 (1981). [GuZ7,Int]

1984 Gu, Yingchun. '*Heige'er "Luo ji xue" yi shu zhai yao' chu tan*. (Zhengzhou : Henan ren min chu ban she, 1984). [Abhandlung über *Die Wissenschaft der Logik* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
"黑格尔逻辑学>一书摘要"初探 [WC]

1984 Zhang, Chengqing. *Heige'er di wei xin bian zheng fa*. (Fuzhou : Fujian ren min chu banshe, 1984). [Abhandlung über Dialektik bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔的唯心辩证法 [WC]

1984 [Singer, Peter]. *Heige'er*. Li Rizhang yi. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1984). (Xi fang si xiang jia yi cong ; 14). Übersetzung von Singer, Peter. *Hegel*. (Oxford : Oxford University Press, 1983).
黑格尔 [WC]

1985 Jiang, Pizhi. *Engesi yu Heige'er*. (Changchun : Jilin ren min chu ban she, 1985). [Friedrich Engels und Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
恩格斯与黑格尔 [Heg10]

1985 Jiang, Pizhi. *Liening yu Heige'er bian zheng fa*. (Fuzhou : Fujian ren min chu ban she, 1985). [Abhandlung über Lenin und die Dialektik von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
列宁与黑格尔辩証法 [WC]

1985 Kroner, Richard. *Lun Kangde yu Heige'er*. Guan Ziyin bian yi. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1985). (Xian dai ming zhu yi cong ; 17). Übersetzung von Kroner, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1-2. (Tübingen : Mohr, 1921-1924). [Auszüge]. Kroner, Richard. *Kants Weltanschauung*. (Tübingen : Mohr, 1914). Kroner, Richard. *Hegels philosophische Entwicklung*.
論康德與黑格爾 [WC]

1985 Wang, Shuren. *Si bian zhe xue xin tan : guan yu Heige'er ti xi de yan jiu*. (Beijing : Ren min chu ban she, 1985). (Xi fang zhe xue shi yan jiu cong shu). [Abhandlung über die Philosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
思辨哲学新探 : 关于黑格尔体系的研究 [WC]

1985 [Kroner, Richard]. *Lun Kangde yu Heige'er*. Lixiade Kelangna zhu ; Guan Ziyin bian yi. (Taibei Shi : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1985). (Xian dai ming zhu yi cong ; 17). Übersetzung von Auszügen aus : Kroner, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Vol. 1-2. (Tübingen : Mohr, 1921-1924). (Grundriss der philosophischen Wissenschaften). Kroner, Richard. *Kants Weltanschauung*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1914).
論康德與黑格爾 [WC]

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]

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]

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]

1986 Liang, Zhixue. *Lun Heige'er de zi ran zhe xue*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1986). [Abhandlung über die Philosophie der Natur von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
论黑格尔的自然哲学 [WC]

1986 Liu, Jingquan. *Makesi "Zi ben lun" yu Heige'er "Luo ji xue"*. (Shenyang : Liaoning ren min chu ban she, 1986). [Abhandlung über das *Kapital* von Karl Marx und *Die Wissenschaft der Logik* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
马克思《资本论》与黑格尔《逻辑学》 [WC]

1986 Zhang, Guiquan. *Heige'er di zheng ti guan*. (Chengdu : Sichuang shen she hui ke xue yuan chu ban she, 1986). [Abhandlung über die Philosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔的整体观 [WC]

1986 Zhang, Shiying. *Lun Heige'er de jing shen zhe xue*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1986). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
论黑格尔的精神哲 [WC]

1986 Zhu, Liyuan. *Heige'er mei xue lun gao*. (Shanghai : Fudan da xue chu ban she, 1986).
黑格尔美学论稿 [WC]

1986 Zhu, Liyuan. *Heige'er xi ju mei xue si xiang chu tan*. (Shanghai : Xue lin chu ban she, 1986). (Qing nian xue zhe cong shu). [Abhandlung über die Ästhetik bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔戏剧美学思想初探 [WC]

1987 *Guo wai xue zhe lun Heige'er zhe xue*. Zhu Liang, Zhang Jiwu deng bian yi. (Nanjing : Nanjing da xue chu ban she, 1987). [Übersetzungen von englischen und deutschen Aufsätzen über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
国外学者论黑格尔哲学 [WC]

1987 Cheng, Yifeng. *"Zhe xue bi ji" yu Heige'er zhe xue*. (Xi'an : Shaanxi shi fan da xue, 1987). [Wladimir Iljitsch Lenins "Philosophische Hefte" und Georg Wilhelm Friedrich Hegels Philosophie].
"哲学笔记" 与黑格尔哲学 [Heg10]

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]

1987 Song, Du-yul. *Aufklärung und Emanzipation : die Bedeutung der asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber*. (Berlin : EXpress Edition, 1987). [AOI]

1987 Xiao, Kuntao. *Jing shen shi jie lüe ying : ji nian "Jing shen xian xiang xue" chu ban 180 zhou nian*. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 1987). [Zur Publikation von *Die Phänomenologie des Geistes* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel vor 180 Jahren].
精神世界掠影 : 纪念精神现象学出版180周年 [Heg10]

1987 Zhang, Chuanxiang ; Wang, Xiuhe. *Heige'er "Xiao luo ji" qu hua bai ti*. (Chengdu : Sichuan ren min chu ban she, 1987). [Abhandlung über *Die kleine Logik* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔小逻辑趣话百题 [WC]

1987 [Malinin, Viktor Arsen'evich ; Shinkaruk, Vladimir Illarionovich]. *Heige'er zuo pai pi pan fen xi*. B.A. Malining, B.H. Shenkaluke zhu ; Zeng Chenglin yi ; Shen Zhen jiao. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 1987). Übersetzung von Malinin, Viktor Arsen'evich ; Shinkaruk, Vladimir Illarionovich. *Levoe gegel'ianstvo : kriticheskii analiz*. (Kiev : Naukova dumka, 1983). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔左派批判分析 [WC]

1988 *Heige'er zhi mi : Xin Heige'er zhu yi zhe lun Heige'er*. Yang, Shoukan, Gan Shaoping, Yan Chunyou bian yi. (Beijing : Beijing shi fan da xue chu ban she, 1988). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔之谜 : 新黑格尔主义者论黑格尔 [WC]

1988 Jiang, Pizhi. *Heige'er mi gong de lu biao*. Jiang Pizhi zhu bian. (Shanghai : Hua dong shi fan da xue chu ban she, 1988). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔迷宫的路标 [WC]

1988 Lü, Shilun. *Heige'er fa lü si xiang yan jiu*. (Beijing : Zhongguo ren min gong an da xue chu ban she, 1988). [Abhandlung über die Philosophie des Rechts bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔法律思想研究 [WC]

1988 Wang, Shuren. *Li shi de zhe xue fan si : guan yu "Jing shen xian xiang xue" de yan jiu*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1988). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegels Beiträge über das Gewissen].
历史的哲学反思 : 关于精神现象学的研究 [WC]

1988 [Lefebvre, Henri]. *Lun guo jia : cong Heige'er dao Sidalin he Mao Zedong*. Liefeifu'er zhu ; Li Qingyi deng yi. (Chongqing : Chongqing chu ban she, 1988). Übersetzung von Lefebvre, Henri. *De l'état : de Hegel à Mao par Staline (la théorie 'marxiste' de l'état*. (Paris : Union générale d'éditions, 1976).
论国家 : 从黑格尔到斯大林和毛泽东 [WC]

1988 [Marx, Karl]. *Makesi dui Heige'er de pi pan*. (Taibei : Gu feng chu ban she, 1988). [Die Kritik von Marx an Hegel].
馬克思對黑格爾的批判 [WC]

1989 Chang, He. *Heige'er zong jiao zhe xue chu tan wen ji*. (Shanghai : Xue lin chu ban she, 1989). [Abhandlung über die Religion bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔宗教哲学初探文集 [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 Immaneul Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel in China]. [Kant3]

1989 Hou, Shudong ; Xu, Zhigong. *Lun Liening dui Heige'er zhe xue de yan jiu*. (Beijing : Guo fang da xue chu ban she, 1989). [Abhandlung über Lenins Studien zur Philosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
论列宁对黑格尔哲学的研究 [Heg10]

1989 Song, Zuliang. *Qing nian Heige'er de zhe xue si xiang*. (Changsha : Hunan jiao yu chu ban she, 1989). (Bo shi lun cong). [Abhandlung über das philosophische Denken des jungen Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
青年黑格尔的哲学思想 [WC]

1989 Zhang, Shen. *Zur Hegelforschung in China*. In : Hegel-Studien ; 24 (1989). [MülM11]

1989 Zhou, Liquan. *Heige'er de bian zheng luo ji : gai nian, pan duan he tui li de bian zheng fa zhan*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1989). [Abhandlung über die Logik bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔的辩证逻辑 : 概念, 判断和推理的辩证发展 [WC]

1989 [Kaufmann, Walter Arnold]. *Heige'er : yi zhong xin jie shuo*. Zhang Yixing yi. (Beijing : Beijing da xue chu ban she, 1989). Übersetzung von Kaufmann, Walter Arnold. *Hegel : reinterpretation, texts, and commentary*. Vol. 1-2. (Garden City, N.Y. : Doubleday, 1966).
黑格尔 : 一种新解说 [Heg10]

1989 [Stace, Walter Terence]. *Heige'er zhe xue*. Liao Huihe yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1989). Übersetzung von Stace, W[alter] T[erence]. *The philosophy of Hegel : a systematic exposition*. (London : Macmillan, 1924).
黑格尔哲学 [WC]

1990 Lackner, Michael. *War Zhu Xi (1130-1200) ein Hegel avant la lettre ? : Verständnisprobleme zwischen China und dem Westen in der Gegenwart*. In : Internationales Asienforum ; 21 (1990). [AOI]

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]

1990 Wang, Kejian. *Heige'er yu Ma Lie zhu yi*. (Taibei : Li ming wen hua shi ye gu fen you xian gong si, 1990). [Abhandlung über den Kommunismus und Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格爾與馬列主義 [WC]

1990 Zhu, Liang. *Bian zheng fa de shan guang yu shan guang de bian zheng fa* : *Heige'er "Xiao luo ji" xin lun*. (Nanjing : Nanjing da xue chu ban she, 1990). [Abhandlung zu *Kleine Logik* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
辩证法的闪光与闪光的辩证法 : 黑格尔小逻辑新论 [WC,Heg10]

1990 [Steinkraus, Warren E.]. *Heige'er zhe xue xin yan jiu*. Shitaiyinkelaosi bian ; Wang Shuren deng yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1990). Übersetzung von Steinkraus, Warren E. *New studies in Hegel's philosophy*. (New York, N.Y. : Holt, Rinehart and Winston 1971).
黑格尔哲学新研究 [WC]

1991 *Heige'er ci dian*. Zhang Shiying zhu bian. (Changchun : Jilin ren min chu ban she, 1991). [Georg Wilhelm Friedrich Hegel Wörterbuch].
黑格尔辞典 [WC]

1991 Wang, Xiuhe. *Heige'er de ling yi ban*. (Changsha : Hunan jiao yu chu ban she, 1991). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔的另一半 [WC]

1991 Zou, Huazheng. *Heige'er zhe xue tong guan : lun Heige'er zhe xue de shi zhi*. (Changchun : Jilin ren min chu ban she, 1991). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔哲学统观 : 论黑格尔哲学的实质 [WC]

1992 Zha, Xinhua. *Heige'er dong fang mei xue si xiang shu ping*. In : Shanghai da xue xue bao ; 2 (1992). [Hegels Gedanken über die Ästhetik des Ostens : ein Kommentar]. [MülM11]

1992 [Singer, Peter]. *Heige'er*. Bide Xin'ge zhu ; Zhang Xun yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1992). (Wai guo zhu ming si xiang jia yi cong). Übersetzung von Singer, Peter. *Hegel*. (Oxford : Oxford University Press, 1983).
黑格尔 [WC]

1993 He, Yude. *Zhongguo Heige'er zhe xue xin tan*. (Huhehaote : Nei meng gu da xue chu ban she, 1993).
中国黑格尔哲学新探 [Heg10]

1993 Li, Rongtian. *Li shi zhi li xing : Heige'er li shi zhe xue dao lun shu xi*. (Taibei : Taiwan xue sheng shu ju, 1993). Wen hua zhe xue cong kann ; 8). [Abhandlung über die Einleitung der *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
歷史之理性 : 黑格爾歷史哲學導論述析 [WC]

1993 [Marcuse, Herbert]. *Li xing he ge ming : Heige'er he she hui li lun de xing qi*. Ma'er Kusai zhu ; Cheng Zhimin deng yi. (Chongqing : Chongqing chu ban she, 1993). Übersetzung von Marcuse, Herbert. *Vernunft und Revolution: Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. (Neuwied a.R. : H. Luchterhand, 1962). (Soziologische Texte ; Bd. 13).
理性和革命 : 黑格尔和社会理论的兴起 [WC]

1993 [Schmidt, Alfred]. *Li shi he jie gou : lun Heige'er Magesi zhu yi he jie gou zhu yi de li shi xue shuo*. Simite zhu ; Zhang Wei yi. (Chongqing : Chongqing chu ban she, 1993). (Guo wai Makesi zhu yi he she hui zhu yi yan jiu cong shu). Übersetzung von Schmidt, Alfred. *Geschichte und Struktur : Fragen einer marxistischen Historik*. (München : C. Hanser, 1971). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Marx, Louis Althusser].
历史和结构 : 论黑格尔马克思主义和结构主义的历史学說 [WC]

1994 Gu, Xin. *Heige'er zhu yi de you ling yu Zhongguo zhi shi fen zi : Li Zehou yan jiu*. (Taibei : Feng yun shi dai chu ban gong si, 1994). (Feng yun si chao ; 18). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格爾主義的幽靈與中國知識份子 : 李澤厚研究 [WC]

1994 He, Rulin. *Li xing yu shi xiang : Heige'er zhe xue zhong de he jie huo dong yan jiu*. (Taibei : Taiwan da xue, 1994). Diss. Taiwan da xue, 1994. [Vernunft und Wirklichkeit bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
理性與實相:黑格爾哲學中的和解活動研究 [Heg10]

1994 Hou, Hongxun. *Heige'er*. (Xianggang : Zhonghua shu ju you xian gong si, 1994). (Xi fang si xiang jia bao ku ; 2). [Biographie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔 [WC]

1994 Ma, Zemin. *Makesi zhu yi zhe xue qian shi*. (Chongqing : Chongqing chu ban she, 1994). [Abhandlung über Karl Marx und Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
马克思主义哲学前史 [WC]

1994 Qiu, Zihua. *Si ban de mei xue yu zi you de yi shu : Heige'er mei xue si xiang yin lun*. (Wuhan : Huazhong shi fan da xue chu ban she, 1994). (Wen xue li lun pi ping jian she cong shu). [Abhandlung über die Ästhetik bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
思辨的美学与自由的艺术 : 黑格尔美学思想引论 [WC]

1994 Yin, Yungong. *Heige'er yu Zhongguo shi xue*. In : She hui ke xue zhan xian ; 4 (1994). [Hegel und die chinesische Geschichtswissenschaft]. [MülM11]

1995 Fan, Gongcai. *Heige'er de shi ti xue shuo yu dang dai zhe xue si chao*. (Tianjin : Tianjin ren min chu ban she, 1995). [Abhandlung über die Substanz-Lehre von Georg Wilhelm Friedrich Hegel und die philosophischen Strömungen der Gegenwart].
黑格尔的实体学说与当代哲学思潮 [Heg10]

1995 Fu, Peirong. *Li xing di zhuang yan : Shibinnuosha, Kangde, Heige'er, Yashipei*. (Taibei : Hong Jianquan jiao yu wen hua ji jin hui, 1995). (Xi fang xin ling di pin wei. Ren wen cong shu). [Abhandlung über Baruch Spinoza, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Jaspers].
理性的莊嚴 : 史賓諾莎康德黑格爾雅士培 [WC]

1995 [Hondt, Jacques d']. *Heige'er he Heige'er zhu yi*. Yake Dunde zhu ; Luan Dong yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1995). (Wo zhi dao shen mo ? = Que sais-je ?). Übersetzung von Hondt, Jacques d'. *Hegel et l'heégeélianisme*. (Paris : Presses universitaires de France, 1982).
黑格尔和黑格尔主义 [WC]

1996 Bronowski, Jacob ; Mazlish, Bruce. *Xi fang si xiang shi : you Dawenxi dao Heige'er*. Jia Shiheng yi. (Taibei : Bian yi guan, 1996). Übersetzung von Bronowskik, Jacob ; Mazlish, Bruce. *The Western intellectual tradition, from Leonardo to Hegel*. (London : Hutchinson ; New York, N.Y. : Harper & Row, 1960).
西方思想史: 由達文西到黑格爾 [Heg10]

1996 Feng, Yingju. *Heige'er*. (Beijing : Guo ji wen hua chu ban gong si, 1996). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔 [Heg10]

1996 Lai, Xianzong. *Shi jian yu xi wang : Kangde de "dao de de xin yang" ji qi zheng yi : Kangde, Feixite he qing nian Heige'er lun lun li shen xue ji qi fang fa lun de fan xing*. (Taipei : Taiwan da xue, 1996). Diss. Taiwan da xue, 1996. [Abhandlung über Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
實踐與希望 : 康德的道德的信仰及其爭議 :
康德費希特和青年黑格爾論倫理神學及其方法論的反省 [Heg10]

1996 Rhie, Donghie. *Der in die Natur versenkte Geist : Hegels Beurteilung der chinesischen Welt im Zusammenhang mit seiner Reflexion auf die Einheit von Geist und Natur*. (Frankfurt a.M. : Lang, 1996). (Europäische Hochschulschriften ; Reihe 20. Philosophie ; Bd. 515). [AOI]

1996 Su, Ning. *Chun cui ren ge : Heige'er*. (Wuhan : Chang jiang wen yi chu ban she, 1996). (Xi fang zhi zhe ren ge cong shu). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
纯粹人格黑格尔 [WC]

1996 Yang, Yizhi. *Kangde Heig'er zhe xue jiang gao*. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1996). [Abhandlung über *Critik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
康德黑格尔哲学讲稿 [WC]

1996 Zhang, Shen. *Heige'er zhuan*. (Shijiazhuang : Hebei ren min chu ban she, 1996). (Shi jie shi da si xiang jia). [Biographie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔传 [WC]

1996 Zhao, Lin. *Heige'er de zong jiao zhe xue*. (Wuchang : Wuhan da xue chu ban she, 1996). [Abhandlung über die Religion bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格爾的宗教哲學 [WC]

1996 Zhou, Zhongzhi. *Qu fu zen li : Heige'er ru shi shuo*. (Shanghai : Shanghai wen yi chu ban she, 1996). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
趋赴真理 : 黑格尔如是说 [Heg10]

1996 [Brown, Alison Leigh]. *Heige'er*. Peng Junping yi ; Li Zhi jiao. (Beijing : Zhonghua shu ju, 2002). (Shi jie si xiang jia yi cong). Übersetzung von Brown, Alison Leigh. *On Hegel*. (Belmont, Calif. : Wadsworth/Thomson Learning, 2001).
黑格尔 [WC]

1996 [Lauxmann, Frieder]. *Yu Heige'er tong xing zai xin xi gao su lu shang*. Wang Qian yi. (Beijing : Zhongguo jing ji chu ban she, 1998). (Sheng huo zhe xue yi cong). Übersetzung von Lauxmann, Frieder. *Mit Hegel auf der Datenautobahn : über die Freude an geistigen Zusammenhängen*. (München : Nymphenburger, 1996). [Abhandlung über die Philosophie des 20. Jahrhunderts].
与黑格尔同行在信息高速路上 [WC]

1997 *Xin Heige'er zhu yi lun zhu xian ji*. Zhang Shiying zhu bian. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1997). [Anthologie von Texten des Neuhegelianismus].
新黑格爾主義論著選輯 [WC]

1997 Huang, Bocheng. *Ke guan jing shen de jiao yang : Heige'er guo jia li lun de yi zhong quan shi*. (Taibei : Taiwan da xue, 1997). Diss. Taiwan da xue, 1997. [Abhandlung über die Staats-Theorie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
客觀精神的教養黑格爾國家理論的一種詮釋 [Heg10]

1997 Wang, Yuanhua. *Du Heige'er*. (Nanchang : Bai hua zhou wen yi chu ban she, 1997). [Abhandlung über die Wissenschaft der Logik und Ästhetik von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
讀黑格爾 [WC]

1997 Wu, Jinxun. *Heige'er "Jing shen xian xiang xue" zhi yi shi fa zhan yu ge ti jiao yang yan jiu*. (Taibei : Taiwan da xue, 1997). Diss. Taiwan da xue, 1997. [Studie über die Entwicklung des Bewusstseins in *Die Phänomenologie des Geistes* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格爾精神現象學之意識發展與個體教養 [Heg10]

1997 Zhu, Enping. *Zhongguo wen hua zi ran guan zhi zhen yi : bo Shi Yuankang jiao shou "Heige'er de Zhongguo guan" yi wen*. In : Kong Meng yue kann ; 35,7 (1997). [Die wahre Bedeutung des Naturkonzepts der chinesischen Kultur : Replik auf Professor Shi Yuankangs Artikel "Hegels Chinakonzept"]. [MülM11]

1997 [Spencer, Lloyd ; Krauze, Andrzej]. *Heige'er*. Chuan Peirong jiao ding ; Huang Xunqing yi zhe. (Taibei : Li xu wen hua shi ye you xian gong si, 1997). (Si chao yu da shi jing dian man hua. Qi meng xue cong shu). Übersetzung von Spencer, Lloyd ; Krauze, Andrzej. *Hegel for beginners*. Ed. by Richard Appignanesi. (Cambridge : Icon Books, 1996).
黑格爾 [WC]

1998 *La Chine entre amour et haine : actes du VIIIe colloque de sinologie de Chantilly*. Sous la direction de Michel Cartier. (Paris : Institut Ricci ; Desclée de Brouwer, 1998). (Variétés sinologiques ; no 87).
http://catalog.hathitrust.org/Record/003574811. [AOI]

1998 Hong, Yucheng. *Jing shen yu ge ti : Heige'er zhe xue zhong de tiao he guan nian*. (Xianggang : Xianggans Zhong wen da xue, 1998). Diss. Xianggang Zhong wen da xue, 1998. [Geist und Individuum in der Philosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
精神與個體 : 黑格爾哲學中的調和觀念 [WC]

1998 Hsia, Adrian. *Philosophischer Sinismus : Herder, Hegel, Karl Marx und Max Weber*. In : Komparative Philosophie : Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen. Hrsg. von Rolf Elberfeld, Johann Kreuzer, John Minford, Günter Wohlfahrt. (München : Fink, 1998). (Schriften der Académie du Midi ; Bd. 4).

1998 Lai, Xianzong. *Kangde, Feixite he qing nian Heige'er lun lun li shen xue*. (Taibei : Gui guan tu shu gu fen you xian gong si, 1998). (Gui guan xin zhi cong shu ; 83). [Abhandlung über christliche Ethik bei Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
康德費希特和青年黑格爾論倫理神學 [WC]

1998 Wang, Lianxi. *Heige'er li shi zhe xue*. (Guangzhou : Guangdong ren min chu ban she, 1998). [Abhandlung über die Geschichtsphilosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔历史哲学 [Heg10]

1998 Wohlfart, Günter. *Hegel und China : philosophische Bemerkungen zu seinem Bild Chinas, insbesondere des Lao Zi*. In : Autumn floods : essays in honour of Marián Gálik. Ed. by Raoul D. Findeisen und Robert H. Gassmann. (Bern : Lang, 1998). (Schweizer Asiatische Studien. Monographien ; Bd. 30). [AOI]

1998 Zhang, Kezhen. *Heige'er bian zheng fa yu wen hua zhe xue*. (Taibei : Wu nan chu ban gng si, 1998). [Die Dialektik und Kulturphilosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格爾辨證法與文化哲學 [Heg10]

1998 Zhu, Liyuan. *Hong wei hui huang de mei xue da sha : Heige'er "Mei xue" dao yin*. (Nanjing : Jiangsu jiao yu chu ban she, 1998). [Einführung in die Ästhetik bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
宏伟辉煌的美学大厦 : 黑格尔美学导引 [WC]

1999 Cheng, Nuolan. *Heige'er li shi zhe xue yan jiu*. (Taizhong : Donghai da xue zhe xue yan jiu suo, 1999). Diss. Donghai da xue zhe xue yan jiu suo, 1999. [Abhandlung über *Philosophie der Geschichte* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel]. [Heg10]

1999 Jin, Daye. *Heige'er*. (Beijing : Zhongguo shao nian er tong chu ban she, 1999). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔 [Heg10]

1999 Lin, Zhe. *Heige'er de fa quan zhe xue*. (Shanghai : Fudan da xue chu ban she, 1999). (Shanghai shi she hui ke xue bo shi wen ku ; 1). [Abhandlung über die *Philosophie des Rechts* bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔的法权哲学 [WC]

1999 Lin, Zhe. *Quan li de fa zhe xue : Heige'er fa quan zhe xue yan jiu*. (Jinan : Shandong ren min chu ban she, 1999). (Fa li wen ku). [Abhandlung über die *Philosophie des Rechts* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
权力的法哲学 : 黑格尔法权哲学研究 [WC]

1999 Liu, Yongji. *Bian zheng li shi : cong Heige'er, Makesi, Mao Zedong de bian zheng si xiang yu li shi bian ge lun she hui zhu yi de zhe xue ji chu*. (Beijing : Zhongguo jing ji chu ban she, 1999). (Xin shi ji jing ji lun tan). [Abhandlung über marxistische Philosophie, Dialektik ; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Marx, Mao Zedong].
辩证历史 : 从黑格尔马克思毛泽东的辩证思想与历史变革论社会主义的哲学基础 [WC]

1999 Tao, Xiu'ao. *Heige'er ren shi lun yan jiu*. (Beijing : Zhongguo ren min da xue chu ban she, 1999). [Abhandlung über die Wissenschaftstheorie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔认识论研究 [WC]

1999 Yang, Zhisheng. *Heige'er jing shen xian xiang xue : lun li shi ti de dao chu*. (Taibei : Taiwan da xue, 1999). Diss. Taiwan da xue, 1999. [Abhandlung über *Die Phänomenologie des Geistes* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格爾精神現象學裏倫理實體的導出 [Heg10]

1999 [Plant, Raymond]. *Heige'er*. Chen Zhonghe yi. (Taibei : Mai tian chu ban she, 1999). Übersetzung von Plant, Raymond. Hegel. (Bloomington, Ind. : Indiana University Press, 1973).
陳中和 [WC]

2000 Hsia, Adrian. *Protestant philosophers and the construct of China : Immanuel Kant, Johann Gottfried Herder and Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. In : East-West dialogue ; vol. 2 (2000). [AOI]

2000 Sonnenschmidt, Reinhard. *Die Kehrseite der Weltgeschichte : Hegels 'China'*. In : Politisches Denken Chinas in alter und neuer Zeit [ID D4342]. [AOI]

2000 Yu, Jianxing. *Zi you zhu yi pi pan yu zi you li lun de chong jian : Heige'er zheng zhi zhe xue ji qi ying xiang*. (Shanghai : Xue lin chu ban she, 2000). (Qiu shi cong shu). [Abhandlung über die politische Wissenschaft und Freiheit bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
自由主义批判与自由理论的重建 : 黑格尔政治哲学及其影响 [WC]

2000 Zhang, Yi. *Zhang Yi lun Heige'er*. Hou Chengya, Zhang Guiquan, Zhang Wenda bian yi. (Chengdu : Sichuan da xue chu ban she, 2000). Übersetzung von Chang, I [Zhang, Yi]. *The development, significance and some limitations of Hegel's ethical teaching*. (Shanghai : Commercial Press, 1925). Diss. Univ. of Michigan, 1919.
张颐论黑格尔 [WC]

2001 Liu, Yongfu. *Heige'er zhe xue jie du*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2002). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔哲学解读 [WC]

2001 Su, Ning. *Shi jie jing shen zhi jing : guan yu Heige'er*. (Taibei : Sheng yi, 2001). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
世界精神之境 : 關於黑格爾 [WC]

2001 Yang, Zutao. *Kangde Heige'er zhe xue yan jiu*. (Wuchang : Wuhan da xue chu ban she, 2001). [Abhandlung über Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
康德黑格尔哲学研究 [WC]

2001 Zhang, Shiying. *Zi wo shi xian de li cheng : jie du Heige'er jing shen xian xiang xue*. (Jinan : Shandong ren min chu ban she, 2001). [Abhandlung über *Die Phänomenologie des Geistes* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
自我实现的历程 : 解读黑格尔精神现象学 [WC]

2002 Hu, Zixin. *Heige'er yu Haidege'er*. (Beijing : Zhonghua shu ju, 2002). (Kua wen hua dui hua cong shu). [Phänomenologie, Existentialismus ; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Martin Heidegger].
黑格尔与海德格尔 [WC]

2002 Huang, Shitifan. *Li shi yu zi you*. (Xianggang : Dang dai wen hua chu ban she, 2002). [Abhandlung über die Philosophie der Geschichte von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
歷史與自由 [WC]

2002 Müller, Martin. *Die chinesische Hegel-Rezeption von 1902-2000 : eine Bibliographie*. (Frankfurt a.M. : P. Lang, 2002). (Hegeliana ; Bd. 16). [ZB]

2002 Yang, He ; Deng, Anqing. *Kangde Heige'er zhe xue zai Zhongguo*. (Beijing : Shou du shi fan da xue chu ban she, 2002). (20 shi ji xi fang zhe xue dong jian shi). [Abhandlung über den Einfluss der westlichen Philosophie auf China, Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
康德黑格尔哲学在中国 [WC]

2002 [Taylor, Charles]. *Heige'er*. Cha'ersi Taile zhu ; Zhang Guoqing, Zhu Jindong yi. (Nanjing : Yilin chu ban she, 2002). (Ren wen yu she hui yi cong). Übersetzung von Taylor, Charles. *Hegel*. (Cambridge : Cambridge University Press, 1975). [Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔 [WC]

2003 Cai, Meili. *Heige'er*. (Xindian, Taiwan : Zuo an wen hua, 2003). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格爾 [WC]

2003 Lee, Eun-jeung. *"Anti-Europa" : die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung : eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*. (Münster : LIT Verlag, 2003). (Politica et ars ; Bd. 6). Habil. Univ. Halle-Wittenberg, 2003. [AOI]

2003 Zhang, Zhongmin. *Heige'er de dang dai yi yi*. (Shanghai : Shanghai cai jing da xue chu ban she, 2003). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔的当代意义 [WC]

2004 Gao, Quanxi. *Lun xiang hu cheng ren de fa quan : "Jing shen xian xiang xue" yan jiu liang pian*. (Beijing : Beijing da xue chu ban she, 2004). [Abhandlung über *Die Phänomenologie des Geistes* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
论相互承认的法权 : 精神现象学研究两篇 [WC]

2004 Ke, Xiaogang. *Haidege'er yu Heige'er shi jian si xiang bi jiao yan jiu*. (Shanghai : Tongji da xue chu ban she, 2004). (Tongji, Deyizhi wen hua cong shu ; 2). [Abhandlung über Martin Heidegger und Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
海德格尔与黑格尔时间思想比较研究 [WC]

2004 Yu, Wujin. *Cong Kangde dao Makesi : qian nian zhi jiao de zhe xue chen si*. (Guilin : Guangxi shi fan da xue chu ban she, 2004). [Abhandlung über Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Marx].
從康德到马克思 : 千年之交的哲学沉思 [WC]

2004 Zhang, Zhongmin. *Heige'er li xing guan yan jiu*. (Shanghai : Shanghai cai jing da xue chu ban she, 2004). [Abhandlung über den Rationalismus bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔理性观研究 [WC]

2004 [Kolb, David]. *Chun cui xian dai xing pi pan : Heige'er, Haidege'er ji qi yi hou*. Zang Peihong yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2004). (Xian dai xing yan jiu yi cong). Übersetzung von Kolb, David. *The critique of pure modernity : Hegel, Heidegger, and after*. (Chicago : University of Chicago Press, 1986).
纯粹现代性批判 : 黑格尔海德格尔及其以后 [WC]

2004-2005 Müller, Martin. *Chinas Hegel und Hegels China : Überlegungen zu "Rezeption" als Interpretationskonstellation am Beispiel der chinesischen Beschäftigung mit Hegels China-Sicht*. In : Jahrbuch für Hegelforschung ; Bd. 10-11 (2004-2005). [AOI]

2005 Deng, Xiaomang. *Heige'er bian zheng fa jiang yan lu = Lectures on Hegel's dialectic*. (Beijing : Beijing da xue chu ban she, 2005). (Zhong qing nian xue zhe wen ku). [Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔辩证法讲演录 [WC]

2005 Hsia, Adrian. *Kant, Herder und Hegel über das fremde Indien und China*. Vortrag Internationales Symposium "Topographie des Fremden : Grenzen und Übergänge", Goethe-Institut Rom, 1.-2. Dez 2005. [Pas]

2005 Lei, Lixi. *Heige'er shen xue mei xue lun*. (Wuhang : Hubei ren min chu ban she, 2005). [Abhandlung über die Ästhetik bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔神学美学论 [WC]

2005 Qing, Wenguang. *Lun Heige'er de Zhongguo wen hua guan = On Hegel's theory of Chinese culture*. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 2005). (Zhongguo gao xiao ren wen she hui ke xue jing pin da xi. Heilongjiang da xue ren wen lun cong).
论黑格尔的中国文化观 [WC]

2005 [Kojève, Alexandre]. *Heige'er dao du*. Keyefu zhu ; Jiang Zhihui yi. (Nanjing : Feng huang chu ban chuan mei ji tuan, 2005). (Ren wen yu she hui yi cong). Übersetzung von Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur La phénoménologie de* l'esprit, professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des hautes-études. (Paris : Gallimard, 1947).
黑格尔导 [WC]

2005 [Rockmore, Tom]. *Heige'er : zhi qian he zhi hou : Heige'er si xiang li shi dao lun*. Tangmu Luokemoer zhu ; Ke Xiaogang yi. (Bejing : Beijing da xue chu ban she, 2005). (Tongwenguan. Zhe xue). Übersetzung von Rockmore, Tom. *Before and after Hegel : an historical instroduction to Hegel's thought*. (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1993).
黑格尔 : 之前和之后 : 黑格尔思想历史导论 [WC]

2006 Chen, Yeben. *Heige'er yu gu xila zhe xue jia*. (Ha'erbin : Heilongjiang ren min chu ban she, 2006). [Biographie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔与古希腊哲学家 [WC]

2006 Deng, Xiaomang. *Deng Xiaomang jiang Heige'er*. (Beijing : Beijing da xue chu ban she, 2006). (Wei ming jiang tan ; 2). [Abhandlung über die Logik und Philosophie des Rechts bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
邓晓芒讲黑格尔 [WC]

2006 Wu, Qiong ; Liu, Xueyi. *Heige'er zhe xue si xiang quan shi*. (Beijing : Ren min chu ban she, 2006). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
黑格尔哲学思想诠释 [WC]

2006 Zuo, Yingzi. *Xin Heige'er zhu yi fa xue = Neo-Hegelian school of law*. (Beijing : Fa lü chu ban she, 2006).
新黑格尔主义法学 [WC]

2006 [Henrich, Dieter]. *Kangde yu Heige'er zhi jian : Deguo guan nian lun jiang yan lu*. Dite Henglixi zhu ; Dawei Paxini bian ; Peng Wenben yi dao du. (Taibei : Shang zhou chu ban, 2006). Übersetzung von Henrich, Dieter. *Between Kant and Hegel : post Kantian idealism : an analysis of its origin, systematic structures and problems*. Ed. by David S. Pacini. (Cambridge, Mass. : Harvard University, 1973).
康德與黑格爾之間 : 德國觀念論講演錄 [WC]

2007 *Heige'er yu Liening de luo ji si xiang = Hegel's and Lenin's logic theories*. Qin Ying, Yang Nanli, Guo Wenqing bian zhu. (Kunming : Yunnan da xue chu ban she, 2007).
黑格尔与列宁的逻辑思想 [WC]

2007 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 Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
走出艺术哲学迷宫 : 黑格尔美学笔记 [WC]

2007 Hong, Liande. *Cong wei xin dao wei wu : Heige'er zhe xue dui Makesi zhu yi de chong ji = From speculative to materialist philosophy : the impact of Hegelianism on marxism*. (Taibei : Ren ben zi ran, 2007).
從唯心到唯物 : 黑格爾哲學對馬克思主義的衝擊 [WC]

2007 Yu, Wujin. *Wen ti yu de zhuan huan : dui Makesi he Heige'er guan xi de dang dai jie du*. (Beijing : Ren min chu ban she, 2007). (Makesi zhu yi qian yan wen ti yan jiu). (Makesi zhu yi qian yan wen ti yan jiu). [Abhandlung über marxistische Philosophie, Karl Marx und Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
问题域的转换 : 对马克思和黑格尔关系的当代解读 [WC]

2008 Jiang, Nianyun ; Cheng, Lishun. *Bian zheng si wei ren shi zhi lun gang : zuo wei ren shi lun de Heige'er "Luo ji xue"*. (Hefei : Anhui ren min chu ban she, 1995). [Abhandlung über *Die Wissenschaft der Logik* von Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
辩证思维认识之论纲 : 作为认识论的黑格尔逻辑学 [Heg10]

Heidegger, Martin (Messkirch 1889-1976 Freiburg i.B.) : Philosoph

Biographie

1922-1935 [Martin Heidegger und die Japaner].
Ohashi, Ryôsuke. *Die frühe Heidegger-Rezeption in Japan*. In : Japan und Heidegger. Ed. by Hartmut Buchner. (Signmaringen : Thorbecke, 1989).
Ohashi schreibt : Zwischen 1922-1935 waren einige bekannte japanische Philosophen z.B. Hajime Tanabe und Shuzo Kuki in Deutschland zum Studium, unter anderem auch bei Heidegger. In der Folgezeit kamen immer mehr Philosophen hinzu und der Einfluss von *Sein und Zeit* verstärkte sich in Japan. Das Denken Heideggers hat auf die Philosophie der Kyoto-Schule unleugbaren Einfluss. Die Heidegger-Rezeption in Japan ist ein grosses Thema, das für den modernen Philosophen im chinesischen Sprachkreis viel Bedeutung besitzt und ebenso oft diskutiert wurde. Denn der Gemeinsamkeiten zwischen der chinesischen und japanischen Kultur sind viele.

Otto Pöggeler : Heidegger konnte Anstösse aus den ostasiatischen Traditionen in sein eigenes Bemühen, Besinnung zu wecken, einbringen. Er hat über Jahrzehnte hinweg beobachtet, wie seine japanischen Schüler von seinem Denken aus die Überlieferungen, aus denen sie kamen, neu zu fassen suchten. Freilich hat er sich bis in sein hohes Alter hinein gefragt, ob diese Schüler das Gleiche meinen wie er, wenn von beiden Seiten, aber aus ganz anderen Traditionen und Sprachen heraus, z.B. vom 'Nichts' gesprochen wird. Heidegger hielt das Gespräch zwischen Europa und dem Fernen Osten für ebenso nötig wie schwierig ; er wollte die Fremdheit nicht übersehen, die in jeder Begegnung blieb. Die lebenslangen Gespräche mit den Schülern sind durch eine Welt getrennt von den kurzen Interviews der Besucher ; trotzdem kann die Aufzeichnung von einem solchen Besuch erste Hinweise darauf geben, warum er überhaupt solche Begegnungen suchte, wie er die Unterschiede der Traditionen, aber auch die Gemeinsamkeit im Fragen sah.
Heidegger hat überdies festgehalten, dass er von früh an mit Japanern zusammengearbeitet habe, 'von Chinesen habe er indessen mehr gelernt'. [Heid14:S. 391, 401,Heid5:S. 12]

1927 Heidegger, Martin. *Sein und Zeit* [ID D19791].

Xiong Wei : Heidegger schreibt : "Die nächste Art des Umgangs ist nich das nur noch vernehemende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen, das seine eigene Erkenntnis hat… Das Hämmern hat nicht lediglich noch ein Wissen um den Zeugcharakter des Hammers, sondern es hat sich dieses Zeug so zugeeignet, wie es angemessener nicht möglich ist".

Genau so hat Zhuangzi in seinem Buch die Pflege des Lebensprinzips gelehrt und dafür das Ochsen-Zerlegen vom Koch eines Fürsten geschildert : "Der Koch legte Hand an, drückte mit der Schulter, setzte den Fuss auf, stemmte das Knie an : ritsch ! ratsch ! Alles ging wie im Takt eines Tanzliedes, und traf immer genau die Gelenke". Der Fürst sprach : "Vortrefflich ! Das nenne ich Geschicklichkeit !" Der Koch antwortete : "Das Tao ist es, was dein Diener liebet. Das ist mehr als Geschicklichkeit ! als ich anfing, Rinder zu zerlegen, da sah ich eben nur das ganze Rind vor mir. Nach drei Jahren hatte ich es soweit gebracht, dass ich die Rinder nicht mehr ungeteilt vor mir sag. Die Gelenke haben Zwischenräume, des Messers Schneide hat keine Dicke, was aber keine Dicke hat, dringt in Zwischenräume ein – ungehindert, wie spielend, so dass die Klinge reichlich Platz genug hat".

Heidegger schreibt :"Je weniger das Hammerding nur begafft wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als Zeug. Der gebrauchend-hantierende Umgang ist aber nicht blind, er hat seine eigene Sichtart, die das Hantieren führt und ihm seine spezifische Dinghaftigkeit verleiht". So hat sich der Koch auch geäussert : "Heutzutage verlasse ich mich ganz auf den Geist und nicht mehr auf den Augenschein. Der Sinne Wissen habe ich aufgegeben und handle nur noch nach den Regungen des Geistes. Geschickt folge ich auch den kleinsten Zwischenräumen zwischen Muskeln und Sehnen, von den grossen Gelenken ganz zu schweigen". Entsprechend betont Heidegger : "Das schärfste Nur-noch-Hinsehen auf das so und so beschaffene Aussehen von Dingen vermag Zuhandenes nicht zu entdecken. Der nur theoretisch hinsehende Blick auf Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit". Deshalb hat der Koch aufgezeigt : "Ein guter Koch wechselt das Messer einmal im Jahr, weil er schneidet. Ein stümperhafter Koch muss das Messer alle Monate wechseln, weil er hackt"… Darauf erwidert der Fürst : "Vortrefflich ! Ich habe die Worte eines Koches gehört und habe die Pflege des Lebens gelernt".

Parkes, Graham. *Intimations of taoist themes in early Heidegger* [ID D19792].
A comparison of some major ideas in Being and Time [Sein und Zeit] with motifs in the Laozi and Zhuangzi will make clear some hitherto overlooked themes in Heidegger's early work, many of which have a remarkably 'taoist' tone to them. Conversely, the consideration of Heidegger's ideas may help to articulate some themes that are only implicit in the stylistically very different texts of the taoist thinkers. The discovery of resonances with taoist ideas in Heidegger's early works should make us take more seriously his assertions of the essential unity of his thought throughout its many phases, and also his claim to be the first thinker to have overcome the Western metaphysical tradition.
The idea of 'nothing', as one of the few candidates for plausible identification with the tao, is clearly central to taoist thought. Two important passages concerning 'wu' in the Laozi are in chapters 1 and 40. The Zhuangzi describes the tao as being on a deeper ontological level than the distinction between beings and non-being. We learn further that we are 'still in the realm of things' if we treat the tao as something or nothing. There is only one passage in Zhuangzi (ch. 12) in which the ultimate beginning is explicitly said to be nothing. If we develop the distinction in connexion with the Laozi between a 'relative' nothing, which might better be termed 'non-being', and an 'absolute' nothing, then we can perceive a significant congruence between the two taoist texts and Being and Time.
The distinction is perhaps best elaborated in Heidegger's terms, in whose thinking 'beings' (das Seiende) is intended so comprehensively that it includes what is referred to in Zhuangzi as 'something and nothing'.
What alone is not in the realm of beings is 'the absolutely other to all that is' – Nothing, das Nichts, or (since Heidegger ultimately identifies the two) Being, das Sein. It is this non-thing, of which we cannot even say that 'it is' (Es gibt Sein), that is equivalent to the tao as 'wu' in the Laozi and Zhuangzi.
Although the idea of 'das Nichts' does not receive a full elaboration until the essay What is metaphysics [Was ist Metaphysik, Vortrag 1929], it is central to the argument of Being and time. It is the abysmal ground (Grund / Abgrund) of the structural moments of being-in-the-world, on the one hand as 'the Nothing of World', and on the other as 'the Nothing of the possible impossibility of existence', i.e., the Nothing of death. In the chapter 'The Worldness of the World', Heidegger investigates the phenomenon of world in the ontological sense, beginning with an analysis of the being of beings encountered in the environment [Umwelt] of 'das Zuhandene', or what is 'to-hand'. Just as in Zhuangzi, 'When one has the proper shoes one forgets one's feet', so, for Heidegger, 'What is peculiar about what is immediately to-hand is that it simultaneously withdraws in its to-handness, precisely in order to be to-hand'.
Although one finds no explicit analysis of the phenomenon of World in taoist philosophy, there is an important passage in the Laozi where emptiness plays a corresponding role. In chapter 11 three kinds of thing are presented : a cartwheel, a jug and a room ; an in each case the purpose is to show that these implements are only 'to-hand' on the basis of an emptiness, a nothing, where there is a breach in the fulness of the material. Were there no hub at the centre of the wheel, it would be useless ; were there no hollow within the jug, it could not hold anything ; and were there no openings in the walls in the form of windows and a door, neither light nor occupants could enter the room. In a sense this chapter offers the inverse perspective on utility from the analysis in Being and time : in the latter the implement can be what it is only insofar as it stands out against a surrounding horizon of world ; in the Dao de jing the thing can function only on the basis of an emptiness within the implement itself. But in both cases the realization of a particular emptiness, lack or non-being within the world conduces to a realization of the Nothing that is the ultimate ground of everything. In the essay *Das Ding* Heidegger writes of a jug in a manner reminiscent of Laozi – and in both cases the jug (or wheel, or room) should be taken as an image for the human being. Were there in us no emptiness, we would not be able to be, as human beings, here (or there).
If one wanted to sum up the essence of taoist philosophy in a single proposition, it would be the injunction : 'Be natural'. To bring his being into harmony with the tao, man should accord with and be appropriate to the tao of 'tian', or the natural tao. And so the question concerning

Heidegger arises : does the early work offer a well elaborated understanding of nature ? At first glance, the answer would appear to be no. The references to nature in Being and Time are relatively few. Being and Time has often been criticized for portraying Dasein's relation to nature in too utilitarian a manner – a supposed result of its author's over-enthusiasm for the possibilities of contemporary technology. Being-in-the-world is characterized as concern for beings in the world as to- and on-hand ; and even the authentic existence of the being for whom its own being is an issue relates to beings in terms of their utility. An when, in the course of a discussion of worldness, Heidegger writes, 'Dasein can disclose beings as nature only in a particular mode of being-in-the-world', it is clear that such a mode is not the everyday one. In general, nature is merely 'discovered along with' the disclosure of the world of factual Dasein.

Any impression that Dasein's proper attitude towards things is merely technological is dispelled by the essay On the origin of *The work of art* [Ursprung des Kunstwerks, 1935, 1937, 1950, 1960], a major concern of which is to describe a way of relating to things that is quite different from taking them as to- or on-hand. The work of art, whose essential nature cannot be appreciated if it is taken as an implement or an object of scientific investigtion, can be seen as a paradigm of things in general. Heidegger discusses three traditional understandings of the being of things, all of which perpetrate an 'assault' (Überfall) on the thing. Considering the essay as a whole, one could sum up the characterization of the thing by saying, for reasons that will become clear shortly, that the thing is essentially 'earthy' (erdhaft). The ideas of world (Welt) and earth (Erde), which are introduced here for the first time, are difficult. They appear to be quite primordial cosmic powers, and so it may help to interpret them in the light of the equally primordial powers of 'yang' and 'yin' from the taoist tradition. Heidegger speaks of 'the open of the world' ; world, like 'yang' is 'the self-opening openness'. But he repeatedly stresses that world and earth are not merely independent opposites, in which the dynamic interdependence of 'yin' and 'yang' is graphically portrayed. The important thing to see is that the notion of earth as the self-withholding is what best characterizes the enigmatic character of the thing, and of beings in general. Even more important is to see that the enigmatic self-withdrawal that is a manifestation of the 'earthy' aspect of things is precisely what was found to be the primary characteristic of things to-hand in Being and Time.

If we consider the non-aggressive attitude towards things together with the earlier discussion of Zhuangzi's relativization of the anthropocentric perspective, we discover that the appropriate mode of being towards nature mentioned apparently so cursorily in Being and time does in fact receive a fuller characterization there – in terms of 'possibility' (Möglichkeit). To regard things within the world as to-hand is not, for Heidegger, in itself a bad thing : it is natural (and essential) for a being whose being is an issue for it ('dem es um sein Sein geht'). That 'is' (as in Zhuangzi) recommended is to attain a broader perspective, so that we can be open to the innumerable possibilities of every being.

Heidegger and Zhuangzi share an antipathy towards anthropocentrism and are concerned to wean us from this tendency – the latter by showing its limitations in comparison with the equally valid perspectives of other things in the universe, and Heidegger by maintaining that Being is the centre rather than man. They both demonstrate that nothing is inherently useful, that a thing is of use only in relation to other things and ultimately to a context that is itself no-thing. And they share the view that while the perspective of utility is not 'per se' pernicious, the tendendcy to become fixated in a particular perspective denigrates things by blinding us to their possibilities, and thereby improverishes our own experience.

Parkes, Graham. *Thoughts on the way : Being and Time via Lao-chuang* [ID D18270].
It is for good reason that Heidegger mentions the tao in the same breath as the Presocratic logos. A major ground for his openness to Taoist ideas is his becoming attuned early on the reading comparable texts in the form of fragments from the Presocartics. Of particular relevance in this context would be the writings of Heraclitus, the Western thinker closest in spirit to Taoism, and to whom Heidegger ascribes the deepest understanding of Being.
In the language of Sein und Zeit : Dasein projects in advance a world, a horizon of possibility in terms of which things can make sense to us and thus appear as things. And this is for the most part a horizon uf utility...
It is true that by the time of the essays of the mid-forties Heidegger had turned things around (a condequence of the famous Kehre) and developed a view that was less anthropocentric. In the later work, the appropriate attitude toward the 'thingness of the thing' is to let it suggest to us the best mode of approach. If we refrain from projecting a human horizon of world as the context or background against which to encounter things, we realize that things in a way generate their own worlds, and it is thought those atmospheres that we should approach them. That is all quite harmonious with Taoism – but the later texts can hardly be adduced to show that Heidegger was pursuing these lines of thought prior to the 'turning'...
It corresponds to the Taoist insistence that any thing is what it is only in relation to other things, that a particular is entirely dependent on its context. In fact Zhuangzi makes this point with specific reference to the idea of utility, in terms similar to those Heidegger uses to describe 'Verweisung', emphasizing that usefulness is nothing absolute but is always relative to a context. In the 'Autumn floods' chapter, Jo of the North Sea says : "A battering ram is good for smashing down a wall, but not for stopping a hole, which is to say that it is a tool with a special use". In the language of *Sein und Zeit*, the battering ram is 'something in order to' destroy a city wall ; it has a 'reference' to the entire relational matrix of sieges and fortifications. In filling a small hole the battering ram would be – because of its great mass, which suits it ideally for demolishing something firm – with respect to something fluid entirely useless. This 'relational dependence' of usefulness is made even clearer by the realization that what is useful depends for its utility on what is not being used. This point is exemplified by a passage from the outer chapters which invites us to contemplate our relationship to the earth, the ground on which we stand and walk. Zhuangzi is speaking to Hui Shi : "In all the immensity of heaven and earth, a man uses no more than is room for his feet. If recognizing this we were to dig away the ground around his feet all the way down to the Underworld, would it still be useful to the man ?" "It would be useless." "Then it is plain that the useless does serve a use"...
The idea of unusability serves a function in Heidegger comparable to the role of uselessness in Zhuangzi, insofar as it makes us pull back and contemplate the surrounding context and thereby lets us see the perspective of utility as a perspective. This kind of consideration counters the tendency to exaggerate the differences between Heidegger and Zhuangzi by making the latter look overly 'Anti-' and the former overly 'pro-instrumentalist'. There are, of course, from the thing's point of view, definite disadvantages in being potential 'Zeug' or 'good for something'. But for the Taoists the problem is less with the standpoint of utility 'per se' than with getting stuck in any single perspective. And surely Heidegger, with his emphasis on the ‘multi-dimensionality’ of Being, would, just as much as Zhuangzi, pray with Balke that we be kept from 'single vision and Newton’s sleep'...
In line with the Taoist emphasis on being-in-the world without being taken in by it, the models the Zhuangzi offers of people who are on to the tao are not sage-hermits who spend their lives meditating in isolation from the world, but are often artisans and craftsmen and others who have attained consummate mastery of certain psycho-physical skills – most of whom work primarily with their hands. Manuel dexterity, smooth, graceful, and effortlessly responsive, is a sign that one's power (te) has become fully integrated. The idea behind many Taoist stories is that if one can disconnect discursive thought and respond from the wosdom of the body, the hands will do their own kind of thinking.
In the early forties, as he became more concerned with the idea of 'Denken', Heidegger alluded to its relations to the hand by calling genuine thinking a 'Handeln', or activity. He

soon began to refer to thinking as a 'Hand-Werk', a craft – but literally a work of the hand...
In the more global breakdown, things recede from us, and the hitherto unnoticed background (the empty horizon of World) comes to the fore and lets us see what it is all for : nothing. The full realization is then that the nothing of the world is also the nothing of the self.
Heidegger makes the connection between 'Angst' and death in the Second Division, revealing the nothingness of world to be – since 'Dasein is its world' – the nothingness of the self. His understanding of death as a constant presence within life rather than a state beyond and opposed to life is close to the Taoists'. Just as Heidegger emphasizes that 'our sight is too short if life is made the problem and then also occasionally death is considered', so Laozi remarks that 'it is because people set too much store by life that they treat death lightly'...
Since for both Heidegger and Zhuangzi there is already an awareness of the self, the question is whether eigher of their views involves a regression to a state of 'primitive' non-self-awareness, a simple acceptance of annihilation, a belief in transcendence and individual survival, or some further alternative.
There seems to be a difference between the Laozi and Zhuangzi on this point. The Taoists' emphasis on spontaneity and their praise of primordial naturalness might suggest that their ideal involves a total immersion in purely natural processes and a regression to a stage of quasi-primitive participation in the world, and some passages in Laozi which advocate 'returning to the root' and reverting to 'the uncarved block' reinforce this impression. Under these circumstances death would not be an issue, because there is not sufficient self-awareness or extension of consciousness beyond the present moment. On the other hand, the predominance of Taoist imagery about wandering above and beyond the dust and grime of wordly affairs and their concern with not being bound by things, taken together with the passages that seem to suggest that tao is at least in part transcendent to the world, inclines one to ascribe the Taoists' equanimity in the face of death to their having transcended the realm of life and death. Neither alternative, however, would characterize Heidegger's position...
In authentic dealings with things to-hand we see through the network of equipmental relationships to the ultimate 'Worum-willen' which gives them meaning – the empty horizon of World and death. With one eye on Nothing, an ear open for the voice of stillness, and one foot always already in the grave, we let the hand be guided by the power of Being. So that when he says that "In order to be able – 'lost' in the world of equipment – 'really' to go to work and get busy, the self must forget itself", he is speaking on two levels, referring both to the dissipation of the self into the world of its concern and to authentic dealings with things. In the latter, however, forgetting the self means opening it up to allow one's actions to be guided by the authentic self, which, itself nothing, is one with the northing of world...
Heidegger would no doubt want to go further and say that the felling of trees for lumber to build a cabin could still be an instance of authentic use of the wood. The question is at what point the use of a natural thing as 'Zeug' in such a way as to realize its possibilities with respect to human concerns begins to impinge overly on the unfolding of its possibilities when left to itself. Clearly the deforestation of an area of beautiful trees in order to mass-produce ugly furniture is something even the most social-utility-minded Heideggerian would not condone. At the other extreme there is no doubt that Heidegger would applaud a woodworker who himself seeks and finds the perfect tree for the chair he has in mind, and then proceeds to fashion it with thoughtful hands that respond to the uniqueness of the wood, so that its hidden beauty may shine forth to the füllest. One is tempted to say not just that the woodworker has helped the tree to become more fully itself, but has actually helped it to become more than itself.
There is a story along these lines in the Zhuangzi about the woodworker Ch'ing, whose bellstand was so beautiful as to be 'daemonic'. After going into the forest to 'observe the nature of the wood äs heaven makes it grow', he waits for 'a complete vision of the bellstand' before picking his tree and going to work. He is sufficiently open to the daemonic to be able to describe his working the wood as 'joining heaven's to what is heaven's'—by allowing the 'te' in him, his natural ability, to respond to the 't'e in the wood, its natural potential. It is characteristic, incidentally, of Taoism to prize especially a craft in which careful 'subtraction' rather than skilful composition is the art...

Zbhuangzi asks: "If you treat things as things and are not made into a thing by things [literally: 'thinged by things'], how can you be tied by involvements?". Put in Heideggerian terms: "If you let things (to-hand) be involved in the context of the ultimate possibility of nothingness, and allow your own nothingness to keep you from understanding yourself as something either on- or to-hand, how can you be taken in (benommen) by things in the world?" Correspondingly, Zhuangzi's 'What things things is not itself a thing' would elicit immediate assent from Heidegger. It is true that it is not until the later Heidegger that we hear talk of 'things thinging'; but it was not long after *Sein und Zeit* that he began to say that 'world worlds' (die Welt weitet) and 'nothing nothings' (das Nichts nichtet)...

STUDENT A [looking at the t'ai chi symbol hc has becn drawing in his notebook]
Since 'Riss' means 'line' as well as 'rift', it could also refer to the line between the yin and yang in the t'ai chi symbol and the outline [Umriss] bounding them. And since Heidegger further characterizes the 'Riss' as the image of the primordial contention of truth as the opposition between revelation and concealment, it would correspond to tao as the 'single ground' of the origin of the unity of yin and yang.
HEIDEGGER
[The issue of truth could not even come up] if the unconcealment of what-is had not exposed us to that clearing into which all beings stand and from which they withdraw. This clearing this open middle is not surrounded by what-is, but the illuminating middle itself surrounds—like Nothing, which we hardly know—all that is. Every being that is encountered maintains this strangely ambiguous presence, in that it always simultaneously holds itself back in concealment. In this way, self-concealing Being is illuminate.
LAO-TZU
Thc Way is empty, yet use will not drain it. Deep, it is like the ancestor of the myriad things. Abysmal, it only seems as if it were there. I do not know whose son it is. It images the forefather of the Gods.
CHUANG-TZU
The myriad things have somewhere from which they grow but no one sees the root, somewhere from which they come forth but no one sees the gate. Men all honor what wit knows, but none knows how to know by depending on what his wits do not know; may that not be called the supreme uncertainty?

Eckard Wolz-Gottwald : Eine spezifisch eurozentristische Grundausrichtung in Heideggers Denken ist schon in *Sein und Zeit* aufzuweisen. Hier warnt er noch explizit davor, dass das 'Verstehen der fremdesten Kulturen und die Synthese dieser mit der eigenen' zur Aufklärung des Daseins über sich selbst führen könnte.Es gehe um ein Verstehen, das 'einzig im eigensten Dasein' frei werden müsse. Er warnt davor, die eigene 'Geschichtlichkeit des Daseins' zu vernachlässigen, wenn durch ein Philosophieren 'in den entlegensten und fremdesten Kulturen' nur die 'eigene Bodenlosigkeit' verhüllt werde. Gerade nicht durch die 'Wanderschaft in die Fremde', sondern durch den Rückgang in die abendländische Geschichte, kann der abendländische Mensch zu seinem Eigenen finden.

Chung Chen-yu : Die 'Entschlossenheit' in *Sein und Zeit* ist die Vorform der Gelassenheit. Wenn Heidegger die Gelassenheit thematisiert, setzt er sich gleichzeitig mit seinem früheren Begriff der Entschlossenheit auseinander. Diese wird nicht verstanden als menschliche Entscheidung, sondern als 'das eigens übernommene Sichöffnen des Daseins für das Offene'. Heidegger bestimmt die Naturdinge, verstanden als das nützliche Zuhandene oder das Zeug, als ontologisch primär, d.h. als dem Vorhandenen vorgängig. Später bestimmt er dann das nützliche Zeug im Zusammenhang mit der modernen Technik als den 'Bestand'. Für Laozi ist das nützliche Zeug das Gerät (qi). Das Ding ist nicht nur der vorgestellte Gegenstand, sondern das für den Menschen nutzbare Gerät. Heidegger betont die Beziehung des einen Zeugs zu anderen Zeug-en.
Heidegger stellt dar, dass Philosophie das Geschäft ist, die Kraft der elementarsten Worte zu bewahren. Der Mythos, der ebenfalls solche elementarsten Worte verwendet, verwendet damit keine irrationalen Ausdrücke, sondern bezieht sich mit dieser Ausdrucksweise auf die ursprüngliche Wahrheit. Auch Laozi und Zhuangzi verwenden gerne Ausdrücke aus der chinesischen Mythologie.

Jay Goulding : Xiong Wei's input in the translation of *Sein und Zeit* [Heidegger, Martin]. Cun zai yu shi jian [ID D19057] brings to shape a common ground between Western philosophical concepts and those of China. It also expresses the facility of the Chinese language for its own phenomenological thought. Although Xiong Wei's influence on Heidegger's circle was indirect in the 1930s, it had long-term effects. Xiong Wei visited Germany several times over a fifty-year period and spoke at Otto Pöggeler's 1989 *Conference on hermeneutic phenomenology* where he recalled his time with Heidegger. He was impressed by Heidegger's 'grace' or 'elegant manners', which acted to 'awaken one to think'. His whole life was 'opened up' by Heidegger's thought. He saw Heidegger's main contribution to 'show oneself his true self’' while 'in-der-welt-sein'. In this process, Xiong Wei saw 'Being' and 'Time' as co-constituitive relationships to understanding beings-in-the-world.
The translation of 'Lichtung' reveals the Chinese language's capacity for phenomenological thought. Xiong Wei's translation of 'Lichtung' underscores his deep understanding of Heidegger's intentions. The Chinese translation ias as illuminating as the German idea itself. The German 'Lichtung' holds the sense of brightness and clarity as well as the idea of lightness versus heaviness. Although Heidegger has in mind the idea of a clearing in the forest when he first employs this term.
Heidegger learned about Daoism and Buddhism as he contemplated the relationships between Being and being, Being and Nothing, and Being and Time. His near monastic lifestyle drew him closer to these philosophies than to Confucianism. Along the way, these Asian conversations helped shape his idea of 'the clearing' where beings are illuminated. Heidegger's concern with Chinese philosophy and especially with 'dao' influences his studies of 'logos'. What Heidegger implicitly learned from Chinese thinkers is the idea of a yin-yang polarity. 'Being' does not have to win out over 'being', or 'Being' does not have to conquer 'Time'. The two parts of the pairing can be mutually conditioning or co-Constitutive as in yin and yang. This constitutes 'dao'. China’s long history of the complementarity of Daoism and Buddhism helps Heidegger understand this possibility.
Chinese philosophy gently stimulates Heidegger's vision of an East/West dialogue with language/speech, Being/being, Nothing/being, and Being/time standing as topical polarities. 'Lichtung' serves as the between, the Void, the opening in which these pairings come to be and through which tey come to pass. Given Heidegger's fascination with Laozi, the idea of 'Lichtung' 'reaches insdie' to be 'clear and still', that it reaches ek-statically into the betweenness of Heaven and Earth, the Void where Nothing is more than nothing. In and through 'it' (Being), beings emerge. As such, Heidegger's 'Lichtung' is a 'place' between subject and object. The 'world' becomes a phenomenal body in which we live. [HeidM2,Park2,Heid107,Heid6:S. 96,Heid106:S. 196, 228-229, 243,Heid112:S. 106-110]

1927-1928 Heidegger, Martin. *Einleitung in die Philosophie* [Vorlesung WS 1927/28].
Chung Chen-yu : Heidegger erwähnt den Begriff der Gelassenheit. Dieses Seinlassen des Seienden nannten wir früher die metaphysische Gleichgültigkeit, eine eigentümliche Gelassenheit, in der das Seiende an ihm selbst zum Wort kommt. Diese Gelassenheit, in der das Seiende an ihm selbst zum Wort kommt. Diese Gelassenheit aber muss einem ursprünglichen Handeln entspringen, die ist nicht anderes. Handeln aber ist Freisein. [Heid106:S. 170-171]

1927-1969 [Martin Heidegger und Taoismus : 'Sein' und 'Nichts'].
Reinhard May : Zur Vermutung von Übereinstimmungen zwischen Martin Heideggers Denken und Taoismus gibt es den Topos 'Nichts', der wegweisend durch Heideggers Werk durchzieht und sich schliesslich immer deutlicher von allem abhebt, was bisher über das Nichts in der abendländischen Philosophie gedacht und gesagt wurde. Dieser Hauptgedanke begenet uns im Zusammenhang mit der Frage nach dem Sinn von 'Sein' : 'Das Sein des Seienden ist nicht selbst ein Seiendes' [Anlehnung an die Laozi Kommentierung von Victor von Strauss]. Heidegger sagt : "Nichts ist die Kennzeichnung des Seins" oder "Sein : Nichts : Selbes" [Sein und Zeit]. "Das Sein ist so wenig wie das Nichts. Aber es gibt beides" [Seminar in Le Thor 1969]. "Aber das Sein bleibt unauffindbar, fast so wie das Nichts oder am Ende ganz so"; "Das Andere zu ihm 'dem Sein' ist nur das Nichts" [Einführung in die Metaphysik]. "Doch das Sein – was ist das Sein ? Es ist Es selbst" [Humanismusbrief 1947].
Heidegger setzt jeweils das eine für das andere, also 'Nichts' für 'Sein' und betreibt so permanente Übersetzungen, auch für 'Nichts' jetzt 'Unverborgenheit' und 'die Lichtung'. In die Reihe solcher Entsprechungen gehört auch noch 'Wahrheit' im Sinne von 'Sein', von 'Nichts', von 'Unverborgenheit'. "Dieses Nichts ist nichts Nichtiges. Es gehört zum Anwesen [Sein]. Sein und Nichts gibt es nicht nebeneinander. Eines verwendet sich für das Andere in einer Verwandtschaft, deren Wesensfülle wir noch kaum bedacht haben" [Zur Seinsfrage 1955].
Die ostasiatische Denkweise zeichnet sich im Bereich des Taoismus durch die alte Einsicht aus, so Laozi, dass sich 'yu' [Sein] und 'wu' [Nichts] wechselseitig hervorbingen. Laozi vermittelt noch ergänzend den Gedanken, dass in der Welt alles Seiende beziehungsweise alle Dinge [wan wu] aus dem Sein [yu] hervorkommen [sheng] und dass das Sein aus dem Nichts [wu] hervorkommt. Der Zen-Buddhismus in der Tradition des Mahâyâna hat diese Sichtweise übernommen, mit ähnlichen alten buddhistischen Einsichten verbunden und fortgestaltet. Zwei Zen-Texte in der Übersetzung von Ohazama Shûei, die Heidegger mit grosser Wahrscheinlichkeit gut kannte und zur Vertiefung und Bereicherung seiner bereits vorhandenen Kenntnisse zu würdigen wusste. [Ohasama, Schûej. Zen : *Der lebendige Buddhismus in Japan*. Hrsg. von A. Faust. Gotha : F.A. Perthes, 1925]. Es heisst darin : 'Sein ist nichts anderes als Nichts, Nichts ist nichts anderes als Sein' und 'Nichts ist Alles, und Alles ist vollendetes Nichts'. In einem Text von Nishida Kitarô heisst es 1939 : 'Das Sein ist das Nichts, das Nichts ist das Sein'.

In China, im ostasiatischen Kulturbereich, findet Heidegger für sich 'das ganz Andere', das, wie er schreibt, sein Denken allmählich verwandelt habe, ähnlich wie sich eine Wanderung abspiele, auf der ein Ort zugunsten eines anderen verlassen werde ; denn niemand könne sich mit dem Sprung aus dem herrschenden Vorstellungskreis heraussetzen, vor allem dann nicht, wenn es sich um die seit langem eingefahrenen Bahnen des bisherigen Denkens handle. So habe er einen Ort, den der Metaphysik nämlich, zugunsten eines anderen verlassen, den er allerdings, in bezeichnender Weise verschlüsselt, 'ohne Namen' lässt. [Laozi sagt : 'Tao ist verborgen und ohne Namen'].
Soweit Heideggers Werk ostasiatisch beeinflusst ist, handelt es sich nicht bloss um nebensächliche, nur am Rande mitbedachte Topi. Im Fall des Topos 'Nichts' handelt es sich, eingedenk der Wendung 'Nichts und Sein das Selbe', um den grossen Gedanken, den 'einzigen', den der Denker brauche, also um einen für das abendländische Denken neuen Gedanken, den er der Einsicht in die Tao-Lehren des Laozi und Zhuangzi verdankt. Für Heidegger ist nämlich das Nichts nicht einfach nichtiges Nichts, das Nichts des Nihilismus ; es ist vielmehr des 'Nichts von Seyn', die Fülle. Diesen Gedanken verfolgt er immer wieder in seinen Texten, die diesbezüglich ganz besonders durch Wiederholungen und Variationen des 'Selben' auffallen. Zur völligen und endgültigen Klarstellung fügt er schliesslich 1969 die einfache Formel hinzu : "Sein : Nichts : Selbes". Entsprechende taoistisch und mitunter zen-buddhistisch gefärbte Paraphrasen durchziehen mehr oder weniger gut verschlüsselt sein bis heute veröffentlichtes Werk.

Carl T. Smith : Some interesting comparisons can be made between the thought of Martin Heidegger and the taoist classic The way of Lao Tzu [*Dao de jing*]. Non-Being is a fundamental concept in both. Heidegger holds that the Being with supports beings as they exist in encountered through coming face to face with Nothing. Taoism finds the source of reality in Non-Being.
The analysis of the semantic connotations of the word 'Tao' suggests the manner in which Heidegger treats the fundamental word of his though 'Sein', particularly in his Einführung in die Metaphysik. He gives a complex and perhaps forced analysis of the grammar and etymology of the word 'Being'.
Tao is related to 'Name' and 'naming'. As in the later Heidegger Being and language are closely related, language being the vehicle for Being's manifestation, so in Taoism the way and the name have an intimate connection. That Name may on the one hand have a 'dark' aspect and on the other hand have a 'bright' aspect, suggests that Name in its correlate relationship to Tao expresses the bivalent character of Tao. Or, in Heideggerian terms, Being in its unveiling as truth, issues from concealment. To name is to bestow Being, but Being emerges out of an encounter with Nothing.
The way of Lao Tzu is less phenomenological and more ontological regarding the problem of Being. The way begins with the tension between the Tao of phenomenological description and the ineffable Tao. The ineffable Tao may be correlated with Heidegger's 'Nothing' and the Tao that can be named to Being.
For Heidegger Nothing has a function. Nothing functions as the originating point for the recovery of what-is. 'Da-sein' loses its world in the encounter with Nothing, but out of encountered Nothing emerges true Being as unveiling its veiledness in being. Nothing ultimately has a positive function in its nihilating quality. Non-Being has the function of making that what-is usable. It provides the context or possibility for being to be organized in form.
There is a very close relationship between Being and Nothing. This is not merely a logical relationship but one of function. 'Nothing' not merely provides the conceptual opposite of what-is but is also an original part of essence (Wesen). It is in the Being (Sein) of what-is that the nihilation of Nothing (das Nichten des Nichts) occurs. [*Einführung in die Metaphysik*].
The way of Lao Tzu points to the functional interrelationship when it states that 'Being and non-being produce each other'.
The way of Lao Tzu teaches an openness to the natural and the simple. This expresses itself in advocating a form of inaction (wu wei). This 'wu' of 'wu wei' has been translated as 'non-being' : "Therefore let there always be non-being, so we may see their subtlety" (chap. 1). The parallel of the sentence is : "And let there always be being, so we may see their outcome". The word 'being' is yu. In this translation 'wu' and 'yu' are intransitive, but if the translator wishes to punctuate the text differently 'wu' and 'yu' may be transitive having as their object 'desire' 'yü'. Thus James Legge translates the two sentences : "Always without desire we must be found, If its deep mystery we would sound ; But if desire always within us be, its outer fringe is all that we shall see". This translation suggests Heidegger's view of the necessity of 'letting things be' so that they may retain their authenticity as objects manifesting the unveildness of Being. This 'letting be' implies that 'Da-sein' does not strive to manipulate and control them. In taoist terms this is 'having no desire so we may see their mystery'. 'To let something be (seinlassen) is in fact to have something to do with it (sich einlassen auf)'. [Vom Wesen der Wahrheit].
Heidegger suggests that fundamental thinking is a way. It is interrogative, always asking questions, which in turn open up other questions demanding answers. To follow this interrogative way is similar to following a forest path that has the character of being always hidden and yet always opening itself up before us as we proceed in the way.
Tao can mean a footpath, a pathway. Heideggers essay *Der Feldweg* describes a familiar local path of Heidegger's boyhood days. Not only is there a similarity of title between this essay and The way of Lao Tzu but there is a similarity of thought at various points. Wherever the Heideggerian path leads there is always the Simple that permeates everything. This is another description of the experience of Being. Being is the 'simple'. It is an unspoken language of

beings. In The way of Lao Tzu there is a stress on simplicity and namelessness : "Simplicity, which has no name, is free of desires. Being free of desires, it is tranquil. And the word will be at peace of its own accord". [Heid10:S. 37-40, 42-43, 69, 73,HeidM14:S. 5, 8-12, 15]

1929 Heidegger, Martin. *Was ist Metaphysik*. [Antrittsvorlesung Freiburg i.B. 1929].
1930 liegt bereits eine japanische Übersetzung von Yuasa Seinosuke vor. [*Keijijogaku towa nan zo ya*. Tokyo : Risosha Shuppanbu, 1930.]. Noch heute beziehen sich die Philosophen der Kyoto-Schule vornehmlich auf diesen Text, wenn sie ‚das absolute Nichts' im zen-buddhistische verstandenen 'Erwachen' zu erläutern suchen.

Xiong Wei : Laozi schreibt : Wie alle Wesen war im ‚Sein' entstehen. Doch jedes 'Sein' aus einem 'Nicht-Sein' ward. Heidegger schreibt : 'Das Sein lässt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor- und herstellen. Dies schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein'. [Heid13:S. 96,Heid107]

1930 Martin Heidegger hält sich nach einem Vortrag über das Wesen der Wahrheit in Bremen bei Herrn Keller auf. In einem Gespräch wurde die Frage gestellt, ob ein Mensch sich in den anderen versetzen könne. Als die Gefahr aufkam, dass das Gespräch zu einem psychologischen Zerreden wurde, liess sich Heidegger von Herrn Keller Tschuang-tse [Zhuangzi]. *Reden und Gleichnisse des Tschuang-tse*. Deutsche Auswahl von Martin Buber [ID D11978] geben. Er zitiert und interpretiert daraus die Geschichte Die Freude der Fische um die Frage nach der Intersubjektivität zu beantworten :
"Tschuang-tse und Hui-tse standen auf der Brücke, die über den Hao führt. Tschuang-tse sagte : 'Sieh, wie die Elritzen umherschnellen ! Das ist die Freude der Fische'. 'Du bist kein Fisch' sagte Hui-tse, ‚wie kannst du wissen, worin die Freude der Fische besteht ? 'Du bist nicht ich' antwortete Tschuang-tse, 'wie kannst du wissen, dass ich nicht wisse, worin die Freude der Fische besteht ?' 'Ich bin nicht du', bestätigte Hui-tse, 'und weiss dich nicht. Aber das weiss ich, dass du kein Fisch bist ; so kannst du die Fische nicht wissen'. Tschuang-tse antwortete : 'Kehren wir zu deiner Frage zurück. Du fragtest mich : 'Wie kannst du wissen, worin die Freude der Fische besteht ? Im Grunde wusstest du, dass ich weiss, und fragtest doch. Gleichviel. Ich weiss es aus meiner eignen Freude über dem Wasser'."

Otto Pöggeler : Zhuangzi kann aus seiner Freude am Wandern die Freude der Fische im Bach teilen. In der 'Mitteilung' und im 'Kampf' kann dann jenes 'Geschick' freigegeben weren, von dem her sich die übergreifende Gemeinschaft eines 'Volkes' im Wechsel der Generationen aufbaut. Man mag an dieser Bestimmung des Verhältnisses zum Anderen jene 'ethische' Dimension vermissen, in der der Andere mich in die Verantwortung nimmt, in der das 'mythische' Sicheingrenzen auf das Eigene und die Heimat durch die messianische Forderung des Friedens für alle durchbrochen werden. Die Behauptung ist aber kurzschlüssig, bei Heidegger falle das Verhältnis zum anderen aus. Es wird nur anders als in bestimmten Traditionen gesehen : als Freundschaft, in der die Freunde letztlich einander in ihre Eigenheit und Andersheit entlassen, so dass in jedem 'die Welt fertig dasteht' ; nicht als Nächstenliebe, in der der eine auf den andern angewiesen ist. Heidegger bezieht die Legende des Zhuangzi speziell auf die Frage des Mitseins. Hat diese Legende im Taoismus aber nicht den weitergehenden Sinn, an die universale Sympathie zu erinnern, die alles Natürliche – z.B. Fische und Menschen – miteinander verbindet ? Auch Sein und Zeit weist darauf hin, dass die Natur, die uns 'umfängt', also Natur 'etwa im Sinne des Naturbegriffes der Romantik', nicht die 'Naturdinglichkeit' des Vorhandenen oder Zuhandenen sei, damit nicht die Natur, die wissenschaftlich oder technisch von uns behersscht wird.

Chung Chen-yu : In diesem Zitat geht es um die Frage, ob sich der Mensch in ein Tier bzw. in einen anderen Menschen hineinversetzen kann. Für Zhuangzi ist ein solches Heineinversetzen möglich, weil sich der Mensch, wenn er sitzt und vergisst, mit allem Seienden vereint. Dann ist die Unterscheidung von Mensch und Mensch, von Mensch und Ding verschwunden. Heidegger hat zwar das Beispiel Zhuangzis übernommen, stellt aber eine andere Problematik dar. Ontologisch gesehen ist der Mensch immer das Mitsein mit Anderen und das Mitsein mit den Tieren. 'Welt' bedeutet, das Seiende als das Seiende anwesen zu lassen. Dieses Ansehen-Lassen ist aber nur dem Menschen als Dasein mgöich. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier zeigt sich bei Heidegger darin : 'Die Art, wie der Mensch ist, nennen wir das Verhalten ; die Art, wie das Tier ist, nennen wir das Benehmen. Das Benehmen des Tieres ist nicht ein Tun und Handeln, wie das Verhalten des Menschen, sondern Treiben, womit wir andeuten, dass gleichsam alles Treiben des Tieres die Getriebenheit durch das Triebhafte charakterisiert'.

Cho Kah Kyung : Als Beispiel eines nicht-sprachlichen Kommerzes steht diese Lehre Zhuangzis eigentlich im Gegensatz zu Heideggers ontologischer Voraussetzung, welche das Tierreich abgründig vom menschlichen Dasein trennt. Doch mit dieser Geste der didaktischen Übertreibung hatte er jene hermeneutische Pointe nicht verfehlt, dass Schweigen positiv zum Moment des Verstehens gehört.

Ohashi Ryôsuke : Die Erzählung des Zhuangzi gliedert sich so, dass die Diskussion zwischen Tschuang-tse und Hui-tse mit einem abschliessenden Wort Tchuang-tses um schlägt und zu Ende geht. Das Wort, das das ganze Gespräch wendet, lautet : 'Kehren wir zu deiner Frage zurück'. Wortgetreu übersetzt : 'Kehren wir zum Ursprung zurück'. Der gemeinte 'Ursprung' ist im Kontext dieser Erzählung der Ausgangspunkt der Diskussion Hui-tses. Aber das Wort 'Ursprung' bedeutet offensichtlich auch den 'ursprünglichen Anfang', in dem Tschuang-tse steht. Das 'Mitsein' Heideggers ist die Seinesweise des Menschen und gründet im menschlichen Dasein. Das 'Gleichstellen der Dinge' bei Zhuangzi dagegen ist die Haltung, alle 'Dinge' trotz all ihrer Unterschiede, wie etwa Grösse usw., als 'gleich' anzusehen. Das 'Mitsein' bei Heidegger gründet in der Entschlossenheit des Daseins des Menschen.
Die 'Wandlung' bei Zhuangzi ist nicht nur der Grund der Fremderfahrung zwischen den Menschen, wie das Mitsein Heideggers, sondern der Grund der Fremderfahrung im Ganzen. In der Entwicklung des Gedankens dieser 'Wandlung' geht nun eine andere Dimension der Nähe und Ferne auf, nämlich die der 'Geschichte'. Im menschlichen Dasein ist als Da des Seins, wie es Heidegger in Sein und Zeit erörterte, schon der Charakter der Geschichtlichkeit enthalten. In der 'Wandlung' bei Zhuangzi dagegen wird die Sicht der Geschichte nicht geöffnet. In der Erzählung Herbst-Fluss wird gesagt : 'Der Weg kennt nicht Ende noch Anfang. Verfall und Ruhe, Fülle und Leere machen einen ewigen Kreislauf durch. Einfach der Wandlung ihren Lauf lassen !' [Heid14:S. 395,Heid106:S. 262-263,Heid5:S. 14,Heid7:S. 302,Heid12:S. 132-133, 137]

1933 Martin Heidegger genügte der Aufbau einer akademischen Philosophie von der Phänomenologie aus nicht mehr ; die Parteien und Kirchen schienen bei der Gestaltung des gemeinsamen Lebens zu versagen. So fordert er von der Universität aus eine Revolution, dann eine Besinnung auf den nötigen langsamen Wandel von Friedrich Hölderlin her. Nach dem Weg in die Katastrophe forderte er ein 'neues Denken', und für dieses Denken suchte er Anstösse aus jener Geistigkeit, die in Asien noch lebendig war, zu übernehmen. [Heid14:S. 402]

1935 Heidegger, Martin. *Einführung in die Metaphysik.*
Heidegger schreibt : Das Wesen des Wollens wird hier in die Entschlossenheit zurückgenommen. Aber das Wesen der Entschlossenheit liegt in der Ent-borgenheit des menschlichen Daseins für die Lichtung des Seins und keineswegs in einer Kraftspeicherung des 'Agierens'.

Chung Chen-yu : In Heideggers früher Phase birgt die Entschlossenheit immer auch den Willenscharakter in sich. Um den Willenscharakter der Entschlossenheit abzulehnen, bestimmt er den neuen zentralen Begriff seiner späten Philosophie, die Gelassenheit, als Nicht-Wollen. Im Daoismus nennt man dieses Lassen als 'ren'. 'Ren' verbindet sich immer mit 'fügen' (shun), 'sich-nach-etwas-richten' (yin), 'passen' (shi), 'antworten' (ying). Bei Laozi ist davon die Rede, den zehntausend Dingen zu ihrem natürlichen, jeweiligen So-Sein (ziran) zu verhelfen (fu). Diese Hilfe ist Hilfe ohne zu helfen. Sie ist die 'grosse Fügung' (da shun) der dunkeln Kraft (xuan de).

Xiong Wei : Heidegger schreibt : 'Es ist einem unheimlich. Im Ganzen ist einem so. Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit. Die eigentliche Auslegung muss Jenes zeigen, was nicht mehr in Worten dasteht und doch gesagt ist. Das Eigentliche ist dort zu suchen, wo die wissenschaftliche Interpretation nichts mehr findet, die alles, was ihr Gehege übersteigt, als unwissenschaftlich brandmarkt'.
Zhuangzi : 'Himmel und Erde entstehen mit mir zugleich, und alle Dinge sind mir mir eins. Das sie nun Eins sind, kann es nicht noch ausserdem ein Wort dafür geben ; da sie aber andererseits als Eins bezeichnet werden, so muss es noch ausserdem ein Wort dafür geben'. [Heid106:S. 196-198,Heid107]

1935-1959 Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache* (1959) ; *Aus einem Gespräch* von *der Sprache* (1953-1954) ; *Bremer und Freiburger Vorträge* (1949 / 1957) ; *Die Technik und die Kehre* (1962) ; *Holzwege* (1935) ; *Vorträge und Aufsätze* (1954).
Heidegger schreibt in *Aus einem Gespräch von der Sprache* : "Vor einiger Zeit nannte ich, unbeholfen genug, die Sprache das Haus des Seins. Wenn der Mensch durch seine Sprache im Anspruch des Seins wohnt, dann wohnen wir Europäer vermutlich in einem ganz anderen Haus als der ostasiatische Mensch." "So bleibt denn ein Gespräch von Haus zu Haus beinahe unmöglich."

Chan Wing-cheuk : Heidegger's thinking about the essence of technology is a fruit of his dialogue with East Asian thought.
According to Heidegger, the problem with the age of technology is shown in 'the poverty of essential relations'. Generally, for him, one of most distinctive marks of such a poverty of essential relations is reflected in the 'forgetfulness of Being'. Obviously, from the very beginning, Heidegger has identified technology as a way of revelation of Being. He urges 'a dialogue with the Greek thinkers', which he takes to be 'the precondition of the inevitable dialogue with the East Asian world'. Despite the fact that both the Greek and Taoist thinkers had no knowledge of modern technology, their insight into the Being of 'techne' remains a source for our understanding of the essential origin of the world of modern technology and its possible reversal. Certainly, as Heidegger emphasized, a dialogue with the Greek thinkers does not imply a modern renaissance of the ancients. It is true that Heidegger openly stressses that the overcoming of modern technology 'cannot come by appropriating Buddhism or other eastern experiences'. Nevertheless, in his actual thinking of the essence of modern technology, he needs not only the help of the European tradition, but also the help of Taoism.
First of all, like 'techne' in the Greek world, modern technology, for Heidegger, 'its a revealing'. But in opposition, the 'revealing' that rules in modern technology, is a challenging (Herausfordern). This is to say, in the age of modern technolgoy, everything is no longer an 'object' (Gegenstand), but rather 'something ordered' (Bestand). From an ontological standpoint, such an ordered revealing is called 'enframing' (Gestell). Heidegger points out, 'Enframing means the gathering together of that setting-upon which sets upon man, i.e., challenges him forth, to reveal the real, in the mode of ordering, as standing reserve'. In this sense, Enframing (Gestell) is 'the name for the essence of modern technology'.
Heidegger's concept of the 'Fourfold' (Geviert) can be traced to Laozi’s concept of the 'Four Greatness' in chapter 25 of the Dao de jing. Originally, Laozi writes, 'Therefore Tao ist great. Sky is great. Earth is great. And the king is also great'. That is to say, according to Laozi, the concept of the 'Four Greatness' points the 'Tao, sky, earth and king'. Now Heidegger replaces 'Tao' with the 'divine', and substitutes 'king' with 'the moral'. For him such a replacement is recessary for two reasons. First, while the infinite of human beings. Second, insofar as Tao takes Nature to be its norm, it should be identified as an interplay among the four. Heidegger has provied a more sophisticated articulation of Laozi's doctrine of the 'Four Greatness'. This is clearly shown in the following points :
1. 'Earth and sky, divinities and mortals – being at one with one another of their own accord – belong together by way of the simpleness of the united fourfold. Each of the four mirrors in its own way the presence of others'. 2. 'This appropritating mirror-play of the simple onefold of earth and sky, divinities and mortals, we call the world. The world presences by worlding'. 3. 'The fouring presences as the worlding of world... The things stays – gathers and unities – the fourfold. Thing things world'. 'Out of the ringing mirror-play the thinging of the thing takes place'.
Heidegger is also influenced by Zhuangzi. Zhuangzi declares : 'The sage's mind in stillness is the mirror of heaven and earth, the glass of the ten thousand things'. He also claimes : 'That which brings forth things as things is not a thing'. 'Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wieder. Jedes spiegelt sich dabei nach seiner Weise in sein Eigenes innerhalb der Einfalt der Vier zurück'. Heidegger immediately writes : 'Das Spiegel-Spiel von Welt ist der Reigen des Ereignens'. 'Der Reigen ist der Ring, der ringt, indem er als das Spiegeln spielt'. Here one can well recall Zhuangzi's thesis that 'The ten thousand things all come from the same seed, and with their different forms they give place to one other. Beginning and end are part of a single ring and no one can comprehend its principle'.
Accordingly, when Zhuangzi and Heidegger face the question : 'Here within the four directions and the six realms, where do the ten thousand things spring from when they come into being ?' i.e., 'When and in what way do things appear as things ?' both of them point to Nothing as that which brings things forth. This is the reason why the thing's thinging or the world's worlding (das Welten von Welt) 'cannot be explained by anything else nor can it be fathomed through anything else'.
Heidegger's thesis that art is the saving power for overcoming technology is revolutionary.

However, from the Taoist standpoint, one can say that it is basically a modern application of Zhuangzi's theory of art, as is well-known the allegory in his 'Gleichnis vom Glockenspielständer'. Heidegger is concretizing Zhuangzi's thesis that 'the useless has its use' (Der unnütze Baum). Indeed, such a position encouraged the later Heidegger to assert. 'But what is useless can still be a force, perhaps the only real force'.
When Heidegger maintains that 'Danger' is the essence of Ge-stell, he obviously returns to Laozi. He declares : 'Die Gefahr verbirgt sich, indem sie sich durch das Ge-stell verstellt. Dieses selber wiederum verhüllt sich in dem, was es wesen lässt, in der Technik'.
It is not accidental for Heidegger to claim that 'The danger' is the saving power, inasmuch as it brings the saving power out of its – the danger's – concealed essence that is ever susceptible of turning. Obviously, here Heidegger not only understands Laozi's thesis that 'Tao is the mystery of things', but also his thesis that 'Turning' (Kehre) is the movement of Tao. Accordingly, it is understood why Heidegger's two most important works on the essence of technology are, respectively, entitled 'Danger' (Gefahr) and 'Turning' (Kehre).
The later Heidegger's strange speech concerning the thinging of things is a logical consequence of Zhuangzi's thesis that 'treating things as things but not letting them treat you as a thing'.
The rise of modern technology is far beyond the scope of traditional Taoism. Then Heidegger identifies 'modern technology' as a 'challenging' (Herausforderung) mode of revealing, he is able to transcend the original position of Laozi and Zhuangzi. In sum, the originality of Heidegger lies in his skiful application of the Taoist insight that 'Man exists because of Heaven, and Heaven too extists because of Heaven'. But man cannot cause Heaven to exist ; this is because of his essential nature'. Heidegger tends to undermine the positive character of modern technology. He concludes, 'We let technical devices enter our daily life, and at the same time leave them outside, that is, let them alone, as things which are nothing absolute but remain dependent upon something higher'. It seems that for Heidegger modern technology is a sort of necessary evil. In contrast, Zhuangzi is able to adopt a more positive attitude toward 'techne'. In his narrative Koch Ting, he shows us how one can match 'techne' with art in order to witness Tao ; art must find its expression in 'techne'. In this sense, Zhuangzi could help dissolve the tension between technology and art that is implicit in Heidegger's thought. [HeidM17:S. 1-3, 5-7, 10, 14-15]

1936 Heidegger, Martin. Vorlesung SS 1936.
Eckard Wolz-Gottwald : Heidegger glaubt, dass der Ursprung der abendländischen Philosophie in der 'Überwindung' des Asiatischen zu orten sei und die 'Bewahrung der europäischen Völker vor dem Asiatischen' zur zentralen Aufgabe gegenwärtigen Denkens erhebt. [Heid6:S. 97]

1936-1938 / 1943 Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie*. (Frankfurt a.M. : Klostermann, 1989).
Heidegger schreibt : Aber das Offene, in das, zugleich sich verbergend, je das Seiende hereinsteht, und zwar nicht die nächsten handlichen Dinge, ist in der Tat so etwas wie eine hohle Mitte. Z.B. die des Kruges. Hier erkennen wir jedoch, dass nicht eine beliebige Leere nur durch die Wände umschlossen und von ‚Dingen' unerfüllt gelassen ist, sondern umgekehrt, die hohle Mitte ist das Bestimmend-Prägende und Tragende für die Wandlung der Wände und ihrer Ränder. Diese sind nur die Ausstrahlung jenes ursprünglichen Offenen, das seine Offenheit wesen lässt, indem es solche Wandlung (die Gefässform) um sich herum und auf sich zu fordert. So strahlt im Umschliessenden die Wesung des Offenen wider.

Laozi schreibt im 11. Kapitel in der Übersetzung von Victor von Strauss : "Dreissig Speichen treffen auf eine Nabe. Gemäss ihrem Nicht-sein ist des Wagens Gebrauch. Man erweicht Ton, um ein Gefäss zu machen. Gemäss seinem Nicht-sein ist des Gefässes Gebrauch. Man bricht Tür und Fenster aus, um ein Haus zu machen. Gemäss ihrem Nicht-sein ist des Hauses Gebrauch. Darum : Das Sein bewirkt den Nutzen. Das Nicht-sein bewirkt den Gebrauch".

Heidegger interpretiert 1943 dieses Kapitel. In : *Zu Hölderlin : Griechenlandreisen*. (Frankfurt a.M. : V. Klostermann, 2000).
Dreissig Speichen treffen die Nabe. Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein des Rades. Aus dem Ton ent-stehen die Gefässe. Aber das Leere in ihnen gewährt das Sein des Gefässes. Mauern und Fenster und Türen stellen das Haus dar. Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein des Hauses. Das Seiende ergibt die Brauchbarkeit. Das Nicht-Seiende gewährt das Sein.

Chung Chen-yu : Heidegger verwendet, was auch im 1. und 11. Kapitel des *Dao de jing zu* finden ist. Laozi sagt, dass das Nichts (die Leere) im Krug (Gefäss) den eigentlichen Gebrauch (yong) dieses Dings ausmache. Heidegger übersetzt das yong (Gebrauch) Laozis durch Sein. Er möchte hier sein eigenes Denken erörtern : Das Offene als Leere gewährt das Sein. Die Wände und Ränder des Kruges sind nur die 'Ausstrahlung' dieser Leere. [Heid106:S. 219-221]

1937-1942 Heidegger, Martin. *Seminare* [ID D19793].
Chung Chen-yu : Laut Heidegger ist die Geschehensweise des Seins nicht : 'Das Sein ist', sondern : 'Es gibt Sein' oder : 'Es lässt Sein'. Er unterscheidet drei verschiedene Ebenen des Sein-lassen. Die erste Betonung betont die Existenz des Seienden, z.B. : Es gibt ein Gefäss. Das 'Es gibt' ist ontisch gefasst. Nach Heidegger betrachteten die Griechen das Sein lediglich als das Anwesende. Dasjenige, das das Anwesende anwesen lässt, d.h. das Lassen, wird und bleibt vergessen. In der Metaphysik finden daher nur verschiedene Seinsgestlaltungen – die Seiendheiten, aber niemals das Sein als Sein selbst. Heidegger betont vor allem das Lassen des Anwesen-lassens. Das Lassen ist der tiefste Sinn von Sein. Um den Wesenscharakter des Seins passend zu zeigen, verzichtet er auf Wörter wie 'Sein'. Das 'Lassen', zusammen mit dem 'Ereignis', wird das Leitwort des späten Denkens von Heidegger.
Zwischen Sein und Seiendem (inklusive der Metaphysik), zwischen dao und den Dingen (inklusive des Konfuzianismus), liegen die heideggersche ontologische Diffferenz und die daoistische Differenz. Das Hauptthema des Daoismus ist nicht das 'Anwesen-lassen', sondern das 'Erzeugen-lassen'.
Im Zusammenhang mit der Gelassenheit verwendet Heidegger statt Sein häufig auch Gegend oder Gegnet. Man kann in der Entwicklung seines Denkens drei Phasen erkennen, die geprägt sind durch : Sinn, Wahrheit und Ort. Die Gegend ist bei Heidegger kein Raum, sondern das Raum-Gebende : In dieser Gegend erscheinen die Dinge. [Heid106:S. 208-209, 212, 219]

1942 Heidegger, Martin. Vorlesung SS 1942.
Eckard Wolz-Gottwald : Die Öffnung Heideggers für asiatische Philosophie nach dem Krieg mag eine ihrer wesentlichen Grundlegungen erfahren haben. Die 'Verwandlung in das Dasein' ist nicht nur als Beschäftigung mit den eigenen geschichtlichen Wurzeln gedeutet, sondern gerade als die 'Auseinandersetzung des Fremden und des Eigenen'. [Heid6:S. 100-101]

1942-1947 [Martin Heidegger und Paul Shih-yi Hsiao. Übersetzung des *Dao de jing*].
Hsiao, Paul Shih-yi. *Wir trafen uns am Holzmarktplatz* [ID D19041].
Hsiao schreibt : Es erging mir wie manchen anderen Asiaten : Im Bemühen, Heideggers Gedanken zu verstehen, musste ich erst einmal lernen, warum sein Denken für viele seiner abendländischen Zeitgenossen so schwer verständlich oder so sensationell erschien. Vieles, was er 'zur Sprche gebracht' hat, ist, wie wir meinen, nicht selten so oder ähnlich auch im Denken des Fernen Osten gesagt worden. So ist die Zeitlichkeit des Daseins in China immer schon anders verstanden worden als im Abendland.
Persönlich habe ich Martin Heidegger 1942 kennenlernen dürfen. Als Gasthörer durfte ich an Heideggers Seminaren teilnehmen. Bei dieser Gelegenheit überreichte ich ihm ein Exemplar meiner Übertragung des *Tao-te-king* Lao-tses ins Italienische [ID D19030], zu deren Veröffentlichung mir Benedetto Croce verholfen hatte. Ich weiss nicht, ob diese Texte ein besonderes Interesse Heideggers an Lao-tse geweckt haben. Vermutlich hat er in meiner Übertragung irgend etwas entdeckt, was er in anderen nicht gefunden hatte, sonst hätte er mir wohl nicht vorgeschlagen, gemeinsam eine Übertragung ins Deutsche auszuarbeiten.
1946 : Wir trafen uns am Holzmakrtplatz… in Freiburg.
Heidegger fragt Hsiao : "Herr Hsiao, was sagen Sie dazu, wenn die Menschen zwei widersprechende Bahauptungen über die gleiche Schrift von Ihnen aufstellen ? Wie ist das möglich ? Einen Abschnitt meines Buches Sein und Zeit haben die Nazis mir damals schon gezeigt und gesagt : 'Herr Heidegger, Sie haben da etwas in Ihrem Buch geschrieben, woran man deutlich sieht, dass Sie nicht arisch sind !' Nun den gleichen Abschnitt haben Ihre Alliierten, die Franzosen auch hergenommen, mir vorgelegt und gesagt : 'Herr Heidegger, Sie haben da etwas in Ihrem Buch geschrieben, daran sieht man, dass Sie wirklich ein Nazi sind !'. Herr Hsiao, sehen Sie ! Der gleiche Abschnitt im gleichen Buch kann so grundverschiedene Wirkungen zur Folge haben. Was sagen Sie dazu ?"
In meiner Verlegenheit fielen mir die trostreichen Worte des Meng-tse [Mengzi] ein : "Herr Professor, Sie fragen mich, was ich zu Äusserungen von Nazis und Alliierten sage. Ich kann Ihnen nur eine chinesische Antwort geben. Ich finde, die mit Sicherheit falsche Hermeneutik der Nazis wie der Allierten bezeugt das gleiche : In Zukunft muss man eben Ihre Philosophie mit mehr Eifer und Sorgfalt studieren und erforschen. Wird sie verstanden, hat Ihre Philosophie noch eine grosse Mission für die Zukunft. Meng-tse sagte : 'Wenn der Himmel jemandem einen grossen Auftrag erteilen will, wird er zunächst sein Herz und seinen Willen mit Bitterkeit erfüllen, seine Sehnen und Knochen zermürben, seinen Körper aushungern, seinen Leib mit grosser Armut ausstatten, seine Unternehmungen verwirren, damit sein Herz angereizt, seine Natur gestärkt und seine Unzulänglichkeit zur Vollendung gebracht werde. Von all diesen Dingen lernen wir, dass das Leben aus Angst und Sorge, Elend und Entbehrung entspringt ; der Tod dagegen aus Bequemlichkeit und Vergnügen'." Von diesem Zitat schien Heidegger irgendwie bewegt zu sein. Danach haben wir nicht mehr über dieses Thema gesprochen.

In der gleichen Begegnung forderte mich Heidegger auf, mit ihm zusammen das Werk des Lao-tse ins Deutsche zu übertragen. Ich sagte freudig zu. Wir gingen bei der Übertragungsarbeit zunächst vom Text des Lao-tse nach Chiang Hsi-ch'ang aus [Chiang Hsi-ch'ang. Lao-tse chiao-ku. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1937] = [Jiang, Xichang. Laozi jiao gu], der sich aus dem Vergleich von über vierundachtzig alten Texten ergeben hat und vorläufig als kritische Textausgabe betrachtet werden kann. Ausserchinesische Übertragungen und Kommentare liessen wir beiseite. Als erstes nahmen wir uns die Kapitel über Tao vor, die ersichtlich die schwierigsten und wichtigsten sind. Durch die gründliche Gangart des Heideggerschen Denkens hatten wir am Ende des Sommers 1946 von den einundachtzig erst acht Sprüche bearbeitet. In etwa zehn Jahren wären wir vermutlich fertig geworden, vielleicht auch etwas früher, denn andere Kapitel sind nicht gar so verhüllt.
Im folgenden Sommer wollten wir die Arbeit fortsetzen. In der Zwischenzeit wurde ich zu meinem ersten Vortrag in der Universität eingeladen. Das Thema : Die Begegnung zwischen Abendland und China. Ihm folgten viele Vortragswünsche aus dem Bundesgebiet, auch für die Sommerzeit. Ich musste mich entscheiden : Sollte ich die sinnvolle Zusammenarbeit mit Heidegger fortsetzen oder diesen Aufforderungen nachkommen. Heideggers Lao-tse würde in der Welt der Philosophie eine Sensation bedeuten… Andererseits – und ich will das nicht verschweigen – war ich bei der Zusammenarbeit von einer gewissen leisen Erregbarkeit nicht frei, dass Heideggers Notizen villeicht über das hinausgehen könnten, was eine Übertragung gemeinhin zu leisten vermag. Als Interpret und Vermittler beunruhigte mich dieser Vorgang. Im wesentlichen hat Heidegger gefragt und unablässig, bohrend, unerbittlich weiter gefragt nach jedem im geheimnisvollen Wechselspiel der symbolischen Beziehungen nur denkbaren und auffindbaren Sinnzusammenhang. Erst die vollständige Konstellation der Bedeutungen genügte ihm, um die Bestimmung zu wagen, den Entwurf einer Denkform, die eben diesen vielschichtigen Sinn des chinesischen Textes in der abendländischen Sprache denkbar und deutlich werden liess. Er hat mir leider keinen dieser Übertragungsveruche überlassen. So bleibt nur die Hoffnung, dass seine Notizen aus dem Nachlass, wenn es sein darf, zu meinen Lebzeiten ans Tageslicht kommen.

Nach dem Sommer 1947 ist unsere Zusammenarbeit an dieser Lao-tse-Übertragung nicht fortgesetzt worden. Als ich in den sechziger Jahren einmal Heidegger mit einem Freund besuchte und Lao-tse erwähnt wurde, richtete er den Zeigefinger auf mich und lächelte : "Das war der, der nicht wollte !" Ich lächelte auch, aus Verlegenheit.
Die acht Kapitel des Lao-tse stellen zwar nur eine kleine Zahl dar, haben aber einen gewissen Einfluss ausgeübt. In seinem Vortrag über Kultur und Technik sagt Heidegger einmal, man müsse alte Dinge mit neuerem, weiteren Blick sehen. Versuchen wir z.B. Gott mit den herkömmlichen Gottesbeweisen, dem ontologischen, kosmologischen oder teleologischen zu 'begründen', dann verkleinern wir Gott, der mehr und unaussprechlich sei 'wie das Tao'.
Heideggers Neigung zu Lao-tse zeigte mir auch seine Bitte um zwei Verse des 15. Kapitels in chinesischen Schriftzeichen als Wandschmuck, die ich für ihn in Siegelschrift auf damals erreichbares Pergamentpapier geschrieben habe : "Wer kann das Trübe stillend allmählich klären ? Wer kann die Ruhe bewegend allmählich beleben ?"
Lao-tses Vorstellung vom 'Wu', dem Nichts, und seine Abneigung gegen jeden Rationalismus entsprachen Heideggers Gedanken. Einmal besuchte ich Heidegger mit einem Freund aus der Industrie, und dieser stellte die Frage : "Herr Professor und verehrter Meister, als Europäer kann ich Lao-tse vielfach nicht verstehen, z.B. 'Wird das grosse Tao verlassen, gibt es Humanität und Gerechtigkeit' (Kap. 18). 'Ist ein Kriegsheer stark, dann vernichtet es sich selbst. Ist ein Baum stark, dann bricht er von selbst' (Kap. 76). 'Der Heilige entäussert sich seines Selbst, und sein Selbst wird bewahrt. Ist es etwa so, weil er keine Eigensucht hat ? Darum kann er sein Eigentliches vollenden' (Kap. 7). Warum sprechen die Chinesen so ?" Ich wandte sogleich ein : "Weil wir Chinesen seiner Zeit die aristotelische Logik nicht kannten". "Gott sei Dank, dass die Chinesen sie nicht kannten", fuhr Heidegger spontan weiter. Schliesslich sei Lao-tses Spruch im 7. Kapitel auch von einem berkannten europäischen Sinologen missverstanden und verballhornt worden, also sei Lao-tse der grösste Egoist der Welt ; als habe der Heilige zwar keinen Egoismus, wolle aber gerade dadurch sein Ego vollenden ; oder als preise Lao-tse mit diesem Spruch die Schlaubergerei und Verschlagenheit des Heiligen. In Wirklichkeit komme der Satz Lao-tses dem Wort Augustins nahe : 'Liebe und tue was Du willst'.

Dies werde ich nie vergessen, diesen ungeheuren Ernst seines Fragens. Oft nur mit einem Blick – fragte er wortlos weiter. Fragend immer tiefer verstehend. Möchten doch abendländische Menschen dies von Martin Heidegger lernen : So aufrichtig, so offen und so rückhaltlos nach der Wahrheit zu fragen, die uns, den Meneschen Asiens, überliefert worden sind.
Martin Heidegger schreibt am 9.10. 1947 an Paul Hsiao und zitiert einen Vers aus Kap. 15 des Dao de jing :
Lieber Herr Hsiao ! Ich denke viel an Sie, und wünsche dass wir bald wieder unsere Gespräche aufnehmen können. Ich bedenke den Spruch, den Sie mir aufgeschrieben haben : "Wer kann still sein und aus der Stille durch sie auf den Weg bringen (be-wegen) etwas so, dass es zum Erscheinen kommt ?" Wer vermag es, stillend etwas so ins Sein zu bringen ? Des Himmels Tao. Ich grüsse Sie herzlich. Ihr, Martin Heidegger.

Otto Pöggeler : Heidegger hat schnell eingesehen, dass die Sprachbarriere auch mit Hilfe eines chinesischen Lektors nicht zu überwinden sei. Offenbar hat er seine Arbeitsnotizen vernichtet. Mag die Übersetzung des Dao de jing nicht weit gediehen sein, der Versuch, die Anfänge des abendländischen Denkens mit den Anfängen einer grossen ostasiatischen Tradition zu konfrontieren, verwandelte in einer kritischen Situation Heideggers Sprache und gab seinem Denken eine neue Ausrichtung. Wenn er Bertolt Brechts Laozi-Gedicht liebte, dann wohl auch deshalb, weil er damals selbst wie Laozi über die Berge ausgewandert ist und seiner Zeit trotz der neuen grossen Wirkung aus einer bleibenden Distanz gegenübertrat.

Kai Marchal : Martin Heidegger setzt sich mit Paul Shih-yi Hsiao zusammen um an einer Übersetzung des *Dao de jing* von Laozi zu arbeiten. Hsiao zog sich jedoch schon bald aus diesem Gemeinschaftsunternehmen zurück, da ihm Heideggers interpretatorische Eingriffe in den Originaltext zu weit gingen : Offenbar wollte Heidegger etwas thematisieren, was sich dem Chinesen nicht erschloss. Auch wenn seither immer wieder von unterschiedlichster Seite Heidegger ins Spiel gebracht wird, wenn Ostasien gewürdigt werden soll, gibt es Grund zu dem Verdacht, dass Heidegger grundsätzlich in die Irre führt, bzw. ob diese Stellung des philosophischen Gedankens wirklich trägt und den konsequenten Schritt in eine Philosophie jenseits der Kulturen, zwischen den Kulturen und Vergangenheiten wirklich antreiben kann. Zum ersten speist sich Heideggers Drang zur 'Überwindung' natürlich aus der von ihm konstruierten Seinsgeschichte, also einer ontologisierten Vernunftkritik. China bleibt hier immer das 'Ungedachte' des Westens, als Signum für die Hoffnung : Dass es 'ein Denken gibt, dass strenger ist als das Begriffliche'. Doch wird damit ein Verständnis von Sein und Seinsgeschichte auf die chinesischen Texte projiziert, das so den Texten nicht zueigen sein dürfte ; die chinesische Tradition als ganze wird unter den Bann der Fundamentalisierung der Seinsfrage gestellt, wie sie Heidegger auszeichnet, und die gerade jene Fragen zu verfehlen droht, die diese Tradition in sich trägt. Mit anderen Worten : Der 'negative Horizont', aus dem Heidegger spricht, bringt es mit sich, dass chinesische philosophische Gedanken einfach zu abstrakten Negationen der 'westlichen' Philosophie werden, ohne dass wirklich die Unterschiedlichkeit, sowie die Gemeinsamkeit zwischen beiden austariert und damit auch diskursiv eingeholt werden könnte. Darüber hinaus droht natürlich immer die Gefahr, dass die Brücken zu jeder methodisch betriebenen Forschung abgebrochen werden, dass philosophische Reflexion zurückgenommen wird in Sprachmystik, in eine 'Haltung' – womit kaum noch abwendbar scheint, dass chinesische Philosophie im Horizont der deutschsprachigen Tradition letztlich doch immer nur zu einem 'Sonderwissen' degradiert wird, das nicht mitteilbar ist und nicht gerechtfertigt werden kann gegenüber Zweifeln, die sich unzweideutig aus der europäischen Philosophie-Tradition ableiten. Wenn dann Heideggers Philosophie als 'Sonderwissen' eine bestimmte Rolle im Zusammenhang der europäischen Philosophie erfüllt, so wäre es bedauerlich, wenn sämtliche Schichten des chinesischsprachigen Philosophierens auf eben diese Rolle reduziert würden und der Zusammenstoss der beiden Traditionen in einem solchen 'Sonderwissen' enden sollte.

Cho Kyung Cho : Martin Heidegger sucht sich Rat beim chinesischen Sprachlehrer Paul Shih-yi Hsiao und lässt sich von ihm einige ausgesuchte Verse, einige Grundworte aus dem Dao de jing unter seinem 'unablässig, bohrend, unerbittlich' gestellten Fragen, erklären. Der von Laozi gegen Ende seines Lebens gewählte Stil des Eremitendaseins muss dem an sich schon bodenständigen, aber um diese Zeit innerlich noch mehr vom Weltbetrieb abgekehrten Heidegger im Schwarzwald besonders behagt haben. Es bedeutete auf dem Denkweg Heideggers weder die historische Entfernung noch die Schwierigkeit der Übersetzung ein an und für sich unüberwindbares Hindernis. Äusserlich gesehen, bestand zwar in einem 'unpersönlichen Gespräch' mit jemanden wie Laozi eine noch grössere Versuchung, das Vorgedachte auch vorzufinden und es zu vindizieren. Aber die Sachlage war im Grunde nicht viel anders als beim 'denkenden Gespräch', das Heidegger schon mit einer Anzahl von Denkern und Dichtern, besonders mit Parmenides, Anaximander und Heraklit führte. Paradoxerweise lag der Grund der Schwerverständlichkeit in der urtümlichen 'Einfachheit' des Sagens. Denn in dieser einfachen Sprache kam das anfänglich stiftende Verhältnis des menschlichen Daseins zum Seienden in all seiner Wesenhaftigkeit enthüllend und doch zugleich verhüllend zum Vorschein.

Walter Strolz : Heideggers Entsprechung zum *Tao-te-king* ist das Ergebnis der langmütigen Entfaltung seines einzigen Gedankens : es ist die Frage nach dem 'Sinn von Sein'. Durch den 'Schritt zurück' in den Anfang des abendländischen Denkens öffnet sich ein Weg zur Begegnung mit einem anderen, aussereuropäischen Anfang. Dazu führt nicht ein philosophiegeschichtlicher Vergleich zwischen europäischem und chinesischem Denken, sondern erst die radikale Exposition der Seinsfrage durch die Freilegung des unbedachten Ursprungs der Metaphysik. [Heid9:S. 120-122, 124-129,Heid4:S. 153,Heid15:S. 112,Heid14:S. 393,Heid8,Heid13:S. 89]

1944-1945 Heidegger, Martin. *Aus einem Feldweggespräch über das Denken* [ID D19794].
Heidegger schreibt : Der Weise : "Mit dem Wort 'Wille' meine ich in der Tat keine Vermögen der Seele, sondern dasjenige, worin das Wesen der Seele, des Geistes, der Vernunft, der Liebe, des Lebens gründet nach der einstimmigen, aber noch kaum durchdachten Lehre der abendländischen Denker. Verstehen wir unter 'Wollen' den menschlichen Vollzug jenes Willens, dann verbirgt sich in der noch völlig dunklen Beziehung zwischen Wille und Wollen din Verhältnis, zu dessen Benennung mir allerdings das Wort fehlt."
Am Ende des Feldweggesprächs führt Heidegger eine Geschichte von Zhuangzi an :
Der Eine sagte : "Ihr redet vom Unnötigen."
Der Andere sprach : "Erst muss einer das Unnötige erkennen, ehe man mit ihm vom Nötigen reden kann. Die Erde ist ja weit und gross, und doch braucht der Mensch, um zu stehen, nur so viel Platz, dass er seinen Fuss darauf setzen kann. Wenn aber unmittelbar neben dem Fuss ein Riss entstände bis hinab zu der Unterwelt, wäre ihm dann der Platz, worauf er steht, noch zu etwas nütze ?"
Der Eine sprach : "Er wäre ihm nicht mehr nütze."
Der Andere sprach : "Daraus ergibt sich klar die Notwendigkeit des Unnötigen."

Chung Chen-yu : Nach Heidegger ist die Philosophie oder das Denken, die Rückkehr zur Herkunft. Obwohl sich die menschliche Kultur ontisch vielfältig entwickelt, bleibt die ontologische Ebene die ewige Sehnsucht des Denkens. Das Nicht-Tun (wuwei) und die Gelassenheit eröffnen eine besondere ontologische Dimension, um den Sachverhalt zu erleuchten : Beide sind negatives 'ethos'. Diese negative Ethik sucht nicht nach einer moralischen Ethik, sondern nach einer ursprünglichen Ethik, welche die Moral sich erzeugen lässt im Sinne des Daoismus, oder erscheinen lässt im Sinne Heideggers. Diese urprüngliche Ethik kann man als eine Brücke ansehen zwischen der ostasiatischen Lebensweisheit des Daoismus und der europäischen Weltoffenheit bei Heidegger.
Die Untersuchung der Gelassenheit bei Heidegger geschieht durch die Betrachtung weiterer zentraler Begriffe wie Nicht-Wollen, Lassen, Warten und Gegend, die im Aufsatz *Aus einem Feldweggespräch über das Denken* und im Aufsatz *Gelassenheit* von Heidegger verwendet werden. Das Lassen bzw. die Gelassenheit bedeutet dabei nicht Untätigkeit, sondern, genau wie das daoistische Nicht-Tun, ein höheres, oder vielleicht sogar das höchste Tun. Auch die Problematik der Zeitkritik gehört zum Thema Gelassenheit. Heidegger bestimmt das Wesen der modernen Technik durch das Ge-stell und versucht, ein passendes Verhalten zum Ge-stell zu finden.
Das Nicht-Tun und die Gelassenheit bezüglich verschiedener Aspekte haben viele Gemeinsamkeiten, aber auch viele Differenzen. Das Nicht-Wollen bei Heidegger, durch ihn nicht befriedigend erklärt, wird durch die Erörterung mittels der daoistischen Nicht-Struktur deutlicher. Sein bedeutet bei Heidegger Anwesen-lassen und dao bedeutet im Daoismus Erzeugen-lassen. Das Ge-stell und das 'youwei', beide als Licht verstanden, bedeuten gleichermassen keine blosse Helle, sondern ein zur Herkunft gehörendes, dunkles Licht. 'Wuwei' und Gelassenheit beziehen sich nicht auf ein überweltliches oder hinterweltliches Verhalten. Sie müssen vielmehr in jedem Augenblick, in jedem Ding in Erscheinung treten.

Der Weise, der in diesem Gespräch Heidegger repräsentiert, meint, dass das, was er mit der Besinnung über das Denken eigentlich wolle, das Nicht-Wollen sei. D.h., das Wesen des Denkens ist für ihn das Nicht-Wollen. Nach Heidegger ist das Wollen nicht nur ein Vermögen des Menschen, sondern vor allem auch eine Art des Willens. Er meint, dass das, was er wolle, das Nicht-Wollen sei. Wenn das Wollen oder der Wille die Wesensbestimmung der Metaphysik ist, enthält das Nicht-Wollen schon eine 'Negation', oder eine ‚Überwindung’ der Metaphysik. Den Weg, auf dem die Metaphysik zu ihrem Ursprung zurückkehren kann, bezeichnet Heidegger als das Nicht-Wollen. Das Nicht-Wollen kann aber nicht ausserhalb des Willens sein. Nur der erste Weg ist zugänglich. Heideggers Erklärung des Nicht-Wollens reicht nicht aus. In der abendländischen philosophischen Tradition findet er nicht genügend Inspiration, mit der er das Nicht-Wollen besser erörtern könnte. Andererseits will er aber auch die daoistischen Ideen nicht verwenden, weshalb in seinem Denken das Wesen des Nicht-Wollens im Dunkeln bleibt. Das Wesen des Denkens, das uns nur durch das Nicht-Wollen zugänglich wird, nennt Heidegger Gelassenheit. Der Wesenscharakter der Gelassenheit ist das Lassen. Das Lassen wird in einen Gegensatz gestellt zum Wirken. Denken und Lassen gehören zusammen. Etymologisch bedeutet Lassen 'Abstandnehmen von etwas' oder 'Raumgeben für etwas'. Wir geben den Dingen den Raum, in dem sie selbst erwachsen können oder in dem sie erscheinen können. Die Gelassenheit als die Urhandlung ist dem Nicht-Handeln, Nicht-Tun (wuwei) im Daoismus sehr ähnlich. Sie bedeutet das Sein-lassen des Seienden. Sie ist die Urhandlung des Daseins.
Was sollen wir tun, wenn wir das Lassen oder die Gelassenheit verwirklichen möchten ? Heidegger schreibt : "Wir sollen nichts tun, sondern warten".

Graham Parkes : Heidegger explicate the 'lassen' in 'Gelassensheit' along the lines of 'wuwei'. He may have been influenced here by the translation of Buber, who writes in the afterword or 'true doing' (das wahre Tun) as a 'not-doing' [Nichttun].
Corresponding to the distinction between 'wuwei' and 'youwei' activity is the distinction Heidegger makes between attitutdes and behavior based on 'Stellen' und 'Lassen'. 'Stellen' refers to the assertive activity of 'setting, putting, placing', while 'Lassen' connotes more harmony-inducing activities such as 'letting' and 'allowing', and is even said to be 'the relation to Being'. He characterizes the Western metaphysical tradition as being based on 'Stellen', and especially on the 'representing thinking' (vorstellendes Denken) of the subject of consciousness, by contrast with his own, open-to-the-call-of-Being thinking.
As the talk of 'the way' suggests, the solution is daoist in the way it 'lets both alternatives proceed'. The idea is to use technology but not let it claim us exclusively and thus distort, confuse, and ultimately devastate our nature. The 'simultaneous Yes and Not to the world of technology' Heidegger calls 'releasement toward things'. Along with ghis goes 'openness to the mystery', where the mystery refers to the uncanny way in which the meaning of the world of technology both announces itself and withdraws into concealment at the same time. [Heid106:S. 14, 16-18, 161-167,HeidM15:S. 27-28, 35]

1945 Heidegger, Martin. *Die Armut*. [Vortrag 1945].
Eckard Wolz-Gottwald : Heidegger schliesst seinen Vortrag mit der Forderung einer Besinnung, die aus 'dem Eigenen der Völker' entspringe. 'Dann' erst bedürfe es der Selbstbesinnung 'im wechselseitigen Gespräch der Völker miteinander'. Diese immer wieder betonte Voraussetzung des Wandels ins Eigene für einen fruchtbaren Dialog macht durchaus Sinn. Erst dieses ursprüngliche Fragen aus dem Eigenen bringt die notwendige Offenheit, die den Dialog zu einem schöpferischen Dialog macht. Einerseits fördert die Auseinandersetzung mit dem Fremden die Loslösung von den alltäglichen Denkstrukturen, fördert den Wandel zum Hervorgang des Eigenen. Andererseits bildet aber gerade die Offenheit eines so gewandelten Selbstverständnisses die Voraussetzung dafür, dass die Begegnung mit dem Fremden zur 'schöpferischen Auseinandersetzung' wird. Heidegger musste so auf die Suche nach den 'wenigen anderen grossen Anfängen' gehen, für die es sich für einen kreativen Dialog zu öffnen lohnte. Für einen in dieser Weise angestrebten kreativen Dialog boten sich vor allem die Phiosophien Asiens an, die am Projekt einer transformativen Philosophie arbeiten. Vor allem diejenigen asiatischen Philosophien zeigen sich als geeignet, die wie Heidegger von einer 'Seinsvergessenheit' des alltäglichen, vorstellenden Bewusstseins ausgehen, welche es durch einen transformativen Wandel zu durchbrechen gilt. Dieses transformative Denken kann er in besonderem Masse in den philosophischen Schriften des Taoismus oder der zen-buddhistisch orientieren Philosophie Japans finden. [Heid6:S. 101-102]

1946- Wolz-Gottwald, Eckard. *Die Wendung nach Asien* [ID D7183].
Eckard Wolz-Gottwald : Heideggers Interesse am asiatischen Geistesleben gilt keineswegs in seiner Gesamtheit. Seine Beschäftigung mit Asien beschränkt sich auf ganz bestimmt Traditionen des östlichen Denkens, wobei der Schwerpunkt auf der philosophischen Mystik Japans und Chinas liegt.
Heidegger selbst schätzt die Bedeutung dieser Auseinandersetzung mit der chinesischen Philosophie für sein eigenes Schaffen zunächst eher gering ein. Die zahlreichen Stellen, in [welchen er nach 1946 auf den Begriff des Tao oder Laozi Bezug nimmt, lassen dagegen auf einen nicht unbedeutenden Einfluss der chinesischen Mystik auf sein späteres Denken schliessen. Hierbei mag wohl nicht nur Laozis Rede vom 'wu', dem 'Nichts', von zentraler Bedeutung gewesen sein, die sich von den von Heidegger als 'Verkleinerung' Gottes angesehenen Versuchen der abendländischen Gottesbeweise abhebt. Es ist vor allem auch der Gedanke des Tao als 'Weg' hervorzuheben, der auf ihn, als dem Philosophen des Weges, eine gewisse Faszination ausgeübt haben muss. Es ist das Phänomen der Lebendigkeit des Weges, der den Substantialismus des Seins und den Nihilismus des Nichts transzendierend, eine dritte Möglichkeit ursprünglichen Philosophierens aufzeigt, wie sie auch Heidegger am Herzen liegt.
Gerade in der Wendung zur asiatischen Mystik sah Heidegger die Chance, aus dem 'Gefängnis' der abendländischen Metaphysik, des abendländischen 'Gestells', auszubrechen. In den ostasiatischen Sprachen hoffte er dann den 'äussersten Gegenpol' zu den indogermanischen Sprachen zu finden, zu den Sprachen, aus welchen die 'Technik' erwachsen sei. Wenn die abendländische Metaphysik den Wesensgrund ihres gegenständlichen Dankens im 'stellenden' Charakter ihrer Sprache hat, so könnte die Verwandlung des abendländischen Ge-stells gerade in der Hinwendung zur asiatischen Welt gefunden werden, die diesen Stell-Charakter gerade nicht hätte.
Dass die Auseinandersetzung mit der fremden Philosophie Asiens produktiv für den Weg der Wandlung des abendländischen Denkens sein kann, dies war jedoch nicht immer die Erfahrung Heideggers. Gegenläufig zur Wendung nach Asien ist auch die Betonung des Rückbezugs auf die eigene, griechische und deutsche Tradition zu finden. Wenn dann eurozentristische oder gar nationalistische Vereinseitigungen bei Heidegger zu finden sind, dann scheint dies der soeben aufgezeigten Offenheit gegenüber der asiatischen Philosophie in paradoxer Weise entgegenzustehen. [Heid6:S. 90, 93-96]

1946- Cho, Kah Kyung. Heidegger und die Rückkehr in den Ursprung [ID D19039].
Cho Kah Kyung : Stärker als bei den meisten in Asien vorgestellten Philosophen des Westens fand man bei Heidegger etwas für das östliche Lebensgefühl unmittelbar Ansprechendes vor. Drang doch seine Analyse des Daseins in die vor-logische Dimension der Befindlichkeit und Stimmung vor und brachte es zur Konfrontation mit dem Nichts, das sowohl für die buddhistische als auch für die taoistische Welterfahrung eine schlechthin tragende Bedeutung hat. Dabei liess man es auf differenzierte, begriffliche Bestimmung oder genaue historische Herkunft des Wortes weniger ankommen als auf metaphorische Übereinstimmung des Gemeinten. Ferner in der Aufhebung der schematischen Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, in der Rückgängigmachung der erkenntnistheoretischen Disjunktionen aller Art, in der radikalen Infragestellung des logozentrischen Bewusstseins – überhaupt in der Leidenschaft des die gesamte philosophische Überlieferung an ihrer Wurzel rüttelnden Umdenkens erkannte man zugleich die befreiend-fesselnde Wirkung Heideggers.
Vom östlichen Gesichtspunkt aus wurde die fast auf Anhieb geglückte, uneingeschränkte Eröffnung zu ihm gleichsam mit dem 'Vorurteil' begünstigt, dass das Neuartige und Befremdende an seinem Denken, das sich gegen die herkömmliche 'aristotelische' Logik sträubt, im Grunde etwas ganz Nützliches und Altvertrautes sei. Desgleichen mochte sich einem zen-buddhistische geschärften Ohr die mehr weisend als beweisend das Wahre plötzlich zum Aufleuchten bringende Sprache Heideggers wie eine Urstimme anhören, die vom Jenseits der künstlichen Scheidewand der westlichen und östlichen Grammatik her ertönt. Es muss diese Entdeckung der tief im viszeralen Bereich empfundenen Affinität gewesen sein, die die östlichen Besucher ihre Nähe zu Heidegger immer häufiger in persönlichen Bekenntnissen beteuern liess und die ihrerseits Heideggers Aufmerksamkeit zusehends auf die fernöstliche Tradition gelenkt hat. [Heid7:S. 301]

1947 Heidegger, Martin. *Platons Lehre von der Wahrheit : mit einem Brief über den 'Humanismus'* [ID D19795].
Heidegger schreibt : "So ist das Denken ein Tun. Aber ein Tun, das zugleich alle Praxis übertrifft. Das Denken durchragt das Handeln und Herstellen nicht durch die Grösse seines Leistens, sondern durch das Geringe seines erfolglosen Vollbringens. [Denken ist] dieses unscheinbare Tun."

Cho, Kah Kyung : Martin Heidegger arbeitet an dem Brief mit wenigen, aber aufschlussreichen Zeugnissen von Heideggers Lektüre des Laozi. Obwohl der Hinweis auf die denkwürdigen 'Bezüge zum Osten' zum ersten Mal anzutreffen ist, wurde darin weder Laozi noch Tao namentlich erwähnt. Trotzdem wurde die ganze Schrift von der Bildersprache Laozis, des 'Nichts-tuns' durchzogen.

Cho Kah Kyung : Als Heidegger im Humanismusbrief von den 'geheimnisvollen Bezügen zum Osten' sprach und diese Bezüge als eine denkwürdige Aufgabe der Zukunft erklärte, war er schon selbst mehrere Jahre unterwegs auf dem Wege der 'Zusammenarbeit' mit den Japanern. Nur der Rahmen einer angemessenen Zusammenfassung sollte noch gefunden werden.
Nachdem Martin Heidegger den Laozi gelesen hat, den Humanismusbrief geschrieben, denkt er über den Spruch des Anaximander nach.
Während Heidegger im 'ältesten' Spruch des abendländischen Denkens nach einem Wort fahndete, das uns über den Unterschied von Okzident und Orient hinweg von einer ursprungsnahen Seineserfahrung Zeugnis ablegt und in dem das wahre Mass-Verhältnis von Sein und Seiendem vorgedacht wurde, war er um diese Zeit von einem Wink geleitet, dass im chinesischen Taoismus der Unterschied zwischen dem 'Weg des Himmel' und dem Weg des Menschen in einer Weise zum Ausdruck kam, in der zugleich die 'Vergessenheit' dieses Unterschieds zum Angelpunkt des ganzen denkerischen Einsatzes von Laozi geworden ist. Einmal auf dem westlichen Weg, über den Spruch des Anaximander, ein anderes Mal auf dem östlichen Weg, am Leitwort des Laozi, suchte Heidegger in eine, von ihm als die 'einzige Quelle' gemutmasste, Seinserfahrung zu gelangen. Über den Spruch des Anaximander schrieb Heidegger eine geschlossene Abhandlung, dagegen liegen seine Gedanken über Tao als verstreute Hinweise im Humanismusbrief vor. [Heid4:S. 152-153, 157, 159-160,Heid7:S. 303]

1947 Heidegger, Martin. Aus der Erfahrung des Denkens. [Privatdruck 1947].
Heidegger schreibt : Nicht-Wollen bedeutet einmal ein Wollen, so zwar, dass darin ein Nein waltet, und sei es sogar im Sinne eines Nein, das sich auf das Wollen selbst richtet und ihm absagt. Nicht-Wollen heisst demnach willentlich dem Wollen absagen. Der Ausdruck Nicht-Wollen bedeutet sodann noch jenes, was schlechthin ausserhalb jeder Art von Willen bleibt.

Chung Chen-yu : Die Beziehung innerhalb der Gegend ist weder kausal noch horizontal-transzendental, weder ontisch noch ontologisch, sondern 'gegendmässig'. Heidegger nennt die Beziehung zwischen Gegend und Menschen das 'Vergegnis' und die Beziehung zwischen Gegend un Dang das 'Bedingnis'. Beide Verhältnisse sind aber dasselbe wie das 'Gegnen'. Das Gegnen richtet sich gegen 'Gegen', 'Gegenstehen', 'Gegenstand' und alle 'Gegner-schaft'. Bezüglich der Beziehung zwischen Menschen und Ding weist Heidegger nur darauf, dass diese Beziehung keine Subjekt-Objekt-Spaltung ist. Im Daoismus nennt man diese Beziehung ‚einander vergessen’ (xiang wang). [Heid106:S. 188]

1947-1954 Heidegger, Martin. *Poetry, language, thought*. (New York, N.Y. : Harper & Row, 1971).
Enthält :
The thinker as poet. = Aus der Erfarhung des Denkens. Privatdruck (1947).
The origin of the work of art. = Ursprung des Kunstwerks (1935, 1937, 1950, 1960).
What are poets for ? = Wozu Dichter. In : Holzwege (1951).
Building, dwelling, thinking. = Bauen, Wohnen, Denken. (1954). In : Vorträge und Aufsätze. (Pfullingen : Neske, 1954).
The thing. = Das Ding. In: Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, Bd. 1 (1951). [Vortrag München 1950].
Language. = Die Sprache. [Vortrag Bühlerhöhe 1950].
Poetically man dwells. = Dichterisch wohnet der Mensch. In : Akzente ; Bd. 1 (1954). [Vortrag Bühlerhöhe 1954].

Archie S. Graham : These texts are important not just because they present an alternative to the traditional perspective on art and poetry, but also because they contain Heidegger's philosophy of language, which, though it still employs a modified version of the analytical method, testifies to a remarkable divergence from the rationalistic tradition of the West. In fact, it introduces what amounts to a radical form of Zen. This claim is not a historical one based on establishing and documenting Heidegger’s meetings with Japanese scholars, whoever they were, or his presumed access to Zen texts. It is a philosophical claim – one that relies on identifying fundamental conceptual similarities and consistencies between Heidegger and Zen, while at the same time tracing their significance in the context of Heidegger's thought in particual and Western philosophy in general. I don't mean Heidegger is attempting literally to interpret Zen for the West, but rather that his approach to the development of philosophical thinking in general is a new development in the Western context in that is closely approaches Zen in both method and aim. When I say Heidegger's Zen is radical I don't mean 'extreme', but rather that he ‘goes to the philosophical roots’ – without importing the entire belief-system of Buddhism itself.

Just as Heidegger assigns the highest ontological status to art, establishing it not as the reflection of beauty but as an avenue to truth, so D.T. Suzuki and other Zen writers assign the same ontological status to the ancient art of the tea ceremony, cha-no-yu, which consists of deceptively simple acts involving and pertaining to making tea, serving and drinking it, and cleaning up afterwards. In the same way that Heidegger thinks truth is fused with the artist's active disclosure of what is, Suzuki believes the practice of tea-drinking is coincidental with truth. Heidegger's notion of truth, which is addressed in his philosophy of art and developed in his subsequent lectures on language, echoes that of Zen in three important respects. Both Heidegger and contemporary Korean Zen master, Seung Sahn, for instance, explicitly define truth in contrast to the predominant Western model of truth, which posits truth as propositional rightness, representation of reality, or correspondence with fact. Truth in this sense simply fails to put us in touch with being. Second, both think that truth is an experiential engagement of the present. This is the implication in both Heidegger's claim that truth 'happens' and Seung Sahn's that it ivolves 'direct pointing'. Third, Heidegger and Seung Sahn argue that truth is ultimately inscrutable. For Heidegger, it is the 'unconcealment of concealment', while for Seung Sahn it is 'beyond words'. Heidegger's notion of truth involves an interesting twist, one which serves to bring him closer to Zen : 'The lighting in which what is stands is in itself at the same time concealment'. Seung Sahn arrives at the same point as Heidegger does : Truth involves the recognition that there is something fundamentally inscrutable about the human experience of the present, and that this takes priority. Both acknoweldge the ontological superiority of the unknown over the known, where the known is understood in terms of a body of propositions, explanations, and arguments.

In his reference to the truth, Heidegger seems compelled to resort to paradoxes such as 'the concealment of unconcealment' and 'truth is untruth'. He makes use of somewhat more poetic paradoxes that are distinctly reminiscent of some of the most well-know Zen oxymorons used to refer to the moment of enlightenment. This is where Heidegger's divergence from the Western tradition and his communion with Zen is truly highlighted. Both are concerned with the limitations of language in respect to its capacity to convey truth. Heidegger's propensity for paradoxes distinctly echoes the same think in Zen, and his insistence on the need to experience these rather than attempt to explain them, is a remarkable restatement of their Zen function. This does not mean, that Heidegger is any more irrational or mystical than is Zen. There is logic to the paradoxical utterances in both.

In both the later Heidegger and Zen, the reliance on ratiocination is replaced by a commitment to poetry or poetic language as the primary means of attaining truth. He refers to the poetic exercise as 'thinking-experience', and Zen master Dôgen associates it with an exalted kind of seeing. It is in Heidegger's treatment of poetry as something that involves, above all, an experience of being, that we can see the Zen once again in his philosophy.

It is in respect to how Heidegger conceives of coming to this poetic experience-with language, that we once again see how intimately connected his philosophy is with Zen, inasmuch as this process requires a shift in the orientation of thinking away from questioning

to listening. While Heidegger by no means denies the validity of asking questions in the search for understanding, he nonetheless revises its status relative to the quest for the experience of truth. The rejection, in both Heidegger and Zen, of the priority of ratiocination in the pursuit of ultimate truth, it will come as little suprise that the two are in agreement about what takes precedence instead : poetry. While Heidegger clearly tries to reclassify poetry as a special kind of philosophical thinking, Suzuki and other Zen writers tend to view the poetry of Zen as something quite separate from philosophy : "Zen naturally finds its readiest expression in poetry rather than philosophy, its poetic predilection is inevitable". Heidegger and Zen are more or less in agreement about the fact that a 'poetic kind of philosophizing' is of the highest value in the search for truth.
Heidegger's philosophy of art, truth, and language seems to be consitent with Zen on matters of fundamental principle. The climax of this coincidences resides in his definition of the pursuit of truth in terms of the 'attainment of the way' which leads, not to knowledge of, but to experience with being. He describes this experience, furthermore, in a way that is reminiscent of the way Zen writers have described the experience of 'satori' – as a transformative experience that liberates us from entanglement with language and puts us in touch with the emptiness that is also the fullness of being. All the italicized terminology is Heidegger's own, but it is also key terminology in Zen. Heidgger's main concern in the later essays on language, is to prepare us for the possibility of undergoing the poetic experience with the work, the hearing of the 'peal of stillness' in its saying. It is in this respect that the connection between Heidegger and Zen becomes most explicit. He tells us in language that could have been written by a Zen master, 'to experience something means to attain it along the way, by going on a way'.
Heidegger seems to come into communication with Zen in what may be called a kind of 'post-rationalistic' phenomenology with a strong empirical strain. Neither Heidegger nor Zen eliminate the need for reason and empirical observation in the quest for truth. On the contrary, both make effective use of reason to demonstrate the limitations of reason in the search for truth, and both acknowledge the priority of sense-experience in attaining it. [HeidM16:S. 503, 506-509, 511, 516, 518, 520, 522-523, 533, 538]

1949 Martin Heidegger sendet an Karl Jaspers : die Rede *Was ist Metaphysik*, den Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* und den *Brief über den Humanismus* an Karl Jaspers.
Jaspers antwortet : "Ich helfe mit etwa mit Erinnerungen an Asiatisches, zu dem ich all die Jahre gern gegangen bin, wohl wissend, nicht eigentlich einzudringen, aber auf eine wundersame Weise von dort her erweckt. Ihr 'Sein', die 'Lichtung des Seins', Ihre Umkehrung unseres Bezuges zum Sein in den Bezug des Seins zu uns, das Übrigbleiben des Seins selbst – in Asien glaube ich davon etwas wahrgenommen zu haben. Dass Sie überhaupt dahin drängen und, wie Ihre Interpretation von Sein und Zeit aussagt, immer gedrängt haben, ist ausserordentlich".
Heidegger schreibt zurück : "Was Sie über das Asiatische sagen, ist aufregend ; ein Chinese, der in den Jahren 1943-44 meine Vorlesungen über Heraklit und Parmenides hörte (ich las damals nur noch einstündig Interpretationen weniger Fragmente), fand ebenfalls Anklänge an das östliche Denken. Wo ich in der Sprache nicht einheimisch bin, bleibe ich skeptisch ; ich wurde es noch mehr, als der Chinese, der selbst christlicher Theologe und Philosoph ist, mit mir einige Worte von Laotse [Laozi] übersetzte ; durch Fragen erfuhr ich erst, wie fremd uns schon das ganze Sprachwesen ist ; wir haben den Versuch dann aufgegeben."
Trotzdem bliebe hier (im Übersetzen zwischen dem Europäischen und dem Ostasiatischen) etwas Erregendes, das wesentlich sei für die Zukunft. Die Anklänge an das Ostasiatische in seinen eigenen Schriften hätten 'vermutlich eine ganz andere Wurzel'. [Heid15:S. 108]

1949 / 1957 Heidegger, Martin. Bremer und Freiburger Vorträge [ID D19796].
Heidegger schreibt : "Das Licht ist nicht mehr Lichtung, wenn das Lichte in eine blosse Helle, 'heller als tausend Sonnen', auseinanderfährt. Schwer bleibt es, die Lauterkeit des Dunklen zu wahren, d.h. die Beimischung der ungehörigen Helle fernzuhalten und die dem Dunkel allein gemässe Helle zu finden. Laotse [Laozi] sagt : 'Wer seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt'."

Chung Chen-yu : Heidegger verweist deutlich darauf, dass sein Denken von Laozis Rede von Dunkel und Licht beeinflusst ist. Das dunkle Licht ist die Identität, d.h. die Unzweiheit von Licht und Dunkel. Diese Unzweiheit stellt sich im Denken Laozis und Heideggers in mehreren Aspekten dar : Z.B. darin, dass die Gelassenheit die Unterscheidung von aktiv und passiv überwindet. Die Gelassenheit ist nicht mehr das aktive Wollen, sondern das Nicht-Wollen. Sie ist die aktive und zugleich die passive Aktivität. [Heid106:S. 225-257]

1950 Heidegger, Martin. *Das Ding* [ID D19797].
Laozi schreibt in Kap. 11 des *Dao de jing* übersetzt von Richard Wilhelm : 'Dreissig Speichen umgeben eine Nabe. In ihrem Nichts besteht des Wagens Werk. Man höhlet Ton und bildet ihn zu Töpfen : In ihrem Nichts besteht der Töpfe Werk. Man gräbt Türen und Fenster, damit die Kammer werde : In ihrem Nichts besteht der Kammer Werk. Darum : was ist, dient zum Besitz, Was nicht ist, dient zum Werk'. Victor von Strauss übersetzt : 'Gemäss seinem Nicht-sein ist des Gefässes Gebrauch'.

Heideger sagt : 'Wand und Boden, woraus der Krug besteht und wodurch er steht, sind nicht das eigentlich Fassende. Wenn dies aber in der Leere des Kruges beruht, dann verfertigt der Töpfer, der auf der Drehscheibe Wand und Boden bildet, nicht eigentlich den Krug. Er gestaltet nur den Ton. Nein – er gestaltet die Leere. Für sie, in sie und aus ihr bildet er den Ton ins Gebild. Der Töpfer fasst zuerst und stets das Unfassliche der Leere und stellt sie als das Fassende in die Gestalt des Gefässes her. Die Leere des Kruges bestimmt jeden Griff des Herstellens. Das Dinghafte des Gefässes beruht keineswegs im Stoff, daraus es besteht, sondern in der Leere, die fasst.'

Otto Pöggeler : Der Vortrag wurde im Kreise von Werner Heisenberg und den Brüdern Jünger gehalten. Eine längere Diskussion mit Studenten führte hin zu Laozi, obwohl dessen Name nicht mit dem Beispiel des Kruges verbunden worden war.
Heidegger zeigte nun, dass bei einem Krug nicht ein 'Sein' das Entscheidende ist, das man etwa als 'Form' vom Krug abnimmt, sondern die 'Leere', mit der der Krug fasst, für die alle Form brauchbar sein muss. Mit dieser Leere, diesem Nichts, fasst der Krug und schenkt der Krug : das Wasser, den Wein. Wasser und Wein sind dem Leben notwendig ; der Opferguss kann die Welt in eine heilige verwandeln. So gehört die Erde mit dem Himmel zusammen, der die Weintraube aus der Erde herauslockt ; die Sterblichen verstehen sich vom Heiligen und von den Göttlichen her. Ein Ding, wie der Krug eines ist, versammelt Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen in ihr 'Geviert'. Gerade diese Sicht des Kruges von seiner Leere und nicht vom ‚Sein’ her wird durch den 11. Spruch des Laozi gestützt, der die Brauchbarkeit des Kruges in der Angemessenheit seiner fassenden Leere findet.

Walter Strolz : In einer Besinnung auf das Wesen des Dings gibt Heidegger eine Phänomenologie des Kruges als Gefäss. Es ist weder eine ästhetische noch eine Betrachtung mit kunstphilosophischer Absicht. Der Text steht im geschichtlichen Zusammenhang des Geschehens, das mit dem Abwurf der ersten Atombombe eingeleitet wurde und nach Heidegger als die bisher gefährlichste Auswirkung der wissenschaftlich-technischen Objektivierung der Natur zu verstehen ist. Diese Denkweise gehört in ihrer eigenen Möglichkeit und neuzeitlichen Machtentfaltung zur Geschichte der 'Seinsvergesenheit', die mit der fortschreitenden Entmachtung der Physis zusammenfällt. Für Heidegger ist die Notwendigkeit der Rückkehr zu einem anderen Anfang die denkerische Antwort auf diese geschichtliche Lage. Die Ding-Besinnung ist ein Teil dieser Blickbahn. Am Beispiel des Kruges vergegenwärtigt Heidegger, was es bedeutet, das Ding als Ding zu verstehen, das heisst aber, es aus seinem Gegenstandsbezug für ein erkennendes Subjekt zu befreien, das Ding es selbst sein zu lassen, anstatt in ihm immer nur den Gegenstand eines vorstellenden Selbstbewusstseins zu sehen. Der Krug ist im landläufigen Verständnis ein hergestellter Gegenstand und sonst nichts. Wie aber steht es mit der Möglichkeitsbedingung dieses Herstellens ? Beruht sie nur im Vorhandensein des Tons und in der Fähigkeit des Töpfers, ihn zu formen ? Ist der Krug nur ein Gegenstand des Kunsthandwerks ? Wird dieses Ding also nur durch die den vorhandenen Ton gestaltende Hand des Menschen zu einem festen Gebilde aus Wand und Boden ? Erhält es nur durch sie Stand und Fassungskraft ?

Graham Parkes : In response to 'the annihilation of things as things' that scientific knowledge has promoted, Heidegger undertakes an extended consideration of what a particular thing, a jug, is in its thingness, as a thing. The jug comes from the 11th chapter of the Laozi, where together with two other things hat require emptiness in order to function (a cartwheel and a room) it works as an image of 'dao'. What is for Heidegger essential to the jug, the emptiness it encloses, is a phenomenon that science, which always focuses on something rather than nothing, is unable to explain. Science only tells us, unhelpfully, that the apparent emptiness is actually full of air. But Heidegger pursues his discussion of the jug's emptiness further, delineating its relations to its context, to the point where the thing is deen to 'gather the fourfold' of heaven and earth, gods and mortals. In bringing about the fourfold, moreover, 'the thing things world'. Here we arrive at a perfectly daoist undertstanding of the thing in the world as 'de' in the context of dao, a particular focus of energies in the larger force-field of the universe, in and through which the whole can be sidcerned. [Heid13:S. 91-92,Heid15:S. 110,Heid14:S. 406,HeidM15:S. 33]

1952 Hecker, Hellmuth. *Ein Spaziergang mit Heidegger* [ID D19798].
Hecker : Eine wichtige Frage : Haben Sie sich auch mit östlicher, d.h. mit indischer und chinesischer Philosophie befasst ?
Heidegger : Kaum. Die sprachlichen Schwierigkeiten mit den Übersetzungen sind zu gross. Ich sehe, welche Schwierigkeiten sich schon beim Griechischen auftun ; man müsste schon jung anfangen, um in jene Sprachen einzudringen. Zur chinesischen und japanischen Welt habe ich einfach keinen Zugang. Sein und Zeit ist ins Japanische übersetzt worden, aber über das 'Wie' vermag ich nicht zu urteilen. Mit unseren logistisch-grammatischen Begriffsapparat können wir manche Worte nicht scharf fassen. Wenn ich z.B. die Übersetzungen aus dem Chinesischen von Richard Wilhelm lese, so sehe ich, dass er völlig im Rahmen der Kantischen Philosophie an die Übersetzung herangegangen ist. Aber ein Wort muss schwingen.
Hecker : Man übersetzt eben in den alteingefahrenen Geleisen der Subjekt-Objekt-Vorstellung…
Hecker : In der östlichen Philosophie gibt es jedoch sehr wichtige Dinge.
Heidegger : Gewiss, aber wir müssen von unserm abendländischen Denken her die Fragen entwickerln. Es muss erst einmal unsere bisherige Philosophie frag-würdig werden. Für den Prozess der Begegnung zwischen Okzident und Orient setzte ich 300 Jahre an.
Hecker : Aber Ansätze sind heute schon vorhanden.
Heidegger : Sicher. Ich habe manchen Chinesen und Japaner kennengelernt. Zum Teil haben sie bei mir gehört – schon in der Zeit, als ich noch bei Husserl Assistent war. Sie haben alles begierig aufgenommen, aber man wusste nie, was sie eigentlich dachten.
Hecker : In der indischen Philosophie finden sich überigens erstaunliche Parallelen zu ihren Gedanken.
Heidegger : Das kann ich mir wohl denken. Auch sprachlich ist dort vieles einfacher. Aber Schopenhauer und seine Nachfolger haben manches verwirrt. – Es gibt, glaub ich, noch viele Schriften, die gar nicht übersetzt, aber bedeutend wären. – Sehr wichtig ist auch der Einbruch der Technik in den Osten, z.B. in China. Wichtiger als der ganze Kommunismus ist die Technik ! [HeidM8]

1953-1954 Heidegger, Martin. *Aus einem Gespräch von der Sprache : zwischen einem Japaner und einem Fragenden* [ID D19799].
Heidegger schreibt : "Der Ausblick für das Denken, das dem Wesen der Sprache zu entsprechen sich abmüht, bleibt in seiner ganzen Weite noch verhüllt. Darum sehe ich noch nicht, ob, was ich als Wesen der Sprache zu denken versuche, auch dem Wesen der ostasiatischen Sprache genügt, ob am Ende gar, was zugleich der Anfang würe, ein Wesen der Sprache zur denkenden Erfahrung gelangen kann, das die Gewähr schenkte, dass europäisch-abendländisches und ostasiatisches Sagen auf eine Weise ins Gespräch kämen, in der solches singt, das einer einzigen Quelle entströmt ?"

Tezuka Tomio : Die Darstellung dieses Dialogs zeigt eine Gangart, in der der Besucher aus dem Osten das vom Hausherrn schon lange Durchgedachte (was von uns als östlich zu bezeichnen wäre) im grossen und ganzen bestätigt und infolgedessen sich keine neuen Gedanken mehr im Verlauf des Gesprächs entfalten. Es ist eine erneute Darlegung des vom Hausherrn bereits zu Ende Gedachten, an der vielfach die Züge einer Apologie fühlbar werden.

Cho Kah Kyung : Die Unterhaltung drehte sich u.a. um die Wesensbestimmung der Sprache. Heidegger fragte nach der Wortbedeutung des 'Kota ba', 'Sprache' auf Japanisch. Das ganze Gespräch mit einem Ostasiaten ist deswegen bedeutsam, weil Heidegger bisher als einziger Philosoph im Westen es gewagt hat, nicht historisch, sondern sachlich seine Hauptgedanken zu denen der östlichen Welterfahrung in ein Verhältnis zu setzen, aber jenseits der etwas übertrieben mystifiziert wirkenden Begegnungsmotive krankt es im allgemeinen daran, dass die beiden Parteien sich bereits auf das Sprechen der selbigen Sprache eingelassen, haben, mit dem mageren Ergebnis, dass der Fragende im Grunde nur des Gegners Hellhörigkeit für seine eigene Sprache bestätigt hat. Heidegger wählte das Gespräch als Format und Voraussetzung seines Denkens, um im Miteinanderdenken mit einem Partner über eine 'gemeinsame Sache' nachzudenken.
Tatsächlich legte er selbst an Ort und Stelle als er als 'Fragender' dem japanischen Besucher gegenübersass, die gleichlautenden Worte 'unausweichlich gewordene Begegnung' seinem Gast in den Mund. Dagegen fehlte, selbst für die vereinzelnten Passagen, in denen Heidegger auf das wichtige chinesische Wort Tao zu sprechen kam, jede Auskunft über den etwaigen personalen oder sachlichen Behelf, woraus man vorläufig geschlossen hätte, welcher Art die 'Belehrung' gewesen ist, die er den Chinesen verdankt haben soll. Eine Zeit lang wusste man daher nur aus zweiter Hand, wie sehr Heidegger doch das sprachliche Problem des Chinesischen ernst nahm, und wie er bei seinem Versuch, sich in die Texte Laozis hineinzuarbeiten, sich nicht immer nur auf europäische Übersetzungen des Dao de jing und Sekundärliteratur stützte.
Während so die publik gewordenen Belegstellen des west-östlichen Gesprächs bei Heidegger fast ausschliesslich die japanische Signatur trugen, war es am Ende nicht irgendein zen-buddhistischer Gedanke aus der 'ästhetischen' Überlieferung Japans, was nachhaltig Heideggers Besinnung begleitete und so seinen Denkweg zu dem werden liess, an dessen Rande wir die Fragen stellen : Wie und auf welchem Wege sonst, wenn überhaupt, ist das 'Geheimnisvolle' der Bezüge zum Osten als ein solches bewahrt und auf welchem Weg sonst und inwieweit ist der 'Unausweichlichtkeit' der Bewegung mit der osatsiatischen Welt mit einer ihr gemässen 'Ent-schlossenheit' und Offenheit zum gemeinesamen Gespräch entgegnet worden ? Sollte es sich schliesslich nicht für ein sich stets unterwegs wissendes Denken geziemt haben, dass bei jenem 'Gespräch von der Sprache' mit einem Japaner bloss 'einige Schritte auf einem Gang versucht' worden sind ?. Sollte es aber nicht, mehr noch für ein über 'die geheimnisvollen Bezüge zum Osten' sinnendes Denken, sich geziemt haben, dass ihm am Ende ein einfaches chinesisches Wort, nämlich Tao, zum Leitwort geworden ist auf dem Wege der west-östlichen egegnung, die ein anderer Gang und ein anderer Versuch genannt zu werden verdient, weil dadurch das 'Gespräch' einige Schritte näher dem Ziel gebracht worden ist, und weil man daraus 'mehr gelernt' hat ? Was ist die Form des Gesprächs, wenn von keinem Zwiegespräch Heideggers die Rede ist, weder mit Laozi noch mit einem zeitgenössischen Chinesen ? Das bekannte Frage-und-Antwort-Schema, das Heidegger anhand der philosophischen Texte anderer zur Explikation seiner eigenen Gedanken und zur Befragung der 'gemeinsamen' Sachen angewandt hat, erklärt die Form des Gesprächs, das wir auch seiner 'Begegnung' mit Laozi zugrunde legen dürfen. Aber vielleicht war ihm der regionale Unterschied von Japan und China von untergeordneter Bedeutung. Überhaupt ist die Gegenüberstellung von Osten und Westen, von Morgenland und Abendland, nicht geographisch, sondern ‚seinesgeschichtlich’ gedacht, d.h. je nach der Nähe und Ferne zum Ursprung. Der so gedachte Ursprung wäre kaum der Ort, aus dem etwas, wie die Geburt eines Individuums zu einem chronologisch festlegbaren Zeitpunkt, entstanden ist. Er ist vielmehr der metaphorische Sinn des gründenden Geschehens der Wahrheit selbst.

Reinhard May : Der Bericht vermittelt uns den Eindruck eines sachlich auf hohem Niveau geführten Gesprächs, das aber keineswegs mit dem identisch ist, was Heidegger im Sammelband *Unterwegs zur Sprache* der Öffentlichkeit präsentiert hat. Vermutlich hat er das konzentriert geführte Gespräch als eine günstige Gelegenheit betrachtet, seinem japanischen Gast, der die deutsche Sprache erwiesenermassen ungewöhnlich gut beherrschte, wohlüberlegte Sachfragen zu stellen. Tezukas Antworten hat er dann auf der Stelle notiert, möglicherweise zwecks geplanter späterer Ausarbeitung eines eigenen Textes. Unter Berücksichtigung von Tezukas Darlegungen im Nachwort wird klar, dass Heidegger unter Verwendung einer Vielzahl einschlägiger Informationen und geeigneter Textvorlagen einen stofflich anspruchsvollen Dialog erfunden hat. Denn bis auf ganz wenige Passagen handelt es sich nicht einmal um eine annähernd grosszügige Wiedergabe des tatsächlich geführten Gesprächs mit Tezuka. Es mangelt jegliche Authentizität. Das Gespräch mit Tezuka scheint für Heidegger vielfach eine Inspirationsquelle gewesen zu sein. Das Ergebnis ist insoweit eine ungewöhnliche Präsentation des Heideggerschen Denkens.
Heidegger schreibt : "Der bislang ungedruckte Text entstand aus einem Gepräch… veranlasst durch einen Besuch von Professor Tezuka". Dieser Besuch fand erst 1954 statt, so dass wir uns fragen können, was Heidegger zu der so ungenauen Zeitangabe bewogen haben mag. Fest steht : Er hat einen Dialog erfunden.
Heidegger behandelt zwei Themenkreise : Erstens 'iki' in Verbindung mit Fragen zur Ästhetik und Eigenart der ostasiatischen Kunst. Zweitens : Das Wesen der Sprache im Zusammenhang mit dem japanischen Wort für Sprache 'kotoba'.
Heidegger spricht von einem Geständnis, nachdem er, d.h. sein Japaner, gesagt hat : 'Soweit ich dem, was Sie sagen, zu folgen vermag, ahne ich eine tiefverborgene Verwandtschaft mit unserem Denken, gerade weil ihr Denkweg und seine Sprache so ganz anders sind'. Worauf Heidegger in der Rolle des Fragenden den fingierten Dialog pointiert mit den Worten fortsetzt : 'Ihr Geständnis erregt mich in einer Weise, dass ich ihrer nur dadurch Herr werde, dass wir im Gespräch bleiben'. Alles Vorausgehende und das Folgende ergibt materiell in ausgewählten Passagen 'sein' Geständnis. Dabei muss man natürlich in Betracht ziehen, dass zu solchen Aussagen nur jemand in der Lage ist, der sich bereits gut und gründlichen im ostasiatischen Denken auskennt.

Walter Strolz : Gibt es einen Weg, eine Denkmöglichkeit, sich diesem Quell, dem Ursprungsort der verschiedenen Sprachwelten, zu nähern ? Eine Antwort ist nicht nur deshalb schwierig, weil die Übermacht europäisch bestimmter Vorstellungsweisen das kaum erst begonnene Gespräch mit dem Zen-Buddhismus belastet, sondern weil nach Heidegger der Prozess der 'vollständigen Europäisierung der Erde und des Menschen' durch das wissenschaftlich-technische Weltverständnis den Einblick in das alles Seiende in seiner Seiendheit durchwaltende Verhältnis von Sprache und Sein, Sprache und Stille, Botschaft und Botengang verstellt.
Was ergibt sich aus der fundamentalen Einsicht, dass 'erblickendes Vernehmen' und nicht vorstellendes Begreifen der Urakt der Erkenntnis ist, für die west-östliche Begegnung ? Erst aus der Abkehr vom setzenden, vorstellenden, begrifflich festgefahrenen Danken, ergibt sich die Möglichkeit, seiner Sprach- und Seinsvergessenheit inne zu werden und von hier aus in ein Entsprechungsverhältnis zum Tao oder zum Zen zu gelangen.

Ohashi Ryôsuke : Der Ort, an dem sich die Bedeutung der ostasiatischen Welt für Heidegger noch dringender zeigt, ist die Frage nach der Sprache. Seine Formulierung, die Sprache sei das 'Haus des Seins', ist sehr bekannt geworden, aber man bemerkt nicht immer, dass er selbst diese Formulierung auf die abendländische Sprache beschränkt und ihre Gültigkeit für die ostasiatische Sprache offen lässt. Heidegger schreibt : 'darum sehe ich noch nicht, ob, was ich als Wesen der Sprache zu denken versuche, auch dem Westen der ostasiatischen Sprache genügt'. Der Vorbehalt Heideggers bezüglich der ostasiatischen Sprache betrifft auch die Tragweite seines Denkens überhaupt. Denn wenn das von ihm gefasste Wesen der Sprache, das Haus des Seins, nicht von der ostasiatischen Sprache gilt, oder zumindest die letztere ein 'ganz anderes Haus ist', dann muss es sich mit der 'Seinsgeschichte' und der Technik als Vollendung der Metaphysik in der ostasiatischen Welt anders als im Abendland verhalten. Auch wenn die Technik über den ganzen Erdball herrscht, besteht die Möglichkeit, dass sie in der ostasiatischen Welt eine vordergründige Welt bleibt. Dann müsste, wenn von einem 'andern Anfang' die Rede ist, nicht nur das 'Andere' zum ersten Anfgang, sondern auch das 'Andere' zur abendländischen Welt überhaupt mitgedacht werden. [Heid4:S. 147-151,Heid7:S. 302-304,Heid10:S. 27-28, 66,Heid12:S. 131,Heid13:S. 92-93, 97-99,Heid15:S. 113]

1953-1955 Hecker, Hellmuth. Heidegger und Schopenhauer [ID D19230].
Hecker schreibt : In seinem Vortrag von 1953 über Nietzsches Zarathtustra findet sich eine der wenigen Stellen im Werk Heideggers, wo der Buddhismus erwähnt wird, und zwar hier im Zusammenhang mit Schopenhauer. Heidegger fragt sich hier:
"Doch worin besteht diese Erlösung vom Widerwillen gegen das 'Vergehen'? Besteht sie in einer Befreiung vorn Willen überhaupt? Im Sinne Schopenhauers und des Buddhismus? Insofern nach der Lehre der neuzeitlichen Metaphysik das Sein des Seienden Wille ist, käme die Erlösung vom Willen einer Erlösung vom Sein und somit einem Fall in das leere Nichts gleich."
Nachdem dieser Vortrag 1954 veröffentlicht war, fragte ich am 29. 1.1955 brieflich bei Heidegger an:
"Sollen Schopenhauer und der Buddhismus gleich gesetzt werden? Schopenhauer hat doch vom Buddhismus wegen der mangelnden Quellen nur einen sehr fragmentarischen Eindruck gewinnen können. Alles, was er über den Buddhismus sagt, gründet sich nicht auf ein Studium der Urtexte, sondern auf Kommentare und Kompilationen. Daher läßt sich auf Grund der Ausführungen Schopenhauers in keiner Weise ein seinsgerechtes Bild des Buddhismus gewinnen."
Ich berichtete ihm, daß ich schon verschiedentlich gefragt worden sei ob von ihm, Heidegger, Ausführungen über das Denken Schopenhauers existierten. Als ich das hätte verneinen müssen, schrieb ich ihm, sei ich weiter gefragt worden, 'worin der Grund läge, daß Sie [Heidegger] die Grund-gedanken aller wesentlichen Denker des Abendlandes herausgeschält hätten, aber Schopenhauer nicht berücksichtigten'.
Heidegger schrieb mir am 16. 2.1955. Seine Antwort, die schon z.T. oben zitiert wurde, sei hier im Zusammenhang vollständig wiedergegeben:
"1. Die Erwähnung Schopenhauers und des Buddhismus geschieht an der genannten Stelle aus der Perspektive Nietzsches in dem Sinne, wie N. beide gesehen hat.
2. Daß der Buddhismus, u. nicht weniger das chinesische und japanische Denken, einer ganz anderen Auslegung bedarf, die frei ist von den Vorstellungen des 18. u. 19. europäischen Jahrhunderts, bedarf im Hinblick auf meine Bemühung um die antike Philosophie keiner weiteren Erörterung. Zu beiden fehlen mir die Voraussetzungen.
3. Bevor man zu Schopenhauer Stellung nimmt, muß man Fichte - Schelling - Hegel durchdacht haben. Schopenhauers Poltern gegen diese Denker ist nur ein Beweis seiner völligen u. außerdem verflachenden Abhängigkeit von ihnen. Schopenhauers Interpretation von Platon u. Kant ist in jeder Hinsicht -unzureichend. Aber er hat den Stil des 19Jahrh. glänzend getroffen u. ist für viele Leser heute noch anregend. Vielleicht ist meine Notiz einseitig. Ich lasse mich gern eines Besseren belehren." [Heid114]

1954 Tezuka Tomio besucht Martin Heidegger in Freiburg i.B. um sich seine Erläuterungen zur Bedeutung des gegenwärtigen Christentums für die europäische Kultur anzuhören. Heidegger stellt ihm verschiedene Fragen zur japanischen Denkweise, Sprache und Kunst. Heidegger erwähnt Kuki Shûzô und Suzuki Daisetsu und bekundet, dass er sich für das der weiten Welt offene Zen-Denken interessiere. Er sagt : 'Ost und West müssen in einer derartigen Tiefe zu einem Gespräche finden. Oberflächlichen Erscheinungen nachzujagen und so etwas wie Interviews zu geben, ist nutzlos'. [Heid10:S. 83, 85, 93]

1954 Heidegger, Martin. *Die Frage nach der Technik* [ID D19800].
Otto Pöggeler : Werner Heisenberg hat in seinem Vortrag *Das Naturbild der heutigen Physik* [In : Universitas 9 (1954)] an Zhuangzis Gleichnis vom Ziehbrunnen errinnert : der Ziehbrunnen wird vom alten Gärtner abgelehnt ; wer nämlich Maschinen benutzt, arbeitet maschinenmässig, und wer maschinenmässig arbeitet, bekommt ein Maschinenherz, so dass die Einfalt verloren geht, die einverstanden ist mit dem Tao. Heisenberg selber meinte, die heutige Gefahr liege darin, dass wir in der naturwissenschaftlich-technischen Welt nur noch uns selbst begegneten oder den Dingen nur so, wie wir sie hingenommen hätten in die von uns aufgebaute Welt. Diese These hat Heidegger in seinem Vortrag korrigiert : Wir begegnen in der nur noch technischen Welt gerade nicht mehr uns selbst, nämlich nicht mehr der Herausforderung, die in der technischen Welt liegt. Die Begegnung mit dieser Herausforderung aber sollte dazu führen, das technische Verfügen über die Dinge in seinen Grenzen als einen geschichtlichen Auftrag und so als eine Möglichkeit unter anderen anzunehmen. Wir können nicht zurück zu einer unberührten Natur ; auch die Atomkraft ist ja etwas Natürliches : würde sie einmal eine kurze Zeitlang nicht in der Sonne tätig sein, dann würde alles Leben auf der Erde erlöschen. Der Ziehbrunnen, den der Gärtner als eine tote Maschine abtat, ist für Heidegger in einer anderen geschichtlichen Situation gerade nicht tote Maschine. Selbst von den Halbautomaten der Windmühlen sagt er, sie seien den Winden noch unmittelbar anheimgegeben, fügten sich also der Natur und 'stellten' die Natur nicht nur für die Ausbeutung. [Heid14:S. 396]

1954 Heidegger, Martin. *Die Einzigkeit des Dichters*. In : Vorträge und Aufsätze (1954).
Heidegger schreibt : "Dreissig Speichen treffen die Nabe, Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein des Rades. Aus dem Ton ent-stehen die Gefässe, Aber das Leere in ihnen gewährt das Sein des Gefässes. Mauern und Fenster und Türen stellen das Haus dar, Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein des Hauses. Das Seiende ergibt die Brauchbarkeit. Das Nicht-Seiende gewährt das Sein."

Ma Lin : Heidegger cites the whole of chapter 11 from the *Daodejing*. He deals with the question where the uniqueness of the poet resides. Two ready approaches offer themselves. One approach is historical, that is, one can discover the poet's singularity through a comparative study of poets in the history of literature. Another approach is unhistorical, that is, one can find the distinctive characteristics of poets in accordance with the nature (ore measure) of poetry. In the eyes of Heidegger, these two approaches, or their combination, fail to provide an adequate anser to this question. Because they are both separated from the originary event (Ereignis) that makes a poet poet, a poem poem, these approaches are necessarily arbitrary, external and superficial. The unique poet Heidegger has in mind is Hölderlin, since his poetry takes its origin in the coming time.
Heidegger's text differs from Ular's translation in several places. He changes both 'erwirkt' which occurs twice and 'wirkt' which occurs one into 'gewährt', and puts a dash within the word 'entstehen', and thus writes 'ent-stehen'. He replaces Ular's word 'Töpfe' with 'Gefässe', and modifies 'birgt' in the next to last sentence as 'erbirgt'. He uses 'zwischen' twice, once more than Ular does, and replaces Ular's 'Stoffliche' with 'Seiende', and 'Unstoffliche' with 'Nicht-Seiende' corrspondingly. The most important change is his replacement of Ular's word 'Wesenheit' with 'Sein'. [Heid108:S. 159-160]

1954-1959 Chung Chen-yu : Martin Heidegger verwendet häufig tautologische Ausdrucksweisen wie z.B. 'Das Ding dingt' (Vorträge und Aufsätze 1954), ,'die Welt weltet', 'die Sprache spricht' (Unterwegs zur Sprache 1959) oder 'die Gegend gegnet'. Ganz ähnliche tautologische Ausdrücke findet man auch im Daoismus. Nach Li Xue heisst es im 25. Kapitel des *Dao de jing* : Die Menschen richten sich danach, wie 'die Erde erdet', richten sich danach, wie 'der Himmel himmelt', richten sich danach, wie 'das dao daot', richten sich nach dem Selbst-So [ziran]. [Heid106:S. 229-230]

1955 Heidegger, Martin. *Zur Seinsfrage* [ID D19801].
Heidegger schreibt : "Es bedarf auch hier keiner prophetischen Gaben und Gebärden, um daran zu denken, dass dem planetarischen Bauen Begegnungen bevorstehen, denen die Begegnenden heute auf keiner Seite gewachsen sind. Dies gilt für die europäische Sprache und für die ostasiatische in gleicher Weise, gilt vor allem für den Bereich ihrer möglichen Zwiesprache. Keine von beiden vermag von sich aus diesen Bereich zu öffnen und zu stiften."

Eckard Wolz-Gottwald : Martin Heidegger schreibt, dass weder das europäische, noch das ostasiatischen Deken, 'keine von beiden' den Bereich ursprünglicher Bewusstheit, von sich aus’ eröffnen könnten. Weder dem Eigenen, noch dem Fremden ist der Weg des entscheidenden Wandels alleine möglich. Es ist das Gespräch, die Zusammenkunft von Ost und West, dem das Potential zugeschrieben wird, die Impulse für die Transformation [Tao] geben zu können. Ist mit dieser weiteren Möglichkeit nur ein Kompromiss gefunden oder ist eine mögliche Aussöhnung von Asiazentrismus oder Eurozentrismus aufgezeigt ? Es gilt hier zu zeigen, dass ein neuer Weg gewiesen ist, der Weg einer schöpferischen interkulturellen Philosophie. Es geht um eine Philosophie des 'dritten Weges', die über alle Zentrismen, sei es asiatischer oder europäischer nationalistischer Provenienz, aber auch über alle Relativismen, hinausweist. [Heid6:S. 98,Heid12:S. 131]

1955 Heidegger, Martin. *Gelassenheit* [ID D19794].
Heidegger schreibt : Wir können zwar die technischen Gegenstände benutzen und doch zugleich bei aller sachgerechten Benützung uns von ihnen so freihalten, dass wir sie jederzeit loslassen. Wir können die technischen Gegenstände im Gebrauch so nehmen, wie sie genommen werden müssen. Aber wir können diese Gegenstände zugleich auf sich beruhen lassen als etwas, was uns nicht im Innersten und Eigentlichen angeht. Wir können ja sagen zur unumgänglichen Benützung der technischen Gegenstände, und wir können zugleich nein sagen, insofern wir ihnen verwehren, dass sie uns ausschliesslich beanspruchen und so unser Wesen verbiegen, verwirren und zuletzt veröden.

Chung Chen-yu : Die freie Haltung zur Technik, das gleichzeige Ja und Nein zur technischen Welt, nennt Heidegger 'die Gelassenheit zu den Dingen'. Das Ge-stell ist in gewissem Sinne auch eine 'Gefahr' und kann unser Wesen veröden. Deswegen streben wir nach einer 'Verwindung des Ge-stells'. Im Ge-stell als einer Vorform der Ereignisses finden wir schon das Rettende.

Günter Wohlfahrt : Considering that Heidegger's *Discourse on thinking* [Gelassenheit] is to be seen against the background of daoist thought – more precisely put, against the background of the Laozi – another place from the 'discourse', where Heidegger comes to speak of the 'way', speaks of 'that path which seems nothing else than releasement itself' : "Then releasement would be not only a path but a movement". The relationship of the determination of the region or of the way in the *On the nature of language* is obvious. Now since Heidegger names the expressis verbis of the Laozi in the last lecture, the conclusion lay ready that with the Discourse on thinking he also had the Laozi in the back of his mind. And since Heidegger – with his determination of the 'region' as the 'clearing that gives free reign' in the afore mentioned lecture – brought the region into the closest connection with the 'way', i.e. with the tao, the additional suspicion lay ready that he also had the Laozi – and as I suspect, chap. 11 – in the back of his mind with the Discourse of thinking where he speaks of the abiding of the pitcher in the expanse of that-wich-regions. I would maintain that traces of the Laozi on the path of Heidegger's later thought are in general conspicuous, and that influences of chap. 11 in particular upon the thoughts or 'flow of words' of Heidegger's examination of the jug as a thing – above all in the lecture *The thing* as well as in the Discourse of thinking – seem to be evident.
It appears as if Heidegger – as most great thinkers – had adopted foreign thoughts in order to form his own thoughts with them. This is in no way detrimental to the greatness of thinking. On the commentary : there's no shame in learning. What is detrimental is Heidegger's meanness in admitting how much he had learned from East-Asian thinking, and especially from the Laozi. One find pathmarks in the Laozi again and again that, by pursuit upon the paths of the later Heidegger' thought, are enlightening. [HeidM13,Heid106:S. 193]

1955 Brief von Martin Heidegger an Medard Boss.
Heidegger schreibt : "Meine Herbstpläne sind noch unbestimmt. Vieles hängt daran, wie ich die Erörterung der Sprache auf die rechte Bahn bringe. Die Sache wird täglich dunkler und zugleich erregender ; heute wundere ich mich, dass ich vor Jahren den Sprachvortrag gewagt habe. Die grösste Lücke ist, dass die Möglichkeit einer zureichender Erörterung der ostasiatischen Sprachen fehlt."
Ma Lin : What is bewildering is that, if Heidegger considers that a 'sufficient' discussion of East Asian languages is of primal importance, why he did not commit himself to obtaining as much knowledge as possible about these languages. This seems to be a rather naïve question. A ready answer is that these languages are so formidably difficult that most Western philosophers cannot gain access to them. In a letter 1966 to Matsuo Keikichi, a Japanese translator of Being and time Heidegger remarks : 'Because we Europeans usually fail to have a command of the Japanese language, unfortunately the necessary mutual understanding comes from one side only'. [Heid109:S. 320]

1957 Heidegger, Martin. *Grundsätze des Denkens* [Vorträge Freiburg i.B. ID D19796].
Heidegger sagt : "Sterbliches Denken muss in das Dunkel der Brunnentiefe sich hinablassen, um bei Tag den Stern zu sehen. Schwerer bleibt es, die Lauterkeit des Dunklen zu wahren, als eine Helle herbeizuschaffen, die nur als solche scheinen will. Was nur scheinen will, leuchtet nicht. Die schulmässige Darstellung der Lehre von den Denkgesetzen will jedoch so scheinen, als seien der Inhalt dieser Gesetze und ihre absolute Geltung unmittelbar für jedermann einleuchtend."

Walter Strolz : Heidegger bezieht sich, indem er an die undurchdachte Herkunft der Denkgesetze aus dem fragwürdigen Logikverständnis der Metaphysik erinnert, auf den 28. Spruch aus dem *Dao de jing* : 'Wer seine Helle kennt, sich in sein Dunkel verhüllt'. Seine Denkbewegung mündet in die schon 1941 formulierte Einsicht, dass die menschliche Entsprechung zum Sein als Sein den Sprung in das Bodenlose ernötigt.

Otto Pöggeler : Laozi spricht im 28. Spruch von der Einfalt, der sich Männliches und Weibliches, Hell und Dunkel, Ruhm und Schmach fügen. Mit der Atombombe dagegen holen die Menschen im wissenden Verfügen der Technik Energien aus der Erde, ohne sie aus der Dankbarkeit für das Gewährte in die begrenzte Offenheit einer lebbaren Welt sinnvoll einfügen zu können. Die Helle wie Wissenschaft und Technik sie über die Erde bringen, ist in ihrer masslosen Entfesselung selbstzerstörerisch. Heidegger will aber nicht in eine vortechnische und vormoderne Welt zurück, wenn er Friedrich Hölderlins spätes Gedicht und Laozis Spruch miteinander verknüft ; er will vielmehr diese unsere heutige Welt auf einen begehbaren Weg bringen.

Ma Lin : Heidegger cites from chapter 28 of the *Daodejing*, translated by Victor von Strauss : "Wer seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt".
According to Heidegger, Western philosophical tradition has been searching for inappropriate brightness. For him, this kind of light is not 'Lichtung'. It is pure brightness without proper sophistication. One needs to keep away from this simplistic notion of brightness and look for the appropriate brightness that goes well with darkness. True light lies concealed in the darkness that is both the origin of the basic principles of thinking and the place of thinking these principles. Similarly, true darkness is not complete darkness without any light at all. It is pregnant with profound light. In this framework of thinking, Heidegger may have dound Laozi’s verse concerning the dialectic relation between white (light) and black (darkness) well-serving his purpose of delineating an other kind of light, a deeper and more concealed origin of thinking. He adapts the literally ambiguous verse to what he is trying to say in the relevant context.
Heidegger's charcterization of the origin of the basic principles of thinking in terms of true light concealed in true darkness resembles his description of truth (and of Being). Truth lies in the movement towards unconcealment which is continuously challenged or thwarted by the power of concealment. With Heidegger, the dynamic relation between the unconcealment and concealment, between light and darkness, is one in which each member of a relevant pair of contraries is indispensable. This appears to be similar to Laozi's idea about contraries as reflected in chapter 28.
However, there are two points of difference that set Heidegger away from Laozi. First, according to Heidegger's characterization of unconcealment and concealment, of light and darkness, neither member of the pair of contraries has a determinate external reference. They represent internal mediation achieved by a movement calles 'a-lethia'. 'A-lethia' is not a neutral, arbitrary movement. What can be unconcealed presumably is already unconcealed partially in the first beginning of Western historicality. Unconcealment is a movement that possesses historic necessity. With Laozi, the opposites are externally recognizable and determinable. The distinction between the opposites is not logical, but concrete. The white and the black in the verse 'know the white, yet safeguard the black' do not constitute two internal sides of a certain logical or historic unity. They refer to concrete whiteness and blackness, or to concrete light and darkness.
Second, sometimes Heidegger speaks of Being in terms of 'the single source', the 'origin'. This lend itself to the interpretation that he privileges a kind of metaphysical reservedness, a source that is inexhaustible, a super-concealment that makes possible any movement of unconcealment with concealment. In the last analysis, Heidegger's most original contribution to contemporary continental philosophy is his emphasis on a kind of dynamic movement named 'Ereignis', which features truth (and Being). No determinate way of being is taken as primordial and fundamental. What is primordial is none other than this momentary movement, or occurrence, or anticipation for this movement, which makes possible both unconcealment and concealment, both Being and man in each of their ownmost nature, both accomplishment and thwartedness, both authenticity and inauthenticity. The nature of 'single source' and of 'origin' rests upon this mode of founding act or movement. In contrast, Laozi does not seem to presuppose a singular movement in which opposites are enacted at the same time. His key word 'dao' can be interpreted in terms of movement. However, there are different kinds of 'dao' and thus different kinds of movement, for example, 'tiandao' (Heaven's dao), and rendao (humans' dao). Different kinds of things in the world also have their own 'dao'. [Heid108:S. 154-156,Heid13:S. 93-94,Heid14:S. 409]

1957-1959

1957-1959 Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache* (1959) [ID D19028].
Heidegger, Martin. *Das Wesen der Sprache*. [Drei Vorträge Freiburg 1957-1958].
Heidegger, Martin. *Der Weg zur Sprache*. [Vortrag München, Berlin 1959].
Quellen :
Lao-tse. *Tao te king*. Aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt von Victor von Strauss [ID D4587].
Ular, Alexander. *Die Bahn und der rechte Weg des Lao-tse der chinesischen Urschrift nachgedacht* [ID D11974].
Laotse. *Tao te king* : das Buch des Alten vom Sinn und Leben. Aus dem Chinesischen… von Richard Wilhelm [ID D4445].

Heidegger schreibt : "Das erbringende Eigen, das die Sage als die Zeige in ihrem Zeigen regt, heisse das Ereignen. Es er-gibt das Freie der Lichtung, in die Anwesendes anwähren, aus der Abwesendes entgehen und im Entzug sein Währen behalten kann. Was das Ereignen durch die Sage [Weg, Tao] ergibt, ist nie die Wirkung einer Ursache, nicht die Folge eines Grundes. Das erbringende Eignen, das Ereignen, ist gewährender als jedes Wirken, Machen und Gründen. Das Ereignende ist das Ereignis selbst – und nichts ausserdem. Das Ereignis, im Zeigen der Sage [Tao] erblickt, lässt sich weder als ein Vorkommnis noch als ein Geschehen vorstellen, sondern nur im Zeigen der Sage als das Gewährende erfahren. Es gibt nichts anderes, worauf das Ereignis noch zurückführt, woraus es gar erklärt werden könnte. Das Ereignen ist kein Ergebnis aus anderem, aber die Ergebnisse, deren reichendes Geben erst dergleichen wie ein 'Es gibt' gewährt, dessen auch noch 'das Sein' bedarf, um als Anwesen in sein Eigenes zu gelangen. Das Ereignis versammelt den Aufriss der Sage [Tao] und entfaltet ihn zum Gefüge des vielfältigen Zeigens. Das Ereignis ist das Unscheinbarste des Unscheinbaren, das Einfachste des Einfachen, das Nächste des Nahen und das Fernste des Fernen, darin wir Sterblichen uns zeitlebens aufhalten. Das in der Sage [Tao] Waltende, das Ereignis, können wir nur so nennen, dass wir sagen : Es – das Ereignis – eignet."

"Für das sinnende Denken gehört der Weg in das, was wir die Gegend nennen. Andeutend gesagt, ist die Gegend als das Gegnende die freigebende Lichtung, in der das Gelichtete zugleich mit dem Sichverbergenden in das Frei gelangt. Das Freigebend-Bergende der Gegend ist jene Be-wëgung, in der sich die Wege ergeben, die der Gegend gehören.
Der Weg ist, hinreichend gedacht, solches, was uns gelangen lässt, und zwar in das, was nach uns langt, indem es uns be-langt… Die Gegend ergibt als Gegend erst Wege. Sie be-wëgt. Wir hören das Wort Be-wëgung im Sinne von : Wege allererst ergeben und stiften. Sonst verstehen wir bewegen im Sinne von : bewirken, dass etwas seinen Ort wechselt, zu- oder abnimmt, überhaupt sich ändert. Be-wëgen aber heisst : die Gegend mit Wegen versehen… Wëgen und Be-wëgen als Weg-bereiten und Weg als das Gelangenlassen gehören in denselben Quell- und Strombereich wie die Zeitwörter : wiegen und wagen und wogen. Vermutlich ist das Wort ‚Weg' ein Urwort der Sprache, das sich dem sinnenden Menschen zuspricht. Das Leitwort im dichtenden Denken des Laotse lautet Tao und bedeutet ‚eigentlich' Weg. Weil man jedoch den Weg leicht nur äusserlich vorstellt als die Verbindungsstrecke zwischen zwei Orten, hat man in der Übereilung unser Wort ‚Weg' für ungeeignet befunden, das zu nennen, was Tao sagt. Man übersetzt Tao deshalb durch Vernunft, Geist, Raison, Sinn, Logos.
Indes könnte der Tao der alles be-wëgende Weg sein, dasjenige, woraus wir erst zu denken vermögen, was Vernunft, Geist, Sinn, Logos eigentlich, d.h. aus ihrem eigenen Wesen her sagen möchten. Vielleicht vebirgt sich im Wort 'Weg', Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens, falls wir diese Namen in ihr Ungesprochenes zurückkehren lassen und dieses Lassen vermögen. Vielleicht stammt auch noch und gerade die rätselhafte Gewalt der heutigen Herrschaft der Methode daher, dass die Methoden, unbeschadet ihrer Leisungskraft, doch nur die Abwässer sind eines grossen verborgenen Stromes, des alles be-wëgenden, allem seine Bahn reissenden Weges. Alles ist Weg."

Sekundärliteratur :

1984
Walter Strolz. *Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king*. [ID D19046].
Heidegger spricht unmittelbar vom Tao. Die Entsprechung stammt aus dem Nach-denken der Sprachbewegung im Ganzen. Die Frage ist : Wohin führt der Weg der Sprache den Menschen ? In welche Gegend gelangt er durch sie, nachdem sich durch die Exposition der Frage nach dem vielfältig bleibenden Sinn von Sein gezeigt hat, dass Gründe und Ursachen, dass sich die unerschütterliche Verankerung des Seienden durch den begründenden Rückschluss auf ein höchstes Seiendes und eine letzte Ursache, werde sie nun Geist, das Absolute oder Gott genannt, als unmöglich erweist. Inwiefern entspricht bei Heidegger gedachtes Ureigenes dem Anderen auf der Spur des Selben ? Auch bei der nun legung des Tao ist es wichtig, ihren streng sachlichen Zusammenhang mit den Stufen der Seinsbesinnung aus den Jahren 1940-1945 zu erkennen und mitzuvollziehen.

1989
Reinhard May. *Ex oriente lux* [ID D18272].
Der Topos 'Sage' wird für Heidegger zu einem integralen Leiwort. Das Wesen der Sprache, das 'Sprachwesen im Ganzen' nennt er 'die Sage'. Das 'Eigentümliche der Sprache' aber, also das 'Sprachwesen', 'verbirgt sich im Weg' : 'In diesem Weg, der zum Sprachwesen gehört, verbirgt sich das Eigentümliche der Sprache'.
Die Gleichsetzung von 'Weg' und 'Sage' beziehungsweise die Zuordnung von 'Sagen' zu 'Weg' ist aus ostasiatischer Sicht zwar nicht alltäglich, sie ist auch nicht ohne weiteres nachvollziehbar, keinesfalls aber ist sie willkürlich. Das chinesische Wort 'Tao', das Heidegger im Wortlaut mehrfach erwähnt, kann lexikalisch auch durch das deutsche Wort 'sagen' erfasst und kontextbedingt übersetzt werden. Richard Wilhelm zieht in seiner Übersetzung des *Dao de jing* diesen Zusammenhang in Betracht. Auch gibt es Übereinstimmungen mit Martin Bubers Übersetzung des Zhuangzi, von Tao als Weg und Rede [Sage] : "Das Wort Tao bedeutet den Weg, die Bahn ; da es aber auch den Sinn von 'Rede' hat, ist es zuweilen mit 'Logos' wiedergegeben worden". "Das Wesen des vollkommenen Tao ist tief verborgen ; seine Weite verliert sich ins Dunkel". "Solcherart ist das vollkommene Tao. Und solcherart ist auch das urbildliche Wort [Sage]".
Das Sagen, das 'kein Sein' verbindet Heidegger mit einem 'lichtend-verbergend frei-geben' von Welt oder einem 'lichtend-verhüllenden Reichen von Welt'. Impliziet assoziiert er demnach Weg [tao] mit Gegend als freigebender 'Lichtung [Nichts], in der das Gelichtete zugleich mit dem Sichverbergenden [Sein] in das Freie [Nichts] gelangt'. Die Formel 'Sein : Nichts : Selbes' mit allen weiteren charakteristischen Identifikationen wie zum Beispiel Lichtung, das Offene, das Freie 'für Nichts' und Verborgenheit, Verhülltheit, Vergessenheit 'für Sein', werden alle weiteren möglichen Identifikationen am Raster von 'tao' (Weg / Sage), wu (Nichts) und yu (Sein) verständlich, ganz im Sinne Heideggers, der sie daran erarbeitet haben dürfte. Das Sagen oder die Sage (tao) hat dann natürlich kein Sein.

1992

Otto Pöggeler : Wenn Heidegger sich 'unterwegs zur Sprache' sieht, dann schiebt er im Vortrag *Der Weg zur Sprache* die Versuche der abendländischen Philosophie und Wissenschaft beiseite, sich auf die Sprache einzulassen. Gebrochen wird mit Aristoteles, der die Sprache vom Zeichen her betrachtet : die stimmliche Verlautbarung wurde als Ausdruck des Seelischen benommen, die Schrift als Zeichen für das Zeichen des Lauts ; in der Bewegung des Seelischen zeigen sich die Sachen, die vom Gedanken in ihrem 'Sein' erfasst werden. Die Zuordnung von Physis und Logos, wie Heidegger sie bei Haraklit glaubt finden zu können, dann die Zuordnung von Tao und Krug unterstützen den Versuch, 'Sprache' im weitesten Sinn dieses Wortes als ein Sichzeigen der Dinge zu nehmen, das jeweils aus dem sich in sich zurückbergenden Geheimnis kommt. Der Sinn von Sein als der transzendentale Horizont der Zeit, die Wahrheit des Seins als der Zeitspielraum des Ereignisses, die Lichtung für das Sichverbergen als Ort im Unterwegs : sie sind für Heidegger im Geringen eines Anderen Anfangs nur das als 'Spur'.

Heidegger nimmt auf, was vor mehr als 2000 Jahren in China gedacht wurde, als in einer Zeit politischer Wirren und dem Aufstand menschlicher Eigenmächtigkeit die Natur und das menschliche Leben in ihr in ihrem eigenen 'Weg' gewahrt werden mussten. Wenn er das genannte Bewegen und den Weg zusammen sieht, dann vermischt er von der deutschen Sprache her, was im Chinesischen nicht zusammengehört. Er folgt einer Interpretationsweise, die in der langen Tradition der Kommentierung von Laozi neu ist : er trägt seinen eigenen Versuch, die abendländische Tradition von ihren Grundworten und von deren Zusammenspiel her aufzunehmen, in Laozi hinein. So fügt er Laozis Rede von Trübwasser und Qirlwasser in ein Wortfeld ein, dem er selber folgt, nämlich in den Zusammenhang von Stille, Bewegung, Weg, Erscheinen, Ins-Sein-bringen. Im Text Laozis ist die angesprochene Bewegung durchaus nicht unmittelbar auf den Weg zu beziehen, die gestillte Ruhe nicht auf Heideggers Rede von der Stille.

Nach dem abrupten Abbruch der Bemühungen um Laozi hat Heidegger gefordert, dass die Zwiesprache mit den Griechen und damit die Verständigung der abendländischen Tradition über sich selbst 'Vorbedingung für das unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt' werde. Damals sah Heidegger seine eigene Erörterung des Wesens der Sprache begrenzt durch die Unkenntnis der ostasiatischen Sprachen ; so hoffte er auf ein künftiges west-östliches Gespräch, in dem sich die 'einzige Quelle' für die unterschiedlichen grossen Ströme der Sprachen melden könne.

Heidgger ging nicht von der zen-buddhistisch geprägten Philosophie oder Meditation aus ; er hat überhaupt immer wieder sich selbst und andere gefragt, ob in der Rede vom Nichts in seinem Vortrag *Was ist Metaphysik ?* und bei den japanischen Philosophen aus den Unterschiedlichen Traditionen und Wegen heraus nicht sehr Verschiedenes gedacfht werde. Im Gespräch suchte er in einem Rückblick auf den eigenen Weg, auf dem schliesslich Sein und Sprache verknüpft wurden, sein eigenes Anliegen auch in Grundworten der japanischen Sprache wiederzufinden.

1992
Hempel, Hans-Peter. *Heidegger und Zen* [ID 19010].
Wenn sich Heideggers vermutendes Denken als richtig erweisen sollte, dann hätte das ungeheure Konsequenzen nicht nur für das gegenwärtige abendländisch-europäische, sondern auch für das gegenwärtige ostasiatische Denken, das nicht anders als das derzeitig europäisch-abendländische Denken vom 'Gestell' im Heideggerschen Sinne bedroht ist. Dann aber würde auch Heideggers geradezu penetrante Forderung verständlich : sich endlich vom rechnenden Vorstellen alles dessen, was ist, zu lösen bzw. diese Art des Denkens in seiner vorherrschenden Aussschliesslichkeit endlich fahren zu lassen.
Es ist folgerichtig, dass Heidegger das Eigentliche der Sprache, sprich : die Sage, aus dem Bewëgenden, dem Tao, heraushört, da sie nun schliesslich einmal 'dem alles Be-wëgenden als dessen Eigenstes' eignet.
Was im Dao de jing unter Ansprechung des 'toten Winkels' gesagt wird, entspricht dem, was Heidegger das 'Geringe' nennt und bedeutet 'das mit Ankunft der Welt der modernen Technik sich zurückzieht, aber nicht verlöscht'. Analog zum 'dunkeln Winkel' von dem im *Dao de jing* die Rede ist, weist Heidegger darauf hin, dass sobald wir die Wahrheit des Seins, das in das unverfügbare Ereignis, unter die uns allen hier in Europa mehr oder weniger vertraute Urteils-Wahrheit zwingen, wir 'Sein und Zeit' in seinem 'Ur-Sprung' bzw. In seiner 'Unverborgenheit', in seiner Wahrheit und Offenheit, total verfehlen.
Tao erwies sich als der Weg aller Wege ; er 'bewëgt' alle Wege, Linien, Adern und Ströme, die ihrerseits wieder alle Dinge, Tiere und Menschen 'bewëgen' und ihnen ihre individuellen Eigenschaften und ihre Geschichte 'geben', wobei es das wirbelnde Wasser ist, das – aus Myriaden von Strömen oder fliessenden Linien bestehend, das Geschehen ereignent – zeitigt, ereignet, vergegenwärtigt. Diese Einsicht hatte im alten China durchaus praktische Folgen, da seit alters her die fernen Energieströme des Tao die Landschaften Chinas mit ihren Hügeln, Felsen, Bäumen und Flussen bewahrten.

1992-1993
Cho, Kah Kyung. *Der Abstieg über den Humanismus* [ID D19029] / *Heidegger und die Rückkehr in den Ursprung* [ID D19039].
Martin Heidegger, im Vergleich zu Leibniz und Hegel zweifellos der Geringere, was mengenmässige Verarbeitung der östlichen Gedanken und insbesondere die belegbare Bezugnahme auf kritische Textstellen betrifft, ist gleichwohl derjenige, der nicht nur offen gestand, bei der östlichen Philosophie in die Lehre gegangen zu sein, sondern über den Belang des denkenden West-Ost-Gesprächs am ehesten etwas 'Wagenderes' zu sagen hatte gegenüber den anderen Denkern.
Bekanntlich pflegten nahmhafte Sinologen und Missionare das Wort 'Tao' angesichts seiner unterschwelligen Tiefsinnigkeit nicht einfach mit 'Weg', sondern nach Analogie von theologisch-philosophischen Hauptbegriffen des Westens zu übersetzen. Heidegger bemerkte dazu : "Das Leitwort im chinesischen Denken des Laotse lautet Tao und bedeutet 'eigentlich' Weg. Weil man sich jedoch den Weg leicht nur äusserlich vorstellt als die Verbindungsstrecke zwischen zwei Orten, hat man in der Übereilung unser Wort 'Weg' für ungeeignet befunden, das zu nennen, was Tao sagt. Man übersetzt Tao deshalb durch Vernunft, Geist, Raison, Sinn, Logos."
Folglich suchte er, gemäss dem hermeneutischen Diktum 'Verstehen heisst anders verstehen', 'einen anderen Anfgang' an den griechischen Anfang anzuknüpfen. Nur aus diesem Zusammenhang lässt sich auch seine Hinwendung zur anfänglichen Seinserfahrung der östlichen Welt und sein unterschwellig anhaltendes Interesse an taoistischen Grundworten erklären, denen er eine ähnliche oder sogar noch ursprünglichere Nennkraft beimisst als gewissen Stammbegriffen der abendländischen Metaphysik.
Laozi besingt im *Dao de jing* das Walten im Unscheinbaren, das Bezwingen im Nachgeben und die Selbsterhaltung im Sich-Verlieren. Nichts, Nicht-sein, Nicht-tun, Lassen, Abwesenheit, Verborgenheit, Vergessenheit, Schweigen, Stille, die Lehre, das Geringe, der Mangel usw. werden geradezu zu moralischen Vorzügen stilisiert. Dies sind aber die Seinsweisen der Dinge, wie sie am subtilsten und im Verborenen wirken und sich dabei nach dem unabänderlichen Mass der Natur richten. Laozi nimmt das Negative oder Passive aus dem starren Gegensatz zum Positiven oder Aktiven heraus ; es (das Negative) wird vielmehr zu einem das Positive und somit allen Sein ermöglichenden Grund. Am trefflichsten zeigt er am Beispiel der 'Leere' am Gefäss oder des 'Nichts' an der Nabe des Rades, was es mit seiner Rede von der 'Nützlichkeit des Nutzlosen' auf sich hat. Es wäre müssig, darauf hinzuweisen, wie Heidegger fast wortwörtlich solche Sprüche Laozis in *Das Ding* sich zu eigen gemacht hat. Ebensowenig scheint es sinnvoll, analoge Bestimmungen, parallele Gedankengänge und sonstige Zeugnisse von tiefgreifender Gesinnungsverwandtschaft aneinanderzureihen und darüber hinaus spezifisch die Spuren von Laozis Einfluss auf Heidegger nachzuzeichnen.
Aktenkundig sind seine zahlreichen Kontakte mit japanischen Gelehrten und sein Gespräch mit dem japanischen Germanisten Tezuka Tomio aus Tokyo nimmt, als ernsthafter Versuch zum west-östlichen Dialog über das Wesen der Sprache, eine besondere Stelle in. Im Gegensatz dazu befindet sich in seinen Arbeiten weder eine geschlossene Besprechung des Laozi noch ein Gespräch mit einem chinesischen Gelehrten. So liegt der Schluss nahe, dass das 'unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt', das Heidegger in seinem 1953 gehaltenen Vortrag *Wissenschaft und Besinnung* in Aussicht gestellt hat, nach allen Regeln der Kunst durch jenen Dialog mit dem Japaner in Erfüllung gegangen sei.
Heidegger entschliesst sich, entgegen der gewohnten Übersetzung des Tao als 'Vernunft', 'Geist', 'Raison' usw. für das etymologisch und alltagssprachlich eindeutige, einfache Wort 'Weg'. Aber er lässt das Wort nicht lange bei dieser Bedeutung stehen. Denn zweitens 'entwickelt' er aus dem Hauptwort 'Weg' ein Zeitwort, das in dieser neuen Bedeutung im Chinesischen etymologisch und lexikalisch unbekannt ist. Doch kann er sich auf einen Sprachgebrauch der schwäbisch-alemannischen Mundart abberufen, wenn er mit dem Wort 'be-wëgen' so etwas verstanden wissen will, wie einen 'Weg bahnen', 'Wege stiften' und 'Wege allererst ergeben'. Um dieses Wort von 'bewegen' im Sinne von 'bewirken' und 'Ortswechsel' zu unterscheiden, wurden ein Bindestrich und ein Umlauf auf 'e' hinzugefügt. Er sagt nicht ohne gebührende Vorsicht, dass Tao als 'Urwort der Sprache' in sich 'das Geheimnis aller

Geheimnisse des denkenden Sagens' verbergen könnte. In dieser Eigenschaft steht Tao dann älter und einsamer als alle Grundworte. In allen Punkten erkennen wir indessen Übersetzungsversuche, die zu denen der Anaximander-Abhandlung parallel laufen.
Als Heidegger sagen konnte, jeglichem Seidenden sei sein Weg allererst angebahnt, hat er, zwar in deutscher Übersetzung, das chinesisch Gedachte des Laozi noch chinesischer gemacht. Dasjenige, das jeweils so die Weile aushändigt, ist Sein selbst. Dasjenige, das jeweils so den Weg anbahnt, ist auch Sein selbst.
Das denkende Gespräch Heideggers mit Anaximander und Laozi erschien wie ein phantastisches Wagnis, wenn der Weg zurück in die ferne Vergangenheit oder der Weg über Länder und Meere hinweg zum Fernen Osten nur noch nach der die toten Abstände berechnenden Vorstellung abgemessen würde. Tao als 'Be-wëgung' bedeutet aber in jene Nähe gelangen lassen, die ein 'Gespräch' ermöglicht, dass 'Dasein wesenhaft ent-fernend' sei und 'je Seiendes in die Nähe begegnen' lasse. Das 'Händigen' bei Anaximander und das 'Be-wëgen' bei Laozi deuten auf Personifizierung hing. Nur wer von der Vorstellung des Personengottes her kommt, deutet sein Vorurteil in diese und ähnliche Sprüche hinein, während wir es als eine Stilfrage ansehen müssen, dass sich die Wirkungsweise des Tao nur personifiziert beschreiben lässt, während eine Anthropomorphie eine ganz andere Denkweise ist, die Laozi entschieden, klar und unzweideutig von sich weist.
Heidegger zerlegt das Wort 'Weg' von dessen Zeitwort her, als 'Be-wëgung'. Der 'hinreichend' gedachte Wortsinn der 'Be-wëgung' ist alles andere als 'Bewegung' im Sinne von 'Bewirken' oder 'Ortswechsel'. Um sicherzustellen, dass das eine Wort mit dem anderen nicht verwechselt wird, schob Heidegger einen Bindestrich hinter 'Be' ein und versah das 'e' mit einem Umlaut. 'Weg' als 'Be-wëgung' meint also 'Wege allererst ergeben und stiften'. Unversehens wurde aus Laozis Tao 'der alles be-wëgende Weg', und zwar dasjenige, 'woraus wir erst zu denken vermögen, was Vernunft, Geist, Sinn, Logos eigentlich, d.h. aus ihrem eigenen Wesen her sagen möchten'. Man kann an dieser vielfach gestelzt wirkenden Auslegung Anstoss nehmen, unbezweifelbar ist jedoch die Tatsache, dass Heidegger in diesem 'chinesischer' als chinesisch gedachten Wort Tao einstweilig jene 'einzige Quelle' gefunden zu haben glaubte, wovon bei seinem Gespräch mit einem Japaner die Rede war. Als Urwort des dichtenden Denkens erschien ihm Tao älter als die angeführten Grundworte der westlichen Metaphysik, das selbst der Begriff 'Logos' seinem eigentlichen Sinn nach erst aus Tao als 'Be-wëgung' her gedacht werden soll. Und es ist eben dasselbe Seinsdenken, das Heidegger wiederum angetrieben hat, Tao nicht einfach als 'Weg', sondern als ein Grundgeschehen zu erfahren, in dem die Wege allererst gestiftet werden. Man könnte schliesslich auch von Heideggers Angleichung seines Seinsdenkens an Laozis Auffassung des Tao oder umgekehrt von seiner Anpassung des Tao an die ursprüngliche Bedeutung des Seins sprechen, aber keineswegs davon, dass er in dem historischen Wortsinn des Tao die 'Be-wëgung' entdeckt hätte. Trotzdem ist es bezeichnend, dass sich das chinesische Wort dermassen bildhaft in den Rahmen der Heideggerschen Interpretation einfügt, dass nun die gewagte Bahauptung, erst aus Tao vermöge man zu denken, was Vernunft, Geist oder Logos aus ihrem Wesen her sagen möchten, durchaus plausibel erscheint.
Was aber meint Heidegger im einzelnen, wenn er sagt, dass sich das Wesen von Logos oder Vernunft erst von Tao her denken lasse ? Tao im Sinne der 'Be-wëgung' mag der rein sprachlichen und textkritischen Feuerprobe des *Dao de jing* schwerlich standhalten. Worauf es ankommt, ist, bei Heidegger Spuren der inwendigen Aneignung der Gedanken Laozis nachzuweisen. In Abgrenzung gegen eine einseitige Anleihe verstehen wir unter einer inwendigen Aneignung die Möglichkeit zu einer produktiven Assimilation fremder Gedanken, sofern die geglückte gedankliche Begruchtung aus einer vorgängigen Verwandtschaft der Dispositionen zweier Denker resultiert. Solche prä-existierende Verwandschaft kann zunächst im Zusammenhang des Heideggerschen Anliegens der 'Überwindung' der Metaphysik dahingehend charakterisiert werden, dass dabei sowohl das Potential des zeitkritisch-diagnostischen Motivs, als auch die Suggestion des praktisch-therapeutischen Korrektivs im Vorgang von Laozis Denken exemplarisch vorgefunden wurde. Weder das Bild des sich selbst genügenden, kontemplativen Denkens, noch die Idylle des weltentrückt auf Gebirgen und Feldern sich ergehenden Lebens trifft das

wahre Motiv des taoistischen Meisters, so sehr auch sein Stil aus einiger Entfernung danach aussehen mag. Desgleichen erschöpft sich der Sinn der von Heidegger gesuchten Nähe zu Laozi nicht im Sichvertrösten in der Abgeschiedenheit von der Welt. Für eine Weile in seiner vereinsamten Nachkriegssituation mochte es der Fall gewesen sein. Der innige Anteil, den Heidegger an Laozis kritischer Distanz von der geschäftigen Mitwelt genommen hat, betrifft aber nur die Hälfte seiner Hinwendung zu ihm. Die andere Hälfte, die an Bedeutung weitaus grösser ist, bezieht sich auf das Motiv der handelnden Einwirkung auf die Welt, die Laozi mit dem bekannten, paradox klingenden Rezept des 'Nichts-Tuns' (Wu wei) zum Ausdruck gebracht hat.

Heidegger hat ‚Be-wëgung' die alltägliche Bedeutung des Tao als 'Weg' beibehalten und seit geraumer Zeit von diesem Wort einen ausgiebigen Gebrauch gemacht. Auch wenn er in der Lesart des Tao im Sinne von 'ege bereiten' bleibt, so geschieht dies nicht auf Kosten der historisch-textkritischen Zusammenhänge des Dao de jing. Die Beziehung von 'Wege bahnen' zu faktisch gehbaren Wegen, besonders zu den von Menschen selber erschlossenen Wegen, ist vergleichbar mit jenem Verhältnis zwischen 'Erteilen des Anteils' und der jeweiligen Weile, die dem Seienden zuteil wird. Es handelt sich um ein Verhältnis vom Ursprung zur Abkunft, vom unerschöpflich-unbegrenzten Seinesgrund zum einzelnen Seienden, das dem ersteren sein Sein verdankt, das aber ein begrenztes ist und dem Verfall anheimgestellt.

Auf der einen Seite behauptet Heidegger, dass das Denken auch ein 'Tun' sei. Dieses ist aber 'ein tun', das zugleich alle Praxis übertrifft. Nicht dass das Denken 'durch die Grösse eines Leistens' oder 'durch die Folgen eines Wirkens' das Handeln und Herstellen durchragt. Das Denken hat vielmehr 'kein Ergebnis' und 'keine Wirkung'. Aber es 'lässt das Sein – sein'.

Trotz der unübersehbaren Differenz, die zwischen Heideggers Denken und Sagen einerseits und Laozis förmlicher Abweisung aller bewusstseinsmässigen und sprachlichen Regungen andererseits besteht, bleibt den beiden Denkern gemeinsam, dass Tun und Nicht-Tun, Denken und Nicht-Denken sowie Sagen und Schweigen als menschliches Verhalten nicht die letzte Instanz ist, sondern seinen Sinn jeweils von etwas Anderem, vom Sein oder Tao her empfängt, je nach dem, wie das Verhalten diesem gemäss ist oder nicht. Laozi beschreibt die inneren Bezüge des Menschen zu Tao in einem Spruch von unscheinbarer Einfachheit, die aber eine profunde Zweideutigkeit in sich birgt : 'Ist Rohholz gespalten, entsteht daraus Gefäss' (Kap. 28). Rohholz ist das bekannteste Symbol des Tao und nimmt unter den von menschlichen Zugriffen unbehelligten Dingen der Urnatur den vordersten Platz ein. Rohholz ist 'das unmittelbare Anderssein' des Tao, oder es ist die zum Stoff gewordene Gestalt des an sich form- und stofflosen Tao. Deshalb kann die Spaltung des Rohholzes ohne weiteres mit Verletzung oder Verlustiggehen des Tao gleichgesetzt werden. Victor von Strauss, den Heidegger besonders zu schätzen wusste, hat denselben Spruch folgendermassen übersetzt : 'Die Einfalt wird zerstört und dann wird man brauchbar'.

Genau so wie bei Laozi, der das grosse Tao durch das 'menschliche Tao' der Sittlichkeit, Menschenherzlichkeit und Klugheit verdrängt sah, finden wir in Heideggers seinsgeschichtlicher Rekonstruktion den Aufstieg der lediglich auf die Gegenstände der Subjektivität bezogenen Denkweise. Und obwohl die Nützlichkeit des Gefässes und die Leistungsfähigkeit der Methode mit unbeirrbarer Konsequenz aus Rohholz (Tao) beziehungsweise aus Logos hervorgehen, können wir unterstellen, dass den beiden Denkern, trotz ihrer radikalen Kritik dieser Entwicklungen, nicht der Fehler unterlaufen ist, zu glauben, dass sich diese Lage durch erhöhte Willensanstrengung des Menschen wenden liesse. Einerseits scheinen sie den Tiefstand der gegenwärtigen Wirklichkeit als Wirklichkeit hinzunehmen, wenn sie auch andererseits unleugbar die Vision einer anderen, gehobenen Wirklichkeit mit sich tragen. Für Laozi ist das Nicht-Tun die Antwort, die den zweifachen Sinn hat, keinen beflissentlichen Anteil mehr an der herrschenden Wirklichkeit zu haben und dennoch, in sublimer Anpassung an die Wirkungsweise des Tao, diesem seinen 'natürlichen Lauf' zu lassen, d.h. Tao sein eigenes Werk verrichten zu lassen.

Inwieweit können wir auf dem Denkweg Heideggers die Spuren dieses Nicht-Tuns wiedererkennen, zwar nicht als Zeichen der gedanklichen Anleihe, aber doch im Sinne der inneren und inwendigen Entsprechung, auf die Heideggers 'geheimnisvolle Bezüge' hindeuten ? Da ist an seine Besinnung über das Wesen der Technik anzuknüpfen. Denn Heidegger

versteht unter Technik kein Teilphänomen der modernen Zivilisation, sondern den Grundzug der abendländischen Metaphysik, die die gesamten Phasen des menschlichen Verhältnisses zum Seienden als solchem bestimmt. Sofern der durch die Technik bis in die letzte Selbstgewissheit gesteigerte Wille den Menschen blind macht gegenüber einer Wirklichkeit, die in ihrem Sein nur auf dem Weg des dichtenden Sagens und der Kunst erfahren werden könnte, stellt die Technik die Krise im menschlichen Verhältnis zur Wirklichkeit dar. Aber Heidegger tritt an diese Krise keineswegs mit der Allüre eines Krisenfürsorgers heran. Analog dem im Kap. 28 des *Dao de jing* bezeugten Geist der Offenheit zu nützlichen Gebrauchsdingen ist er vielmehr willens, Technik einmal als etwas Unumgängliches hinzunehmen. Doch darüber hinaus und wiederum analog der ebenfalls in demselben Spruch von Laozi angedeuteten Einsicht in den an sich haltenden Charakter des Tao lässt Heidegger die Möglichkeit offen, dass hinter dem was wir heute die Technik kennen, ein uns noch unbekanntes Wesen des Technischen sich verborgen halten könnte. Besonders hinsichtlich seines Motivs der Begegnung mit Laozi drängt sich der Sinn der Herkunft der Technik als ein denkwürdiges Geheimnis auf, weil Heidegger das berechnende und 'methodisch' verfahrende Denken, in dessen Bahn schliesslich 'Geist', 'Vernunft' und 'Logos' in ihrer geschichtlichen Erscheinung getreten sind, in der ursprünglichen Wesensmöglichkeit des Tao angelegt sieht. Es gilt, trotz aller abweisenden Rede von Heidegger, die innersten Bestrebungen seines Denkens in einer Weise zu artikulieren, die dem Geiste des Nicht-Tuns gerecht wird. Denken, so hörten wir, sei ein Tun, das alle Praxis übertrifft. Heidegger erhofft unzweifelbar eine Art 'Bewirken' von seinem Denken. Aber wir sehen dieses Bewirken sinngemäss explizierbar nur im Lichte der 'nicht-tuenden' Handlungslehre des Taoismus. Zwar nennt Heidegger keine ethisch-moralischen Prinzipien, die das menschliche Verhalten regulieren sollen. Aber im Nennen des 'denkenden Sagens' weist er auf die Bedeutung des 'Lassens'. Heideggers 'Gelassenheit' teilt mit Laozis Idee des Nicht-Tuns ein solches Mass der Übereinkunft, dass wir die Ansicht vertreten können, das Kernstück der von ihm zugestandenen Belehrung 'bei den Chinesen' bestünde in dem Verwindungsgedanken, der die gegensätzlichen Momente des aktiven Einwirkens und der passiven Verhaltenheit in sich vereinigt. Heidegger erörterte den Begriff der Gelassenheit speziell mit Bezug auf technische Gegenstände, zu denen unser 'besinnliches Denken' ein Verhältnis des gleichzeigen 'Ja' und 'Nein' anzunehmen hat. Obwohl mit dieser Charakterisierung die innere Freiheit des an sich haltenden, besinnlichen Denkens schlecht und recht zum Ausdruck kommt, bleibt es fraglich, ob dabei wirklich die Quintessenz des taoistischen Nicht-Tuns getroffen worden ist. Einen Schritt näher dazu zeigt Heideggers Gebrauch des Wortes 'Verwindung'. Wenn Überwindung von etwas einen dagegen erichteten Willensentschluss voraussetzt, so unterscheidet sich Verwindung von jener dadurch, dass Sie, als vom 'inständigen Denken' genährt, eine notwendig von der Sache her gereifte Überwindung ist.

Will man von Heidegger Prädisposition für das Einfache sprechen, so müsste man sie mit der Suche nach der ursprünglichen Verfassung der Dinge in einen Zusammenhang bringen. Herkunftsmässig so mit dem Ursprünglichen verbunden, erweist sich das Einfache keineswegs als etwas in sich unterschiedslos Erstarrtes, sondern als etwas, aus dessen Grund noch der tiefere Sinn herauszuholen ist. Es ist schon in diesem Unterwegssein, in der Suche nach ursprünglicher Erfahrung, dass Heidegger bald in Laozis *Dao de jing* einem verwandten Geist begegnete. Er war gewiss ein Fund und reiner Zufall für den, der sich über das Unmass der historischen und kulturellen Entfernung in Gedanken verliert, aber es war eine Zugabe für einen tüchtig Suchenden, ein geheimer Wink für einen tief Ahnenden.

Man sollte annehmen, dass Heideggers Verhältnis zu Laozi eine sehr vorsichtige, wenn schon keine verübergehende oder flüchtige, Beziehung gewesen sein muss. Tatsächlich hatte er sich davor gehütet, sein 'Gespräch' mit Laozi, wenn es eines gab, an die grosse Glocke zu hängen. Weder im Humanismusbrief noch in Wissenschaft und Besinnung, wo er das unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt in Aussicht stellte, wurde Laozi eigentlich beim Namen genannt. Mag die Zusammenarbeit mit Japanern zu einem bedeutsamen Dialog gediehen sein : der eigentliche 'Glücksfall', wo der 'auctor' ein 'augere', ein wirkliches 'Gedeihenlassen' auslöst, ereignete sich dennoch in der Stille der anderen Begegnung, in Heideggers verhaltenem Hörenkönnen auf die weisenden Worte des Laozi.

Im Falle seiner Belehrung durch Laozi dürfte Heidegger jedoch keine halbe oder ironisch versteckte Wahrheit gemeint haben. Er war seinerseits schon der Fürsprecher der 'Umkehrung' der abendländischen Metaphysik, deren brüchig gewordene Grundlagen (Geist, Logos, Vernunft) abgetragen werden sollten. Aber er war dadurch auch in die Sprachnot geraten. Trotz der verwandten, zeitkritischen Motive hätte Heidegger keinen zwingenden Grund, die 'geheimnisvollen Bezüge' zur östlichen Welt eigens in Verbindung mit Laozis Namen herauszustellen und sogar sich für seine Belehrung spontan erkenntlich zu zeigen. Aber die Kraft von Laozis Lehre war nicht nur so gross wie ihre Äusserung, sondern ihre Tiefe war auch so tief, wie sie das noch Ungedachte zur Sprache zu bringen und ferner das Unaussprechliche im Ungesprochenen zu lassen bereit war. In den dichtenden Sprüchen Laozis entdeckte Heidegger ein seinem Sinnen und Trachten ebenbürtiges, ursprungsnahes Sagen, das in berückender Einfachheit zugleich das Sagbare zu treffen und das Unsagbare zu hüllen vermochte. Wie alle grossen philosophischen Erneuerer brachte Laozi also die seinem denkerischen Auftrag gemässe Sprache auf den Weg. Und dass diese Erneuerung auf ein Altes wies und die Überwindung des Bestehenden in Wahrheit die Zurücklegung des Weges zum Anfang besagen sollte, muss Heidegger tatsächlich wie eine 'geheimnisvolle' Entsprechung erschienen sein, die sowohl in Form als auch in Inhalt eine tiefgreifende Verwandtschaft zwischen den beiden Denkern ahnen lässt. Dabei war Heidgger sich dessen peinlichst bewusst, dass er die chinesische Sprache nicht kannte und seine Quellenkenntnis des Taoismus aus zweiter Hand geholt werden musste. Nicht zuletzt aus diesem Grunde blieb sein öffentliches Verhalten gegenüber der östlichen Überlieferung spröde und gehemmt, obwohl in privaten Kreisen merklich freier und vertraulicher. Aber in rein sachlicher Hinsicht kam ihm die epigrammatische Bündigkeit des Chinesischen und insbesondere deren Steigerung in Laozis eigenem Stil der Sinngedichte sehr zugute.

2000
Lee Yen-hui : Für Laozi ist das wu-wei der Weg zum Tao, welches der Ursprung von allen Wesen und allen Menschen ist. Der Weg des wu-wei beginnt mit der Befreiung aus der vielfältigen Verfangenheit, welche den Menschen in ein verengtes und erstarrtes Bewusstsein einsperrt. Laozi öffnet diesen Weg aus der Verstrickung durch die radikale Infragestellung der politisch-wirtschaftlichen Systeme, des Konfuzianismus und aller menschlichen Besitzgier. Der Weg des wu-wei ist ein Weg zum ursprünglichen Leben, in welchem sich der Mensch mit dem Tao vereinen kann.
Ähnlich wie Laozi sieht Heidegger die Gelassenheit als Weg zur Wahrheit des Seins. Die 'Gegnet' bzw. die Wahrheit des Seins ist das Zuhausesein des Menschen, wo er wie er selbst sein kann. Die 'Gegnet' ist das Sein-lassende : Sie lässt den Mensch wie er selbst ist. Der moderne Mensch wird aber in eine geschichtliche Verfangenheit hineingeboren, so dass er durch das überkommene metaphysisch-technische Denken sein Zuhausesein von vornherein auf der Erde verloren hat. Heidegger stellt deshalb die Tradition der Metaphysik bzw. das technisch-wollende Denken radikal in Frage und versucht ein anderes Denken zu entwickeln, das eine Wiedergewinnung der Bodenständigkeit zukünftig ermöglicht. Das ist der Weg der Gelassenheit, auf dem sich das Denken der Menschen je und je in die Wahrheit des Seins einlassen und als wahrhaft Sterblicher das Geviert der Welt mitschöpferisch bewohnen kann.

Ma Lin : Victor von Stauss leaves 'dao' untranslated, but adds in a note that 'dao' should not be translated as 'Weg', 'Wort' or 'Vernunft'. Alexander Ular translates 'dao' as 'Bahn'. Richard Wilhelm renders 'dao' as 'Sinn'. Jan Ulrenbrook translated 'dao' as 'Weg'.
Heidegger suggests that 'dao' could be the 'Weg' that gives all ways, as that which makes possible for humans to think through what reason, mind, meaning, and 'logos' may say out of their nature. In the second sentence, Heidegger seems to take 'Weg' and 'dao' as synonyms in saying that perhaps the mystery of mysteries of thoughtful saying conceals itself in the word 'Weg, Tao'. However he is not suggesting that these two words are completely identical, because he immediately refers back to them in the plural, in terms of 'these names'. The final remark, 'All is way' follows up what is asserted in the preceding. Methods are the drainage of 'Weg' that moves all things. 'Weg' is that from which all the variety of methods arise in various forms. It is in this sens that Heidegger says, 'All is way'.
The ambiguous relation between 'Weg' and 'dao' provides possibilities of both universalist and relativist readings of Heidegger's thought. On the one hand, a universalist reading would consider that 'Weg' and 'da' share the same reference, but have different senses. That is the basis on which 'Weg' and 'dao' could enter into dialogue.
Both universalist and relativist readings neglect the fact that Heidegger does not treat 'Weg' as merely a linguistic sign that refers to an object through the meditation of a certain sense. As the proper 'Urwort, Weg' itself is a special entity. 'Weg' has a kind of giveness or grantedness in spite of its appearance as a word. In other words, its sense and reference are not external, but internal. Both universalist and relativist readings fail to recognize the uniqueness of 'Weg', whose reference and sense are not on the same part as that of other words. 'Weg' is what makes possible the expereince of the nature of language ; it is that in which the thoughtful Saying of language conceals itself. In this light, it would be more appropriate to describe 'Weg' as the primary and grounding 'word-thing', rather than as a word among other words.
In fact, with Heidegger, 'Weg' is thought in a similar fashion as 'Ereignis' is. Like 'Ereignis', 'Weg' is associated with a sense of movement. Heidegger coins a word 'be-wëgen' on the basis of 'bewegen', and speaks of 'Weg' as that which moves all things. [Heid108:S. 151-153,Heid2:S. 197-198,Heid13:S. 92-93,Heid10:S. 55-62,Heid14:S. 391, 417,Hemp1:S. 129, 131, 155, 161,Heid4:S. 145-146, 148, 158, 165-169,Heid7:S. 305-308, 310-319,Heid5:S. 134]

1962 Heidegger, Martin. *Überlieferte Sprache und technische Sprache* [ID D19802].
Heidegger zitiert die Geschichte *Der unnütze Baum* von Zhuangzi.
Hui-Dsi redete zu Dschuang-Dsi und sprach : "Ich habe einen grossen Baum. Die Leute nennen ihn Götterbaum. Der hat einen Stamm so knorrig und verwachsen, dass man ihn nicht nach der Richtschnur zersägen kann. Seine Zweige sind so krumm und gewunden, dass man sie nicht nach Zirkel und Winkelmass verarbeiten kann. Da steht er am Weg, aber kein Zimmermann sieht ihn an. So sind Eure Worte, o Herr, gross und unbrauchbar, und alle wenden sich einmütig von ihnen ab". Dschuang-Dsi sprach : "Habt Ihr noch nie eine Marder gesehen, der geduckten Leibs lauert und wartet, ob etwas vorüberkommt ? Hin und her springt er über die Balken und scheut sich nicht vor hohem Sprunge, bis er einmal in eine Falle gerät oder in einer Schlinge zugrunde geht. Nun gibt es aber auch den Grunzochsen. Der ist gross wie eine Gewitterwolke ; mächtig steht er da. Aber Mäuse fangen kann er freilich nicht. Nun habt Ihr so einen grossen Baum und bedauert, dass er zu nichts nütze ist. Warum pflanzt Ihr ihn nicht auf eine öde Heide oder auf ein weites leeres Feld ? Da könntet Ihr untätig in seiner Nähe umherstreifen und in Musse unter seinen Zweigen schlafen. Nicht Beil und Axt bereitet ihm ein vorzeitiges Ende, und niemand kann ihm schaden. Dass etwas keinen Nutzen hat : was braucht man sich darüber zu bekümmern ?"

Chung Chen-yu : Die Musse bei Zhuangzi ist die Herkunft der Arbeit. Das Nutzlose kennzeichnet 'den Sinn der Dinge'. Das Warten, die Musse und das Nutzlose sind für Heidegger das höchste Tun. Daher bekommt auch Heidegger, ähnlich wie Zhuangzi, immer wieder von Spöttern zu hören, dass seine Worte nutzlos seien. [Heid106:S. 168-169]

1962 Heidegger, Martin. Manuskript (1962)
Eckard Wolz-Gottwald : Heidegger schreibt der Auseinandersetzung mit dem Asiatischen die Bedeutung zu, die 'Entscheidung über das Schicksal Europas und dessen, was sich westliche Welt nennt', herbeiführen zu können. Aber schon im nächsten Abschnitt schreckt er vor der Radikalität dieses seines eigenen Gedankens zurück. Nun nimmt er die ständig sich verändernde Bläue des von ihm beobachteten griechischen Himmels zum Anlass, sich zu fragen, ob uns der Orient tatsächlich 'noch ein Aufgang des Lichtes und der Erleuchtung' sein könne. Er fragt, ob es nicht ganz anders ist, ob nicht 'historisch hergestellte und künstlich durchgehaltene Lichter' den Schein einer von Osten kommenden 'Offenbarung' nur vortäuschten. Das Asiatische ist dann eher nur als 'dunkles Feuer' beurteilt, das die Griechen in ihrem Dichten und Denken in die 'Helle und in die Maasse' fügten.
In diesen von Heidegger nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Zeilen tritt ganz offen eine tiefe Unsicherheit zu Tage. Ist in Asien die Offenbarung der Wahrheit zu finden, an der das Abendland genesen könnte ? Oder handelt es sich bei dem Licht aus dem Osten doch nur um ein künstliches Licht, um ein 'dunkles Feuer', das erst durch das griechische Denken, als ursprünglichem Ort der Philosophie, zur Helligkeit denkender Erkenntnis gebracht wurde ? [Heid6:S. 103-104]

1964 Gespräch Martin Heidegger mit Bikkhu Maha Mani.
Heinrich Petzet : Heidegger sagt im Gespräch mit dem buddhistischen Mönch Bikkhu Maha Mani aus Bangkok, 'er selbst halte es oft mit Laotse – aber diesen kenne er nur durch die deutschen Vermittler, z.B. Richard Wilhelm'. Auf die Feststellung des Mönchs, nämlich "das Nichts sei nicht 'nichts', sondern geradezu das ganz andere : Die Fülle. Nennen könne das keiner. Aber es sei – Nichts und Alles – die Erfüllung", antwortet Heidegger : "Das ist es, was ich immer, mein Leben lang, gesagt habe".

Otto Pöggeler : Heidegger stellt im Gespräch heraus, dass seine Lebensarbeit der Befreiung aus jenem Gefängnis gegolten habe, das wir zeitlebens mit uns herumtragen : aus der Übermacht der zwei Jahrtausende seit Platon, die jedes Gepräch durch die Vorentscheidungen aus den philosophischen Systemen und Doktrinen, den konfessionellen Festlegungen und den religiösen Abgrenzungen, den Erziehungssystemen entstellen. 'Wir haben zuviel Kultur'. Die Europäer hätten kein eindeutiges, gemeinsames, einfaches Verhältnis zur Wirklichkeit und zu sich selbst. Dieser grosse Mangel der westlichen Welt sei der Grund der Verwirrung der Meinungen in den verschiedenen Bereichen ; er ist offenbar auch der Grund für den Blick nach Asien. [Heid11:S. 183, 190,Heid14:S. 401-402]

1965 Ansprache von Martin Heidegger anlässlich der Ausstellung *Chinesische Kunst*.
Heidegger zitiert : Kapitel 9 des *Dao de jing* : "Dem Werk nachgehen, sich selbst entziehen, das ist des Himmels Weg". Kapitel 15 des *Dao de jing* : "Wer aber ist imstande, ein quirlend Wasser durch die Behutsamkeit der Stille zu klären ? Wer aber ist imstande, die Ruhe durch die Behutsamkeit dauernder Bewegung zu erzeugen ?"

Walter Strolz : Im Mittelpunkt von Heideggers Ansprache steht das Verhältnis von Kunst und Technik, 'ein Gegensatz', der 'aufs äusserste befremden muss'. Die schicksalhafte Macht der Technik, der die meisten Menschen blind gegenüberstehen, weil sür sie auch dieses Phänomen nur eine rein menschliche Angelegenheit ist, bringt die Gefahr mit sich, dass eine jahrtausendalte geschichtliche Überlieferung sich nach Heidegger 'in eine Form der blossen Information auflöst'. Diese mächtige Tendenz hat sich inzwischen durch die über uns angeblich 'unaufhaltsam' hereingebrochene neue Medienwelle verschärft. Wird heute, so fragt sich Heidegger, nicht sogar die Kunst von diesem Sog fortgerissen ? Ist es nicht so, 'als wollte das künstlerische Schaffen es bisweilen mit seiner pausenlosen Produktion dem Ausstoss immer neuer technischer Effekte gleichtun, statt warend den Widerstreit zu bedenken – den Widerstreit zwischen der sich verweilenden Ruhe des Kunstwerks und dem ständig sich schneller überholenden Rasen der Technik' ? Wie steht es um das Verhältnis von Unruhe und Ruhe im Widerstreit zwischen Kunst und Technik, wo doch aus beiden Möglichkeiten menschlichen Schaffens ein Hervorbringenkönnen und ein Hervorgebrachtes spricht ? Heidegger gibt, uns antwortend, Folgendes zu erwägen : "Seltsam freilich bleibt es, dass Denkende der Alten chinesischen Welt auf ihre Weise diesen Widerstreit schon vorausgedacht haben. Denn Laotse [Laozi] sagt im 15. Spruch : 'Wer aber ist imstande, ein quirlend Wasser durch die Behutsamkeit der Stille zu klären ? Wer aber ist imstande, die Ruhe durch die Behutsamkeit dauernder Bewegung zu erzeugen' ?"

Ma Lin : In quoting the verse 'To withdraw when the work is done is the way of Heaven', Heidegger has borrowed and at the same time revised the thought embodied in it. Originally, this saying concerns an analogy between the way of heaven and the way of humans. The implication is that one should not be overrelying on one’s achievements and become dominated by it. Instead, it is better to let alone what is accomplished, rather than taking advantage of the benefits coming with it. This rule resembles the cyclical patterns of nature in which one season gives way to the next, with the full range of natural forces playing their roles in due course. In this way, the environment always remains lively. Heidegger reads into this verse a depiction of the struggle between technology and art. Although he does not specify the details in which this could be understood, what he has in mind may be something like this : to stay in a triumphant and dominant position is the way of the 'Ge-stell'. What needs to be cherished is the way of letting-be as manifest in art. The way of art is well depicted in the verses he cites. [Heid108:S. 165-166,Hei13:S. 94-95]

1965 Brief von Martin Heidegger an Ernst Jünger.
Heidegger gibt Jünger zur Abreise nach Ostasien in einem Brief das Gedicht aus Kapitel 47 des *Dao de jing* in der Übersetzung von Jan Ulenbrook mit auf die Reise.
Es ist eines seiner bevorzugten Sinngedichte : "Nicht zum Tor hinausgehen und die Welt kennen. Nicht zum Fenster hinausspähen und den Himmel ganz sehen. Geht man sehr weit hinaus, weiss man sehr wenig. Darum der Weise, nicht reist er, doch er kennt ; nicht guckt er, doch er rühmt ; nicht handelt er doch er vollendet". (Uhlenbrook) = "Ohne aus der Tür zu gehen, kennt man die Welt, Ohne aus dem Fenster zu schauen, sieht man des Himmels Tao. Je weiter einer hinausgeht, desto geringerer wird sein Wissen". (Wilhelm) = "Ohne aus dem Fenster zu blicken, kann man des Himmels Sinn erschauen" (Ular). = "Nicht ausblickend surchs Fenster, sieht man des Himmels Weg". (Strauss).
Jünger schreibt an Bord des Schiffes zurück, er werde auch dann, wenn er sich in ein Zimmer einschliesse, wie ein französischer Vorgänger eine Reise durch das Zimmer beginnen. Besser sei es also, 'die geistige Ruhe zu gewinnen und in ihr zu verharren, während der Raum sich bewegt'.
Cho Kah Kyung : Beim näheren Vergleich dieser Spruchweisheit mit Heideggers faktischer Lebensführung müsste man aber mit einer gewissen Ironie eine Unstimmigkeit feststellen. Denn unter dem Gesichtspunkt der west-östlichen Begegnung brauchte er eigentlich nicht aus dem Haustor hinauszugehen, weil die Asiaten schon pilgernd zu ihm gekommen waren.
Reinhard May : In Zeile vier weicht Heidegger von Ulenbrook ab und gibt offensichtlich an dieser Stelle eine eigene Version, indem er anstelle von 'des Himmels Weg sehen', ‚den Himmel ganz sehen’ formuliert und somit in dieser Weise 'Weg' (tao) eliminiert. [Heid7:S. 302,Heid10:S. 14,Heid15:S. 111,Heid108:S. 156-157]

1965 Brief von Martin Heidegger an Andrea von Harbou
Heidegger zitiert die Verse aus Kapitel 15 des *Daodejing*, die er in seiner Ansprache anlässlich der Ausstellung Chinesische Kunst wiederholt :
"Wer aber ist imstande, ein quirlend Wasser durch die Behutsamkeit der Stille zu klären ? Wer aber ist imstande, die Ruhe durch die Behutsamkeit dauernder Bewegung zu erzeugen ?" [Heid108:S. 166]

1966 Heidegger, Martin. Spiegel-Gespräch. In : Der Spiegel ; Nr. 23 (1976). [Gespräch 1966].
Heidegger sagt : "Meine Überzeugung ist, dass nur von demselben Weltort aus, an dem die moderne technische Welt entstanden ist, auch eine Umkehr sich vorbereiten kann, dass sie nicht durch Übernahme von Zen-Buddhismus oder anderen östlichen Welterfahrungen geschehen kann. Es bedarf zum Umdenken der Hilfe der europäischen Überlieferung und ihrer Neuaneignung. Denken wird nur durch Denken verwandelt, das dieselbe Herkunft und Bestimmung hat".

Eckard Wolz-Gottwald : Heidegger sagt, dass er gerade nicht durch ‚Übernahme von Zen-Buddhismus oder anderen östlichen Welterfahrungen’, sondern nur durch die Hilfe 'der europäischen Überlieferung', der so wichtige Wandel erreicht werden könne.
Heidegger begründet die Forderung der Einschränkung von Philosophie in Europa auf den rein europäischen Kontext, wenn er die Erklärung hinzufügt, dass Denken nur durch Denken verwandelt werden könne, 'das dieselbe Herkunft und Bestimmung' habe. Die Verwandlung westlichen Denkens habe demnach durch westliches Denken zu erfolgen. Es gilt nach der Herkunft der 'Gefahr' zu fragen. Da die Herkunft der Technik aber nicht im östlichen, sondern gerade im westlichen Denken zu finden ist, kann demnach nicht die Beschäftiung mit östlicher, sondern eben nur mit westlicher, den im Westen intendierten Wandel herbeiführen.

Cho Kah Kyung : Das Spiegel-Interview war kein Gespräch im Sinne des philosophischen Engagierens, sondern eher eine konzessiv-konfessionelle Stellungnahme, die Heidegger, trotz der von ihm normalerweise gemiedenen journalistischen Rahmenbedingungen, als eine ontisch-existentielle Rechenschaft seines Lebens heilsam erschienen sein muss. Er macht deutlich, dass die Vorbereitung auf eine mögliche Überwindung der durch die Technik herbeigeführten Krise, nicht mehr durch die Übernahme des Zen-Buddhismus oder irgendeiner östlichen Erfahrung getroffen werden kann. [Heid7:S. 306, 324,Heid6:S. 96-97,Heid10:S. 21-22]

1967 Heidegger, Martin. *Wegmarken* (Frankfurt a.M. : Klostermann, 1967).
Heidegger schreibt : 'Alles Wirken aber beruht im Sein und geht auf das Seiende aus. Das Denken dagegen lässt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des seins zu sagen. Das Denken vollbringt dieses Lassen.' [Heid106:S. 164]

1969 Heidegger, Martin. *Gruss und Dank an die Teilnehmer der Heidegger-Konferenz in Honolulu auf Hawai* [sic] 17.-21. November 1969. [Brief]. [In : Heidegger, Martin. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges : 1910-1976. Frankfurt a.M. : Klostermann, 2000)].
Heidegger schreibt : "Es erschien mir immer wieder dringlich, dass ein Gespräch mit den Denkern der (von hier aus) östlichen Welt stattfinde. Die grösste Schwierigkeit für dieses erachtete ich aber immer, dass weder in Europa noch in Amerika die östlichen Sprachen beherrscht werden (von wenigen Ausnahmen abgesehen). Eine Übersetzung des östlichen Denkens ins Englische bleibt aber – wie jede Übersetzung – ein Notbehelf. Möchte aber trotz dieses misslichen Umstandes Ihre geplante Konferenz sich als fruchtbar erweisen."

Ma Lin : Heidegger attributes the 'greates difficulty' of an East-West dialogue to the lack of command of Eastern languages in the West. However, his statement is somewhat out of place, because most participants of this conference werde at home with both Asian and European languages. [Heid109:S. 320-321]

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, jueduan) 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]

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 Mengschen 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]

1972 Gespräch zwischen Martin Heidegger und Chang Chung-yuan [Zhang Zhongyuan] in Freiburg.
Chang Chung-yuan : I asked Professor Heidegger, "In your work The end of philosophy and the task of thought you conclude that the study of 'lichtung' will be an important task for future thought. Is it correct to say that your new way of thinking concentrates on the development of the philosophy of 'lichtung' ?" Heidegger answered, "That is correct'". I continued, "'Lichtung' is the opening and clearing from which illumination derives. This 'lichtung' in the Taoist sense is 'Ming'. Thus from the Eastern point of view we can understand your new approach as identifying with the attainment of 'Ming'." Heidegger answered, "That is correct". [Heid112:S. 112]

1973 Brief von Martin Heidegger an Erhart Kästner
Als in den Byzantinischen Aufzeichnungen (Aufstand der Dinge) gefragt hatte, ob Laotse [Laozi] im 15. Kap. Trübwasser oder Qirlwasser meine, zeichnete Martin Heidegger in seinem Dankesbrief gerade diese Überlegungen aus. Laotse blieb Thema gemeinsamer Überlegungen und ein Wegweiser, der allerdings auf unterschiedliche Lebens- und Denkwege verwies. [Heid15:S. 112]

1975 Laozi. *Tao, a new way of thinking : a translation of the Tao te ching, with an introduction and commentaries* [ID D199090].
Zhang, Zhongyuan schreibt in der Einführung : Heidegger is the only Western philosopher who not only intellectually understands 'Tao', but has intuitively experenced the essence of it as well. For this reason, the commentaries on the following chapters of this work repeatedly refer to Heidegger's philosophy.
Im Kommentar zu Kapitel 11 schreibt er : The idea of the void which is useful as interpreted in this chapter also seems to appear in Heidegger's explanation of the void of the jug. [HeidM13:S. 50-51]

Bibliographie : Autor

1927 Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. (Halle a.d.S. : M. Niemeyer, 1927). (Sonderdruck aus : Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 8, 1927). [WC]

1947 Heidegger, Martin. *Platons Lehre von der Wahrheit : mit einem Brief über den 'Humanismus' [an Jean Beaufret, Paris]*. (Bern : Francke, 1947). [WC]

1950 Heidegger, Martin. *Das Ding*. In: Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, Bd. 1 (1951). [Vortrag München 1950]. [Heid15]

1954 Heidegger, Martin. *Die Frage nach der Technik*. In: Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Schöne Künste ; Bd. 3 (1954). [Vortrag München 1954]. [Heid14]

1955 Heidegger, Martin. *Zur Seinsfrage*. In : Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag 'Freundschaftliche Begegnungen'. (Frankfurt am Main : V. Klostermann 1955). [WC]

1959 Heidegger, Martin. *Aus einem Gespräch von der Sprache : zwischen einem Japaner und einem Fragenden*. In : Heidegger, Martin. Unterwegs zur Sprache. (Stuttgart : Neske, 1959). [Geschrieben 1953-1954]. [WC]

1959 Heidegger, Martin. *Gelassenheit = Gelassenheit : zur Erörterung der Gelassenheit : aus einem Feldweggespräch über das Denken*. (Pfullingen : Neske, 1959). [Rede gehalten 1955 in Messkirch ; Feldweggespräch geschrieben 1944-1945]. [WC]

1959 Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. (Pfullingen : Neske, 1959). [WC]

1963 *Cun zai zhu yi zhe xue*. Zhongguo ke xue yuan zhe xue yan jiu suo xi fang zhe xue shi zu. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1963). [Anthologie von Auszügen aus Werken von Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty].
存在主义哲学 [WC,Sar1]

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]

1972 Cai, Meili. *Cun zai zhu yi da shi.* Haidege zhe xue. (Taibei : Huan yu chu ban she, 1972). (Da xue cong shu ; 15).
[Enthält] :
Heidegger, Martin. *He Deling yu shi zhi ben zhi*. Übersetzung von Heidegger, Martin. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. [Vortrag Rom]. In: Das Innere Reich (1936).
Heidegger, Martin. *He wei zhe xue*. Übersetzung von Heidegger, Martin. *Was ist das, die Philosophie* ? Pfullingen : Neske, 1956.
存在主義大師海德格哲學 [WC]

1986 Heidegger, Martin. *Seminare*. (Frankfurt a.M. : Klostermann, 1986). [1937-1942]. [WC]

1987 [Heidegger, Martin]. *Cun zai yu shi jian*. Mading Haidege'er zhu ; Chen Jiaying, Wang Qingjie he yi ; Xiong Wei jiao. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1987). (Wen hua, Zhongguo yu shi jie xi lie cong shu; Xian dai xi fang xue shu wen ku). Übersetzung von Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. (Halle a.d.S. : M. Niemeyer, 1927). (Sonderdruck aus : Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 8, 1927).
存在与时间 [WC]

1989 Heidegger, Martin. *Überlieferte Sprache und technische Sprache*. (St. Gallen : Erker, 1989). [Vortrag Comburg 1962]. [WC]

1990 [Heidegger, Martin]. *Haidege'er lun Nicai*. Mading Haidege'er zhu ; Qin Wei, Yu Hong yi. (Shijiazhuang : Hebei ren min chu ban she, 1990). Übersetzung von Heidegger, Martin. Gesamtausgabe. (Frankfurt am Main : Klostermann, 1976). Abt. 2 : Vorlesungen 1923-1976 : Bd. 43. *Nietzsche : Der Wille zur Macht als Kunst*.
海德格爾馬丁: 海德格爾論尼采作為藝術的權利意志 [Nie12]

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]

1993 [Heidegger, Martin]. *Xing er shang xue dao lun*. Mading Haidege'er yuan zhu ; Xiong Wei, Wang Qingjie yi. (Taibei : 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]

1993 [Heidegger, Martin]. *Zou xiang yu yan zhi tu*. Mading Haidege yuan zhu ; Sun Zhouxing yi zhe. (Taibei : 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]. X*iang yu si de shi qing*. Mading Haidege'er yuan zhu ; Chen Xiaowen, Sun Zhouxing yi zhe. (Taibei : 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 Heidegger, Martin. *Bremer und Freiburger Vorträge*. (Frankfurt a.M. : V. Klostermann, 1994). [Geschrieben 1949, 1957]. [WC]

1994 [Heidegger, Martin]. *Ling zhong lu*. Mading Haidege yuan zhu ; Sun Zhouxing yi zhe. (Taibei : 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]

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]

1995 [Heidegger, Martin]. *Ren, shi yi di an ju : Haidege'er yu yao*. Haidege'er zhu ; Gao Yuanbao yi ; Zhang Rulun jiao. (Shanghai : Shanghai yuan dong chu ban she, 1995). (Huo feng huang wen ku). [Übersetzung von Zitaten von Heidegger].
人诗意地安居 : 海德格尔语要 [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]

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]

1999 [Heidegger, Martin]. *Xie lin lun ren lei zi you di ben zhi*. Mading Heidege zhu. Xue Hua yi. (Shenyang : Liaoning jiao yu chu ban she, 1999). [Abhandlung über *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* von Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling].
谢林论人类自由的本质 [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]

2000 [Husserl, Edmund]. *Nei zai shi jian yi shi xian xiang xue*. Aidemengte Husai'er zhu ; Yang Fubin yi. (Beijing : Hua xia chu ban she, 2000). (Xian dai xi fang si xiang wen ku). Übersetzung von Husserl, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des innern Zeitbewusstseins*. Hrsg. von Martin Heidegger. (Halle a.d.S. : M. Niemeyer, 1928). (Sonderdruck aus : Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung ; Bd. 9).
内在时间意识现象学 [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 Wohlfart, Günter. *Heidegger and Laozi*. In : Journal of Chinese philosophy ; vol. 30, issue 1 (2003). [AOI]

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]. *Nicai shi jiang*. Mading Haidegeer zhu ; Su Long bian yi. (Beijing : Zhongguo yan shi chu ban she, 2004). (Tan suo xian zhe). [Übersetzung von Texten von Martin Heidegger über Friedrich Nietzsche].
尼采十讲 [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]

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]

2004 [Wartenberg, Thomas E.]. *Lun yi shu de ben zhi : ming jia jing xuan ji*. Tangmasi Huatengboge bian zhu ; Zhang Shujun, Liu Lanyu, Wu Peien yi zhe. Vol. 1-29. (Taibei : Wu guan yi shu guan li you xian gong si, 2004). Übersetzung von Wartenberg, Thomas E. *The nature of art : an anthology*. (Fort Worth : Harcourt College, 2002).
論藝術的本質 : 名家精選集
[Enthält] :
Vol. 1. Yi shu ji mo fang : Bolatu = Art as imitation : Plato.
Vol. 2. Yi shu ji ren zhi : Yalisiduode. = Art as cognition : Aristotle.
Vol. 3. Yi shu ji zai xian zi ran : Aboti. = Art as representing nature : Leon Battista Alberti
Vol. 4. Yi shu ji pin wei de dui xiang : Xiumo. = Art as object of taste : David Hume.
Vol. 5. Yi shu ji ke gou tong de yu yue : Kangde. = Art as Communicable pleasure : Immanuel Kant.
Vol. 6. Yi shu ji qi shi : Shubenhua. = Art as revelation : Arthur Schopenhauer.
Vol. 7. Yi shu ji li xiang de dian xing : Heige'er. = Art as the ideal : G.W.F. Hegel.
Vol. 8. Yi shu ji jiu shu : Nicai. = Art as redemption : Friedrich Nietzsche.
Vol. 9. Yi shu ji qing gan jiao liu : Tuoersitai. = Art as communication of feeling : Leo N. Tolstoy.
Vol. 10. Yi shu ji zheng zhuang : Fuluoyide. = Art as symptom : Sigmund Freud.
Vol. 11. Yi shu ji you yi han de xing shi : Beier. = Art as significant form : Clive Bell.
Vol. 12. Yi shu ji biao da : Kelinwu. = Art as expression : R.G. Collingwood.
Vol. 13. Yi shu ji jing yan : Duwei. = Art as experience : John Dewey.
Vol. 14. Yi shu ji zhen li : Haidege. = Art as truth : Martin Heidegger.
Vol. 15. Yi shu ji qi yun : Banyaming. = Art as auratic : Walter Benjamin.
Vol. 16. Yi shu ji zi you : Aduonuo. = Art as liberatory : Theodor Adorno.
Vol. 17. Yi shu ji wu ding yi : Weizi. = Art as indefinable : Morris Weitz.
Vol. 18. Yi shu ji qi shi : Gudeman. = Art as exemplification : Nelson Goodman.
Vol. 19. Yi shu ji li lun : Dantuo. = Art as theory : Arthur Danto.
Vol. 20. Yi shu ji ji gou : Diqi. = Art as institution : George Dickie.
Vol. 21. Yi shu ji mei xue chan wu : Biersili. = Art as aesthetic production : Monroe C. Beardsley.
Vol. 22. Yi shu ji wen ben : Bate. = Art as text : Roland Barthes.
Vol. 23. Yi shu ji lian wu : Paibo. = Art as fetish : Adrian Piper.
Vol. 24. Yi shu ji jie gou : Dexida. = Art as deconstructable : Jacques Derrida.
Vol. 25. Yi shu ji nü xing zhu yi : Han'en. = Art as feminism : Hilde Hein.
Vol. 26. Yi shu ji mai luo : Jiegede. = Art as contextual : Dele Jegede.
Vol. 27. Yi shu ji hou zhi min : Aipiya. = Art as postcolonial : Kwame Anthony Appiah.
Vol. 28. Yi shu ji xu ni : Daiweisi. = Art as virtual : Douglas Davis.
Vol. 29. Dao lun. = About the authors. [WC]

2005 [Heidegger, Martin]. *Cun zai yu zai*. Mading Haidege'er zhu ; Wang Zuohong yi ; Li Ming jiao. (Beijing : Min zu chu ban she, 2005). Übersetzung von Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. (Halle a.d.S. : M. Niemeyer, 1927). (Sonderdruck aus : Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 8, 1927).
存在与在 [WC]

2008 [Heidegger, Martin]. *Lu biao*. Mading Haidege yuan zhu ; Sun Zhouxing yi zhe. (Taibei : 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]

Bibliographie : erwähnt in

1962 Diemer, Alwin. *Schopenhauer und die moderne Existenzphilosophie*. In : Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft ; Bd. 43 (1962). [AOI]

1967 Smith, Carl T. *A Heideggerian interpretations of the way of Lao Tzu*. In : Ching feng ; vol. 10, no 1 (1967). [AOI]

1969 [Grene, Marjorie Glicksman]. *Cun zai zhu yi dao lun*. Meijiali Gelin zhu ; He Xin yi. (Taibei : Xian ren zhang chu ban she, 1969). (Xian ren zhang wen ku ; 17). Übersetzung von Grene, Marjorie Glicksman. *Introduction to existentialism*. (Chicago : University of Chicago Press, 1948). [Betr. Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Soren Kierkegaard, Gabriel Marcel, Karl Jaspers].
存在主義導論 [WC]

1971 Mou, Zongsan. *Zhi de zhi jue yu Zongguo zhe xue*. (Taibei : 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]

1972 Cai, Meili. *Cun zai zhu yi da shi.* Haidege zhe xue. (Taibei : Huan yu chu ban she, 1972). (Da xue cong shu ; 15).
[Enthält] :
Heidegger, Martin. *He Deling yu shi zhi ben zhi*. Übersetzung von Heidegger, Martin. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. [Vortrag Rom]. In: Das Innere Reich (1936).
Heidegger, Martin. *He wei zhe xue*. Übersetzung von Heidegger, Martin. *Was ist das, die Philosophie* ? Pfullingen : Neske, 1956.
存在主義大師海德格哲學 [WC]

1977 Hsiao, Paul Shih-yi. *Wir trafen uns am Holzmarktplatz*. In : Erinnerung an Martin Heidegger. Hrsg. von Günther Neske. (Pfullingen : Neske, 1977). = Hsiao, Paul Shih-yi. *Heidegger and our translation of the Tao te ching*. Transl. by Graham Parkes. In : Heidegger and Asian thought. Ed. by Graham Parkes. (Honolulu, Hawaii : University of Hawaii Press, 1987). [AOI]

1981 Zhang, Jiajun. *Haidege de 'you' (Sein) yu Laozi de 'Dao' bi jiao yan jiu*. (Taibei ? : Zhang Jiajun, 1981). [Martin Haidegger und Dao de jing von Laozi].
海德格的有(Sein)與老子的道比較研究 [WC]

1983 Petzet, Heinrich Wiegand. *Auf einen Stern zugehen : Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*. (Frankfurt a.M. : Societäts-Verlag, 1983). [ZB]

1984 Parkes, Graham. *Intimations of taoist themes in early Heidegger*. In : Journal of Chinese philosophy ; no 11 (1984). [AOI]

1984 Strolz, Walter. *Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus*. In : Sein und Nichts in der abendländischen Mystik. Hrsg. von Walter Stolz. (Freiburg i.B. : Herder, 1984). [AOI]

1987 *Heidegger and Asian thought*. Ed. by Graham Parkes. (Honolulu, Hawaii : University of Hawaii Press, 1987). [WC]

1988 [Magliola, Robert R.]. *Xian xiang xue yu wen xue*. Luobote R Mageliaola zhu ; Zhou Ning yi. (Shenyang : Chun feng wen yi chu ban she, 1988). (X yu wen xue cong she). Übersetzung von Magliola, Robert R. *Phenomenology and literature : an introduction*. (West Lafayette, Ind. : Purdue University Press, 1977). [Betrifft Martin Heidegger].
现象学与文学 [WC]

1988 [Steiner, George] *Cun zai zhu yi zu shi ye : Heidege'er*. Qiaozhi Sitanna zhu ; Yang Rensheng yi. (Changsha : Hunan ren min chu ban she, 1988). Übersetzung von Steiner, George. *Heidegger*. (Hassocks : Harvester Press, 1978).
存在主义祖师爷 : 海德格尔 [WC]

1989 Obashi, Ryôsuke. *Heidegger und die Frage nach der abendländischen Moderne - ausgehend von einem Text Tschuang-tses*. In : Destruktion und Übersetzung : zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger. Hrsg. von Th. Buchheim. (Weinheim : VCH Acta Humaniova, 1989). [AOI]

1989 Xiang, Tuijie. *Haidege*. (Taibei : Dong da tu shu gong si, 1989). (Shi jie zhe xue jia cong shu). [Biographie von Martin Heidegger].
海德格 [WC]

1989 Yu, Xuanmeng. *Xian dai xi fang de chao yue si kao : Haidege'er di zhe xue*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1989). [Abhandlung über Martin Heidegger].
现代西方的超越思考 : 海德格尔的哲学 [WC]

1989 [Steiner, George]. *Haidege'er*. Qiaozhi Sitanna zhu ; Li He, Liu Ji yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1989). (Wai guo zhu ming si xiang jia yi cong (wen ku ban) ; 4). Übersetzung von Steiner, George. *Heidegger*. (Hassocks : Harvester Press, 1978).
海德格爾 [WC]

1990 Hecker, Hellmuth. *Heidegger und Schopenhauer*. In : Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft ; Bd. 71 (1990). [AOI]

1992 Chen, Ronghua. *Haidege zhe xue : si kao yu cun you*. (Taibei : Furen da xue chu ban she, 1992). (Fu ren da xue yan jiu cong shu). [Abhandlung über die Ontologie bei Martin Heidegger].
海德格哲學 : 思考與存有 [WC]

1992 Cho, Kah Kyung. *Heidegger und die Rückkehr in den Ursprung : Nachforschungen über seine Begegnungsmotive mit Laotse*. In : Im Spiegel der Welt : Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung. Hrsg. von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler. (Frankfurt a.M. : Klostermann, 1992). [AOI]

1992 Hempel, Hans-Peter. *Heidegger and Zen*. 2. Aufl. (Frankfurt a.M. : Hain, 1992). (Athenäums Taschenbuch ; Bd. 168). [AOI]

1992 Hsiung, Wei [Xiong, Wei]. *Chinesische Heidegger-Rezeption*. In : Im Spiegel der Welt : Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung. Hrsg. von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler. (Frankfurt a.M. : Klostermann, 1992). (Zur philosophischen Aktualität Heideggers ; Bd. 3). [AOI]

1992 Pöggeler, Otto. *West-östliches Gespräch : Heidegger und Lao Tse*. In : Pöggeler, Otto. Neue Wege mit Heidegger. (Fraiburg i.B. : Alber, 1992). = Pöggeler, Otto. *West-East dialogue : Heidegger and Lao-tzu*. In : Heidegger and Asian thought. Ed. by Graham Parkes. (Honolulu, Hawaii : University of Hawaii Press, 1987). [AOI]

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]

1992 Zhang, Xianglong. *Heidegger and taoism*. (Buffalo : State University of New York, 1992). Diss. State Univ. of New York, 1992. [WC]

1992 Zheng, Yong. *Yi Haidege'er wei can zhao dian kan Lao Zhuang*. (Shanghai : Shanghai gu ji chu ban she, 1992). (Dao jia wen hua yan jiu ; 2). [Abhandlung über Martin Heidegger und Laozi].
以海德格爾為參照點看老莊 [WC]

1993 Cho, Kah-kyung. *Der Abstieg über den Humanismus : West-Östliche Wege im Denken Heideggers*. In : Europa und die Philosophie. Hrsg. von Hans-Helmuth Gander. (Frankfurt a.M. : Klostermann, 1993). (Schriftenreihe / Martin-Heidegger-Gesellschaft ; Bd. 2). [ZB]

1993 Song, Zuliang. *Zheng jiu de qiu he ren lei wie lai : Haidege'er di hou qi si xiang*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1993). [Abhandlung über Martin Heidegger].
拯救地球和人类未来 : 海德格尔的后期思想 [WC]

1993 [Seubold, Günter]. *Haidege'er fen xi xin shi dai de ke ji*. Gangte Shaoyibo'erde zhu ; Song Zuliang yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1993). (Haidegeer fen xi xin shi dai de ke ji). Übersetzung von Seubold, Günter. *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*. (Freiburg i.B. : K. Alber, 1986). (Alber-Broschur Philosophie).
海德格尔分析新時代的科技 [WC]

1994 Chen, Junhui. *Haidege lun cun you yu si wang*. (Taibei : Taiwan xue sheng shu ju, 1994). (Wen hua zhe xue cong kann ; 10). [Über Martin Heideggers Beiträge zur Ontologie].
海德格論存有與死亡 [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 Tu, Chenglin. *Xian xiang xue de shi ming : cong Husai'er, Haidege'er dao Sate*. (Guangzhou : Guangdong ren min chu ban she, 1994). [Abhandlung über die Phänomenologie bei Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre].
現象学的使命 : 从胡塞尔海德格尔到萨特 [WC]

1994 Tu, Chengling. *Xian xiang xue de shi ming : cong Husai'er, Haidege'er dao Sate*. (Guangzhou : Guangdong ren min chu ban she, 1994). [Abhandlung über Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre].
現象学的使命 : 从胡塞尔海德格尔到萨特 [WC]

1994 Xiong, Wei. *Xian xiang xue yu Haidege*. (Taibei : 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]

1994 [Gadamer, Hans-Georg]. *Zhe xue jie shi xue = Philosophical hermeneutics*. Jiadamo’er zhu ; Xia Zhengping, Song Jianping yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1994). (Er shi shi ji xi fang zhe xue yi cong). Übersetzung von Gadamer, Hans-Georg. *Kleine Schriften*. Bd. 1-3. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1967-1972). [Hermeneutik und Phänomenologie bei Martin Heidegger und Edmund Husserl].
哲学解释学 [WC]

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 Wang, Wensheng. *Husai'er yu Haidege*. (Taibei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1995). (Ren wen ke xue cong shu ; 24). [Abhandlung über die Phänomenologie bei Edmund Husserl und Martin Heidegger].
胡塞爾與海德格 [WC]

1995 Zhang, Rulun. *Haidege'er yu xian dai zhe xue*. (Shanghai : Fudan da xue chu ban she, 1995). (Fudan da xue bo shi cong shu). [Abhandlung über die Philosophie von Martin Heidegger].
海德格爾與現代哲學 [WC]

1996 May, Reinhard. *Ex oriente lux : Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss : Im Anhang : Tomio Tezuka, eine Stunde bei Heidegger, Japanisch-Deutsch*. (Stuttgart : F. Steiner, 1989). = May, Reinhard. *Heidegger's hidden sources : East Asian influences on his work*. Transl., with a complementary essay by Graham Parkes. (London : Routledge, 1996). = Tezuka, Tomio. *Haidegâ tono ichijikan*. In : Kotoba ni tsuite no taiwa. (Tokyo : Risô-sha, 1968). [WC]

1996 Teng, Shouyao ; Li, Yingming. *Haidege = Heidegger*. (Taibei : Shenz zhi chu ban she, 1996). (Dang dai da shi xi lie ; 6).
海德格 [WC]

1996 Zhang, Canhui. *Haidege yu Husai'er xian xiang xue*. (Taibei : Dong da tu shu gong si, 1996). (Cang hai cong kan. Zhe xue). [Abhandlung über Phänomenologie bei Martin Heidegger und Edmund Husserl].
海德格與胡塞爾現象學 [WC]

1996 Zhang, Xianglong. *Haidege'er si xiang yu Zhongguo tian dao : zhong ji shi yu di kai qi yu jiao rong*. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1996). (San lian, Hafo Yanjing xue shu cong shu). [Martin Heideggers Philosophie].
海德格尔思想与中国天道 : 终极视域的开启与交融 [WC]

1996 [Biemel, Walter]. *Haidege'er*. Bimei'er zhu ; Liu Xin, Liu Ying yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1996). Übersetzung von Biemel, Walter. *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. (Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1973).
海德格尔 [WC]

1996 [Kockelmans, Joseph J.]. *Haidege'er de 'cun zai yu shi jian : dui zuo wie ji ben cun zai lun de ci zai de fen xi*. Yuesefu Keke'ermansi zhu ; Chen Xiaowen, Li Chaojie, Liu Zongkun yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1996). [Abhandlung über *Sein und Zeit* von Martin Heidegger].
海德格尔的存在与时间 : 对作为基本存在论的此在的分析 [WC]

1997 Hecker, Hellmuth. *Ein Spaziergang mit Heidegger*. In : Die Lehre des Buddha und Heidegger. Willfred Hartig. Konstanz : Universität, 1997). [Gespräch zwischen Heidegger und Hecker 1952]. [HeidM8]

1997 Huang, Yusheng. *Shi jian yu yong heng : Lun Haidege'er zhe xue zhong de shi jian wen ti*. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 1997). (Zhongguo she hui ke xue yuan qing nian xue zhe wen ku). [Abhandlung über *Sein und Zeit* von Martin Heidegger].
时间与永恒 : 论海德格尔哲学中的时间问题 [WC]

1997 Wolz-Gottwald, Eckard. *Die Wendung nach Asien : Heideggers Ansatz interkultureller Philosophie*. In : Prima philosophia ; Bd. 10 (1997). [AOI]

1997 [Ettinger, Elzbieta]. *Nü zhe xue jia yu ta de qing ren : Hanna Elan he Mading Haidege*. Yisibeita Aitingjue zhu ; Su Youzhen yi. (Taibei : Mai tian chu ban gu fen you xian gong si, 1997). (Mai tian ren wen ; 18). Übersetzung von Ettinger, Elzbieta. *Hanna Arendt / Martin Heidegger*. (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1995).
女哲學家與她的情人 : 漢娜鄂蘭和馬丁海德格 [WC]

1998 Li, Ping. *Bei zhu chu shen xue de ren : Haidege'er*. (Chengdu : Sichuan ren min chu ban she, 1998). (Xi fang ren wen si xiang jia hui gu cong shu). [Abhandlung über Martin Heidegger].
被逐出神學的人 : 海德格爾 [WC]

1998 Zhang, Song. *Lun dao de xing er shang xue wen ti : quan yu Laozi si xiang zhi zhe xue yi yi di chong xin jian tao*. (Jinan : Qi Lu shu she, 1998). [Abhandlung über Martin Heidegger und Taoismus].
论道的形而上学问题 : 关于老子思想之哲学意义的重新捡讨 [WC]

1998 Zhang, Xianglong. *Haidege'er zhuan*. (Shijiazhuang : Hebei ren min chu ban she, 1998). (Xian dai shi da si xiang jia). [Abhandlung über die Philosophie von Martin Heidegger].
海德格尔传 [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 *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]

1999 *Ren sheng yu xu wu : xian xiang xue yu cun zai zhu yi*. Yan Yuqiang, Jiang Jinhui zong ce hua ; Wen Pinyuan zhu bian ; Chen Peng fu zhu bian ; Ma Shang wen zi ; Chen Shuo hui hua jian zhi ; Zhang Lei hui hua zhu bi ; Song Yuanyuan hui hua zhi zuo. (Xiamen : Lu jiang chu ban she, 1999). (Dang dai xi fang zhe xue hua lang). [Comics ; Phänomenologie und Existenzialismus ; Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre].
人生与虚无 : 现象学与存在主义 [WC]

1999 Pöggeler, Otto. *Noch einmal : Heidegger und Laotse*. In : Phänomenologie der Natur. Beiträge von Kah Kyung Cho [et al.] ; hrsg. von Kah Kyung Cho [et al.]. (Freiburg i.B. : Alber, 1999). (Phänomenologische Forschungen. Sonderband). [AOI]

2000 Ai, Dingge ; Dai, Qing. *Alunte yu Haidege'er*. (Shenyang : Chun feng wen yi chu ban she, 2000). (Bu xiu de qing lü xi lie). [Biographie von Hannah Arendt und Martin Heidegger].
阿伦特与海德格尔 [WC]

2000 Graham, Archie S. *Art, language, and truth in Heidegger's radical zen*. In : Journal of Chinese philosophy ; vol. 27, no 4 (2000). [AOI]

2000 Lee, Yen-hui. *Gelassenheit und Wu-wei : Nähe und Ferne zwischen dem späten Heidegger und dem Taoismus*. Diss. Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.B. (2000). http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/441/pdf/Dissertation.pdf.

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]

2000 [Farias, Victor]. *Haidege'er yu na cui zhu yi*. Weiketuo Faliyasi zhu ; Zheng Yonghui, Zhang Shouming, Wu Shaoyi yi. (Beijing : Shi shi chu ban she, 2000). Übersetzung von Farias, Victor. *Heidegger et le nazisme*. (Paris : Verdier, 1987).
海德格尔与纳粹主义 [WC]

2000 [Wolin, Richard]. *Cun zai de zheng zhi : Haidege'er de zheng zhi si xiang*. Lichade Wolin zhu ; Zhou Xian, Wang Zhihong yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2000). Übersetzung von Wolin, Richard. *The politics of being : the political thought of Martin Heidegger*. (New York, N.Y. : Columbia University Press, 1990).
存在的政治 : 海德格尔的政治思想 [WC]

2001 Liu, Jinglu. *Haidege'er ren xue si xiang yan jiu*. (Beijing : Zhongguo ren min da xue chu ban she, 2001). (Zhongguo ren min da xue bo shi wen ku). [Abhandlung über Martin Heidegger].
海德格尔人学思想研究 [WC]

2001 Wang, Weili. *Ren zhi wen : si yu chan de yi zhong quan shi yu dui hua*. (Shanghai : Shanghai san lian shu dian, 2001). (San lian ping lun). [Abhandlung über Martin Heidegger und Zen-Buddhismus].
人之问 : 思与禅的一种诠释与对话 [WC]

2001 Xia, Hanping. *Haidege'er zhuan*. (Wuhan : Zhangjiang wen yi chu ban she, 2001). (Er shi shi ji xi fang zhe xue ju jiang da zhuan cong shu). [Biographie von Martin Heidegger].
海德格尔传 [WC]

2001 [Behler, Ernst]. *Nicai, Haidege'er yu Delida*. Ensite Beile'er zhu ; Li Zhaohui yi. (Beijing : She hui ke xue wen xuan chu ban she, 2001). (Nicai bai nian jie du xi lie). Übersetzung von Behler, Ernst. *Derrida – Nietzsche, Nietzsche - Derrida*. (München : Schöningh, 1988). [Derrida, Nietzsche, Heidegger].
尼采, 海德格尔与德里达 [WC]

2001 [Takada, Tamaki]. *Haidege'er : cun zai de li shi*. Gaotian Zhushu zhu ; Liu Wenzhu yi. (Shijiazhuang : Hebei jiao yu chu ban she, 2001). (Xian dai si xiang de mao xian jia men). Übersetzung von Takada, Tamaki. *Haidegâ : sonzai no rekishi*. (Tokyo : Kodansha, 1996). (Gendai shiso no bokenshatachi ; 8). [Abhandlung über Martin Heidegger].
海德格尔 : 存在的历史 [WC]

2002 Hu, Zixin. *Heige'er yu Haidege'er*. (Beijing : Zhonghua shu ju, 2002). (Kua wen hua dui hua cong shu). [Phänomenologie, Existentialismus ; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Martin Heidegger].
黑格尔与海德格尔 [WC]

2002 Li, Wentang. *Zhen li zhi guang : Feixite yu Haidege'er lun Sein*. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 2002). (Chun cui zhe xue cong shu). [Abhandlung über die Philosophie von Johann Gottlieb Fichte und Martin Heidegger].
真理之光 : 费希特与海德格尔论 Sein [WC]

2002 Zhou, Minfeng. *Zou xiang da zhi hui : yu Haidege'er dui hua = Dialogue with Martin Heidegger*. (Chengdu : Sichuan ren min chu ban she, 2002). (Yu dang dai xue shu da shi dui hua cong shu).
走向大智慧 : 与海德格尔对话 [WC]

2002 [Collins, Jeff]. *Haidege yu Nacui*. Jiefu Kelinsi zhu ; Qi Guoxiong yi, dao du ; Fu Dawei zong xu. (Taibei : Mao tou ying chu ban, 2002). (Icon ; 13. Xian dai zhi hou de wen hua chong zhuang). Übersetzung von Collins, Jeff. *Heidegger and the Nazis*. (Duxford : Icon Books, 2000). (Postmodern encounters).
海德格與納粹 [WC]

2002 [Young, Julian]. *Haidege'er, zhe xue, na cui zhu yi*. Zhuli'an Yang zhu ; Lu Ding, Zhou Lian yi. (Shenyang : Liaoning jiao yu chu ban she, 2002). (Jian qiao ji cui). Übersetzung von Young, Julian. *Heidegger, philosophy, nazism*. (Cambridge : Cambridge University Press, 1997).
海德格尔哲学纳粹主义 [WC]

2003 Chan, Wing-cheuk. *Phenomenology of technology : East and West*. In : Journal of Chinese philosophy ; vol. 30, no 1 (2003). [Betr. Martin Heidegger]. [AOI]

2003 Chen, Ronghua. *Haidege 'cun you yu shi jian' chan shi = A commentary on Heidegger's Sein und Zeit*. (Taibei : Guo li Taiwan da xue chu ban zhong xin, 2003).
海德格存有與時間闡釋 [WC]

2003 Li, Zhi. *Lun Haidege'er de xian dai xing pi pan : ling yi zhong hou xian dai zhu yi*. (Beijing : Shou du shi fan da xue chu ban she, 2003). Rev. ed. Diss. [Abhandlung über Martin Heidegger].
论海德格尔的现代性批判 : 另一种后现代主义 [WC]

2003 Parkes, Graham. *Lao-zhuang and Heidegger on nature and technology*. In : Journal of Chinese philosophy ; vol. 30, no 1 (2003). [AOI]

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]

2003 [May, Reinhard]. *Haidege'er yu dong Ya si xiang*. Laiyinhade Meiyi zhu ; Zhang Zhiqiang yi. (Beijing : Zhongguo she hui she xue chu ban she, 2003). (Xin chuan tong zhu yi cong shu). Übersetzung von May, Reinhard. *Heidegger's hidden sources : East Asian influences on his work*. Transl., with a complementary essay by Graham Parkes. (London : Routledge, 1996). Übersetzung von May, Reinhard. *Ex oriente lux : Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*. (Stuttgart : F. Steiner, 1989).
海德格尔与东亚思想 [WC]

2004 Gao, Yuanbao. *Xian zai de gong zuo*. (Guangzhou : Guangdong jiao yu chu ban she, 2004). [Abhandlung über die Philosophie von Martin Heidegger].
现在的工作 [WC]

2004 Ke, Xiaogang. *Haidege'er yu Heige'er shi jian si xiang bi jiao yan jiu*. (Shanghai : Tongji da xue chu ban she, 2004). (Tongji, Deyizhi wen hua cong shu ; 2). [Abhandlung über Martin Heidegger und Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
海德格尔与黑格尔时间思想比较研究 [WC]

2004 Li, Ping. *Shi ren zhe xue jia : Haidege'er : si xiang de zhu zai zhe*. (Taibei : Mu cun tu shu, 2004). (Ju bo xin ling ; 6). [Abhandlung über Martin Heidegger].
詩人哲學家 : 海德格爾 : 思想的主宰者 [WC]

2004 Liu, Xuguang. *Haidege'er yu mei xue*. (Shanghai : Shanghai san lian shu dian, 2004). (Shanghai san lian xue shu wen ku). [Abhandlung über die Ästhetik von Martin Heidegger].
海德格尔与美学 [WC]

2004 Na, Wei. *Dao jia yu Haidege'er xiang hu quan shi : Zai xin wu yi ti zhong ren cheng qi ren wu cheng qi wu*. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2004). [Martin Heidegger und Taoismus].
道家与海德格尔相互诠释 : 在心物一体中人成其人物成其物 [WC]

2004 Wang, Qingjie. *Jie shi xue, Haidege'er yu ru dao jin shi = Heidegger and a hermeneutical interpretation of confucianism and daoism*. (Beijing : Zhongguo ren min da xue chu ban she, 2004). (Lang lang shu fang. Zhongguo dang dai xue shu si xiang wen ku).
解释学海德格尔与儒道今释 [WC]

2004 Zhang, Wenxi. *Dian fu xing er shang xue : Makesi he Haidege'er zhi lun*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2004). [Abhandlung über Metaphysik bei Karl Marx, Martin Heidegger, Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
颠覆形而上学 : 马克思和海德格尔之论 [WC]

2004 Zhang, Xian'gen. *Cun zai zhen li yu yan : Haidege'er mei xue si xiang yan jiu*. (Wuhan : Wuhan da xue chu ban she, 2004).[Abhandlung über die Ästhetik bei Martin Heidegger].
存在真理语言 : 海德格尔美学思想研究 [WC]

2004 Zhong, Hua. *Cong Xiao yao you dao Lin zhong lu : Haidege'er yu Zhuangzi shi xue si xiang bi jiao*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2004). (Sichuan shi fan da xue wen xue yuan xue shu cong shu. Shi xue). [Abhandlung über Martin Heidegger und Zhuangzi].
从逍遥游到林中路 : 海德格尔与庄子诗学思想比较 [WC]

2004 [Kolb, David]. *Chun cui xian dai xing pi pan : Heige'er, Haidege'er ji qi yi hou*. Zang Peihong yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2004). (Xian dai xing yan jiu yi cong). Übersetzung von Kolb, David. *The critique of pure modernity : Hegel, Heidegger, and after*. (Chicago : University of Chicago Press, 1986).
纯粹现代性批判 : 黑格尔海德格尔及其以后 [WC]

2005 Cui, Weihang ; Zhang, Yujia. *Ben zhen cun zai de lu biao : Mading Haidege'er*. (Baoding : Hebei da xue chu ban she, 2005). (Jin xian dai xi fang lun li xue jia si xiang jing hua cong shu. = A series of the masterpieces of the modern Western moral philosophers). [Abhandlung über Martin Heidegger].
本真存在的路标 : 马丁海德格尔 [WC]

2005 Fan, Yugang. *Rui si yu qi wu : yi zhong dui Haidege'er ji shu zhi si de shen mei jie du*. (Beijing : Zhong yang bian yi chu ban she, 2005). [Abhandlung über Martin Heidegger].
睿思与歧误 : 一种对海德格尔技术之思的审美解读 [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]

2005 Yu, Hong. *Yi shu yu gui jia : Nicai, Heidege'er, Fuke = Art and homecoming : Nietzsche, Heidegger, Foucault*. (Beijing : Zhongguo ren min da xue chu ban she, 2005).
艺术与归家 : 尼采海德格尔福柯 [WC]

2005 Zhang, Xianglong. *Haidege : er shi shi ji zui yuan chuang de si xiang jia*. (Taibei : Kang de chu ban she, 2005). (Si xiang da shi xi lie ; 2). [Abhandlung über Martin Heidegger].
海德格 : 二十世紀最原創的思想家 [WC]

2005 [Froment Meurice, Marc]. *Haidege'er shi xue*. Make Fuluomang-Molisi zhu ; Feng Shang yi ; Li Jun jiao. (Shanghai : Yi wen chu ban she, 2005). Übersetzung von Froment Meurice, Marc. *That is to say : Heidegger's poetics*. Transl. by Jan Plug. (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1998). (Meridian, crossing aesthetics). = Froment Meurice, Marc. *C'est à dire : poétique de Heidegger*. (Paris : Galilée, 1996).
海德格尔诗学 [WC]

2005 [Husserl, Edmund]. *Sheng huo shi jie xian xiang xue*. E. Husserl zhu ; Ni Liangkang, Zhang Tingguo yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 2005). 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].
生活世界现象学 [WC]

2005 [Wolin, Richard]. *Haidege'er de di zi : Alunte, Leiweite, Yuenasi he Ma'erkusai*. Lichade Wolin zhe ; Zhang Guoqing, Wang Dalin yi. (Nanjing : Jiangsu jiao yu chu ban she, 2005). Übersetzung von Wolin, Richard. *Heidegger's children : Hanna Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 2001).
海德格尔的弟子 : 阿伦特勒维特约纳斯和马尔库塞 [WC]

2006 *Xian dai xing yu mo shi lun = Modernity and eschatology*. Wang Xiaochao, Yang Xinan zhu bian. (Guilin : Guangxi shi fan da xue chu ban she, 2006). ('Xi fang xue shu yu Han yu si xiang qian yan' cong shu). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger].
现代性与末世论 [WC]

2006 Billioud, Sébastien. *Mou Zongsan's problem with the Heideggerian interpretation of Kant*. In : Journal of Chinese philosophy ; vol. 33, no 2 (2006). [AOI]

2006 Chung, Chen-yu. *Lebensweisheit und Weltoffenheit : ein Vergleich zwischen dem daoistischen wuwei und der heideggerschen Gelassenheit*. (Nordhausen : T. Bautz, 2006). Diss. Bergische Univ. Wuppertal, 2005. [AOI]

2006 Ma, Lin ; Brakel, Jaap van. *Heidegger's comportment toward East-West dialogue*. In : Philosophy East & West ; vol. 56, no 4 (2006). [AOI]

2006 Ma, Lin. *Deciphering Heidegger's connection with the Daodejing*. In : Asian philosophy ; vol. 16, no 3 (2006). [AOI]

2006 Wang, Heng. *Shi jian xing : zi sheng yu ta zhe : cong Husai'er, Haidege'er dao Lieweinasi*. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 2006). (Chun cui zhe xue cong shu). [Abhandlung über Edmund Husserl, Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas].
时间性 : 自身与他者 : 从胡塞尔海德格尔到列维纳斯 [WC]

2006 Wang, Wei. *Wang Wei xue shu wen ji*. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 2006). (Zhongguo xian xiang xue yu zhe xue ping lun. Te ji). [Abhandlung über Phänomenalismus, Martin Heidegger].
王炜学术文集 [WC]

2006 Zhang, Gongshan. *Pi pan yu jiu shu : cong cun zai mei lun dao sheng huo shi xue*. (Hefei : Anhui ren min chu ban she, 2006). (Bo shi wen cong ; 2). [Abhandlung über die Ästhetik bei Martin Heidegger].
批判与救赎 : 从存在美论到生活诗学 [WC]

2006 Zhao, Weiguo. *Haidege'er de shi jian yu shi, jian xing wen ti yan jiu*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2006). [Abhandlung über Sein und Zeit, Phänomenologie bei Martin Heidegger].
海德格尔的时间与时间性问题研究 [WC]

2007 Goulding, Jay. *New ways toward Sino-Western philosophical dialogues*. In : Journal of Chinese philosophy ; vol. 34, no 1 (2007). [Betr. Martin Heidegger]. [AOI]

2007 Guan, Ziyin. *Haidege zhe xue zhan ji. = On Heidegger's philosophy*. (Taibei : Man you zhe wen hua shi ye you xian gong si, 2007). (Xian xiang xue yu dang dai zhe xue ; 1).
海德格哲學專輯 [WC]

2007 Han, Chao. *Haidege'er yu lun li xue wen ti*. (Shanghai : Tong ji da xue chu ban she, 2007). (Tong ji, Deyizhi wen hua cong shu). [Abhandlung über die Ethik bei Martin Heidegger].
海德格尔与伦理学问题 [WC]

2007 Lai, Xianzong. *Haidege'er yu chan dao de kua wen hua gou tong = A cross-cultural communication between Martin Heidegger and Zen school / daoism*. (Beijing : Zong jiao wen hua chu ban she, 2007). (Di er zhou xin shi dai wen cong = The second axial age series).
海德格尔与禅道的跨文化沟通 [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]

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 Ma, Lin. *Heidegger's (dis)engagement with Asian languages*. In : Journal of Chinese philosophy ; vol. 35, issue 2 (2008). [AOI]

2008 Marchal, Kai. *Annäherung an ein 'Anti-Europa' : Anmerkungen zur Möglichkeit und Notwendigkeit chinesischer Philosophie in Deutschland* : http://209.85.135.104/search?q=cache:55_a1sYYEQYJ:https://nscnt12.nsc.gov.tw/APPLYFORM/WRITINGS/19740507MA/20080718124948.pdf+kai+marchal+ann%C3%A4herung+an+ein&hl=de&ct=clnk&cd=1&gl=ch&client=firefox-a.

2008 Zhang, Xianglong. *Zhonghua gu xue yu xiang xiang xue*. (Jinan : Shandong you yi chu ban she, 2008). (Dang dai bo shi sheng dao shi si bian ji cui shu xi ; 6). [Abhandlung über die Philosophie und Phänomenologie von Martin Heidegger].
中华古学与现象学 [WC]

Held, Klaus (Düsseldorf 1936-) : Professor für Philosophie Bergische Universität Wuppertal

Bibliographie : Autor

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]

Hempel, Carl Gustav (Oranienburg 1905-1997 Princeton, N.J.) : Philosoph Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionic fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Henrich, Dieter (Marburg 1927-) : Philosoph, Professor für deutsche Philosophie Universität Berlin, Universität Heidelberg, Universität München, Harvard University, Columbia University

Bibliographie : Autor

2006 [Henrich, Dieter]. *Kangde yu Heige'er zhi jian : Deguo guan nian lun jiang yan lu*. Dite Henglixi zhu ; Dawei Paxini bian ; Peng Wenben yi dao du. (Taibei : Shang zhou chu ban, 2006). Übersetzung von Henrich, Dieter. *Between Kant and Hegel : post Kantian idealism : an analysis of its origin, systematic structures and problems*. Ed. by David S. Pacini. (Cambridge, Mass. : Harvard University, 1973).
康德與黑格爾之間 : 德國觀念論講演錄 [WC]

Herbart, Johann Friedrich (Oldenburg 1776-1841 Göttingen) : Philosoph, Psychologe, Pädagoge Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionic fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Biographie

1901 Wu Rulun erwähnt in seinem Tagebuch *Tong cheng Wu xian sheng ri ji* Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Arthur Schopenhauer und Johann Friedrich Herbart als Nachfolger von Immanuel Kant. Erste Erwähnung von Fichte. [Kur1:S. 34]

Herder, Johann Gottfried (Mohrungen 1744-1803 Weimar) : Philosoph, Theologe

Biographie

1763-1764 Johann Gottfried Herder besucht die *Vorlesung über physische Geographie* von Immanuel Kant, was ihm die ersten Kenntnisse über die Religionen Asiens vermittelt und sein Interesse geweckt hat. Er erfährt nicht nur eine Einführung in die Naturphilosophie und Kosmologie, sondern auch in Anthropologie und Religionsgeschichte.

Lee, Eun-jeung : In seiner Nachschrift über Kant gibt Herder eine Charakterisierung von China, die auf einen Essai von Voltaire zurückgeht. Kant ist aber nicht unbedingt prägend für Herders Chinabild. Herder hat sich bereits während seiner Studienzeit mit Fragen nach den Gesetzen der Veränderung im Leben der Völker und der Menschheit und nach der Konstanz im Wandel der geschichtlichen Welt beschäftigt. Dabei geht er stets davon aus, dass man gewisse Grundfaktoren der Menschheitsgeschichte erkennen kann, die mit gewissen Triebkräften in der Natur vergleichbar sind. [FauU1:S. 27-27,LeeE1:S. 228-229, 231]

1764 Johann Gottfried Herder befreundet sich mit Johann Georg Hamann, der China und Konfuzius gegenüber nicht gerade positiv eingestellt ist. Inwieweit Hamann sein Chinabild beeinflusst hat, lässt sich nicht nachweisen. Er dürfte aber sein Interesse geweckt haben. [LeeE1:S. 229]

1766 Johann Gottfried Herder schreibt eine Zusammenfassung über *Vier Abhandlungen* von David Hume. [ID D17071]. Er schreibt darin : Die wilden Geschlechter in Asien, Afrika und Amerika sind alle abgöttisch. Hier ist keine einzige Ausnahme zu machen.

Ulrich Faust : Die wichtigste Erkenntnis Herders in diesem Aufsatz ist die Feststellung, dass die ältesten Urkunden der verschiedenen Völker eine verfeinerte Form ihrer barbarischen Mythologie darstellen. Ihr Inhalt bleibt mythisch. Wichtig ist, dass der Mythos aus der ursprünglichen Stufe der religiösen Entwicklung in die höhere Religionsform tradiert wird, und zwar seinem Inhalt nach wenig verändert. [FauU1:S. 35, 37]

1785 Herder, Johann Gottfried. *Fragment einer Abhandlung über die Mythologie, besonders über die indische*.
Herder schreibt : Um zu einem Anblick des Ganzen zu kommen muss man zuerst die allgemeine Vernunft-Charte einzelner Völker wohl aufnehmen ; und offenbar sind unter diesen die unvermischten, alten, policirten Nationen die merkwürdigsten, wenigstens die nächsten für eine allgemeinere Betrachtung. Bei ihnen siehet man nicht nur was man auch bei barbarischen Völkern gewahr wird, Eigenheit und Originalität, sondern auch die Methode des Fortganges in den Wirkungen ihrer Seelenkräfte, bis auf den Punct, über den sie nicht hinauskonnten und also stillstanden oder sich unter einander verwirrten. Das schönste Feld dieser Betrachtung bleibt immer die griechische Mythologie und Dichtkunst : ihm zur Seiten würden die Ägypter und die Mythologien des Vorder-Asiens stehen, wenn wir aus den ältesten Zeiten mehres von ihnen wüssten ; indessen bleiben sie auch in den schmalsten Bruchstücken ihrer Tradition und Zeyt sehr merkwürdig. Die Völker des östlichen Asiens aber geben uns dafür eine desto vollere Ernte. Indien, Tibet, Sina und Japan nebst den angränzenden Ländern sind grosse Götzentempel, in welchen Vernunft und Einbildungskraft, viel sonderbare Formen erdacht, viel ungeheuere Bilder aufgestellt und verewiget haben. Das letzte Volk Asiens, das sich des höchsten Alterthums rühmet, die Sineser, haben nichts historisch-gewisses, das über das 722. Jahr von unsrer Zeitrechnung hinausginge. Die Reiche des Fohi und Hoangti sind Mythologie und was vor Fohi hergeht, das Zeitalter der Geister oder der personificrten Elemente, wird von den Sinesen selbst als dichtende Allegorie betrachtet.

Ulrich Faust : Herder fasst das *Shu jing* für seine Zwecke kurz zusammen, ohne mit der Verkürzung den Sinn zu ändern oder durch besondere Erkenntnisse zu bereichern. [FauU1:S. 44, 179]

1787 Herder, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [ID D1955].
Quellen :
Le Comte, Louis. *Nouveaux mémoires sur l'état de la Chine* [ID D1771].
Du Halde, Jean-Baptiste. *Description géographique...* [ID D1819].
Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts [ID D1867].
Gaubil, Antoine. *Le Chou-king* [ID D1856]. [Shu jing].
Pallas, Peter Simon. *Sammlung historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften* [ID D16796].
Quelle zu Tibet : Georgi, Agustin Antonio. *Alphabetum tibetanum* [ID D17081].

Herder schreibt zu seinen Quellen : Um die fleissigen Versuche eines Deguignes, Bayers, Gatterers u.a., die kühneren Hypothesen Baillys, Pauws, Delisle u.f., die nützlichen Bemühungen in Sammlung und Bekanntmachung asiatischer Sprache und Schriften sind Vorarbeiten zu einem Gebäude, dessen ersten sichern Grundstein ich zu sehen wünschte.
Im umfangreichen handschriftlichen Nachlass Herders in der Staatbibliothek Berlin, befinden sich eine Reihe von Büchern über China und Ostasien, sowie Zusammenfassungen des Shu jing und Yi jing.

Herder schreibt : Südwärts am Fluss der grossen Asiatischen Gebürge haben sich, so viel uns aus der Geschichte bekannt ist, die ältesten Reiche und Staaten der Welt gebildet ; auch giebt uns die Naturgeschichte dieses Welttheils Ursachen an die Hand, warum sie sich nicht sowohl Nord- als Südwärts bilden konnten… In diesem hohen, zerschnittenen, steilabhängigen Lande, der Steppen- und Bergregion unsrer alten Welt, mussten also lange Zeit und in manchen Strichen vielleicht immer, Sarmaten und Scythen, Mongolen und Tatern, halbwilde Jäger und Nomaden wohnen. Das Bedürfniss und die Gegend machte die Menschen barbarisch : eine einmal gewohnte Gedankenlose Lebensart bevestigte sich in den abgetrennten oder umherziehenden Stämmen und bildete bei roheren Sitten jenen beinah ewigen National-Charakter, der alle Nord-Asiatischen Stämme von den südlichen Völkern so ganz unterscheidet… Da aber, was die Vernunft noch nicht thun kann, der Despotismus thun muss, so entstanden im südlichen Asien jene Gebäude der Policeien und Religionen, die uns wie Pyramiden und Götzentempel der alten Welt in ewigen Traditionen dastehn ; schätzbare Denkmale für die Geschichte der Menschheit, die uns in jeder Trümmer zeigen, wie viel der Bau der Menschen-Vernunft unserm Geschlecht gekostet habe.

Sina

Im östlichen Winkel Asiens unter dem Gebirge liegt ein Land, das an Alter und Kultur sich selbst das Erste aller Länder, die Mittelblume der Welt nennt, gewiß aber eins der ältesten und merkwürdigsten ist: Sina. Kleiner als Europa, rühmt es sich einer größern Anzahl Einwohner, als in Verhältnis dieser volkreiche Weltteil hat; denn es zählt in sich über 25 Millionen und zweimal Hunderttausend steuernde Ackerleute, 1572 große und kleine Städte, 1193 Kastelle, 3158 steinerne Brücken, 2796 Tempel, 2606 Klöster, 10809 alte Gebäude u. f.181, welche alle von den 18 Statthalterschaften, in welche das Reich geteilt ist, samt Bergen und Flüssen, Kriegsleuten und Gelehrten, Produkten und Waren in langen Verzeichnissen jährlich aufgestellt werden. Mehrere Reisende sind darüber einig, daß außer Europa und etwa dem alten Ägypten wohl kein Land so viel an Wege und Ströme, an Brücken und Kanäle, selbst an künstliche Berge und Felsen gewandt habe als Sina, die, nebst der Großen Mauer, alle doch vom geduldigen Fleiß menschlicher Hände zeugen. Von Kanton bis nahe bei Peking kommt man zu Schiff, und so ist das ganze mit Bergen und Wüsten durchschnittene Reich durch Landstraßen, Kanäle und Ströme mühsam verbunden; Dörfer und Städte schwimmen auf Flüssen, und der innere Handel zwischen den Provinzen ist reg und lebendig. Der Ackerbau ist die Grundsäule ihrer Verfassung: man spricht von blühenden Getreide- und Reisfeldern, von künstlich gewässerten Wüsten, von urbar gemachten wilden Gebirgen; an Gewächsen und Kräutern wird gepflegt und genutzt, was genutzt werden kann; so auch Metalle und Mineralien, außer dem Golde, das sie nicht graben. Tierreich ist das Land, fischreich die Seen und Ströme; der einzige Seidenwurm ernährt viele Tausende fleißiger Menschen. Arbeiten und Gewerbe sind für alle Klassen des Volks und für alle Menschenalter, selbst für Abgelebte, Blinde und Taube. Sanftmut und Biegsamkeit, gefällige Höflichkeit und anständige Gebärden sind das Alphabet, das der Sinese von Kindheit auf lernt und durch sein Leben hin unablässig übt. Ihre Polizei und Gesetzgebung ist Regelmäßigkeit und genau bestimmte Ordnung. Das ganze Staatsgebäude in allen Verhältnissen und Pflichten der Stände gegeneinander ist auf die Ehrerbietung gebaut, die der Sohn dem Vater und alle Untertanen dem Vater des Landes schuldig sind, der sie durch jede ihrer Obrigkeiten wie Kinder schützt und regiert: könnte es einen schönern Grundsatz der Menschenregierung geben? Kein erblicher Adel; nur Adel des Verdienstes soll gelten in allen Ständen; geprüfte Männer sollen zu Ehrenstellen kommen, und diese Ehrenstellen allein geben Würde. Zu keiner Religion wird der Untertan gezwungen und keine, die nicht den Staat angreift, wird verfolgt; Anhänger der Lehre Konfuzius', des Laotse und Fo, selbst Juden und Jesuiten, sobald sie der Staat aufnimmt, wohnen friedlich nebeneinander. Ihre Gesetzgebung ist auf Sittenlehre, ihre Sittenlehre auf die heiligen Bücher der Vorfahren unabänderlich gebaut: der Kaiser ihr oberster Priester, der Sohn des Himmels, der Bewahrer der alten Gebräuche, die Seele des Staatskörpers durch alle seine Glieder; könnte man sich, wenn jeder dieser Umstände bewährt und jeder Grundsatz in lebendiger Ausübung wäre, eine vollkommenere Staatsverfassung denken? Das ganze Reich wäre ein Haus tugendhafter, wohlerzogner, fleißiger, sittsamer, glücklicher Kinder und Brüder.

Jedermann kennet die vorteilhaften Gemälde der sinesischen Staatsverfassung, die insonderheit von den Missionarien nach Europa geschickt und daselbst nicht nur von spekulativen Philosophen, sondern von Staatsmännern sogar, beinah als politische Ideale bewundert wurden; bis endlich, da der Strom menschlicher Meinungen sich in entgegengesetzten Winkeln fortbricht, der Unglaube erwachte und ihnen weder ihre hohe Kultur noch selbst ihre sonderbare Eigentümlichkeit zugestehen wollte. Einige dieser europäischen Einwürfe haben das Glück gehabt, in Sina selbst, obgleich ziemlich sinesisch, beantwortet zu werden, und da die meisten Grundbücher ihrer Gesetzgebung und Sittenverfassung samt der weitläuftigen Geschichte ihres Reichs und einigen gewiß unparteiischen Nachrichten vor uns liegen, so wäre es übel, wenn sich nicht endlich ein Mittelweg zwischen dem übertriebnen Lobe und Tadel, wahrscheinlich die richtige Straße der Wahrheit, auffinden ließe. Die Frage über das chronologische Altertum ihres Reichs können wir dabei völlig an ihren Ort gestellt sein lassen; denn so wie der Ursprung aller Reiche des Erdbodens mit Dunkel umhüllt ist, so mag es dem Forscher der Menschengeschichte gleichgültig sein, ob dies sonderbare Volk zu seiner Bildung ein paar Jahrtausende mehr oder minder bedurft habe; genug, wenn es diese Bildung sich selbst gab und wir sogar in seinem langsamen Gange die Hindernisse wahrnehmen, warum es nicht weiterkommen konnte.

Und diese Hindernisse liegen in seinem Charakter, im Ort seiner Wohnung und in seiner Geschichte uns klar vor Augen. Mongolischer Abkunft ist die Nation, wie ihre Bildung, ihr grober oder verschrobener Geschmack, ja selbst ihre sinnreiche Künstlichkeit und der erste Wohnsitz ihrer Kultur zeigt. Im nördlichen Sina herrschten ihre ersten Könige: hier wurde der Grund zu dem halbtatarischen Despotismus gelegt, der sich nachher, mit glänzenden Sittensprüchen überzogen, durch mancherlei Revolutionen bis ans Südmeer hinab verbreitet. Eine tatarische Lehnverfassung war Jahrhunderte hin das Band, das die Vasallen an den Herrscher knüpfte, und die vielen Kriege dieser Vasallen gegeneinander, die öftern Umstürze des Throns durch ihre Hände, ja selbst die ganze Hofhaltung des Kaisers, seine Regentschaft durch Mandarinen, eine uralte Einrichtung, die nicht erst die Dschengis-Khaniden oder Mandschu nach Sina gebracht haben; alle dies zeigt, welcher Art und welches genetischen Charakters die Nation sei: ein Gepräge, das man bei der Ansicht des Ganzen und seiner Teile, bis auf Kleider, Speisen, Gebräuche, häusliche Lebensart, die Gattungen ihrer Künste und ihres Vergnügens, schwerlich aus den Augen verliert. Sowenig nun ein Mensch seinen Genius, d.i. seine angeborne Stammart und Komplexion, zu ändern vermag, sowenig konnte auch durch jede künstliche Einrichtung, wenn sie gleich jahrtausendelang währte, dies nordöstliche Mongolenvolk seine Naturbildung verleugnen. Es ist auf diese Stelle der Erdkugel hingepflanzt, und wie die Magnetnadel in Sina nicht die europäische Abweichung hat, so konnten aus diesem Menschenstamme in dieser Region auch niemals Griechen und Römer werden. Sinesen waren und blieben sie, ein Volksstamm mit kleinen Augen, einer stumpfen Nase, platter Stirn, wenig Bart, großen Ohren und einem dicken Bauch von der Natur begabt; was diese Organisation hervorbringen konnte, hat sie hervorgebracht, etwas anders kann man von ihr nicht fordern.

Alle Nachrichten sind darüber einig, daß sich die mongolische Völkerschaften auf der nordöstlichen Höhe Asiens durch eine Feinheit des Gehörs auszeichnen, die sich bei ihnen ebensowohl erklären läßt, als man sie bei andern Nationen vergebens suchen würde; die Sprache der Sinesen ist von dieser Feinheit des Gehörs Zeuge. Nur ein mongolisches Ohr konnte darauf kommen, aus dreihundertdreißig Silben eine Sprache zu formen, die sich bei jedem Wort durch fünf und mehrere Akzente unterscheiden muß, um nicht statt Herr eine Bestie zu nennen und jeden Augenblick die lächerlichsten Verwirrungen zu sagen; daher ein europäisches Ohr und europäische Sprachorgane sich äußerst schwer oder niemals an diese hervorgezwungene Silbenmusik gewöhnen. Welch ein Mangel an Erfindungskraft im Großen und welche unselige Feinheit in Kleinigkeiten gehörte dazu, dieser Sprache aus einigen rohen Hieroglyphen die unendliche Menge von achtzigtausend zusammengesetzten Charakteren zu erfinden, in welchen sich nach sechs und mehr Schriftarten die sinesische Nation unter allen Völkern der Erde auszeichnet! Eine mongolische Organisation gehörte dazu, um sich in der Einbildungskraft an Drachen und Ungeheuer, in der Zeichnung an jene sorgsame Kleinfügigkeit unregelmäßiger Gestalten, in den Vergnügungen des Auges an das unförmliche Gemisch ihrer Gärten, in ihren Gebäuden an wüste Größe oder pünktliche Kleinheit, in ihren Aufzügen, Kleidungen und Lustbarkeiten an jene eitle Pracht, an jene Laternenfeste und Feuerwerke, an lange Nägel und zerquetschte Füße, an einen barbarischen Troß von Begleitern, Verbeugungen, Cerimonien, Unterschieden und Höflichkeiten zu gewöhnen. Es herrscht in alle diesem so wenig Geschmack an wahrem Naturverhältnis, so wenig Gefühl von innrer Ruhe, Schönheit und Würde, daß immer nur eine verwahrloste Empfindung auf diesen Gang der politischen Kultur kommen und sich von demselben so durchaus modeln lassen konnte. Wie die Sinesen das Goldpapier und den Firnis, die sauber gemalten Züge ihrer krausen Charaktere und das Geklingel schöner Sentenzen unmäßig lieben, so ist auch die Bildung ihres Geistes diesem Goldpapier und diesem Firnis, den Charakteren und dem Schellenklange ihrer Silben durchaus ähnlich. Die Gabe der freien, großen Erfindung in den Wissenschaften scheint ihnen, wie mehreren Nationen dieser Erdecke, die Natur versagt zu haben; dagegen sie ihren kleinen Augen jenen gewandten Geist, jene listige Betriebsamkeit und Feinheit, jenes Kunsttalent der Nachahmung in allem, was ihre Habsucht nützlich findet, mit reicher Hand zuteilte. In ewigem Gange, in ewiger Beschäftigung gehen und kommen sie des Gewinnes und Dienstes wegen, so daß man sie auch in ihrer höchstpolitischen Form immer noch für ziehende Mongolen halten könnte; denn bei allen ihren unzähligen Einteilungen haben sie die Einteilung noch nicht gelernt, Bewerbsamkeit mit Ruhe also zu gatten, daß jede Arbeit einen jeden auf seiner Stelle finde. Ihre Arzneikunst wie ihr Handel ist ein feines, betrügerisches Pulsfühlen, welches ihren ganzen Charakter in seiner sinnlichen Feinheit und erfindungslosen Unwissenheit malt. Das Gepräge des Volks ist eine merkwürdige Eigenheit in der Geschichte, weil es zeigt, was durch hochgetriebne politische Kultur aus einem Mongolenvolk, unvermischt mit andern Nationen, werden oder nicht werden konnte; denn daß die Sinesen in ihrer Erdecke sich, wie die Juden, von der Vermischung mit andern Völkern frei erhalten haben, zeigt schon ihr eitler Stolz, wenn es sonst nichts zeigte. Einzelne Kenntnisse mögen sie erlangt haben, woher sie wollten; das ganze Gebäude ihrer Sprache und Verfassung, ihrer Einrichtung und Denkart ist ihnen eigen. Wie sie das Einimpfen der Bäume nicht lieben, so stehen auch sie, trotz mancher Bekanntschaft mit andern Völkern, noch jetzt uneingeimpft da, ein mongolischer Stamm, in einer Erdecke der Welt zur sinesischen Sklavenkultur verartet.

Alle Kunstbildung der Menschen geschieht durch Erziehung; die Art der sinesischen Erziehung trug nebst ihrem Nationalcharakter mit dazu bei, warum sie das, was sie sind, und nicht mehr wurden. Da nach mongolischer Nomadenart kindlicher Gehorsam zum Grunde aller Tugenden, nicht nur in der Familie, sondern jetzt auch im Staat, gemacht werden sollte, so mußte freilich daher mit der Zeit jene scheinbare Sittsamkeit, jenes höfliche Zuvorkommen erwachsen, das man als einen Charakterzug der Sinesen auch mit feindlicher Zunge rühmt; allein was gab dieser gute Nomadengrundsatz in einem großen Staat für Folgen? Als in ihm der kindliche Gehorsam keine Grenzen fand, indem man dem erwachsnen Mann der selbst Kinder und männliche Geschäfte hat, dieselbe Pflicht auflegte, die nur dem unerzognen Kinde gebührte, ja, als man diese Pflicht auch gegen jede Obrigkeit festsetzte, die doch nur im bildlichen Verstande durch Zwang und Not nicht aber aus süßem Naturtriebe den Namen des Vaters führt: was konnte, was mußte daher anders entstehen, als daß indem man trotz der Natur ein neues menschliches Herz schaffen wollte, man das wahre Herz der Menschen zur Falschheit gewöhnte? Wenn der erwachsne Mann noch kindischen Gehorsam bezeugen soll, so muß er die selbstwirksame Kraft aufgeben, die die Natur in seinen Jahren ihm zur Pflicht machte; leere Cerimonien treten an die Stelle der herzlichen Wahrheit, und der Sohn, der gegen seine Mutter, solange der Vater lebte, in kindlicher Ergebenheit hinschwamm, vernachlässigt sie nach seinem Tode, sobald nur das Gesetz sie eine Konkubine heißt. Gleichergestalt ist's mit den kindlichen Pflichten gegen die Mandarinen: sie sind kein Werk der Natur, sondern des Befehls; Gebräuche sind sie, und wenn sie gegen die Natur streben, so werden sie entkräftende, falsche Gebräuche. Daher der Zwiespalt der sinesischen Reichs- und Sittenlehre mit ihrer wirklichen Geschichte. Wie oft haben die Kinder des Reichs ihren Vater vom Thron gestoßen, wie oft die Väter gegen ihre Kinder gewütet! Geizige Mandarine lassen Tausende verhungern und werden, wenn ihr Verbrechen vor den höheren Vater kommt, mit elenden Stockschlägen wie Knaben unwirksam gezüchtigt. Daher der Mangel an männlicher Kraft und Ehre, den man selbst in den Gemälden ihrer Helden und Großen wahrnimmt: die Ehre ist kindliche Pflicht geworden, die Kraft ist in modische Achtsamkeit gegen den Staat verartet; kein edles Roß ist im Dienst, sondern ein gezähmter Maulesel, der in Gebräuchen von Morgen bis zum Abende gar oft die Rolle des Fuchses spielt.

Notwendig mußte diese kindische Gefangenschaft der menschlichen Vernunft, Kraft und Empfindung auf das ganze Gebäude des Staats einen schwächenden Einfluß haben. Wenn einmal die Erziehung nichts als Manier ist, wenn Manieren und Gebräuche alle Verhältnisse des Lebens nicht nur binden, sondern auch überwältigen: welche Summen von Wirksamkeit verliert der Staat! zumal die edelste Wirksamkeit des menschlichen Herzens und Geistes. Wer erstaunt nicht, wenn er in der sinesischen Geschichte auf den Gang und die Behandlung ihrer Geschäfte merkt, mit wie vielem ein Nichts getan werde! Hier tut ein Kollegium, was nur einer tun muß, damit es recht getan sei; hier wird gefragt, wo die Antwort daliegt; man kommt und geht, man schiebt auf und weicht aus, nur um das Cerimoniel des kindlichen Staatsrespekts nicht zu verfehlen. Der kriegerische sowohl als der denkende Geist sind fern von einer Nation, die auf warmen Öfen schläft und von Morgen bis zum Abende warm Wasser trinkt. Nur der Regelmäßigkeit im gebahnten Wege, dem Scharfsinn in Beobachtung des Eigennutzes und tausend schlauer Künste, der kindischen Vieltätigkeit ohne den Überblick des Mannes, der sich fragt, ob dies auch nötig zu tun sei und ob es nicht besser getan werden möge: nur diesen Tugenden ist in Sina der königliche Weg eröffnet. Der Kaiser selbst ist in dies Joch gespannt; er muß mit gutem Beispiel vorgehen und wie der Flügelmann jede Bewegung übertreiben. Er opfert im Saal seiner Vorfahren nicht nur an Festtagen, sondern soll bei jedem Geschäft, in jedem Augenblick seines Lebens den Vorfahren opfern und wird mit jedem Lobe und jedem Tadel vielleicht gleich ungerecht bestraft.

Kann man sich wundern, daß eine Nation dieser Art nach europäischem Maßstabe in Wissenschaften wenig erfunden, ja, daß sie Jahrtausende hindurch sich auf derselben Stelle erhalten habe? Selbst ihre Moral- und Gesetzbücher gehen immer im Kreise umher und sagen auf hundert Weisen genau und sorgfältig mit regelmäßiger Heuchelei von kindlichen Pflichten immer dasselbe. Astronomie und Musik, Poesie und Kriegskunst, Malerei und Architektur sind bei ihnen, wie sie vor Jahrhunderten waren, Kinder ihrer ewigen Gesetze und unabänderlich-kindischen Einrichtung. Das Reich ist eine balsamierte Mumie, mit Hieroglyphen bemalt und mit Seide umwunden; ihr innerer Kreislauf ist wie das Leben der schlafenden Wintertiere. Daher die Absonderung, Behorchung und Verhinderung jedes Fremden; daher der Stolz der Nation, die sich nur mit sich selbst vergleicht und das Auswärtige weder kennt noch liebt. Es ist ein Winkelvolk auf der Erde, vom Schicksal außer den Zusammendrang der Nationen gesetzt und eben dazu mit Bergen, Wüsten und einem beinah buchtlosen Meer verschanzt. Außer dieser Lage würde es schwerlich geblieben sein, was es ist; denn daß seine Verfassung gegen die Mandschu standgehalten hat, beweist nichts, als daß sie in sich selbst gegründet war und daß die roheren Überwinder zu ihrer Herrschaft einen solchen Lehnstuhl kindlicher Sklaverei sehr bequem fanden. Sie dorften nichts an ihm ändern, sie setzten sich drauf und herrschten. Dagegen die Nation in jedem Gelenk ihrer selbsterbauten Staatsmaschine so sklavisch dient, als ob es eben zu dieser Sklaverei erfunden wäre.

Alle Nachrichten von der Sprache der Sinesen sind darüber einig, daß sie zur Gestalt dieses Volks in seiner künstlichen Denkart unsäglich viel beigetragen habe; denn ist nicht jede Landessprache das Gefäß, in welchem sich die Ideen des Volks formen, erhalten und mitteilen? Zumal wenn eine Nation so stark als diese an ihrer Sprache hängt und von ihr alle Kultur herleitet. Die Sprache der Sinesen ist ein Wörterbuch der Moral, d.i. der Höflichkeit und guten Manieren: Nicht nur Provinzen und Städte, sondern selbst Stände und Bücher unterscheiden sich in ihr, so daß der größte Teil ihres gelehrten Fleißes bloß auf ein Werkzeug verwandt wird, ohne daß noch mit dem Werkzeuge irgend etwas ausgerichtet werde. An regelmäßigen Kleinigkeiten hängt in ihr alles; sie sagt mit wenigen Lauten viel, um mit vielen Zügen einen Laut und mit vielen Büchern ein und dasselbe herzumalen. Welch ein unseliger Fleiß gehört zum Pinseln und Druck ihrer Schriften! Eben dieser Fleiß aber ist ihre Lust und Kunst, da sie sich an schönen Schriftzügen mehr als an der zaubervollsten Malerei ergötzen und das einförmige Geklingel ihrer Sittensprüche und Komplimente als eine Summe der Artigkeit und Weisheit lieben. Nur ein so großes Reich und die Arbeitseligkeit des Sinesen gehört dazu, um z.B. von der einzigen Stadt Kai-fong-fu vierzig Bücher in acht großen Bänden zu malen186 und diese mühsame Genauigkeit auf jeden Befehl und Lobspruch des Kaisers zu verbreiten. Sein Denkmal über die Auswanderung der Torguts ist ein ungeheures Buch auf Steinen187, und so ist die ganze gelehrte Denkart der Sinesen in künstliche und Staatshieroglyphen vermalt. Unglaublich muß der Unterschied sein, mit dem diese Schriftart allein schon auf die Seele wirkt, die in ihr denkt. Sie entnervt die Gedanken zu Bilderzügen und macht die ganze Denkart der Nation zu gemalten oder in die Luft geschriebenen willkürlichen Charakteren.

Mitnichten ist diese Entwicklung der sinesischen Eigenheit eine feindselige Verachtung derselben; denn sie ist Zug für Zug aus den Berichten ihrer wärmsten Verteidiger geschöpft und könnte mit hundert Proben aus jeder Klasse ihrer Einrichtungen bewiesen werden. Sie ist auch nichts als Natur der Sache, d. i. die Darstellung eines Volks, das sich in einer solchen Organisation und Weltgegend, nach solchen Grundsätzen, mit solchen Hülfsmitteln, unter solchen Umständen im grauen Altertum bildete und wider den gewöhnlichen Lauf des Schicksals unter andern Völkern seine Denkart so lange bewahrte. Wenn das alte Ägypten noch vor uns wäre, so würden wir, ohne von einer gegenseitigen Ableitung träumen zu dürfen, in vielen Studien eine Ähnlichkeit sehen, die nach gegebnen Traditionen nur die Weltgegend anders modifizierte. So wäre es mit mehreren Völkern, die einst auf einer ähnlichen Stufe der Kultur standen; nur diese sind fortgerückt oder untergegangen und mit andern vermischt worden; das alte Sina am Rande der Welt ist wie eine Trümmer der Vorzeit in seiner halbmongolischen Einrichtung stehengeblieben. Schwerlich ist's zu beweisen, daß die Grundzüge seiner Kultur von Griechen aus Baktra oder von Tatern aus Balkh hinübergebracht wären; das Gewebe seiner Verfassung ist gewiß einheimisch und die wenige Einwirkung fremder Völker auf dasselbe leicht zu erkennen und abzusondern. Ich ehre die Kings ihrer vortrefflichen Grundsätze wegen wie ein Sineser, und der Name Konfuzius ist mir ein großer Name, ob ich die Fesseln gleich nicht verkenne, die auch er trug und die er mit bestem Willen dem abergläubigen Pöbel und der gesamten sinesischen Staatseinrichtung durch seine politische Moral auf ewige Zeiten aufdrang. Durch sie ist dies Volk, wie so manche andere Nation des Erdkreises, mitten in seiner Erziehung, gleichsam im Knabenalter, stehengeblieben, weil dies mechanische Triebwerk der Sittenlehre den freien Fortgang des Geistes auf immer hemmte und sich im despotischen Reich kein zweiter Konfuzius fand. Einst, wenn sich entweder der ungeheure Staat teilt oder wenn aufgeklärtere Kien-Longs den väterlichen Entschluß fassen werden, was sie nicht ernähren können, lieber als Kolonien zu versenden, das Joch der Gebräuche zu erleichtern und dagegen eine freiere Selbsttätigkeit des Geistes und Herzens, freilich nicht ohne mannigfaltige Gefahr, einzuführen: alsdenn, aber auch alsdenn werden Sinesen immer nur Sinesen bleiben, wie Deutsche Deutsche sind und am östlichen Ende Asiens keine alten Griechen geboren werden. Es ist die offenbare Absicht der Natur, daß alles auf der Erde gedeihe, was auf ihr gedeihen kann, und daß eben diese Verschiedenheit der Erzeugungen den Schöpfer preise. Das Werk der Gesetzgebung und Moral, das als einen Kinderversuch der menschliche Verstand in Sina gebaut hat, findet sich in solcher Festigkeit nirgend sonst auf der Erde; es bleibe an seinem Ort, ohne daß je in Europa ein abgeschlossenes Sina voll kindlicher Pietät gegen seine Despoten werde. Immer bleibt dieser Nation der Ruhm ihres Fleißes, ihres sinnlichen Scharfsinns, ihrer feinen Künstlichkeit in tausend nützlichen Dingen. Das Porzellan und die Seide, Pulver und Blei, vielleicht auch den Kompaß, die Buchdruckerkunst, den Brückenbau und die Schiffskunst nebst vielen andern feinen Hantierungen und Künsten kannten sie, ehe Europa solche kannte; nur daß es ihnen fast in allen Künsten am geistigen Fortgange und am Triebe zur Verbesserung fehlt. Daß übrigens Sina sich unsern europäischen Nationen verschließt und sowohl Holländer als Russen und Jesuiten äußerst einschränkt, ist nicht nur mit ihrer ganzen Denkart harmonisch, sondern gewiß auch politisch zu billigen, solange sie das Betragen der Europäer in Ostindien und auf den Inseln, in Nordasien und in ihrem eignen Lande um und neben sich sehen. Taumelnd von tatarischem Stolz, verachten sie den Kaufmann, der sein Land verläßt, und wechseln betrügliche Ware gegen das, was ihnen das Sicherste dünkt: sie nehmen sein Silber und geben ihm dafür Millionen Pfunde entkräftenden Tees zum Verderben Europas.

Tibet

Zwischen den großen asiatischen Gebirgen und Wüsteneien hat sich ein geistliches Kaisertum errichtet, das in seiner Art wohl das einzige der Welt ist; es ist das große Gebiet der Lamas. Zwar ist die geistliche und weltliche Macht in kleinen Revolutionen bisweilen getrennt gewesen, zuletzt aber sind beide immer wieder vereinigt worden, so daß hier, wie nirgend anders, die ganze Verfassung des Landes auf dem kaiserlichen Hohepriestertum ruht. Der große Lama wird nach der Lehre der Seelenwanderung vom Gott Schaka oder Fo belebt, der bei seinem Tode in den neuen Lama fährt und ihn zum Ebenbilde der Gottheit weiht. In festgesetzten Ordnungen der Heiligkeit zieht sich von ihm die Kette der Lamas herab, und man kann sich in Lehren, Gebräuchen und Einrichtungen kein festgestellteres Priesterregiment denken, als auf dieser Erdhöhe wirklich thront. Der oberste Besorger weltlicher Geschäfte ist nur Statthalter des obersten Priesters, der, den Grundsätzen seiner Religion nach, voll göttlicher Ruhe in einem Palasttempel wohnt. Ungeheuer sind die Fabeln der lamaischen Weltschöpfung, grausam die gedrohten Strafen und Büßungen ihrer Sünden, aufs höchste unnatürlich der Zustand, zu welchem ihre Heiligkeit aufstrebt: er ist entkörperte Ruhe, abergläubische Gedankenlosigkeit und Klosterkeuschheit. Und dennoch ist kaum ein Götzendienst so weit als dieser auf der Erde verbreitet; nicht nur Tibet und Tangut, der größte Teil der Mongolen, die Mandschu, Kalkas, Eluthen u. f. verehrten, den Lama; und wenn sich in neueren Zeiten einige von der Anbetung seiner Person losrissen, so ist doch ein Stückwerk von der Religion des Schaka das einzige, was diese Völker von Glauben und Gottesdienst haben. Aber auch südlich zieht sich diese Religion weit hin; die Namen Sommona-Kodom, Schaktscha-Tuba, Sangol-Muni, Schige-Muni, Buddha, Fo, Schekia sind alle eins mit Schaka, und so geht diese heilige Mönchslehre, wenngleich nicht überall mit der weitläuftigen Mythologie der Tibetaner, durch Indostan, Ceylon, Siam, Pegu, Tonkin bis nach Sina, Korea und Japan. Selbst in Sina sind Grundsätze des Fo der eigentliche Volksglaube; dagegen die Grundsätze Konfuzius' und Laotse nur Gattungen einer politischen Religion und Philosophie sind unter den obern, d. i. den gelehrten Ständen. Der Regierung daselbst ist jede dieser Religionen gleichgültig; ihre Sorge ist nicht weiter gegangen, als daß sie die Lamas und Bonzen dem Staat unschädlich zu machen, sie von der Herrschaft des Dalai-Lama trennte. Japan vollends ist lange Zeit ein halbes Tibet gewesen; der Dairi war der geistliche Oberherr und der Kubo sein weltlicher Diener, bis dieser die Herrschaft an sich riß und jenen zum bloßen Schatten machte: ein Schicksal, das im Lauf der Dinge liegt und gewiß einmal auch das Los des Lamas sein wird. Nur durch die Lage seines Reichs, durch die Barbarei der mongolischen Stämme, am meisten aber durch die Gnade des Kaisers in Sina ist er so lange, was er ist, geblieben. Auf den kalten Bergen in Tibet entstand die lamaische Religion gewiß nicht; sie ist das Erzeugnis warmer Klimate, ein Geschöpf menschlicher Halbseelen, die die Wohllust der Gedankenlosigkeit in körperlicher Ruhe über alles lieben. Nach den rauhen tibetanischen Bergen, ja nach Sina selbst ist sie nur im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung kommen, da sie sich denn in jedem Lande nach des Landes Weise verändert. In Tibet und Japan wurde sie hart und strenge, unter den Mongolen ist sie beinah ein wirksamer Aberglaube worden; dagegen Siam, Indostan und die Länder, die ihnen gleichen, sie als Naturprodukte ihres warmen Klima aufs mildeste nähren. Bei so verschiedner Gestalt hat sie auch ungleiche Folgen auf jeden Staat gehabt, in dem sie lebte. In Siam, Indostan, Tunkin u. f. schläfert sie die Seelen ein; sie macht mitleidig und unkriegerisch, geduldig, sanft und träge. Die Talapoinen streben nicht nach dem Thron; bloße Almosen sind's, um die sie menschliche Sünden büßen. In hartem Ländern, wo das Klima den müßigen Beter nicht so leicht nährt, mußte ihre Einrichtung auch künstlicher werden, und so machte sie endlich den Palast zum Tempel. Sonderbar ist der Unzusammenhang, in welchem die Sachen der Menschen sich nicht nur binden, sondern auch lange erhalten. Befolgte jeder Tibetaner die Gesetze der Lamas, indem er ihren höchsten Tugenden nachstrebte, so wäre kein Tibet mehr. Das Geschlecht der Menschen, die einander nicht berühren, die ihr kaltes Land nicht bauen, die weder Handel noch Geschäfte treiben, hörte auf; verhungert und erfroren lägen sie da, indem sie sich ihren Himmel träumen. Aber zum Glück ist die Natur der Menschen stärker als jeder angenommene Wahn. Der Tibetaner heiratet, ob er gleich damit sündigt; und die geschäftige Tibetanerin, die gar mehr als einen Mann nimmt und fleißiger als die Männer selbst arbeitet, entsagt gerne den hohem Graden des Paradieses, um diese Welt zu erhalten. Wenn eine

Religion der Erde ungeheuer und widrig ist, so ist's die Religion in Tibet188, und wäre, wie es wohl nicht ganz zu leugnen ist, in ihre härtesten Lehren und Gebräuche das Christentum hinübergeführt worden, so erschiene dies wohl nirgend in ärgerer Gestalt als auf den tibetanischen Bergen. Glücklicherweise aber hat die harte Mönchsreligion den Geist der Nation sowenig als ihr Bedürfnis und Klima ändern mögen. Der hohe Bergbewohner kauft seine Büßungen ab und ist gesund und munter; er zieht und schlachtet Tiere, ob er gleich die Seelenwanderung glaubt, und erlustigt sich funfzehn Tage mit der Hochzeit, obgleich seine Priester der Vollkommenheit ehelos leben. So hat sich allenthalben der Wahn der Menschen mit dem Bedürfnis abgefunden; er dung so lange, bis ein leidlicher Vergleich wurde. Sollte jede Torheit, die im angenommenen Glauben der Nationen herrscht, auch durchgängig geübt werden: welch ein Unglück! Nun aber werden die meisten geglaubt und nicht befolgt, und dies Mittelding toter Überzeugung heißt eben auf der Erde Glauben. Denke man nicht, daß der Kaimucke nach dem Muster der Vollkommenheit in Tibet lebt, wenn er ein kleines Götzenbild oder den heiligen Kot des Lama verehrt. Aber nicht nur unschädlich, auch nutzlos sogar ist dieses widerliche Regiment der Lamas nicht gewesen. Ein grobes heidnisches Volk, das sich selbst für die Abkunft eines Affen hielt, ist dadurch unstreitig zu einem gesitteten, ja in manchen Stücken feinen Volk erhoben, wozu die Nachbarschaft der Sinesen nicht wenig beitrug. Eine Religion, die in Indien entsprang, liebt Reinlichkeit; die Tibetaner dürfen also nicht wie tatarische Steppenvölker leben. Selbst die überhohe Keuschheit, die ihre Lamas preisen, hat der Nation ein Tugendziel aufgesteckt, zu welchem jede Eingezogenheit, Nüchternheit und Mäßigung, die man an beiden Geschlechtern rühmt, wenigstens als ein Teil der Wallfahrt betrachtet werden mag, bei welcher auch die Hälfte mehr ist als das Ganze. Der Glaube einer Seelenwanderung macht mitleidig gegen die lebendige Schöpfung, so daß rohe Berg- und Felsenmenschen vielleicht mit keinem sanftem Zaum als mit diesem Wahn und dem Glauben an lange Büßungen und Höllenstrafen gebändigt werden konnten. Kurz, die tibetanische ist eine Art päpstlicher Religion, wie sie Europa selbst in seinen dunkeln Jahrhunderten, und sogar ohne jene Ordnung und Sittlichkeit, hatte, die man an Tibetanern und Mongolen rühmt. Auch daß diese Religion des Schaka eine Art Gelehrsamkeit und Schriftsprache unter dies Bergvolk und weiterhin selbst unter die Mongolen gebracht hat, ist ein Verdienst für die Menschheit, vielleicht das vorbereitende Hülfsmittel einer Kultur, die auch diesen Gegenden reift. Wunderbar langsam ist der Weg der Vorsehung unter den Nationen, und dennoch ist er lautre Naturordnung. Gymnosophisten und Talapoinen, d. i. einsame Beschauer, gab es von den ältesten Zeiten her im Morgenlande; ihr Klima und ihre Natur lud sie zu dieser Lebensart ein. Die Ruhe suchend, flohen sie das Geräusch der Menschen und lebten mit dem wenigen vergnügt, was ihnen die reiche Natur gewährte. Der Morgenländer ist ernst und mäßig, so wie in Speise und Trank, so auch in Worten; gern überläßt er sich dem Fluge der Einbildungskraft, und wohin konnte ihn diese als auf Beschauung der allgemeinen Natur, mithin auf Weltentstehung, auf den Untergang und die Erneuung der Dinge führen? Die Kosmogonie sowohl als die Metempsychose der Morgenländer sind poetische Vorstellungsarten dessen, was ist und wird, wie solches sich ein eingeschränkter menschlicher Versland und ein mitfühlendes Herz denkt. »Ich lebe und genieße kurze Zeit meines Lebens; warum sollte, was neben mir ist, nicht auch seines Daseins genießen und von mir ungekränkt leben?« Daher nun die Sittenlehre der Talapoinen, die insonderheit auf die Nichtigkeit aller Dinge, auf das ewige Umwandeln der Formen der Welt, auf die innere Qual der unersättlichen Begierden eines Menschenherzens und auf das Vergnügen einer reinen Seele so rührend und aufopfernd dringt. Daher auch die sanften humanen Gebote, die sie zu Verschonung ihrer selbst und anderer Wesen der menschlichen Gesellschaft gaben und in ihren Hymnen und Sprüchen preisen. Aus Griechenland haben sie solche sowenig als ihre Kosmogonie geschöpft; denn beide sind echte Kinder der Phantasie und Empfindungsart ihres Klima. In ihnen ist alles bis zum höchsten Ziel gespannt, so daß nach der Sittenlehre der Talapoinen auch nur indische Einsiedler leben mögen; dazu ist alles mit so unendlichen Märchen umhüllt, daß, wenn je ein Schaka gelebt hat, er sich schwerlich in einem der Züge erkennen würde, die man dankend und lobend auf ihn häufte. Indessen lernt nicht ein Kind seine erste Weisheit und Sittenlehre durch Märchen? Und sind nicht die meisten dieser Nationen in ihrem sanften Seelenschlaf lebenslang Kinder? Lasst uns also der

Vorsehung verzeihen, was nach der Ordnung, die sie fürs Menschengeschlecht wählte, nicht anders als also sein konnte. Sie knüpfte alles an Tradition, und so konnten Menschen einander nicht mehr geben, als sie selbst hatten und wußten. Jedes Ding in der Natur, mithin auch die Philosophie des Buddha, ist gut und böse, nachdem sie gebraucht wird. Sie hat so hohe und schöne Gedanken, als sie auf der andern Seite Betrug und Trägheit erwecken und nähren kann, wie sie es auch reichlich getan hat. In keinem Lande blieb sie ganz dieselbe; allenthalben aber, wo sie ist, steht sie immer doch eine Stufe über dem rohen Heidentum, die erste Dämmerung einer reinem Sittenlehre, der erste Kindestraum einer weltumfassenden Wahrheit.

Sekundärliteratur

Adrian Hsia : Die Menschen seien, davon ist Herder überzeugt, von der Vorsehung dazu bestimmt, sich zu höheren Wesen zu entwickeln. Daher gibt es für ihn nur eine Menschheit und er lehnt jegliche Rassentheorie ab. In der Praxis scheint es aber Ausnahmen zu geben : In der antiken Welt nimmt er anscheinend die Ägypter aus, in der modernen die Mongolen und Kalmücken. Die Klimatheorie eines Montesquieu zitierend, den Herder bewundert und als gross bezeichnet, und mit der Hinzuziehung des Begriffs 'des inneren Klimas', d.h. der genetischen Kraft, sucht er die innenwohnenden Mängel der beiden und verwandten Völker zu beweisen. Zu ihnen zählt er auch die Chinesen… Er will vermitteln zwischen den extrem positiven Jesuiten-Berichten über China und der extrem negativen Meinung der Zeit, den mittleren Weg gehen und China so beschreiben, wie es war. Seine Objektivität ist aber relativ, denn er kann die Kalmücken aus unbekannten Gründen und Ägypter der Hieroglyphen wegen, nicht ausstehen. Die Chinesen gebrauchen auch eine Art Bilderschrift. Für Herder ist die Sprache eine besondere Gabe Gottes, welche die Aufklärung der Menschheit, eine Voraussetzung zum höheren Wesen, erst möglich macht. Er glaubt, die fehlerhafte Sprache sei auf die chinesischen Eigenschaften, nämlich auf den 'Mangel von Erfindungskraft im Grossen' und die 'Unselige Feinheit in Kleinigkeiten' zurückzuführen. Dazu kämen noch die 80'000 Schriftzeichen von mindestens sechs Schriftarten… Herder glaubt, die mongolische Abkunft der Chinesen beeinträchtige nicht nur das Gehör, die Sprache und das Aussehen der Chinesen, sondern auch ihre Mentalität und Denkweise. Es sei unmöglich für so ein Volk, einen Sinn von 'innerer Ruhe, Schönheit und Würde' zu besitzen. Die verwahrloste mongolische Empfindung bringe es mit sich, dass den Chinesen die 'Gabe der freien, grossen Erfindung in den Wissenschaften, die Natur versagt zu haben'. Die Grundtugend dieser Kultur sei der kindliche Gehorsam, der auf Befehl ruht, sowohl in der Familie als auch im Staat. Männliche Kraft und Ehre seien den Chinesen fremd, es sei alles nur kindliche Pflicht und leere Zeremonien. Er spricht das Urteil aus, dass die chinesische Kultur im 'Knabenalter' stehen geblieben ist. In diesem Zusammenhang macht er seinen bekannten und oft zitierten Spruch über China : "Das Reich ist eine balsamierte Mumie, mit Hieroglyphen bemalt und mit Seide umwunden ; ihr innerer Kreislauf ist wie das Leben der schlafenden Wintertiere"… Er bekennt, dass er die 'kings', die konfuzianischen Kanons, und Konfuzius verehre, aber auch dieser sei durch die mongolische Abkunft bestimmt… Erst im Vergleich mit den Nachbarländern Chinas, nämlich 'Kotschinchina, Tongking, Laos, Korea, die östliche Tartarei, Japan', werden die Chinesen in positiverem Licht dargestellt. Dies bedeutet jedoch, dass die Einwohner und Kulturen in jenen Ländern umso negativer wegkommen…
Herder beschreibt Tibet aus folgendem Grund : Tibet ist die Heimat des Buddhismus, der Sitz von Dalai Lama, eine Art Kaiser-Hohepriester, der für Herder Buddha verkörpert. Herder betrachtet die 'Lama Religion' als die grösste der ganzen Welt, eine Religion der Massen, die vom Katholizismus beeinflusst worden ist, während Konfuzianismus und Taoismus die Religion der Oberschicht ist.

Lee Eun-jeung : Die durch die Berichte der Chinamissionare ausgelöste Begeisterung für die chinesische Moral- und Staatsphilosophie hat unter dem Einfluss von Montesquieu und Rousseau in Ablehnung umgeschlagen. Herder will hier keine Positition beziehen, sondern beiden Seiten Gerechtigkeit widerfahren lassen. Er sieht in China keineswegs einen idealen Musterstaat. Dabei erkennt er durchaus die durch die Jesuiten vermittelten Einsichten an und findet die konfuzianische Sittenlehre in der Theorie sogar bewundernswert. Aber er hegt Zweifel, ob die Berichte der Jseuiten der chinesischen Wirklichkeit auch entsprechen… Im Grunde spricht er den Chinesen die Fähigkeit ab, sich mittels Vernunft und politischer Aktivität von der Tradition, dem Despotismus und anderen Einschränkungen zu befreien… Während Leibniz die chinesische Schrift als Vorbild für eine 'lingua universalis' betrachtet, scheint Herder in ihr nur das Abstossend-Fremde zu sehen… Betrachtet man Herders China- und Konfuzianismusdarstellung im gesamten Kontext seines geschichtsphilosophischen Denkens, kann man darin zwei wichtige politische Überlegungen finden, die vor allem an der Gegenwart seiner Zeit orientiert sind. Die eine ist die grundsätzliche Absage Herders an die despotische Herrschaft und damit verbunden die Forderung nach politischer Reform. Seine andere Überlegung lässt sich mit dem Begriff 'Wunschbild eines pazifistischen Föderalismus' der Kulturen der Menschheit charakterisieren.

Rudolf Franz Merkel : Weil Herder’s Massstäbe beinahe ausschliesslich europäische Ideale wie Fortschritt, Individualismus und Haumanität waren, so vermochte er nicht bis zu den chinesischen Idealen des Traditionalismus, des Universismus und der chinesischen Humanität vordringen ; sonst hätte er China an dessen eigenen Massstäben messen oder vom höheren Standpunkt einer Synthese der chinesischen und der europäischen Ideale aus beurteilen müssen.

Andreas Pigulla : Herder ist überzeugt, dass es schon sehr viel früher ein gut organisiertes Staatsgebilde in China vorhanden gewesen sein muss… Mit der ständigen Wiederholung der Unwandelbarkeit der Grundpositionen des chinesischen Volkscharakters im Zusammenhang äusserer Faktoren und der Zuordnung zur 'Kindheit' des Menschengeschlechts ist bei Herder keine Diskriminierung der chinesischen Geschichte intendiert. Er lässt Mitleid für die chinesische Zivilisation durchscheinen. Es fehle ihr nur an den 'Triebfedern' zur Weiterentwicklung, aber auch die europäische Entwicklung habe schliesslich lange gedauert. Er hält die Entwicklungsmöglichkeiten Chinas durchaus für gegeben, denn es fehle der Nation nicht an 'Fähigkeiten zur Wissenschaft'. Er favorisiert eine Teilung Chinas, damit sich konkurrierende Kräfte, die Europa zur Entwicklung gebracht hätten, auch in China herausbilden können… Die geographische Lage, die zur Entstehung der Menschheit ideal war, wird im Verlauf der Geschichte zur Falle. Sie bedingt die Isolation des chinesischen Staates… Regierungsformen werden bei Herder nach dem Freiheitsraum beurteilt, den sie dem Individuum zubilligen. In diesen Bezugsrahmen kann die chinesische Geschichte nur als negatives Gegenbild einbezogen werden… Die Sprachentwicklung in Asien ist für ihn auch wichtigste Begründung für die kulturelle Andersartigkeit im Vergleich zu Europa. Dabei ist seine Einschätzung durchaus nicht undifferenziert. Er erkennt an, dass die einsilbigen, aus 'wenigen Wurzeln' gebildeten Sprachformen gegenüber den ‚unnützen Hülfsworten und langweiligen Flexionen’ der meisten Sprachen zu einer 'fein-durchdachten, leise-geregelten Hieroglyphik der unsichtbaren Gedankensprache' führen. Er erkennt die ästhetisch reizvolle Seite der chinesischen Sprache an, doch bedeutsamer für sein Konzept von Kulturentwicklung ist ihre Funktion. Aus 'fast kindischem Kunstwerk' erscheint ihm eine Sprachbildung, die aus '330 Silben achtzigtausend zusammengesetzte Charaktere' bildet. Sie macht Chinesisch für Herder einzigartig. Die Bewertung fällt allerdings negativ aus… Die chinesische Erziehung sieht er vom Prinzip der 'kindlichen Pietät' beherrscht und hält es für die gesellschaftliche Ordnung eines Nomadenvolks für angemessen. In China seien dadurch aber auch das Erwachsenenleben, die staatlichen Strukturen und das Verhältnis zwischen Herrscher und Beherrschten bestimmt… Mit der Dichotomie zwischen menschlicher Natur und gesellschaftlicher Ordnungskonzeption hat Herder den für ihn massgeblichen Grundwiderspruch der chinesischen Kultur und Geschichte herausgearbeitet… Sein umfassender Menschheitsbegriff verbietet aber die völlige Ausgrenzung des chinesischen Volkes aus der Menschheitsgeschichte, auch wenn er diese als Fortentwicklung versteht, an der China keinen Anteil hat… Da Herders Vorstellung von Menschheitsentwicklung nicht von einem engen Fortschrittsbegriff ausgehen soll und er Rationalisierungsprozesse nicht als seine einzige Komponente begreift, lassen sich in der Chinabeschreibung auch die Verluste, die bei der fortschreitenden Weiterentwicklung Europas erkannt werden, widerspiegeln. Die Struktur der Chinabeschreibungen ist an der Schilderung des faktisch Bestehenden orientiert und nicht an der Vermittlung historischer Verläufe. Jahreszahlen werden in den China betreffenden Abshnitten nicht genannt. Da China ausserhalb der für Herder am menschlichen Fortschritt beteiligten Nationen steht, kommen nicht die Veränderungen in der chinesischen Geschichte in den Blick… Nach einer kurzen topographischen Bestimmung und einer Beschreibung der Raumstruktur entsteht zunächst ein positives Bild Chinas mit ‚florierender Landwirtschaft, 'Höflichkeit', 'öffentlicher Ordnung', 'Pietät', 'Religionsfreiheit' und 'Moral'. Doch diese den Jesuitenbeschreibungen entnommenen idealisierten Zuschreibungen dienen ihm nur zur Kontrasierung seiner eigenen Version. Die erwähnten Merkmale chinesischer Kultur werden zu Hindernissen in der Entwicklung menschlicher Vernunft… An China werden die politischen und gesellschaftlichen Faktoren exemplarisch ausgeführt, die Fortschritt verhindern. Die Wiederverwendung der Begriffe 'Despotismus' und 'Isolation' in bezug auf europäische Geschichte macht deutlich, dass China als Beispiel für Zustände, die für Herder auch in der eigenen Geschichte noch überwunden werden müssen, herangezogen wird. Despotische Regierungen sind innerhalb der europäischen und der asiatischen Geschichte für ihn nicht naturbedingt, sondern von Menschen veränderbar.

Fang Weigui : Was in der Geschichte Herder in erster Linie anspricht, sind Sitten und Charaktere, sowohl der Völker als auch einzelner Menschen. Er hat in seiner Ausführung seine genetische Betrachtungsmethode nicht konsequent durchgeführt, besser gesagt, nicht persisten durchführen können. In dem Moment, als er mit einigen Beispielen, die er aus den Kaufmanns- und Jesuitenberichten geschöpft hat, aufzuzeigen versucht, dass die Natur den Chinesen die Gabe der freien, grossen Erfindung in den Wissenschaften versagt zu haben scheine, dass das ganze Gebäude ihrer Sprache, Verfassung und Denkart ihnen eigen sei, kommt diese 'neue' Betrachtungsweise in der Tat ganz klar zum Vorschein. Sobald er dann zur chinesischen Erziehung übergeht und im beträchtlichen Umfang seinen Vorgänern jene eigentlich nicht angeborenen sondern erworbenen ‚Charaktere' der Chinesen nachbetet, stellt er automatisch seine eigene Methode in Frage. Bei der Bewertung der chinesischen Kultur sind Herders Massstäbe letzten Endes die europäischen Ideale wie Fortschriftt, Individualimus, Humanität und christliche Anschauungen, die ihn hier und da zu eurozentrischen Schlussfolgerungen veranlassen. Ausgehend von seiner genetischen Betrachtungsweise folgert Herder, dass die chinesische Sprache 'zur Gestalt dieses Volks in seiner künstlichen Denkart unsäglich viel beigetragen habe'. Dass es den Chinesen an Erfindungskraft mangelt, wie es seine Vorgänger in Europa in Umlauf setzten, ist für Herder auch den 'rohen Hieroglyphen' zuzuschreiben. Er hat die chinesische Reichs- und Sittenlehre angeprangert, die für ihn schliesslich nur eine 'Sklavencultur' darstellt. Die kindische Gehorsamkeit, scheinbare Sittsamkeit und höfliche Zuvorkommenheit führe nur dazu, dass man das wahre Herz des Menschen an Falschheit gewöhnen und die von der Natur bescherte selbstwirksame Kraft aufgeben müsse. Diese Grundtugenden der Chinesen seinen nicht anderes als entkräftende falsche Gebräuche, die durch kindische Gefangenschaft der menschlichen Vernunft, Kraft und Empfindung gekennzeichnet seien.

Werner Lühmann : Dass Herder zum Zeitpunkt der gedanklichen Konzeption seiner *Ideen* die chinesischen Klassiker, allen voran Konfuzius, wenn überhaupt dann nur höchst beiläufig zur Kenntnis genommen haben dürfte, wird bei der Lektüre jener Passagen deutlich, die sich mit der Geistesgeschichte Chinas befassen… Dass er sich dann in den letzten Jahren seines Lebens instensiv mit der Geistesgeschichte auseinandergesetzt hat, geht auch aus einem Hinweis auf Joseph de Guignes und Corneille de Pauw hervor.

Ulrich Faust : Der Buddhismus scheidet für Herder bei der Behandlung Chinas und Indiens aus, obleich er ihn für den eigentlichen Volksglauben hält. Das 18. Jahrhundert hatte nur eine sehr unzureichende Kenntnis vom Buddhismus. Im Nachlass von Herder finden sich einige Aufzeichnungen, die von dem Bemühen zeugen, sich auch eine Kenntnis über diese Religion zu verschaffen. Herder über Tibet : Er nimmt als erster eine klare Trennung von Mythos und Religion vor. Seine negative Bewertung der tibetanischen Mythologie ist erstaunlich, da die nicht weniger abstrusen Mythologien Indiens von ihm positiv bewertet werden. Er nennt diese asiatische Religion nicht Buddhismus, sondern spricht von der Religion des Schaka oder Fo. Er hat richtig erkannt, dass die Ursprünge der tibetischen Religion in Indien liegen. Er tadelt die Untätigkeit der Mönche, anerkennt aber ihre kulturellen Verdienste.

Willy Richard Berger : Herders China-Bild ist weniger die goldene Mitte zwischen idealisierendem Lob und absprechender Verzeichnung als vielmehr doch ein entschieden negatives Bild. Gefangen im eurozentrischen Denken, gelingt es ihm nicht, sich in die ganz andere Kultur so einzufühlen, dass er sie 'massstabgerecht' hätte erfassen können. Fixiert auf europäische Ideale wie Fortschritt, Individualismus, Humanität – nämlich auf eine christlich-antik geprägte Humanität –, bleibt es ihm verwehrt, bis zu den chinesischen Idealen des Traditionalismus, des Universismus und chinesischer Humanität vorzudringen. Beherrscht von einem religiösen Gefühl, das in der 'Fülle des Herzens' seinen Mittelpunkt hat, muss ihm das fromme Zeremoniell des chinesischen Kults kalt und sinnentleert erscheinen, und in fast völliger Unkenntnis schliesslich der literarischen und künstlerischen Originalwerke selbst macht er sich ästhetische Urteile zu eigen, die entweder an den Chinoiserien abgelesen oder aus religionspolitischen Tendenzschriften abgezogen sind. Dabei ist Herder selbst eine willkürliche Tendenz nirgendwo anzulasten, es ist nur die historisch und subjektiv bedingte Unzulänglikeit des menschlichen Urteils, die wir heute doch wahrzunehmen berechtigt sind. [Hsia6:S. 117-134, http://www.textlog.de/5636.html, FauU1,Textlog,FauU1:S. 175, 177-179, 187-196,Lüh1:S. 85, 87,Berg:S. 125,Hsia20,LeeE1:S. 230, 245, 247, 249, 259-260,Pig1:S. 178, 180-181, 190, 196-199, 206, 210-212, 223,Hsia22,FanW1:S. 109-110]

1802 Herder, Johann Gottfried. *Das Buch der gerechten Mitte, Tshong-Yong genannt* [ID D17258]. Übersetzung des *Zhong yong*. Die ersten 12 Kapitel hat er aus dem Lateinischen oder Französischen übersetzt.
Quellen : Intorcetta, Prospero. *Sinarum scientia politico-moralis* [ID D1732]. *Confucius sinarum philosophus* [ID D1758]. *Tchong-yong ou juste milieu* [ID D1867].

Herder schreibt u.a. : "Was vom Himmel hinab dem Herzen angeformt ist, heisst die vernünftige Natur ; was dieser Natur gemäss ist, heisst Regel ; die Herstellung dieser Regel heisst Erziehung". Von Kaiser Xua sagt Confucius : "Er fragte die Seinigen um Rath, prüfte auch die gewöhnlichen Antworten ; zu bösen Rathschlägen schwieg er, die guten lobte er und wählte zwischen beiden äussersten, sein Volk zu regieren, die Mitte, das Beste… Weisheit, wie glänzest du in Himmel und Erde ! Noch will der Mensch dich verkennen und murrt über deine Gaben. So erkenne er dich dann mindstens in den erwählten Seelen, die du bewohnest. Die Welt ist zu klein für ihre Tugend ; die Bosheit der Welt zu schwach gegen dieselbe".

Ulrich Faust : Das Humane und Naturgemässe dieser Ethik muss Herder besonders beeindruckt haben. Der Optimismus in der Morallehre des Konfuzius kommt Herders Abneigung gegenüber der Lehre von der Erbsünde entgegen.

Lee Eun-jeung : Die darin gelehrte Ethik ist anthropozentrisch und zugleich gesellschaftsbezogen. Die vom Himmel verliehene Natur wird der ethischen Kategorie ‚Mitte’ gleichgestellt. Die praktische Ethik des Zhong yong enthält nicht nur die Idee der Humanität, sondern auch den Gedanken, dass die Kultur einer Nation durch das Klima eine bestimmte Ausrichtung erhält. [LeeE1:S. 254,UBi2,FauU1:S. 184]

1802 Montesquieu, Charles de Secondat de. *Von den Sinesen* [ID D17260].
Herder schreibt : Die Sinesischen Gesetzgeber gingen weiter als Lyturg ; Religion, Gesetze, Sitten und Lebensweise mischten sie in einander. Die Vorschriften, welche diese vier Hauptpunkte betrafen, nannte man heilige Gebräuche ; auf der genauen Beobachtung dieser Gebräuche beruhete die Sinesische Regierung. Mit Erlernung derselben brachte man seine Jugend zu und verwandte seine ganze Lebenszeit darauf, sie in Ausübung zu bringen. Die Gelehrten gaben darinn Unterricht, die Obrigkeiten predigten sie ; und da sie alle kleine Handlungen des Lebens umfassten, so wurde, wenn man Mittel fand, sie genau ins Werk zu richten, Sina gut regieret. Zwei Dinge halfen dazu, diese Gebräuche dem Herzen und Geist der Sineser leicht einzuprägen. Das erste ist ihre Schreibart. Da diese äusserst zusammengesetzt ist, so machte sie, dass während einem grossen Theil des Lebens der Geist einzig beschäftigt war, diese Gebräuche kennen zu lernen, weil man lesen lernen musste, um in Büchern und aus Büchern diese Gebräuche zu lernen. Das zweite war, dass diese Gebräuche nichts Geistiges enthielten, sondern blos Regeln einer gemeinen Ausübung waren ; so trafen sie den Geist leichter und griffen tiefer in ihn ein, als wenn sie etwas Intellectuelles gewesen wären. Daher verlohr Sina seine Gesetze nicht, als es erobert ward. Da Lebensart, Sitten, Gesetze und Religion bei ihnen Eins und Dasselbe waren, so liess sich dies Alles nicht auf Einmal ändern ; und da doch Einer, entweder der Ueberwundene oder der Ueberwinder ändern musste : so war es in Sina immer der letzte. Denn weil seine Lebensart und Sitten, seine Gesetze und Religion nicht Eins waren, so ward es ihm leichter, sich nach und nach dem überwundnen Volk, als diesem sich ihm zu bequemen. Daher auch das Christenthum schwerlich je in Sina aufkommen wird. Die Gelübde der Jungfrauschaft, die Versammlungen der Weiber in den Kirchen, ihr nothwendiger Zusammenhang mit den Dienern der Religion, ihre Theilnahme an den Sacramenten, die Ohrenbeicht, die letzte Oelung, die Heirath einer einzigen Frau ; Alles dies kehrt die Lebensart und Sitten des Landes um und stösst eben so sehr gegen Religion und Gesetze des Reichs an. Die christliche Religion durch ihr Gebot der Liebe, durch ihren öffentlichen Gottesdienst, durch eine gemeinschaftliche Theilnehmung an den Sacramenten scheint alles vereinigen zu wollen ; die Gebräuche der Sineser wollen, dass sich alles sondre. Und da diese Sonderung am Geist des Despotismus hängt, so wird damit auch Eine der Ursachen klar, warum die Monarchie oder eine gemässigte Regierung sich mit dem Christenthum besser vertrage, als der Despotismus.

Lee Eun-jeung : Herder erkennt durchaus die Absichten, die Tendenz zur Universalität und die begriffliche Einheit in Montesquieus Denken an, übernimmt auch seine Kategorien und seine Klimatheorie, meint dann aber, dass Montesquieu etwas vorschnell systematisiert habe, da es ihm noch an der notwendigen umfassenden Empirie und deshalb an der Berücksichtigung aller Individualitäten fehlte. So können die Grundsätze Montesqueus den feineren Nuancen der Regierungsformen sowie den zeitlichen Veränderung nicht gerecht werden. [UBi2,LeeE1:S. 229-230]

1803 Herder, Johann Gottfried. *Sinesische Exempel der Tage* [ID D17259].
Sammlung von 16 Staats- und Sittenerzählungen.
Quellen : Nr. 3-7 : *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts* [ID D1867]. Nr. 9 : 18. Buch des *Lun yu*.
Die andern Erzählungen stammen aus der chinesischen Literatur.

Lee Eun-jeung : Die 16 Erzählungen enthalten drei Kernaussagen : Das Prinzip der guten und gerechten Herrschaft, wie der einzelne Mensch sich menschenwürdig zu verhalten hat und der Mensch als soziales Wesen, der als solches verpflichtet ist, an der Verbesserung des menschlichen Zusammenlebens mitzuwirken. Mit diesen drei Punkten hat Herder die Grundprinzipien der konfuzianischen Lehre korrekt erfasst. Es bleibt jedoch offen, ob er dies auch selber so wahrgenommen hat. Wahrscheinlich ist, dass er, ohne sich dessen voll bewusst zu sein, lediglich diejenigen Erzählungen ausgesucht hat, die er mit seinen Auffassungen in Einklang bringt. [UBi2,LeeE1:S. 255-257]

1977 Im handschriftlichen Nachlass befinden sich Johann Gottfried Herders Übersetzungsversuche dreier Gedichte aus dem *Shi jing*. [LeeE1]

Bibliographie : Autor

1784-1791 Herder, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Bd. 1-4. (Riga : Hartknoch, 1784-1791). [Bd. 3 (1787) enthält das Kapitel Sina und Tibet]. [Herd100,Hsia6]

1802 Herder, Johann Gottfried. *Das Buch der gerechten Mitte, Tshong-Yong genannt*. In : Adrastea. Bd. 4 (1802). [Zhong yong]. [UBi2]

1802 Montesquieu, Charles de Secondat de. *Von den Sinesen*. [Übersetzt von Johann Gottfried Herder]. In : Adrastea ; Bd. 4 (1802). Übersetzung von Montesquieu, Charles de Secondat de. *Propriété particulière au gouvernement de la Chine*. In : Esprit des loix [ID D1829]. [UBi2]

1803 Herder, Johann Gottfried. *Christianisirung des Sinesischen Reiches*. In : Adrastea. Bd. 4. (1803). [Hsia6]

1803 Herder, Johann Gottfried. *Sinesische Exempel der Tage*. In : Adrastea. Bd. 6 (1803). [UBi2]

1980 *Wai guo shu qing shi ge xuan*. Shao Pengjian bian. (Nanchang : Jiangxi ren min chu ban she, 1980). [Übersetzungen von westlicher Lyrik]. [Enthält] : Gedichte von Walther von der Vogelweide, Johann Gottfried Herder, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schiller, Heinrich Heine, Georg Weerth, Bertolt Brecht.
外国抒情诗歌选 [WC,Din10]

1998 [Herder, Johann Gottfried]. *Lun yu yan de qi yuan*. J.G. He'erde zhu ; Yao Xiaoping yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1998). Übersetzung von Herder, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache, welche den von der Königl. Academie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat*. (Berlin : C.F. Voss, 1772).
论语言的起源 [WC]

2008 Herder, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* http://www.odysseetheater.com/goethe/herder/ideen.htm.

Bibliographie : erwähnt in

1941 Zhang, Guiyong. *Mosai yu Hede de li shi guan*. In : Zhong de xue zhi ; vol. 3, no 4 (Dec. 1941). [Die Geschichtsauffassung Mösers und Herders].
莫賽與赫德的歷史觀 [Bau2]

1942 Merkel, R[udolf] F[ranz]. *Herder und Hegel über China*. In : Sinica ; Jg. 17 (1942). [AOI]

1971 Wiethoff, Bodo. *Das Chinabild Johann Gottfried Herders*. In : Asien : Tradition und Fortschriftt : Festschrift für Horst Hammitzsch zu seinem 60. Geburtstag. Hrsg. von Lydia Brüll und Ulrich Kemper. (Wiesbaden : O. Harrassowitz, 1971). [AOI]

1977 Faus, Ulrich. *Mythologien und Religionen des Ostens bei Johann Gottfried Herder*. (Münster : Aschendorff, 1977). (Aevum Christianum ; 12). [AOI]

1979 *Xi fang wen lun xuan*. Wu Lifu, Jiang Kongyang bian ji zhe. Vol. 1-2. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1979). [Auswahl literturtheoretischer Abhandlungen aus dem Westen. Enthält : Kant, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Hegel, Schlegel, Schopenhauer, Heine, Nietzsche].
西方文论选 [WC,Baue1]

1993 [Kantzenbach, Friedrich Wilhelm]. *Heerde zhuan*. Kacenbahe zhu. (Beijing : [s.n.], 1993). Übersetzung von Kantzenbach, Friedrich Wilhelm. *Johann Gottfried Herder in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. (Reinbek b. Hamburg : Rowohlt, 1970). (Rowohlts Monographien ; 164).
赫爾德傳 [Meiss1]

1996 Pigulla, Andreas. *China in der deutschen Weltgeschichtsschreibung vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*. (Wiesbaden : O. Harrassowitz, 1996). (Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum ; Bd. 43). Diss. Univ. Bochum, 1995. [AOI]

1998 Hsia, Adrian. *Philosophischer Sinismus : Herder, Hegel, Karl Marx und Max Weber*. In : Komparative Philosophie : Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen. Hrsg. von Rolf Elberfeld, Johann Kreuzer, John Minford, Günter Wohlfahrt. (München : Fink, 1998). (Schriften der Académie du Midi ; Bd. 4).

2000 Hsia, Adrian. *Protestant philosophers and the construct of China : Immanuel Kant, Johann Gottfried Herder and Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. In : East-West dialogue ; vol. 2 (2000). [AOI]

2003 Lee, Eun-jeung. *"Anti-Europa" : die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung : eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*. (Münster : LIT Verlag, 2003). (Politica et ars ; Bd. 6). Habil. Univ. Halle-Wittenberg, 2003. [AOI]

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]

2005 Hsia, Adrian. *Kant, Herder und Hegel über das fremde Indien und China*. Vortrag Internationales Symposium "Topographie des Fremden : Grenzen und Übergänge", Goethe-Institut Rom, 1.-2. Dez 2005. [Pas]

2008 http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufkl/adrastea/index.htm.

Hirschfeld, Christian Cajus Lorenzh (Nüchel bei Eutin 1742-1792 Kiel) : Schriftsteller, Professor der Philosophie, Theoretiker der Gartenkunst

Biographie

1750-1762 William Chambers und Kew Garden in London.
1762 Bau der Pagode in Kew Gardens durch William Chambers.
Sekundärliteratur
1773-1780
Fredrik Magnus Piper arbeitete während seiner Studienreisen in England, Frankreich, Deutschland und Italien teilweise für Chambers. Er vermerkte über Kew, Chambers habe die "gleichförmige Ebene vor dem Landsitz in Kew sehr sorgsam mit Hilfe von Bodenmodellierung und der Grabung eines kunstreichen Serpentinenkanals, welcher den Monopterosgrund und die kleinen Anhöhen mit dem chinesischen Turm und verschiedenen Tempeln gliedert, in einen viel besuchten Garten umgearbeitet".

1779-1785
Christian Cajus Lorenz Hirschfeld : "William Chambers wählte dort [Kew Garden], anstatt der geraden die gebrochene Linie, gab den Bächen geschlängelten Lauf, verpflanzte Anhöhen, ohne sie zu ebnen, verschönerte natürliche Buschwerke, ohne sie zu zerstören, zog gründende Rasen einem sandigen Platze vor, eröffnete dem Auge eine Menge reizender Aussichten, veredelte einen anmutigen Hain mit Gebäuden, kurz, Kent fand den Garten, wo er ihn suchte, in der Natur."

1923
Adolf Reichwein : Das erste Beispiel eines chinesischen Gartens in Europa schuf William Chambers in Kew Garden. Diese Anlage wurde teils durch Chambers' Schrift, teils durch die Berichte der Reisenden in ganz Europa vorbildlich für alle Gärten des neuen Stils, der bald in Frankreich als 'chinesisch-englisch' bezeichnet wurde. Chambers hat selbst die Pagode, sein eigenes Werk, ausführlich beschrieben und mit Stichen in *Plans, elevations, sections, and perspective views of the gardens and buildings at Kew in Surry* [ID D26935] erläutert. Sie wächst danach in neun Stockwerken zu einer Höhe von 160 Fuss. Jedes Stockwerk endet in einem überspringenden chinesischen Dach. Die Dachecken sind mit 80 Drachen geziert, die alle mit einer Glasur in verschiedenen Farben überzogen sind. Rühmend wird hervorgehoben, dass die Pagode nach einigen Richtungen 40 Meilen Aussicht gewähre. Chambers gruppierte um die beherrschende Pagode, als das Zeichen des chinesischen Geschmacks, ein 'Haus des Konfuzius' am Rande des Sees, eine Moschee, einen römischen Triumphbogen – als Tribut an den bereits wieder regen Geschmack für die Antike -, eine Alhambra und eine gotisches Gebäude, in der Front einer Kathedrale gleichend.

1950
R.C. Bald : William Chambers was employed by the Princess of Wales in the grounds of her residence at Kew. The park already contained several covered seats and other decorative buildings in the classical style, a 'Temple of Confucius' and a 'Gothic Cathedral'. Chambers added greater variety. In addition to a bridge, an orangery, and several smaller classical temples, he designed and erected an 'Allhambra', a mosque, and the ruins of a Roman triumphal arch. He also added two buildings in the Chinese style : a charming little pavilion in the centre of the lake near the menagerie, and the famous pagoda.
Chambers was the first trained architect to publish architectural drawings of Chinese buildings, and his mimitations of them at Kew were not only admired for their authenticity, but also demonstrated their possibilities in a European environment.

1990
Willy Richard Berger : Für Chambers zeugte das klassizistische Naturempfinden von Mangel an Einbildungskraft ; statt zur edlen Einfalt der Antike zu führen, brachten diese Gärten nur Langweile hervor. Und so empfahl er exotische Bauwerke als Mittel gegen die Öde, die Einfallslosigkeit, die sklavische Naturnachahmung, die sich hier ausbreitete. Chambers hat selbst sein Geschmacksideal in der Anlage von Kew Gardens zu verwirklichen gesucht. Diese Gartenlandschaft stattete Chambers mit fremdartigen Dingen aus, die keineswegs dazu angetan waren, einen stilechten chinesischen Garten hervorzubringen. Noch angehen mochten die künstlichen Felsen, die er auftürmte ; die Kaskaden, die sich malerisch darüber ergossen ; die Brücke, die sich über den Bach zog ; die vielstöckige Pagode, wie sie bald zum obligatorischen Bestandteil englischer Gärten in Europa werden sollte ; der kleine Pavillon (Ting) mit durchbrochenem Lattenwerk oder auf ein Haus des Konfuzius, gleichsam der Tribut der Gartenarchitektur an das China-Bild der Philosophen. Dazu aber gesellte sich exotischer Architektur-Nippes aller Art : eine Moschee, eine Reihe von griechischen Tempeln, die Ruine eines römischen Triumphbogens, eine maurische Alhambra und ein gotisches Gebäude, das versuchte, einer Kathedrale zu gleichen – ein kurioses Stilgemisch, das mit den Vorstellungen, die bei der Entstehung des englischen Gartens Pate gestanden hatte, wenig mehr zu tun hatte.

1996
John Harris : Im exotischen Garten mit den beiden Treibhäusern (Great Stove und Bark Stove) gelangt man durch einen Torbogen in den Blumengarten mit der grossen Voliere. Die daran anschliessende Menagerie umschliesst ein ovales Wasserbecken mit einem chinesischen Pavillon (Chinese Ting) auf einer kleinen Insel.
Die Pagode mit ihren glitzernden grünen und weissen Ziegelverblendungen und den goldenen Drachen ist noch heute die wichtigste Sehenswürdigkeit. Auch wenn uns Chambers suggeriert, der Chinese Tan Chet Qua sei für die Idee verantwortlich, ist dies nicht richtig. Tatsächlich ist der 'Mandarin der neun Schnurrbarthaare' nämlich Chambers selbst verantwortlich für die Gestaltung.

2008
David Porter : A tension between admiration and disavowal appears in the collection of plans and panoramas from Kew Garden that Chambers published on completing his work there. [Plans, elevations, sections, and perspective views of the gardens and buildings at Kew in Surry [ID D26935]. The centerpiece of the volume is a fold-out depiction of the Great Pagoda that, even now, towers over the garden in incontrovertibly oriental splendor. His lavish description of this plate and its three accompanying illustrations of the pagoda in various sections and stages suggest considerable pride in the accomplishment, and the textual reminder that an engraving of the Chinese original had first appeared in the Designs volume six years before seems intended to reaffirm his own authority in the realm of Chinese architecture. The one other important building in the garden, the House of Confucius, warrants only a single illustration and a summary description. Chambers himself disowns the creation, vaguely asserting that it was 'built a good many years ago, I believe from the designs of Mr Goupy', a contemporary craftsman in the rococo style. [Cham8:S. 13, 48,Cham4,Berg:S. 126-128, 240-241,Cham5,Reich:S. 126-127]

1776 Hirschfeld, Christian Cajus Lorenz. *Widerlegung des herrschenden Begriffs von den chinesischen Gärten* [ID D26952].

Quellen :

Chambers, William.

Du Halde, Jean-Baptiste. *Description* [ID D1819].

Le Comte, Louis. *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine...* [ID D1771].

Pauw, Cornelius de. *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois* [ID D1861].

Er schreibt :

Die chinesischen Gärten oder das, was man unter diesem Namen reizend genug geschildert hat, ist nicht bloss ein Gegenstand der Bewunderung, sondern auch der Nachahmung geworden. Wenn auch gleich schon Nachdenken und Genie, ohne Unterstützung eines besondern Beispiels, auf die Erfindung der neuen Manier leiten konnten, die man in England aufgenommen und die sich von da weiter zu verbreiten angefangen hat ; so ist es doch wahrscheinlich, dass die Nachrichten von den Gärten in China viel dazu beygetragen haben. Wenigstens ist gewiss, dass die neue Manier in England sich um eben die Zeit am meisten hob, als sich der Ruhm der orientalischen Gärten ausbreitete. Nicht minder ist gewiss, dass der Engländer von einem grossen Vorurtheil für die Gärten in China bezaubert ist, und dass der Franzose und mit ihm der Deutsche sich diesem Vorurtheil zu überlassen anfängt. Man verlangt jetzt nicht etwa Gärten, die mit eigener Überlegung, mit besserm Geschmack, als die alten, angelegt wären ; man verlangt chinesische, oder chinesisch-engländische Gärten.

Wie aber, wenn diese Raserei einen unsichern Grund hätte, wie so manche andere Raserei der Mode ? Wenn die chinesischen Gärten, wovon man so entzücket ist, die man so hitzig nachzuahmen strebt, nicht vorhanden wären, wenigstens nicht so vorhanden wären, wie man sich einbildet ? – das wäre doch sonderbar. Freilich wäre es so, und nicht weniger lächerlich, etwas haben nachahmen wollen, wovon man überführt wird, dass es nicht da ist.

Als ich zuerst die Beschreibungen der chinesischen Gärten las, ging es mir, wie vermuthlich manchem andern Leser mehr. Ich fand darin wahre und hohe Schönheiten der Natur, nur das davon abgerechnet, was dem morgenländischen Geschmack eigen ist oder zu seinen Ausschweiffungen gehört. Ich ward von so vielen reizenden Scenen entzückt, und vergass bei dieser Bewegung nachzudenken, ob sich auch alles würklich so verhalten mögte. Ein wiederholtes Lesen liess mir mit einer gelassenen Behagung mehr Ruhe, zu überlegen. Ich fieng an, gegen die Wirklichkeit solcher Gärten hie und da einen Zweifel zu finden, und konnte mich nicth enthalten, einige davon zu äussern. Bei einer nähern Vergleichung verschiedener einsichtsvollen Schriftsteller, die von China handeln, habe ich Gründe entdeckt, die mich noch mehr an dem Daseyn solcher Gärten zweifeln machen, wie man uns die chinesischen beschreibt. Ich theile sie hier zur weitern Berutheilung mit.

China ist, nach den zuverlässigen Zeugnissen der Reisenden, bey weitem nicht so sehr angebauet, als man oft vorgegeben hat. Sogar nahe um Peking gibt es noch einige meilenlange Wüsten und Moräste. Die entlegenen Provinzen liegen fast alle ganz wüste, zum Theil so wüste, dass Tieger und andere wilde Thiere in Menge umherschwärmen. Der Handel versammelt die Einwohner um die Hauptstadt und schönen Flüsse her, wodurch ein so starker Zusammenfluss von Menschen entsteht, dass die oft einreissende Hungersnoth die schrecklichsten Verwüstungen angerichtet hat. In diesen Gegenden, wo sich die Thätigkeit der Nation am meisten äussert, müsste man die so sehr gerühmten Gärten suchen, wenn anders die nothwendige Sorge, durch Ackerbau den harten Bedürfnissen abzuhelfen, noch Zeit und Ruhe zur Anlegung ländlicher Lustplätze verstattete. Je weiter man in die Provinzen hineinkommt, desto weniger trift man bebauete Länder an; nicht die Hälfte des Erdreichs ist genutzt ; nur selten erscheint ein Dorf. Auch weiss man, dass die Chineser wenig Liebe zum Landbau besitzen, die überdies mit dem heissen Wuchergeist, einer fast allgemeinen Seuche der Nation, nicht vereinbar ist.

Comte, du Halde und andere glaubwürdige Zeugen rühmen zwar den Anbau der Küchengewächse in China, wovon die Gärten nie leer sind, weil sich besonders der gemeine Mann davon ernährt. Allein sie bemerken zugleich, dass an der Menge und Manigfaltigkeit der Gewächse und Früchte mehr der gute Erdboden, als die Geschicklichkeit der Einwohner Antheil hat. Die meisten Früchte, setzen sie hinzu, kommen den unsrigen nicht gleich, weil

die Chineser nicht die Kunst verstehen oder sich nicht die Mühe nehmen, die Baumfrüchte zu verbessern und ihnen einen mehr anziehenden Geschmack zu geben. Alle ihre Sorgfalt von dieser Seite schränket sich auf den Kornbau und Reisbau ein. Von der Botanik wissen sie fast nichts.

Es ist ausgemacht, dass keine der schönen Künste bei den Chinesern zur Volkommenheit emporgestiegen ist. Von der Perspectiv haben sie nicht den geringsten Begrif. In der Malerei klecken sie Landschaften, worin weder Sehepunkt noch Ferne ist. Die dem Gesicht sich entfernende Linien sind ihnen ebenso unbekannt, als der Punkt, worin sie sich vereinigen müssen, indem sie nicht die geringste Kentnis von den Regeln haben, denen die Würkungen des Lichts unterworfen sind. Mit den Gegenstellungen oder den grossen Massen von Schatten sind sie, wie man leicht hinzu denken kan, ebenfals ganz unbekant. Sie wissen nichts von der Kunst, die Farben zu brechen und zu versetzen. Sie musten also sehr verlegen sey, wenn sie den Prospect eines Gartens vorstellen solten. Ihre Zeichnung ist, wie man weiss, sehr schlecht. Nicht einmal den Blumen, die doch so häufig gemalt werden, verstehen sie die Richtigkeit der Zeichnung zu geben. Ihre wilde Einbildungskraft zieht sie von dem Studium der Natur ab, die eine ruhige und bedächtige Betrachtung erfordert ; wozu die Chineser so wenig, als andere morgenländische Völker, aufgelegt sind.

Schon aus diesen allgemeinen Bemerkungen wird man eben keine grosse Erwartung schöpfen, dass die schöne Gartenkunst von den Chinesern geliebt und mit Glück getrieben werde, viel weniger dass sie Gärten von so vorzüglichen Schönheiten besitzen, wie man uns überreden will.

China ist kein Reich, das erst seit einigen Jahren von den Europäern besucht wurde, oder wohin nur Leute ohne Einsicht, ohne Beobachtungsfeist, ohne Geschmack gekommen wären. Woher komt es, das so viele Reisebeschreiber, so vieles und seit einer so langen Zeit, von China berichten, ohne der so herlichen Gärten der Nation zu erwähnen, und dass man erst in der letzten Hälfte des gegenwärtigen Jahrhunderts angefangen, sie mit einer Art von Begeisterung zu rühmen ? Vielleicht waren sie in den ältern Zeiten noch nicht vorhanden, nicht einmal hie und da in einem vorbereitenden Anfang vorhanden. Allein in diesem Jahrhundert müsten sie doch da seyn. Es sollen ja Gärten seyn, die bei der Nation gewöhnlich, nicht blos diesem oder jenem Grossen eigen sind, Gärten, welche die Nation ohne Beihülfe, ohne Beispiel durch ihr eigenes Genie hervorgebracht hat. Es lässt sich nicht wohl denken, dass solche Gärten so ganz neu seyn oder so verborgen liegen solten, dass sie nur erst vor etwa dreissig Jahren von einem Reisenden hätten bemerket werden können. Wenigstens schon hie und da haben sie längst vorhanden seyn müssen. Die chinesische Nation ist unstreitig keine solche, die auf einmal plötzliche Fortgänge in einer Wissenschaft oder Kunst gemacht hätte ; ihr Genie hat immer nur einen schleichenden Gang genommen, nie einen glücklichen Spring gewagt ; das Vorurtheil für alles, was bei ihr alt geworden, unterstützt ihre natürliche Trägheit. Die paradiesischen Gärten hätten also schon lange blühen müssen, in einer so auffallenden Schönheit, mit so eigenen hervorstechenden Reitzen, dass jeder fremde Auge sie mit Bewunderung hätte wahrnehmen müssen. Und doch ein so tiefes Stillschweigen von so vielen Reisenden, die sie sehen konnten und sehen musten. Vielleicht waren diese Reisende nicht alle Kenner. Der grösste Theil der nach China reisenden Gelehrten bestand aus französischen Jesuiten, die vielleicht entweder keine Einsicht in die Gartenkunst haben oder voll Vorutheil für die Manier ihres Vaterlandes seyn konten. Es mag seyn. Aber so hätten sie doch wenigstens das Eigenthümliche und das Abweichende in dem chinesischen Geschmack bemerken können. Ausserdem waren verschiedene von diesen Missionarien geschickte Architecten und Maler. Die hohen Schönheiten der Natur, welche die chinesischen Gärten darstellen sollen, sind jedem Auge fühlbar. Und der französische Jesuit hätte hier immer eine Ausnahme seyn sollen ? Man weiss, wie sorgfältig diese Missionarien gewesen, alles Merkwürdige in China aufzuzeichnen und ihrem Hofe zu berichten ; man weiss, wie beredt sie zum theil erzählen, sie gerne sie ausschmücken. Sie beschreiben sehr ausführlich die Beschaffenheit des Erdreichs, des Ackerbaues, der Gartengewächse und aller Früchte. Und doch bei den nächsten Veranlassungen, von den Lustgärten zu reden, schweigen sie entweder ganz, oder geben uns nur einige flüchtige Anzeigen, die nichts weniger, als den stolzen Begrif erregen, den man von den Wundern der chinesischen Gärten hat.

Indessen ist es Chambers, Architect des Königs von England, dem man die verführerische Beschreibung der chinesischen Gärten und die algemeine Verbreitung ihres Ruhms verdankt. Dieser Mann, der Wissenschaft, Geschmack und Genie vereinigt, ragt unter allen Reisebeschreibern von China als der Lobredner der Gärten dieses Reichs hervor. Seine Beschreibung ist als die algemeine Quelle anzusehen, woraus alle übrige Schilderungen mit mehr oder weniger Abänderung und Zusätzen geschöpft sind. Die erste Nachricht gab der in seinem grössern Werke : Description of Chinese Buildings, etc. London. Fol. 1757 S. 14-19 zwar nur beiläufig, indem er sich vornehmlich mit den Gebäuden, Maschinen und Hausgeräthen der Chineser beschäftigt. Man lobte, man bewunderte den Geschmack der Gartenkunst, den Chambers den Chinesern beilegte ; man fing an, diesen Geschmack in England nachzuahmen. Ohne Zweifel war dieser Beifall den seine Beschreibung fand, eine Veranlassung mehr, dass er den ersten kurzen Entwurf in einer besondern Schrift : Dissertation on oriental Gardening. London 4. 1772 (deutsche Übersetzung. 8. Gotha 1775) weiter ausführte und darin Genie und Geschmack aufbot, um ein Gemälde zu liefern, das durch Schönheit und Mannigfaltigkeit nicht weniger, als durch Neuheit reitzte.

Man ist sehr geneigt, einen Reisenden, der aus einem entfernten Welttheil komt, wohin ohnedies nur noch wenig Engländer gedrungen waren, erzählen zu hören ; man hört ihn desto aufmerksamer, je mehr er durch das Neue und Unerwartete sich der Bewunderung zu bemeistern weiss ; man hört ihn mit Zutrauen, wenn er als ein Mann von Verstand, und mit Vergnügen, wenn er als ein Mann von Geschmack erzählt. Chambers muste Eingang finden, wenn er gleich weniger die Wahrheit, als das Anziehende seiner Erzählung, auf seiner Seite hatte.

Ich kan es mir vorstellen, wie ein Mann von weniger Talenten und Beobachtung, als Chambers, in einigen Gegenden von China verleitet werden kan, da Gärten zu sehen, wo keine sind. Nach dem Bericht des Comte sind einige fruchtbare Provinzen nicht allein mit vortreflichen Früchten, sondern auch mit anmuthigen Hügeln und Canälen erfült. Die Hügel sind in verschiedene Absätze und Stuffen vom Fusse bis zum Gipfel bearbeitet, aber blos in der Absicht, damit das Regenwasser sich überall vertheilen und das besäete Erdreich mit seinen Pflanzen nicht so leicht hinabreissen könne. Indessen gibt diese Gestalt, worin die Hügel gebildet werden, zuman wenn mehrere in einem Bezirk umherliegen, einen reizenden Anblick. Die Canäle, welche die Plänen durchschneiden, sind von einer ungemeinen Schönheit, sowohl des klaren und sanft dahin fliessenden Wassers, als auch der Einfassungen und Brücken wegen, womit sie bekleidet sind. Sie laufen gemeiniglich zwischen kleinen Erhöhungen auf beiden Seiten, die mit Steinen oder groben Marmorstücken eingefasst sind. Die über diese Canäle geführte Brücken, die zunächst zur Verbindung der Ländereigen dienen, sind von drei bis sieben Bögen, wovon der mittelste oder Hauptbogen gehr hoch ist, damit die Fahrzeuge darunter bequem hinwegfahren können. Die Gewölbe sind von grossen Stücken von Steinen erbauet, die Pfeiler aber so schmal, dass man in der Ferne glaubt, die Bögen schweben in der Luft. Man sieht solche Brücken von einer Strecke zur andern, und wenn, wie gewöhnlich, der Canal grade ist, so macht diese lange Reihe von Brücken eine Art von Allee, die ein prächtiges Ansehen hat. Der Hauptcanal der Provinz theilt sich zur Rechten und Linken in verschiedene kleiner, die sich wieder in eine Menge von Bächen zerschneiden, die an Städte und Dörfer hinlaufen, zuweilen Teiche und Seen bilden, wovon die angränzende Ländereien befruchtet werden. Dieses klare Wasser, hin und wieder in den Plänen vertheilt, mit Brücken verschönert, mit Fahrzeugen belegt, mit Dörfern untermischt, durch welche die Bäche bald hellschimmernd, bald dunkel beschattet ihren Lauf verfolgen, macht unstreitig eins der heitersten Gemälde von Landschaft. „Was würde noch werden, sagt Comte, wenn die Kunst, die oft in Frankreich die wildesten Gegenden durch die Pracht der Paläste, durch Gärten und Lusthayne verschönert, in diesen reichen Gefilden würksam würde, wo die Natur nichts gespart hat“ ? Eine solche Landschaft ist zwar kein Garten ; wie leicht kan sie aber nicht von einem Reisenden, der sich ganz den Entzückungen des Auges überlässt, dafür angenommen werden ?

Indessen ist dis eben nicht der Fall, worin sich Chambers befindet. Er versichert, dass er sich bei den Chinesern genau nach den Grundsätzen erkundigt habe, denên sie bei der Anlage ihrer Gärten folgen. Wenn wir nicht glauben, dass er sich von falschen Nachrichten der Chineser

hat blenden lassen, die so gern übertreiben, so gern alles, was ihre Nation betrift, vergrössern ; so lässt sich ein anderer Ausweg zur Erklärung dieser Sache entdecken.
Chambers hatte in seinem Vaterlande bemerkt, dass man theils noch zu sehr der alten Manier anhing, theils bei den neuen Versuchen in Dürftigkeit an Erfindung und in manche Ausschweiffungen verfiel. Er sah es mit Verdruss, dass, da jede andere der schönen Künste so viele Lehrer hätte, die Gartenkunst allein verwaiset zurückbliebe, dass kein Mann für sie auffstand, der sie in ihre Rechte einsetzte. Er fand in seinem Verstand un in seiner Einbildungskraft Ideen, die er der Natur und Bestimmung der Gärten eigenthümlicher hielt, als die gewöhnlichen sind, denen man täglich folgte. Er glaubte, dass diese Ideen mehr Aufmerksamkeit erregen, mehr Aufnahme finden müsten, wenn sie einer entfernten Nation untergeschoben würden, die schon eine würkliche Anwendung davon gemacht hätte. Er hatte Klugheit genug, unter diese Ideen Zusätze zu mischen, die dem Nationalgeist der Chineser eigen sind. Kurz, er pflanzte brittische Ideen auf chinesischen Boden, um ihnen ein mehr auffallendes Ansehen zu geben und sie eindringender zu machen.
Diese Vermuthung wird weniger gewagt scheinen, wenn man ausser allen dem, was oben von den Chinesern angeführt worden und woraus man keine vortheilhafte Begriffe von ihren Gärten zu ziehen veranlasst wird, noch die Beschreibung des Chambers selbst etwas näher betrachtet.
Er fragt nicht, wo die herlichen Gärten, die er malt, liegen ; auch sagt er nicht, dass es Gärten des Kaisers oder dieser und jener Grossen sind. Er nennt sie ganz algemein chinesische Gärten, und scheint uns überreden zu wollen, dass es Gärten der Nation wären, Gärten, die eben so gewöhnlich in China angetroffen würden, als die Französischen in Europa.
Demnächst gesteht er ausdrücklich, dass er weder mit der künstlichen, noch mit der simpeln Manier in der Gartenkunst zufrieden sei. Jene weiche zu ausschweiffend von der Natur ab, diese hingegen sei eine zu gewissenhafte Anhängerin derselben. Eine mit Urtheil unternommene Vereinigung beider Manieren würde eine dritte hervorbringen, die gewis vollkommener wäre, als diese beide. - Und diese Vereinigung hat er offenbar in der letzten ausführlichen Schrift von den chinesischen Gärten zur Absicht.
Wenn jemand, sagt er ferner, kühn genug wäre, einen Versuch zu dieser Vereinigung zu machen, so würde er sich dem Tadel beider Partheien aussetzen, ohne eine oder die andere zu bessern, und sich dadurch selbst nachtheilig werden, ohns der Kunst einen Dienst zu leisten. Dem ohngeachtet aber könne es doch nicht undienlich seyn, das System eines fremden Volks bekannt zu machen. Er könne es mittheilen, ohne seine eigene Gefahr, und wie er hoffe, ohne sonst jemand zu beleidigen. – Diese Wendung des Chambers gibt seine Lage und Absicht nicht undeutlich zu erkennen.
Ein grösserer Beweis ist die ganze Schrift selbst. Wenn man nicht annähme, dass Chambers seine Philosophie, seine Einsichten in die Künste und in das menschliche Herz, seine blühende Einbildungskraft und seinen feinen Geschmack den Chinesern geliehen hätte ; so würde man das, was er von ihren Gärten rühmt, mit so vielen zuverlässigen Nachrichten, die wir von diesem Reich und von dem Geist dieser Nation haben, unmöglich vereinigen können. Er ist freigebig mit Lobsprüchen, worauf sie auf keine Weise Anspruch machen dürfen. Wenn er gleich im Anfang sagt, dass ihre Gärtner nicht allein Botanisten, sondern auch Maler und Philosophen sind ; dass sie eine volkommene Kentnis des menschlichen Herzens und der Künste besitzen, durch welche die stärksten Empfindungen erregt werden können ; so ist dis eine so ungeheure Behauptung, als die nur gefunden werden kan. Auch wenn man hie und da die sinnreichsten Gemälde der Phantasie und die wunderbarsten Feenbezauberungen, die nicht von dem Würklichen abgezogen sind, auch wenn man verschiedene Widersprüche, da Verwirrungen der Einbildungskraft mit bedächtiger Wahl, mit richtigem Gefühl und seiner Beobachtung abwechseln, in der Beschreibung übersieht ; so gibt ihr ganzer Inhalt doch Beweis genug, dass Chambers, indem er die Grundsätze der chinesischen Gartenkunst zu erheben bemühet scheint, mehr bemühet ist, seine eigene vorzutragen.
Wenn übrigens seiner Schrift die historische Wahrheit fehlt, so sol dadurch ihr Werth nicht herabgewürdigt werden. Sie bleibt immer als das Werk eines Mannes von viel Kentnis, Geschmack und Genie schätzbar und in einzelnen Stellen für die Gartenkunst wichtig ; immer eine angenehme Beschreibung eines nicht vorhandenen Gegenstandes, ein schönes Ideal, dem

nichts weiter fehlt, als dass es vielleicht nie Würklichkeit haben wird.
Es würde ein seltsames Misverständnis seny, wenn man glaubte, das Daseyn chinesischer Gärten überhaupt zweifelhaft machen wolte. In der That könte nichts seltsamer seyn. Meine Absicht ist blos, zu beweisen, dass China nicht solche Gärten hat, als Chambers beschreibt, als ein algemeines Vorurtheil rühmt, und eine getäuschte Nachahmungssucht nachzubilden versucht. So weit noch die Nachahmung gekommen ist, so weit ist sie auch mehr dem ideal eines Briten, als dem Muster eines Chinesers nachgegangen.
Die Gärten in China können so wenig von dem Geist und dem Geschmack der Nation abweichend seyn, als irgend ein anderer Zweig der schönen Künste. Ausser dem, was einige andere Reisende bemerken, gibt Comte eine Nachricht von den chinesischen Gärten, die mitdem, was wir sonst von der Nation wissen, mehr übereinstimt und der Wahrheit näher zu treten scheint. Die Chineser, sagt er, sind noch nachlässiger in ihren Gärten, als in ihren Wohnungen ; sie haben in diesem Punkt Begriffe, die von den unsrigen sehr verschieden sind. Regelmässige Plätze anzulegen, Blumen zu pflanzen, Alleen und Hecken zu ziehen, würden sie für widersinnig halten. Das öfentliche Wohl erfordert, dass alles besäet sei, und ihr Privatinteresse, das mehr als die gemeine Wohlfahrt sie rührt, erlaubt ihnen nicht, das Angenehme dem Nützlichen vorzuziehen. Ihre Blumen ziehen sie so schlecht, dass man Mühe hat, sie wieder zu kennen. Man erblickt zwar in einigen Gegenden Bäume, die eine grosse Zierde in den Gärten geben würden ; allein sie verstehen nicht die Kunst, sie geschickt zu stellen. Anstatt der Früchte sind diese Bäume fast das ganze Jahr hindurch mit Blüten von lebhaftem Roth und Incarnat bedeckt ; pflanzte man davon Alleen, mit Pomeranzenbäumen untermischt, wie sehr leicht geschehen könte, so würde dies den schönsten Anblick von der Welt geben ; aber weil die Chineser nur selten spatzieren gehen, so sind Alleen nicht nach ihrem Geschmack. Ob sie gleich von der Anordnung und von der Kunst, wahre Verschönerungen anzubringen, nichts verstehen, so machen sie doch in ihren Gärten Aufwand. Sie bauen Grotten, sie führen kleine künstliche Hügel auf, sie bringen ganze Felsstücke dahin, die sie über einander aufhäufen, ohne eine andere Absicht, als blos die Natur nachzuahmen. Wenn sie demnächst so viel Wasser finden, als nöthig ist, um ihren Kohl und ihre übrigen Küchengewächse zu begiessen, so glauben sie, dass sie nichts mehr zu thun übrig haben. Der Kaiser hat Wasserkünste von der Erfindung der Europäer ; Privatpersonen aber begnügen sich mit ihren Teichen und Brunnen. – Die Pracht und der Aufwand, womit die Grossen umgeben sind, sobald sie öffentlich erscheinen, glänzt gar nicht auf ihr häusliches Leben und ihre Lustgärten zurück, worin nichts von den zauberischen Schönheiten, wovon man träumt, aber viel Dürftigkeit und geschmacklose Einfalt herscht, und die näher betrachtet weder etwas zu bewundern noch zu verwundern geben.

Sekundärliteratur
Susanne Müller-Wolff : William Chambers, der als entscheidender Wegbereiter des sentimentalen Landschaftsgartens gilt, blieb mit seiner *Dissertation on Oriental gardening* nicht ohne Einfluss auf Hirschfeld. Seine emphatisch vorgetragene Forderung an die Gartenkunst, nicht den Verstand, sondern umso intensiver das Gefühl anzusprechen, prägte die Sichtweise Hirschfelss. Dass Chambers zur Erreichung dieses Ziels den chinesischen Gartenstil favorisierte, behagte Hirschfeld weniger. Vor allem Gartenszenen von wildem und fürcherlichem Charakter, wie sie Chambers in seiner Schrift genüsslich ausmalt, stiessen bei Hirschfeld auf deutliche Ablehnung. Seine Schrift ist als Polemik gegen William Chambers aufzufassen : Die historische Herleitung der landschaftlichen Gartenkunst von den chinesischen Gärten wird darin ebenso in Frage gestellt wie die verbreitete Chinamode. Bei der Formulierung seiner Theorie konnte Hirschfeld an eine ästhetische Diskussion anknüpfen, die, angeregt durch die sensualistischen Einflüsse aus England und Frankreich, seit Anfang der 1770er Jahre auch in Deutschland das Naturschöne thematisierte und den sinnlichen Qualitäten der Natur einen eigenen Wirkungsraum zuwies. [WC,Hirsch1]

1779-1785 Hirschfeld, Christian Cajus Lorenz. *Theorie der Gartenkunst* [ID D26947].

Er schreibt : Die Chinesischen Gärten sind unstreitig diejenigen in einem andern Welttheil, welche in den neueren Zeiten bey uns das meiste Aufsehen gemacht haben. Sie sind schon beschrieben und zu bekannt, als dass hier noch eine Schilderung derselben wiederholt werden dürfte. Wenn man sich gleich verwundern muss, wie ein Volk, das sonst fast nichts von den schönen Künsten kennt, und in Ansehung seines Geschmacks so weit zurücksteht, auf eine so gute Anlage der Gärten komment können ; so scheint der Bericht des Chambers (Von seiner *Dissertation on oriental Gardening* ist im vorigen Jahre eine deutsche Übersetzung zu Gotha herausgekommen), der selbst in China mit seinen Augen gesehen, die Sache fast ausser Zweifel zu setzen. Indessen da dieser Bericht in vielen Stellen die sinnreichsten Gemälde der Phantasie und die wunderbarsten Feenbezauberungen enthält, so möchte vielleicht nur einem Theil davon historische Wahrheit zukommen. Ja ich möchte fast vermuthen, dass Chambers, wenn er sich nicht durch die Erzählungen späterer Reisender hat hintergehen lassen, das, was er selbst gesehen, nur zum Grunde gelegt, um darauf ein Ideal nach seiner eigenen Einbildungskraft aufzuführen, und dabey seinen Landsleuten, die noch zu sehr dem alten Geschmack anhiengen, seinen Wink auf eine neue Bahn zu geben. Übrigens muss man gestehen, der Chinese folgte allein der Natur ; und man weis, dass die Schritte gemeiniglich da am sichersten sind, wo man von keinen falschen Wegweisern von dem Pfade der Natur abgeleitet wird. Wenn es wahr ist, dass die Engländer durch die chinesischen Gärten auf die ächte Spur des Natürlichen in Anlegung ihrer Parks geleitet sind ; so ist es auch nicht zu leugnen, dass sie schon vorher, manche richtige Aufklärungen über diesen Gegenstand von ihren eigenen Schriftstellern erhalten hatten. Es ist dabey offenbar, dass nicht allein in den chinesischen Gärten, selbst nach den schmeichelhaftesten Beschreibungen, viel Übertriebenes, Spitzfündiges und Abgeschmacktes herrscht, worüber sich wohl eben kein Kenner der Nation verwundern wird, sondern dass auch verschiedene neuere Schriftsteller diese Gärten mit einem ungebränzten und gar zu partheyischen Lobe erheben. Selbst die kopirten Beschreibungen enthalten manche Widersprüche und sind mit Zusätzen überladen, die ihnen eine günstige Phantasie geschenkt hatte, die ihnen die Wahrheit aber mit einer gerechten Hand wieder entreisst. War es denn nicht genug zu sagen, dass manches Natürliche in den chinesischen Anlagen Nachahmung oder Aufmerksamkeit verdiene ?...

Weil man oft der ersten Art des Kontrastes gar zu anhängig war, so sind dadurch die sonderbarsten Übertreibungen entstanden. Man wollte gewisse romantische Scenen der Natur nachahmen, die sie mir hie und da als Spiele ihrer Laune zu bilden pflegt, und man verfiel in das Abgeschmackte ; zumal da man anfieng, aus dem, was bey der Natur nur seltene Erscheinung ist, ein eigenes Hauptwerk zu machen. Dieser Tadel trift nicht unsere gewöhnlichen Gärten, die noch weit davon entfernt sind, sondern einige Parks der Engländer und der Chineser, am meisten aber der letztern. Dass diese die Gegeneinandersetzung noch der Zügellosigkeit des orientalischen Geschmacks übertreiben, darüber darf man sich nicht wundern ; aber wohl darüber, dass Chambers diese Ausschweifung billigt.

Den angenehmen Scenen, sagt er, setzen die Chineser die fürchterlichen entgegen ; diese sind eine Zusammensetzung düsterer Gehölze, tiefer der Sonne unzugängliche Thäler, überhangenden unfruchtbarer Felsen, dunkler Hölen und ungestümer Wasserfälle, die sich von allen Seiten von den Bergen herabstürzen. Die Bäume sind übel gestaltet, aus ihrem natürlichen Wachsthum herausgezwungen und dem Anschein nach von der Gewalt der Gewitter zerrissen. Einige sind ausgerissen und hemmen den Lauf der Ströme ; andere sind wie vom Blitz verbrannt und zerschmettert. Die Gebäude sind Ruinen, oder halb vom Feuer verzehrt, oder durch die Wuth der Gewässer weggespült. So weit möchte alles dieses noch leidlich seyn, und so weit hat man auch zum Theil in einigen brittischen Parks die Nachahmung schon getrieben. Aber nun ! Fledermäuse, Eulen, Geyer und alle Raubvögel flattern in den Gehölzen umher ; Wölfe und Tyger heulen in den Wäldern ; halb verhungerte Thiere schleichen über die Haiden ; Galgen, Kreuze, Räder und alle Torturwerkzeuge kann man von den Landstrassen her sehen. In dem schrecklichen Innern der Wälder, wo die Wege uneben und mit Unkraut bewachsen sind, stehen dem Gott der Rache geweihete Tempel. Neben allen diesen sieht man steinerne Pfeiler mit Beschreibungen tragischer Begebenheiten und allerhand schreckliche Handlungen der Grausamkeit. Dazu kommen abgelegene Örter,

die mit kolossalischen Figuren von Drachen, höllischen Furien, und andern grässlichen Gestalten angefüllet sind. Was Chambers mehr davon erzählt, zeugt, wie dieses, von einer Ausschweifung, die vielleicht nirgends weiter getrieben ist. Das Seltsame ist, dass diese Scenen des Schreckens deswegen angelegt werden, um die Wirkungen der angenehmen Auftritte durch den Kontrast zu heben…
Bey allen Gartengebäuden muss Pomp und Überfluss an Zierrathen sorgfältig entfernt seyn, und eine leichte, freye und anmuthige Architektur herrschen. Man hüte sich, dass man nicht verführt durch das Beyspiel des Engländers, in dessen Parks sich zuweilen in Einem Prospect ein Wohnhaus von edler Architectur, ein Obelisk, ein gothischer Thurm, ein römisches Monument und ein chinesischer Tempel vereinigen, auf eine seltsame Vermischung verschiedener fremder Bauarten verfalle ; eine Ausschweifung, die selbst der scharfsinnige Whately ausdrücklich in einem Garten verstattet wissen will, und die gleichwohl so auffallend ist, dass sie nicht einmal Nachsicht finden sollte. [Whately, Thomas. Betrachtungen über das heutige Gartenwesen. (Leipzig : Junius, 1771)].

Sekundärliteratur
Jörg Deuter : Hirschfeld war der erste, der William Chambers' Chinaverehrung in Beziehung zur tatsächlichen chinesischen Gartenkunst setzte und sie als das erkannte, was sie war, eine Maske, historisch nicht ernst zu nehmen, unter der dieser verborgen für einen weiteren anglo-chinoisen Gartenstil kämpfte, der wenig mit der historisch-exakten Nachahmung konkreter Vorbilder zu tun hat. Indem er aus Chambers' Theorie der Gartenkunst seitenlang zitierte, wurde Hirschfeld aber nicht nur sein scharfsinnigster Kritiker, sondern auch sein (zumindest im deutschen Sprachraum) wirkungsvollster Propagandist. [Cham8:S. 108-109,Cham12]

Bibliographie : Autor

1776 Hirschfeld, Christian Cajus Lorenz. *Widerlegung des herrschenden Begriffs von den chinesischen Gärten*. In : Gothaisches Magazin ; Bd. 1 (1776). [Betr. William Chambers]. http://books.google.ch/books?id=VktGAAAAcAAJ&pg=PP7&lpg=PP7&dq=gothaisches+magazin&source=bl&ots=2tARdsXi5P&sig=D8VwrY0Y9TXfJTq2CXJ-nxV_B74&hl=de&ei=e42WTsf2EaeB4gSr5dmGBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CCMQ6AEwAg#v=onepage&q&f=false.

1779-1785 Hirschfeld, Christian Cajus Lorenz. *Theorie der Gartenkunst*. (Leipzig : Bey M.G. Weidmanns Erben und Reich, 1779-1785). [Enthält Eintragungen über China und William Chambers].
http://www.bsb-muenchen-digital.de/~web/web1029/bsb10295957/images/index.html?digID=bsb10295957&pimage=1&v=pdf&nav=0&l=de. [WC]

Höffe, Otfried (Leobschütz, Oberschlesien 1943-) : Philosoph, Professor für Philosophie Universität Tübingen Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid=fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Holbach, Paul Henri Thiry d' = Holbach, Paul Henri Thiry baron d' = Holbach, Paul Heinrich Dietrich Baron von (Edesheim bei Landau 1723-1789 Paris) : Deutsch-französischer Philosoph, Naturwissenschaftler

Biographie

1753.1 *Encyclopédie, ou dictonnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Mis en ordre et publié par [Denis] Diderot [ID D 20381].

A-CHIN
ANIEN ou ANIAN-FU
(Géog. mod.) ville de la Chine, dans la province de Chuquami.

ARGOUDAN
S. m. sorte de coton qui se recueille en différens endroits de la Chine, & dont les habitans de Canton font trafic avec ceux de l'île de Haynan.

ARSCHIN
S. m. (Comm.) mesure étendue dont on se sert à la Chine pour mesurer les étoffes : elle est de même longueur que l'aune de Hollande, qui contient 2 piés 11 lignes de roi, ce qui revient à 4/7 d'aune de France ; en sorte que sept arschins de la Chine font quatre aunes de France. Savary. Diction. du Comm. tom. I. pag. 756. (G)

ASIE
l'une des quatre grandes parties de la terre, & la seconde en ordre, quoique la premiere habitée. Elle est séparée de l'Europe par la mer Méditerranée, l'Archipel, la mer Noire, les Palus Méotides, le Don & la Dwina ; de l'Afrique par la mer Rouge & l'isthme de Suez. Elle est des autres côtés entourée de l'Océan ; elle ne communique point avec l'Amérique ; ses parties principales sont l'Arabie, la Turquie Asiatique, la Perse, l'Inde, la Tartarie, la Moscovie Asiatique, la Chine, le Japon, le royaume d'Ava, celui de Siam, l'île de Ceylan, & les îles de la Sonde, dont les principales sont Sumatra, Borneo, Java, l'île des Célebes, les Moluques, les Philippines, les Maldives : elle peut avoir d'occident en orient environ 1750 lieues, & du midi au septentrion 1550.
Les peuples de ce vaste continent, ceux sur-tout qui en occupent le milieu, & qui habitent les côtes de l'Océan septentrional, nous sont peu connus : excepté les Moscovites qui en possedent quelque portion, & dont les caravanes en traversent tous les ans quelques endroits, pour se rendre à la Chine, on peut dire que les Européens n'y font pas grand négoce. S'il y a quelque chose d'important à observer sur le commerce d'Asie, cela ne concerne que les côtes méridionales & orientales : le lecteur trouvera aux différens articles des noms des lieux, les détails généraux auxquels nous nous sommes bornés sur cet objet.

ASTRONOMIE

Il y a tout lieu de croire que les observations astronomiques, trouvées dans le siecle dernier entre les mains des Chinois, y avoient passé de Tartarie : car il y a des preuves certaines que Ginghischan entra dans la Chine, & que ses descendans furent maîtres d'une grande partie de ce vaste empire, où ils porterent vraisemblablement les observations & les tables qui avoient été faites par les astronomes de Corasan. Au reste, l'Astronomie a été cultivée presque de tems im mémorial à la Chine. Les missionnaires Jésuites se sont fort appliqués à déchiffrer les anciennes observations. L'on en peut voir l'histoire dans les observations du P. Souciet. Environ 400 ans avant J. C. les Sciences furent négligées chez les Chinois. Cette négligence alla en croissant jusqu'à l'empereur Tsin-Chi-Hoang. Celui-ci fit brûler, 246 avant J. C. tous les livres qui traitoient des Sciences, à l'exception de ceux de Medecine, d'Astrologie, & d'Agriculture : c'est par-là que périrent toutes les observations antérieures à ce tems : 400 ans après, Licou-Pang rétablit les Sciences dans son empire, & érigea un nouveau tribunal de Mathématiques. L'on fit quelques instrumens pour observer les astres, & l'on régla le calendrier. Depuis ce tems-là l'Astronomie n'a point été négligée chez ce peuple. Il semble que les observations faites depuis tant de siecles, sous les auspices & par les ordres de puissans monarques, auroient dû fort enrichir l'Astronomie. Cependant les missionnaires qui pénétrerent dans cet empire sur la fin du xvj. siecle, trouverent que l'état où étoit cette science parmi les Chinois, ne répondoit point à la longue durée de leurs observations. Ceux d'entre les missionnaires Jésuites qui entendoient les Mathématiques, s'insinuerent par ce moyen dans l'esprit du monarque. Les plus habiles devinrent présidens du tribunal de Mathématiques, & travaillerent à mettre l'Astronomie sur un meilleur pié qu'elle n'avoit été auparavant. Ils firent des instrumens plus exacts que ceux dont on s'étoit servi jusqu'alors, rendirent les observations plus justes, & profiterent des connoissances des Occidentaux. Voyez les relations du P. Verbiest, & des autres missionnaires, ou bien la description de la Chine, par le P. Duhalde.

ATHEES

Ici se présente naturellement la célebre question, savoir si les lettrés de la Chine sont véritablement athées. Les sentimens sur cela sont fort partagés. Le P. le Comte, Jésuite, a avancé que le peuple de la Chine a conservé près de 2000 ans la connoissance du véritable Dieu ; qu'ils n'ont été accusés publiquement d'athéisme par les autres peuples, que parce qu'ils n'avoient ni temples ni sacrifices ; qu'ils étoient les moins crédules & les moins superstitieux de tous les habitans de l'Asie. Le P. le Gobien, aussi Jésuite, avoue que la Chine n'est devenue idolatre que cinq ou six ans avant la naissance de J. C. D'autres prétendent que l'athéisme a regné dans la Chine jusqu'à Confucius, & que ce grand Philosophe même en fut infecté. Quoi qu'il en soit de ces tems si reculés, sur lesquels nous n'osons rien décider, le zele de l'apostolat d'un côté, & de l'autre l'avidité insatiable des négocians européens, nous ont procuré la connoissance de la religion de ce peuple subtil, savant & ingénieux. Il y a trois principales sectes dans l'empire de la Chine. La premiere fondée par Li-laokium, adore un Dieu souverain, mais corporel, & ayant sous sa dépendance beaucoup de divinités subalternes, sur lesquelles il exerce un empire absolu. La seconde, infectée de pratiques folles & absurdes, met toute sa confiance en une idole nommée Fo ou Foë. Ce Fo ou Foë mourut à l'âge de 79 ans ; & pour mettre le comble à son impiété, après avoir établi l'idolatrie durant sa vie, il tâcha d'inspirer l'athéisme à sa mort. Pour lors il déclara à ses disciples qu'il n'avoit parlé dans tous ses discours que par énigme, & que l'on s'abusoit si l'on cherchoit hors du néant le premier principe des choses. C'est de ce néant, dit-il, que tout est sorti, & c'est dans le néant que tout doit retomber : voilà l'abysme où aboutissent nos espérances. Cela donna naissance parmi les Bonzes à une secte particuliere d'athées, fondée sur ces dernieres paroles de leur maître. Les autres, qui eurent de la peine à se défaire de leurs préjugés, s'en tinrent aux premieres erreurs. D'autres enfin tâcherent de les accorder ensemble, en faisant un corps de doctrine où ils enseignerent une double loi, qu'ils nommerent la loi extérieure & la loi intérieure. La troisieme enfin plus répandue que les deux autres, & même la seule autorisée par les lois de l'état, tient lieu de politique, de religion, & sur-tout de philosophie. Cette derniere secte que professent tous les nobles & tous les savans, ne reconnoît d'autre divinité que la matiere, ou plûtôt la nature ; & sous ce nom, source de beaucoup d'erreurs & d'équivoques, elle entend je ne sai quelle ame invisible du monde, je ne sai quelle force ou vertu surnaturelle qui produit, qui arrange, qui conserve les parties de l'univers. C'est, disent-ils, un principe très-pur, très-parfait, qui n'a ni commencement ni fin ; c'est la source de toutes choses, l'essence de chaque être, & ce qui en fait la véritable différence. Ils se servent de ces magnifiques expressions, pour ne pas abandonner en apparence l'ancienne doctrine ; mais au fond ils s'en font une nouvelle. Quand on l'examine de près, ce n'est plus ce souverain maître du ciel, juste, toutpuissant, le premier des esprits, & l'arbitre de toutes les créatures : on ne voit chez eux qu'un athéisme raffiné, & un éloignement de tout culte religieux. Ce qui le prouve, c'est que cette nature à laquelle ils donnent des attributs si magnifiques, qu'il semble qu'ils l'affranchissent des imperfections de la matiere, en la séparant de tout ce qui est sensible & corporel ; est néanmoins aveugle dans ses actions les plus réglées, qui n'ont d'autre fin que celle que nous leur donnons, & qui par conséquent ne sont utiles qu'autant que nous savons en faire un bon usage. Quand on leur objecte que le bel ordre qui regne dans l'univers n'a pû être l'effet du hasard, que tout ce qui existe doit avoir été créé par une premiere cause, qui est Dieu : donc, répliquent-ils d'abord, Dieu est l'auteur du mal moral & du mal physique. On a beau leur dire que Dieu étant infiniment bon, ne peut être l'auteur du mal : donc, ajoûtent-ils, Dieu n'est pas l'auteur de tout ce qui existe. Et puis, continuent-ils d'un air triomphant, doit-on croire qu'un être plein de bonté ait créé le monde, & que le pouvant remplir de toutes sortes de perfections, il ait précisément fait le contraire ? Quoiqu'ils regardent toutes choses comme l'effet de la nécessité, ils enseignent cependant que le monde a eu un commencement, & qu'il aura une fin. Pour ce qui est de l'homme, ils conviennent tous qu'il a été formé par le concours de la matiere terrestre & de la matiere subtile, à-peu-près comme les plantes naissent dans les îles nouvellement formées, où le laboureur n'a point semé, & où la terre seule est devenue féconde par sa nature. Au reste notre ame, disent-ils, qui en est la portion la plus épurée, finit avec le corps, quand ses parties sont dérangées, & renaît aussi avec lui, quand le hasard remet ces mêmes parties dans leur premier état. Ceux qui voudroient absolument purger d'athéisme

les Chinois, disent qu'il ne faut pas faire un trop grand fond sur le témoignage des missionnaires ; & que la seule difficulté d'apprendre leur langue & de lire leurs livres, est une grande raison de suspendre son jugement. D'ailleurs en accusant les Jésuites, sans doute à tort, de souffrir les superstitions des Chinois. on a sans y penser détruit l'accusation de leur athéisme, puisque l'on ne rend pas un culte à un être qu'on ne regarde pas comme Dieu. On dit qu'ils ne reconnoissent que le ciel matériel pour l'être suprème : mais ils pourroient reconnoître le ciel matériel (si tant est qu'ils ayent un mot dans leur langue qui réponde au mot de matériel), & croire néanmoins qu'il y a quelqu'intelligence qui l'habite, puisqu'ils lui demandent de la pluie & du beau tems, la fertilité de la terre, &c. Il se peut faire aisément qu'ils confondent l'intelligence avec la matiere, & qu'ils n'ayent que des idées confuses de ces deux êtres, sans nier qu'il y ait une intelligence qui préside dans le ciel. Epicure & ses disciples ont crû que tout étoit corporel, puisqu'ils ont dit qu'il n'y avoit rien qui ne fût composé d'atomes ; & néanmoins ils ne nioient pas que les ames des hommes ne fussent des êtres intelligens. On sait aussi qu'avant Descartes on ne distinguoit pas trop bien dans les écoles l'esprit & le corps ; & l'on ne peut pas dire néanmoins que dans les écoles on niât que l'ame humaine fût une nature intelligente. Qui sait si les Chinois n'ont pas quelqu'opinion semblable du ciel ? ainsi leur athéisme n'est rien moins que décidé.

AZUR

La pierre d'azur naturel & minéral se nomme à la Chine yao-Toufou, ou porcelaine de Toufou. Elle ne vient point de Toufou, mais de Nankin-Chequian. On en trouvoit aussi autrefois dans l'île de Hainan : mais aujourd'hui ces deux mines en fournissent si peu, & cette matiere est par conséquent devenue si chere & si rare, que les Chinois ne se servent plus que de l'émail ou azur en poudre fine, que les Hollandois leur portent.

BADIANE (SEMENCE DE), ou ANIS DE LA CHINE

(Histoire natur. & Mat. med.) c'est un fruit qui représente la figure d'une étoile ; il est composé de six, sept ou d'un plus grand nombre de capsules qui se réunissent en un centre comme des rayons ; elles sont triangulaires, longues de cinq, huit & dix lignes, larges de trois, un peu applaties & unies par la base. Ces capsules ont deux écorces, une extérieure, dure, rude, raboteuse, jaunâtre, ou de couleur de rouille de fer ; l'autre, intérieure, presqu'osseuse, lisse & luisante. Elles s'ouvrent en deux panneaux par le dos, lorsqu'elles sont seches & vieilles, & ne donnent chacune qu'un seul noyau lisse, luisant, applati, de la couleur de la graine de lin ; lequel, sous une coque mince & fragile, renferme une amende blanchâtre, grasse, douce, agréable au goût, & d'une saveur qui tient de celle de l'anis & du fenouil ; mais qui est plus douce. La capsule a le goût du fenouil, un peu d'acidité, & une odeur seulement un peu plus pénétrante. Ce fruit vient des Philippines, de la Tartarie & de la Chine ; l'arbre qui le porte s'appelle pansipansi ; son tronc est gros & branchu ; il s'éleve à la hauteur de deux brasses & plus. De ses branches sortent quinze feuilles alternes, rarement crénelées, pointues, longues d'une palme, & larges d'un pouce & demi. Les fleurs sont, à ce qu'on dit, en grappes, grandes comme celles du poivre, & paroissent comme un amas de plusieurs chatons.

La semence de badiane donne de l'huile essentielle, limpide, subtile & plus pénétrante que celle d'anis, elle en a les propriétés. Les Orientaux lui donnent la préférence, elle fortifie l'estomac, chasse les vents & excite les urines. Les Chinois la mâchent après le repas ; ils l'infusent aussi, avec la racine de ninzin, dans l'eau chaude & en boivent en forme de thé. Les Indiens en tirent aujourd'hui un esprit ardent anisé, que les Hollandois appellent anis arak, & dont on fait grand cas.

BAHAR

Le bahar de la Chine est de 300 catis, mais qui n'en font que 200 de Malaca, chaque catis de la Chine ne contenant que 16 taëls. Le taël pesant une réale & demie de huit, est de dix mas ou mases, & chaque mas dix condorins. Voyez CONDORIN, MAS, TAEL.

BIBLIOTHEQUE
De cette nécessité d'étudier il s'ensuit, qu'il doit y avoir dans la Chine un nombre infini de livres & d'écrits, & par conséquent que les gens riches doivent avoir formé chez eux de grandes bibliotheques. En effet, les historiens rapportent qu'environ deux cent ans avant J. C. Chingius ou Xius, empereur de la Chine, ordonna que tous les livres du royaume (dont le nombre étoit presque infini) fussent brûlés, à l'exception de ceux qui traitoient de la Médecine, de l'Agriculture, & de la Divination, s'imaginant par-là faire oublier les noms de ceux qui l'avoient précédé, & que la postérité ne pourroit plus parler que de lui. Ses ordres ne furent pas exécutés avec tant de soin, qu'une femme ne pût sauver les ouvrages de Mentius, de Confucius surnommé le Socrate de la Chine, & de plusieurs autres, dont elle colla les feuilles contre le mur de sa maison, où elles resterent jusqu'à la mort du tyran. C'est par cette raison que ces ouvrages passent pour être les plus anciens de la Chine, & sur-tout ceux de Confucius, pour qui ce peuple a une extrême vénération. Ce philosophe laissa neuf livres, qui sont pour ainsi dire la source de la plûpart des ouvrages qui ont paru depuis son tems à la Chine, & qui sont si nombreux, qu'un seigneur de ce pays (au rapport du P. Trigault) s'étant fait chrétien, employa quatre jours à brûler ses livres, afin de ne rien garder qui sentît les superstitions des Chinois. Spizellius, dans son livre de re litteraria Sinensium, dit qu'il y a une bibliotheque sur le mont Lingumen de plus de 30 mille volumes, tous composés par des auteurs chinois, & qu'il n'y en a guere moins dans le temple de Venchung, proche l'école royale.

En 1697, le P. Bouvet, jésuite-missionnaire, apporta 49 volumes chinois que l'empereur de la Chine envoyoit en présent au Roi. C'est ce petit nombre de volumes qui a donné lieu au peu de littérature chinoise que l'on a cultivée en France ; mais il s'est depuis considérablement multiplié. Nous ne finirions pas si nous voulions entrer dans le détail de toutes les acquisitions de la bibliotheque royale, & des présens sans nombre qui lui ont été faits. A l'avenement de Louis XIV. à la couronne, sa bibliotheque étoit tout au plus de 5000 volumes, & à sa mort il s'y en trouva plus de 70000, sans compter le fonds des planches gravées & des estampes ; accroissement immense, & qui étonneroit, si l'on n'avoit vû depuis, la même bibliotheque recevoir à proportion des augmentations plus considérables.

BINAIRE
P. Bouvet, jésuite, célebre missionnaire de la Chine, à qui M. Leibnitz avoit écrit l'idée de son arithmétique binaire, lui manda qu'il étoit très-persuadé que c'étoit-là le véritable sens d'une ancienne énigme chinoise laissée il y a plus de 4000 ans par l'empereur Fohi, fondateur des Sciences à la Chine, aussi-bien que de l'empire, entendue apparemment dans son siecle, & plusieurs siecles après lui, mais dont il étoit certain que l'intelligence s'étoit perdue depuis plus de 1000 ans, malgré les recherches & les efforts des plus savans lettrés, qui n'avoient vû dans ce monument que des allégories puériles & chimériques. Cette énigme consiste dans les différentes combinaisons d'une ligne entiere & d'une ligne brisée, répetées un certain nombre de fois, soit l'une, soit l'autre. En supposant que la ligne entiere signifie 1, & la brisée 0, on trouve les mêmes expressions des nombres que donne l'arithmétique binaire. La conformité des combinaisons des deux lignes de Fohi, & des deux uniques caracteres de l'arithmétique de M. Leibnitz, frappa le P. Bouvet, & lui fit croire que Fohi & M. Leibnitz avoient eu la même pensée.

BONZES
Un empereur de la famille des Tangs fit détruire une infinité de monasteres de bonzes, sur un principe qu'il tenoit de ses ancêtres : c'est que s'il y avoit un homme qui ne labourât point, ou une femme qui ne s'occupât point, il falloit que quelqu'un souffrît le froid & la faim dans l'empire. Voyez l'esprit des lois, tome II.

CAIFUNG
(Géog.) ville d'Asie dans la Chine, province de Honnang. Long. 131. 30. lat. 35.

CALLIN
S. m. à la Monnoie, composition de plomb & d'étain, dont l'alliage & l'usage vient de la Chine.

CANCHE ou CANTCHEOU
(Géog.) grande ville de la Chine, dans la province de Kiangsi, capitale d'un pays qui porte le même nom. Long. 133. 32. lat. 25. 53.

CAO
(Géogr.) ville de la Chine, sur un lac de même nom, dans la province de Kiang-nan.

CAOCHEou TCHAOTCHEOU
(Géog.) ville de la Chine, dans la province de Quan-ton.

CAOMING
(Géog.) petite ville de guerre de la Chine, dans la province de Younnang.

CARACTERE
Il ne faut pas s'imaginer que ce caractere réel soit une chimere. Les Chinois & les Japonois ont déjà, dit-on, quelque chose de semblable : ils ont un caractere commun que chacun de ces peuples entend de la même maniere dans leurs différentes langues, quoiqu'ils prononcent avec des sons ou des mots tellement différens, qu'ils n'entendent pas la moindre syllabe les uns des autres quand ils parlent.

CAT ou CATTI
s. m. (commerce) poids de la Chine, particulierement en usage du côté de Canton.
Le cati se divise en seize taels, chaque tael faisant une once deux gros de France ; de maniere que le cati revient à une livre quatre onces poids de marc. Il faut cent catis pour faire un pic, qui est un gros poids de la Chine, semblable à cent vingt livres de Paris, d'Amsterdam, de Strasbourg, & de Besançon. Voyez PIC, Dictionnaire du Commerce, Tom. II. pag. 132.

CE
(Géog.) ville de la Chine dans la province de Xansi, où elle est la troisieme entre les grandes cités.

CEU
(Géog.) ville de la Chine, dans la province de Channton ou Xantung.

CHAIFUNG
(Géog. mod.) ville de la Chine, capitale de la province de Honnang.

CHANCHEU
(Géog.) grande ville d'Asie à la Chine, dans la province de Fokien, sur la riviere de Chanes. Long. 131. 39. lat. 24. 42.

CHANGCHEU
(Géog.) grande ville de la Chine dans la province de Nankin. Il y a encore deux villes de ce nom à la Chine, l'une dans la province de Kiansi, & l'autre dans celle de Fokien.

CHANGEE
(Géog.) ville de la Chine dans la province de Channsi. Lat. 37. 8.

CHANGEING
(Géog.) ville de la Chine dans la province de Xantung. Lat. 36. 56.

CHANGTE
(Géog.) grande ville de la Chine, capitale d'un pays de même nom, dans la province de Honnang. Il y a une autre ville de même nom à la Chine, dans la province de Huquang.

CHANNS ou XANSI
(Géog.) province septentrionale de la Chine, qui est très-fertile & très-peuplée. Martini jésuite assûre qu'il y a des puits, qui au lieu d'eau ne contiennent que du feu, & qu'on en tire parti pour cuire le manger. Nous n'obligeons personne à croire ce fait.

CHANNTON
(Géog.) province maritime & septentrionale de la Chine, très-peuplée & très-fertile.

CHAO
(Géog.) ville de la Chine, dans la province de Junnan. Lat. 25. 46. Il y en a encore une de ce nom dans la province de Pekeli.

CHAOCHEU
(Géog.) ville de la Chine, dans la province de Quanton. Lat. 23. 30.

CHAOCHING
(Géog.) grande ville de la Chine, dans la province de Channton, sur une riviere de même nom. Lat. 36. 44. Il y en a une autre de même nom dans la province de Channsi.

CHAOGAN
(Géog.) ville de la Chine, dans la province de Fokien. Lat. 24.

CHAOHOA
(Géog.) ville de la Chine, dans la province de Soutchouen. Lat. 32d. 10'.

CHAOKING
(Géog.) ville de la Chine, dans la province de Quanton, sur le Ta. Lat. 23. 30.

CHAOPING
(Géog.) ville de la Chine, dans la province de Quansi. Lat. 24. 47.

CHAOSIEN
(Géog.) île d'Asie près du Japon, dépendante de la Chine.

CHAOYANG
(Géog.) ville de la Chine, dans la province de Quanton. Lat. 23. 20.

CHAOYUEN
(Géog.) ville de la Chine, dans la province de Channton. Lat. 36. 6.

CHEKAO
S. m. (Hist. nat.) espece de pierre que les Chinois font entrer dans la composition de la couverte de la porcelaine. Les relations de la Chine faites par des gens qui n'avoient qu'une legere connoissance dans l'Histoire naturelle, nous ont décrit ce fossile comme ressemblant à du borax, quoiqu'il n'y ait réellement point d'autre ressemblance entre ce sel & le chekao, que par la couleur qui est blanche & demi-transparente. Comme nous avons eu occasion de voir le chekao de la Chine, nous le définirons une espece de spath alkalin, composé de filamens & de stries assez semblables à celles de l'amiante ; elle se dissout avec effervescence dans l'esprit de nitre ; & calcinée, elle se réduit en plâtre. Voyez BORAX & PORCELAINE. (-)

CHEKIANG
(Géog.) province maritime de la Chine, à l'occident de Pekin ; elle est très-peuplée & très-fertile ; on y nourrit grande quantité de vers à soie. Cette province est située entre celles de Nanking & de Fokien.

CHEUXAN
(Géog.) île d'Asie dépendante de la Chine, entre les côtes de la province de Chekiang & les îles du Japon.

CHIN
(Géog.) ville de la Chine, dans la province de Honan. Lat. 34. 48.

CHIN-CHIAN
(Géog.) grande ville de la Chine, dans la province de Nankin. Il y a encore une autre ville de ce nom dans la province de Junnan. Long. 137. lat. 30. 6. [Did2,Did1]

1753.2 *Encyclopédie, ou dictonnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Mis en ordre et publié par [Denis] Diderot [ID D 20381].

CHINE-CHINOIS

CHINE. (LA)

Géog. grand empire d'Asie, borné au nord par la Tartarie, dont elle est séparée par une muraille de quatre cent lieues ; à l'orient par la mer ; à l'occident par des hautes montagnes & des deserts ; & au midi par l'Océan, les royaumes de Tunquin, de Lao, & de la Cochinchine. La Chine a environ sept cent cinquante lieues de long, sur cinq cent de large. C'est le pays le plus peuplé & le mieux cultivé qu'il y ait au monde ; il est arrosé de plusieurs grandes rivieres, & coupé d'une infinité de canaux que l'on y fait pour faciliter le commerce. Le plus remarquable est celui que l'on nomme le canal royal, qui traverse toute la Chine. Les Chinois sont fort industrieux ; ils aiment les Arts, les Sciences & le Commerce : l'usage du papier, de l'Imprimerie, de la poudre à canon, y étoit connu long-tems avant qu'on y pensât en Europe. Ce pays est gouverné par un empereur, qui est en même tems le chef de la religion, & qui a sous ses ordres des mandarins qui sont les grands seigneurs du pays : ils ont la liberté de lui faire connoître ses défauts. Le gouvernement est fort doux. Les peuples de ce pays sont idolatres : ils prennent autant de femmes qu'ils veulent. Voyez leur philosophie à l'article de PHILOSOPHIE DES CHINOIS. Le commerce de la Chine consiste en ris, en soie, étoffes de toutes sortes d'especes, &c.

CHINOIS. (PHILOSOPHIE DES)

s. m. plur. Ces peuples qui sont, d'un consentement unanime, supérieurs à toutes les nations de l'Asie, par leur ancienneté, leur esprit, leurs progrès dans les arts, leur sagesse, leur politique, leur goût pour la Philosophie, le disputent même dans tous ces points, au jugement de quelques auteurs, aux contrées de l'Europe les plus éclairées. Si l'on en croit ces auteurs, les Chinois ont eu des sages dès les premiers âges du monde. Ils avoient des cités érudites ; des philosophes leur avoient prescrit des plans sublimes de philosophie morale, dans un tems où la terre n'étoit pas encore bien essuyée des eaux du déluge : témoins Isaac Vossius, Spizelius, & cette multitude innombrable de missionnaires de la compagnie de Jesus, que le desir d'étendre les lumieres de notre sainte religion, a fait passer dans ces grandes & riches contrées. Il est vrai que Budée, Thomasius, Gundling, Heumann, & d'autres écrivains dont les lumieres sont de quelque poids, ne nous peignent pas les Chinois en beau ; que les autres missionnaires ne sont pas d'accord sur la grande sagesse de ces peuples, avec les missionnaires de la compagnie de Jesus, & que ces derniers ne les ont pas même regardés tous d'un oeil également favorable. Au milieu de tant de témoignages opposés, il sembleroit que le seul moyen qu'on eût de découvrir la vérité, ce seroit de juger du mérite des Chinois par celui de leurs productions les plus vantées. Nous en avons plusieurs collections ; mais malheureusement on est peu d'accord sur l'authenticité des livres qui composent ces collections : on dispute sur l'exactitude des traductions qu'on en a faites, & l'on ne rencontre que des ténebres encore fort épaisses, du côté même d'où l'on étoit en droit d'attendre quelques traits de lumiere. La collection publiée à Paris en 1687 par les PP. Intorcetta, Hendrick, Rougemont & Couplet, nous présente d'abord le ta-hio ou le scientia magna, ouvrage de Confucius publié par Cemçu un de ses disciples. Le philosophe chinois s'y est proposé d'instruire les maîtres de la terre dans l'art de bien gouverner, qu'il renferme dans celui de connoître & d'acquérir les qualités nécessaires à un souverain, de se commander à soi-même, de savoir former son conseil & sa cour, & d'élever sa famille. Le second ouvrage de la collection, intitulé chumyum, ou de medio sempiterno, ou de mediocritate in rebus omnibus tenenda, n'a rien de si fort sur cet objet qu'on ne pût aisément renfermer dans quelques maximes de Séneque. Le troisieme est un recueil de dialogues & d'apophtegmes sur les vices, les vertus, les devoirs & la bonne conduite : il est intitulé lun-yu. On trouvera à la fin de cet article les plus frappans de ces apophtegmes, sur lesquels on pourra apprécier ce troisieme ouvrage de Confucius. Les savans éditeurs avoient promis les écrits de Mencius, philosophe chinois ; & François Noel, missionnaire de la même compagnie, a satisfait en 1711 à cette promesse en publiant six livres classiques chinois, entre lesquels on trouve quelques morceaux de Mencius. Nous n'entrerons point dans les différentes contestations que cette collection & la précédente ont excitées entre les érudits. Si quelques faits hasardés par les éditeurs de ces collections, & démontrés faux par des savans européens, tel, par exemple, que celui des tables astronomiques données pour authentiquement chinoises, & convaincues d'une correction faite sur celles de Ticho, sont capables de jetter des soupçons dans les esprits sans partialité ; les moins impartiaux ne peuvent non plus se cacher que les adversaires de ces pénibles collections ont mis bien de l'humeur & de la passion dans leur critique. La chronologie chinoise ne peut être incertaine, sans que la premiere origine de la philosophie chez les Chinois ne le soit aussi. Fohi est le fondateur de l'empire de la Chine, & passe pour son premier philosophe. Il regna en l'an 2954 avant la naissance de Jesus-Christ. Le cycle chinois commence l'an 2647 avant Jesus-Christ, la huitieme année du regne de Hoangti. Hoangti eut pour prédécesseurs Fohi & Xinung. Celui-ci regna 110, celui-là 140 ; mais en suivant le système du P. Petau, la naissance de Jesus-Christ tombe l'an du monde 3889, & le déluge l'an du monde 1656 : d'où il s'ensuit que Fohi a regné quelques siecles avant le déluge ; & qu'il faut ou abandonner la chronologie des livres sacrés, ou celle des Chinois. Je ne crois pas qu'il y ait à choisir ni pour un chrétien, ni pour un européen sensé, qui lisant dans l'histoire de Fohi que sa mere en devint enceinte par l'arc-en-ciel, & une infinité de contes de cette force, ne peut guere regarder son regne comme une époque certaine, malgré le témoignage unanime d'une nation. En quelque tems que Fohi ait regné, il paroît avoir fait dans la Chine plûtôt le rôle d'un Hermès ou d'un Orphée, que celui d'un grand philosophe ou d'un savant théologien. On raconte de lui qu'il inventa l'alphabet & deux instrumens de musique, l'un à

vingt-sept cordes & l'autre à trente-six. On a prétendu que le livre ye-kim qu'on lui attribue, contenoit les secrets les plus profonds ; & que les peuples qu'il avoit rassemblés & civilisés avoient appris de lui qu'il existoit un Dieu, & la maniere dont il vouloit être adoré. Cet ye-kim est le troisieme de l'u-kim ou du recueil des livres les plus anciens de la Chine. C'est un composé de lignes entieres & de lignes ponctuées, dont la combinaison donne soixante-quatre figures différentes. Les Chinois ont regardé ces figures comme une histoire emblématique de la nature, des causes de ses phénomenes, des secrets de la divination, & de je ne sais combien d'autres belles connoissances, jusqu'à ce que Leibnitz ait déchiffré l'énigme, & montré à toute cette Chine si pénétrante, que les deux lignes de Fohi n'étoient autre chose que les élémens de l'arithmétique binaire. Voyez BINAIRE. Il n'en faut pas pour cela mépriser davantage les Chinois ; une nation très-éclairée a pû sans succès & sans deshonneur chercher pendant des siecles entiers, ce qu'il étoit reservé à Leibnitz de découvrir. L'empereur Fohi transmit à ses successeurs sa maniere de philosopher. Ils s'attacherent tous à perfectionner ce qu'il passe pour avoir commencé, la science de civiliser les peuples, d'adoucir leurs moeurs, & de les accoutumer aux chaînes utiles de la société. Xin-num fit un pas de plus. On reçut de lui des préceptes d'agriculture, quelques connoissances des plantes, les premiers essais de la médecine. Il est très-incertain si les Chinois étoient alors idolatres, athées, ou déistes. Ceux qui prétendent démontrer qu'ils admettoient l'existence d'un Dieu tel que nous l'adorons, par le sacrifice que fit Ching-tang dans un tems de famine, n'y regardent pas d'assez près. La philosophie des souverains de la Chine paroît avoir été long-tems toute politique & morale, à en juger par le recueil des plus belles maximes des rois Yao, Xum, & Yu : ce recueil est intitulé u-kim ; il ne contient pas seulement ces maximes : elles ne forment que la matiere du premier livre qui s'appelle xu-kim. Le second livre ou le xy-kim est une collection de poëmes & d'odes morales. Le troisieme est l'ouvrage linéaire de Fohi dont nous avons parlé. Le quatrieme ou le chum-cieu, ou le printems & l'automne, est un abrégé historique de la vie de plusieurs princes, où leurs vices ne sont pas déguisés. Le cinquieme ou le li-ki est une espece de rituel, où l'on a joint à l'explication de ce qui doit être observé dans les cérémonies profanes & sacrées, les devoirs des hommes en tout état, au tems des trois familles impériales, Hia, Xam & Cheu. Confucius se vantoit d'avoir puisé ce qu'il connoissoit de plus sage dans les écrits des anciens rois Yao & Xun.L'u-kim est à la Chine le monument littéraire le plus saint, le plus sacré, le plus authentique, le plus respecté. Cela ne l'a pas mis à l'abri des commentaires ; les hommes dans aucun tems, chez aucune nation, n'ont rien laissé d'intact. Le commentaire de l'u-kim a formé la collection su-xu. Le su-xu est très-estimé des Chinois : il contient le scientia magna, le medium sempiternum, les ratiotinantium sermones, & l'ouvrage de Mencius de naturâ, moribus, ritibus & officiis. On peut regarder la durée des regnes des rois philosophes, comme le premier âge de la philosophie chinoise. La durée du second âge où nous allons entrer, commence à Roosi ou Li-lao-kiun, & finit à la mort de Mencius. La Chine eut plusieurs philosophes particuliers long-tems avant Confucius. On fait sur-tout mention de Roosi ou Li-lao-kiun, ce qui donne assez mauvaise opinion des autres. Roosi, ou Li-lao-kiun, ou Lao-tan, naquit 346 ans après Xekia, ou 504 ans avant Jesus-Christ, à Sokoki, dans la province de Soo. Sa mere le porta quatre-vingt-un ans dans son sein ; il passa pour avoir reçu l'ame de Sancti Kasso, un des plus célebres disciples de Xekia, & pour être profondément versé dans la connoissance des dieux, des esprits, de l'immortalité des ames, &c. Jusqu'alors la philosophie avoit été morale. Voici maintenant de la métaphysique, & à la suite des sectes, des haines, & des troubles. Confucius ne paroît pas avoir cultivé beaucoup cette espece de philosophie : il faisoit trop de cas de celle des premiers souverains de la Chine. Il naquit 451 ans avant Jesus-Christ, dans le village de Ceu-ye, au royaume de Xantung. Sa famille étoit illustre : sa naissance fut miraculeuse, comme on pense bien. On entendit une musique céleste autour de son berceau. Les premiers services qu'on rend aux nouveaux nés, il les reçut de deux dragons. Il avoit à six ans la hauteur d'un homme fait, & la gravité d'un vieillard. Il se livra à quinze ans à l'étude de la littérature & de la philosophie. Il étoit marié à vingt ans. Sa sagesse l'éleva aux premieres dignités : mais inutile, odieux peut-être & déplacé dans une cour voluptueuse & débauchée, il la quitta pour aller dans le royaume de Sum instituer une école de philosophie morale. Cette école fut nombreuse ; il en sortit une foule d'hommes habiles & d'honnêtes citoyens. Sa philosophie étoit plus en action

qu'en discours. Il fut chéri de ses disciples pendant sa vie ; ils le pleurerent long-tems après sa mort. Sa mémoire & ses écrits sont dans une grande vénération. Les honneurs qu'on lui rend encore aujourd'hui, ont excité entre nos missionnaires les contestations les plus vives. Ils ont été regardés par les uns comme une idolatrie incompatible avec l'esprit du Christianisme : d'autres n'en ont pas jugé si séverement. Ils convenoient assez les uns & les autres, que si le culte qu'on rend à Confucius étoit religieux, ce culte ne pouvoit être toléré par des Chrétiens : mais les missionnaires de la compagnie de Jesus ont toûjours prétendu qu'il n'étoit que civil. Voici en quoi le culte consistoit. C'est la coûtume des Chinois de sacrifier aux ames de leurs parens morts : les philosophes rendent ce devoir particulierement à Confucius. Il y a proche de l'école confucienne un autel consacré à sa mémoire, & sur cet autel l'image du philosophe, avec cet inscription : C'est ici le trône de l'ame de notre très-saint & très-excellent premier maître Confucius. Là s'assemblent les lettrés, tous les équinoxes, pour honorer par une offrande solemnelle le philosophe de la nation. Le principal mandarin du lieu fait la fonction de prêtre ; d'autres lui servent d'acolytes : on choisit le jour du sacrifice avec des cérémonies particulieres ; on se prépare à ce grand jour par des jeûnes. Le jour venu, on examine l'hostie, on allume des cierges, on se met à genoux, on prie ; on a deux coupes, l'une pleine de sang, l'autre de vin ; on les répand sur l'image de Confucius ; on bénit les assistans, & chacun se retire. Il est très-difficile de décider si Confucius a été le Socrate ou l'Anaxagoras de la Chine : cette question tient à une connoissance profonde de la langue ; mais on doit s'appercevoir par l'analyse que nous avons faite plus haut de quelques-uns de ses ouvrages, qu'il s'appliqua davantage à l'étude de l'homme & des moeurs, qu'à celle de la nature & de ses causes. Mencius parut dans le siecle suivant. Nous passons tout de suite à ce philosophe, parce que le Roosi des Japonois est le même que le Li-lao-kiun des Chinois, dont nous avons parlé plus haut. Mencius a la réputation de l'avoir emporté en subtilité & en éloquence sur Confucius, mais de lui avoir beaucoup cédé par l'innocence des moeurs, la droiture du coeur, & la modestie des discours. Toute littérature & toute philosophie furent presque étouffées par Xi-hoam-ti qui régna trois siecles ou environ après celui de Confucius. Ce prince jaloux de ses prédécesseurs, ennemi des savans, oppresseur de ses sujets, fit brûler tous les écrits qu'il put recueillir, à l'exception des livres d'agriculture, de médecine, & de magie. Quatre cent soixante savans qui s'étoient réfugiés dans des montagnes avec ce qu'ils avoient pû emporter de leurs bibliotheques, furent pris, & expirerent au milieu des flammes. D'autres, à-peu-près en même nombre, qui craignirent le même sort, aimerent mieux se précipiter dans les eaux du haut des rochers d'une île où ils s'étoient renfermés. L'étude des lettres fut proscrite sous les peines les plus séveres ; ce qui restoit de livres fut négligé ; & lorsque les princes de la famille de Han s'occuperent du renouvellement de la littérature, à peine put-on recouvrer quelques ouvrages de Confucius & de Mencius. On tira des crevasses d'un mur un exemplaire de Confucius à demi pourri ; & c'est sur cet exemplaire défectueux qu'il paroît qu'on a fait les copies qui l'ont multiplié. Le renouvellement des lettres peut servir de date au troisieme période de l'ancienne philosophie chinoise. La secte de Foe se répandit alors dans la Chine, & avec elle l'idolatrie, l'athéisme, & toutes sortes de superstitions ; ensorte qu'il est incertain si l'ignorance dans laquelle la barbarie de Xi-hoam-ti avoit plongé ces peuples, n'étoit pas préférable aux fausses doctrines dont ils furent infectés. Voyez à l'article de la PHILOSOPHIE DES JAPONOIS, l'histoire de la philosophie de Xekia, de la secte de Roosi, & de l'idolatrie de Foe. Cette secte fut suivie de celle des Quiétistes ou Uu-guei-kiao ; nihil agentium. Trois siecles après la naissance de J. C. l'empire fut plein d'une espece d'hommes qui s'imaginerent être d'autant plus parfaits, c'est-à-dire, selon eux, plus voisins du principe aérien, qu'ils étoient plus oisifs. Ils s'interdisoient, autant qu'il étoit en eux, l'usage le plus naturel des sens. Ils se rendoient statues pour devenir air : cette dissolution étoit le terme de leur espérance, & la derniere récompense de leur inertie philosophique. Ces Quiétistes furent négligés pour les Fan-chin ; ces Epicuriens parurent dans le cinquieme siecle. Le vice, la vertu, la providence, l'immortalité, &c. étoient pour ceux-ci des noms vuides de sens. Cette philosophie est malheureusement trop commode pour cesser promtement : il est d'autant plus dangereux que tout un peuple soit imbu de ses principes. On fait commencer la philosophie chinoise du moyen âge aux dixieme & onzieme siecles, sous les deux philosophes Cheu-cu & Chim-ci. Ce furent deux politheistes, selon les uns ; deux athées selon les autres ; deux déistes

selon quelques-uns, qui prétendent que ces auteurs défigurés par les commentateurs, leur ont l'obligation entiere de toutes les absurdités qui ont passé sous leurs noms. La secte des lettrés est venue immédiatement après celles de Cheu-cu & de Chim-ci. Elle a divisé l'empire sous le nom de Ju-kiao, avec les sectes Foe-kiao & Lao-kiao, qui ne sont vraisemblablement que trois combinaisons différentes de superstitions, d'idolatrie, & de polythéisme ou d'athéisme. C'est ce dont on jugera plus sainement par l'exposition de leurs principes que nous allons placer ici. Ces principes, selon les auteurs qui paroissent les mieux instruits, ont été ceux des philosophes du moyen âge, & sont encore aujourd'hui ceux des lettrés, avec quelques différences qu'y aura apparemment introduit le commerce avec nos savans. Principes des philosophes chinois du moyen âge & des lettrés de celui-ci. 1. Le devoir du philosophe est de chercher quel est le premier principe de l'univers : comment les causes générales & particulieres en sont émanées ; quelles sont les actions de ces causes, quels sont leurs effets ; qu'est-ce que l'homme relativement à son corps & à son ame ; comment il conçoit, comment il agit ; ce que c'est que le vice, ce que c'est que la vertu ; en quoi l'habitude en consiste ; quelle est la destinée de chaque homme ; quels sont les moyens de la connoître : & toute cette doctrine doit être exposée par symboles, énigmes, nombres, figures, & hiéroglyphes. 2. La science est ou antécédente, sien tien hio, & s'occupe de l'être & de la substance du premier principe, du lieu, du mode, de l'opération des causes premieres considérées en puissance ; ou elle est subséquente, & elle traite de l'influence des principes immatériels dans les cas particuliers ; de l'application des forces actives pour augmenter, diminuer, altérer ; des ouvrages ; des choses de la vie civile ; de l'administration de l'empire ; des conjonctures convenables ou non ; des tems propres ou non, &c. Science antécédente. 1. La puissance qui domine sur les causes générales, s'appelle ti-chu-chu-zai-kuin-wang-huang : ces termes sont l'énumération de ses qualités. 2. Il ne se fait rien de rien. Il n'y a donc ni principe ni cause qui ait tiré tout du néant. 3. Tout n'étant pas de toute éternité, il y a donc eu de toute éternité un principe des choses antérieur aux choses : li est ce principe ; li est la raison premiere, & le fondement de la nature. 4. Cette cause est l'Etre infini, incorruptible, sans commencement ni fin ; sans quoi elle ne seroit pas cause premiere & derniere. 5. Cette grande cause universelle n'a ni vie, ni intelligence, ni volonté ; elle est pure, tranquille, subtile, transparente, sans corporéité, sans figure, ne s'atteint que par la pensée comme les choses spirituelles ; & quoiqu'elle ne soit point spirituelle, elle n'a ni les qualités actives, ni les qualités passives des élémens. 6. Li, qu'on peut regarder comme la matiere premiere, a produit l'air à cinq émanations, & cet air est devenu par cinq vicissitudes sensible & palpable. 7. Li devenu par lui-même un globe infini, s'appelle tai-hien, perfection souveraine. 8. L'air qu'il a produit a cinq émanations, & rendu palpable par cinq vicissitudes, est incorruptible comme lui ; mais il est plus matériel, & plus soûmis à la condensation, au mouvement, au repos, à la chaleur, & au froid. 9. Li est la matiere premiere. Tai-kie est la seconde. 10. Le froid & le chaud sont les causes de toute génération & de toute destruction. Le chaud naît du mouvement, le froid naît du repos. 11. L'air contenu dans la matiere seconde ou le chaos, a produit la chaleur en s'agitant de lui-même. Une portion de cet air est restée en repos & froide. L'air est donc froid ou chaud. L'air chaud est pur, clair, transparent, & leger. L'air froid est impur, obscur, épais, & pesant. 12. Il y a donc quatre causes physiques, le mouvement & le repos, la chaleur & le froid. On les appelle tung-cing-in-iang. 13. Le froid & le chaud sont étroitement unis : c'est la femelle & le mâle. Ils ont engendré l'eau la premiere, & le feu après l'eau. L'eau appartient à l'in, le feu à l'iang. 14. Telle est l'origine des cinq élémens, qui constituent tai-kie, ou in-iang, ou l'air revêtu de qualités. 15. Ces élémens sont l'eau, élément septentrional ; le feu, élément austral ; le bois, élément oriental ; le métal, élément occidental ; & la terre, qui tient le milieu. 16. Ling-yang & les cinq élémens ont produit le ciel, la terre, le soleil, la lune, & les planetes. L'air pur & leger porté en-haut, a fait le ciel ; l'air épais & lourd précipité em-bas, a fait la terre. 17. Le ciel & la terre unissant leurs vertus, ont engendré mâle & femelle. Le ciel & la mer sont d'iang, la terre & la femme sont d'in. C'est pourquoi l'empereur de la Chine est appellé roi du ciel ; & l'empire sacrifie au ciel & à la terre ses premiers parens. 18. Le ciel, la terre, & l'homme sont une source féconde qui comprend tout. 19. Et voici comment le monde fut fait. Sa machine est composée de trois parties primitives, principes de toutes les autres. 20. Le ciel est la premiere ; elle comprend le soleil, la lune, les étoiles, les planetes, & la région

de l'air où sont épars les cinq élémens dont les choses inférieures sont engendrées. 21. Cette région est divisée en huit kuas ou portions, où les élémens se modifient diversement, & conspirent avec les causes universelles efficientes. 22. La terre est la seconde cause primitive ; elle comprend les montagnes, les fleuves, les lacs, & les mers, qui ont aussi des causes universelles efficientes, qui ne sont pas sans énergie. 23. C'est aux parties de la terre qu'appartiennent le kang & l'ieu, le fort & le foible, le dur & le mou, l'âpre & le doux. 24. L'homme est la troisieme cause primitive. Il a des actions & des générations qui lui sont propres. 25. Ce monde s'est fait par hasard, sans destin, sans intelligence, sans prédestination, par une conspiration fortuite des premieres causes efficientes. 26. Le ciel est rond, son mouvement est circulaire, ses influences suivent la même direction. 27. La terre est quarrée ; c'est pourquoi elle tient le milieu comme le point du repos. Les quatre autres élémens sont à ses côtés. 28. Outre le ciel il y a encore une matiere premiere infinie ; elle s'appelle li ; le tai-kie en est l'émanation : elle ne se meut point ; elle est transparente, subtile, sans action, sans connoissance ; c'est une puissance pure. 29. L'air qui est entre le ciel & la terre est divisé en huit cantons : quatre sont méridionaux, où regne iang ou la chaleur : quatre sont septentrionaux, où dure l'in ou le froid. Chaque canton a son kua ou sa portion d'air ; c'est-là le sujet de l'énigme de Fohi. Fohi a donné les premiers linéamens de l'histoire du monde. Confucius les a développés dans le livre liekien. Voilà le système des lettrés sur l'origine des choses. La métaphysique de la secte de Taoçu est la même. Selon cette secte, tao ou chaos a produit un ; c'est tai-kie ou la matiere seconde ; tai-kie a produit deux, in & leang ; deux ont produit trois, tien, ty, gin, san, zay, le ciel, la terre, & l'homme ; trois ont produit ce qui existe. Science subséquente. Vuem-Vuam, & Cheu-Kung son fils, en ont été les inventeurs : elle s'occupe des influences célestes sur les tems, les mois, les jours, les signes du zodiaque, & de la futurition des évenemens, selon laquelle les actions de la vie doivent être dirigées. Voici ses principes. 1. La chaleur est le principe de toute action & de toute conservation ; elle naît d'un mouvement produit par le soleil voisin, & par la lumiere éclatante : le froid est cause de tout repos & de toute destruction ; c'est une suite de la grande distance du soleil, de l'éloignement de la lumiere, & de la présence des ténebres. 2. La chaleur regne sur le printems & sur l'été ; l'automne & l'hyver sont soûmis au froid. 3. Le zodiaque est divisé en huit parties ; quatre appartiennent à la chaleur, & quatre au froid. 4. L'influence des causes efficientes universelles se calcule en commençant au point cardinal ou kua, appellé chin ; il est oriental ; c'est le premier jour du printems, ou le cinq ou six de Février. 5. Toutes choses ne sont qu'une seule & même substance. 6. Il y a deux matieres principales ; le chaos infini ou li ; l'air ou tai-kie, émanation premiere de li : cette émanation contient en soi l'essence de la matiere premiere, qui entre conséquemment dans toutes ses productions. 7. Après la formation du ciel & de la terre, entre l'un & l'autre se trouva l'émanation premiere ou l'air, matiere la plus voisine de toutes les choses corruptibles. 8. Ainsi tout est sorti d'une seule & même essence, substance, nature, par la condensation, principe des figures corporelles, par les modifications variées selon les qualités du ciel, du soleil, de la lune, des étoiles, des planetes, des élémens, de la terre, de l'instant, du lieu, & par le concours de toutes ces qualités. 9. Ces qualités sont donc la forme & le principe des opérations intérieures & extérieures des corps composés. 10. La génération est un écoulement de l'air primitif ou du chaos modifié sous des figures, & doüé de qualités plus ou moins pures ; qualités & figures combinées selon le concours du soleil, & des autres causes universelles & particulieres. 11. La corruption est la destruction de la figure extérieure, & la séparation des qualités, des humeurs & des esprits unis dans l'air : les parties d'air desunies, les plus legeres, les plus chaudes, & les plus pures, montent ; les plus pesantes, les plus froides, & les plus grossieres, descendent : les premieres s'appellent xin & hoen, esprits purs, ames séparées ; les secondes s'appellent kuei, esprits impurs, ou les cadavres. 12. Les choses different & par la forme extérieure, & par les qualités internes. 13. Il y a quatre qualités : le ching, droit, pur, & constant ; le pien, courbe, impur, & variable ; le tung, pénétrant, & subtil ; le se, épais, obscur, & impénétrable. Les deux premieres sont bonnes & admises dans l'homme ; les deux autres sont mauvaises, & reléguées dans la brute & les inanimés. 14. Des bonnes qualités naît la distinction du parfait, & de l'imparfait, du pur & de l'impur dans les choses : celui qui a reçû les premiers de ces modes, est un héros ou un lettré ; la raison le commande ; il laisse loin de lui la multitude : celui qui a reçû les secondes, est

obscur & cruel ; sa vie est mauvaise ; c'est une bête sous une figure humaine : celui qui participe des unes & des autres, tient le milieu ; c'est un bon homme, sage & prudent ; il est du nombre des hien-lin. 15. Taie-kie, ou la substance universelle, se divise en lieu & vu ; vu est la substance figurée, corporelle, matérielle, étendue, solide, & résistante ; lieu est la substance moins corporelle, mais sans figure déterminée, comme l'air ; on l'appelle vu, kung-hieu, vu-kung, néant, vuide. 16. Le néant ou vuide, ou la substance sans qualité & sans accident, tai vu, tai kung, est la plus pure, la plus subtile, & la plus simple. 17. Cependant elle ne peut subsister par elle-même, mais seulement par l'air primitif ; elle entre dans tout composé ; elle est très-aérienne ; on l'appelle ki : il ne faut pas la confondre avec la nature immatérielle & intellectuelle. 18. De li pur, ou du chaos ou seminaire universel des choses, sortent cinq vertus ; la piété, la justice, la religion, la prudence, & la fidélité avec tous ses attributs : de li revêtu de qualités, & combiné avec l'air primitif, naissent cinq élémens physiques & moraux, dont la source est commune. 19. Li est donc l'essence de tout, ou, selon l'expression de Confucius, la raison premiere ou la substance universelle. 20. Li produit tout par ki ou son air primitif ; cet air est son instrument & son régulateur général. 21. Après un certain nombre d'ans & de révolutions, le monde finira ; tout retournera à sa source premiere, à son principe ; il ne restera que li & ki ; & li reproduira un nouveau monde ; & ainsi de suite à l'infini. 22. Il y a des esprits ; c'est une vérité démontrée par l'ordre constant de la terre & des cieux, & la continuation réglée & non interrompue de leurs opérations. 23. Les choses ont donc un auteur, un principe invisible qui les conduit ; c'est chu, le maître ; xin-kuei, l'esprit qui va & revient ; ti-kium, le prince ou le souverain. 24. Autre preuve des esprits ; ce sont les bienfaits répandus sur les hommes, amenés par cette voie au culte & aux sacrifices. 25. Nos peres ont offert quatre sortes de sacrifices ; lui, au ciel & à xanghti son esprit ; in, aux esprits des six causes universelles, dans les quatre tems de l'année ; savoir, le froid, le chaud, le soleil, la lune, les étoiles, les pluies, & la sécheresse ; vuang, aux esprits des montagnes & des fleuves ; pien, aux esprits inférieurs, & aux hommes qui ont bien mérité de la république. D'où il suit 1°. que les esprits des Chinois ne sont qu'une seule & même substance avec la chose à laquelle ils sont unis : 2°. qu'ils n'ont tous qu'un principe, le chaos primitif ; ce qu'il faut entendre du tien-Chu, notre Dieu, & du xanghti, le ciel ou l'esprit céleste : 3°. que les esprits finiront avec le monde, & retourneront à la source commune de toutes choses : 4°. que relativement à leur substance primitive, les esprits sont tous également parfaits, & qu'ils ne sont distingués que par les parties plus grandes ou plus petites de leur résidence : 5°. qu'ils sont tous sans vie, sans intelligence, sans liberté : 6°. qu'ils reçoivent des sacrifices seulement selon la condition de leurs opérations & des lieux qu'ils habitent : 7°. que ce sont des portions de la substance universelle, qui ne peuvent être séparées des êtres où on les suppose, sans la destruction de ces êtres. 26. Il y a des esprits de génération & de corruption qu'on peut appeller esprits physiques, parce qu'ils sont causes des effets physiques ; & il y a des esprits de sacrifices qui sont ou bien ou malfaisans à l'homme, & qu'on peut appeller politiques. 27. La vie de l'homme consiste dans l'union convenable des parties de l'homme, qu'on peut appeller l'entité du ciel & de la terre : l'entité du ciel est un air très-pur, très-leger, de nature ignée, qui constitue l'hoen, l'ame ou l'esprit des animaux : l'entité de la terre est un air épais, pesant, grossier, qui forme le corps & ses humeurs, & s'appelle pe, corps ou cadavre. 28. La mort n'est autre chose que la séparation de hoen & de pe ; chacune de ces entités retourne à sa source ; hoen au ciel, pe à la terre. 29. Il ne reste après la mort que l'entité du ciel & l'entité de la terre : l'homme n'a point d'autre immortalité ; il n'y a proprement d'immortel que li. On convient assez de l'exactitude de cette exposition ; mais chacun y voit ou l'athéisme, ou le déisme, ou le polithéisme, ou l'idolatrie, selon le sens qu'il attache aux mots. Ceux qui veulent que le li des Chinois ne soit autre chose que notre Dieu, sont bien embarrassés quand on leur objecte que ce li est rond : mais de quoi ne se tire-t-on pas avec des distinctions ? Pour disculper les lettrés de la Chine du reproche d'athéisme & d'idolatrie, l'obscurité de la langue prêtoit assez ; il n'étoit pas nécessaire de perdre à cela tout l'esprit que Leibnitz y a mis. Si ce système est aussi ancien qu'on le prétend, on ne peut être trop étonné de la multitude surprenante d'expressions abstraites & générales dans lesquelles il est conçû. Il faut convenir que ces expressions qui ont rendu l'ouvrage de Spinosa si long-tems inintelligible parmi nous, n'auroient guere arrêté les Chinois il y a six ou sept cent ans : la langue effrayante de notre

athée moderne est précisément celle qu'ils parloient dans leurs écoles. Voilà les progrès qu'ils avoient faits dans le monde intellectuel, lorsque nous leur portâmes nos connoissances. Cet évenement est l'époque de la philosophie moderne des Chinois. L'estime singuliere dont ils honorerent les premiers européens qui débarquerent dans leurs contrées, ne nous donne pas une haute idée des connoissances qu'ils avoient en Méchanique, en Astronomie, & dans les autres parties des Mathématiques. Ces européens n'étoient, même dans leurs corps, que des hommes ordinaires : s'ils avoient quelques qualités qui les rendissent particulierement recommandables, c'étoit le zele avec lequel ils couroient annoncer la vérité dans des régions inconnues, au hasard de les arroser de leur propre sang, comme cela est si souvent arrivé depuis à leurs successeurs. Cependant ils furent accueillis ; la superstition si communément ombrageuse s'assoupit devant eux ; ils se firent écouter ; ils ouvrirent des écoles, on y accourut, on admira leur savoir. L'empereur Cham-hy, sur la fin du dernier siecle, les admira à sa cour, s'instruisit de nos sciences, apprit d'eux notre Philosophie, étudia les Mathématiques, l'Anatomie, l'Astronomie, les Méchaniques, &c. Son fils Yong-Tching ne lui ressembla pas ; il relégua à Canton & à Macao les virtuoses européens, excepté ceux qui résidoient à Pékin, qui y resterent. Kien-Long fils de Yong-Tching fut un peu plus indulgent pour eux : il défendit cependant la religion chrétienne, & persécuta même ceux de ses soldats qui l'avoient embrassée ; mais il souffrit les jésuites, qui continuerent d'enseigner à Pékin. Il nous reste maintenant à faire connoître la philosophie pratique des Chinois : pour cet effet nous allons donner quelques-unes des sentences morales de ce Confucius, dont un homme qui aspire à la réputation de lettré & de philosophe, doit savoir au-moins quelques ouvrages entiers par coeur. 1. L'éthique politique a deux objets principaux ; la culture de la nature intelligente, l'institution du peuple. 2. L'un de ces objets demande que l'entendement soit orné de la science des choses, afin qu'il discerne le bien & le mal, le vrai & le faux ; que les passions soient modérées ; que l'amour de la vérité & de la vertu se fortifie dans le coeur ; & que la conduite envers les autres soit décente & honnête. 3. L'autre objet, que le citoyen sache se conduire lui-même, gouverner sa famille, remplir sa charge, commander une partie de la nation, posséder l'empire. 4. Le philosophe est celui qui a une connoissance profonde des choses & des livres, qui pese tout, qui se soûmet à la raison, & qui marche d'un pas assûré dans les voies de la vérité & de la justice. 5. Quand on aura consommé la force intellectuelle à approfondir les choses, l'intention & la volonté s'épureront, les mauvaises affections s'éloigneront de l'ame, le corps se conservera sain, le domestique sera bien ordonné, la charge bien remplie, le gouvernement particulier bien administré, l'empire bien régi ; il joüira de la paix. 6. Qu'est-ce que l'homme tient du ciel ? la nature intelligente : la conformité à cette nature constitue la regle ; l'attention à vérifier la regle & à s'y assujettir, est l'exercice du sage. 7. Il est une certaine raison ou droiture céleste donnée à tous : il y a un supplément humain à ce don quand on l'a perdu. La raison céleste est du saint ; le supplément est du sage. 8. Il n'y a qu'un seul principe de conduite ; c'est de porter en tout de la sincérité, & de se conformer de toute son ame & de toutes ses forces à la mesure universelle : ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse. 9. On connoît l'homme en examinant ses actions, leur fin, les passions dans lesquelles il se complaît, les choses en quoi il se repose. 10. Il faut divulguer sur le champ les choses bonnes à tous : s'en reserver un usage exclusif, une application individuelle, c'est mépriser la vertu, c'est la forcer à un divorce. 11. Que le disciple apprenne les raisons des choses, qu'il les examine, qu'il raisonne, qu'il médite, qu'il pese, qu'il consulte le sage, qu'il s'éclaire, qu'il bannisse la confusion de ses pensées, & l'instabilité de sa conduite. 12. La vertu n'est pas seulement constante dans les choses extérieures. 13. Elle n'a aucun besoin de ce dont elle ne pourroit faire part à toute la terre, & elle ne pense rien qu'elle ne puisse s'avoüer à elle-même à la face du ciel. 14. Il ne faut s'appliquer à la vertu que pour être vertueux. 15. L'homme parfait ne se perd jamais de vûe. 16. Il y a trois degrés de sagesse ; savoir ce que c'est que la vertu, l'aimer, la posséder. 17. La droiture du coeur est le fondement de la vertu. 18. L'univers a cinq regles ; il faut de la justice entre le prince & le sujet, de la tendresse entre le pere & le fils, de la fidélité entre la femme & le mari, de la subordination entre les freres, de la concorde entre les amis. Il y a trois vertus cardinales ; la prudence qui discerne, l'amour universel qui embrasse, le courage qui soûtient : la droiture du coeur les suppose. 19. Les mouvemens de l'ame sont ignorés des autres : si tu es sage, veille donc à ce qu'il n'y a que toi

qui voyes. 20. La vertu est entre les extrêmes ; celui qui a passé le milieu, n'a pas mieux fait que celui qui ne l'a pas atteint. 21. Il n'y a qu'une chose précieuse ; c'est la vertu. 22. Une nation peut plus par la vertu que par l'eau & par le feu ; je n'ai jamais vû périr le peuple qui l'a prise pour appui. 23. Il faut plus d'exemples au peuple que de précepte ; il ne faut se charger de lui transmettre que ce dont on sera rempli. 24. Le sage est son censeur le plus sévere ; il est son témoin, son accusateur, & son juge. 25. C'est avoir atteint l'innocence & la perfection, que de s'être surmonté, & que d'avoir recouvré cet ancien & primitif état de droiture céleste. 26. La paresse engourdie, l'ardeur inconsidérée, sont deux obstacles égaux au bien. 27. L'homme parfait ne prend point une voie détournée ; il suit le chemin ordinaire, & s'y tient ferme. 28. L'honnête homme est un homme universel. 29. La charité est cette affection constante & raisonnée qui nous immole au genre humain, comme s'il ne faisoit avec nous qu'un individu, & qui nous associe à ses malheurs & à ses prospérités. 30. Il n'y a que l'honnête homme qui ait le droit de haïr & d'aimer. 31. Compense l'injure par l'aversion, & le bienfait par la reconnoissance, car c'est la justice. 32. Tomber & ne se point relever, voilà proprement ce que c'est que faillir. 33. C'est une espece de trouble d'esprit que de souhaiter aux autres, ou ce qui n'est pas en notre puissance, ou des choses contradictoires. 34. L'homme parfait agit selon son état, & ne veut rien qui lui soit étranger. 35. Celui qui étudie la sagesse a neuf qualités en vûe ; la perspicacité de l'oeil, la finesse de l'oreille, la sérénité du front, la gravité du corps, la véracité du propos, l'exactitude dans l'action, le conseil dans les cas douteux, l'examen des suites dans la vengeance & dans la colere. La morale de Confucius est, comme l'on voit, bien supérieure à la métaphysique & à la physique. On peut consulter Bulfinger sur les maximes qu'il a laissées du gouvernement de la famille, des fonctions de la magistrature, & de l'administration de l'empire. Comme les mandarins & les lettrés ne font pas le gros de la nation, & que l'étude des lettres ne doit pas être une occupation bien commune, la difficulté en étant là beaucoup plus grande qu'ailleurs, il semble qu'il resteroit encore bien des choses importantes à dire sur les Chinois, & cela est vrai ; mais nous ne nous sommes pas proposé de faire l'abregé de leur histoire, mais celui seulement de leur philosophie. Nous observerons cependant, 1°. que quoiqu'on ne puisse accorder aux Chinois toute l'antiquité dont ils se vantent, & qui ne leur est guere disputée par leurs panégyristes, on ne peut nier toutefois que la date de leur empire ne soit très-voisine du déluge. 2°. Que plus on leur accordera d'ancienneté, plus on aura de reproches à leur faire sur l'imperfection de leur langue & de leur écriture : il est inconcevable que des peuples à qui l'on donne tant d'esprit & de sagacité, ayent multiplié à l'infini les accens au lieu de multiplier les mots, & multiplié à l'infini les caracteres, au lieu d'en combiner un petit nombre. 3°. Que l'éloquence & la poésie tenant de fort près à la perfection de la langue, ils ne sont selon toute apparence ni grands orateurs ni grands poëtes. 4°. Que leurs drames sont bien imparfaits, s'il est vrai qu'on y prenne un homme au berceau, qu'on y représente la suite de toute sa vie, & que l'action théatrale dure plusieurs mois de suite. 5°. Que dans ces contrées le peuple est très-enclin à l'idolatrie, & que son idolatrie est fort grossiere, si l'histoire suivante qu'on lit dans le P. le Comte est bien vraie. Ce missionnaire de la Chine raconte que les médecins ayant abandonné la fille d'un nankinois, cet homme qui aimoit éperduement son enfant, ne sachant plus à qui s'adresser, s'avisa de demander sa guérison à une de ses idoles. Il n'épargna ni les sacrifices, ni les mets, ni les parfums, ni l'argent. Il prodigua à l'idole tout ce qu'il crut lui être agréable ; cependant sa fille mourut. Son zele alors & sa piété dégénérerent en fureur ; il résolut de se vanger d'une idole qui l'avoit abusé. Il porta sa plainte devant le juge, & poursuivit cette affaire comme un procès en régle qu'il gagna, malgré toute la sollicitation des bonzes, qui craignoient avec juste raison que la punition d'une idole qui n'exauçoit pas, n'eût des suites fâcheuses pour les autres idoles & pour eux. Ces idolâtres ne sont pas toûjours aussi modérés, lorsqu'ils sont mécontens de leurs idoles ; ils les haranguent à-peu-près dans ces termes : Crois-tu que nous ayons tort dans notre indignation ? Sois juge entre nous & toi ; depuis long-tems nous te soignons ; tu es logée dans un temple, tu es dorée de la tête aux piés ; nous t'avons toûjours servi les choses les plus délicieuses ; si tu n'as pas mangé, c'est ta faute. Tu ne saurois dire que tu ayes manqué d'encens ; nous avons tout fait de notre part, & tu n'as rien fait de la tienne ; plus nous te donnons, plus nous devenons pauvres ; conviens que si nous te devons, tu nous dois aussi. Or dis-nous de quels biens tu nous as comblés. La fin de cette harangue est ordinairement

d'abattre l'idole & de la traîner dans les boues. Les bonzes débauchés, hypocrites & avares, encouragent le plus qu'ils peuvent à la superstition. Ils en sont sur-tout pour les pélerinages, & les femmes aussi qui donne beaucoup dans cette dévotion, qui n'est pas fort du goût des maris, jaloux au point que nos missionnaires ont été obligés de bâtir aux nouveaux convertis des églises séparées pour les deux sexes. Voyez le P. le Comte. 5°. Qu'il paroît que parmi les religions étrangeres tolérées, la religion chrétienne tient le haut rang : que les Mahométans n'y sont pas nombreux, quoiqu'ils y ayent des mosquées superbes : que les jésuites ont beaucoup mieux réussi dans ce pays que ceux qui y ont exercé en même tems ou depuis les fonctions apostoliques : que les femmes chinoises semblent fort pieuses, s'il est vrai, comme dit le P. le Comte, qu'elles voudroient se confesser tous les jours, soit goût pour le sacrement, soit tendresse de piété, soit quelqu'autre raison qui leur est particuliere : qu'à en juger par les objections de l'empereur aux premiers missionnaires, les Chinois ne l'ont pas embrassée en aveugles. Si la connoissance de Jesus-Christ est nécessaire au salut, disoit cet empereur aux missionnaires, & que d'ailleurs Dieu nous ait voulu sincerement sauver, comment nous a-t-il laissés si long-tems dans l'erreur ? Il y a plus de seize siecles que votre religion est établie dans le monde, & nous n'en avons rien sû. La Chine est-elle si peu de chose qu'elle ne mérite pas qu'on pense à elle, tandis que tant de barbares sont éclairés ? C'est une difficulté qu'on propose tous les jours sur les bancs en Sorbonne. Les missionnaires, ajoûte le P. le Comte, qui rapporte cette difficulté, y répondirent, & le prince fut content ; ce qui devoit être : des missionnaires seroient ou bien ignorans ou bien mal-adroits s'ils s'embarquoient pour la conversion d'un peuple un peu policé, sans avoir la réponse à cette objection commune. V. les art. FOI, GRACE, PREDESTINATION. 7°. Que les Chinois ont d'assez bonnes manufactures en étoffes & en porcelaines ; mais que s'ils excellent par la matiere, ils pechent absolument par le goût & la forme ; qu'ils en seront encore long-tems aux magots ; qu'ils ont de belles couleurs & de mauvaises peintures ; en un mot, qu'ils n'ont pas le génie d'invention & de découvertes qui brille aujourd'hui dans l'Europe : que s'ils avoient eu des hommes supérieurs, leurs lumieres auroient forcé les obstacles par la seule impossibilité de rester captives ; qu'en général l'esprit d'orient est plus tranquille, plus paresseux, plus renfermé dans les besoins essentiels, plus borné à ce qu'il trouve établi, moins avide de nouveautés que l'esprit d'occident. Ce qui doit rendre particulierement à la Chine les usages plus constans, le gouvernement plus uniforme, les lois plus durables ; mais que les sciences & les arts demandent une activité plus inquiete, une curiosité qui ne se lasse point de chercher, une sorte d'incapacité de se satisfaire, nous y sommes plus propres, & qu'il n'est pas étonnant que quoique les Chinois soient les plus anciens, nous les ayons devancés de si loin. V. les mém. de l'acad. ann. 1727. L'hist. de la Philos. & des Philosoph. de Bruck. Bulfing. Leibnitz. Le P. le Comte. Les mém. des miss. étrang. &c. Et les mém. de l'acad. des Inscript. [Did1]

1753.4 *Encyclopédie, ou dictonnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Mis en ordre et publié par [Denis] Diderot [ID D 20381]. K-M

KAALING

S. m. (Hist. nat.) espece d'étourneau fort commun dans la Chine & dans les îles Philippines. Il est noir, mais ses yeux, ses pattes & son bec sont jaunes. Il s'apprivoise facilement, & apprend à parler & à siffler ; on le nourrit de pain & de fruits. Supplément de Chambers.

KALKAS

(Géog.) nom d'une nation Tartare, parmi les Mungales ou Monguls, qui sont soumis au roi de la Chine.

KAN

Quoique le kan des Tartares mongules de l'ouest soit sous la protection de la Chine, cette soumission n'est au fond qu'une soumission précaire, puisque loin de payer le moindre tribut à l'empereur chinois, il reçoit lui-même des présens magnifiques de la cour de Péking, & en est fort redouté, car s'il lui prenoit jamais fantaisie de se liguer avec les Calmouks, le monarque qui siége aujourd'hui dans l'empire de la Chine, n'auroit qu'à se tenir bien ferme sur le trone.

KAOCHEU
(Géog.) ville de la Chine, septieme métropole de la province de Quanton ; elle est dans un terroir où se trouvent beaucoup de paons, de vautours excellens pour la chasse, & de belles carrieres de marbre. Long. 129. lat. 22. 23. (Le Chevalier DE JAUCOURT.)

KAOLIN
S. m. (Hist. nat. Minéral.) c'est ainsi que les Chinois nomment une substance terreuse blanche ou jaunâtre ; elle est en poudre, entremêlée de particules brillantes de talc ou de mica, & l'on y trouve des petits fragmens de quartz ou de caillou. Cette terre jointe avec le petuntse, forme la pâte ou composition dont se fait la porcelaine de la Chine ; mais on commence par laver le kaolin pour en séparer les matieres étrangeres, talqueuses & quartzeuses qui sont mêlées avec lui, & qui le rendroient peu propre à faire de la porcelaine. Voyez PORCELAINE. Il se trouve une terre tout-à-fait semblable au kaolin des Chinois, & qui a les mêmes propriétés, aux environs d'Alençon, & dans plusieurs autres endroits de la France ; les Anglois en emploient aussi dans leur porcelaine de Chelsea ; mais on ne sait d'où ils la tirent : ce qu'il y a de certain, c'est qu'on a trouvé une charge très-considérable de kaolin, sur un vaisseau qui fut pris sur eux pendant la derniere guerre. M. de Reaumur, dans les Memoires de l'académie royale des Sciences, année 1727, paroît croire que le kaolin est une substance talqueuse, & a fait différentes expériences, pour voir si les différents talcs du royaume pourroient y suppléer ; mais la matiere talqueuse qui se trouve mêlée avec le kaolin, ne peut point être regardée comme la partie qui le rend propre à faire de la porcelaine, attendu que toutes les pierres talqueuses résistent au feu, & ne sont point susceptibles du degré de fusibilité convenable pour prendre corps & faire une pâte solide. Les endroits où le kaolin se trouve en France, les différentes parties qui le composent, donnent lieu de conjecturer avec beaucoup de vraisemblance, que cette terre est formée par la destruction ou la décomposition d'une espece de roche ou de faux granit, qui se trouve en beaucoup de pays, & qui est composé d'un spath calcaire & rhomboidal, formé par l'assemblage de plusieurs feuillets, de particules de quartz ou de caillou, & de paillettes de talc. C'est le spath qui forme seul la terre propre à la porcelaine ; les deux autres substances y nuiroient, c'est pourquoi on les en dégage. Voyez PORCELAINE. Les Chinois préparent le kaolin avant que de s'en servir pour faire de la porcelaine : il y a lieu de croire qu'ils le dégagent en le lavant, des particules de quartz avec lesquelles il est mêlé ; ils en forment ensuite des especes de pains & de briques. (-)

KINSU
S. m. (Botan.) espece de lin qui croit à la Chine : on en tire une filasse blonde, très-fine ; on en fabrique des toiles très-estimées dans le pays, & très-commodes en été. On n'en trouve que dans le Xansi ; la rareté en augmente encore le prix.

KITAI
S. m. (Comm.) sorte de damas qui se fabrique à la Chine. Les femmes des Ostiaques en font des voiles, dont elles se couvrent le visage par modestie. Les kitais sont apportés par les Tartares voisins de la grande muraille, & quelquefois par les Caravanes qui vont de Moscou à Pekin. On appelle du même nom des toiles de coton de la Chine, les unes blanches, les autres rouges & d'autres couleurs.

KIU-GIN
S. m. (Hist. mod.) c'est le nom que l'on donne à la Chine au second grade des lettrés ; ils y parviennent après un examen très-rigoureux, qui se fait tous les trois ans en présence des principaux mandarins & de deux commissaires de la cour, qui se rendent pour cet effet dans la capitale de chaque province. Les kiu-gin portent une robbe brune avec une bordure bleue, & un oiseau d'argent doré sur leur bonnet. Ils peuvent être élevés au rang des mandarins ; c'est parmi eux que l'on choisit les lettrés du troisieme ordre, appellés tsin-sé ou docteurs. Voyez TSIN-SE.

KOUAN-IN
S. f. (Hist. de la Chine) c'est dans la langue chinoise le nom de la divinité tutélaire des femmes. Les Chinois font quantité de figures de cette divinité sur leur porcelaine blanche, qu'ils débitent à merveille. La figure représente une femme tenant un enfant dans ses bras. Les femmes stériles vénérent extrèmement cette image, persuadées que la divinité qu'elle représente a le pouvoir de les rendre fécondes. Quelques Européens ont imaginé que c'étoit la vierge Marie, tenant notre Sauveur dans ses bras ; mais cette idée est d'autant plus chimérique, que les Chinois adoroient cette figure longtems avant la naissance de J. C. La statue, qui en est l'original, représente une belle femme dans le goût chinois ; on a fait, d'après cet original, plusieurs copies de la divinité Kouan-in en terre de porcelaine. Elles different de toutes les statues antiques de Diane ou de Venus, en ces deux grands points, qu'elles sont très modestes & d'une exécution très-médiocre. (Le Chevalier DE JAUCOURT.)

KHANBLI ou KHANBALIG
(Géog.) nom de la ville que nos Historiens & nos Géographes ont appellée Cambala, & qu'ils ont placée dans la grande Tartarie, au septentrion de la Chine ; mais suivant les Géographes & les Historiens orientaux, il est constant que c'est une ville de la Chine. Ebn-Saïd, dans Abulféda, lui donne 130d de longitude, & 35d 25' de latitude septentrionale. Ebn-Saïd ajoûte qu'elle étoit fort célebre de son tems par les relations des marchands qui y alloient trafiquer, & qui en apportoient des marchandises. La premiere conquête de Gengis-Kan, après s'être rendu maître de la grande Tartarie, fut celle de Khanbalig, qu'il prit par ses lieutenans sur l'empereur de la Chine. Khanbalig, Khanblig, Cambala & Pékin, sont autant de noms d'une même ville. Voyez PEKIN.

KI
(Géog.) nom de diverses villes de la Chine. Il paroît par l'atlas sinensis, qu'il y a au moins six villes de la Chine, en diverses provinces, qui s'appellent ainsi.

KIA
S. m. (Hist. mod.) nom de plusieurs mois du cycle de cinq ans des Chinois. Le kia-çu est le premier ; le kia-sio, l'onzieme ; le kia-shen, le vingt-unieme ; le kia-u, le trente-unieme ; le kia-shin, le quarante-unieme ; le kia-yin, le cinquante-unieme.

KIAM
(Géogr.) ou JAMCE, grand fleuve de la Chine, qui prend sa source dans la province de Junnan, traverse celles de Poutchueu, de Hunquam, baigne la capitale, qui est Nanquin ; & après avoir arrosé près de quatre cent lieues de pays, se jette dans la mer orientale, vis-à-vis l'île de Tçoummin, formée à son embouchure par les sables qu'il y charrie. Cette riviere dans son cours, qui est un des plus rapides, fait naître un grand nombre d'îles, utiles aux provinces, par la multitude de joncs de dix à douze piés de haut qu'elles produisent, & qui servent au chauffage des lieux voisins ; car à peine a-t-on assez de gros bois pour les bâtimens & les vaisseaux. Voyez sur ce fleuve M. Delisle, dans sa Carte de la Chine, & les Mémoires du P. le Comte. (Le Chevalier DE JAUCOURT.)

KIANGNAN
(Géographie) ou NANQUIN & NANKIN ; province maritime de la Chine, qui tenoit autrefois le premier rang lorsqu'elle étoit la résidence de l'empereur ; mais depuis que le Pekeli, où est Pekin, a pris sa place, elle n'a plus que le neuvieme. Elle est très-grande, très-fertile, & d'un commerce presque inconcevable. Tout ce qui s'y fait, sur-tout les ouvrages de coton & de soie, y est plus estimé qu'ailleurs. Il y a quatorze métropoles, cent dix cités, & près de dix millions d'ames au rapport des Jésuites. Le Kiangnan est borné à l'est & au sud est par la mer ; au sud par le Chekian ; au sud-ouest par le Kiansi ; à l'ouest par le Huquang ; au nord-ouest par le Haunan ; & au nord par le Quantong. Le fleuve Kiam la coupe en deux parties, & s'y jette dans la mer : la capitale est Nankin.
(Le Chevalier DE JAUCOURT.)

KIANSI
(Géogr.) ou KIAMSI, ou KIANGSI. vaste province de la Chine, où elle tient le huitieme rang, bornée au nord-est par celle de Kiangnan ; au nord & au couchant par celle de Huquang ; à l'orient par celle de Chékiand ; au sud-est par celle de Fokien ; & au midi par celle de Quantung ou Canton. Elle est très-peuplée, & produit abondamment tout ce qui est nécessaire à la vie ; elle a des montagnes pour boulevards, & des rivieres & des lacs qui sont remplis d'excellens poissons. On y fait, dans un seul endroit, la plus belle porcelaine dont l'Asie soit fournie. Cette province a treize métropoles, soixante-sept cités, & plus de six millions d'ames, au rapport de nos missionnaires. Nanchang en est la capitale.
(Le Chevalier DE JAUCOURT.)

KIECHANG
(Géogr.) ville de la Chine, sixieme métropole de la province de Kiansi, avec un beau palais, & deux temples consacrés à la mémoire des hommes illustres. On y fait avec le riz un excellent breuvage, appellé macu. On y fabrique aussi de belles étoffes. Long. 132. 30. lat. 28. 12.
(Le Chevalier DE JAUCOURT.)

KIM -TE-TCHIM
(Géog.) vaste & magnifique bourg de la Chine, dans la province de Kiansi, & dans la dépendance de Feuleangi. C'est ce lieu qui lui-seul fournit presque toute la belle porcelaine de la Chine. Quoiqu'il ne soit pas entouré de murailles, il vaut bien une grande ville pour la beauté de ses rues qui sont tirées au cordeau, pour le nombre de ses habitans que l'on fait monter à un million, & pour le commerce qui y est prodigieux.
Kim-Te-Tchim est placé dans une plaine environnée de hautes montagnes ; & peut-être cette enceinte de montagnes forme-t-elle une situation propre aux ouvrages de porcelaine. On y compte trois mille fourneaux qui y sont destinés ; aussi n'est-il pas surprenant qu'on y voye souvent des incendies ; c'est pour cela que le génie du feu y a plusieurs temples : mais le culte & les honneurs que l'on prodigue à ce génie, ne rendent pas les embrasemens plus rares. D'un autre côté un lieu si peuplé, où il y a tant de richesses & de pauvres, & qui n'est point fermé de murailles, est gouverné par un seul mandarin, qui par sa bonne police, y établit un ordre & une sûreté entiere. Voyez de plus grands détails dans les lettres édifiantes, tome XII. page 255. & suiv.
(Le Chevalier DE JAUCOURT.)

KIN-KI
ou POULE D'OR, (Hist. nat.) c'est le nom que les Chinois donnent à un oiseau d'une beauté merveilleuse qui ne se trouve qu'à la Chine, & sur-tout dans la province de Quang-si. Cet oiseau a un plumage si éclatant, que lorsqu'il est exposé au soleil, il paroît tout d'or, mêlé de nuances les plus vives & les plus belles ; on assure de plus qu'il est d'un goût délicieux. On en a quelquefois apporté en Europe, pour orner les volieres des curieux opulents d'hollande & d'autres pays.

KING
(Hist. mod. Philosoph.) ce mot signifie doctrine sublime. Les Chinois donnent ce nom à des livres qu'ils regardent comme sacrés, & pour qui ils ont la plus profonde vénération. C'est un mélange confus de mysteres incompréhensibles, de préceptes religieux, d'ordonnances légales, de poésies allégoriques, & de traits curieux tirés de l'histoire chinoise. Ces livres qui sont au nombre de cinq, font l'objet des études des lettrés. Le premier s'appelle y-king ; les Chinois l'attribuent à Fohi leur fondateur ; ce n'est qu'un amas de figures hiéroglyphiques, qui depuis long-tems ont exercé la sagacité de ce peuple. Cet ouvrage a été commenté par le célebre Confucius, qui, pour s'accommoder à la crédulité des Chinois, fit un commentaire très-philosophique sur un ouvrage rempli de chimeres, mais adopté par sa nation ; il tâcha de persuader aux Chinois, & il parut lui-même convaincu, que les figures symboliques contenues dans cet ouvrage renfermoient de grands mysteres pour la conduite des états. Il réalisa en quelque sorte ces vaines chimeres, & il en tira méthodiquement d'excellentes inductions. Dès que le ciel & la terre furent produits, dit Confucius, tous les autres êtres matériels existerent ; il y eut des animaux des deux sexes. Quand le mâle & la femelle existerent, il y eut mari & femme, il y eut pere & fils ; quand il y eut pere & fils ; il y eut prince & sujet. Delà, Confucius conclut l'origine des lois & des devoirs de la vie civile. Il seroit difficile d'imaginer de plus beaux principes de morale & de politique ; c'est dommage qu'une philosophie si sublime ait elle-même pour base un ouvrage aussi extravagant que le y-king. Voyez CHINOIS, Philosophie des.
Le second de ces livres a été appellé chu-king. Il contient l'histoire des trois premieres dynasties. Outre les faits historiques qu'il renferme, & de l'authenticité desquels tous nos savans européens ne conviennent pas, on y trouve de beaux préceptes & d'excellentes maximes de conduite.
Le troisieme qu'on nomme chi-king, est un recueil de poésies anciennes, partie dévotes & partie impies, partie morales & partie libertines, la plûpart très-froides. Le peuple accoûtumé à respecter ce qui porte un caractere sacré, ne s'apperçoit point de l'irréligion, ni du libertinage de ces poésies ; les docteurs qui voyent plus clair que le peuple, disent pour la défense de ce livre, qu'il a été altéré par des mains profanes.
Le quatrieme & le cinquieme king ont été compilés par Confucius. Le premier est purement historique, & sert de continuation au chi-king ; l'autre traite des rites, des usages, des cérémonies légales, & des devoirs de la société civile.
Ce sont là les ouvrages que les Chinois regardent comme sacrés, & pour lesquels ils ont le respect le plus profond ; ils font l'objet de l'étude de leurs lettrés, qui passent toute leur vie à débrouiller les mysteres qu'ils renferment.

KING-KI-TAO
(Géog.) c'est le nom que les Tartares qui régnent présentement à la Chine ont donné à la capitale de la Corée ; les Chinois l'appellent Pingiang, tandis que les Japonois & les Hollandois qui ont long-tems séjourné dans ce pays-là, la nomment Sior. Que d'erreurs cette multiplicité de noms si dissemblables, doit-elle causer dans la Géographie, pour des lieux qui ne sont pas aussi fameux que la capitale d'un si grand pays ? Sa longitude, suivant le P. Gaubil, est 133d. 33'. 30". lat. 37 deg. 30' 19".
(Le Chevalier DE JAUCOURT.)

KINGTUN
(Géog.) ville de la Chine, septieme métropole de la province d'Iunnan, à dix lieues de la ville de ce nom, entre de hautes montagnes fort serrées, & au-dessus d'un vallée très-profonde. Longitude 119. 40. lat. 26. 10.
(Le Chevalier DE JAUCOURT.)

KINHOA
(Géog.) c'est-à-dire, fleuve de Vénus ; ville de la Chine, cinquieme métropole de la province de Chékiang. On y fait de ris & d'eau la meilleure boisson qui se boive dans toute la Chine. Long. 136. 55. lat. 28. 57.
(Le Chevalier DE JAUCOURT.)

KO-LAOS
S. m. (Hist. mod.) c'est ainsi que l'on nomme à la Chine les grands mandarins ou ministres, qui, après avoir passé par les places les plus éminentes de l'empire, sont appellés par l'empereur auprès de sa personne, afin de l'aider de leurs conseils dans les tribunaux supérieurs, établis à Pékin, ou pour présider en son nom à ces tribunaux, & pour veiller à la conduite des autres mandarins qui les composent, de la conduite desquels ils rendent compte à l'empereur directement. L'autorité des ko-laos est respectée même par les princes de la maison impériale.

LAMA
S. m. (terme de Relation.) Les lamas sont les prêtres des Tartares asiatiques, dans la Tartarie chinoise.
Ils font voeu de célibat, sont vêtus d'un habit particulier, ne tressent point leurs cheveux, & ne portent point de pendans d'oreilles. Ils font des prodiges par la force des enchantemens & de la magie, récitent de certaines prieres en maniere de choeurs, sont chargés de l'instruction des peuples, & ne savent pas lire pour la plûpart, vivent ordinairement en communauté, ont des supérieurs locaux, & audessus de tous, un supérieur général qu'on nomme le dalai-lama. C'est-là leur grand pontife, qui leur confere les différens ordres, décide seul & despotiquement tous les points de foi sur lesquels ils peuvent être divisés ; c'est, en un mot, le chef absolu de toute leur hiérarchie.
Il tient le premier rang dans le royaume de Tongut par la vénération qu'on lui porte, qui est telle que les princes tartares ne lui parlent qu'à genoux, & que l'empereur de la Chine reçoit ses ambassadeurs, & lui en envoie avec des présens considérables. Enfin, il s'est fait lui-même, depuis un siecle, souverain temporel & spirituel du Tibet, royaume de l'Asie, dont il est difficile d'établir les limites.
Il est regardé comme un dieu dans ces vastes pays : l'on vient de toute la Tartarie, & même de l'Indostan, lui offrir des hommages & des adorations. Il reçoit toutes ces humiliations de dessus un autel, posé au plus haut étage du pagode de la montagne de Pontola, ne se découvre & ne se leve jamais pour personne ; il se contente seulement de mettre la main sur la tête de ses adorateurs pour leur accorder la rémission de leurs péchés.
Il confere différens pouvoirs & dignités aux lamas les plus distingués qui l'entourent ; mais dans ce grand nombre, il n'en admet que deux cent au rang de ses disciples, ou de ses favoris privilégiés ; & ces deux cent vivent dans les honneurs & l'opulence, par la foule d'adorateurs & de présens qu'ils reçoivent de toutes parts.
Lorsque le grand lama vient à mourir, on est persuadé qu'il renaît dans un autre corps, & qu'il ne s'agit que de trouver en quel corps il a bien voulu prendre une nouvelle naissance ; mais la découverte n'est pas difficile, ce doit être, & c'est toujours dans le corps d'un jeune lama privilégié qu'on entretient auprès de lui ; & qu'il a par sa puissance désigné son successeur secret au moment de sa mort.
Ces faits abrégés, que nous avons puisés dans les meilleures sources, doivent servir à porter nos réflexions sur l'étendue des superstitions humaines, & c'est le fruit le plus utile qu'on puisse retirer de l'étude de l'Histoire. (D.J.)

LANCU
(Hist. mod.) nom que les Chinois donnent à une secte de leur religion. L'auteur de cette secte étoit un philosophe contemporain de Confucius, & qui fut appellé Lançu ou Lanzu, c'est-à-dire philosophe ancien, parce qu'on feint qu'il demeura quatre-vingt ans dans le ventre de sa mere avant que de naître. Ses sectateurs croient qu'après la mort leurs ames & leurs corps sont transportés au ciel pour y goûter toutes sortes de délices. Ils se vantent aussi d'avoir des charmes contre toute sorte de malheurs, de chasser les démons, &c. Kircher, de la Chine.

LANTERNES fête des
(Hist. de la Chine) fête qui se célebre à la Chine le quinzieme jour du premier mois, en suspendant ce jour-là dans les maisons & dans les rues un très-grand nombre de lanternes allumées. Nos missionnaires donnent pour la plûpart des descriptions si merveilleuses de cette fête chinoise, qu'elles sont hors de toute vraisemblance ; & ceux qui se sont contentés d'en parler plus simplement, nous représentent encore cette fête comme une chose étonnante, par la multiplicité des lampes & des lumieres, par la quantité, la magnificence, la grandeur, les ornemens de dorure, de sculpture, de peinture & de vernis des lanternes. Le P. le Comte prétend que les belles lanternes qu'on voit dans cette fête, sont ordinairement composées de six faces ou panneaux, dont chacun fait un cadre de quatre piés de hauteur, sur un pié & demi de large, d'un bois verni, & orné de dorures. Ils y tendent, dit-il, une fine toile de soie transparente, sur laquelle on a peint des fleurs, des rochers, & quelquefois des figures humaines. Ces six panneaux joints ensemble, composent un hexagone, surmonté dans les extrémités de six figures de sculpture qui en font le couronnement. On y suspend tout autour de larges bandes de satin de toutes couleurs, en forme de rubans, avec d'autres ornemens de soie qui tombent par les angles sans rien cacher de la peinture ou de la lumiere. Il y a tel seigneur, continue le voyageur missionnaire, qui retranche toute l'année quelque chose de sa table, de ses habits & de ses équipages, pour être ce jour-là magnifique en lanternes. Ils en suspendent à leurs fenêtres, dans leurs cours, dans leurs salles & dans les places publiques. Il ne manquoit plus au R. P. le Comte, pour embellir son récit, que d'illuminer encore toutes les barques & les vaisseaux de la Chine, des jolies lanternes de sa fabrique. Ce qu'on peut dire de vrai, c'est que toutes les illuminations qui de tems immémorial se font de maniere ou d'autre par tout pays, sont des coutumes que le monde conserve des usages du feu, & du bien qu'il procure aux hommes. (D.J.)

LAO-KIUN
(Hist. mod. & Philosophie) c'est le nom que l'on donne à la Chine à une secte qui porte le nom de son fondateur. Lao-Kiun naquit environ 600 ans avant l'ere chrétienne. Ses sectateurs racontent sa naissance d'une maniere tout-à-fait extraordinaire ; son pere s'appelloit Quang ; c'étoit un pauvre laboureur qui parvint à soixante & dix ans, sans avoir pu se faire aimer d'aucune femme. Enfin, à cet âge, il toucha le coeur d'une villageoise de quarante ans, qui sans avoir eu commerce avec son mari, se trouva enceinte par la vertu vivifiante du ciel & de la terre. Sa grossesse dura quatre-vingt ans, au bout desquels elle mit au monde un fils qui avoit les cheveux & les sourcils blancs comme la neige ; quand il fut en âge, il s'appliqua à l'étude des Sciences, de l'Histoire ; & des usages de son pays. Il composa un livre intitulé Tau-Tsé, qui contient cinquante mille sentences de Morale. Ce philosophe enseignoit la mortalité de l'ame ; il soutenoit que Dieu étoit matériel ; il admettoit encore d'autres dieux subalternes. Il faisoit consister le bonheur dans un sentiment de volupté douce & paisible qui suspend toutes les fonctions de l'ame. Il recommandoit à ses disciples la solitude comme le moyen le plus sûr d'élever l'ame au-dessus des choses terrestres. Ces ouvrages subsistent encore aujourd'hui ; mais on les soupçonne d'avoir été altérés par ses disciples ; leur maître prétendoit avoir trouvé le secret de prolonger la vie humaine au-delà de ses bornes ordinaires ; mais ils allerent plus loin, & tâcherent de persuader qu'ils avoient un breuvage qui rendoit les hommes immortels, & parvinrent à accréditer une opinion si ridicule ; ce qui fit qu'on appella leur secte la secte des Immortels. La religion de Lao-Kiun fut adoptée par plusieurs empereurs de la Chine : peu-à-peu elle dégénera en un culte idolâtre, & finit par adorer des demons, des esprits, & des génies ; on y rendit même un culte aux princes & aux héros. Les prêtres de cette religion donnent dans les superstitions de la Magie, des enchantemens, des conjurations ; cérémonies qu'ils accompagnent de hurlemens, de contorsions, & d'un bruit de tambours & de bassins de cuivre. Ils se mêlent aussi de prédire l'avenir. Comme la superstition & le merveilleux ne manquent jamais de partisans, toute la sagesse du gouvernement chinois n'a pu jusqu'ici décréditer cette secte corrompue.

LEAOTUNG
(Géog.) vaste contrée de la Chine, dont elle est séparée par la grande muraille & le golfe de Cang, tandis que la Corée & les montagnes d'Yalo la séparent du pays des Tartares Bogdois du Niuchèz. Ses habitans, plus guerriers & moins industrieux que les Chinois, n'aiment ni le Commerce ni l'Agriculture, quoique leur pays y soit propre.
Les Tartares ayant perdu leur empereur Taitsong en 1642, nommerent pour chef un de ses neveux encore enfant, qui s'appelloit Changti. Sous ce chef, qui périt à l'âge de 24 ans en 1661, & sous Cham-hi, qu'ils élurent pour maître à l'âge de 8 ans, ils conquirent pié-à-pié tout le vaste empire de la Chine. Le tems n'a pas encore confondu la nation conquérante avec le peuple vaincu, comme il est arrivé dans nos Gaules, en Angleterre & ailleurs ; mais les Tartares ayant adopté sous Cham-hi les lois, les usages & la religion des Chinois, les deux nations n'en composeront bien-tôt qu'une seule.

LEGISLATEUR
La conduite des Chinois à cet égard me paroît excellente. Des philosophes sont ministres du prince, & les provinces sont couvertes de pagodes & de dieux : on n'use jamais de rigueur envers ceux qui les adorent ; mais lorsqu'un dieu n'a pas exaucé les voeux des peuples & qu'ils en sont mécontens au point de se permettre quelque doute sur sa divinité, les mandarins saisissent ce moment pour abolir une superstition, ils brisent le dieu & renversent le temple.

LETTRES Litradas
(Littérat.) nom que les Chinois donnent à ceux qui savent lire & écrire leur langue. Voyez CHINOIS. Il n'y a que les lettrés qui puissent être élevés à la qualité de mandarins. Voyez MANDARINS. Lettrés est aussi dans le même pays le nom d'une secte qu'on distingue par ses sentimens sur la religion, la Philosophie, la politique. Elle est principalement composée de gens de lettres du pays, qui lui donnent le nom de jukiao, c'est-à-dire les savans ou gens de lettres. Elle s'est élevée l'an 1400 de J. C. lorsque l'empereur, pour réveiller la passion de son peuple pour les Sciences, dont le goût avoit été entierement émoussé par les dernieres guerres civiles, & pour exciter l'émulation parmi les mandarins, choisit quarante-deux des plus habiles docteurs, qu'il chargea de composer un corps de doctrine conforme à celle des anciens, pour servir desormais de regle du savoir, & de marque pour reconnoître les gens de lettres. Les savans préposés à cet ouvrage, s'y appliquerent avec beaucoup d'attention ; mais quelques personnes s'imaginerent qu'ils donnerent la torture à la doctrine des anciens pour la faire accorder avec la leur, plutôt qu'ils ne formerent leurs sentimens sur le modele des anciens. Ils parlent de la divinité comme si ce n'étoit rien de plus qu'une pure nature, ou bien le pouvoir & la vertu naturelle qui produit, arrange & conserve toutes les parties de l'univers. C'est, disent-ils, un pur & parfait principe, sans commencement ni fin ; c'est la source de toutes choses, l'espérance de tout être, & ce qui se détermine soi-même à être ce qu'il est. Ils font de Dieu l'ame du monde ; il est, selon leurs principes, répandu dans toute la matiere, & il y produit tous les changemens qui lui arrivent. En un mot, il n'est pas aisé de décider s'ils réduisent l'idée de Dieu à celle de la nature, ou s'ils élevent plutôt l'idée de la nature à celle de Dieu : car ils attribuent à la nature une infinité de ces choses que nous attribuons à Dieu. Cette doctrine introduisit à la Chine une espece d'athéïsme raffiné, à la place de l'idolatrie qui y avoit régné auparavant. Comme l'ouvrage avoit été composé par tant de personnes réputées savantes & versées en tant de parties, que l'empereur lui-même lui avoit donné son approbation, le corps de doctrine fut reçu du peuple non seulement sans contradiction, mais même avec applaudissement. Plusieurs le goûterent, parce qu'il leur paroissoit détruire toutes les religions ; d'autres en furent satisfaits, parce que la grande liberté de penser qu'il leur laissoit en matiere de religion, ne leur pouvoit pas donner beaucoup d'inquiétude. C'est ainsi que se forma la secte des lettres, qui est composée de ceux des Chinois qui soutiennent les sentimens que nous venons de rapporter, & qui y adherent. La cour, les mandarins, les gens de qualité, les riches, &c. adoptent presque généralement cette façon de penser ; mais une grande partie du menu peuple est encore attachée au culte des idoles. Les lettrés tolerent sans peine les Mahométans, parce que ceux-ci adorent comme eux le roi des cieux & l'auteur de la nature ; mais ils ont une parfaite aversion pour toutes les sectes idolâtres qui se trouvent dans leur nation. Ils résolurent même une fois de les extirper, mais le desordre que cette entreprise auroit produit dans l'empire les empêcha ; ils se contentent maintenant de les condamner en général comme autant d'hérétiques, & renouvellent solemnellement tous les ans à Pékin cette condamnation.

LI-P ou LI-POU
(Hist. mod.) c'est ainsi qu'on nomme à la Chine la cour supérieure ou le grand tribunal, composé des premiers magistrats qui sont au-dessus de tous les mandarins & ministres de l'empire chinois. On pourroit les nommer assez justement les inquisiteurs de l'état, vu que ce tribunal est chargé de veiller sur la conduite de tous les officiers & magistrats des provinces, d'examiner leurs bonnes ou mauvaises qualités, de recevoir les plaintes des peuples, & d'en rendre compte à l'empereur, auprès de qui ce conseil réside ; c'est de ses rapports & de ses décisions que dépend l'avancement des officiers à des postes plus éminens, ou leur degradation, lorsqu'ils ont commis des fautes qui la méritent ; le tout sous le bon plaisir de l'empereur qui doit ratifier les décisions du tribunal.
Les Chinois donnent encore le nom de li-pu à un autre tribunal chargé des affaires de la religion. Voyez RITES, tribunal des.

LICHI
S. m. (Botan. exot.), fruit très-commun & très-estimé à la Chine ; je trouve son nom écrit lici, letchi, litchi, lithi, ou bien en deux syllabes séparées, li-chi, li-ci, let-chi, lit-chi, li-thi ; ce ne seroit rien, si j'en trouvois des descriptions uniformes & instructives dans les relations de nos missionnaires, mais il s'en faut de beaucoup ; la plûpart seulement s'accordent à dire, que c'est le fruit d'un arbre grand & élevé, dont les feuilles ressemblent à celles du laurier ; & que c'est aux extrémités des branches, qu'il produit ce fruit comme en grappes, beaucoup plus claires que celles du raisin, & pendant à des queues plus longues.
Le lichi est de la grosseur d'un petit abricot, oblong, mollet, couvert d'une écorce mince, chagrinée, de couleur ponceau éclatant, contenant un noyau blanc, succulent, de très-bon goût & d'une odeur de rose ; le P. Boym a fait graver la figure de ce fruit dans sa flora sinensis, mais elle ne s'accorde point avec d'autres descriptions plus modernes.
Le lichi vient dans les provinces de Canton, de Fokien, & autres provinces méridionales. Les Chinois l'estiment singulierement pour le goût & pour les qualités bienfaisantes ; car ils assurent qu'il donne de la force & de la vigueur sans échauffer, hormis qu'on n'en mange avec excès. Le P. Dentrecolles ajoute dans les lettres édifiantes, tome XXIV. qu'il en est de ce fruit comme de nos melons de l'Europe, que pour l'avoir excellent, il faut le manger sur le lieu même, & le cueillir dans son point de maturité, très-difficile à attraper, parce qu'il n'a qu'un moment favorable. Cependant comme dans tout l'empire on fait grand cas de ce fruit sec, on le laisse sécher dans sa pellicule, où il se noircit & se ride comme nos pruneaux. On en mange toute l'année par cette méthode ; on le vend à la livre, & l'on en met dans le thé pour procurer à cette liqueur un petit goût aigrelet.
Les lichi qu'on apporte à Péking pour l'empereur, & qu'on renferme dans des vases pleins d'eau-de-vie, où l'on mêle du miel & d'autres ingrédiens, conservent bien un air de fraîcheur, mais ils perdent beaucoup de la finesse, & de l'excellence de leur goût.
Le noyau du lichi un peu roti & réduit en poudre fine, passe chez les Chinois pour un spécifique contre les douleurs de gravelle & de colique néphrétique. On voit par-là, que l'on met sa confiance à la Chine, ainsi qu'en Europe, dans tous les remedes de bonnes femmes ; les maux finissent, & les remedes inutiles ou ridicules se maintiennent en crédit. (D.J.)

LINKIO
S. m. (Botan. exotiq.) plante aquatique de la Chine. Son fruit est blanc & a le goût de la châtaigne, mais il est trois ou quatre fois plus gros, d'une figure pyramidale & triangulaire ; il est revêtu d'une écorce verte, épaisse vers le sommet, & qui noircit en séchant. La plante qui le porte, croît dans les eaux marécageuses ; elle a les feuilles fort minces, & elle les répand de toutes parts, sur la surface de l'eau. Les fruits viennent dans l'eau même ; c'est du moins ce qu'en dit Hoffman dans son dictionnaire universel latin ; celui de Trévoux, a fait de ce lexicographe, un auteur anonyme qui a écrit de la Chine. (D.J.)

LIPOU
S. m. (Hist. de la Chine) le lipou, dit le pere Lecomte, est l'un des grands tribunaux souverains de l'empire de la Chine. Il a inspection sur tous les mandarins, & peut leur donner ou leur ôter leurs emplois. Il préside à l'observation & au maintien des anciennes coûtumes. Il regle tout ce qui regarde la religion, les sciences, les arts & les affaires étrangeres. Voyez LI-POU. (D.J.)

LON-YE ou LUM-YEN
s. m. (Botan. exot.) nom d'un fruit de la Chine, qui ne croît que dans les provinces australes de l'empire, à un arbre sauvage ou cultivé, lequel est de la grandeur de nos noyers. Le lon-yen est de la grosseur de nos cerises, d'une figure ronde, d'une chair blanche, aigrelette, pleine d'eau, & d'un goût approchant de celui de nos fraises. Il est couvert d'une pelure mince, lisse, d'abord grisâtre, & jaunissant ensuite, à mesure que le fruit mûrit. Les Chinois des provinces australes, & en particulier les habitans de Focheu, font la récolte de ces fruits en Juillet, & les arrosent d'eau salée pour les conserver frais ; mais ils en sechent la plus grande partie pour les transporter pendant l'hiver, dans les autres provinces, ils en font aussi du vin agréable, en les pilant, & les laissant fermenter ; la poudre des noyaux de ce fruit est d'un grand usage dans leur médecine. Plus la nature a caché le germe de ses productions, plus l'homme ridiculement fin, s'est persuadé d'y trouver la conservation de sa vie, ou du moins le remede à ses maux. (D.J.)

LY
(Hist. mod.) mesure usitée parmi les Chinois, qui fait 240 pas géométriques ; il faut dix ly pour faire un pic ou une lieue de la Chine.

MACAO
(Géog.) ville de la Chine située dans une île à l'embouchure de la riviere de Canton. Une colonie de portugais s'y établit il y a environ deux siecles, par une concession de l'empereur de la Chine, à qui la nation portugaise paie des tributs & des droits pour y jouir de leur établissement. On y compte environ trois mille portugais, presque tous métis. C'étoit autrefois une ville très-riche, très-peuplée, & capable de se défendre contre les gouverneurs des provinces de la Chine de son voisinage, mais elle est aujourd'hui entierement déchue de cette puissance. Quoiqu' habitée par des portugais & commandée par un gouverneur que le roi de Portugal nomme, elle est à la discrétion des Chinois, qui peuvent l'affamer & s'en rendre maîtres quand il leur plaira. Aussi le gouverneur portugais a grand soin de ne rien faire qui puisse choquer le moins du monde les Chinois. Longitude, selon Cassini, 130. 39'. 45". lat. 22. 12. Long. selon les PP. Thomas & Noël, 130. 48'. 30". lat. de même que Cassini. (D.J.)

MALEBRANCHISME
Tandis que Malebranche souffroit tant de contradictions dans son pays, on lui persuada que sa philosophie réussissoit à merveille à la Chine, & pour répondre à la politesse des Chinois, il fit en 1708 un petit ouvrage intitulé, Entretien d'un philosophe chrétien & d'un philosophe chinois sur la nature de Dieu. Le chinois prétend que la matiere est éternelle, infinie, incréée, & que le ly, espece de forme de la matiere, est l'intelligence & la sagesse souveraine, quoiqu'il ne soit pas un être intelligent & sage, distinct de la matiere & indépendant d'elle. Les Journalistes de Trévoux prétendirent que le philosophe européen avoit calomnié les lettrés de la Chine, par l'athéisme qu'il leur attribuoit.

MANDARIN
S. m. (Hist. mod.) nom que les Portugais donnent à la noblesse & aux magistrats, & particulierement à ceux de la Chine. Le mot mandarin est inconnu en ce sens parmi les Chinois, qui au-lieu de cela appellent leurs grands & leurs magistrats quan, ou quan-fu, ce qui signifie serviteur ou ministre d'un prince. Il y a à la Chine neuf sortes de mandarins ou degrés de noblesse qui ont pour marque divers animaux. Le premier a une grue, pour marque de son rang ; le second a un lion ; & le troisieme a un aigle ; le quatrieme a un paon, &c. Il y a en tout 32 ou 33 mille mandarins ; il y a des mandarins de lettres & des mandarins d'armes. Les uns & les autres subissent plusieurs examens ; il y a outre cela des mandarins civils ou de justice. Depuis que les Tartares se sont rendus maîtres de la Chine, la plûpart des tribunaux sont mi-partis, c'est-à-dire aulieu d'un président on en a établi deux, l'un tartare & l'autre chinois. Ceux de la secte de Confucius ont ordinairement grande part à cette distinction. Dans les gouvernemens qu'on leur confie, & qui sont toujours éloignés du lieu de leur naissance, pour éviter les injustices que l'amitié, la proximité du sang pourroient leur faire commettre, ils ont un vaste & riche palais ; dans la principale salle est un lieu élevé où est placée la statue du roi, devant laquelle le mandarin s'agenouille avant que de s'asseoir sur son tribunal. On a un si grand respect pour les mandarins qu'on ne leur parle qu'à genoux ; les voyageurs vantent fort leur intelligence & leur équité. Le mandarinat n'est pas héréditaire, & l'on n'y éleve que des gens habiles. Voyez LETTRES. MANDARIN (Littérat.) est aussi le nom que les Chinois donnent à la langue savante du pays. Voyez LANGUE. Outre le langage propre & particulier de chaque nation & de chaque province, il y en a un commun à tous les savans de l'empire, qui est ce qu'on appelle le mandarin, c'est la langue de la cour : les officiers publics, comme les notaires ou greffiers, les jurisconsultes, les juges, les magistrats écrivent & parlent le mandarin. Voyez CHINOIS.

MANIERE
A la Chine les enfans rendent d'extrèmes honneurs à leurs parens ; ils leur donnent sans cesse des marques extérieures de respect & d'amour : il est vraisemblable que dans ces marques extérieures, il y a plus de démonstration que de réalité ; mais le respect & l'amour pour les parens sont plus vifs & plus continus à la Chine, qu'ils ne le sont dans les pays où les mêmes sentimens sont ordonnés, sans que les lois prescrivent la maniere de les manifester. Il s'en manque bien en France, que le peuple respecte tous les grands qu'il salue ; mais les grands y sont plus respectés, que dans les pays où les manieres établies n'imposent pas pour eux des marques de respect.
Le président de Montesquieu reproche aux législateurs de la Chine d'avoir confondu la religion, les moeurs, les lois & les manieres ; mais n'est-ce pas pour éterniser la législation qu'ils vouloient donner, que ces génies sublimes ont lié entr'elles des choses, qui dans plusieurs gouvernemens sont indépendantes, & quelquefois même opposées ? C'est en appuyant le moral du physique, le politique du religieux, qu'ils ont rendu la constitution de l'état éternelle, & les moeurs immuables. S'il y a des circonstances, si les siecles amenent des momens où il seroit bon qu'une nation changeât son caractere, les législateurs de la Chine ont eu tort.
La muraille de la Chine est un de ces édifices orientaux qui figurent dans la mappemonde, & dont la description paroîtroit fabuleuse, si la muraille elle-même ne subsistoit aujourd'hui.

MAS ou MASE
s. m. (Com.) espece de petit poids dont on se sert à la Chine, particulierement du côté de Canton, pour peser & distribuer l'argent dans le négoce. Le mas se divise en dix condorins : dix mas font un tael. Voyez TAEL. Le mas est aussi en usage dans plusieurs endroits des Indes orientales ; mais sur différens piés ; il sert à peser l'or & l'argent. Dictionnaire de comm. (G)

MIAO-FSES LES
(Géog.) peuples répandus dans les provinces de Setchuen, de Koeittcheon, de Houquang, de Quangsi, & sur les frontieres de la province de Quangtong.
Les Chinois, pour les contenir, ont bâti d'assez fortes places dans plusieurs endroits, avec une dépense incroyable. Ils sont sensés soumis lorsqu'ils se tiennent en repos ; & même s'ils font des actes d'hostilité, on se contente de les repousser dans leurs montagnes, sans entreprendre de les forcer : le viceroi de la province a beau les citer de comparoître, ils ne font que ce que bon leur semble.
Les grands seigneurs Miao-fses ont sous eux de petits seigneurs, qui, quoique maîtres de leurs vassaux, sont comme feudataires, & obligés d'amener leurs troupes, quand ils en reçoivent l'ordre. Leurs armes ordinaires sont l'arc & la demi-pique. Les selles de leurs chevaux sont bien faites, & différentes des selles chinoises, en ce qu'elles sont plus étroites, plus hautes, & qu'elles ont les étriers de bois peint. Ils ont des chevaux fort estimés, soit à cause de la vîtesse avec laquelle ils grimpent les plus hautes montagnes, & en descendent au galop ; soit à cause de leur habileté à sauter des fossés fort larges. Les Miao-fses peuvent se diviser en Miao-fses soumis & en Miao-fses non soumis.
Les premiers obéissent aux magistrats chinois, & font partie du peuple chinois, dont ils se distinguent seulement par une espece de coëffure, qu'ils portent au-lieu du bonnet ordinaire, qui est en usage parmi le peuple à la Chine.
Les Miao-fses sauvages, ou non soumis, vivent en liberté dans leurs retraites, où ils ont des maisons bâties de briques à un seul étage. Dans le bas ils mettent leurs bestiaux, se logent au-dessus. Ces Miao-fses sont séparés en villages, & sont gouvernés par des anciens de chaque village. Ils cultivent la terre ; ils font de la toile, & des especes de tapis qui leur servent de couverture pendant la nuit. Ils n'ont pour habit qu'un caleçon, & une sorte de casque, qu'ils replient sur l'estomac. (D.J.)

MIENCHO
(Géog.) ville de la Chine dans la province de Suchuen, & la premiere métropole de cette province, sous le 31 degré de latitude, & plus occidentale que Péking de 12. 55. (D.J.)

MONTAGNES
Le Junnan & autres provinces de la Chine, sont situés dans un appendice de cette montagne. Le Tangut, le Thibet, la Tartarie Chinoise, toute la Tartarie russienne, y comprise la grande presqu'île de Kamtschatka, & la Sibérie & toute la côte de la mer Blanche, sont hérissées de cette même chaîne de montagnes qui, par diverses branches qu'elle jette dans la grande Tartarie, va se rejoindre à l'Imaüs.

MORDEXIN
S. m. (Médecin) c'est un mot chinois qui a passé en Médecine, par lequel on désigne une espece de cholera morbus qui est fréquente à la Chine, à Goa, & dans le Brésil, où on l'appelle mordechi.
Il y a lieu de présumer que ce remede souverain à la Chine, auroit les mêmes avantages en France ; mais la délicatesse naturelle à ses habitans, la nouveauté de ce secours, la quantité d'autres plus doux, sont des préjugés très-forts contre son usage, & qui dans les cas ordinaires méritent d'être respectés. Mais quand on a épuisé tous les remedes inutilement, qu'on est réduit à cette affreuse nécessité de voir périr des malades sans savoir de quel côté se tourner pour les secourir, je serois d'avis qu'on eut recours à un remede qui quoique cruel, l'est bien moins qu'un désespoir fatal.

MUDE
S. m. (Commerce) étoffes faites d'écorces d'arbres, qu'on fabrique à la Chine. Il y en a de plus fines les unes que les autres. Les plus fines se vendent un tail trois mas ; les plus communes un tail. Elles portent cinquante-six cobres chinoises de long, sur treize pouces de large. Elles sont propres pour le commerce de Tunquin, où l'on a quatre mas de gain sur les unes, & cinq sur les autres.

MUIGINLI
(Bot. exot.) espece de prune que les habitans de Fochen dans la Chine, appellent prunes de la belle femme. Elles sont de forme ovoïde, beaucoup plus grosses, & meilleures que nos prunes de damas. Les missionnaires qui en font de grands éloges, auroient dû décrire le prunier même. (D.J.)

MURAILLE
MURAILLE DE LA CHINE ; (Architect. ancienne) fortification de l'empire Chinois, monument supérieur par son immensité aux pyramides d'Egypte, quoique ce rempart n'ait pas empêché les Tartares Mantcheoux de subjuguer la Chine. Cette grande muraille, qui séparoit & défendoit la chine des Tartares, bâtie 137 ans avant l'ere chrétienne, subsiste encore dans un contour de 500 lieues, s'éléve sur des montagnes, descend dans des précipices, & a presque par-tout 20 de nos piés de largeur, sur plus de trente de hauteur. (D.J.)

MUSC
Les lieux de la Chine où l'on en trouve davantage sont la province de Xanxi, particulierement aux environs de la ville de Leao : la province de Suchum, celle de Hanhungfu, celle de Paoningfu, près de Kiating, & de la forteresse de Tiencinen, & dans quelques endroits de la province de Junan ; mais il n'y a point de pays où il soit plus commun que dans les royaumes de Boutan & de Tunquin. [Did2,Did1]

1753.5 *Encyclopédie, ou dictonnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Mis en ordre et publié par [Denis] Diderot [ID D 20381].
N-Q
NANCHANG
(Géog.) ville de la Chine, premiere métropole de la province de Kiangsi. Elle est renommée par le nombre des lettrés qui s'y trouvent. Long. 129. 10. lat. 29. 13.

NANKIN
(Géogr.) autrement Kiangning, fameuse ville de la Chine dans la province du même nom, dont elle est la premiere métropole. Selon les Chinois, elle surpassoit toutes les villes du monde en magnificence, en beauté & en grandeur, quand les empereurs y tenoient leur cour. Aujourd'hui elle est sort déchûe de son ancien état, quoiqu'on dise qu'il y a autant de monde qu'à Pekin : on en fait monter le nombre à un million d'habitans. Le palais impérial, qui avoit une lieue de circuit, n'est plus qu'une masure de ruines. Long. suivant Cassini, 155. 55'. 30". lat. 32. 7'. 45".

NAU-MU
(Hist. nat. Bot.) c'est un arbre de la Chine qui s'éleve fort haut, & dont le bois est incorruptible, comme celui du cédre, dont il differe cependant pour la forme & par ses feuilles. On s'en sert à la Chine pour faire des pilastres, des colonnes, des portes & des fenêtres, ainsi que les ornemens des temples & des palais.

NAVIGATEUR
A peine l'eut-il mis en état, qu'il découvre le 9 Juin 1743 le vaisseau espagnol tant desiré ; alors il l'attaque avec des forces plus que de moitié inférieures, mais ses manoeuvres savantes lui donnerent la victoire. Il entre vainqueur dans Canton avec cette riche proie, refusant en même tems de payer à l'empereur de la Chine des impôts que doivent tous les navires étrangers ; il prétendoit qu'un vaisseau de guerre n'en devoit pas : sa conduite ferme en imposa : le gouverneur de Canton lui donna une audience, à laquelle il fut conduit à travers deux haies de soldats au nombre de dix mille. Au sortir de cette audience, il mit à la voile pour retourner dans sa patrie par les îles de la Sonde & par le cap de Bonne-Espérance. Ayant ainsi fait le tour du monde en victorieux, il aborde en Angleterre le 4 Juin 1744, après un voyage de trois ans & demi.

NGO-KIAO
(Hist. des drog. de la Chine) colle faite avec la peau d'âne noir. Voici comme elle se prépare, suivant la relation du pere Parennin, jésuite.
On prend la peau d'un âne noir, tué tout récemment ; on la fait tremper quelques jours consécutifs dans de l'eau tirée d'un puits de la province de Changtong ; après cela on la retire de cette eau pour la racler, & la nettoyer en-dedans & en-dehors ; on la coupe ensuite en petits morceaux, & on la fait bouillir à petit feu dans de l'eau de ce même puits, jusqu'à ce que ces morceaux soient réduits en colle qu'on passe toute chaude par une toile, pour en rejetter les parties les plus grossieres qui n'ont pu être fondues. Enfin on en dissipe l'humidité, & chacun lui donne la forme qui lui plaît. Les Chinois la jettent en moule, & y impriment des caracteres de toutes sortes de figures. (D.J.)

NIDS D'OISEAUX
(Hist. nat.) il est une espece de nids d'oiseaux dont on fait un très-grand usage à la Chine, & qui est un objet de commerce considérable. Ces nids se trouvent sur les rochers qui sont près des côtes de la mer. C'est sur-tout dans l'île de Java, sur les côtes de la Cochinchine, sur celles de Timor, de Sumatra & de la presqu'île de Malaca, que l'on rencontre ces sortes de nids, d'où on les porte à la Chine, où l'on en donne depuis 3 jusqu'à 7 taëls, qui sont environ 45 liv. argent de France, à proportion de leur qualité, pour la livre chinoise qui est de 20 onces. Les observations les plus exactes nous apprennent que ces nids sont faits par des oiseaux de mer parfaitement semblables à ceux que l'on nomme martinets ou hirondelles de mer sur les côtes de France ; ils les forment avec une matiere gluante & tenace qui leur sort du bec, & qu'ils attachent peu-à-peu sur les roches des bords de la mer, où la chaleur du soleil leur donne de la consistance. On croit communément que la matiere dont ces oiseaux se servent pour cela est une espece d'écume qui nage à la surface de la mer, que ces animaux combinent & travaillent avec une matiere qui vient de leur estomac. Ces nids d'oiseaux, lorsqu'ils sont secs, ont une consistance à peu-près semblable à celle de la corne ; mais lorsqu'ils ont été bouillis, soit dans de l'eau, soit dans du jus, soit dans du bouillon de viande, ils ressemblent à des cartilages de veau ; ceux qui sont d'une couleur blanche sont les plus estimés ; on fait moins de cas de ceux qui sont rougeâtres, & le prix en est beaucoup moindre. Les Chinois regardent les nids d'oiseaux comme un aliment très-nourrissant, très-propre à fortifier & à restaurer, sans charger l'estomac.
Voici ce que le Dictionnaire du commerce dit de ces nids ; il les met parmi l'espece d'épicerie la plus estimée à la Chine & dans toutes les Indes orientales. Elle se trouve au Tunquin & à la Cochinchine, mais particulierement dans le royaume de Champa, qui est situé entre l'un & l'autre. Les oiseaux qui font ces nids pour y pondre & couver leurs oeufs, sont assez semblables de figure à des hirondelles. Lorsqu'ils sont en amour, ils jettent par le bec une espece de bave tenace & gluante, qui est la matiere dont ils bâtissent leurs nids, & dont ils les attachent aux rochers en appliquant cette substance visqueuse par diverses couches l'une sur l'autre, à mesure que les premieres se sechent. Ces nids sont de la forme d'une médiocre cuillere, mais avec des bords plus élevés.
Il y a tant de ces sortes de nids, qu'on en rassemble tous les ans une quantité prodigieuse qui se portent presque tous à la Chine, où ils se vendent à raison de 50 taels le cent, ce qui fait environ 100 ducats d'Espagne. On les croit excellens pour l'estomac, & ils donnent aux mets qu'on en assaisonne un goût délicieux. (D.J.)

NIENCHEU
(Géog.) ville de la Chine, dans la province de Chekiang, dont elle est la quatrieme métropole. Elle est environnée de montagnes où il y a des mines de cuivre ; ses habitans font un grand commerce de papier. Lat. sept. 29. 33.

OBSERVATOIRE
Enfin le quatrieme observatoire est celui de Pekin. Le pere le Comte nous fait la description d'un grand & magnifique édifice qu'un des derniers empereurs de la Chine a fait élever dans cette capitale, à la priere de quelques jésuites astronomes, principalement du pere Verbiest, que l'empereur fit le premier astronome de cet observatoire.

O MI-TO
(Hist. mod.) c'est le nom que les Chinois idolâtres, qui suivent la secte de Fo, donnent à une divinité pour laquelle ils ont la plus grande vénération. On croit que c'est le même dieu que les Japonois adorent sous le nom d'Amida. Les Chinois croient qu'il suffit de l'invoquer pour obtenir le pardon des crimes les plus atroces. Ils joignent son nom avec celui de Fo, & en font un même mot O-mito-fo. Ce dieu prétendu, de l'aveu de ses adorateurs, étoit un homme du royaume de Bengale, fameux par la sainteté de ses moeurs.

OEILLET
L'oeillet de la Chine est à fleur simple ou double : la premiere sorte est nommée par les Botanistes caryophyllus sinensis, supinus, leucoii folio, flore vario ; en anglois the variable china-pink : la seconde sorte est appellée caryophyllus sinensis, supinus, leucoii folio, flore pleno ; en anglois, the double china-pink.
Il y a une si grande variété de couleurs differentes dans les oeillets de la Chine, qu'on en voit à peine deux exactement semblables dans un très-grand parterre ; & comme leurs couleurs sont en même tems de la derniere beauté, il faut avoir soin de n'employer les graines que des plus beaux ; car ils sont fort sujets à dégénerer. Les graines de l'espece double produiront de nouveau quantité de fleurs doubles, au lieu que les graines de l'espece simple ne donnent presque jamais de fleurs doubles. On ne multiplie l'une & l'autre espece que de graines ; & Miller vous enseignera mieux que personne la maniere d'y réussir.

OUTOMCHU
S. m. (Histoire naturelle Bot.) arbre de la Chine ; il ressemble au sicomore ; sa feuille est longue, large de 8 à 9 pouces, attachée à une queue d'un pié de long : il est touffu & chargé de bouquets si pressés, que les rayons du soleil ne le pénetrent point ; son fruit est extrêmement petit. Vers le mois d'Août ou sur la fin du mois de Juillet il se forme sur la pointe des branches des petits bouquets de feuilles différentes des autres ; plus blanches, plus molles, & moins larges ; ce sont ces feuilles qui tiennent lieu de fleurs : sur le bord de chacune naissent trois ou quatre petits grains comme des pois verds, ils renferment une substance blanche & d'un goût assez agréable, celui d'une noisette qui n'est pas encore mûre.

PAGODE
Les plus beaux pagodes sont ceux des Chinois & des Siamois ; les offrandes qu'on y fait sont si considérables, qu'on en nourrit une quantité prodigieuse de pélerins. Le pagode de Jagranate produit un revenu immense à ceux de son idole. M. de la Loubere a décrit les pagodes de Siam, & les missionnaires ceux de la Chine, qui sont quelquefois incrustés de marbre, de jaspe, de porcelaine, & de lames d'or : on trouve la représentation d'un de ces temples dans l'essai d'Architecture de Fischer.

PANGFILS
S. m. (Comm. d'ourdis.) étoffes de soie qui se fabriquent à la Chine, sur-tout dans la province de Nanquin. Elles se vendent presque par assortiment pour l'usage du pays, & le trafic au Japon.

PANT-SEE

(Hist. des supplices) nom de l'instrument dont on punit les coupables à la Chine. C'est une grosse canne de bambou, bois dur & massif, fendue à-demi, plate, & de quelques piés de longueur. Elle a par le bas la largeur de la main, & est par le haut polie & déliée.

Lorsque le mandarin tient son audience, il est assis gravement devant une table, sur laquelle est un étui rempli de petits bâtons longs d'un demi-pié, & larges de deux doigts. Plusieurs huissiers armés de pant-sée l'environnent. Au signe qu'il donne, en tirant & jettant ces bâtons, on saisit le coupable, on l'étend ventre contre terre, on lui abaisse le haut-de-chausse jusqu'aux talons ; & autant de petits bâtons que le mandarin tire de son étui, & qu'il jette par terre, autant d'huissiers se succedent, qui appliquent les uns après les autres chacun cinq coups de pant-sée sur la chair nue du coupable. On change l'exécuteur de cinq coups en cinq coups, ou plutôt deux exécuteurs frappent alternativement chacun cinq coups, afin qu'ils soient plus pesans & que le châtiment soit plus rude. Il faut néanmoins remarquer que quatre coups sont réputés cinq ; & c'est ce qu'on appelle la grace de l'empereur, qui comme pere, par compassion pour son peuple, diminue toujours quelque chose de la peine.

Ce n'est pas seulement en siégeant au tribunal qu'un mandarin a le droit de faire donner la bastonnade, il a le même privilege en quelque endroit qu'il se trouve, même hors de son district : c'est pourquoi quand il sort, il est toujours accompagné d'officiers de justice qui portent des pant-sée. Il suffit à un homme du petit peuple qui est à cheval, de n'avoir pas mis pié à terre, ou d'avoir traversé la rue en présence d'un mandarin pour recevoir quatre coups de bâton par son ordre. L'exécution est si prompte, qu'elle est souvent faite avant que ceux qui sont présens s'en soient apperçus. Les maîtres usent du même châtiment envers leurs disciples, les peres envers leurs enfans, & les seigneurs envers leurs domestiques ; avec cette différence, que le pant-sée dont ils se servent, est moins long, & moins large, que celui des huissiers d'un mandarin. (D.J.)

PAPAY

Il y a une grande abondance de papaya à la Chine, dans les provinces de Canton & de Focien : cet arbre y porte beaucoup de fruits attachés à son tronc, & ses fruits sont presque aussi gros que des melons ; la chair en est rousse, molle, & d'un goût agréable. L'on voit quelquefois sur le même arbre des fleurs ouvertes semblables à nos lys, des boutons, des fruits encore verts, & d'autres qui sont jaunes & mûrs. Le papaya sauvage se multiplie de la semence de son fruit lorsqu'il tombe : on en peut voir la figure dans Boym, Flora sinensis. (D.J.)

PAPIER

La maniere d'argenter le papier, est un autre secret qu'ont les Chinois, dont la pratique est de peu de frais, & pour laquelle ils ne se servent pas d'argent, mais ils prennent deux scrupules de glu faite de cuir de boeuf, un scrupule d'alun, & une pinte d'eau claire ; ils mettent le tout sur un feu lent, jusqu'à ce que l'eau soit consumée, c'est-à-dire, qu'il n'en sorte plus d'exhalaisons : alors ils étendent quelques feuilles de papier sur une table bien unie, & appliquent dessus avec un pinceau deux ou trois couches de cette glu ; ensuite ils prennent une poudre faite d'une certaine quantité de talc bouilli, & mêlé avec le tiers de cette quantité d'alun : ces deux drogues sont broyées ensemble, passées au tamis, & mises sur le feu dans de l'eau où on les fait bouillir derechef, ensuite on les fait sécher au soleil, & enfin on les broye. Cette poudre étant passée par un tamis fin, on l'étend également sur les feuilles de papier préparées comme devant ; ensuite on les étend à l'ombre pour les faire sécher : cela fait, on les remet encore sur la table, & on les lisse promptement avec un morceau de coton net, pour enlever le superflu du talc, qui sert une seconde fois au même usage ; avec cette poudre délayée dans l'eau, & mêlée avec la glu & l'alun, ils tracent toutes sortes de figures de fantaisie sur le papier. Voyez le P. du Halde, descript. de la Chine, tom. I. Anciennement les Chinois écrivoient avec un pinceau de fer sur des tablettes de bambou ; ensuite ils se servirent du pinceau pour écrire sur du satin ; enfin, sous la dynastie des Hans, ils trouverent l'invention du papier 160 ans environ avant Jesus-Christ, suivant le P. Martini. Cette invention se perfectionna insensiblement, & leur procura différentes sortes de papier. En général, le meilleur dont on se sert pour écrire, ne peut guere se conserver long-tems dans les provinces du sud ; & même nos livres d'Europe, selon le P. Parennin, ne tiennent guere à Canton contre la pourriture, les vers, & les fourmis blanches, qui dans quelques nuits en dévorent jusqu'aux couvertures : mais le même pere assure que dans les parties du nord, sur-tout dans la province de Pékin, le papier quoique mince, se conserve très-long-tems.

Il est bon de remarquer que le papier de bambou n'est ni le meilleur, ni le plus usité à la Chine. Par rapport à la qualité, il cede la primauté au papier fait de l'arbrisseau qui porte le coton, qui est le plus blanc & le plus fin, & en même tems le moins sujet aux inconvéniens dont nous venons de parler, car il se conserve aussi-bien, & dure aussi long-tems que le papier d'Europe.

Le papier dont on se sert le plus communément à la Chine, est celui que l'on fait d'un arbre appellé chu-ku ou ku-chu, que le pere du Halde compare tantôt au mûrier, tantôt au figuier, tantôt au sicomore, & enfin pour augmenter l'embarras, d'autres fois au fraisier, ensorte que nous connoissons moins cet arbre que s'il n'en avoit rien dit du-tout : cette façon d'écrire est familiere à cet auteur, qui est souvent d'une sécheresse extraordinaire au milieu de la plus grande prolixité, & qui n'est jamais plus diffus & moins méthodique, que quand il se propose de mettre de l'exactitude & de l'ordre dans ses écrits. Mais, pour revenir au ku-chu, voici la maniere de le préparer pour en faire le papier : on ratisse d'abord légérement l'écorce extérieure de cet arbre, qui est verdâtre, ensuite on en leve la peau intérieure en longs filets minces, qu'on fait blanchir à l'eau & au soleil, après quoi on la prépare de la même maniere que le bambou.

La maniere d'argenter le papier, est un autre secret qu'ont les Chinois, dont la pratique est de peu de frais, & pour laquelle ils ne se servent pas d'argent, mais ils prennent deux scrupules de glu faite de cuir de boeuf, un scrupule d'alun, & une pinte d'eau claire ; ils mettent le tout sur un feu lent, jusqu'à ce que l'eau soit consumée, c'est-à-dire, qu'il n'en sorte plus d'exhalaisons : alors ils étendent quelques feuilles de papier sur une table bien unie, & appliquent dessus avec un pinceau deux ou trois couches de cette glu ; ensuite ils prennent une poudre faite d'une certaine quantité de talc bouilli, & mêlé avec le tiers de cette quantité d'alun : ces deux drogues sont broyées ensemble, passées au tamis, & mises sur le feu dans de l'eau où on les fait bouillir derechef, ensuite on les fait sécher au soleil, & enfin on les broye. Cette poudre étant passée par un tamis fin, on l'étend également sur les feuilles de papier préparées comme devant ; ensuite on les étend à l'ombre pour les faire sécher : cela fait, on les remet encore sur la table, & on les lisse promptement avec un morceau de coton net, pour enlever le superflu du talc, qui sert une seconde fois au même usage ; avec cette poudre délayée dans l'eau, & mêlée avec la glu & l'alun, ils tracent toutes sortes de figures de

fantaisie sur le papier. Voyez le P. du Halde, descript. de la Chine, tom. I.
Anciennement les Chinois écrivoient avec un pinceau de fer sur des tablettes de bambou ; ensuite ils se servirent du pinceau pour écrire sur du satin ; enfin, sous la dynastie des Hans, ils trouverent l'invention du papier 160 ans environ avant Jesus-Christ, suivant le P. Martini. Cette invention se perfectionna insensiblement, & leur procura différentes sortes de papier. En général, le meilleur dont on se sert pour écrire, ne peut guere se conserver long-tems dans les provinces du sud ; & même nos livres d'Europe, selon le P. Parennin, ne tiennent guere à Canton contre la pourriture, les vers, & les fourmis blanches, qui dans quelques nuits en dévorent jusqu'aux couvertures : mais le même pere assure que dans les parties du nord, sur-tout dans la province de Pékin, le papier quoique mince, se conserve très-long-tems.

PECHE
La pêche des perles, dans la Tartarie chinoise, se fait proche la ville de Nipehoa, située sur un lac de même nom : les perles n'y sont pas si belles, ni en si grand nombre qu'à Baharem. C'est cette pêche qui a été la cause de la guerre entre les Chinois & les Moscovites, & qui a été terminée vers la fin du dernier siecle par les négociations des jésuites Péreira & Gerbillon. Le lac, qui est d'une grande étendue, fut alors divisé entre les deux nations, dont chacune prétendoit à la possession du tout.

PEINTURE CHINOISE
(Peintur.) c'est une sorte de peinture que les Chinois font sur des éventails ou sur la porcelaine, où ils représentent des fleurs, des animaux, des paysages, des figures, &c. avec des couleurs fines & brillantes. Le seul mérite de leur peinture est une certaine propreté & un certain goût d'imitation servile, mais où l'on ne remarque ni génie, ni dessein, ni invention, ni correction.

PEKING
(Géog. mod.) ou Xuntien & Cambalu dans quelques relations de voyageurs ; grande ville de la Chine, la capitale de l'empire, & le siége ordinaire des empereurs. Nous en parlons par cette seule raison ; le pere du Halde vous en donnera la description. On lit dans les lettres édifiantes, que cette ville a six lieues de tour de 3600 pas chacune. Ses portes ont quelque chose de plus magnifique que celles de toutes les villes de l'Europe ; elles sont extrèmement élevées, & renferment une grande cour quarrée environnée de murailles, sur lesquelles on a bâti des sallons, tant du côté de la campagne, que du côté de la ville. Le palais de l'empereur a deux milles d'Italie en longueur, un en largeur, & six de tour. Il y tient plus de trois mille concubines. Longit. suivant les peres Jésuites, Cassini & Desplaces 134d 8', & suivant le pere Gaubil 133. 51. 45. lat. 39. 54. Long. orient, suivant M. le Monnier 133. 35. lat. 39. 55. Long. suivant le pere Feuillée, 133. 55. lat. 39. 55. (D.J.) PLANTE-VER (Hist. nat.) nom d'une prétendue plante envoyée de la Chine en Europe. Son nom chinois hia-tsao-tom-tchom signifie plante en été, & ver en hiver. C'est une racine de l'extrémité de laquelle sort une figure d'un ver sec & jaunâtre, de neuf lignes, où l'on distingue sensiblement la tête, les piés, le ventre de l'animal, & jusqu'à ses yeux & les plis de son dos ; mais cela même qui fait la merveille pour les Chinois, & la feroit bien aussi pour le commun des François, la détruisit pour l'académie : on s'apperçut bien vîte que c'étoit une vraie dépouille de quelque chenille ; & M. de Réaumur s'en assura pleinement par un examen plus particulier. On prend la figure de ver pour une partie & un prolongement de la racine, parce qu'en effet elle y tient étroitement ; & par-là on croit que cette portion de la racine est devenue ver : mais en y regardant de plus près, M. de Réaumur a fort bien vu que la substance de la racine ligneuse à l'ordinaire, étoit toute différente de celle qui reste du ver. Il juge que la chenille prête à se métamorphoser en nymphe ou en aurélie, ronge l'extrémité de la racine, y fait une cavité où elle introduit sa queue, qui s'y peut attacher encore par quelque viscosité du corps de l'animal, & qu'ainsi elle se ménage un point fixe, un appui pour se débarrasser plus aisément de l'enveloppe qu'elle doit quitter. Il n'est point singulier qu'un ver qui se transformera, vive jusques-là sous terre, on en a plusieurs exemples ; il y en a aussi qui ne se cachent sous terre que pour se transformer ; la chenille de la Chine sera dans l'un ou l'autre cas. On ne peut trop remercier les physiciens qui nous guérissent de notre penchant superstitieux pour les fausses merveilles ; il y en a tant de véritables, dignes de nous occuper ! (D.J.)

PE-TONG
(Hist. nat. Minéral.) les jésuites, missionnaires à la Chine, disent que l'on trouve dans la province de Yun-Nan une espece de métal, appellé pé-tong par les Chinois ; on ne nous apprend rien sur ce métal, sinon qu'il est blanc à son intérieur, ainsi qu'à son extérieur, & que d'ailleurs il a beaucoup de rapport avec le cuivre ordinaire. Peut-être cette substance n'est-elle qu'une pyrite arsénicale dont la couleur est blanche, mais elle n'a aucune des propriétés du cuivre.

PEKELI
(Géog. mod.) province de la Chine, & la premiere des quinze de ce vaste empire. Elle est au midi de la grande muraille, & à l'orient d'un bras de mer. Sa figure est un triangle rectangle ; l'air y est très-froid, le terrein stérile & plein de sable. Peking en est la capitale. (D.J.)

PELAINS
S. f. pl. (Comm. de la Chine) ce sont des satins de la Chine, mais qui passent par les mains des Indiens, de qui les commis de la compagnie les reçoivent & les achetent ; leur longueur est de huit aunes sur sept seiziemes de largeur.

PELING
S. m. (Comm. de la Chine) étoffe de soie qui se fabrique à la Chine. Il y en a de blanche, de couleur, d'unie, d'ouvrée, de simple, de demi-double & de triple. Entre un grand nombre d'Etoffes qui se font à la Chine, la plûpart de celles que les Hollandois portent en Europe, sont des pélings, parce qu'ils y trouvent un plus grand profit. Les pélings entrent aussi dans les assortimens pour le négoce du Japon.

PERDRIX
PERDRIX DE LA CHINE, perdix sinensis ; cette espece de perdrix est un peu plus grosse que notre perdrix rouge ; elle a environ un pié six lignes de longueur depuis la pointe du bec jusqu'à l'extrémité de la queue, & un pié quatre pouces jusqu'au bout des ongles. Il y a de chaque côté de la tête quatre bandes longitudinales, qui commencent toutes à l'origine du bec, & qui s'étendent jusqu'au derriere de la tête ; la premiere, c'est-à-dire, celle qui se trouve au-dessus des autres, passe sur les yeux ; elle est la plus large & noirâtre. La seconde est blanche ; la troisieme noirâtre, & la derniere a une couleur roussâtre. Le sommet de la tête est d'un brun mêlé de petites taches blanchâtres, & la gorge a une couleur blanche ; les plumes du dos, du croupion, & celles du dessus de la queue, sont rayées transversalement de brun & de roussâtre ; les plumes des aîles sont brunes, & ont aussi des bandes transversales blanchâtres, qui forment sur chaque côté de la plume un petit arc de cercle ; la queue est roussâtre & a des bandes transversales noires ; le bec est noirâtre ; les piés sont roux ; le mâle a un ergot long de deux lignes & demie à chaque pié : on trouve cet oiseau à la Chine. Ornith. de M. Brisson. Voyez OISEAU.

PETUNTS ou PETUNSE
s. m. (Hist. nat. Min. & Arts) c'est le nom que les Chinois donnent à une pierre, qui, pulvérisée & mêlée avec une terre qu'ils appellent kaolin, fait une véritable porcelaine. Voyez PORCELAINE.
Les Chinois après avoir réduit le petuntse en une poudre fine, lui donnent la forme d'une brique, afin de s'en servir pour faire la porcelaine. Voyez cet article.
Comme depuis plusieurs années on a cherché les moyens de perfectionner les porcelaines qui se font en Europe, on a tâché de se procurer les matieres employées par les Chinois. Dans cette vue, feu M. le duc d'Orléans qui s'occupoit dans sa retraite, d'expériences utiles à la société, fit venir de la Chine du petuntse & du kaolin. Après en avoir reçu des échantillons suffisans, ce prince n'eut rien plus à coeur, que de faire examiner si ces substances ne se trouvoient point en France. Ses soins ont été assez infructueux, & de son vivant on n'a pas pu trouver de pierre qui ressemblât en tout point au pétuntse des Chinois ; mais depuis on a trouvé que cette matiere étoit très-abondante dans quelques provinces du royaume. Quant au kaolin, on en avoit déja trouvé depuis assez long-tems ; ainsi il ne nous manque plus rien pour faire de la porcelaine, qui ait toutes les qualités de celle de la Chine, & qui ne soit point une vitrification, comme sont toutes les porcelaines de Saxe, de Chelsea, de Chantilly, &c. En un mot, comme toutes celles qui ont été faites en Europe jusqu'à présent. Voyez l'article PORCELAINE.

PHOENIX
L'opinion fabuleuse du phoenix se trouve reçue chez les Chinois, dit le pere du Halde dans sa description de la Chine ; ils n'ont donc pas été si renfermés chez eux, qu'ils n'ayent emprunté plusieurs opinions des Egyptiens, des Grecs & des Indiens, puisqu'ils attribuent à un certain oiseau de leur pays la propriété d'être unique, & de renaître de ses cendres. (D.J.)

PIC
(Poids) gros poids de la Chine dont on se sert particulierement du côté de Canton, pour peser les marchandises ; il se divise en cent catis ; quelques-uns disent en cent vingt-cinq ; le catis en seize taels ; chaque tael faisant une once deux gros de France ; ensorte que le pic de la Chine, revient à cent vingt-cinq livres, poids de marc. Savary.

PICOL
S. m. (Commerce) poids dont on se sert à la Chine pour peser la soie. Il contient soixante-six catis, & trois quarts de catis ; ensorte que trois picols font autant que le bahar de Malaca, c'est-à-dire deux cent catis. Voyez BAHAR.

PIMPOU
S. m. (Hist. mod.) tribunal de la Chine où les affaires qui concernent les troupes sont portées.

PISCATOIRE
ou PESCADORES, (Géog. mod.) c'est-à-dire îles du pêcheur. M. Delisle ne marque qu'une île de ce nom dans sa carte des Indes & de la Chine ; mais Dampier dit que les Piscadores sont plusieurs grandes îles désertes, situées près de Formosa, entre cette île & la Chine, à environ 23 degrés de latitude septentrionale, & presque à la même élévation que le tropique du cancer. (D.J.)

PITIS
S. m. (Monnoie de la Chine) petite monnoie de bas aloi, moitié plomb & moitié écume de cuivre ; elle a grand cours dans l'île de Java, où les Chinois la portent ; cependant les deux cens pitis ne valent que neuf deniers de Hollande. (D.J.)

POITS
La Chine a pour poids, le pic, le picol, le bahar, le tael, le catis, le mas & les condorins ; le Tunquin a tous les poids, les mesures & les monnoies de la Chine. Le Japon n'a qu'un seul poids qui est le catis, différent pourtant de celui de la Chine & du Tunquin.
Dans la Chine on employe pour les marchandises en gros le pico, qui est de 100 catis ou cattis, quoique quelques auteurs le font de 126. Le cati se divise en 16 taels ou tales, chacun valant 1 1/3 d'once d'Angleterre, ou le poids d'un rial & 1/12, & se divisant en 10 mas ou masses, lesquelles masses valent chacune 10 condrins ; desorte que le pico chinois monte à 137 livres angloises avoir-du-poids, & que le cati pese 1 livre 8 onces ; le pico pour la soie est de 66 catis & 3/4 ; le batias, bakaise ou bars contient 300 catis.

POIVRE de la Chine
(Hist. des drog. exot.) Le P. le Comte dans ses mémoires dit que le poivre de la Chine a les mêmes propriétés que celui des Indes. L'arbre qui le produit est grand comme nos noyers. Son fruit est de la grosseur d'un pois, de couleur grise mêlée de quelques filets rouges. Quand il est mûr, il s'ouvre de lui-même, & fait voir un petit noyau noir comme du jay. Après qu'on l'a cueilli, on l'expose au soleil pour le sécher, & l'on jette le noyau, qui est d'un goût trop fort, ne réservant que l'écorce. L'odeur de ces arbres à poivre est si violente, qu'il en faut cueillir le fruit à plusieurs reprises, crainte d'en être incommodé. (D.J.)

POPULATION

La doctrine de Foë, dit un philosophe chinois, dont le pere du Halde rapporte le passage, " établit que notre corps est notre domicile, & l'ame l'hôtesse immortelle qui y loge ; mais si le corps de nos parens n'est qu'un logement, il est naturel de le regarder avec le même mépris qu'on a pour un amas de terre. N'est-ce pas vouloir arracher du coeur la vertu de l'amour des parens ? Cela porte même à négliger le soin du corps & à lui refuser la compassion & l'affection si nécessaires pour sa conservation. Aussi les disciples de Foë se tuent à milliers ". Et aussi chez tous les autres peuples, les hommes trop affectés de la même idée, se détruisent-ils peu-à-peu. A la Chine on est si convaincu que la tranquillité de l'état, sa prospérité & le bonheur des peuples dépendent de la tolérance de l'administration en matiere religieuse, que pour être mandarin, & par conséquent magistrat, il faut par une condition absolue, n'être attaché à aucun culte particulier. Entre toutes les formes de gouvernemens possibles, dont le despotisme doit toujours être écarté, il seroit difficile d'assigner celle où rien absolument ne seroit contraire à la multiplication de l'espece : toutes ont leurs avantages & leurs inconvéniens. Un gouvernement dont les institutions seroient incorruptibles, qui assureroient pour toujours la durée de la société, son bonheur & celui des individus qui la composeroient, leur tranquillité & leur liberté, est encore à trouver : c'est un chef-d'oeuvre auquel l'esprit humain n'osera jamais prétendre, & que sa propre inconstance rend impossible. Les lois de la Chine sont peut-être les seules où l'on puisse trouver tant de stabilité ; il faut qu'elles soient bien sages, puisqu'elles n'ont point varié, malgré toutes les sortes de dominations par lesquelles les Chinois ont passé : ils les ont données à toutes les nations qu'ils ont vaincues ; celles qui les ont subjugués les ont reçues & s'y sont soumises. Aussi quelque fertile que soit cette vaste contrée, elle suffit à peine quelquefois pour nourrir les deux tiers des habitans. Cet exemple est unique ; en général l'abus de toutes choses, le tems qui les use & les détruit, les révolutions trop fréquentes parmi les hommes, l'augmentation ou la perte de leurs connoissances, rendent toutes les lois politiques aussi variables qu'eux, & laisseront toujours dans cette importante matiere de grands problèmes à résoudre. Solon, à qui l'on demandoit si les lois qu'il avoit données aux Athéniens étoient les meilleures, répondit qu'il leur avoit donné les meilleures de toutes celles qui pouvoient leur convenir. A la Chine elle est encore plus honorée. L'empereur fait tous les ans la cérémonie d'ouvrir les terres ; il est informé chaque année du laboureur qui s'est le plus distingué, & le fait mandarin du huitieme ordre, sans qu'il lui soit permis de quitter sa profession. Le P. du Halde nous apprend que Venty, troisieme empereur de la troisieme dynastie, cultivoit la terre de ses propres mains : aussi la Chine est-elle le pays le plus fertile & le plus peuplé du monde. On lit encore dans M. de Montesquieu, que chez les anciens Perses le huitieme jour du mois nommé chorrent-ruz, les rois quittoient leur faste pour manger avec les laboureurs. Ce qui me touche dans ces usages, ce n'est pas le stérile honneur que le souverain faisoit à la portion la plus nombreuse & la plus utile de ses sujets ; mais c'est le préjugé doux & légitime qu'il sentoit toute l'importance de leur état, & qu'il ne l'excédoit pas d'impositions. Or combien tous ces usages ne devoient-ils pas encourager l'agriculture & la population ? Combien ceux de nos jours n'y sont-ils pas contraires ? Nos anciens (dit un empereur de la famille des Tang, dans une ordonnance que l'on trouve dans le pere Duhalde) tenoient pour maxime, que s'il y avoit un homme qui ne labourât point, une femme qui ne s'occupât point à filer, quelqu'un souffroit le froid & la faim dans l'empire, & sur ce principe il fit détruire une infinité de monasteres de faquirs. On lit dans le premier tome de l'histoire de la Chine du pere Duhalde, que le troisieme empereur de la vingt-unieme dynastie fit fermer une mine d'où l'on avoit tiré des pierres précieuses, ne voulant pas fatiguer ses sujets à travailler pour des choses qui ne pouvoient ni les vêtir ni les nourrir. A ce propos, je ne puis m'empêcher de rapporter ici un mot du sage Locke : il disoit, " qu'il falloit toujours prêcher notre culte aux sauvages ; que quand ils n'en apprendroient qu'autant qu'il en faut pour se couvrir le corps d'habit, ce seroit toujours un grand bien pour les manufactures d'Angleterre ". Une colonie est nuisible, quand elle n'augmente pas l'industrie & le travail de la nation qui la possede.

PORCELAINE de la Chine
(Art de la poterie) la porcelaine qui est un des meubles les plus ordinaires des Chinois, & l'ornement de leurs maisons, a été si recherchée en Europe, & il s'y en fait encore un si grand commerce, qu'il est à propos d'exposer tous les détails de sa fabrique. On ne travaille à la porcelaine que dans une seule bourgade de la province de Kiang-si. Cette bourgade se nomme King-te-tching, & a plus d'un million d'ames. Le pere Dentrecolles y avoit une église, & parmi ses chrétiens il en comptoit plusieurs qui travailloient à la porcelaine, ou qui en faisoient un grand commerce ; c'est d'eux qu'il a tiré des connoissances exactes de toutes les parties de ce bel art. Outre cela, il s'est instruit par lui-même, & a consulté les livres chinois qui traitent de cette matiere ; nous ne pouvons donc rien faire de mieux que d'user ici de son mémoire, qui se trouve dans les lettres des Missionnaires, & dans l'histoire de la Chine du pere du Halde. Incertitude de l'époque de la porcelaine. Ce pere a cherché inutilement quel est celui qui a inventé la porcelaine. Les annales n'en parlent point, & ne disent pas même à quelle tentative, ni à quel hasard on est redevable de cette invention. Elles disent seulement que la porcelaine étoit anciennement d'un blanc exquis, & n'avoit nul défaut ; que les ouvrages qu'on en faisoit, & qui se transportoient dans les autres royaumes, ne s'appelloient pas autrement que les bijoux précieux de Ja-tcheou : plus bas on ajoute, la belle porcelaine qui est d'un blanc vif & éclatant, & d'un beau bleu céleste, sort toute de King-te-tching. Il s'en fait dans d'autres endroits, mais elle est bien différente soit pour la couleur, soit pour la finesse. En effet, sans parler des ouvrages de poterie qu'on fait par toute la Chine, auxquels on ne donne jamais le nom de porcelaine, il y a quelques provinces, comme celle de Canton & de Fokien, où l'on travaille en porcelaine ; mais les étrangers ne peuvent s'y méprendre : celle de Fokien est d'un blanc de neige qui n'a nul éclat, & qui n'est point mêlangée de couleurs. Des ouvriers de King-te-tching y porterent autrefois tous leurs matériaux, dans l'espérance d'y faire un gain considérable, à cause du grand commerce que les Européens faisoient alors à Emouy ; mais ce fut inutilement, ils ne purent jamais y réussir. L'empereur Cang-hi, qui ne vouloit rien ignorer, fit conduire à Peking des ouvriers en porcelaine, & tout ce qui s'employe à ce travail. Ils n'oublierent rien pour réussir sous les yeux du prince ; cependant on assure que leur ouvrage manqua. Il se peut faire que des raisons d'intérêt & de politique eurent part à ce peu de succès. Quoiqu'il en soit, c'est uniquement King-te-tching qui a l'honneur de donner de la porcelaine à toutes les parties du monde. Le Japon même vient en acheter à la Chine. Ce qu'il faut savoir sur la porcelaine. Tout ce qu'il y a à savoir sur la porcelaine, dit le pere Dentrecolles, se réduit à ce qui entre dans sa composition, & aux préparatif qu'on y apporte ; aux différentes especes de porcelaine, & à la maniere de les former ; à l'huile qui lui donne de l'éclat, & à ses qualités ; aux couleurs qui en font l'ornement, & à l'art de les appliquer ; à la cuisson, & aux mesures qui se prennent pour lui donner le degré de chaleur qui lui convient : enfin on finira par quelques réflexions sur la porcelaine ancienne, sur la moderne, & sur certaines choses qui rendent impraticables aux Chinois des ouvrages dont on a envoyé & dont on pourroit envoyer les desseins. Ces ouvrages où il est impossible de réussir à la Chine, se feroient peut-être facilement en Europe, si l'on y trouvoit les mêmes matériaux. Du nom de la matiere de la porcelaine. Mais avant que de commencer, il est à-propos de détromper ceux qui croiroient peut-être que le nom de porcelaine vient d'un mot chinois. A la vérité il y a des mots, quoiqu'en petit nombre, qui sont françois & chinois tout ensemble : ce que nous appellons thé par exemple, a pareillement le nom de thé dans la province de Fokien, quoiqu'il s'appelle tcha dans la langue mandarine ; mais pour ce qui est du nom de porcelaine, c'est si peu un mot chinois, qu'aucune des syllabes qui le composent ne peut ni être prononcée, ni être écrite par des chinois, ces sons ne se trouvant point dans leur langue. Il y a apparence que c'est des Portugais qu'on a pris ce nom, quoique parmi eux porcelana signifie proprement une tasse ou une écuelle, & que loca soit le nom qu'ils donnent généralement à tous les ouvrages que nous nommons porcelaine. Les Chinois l'appellent communément tse-ki. La matiere de la porcelaine se compose de deux sortes de terre, l'une appellée pe-tun-tse, & l'autre qu'on nomme ka-olin ; celle-ci est parsemée de corpuscules qui ont quelque éclat, l'autre est simplement blanche & très-fine au toucher. En même tems qu'un grand nombre de grosses barques remontent la riviere de Jaotheou à King-te-tching pour se charger de porcelaine, il en descend de Ki-mu en presque autant de petites, qui sont chargées de pe-tun-tse & de ka-olin

réduits en forme de briques ; car King-te-tching ne produit aucun des matériaux propres à la porcelaine. Les pe-tun-tse dont le grain est si fin, ne sont autre chose que des quartiers de rochers qu'on tire des carrieres, & auxquels on donne cette forme. Toute sorte de pierre n'est pas propre à former le pe-tun-tse, autrement il seroit inutile d'en aller chercher à vingt ou trente lieues dans la province voisine. La bonne pierre, disent les Chinois, doit tirer un peu sur le verd...

POULS
La méthode des Chinois est presque entierement inconnue ; il y a lieu de présumer qu'elle n'est pas sans avantages ; il est au-moins très-assuré qu'elle peut piquer & satisfaire la curiosité.

PUSSA
S. f. (Idolât. chinoise) déesse des Chinois, que les Chrétiens nomment la Cibele chinoise. On la représente assise sur une fleur d'alisier, au haut de la tige de l'arbre. Elle est couverte d'ornemens fort riches, & toute brillante de pierreries. Elle a seize bras qu'elle étend, huit à droite & huit à gauche ; chaque main est armée de quelque chose, comme d'une épée, d'un couteau, d'un livre, d'un vase, d'une roue, & d'autres figures symboliques. Hist. de la Chine.

QUAN-TONou plutôt QUANG-TUNG
(Géog. mod.) province de la Chine, la douzieme de l'empire, & l'une des principales & des plus riches. Elle est bornée au nord-ouest par le Quangsi, au vrai nord par le Huquang, au nord-est par le Kiangs & le Fokieng, au midi par l'Océan, & au couchant par le Tonquin. On y jouit d'une grande température. Les moissons s'y font deux fois l'an. Le commerce y est très-vif en toutes sortes de marchandises, en or, en diamant, en perles, soie, fer, étain, cuivre, &c. L'abbé de Choisi dit qu'on y voit trois choses extraordinaires, un ciel sans nuage, des arbres toujours verds, & des hommes qui crachent le sang, parce qu'ils mâchent sans-cesse des feuilles de bétel, qui teint leur salive en rouge. Cette province contient dix métropoles. Quang-cheu est sa capitale ; c'est la même ville que les François nomment mal-à-propos Quanton ou Canton. Voyez QUANG-CHEU. (D.J.)

QUANG-CHEU
(Géog. mod.) quelques missionnaires jésuites écrivent Canton, d'autres Quanton, & d'autres Quangtung ; grande ville de la Chine, capitale de la province de Quanton, avec un port. Elle est dans un pays fertile, sur la riviere de Ta, & compte quinze autres villes dans son département. Les lettres édifiantes vous en donneront de grands détails. Je n'ose vous assurer qu'ils soient vrais. Long. 130. 43. lat. 23. 8.

QUANG-SI
(Géog. mod.) province de la Chine dans sa partie méridionale. Elle est bornée au nord par la province de Quiechen & d'Huquiang ; & par la province d'Huquiang & celle de Quanton ; sud par la même & par le Tonquin ; ouest par la province d'Iunnan. Elle est arrosée d'un grand nombre de rivieres qui la rendent fertile. Elle appartient en partie au Tunquin, & comprend onze cités. Longit. de Quiechu, capitale de cette province, 127. 16. lat. 25. 54. (D.J.)

QUEI
(Hist. nat.) nom que les Chinois donnent à une terre blanche fort douce au toucher, & assez semblable à ce qu'on appelle le talc de Venise. Les femmes s'en frottent le visage pour se rendre le teint uni & la peau douce. RIZ En général le riz se cultive dans les lieux humides & marécageux, & dans des pays chauds, du moins à en juger par les contrées où il est le plus en usage, & où il fait la principale nourriture des habitans. Tout le Levant, l'Egypte, l'Inde, la Chine, sont dans ce cas. Après avoir décrit la maniere dont le riz se cultive en Europe, il faut indiquer celle des Chinois, qui est le peuple le plus industrieux à tirer parti du terrein, & celui chez lequel la plus grande sagacité des laboureurs se porte à la culture du riz : pour y réussir, ils commencent par fumer extraordinairement les terres, & n'en pas laisser un seul endroit sans rapport avantageux. Les Chinois sont bien éloignés d'occuper la terre superflue en objets agréables, comme à former des parterres, à cultiver des fleurs passageres, à dresser des allées, & à planter des avenues d'arbres sans rapport ; ils croient qu'il est du bien public, &, ce qui les touche encore plus, de leur intérêt particulier, que la terre produise des choses utiles. Aussi toutes leurs plaines sont cultivées, & en plusieurs endroits elles donnent deux fois l'an. Les provinces du midi sont celles qui produisent le plus de riz, parce que les terres sont basses & le pays aquatique. Les Laboureurs jettent d'abord les grains sans ordre ; ensuite quand l'herbe a poussé à la hauteur d'un pié ou d'un pié & demi, ils l'arrachent avec sa racine, & ils en font de petits bouquets ou gerbes qu'ils plantent au cordeau ou en échiquier, afin que les épis appuyés les uns sur les autres, se soutiennent aisément en l'air, & soient plus en état de résister à la violence des vents. Quoiqu'il y ait dans quelques provinces des montagnes désertes, les vallons qui les séparent en mille endroits, sont couverts du plus beau riz. L'industrie chinoise a sçu applanir entre ces montagnes tout le terrein inégal qui est capable de culture. Pour cet effet, ils divisent comme en parterres, le terrein qui est de même niveau, & disposent par étages en forme d'amphitheâtre, celui qui suivant le penchant des vallons, a des hauts & des bas. Comme le riz ne peut se passer d'eau, ils pratiquent par-tout de distance en distance, & à différentes élévations, de grands réservoirs pour ramasser l'eau de pluie, & celle qui coule des montagnes, afin de la distribuer également dans tous leurs parterres de riz. C'est à quoi ils ne plaignent ni soins, ni fatigues, soit en laissant couler l'eau par sa pente naturelle des réservoirs supérieurs dans les parterres les plus bas, soit en la faisant monter des réservoirs inférieurs & d'étage en étage, jusqu'aux parterres les plus élevés. Ils inondent les campagnes de riz, de l'eau des canaux qui les environnent, en employant certaines machines semblables aux chapelets dont on se sert en Europe pour dessécher les marais, & pour vuider les bâtardeaux. Ensuite ils donnent à cette terre trois ou quatre labours consécutifs. Quand le riz commence à paroître, ils arrachent les mauvaises herbes qui seroient capables de l'étouffer. C'est ainsi qu'ils font d'abondantes récoltes. Après avoir cueilli leur riz, ils le font cuire légérement dans l'eau avec sa peau ; ensuite ils le sechent au soleil, & le pilent à plusieurs reprises. Quand on a pilé le riz pour la premiere fois, il se dégage de la grosse peau ; & la seconde fois, il quitte la pellicule rouge qui est au-dessous, & le riz sort plus ou moins blanc selon l'espece. C'est dans cet état qu'ils l'apprêtent de différentes manieres. Les uns lui donnent un court bouillon avec une sauce ; d'autres le mangent avec des herbes, ou des feves ; & d'autres plus pauvres, l'apprêtent simplement avec un peu de sel. Comme le riz vient dans les Indes à-peu-près de la même maniere qu'à la Chine, nous n'avons rien de particulier à en dire ; mais il se présente une observation à faire sur les lieux où le riz se cultive pour la nourriture de tant de monde. Il faut dans cette culture de grands travaux pour ménager les eaux, beaucoup de gens y peuvent être occupés. Il y faut moins de terre pour fournir à la subsistance d'une famille, que dans les pays qui produisent d'autres grains ; enfin la terre qui est employée ailleurs à la nourriture des animaux, y sert immédiatement à la subsistance des hommes. Le travail que font ailleurs les animaux, est fait là par les hommes ; & la culture des terres devient pour eux une immense manufacture. Voilà les avantages de la culture du riz, dans le rapport que cette culture peut avoir avec le nombre des habitans, & ce sont des vues dignes des législateurs. Je ne discuterai point ici s'il convient de favoriser, de permettre, ou de défendre la culture du riz dans ce royaume ; je sais bien qu'il y a 35 à 30 ans qu'elle a été défendue en Roussillon, par arrêt du conseil souverain de cette province, sur ce qu'on a cru que les exhalaisons des lieux marécageux où l'on seme le riz, y causoient des maladies & des mortalités. Il ne seroit pas

difficile de rassurer les esprits là-dessus, & d'indiquer en même tems des moyens pour prévenir tous les inconvéniens que l'on en pourroit craindre : mais ce sont les avantages de cette culture qu'il faudroit peser ; & comme cette question a tant de branches par elle-même, & relativement au commerce, ce n'est pas ici le lieu de la discuter. Il suffit de bien connoître la maniere dont on peut s'y prendre pour cultiver utilement dans ce pays une plante d'un si grand usage, lorsqu'on le jugera nécessaire. (D.J.)

QUEICGEU
(Géog. mod.) prononcez Queitcheou ; province de la Chine, la quatorzieme en rang ; elle est bornée nord par la province de Suchuen, & par la province de Huquang ; sud-est par la province de Quangei ; sud-ouest par celle de Junnan : c'est un pays très-ingrat & hérissé de montagnes inaccessibles ; il est habité en partie par des barbares indépendans des Chinois. Long. de Gueiyang sa capitale, 122. 57. lat. 26. (D.J.) [Did1]

1753.6 *Encyclopédie, ou dictonnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.* Mis en ordre et publié par [Denis] Diderot [ID D 20381].
R-S
REGULO
S. m. (Hist. mod.) titre qu'on donne aux fils des empereurs de la Chine.
Le fils de l'empereur qui avoit alors la qualité de premier régulo, étoit seulement celui de ses enfans qui étoit le plus en faveur ; mais tout-à-coup les choses changerent de face : l'empereur fut instruit par quelques intelligences secrettes qu'il s'étoit ménagées, de l'innocence du prince héréditaire, qu'il avoit déposé, & des artifices qu'on avoit employés pour le perdre auprès de lui ; & singulierement que le régulo, pour lui succéder avoit eu recours à la magie, & à l'instigation de certains lama, ou prêtres tartares, avoit fait enterrer une statue dans la Tartarie, cérémonie qui avoit été accompagnée de plusieurs opérations magiques. L'empereur donna promtement des ordres pour se saisir du lama & déterrer la statue ; & le régulo eut son palais pour prison. Lettres édif. & cur.

RHUBARBE
S. f. (Botan. exot.) La vraie rhubarbe, ou celle de la Chine, est une racine que l'on nous apporte en morceaux assez gros, légers, inégaux, de la longueur de quatre, cinq ou six pouces, & de la grosseur de trois à quatre. Elle est jaune, ou un peu brune en-dehors, de couleur de safran en-dedans, jaspée comme la noix muscade, un peu fongueuse, d'un goût tirant sur l'âcre amer, & un peu astringent ; d'une odeur aromatique, & foiblement desagréable. Elle croît à la Chine. Il faut choisir soigneusement celle qui est nouvelle, qui n'est point cariée, pourrie, ni noire, qui donne la couleur de safran à l'eau, & qui laisse quelque chose de visqueux & de gluant sur la langue.
Selon la relation de ces deux peres jésuites, le thai-hoam, ou la rhubarbe, croît en plusieurs endroits de la Chine ; la meilleure est celle de Tie-chouen, celle qui vient dans la province de Xansi & dans le royaume de Thibet, lui est fort inférieure. Il en croît aussi ailleurs, mais dont on ne fait ici nul usage.
Cette racine est d'une nature qui la rend très-difficile à sécher. Les Chinois, après l'avoir arrachée & nettoyée, la coupent en morceaux d'un ou de deux pouces, & la font sécher sur de grandes tables de pierre, sous lesquelles ils allument du feu ; ils tournent & retournent ces tronçons jusqu'à ce qu'ils soient bien secs. Comme cette opération ne suffit pas pour en chasser toute l'humidité, ils font un trou à chaque morceau de racine, puis ils enfilent tous ces morceaux en forme de chapelet, pour les suspendre à la plus forte ardeur du soleil, jusqu'à ce qu'ils soient en état d'être conservés sans danger de se corrompre.
Les Chinois emploient communément la rhubarbe en décoction ; mais quand c'est en substance, ils la préparent auparavant de la maniere suivante.

RITES TRIBUNAL DES
(Hist. mod.) c'est un tribunal composé de mandarins & de lettrés chinois, dont la destination est de veiller sur les affaires qui regardent la religion, & d'empÊCher qu'il ne s'introduise dans le royaume de la Chine, les superstitions & innovations que l'on voudroit y prÊCher. Ce tribunal est, dit-on, presqu'aussi ancien que la monarchie ; les mandarins qui le composent sont de la secte des lettrés, c'est-à-dire, ne suivent aucune des superstitions adoptées par des bonzes & par le vulgaire. Cependant on accuse quelques-uns de ces lettrés de se livrer en particulier à des pratiques superstitieuses, qu'ils désavouent & condamnent en public. On croit que c'est à ce tribunal que la Chine est redevable de la durée des principes de la religion des lettrés chinois, qui est exempte d'idolatrie, vû qu'elle n'admet qu'un seul dieu, créateur & conservateur de l'univers. Voyez TYEN-TCHU.
Le tribunal des rites a donc le département des affaires religieuses ; il est chargé de faire observer les anciennes cérémonies ; les arts & les sciences sont sous sa direction, & c'est lui qui examine les candidats qui veulent prendre des degrés parmi les lettrés. Il fait les dépenses nécessaires pour les sacrifices & pour l'entretien des temples ; enfin c'est lui qui reçoit les ambassadeurs étrangers, & qui regle le cérémonial que l'on doit observer. Ce tribunal s'appelle li-pu ou li-pou parmi les Chinois.

ROLLIER
ROLLIER DE LA CHINE, galgulus sinensis, oiseau qui est à-peu-près de la grosseur du geai ; il a onze pouces & demi de longueur depuis la pointe du bec jusqu'à l'extrêmité de la queue, & dix pouces six lignes jusqu'au bout des ongles ; le bec a un pouce & demi de longueur depuis la pointe jusqu'aux coins de la bouche ; l'envergure est d'un pié trois pouces : les aîles étant pliées s'étendent un peu au-delà du tiers de la longueur de la queue. La tête, la face supérieure du cou, le dos, le croupion & les plumes du dessus de la queue sont vertes ; il y a de chaque côté de la tête une large bande noire qui s'étend depuis le bec jusqu'à l'occiput en passant sur les yeux. La gorge, la face inférieure du cou, la poitrine, le ventre, les côtés du corps & les plumes du dessous de la queue sont d'un blanc jaunâtre mêlé d'une teinte de verd ; les jambes ont une couleur grise, les plumes de la face inférieure des aîles sont d'un gris brun ; il y a dans chaque aîle dix - huit grandes plumes ; la premiere est très-courte, & la cinquieme est la plus longue de toutes ; les cinq extérieures sont d'un brun tirant sur l'olivâtre ; les trois plumes qui suivent, ont la même couleur ; mais elle est mêlée d'un peu de couleur de marron sur les barbes extérieures le long du tuyau de chaque plume ; la neuvieme & la dixieme sont de couleur de marron du côté extérieur du tuyau, & d'un brun mêlé de couleur de marron du côté intérieur ; la onzieme & la douzieme ont une couleur brune tirant sur l'olivâtre, & mêlée d'un peu de couleur de marron ; la couleur des autres plumes est d'un brun tirant sur l'olivâtre, sans mêlange d'autres couleurs ; les trois dernieres plumes ont l'extrêmité d'un blanc mêlé d'une légere teinte de verd. La queue est composée de douze plumes ; les deux du milieu ont la même couleur que le dos ; les autres sont vertes depuis leur origine jusqu'aux deux tiers de leur longueur du côté extérieur du tuyau, & d'un gris blanc tirant sur le verd, du côté intérieur ; le reste de la plume a une couleur noirâtre, à l'exception de l'extrêmité qui est d'un gris blanc tirant sur le verd ; il y a d'autant plus de noirâtre, & d'autant moins de gris blanc, que la plume est plus extérieure ; les deux plumes du milieu sont les plus longues ; les autres diminuent successivement de longueur jusqu'à la premiere qui est la plus courte. L'iris des yeux & le bec sont rouges ; les piés & les ongles ont une couleur rouge plus pâle. On trouve cet oiseau à la Chine. Ornit. de M. Brisson, tom. II. Voyez OISEAU.

ROUGE-QUEUE
ROUGE-QUEUE de la Chine, oiseau de la grosseur de la linote rouge ; il a le bec épais, court & brun, & l'iris des yeux blanc ; la tête & le derriere du cou sont d'un beau pourpre bleuâtre ; le dos est verd ; les plumes des épaules & les petites des aîles ont une couleur jaune verdâtre ; les grandes plumes extérieures des aîles, sont d'un rouge sombre & pourpré, les autres ont une couleur rouge mêlée de verd ; la gorge, la poitrine, le ventre & les cuisses sont d'un très-beau rouge, couleur d'écarlate ; la queue est composée de douze plumes, toutes d'un rouge sombre ; les piés sont jaunes. On trouve cet oiseau à la Chine. Hist. nat. des oiseaux, par Derham, tom. III. Voyez OISEAU.

ROYAUME
Ainsi dans l'ancien royaume de la Chine, les Tartares se rendirent maîtres de ce vaste empire l'an 1279 ; les Chinois les en chasserent l'an 1369 ; mais en 1644, les Tartares soumirent de nouveau l'empire de la Chine. Alors Xunchi en fut déclaré roi, & c'est un de ses descendans qui le gouverne aujourd'hui.

RUSSIE
Dans l'état qu'il est aujourd'hui, la nation russe est la seule qui trafique par terre avec la Chine ; le profit de ce commerce est pour les épingles de l'impératrice. La caravane qui se rend de Pétersbourg à Pékin, emploie trois ans en voyage & au retour. Aussitôt qu'elle arrive à Pékin, les marchands sont renfermés dans un caravanserai, & les Chinois prennent leur tems pour y apporter le rebut de leurs marchandises qu'ils sont obligés de prendre, parce qu'ils n'ont point la liberté du choix. Ces marchandises se vendent à Pétersbourg à l'enchere, dans une grande salle du palais italien ; l'impératrice assiste en personne à cette vente ; cette souveraine fait elle-même des offres, & il est permis au moindre particulier d'encherir sur elle ; aussi le fait-on, & chacun s'empresse d'acheter à très-haut prix.

SANTSI
S. m. (Botan. exot.) nom donné par les Chinois à une plante célébre chez eux contre les hémorrhagies. Nos missionnaires rapportent que cette plante croît sans culture sur les montagnes ; sa principale racine est épaisse de 4 doigts, & fournit plusieurs radicules moins grosses, mais qui sont les seules d'usage : elles ont l'écorce rude & brune en-dehors, lisse & jaune en-dedans ; la principale racine jette huit tiges, dont celle du milieu élevée beaucoup au-dessus des autres, porte des bouquets de fleurs. On multiplie le santsi en coupant transversalement la maîtresse racine en diverses tranches, qu'on met en terre à la profondeur d'un pouce, & en 3 ans la plante acquiert toute sa perfection. (D.J.)

SAPIN
4. Le grand sapin de la Chine ; ses feuilles sont bleuâtres en-dessous, & disposées sur les branches en maniere de peigne. Ses cônes sont plus gros & plus longs que ceux des sapins d'Europe, ils ont sur l'arbre la pointe tournée en-haut ; leurs écailles ainsi que les feuilles sont terminées par un filet épineux.
5. Le très-grand sapin de la Chine ; c'est une variété qui ne differe de l'arbre précédent, que parce qu'elle prend encore plus d'élévation & que les écailles de ses cônes ne sont pas épineuses. Mais ces deux sortes de sapins de la Chine, n'ayant point encore passé en Europe, on n'en peut parler que fort superficiellement.

SAVEL
S. m. (Hist. nat. Ichthyolog.) nom donné par les Portugais à une espece de poisson qui abonde sur les côtes de la Chine, & qu'on pêche dans la riviere de Kiang, près Nanking. Les premiers eunuques de la cour en remplissent plusieurs bateaux, & enterrent tout de suite ce poisson dans de la glace pilée, pour la provision d'été de l'empereur. Les bâtimens dans lesquels ils les transportent, sont de la plus grande propreté, & tous les autres vaisseaux sont obligés de se ranger sur leur passage. (D.J.)

SCHAN
S. m. (Comm.) que les Chinois appellent cati, est un poids dont on se sert dans le royaume de Siam. Le cati chinois vaut deux schans siamois, ensorte que celui de la Chine vaut seize taels, & celui de Siam seulement huit. Quelques-uns mettent le cati chinois à vingt taels, & le siamois à la moitié.
Le tael pese quatre baats ou titals, chacun d'environ demi-once, le baat quatre selings ou mayons, le mayon deux fouangs, le fouang quatre payes, la paye deux clams, la sompaye un demi-fouang. Le clam pese 12 grains de ris, ainsi le tical ou baat pese 768 de ces grains.
Il faut remarquer que la plûpart de ces poids passent aussi pour monnoies ou de compte, ou réelles, l'argent y étant une marchandise, & se vendant au poids. Voyez CATI, TAEL, TICAL, &c. Diction. de Com. & de Trév.

SE-TSE ou TSE-TSE
(Hist. nat. Botan.) espece de figues, qui ne croissent qu'à la Chine, & sur-tout dans les provinces de Chan-tong & de Yun-nan. Ces figues ont un parfum délicieux ; l'arbre qui les produit est de la grandeur d'un noyer, dont les feuilles sont d'un très-beau verd d'abord, mais ensuite elles deviennent d'un rouge très-vif. Le fruit est de la grosseur d'une pomme médiocre ; il jaunit à mesure qu'il mûrit. Lorsqu'on fait sécher ces figues, elles se couvrent à l'extérieur d'un enduit semblable à du sucre.

SEPULTURE des Chinois
(Hist. de la Chine) les sépultures de ce peuple sont hors des villes, & autant qu'on le peut sur des hauteurs ; souvent on y plante des pins & des cyprès. Jusqu'à environ deux lieues de chaque ville, on trouve des villages, des hameaux, des maisons dispersées çà & là, & diversifiées de bosquets & de petites collines couvertes d'arbres, & fermées de murailles. Ce sont autant de sépultures différentes, lesquelles forment un point de vue qui n'est point désagréable. La plûpart des sépulchres chinois sont bien blanchis, & faits en forme de fer à cheval. On écrit le nom de la famille sur la principale pierre. Les pauvres se contentent de couvrir le cercueil de chaume, ou de terre élevée de cinq à six piés, en forme de pyramide ; plusieurs enferment le cercueil dans une petite loge de brique, représentant un tombeau. Pour ce qui est des grands & des mandarins, leurs sépultures sont d'une assez belle structure. Ils construisent une voute dans laquelle ils renferment le cercueil : ils forment au-dessus une élevation de terre battue, haute d'environ douze piés & de huit ou dix pouces de diametre, qui a à-peu-près la figure d'un chapeau ; ils couvrent cette terre de chaux & de sable, dont ils font un mastic, afin que l'eau ne puisse pas y pénétrer ; ils plantent tout autour avec symmétrie des arbres de différentes especes. Vis-à-vis est une longue & grande table de marbre blanc & poli, sur laquelle est une cassolette, deux vases & deux candelabres aussi de marbre. De part & d'autre, on range en plusieurs files des figures d'officiers, d'eunuques, de soldats, de lions, de chevaux sellés, de chameaux, de tortues, & d'autres animaux en différentes attitudes, qui marquent du respect & de la douleur, autant que leurs artistes sont capables d'exprimer les passions ; vous trouverez les détails de leurs funérailles au mot FUNERAILLES des chinois. (D.J.)

SI-FAN
(Géog. mod.) vaste pays de la Tartarie asiatique. Dans la carte que les jésuites ont donnée du Tibet, le pays de Si-Fan est distinctement marqué comme borné à l'est par la province de Se-chuen au nord par le pays de Coconor, & à l'ouest par la riviere de Tsacho-Tsitsirhana. Suivant cette position, le pays de Si-fan est entre 29 degrés 54 minutes & 33 degrés 40 minutes de latitude, & entre 12 degrés 30 minutes & 18 degrés 20 minutes de longitude, ouest de Pekin. Sa figure forme un triangle, dont la base qui est au nord, offre environ 300 milles de longueur ; & les deux autres côtés qui font un angle au sud, sont chacun environ de 245 milles. C'est encore aujourd'hui ce qui reste aux Si-fans d'un domaine qui comprenoit tout le Tibet, & même quelques territoires de la Chine. On peut inférer de-là & de la conformité qui subsiste entre les langues du Si-fan & du Tibet, que les Chinois étendent le nom de Si-fan à toute cette région, & quelquefois à toutes les nations qui sont à l'ouest de l'empire de la Chine. Suivant les apparences, c'est ce grand empire de Si-fan, comprenant tout l'espace qui est entre la Chine & l'Indoustan, avec toutes les vastes plaines & les deserts au nord & à l'ouest habités par les Tartares éluths, qui portoit autrefois le nom de Tangut, Tanguth, ou Tankut. On a d'autant moins sujet d'en douter, que la langue & les caracteres du Tibet, qui sont encore en usage dans le pays de Si-fan, conservent le nom de langue & de caracteres de Tangut.
Suivant les historiens chinois, l'année 1227 est l'époque de l'entiere ruine des Si - fans, après de longues guerres qu'ils ont eues avec les empereurs de la Chine. Leur état présent ne ressemble guere à celui où ils étoient anciennement ; car ils n'ont pas une seule ville, au-lieu qu'autrefois ils formoient une nation nombreuse & puissante.
Les lamas qui les gouvernent, ne les inquietent pas beaucoup, pourvu qu'ils leur rendent certains honneurs, & qu'ils payent exactement les droits de fo, ce qui va à très-peu de chose. Ces droits semblent être des especes de dixmes religieuses. Les Si-fans ont toujours suivi la religion de Fo, & ont toujours choisi leurs ministres d'état & quelquefois leurs généraux parmi les lamas. Les livres & les caracteres de leurs chefs, sont ceux du Tibet. Quoique voisins des Chinois, leurs coutumes & leurs cérémonies ressemblent peu à celles de la Chine ; par exemple, dans les visites que les Si-fans rendent à ceux qu'ils respectent, ils leur présentent un grand mouchoir blanc, de coton, ou de soie. Ils ont aussi quelques usages établis parmi les Tartares-kalks, & d'autres de ceux du Coconor.
Les Si-fans ne reconnoissent qu'à-demi l'autorité des mandarins chinois, & ne se hâtent guere de répondre à leurs citations : ces officiers n'osent même les traiter avec rigueur, ni entreprendre de les forcer à obéir ; parce qu'il seroit impossible de les poursuivre dans l'intérieur de leurs affreuses montagnes dont le sommet est couvert de neige, même au mois de Juillet : d'ailleurs, la rhubarbe croissant en abondance dans leur pays, les Chinois les ménagent pour en tirer cette marchandise précieuse. (D.J.)

SI-GAN
(Géog. mod.) SI-GAN-FU, & par le pere le Comte, qui estropie tous les noms, SIGNANFOU, grande ville de la Chine, dans la province de Xenxi où elle a le rang de premiere métropole de la province. Elle est bâtie sur le bord de la riviere de Guci, en forme d'amphitheâtre : ses environs sont agréables & fertiles. Longitude, suivant le pere Gaubil, 125. 3. 15. latit. 32. 6. Rien, selon les jésuites, n'a rendu cette ville plus remarquable que la découverte qui s'y fit en 1625, d'une inscription de plusieurs pages, qui nous apprend que la religion chrétienne est entrée à la Chine en 631. On trouvera cette inscription dans toutes les relations & dans le dictionnaire de la Martiniere. Ce n'est cependant autre chose qu'une fraude pieuse, une piece manifestement supposée, comme M. de la Crose l'a prouvé sans réplique. En vain les peres Magalhanès & le Comte établissent la venue de l'apôtre Saint Thomas à la Chine, M. Maigrot, évêque de Conon, & vicaire apostolique dans ce même royaume, reconnoît que les missionnaires ont pris pour l'apôtre Saint Thomas, un certain Tamo, ce sont ses propres termes, l'un des plus insignes fripons qui soient jamais entrés à la Chine, & qui n'y vint qu'après l'an 582. (D.J.)

SIAMPART
S. m. (Marine) petit bâtiment de la Chine qui a une voile, deux, quatre, ou six rames, & qui peut porter vingt-cinq à trente hommes. Il navige terre à terre, & va très-vite.

SIEOUTSAI
(Hist. mod.) c'est ainsi qu'on nomme à la Chine le premier grade des lettres ; il répond à celui de nos bacheliers. Pour y être admis, il faut que les étudians aient subi un examen, qui consiste à composer un ouvrage sur une matiere qui leur a été donnée par un mandarin envoyé par la cour : lorsqu'ils ont réussi, ils obtiennent ce premier grade, & commencent à jouir de plusieurs privileges, comme de porter une robe bleue bordée de noir, & un oiseau d'argent sur leur bonnet. Ils sont soumis à un supérieur particulier, qui seul a droit de les punir ; car dès-lors qu'ils sont admis, ils ne sont plus sujets à recevoir la bastonnade par ordre des magistrats ordinaires. Les sieoutsai sont obligés de subir un nouvel examen, qui ne se fait que tous les trois ans dans la capitale de chaque province, en présence des mandarins & de deux commissaires de la cour ; ceux dont les ouvrages ont été approuvés, sont déclarés kirgin. Voyez cet article.

SINNING
(Géog. mod.) ville de la Chine, dans la province de Quantung, au département de Quangcheu, premiere métropole de la province. Latit. 31. 47. (D.J.)

SOEN SOUN ou TSSONN
s. m. (Marine) nom qu'on donne à la Chine, aux principaux & aux plus ordinaires vaisseaux marchands ou de guerre.

SOIE
Soies de la Chine & du Japon. Différentes provinces de la Chine sont si abondantes en meuriers, & d'un climat si favorable aux vers à soie, qu'on ne sauroit concevoir combien elles produisent de soie ; la seule province de Tchekiam pourroit suffire à en fournir toute la Chine, & même une grande partie de l'Europe. Les soies de cette province sont les plus estimées, quoique celles de Nanquin & de Canton soient excellentes.
Le trafic des soies est le principal commerce de la Chine, & celui qui occupe le plus de monde. Mais les marchands européens qui y trafiquent, sur-tout en soies travaillées, doivent bien prendre garde au filage, &c. parce que ces soies sont sujettes à avoir beaucoup de dechet, comme la compagnie françoise des Indes orientales l'a éprouvé depuis peu à ses dépens.

SOME

S. f. (Marine chinoise) vaisseau dont les Chinois se servent pour naviguer sur mer, & qu'ils nomment tchouen. Les Portugais ont appellé ces sortes de vaisseaux soma, sans qu'on sache la raison de cette dénomination. Les somes (car nous avons francisé le mot portugais), ne peuvent point se comparer à nos vaisseaux européens, ni pour l'art de leur construction, ni pour leur grandeur, puisqu'ils ne portent guere au-delà de deux cent cinquante tonneaux, & s'il est vrai que la connoissance de la navigation soit fort ancienne chez les Chinois, il est certain qu'ils ne l'ont pas plus perfectionnée que leurs autres sciences. Leurs tchouen ou somes ne sont à proprement parler que des barques plattes à deux mâts : ils n'ont guere que 80 à 90 piés de longueur ; la proue coupée & sans éperon, est relevée en haut de deux especes d'ailerons en forme de cornes, qui font une figure assez bizarre ; la poupe est ouverte en-dehors, par le milieu, afin que le gouvernail y soit à couvert des coups de mer ; ce gouvernail qui est large de 5 à 6 piés, peut s'élever & s'abaisser par le moyen d'un cable qui le soutient sur la poupe. Ces vaisseaux n'ont ni artimon, ni beaupré, ni mâts de hune ; toute leur mâture consiste dans le grand mât & le mât de misaine, auxquels ils ajoutent quelquefois un fort petit mât de perroquet, qui n'est pas d'un grand secours ; le grand mât est placé assez près du mât de misaine, qui est fort sur l'avant ; la proportion de l'une à l'autre, est communément comme 2 à 3. & celle du grand mât au vaisseau, ne va jamais au - dessous, étant ordinairement plus des deux tiers de toute la longueur du vaisseau. Leurs voiles sont faites de natte de bambou ou d'une espece de cannes communes à la Chine, lesquelles se divisent par feuilles en forme de tablettes, arrêtées dans chaque jointure, par des perches qui sont aussi de bambou ; en - haut & en - bas sont deux pieces de bois : celle d'en-haut sert de vergue : celle d'enbas, faite en forme de planche, & large d'un pié & davantage, sur cinq à six pouces d'épaisseur, retient la voile lorsqu'on veut la hisser, ou qu'on veut la ramasser. Ces sortes de bâtimens ne sont nullement bons voiliers, ils tiennent cependant mieux le vent que les nôtres, ce qui vient de la roideur de leurs voiles, qui ne cedent point au vent ; mais aussi comme la construction n'en est pas avantageuse, ils perdent à la dérive l'avantage qu'ils ont sur nous en ce point. Ils ne calfatent point leurs somes & autres vaisseaux avec du goudron comme on fait en Europe ; leur calfas est fait d'une espece de gomme particuliere, & il est si bon, qu'un seul puits ou deux, à fonds de cale du vaisseau, suffit pour le tenir sec. Jusqu'ici ils n'ont eu aucune connoissance de la pompe. Leurs ancres ne sont point de fer comme les nôtres ; elles sont d'un bois dur & pesant, qu'ils appellent pour cela tie mou, c'est-à-dire bois de fer. Ils prétendent mal - à - propos que ces ancres valent beaucoup mieux que celles de fer, parce que, disent-ils, celles-ci sont sujettes à se fausser, ce qui n'arrive pas à celles de bois qu'ils employent : cependant, pour l'ordinaire, elles sont armées de fer aux deux extrêmités. Les Chinois n'ont sur leur bord ni pilote, ni maître de manoeuvre ; ce sont les seuls timonniers qui conduisent la some, & qui commandent la manoeuvre. Il faut avouer néanmoins qu'ils sont assez bons pilotes côtiers, mais mauvais pilotes en haute mer ; ils mettent le cap sur le rumb qu'ils croyent devoir faire, & sans s'embarrasser des élans du vaisseau, ils courent ainsi comme ils le jugent à propos. Voyez de plus grands détails dans l'histoire de la Chine, du pere du Halde. (D.J.)

SOUN

S. m. (Marine) ce sont à la Chine les principaux bâtimens, tant de guerre que vaisseaux marchands. Les plus grands de charge sont de 300 lastes ; ceux qu'on équipe en guerre, ne passent pas 100.

SUCHUEN

(Géog. mod.) province de la Chine. Elle ne cede ni pour la grandeur ni pour l'abondance à aucune autre de l'empire. Le fleuve Kiang la coupe en deux parties. La province de Huquang la borne à l'orient, le royaume de Tibet à l'occident, la province de Xensi au nord, & celle de Junnan au midi. Elle produit beaucoup de fer, d'étain & de plomb. Cette province est la sixieme en rang. On y compte huit métropoles, six grandes cités, quatre villes militaires, une cité militaire, & plusieurs forteresses qui en dépendent. Ching-Tu est la capitale de la province. (D.J.)

SUCU
S. m. (Hist. nat. Botan. exot.) espece de pommier fort commun à la province de Canton à la Chine. Son fruit est un peu plus gros que les renettes ; il est presque rond, & de couleur rougeâtre ; on le seche comme nos figues, afin de le conserver toute l'année.

SUIF
SUIF, bois de, (Hist. nat.) on trouve à la Chine un arbre qui fournit une substance parfaitement semblable à du suif. Le fruit de cet arbre est renfermé dans une enveloppe qui, lorsque le fruit est mûr, s'ouvre d'elle-même comme celle de nos châtaignes, il en sort deux ou trois fruits de la grosseur d'une noisette, dont la pulpe a les mêmes propriétés que le suif, & qui, fondue avec un peu d'huile ou de cire, devient propre à faire des chandelles, dont on fait usage dans tout l'empire de la Chine. Pour séparer cette espece de suif de son fruit, on le pulvérise, après quoi on le fait bouillir dans de l'eau, à la surface de laquelle il surnage une substance semblable à de l'huile, qui se condense lorsqu'elle est refroidie, & qui prend la même consistance que le suif. On mêle dix parties de cette substance avec trois parties d'huile de lin & avec un peu de cire, afin de lui donner de la solidité, & pour l'empêcher de s'attacher aux doigts. Les Chinois donnent la forme d'un segment de cône aux chandelles faites de cette substance, que l'on y colore quelquefois en y incorporant des couleurs avec des parfums, pour en rendre l'odeur plus agréable. Les meches que l'on y met sont de coton.

SUKOTYR ou SUKOTARIO
s. m. (Zoolog.) nom que les Chinois donnent à un très-gros animal remarquable par ses cornes, & qui paroît être le taureau carnivore des anciens. Cet animal est de la grandeur d'un grand boeuf ; il a le museau approchant de celui d'un cochon ; deux oreilles longues & rudes ; une queue épaisse & touffue. Ses yeux sont placés perpendiculairement dans la tête, d'une maniere tout-à-fait différente de ce qu'ils sont dans d'autres animaux. De chaque côté de la tête, tout proche des yeux, il sort une longue corne ou plutôt une dent, non pas tout-à-fait aussi épaisse que la dent d'un éléphant. Il paît l'herbe dans les endroits deserts & éloignés. Nieuhof, dont nous tenons cette description & qui nous a donné la figure de cet animal, ajoute, sans en être peut-être trop instruit, qu'on le prend fort rarement. Nous ne connoissons en Europe de cette bête que sa paire de cornes, qui est d'une grandeur extraordinaire, & dont le chevalier Hans Sloane, qui en avoit dans son cabinet, a communiqué le détail suivant à MM. de l'académie des Sciences. Ces cornes furent trouvées dans un magasin qu'avoit à Wapping M. Doyly, homme fort curieux, & dont une certaine étoffe d'été porte le nom. Il en fit présent au chevalier Hans. Elles étoient assez gâtées, & les vers les avoient rongées profondément dans leur surface en divers endroits ; personne ne put instruire M. Doyly de quel pays elles étoient venues, ni en quel tems, & de quelle maniere elles avoient été mises dans ce magasin. Quoiqu'il en soit, on les a représentées dans les Mémoires de l'académie de Sciences, année 1727. Elles sont assez droites à une distance considérable de la base, & puis se courbant, elles vont insensiblement se terminer en pointe. Elles ne sont pas rondes, mais un peu plates & comprimées, avec des sillons larges & transversaux sur leur surface, ondées par-dessous. La grandeur des deux cornes n'est pas tout-à-fait la même ; la plus longue a six piés six pouces & demi, mesure d'Angleterre ; son diametre à la base est de sept pouces, & sa circonférence d'un pié & demi. Elle pesoit vingt-deux livres, & contenoit dans sa cavité un galon & une pinte d'eau. L'autre corne étoit un peu plus petite, pesoit par conséquent un peu moins, & ne contenoit pas tout-à-fait autant de liqueur. [Did1,Did2]

1753.7 *Encyclopédie, ou dictonnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Mis en ordre et publié par [Denis] Diderot [ID D 20381].
T-Z
TAEL
S. m. (Poids chinois) les Portugais disent telle, & les Chinois, leam. C'est un petit poids de la Chine, qui revient à une once deux gros de France, poids de marc ; il est particulierement en usage du côté de Canton. Les seize taels font un catis, cent catis font le pic, & chaque pic fait cent vingt-cinq livres poids de marc. Savary. (D.J.)

TAIKI
TAI-KI, (Hist. mod. Philosophie) ce mot en chinois signifie le faîte d'une maison. Une secte de philosophes de la Chine, appellée la secte des ju-kiau, se sert de ce mot pour désigner l'Etre suprême, ou la cause premiere de toutes les productions de la nature. Voyez JU-KIAU.

TAIYVEN
(Géog. mod.) ville de la Chine, premiere métropole de la province de Xanci, sur le bord du fleuve Fuen. Elle est grande, peuplée & décorée de superbes édifices. Son territoire est d'une vaste étendue, & renferme plusieurs villes & plusieurs temples dédiés à des héros. Elle est, selon le P. Martini, de 4 degrés 35 minutes plus occidentale que Péking, sous 38°. 33'. de latitude. (D.J.)

TAMLING
S. m. (Com.) c'est le nom que les Siamois donnent à une espece de monnoie & de poids que les Chinois appellent taël. Le taël de Siam est de plus de la moitié plus foible que le taël de la Chine ; ensorte que le cati siamois ne vaut que huit taëls chinois, & qu'il faut vingt taëls siamois pour le cati chinois. A Siam, le tamling ou taël se subdivise en quatre ticals ou baats, le tical en quatre mayons ou selings, le mayon en deux fouangs, chaque fouang en deux sompayes, la sompaye en deux payes, & la paye en deux clams, qui n'est qu'une monnoie de compte ; mais qui, en qualité de poids, pese douze grains de riz ; ensorte que le tamling ou taël siamois est de sept cent soixante-huit grains. Voyez TAEL, Dictionn. de Commerce.

TANGUT
(Géog. mod.) royaume d'Asie, dans la Tartarie chinoise. Il est borné au nord par les états du grand chan des Calmoucks, au midi par la province d'Ava, au levant par la Chine, & au couchant par les états du Mogol. On le divise en deux parties, dont la septentrionale est appellée le Tibet, & la méridionale le Tangut propre. C'est le patrimoine du dalaï-lama qui est le souverain pontife de tous les Tartares payens ; mais il ne se mêle que du spirituel : le contaisch, grand chan des Calmoucks, gere le temporel. Le dalaï-lama habite un couvent qui est sur le sommet d'une haute montagne, dont le pié est occupé par plusieurs centaines de prêtres de sa secte. Le royaume de Tangut s'étend depuis le 94 jusqu'à 100 degré de longit. & depuis le 30 deg. jusqu'au 35 de latit. (D.J.)

TARTARE

Ainsi, dans la moitié de la Chine, & la moitié de l'Indoustan, presque toute la Perse jusqu'à l'Euphrate, les frontieres de la Russie, Casan, Astracan, toute la grande Tartarie, furent subjugués par Genghis, en près de dix - huit années. En revenant des Indes par la Perse & par l'ancienne Sogdiane, il s'arrêta dans la ville de Toncat, au nord-est du fleuve Jaxarte, comme au centre de son vaste empire. Ses fils victorieux, les généraux, & tous les princes tributaires, lui apporterent les trésors de l'Asie. Il en fit des largesses à ses soldats, qui ne connurent que par lui, cette espece d'abondance. C'est de-là que les Russes trouvent souvent des ornemens d'argent & d'or, & des monumens de luxe enterrés dans les pays sauvages de la Tartarie. C'est tout ce qui reste de tant de déprédations. Genghis tint dans les plaines de Toncat une cour triomphale, aussi magnifique qu'avoit été guerriere celle qui autrefois lui prépara tant de triomphes. On y vit un mêlange de barbarie tartare, & de luxe asiatique ; tous les chans & leurs vassaux, compagnons de ses victoires, étoient sur ces anciens chariots scythes, dont l'usage subsiste encore jusque chez les Tartares de la Crimée ; mais les chars étoient couverts des étoffes précieuses, de l'or, & des pierreries de tant de peuples vaincus. Un des fils de Genghis, lui fit dans cette diete, un présent de cent mille chevaux. Ce fut ici qu'il reçut les adorations de plus de cinq cent ambassadeurs des pays conquis. De-là, il courut à Tangut royaume d'Asie, dans la Tartarie chinoise, pour remettre sous le joug ses habitans rébelles. Il se proposoit, âgé d'environ 70 ans, d'achever la conquête du grand royaume de la Chine, l'objet le plus chéri de son ambition ; mais une maladie l'enleva dans son camp en 1226, lorsqu'il étoit sur la route de cet empire, à quelques lieues de la grande muraille. Jamais ni avant, ni après lui, aucun homme n'a subjugué tant de peuples. Il avoit conquis plus de dix-huit cent lieues de l'orient au couchant, & plus de mille du septentrion au midi. Mais dans ses conquêtes, il ne fit que détruire ; & si on excepte Bozharah, & deux ou trois autres villes dont il permit qu'on réparât les ruines, son empire de la frontiere de Russie jusqu'à celle de la Chine, fit une dévastation.

TAUT-SE

S. f. (Hist. mod.) c'est le nom d'une secte de la Chine, dont Lao-kiun est le fondateur, & qui a un grand nombre de partisans dans cet empire. Les livres de Lao-kiun se sont conservés jusqu'à ce jour ; mais on assure qu'ils ont été altérés par ses disciples, qui y ont ajouté un grand nombre de superstitions. Ces ouvrages renferment des préceptes de morale propres à rendre les hommes vertueux, à leur inspirer le mépris des richesses, & à leur inculquer qu'ils peuvent se suffire à eux-mêmes. La morale de Lao-kiun est assez semblable à celle d'Epicure ; elle fait consister le bonheur dans la tranquillité de l'ame, & dans l'absence des soins qui sont ses plus grands ennemis. On assure que ce chef de secte admettoit un dieu corporel. Ses disciples sont fort adonnés à l'alchymie, ou à la recherche de la pierre philosophale ; ils prétendent que leur fondateur avoit trouvé un elixir au moyen duquel on pouvoit se rendre immortel. Ils persuadent de plus au peuple qu'ils ont un commerce familier avec les démons, par le secours desquels ils operent des choses merveilleuses & surnaturelles pour le vulgaire. Ces miracles, joints à la faculté qu'ils prétendent avoir de rendre les hommes immortels, leur donnent de la vogue, sur-tout parmi les grands du royaume & les femmes ; il y a eu même des monarques chinois à qui ils en ont imposé. Ils ont plusieurs temples dédiés aux démons en différens endroits de l'empire ; mais la ville de Kiangsi est le lieu de la résidence des chefs de la secte ; il s'y rend une grande foule de gens qui s'adressent à eux pour être guéris de leurs maladies, & pour savoir l'avenir ; ces imposteurs ont le secret de leur tirer leur argent, en place duquel ils leur donnent des papiers chargés de caracteres magiques & mystérieux. Ces sorciers offrent en sacrifice aux démons un porc, un oiseau & un poisson. Les cérémonies de leur culte sont accompagnées de postures étranges, de cris effrayans, & d'un bruit de tambour qui étourdit ceux qui les consultent, & leur fait voir tout ce que les imposteurs veulent. Voyez Duhalde, hist. de la Chine.

TAYOVA ou TAYVAN
(Géog. mod.) petite île de la Chine, sur la côte occidentale de l'île Formose : ce n'est proprement qu'un banc de sable aride de près d'une lieue de longueur, & d'un mille de large ; mais ce banc est fameux dans les relations des voyageurs, parce que les Hollandois s'en rendirent maîtres & y bâtirent une forteresse qu'ils nommerent le fort de Zélande. Les Chinois s'en emparerent en 1662, & y tiennent une garnison. Le havre de Tayovan est très-commode, parce qu'on y peut aborder en toutes saisons. Lat. 22. 23. (D.J.)

TCHA-HOA
(Hist. nat. Botan. exot.) genre de plante d'un grand ornement dans les jardins de la Chine, il y en a quatre especes, dit le P. Duhalde, qui portent toutes des fleurs, & qui ont du rapport à notre laurier d'Espagne, par le bois & par le feuillage ; son tronc est gros comme la jambe ; son sommet a la forme du laurier d'Espagne ; son bois est d'un gris blanchâtre & lissé. Ses feuilles sont rangées alternativement, toujours vertes, de figure ovale, terminées en pointe, crenelées en forme de scie par les bords, épaisses & fermes, d'un verd obscur par-dessus, comme la feuille d'oranger, & jaunâtre en-dessous, attachées aux branches par des pédicules assez gros.
De l'aisselle des pédicules, il sort des boutons, de la grosseur, de la figure & de la couleur d'une noisette ; ils sont couverts d'un petit poil blanc & couché, comme sur le satin. De ces boutons, il se forme des fleurs de la grandeur d'une piece de 24 sols ; ces fleurs sont doubles, rougeâtres comme de petites roses, & soutenues d'un calice : elles sont attachées à la branche immédiatement, & sans pédicules.
Les arbres de la seconde espece sont fort hauts ; la feuille en est arrondie, & ses fleurs qui sont grandes & rouges, mêlées avec les feuilles vertes, font un fort bel effet.
Les deux autres especes en portent aussi, mais plus petites & blanchâtres ; le milieu de cette fleur est rempli de quantité de petits filets, qui portent chacun un sommet jaune & plat, à-peu-près comme dans les roses simples, avec un petit pistil rond au milieu, soutenant une petite boule verte, laquelle en grossissant, forme le péricarpe qui renferme la graine. (D.J.)

TEMPLES DES CHINOIS

(Hist. de la Chine) parmi les édifices publics où les Chinois font paroître le plus de somptuosité, on ne doit pas obmettre les temples, ou les pagodes, que la superstition des princes & des peuples a élevés à de fabuleuses divinités : on en voit une multitude prodigieuse à la Chine ; les plus célebres sont bâtis dans les montagnes. Quelque arides que soient ces montagnes, l'industrie chinoise a suppléé aux embellissemens & aux commodités que refusoit la nature ; des canaux travaillés à grands frais, conduisent l'eau des montagnes dans des bassins destinés à la recevoir ; des jardins, des bosquets, des grottes pratiquées dans les rochers, pour se mettre à l'abri des chaleurs excessives d'un climat brulant, rendent ces solitudes charmantes. Les bâtimens consistent en des portiques pavés de grandes pierres quarrées & polies, en des salles, en des pavillons qui terminent les angles des cours, & qui communiquent par de longues galeries ornés de statues de pierre, & quelquefois de bronze ; les toîts de ces édifices brillent par la beauté de leurs briques, couvertes de vernis jaune & verd, & sont enrichis aux extrémités, de dragons en saillie de même couleur. Il n'y a guere de ces pagodes où l'on ne voie une grande tour isolée, qui se termine en dôme : on y monte par un escalier qui regne tout-au-tour ; au milieu du dôme est d'ordinaire un temple de figure quarrée ; la voûte est souvent ornée de mosaïque, & les murailles sont revêtues de figures de pierres en relief, qui représentent des animaux & des monstres. Telle est la forme de la plûpart des pagodes, qui sont plus ou moins grands, selon la dévotion & les moyens de ceux qui ont contribué à les construire : c'est la demeure des bonzes, ou des prêtres des idoles, qui mettent en oeuvre mille supercheries, pour surprendre la crédulité des peuples, qu'on voit venir de fort loin en pélérinage à ces temples consacrés à la superstition ; cependant comme les Chinois, dans le culte qu'ils rendent à leurs idoles, n'ont pas une coutume bien suivie, il arrive souvent qu'ils respectent peu & la divinité & ses ministres. Mais le temple que les Chinois nomment le temple de la Reconnoissance, mérite en particulier que nous en disions quelque chose. Ce temple est élevé sur un massif de brique qui forme un grand perron, entouré d'une balustrade de marbre brut : on y monte par un escalier de dix à douze marches, qui regne tout le long ; la salle qui sert de temple, a cent piés de profondeur, & porte sur une petite base de marbre, haute d'un pié, laquelle en débordant, laisse tout-au-tour une banquette large de deux ; la façade est ornée d'une galerie, & de quelques piliers ; les toîts, (car selon la coutume de la Chine, souvent il y en a deux, l'un qui naît de la muraille, l'autre qui la couvre), les toîts, dis-je, sont de tuiles vertes, luisantes & vernissées ; la charpente qui paroît en dedans, est chargée d'une infinité de piéces différemment engagées les unes dans les autres, ce qui n'est pas un petit ornement pour les Chinois. Il est vrai que cette forêt de poutres, de tirans, de pignons, de solives, qui regnent de toutes parts, a je ne sais quoi de singulier & de surprenant, parce qu'on conçoit qu'il y a dans ces sortes d'ouvrages, du travail & de la dépense, quoiqu'au fond cet embarras ne vient que de l'ignorance des ouvriers, qui n'ont encore pû trouver cette simplicité qu'on remarque dans nos bâtimens européens, & qui en fait la solidité & la beauté : la salle ne prend le jour que par ses portes ; il y en a trois à l'orient, extrêmement grandes, par lesquelles on entre dans la fameuse tour de porcelaine, & qui fait partie de ce temple. Voyez TOUR DE PORCELAINE. (D.J.)

TENEBRES

A l'égard de l'éclipse arrivée à la Chine, on ne convient pas sur l'année ; les uns la mettent l'an 31 & d'autres l'an 32 de J. C. Selon M. Kirch, elle n'a été que de neuf doigts & demi, ou neuf doigts quarante minutes ; & selon le P. Gaubil, elle a été centrale annulaire. Selon le premier, elle étoit finie à dix heures du matin ; & selon l'autre, elle a été centrale annulaire à dix heures & demie. Je sai que les Jésuites ont prétendu que les annales de la Chine disent qu'au mois d'Avril de l'an 32 de J. C. il y eut une grande éclipse de soleil, qui n'étoit pas selon l'ordre de la nature, & qui par conséquent pourroit bien être celle qu'on vit au tems de la passion de J. C. lequel mourut au mois d'Avril selon quelques auteurs. C'est pourquoi les missionnaires de la Chine, prierent en 1672, les astronomes de l'Europe, d'examiner s'il n'y eut point d'éclipse en ce mois & en cette année, & si naturellement il pouvoit y en avoir ; parce que cette circonstance étant bien vérifiée, on en pourroit tirer de grands avantages pour la conversion des Chinois. Mais on a raison de s'étonner que les missionnaires ayant alors chez eux d'habiles astronomes, n'aient pas eux-mêmes faits les calculs qu'ils demandoient, ou qu'ils n'aient pas été d'assez bonne foi pour nous communiquer leurs découvertes. Quoi qu'il en soit, ils ont paru croire que cette éclipse & les ténebres arrivées à la mort de J. C. sont une seule & même chose. Le P. Jean-Dominique Gabiani, l'un des missionnaires de la Chine, & plusieurs de leurs néophites, supposent le fait incontestable. Le P. Tachard, dans l'épitre dédicatoire de son premier voyage de Siam, dit que " la Sagesse suprême fit connoître autrefois aux rois & aux peuples d'Orient J. C. naissant & mourant, par une nouvelle étoile, & par une éclipse extraordinaire ". Cependant plusieurs astronomes européens, entr'autres Muller en 1685, & Bayer en 1718, ayant consulté les annales chinoises, & calculé l'éclipse dont elles font mention, ont trouvé que l'éclipse de la Chine étoit naturelle, & qu'elle n'avoit rien de commun avec les ténebres de la passion de notre Sauveur. En effet, 1°. comme je viens de le dire, on ne convient point de l'année où l'éclipse de la Chine est arrivée ; les uns mettent cette année à l'an 31, & d'autres à l'an 32 de J. C. 2°. selon M. Kirch, elle n'a été que de neuf doigts & demi, ou neuf doigts quarante minutes ; & selon le P. Gaubil, elle a été centrale annulaire. Selon le premier, elle étoit finie à dix heures du matin ; & selon l'autre, elle a été centrale annulaire à dix heures & demi. Mais en supposant que les missionnaires jésuites & les astronomes européens soient d'accord, quel rapport des éclipses étrangeres peuvent-elles avoir avec les ténebres arrivées à la mort de J. C. ? 1°. Il ne pouvoit y avoir d'éclipse naturelle au soleil, puisque la lune étoit en son plein ; & par cette raison, il seroit impossible à aucun astronome de calculer une éclipse marquée à ce jour-là, il n'en trouveroit jamais ; au-lieu que M. Kirch & le P. Gaubil lui-même ont calculé celle dont il est fait mention dans les annales de la Chine ; elle n'a donc rien de commun avec des ténebres qui n'ont pu, selon le cours naturel, être l'effet d'une éclipse au soleil. 2°. La durée des ténebres, qui fut de trois heures, prouve qu'elles n'étoient pas produites par une éclipse, puisque les plus grandes éclipses ne causent de ténebres que pendant quatre ou cinq minutes. 3°. Quand l'éclipse parut à la Chine, il n'étoit pas jour à Jérusalem. 4°. L'éclipse se fit le jeudi matin, & les ténebres le vendredi après midi. 5°. L'éclipse arriva le dernier jour du troisieme mois des Chinois, c'est-à-dire le dernier jour du second mois judaïque ; & les ténebres à la pâque que les Juifs célebrent au milieu de leur premier mois. 6°. L'éclipse de la Chine arriva le 10 Mai, tems où la pâque ordinaire des Juifs ne fut jamais célebrée. 7°. Il n'est pas même certain qu'il y ait eu dans la Chine l'an 32 de J. C. une telle éclipse. Cassini assure qu'après avoir calculé exactement, il a trouvé que la plûpart des éclipses dont les Chinois parlent, ne peuvent être arrivées dans le tems qu'ils ont marqué, & le P. Couplet lui-même convient qu'ils ont inséré dans leurs fastes un grand nombre de fausses éclipses. Un chinois nommé Yamquemsiam, dans sa réponse à l'apologie pour la religion chrétienne, publiée par les Jésuites à la Chine, dit positivement que cette prétendue éclipse n'est marquée dans aucune histoire de la Chine. 8°. Enfin si l'éclipse qu'on vit à la Chine au mois d'Avril de l'an 32 de J. C. arriva naturellement, elle ne peut avoir aucun rapport avec les ténebres de la passion qui étoient surnaturelles ; & si au contraire elle étoit contre le cours régulier de la nature, le plus habile mathématicien de l'Europe entreprendroit en vain de la calculer.

TFUOI

S. m. (Porc. chin.) nom chinois d'une espece particuliere de vernis qu'ils mettent à la porcelaine, pour lui donner un fonds violet, & y appliquer de l'or par-dessus. Leur ancienne méthode étoit de mêler l'or avec le vernis ordinaire, & d'y ajouter du bleu, ou de la poudre d'une agathe grossiere calcinée, qu'on trouve en abondance sur les bords de leurs rivieres ; mais ils ont remarqué depuis que le vernis brun, qu'ils nomment tsekin, réussit beaucoup mieux ; le bleu se change en violet, & l'or s'y attache parfaitement. Les Chinois vernissent encore leur porcelaine d'une maniere variée, en la vernissant de blanc intérieurement, & extérieurement d'une couleur brune avec beaucoup d'or. Enfin ils diversifient les nuances de la même couleur extérieurement, en faisant sur la porcelaine plus ou moins de couches du même vernis. Observations sur les coutumes de l'Asie. (D.J.)

THE

L'arbrisseau de la Chine qui porte le thé differe peu de celui du Japon ; il s'éleve à la hauteur de trois, de quatre ou de cinq piés tout-au-plus ; il est touffu & garni de quantité de rameaux. Ses feuilles sont d'un verd foncé, pointues, longues d'un pouce, larges de cinq lignes, dentelées à leur bord en maniere de scie ; ses fleurs sont en grand nombre, semblables à celles du rosier sauvage, composées de six pétales blanchâtres ou pâles, portées sur un calice partagé en six petits quartiers ou petites feuilles rondes, obtuses, & qui ne tombent pas. Le centre de ces fleurs est occupé par un nombreux amas d'étamines, environ deux cent, jaunâtres. Le pistil se change en un fruit sphérique tantôt à trois angles & à trois capsules, souvent à une seule. Chaque capsule renferme une graine qui ressemble à une aveline par sa figure & sa grosseur, couverte d'une coque mince, lisse, roussâtre, excepté la base qui est blanchâtre. Cette graine contient une amande blanchâtre, huileuse, couverte d'une pellicule mince & grise, d'un goût douçâtre d'abord, mais ensuite amer, excitant des envies de vomir, & enfin brûlant & fort desséchant. Ses racines sont minces, fibreuses & répandues sur la surface de la terre. On cultive beaucoup cette plante à la Chine ; elle se plaît dans les plaines tempérées & exposées au soleil, & non dans des terres sablonneuses ou trop grasses. On apporte beaucoup de soin & d'attention pour le thé de l'empereur de la Chine, comme pour celui de l'empereur du Japon, on fait un choix scrupuleux de ses feuilles dans la saison convenable. On cueille les premieres qui paroissent au sommet des plus tendres rameaux ; les autres feuilles sont d'un prix médiocre. On les seche toutes à l'ombre, & on les garde sous le nom de thé impérial ; parmi ces feuilles, on sépare encore celles qui sont plus petites de celles qui sont plus grandes ; car le prix varie selon la grandeur des feuilles, plus elles sont grandes, plus elles sont cheres. Le thé roux, que l'on appelle thé bohéa, est celui qui a été plus froissé & plus rôti : c'est de-là que vient la diversité de la couleur & du goût. Les Chinois, dont nous suivons la méthode, versent de l'eau bouillante sur les feuilles entieres de thé que l'on a mises dans un vaisseau destiné à cet usage, & ils en tirent la teinture ; ils y mêlent un peu d'eau claire pour en tempérer l'amertume & la rendre plus agréable, ils la boivent chaude. Le plus souvent en bûvant cette teinture, ils tiennent du sucre dans leur bouche, ce que font rarement les Japonois ; ensuite ils versent de l'eau une seconde fois, & ils en tirent une nouvelle teinture qui est plus foible que la premiere ; après cela ils jettent les feuilles. Les Chinois & les Japonois attribuent au thé des vertus merveilleuses, comme il arrive à tous ceux qui ont éprouvé quelque soulagement ou quelque avantage d'un remede agréable ; il est du-moins sûr que dans nos pays, si l'on reçoit quelque utilité de cette boisson, on doit principalement la rapporter à l'eau chaude. Les parties volatiles du thé qui y sont répandues, peuvent encore contribuer à atténuer & résoudre la lymphe quand elle est trop épaisse, & à exciter davantage la transpiration ; mais en même tems l'usage immodéré de cette feuille infusée perpétuellement dans de l'eau chaude, relâche les fibres, affoiblit l'estomac, attaque les nerfs, & en produit le tremblement ; desorte que le meilleur, pour la conservation de la santé, est d'en user en qualité de remede, & non de boisson agréable, parce qu'il est ensuite très-difficile de s'en priver. Il faut bien que cette difficulté soit grande, puisqu'il se débite actuellement en Europe par les diverses compagnies environ huit à dix millions de livres de thé par an, tant la consommation de cette feuille étrangere est considérable. (D.J.)

TIBE ou THIBET

(Géog. mod.) vaste pays d'Asie, qui nous est très-peu connu ; on le divise en deux parties, dont l'une s'appelle le petit, & l'autre le grand Tibet. Le petit Tibet est à peu de journées de Caschemire : il s'étend du septentrion vers le couchant, & s'appelle Baltistan. Ses habitans & les princes qui le gouvernent sont mahométans, & tributaires du Mogol. Le grand Tibet qu'on nomme aussi Boutan, s'étend du septentrion vers le levant, & commence au haut d'une affreuse montagne, nommée Kaniel, toute couverte de neige ; cependant la route est assez fréquentée par les Caravanes qui y vont tous les ans chercher des laines. Son chef-lieu nommé Ladak, où réside le roi, n'est qu'une forteresse, située entre deux montagnes. Dans ces provinces montueuses, tout le trafic se fait par l'échange des denrées. Les premieres peuplades qu'on rencontre, sont mahométanes ; les autres sont habitées par des payens, mais moins superstitieux qu'on ne l'est dans plusieurs contrées idolâtres. Les religieux des Tibétins se nomment lamas. Ils sont vêtus d'un habit particulier, différent de ceux que portent les personnes du siecle ; ils ne tressent point leurs cheveux, & ne portent point de pendans d'oreilles comme les autres ; mais ils ont une bousane, & ils sont obligés à garder un célibat perpétuel. Leur emploi est d'étudier les livres de la loi, qui sont écrits en une langue & en des caracteres différens de la langue ordinaire. Ils récitent certaines prieres en maniere de choeur ; ce sont eux qui font les cérémonies, qui présentent les offrandes dans le temple, & qui y entretiennent des lampes allumées. Ils offrent à Dieu, du blé, de l'orge, de la pâte & de l'eau dans de petits vases fort propres. Les lamas sont dans une grande vénération ; ils vivent d'ordinaire en communauté, ils ont des supérieurs locaux, & outre cela un pontife général, que le roi même traite avec beaucoup de respect. Ce grand pontife qu'on nomme dalaï-lama, habite Lassa, qui est le plus beau des pagodes qu'aient les Tibétins ; c'est dans ce pagode bâti sur la montagne de Poutala, que le grand lama reçoit les adorations nonseulement des gens du pays, mais d'une partie de l'Indoustan. Le climat du grand & du petit Tibet est fort rude, & la cime des montagnes toujours couverte de neige. La terre ne produit que du blé & de l'orge. Les habitans n'usent que des étoffes de laine pour leurs vêtemens ; leurs maisons sont petites, étroites, & faites sans art. Il y a encore un troisieme pays du nom de Tibet, dont la capitale se nomme Rassa ; ce troisieme Tibet n'est pas fort éloigné de la Chine, & se trouve plus exposé que les deux autres aux incursions des Tartares qui sont limitrophes. (D.J.)

TIEN ou TYEN

s. m. (Hist. mod. Relig.) ce mot signifie en langue chinoise le ciel. Les lettrés chinois désignent sous ce nom l'Etre suprême, créateur & conservateur de l'Univers. Les Chinois de la même secte des lettrés, désignent encore la divinité sous le nom de cham-ti, ou chang-ti, ce qui signifie souverain ou empereur ; ces dénominations donnerent lieu à de grandes contestations entre les missionnaires jésuites & les mandarins qui sont de la secte des lettrés : les premiers ne voulurent jamais admettre le nom de tien, que les lettrés donnoient à la divinité, parce qu'ils les accusoient d'athéïsme, ou du moins de rendre un culte d'idolatrie au ciel matériel & visible. Ils vouloient que l'on donnât à Dieu le nom de tientchu, seigneur du ciel. L'empereur Canghi, dans la vue de calmer les soupçons & les scrupules des missionnaires, qu'il aimoit, donna un édit ou déclaration solemnelle, qu'il fit publier dans tout son empire, par laquelle il faisoit connoître que ce n'étoit point au ciel matériel que l'on offroit des sacrifices, & à qui l'on adressoit ses voeux ; que c'étoit uniquement au souverain maître des cieux à qui l'on rendoit un culte d'adoration, & que par le nom de chang-ti, on ne prétendoit désigner que l'Etre suprême. L'empereur, non content de cette déclaration, la fit souscrire & confirmer par un grand nombre des mandarins les plus distingués de l'empire, & par les plus habiles d'entre les lettrés ; ils furent très-surpris d'apprendre que les Européens les eussent soupçonnés d'adorer un être inanimé & matériel, tel que le ciel visible ; ils déclarerent donc de la maniere la plus authentique, que par le mot tyen, ainsi que par celui de chang-ti, ils entendoient le Seigneur suprême du ciel, le principe de toutes choses, le dispensateur de tous les biens, dont la providence, l'omniscience, & la bonté, nous donnent tout ce que nous possédons. Par une fatalité incompréhensible, des déclarations si formelles n'ont jamais pu rassurer les consciences timorées des missionnaires ; ils crurent que l'empereur & les lettrés ne s'étoient expliqués de cette façon, que par une condescendance & par une foiblesse à laquelle rien ne pouvoit pourtant les obliger ; ils persisterent à les soupçonner d'athéïsme & d'idolatrie, quelqu'incompatible que la chose paroisse ; & ils refuserent constamment de se servir des mots de tyen & de chang-ti, pour désigner l'Etre suprême, aimant mieux se persuader que les lettrés ne croyoient point intérieurement ce qu'ils professoient de bouche, & les accusant de quelques restrictions mentales qui, comme on sait, ont été authorisées en Europe, par quelques théologiens connus des missionnaires. Voyez l'histoire de la Chine du R. P. du Halde.

TITRE

L'empereur de la Chine, parmi ses titres, prend celui de tien-su, c'est-à-dire, fils du ciel. On observe que les Orientaux aiment les titres à l'excès. Un simple gouverneur de Schiras, par exemple, après une pompeuse énumération de qualités, seigneuries, &c. ajoute les titres de fleur de politesse, muscade de consolation & de délices, &c.

TONG-CHU
S. m. (Hist. nat. Botan. exot.) arbre de la Chine dont on tire une liqueur qui approche du vernis. Quand on le voit de loin, disent nos missionnaires, on le prend pour un vrai noyer, tant il lui est semblable, soit pour la forme & la couleur de l'écorce, soit par la largeur & la couleur des feuilles, soit par la figure & la disposition des noix. Ces noix ne sont pleines que d'une huile un peu épaisse, mêlée avec une pulpe huileuse qu'on pressure ensuite pour ne pas perdre la plus grande partie de la liqueur. Pour la mettre en oeuvre on la fait cuire avec de la litharge, & l'on y mêle, si l'on veut, de la couleur ; souvent on l'applique sans mêlange sur le bois qu'elle défend de la pluie. On l'applique aussi sans mêlange sur les carreaux qui forment le plancher d'une chambre ; ils deviennent luisans ; & pourvu qu'on ait soin de les laver de-tems-en-tems, ils conservent leur lustre. C'est ainsi que sont faits les appartemens de l'empereur chinois & des grands de l'empire.
Mais si on veut faire un ouvrage achevé ; s'il s'agit, par exemple, d'orner une chambre, un cabinet, on couvre les colonnes & la boiserie de filasse, de chaux, ou d'autres matieres semblables préparées en pâte. On laisse sécher le tout jusqu'à un certain degré ; on mêle ensuite dans l'huile telle couleur que l'on veut ; & après l'avoir fait cuire à l'ordinaire, on l'applique avec des brosses, suivant le dessein qu'on s'est formé. On dore quelquefois les moulures, les ouvrages de sculpture, & tout ce qui est relevé en bosse ; mais sans le secours de la dorure, l'éclat & le lustre de ces ouvrages ne cedent guere à celui du vernis que les Chinois nomment tsi, parce qu'il découle du tsi-chu. Voyez TSI-CHU. (D.J.)

TONG-EU
S. m. (Hist. nat.) ce mot signifie en chinois tymbale de cuivre ; on le donne à la Chine à une montagne située dans la province de Quey-chew, qui fait un bruit considérable dans de certaines saisons, sur-tout à l'approche de la pluie.

TONG-HOA-FANG
S. m. (Hist. nat. Ornithol.) c'est le nom que les Chinois donnent à un petit oiseau dont le bec est rouge, & dont le plumage est des couleurs les plus vives & les plus variées ; suivant les Chinois cet oiseau est produit par la fleur appellée tong-hoa, à qui il ressemble par ses couleurs, & à laquelle l'oiseau ne peut survivre. Cette fleur croît, dit-on, dans la province de Se-chouen ; mais on croit qu'elle est fabuleuse, ainsi que l'oiseau qu'elle produit.

TONG-TSAO
S. m. (Hist. nat. Botan. exot.) arbrisseau de la Chine qui s'éleve à la hauteur de quatre ou cinq piés. Ses feuilles ressemblent à celles du ricin, ou palma Christi. Le milieu de son tronc est rempli d'une moëlle blanche légere, moins serrée que la chair du melon, & moins spongieuse que la moëlle du sureau. On cuit cette moëlle, & l'on en fait un rob qui est doux, agréable, & qu'on mêle avec des fruits pour en relever le goût.
La tige du tong-tsao est divisée comme le bambou, par divers noeuds qui naissent entre deux des tuyaux de la longueur d'un pié. Ces tuyaux contiennent aussi de la moëlle dont on fait le même usage que de celle du tronc. (D.J.)

TOUANSE
S. f. (Soierie) étoffe de soie qui vient de la Chine. C'est une espece de satin, plus fort mais moins lustré que celui de France. Il y en a d'unis, d'autres à fleurs ou à figures, & d'autres encore avec des oiseaux, des arbres & des nuages. (D.J.)

TOUR DE PORCELAINE

(Hist. de la Chine) cette fameuse tour est de figure octogone, large d'environ quarante piés, desorte que chaque face en a quinze. Elle est entourée par-dehors d'un mur de même figure, éloigné de deux toises & demie, & portant à une médiocre hauteur un toit couvert de tuiles vernissées ; ce toit paroît naître du corps de la tour, & forme au-dessous une galerie assez propre.

La tour a neuf étages dont chacun est orné d'une corniche de trois piés à la naissance des fenêtres, & distingué par des toits semblables à celui de la galerie, à cela près qu'ils ont beaucoup moins de saillie, parce qu'ils ne sont pas soutenus d'un second mur ; ils deviennent même beaucoup plus petits, à mesure que la tour s'éleve & se rétrecit.

Le mur a du-moins sur le rez-de-chaussée douze piés d'épaisseur, & plus de huit & demi par le haut. Il est incrusté de porcelaines posées de champ ; la pluie & la poussiere en ont diminué la beauté ; cependant il en reste encore assez pour faire juger que c'est en effet de la porcelaine quoique grossiere ; car il y a apparence que la brique, depuis trois cent ans que cet ouvrage dure, n'auroit pas conservé le même éclat.

L'escalier qu'on a pratiqué en-dedans, est petit & incommode, parce que les degrés en sont extrêmement hauts ; chaque étage est formé par de grosses poutres mises en-travers, qui portent un plancher, & qui forment une chambre dont le lambris est enrichi de diverses peintures, si néanmoins les peintures de la Chine sont capables d'enrichir un appartement.

Les murailles des étages supérieurs sont percées d'une infinité de petites niches qu'on a remplis d'idoles en bas-relief, ce qui fait une espece de marquetage très-propre. Tout l'ouvrage est doré, & paroît de marbre ou de pierre ciselée ; mais je crois que ce n'est en effet qu'une brique moulée & posée de champ ; car les Chinois ont une adresse merveilleuse pour imprimer toute sorte d'ornemens dans leurs briques, dont la terre fine & bien sassée est plus propre que la nôtre à prendre les figures du moule.

Le premier étage est le plus élevé, mais les autres sont entr'eux d'une égale distance. On y compte cent quatre-vingt-dix marches presque toutes de dix bons pouces, ce qui fait cent cinquante-huit piés ; si l'on y joint la hauteur du massif, celle du neuvieme étage qui n'a point de degré, & le couronnement, on trouvera que la tour est élevée sur le rez-de-chaussée de plus de deux cent piés.

Le comble n'est pas une des moindres beautés de cette tour : c'est un gros mât qui prend au plancher du huitieme étage, & qui s'éleve plus de trente piés en-dehors. Il paroît engagé dans une large bande de fer de la même hauteur, tournée en volute, & éloignée de plusieurs piés de l'arbre, desorte qu'elle forme en l'air une espece de cône vuide & percé à jour, sur la pointe duquel on a posé un globe doré d'une grosseur extraordinaire. Voilà ce que les Chinois appellent la tour de porcelaine, & que quelques européens nommeroient peut-être la tour de brique. Quoi qu'il en soit de sa matiere, c'est assurément l'ouvrage le mieux entendu, le plus solide, & le plus magnifique qui soit dans l'orient, à ce que nous assurent les RR. PP. Jésuites. (D.J.)

TSE-KIN

S. m. (Porcelaine de la Chine) espece de vernis qu'on met à la Chine sur la porcelaine pour lui donner une couleur de caffé ou de feuilles mortes. Pour faire ce vernis, on prend de la terre jaune commune, on lui donne la même façon qu'au pétunse ; & quand cette terre est préparée, on n'en emploie que la matiere la plus déliée qu'on jette dans de l'eau, dont on forme une espece de colle aussi liquide que le vernis ordinaire appellé pé-yéon, qui se fait de quartiers de roches. Ces deux vernis, le tse-kin & le pé-yéon se mêlent ensemble, & pour cela ils doivent être également liquides. On en fait l'épreuve en plongeant le pétunse dans l'un & dans l'autre vernis. Si chacun de ces vernis pénétre son pétunse, on les juge propres à s'incorporer ensemble. On fait aussi entrer dans le tse-kin du vernis ou de l'huile de chaux & de cendres de fougere préparées, de la même liquidité que le pé-yéon ; mais on mêle plus ou moins de ces deux vernis avec le tse-kin, selon que l'on veut que le tsekin soit plus clair ou plus foncé : c'est ce qu'on peut connoître par divers essais ; par exemple, on mêlera deux tasses de la liqueur tsekin avec huit tasses du pé-yéon, puis sur quatre tasses de cette mixtion de tsekin & de pé-yéon, on mettra une tasse de vernis fait de chaux & de fougere. Coutume d'Asie. (D.J.)

TSE-SONG
S. m. (Hist. nat. Botan. exot.) nom chinois d'un arbre qui tient du cyprès & du genievre. Le tronc qui a environ un pié & demi de circuit, pousse des branches qui se partagent en une infinité d'autres, & forment un buisson verd, épais & touffu ; ses feuilles sont longues, étroites, piquantes, disposées le long des rameaux par files, tantôt au nombre de cinq, & tantôt au nombre de six. Les rameaux qui sont couverts de ces feuilles longues, se trouvent principalement en-dessous & au-bas des branches, tout le haut & le dessus n'étant que cyprès. L'écorce de cet arbre est un peu raboteuse, d'un gris-brun tirant sur le rouge en certains endroits ; le bois est d'un blanc rougeâtre, semblable à celui de genievre, ayant quelque chose de résineux ; ses feuilles, outre l'odeur d'un cyprès, sont d'un goût fort amer mêlé de quelque âcreté. Ses fruits sont verds, ronds & un peu plus gros que les baies de genievre, d'un verd olivâtre & d'une odeur forte ; ils sont attachés aux branches par de longs pédicules ; ils contiennent deux grains roussâtres en forme de petits coeurs, & durs comme les grains de raisin. (D.J.)

TSI-CHU
S. m. (Hist. nat. Botan.) c'est ainsi que les Chinois nomment l'arbre qui leur fournit la liqueur dont ils font les vernis si estimés par les Européens. Ce mot en chinois signifie l'arbre à l'huile, nom qui lui a été donné à cause de la liqueur semblable à de l'huile, qui en découle par les incisions qu'on lui fait ; elle tombe peu-à-peu comme la térébenthine des pins ; mais l'arbre en donne une plus grande quantité quand on y fait des incisions ; cependant elles le font mourir en peu de tems. On fait bouillir cette liqueur pour lui donner de la consistance. Les émanations qui partent de cette liqueur, qui est le vernis de la Chine, sont très-dangereuses ; les hommes qui s'occupent à la recueillir, prennent les plus grandes précautions pour s'empêcher de les recevoir, soit par la respiration, soit dans les yeux, ils prennent des précautions même pour que la liqueur ne tombe point sur leurs mains, malgré cela ils sont sujets à des inflammations des yeux, à des ulceres & quelquefois à des maladies funestes.

TSIN-SE
S. m. (Hist. mod.) c'est ainsi que l'on nomme à la Chine les lettrés du troisieme ordre ; grade qui répond au docteur de nos universités ; on n'y parvient qu'après un examen qui se fait à Pékin, dans le palais de l'empereur, qui préside en personne à l'assemblée, & qui donne souvent lui - même le sujet sur lequel les candidats doivent composer. Cet examen ne se fait que tous les trois ans, & l'on n'admet au doctorat qu'un petit nombre de kiu-gins, ou lettrés du second ordre. La réception se fait avec une pompe extraordinaire ; chacun de ceux qui ont été reçus docteurs, reçoit de l'empereur une coupe d'argent, un parasol de soie bleue, & une chaise très-ornée pour se faire porter. Les noms des nouveaux docteurs sont inscrits sur de grands tableaux qu'on expose dans la place publique. Dès qu'ils sont admis, on s'empresse d'aller instruire leurs familles de l'honneur qu'elles ont reçu ; ces couriers sont très-bien récompensés ; les villes où les docteurs sont nés, prennent part à la gloire de leurs citoyens, & célebrent cet événement par de très-grandes réjouissances. Les noms des docteurs s'inscrivent dans un régistre particulier, & c'est parmi eux que l'on choisit les personnes qui doivent occuper les premieres charges de l'empire ; il n'est point surprenant qu'un état administré par des hommes qui ont consacré leur tems à l'étude de la morale, des loix & de la philosophie, surpasse tous les autres par la sagesse de son gouvernement.

TSONG-MING
(Géog. mod.) île de la Chine, dans la province de Kiangnang, dont elle n'est séparée à l'ouest que par un bras de mer, qui n'a que 5 à 6 lieues.
Cette île n'étoit anciennement qu'un pays sauvage & désert, tout couvert de roseaux. On y reléguoit les bandits & les scélérats, dont on vouloit purger l'empire. Les premiers qu'on y débarqua se trouverent dans la nécessité, ou de périr par la faim, ou de tirer leurs alimens du sein de la terre. L'envie de vivre les rendit actifs. Ils défricherent cette terre inculte ; ils en arracherent les plantes inutiles ; ils semerent le peu de grains qu'ils avoient apporté ; & ils ne furent pas long-tems sans recueillir le fruit de leurs travaux. Au bout de quelques années une partie du terroir qu'ils avoient cultivé, devint si fertile, qu'elle leur fournit abondamment de quoi vivre.
Dans la suite des tems, plusieurs familles chinoises, qui avoient de la peine à subsister dans le continent, se transporterent dans l'île, & sortirent de l'indigence.
L'air du pays est assez tempéré, parce que sa chaleur excessive est modérée par des pluies qui tombent en abondance, surtout au milieu de l'été. Toute la campagne est aujourd'hui semée de villages & de maisons. La volaille y abonde, ainsi que le riz, malgré la difficulté de sa culture. On donne à cette île 20 lieues de long, & 5 à 6 de large. Elle est située sous le 33 degré de latitude nord. (D.J.)

TSONG-TU
S. m. (Hist. mod.) ce mot est chinois, on le donne aux vice-rois qui commandent à deux ou trois provinces, au-lieu que les vice-rois ordinaires, qui n'ont qu'une seule province dans leur district, se nomment Tu-yen. Les Européens disent som-tout ou som-tok par corruption.

VEN PI
S. m. (Hist. mod.) nom d'une montagne de la Chine, située dans la province de Quey-Chen, au midi de la capitale, appellée Quey yang fu ; elle a, dit-on, exactement la forme d'un cone isocele.

VAISSEAUX CHINOIS

(Marine de la Chine) les vaisseaux chinois pour naviger sur mer, & qui different de leurs bateaux & de leurs barques, sont appellés soma ou sommes par les Portugais. Ces vaisseaux ne peuvent pas se comparer aux nôtres ; les plus gros ne sont que de 250 à 300 tonneaux de port ; ce ne sont, à proprement parler, que des barques plates à deux mâts ; ils n'ont guere que 80 à 90 piés de longueur. La proue coupée & sans éperon, est relevée en-haut de deux especes d'aîlerons en forme de corne, qui font une figure assez bizarre ; la poupe est ouverte en-dehors par le milieu, afin que le gouvernail y soit à couvert des coups de mer. Ce gouvernail qui est large de cinq à six piés, peut s'élever & s'abaisser par le moyen d'un cable qui le soutient sur la poupe. Ces vaisseaux n'ont ni artimon, ni beaupré, ni mât de hune. Toute leur mâture consiste dans le grand mât & mât de misaine, auxquels ils ajoutent quelquefois un fort petit mât de perroquet, qui n'est pas d'un grand secours. Le grand mât est placé assez près du mât de misaine, qui est fort sur l'avant. La proportion de l'une à l'autre est communément comme 2 à 3, & celle du grand mât au vaisseau ne va jamais au-dessous, étant ordinairement plus des deux tiers de toute la longueur du vaisseau. Leurs voiles sont faites de nattes de bambou, ou d'une espece de cannes communes à la Chine, lesquelles se divisent par feuilles en forme de tablettes, arrêtées dans chaque jointure par des perches qui sont aussi de bambou. En-haut & en-bas sont deux pieces de bois : celle d'en-haut sert de vergue : celle d'en-bas faite en forme de planche, & large d'un pié & davantage, sur cinq à six pouces d'épaisseur, retient la voile lorsqu'on veut la hisser, ou qu'on veut la ramasser. Ces sortes de bâtimens ne sont nullement bons voiliers ; ils tiennent cependant mieux le vent que les nôtres : ce qui vient de la roideur de leurs voiles qui ne cedent point au vent ; mais aussi comme la construction n'en est pas avantageuse, ils perdent à la dérive l'avantage qu'ils ont sur nous en ce point. Ils ne calfatent point leurs vaisseaux avec du gaudron, comme on fait en Europe. Leur calfas est fait d'une espece de gomme particuliere, & il est si bon qu'un seul puits ou deux à fond de cale du vaisseau suffit pour le tenir sec. Jusqu'ici ils n'ont eu aucune connoissance de la pompe. Leurs ancres ne sont point de fer comme les nôtres ; elles sont d'un bois dur & pesant, qu'ils appellent bois de fer. Ils prétendent que ces ancres valent beaucoup mieux que celles de fer, parce que, disent-ils, celles-ci sont sujettes à se fausser ; ce qui n'arrive pas à celles de bois qu'ils emploient ; cependant pour l'ordinaire elles sont armées de fer aux deux extrêmités. Les Chinois n'ont sur leur bord ni pilote, ni maître de manoeuvre ; ce sont les seuls timoniers qui conduisent le vaisseau, & qui commandent la manoeuvre ; ils sont néanmoins assez bons manoeuvriers, mais très-mauvais pilotes en haute mer. Ils mettent le cap sur le rumb qu'ils croyent devoir faire, & sans se mettre en peine des élans du vaisseau, ils courent ainsi comme ils le jugent à-propos. Cette négligence vient en partie de ce qu'ils ne font pas de voyages de long cours. Mais le lecteur sera bien aise de trouver ici la description détaillée d'un grand vaisseau chinois, faite par cinq missionnaires jésuites pendant leur traverse de Siam à Canton en 1687. Sa mâture. Cette somme qu'ils monterent, suivant la maniere de compter qui a cours parmi les portugais des Indes, étoit du port de 1900 pics : ce qui à raison de 100 catis ou 125 livres par pic, revient à près de 120 tonneaux ; la pesanteur d'un tonneau est évaluée à deux mille livres. Le gabarit en étoit assez beau, à la reserve de la proue qui étoit coupée, plate & sans éperon. Sa mâture étoit différente de celle de nos vaisseaux, par la disposition, par le nombre & par la force des mâts ; son grand mât étoit placé, ou peu s'en falloit, au lieu où nous plaçons notre mât de misaine, desorte que ces deux mâts étoient assez proche l'un de l'autre. Ils avoient pour étai & pour haubans un simple cordage, qui se transportoit de bas-bord à tribord, pour être toujours amarré audessus du vent. Elle avoit un beaupré & un artimon qui étoient rangés à bas-bord. Au reste ces trois derniers mâts étoient fort petits, & méritoient à peine ce nom. Mais en récompense le grand mât étoit extrêmement gros par rapport à la somme, & pour le fortifier encore davantage, il étoit saisi par deux jumelles qui le prenoient depuis la carlingue jusqu'audessus du second pont. Deux pieces de bois plates fortement chevillées à la tête du grand mât, & dont les extrêmités alloient se réunir sept ou huit piés audessus de cette tête, tenoient lieu de mât de hune. Sa voilure. Pour ce qui est de la voilure, elle consistoit en deux voiles quarrées faites de nattes, savoir la grande voile & la misaine. La premiere avoit plus de 45 piés de hauteur sur 28 ou 30 de largeur ; la seconde étoit proportionnée au mât qui la portoit. Elles étoient garnies des deux côtés de plusieurs rangs de

bambous, couchés sur la largeur de la voile, à un pié près les uns des autres en-dehors, & beaucoup moins serrés du côté des mâts, dans lesquels elles étoient enfilées par le moyen de plusieurs chapelets, qui prenoient environ le quart de la largeur de la voile, en commençant au côté qui étoit sans écoute, desorte que les mâts les coupoient en deux parties fort inégales, laissant plus des trois quarts de la voile du côté de l'écoute, ce qui lui donnoit le moyen de tourner sur son mât comme sur un pivot, sur lequel elle pouvoit parcourir sans obstacle du côté de la poupe au moins 26 rumbs, quand il falloit revirer de bord, portant ainsi tantôt sur le mât, & tantôt y étant seulement attachée par les chapelets. Les vergues y servoient de ralingue par le haut ; un gros rouleau de bois égal en grosseur à la vergue, faisoit le même office par le bas ; ce rouleau servoit à tenir la voile tendue ; & afin qu'il ne la déchirât pas, il étoit soutenu en deux endroits par deux ais, qui étoient suspendus chacun par deux amarres, lesquels descendoient du haut du mât à cet effet. Chacune de ces voiles n'avoit qu'une écoute, un couet, & ce que les Portugais nomment aragnée, qui est une longue suite de petites manoeuvres qui prennent le bord de la voile depuis le haut jusqu'au bas, à un ou deux piés de distance les unes des autres, & dont toutes les extrêmités s'amarroient sur l'écoute, où elles faisoient un gros noeud. Sa manoeuvre. Ces sortes de voiles se plient & se déplient comme nos paravents. Quand on vouloit hisser la grande voile, on se servoit de deux virevaux & de trois drisses, qui passoient sur trois rouets de poulies enchâssées dans la tête du grand mât. Quand il est question de l'amener, ils y enfonçoient deux crocs de fer, & après avoir largué les drisses, ils en serroient les différens pans à diverses reprises, en halant avec force sur les crocs. Inconvénient de cette manoeuvre. Ces manoeuvres sont rudes, & emportent beaucoup de tems. Aussi les Chinois, pour s'en épargner la peine, laissoient battre leur voile durant le calme. Il est aisé de voir que le poids énorme de cette voile joint à celui du vent qui agissoit sur le mât, comme sur un levier, eût dû faire plonger dans la mer toute la proue, si les Chinois n'avoient prévenu dans l'arrimage cet inconvénient en chargeant beaucoup plus l'arriere que l'avant, pour contrebalancer la force du vent. De-là vient que quand on étoit à l'ancre, la proue étoit toute hors de l'eau, tandis que la poupe y paroissoit fort enfoncée. Ils tirent cet avantage de la grandeur de cette voile & de la situation sur l'avant, qu'ils font un grand chemin de vent arriere ; mais en échange, de vent largue & de bouline, ils ne peuvent tenir, & ne font que dériver, sans parler du danger où ils sont de virer, quand ils se laissent surprendre d'un coup de vent. Dans le beau tems, on portoit outre une civadiere, un hunier, un grand coutelas qui se mettoit au côté de la voile, laquelle étoit sans écoute, des bonnettes & une voile quarrée à l'artimon. Toutes ces voiles étoient de toiles de coton. Disposition de la poupe. La poupe étoit fendue par le milieu, pour faire place au gouvernail dans une espece de chambre qui le mettoit à couvert des coups de mer dans le gros tems. Cette chambre étoit formée par les deux côtés de la poupe, qui laissant une large ouverture en-dehors, se rapprochoient peu-à-peu en-dedans, où ils faisoient un angle rentrant dont la pointe étoit coupée, pour donner au jeu du gouvernail toute la liberté. Du gouvernail. Ce gouvernail étoit suspendu par deux cables, dont les extrêmités étoient roulées sur un vireveau placé sur la dunete, afin de le baisser & de le lever à-propos. Deux autres cables, qui après avoir passé par-dessous le vaisseau, venoient remonter par la proue à l'avant, où on les bandoit à l'aide d'un virevau, quand ils étoient relâchés, tenoient la place des gonds qui attachent les nôtres à l'estambord. Il y avoit une barre de sept à huit piés de long sans manivelle & sans poulie, pour augmenter la force du timonier. Quatre manoeuvres attachées deux à chaque bord du vaisseau, & dont une de chaque côté faisoit quelques tours sur le bout de la barre, servoient au timonnier à le tenir en état. Inconvénient de ce gouvernail. Un gouvernail de cette maniere ne se peut faire sentir que foiblement à un vaisseau, non-seulement parce que les cables, par le moyen desquels il lui communique son mouvement, prêtent beaucoup & s'allongent aisément, mais principalement à cause des élans continuels qu'ils lui donnent par le trémoussement où il est sans-cesse ; d'où naît un autre inconvénient, qui est qu'on a toutes les peines du monde à tenir constamment le même rumb dans cette agitation continuelle. De la boussole. Le pilote ne se servoit point de compas de marine ; il régloit sa route avec de simples boussoles, dont le limbe extérieur de la boîte étoit partagé en vingt-quatre parties égales, qui marquoient les rumbs de vent ; elles étoient placées sur une couche de sable, qui servoit bien moins à les asseoir mollement & à les garantir des secousses du vaisseau (dont l'agitation ne laissoit pas de faire perdre à tout

moment l'équilibre aux aiguilles), qu'à porter les bâtons des pastilles dont on les parfumoit sans-cesse. Ce n'étoit pas le seul régal que la superstition chinoise faisoit à ces boussoles, qu'ils regardoient comme les guides assûrés de leur voyage, ils en venoient jusqu'à ce point d'aveuglement, que de leur offrir des viandes en sacrifice. Le pilote avoit grand soin sur-tout de bien garnir son habitacle de clous : ce qui fait connoître combien cette nation est peu entendue en fait de marine. Les Chinois, dit-on, ont été les premiers inventeurs de la boussole ; mais si cela est, comme on l'assure, il faut qu'ils aient bien peu profité de leur invention. Ils mettoient le cap au rumb où ils vouloient porter, par le moyen d'un filet de soie, qui coupoit la surface extérieure de la boussole en deux parties égales du nord au sud : ce qu'ils pratiquoient en deux manieres différentes ; par exemple pour porter au nord-est, ils mettoient ce rumb parallele à la quille du vaisseau, & détournoient ensuite le vaisseau jusqu'à ce que l'aiguille fût parallele au filet, ou bien, ce qui revient au même, mettant le filet parallele à la quille, ils faisoient porter l'aiguille sur le nord-ouest. L'aiguille de la plus grande de ces boussoles n'avoit pas plus de trois pouces de longueur. Elles avoient toutes été faites à Nangazaqui : un bout étoit terminé par une espece de fleur de lys, & l'autre par un trident. Du fond de cale. Le fond de cale étoit partagé en cinq ou six grandes soutes séparées les unes des autres par de fortes cloisons de bois. Pour toute pompe, il y avoit un puits au pié du grand mât, d'où sans autre artifice, on tiroit l'eau avec des seaux. Quoique les mers fussent extrêmement hautes & la somme excessivement chargée, cependant par la force de ses membrures & la bonté de son calfat, elle ne fit presque point d'eau. Composition du calfat. Ce calfat est une espece de composition de chaux, d'une espece de résine qui découle d'un arbre nommé tong-yeon, & de filasse de bambous. La chaux en est la base ; & quand tout est sec, on diroit que ce n'est que de la chaux pure & sans aucun mêlange. Outre que le bâtiment en est beaucoup plus propre, on ne sent point, comme dans nos vaisseaux, cette odeur de gaudron insupportable à quiconque n'y est point accoutumé ; mais il y a encore en cela un avantage plus considérable, c'est que par-là ils se garantissent des accidens du feu, auquel notre brai de gaudron expose nos vaisseaux. Descript. de la Chine par le P. du Halde. (D.J.)

VANG
S. m. (Hist. mod.) ce mot signifie petit roi ou roitelet : l'empereur de la Chine le confere aux chefs ou kans des Tartares monguls qui sont soumis à son obéissance, & à qui il ne permet point de prendre le titre de kan, qu'il se réserve ; ces vangs ont sous eux des peït-se & des kong, dont les titres répondent à ceux de ducs & de comtes parmi nous.

VERNIS. TSIN
S. m. (Hist. nat. Minéralogie) nom donné par les Chinois à une substance minérale d'un bleu foncé, assez semblable à du vitriol bleu, qui se trouve dans quelques mines de plomb, & que l'on croit contenir quelques portions de ce métal. Les Chinois s'en servent pour peindre en bleu leur porcelaine, & ils l'emploient comme un fondant, qui fait pénétrer les autres couleurs dans la pâte de la porcelaine. Cette substance se trouve, dit-on, aux environs de Canton & de Pékin. Les peintres en émail se servent aussi de cette matiere dans leurs émaux, & l'on en applique sur de l'argent, mais elle s'en détache aisément. Quand on en met sur la porcelaine, il faut qu'elle soit ensuite remise au feu pour recuire. Avant d'employer le tsin, on ne fait que le pulvériser sans le calciner, comme cela se pratique d'ordinaire ; on le bat ensuite dans beaucoup d'eau pour en séparer la terre & les parties étrangeres, après quoi on laisse la poudre tomber au fond de l'eau qui n'en est point colorée ; quant à la poudre, elle n'est plus bleue, comme avant que d'avoir été pulvérisée, mais elle est d'un gris cendré ; mais après avoir été recuite, elle redevient d'un très-beau bleu. La matiere qui s'est précipitée au fond de l'eau se seche & se conserve ; pour en faire usage, on ne fait que la mêler avec de l'eau gommée, & on l'applique avec un pinceau sur la porcelaine qu'on veut peindre. Voyez le recueil des observations sur les coutumes de l'Asie.

VUCH'ANG
(Géog. mod.) grande ville de la Chine, sur le fleuve Kiang, dans la province de Huquand, où elle a le rang de premiere métropole, & renferme dix villes dans son territoire. Elle est de 3. 16. plus occidentale que Pékin, sous le 31 d. O. de latitude septentrionale. (D.J.)

VUNING
(Géog. mod.) ville de la Chine, dans la province de Kiangsi, & sa premiere métropole. Elle est de 3. 6. plus occidentale que Pékin, sous les 40. 50. de latitude septentrionale. (D.J.)

VUTING
(Géog. mod.) ville de la Chine dans la province de Xantung, & sa premiere métropole. Elle est d'un degré plus orientale que Pékin, sous les 37. 44. de latitude septentrionale. (D.J.)

XAOCHEU
(Géog. mod.) ville de la Chine, dans la province de Quantong, dont elle est la seconde métropole. Long. suivant le P. Noël, 150. 43. 30. lat. 24. 42. 10.

XENSI
(Géog. mod.) province de la Chine, la troisieme de cet empire ; elle est bornée par la grande muraille, par le fleuve jaune & par des montagnes. Elle contient huit métropoles & cent sept cités, quelques mines & beaucoup de rhubarbe ; le terroir y est fertile, à cause des rivieres & des torrens qui l'arrosent : Sigan est la capitale de cette province. (D.J.)

XUITCHEU
(Géog. mod.) ville de la Chine dans le Kiangsi, elle est voisine du fleuve Hoayang. Long. suivant le P. Noël, 152d. 46'. 30". latit. 28. 52. (D.J.) YANG-CHEU (Géog. mod.) ville de la Chine, dans la province de Nankin, & sa septieme métropole ; elle est marchande, riche & peuplée. Long. suivant le P. Noël, 156. 39'. 30". lat. 33. 6. (D.J.)

YEN
S. m. (Hist. nat. Bot. exot.) nom d'un fruit de la Chine, commun dans la province de Fokien, & autres lieux ; sa figure est ronde, son écorce externe est lisse, grise d'abord, ensuite jaunâtre ; la chair du fruit est blanche, acide, succulente, fraîche, & agréable pour appaiser la soif : l'arbre qui le porte est de la grosseur de nos noyers ; c'est là toute la description qu'en fait le Pere le Comte. (D.J.)

YONG-CHING-FU
S. m. (Hist. mod.) c'est ainsi qu'on nomme à la Chine un tribunal suprême, dont la jurisdiction s'étend sur tout le militaire qui est à la cour de l'empereur. Le président de ce tribunal est un des seigneurs les plus distingués de l'état ; il a sous lui un mandarin & deux inspecteurs, qui sont chargés de veiller sur sa conduite, & de borner son pouvoir, en cas qu'il fût tenté d'en abuser. [Did1,Did2]

1753.8 *Encyclopédie, ou dictonnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Mis en ordre et publié par [Denis] Diderot [ID D 20381].
Sekundärliteratur
Die Encyclopédie enthält ca. 548 Eintragungen über China. Ca. 221 Artikel sind von Louis de Jaucourt, ca. 85 von Denis Diderot und ca. 44 von Paul Henri Thiry d'Holbach.
Quellen :
Brucker, Johann Jakob. *Historia critica philosophiae* [ID D20049].
Chambers, Ephraïm. *Cyclopaedia or an Universal dictionary of arts and sciences* (1728).
DesBruslons, Jacques Savary. *Dictionnaire universel de commerce, d'histoire naturelle, et des arts et métiers* (1730).
Du Halde, Jean-Baptiste. *Description géographique... de la Chine* [ID D1819].
Gaubil, Antoine.
Le Comte, Louis. *Nouveaux mémoires sur l'état de la Chine* [ID D1771].
Longobardo, Niccolò.
Lettres édifiantes et curieuses [ID D1793].
Martini, Martino. *Novus atlas sinensis* [ID D1698].
Navarrete, Domingo Fernandez de. *Tratados historicos, politicos, y religiosos de la monarchia de China* [ID D1747].

Song Shun-ching : Ainsi que Voltaire s'appuie sur l'ancienneté de la civilisation chinoise, Diderot sème le doute sur ce même propos. Diderot présente les 'Cinq classiques' et 'Les quatre livres' avec beaucoup de réserve et dit qu'il y a beaucoup de 'commentaires' sur la valeur et l'autorité de ces livres. Diderot considère que le règne de Fuxi ne peut être considéré 'comme une époque certaine', malgré le témoignage unanime d'une nation. Quant à la religion ou philosophie chinoise, Diderot a bien discerné la complexité du problème ; il décrit uniformément les trois grandes religions ou philosophies de la Chine : confucianisme, bouddhisme et taoîsme comme trois 'sectes'. Il s'est aperçu de la diversité des interprétations philosophiques émises sur la Chine mais, conduit par sa croyance en l'universalité de l'homme, il refuse de croire que les Chinois possèdent une vertu et une morale meilleures que celles des Européens ; il est persuadé que vices et vertus sont partout présent.

Basil Guy : With the publication of his article 'Bibliothèque', we have proof of Diderot's more serious interest in China, when he dealt in an interesting and favourable fashion with that aspect of Chinese civilization. Diderot's appraisal of the examination system, outlining its relation to those in force throughout European universities should not be taken as characteristic of his attitude. He tended to view things in a much more thoroughgoing light, and so, was not content with mere factual reporting. And in as apt a manner as elsewhere, he was not long in attempting to deepen his acquaintance with China, and especially with the morality practiced there.

Huguette Cohen : Diderot is generally considered as a sinophobe. Derogatory remarks about the Chinese are scattered throughout his works, with a mounting degree of criticism after the expulsion of the Jesuits in the 1760s. His attitude is not so surprising, however, if we keep in mind that the Jesuit missionaries to China were the main proponents of the Chinese example, and also happened to be his arch-enemies during the launching of the Encyclopédie.
Diderot showed a decided lack of enthusiasm for Chinese art forms.
Chinese antiquity and religion were bound to come under Diderot's scrutiny in his articles on philosophy and religion for the Encyclopédie. His early orientation can best be described as a shift from deism to Spinozism, ending in atheism.
He is on treacherous ground when he brings up the topic of Chinese chronology, which claims to antedate the Deluge and casts doubts on chronological calculations affecting the Old Testament. In a tongue-in-cheek approach, he throws in a bewildering array of dates and names of Chinese emperoros, concluding with an orthodox views.
In line with the attacks on superstitition, he makes no effort in 'Chinois' to conceal the Chinese cult for idols.
Diderot's treatment of the Chinese code of morals is laudatory, following the practice of the Encyclopédie to state the superiority of humaistic morality over the morality of the Christian religion. Confucius, whose metaphysics were ridiculed by him, is praised for his practical ethics 'plus en action qu'en discours'.
As a way of offsetting his positive judgement, Diderot concludes the article with negative views of Chinese arts and sciences.
He repeatedly deplored the difficulties of the Chinese language as a source of misinterpretation, and complained about the disappearance of records and archives.

Jacques Pereira : L'article 'Chinois (philosophie des)' n'évoque partiquement pas la question politique et s'en tient essentiellement au débat largement dépassé, à l'époque, sur l’antiquité de la Chine, la nature de sa religion, la qualité de sa philosophie. L'article, qui d'un point de vue documentaire et argumentif, n'est pas d’un grand intérêt est très nettement teinté de sinophilie. [Song:S. 286-287,Pere:S. 473,Did1,Guy:S. 332,Did2,Did5]

1761-1776 Holbach, Paul Henri Thiry d'. *Le christianisme dévoilé* [ID D20027].
Holbach, Paul Henri Thiry d'. *Système de la nature* [ID D20028].
Holbach, Paul Henri Thiry d'. *La morale universelle* [ID D20029].
Holbach schreibt : "La vertu, dit Confucius, doit être commune au laboureur et au monarque. La vertu primitive et donamentale du souverain comme du citoyen doit être la justice ; elle suffit pour lui montrer tous ses devoirs et lui trouver la route qu'il doit suivre. La justice des rois ne diffère de celle du citoyen que parce qu'elle s'étend plus loin."
"Les Chinois jouissent d'un bien-être et d'un repos dignes d'être enviés par tant de peuples que la religion divise, ravage, et met souvent en feu. Cependant on ne voit pas que la providence refuse ses bienfaits à une nation dont les chefs prennent si peu d'intérêt au culte qu'on lui rend."
"A l'exception du christianisme qui... fut banni [de la Chine] comme dangereux, les peuples y suivent les superstitions qui leur plaisent, tandis que les mandarins ou magistrats, détrompés depuis longtemps de la religion populaire ne s'en occupent que pour veiller à ce que les bonzes ou prêtres ne se servent pas de cette religion pour troubler le repos de l'état."
"Les ouvrages attribués à Confucius et à son disciple Mentzius, ne renferment que des maximes communes et triviales qui ne peuvent aucunement être comparées à celles des Grecs et des Romains ; d'ailleurs ces écrits si vantés par quelques modernes sont favorables au despotisme, c'est-à-dire au plus injuste des gouvernements, à la tyrannie paternelle, qu'ils confoncent avec un autorité raisonnable, à la polygamie, et à la tyrannie exercée sur les femmes ; enfin ils n'ont pour objet que de faire des esclaves. D'où l'on voit que ce Sage d'Orient ou ceux qui ont adopté ses maximes n'ont point eu les premières notions de la vraie morale et du droit naturel."
"Il paraît constant que le peuple Chinois est très superstitieux, mais qu'il est gouverné par des chefs qui ne le sont nullement, sans pourtant être athées pour cela. Si l'empire de la Chine est aussi florissant qu'on le dit, il fournit au moins une preuve très forte que ceux qui gouvernent n'ont pas besoin d'être superstitieux pour bien gouverner des peuples qui le sont."
"Occupe-toi, dit Confucius, du soin de prévenir les crimes afin d'épargner le soin de les punir."

Basil Guy : Holbach reach the ultimate absurdity in the exploitation of the Chinese example by the eighteenth century. His attack is so forced that even the illustrative examples he utilizes are caught up in the author's passion to annihilate superstition through the destruction of religious and political traditions, and cannot help but be included in the all-embracing negation of his ideas. Holbach does use the Middle kingdom, its antiquity, morals and government as examples of particular points, he has only occasional recourse to this expedient. But when he does, the impact is so weakened by petty asides that their value as illustrations is practically nil. China is reduced to a nonentity. At the same time as he adopted the arguments of others, he adapted them to a use which frequently ran counter to that originally intended by the authors. His materials are derived from the Jesuits and the budding eighteenth-century sinologists. Holbach continued to worship at the altar of as vague and dangerous an ideal as many of those whose worship he condemned. In a discussion of moral practices, Holbach finds little to quote but Confucius when dealing with the obligations of private life. He succeeds farily well when assessing social responsibility, helped this time by the example of the mandarins in outlining the duties of the intelligentsia faced with the immorality of superstitious times. And he gives further proof of understanding and appreciating more than we might allow when, at last, on reaching the top of the social ladder, he devotes a few lines to the problem of virtue and the sovereign, a problem which had interested critics of the Old Régime intermittently ever since the publication of Intorcetta's translations. Holbach's distrust of the Chinese example must surely have increased when realizing that the reltionship between China and superstition was not fortuitous, but very real. And the ensuing objections he must have formulated could only seem more patent, logical to such a mind. Utilitarian, materialist, atheist, there is no denying that, like many of his contemporaries, he was all at once - and none of these. Pretending to be all things to all men was but one more way of achieving his end. Holbach is ever ready to criticize religion and religious, especially the Jesuits, those reprsentatives of organized superstition on whom he relied. At the same time, he takes the Chinese themselves to task. His remarks are but tendentious criticism of a superficial nature. Holbach's judgment is appended as a note reveals the untoward and adverse comment that the Chinese are miserably immoral because they live under a despotic and barbaric government which finds nothing simpler than impeding the progress of true knowledge "pour rendre inutiles les leçons de la morale la plus sensée". The profession of atheism is in itself a positive act of faith, and as such is to be condemned as much as any established form of religion. [Guy:S. 318-322]

Bibliographie : Autor

1761 Holbach, Paul Henri Thiry d'. *Le christianisme dévoilé, ou, Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*. (Londres [Nancy : Leclerc], 1761. [WC]

1770 Holbach, Paul Henri Thiry d'. *Système de la nature, ou, Des loix du monde physique & du monde moral*. Vol. 1-2. (Londres [Amsterdam : M.M. Rey], 1770). [WC]

1776 Holbach, Paul Henri Thiry d'. *La morale universelle, ou Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*. Vol. 1-3. (Amsterdam : M.M. Rey, 1776). [WC]

1933 [Holbach, Paul Henri Thiry d']. *Zi ran zhi ti xi*. Huoerbahe zhu ; Yang Bokai yi. (Shanghai : Xin ken shu dian, 1933). Übersetzung von Holbach, Paul Henri Thiry d'. *Système de la nature, ou, Des loix du monde physique & du monde moral*. Vol. 1-2. (Londres [Amsterdam : M.M. Rey], 1770).
自然之體系 [WC]

1964-1977 [Holbach, Paul Henri Thiry d']. *Zi ran de ti xi, huo, lun wu li shi jie he jing shen shi jie de fa ze*. Huoerbahe zhu ; Guan Shibin yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1964-1977). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Holbach, Paul Henri Thiry d'. *Système de la nature, ou, Des loix du monde physique & du monde moral*. Vol. 1-2. (Londres [i.e. Amsterdam] : [s.n.], 1770).
自然的体系, 或, 论物理世界和精神世界的法则 [Cat3,WC]

1966 [Holbach, Paul Henri Thiry d']. *Jian quan de si xiang : huo he chao zi ran guan nian dui li de zi ran guan nian*. Huo'erbahe zhu ; Wang Yinting yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1966). Holbach, Paul Henri Thiry d'. *Le bon-sens, ou, Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*. (Londres : [i.e. Amsterdam : Marc-Michel Rey], 1772).
健全的思想 : 或和超自然观念对立的自然观念 [WC]

1972 [Holbach, Paul Henri Thiry d']. *Xiu zhen shen xue huo jian ming ji du jiao ci dian*. Baoer Huoerbahe zhu ; Shan Zhicheng deng yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1972). Übersetzung von Holbach, Paul Henri Thiry d'. *Theologie portative, ou, Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*. (Londres [i.e. Amsterdam] : [M. M. Rey], 1767).
袖珍神学, 或, 简明基督教辞 [WC]

1994 [Holbach, Paul Henri Thiry d']. *Zi ran zheng zhi lun*. Huo'erbahe zhu ; Chen Taixian, Sui Mao yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1994). Übersetzung von Holbach, Paul Henri Thiry d'. *Politique naturelle, ou, Discours sur les vrais principes du gouvernement*. (Londres [i.e. Amsterdam] : [s.n.], 1773).
自然政治论 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1961 [Plechanov, Georgij Valentinovic]. *Wei wu zhu yi shi lun cong*. Wang Taiqing yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1961). Übersetzung von Plechanov, Georgij Valentinovic. *Beiträge zur Geschichte des Materialismus.* (Stuttgart : J.H.W. Dietz, 1896). [Betr. Paul Henri Thiry d'Holbach, Helvétius, Karl Marx].
唯物主義史論叢 [WC]

Holz, Harald (Freiburg i.B. 1930-) : Philosoph, Logiker, Mathematiker, Professor, Seminar für Philosophische Grundfragen der Theologie, Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Bibliographie : Autor

2008 *Uroffenbarung und Daoismus : jesuitische Missionshermeneutik des Daoismus*. Eingel., erstmalig hrsg., übers. und erläutert von Claudia von Collani, Harald Holz, Konrad Wegmann. (München : Europäischer Universitätsverlag, 2008). (Daodejing-Forschung ; Bd. 1). [Woes1]

Horkheimer, Max (Zuffenhausen bei Stuttgart 1895-1973 Nürnberg) : Sozialphilosoph
Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Bibliographie : Autor

1990 [Horkheimer, Max ; Adorno, Theodor W.]. *Qi meng bian zheng fa : zhe xue pian duan*. Makesi Huokehaimo, Te'adouo Wei Aduo'ernuo zhu ; Hong Peiyu, Lin Yuefeng yi. (Chongqing : Chongqing chu ban she, 1990). (Guo wai Makesi zhu yi he she hui zhu yi yan jiu cong shu). Übersetzung von Horkheimer, Max ; Adorno, Theodor W. *Philosophische Fragmente*. (New York, N.Y. Institute of Social Research, 1944).
启蒙辨证法 : 哲学片断 [WC]

2003 [Horkheimer, Max ; Adorno, Theodor W.]. *Qi meng bian zheng fa : zhe xue duan pian*. Makesi Huokehaimo, Xi'aoduo Adao'ernuo zhu ; Qu Jingdong, Cao Weidong yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2003). (Huokehaimo wen ji ; 1). Übersetzung von Horkheimer, Max ; Adorno, Theodor W. *Philosophische Fragmente*. (New York, N.Y. Institute of Social Research, 1944).
启蒙辩証法 : 哲学断片 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1988 Hong, Cui'e. *Huokehaimo yu Aduonuo dui "Wen hua gong ye" de pi pan*. (Taibei : Tang shan chu ban she, 1988). [Abhandlung über Max Horkheimer und Theodor W. Adorno].
霍克海默與阿多諾對「文化工業」的批判 [WC]

2007 Zeng, Qingbao. *Pi pan li lun yu Han yu shen xue = Critical theory and Sino-Christian theology*. (Xianggang : Dao feng shu she, 2007). (Han yu Jidu jiao wen hua yan jiu suo cong kan. = Institute of Sino-Christian Studies monograph series ; 27. Hou Nicai xi lie. = After-Nietzsche series ; 4). [Abhandlung über Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Ernst Bloch, Walter Benjamin, Jürgen Habermas].
批判理論與漢語神學 [WC]

Horster, Detlef (Krefeld 1942-) : Professor für Philosophie, Universität Hannover

Bibliographie : Autor

2000 [Horster, Detlef]. *Habeimasi zhuan*. Detelefu Huoersite zhu ; Zhang Guofeng yi. (Shanghai : Dong fang chu ban zhong xin, 2000). (Dang dai xi fang si xiang jia zhuan ji cong shu).
Übersetzung von Horster, Detlef. *Jürgen Habermas*. Mit eine Bibliographie von René Görtzen. (Stuttgart : Metzler, 1991).
哈贝马斯传 [WC]

Hösle, Vittorio (Mailand 1960-) : Deutscher Philosoph, Professor für Philosophy University of Notre Dame, Ind. Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter :
http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Huch, Ricarda (Braunschweig 1864-1947 Schönberg im Taunus = Kronberg) : Dichterin, Schriftstellerin, Philosophin, Historikerin

Biographie

1934 Artikel über Ricarda Huch [ID D15119].
Ihre sprachlichen und stilistischen Lehrer sind der Dichter und Novellist C.F. Meyer und Keller. Die Tatsache, dass sie später die wichtigste deutsche zeitgenössische Schriftstellerin werden konnte, führt auf den Einfluss der beiden und ebenso auf deren Belehrung zurück. [ZhaYi2:S. 246]

Bibliographie : erwähnt in

1934 [Artikel über Ricarda Huch]. In : Wen yi yue kan ; Bd. 5, Nr. 5 (Mai 1934). [ZhaYi2]

Husserl, Edmund (Prossnitz, Mähren 1859-1938 Freiburg i.B.) : Philosoph, Mathematiker

Biographie

1916 Ni Liangkang : Nishida Kitarô beginnt mit Vorlesungen über Edmund Husserl's *Logische Untersuchungen* und Husserl findet zunehmende Aufmerksamkeit in der japanischen West-Philosophie-Forschung. [Huss3]

1922-1929 Ni Liangkang : Zhang Dongsun, der in Japan studiert hat, erwähnt Edmund Husserl und einige seiner Grundgedanken in Artikeln von 1922, 1928, 1929. [Huss3]

1929 Yang, Renpian. *Xian xiang xue gai lun* [ID D19406].
Ni Liangkang : Der Aufsatz ist die erste chinesische systematische Einführung in die Phänomenologie von Edmund Husserl, wobei auch Husserls Begriffe und viele andere westliche Namen erwähnt werden. [Huss3]

1930 Husserl, Edmund. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Mit ergänzenden Texten hsrg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. (Dordrecht : Kluwer, 1989). (Husserliana ; Bd. 27). S. 163.
Husserl schreibt : "Der Chinese, der nach Europa kommt, unsere Musik, Dichtung usw. kennelernt – lernt sie selbst in ihrem wirklichen Sinn, lernt die europäische Kulturwelt nicht kennen, sie ist für ihn nicht ohne weiteres erfahrbar. Er muss erst in sich einen Europäer aufbauen, er muss von seinen Erfahrungsvoraussetzungen aus Wege finden eines historischen Verständnisses, in sich ein europäisches Ich erst konstitutieren, mit dem geistigen Auge des Europäers sehen lernen, für das allein europäische Kultur erfahrbar und da ist. Nur auf diesem Umwege einer und nur unvollkommen zu gewinnenden Selbstumbildung (eine Art Erdpolung der Persönlichkeit), eine höchst mittelbare Sache, ist wirkliche Objektivität denkbar für Psychisches und ein wirkliches Sich-verstehen von Menschen entfernter Kulturmenschheiten. Und Objektivität wäre dann eine Idee, beruhend auf der Idealisierung, dass jeder Mensch ideal gesprochen die Möglichkeit hätte, diese Selbstumbildung zu vollziehen." [Huss3]

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 gogical 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 aritificial 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 vijnaptimatrin subjective idealism, and Platonic objective idealism', and thought that such unification 'could possibly be unique'. [Huss2]

1933 Patocka, Jan. *Erinnerungen an Husserl*. In : Die Welt des Menschen, die Welt der Philosophie : Festschrift für Jan Patocka. (Den Haag : M. Nijhoff, 1976). (Phaenomenologica ; 72).
Begegnung von Edmund Husserl mit Jan Patocka und Eugen Fink.
Patocka schreibt : Ausser Fink waren noch ein Japaner und eine Chinese da, welche offenbar schon mit Fink in wissenschaftlichem Kontakt standen ; Fink hat später auch einmal ihre geistige Eigenart charakterisiert, die Namen sind mir nach so viel Jahren entfallen. Wir sprachen natürlich über Phänomenologie, ihre geistige Sendung - ein Lieblingsthema Husserls, wenn es sich um 'den Weltbegriff Phänomenologie' handelte. Ich erinnere mich, wie er da sagte : "Wir sind hier doch lauter Feinde." Auf mich und Fink zeigend : "Feinde." Auf den Chinesen und Japaner weisend : " Feinde." "Und über allen – die Phänomenologie." [Der Chinese könnte Shen Youding gewesen sein]. [Huss3]

1947 Ni, Qingyuan. *Xian dai xi yang zhe xue zhi qu shi* [ID D19405].
Ni Liangkang : Edmund Husserls Phänomenologie wird als 'Gipfel der Verschmelzung' des europäisch-festländischen Rationalismus und des englischen Empirismus betrachtet. Es geht nicht nur um eine Darstellung von Husserl und Grundbegriffen seiner Phänomenologie wie 'Reduktion', 'Konstitution', 'Zur Sache selbst' usw., sowie seinen Werken wie Logische Unterscuhungen, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosopie, Formale und transzendentale Logik und Erfahrung und Urteil, sondern auch um Charakterisierungen seiner phänomenologischen Schule. Ni Qingyuan scheint sogar mit Husserls damals im engen Kreis geäussertem Urteil über die Phänomenologische Bewegung vertraut zu sein, nämlich, dass die Phänomenologie zwar weltbekannt sei, in der Tag aber nur von wenigen verstanden worden sei. [Huss3]

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]

1994 Erste Tagung über Phänomenologie in Nanjing : Grundprobleme der Phänomenologie. Gründung der Gesellschaft für die phänomenologische Forschung in China. [Huss3]

2002 Ni Liangkang : Edmund Husserls Phänomenologie wird an mehreren wichtigen philosophischen Instituten unterrichtet, vor allem von Professoren, die in Europa ausgebildet wurden. Es sind die Universitäten Beijing, Nanjing, Wuhan, Fudan, Hong Kong, Nationale Unniversität und Qinghua-Universität Taiwan.
Im allgemeinen wird die Phänomenologie heute in China vor allem als eine Art Bewusstseinsphilosophie verstanden. Dies hängt mit jener Absicht zusammen, die Husserl ursprünglich bei ihrer Begründung hatte. Durch diese ursprüngliche Absicht wird nicht nur zwischen Phänomenologie und der traditionellen europäischen Philosophie der Immanenz bzw. der Geistes (oder Philosophy of Mind) eine Beziehung der Überlieferung hergestellt, sondern sie ermöglicht auch, was für morgenländische Denker besonders wichtig ist, eine interkulturelle und kommunikative Verbindung zwischen Phänomenologie einerseits und der buddhistischen Lehre des Bewusstseins sowie der konfuzianischen Lehre des Herzens andererseits. [Huss3]

Bibliographie : Autor

1986 [Husserl, Edmund]. *Xian xiang xue de guan nian*. Aidemengde Husai'er zhu ; Ni Liangkang yi ; Xia Jisong, Zhang Jiwu jiao. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1986). (20 shi ji xi fang zhe xue yi cong). Übersetzung von Husserl, Edmund. *Die Idee der Phänomenologie : fünf Vorlesungen*. Hrsg. und eingel. Von Walter Biemel. (Den Haag : M. Nijhoff, 1950). (Husserliana ; Bd. 2).
现象学的观念 [WC]

1988 [Husserl, Edmund]. *Ouzhou ke xue wei ji he chao yan xian xiang xue*. Aidemengde Husai'er zhu ; Zhang Qingxiong yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1988). (Er shi shi ji xi fang zhe xue yi cong). Übersetzung von Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie : eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel. (Den Haag : M. Nijhoff, 1954). (Husserliana ; Bd. 6).
歐洲科学危机和超验现象学 [WC]

1988 [Husserl, Edmund]. *Xian xiang xue yu zhe xue de wei ji*. E. Husai'er zhu ; Lü Xiang yi. (Beijing : Guo ji wen hua chu ban gong si, 1988). (Guo ji wen hua si chao. Guo ji wen hua xi lie cong shu). Übersetzung von Husserl, Edmund. *Phenomenology and the crisis of philosophy : philosophy as a rigorous science, and philosophy and the crisis of European man*. (New York, N.Y. : Harper & Row, 1965).
現象學與哲學的危機 [WC]

1992 [Husserl, Edmund]. *Chun cui xian xiang xue tong lun*. Husai'er zhu ; Shuman bian ; Li Youzheng yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1992). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. (Halle a.d.S. : M. Niemeyer, 1913). Buch 1 : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. (Sonderdruck aus : Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung ; Bd. 1).
纯粹现象学通 [WC]

1992 [Husserl, Edmund]. *Dika'er de chen si : xian xiang xue dao lun*. Husai'er hu ; Zhang Xian yi ; Cai Kunhong jiao yue. (Taibei : Gui guan tu shu gu fen you xian gong si, 1992). (Dang dai si chao xi lie cong shu ; 45). Übersetzung von Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingel. Von Stephan Strasser. (Den Haag : M. Nijhoff, 1950). (Husserliana ; Bd. 1).
笛卡兒的沉思 : 現象學導論 [WC]

1994 [Husserl, Edmund]. *Luo ji yan jiu*. Aidemengte Husai'er yuan zhu ; Ni Liangkang yi zhe. (Taibei : Shi bao wen hua chu ban qi ye you xian gong si ; Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1994). (Jin dai si xiang tu shu guan xi lie ; 22). Übersetzung von Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen*. (Halle : M. Niemeyer, 1901).
邏輯研究 [WC]

1997 [Husserl, Edmund]. *Husai'er xian ji*. Ni Liangkang xuan bian. (Shanghai : Shanghai san lian shu dian, 1997). (20 shi ji ren lei si xiang jia wen ku). [Übersetzung ausgewählter Werke von Edmund Husserl].
胡塞爾選集 [WC]

1999 [Husserl, Edmund]. *Zhe xue zuo wei yan ge de ke xue*. Husai'er zhu ; Ni Liangkang yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1999). Übersetzung von Husserl, Edmund. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. In : Logos ; Bd. 1, H. 3 (1910).
哲学作为严格的科学 [WC]

2000 [Husserl, Edmund]. *Nei zai shi jian yi shi xian xiang xue*. Aidemengte Husai'er zhu ; Yang Fubin yi. (Beijing : Hua xia chu ban she, 2000). (Xian dai xi fang si xiang wen ku). Übersetzung von Husserl, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des innern Zeitbewusstseins*. Hrsg. von Martin Heidegger. (Halle a.d.S. : M. Niemeyer, 1928). (Sonderdruck aus : Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung ; Bd. 9).
内在时间意识现象学 [WC]

2001 [Husserl, Edmund]. *Ouzhou ke xue de wei ji yu chao yue lun de xian xiang xue*. Husserl zhu ; Wang Bingwen yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2001). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie : eine Einleitung in die pänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel. (Den Haag : M. Nijhoff, 1954). (Husserliana ; Bd. 6).
欧洲科学的危机与超越论的现象学 [WC]

2002 [Husserl, Edmund]. *Dika'er shi de chen si : xian yan xian xiang xue yin lun*. Zhang Tingguo yi. (Beijing : Zhongguo cheng shi chu ban she, 2002). (Xi fang si xiang jing dian wen ku. Di yi ji). Übersetzung von Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen : eine Einleitung in die Phänomenologie*. (Hamburg : Meiner, 1977). (Philosophische Bibliothek ; Bd. 291). [Vorlesung Sorbonne 1929].
笛卡尔式的沉思 : 先验现象学引论 [WC]

2002 [Husserl, Edmund]. *Lun li xue yu jia zhi lun de ji ben wen ti*. Ai Silin, An Shidong yi. (Beijing : Zhongguo cheng shi chu ban she, 2002). (Xi fang si xiang jing dian wen ku. Di yi ji). [Übersetzung ausgewählter Werke von Edmund Husserl].
伦理学与价值论的基本问题 [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]

2005 [Husserl, Edmund]. *Sheng huo shi jie xian xiang xue*. E. Husserl zhu ; Ni Liangkang, Zhang Tingguo yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 2005). 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].
生活世界现象学 [WC]

2006 [Husserl, Edmund]. *Di yi zhe xue*. Husaier zhu ; Wang Bingwen yi. Vol. 1-2. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2006). Übersetzung von Husserl, Edmund. *Erste Philosophie (1923-24)*. T. 1-2. (Den Haag : M. Nijhoff, 1956-1959). (Husserliana ; Bd. 7-8). T. 1 : Kritische Ideengeschichte. T. 2 : Theorie der phänomenologischen Reduktion.
第一哲学 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1929 Yang, Renpian. *Xian xiang xue gai lun*. In : Min duo za zhi ; vol. 10, no 1 (1929). [Erste Einführung in die Phänomenologie von Edmund Husserl].
現象學概論 [Huss3]

1947 Ni, Qingyuan. *Xian dai xi yang zhe xue zhi qu shi*. In : Xue yuan ; vol. 1, no 3 (1947). [Huss3]

1963 Li, Guiliang. *Husai'er xian xiang xue*. (Taibei : Taiwan sheng li shi fan da xue jiao yu yan jiu suo, 1963). (Jiao yu cong shu. Jia zhong). [Abhandlung über Edmund Husserl].
胡賽爾現象學 [WC]

1974 Zhang, Zhendong. *Xi yang zhe xue dao lun : guan nian yu zhi shi*. (Taibei : Xian zhi chu ban she, 1974). (Xian zhi da xue cong shu ; 5). [Abhandlung über die Philosophie von Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Wittgenstein].
西洋哲學導論 : 觀念與知識 [WC,Baue1]

1975 Wu, Kunru. *Xian xiang xue lun wen ji*. (Taibei : Xian zhi chu ban she, 1975). (Xian zhi cong shu ; 19). [Abhandlung über die Phänomenologie von Edmund Husserl].
現象學論文 [WC]

1976 Chen, Rongzhuo. *Husai'er di luo ji zhe xue zhi yan jiu = A study on Husserl's philosophy of logic*. (Xianggang : Xianggan Zhong wen da xue, 1976). Diss. M.A.
胡塞爾底邏輯哲學之研究 [WC]

1980 Luo, Keding. *Husai'er de xian xiang xue shi dui xian dai zi ran ke xue de fan dong*. In : Zhe xue yan jiu ; no 3 (1980). [Husserls Phänomenologie ist eine Reaktiong gegen die moderne Naturwissenschaft]. [Vermutlich erster Aufsatz über Husserl nach der Kulturrevolution]. [Huss3]

1982 Gao, Junyi. *Xian xiang xue zong shi Husai'er*. (Taibei : Yun chen wen hua shi ye gu fen you xian gong si, 1982). (Dang dai xue shu ju bo da xi. Zhe xue). [Biographie von Edmund Husserl].
現象學宗師胡塞爾 [WC]

1982 [Natanson, Maurice Alexander]. *Xian xiang xue zong shi. Husai'er*. Gao Junyi yi. (Taibei : Yun chen wen hua shi ye gu fen you xian gong si, 1982). (Dang dai xue shu ju bo da xi. Zhe xue). Übersetzung von Natanson, Maurice Alexander. *Edmund Husserl : philosopher of infinite tasks*. (Evanston, Ill. : Northwestern University Press, 1973). (Northwestern University studies in phenomenology & existential philosophy).
現象學宗師胡塞爾 [WC]

1983 Chen, Xiuduan. *Husai'er di Kika'er shi zhuan li = Husserl's Cartesian departure*. (Xianggang : Xianggang Zhong wen da xue yan jiu yuan zhe xue xue bu, 1983). Diss. [Abhandlung über *Cartesische Meditationen* von Edmund Husserl].
胡賽爾的笛卡兒式轉 [WC]

1986 [Pivcevic, Edo]. *Husai'er yu xian xiang xue*. Bipusaiweike zhu ; Liao Renyi yi. (Taibei : Gui guan tu shu gu fen you xian gong si, 1986). (Gui guan cong shu ; 6). Übersetzung von Pivcevic, Edo. *Husserl and phenomenology*. (London : Hutchinson, 1970). (Hutchinson University library. Philosophy).
胡賽爾與現象學 [WC]

1987 Ni, Liangkang. *Husaer : tong xiang xian yan ben zhi xian xiang xue zhi lu : lun xian xiang xue de fang fa*. In : Wen hua : Zhongguo yu shi jie = China and the world. Vol. 2. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1987). Diss. M.A. [Husserls Wege zur trandszendental-eidetischen Phänomenologie].
文化 : 中国与世界 [Huss3]

1990 Ni, Liangkang. *Das Problem des Seinsglaubens in der Phänomenologie Edmund Husserls : ein Versuch mit Husserl*. (Freiburg i.B. : Albert-Ludwigs-Universität, 1990). Diss. Albert-Ludwigs-Univ., Freiburg i.B. [WC]

1994 Ni, Liangkang. *Xian xiang xue ji qi xiao ying : Husai'er yu dang dai Deguo zhe xue*. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1994). (San lian, Hafo Yanjing xue shu cong shu). [Abhandlung über die Phänomenologie von Edmund Husserl].
现象学及其效应 : 胡塞尔与当代德国哲学 [WC]

1994 Tu, Chenglin. *Xian xiang xue de shi ming : cong Husai'er, Haidege'er dao Sate*. (Guangzhou : Guangdong ren min chu ban she, 1994). [Abhandlung über die Phänomenologie bei Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre].
現象学的使命 : 从胡塞尔海德格尔到萨特 [WC]

1994 [Derrida, Jacques]. *Sheng yin yu xian xiang : Husai'er xian xiang xue zhong de fu hao wen ti dao lun*. Yake Delida zhu ; Du Xiaozhen yi. (Xianggang : She hui li lun chu ban she, 1994). (She hui si xiang cong shu). Übersetzung von Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène : introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. (Paris : Presses universitaires de France, 1967).
聲音與現象 : 胡塞爾現象學中的符號問題導論 [WC]

1994 [Gadamer, Hans-Georg]. *Zhe xue jie shi xue = Philosophical hermeneutics*. Jiadamo'er zhu ; Xia Zhengping, Song Jianping yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1994). (Er shi shi ji xi fang zhe xue yi cong). Übersetzung von Gadamer, Hans-Georg. *Kleine Schriften*. Bd. 1-3. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1967-1972). [Hermeneutik und Phänomenologie bei Martin Heidegger und Edmund Husserl].
哲学解释学 [WC]

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 Philosopie 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]

1995 Wang, Wensheng. *Husai'er yu Haidege*. (Taibei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1995). (Ren wen ke xue cong shu ; 24). [Abhandlung über die Phänomenologie bei Edmund Husserl und Martin Heidegger].
胡塞爾與海德格 [WC]

1995 Zhang, Qingxiong. *Xiong Shili di xin wei shi lun yu Husai'er di xian xiang xue*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1995). (Dang dai Zhongguo zhe xue cong shu). [Abhandlung über Phänomenologie von Edmund Husserl].
熊十力的新唯识论与胡塞尔的现象学 [WC]

1995 [Boer, Theodorus de]. *Husai'er si xiang de fa zhan*. Tai'aoduo Debu'er zhu ; Li He yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1995). (Xian dai xi fang xue shu wen ku). Übersetzung von Boer, Theodorus de. *Ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*. (Assen : Van Gorcum, 1966). Diss. Univ. Utrecht.
胡塞尔思想的发展 [WC]

1996 Zhang, Canhui. *Haidege yu Husai'er xian xiang xue*. (Taibei : Dong da tu shu gong si, 1996). (Cang hai cong kan. Zhe xue). [Abhandlung über Phänomenologie bei Martin Heidegger und Edmund Husserl].
海德格與胡塞爾現象學 [WC]

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].
胡塞爾传 [WC]

1998 [Derrida, Jacques]. *Yan yu yu xian xiang*. Dexida zhu ; Liu Beicheng, Chen Yinke, Fang Haibo yi. (Taibei : Gui guan tu shu gu fen you xian gong si, 1998). (Dang dai si chao xi lie cong shu ; 26). Übersetzung von Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène : introduction au problème du signe dans la phénomenologie de Husserl*. (Paris : Presses universitaires de France, 1967).
言語與現象 [WC]

1999 *Ren sheng yu xu wu : xian xiang xue yu cun zai zhu yi*. Yan Yuqiang, Jiang Jinhui zong ce hua ; Wen Pinyuan zhu bian ; Chen Peng fu zhu bian ; Ma Shang wen zi ; Chen Shuo hui hua jian zhi ; Zhang Lei hui hua zhu bi ; Song Yuanyuan hui hua zhi zuo. (Xiamen : Lu jiang chu ban she, 1999). (Dang dai xi fang zhe xue hua lang). [Comics ; Phänomenologie und Existenzialismus ; Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre].
人生与虛无 : 现象学与存在主义 [WC]

1999 Ni, Liangkang. *Husai'er xian xiang xue gai nian tong shi*. (Beijing : San lian shu dian, 1999). [Abhandlung über die Phänomenologie von Edmund Husserl].
胡塞尔现象学概念通释 [WC]

1999 Wei, Dunyou. *Hui fan li xing zhi yuan : Husai'er xian xiang xue dui shi ti zhu yi de chao yue ji qi yi yi yan jiu*. (Wuhan : Wuhan da xue chu ban she, 1999). (Deguo zhe xue yu wen hua cong shu). [Abhandlung über die Phänomenologie von Edmund Husserl].
回返理性之源 : 胡塞尔现象学对实体主义的超越及其意义研 [WC]

1999 [Derrida, Jacques]. *Sheng yin yu xian xiang : Husai'er xian xiang xue zhong de fu hao wen ti dao lun*. Yake Delida zhu ; Du Xiaozhen yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1999). Übersetzung von Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène : introduction au problème du signe dans la phénomenologie de Husserl*. (Paris : Presses universitaires de France, 1967).
声音与现象 : 胡塞尔现象学中的符号问题导论 [WC]

2000 Cai, Jun. *Husai'er de zi wo gai nian : chao yue zi wo yu jing yan zi wo zai chao yue xian xiang xue zhong de wei zhi ji yi yi* ». (Xianggang : Xianggang Zhong wen da xue, 2000). Diss.
胡賽爾的自我概念 : 超越自我與經驗自我在超越現象學中的位置及意義 [WC]

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]

2001 Wang, Wensheng. *Xian xiang xue yu ke xue zhe xue*. (Taibei : Wu nan tu shu chu ban gong si, 2001). (Jian gou hou xian dai si chao cong shu). [Abhandlung über die Phänomenologie von Edmund Husserl].
現象學與科學哲學 [WC]

2002 Ni, Liangkang. *Husserl-Rezeption in China*. In : Die erscheinende Welt : Festschrift für Klaus Held. Hrsg. von Heinrich Hüni und Peter Trawny. (Berlin : Duncker & Humblot, 2002). (Philosophische Schriften ; Bd. 49). [AOI]

2002 [Imamura, Hitoshi ; Mishima Ken'ichi ; Washida Kiyokazu ; Noe Keiichi]. *Makesi, Nicai, Fuluoyide, Husai'er : xian dai si xiang de yuan liu*. Jincun Rensi zhu ; Bian Chongdao, Zhou Xiujing deng yi. (Shijiazhuang : Hebei jiao yu chu ban she, 2002). (Xian dai si xiang de mao xian jia men). Übersetzung von Imamura, Hitoshi [et al.]. *Gendai shiso no genryu*. (Tokyo : Kodansha, 1996). (Gendai shiso no bökenshatachi). [Abhandlung über Marx, Nietzsche, Freud, Husserl].
马克思尼采弗洛伊德胡塞尔 : 现代思想的源流 [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]

2003 Zhang, Tingguo. *Chong jian jing yan shi jie : Husai'er wan qi si xiang yan jiu*. (Wuchang : Hua zhong ke ji da xue chu ban she, 2003). (Hua zhong ke ji da xue wen ke xue shu cong shu). [Abhandlung über Edmund Husserl].
重建经验世界 : 胡塞尔晚期思想研究 [WC]

2004 Ni, Liangkang. *Xian xiang xue de shi ji : dui Husai'er "Luo ji yan jiu" de li jie yu si kao*. (Guangzhou : Guangdong ren min chu ban she, 2004). [Abhandlung über *Logische Untersuchungen* von Edmund Husserl].
现象学的始基 : 对胡塞尔逻辑研究的理解与思考 [WC]

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 Einfühung 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]

2005 Wang, Ziming. *Xian xiang xue yu mei xue fan si : Husai'er xian yan xian xiang xue de mei xue xiang du*. (Jinan : Qi Lu shu she, 2005). (Wen shi zhe bo shi wen cong). [Abhandlung über die Ästhetik und Phänomenologie von Edmund Husserl].
现象学与美学反思 : 胡塞尔先验现象学的美学向度 [WC]

2005 [Derrida, Jacques]. *Husai'er « Ji he xue de qi yuan » dao yin*. Dexida zhu ; Qian Jie yi ; Lin Zhiming ce hua. (Taibei : Gui guan tu shu gu fen you xian gong si, 2005). (Dang dai si chao xi lie cong shu). Übersetzung der Einfühung von Husserl, Edmund. *L'origine de la géométrie*. Trad. et introd. Par Jacques Derrida. (Paris : Presses universitaires de France, 1962). (Epiméthée : essais philosophiques).
胡塞爾幾何學的起源導引 [WC]

2006 Wang, Heng. *Shi jian xing : zi sheng yu ta zhe : cong Husai'er, Haidege'er dao Lieweinasi*. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 2006). (Chun cui zhe xue cong shu). [Abhandlung über Edmund Husserl, Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas].
时间性 : 自身与他者 : 从胡塞尔海德格尔到列维纳斯 [WC]

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]

2007 Lei, Depeng. *Zou chu zhi shi lun kun jing zhi tu : Xiumo, Kangde he Husai'er de xiang xiang lun tan xi*. (Beijing : Ren min chu ban she, 2007). Diss. [Abhandlung über David Hume, Immanuel Kant und Edmund Husserl].
走出知识论困境之途 : 休谟康德和胡塞尔的想象论探析 [WC]

2007 Ni, Liangkang. *Yi shi de xiang du : yi Husai'er wei zhou xin de xian xiang xue wen ti yan jiu*. (Beijing : Beijing da xue chu ban she, 2007). (Ai zhi wen cong). [Abhandlung über die Phänomenologie von Edmund Husserl].
意识的向度 : 以胡塞尔为轴心的现象学问题研究 [WC]

2007 Tao, Jianwen. *Shu xue shi zai lun de xian xiang xue bian hu : cong Husai'er de guan dian kan = The phenomenological justification for the realism of mathematics : from Husserl's point of view*. (Beijing : Ren min chu ban she, 2007). (Ke xue ji shu zhe xue qian yan cong shu).
数学实在论的现象学辩护 : 从胡塞尔的观点看 [WC]

2007 Zhang, Yunpeng ; Hu, Xishan. *Xian xiang xue fang fa yu mei xue : cong Husaier dao Dufuhaina*. (Hangzhou : Zhejiang da xue chu ban she, 2007). [Abhandlung über die Phänomenologie von Edmund Husserl, Moritz Geiger, Roman Ingarden, Mikel Dufrenne].
现象学方法与美学 : 从胡塞尔到杜夫海纳 [WC]

2007 [Zahavi, Dan]. *Husai'er xian xiang xue*. Dan Zhahawei zhu ; Li Zhongwei yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 2007). (Shi ji ren wen xi lie cong shu. Shi ji wen ku).
Übersetzung von Zahavi, Dan. *Husserls faenomenologi*. (Copenhagen : Gyldendal, 2001).
胡塞尔现象学 [WC]

2008 Shang, Jie. *Cong Husai'er dao Delida*. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 2008). (Feng huang wen ku. Chun cui zhe xue xi lie). [Abhandlung über Edmund Husserl und Jacques Derrida].
从胡塞尔到德里达 [WC]

Jacobi, Friedrich Heinrich (Düsseldorf 1743-1819 München) : Philosoph, Jurist, Schriftsteller, Kaufmann

Biographie

2009 Jacobi, Friedrich Heinrich. *Über die Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois, par Mr. de P[auw]* [ID D20386].
Jacobi schreibt : "Wer unter uns Bücher schriebe, wie die von Confucius, der fände keinen Verleger, oder richtete ihn zu Grunde, so schwer dieses auch ist." "Die Chinesische Sittenlehre, sagt der Hr. v. P., ist mehr dahin gerichtet, eine äusserliche Handlungsweise anzuordnen, als die Sitten zu beherrschen. Sie verzehrt ihre Kraft an kleinen Dingen, und wird ohnmächtig bey den groszen. Wenn man eytle Meynungen, Ceremonien und Gebräuche mit den wesentlichsten Pflichten des Menschen vermengt, so schwächt man in ihm die Gewissensbisse und das Gefühl, welches sie erweckt."
Jacobi übernimmt in seiner ausführlichen Besprechung weitgehend die Position Pauws. Man hätte von Pauws Werk zu lernen, "dasz man nicht, wie man gethan hat, mit einer kindischen und lächerlichen Leichtgläubigkeit alles annehmen müsse, was man in den Nachrichten von China erzählt". [LeeE1:S. 176-177]

Bibliographie : Autor

1774 Jacobi, Friedrich Heinrich. *Über die Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois, par Mr. de P[auw]*. In : Der Teutsche Merkur ; Bd. 7 (1774). [Rezension]. [Merk20]

Bibliographie : erwähnt in

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

Jacobs, Wilhelm G. (Troisdorf 1935-) : Philosoph

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]

Jaspers, Karl = Jaspers, Karl Theodor (Oldenburg 1883-1969 Basel) : Deutscher Philosoph, Psychiater, Professor für Philosophie Universität Basel, Schweizer Staatsbürger

Biographie

1938 Karl Jaspers schreibt an seine Schwester Erna : "Ich arbeite täglich Logik, aber nur vormittags. Nachmittags lese ich viel China. In letzter Zeit ein indisches Drama (Kausikes Zorn bei Reclam), ferner Savitri und Nala Damayanti (beides indische Erzählungen aus dem alten Epos Mahabharata, auch bei Reclam). Es sind grossartige Situationen, Anschauungen, Gesinnungen in diesen uns im Ganzen sehr fremden Gebilden. Ich habe seit einiger Zeit so stark dieses Bedürfnis nach dem unendlich Fernen, wenn es in den Wurzeln uns doch verwandt ist, - und ich habe noch immer den Globus vor mir auf dem Schreibtisch." [Gens2]

1938-1960 Jaspers, Karl. Quellen.

Crow, Carl. [Werke].
Forke, Alfred. *Geschichte der alten chinesischen Philosophie* [ID D1927].
Forke, Alfred. *Mê Ti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke* [ID D669].
Franke, Otto. [Werke].
Gabelentz, Georg von der. [Werke].
Granet, Marcel. *Danses et légendes de la Chine ancienne* [ID D3253].
Granet, Marcel. *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* [ID D3044].
Granet, Marcel. *La civilisation chinoise* [ID D3234].
Granet, Marcel. *La pensée chinoise* [ID D3346].
Granet, Marcel. *La religion des chinois* [ID D3100].
Groot, J.J.M. de. [Werke]-
Grube, Wilhelm. [Werke].
Haas, Hans. *Konfuzius in Worten aus seinem eigenen Mund* [ID D19242].
Hackmann, Heinrich. *Chinesische Philosophie* [ID D6247].
Kitayama, Junyu. *Der Shintoismus, die Nationalreligion Japans*. (Berlin : Limpert, 1943).
Kuhn, Franz. *Djin ping meh = Schlehenblüten in goldener Vase* [ID D3763].
Kuhn, Franz. *Die drei Reiche* [ID D1018].
Kuhn, Franz. *Eisherz und Edeljaspis oder die Geschichte einer glücklichen Gattenwahl* [ID D4242].
Kuhn, Franz. *Die Räuber vom Liang Schan Moor* [ID D4245].
Kuhn, Franz. *Der Traum der roten Kammer* [ID D4244].
Lao-tsze. *Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut (Tao-te-kin)*. Aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Julius Grill [ID D11979].
Lao-tse. *Tao-te-king*. Hrsg. und erläutert von J[ohn] G[ustav] Weiss [ID D17009].
Lao-tse. *Tao te king*. Aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt, eingeleitet und commentirt von Victor von Strauss [ID D4587].
Lao-tsze. *Weisheitsworte des Lao-tsze*. [Übersetzt von] Hans Haas [ID D16076].
Laotse. Hrsg. von Lin Yutang [ID D14758].
Lin, Yutang. [Übersetzungen].
Mao, Tse-tung. Gedichte.
P'u, Sung-ling. *Chinesische Geister- und Liebesgeschichten*. Übers. von Martin Buber [ID D3083].
Stübe, Rudolf. [Werke].
Suzuki, Daisetz Teitaro. *Die grosse Befreiung : Einführung in den Zen-Buddhismus*. (Leipzig : Weller, 1939).
Sze, Mai-mai. *The tao of painting : a study of the ritual disposition of Chinese painting* [ID D30310].
Waley, Arthur. *Lebensweisheit im alten China* [ID D888].
Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Hinduismus und Buddhismus* [ID D18958].
Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus* [ID D18412].
Wilhelm, Richard :
Das Geheimnis der goldenen Blüte : ein chinesisches Lebensbuch. Übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm [ID D1597].
Kung-futse. *Gespräche (Lun yü)*. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm [ID D1581].
I ging : das Buch der Wandlungen : erstes und zweites Buch. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm [ID D1589].
Wilhelm, Richard. *K'ungtse und der Konfuzianismus* [ID D1596]. [Enthält : Sima Qian].
Mong Dsi (Mong Ko). Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm [ID D4448].
Laotse. *Tao te king : das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm [ID D4445].
Zenker, E[rnst] V[iktor]. Geschichte der chinesischen Philosophie [ID D4896]. [Jasp2,Gens2]

1947 Jaspers, Karl. *Die Sprache*. In : Von der Wahrheit. (München : R. Piper, 1947).
Jaspers schreibt : Es lässt sich nicht jeder philosophische Gedanke in jeder Sprache ausdrücken. Wenn aber eine Übersetzung des Gedankens in eine andere Sprache gelingt, so hätte er doch mit dieser anderen Sprache nicht gefunden werden können. Drei historische Sprachen der Philosophie, wo sie ursprünglich gewachsen ist (Schritt zum Rationalen) : Griechenland, Indien und China.

Das reine Denken ist Erfindung der indogermanischen Sprachen. Hat demnach Indien mehr an Wissenschaft als China ? [AOI]

1947 Jaspers, Karl. *Vom europäischen Geist : Vortrag gehalten bei den Rencontres internationales de Genève, Sept. 1946*. (München : R. Piper, 1947).
Jaspers schreibt : "Die Rückkehr aus der Beschäftigung mit asiatischen Werken zur Bibel und zu unseren klassischen Texten bringt uns das Gefühl des Heimatlichen. Wir werden bei längerem Verweilen in Asien müde infolge der vielen Wiederholungen, des Ausbleibens breiterer Entfaltung in der Weltverwirklichung, des Mangels an unablässig umwälzenden geistigen Bewegungen – es sei denn, dass wir aufhörten, Abendländer zu sein. Aber wir spüren dort die grosse endgültige Überwindung, eine unüberschreitbare Wahrheit und die Quelle einer tieferen Ruhe, als sie je ein Abendländer gewonnen hätte." [Gens2]

1947 Karl Jaspers schreibt an Hanna Arendt :
"Dort in China gab es reinste, unbefangenste Humanität."
"Im nächsten Semester will ich über antike Philosophie (in China, Indien, Griechenland) lesen, reichlich übermutig bei meiner Angewiesenheit auf Übersetzungen in den asiatischen Welten. Was mir während der Nazizeit eine Wohltat war als Besinnung auf die menschlichen Grundlagen überhaupt möchte ich jetzt in die Lehre sichtbar werden lassen. China ist mir – wenn man so übertrieben und töricht reden dürfte – fast zu einer zweiten Heimat geworden."
Jean-Claude Gens : Jaspers Bekanntschaft mit der asiatischen und besonders mit der chinesischen Kultur bedeutet eine Begegnung mit einer andern Menschheit zu einer Zeit, wo er am europäischen Menschsein verzweifelt. [Gens2]

1947 Qian, Zhongshu. *Bu ping 'Ying wen xin zi ci dian'*. In : Guan cha zhou kan ; vol. 3, no 5 (1947). [Kritik zum *A dictionary of new English words, phrases, and usages* ID D24242].
Er schreibt über das Wort 'existentialism' : « Cette explication n'est pas très exacte. Il vaut mieux dire : c'est une école philosophique moderne qui a été très répandue en Allemagne avant la Seconde Guerre mondiale et qui est devenue pratique courante en France après la Guerre. J'ai *Die Existenzphilosophie* de Karl Jaspers. Ce livre est imprimé en 1938. Sa publication est donc de quatre ou cinq ans avant *L'être et le néant* de Jean-Paul Sartre et *Le mythe de sisyphe* d'Albert Camus. Maintenant, la version anglaise des oeuvres de Kierkegaard et de Heidegger sont déjà disponibles. Il semble que cette philosophie commenc à se faire une vogue en Angleterre et aux Etats-Unis. » [Sar1:S. 162-163]

1949 Martin Heidegger sendet an Karl Jaspers : die Rede *Was ist Metaphysik*, den Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* und den *Brief über den Humanismus* an Karl Jaspers.
Jaspers antwortet : "Ich helfe mit etwa mit Erinnerungen an Asiatisches, zu dem ich all die Jahre gern gegangen bin, wohl wissend, nicht eigentlich einzudringen, aber auf eine wundersame Weise von dort her erweckt. Ihr 'Sein', die 'Lichtung des Seins', Ihre Umkehrung unseres Bezuges zum Sein in den Bezug des Seins zu uns, das Übrigbleiben des Seins selbst – in Asien glaube ich davon etwas wahrgenommen zu haben. Dass Sie überhaupt dahin drängen und, wie Ihre Interpretation von Sein und Zeit aussagt, immer gedrängt haben, ist ausserordentlich".
Heidegger schreibt zurück : "Was Sie über das Asiatische sagen, ist aufregend ; ein Chinese, der in den Jahren 1943-44 meine Vorlesungen über Heraklit und Parmenides hörte (ich las damals nur noch einstündig Interpretationen weniger Fragmente), fand ebenfalls Anklänge an das östliche Denken. Wo ich in der Sprache nicht einheimisch bin, bleibe ich skeptisch ; ich wurde es noch mehr, als der Chinese, der selbst christlicher Theologe und Philosoph ist, mit mir einige Worte von Laotse [Laozi] übersetzte ; durch Fragen erfuhr ich erst, wie fremd uns schon das ganze Sprachwesen ist ; wir haben den Versuch dann aufgegeben."
Trotzdem bliebe hier (im Übersetzen zwischen dem Europäischen und dem Ostasiatischen) etwas Erregendes, das wesentlich sei für die Zukunft. Die Anklänge an das Ostasiatische in seinen eigenen Schriften hätten 'vermutlich eine ganz andere Wurzel'. [Heid15:S. 108]

1949 Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* [ID D19283].
Jörg Dittmer : Getragen vom Bewusstsein der Zusammengehörigkeit der verschiedenen Menschheitskulturen hat Jaspers wie nur wenige andere Philosophen seiner Zeit sich bereits früh auch der Philosophie der nichteuropäischen Kulturen zugewandt und sie in vergleichender Perspektive in seine philosophiegeschichtlichen Darstellungen einbezogen. Auf der Suche nach einem empirisch verifizierbaren einheitlichen Bezugspunkt für eine Menschheitsgeschichte jenseits aller Nationalgeschichten und eurozentrischer Perspektiven stiess Jaspers auf den Zeitraum von 800 bis 200 v. Chr., den er zusammenfassend mit dem Begriff 'Achsenzeit' umschrieb und der nur für den Gläubigen zugänglichen traditionellen christlich-abendländischen Deutung von Christus als Achse der Weltgeschichte gegenüberstellte. In dieser Zeit sei "für alle Völker ein gemeinsamer Rahmen geschichtlichen Selbstverständnisses erwachsen... Es entstand der Mensch, mit dem wir bis heute leben."
Materiale Voraussetzung dieser These ist zunächst die Beobachtung ausserordentlicher und in China, Indien und dem Abendland annähernd gleichzeitiger Entwicklungen, die Jaspers zunächst nur durch Nennung einiger Namen andeutet : "In China lebten Konfuzius und Laotse [Laozi], entstanden alle Richtungen der chinesischen Philosophie, dachten Mo-ti [Mozi], Tschuang-tse [Zhuangzi], Lie-tse [Liezi] und ungezählte andere, - in Indien entstanden die Upanischaden, lebte Budda, wurden alle philosophischen Möglichkeiten bis zur Skepsis und bis zum Materialismus, bis zur Sophistik und zum Nihilismus, wie in China, entwickelt..."
In Japsers Sichtweise geht die so charakterisierte Achsenzeit an ihrem Ende in eine Phase der Konsolidierung über, in der die Lehrmeinungen fixiert und in grossen Universalreichen "zum Gegenstand von Schule und Erziehung" gemacht wurden (die Han-Dynastie konstituierte den Konfuzianismus, Asoka den Buddhismus, das Augusteische Zeitalter die bewusste hellenisch-römische Bildung)". Was aber auch nach dem Zerfall dieser Reiche am Ende blieb, war "die Spannung zum Geiste, der in der Achsenzeit erwachsen ist und von daher ständig wirksam wurde, indem er allem menschlichen Tun eine neue Fragwürdigkeit und Bedeutung gab".
Jaspers sieht die Bedeutung der gemeinsamen Achsenzeit folgendermassen : "Von dem, was damals geschaffen und gedacht wurde, lebt die Menschheit bis heute. In jedem ihrer neuen Aufschwünge kehrt sie erinnernd zu jener Achsenzeit zurück, lässt sich von dorther neu entzünden." Das Phänomen der Renaissancen als "Erinnerung und Wiedererweckung der Möglichkeiten der Achsenzeit" schafft die Voraussetzung dafür, dass zwischen den drei Welten Chinas, Indiens und des Abendlandes "ein gegenseitiges Verstehen bis in die Tiefe möglich" ist. "Sie erkennen, wenn sie sich treffen, gegenseitig, dass es sich beim andern auch um das eigene handelt. Bei aller Ferne geschieht ein gegenseitiges Betroffensein."
Die den drei Kulturen gemeinsame historische Bezugsgrösse aber, die mehr ist als das allem Menschlichen zugrundeliegende anthropologische Substrat und weniger als die historisch-individuelle Erscheinungsform einer der drei Kulturen oder ihrer Gestaltungen, versteht er als "Aufforderung zur grenzenlosen Kommunikation. Die anderen zu sehen und zu verstehen, hilft zur Klarheit über sich selbst, zur Überwindung der möglichen Enge jeder in sich abgeschlossenen Geschichtlichkeit, zum Absprung in die Weite" und wird so zum besten "Mittel gegen die Irrung der Ausschliesslichkeit einer Glaubenswahrheit" religiöser oder weltanschaulich-ideologischer Art. [Jas24:191-192, 195-196]

1957 Jaspers, Karl. *Philosophische Autobiographie* [ID D20902].
Jaspers schreibt :
"Wir sind auf dem Weg vom Abendrot der europäischen Philosophie zur Morgenröte der Weltphilosophie."
"Seit 1937 habe ich durch Lektüre mir neu Weltkunde erworben. Geistig weilte ich gern in China, dort einen gemeinsamen Ursprung des Menschseins gegen die Barbarei der eigenen Umwelt spürend, in liebender Bewunderung der chinesischen Humanität zugewendet." [Gens2]

1957 Jaspers, Karl. *Die grossen Philosophen*]ID D17060].
Buddha.
Wirkungsgeschichte: Die Ausbreitung, damit die Verwandlung und Verzweigung des Buddhismus ist ein großes Thema der Religionsgeschichte Asiens (Die Ausbreitung ist, nur einmal durch die Initiative eines mächtigen Herrschers (Asoka) bewußt ins Weite gebracht, im ganzen ein stiller gewaltiger Vorgang.
Aus den Texten trifft uns die Einzigartigkeit einer Stimmung, die so nur hier in der Welt aufgetreten ist und ihren Widerhall im weiten Asien gefunden hat. Eine neue Lebenshaltung und metaphysische Grundverfassung werden zu einem Element chinesischen und japanischen Lebens, sänftigen die Völker Tibets, Sibiriens, der Mongolei.
Aber etwas höchst Merkwürdiges ist geschehen. In Indien, das den Buddhismus hervorgebracht hat, ist er wieder erloschen. Sofern Indien aus einem überwältigenden Instinkt indisch bleiben, d.h. in Kasten mit den alten Göttern im Rahmen der philosophisch gedachten Totalität leben wollte, verschwand dort der Buddhismus. Er war menschheitlich gemeint, hat Jahrhunderte in grossen Teilen Indiens geherrscht, und er blieb menschheitlich, als er in Indien ohne Gewaltanwendung im Laufe eines Jahrtausends ausstarb. Überall in Asien wurde er der Befreier einer vorher schlummernden Seelentiefe, aber auch überall wurde er wieder bekämpft und beiseite gedrängt, wenn die nationalen Strebungen der Völker sich durchsetzen wollten (in China und Japan).
Das Echo auf das Schweigen Buddhas ist nicht nur die Stille asiatischer Souveränität des Inneren, sondern auch der stimmenreiche und farbenreiche Lärm der phantastischen religiösen Inhalte. Das zu Überwindende wurde faktisch die Lebenssubstanz. Die zunächst fremden religiösen Formen werden zu Kleidern des buddhistischen Denkens und bald zu diesem selber. Ein eindrucksvolles Beispiel ist Tibet : Die alten Zaubermethoden werden selber zu buddhistischen Methoden, die Mönchsgemeinschaft zu einer organisierten Kirche mit weltlicher Herrschaft (mit so vielen Analogien zur katholischen Kirche, daß die erstaunten Christen hier ein Werk des Teufels sahen, der die christliche in einem verzerrten Gegenbild nachgemacht habe). [AOI,Jasp2:S. 147, 151]

1957 Karl Jaspers schreibt an Hannah Arendt :
"Ich denke an seine Kritik Lin Yutangs Übersetzungen und dessen Kommentar zu Laotse, und an Mai-Mai Tses Übersetzung vom Chich Tzu Yüan Hua or Mustard Seed Garden Manual of Painting. 1679-1701."
"[Lin Yutang] lässt ein Gebilde entstehen, bei dem man zweifelt, ob er von Lao-Tse einen Hauch gespürt hat."
"[Mai Mai Tse] scheint, obgleich er Chinese ist, nur von aussen und gedanklich unklar – in blossen Häufungen chinesischer Gedanken – davon zu reden." [Gens2]

1957.1 Jaspers, Karl. *Die grossen Philosophen* [ID D17060].

Konfuzius (1)

Durch die Schichten der umformenden Überlieferung hindurch das Bild des historischen Konfuzius zu erreichen, kann unmöglich scheinen. Obgleich seine Arbeit auch im Redigieren von Überlieferungen und in eigenem Schreiben bestand, besitzen wir doch keine Zeile, die in dieser Form sicher von ihm stammt. Die Meinungsverschiedenheiten der Sinologen sind beträchtlich auch in bezug auf wichtige Tatsachenfragen: z.B. hat nach Franke Konfuzius das I-king [Yi jing] gar nicht gekannt, das doch nach der Überlieferung in seinen letzten Lebensjahren Gegenstand seiner Studien war. Nach Forke hat Laotse [Laozi], der nach der Überlieferung der verehrte alte Meister für Konfuzius war, beträchtlich später als er gelebt. Die Befunde sind derart, daß sich plausible Gründe für und gegen vorbringen lassen. Ein historisches, wenn auch im einzelnen Ungewisses Bild ist trotzdem zu gewinnen, wenn man sich an das hält, was in den gehaltreichen Texten am überzeugendsten auf ihn selbst zurückzuführen ist. Es macht die großartige Einheit seines Wesens, oft im Widerspruch mit späteren chinesischen Bildern, fühlbar. Man darf in der alten Lebensgeschichte des Se-ma-tsien [Sima Qian] aus dem letzten Jahrhundert vor Chr. und im Lun-Yü [Lun yu] persönliche, unerfindbare Züge wahrnehmen. Man kann die geistige Situation vergegenwärtigen, in der er lebte und dachte, und die Gegner, die ein Licht auf ihn werfen.

1. Lebensgeschichte: Konfuzius (etwa 551-479) wurde geboren und starb im Staate Lu. Mit drei Jahren verlor er den Vater, wuchs, von seiner Mutter versorgt, in dürftigen Verhältnissen heran. Schon als Knabe stellte er gern Opfergefäße auf und ahmte die Gebärden der Feierlichkeiten nach. Mit 19 Jahren schloß er seine Ehe, hatte einen Sohn und zwei Töchter. Weder zu seiner Frau noch zu seinen Kindern hatte er ein herzliches Verhältnis. Er war groß an Gestalt und von überlegener Körperkraft.

Mit 19 Jahren trat er in den Dienst einer vornehmen Familie als Aufseher der Äcker und Herden. Mit 32 Jahren war er für die Söhne eines Ministers in Lu Lehrer des alten Rituals. Mit 33 Jahren machte er eine Reise zur Reichshauptstadt Lo-yang, um die Institutionen, Gebräuche und Überlieferungen des Tschou-Reiches (des alten chinesischen Einheitsreiches) zu studieren, das, faktisch zerfallen in die zahlreichen größeren und kleineren sich bekämpfenden Staaten, dort ein nur noch religiöses Zentrum hatte. Damals soll ein Besuch bei Laotse stattgefunden haben. Mit dem Herzog von Lu floh Konfuzius, 34 Jahre alt, vor der Bedrohung durch mächtige Adelsfamilien in einen Nachbarstaat. Dort hörte er Musik, lernte sie ausüben, war so hingerissen, daß er das Essen vergaß. Heimgekehrt lebte er in Lu 15 Jahre lang nur seinen Studien.

Mit 51 Jahren trat er wieder in ein Amt des Staates Lu, wurde Justizminister und schließlich Kanzler. Seine Wirksamkeit stärkte die Macht des Herzogs. Die Adelsfamilien wurden überwunden, ihre Städte der Befestigungen beraubt. Das Land blühte. Die Außenpolitik war erfolgreich. Aus Sorge vor diesem Aufschwung Lus sandte der Herzog eines Nachbarstaates dem Herzog von Lu ein Geschenk von achtzig in Tanz und Musik wohl ausgebildeten schönen Mädchen und dreißig Viergespannen prächtiger Pferde. Der Herzog fand daran so viel Vergnügen, daß er die Regierung vernachlässigte. Auf Konfuzius hörte er nicht mehr. Dieser ging - nach vierjähriger glanzvoller Tätigkeit. Langsam, mit Unterbrechungen, reiste er aus dem Lande, immer noch in der Hoffnung, zurückgerufen zu werden.

Nun folgte eine zwölfjährige Wanderzeit von seinem 56. bis 68. Lebensjahr. Er ging von Staat zu Staat, um irgendwo seine Lehre politisch verwirklichen zu können. Augenblickliche Hoffnungen und dann wieder Niedergedrücktheit, Abenteuer und erlittene Überfälle waren sein Los. Viele Geschichten werden erzählt, wie Schüler ihn begleiten, ihn mahnen und trösten, wie er einen erzwungenen Eid bricht, wie der Herzog von Wei mit seiner berüchtigten Gattin Nan-tse über den Marktplatz fährt, Konfuzius in einem Wagen nachfolgen läßt und das Volk höhnt: »Wollust voran und Tugend hinterher.« Ein Schüler macht dem Meister darob Vorwürfe. Konfuzius verläßt auch diesen Staat. Durch die Jahre verliert Konfuzius nicht das Vertrauen auf seine Berufung als politischer Erzieher und Ordner des Reiches. Wohl spricht er gelegentlich: »Laßt mich heim, laßt mich heim.« Als er schließlich, alt geworden, im 68. Lebensjahr, völlig erfolglos, in seinen Staat zurückkehrt, klagt er in einem Gedicht, nach dem langen Wandern durch neun Provinzen winke ihm am Ende kein Ziel: die Menschen sind

ohne Einsicht, schnell vergehen die Jahre.
Seine letzte Lebenszeit verbrachte er still in Lu. Kein Staatsamt nahm er an. Eine tiefe Verwandlung soll mit ihm vorgegangen sein. Einst hatte ein Eremit von ihm gesagt: »Ist das nicht der Mann, der weiß, daß es nicht geht, und dennoch fortmacht?« Konfuzius' Größe war es in der Tat all die Jahre gewesen, so zu handeln. Jetzt aber hatte der Greis verzichtet. Er studierte das geheimnisreiche »Buch der Wandlungen« und vollendete seine planvolle Begründung der neuen Erziehung literarisch durch die Redaktion der Schriften der Überlieferung und praktisch durch seine Lehrtätigkeit für einen Kreis von Schülern. Eines Morgens fühlte Konfuzius den Tod herannahen. Er ging im Hof und summte vor sich hin die Worte: »Der große Berg muß zusammenstürzen, der starke Balken muß zerbrechen, und der Weise schwindet dahin wie eine Pflanze.« Als ein besorgter Schüler ihn ansprach, sagte er: »Kein weiser Herrscher ersteht, und niemand im Reich will mich zu seinem Lehrer machen. Meine Todesstunde ist gekommen.« Er legte sich und starb nach acht Tagen, 73 Jahre alt.
2. Konfuzius' Grundgedanke: Rettung des Menschen durch Erneuerung des Altertums: In der Not der Auflösung des Reichs, in der Friedlosigkeit und Zerrüttung der Zeit, war Konfuzius einer von den vielen wandernden Philosophen, die mit ihrem Rat das Heil bringen wollten. Für alle war der Weg das Wissen, für Konfuzius der Weg des Wissens um das Altertum. Seine Grundfragen waren: Was ist das Alte? wie ist es anzueignen? wodurch wird es verwirklicht?
Diese Weise des Alten war selber etwas Neues. Was wirklich gelebt und getan wird, das ist, zum Bewußtsein gebracht, verwandelt. Weiß es um sich, dann ist es nicht mehr naiv. Ist es bloße Gewohnheit geworden, kommt in sie durch das Wissen ein bewegender und zugleich verläßlicher Charakter. Ist es vergessen, wird es wiedererinnert und wiederhergestellt. Aber wie es auch verstanden wird, es ist als Verstandenes nicht mehr dasselbe.
Durch die Übersetzung der Überlieferung in bewußte Grundgedanken wird in der Tat eine neue Philosophie wirklich, die sich als Identität mit der uralten versteht. Eigene Gedanken werden nicht als eigene zur Geltung gebracht. Die jüdischen Propheten verkündeten Gottes Offenbarung, Konfuzius die Stimme des Altertums. Das Sichbeugen unter das Alte verwehrt den Übermut, aus der eigenen Winzigkeit den ungeheuren Anspruch zu erheben. Es erhöht die Chance, Glauben und Gefolgschaft zu finden bei allen, die noch in der Substanz einer Herkunft leben. Das eigene Denken, aus dem Nichts bloßen Verstandes, ist vergeblich. »Ich habe nicht gegessen und nicht geschlafen, um nachzudenken; es nützt nichts: besser ist es zu lernen.« Aber Lernen und Denken gehören zusammen. Eins verlangt das andere. Einerseits: »Denken und nicht lernen ist ermüdend, gefährlich.« Andrerseits: »Lernen und nicht denken ist nichtig.«
»Ein Überlieferer bin ich, nicht einer, der Neues schafft: treu bin ich, liebe das Altertum.« Mit solchen Worten spricht Konfuzius seine Grundstimmung der Pietät aus. Die Substanz unseres Wesens liegt im Ursprung der Geschichte. Konfuzius entwirft ein Geschichtsbild, das die einzige Wahrheit zur Geltung bringen soll. Dabei beachtet er wenig die großen Erfinder von Wagen, Pflug, Schiff, die Fu-Hsi, Sehen Nung (den göttlichen Landmann), Huang Ti. Die eigentliche Geschichte beginnt ihm mit den Gründern von Gesellschaft und Regierung, der Sitten und Ordnungen. Am Anfang stehen die Idealgestalten von Yao, Schun, Yü: sie schauten die ewigen Urbilder im Himmel. Er preist diese Männer mit den höchsten Worten. »Nur der Himmel ist groß, nur Yao entsprach ihm.« Diese größten Gründer und Herrscher wählten jeweils den Besten der Menschen zu ihrem Nachfolger. Das Unheil begann, als mit der Hsiadynastie die Erblichkeit zur Geltung kam. Damit sank notwendig der Rang der Herrscher. Es endete schließlich mit einem Tyrannen, der als Nichtherrscher gemäß dem Willen des Himmels abgelöst wurde durch eine Umwälzung, die wieder einen echten Herrscher, Tang, den Begründer der Schangdynastie einsetzte. Da die Erblichkeit blieb, wiederholte sich dasselbe Spiel. Der Letzte der Dynastie, wieder der vollendete Tyrann, wurde im 12. Jahrhundert ersetzt durch die Tschoudynastie. Diese schuf von neuem die Grundlage durch Erneuerung der nun schon uralten chinesischen Welt. Nun, als Konfuzius lebte, ist diese wieder ohnmächtig geworden im Zerfall zu vielen Staaten. Für die Erneuerung will Konfuzius wirken. In seinem Erneuerungswillen bezieht er sich auf die Gründer der Tschoudynastie, insbesondere auf den Herzog von Tschou, der für seinen minderjährigen

Neffen die Regierung führte, ohne treulos den Kaiserthron zu usurpieren. Er ist durch seine Schriften und Handlungen das Vorbild für Konfuzius selbst.
Diese Auffassung der Geschichte durch Konfuzius ist erstens »kritisch«: er unterscheidet, was gut und böse war, wählt aus, was der Erinnerung wert ist als Vorbild oder als abschreckendes Beispiel. Zweitens weiß er, daß nichts identisch in seiner Äußerlichkeit wiederhergestellt werden darf. »Ein Mann, der geboren ist in unseren Tagen und zurückkehrt zu den Wegen des Altertums, er ist ein Tor und bringt sich ins Unglück.« Es handelt sich um Wiederholung des ewig Wahren, nicht um Nachahmung des Vergangenen. Die ewigen Gedanken waren im Altertum nur offenbarer. Jetzt in der verdunkelten Zeit will er sie von neuem leuchten lassen, indem er sich selbst durch sie erfüllt.
Jedoch trägt diese Gesinnung des Abgeschlossenseins der ewigen Wahrheit in sich eine Dynamik durch die Weise, wie das Alte angeeignet wird. Sie wirkt in der Tat nicht abschließend, sondern vorantreibend. Konfuzius bringt eine lebendige Lösung des großen Problems jener Autorität, die nicht nur durch das Monopol der Gewaltanwendung die Macht ist. Wie das tatsächlich Neue in Koinzidenz mit der Überlieferung aus dem Quell ewiger Gültigkeit Substanz des Daseins wird, ist hier zum erstenmal in der Geschichte durch eine große Philosophie zum Bewußtsein gebracht: die konservative Lebensform, die bewegt ist durch aufgeschlossene Liberalität.
Wenn das Wahre in der Vergangenheit offenbar war, so ist der Weg zum Wahren die Erforschung dieser Vergangenheit, aber mit der Unterscheidung des Wahren und Falschen in ihr selber. Der Weg ist Lernen, nicht des bloßen Wissens von etwas, sondern als Aneignung. Die Wahrheit, die schon da ist, ist nicht auswendig zu lernen, sondern innerlich und damit auch äußerlich zu verwirklichen.
Der Leitfaden dieses echten »Lernens« ist das Dasein der Bücher und der Schule. Die Bücher schuf Konfuzius, indem er alte Schriften, Urkunden, Lieder, Orakel, Vorschriften für Sitten und Gebräuche auswählte und redigierte nach dem Maßstab der Wahrheit und Wirksamkeit. Die Erziehung begründete er durch Schule, zunächst durch seine private Schule, in der die Jünglinge zu kommenden Staatsmännern gebildet werden sollten. Damit ist die Weise des Lernens und Lehrens zu einem Grundproblem geworden.
Was Konfuzius unter Lernen versteht, ist nicht erreichbar ohne die Voraussetzung des sittlichen Lebens beim Schüler. Der Jüngling soll Eltern und Brüder lieben. Er soll wahrhaftig und pünktlich sein. Wer sich schlecht benimmt, wird im Lernen nie das Wesentlidie treffen. Als ein Schüler sich auf den Platz eines Älteren setzt, heißt es: »Er strebt nicht danach, Fortschritte zu machen, er will es rasch zu etwas bringen.« Im sittlichen Wandel soll er die Künste erlernen: Riten, Musik, Bogenschießen, Wagenlenken, Schreiben und Rechnen. Erst auf diesem Grunde gedeihen die literarischen Studien.
Sinnvolles Studium weiß die Schwierigkeiten und erträgt sie in dem Ringen, das nie ans Ende kommt. Ein das Lernen Liebender weiß täglich, was ihm fehlt; er vergißt nicht, was er kann; denn er gibt sich ständig Rechenschaft. Der Weg ist schwer: »Wer lernt, dringt darum noch nicht zur Wahrheit vor; wer zur Wahrheit vordringt, ist noch nicht imstande, sie zu festigen; wer sie festigt, kann darum noch nicht sie im Einzelfall abwägen.« Darum muß der Jüngling lernen, als gäbe es nimmer ein Zum-Ziele-Kommen, und als hätte er zu fürchten, es noch zu verlieren. Aber einen Schüler, der meint, seine Kraft reiche nicht aus, ermutigt Konfuzius: »Wem seine Kraft nicht ausreicht, der bleibt auf halbem Wege liegen; aber du beschränkst dich ja von vornherein selber.« Fehler dürfen nicht lahmen: »Einen Fehler begehen und ihn nicht wieder gutmachen (sich nicht ändern), erst das heißt fehlen.« Sein Lieblingsschüler wird gerühmt: »Er machte keinen Fehler zum zweitenmal.«
Konfuzius spricht von seinem Verhältnis zu den Schülern. »Wem es nicht ernstlich darum zu tun ist, etwas zu lernen, dem erteile ich nicht meinen Unterricht; wer sich nicht wirklich bemüht, sich auszudrücken, dem helfe ich nicht nach. Habe ich eine Ecke gezeigt, und er kann nicht von sich selber auf die drei anderen kommen, so ist es bei mir vorbei mit dem Erklären.« Aber die Weise der Bewährung liegt nicht in der sofortigen Antwort: »Ich redete mit Hui den ganzen Tag; er erwiderte nichts wie ein Tor. Ich beobachtete ihn beim Alleinsein; da war er imstande, meine Lehre zu entwickeln. Er ist kein Tor.« Konfuzius lobt nicht über Gebühr. »Spende ich einem Lob, so ist es, weil ich ihn erprobt habe.«

Seine eigenen Studien beschreibt Konfuzius. Nicht von Geburt habe er das Wissen, erst als Liebhaber des Altertums sei er ernstlich darauf aus, es zu gewinnen. Er achte auf seine Weggenossen, dem einen abzusehen, was Gutes an ihm sei, und es zu befolgen, dem ändern sein Nichtgutes, um es selber anders zu machen. Ihm sei das ursprüngliche Wissen versagt. »Vieles hören, das Gute davon auswählen und ihm folgen, vieles sehen und es sich merken, das ist wenigstens die zweite Stufe der Weisheit.« Langsam im Gange der Lebensalter vollzog sich sein Fortschritt: »Ich war fünfzehn, und mein Wille stand aufs Lernen, mit dreißig stand ich fest, mit vierzig hatte ich keine Zweifel mehr, mit fünfzig war mir das Gesetz des Himmels kund, mit sechzig war mein Ohr auf getan; mit siebzig konnte ich meines Herzens Wünschen folgen, ohne das Maß zu überschreiten.«

Der Sinn alles Lernens ist die Praxis. »Wenn einer alle dreihundert Stücke des Liederbuches auswendig hersagen kann, und er versteht es nicht, mit der Regierung beauftragt, (seinen Posten) auszufüllen oder kann nicht selbständig antworten, wenn er als Gesandter ins Ausland geschickt wird: wozu ist (einem solchen Menschen) alle seine viele Gelehrsamkeit nütze?« Beim Lernen kommt es auf die innerliche Formung an. »Warum doch, Kinder, studiert ihr nicht die Lieder? An den Liedern kann man sich aufrichten, an ihnen kann man sich selbst prüfen, an ihnen Geselligkeit lernen, an ihnen hassen lernen und lernen, zu Hause dem Vater und draußen dem Fürsten zu dienen.« »Des Liederbuchs drei Hundert sind befaßt in dem einen Worte: Keine schlimmen Gedanken hegen.«

Ohne Lernen sind andererseits alle anderen Tugenden in der Umnebelung und entarten sogleich: Ohne Lernen wird Geradheit zu Grobheit, Tapferkeit zu Ungehorsam, Festigkeit zu Schrullenhaftigkeit, wird Humanität zu Dummheit, Weisheit zu Zerfahrenheit, Wahrhaftigkeit zum Ruin.

Wie das Neue dieser Philosophie in der Gestalt des Alten sich ausspricht, das ist nun als Philosophie des Konfuzius näher darzulegen. Es sind zu zeigen erstens das sittlich-politische Ethos und sein Gipfel im Ideal des »Edlen«, zweitens die Gedanken des beherrschenden Grundwissens, drittens wie die schöne Vollendung dieser Gedankenwelt in die Schwebe gebracht ist durch das Grenzbewußtsein des Konfuzius, nämlich sein Wissen um die Grenze der Erziehung und der Mitteilbarkeit, des Erkennens, sein Wissen um sein eigenes Scheitern und seine Berührung dessen, was sein gesamtes Werk zugleich in Frage stellt und trägt.

3. Das sittlich-politische Ethos des Konfuzius: Grundlegend sind die Sitten und die Musik. Es kommt an auf die Formung, nicht die Tilgung der gegebenen Natur. Das Ethos verwirklicht sich im Umgang der Menschen miteinander und in der Regierung. Es wird sichtbar in der Gestalt des einzelnen Menschen als dem Ideal des »Edlen«.

a) Li: Die Ordnung wird durch Sitten, (li, Gebote des Benehmens) erhalten. »Ein Volk kann nur durch Sitte, nicht durch Wissen geleitet werden.« Die Sitten schaffen den Geist des Ganzen und werden wiederum von ihm beseelt. Der Einzelne wird nur durch die Tugenden der Gemeinschaft zum Menschen. Die li bedeuten die ständige Erziehung aller. Sie sind die Formen, durch die in allen Daseinssphären die gehörige Stimmung entsteht, die ernsthafte Teilnahme an den Sachen, das Vertrauen, die Achtung. Sie lenken den Menschen durch etwas Allgemeines, das durch Erziehung erworben und zur zweiten Natur wird, so daß das Allgemeine als das eigene Wesen, nicht als aus Zwang empfunden und gelebt wird. Dem Einzelnen geben die Formen Festigkeit und Sicherheit und Freiheit.

Konfuzius hat die li in ihrer Gesamtheit zum Bewußtsein gebracht, sie beobachtet, gesammelt, ausgesprochen und geordnet. Die ganze Welt chinesischer Sitten steht ihm vor Augen: der Anstand, mit dem man geht, grüßt, sich gesellig verhält und dies je nach Situation in besonderer Form; die Weisen der Opfer, der Feiern, der Feste; die Riten bei Hochzeit, Geburt, Tod und Begräbnis; Regeln der Verwaltung; die Ordnungen der Arbeit, des Krieges, des Tageslaufs, der Jahreszeiten, der Lebensstufen, der Familie, der Behandlung der Gäste; die Funktionen des Hausvaters, des Priesters; die Formen des Lebens am Hofe, der Beamten. Die berühmte und vielgeschmähte chinesische Lebensordnung in Formen hat durch Jahrtausende einen Bestand gehabt, beherrscht von einem alles durchdringenden Ordnungszweck, aus dem der Mensch keinen Augenblick herausfallen kann, ohne Schaden zu nehmen.

Bei Konfuzius nun haben die li keineswegs einen absoluten Charakter. »Geweckt wird man durch die Lieder, gefestigt durch die li, vollendet durch Musik.« Die bloße Form hat wie das bloße Wissen keinen Wert ohne Ursprünglichkeit, die sie erfüllt, ohne die Menschlichkeit, die sich in ihr auswirkt.

Mensch wird, wer »sein Selbst überwindend sich in die Schranken der li, der Gesetze der Sitte, begibt.« Wenn zum Beispiel die Gerechtigkeit auch die Hauptsache ist, so »läßt sich der Edle bei ihrer Ausübung leiten von den li«. Die li und der Gehalt (Ursprünglichkeit) sollen im Gleichgewicht sein. »Bei wem der Gehalt überwiegt, der ist ungeschlacht, bei wem die Form überwiegt, der ist ein Schreiber (geistiger Stutzer).« Bei der Ausübung der Formen ist die Hauptsache »Freiheit und Leichtigkeit«, aber »diese Freiheit nicht durch den Rhythmus fester Formen regeln, das geht auch nicht«.

»Ein Mensch ohne Menschenliebe, was helfen dem die li?« »Hervorragende Stellung ohne große Artung, Kultus ohne Ehrfurcht, Beerdigungsgebräuche ohne Herzenstrauer: solche Zustände kann ich nicht mit ansehen.« Wer bei der Darbringung eines Opfers nicht innerlich anwesend ist, bei dem ist es, als habe er gar nicht geopfert.

Die Notwendigkeit des Gleichgewichts von li und Ursprünglichkeit läßt Konfuzius die eine wie die andere Seite betonen. »Die auf dem Gebiete der li und der Musik die Bahn gebrochen, sind uns rohe Leute; die in der Folge auf diesem Gebiete vorschritten, sind uns fein gebildet. Soll ich Gebrauch machen, so folge ich lieber denen, die zuerst die Bahn gebrochen haben.« Dann wieder wird die Form als Form bewertet: Tse-kung [Zigong] war für die Abschaffung des jeweils am ersten des Monats üblichen Schafopfers. Der Meister sprach: »Mein lieber Tse, dir ist es um das Schaf, mir um den Brauch« (li).

In dem Denken des Konfuzius wird Sitte, Sittlichkeit und Recht noch nicht unterschieden. Um so klarer fällt der Blick auf deren gemeinsame Wurzel. Es ist auch nicht die Unterscheidung von ästhetischunverbindlich und ethisch-verbindlich, des Schönen und des Guten da. Um so heller ist, daß das Schöne nicht schön ist, ohne gut zu sein, und das Gute nicht gut, ohne schön zu sein.

b) Musik: In der Musik sah Konfuzius mit den li den Erziehungsfaktor ersten Ranges. Der Geist der Gemeinschaft wird bestimmt durch die Musik, die gehört wird; der Geist des Einzelnen findet hier die Motive, die sein Leben ordnen. Daher hat die Regierung Musik zu fördern und zu verbieten: »Man nehme die Schan-Musik mit ihren Rhythmen, man verbiete

die Dschong-Musik, denn der Klang der Dschong ist ausschweifend.«
In dem Liki [Li ji] finden sich Erörterungen, die dem Sinn des Konfuzius gemäß sind: »Wer Musik versteht, erreicht dadurch die Geheimnisse der Sitte.« »Die höchste Musik ist stets leicht und höchste Sitte stets einfach; die höchste Musik entfernt den Groll, die höchste Sitte entfernt den Streit.« »In der Sichtbarkeit herrschen Sitte und Musik; im Unsichtbaren herrschen Geister und Götter.« »Verwirrte Musik und das Volk wird zuchtlos ... Die Kraft der ausgelassenen Lust wird erregt, und die Geisteskraft der ruhigen Harmonie vernichtet.« »Wenn man die Töne der Lobgesänge hört, so wird Sinn und Wille weit.« Aber auch die Musik ist, wie die li, nicht an sich absolut: »Ein Mensch ohne Menschenliebe, was hilft dem die Musik?«
c) Natur und Formung: Konfuzius steht allem Natürlichen bejahend gegenüber. Allem wird seine Ordnung, sein Maß, sein Ort gegeben, nichts wird verworfen. Daher Selbstüberwindung, aber nicht Askese.
Durch Formung wird die Natur gut, durch Vergewaltigung entsteht Unheil. Auch Haß und Zorn haben ihr Recht. Der Gute kann in der rechten Weise lieben und hassen, z.B.: »Er haßt die, welche selbst niedrig sind und Leute, die über ihnen stehen, verleumden; er haßt die Mutigen, die keine Sitte kennen; er haßt die waghalsigen Fanatiker, die beschränkt sind.«
d) Umgang mit Menschen: Der Umgang mit Menschen ist das Lebenselement des Konfuzius. »Der Edle vernachlässigt nicht seine Nächsten.« Im Umgang aber stößt man auf Gute und Schlechte. Wohl gilt da: »Habe keinen Freund, der dir nicht gleich ist«, aber gegen den Satz: »Mit denen, die es wert sind, Gemeinschaft haben, die, die es nicht wert sind, fernhalten«, sagt Konfuzius vielmehr: »Der Edle ehrt den Würdigen und erträgt alle.« Doch im Umgang mit jedermann bleibt er besonnen: »Anlügen mag der Edle sich lassen, übertölpeln nicht. Der Edle befördert das Schöne der Menschen, der Gemeine das Unschöne.« Der Geist zusammenlebender Menschen wächst daher nach der einen oder anderen Seite hin. »"Was einen Ort schön macht, ist die dort waltende Humanität. Wer, wenn er wählen kann, nicht unter Humanen sich niederläßt, ist nicht weise.«
Die menschlichen Beziehungen wandeln sich ab in folgenden Grundbeziehungen: Zu den Lebensaltern: »Den Alten möchte ich Ruhe geben; gegen Freunde möchte ich Treue üben; die Jugend möchte ich zärtlich lieben.« - Das rechte Verhalten zu den Eltern: Ihnen im Leben dienen, sie nach dem Tode recht bestatten, in der Folge ihnen opfern. Es genügt nicht, die Eltern zu ernähren; »fehlt die Ehrerbietung, wo wäre da ein Unterschied zu den Tieren«. Man darf ihnen, im Falle sie zu irren scheinen, Vorstellungen machen, aber in Ehrerbietung, und hat ihrem Willen zu folgen. Der Sohn deckt die Verfehlungen des Vaters. — Gegen Freunde: Du sollst keine Freunde haben, die nicht wenigstens so gut sind wie du selbst. Treue ist die Grundlage. Man wird sich gegenseitig »getreulich ermahnen und geschickt zurecht führen«. Es gibt Verantwortung dafür, wem man sich verbindet oder nicht verbindet. »Läßt sich mit einem reden, und man redet nicht mit ihm, so hat man einen Menschen verloren; läßt sich nicht mit einem reden, und man redet mit ihm, so hat man seine Worte verloren.« Falsch sind glatte Worte, gefällige Miene, übertriebene Höflichkeit, falsch ist es, seinen Widerwillen zu verbergen und den Freund zu spielen. Freunde sind verläßlich: »Wenn das Jahr kalt ist, weiß man, daß Pinien und Zypressen immergrün sind.« - Gegen die Obrigkeit: »Ein guter Beamter dient dem Fürsten gemäß dem rechten Wege; ist ihm das nicht möglich, so tritt er zurück.« Er wird den Fürsten »nicht hintergehen, aber ihm offen widerstehen«, »wird mit belehrenden Vorstellungen nicht zurückhalten«. »Befindet sich das Land auf dem rechten Wege, mag er kühn reden und kühn handeln; befindet es sich nicht auf dem rechten Wege, so mag er kühn vorgehen, aber wird behutsam in seinen Worten sein.« - Gegen Untergebene: Der Edle gibt seinen Dienern keinen Anlaß zum Groll darüber, daß er sie nicht gebraucht, er verlangt aber nichts Vollkommenes von einem Menschen (während der Gemeine in seiner Verwendung der Leute Vollkommenheit fordert), er berücksichtigt ihre Fähigkeiten, er verwirft alte Vertraute nicht ohne schwerwiegenden Grund. Aber er weiß auch die Schwierigkeiten bei Schlechten: »Ist man zu intim, so werden sie plump vertraulich; hält man sich zurück, so werden sie unzufrieden.«
Auffällig ist die Gleichgültigkeit des Konfuzius gegen die Frauen. Er schweigt über das Verhältnis der Ehegatten, urteilt abfällig über Frauen, hat für einen Doppelselbstmord

Liebender nur Verachtung, sagt gern, nichts sei schwieriger zu behandeln als Weiber. Die Atmosphäre um ihn ist maskulin.
e) Regierung: Die politische Regierung ist das, worauf sich alles andere bezieht und wovon es sich herleitet. Konfuzius denkt in der Polarität dessen, was zu machen ist, und dessen, was wachsen muß. Gute Regierung ist nur möglich in dem Zustand, der durch die li, durch die rechte Musik, durch die menschlichen Umgangsweisen geprägt ist als das heilvolle Zusammenleben. Dieser Zustand muß wachsen. Wenn er aber nicht zu machen ist, so läßt er sich doch fördern oder stören.
Ein Mittel der Regierung sind Gesetze. Aber Gesetze haben Folgen nur in begrenztem Umfang. Und an sich sind sie unheilvoll. Besser ist das Vorbild. Denn wo Gesetze leiten sollen, da wird sich das Volk ohne Scham den Strafen entziehen. Wo dagegen das Vorbild leitet, da wird das Volk Scham empfinden und sich bessern. Wenn an die Gesetze appelliert wird, ist schon etwas nicht in Ordnung. »Im Anhören von Klagesachen bin ich nicht besser als Irgendein anderer. Woran mir aber alles liegt, das ist, zu bewirken, daß gar keine Klagesachen entstehen.«
Für drei Ziele muß eine rechte Regierung sorgen: für genügende Nahrung, für genügende Wehrmacht und für das Vertrauen des Volkes zur Regierung. Muß man von diesen dreien etwas aufgeben, so kann man am ehesten auf die Wehrmacht verzichten, dann auf die Nahrung (»von altersher müssen die Menschen sterben«), nie aber kann man auf Vertrauen verzichten: »Wenn das Volk kein Vertrauen hat, so ist Regierung überhaupt unmöglich.« Das ist die Rangordnung des Wesentlichen. Im planenden Vorgehen aber kann man nicht mit der Forderung von Vertrauen anfangen. Dieses ist überhaupt nicht zu fordern, sondern zum spontanen Wachsen zu bringen. Für das Planen ist das erste: »das Volk wohlhabend machen«, — das zweite: »es bilden«.
Zur guten Regierung gehört der gute Fürst. Er läßt die natürlichen Quellen des Reichtums fließen. Er wählt vorsichtig, mit welcher Arbeit die Menschen zu bemühen sind; dann murren sie nicht. Er ist erhaben, ohne hochmütig zu sein, das heißt: er behandelt die Menschen nicht geringschätzig, ob er es mit Vielen oder Wenigen, mit Großen oder Kleinen zu tun hat. Er ist ehrfurchtgebietend, ohne heftig zu sein. Wie der Polarstern steht er ruhig und läßt alles um sich herum in Ordnung sich bewegen. Weil er selbst das Gute will, wird auch das Volk gut. »Lieben die Oberen die gute Sitte, so wird das Volk leicht zu handhaben sein.« »Wenn einer nur in eigener Person recht ist, so braucht er nicht zu befehlen, und es geht doch.«
Der gute Fürst versteht die Wahl der rechten Beamten. Selber würdig, fördert er die Würdigen. »Man muß die Geraden erheben, daß sie auf die Verdrehten drücken, dann werden die Verdrehten gerade.« »Vor allem sorge für geeignete Beamte, dann sieh hinweg über kleine Fehltritte.« Aber: »Mit jemandem, der sich dazu hergibt, zu tun, was unschön ist, läßt ein Edler sich nicht ein.«
Wer das Gute weiß und will, kann nicht gemeinsam mit Schlechten regieren: »Oh, dieses Pack! Ist es überhaupt möglich, mit ihnen zusammen dem Fürsten zu dienen?« Ihre Sorge ist nur, wie sie es zu etwas bringen, und, wenn sie es erreicht haben, daß sie es nicht verlieren. Es gibt nichts Schlimmes, dazu sie nicht fähig wären. Daher sagt, als Konfuzius berufen werden soll, ein Ratgeber: »Wenn ihr ihn berufen wollt, so dürft ihr ihn nicht durch kleine Menschen hemmen, dann geht es.«
Zahlreich sind des Konfuzius weitere Äußerungen über Regierungsweisheit. Es sind durchweg allgemeine sittliche Hinweise, z. B. »Man darf nichts überhasten wollen, damit dringt man nicht durch. Man darf nicht auf kleinen Vorteil sehen, denn so kann kein großes Werk geraten.«
Bei allem denkt Konfuzius an den Staatsmann, der, vom Fürsten erwählt, ihm dienend, mit seiner Zustimmung und seinem Verständnis den Gang der Dinge lenkt. Der große Staatsmann zeigt sich in der Wiederherstellung und Befestigung des sittlich-politischen Zustandes im Ganzen.
Für das Eingreifen in die geschichtliche Wirklichkeit im Sinne dieser Verwandlung des Gesamtzustandes zum Besseren stellt Konfuzius zwei Grundsätze auf. Erstens: Der befähigte Mann muß auch an der rechten Stelle stehen. »Wenn ein Mensch den Thron innehat, aber nicht die nötige Kraft des Geistes besitzt, soll er nicht wagen, Änderungen in der Kultur

vorzunehmen. Ebenso wenn einer die Kraft des Geistes hat, aber nicht die höchste Autorität, so kann er es auch nicht wagen, Änderungen in der Kultur vorzunehmen.« Zweitens: Die öffentlichen Verhältnisse müssen derart sein, daß ein Wirken überhaupt möglich ist. Wo das Unheil durch die Realität der zur Zeit lebenden Menschen keine Chance zu vernünftig wirksamem Handeln zeigt, hält sich der echte Staatsmann verborgen. Er wartet. Er läßt sich nicht ein, mit dem Bösen zu wirken, mit niedrigen Menschen in Gemeinschaft zu treten. In diesen Grundsätzen steckt etwas von Platos Gedanken: die menschlichen Zustände werden nicht besser, ehe nicht die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen werden. Daher suchte Konfuzius sein Leben lang den Fürsten, dem er die Kraft seines Geistes leihen könne. Es war vergeblich.

f) Der Edle: Alles Gutsein, alle Wahrheit, alles Schöne steht dem Konfuzius vor Augen in dem Ideal des Edlen (Kiün-tse). In ihm vereinigen sich die Gedanken an den höheren Menschen mit dem in der soziologischen Hierarchie Hochstehenden, vereinigt sich der Adel der Geburt und des Wesens, vereinigt sich das Benehmen des Gentleman mit der Verfassung des Weisen.

Der Edle ist kein Heiliger. Der Heilige wird geboren und ist, was er ist, der Edle wird erst durch Selbsterziehung. »Die Wahrheit haben ist des Himmels Weg, die Wahrheit suchen ist der Weg des Menschen. Wer das Wahre hat, trifft das Rechte ohne Mühe, erlangt Erfolg ohne Nachdenken.« Wer die Wahrheit sucht, der wählt das Gute und hält es fest. Er forscht, er fragt kritisch, er denkt sorgfältig darüber nach, er handelt entschlossen danach. »Andere können es vielleicht aufs erstemal, ich muß es zehnmal machen; andere können es vielleicht aufs zehntemal, ich muß es tausendmal machen. Wer aber wirklich die Beharrlichkeit besitzt, diesen Weg zu gehen: mag er auch töricht sein, er wird klar werden; mag er auch schwach sein, er wird stark werden.«

Der Edle wird in seinen einzelnen Charakterzügen, Denkweisen, Gebärden gezeigt:

Er wird kontrastiert dem Gemeinen. Der Edle versteht sich auf Gerechtigkeit, der Gemeine auf Profit. Der Edle ist ruhig und gelassen, der Gemeine beständig voller Ängste. Der Edle ist verträglich, ohne sich gemein zu madien, der Gemeine macht sich mit aller "Welt gemein, ohne verträglich zu sein. Der Edle ist würdevoll ohne Hochmut, der Gemeine hochmütig ohne Würde. Der Edle bleibt fest in der Not, der Gemeine gerät in Not außer Rand und Band. Der Edle geht bei sich selbst auf die Suche, der Gemeine geht bei Anderen auf die Suche. Den Edlen zieht es nach oben, den Gemeinen nach unten.

Der Edle ist unabhängig. Er erträgt langes Ungemach wie langes Glück, lebt frei von Furcht. Ihn schmerzt sein eigenes Unvermögen, nicht aber, daß die anderen ihn nicht kennen.

Er macht sich selber recht und verlangt nichts von anderen Menschen; er bleibt frei von Groll. Nach oben grollt er nicht dem Himmel, nach unten nicht den Menschen.

Er läßt sich auf kein Rivalisieren ein, oder, wenn es sein muß, etwa nur beim Bogenschießen. Aber auch beim Wettstreit bleibt er der Edle.

Er liebt es, langsam im Wort und rasch im Tun zu sein. Er scheut sich davor, daß seine Worte seine Taten übertreffen. Ihm gilt: erst handeln und dann mit seinen Worten sich danach richten.

Er hat Ehrfurcht vor der Bestimmung des Himmels, vor großen Männern.

Der Edle verliert sich nicht an das Ferne, nicht an das Abwesende. Er steht im Hier und Jetzt, in der wirklichen Situation. »Der Weg des Edlen ist gleich einer weiten Reise: man muß in der Nähe anfangen.« »Der Weg des Edlen nimmt seinen Anfang bei den Angelegenheiten des gewöhnlichen Mannes und Weibes, aber er reicht in Weiten, da er Himmel und Erde durchdringt.«

»Der Edle richtet sich nach seiner Stellung bei allem, was er tut... Wenn er sich in Reichtum und Ehren sieht ... in Armut und Niedrigkeit sieht... sich unter Barbaren sieht... sich in Leid und Schwierigkeiten sieht... der Edle kommt in keine Lage, in der er sich nicht selber findet.« In allem und jederzeit bleibt er sich selber gleich. »Wenn das Land auf rechtem Wege ist, bleibt er derselbe, der er war, als er noch nicht Erfolg hatte ... Wenn das Land auf falschem Wege ist, so ändert er sich nicht, ob er auch sterben müßte.« [Jasp2:S. 154-185]

1957.2 Jaspers, Karl. *Die grossen Philosophen* [ID D17060].

Konfuzius (2)

4. Das Grundwissen: Unsere bisherige Darstellung sammelte, was in der Form der Spruchweisheit in den auf Konfuzius bezogenen Schriften als das sittlich-politische Ethos mitgeteilt wurde. Diese Weisheit ist aber durchdrungen von Grundgedanken, die einen begrifflichen Charakter gewinnen.

a) Die große Alternative: Konfuzius weiß sich vor der großen Alternative: sich von der Welt zurückzuziehen in die Einsamkeit oder mit den Menschen zusammen in der Welt zu leben und diese zu gestalten. Seine Entscheidung ist eindeutig. »Mit den Vögeln und Tieren des Feldes kann man doch nicht zusammen hausen. Wenn ich nicht mit Menschen zusammen sein will, mit wem soll ich dann Zusammensein?« Der Ausspruch ist: »Wer nur darauf bedacht ist, sein eigenes Leben rein zu halten, der bringt die großen menschlichen Beziehungen in Unordnung.« In schlimmen Zeiten mag es scheinen, daß nichts übrig bleibt, als in die Verborgenheit zu gehen und für sein persönliches Heil zu sorgen. Von zwei solchen Einsiedlern sagt Konfuzius: »In ihrem persönlichen Wandel trafen sie die Reinheit, in ihrem Rückzug trafen sie das den Umständen Entsprechende. Ich bin verschieden davon. Für mich gibt es nichts, das unter allen Umständen möglich oder unmöglich wäre.« Seine Toleranz gegenüber den Einsiedlern bringt für Konfuzius selber nur die Entschiedenheit: »Wenn der Erdkreis in Ordnung wäre, so wäre ich nicht nötig, ihn zu ändern.«

In der Hinwendung zum Menschen und seiner Welt entwickelt Konfuzius Gedanken, die als sein Grundwissen herauszuheben sind. Diese Gedanken gehen auf die Natur des Menschen, - dann auf die Notwendigkeit der Ordnung der Gemeinschaft, - dann auf die Frage, wie Wahrheit in der Sprache da ist, - dann auf die Grundform unseres Denkens, daß Wahrheit in ihrer Wurzel und in ihren Verzweigungen ist, im Unbedingten des Ursprungs und im Relativen der Erscheinung, - schließlich auf das Eine, das alles zusammenhält und auf das alles Bezug hat. Jedesmal sind der Mensch und seine Gemeinschaft das wesentliche Anliegen des Konfuzius.

b) Die Natur des Menschen: Die Natur des Menschen heißt Yen. Yen ist Menschlichkeit und ineins Sittlichkeit. Das Schriftzeichen bedeutet Mensch und zwei, das heißt: Menschsein ist in Kommunikation sein. Die Frage nach der Natur des Menschen findet Antworten erstens in der Erhellung des Wesens, das er ist und zugleich sein soll, zweitens in der Darstellung der Mannigfaltigkeit seines Daseins.

Erstens: Der Mensch soll zum Menschen werden. Denn der Mensch ist nicht wie die Tiere, die sind, wie sie sind, so daß die Instinkte ihr Dasein ohne denkendes Bewußtsein ordnen. Der Mensch vielmehr ist noch sich selbst Aufgabe. Darum kann er im Zusammenleben mit Tieren seinen Sinn nicht finden. Tiere kommen zusammen, sind aneinander gedankenlos gebunden oder laufen auseinander. Menschen gestalten ihr Zusammensein und binden es über alle Instinkte hinaus daran, daß sie Menschen sein sollen.

Das Menschsein ist Bedingung alles bestimmten Guten. Nur wer im Yen ist, kann wahrhaft lieben und hassen. Yen ist allumfassend, nicht eine Tugend unter anderen, sondern Seele aller Tugenden.

Da Yen das "Wesen des Menschen ist, ist es immer ganz nah. Wem es ernsthaft darum zu tun ist, dem ist es immer gegenwärtig.

Yen wird daher in allen besonderen Erscheinungen beschrieben: in der Pietät, in Weisheit und Lernen, in der Gerechtigkeit. Für einen Fürsten werden fünf Eigenschaften der Menschlichkeit angegeben: Würde, und er wird nicht mißachtet; Weitherzigkeit, und so gewinnt er die Menge; Wahrhaftigkeit, und so hat er Vertrauen; Eifer, so hat er Erfolg; Gütigkeit, so ist er fähig, die Menschen zu verwenden. Eine Ableitung der Tugenden kennt Konfuzius nicht. Yen ist der umfassende Ursprung. Von dort her wird alle Tüchtigkeit, Regelhaftigkeit, Richtigkeit erst zur Wahrheit. Von dort her kommt das zweckfreie Unbedingte: »Der Sittliche setzt die Schwierigkeit voraus und den Lohn hintan.«

Dem Yen gemäß handeln, das ist nicht Handeln nach einem bestimmten Gesetz, sondern nach dem, wodurch alle bestimmten Gesetze erst Wert haben und zugleich ihrer Absolutheit beraubt sind. Der Charakter des Yen, obgleich undefinierbar, wird aber doch von Konfuzius umschrieben: Er sieht ihn in dem, was er Maß und Mitte nennt. »Maß und Mitte sind der

Höhepunkt menschlicher Natur.« Sie wirken von innen nach außen: »Der Zustand, da Hoffnung und Zorn, Trauer und Freude sich noch nicht regen, heißt die Mitte. Der Zustand, da sie sich äußern, aber in allem den rechten Rhythmus treffen, heißt Harmonie.« Weil dann das Innerste sich zeigt, hier im Ursprung aber alles entschieden wird, ist in bezug auf Maß und Mitte die größte Gewissenhaftigkeit gefordert: »Es gibt nichts Offenbareres als das Geheime, es gibt nichts Deutlicheres als das Allerverborgenste; darum ist der Edle vorsichtig in dem, was er allein für sich ist.«

Diese geheimnisvolle Mitte nun zu umschreiben, das gelingt Konfuzius nur durch den Gedanken des Mittleren zwischen den Extremen, z.B. Schun »faßte die beiden Enden einer Sache an und handelte den Menschen gegenüber der Mitte entsprechend«. Ein anderes Beispiel: »Weitherzig sein und mild im Lehren und nicht vergelten denen, die häßlich handeln: das ist die Stärke des Südens. In Stall und Leder schlafen und sterben, ohne zu müssen: das ist die Stärke des Nordens. Aber der Edle steht in der Mitte und beugt sich nach keiner Seite.«

Das Außerordentliche von Maß und Mitte wird so ausgesprochen: »Es kann einer ein Reich ins Gleiche bringen, es kann einer auf Amt und Würden verzichten, es kann einer auf bloße Messer treten - und Maß und Mitte doch noch nicht beherrschen.«

Zweitens: Was der Mensch sei, zeigt sich in der Mannigfaltigkeit des Menschseins. Durch das was ihr Wesen - Yen - ist, stehen die Menschen sich nahe. Sie gehen aber auseinander »durch die Gewöhnung«, weiter durch das, was sie als einzelne Menschen in ihrer Besonderheit, ihrem Alter, den Stufen ihrer Artung und ihres Wissens sind.

Die Lebensalter: »In der Jugend, wenn die Lebenskräfte noch nicht gefestigt sind, muß man sich vor der Sinnlichkeit hüten, im Mannesalter, wenn die Lebenskräfte in voller Stärke sind, vor Streitsucht, und im Greisenalter, wenn die Kräfte schwinden, vor Geiz.« - Vor der Jugend soll man Scheu haben. »Wenn einer aber vierzig, fünfzig Jahre alt geworden ist, und man hat noch nichts von ihm gehört, dann freilich braucht man ihn nicht mehr mit Scheu zu betrachten.« »Wer mit vierzig Jahren verhaßt ist, der bleibt so bis an sein Ende.«

Menschentypen: Konfuzius unterscheidet vier Stufen der menschlichen Artung. Die höchste umfaßt die Heiligen, die von Geburt an im Besitz des Wissens sind. Konfuzius hat keinen solchen Heiligen gesehen, aber er zweifelt nicht an ihrer Existenz in der Vorzeit. Die zweite Stufe sind die, die durch Lernen sich erst in den Besitz des Wissens setzen müssen; sie können »Edle« werden. Den Menschen der dritten Stufe fällt es schwer zu lernen, doch lassen sie es sich nicht verdrießen. Der vierten Stufe fällt es schwer und sie macht auch keine Anstrengung. Die beiden mittleren Stufen sind auf dem Wege, sie schreiten fort, und sie können versagen. »Nur die höchststehenden Weisen und tiefstehenden Narren sind unveränderlich.«

Konfuzius beobachtet auch Kennzeichen der Menschenartung. Zum Beispiel: »Die Überschreitungen eines Menschen entsprechen seiner Wesensartung.« Der Wissende freut sich am Wasser, denn der Wissende ist bewegt. Der Fromme (Sittliche) freut sich am Gebirge, denn der Fromme ist ruhig.

c) Unbedingtheit im Ursprung und Relativität in der Erscheinung: Wahrheit und Wirklichkeit sind eins. Der bloße Gedanke ist wie nichts. Die Wurzel des menschlichen Heils liegt in der »Erkenntnis, die die Wirklichkeit beeinflußt«, d.h. in der Wahrheit der Gedanken, die sich als inneres, verwandelndes Handeln vollziehen. Was im Innern wahr ist, das gestaltet sich im Äußeren.

Denkformen und Seinsformen bewegen sich in dem Grundverhältnis: »Die Dinge haben Wurzeln und Verzweigungen.« Die Unbedingtheit des Ursprungs tritt in die Relativität der Erscheinungen. Daher kommt es auf den ehrlichen Ernst im Ursprünglichen und auf die Liberalität in bezug auf die Erscheinungen an.

»Mit Wahrmachen der Gedanken ist gemeint, daß man sich nicht selbst betrügt.« Der Edle achtet stets auf sich, was er für sich allein tut. »Es ist, als ob zehn Augen auf dich blickten, wie ernst und furchtbar ist das doch!« Innere Würde wird erlangt durch Selbstachtung vermöge Selbstbildung. »Wenn einer sich innerlich prüft und kein Übles da ist, was sollte er da traurig sein, was sollte er fürchten?« Aber Konfuzius sieht auch, wie schwer, wie unerreichbar das ist.

Ist die Wurzel gut, d.h. ist sie die Erkenntnis, die Wirklichkeit ist, dann werden die Gedanken wahr, dann wird das Bewußtsein recht, wird der Mensch gebildet. Die weitere Folge ist, daß das Haus geregelt, der Staat geordnet, die Welt in Frieden ist. Vom Himmelssohn bis zum gewöhnlichen Mann, für alle ist die Bildung des Menschen die Wurzel. Wer seinen Hausgenossen nicht erziehen kann, kann auch andere Menschen nicht erziehen. Wenn aber »im Haus des ernsten Mannes die Menschlichkeit herrscht, so blüht im ganzen Staat die Menschlichkeit«.

In bezug auf die Erscheinungen: Weil aus der Wurzel oder dem Ursprung, aus einer Tiefe und Weite, die der endgültigen Formulierung sich entziehen, die Maßstäbe und Impulse kommen, darum genügen nie die Regeln, mit denen sich errechnen läßt, was zu tun sei. Wahrheit und Wirklichkeit können nicht in einem Sosein und in dogmatischen Aussagen endgültig fest werden. Daher ist die Fixierung verwehrt. Konfuzius »hatte keine Meinungen, keine Voreingenommenheit, keinen Starrsinn«. »Der Edle ist weder für noch gegen irgend etwas in der Welt unbedingt eingenommen. Einzig dem, was recht ist, tritt er bei.« Er ist »für alle da und nicht parteiisch«. Er bewahrt die Offenheit. Denn »er ist zurückhaltend, wenn er etwas nicht versteht«. Er bleibt biegsam. Denn er ist »charakterfest, aber nicht starrsinnig«, »verträglich, ohne sich gemein zu machen«, »selbstbewußt, aber nicht rechthaberisch«. Das Unbedingte erscheint im Relativen, zu dem alles Errechenbare herabgesetzt wird, nicht um es zu tilgen in der Willkür, sondern um es zu führen durch das Übergeordnete.

d) Notwendigkeit der Ordnung: Ordnung ist notwendig, weil das Wesen des Menschen nur in menschlicher Gemeinschaft wirklich ist. Sie beruht auf einem ersten Prinzip, »nach dem man das ganze Leben handeln kann«: »Was du selbst nicht liebst, wenn es dir angetan würde, das tu niemand anderem an.« Das Bewußtsein der Gleichheit (schu) verbindet die Menschen in dem Handeln nach dieser Regel. »Was du an deinen Oberen hassest, das biete nicht deinen Unteren. Was du an deinen Nachbarn zur Rechten hassest, das bringe nicht deinen Nachbarn zur Linken entgegen.«

Eine dieser negativen Formulierung entsprechende positive findet sich bei Konfuzianern: »Der Menschenliebende festigt die Menschen, da er selbst wünscht, gefestigt zu werden; er hilft den Menschen zum Erfolg, da er es selbst wünscht, Erfolg zu haben.«

Wenn jedoch Laotse lehrte, Feindschaft mit Wohltun zu vergelten, so antwortet Konfuzius: »Mit was dann Wohltun vergelten? Nein, Feindschaft vergelten mit Gerechtigkeit, und Wohltun vergelten mit Wohltun.« -

Ein zweites Prinzip der Ordnung ist: Weil die Menschen so verschieden sind, ist gute Regierung nur möglich in Stufen der Macht. Je höher die Macht, desto vorbildlicher, wissender, menschlicher muß der sein, der an ihrem Orte steht. Er muß »dem Volke vorangehen und es ermutigen. Er darf nicht müde werden.«

Immer wird es eine geringe Zahl derer sein, die als Befähigte in der Selbstüberwindung gelernt haben, zu tun, was gut ist, und zu wissen, was sie tun. Dagegen »das Volk kann man dazu bringen, etwas zu befolgen, man kann es nicht dazu bringen, es auch zu verstehen«. Das Grundverhältnis des vorbildlichen Mannes zum Volk ist dieses: »Des Fürsten Wesen ist wie der Wind, das Wesen der Masse wie das Gras. Streicht der Wind darüber hin, so muß das Gras sich beugen.« Nur durch Autorität ist Ordnung.

Auf die Koinzidenz von Amtsstellung und menschlicher Würdigkeit kommt alles an. Daher ist es notwendig, die Ordnung nicht zu verkehren. »Wer nicht in Amtsstellung ist, soll sich nicht mit Regierungsprojekten befassen.« Es ist notwendig, »die Guten zu erheben, die Schlechten zurückzusetzen, - die Ungeschickten zu unterweisen«.

Daher ist aber dem zur Regierung fähigen Manne auch eigen die innere Unabhängigkeit von der Meinung einer Öffentlichkeit. »Wo alle hassen, da muß man prüfen; wo alle lieben, da muß man prüfen.« Auf die Frage: »Wen seine Landsleute lieben, wie ist der?« antwortete Konfuzius: »Das sagt noch nichts«, und auf die Frage: »Wen seine Landsleute alle hassen, wie ist der?« wiederum: »Auch das sagt noch nichts. Besser ist es, wenn einen die Guten unter den Landsleuten lieben und einen die Nichtguten hassen.«

Ein drittes Prinzip der Ordnung ist: Unmittelbarer Eingriff in die schon in Entfaltung begriffenen Zustände kann nicht mehr entscheidend wirken. Er kommt zu spät. Man kann zwar durch Gewalt, durch Gesetze und Strafen wirken, aber zugleich unheilvoll, denn die

Vergewaltigten weichen aus, die Heuchelei wird allgemein. Nur mittelbar sind die großen Wirkungen zu erzielen. Was erst im Keim da ist, kann noch in andere Richtung gelenkt oder gefördert werden. An ihm ist die entscheidende Wirkung möglich. Die menschlichen Ursprünge, die alles andere zur Folge haben, müssen gedeihen.

e) Richtigstellung der Worte: Auf die Frage, was bei Neuordnung in unheilvollen Zuständen zuerst zu tun sei, hat Konfuzius die merkwürdige Antwort gegeben: die Richtigstellung der Worte. Was in den Worten liegt, soll herausgeholt werden. Der Fürst sei Fürst, der Vater sei Vater, der Mensch Mensch. Die Sprache aber wird ständig mißbraucht, die Worte gelten für das, was ihnen nicht entspricht. Sein und Sprache trennen sich. »Wer das innere Sein hat, hat auch die Worte; wer Worte hat, hat nicht immer auch das innere Sein.«

Ist die Sprache in Unordnung, so wird alles unheilvoll. »Sind die Worte (Bezeichnungen, Begriffe) nicht richtig, so sind die Urteile nicht klar, dann gedeihen die Werke nicht, treffen die Strafen nicht das rechte, und das Volk weiß nicht, wo Hand und Fuß hinsetzen.« »Darum wählt der Edle seine Worte, daß sie ohne Zweifel in der Rede angewandt werden können, und formt seine Urteile so, daß sie ohne Zweifel in Handlungen umgesetzt werden können. Der Edle duldet in seiner Rede nichts Ungenaues.«

f) Das Eine, worauf alles ankommt: Wenn von so vielen Dingen die Rede ist, von so vielen Tugenden, von all dem, was zu lernen sei, was zu tun sei, so sagt Konfuzius: »Du denkst, ich habe viel gelernt und wisse es nun? Nein, ich habe Eines, um alles zu durchdringen.« Also nicht vielerlei, sondern das Eine. Was ist das? Darauf gibt Konfuzius keine gleichbleibende Antwort. Er richtet seinen Blick dorthin, er erinnert an dies, woran alles andere hängt, aber wenn er antwortet, so das, was in unserer Darstellung schon vorkam. »Meine ganze Lehre ist in einem befaßt«: Tschung (Mitte), - oder allenfalls in dem einen Wort shu (Gleichheit, Gegenseitigkeit, Nächstenliebe). Oder er faßt die Lehre bloß zusammen: »Nicht kann als Edler gelten, wer nicht die Bestimmung des Himmels kennt; nicht kann gefestigt sein, wer nicht die Gesetze der Schicklichkeit (li) kennt; nicht kann die Menschen kennen, wer sich nicht auf ihre Worte versteht.« Oder die Zusammenfassung lautet: Sittlichkeit ist Menschenliebe, Weisheit ist Menschenkenntnis. Das alles aber ist nicht mehr das Eine.

Indirekt wird auf das Eine gewiesen in der ironischen Replik auf den Vorwurf, Konfuzius sei gewiß ein großer Mann, aber habe nichts Besonderes getan, das seinen Namen berühmt machen würde. Er antwortete: »Was könnte ich denn als Beruf ergreifen? Wagenlenken oder Bogenschießen? Ich denke, ich muß wohl das Wagenlenken ergreifen.«

Das Eine spüren wir bei Konfuzius eher dort, wo der Hintergrund, oder wo eine letzte Instanz fühlbar wird: Diese kann er in Verwandtschaft zur Idee des wuwei (Nichthandeln) des Laotse in einem heiligen Herrscher der Vergangenheit wahrnehmen (wobei er jedoch sagt, daß es heute so etwas nicht gibt): »Wer, ohne etwas zu tun, das Reich in Ordnung hielt, das war Schun. Denn wahrlich: was tat er? Er wachte ehrfürchtig über sich selbst und wandte ernst das Gesicht nach Süden, nichts weiter.« — Das Eine ist weiter fühlbar in der Weise, wie Konfuzius der Grenzen sich bewußt wird.

5. Das Grenzbewußtsein des Konfuzius: Unsere bisherige Darstellung scheint die Philosophie des Konfuzius als ein sich für vollendet haltendes Wissen zu zeigen und eine Grundstimmung, es könne und werde alles in Ordnung kommen. Ein solches Bild des Konfuzius wäre unzutreffend.

a) Nie hat Konfuzius das vollendete Wissen zu haben gemeint oder es auch nur für möglich gehalten. »Was man weiß als Wissen gelten lassen, was man nicht weiß als Nichtwissen gelten lassen: das ist Wissen.«

b) Das Unheil in der Welt steht Konfuzius vor Augen. Es hat seinen Grund im Versagen der Menschen. Er klagt: »Daß gute Anlagen nicht gepflegt werden, daß Gelerntes nicht wirksam wird, daß man seine Pflicht kennt und nicht davon angezogen wird, daß man Ungutes an sich hat und nicht imstande ist, es zu bessern: das sind Dinge, die mir Schmerz machen.« Zuweilen meint er, überhaupt keinen einzigen rechten Menschen mehr zu sehen. »Es ist vorbei. Mir ist noch keiner begegnet, der es vermocht hätte, seine eigenen Fehler zu sehen und in sich gehend sich selber anzuklagen.« Nirgends ist Verlaß auf Liebe zur Humanität und auf Abscheu gegen das Inhumane. »Ich habe noch keinen gesehen, der moralischen Wert ebenso liebte, wie er Frauenschönheit liebt.« Wenn er sich umsieht nach einem Manne, der Herrscher

sein könnte, findet er keinen. Einen Gottmenschen zu sehen, ist ihm nicht vergönnt; einen Edlen zu sehen, das wäre schon gut, aber auch dieser ist nicht da, nicht einmal ein Beharrlicher.
Doch keineswegs will Konfuzius die Welt für schlecht halten. Nur dieses Zeitalter ist verfallen, wie es schon früher geschehen ist. Daher: »Daß die Wahrheit heutzutage nicht durchdringt, das weiß er.«
c) Die letzten Dinge werden nie zum Hauptthema für Konfuzius. An den Grenzen hat er eine Scheu zu reden. Selten redete der Meister vom Glück, vom Schicksal, von der reinen Güte. Wenn er vom Tode, von Natur und Weltordnung sprechen sollte, gab er Antworten, die offen ließen. Nicht aber, weil er zur Geheimnistuerei neigte (»Es gibt kein Ding, das ich euch vorenthielte«), sondern weil es in der Natur der Sache liegt. Es gibt nicht nur die falschen Motive zu den letzten Fragen, denen der Denker nicht entgegenkommen will (die Neugierde, das Umgehenwollen des gegenwärtig Notwendigen, das Sichdrücken um den Weg in das Leben selbst). Entscheidend ist vielmehr die Unmöglichkeit, gegenständlich von dem zu sprechen, was nie auf angemessene Weise Gegenstand wird. Daher, wenn von metaphysischen Fragen die Rede ist, die Abwehr des Konfuzius gegen Worte und Sätze und gegen alle Direktheit. Will man diese Haltung Agnostizismus nennen, so ist sie nicht Gleichgültigkeit gegen das Nichtwißbare, sondern vielmehr Betroffenheit, die das Berührte nicht in ein Scheinwissen verkehren, es nicht im Gesagten verlieren will. Man muß anerkennen: in Konfuzius ist kaum der Impuls ins Grenzenlose, in das Unerkennbare hinein, die verzehrende Frage der großen Metaphysiker fühlbar, wohl aber die Gegenwart der letzten Dinge in der frommen Ausübung der Gebräuche und in Repliken, die in bedrängenden Situationen hinweisen, ohne ausdrücklich viel zu sagen.
Konfuzius nahm teil an den überlieferten religiösen Vorstellungen. Geister, Omina bezweifelte er nicht. Ahnenkult und Opfer waren ihm eine wesentliche Wirklichkeit. Aber es geht durch die Weise, wie er mit all dem umgeht, eine Tendenz gegen Aberglauben und eine merkwürdige Distanz. »Der Meister sprach niemals über Zauberkräfte und widernatürliche Dämonen.« »Anderen Geistern als den eigenen Ahnen zu dienen, ist Schmeichelei.« Nach dem Dienst der Geister gefragt: »Wenn man noch nicht den Menschen dienen kann, wie sollte man den Geistern dienen können!« Nach der Weisheit gefragt, meint er: »Seiner Pflicht gegen die Menschen sich weihen, Dämonen und Götter ehren und ihnen fernbleiben, das mag man Weisheit nennen.« Zweideutig bleibt es, ob er damit ehrfurchtsvoll fernbleiben oder sie möglichst ignorieren will. Kein Zweifel aber ist über seinen Ernst im Kultus: Das Opfer hat eine große Bedeutung, aber er kennt sie nicht. »Wer die Bedeutung des großen Opfers (für den Ahn der Dynastie) wüßte, der wäre imstande, die Welt zu regieren so leicht wie hierher zu sehen«, und er wies auf seine flache Hand. Entscheidend ist ihm das innere Dabeisein. »Wenn das Herz in Unruhe ist, dann opfert man den Gebräuchen gemäß. Daher ist nur der Weise imstande, den Sinn des Opfers zu erschöpfen.« Es wird berichtet: »Wenn er auch nur einfachen Reis und Gurken hatte, so brachte er doch ehrfurchtsvoll ein Speiseopfer dar.«
Konfuzius spricht vom Himmel: »Nur der Himmel ist groß.« »Die Jahreszeiten gehen ihren Gang, und die Dinge allesamt entstehen. Aber redet dabei etwa der Himmel? « Reichtum und Ansehen stehen beim Himmel. Der Himmel kann vernichten. Unpersönlich ist dieser Himmel. Er heißt tien, nur einmal wird er shang-ti (Herr) genannt. Unpersönlich ist das von ihm gesandte Schicksal, die Bestimmung (ming oder tien-ming). »Das ist Bestimmung« ist des Konfuzius oft wiederholte Wendung: Als ein Jünger schwer krank ist, sagt er: »Es geht ihm ans Leben. Das ist nun Bestimmung. Daß solch ein Mann solch eine Krankheit haben muß!« »Wenn die Wahrheit sich ausbreiten soll, wenn sie untergehen soll, das ist Bestimmung.«
Von Gebet ist selten die Rede. Einmal heißt es: »Wer an dem Himmel sich versündigt, der hat niemand, zu dem er beten könnte«, ein andermal: »Daß ich gebetet, ist lange« (Wilhelm allerdings übersetzt: »Ich habe lange schon gebetet«) als Abweisung des Wunsches eines Jüngers, für den erkrankten Meister zu Göttern und Erdgeistern zu beten. Denn Bittgebet und gar zauberisches Gebet lag Konfuzius fern. Sein ganzes Leben, will er sagen (wenn Wilhelms Übersetzung zutrifft), war schon Gebet. Im Sinne des Konfuzius schrieb ein japanischer Konfuzianer des 9. Jahrhunderts: »Wenn nur das Herz der Wahrheit Pfad gemäß sich hält, so braucht ihr nicht zu beten, die Götter schützen dennoch« (Haas).

»Tod und Leben ist Bestimmung«, »Von alters her müssen alle sterben«, solche Sätze sprechen die Unbefangenheit des Konfuzius dem Tode gegenüber aus. Der Tod wird ohne Erschütterung hingenommen, er liegt nicht im Felde eines wesentlichen Bedeutens. Wohl kann er klagen über Vorzeitigkeit: »Daß manches keimt, das nicht zum Blühen kommt, - daß manches blüht, das nicht zum Reifen kommt, — ach, das kommt vor.« Aber: »Des Abends sterben, das ist nicht schlimm.« Als Schüler, wie er schwer krank ist, Vorbereitungen für ein prächtiges Begräbnis erwägen, bei dem sie zum Schein als Minister fungieren, wehrt er ab: »Wollen wir etwa den Himmel betrügen. - Und wenn ich auch kein fürstliches Begräbnis bekomme, so sterbe ich ja doch nicht auf der Landstraße.« Der Tod ist ohne Schrecken: »Wenn der Vogel am Sterben ist, so ist sein Gesang klagend; wenn der Mensch am Sterben ist, so sind seine Reden gut.« Es hat keinen Sinn, nach dem Tode zu fragen: »Wenn man noch nicht das Leben kennt, wie sollte man den Tod kennen?«
Auf die Frage, ob die Toten um die ihnen dargebrachten Opfer wissen, antwortet er: »Das Wissen darüber geht uns hier nicht an.« Die Antwort betrachtet er rein praktisch nach ihren Wirkungen und schließt, daß keine Antwort die beste ist: »Wenn ich ja sage, muß ich fürchten, daß pietätvolle Söhne ihr Hab und Gut durchbringen für die Abgeschiedenen, - wenn ich nein sage, so muß ich fürchten, daß pietätlose Söhne ihre Pflichten gegen die Abgeschiedenen versäumen.«
6. Über die Persönlichkeit des Konfuzius: Es sind Sätze überliefert, die Konfuzius über sich selbst sagte, und solche, die die Jünger ihrem Meister zumuteten.
Er hatte ein Bewußtsein seiner Berufung. In einer Situation tödlicher Bedrohung sagte er: »Da König Wen nicht mehr ist, ist doch die Kultur mir anvertraut? Wenn der Himmel diese Kultur vernichten wollte, so hatte ein Spätgeborener sie nicht überkommen. Wenn aber der Himmel diese Kultur nicht vernichten will, was können dann die Leute von Kuang mir anhaben?« In seinen Träumen verkehrte er mit dem Herzog von Tschou, seinem Vorbild. Vergeblich wartet er auf Zeichen seiner Berufung: »Der Vogel Fong kommt nicht, aus dem Fluß kommt kein Zeichen: es ist aus mit mir.« Ein Kilin (das herrlichste Zeichen) erscheint, aber es wird auf der Jagd getötet, Konfuzius weint.
Trotz seines Berufungsbewußtseins ist er bescheiden. An Bildung, meint er, könne er es wohl mit anderen aufnehmen, aber die Stufe des Edlen, der sein Wissen in Handeln umsetzt, habe er noch nicht erreicht. »Ich kann bloß von mir sagen, daß ich mich unersättlich bemüht, so zu werden, und daß ich andere lehre ohne Ermüden.«
Wiederholt machen Jünger ihm Vorwürfe. Seinen Besuch bei der Dame Nan-tse rechtfertigt er: »Was ich unrecht getan habe, dazu hat der Himmel mich gezwungen.« Einen Eidbruch rechtfertigt er, weil der Eid ihm durch Bedrohung erpreßt war.
Als ein Jünger eine Verstimmung des Konfuzius unwillig beschreibt, antwortet er: »Die Ähnlichkeit mit einem Hund im Trauerhause, das stimmt, das stimmt.« Ein anderer sagt: »Ihr seid so ernst und in Gedanken versunken. Ihr seid so heiter, voll hoher Hoffnung und weiter Stimmung.« Zur Befragung eines Jüngers über ihn durch einen Fürsten meint Konfuzius: »Warum hast du nicht erwidert: Er ist ein Mensch, der die Wahrheit lernt, ohne zu ermüden, die Menschen belehrt, ohne überdrüssig zu werden, der so eifrig ist, daß er das Essen darüber vergißt, der so heiter ist, daß er alle Sorgen vergißt, und so nicht merkt, wie das Alter allmählich herankommt.«
Konfuzius sieht sein eigenes Scheitern. In einer Situation von Lebensgefahr fragt er seine Schüler: »Ist mein Leben etwa falsch? Warum kommen wir in diese Not?« Der erste meint, die wahre Güte habe er noch nicht erreicht, darum vertrauen die Menschen nicht, die wahre Weisheit noch nicht, darum tun die Menschen nicht, was er sage. Aber Konfuzius erwidert: Heilige und Weise der Vergangenheit haben das schrecklichste Ende gefunden. Offenbar findet weder Güte notwendig Vertrauen, noch Weisheit notwendig Gehorsam. Der zweite meint, die Lehre des Meisters sei so groß, daß niemand auf der Erde sie aushaken kann. Die Lehre müsse ein wenig niedriger gemacht werden. Dagegen sagt Konfuzius: Der gute Landmann vermag zu säen, aber nicht die Ernte zu machen. Der Edle kann seine Lehre formen, aber er kann nicht machen, daß sie angenommen wird. Danach streben, daß sie angenommen werde, bedeutet, den Sinn nicht auf die Ferne zu richten. Der dritte meint: »Eure Lehre ist ganz groß, darum kann die Welt sie nicht fassen. Dennoch macht fort, danach

zu handeln. Daß sie nicht aufgefaßt wird, was tut es? Daran, daß er nicht verstanden wird, erkennt man den Edlen.« Konfuzius lächelte.
Er weiß, daß die Weisen keineswegs in der Welt immer durchdringen. Unter dem Tyrannen Dschou Sin gab es drei Männer höchster Sittlichkeit. Einer wurde hingerichtet, ein anderer zog sich in die Verborgenheit zurück, der dritte gab sich am Hofe als Narr und ließ sich als solcher behandeln.
Konfuzius hat sein Scheitern nicht immer gelassen hingenommen, sondern es durchdacht und gedeutet. Er hat nicht von vornherein und nicht immer die gleiche Haltung gehabt.
Er kann klagen: »Der Edle leidet darunter, daß er die Welt verlassen soll, ohne daß sein Name genannt wird! Mein Weg wird nicht begangen. Wodurch werde ich der Nachwelt bekannt werden?«
Wenn er klagt: »Ach, niemand kennt mich!« findet er Trost: »Ich murre nicht gegen den Himmel, ich grolle nicht den Menschen. Ich forschte hier unten und bin in Verbindung mit droben. Wer mich kennt, das ist der Himmel.«
Er bescheidet sich: »Lernen und immerzu üben, gewährt das nicht auch Befriedigung? Und geschieht es dann, daß aus weiter Ferne Genossen sich zu einem finden, hat das nicht auch sein Beglückendes? Wenn aber die Menschen einen nicht kennen, sich doch nicht verbittern lassen, ist das nicht auch edel?« »Ich will mich nicht grämen, daß man mich nicht kennt; grämen soll es mich nur, wenn ich die anderen nicht kenne.«
Er läßt sich vom Narren zurufen: »Gib auf, gib auf dein eitles Mühen! Wer heut dem Staate dienen will, der stürzt nur in Gefahren sich.« Er läßt sich von Laotse sagen: »Die Klugen und Scharfsinnigen sind dem Tode nahe, denn sie lieben es, andere Menschen zu beurteilen.«
Aber er behauptet seinen Sinn in der Aufgabe, zu helfen bei der menschlichen Ordnung in der Welt. Der Erfolg entscheidet nicht. Humanität bedeutet Mitverantwortung für den Zustand der Gemeinschaft. »Ein Mann von Humanität ist nicht auf das Leben aus um den Preis der Verletzung der Humanität. Ja, es gab solche, die, um ihre Humanität zu vollenden, ihren Leib in den Tod gegeben.«
Die Grundhaltung bleibt: bereit sein, »verwenden sie einen, sich betätigen; wollen sie nichts von einem wissen, sich im Hintergrund halten«.
Entscheidend aber ist: »Das einzige, worüber der Mensch Meister ist, das ist sein eigen Herz. Glück und Unglück sind kein Maßstab für den Wert des Menschen.« Nicht immer ist das äußere Unglück ein Übel, es kann »eine Probe« sein (Sün-tse). Die Verzweiflung darf nicht radikal werden. Selbst im Äußersten bleibt Hoffnung. »Es gibt Fälle, daß Menschen aus verzweifelten Umständen zu höchster Bestimmung aufsteigen.«
Moderne Urteile über Konfuzius sind erstaunlich. Er ist als Rationalist gering geachtet. »Weder die Persönlichkeit noch das Werk trägt die Züge wirklicher Größe. Er war ein braver Moralist«, meint Franke, »er glaubte mit seinem Tugendgesäusel die zerrüttete Ordnung wieder zurechtrücken zu können, wozu, wie die Ereignisse bewiesen, nur der Sturmwind der Macht imstande war.«
In der Tat ist Konfuzius nicht auf die Weise wirksam geworden, wie er sie sich in den Augenblicken seiner größten Hoffnung dachte. Wie zu seinen Lebzeiten ist auch nach seinem Tode der Sinn seines Tuns gescheitert. Denn nur eine Verwandlung machte sein Werk wirksam. Um so mehr ist es die Aufgabe, das Ursprüngliche, in der Verwandlung nie ganz Verlorene zu sehen und als einen Maßstab zu bewahren. Auf Grund der vorliegenden Sätze, sie auswählend durch Orientierung an den gehaltvollsten, eigentümlichsten, darf man es wagen, dies Bild zu gewinnen. Es muß verschwinden, wenn man die erstarrten und platten Formulierungen, die wahrscheinlich aus späteren Zeiten stammen, hervorhebt. Es ergibt sich, allein durch sachlich geführte Wahl und Anordnung der Sätze und Berichte, ein unersetzliches Bild, dessen Kern Wirklichkeit haben muß, denn sonst hätte es unmöglich entstehen können.
Konfuzius hat nicht die weitflüchtige Sorge des Einzelnen um sich selbst. Er entwirft auch keine wirtschaftstechnischen Einrichtungen, keine Gesetzgebung und keine formelle Staatsordnung, sondern er ist leidenschaftlich bemüht um das nicht direkt zu Wollende, nur indirekt zu Fördernde, an dem alles andere hängt: um den Geist des Ganzen in dem sittlich-politischen Zustand und um die innere Verfassung jedes einzelnen Menschen als

Glied des Ganzen. Er hat keine religiöse Urerfahrung, kennt keine Offenbarung, vollzieht keine Wiedergeburt seines Wesens, ist kein Mystiker. Er ist aber auch nicht ein Rationalist, sondern in seinem Denken gelenkt von dem Umgreifenden der Gemeinschaft, durch die der Mensch erst Mensch wird. Seine Leidenschaft ist die Schönheit, Ordnung, Wahrhaftigkeit und das Glück in der Welt. Und dies alles steht auf dem Grunde von etwas, das durch Scheitern und Tod nicht sinnlos wird.

Die Beschränkung auf die Möglichkeiten in der Welt erwirkt bei Konfuzius seine Nüchternheit. Er ist vorsichtig und zurückhaltend, aber nicht aus Furcht, sondern aus Verantwortungsbewußtsein. Das Zweifelhafte und Gefährliche möchte er nach Möglichkeit meiden. Er will Erfahrung, hört darum überall zu. Er ist unersättlich für Nachrichten aus dem Altertum. Verbote sind viel seltener bei ihm als die Hinweise, dies und das zu tun, wenn man ein Mensch werden wolle. Maßhalten und Bereitbleiben, nicht Drang zur Macht als solcher, sondern Wille zu wahrer Herrschaft bewegt ihn.

Sein Wesen wirkt hell, offen, natürlich. Jede Vergötterung seiner Person wehrt er ab. Er lebt gleichsam auf der Straße, als ein Mensch mit seiner Schwäche.

Was hat Konfuzius getan? Er trat im Unterschied von Laotse in die Welthändel ein, getrieben von dem Gedanken der Berufung, die menschlichen Zustände zum Besseren lenken zu wollen. Er begründete eine Schule für künftige Staatsmänner. Er gab die klassischen Bücher heraus. Aber mehr noch bedeutet dies: Konfuzius ist in China das erste sichtbare großartige Aufleuchten der Vernunft in ihrer ganzen Weite und Möglichkeit, und zwar in einem Mann aus dem Volke.

7. Konfuzius und seine Gegner: Konfuzius bekämpfte und wurde bekämpft. Es sind zunächst die vordergründigen Kämpfe gegen das Nichtige und die Eifersucht der Konkurrenten. Dann aber kommt die tiefe, in der Sache liegende Polarität zwischen Konfuzius und Laotse zum Ausdruck.

a) Die Gegner, die Konfuzius bekämpfte, sind die Leute, die die Welt für ohnehin verdorben halten und geschickt darin mitmachen, die Sophisten, die für und gegen jede Sache ihre Gründe finden, die die Maßstäbe von Recht und Unrecht, von Wahr und Falsch in Verwirrung bringen.

Als Konfuzius einmal im Amt war, ließ er einen staatsgefährlichen Aristokraten hinrichten. Er begründete es: Schlimmer als Diebstahl und Raub sind: Unbotmäßigkeit der Gesinnung verbunden mit Arglist, Verlogenheit verbunden mit Zungenfertigkeit, Gedächtnis für Skandal verbunden mit ausgebreiteter Bekanntschaft, Billigung des Unrechts verbunden mit dessen Beschönigung. Dieser Mann hat alle diese Verbrechen in sich vereinigt. »Wo er verweilte, bildete er eine Partei; er betörte die Menge durch sein Geschwätz mit gleisnerischen Vorstellungen; durch seinen hartnäckigen Widerstand verkehrte er das Recht und setzte sich allein durch. Wenn die Gemeinen sich zu Horden zusammentun, das ist Grund zum Kummer.«

Dem Konfuzius wurde vorgeworfen: Seine Lehre könne man in einem langen Leben nicht bewältigen. Die Formen zu studieren, reichten Jahre nicht aus. Beides nütze dem Volke nichts. Zu vernünftiger Verwaltung und praktischer Arbeit sei er unfähig. Durch die prunkvollen Begräbnisfeierlichkeiten würde er den Staat verarmen lassen. Er reise wie alle Literaten als Ratgeber umher, um sich zu bereichern, führe ein Schmarotzerleben. Er habe ein hochfahrendes Wesen, suche durch auffallende Tracht und geziertes Wesen der Menge zu imponieren.

b) Die Legende berichtet von dem Besuch des jungen Konfuzius beim alten Laotse (Tschuang-tse, Übersetzungen bei von Strauß und Waley). Laotse belehrt ihn.

Das Planen und Raten und Studieren des Konfuzius billigt er nicht. Bücher sind fragwürdig, sie sind nur die Fußstapfen der großen Alten. Jene traten die Fußstapfen, die heutigen reden. Aber: »Deine Lehren beschäftigen sich mit Dingen, die nicht mehr bedeuten als Fußstapfen im Sande.« »Was du liesest, ist nur der Schall und Rauch längst vergangener Menschen. Was wert gewesen wäre, überliefert zu werden, sank mit ihnen ins Grab; der Rest geriet in die Bücher.«

Das Wesentliche dagegen ist das Grundwissen. Laotse wirft dem Konfuzius vor, das tao nicht zu kennen. Konfuzius verdirbt es durch die Absolutheit seiner sittlichen Forderungen. Denn

Menschenliebe und Gerechtigkeit sind für den, der das tao liebt, nur eine Folge, selber sind sie nichts. Wenn Konfuzius fordert, unparteiisch jeden Menschen zu lieben, antwortet Laotse scharf: »Von jedem. Menschen zu sprechen, ist eine törichte Übertreibung, und der Entschluß, stets unparteiisch zu sein, bedeutet selbst schon eine Art Parteilichkeit. Du betrachtest am besten, wie es kommt, daß Himmel und Erde ihren ewigen Lauf beibehalten, daß die Vögel ihrem Zuge und die Tiere ihrer Herde folgen, und daß Bäume und Büsche ihren Standort behalten. Dann wirst du lernen, deine Schritte von des Inneren Kraft lenken zu lassen und dem Gange der Natur zu folgen; und bald wirst du einen Punkt erreichen, wo du es nicht mehr nötig hast, mühselig Menschenliebe und Gerechtigkeit anzupreisen.« »All dies Gerede über Menschenliebe und Gerechtigkeit, diese ständigen Nadelstiche, reizen. Der Schwan braucht nicht täglich zu baden, um weiß zu bleiben.«

Allein durch Nichttun (Nichthandeln, wu wei) zeigt sich tao. Alles andere ist äußerlich. Durch Spreu geblendete Augen sehen den Himmel nicht; wenn Mücken stechen, schläft man die Nacht nicht: so quälen Menschenliebe und Gerechtigkeit. Als solche machen sie eine erbitterte Stimmung und lassen das tao verlieren. Bloße Moral ohne den Grund im tao widerstrebt der Menschennatur. Wenn aber die Welt im tao, d.h. die Natureinfalt, nicht verloren ist, dann werden sich von selber die Sitten herstellen, wird die Tugend in Gang kommen.

Erst »als die Beachtung des großen tao verfiel, traten Wohlwollen und Gerechtigkeit auf; als Wissen und Klugheit erschienen, entstand die große Künstlichkeit«. Versiegt die Quelle des tao, dann brauchen die Menschen vergeblich die Notbehelfe von Menschenliebe und Gerechtigkeit. Es ist wie mit den Fischen: versiegt die Quelle und sinkt das Wasser im Teich, dann erst verhalten sich die Fische zueinander, sie bespritzen einander, um sich anzufeuchten, sie drängen einander, um besprudelt zu werden. Aber besser ist es: sie vergessen einander in Fluß und Seen. Daher ist das Rechte, daß die Menschen ohne Künstlichkeit und Zwang, ohne Denken und Wissen von Gut und Böse einfach im tao leben. »Im Altertum benutzte man das Halten am tao nicht dazu, das Volk zu erleuchten, sondern es in Unwissenheit zu lassen.« Laotse gilt als der eigentliche, einzige Gegner des Konfuzius. Jedoch hat die spätere Polemik zwischen Taoisten und Konfuzianern ihre Schatten in jene legendarischen Gespräche geworfen. Die späteren gegnerischen Parteien waren beide dem Ursprung fern. Die späteren Taoisten flohen die Welt, waren Asketen, wurden Beschwörer, Alchimisten, Lebensverlängerer, Zauberer und Gaukler. Die späteren Konfuzianer waren Menschen der Welt, ordneten sie, sich anpassend und das Wirksame aufgreifend, ihre eigenen Interessen wahrnehmend, waren Literaten und Beamte, die zu trockenen und eigensüchtigen und machtgierigen Reglementierern und zu Genießern des Daseins wurden.

Aus der Anschauung der Sache und angesichts der inneren Haltung der beiden großen Philosophen darf man sagen: Laotse und Konfuzius sind wohl Gegenpole, aber solche, die zusammengehören und sich gegenseitig fordern. Es ist falsch, dem Konfuzius jene Verengungen zuzuschreiben, die erst im Konfuzianismus wirklich wurden. Gegen die Auffassung, Laotse habe das tao jenseits von Gut und Böse gedacht, Konfuzius habe das tao moralisiert, ist vielmehr zu sagen: Konfuzius läßt dieses Jenseits von Gut und Böse unangetastet, wenn er in der Welt die Aufgabe stellt, durch Wissen von Gut und Böse zur Ordnung in der Gemeinschaft zu kommen. Denn diese ist ihm nicht das Absolute schlechthin. Das Umgreifende ist ihm Hintergrund, nicht Thema, ist ihm Grenze und Grund der Scheu, nicht unmittelbare Aufgabe. Sagt man, das einzige metaphysische Element der Lehre des Konfuzius sei, daß der Herrscher den Himmel vertrete, der durch Naturerscheinungen (Erntesegen oder Katastrophen durch Dürre oder Überschwemmung) sein Wohlgefallen oder Mißfallen kundgebe, so wäre dieses Element, das erst im Konfuzianismus herrschend wurde, bei Konfuzius allenfalls nur eine Vordergrundserscheinung jener metaphysischen Tiefe, die Konfuzius und Laotse gemeinsam ist. Der Unterschied liegt zwischen dem direkten Weg zum tao des Laotse und dem indirekten Weg über die Ordnung der Menschheit des Konfuzius, und daher in den entgegengesetzten praktischen Folgen der gemeinsamen Grundanschauung.

Was Laotse im tao vor und über alles setzt, ist das Eine des Konfuzius. Aber Laotse vertieft sich darein, Konfuzius läßt sich durch das Eine in Ehrfurcht lenken bei dem Eintritt in die Dinge der Welt. Man findet in Augenblicken Neigung zur Weltflucht auch bei Konfuzius,

man findet bei ihm an der Grenze die Idee dessen, der durch Nichthandeln handelt und dadurch die Welt in Ordnung hält, wie bei Laotse. Beide mögen ihren Blick nach entgegengesetzten Seiten wenden, sie stehen doch im selben Grunde. Die Einheit beider ist in China durch große Persönlichkeiten wiederholt worden, nicht durch eine Philosophie, die systematisch beide umfaßte, sondern in der chinesischen Weisheit des sich denkend erhellenden Lebens.

8. Wirkungs geschickte: Zu seiner Zeit war Konfuzius nur einer unter vielen anderen Philosophen und keineswegs der erfolgreichste. Aber aus ihm ist der Konfuzianismus erwachsen, der zweitausend Jahre China beherrscht hat, bis zum Ende seiner politischen Macht im Jahre 1912.

Die Stufen der Entwicklung des Konfuzianismus sind im Schema folgende: Erstens: In den Jahrhunderten nach Konfuzius erhielt der Konfuzianismus seine theoretische Gestalt durch Menzius [Mengzi] (ca. 372-289) und Hsün-tse [Xunzi] (ca. 310-230), die beide eine Schulüberlieferung zu gesteigerter Wirkung brachten. Das konfuzianische Denken ist begrifflicher, unterscheidender, systematischer geworden. Die schönsten und hellsten Formulierungen aus dem Geist des Konfuzius finden sich im Da hio [Da xue] und Tschung-Yung [Zhong yong]. Die Sätze des Lun-Yü, dem Konfuzius näher, und vielleicht zum Teil wörtlich von ihm, sind kurz, abgerissen, reich an Möglichkeiten der Interpretation. Sie sind die Gedanken in statu nascendi, wie die mandier Vorsokratiker, schon vollendet, aber mit unendlichen Entfaltungsmöglichkeiten ihres Gehalts. Die Ausarbeitung zu systematischer Form muß mit der Bereicherung der Begrifflichkeit verarmen lassen, was an der Quelle noch erfüllt ist. Daher wird Konfuzius bei seinen nächsten Nachfolgern wohl heller, aber zugleich schon begrenzter. Dieser Konfuzianismus war eine geistige Bewegung, getragen von Literaten, aber mit dem Anspruch auf Staatslenkung. Gegen ihn machte der Kaiser Tsin-schi-huang-ti (221-210) den Versuch der Vernichtung. Die konfuzianischen Bücher wurden verbrannt, ihrer Überlieferung sollte ein Ende gesetzt werden. Die Regierung des großen Despoten wurde nach seinem Tode in einem wilden Bürgerkriege gestürzt. Aber sein Werk blieb: Die Verwandlung des alten Lehensstaates in einen Beamtenstaat. - Zweitens: Nun geschah das Erstaunliche. Der neue von jenem Despoten geschaffene bürokratische Staat schloß den Bund mit dem Konfuzianismus unter der Han-Dynastie (206 v. Chr. bis 220 n. Chr.). Der verworfene Konfuzianismus wurde wiederhergestellt. Das neue Gebilde der Staatsmacht, die ihre Autorität durch den konfuzianischen Geist gewann, ist also zum Teil aus Motiven und Situationen erwachsen, die Konfuzius selbst fremd waren. Er hatte nichts anderes als den Lehensstaat gekannt. Jetzt gewann der Konf uzianimus seine neue Denkgestalt mit seiner faktischen Herrschaftsmacht. Die Literaten wurden zu Funktionären der Bürokratie. Sie entwickelten eine Orthodoxie bis zum Fanatismus, zugleich im Interesse der Geltung ihres Standes. Der Konfuzianismus wurde zugerichtet auf die Ausbildung der Beamten. Das Schulsystem wurde als staatliches Erziehungssystem eingerichtet, die Lehre ausgebaut zwecks Ordnung und Heiligung des Staatswesens. - Drittens: Der Ausbau nach allen Seiten, besonders nach der metaphysischen und naturphilosophischen, erfolgte in der Sung-Zeit (960-1276). Zugleich wurde die Orthodoxie auf der Grundlage des Menzius fixiert. Die Steigerung dieser ausschließenden Orthodoxie und die endgültige Verfestigung geschah in der Mandschu-Zeit (1644-1912). Mit diesem Gesicht einer geistigen Erstarrung zeigt sich China dem Abendland. Seine eigene Lehre, China sei immer so gewesen, wurde von Europa zunächst übernommen, bis die Sinologen die großartige wirkliche Geschichte Chinas enthüllten.

Der Konfuzianismus hat also eine lange ihn verwandelnde Geschichte wie das Christentum und wie der Buddhismus. Die lange Dauer seiner Aneignung in China entfernte ihn weit vom Ursprung in Konfuzius selber. Es war ein Kampf, geistig um die rechte Lehre, politisch um die Selbstbehauptung der Literatenschicht. Die Geistesgeschichte Chinas hat ihre großen künstlerischen, dichterischen, philosophischen Aufschwünge zum großen Teil im faktischen Durchbruch durch diesen Konfuzianismus oder in bewußter Opposition gegen ihn. In Ebbezeiten des geistigen Lebens ist der Konfuzianismus in China wie der Katholizismus im Abendland immer wieder da. Aber er hat auch selber seine geistigen Gipfel, wie der Katholizismus in Thomas, so der Konfuzianismus in Tschu-Hsi [Zhu Xi] (1130-1200).

Jeder hohe Impuls hat die zu ihm gehörenden Gefahren. Daß die Abgleitungen durch die Jahrhunderte überwiegen, läßt sie fälschlich schon im Ursprung erkennen. Dann sagen die Einwände gegen Konfuzius: Sein Denken ist »reaktionär«, es verabsolutiert die Vergangenheit, es fixiert und macht tot, es ist zukunftslos. Daher lahmt es alles Schaffende, Lebendige, Vorantreibende. Sein Denken macht zum Gegenstand bewußter Absicht, was in der Vergangenheit einmal seine Wahrheit hatte, jetzt aber nicht mehr haben kann. Es bringt ein Leben der Konventionen und der Hierarchie hervor, der äußerlichen Formen ohne Gehalt. So hält auch Franke Gericht über Konfuzius: Er habe das Ideal für sein Volk in die Vergangenheit verlegt, so daß es mit rückwärts gewandtem Haupte durch die Geschichte schreite. Konfuzius halte für das wahre Leben der Völker einen wohl balancierten Dauerzustand. Er verkenne, daß die Geschichte eine niemals rastende Bewegung sei. Dazu habe er die natürlichen metaphysischen Bedürfnisse unbefriedigt gelassen durch seine Lehre, man solle die Schranken des vernunftgemäßen Diesseits in der wohlgeordneten Menschheit nie übersteigen. Diese Auffassung wird durch die überlieferten klaren Sätze, die unsere Darstellung heraushob und in einem großartigen Zusammenhang zu sehen meinte, widerlegt. Aber es ist richtig, daß die Abgleitungen in der Folge für den Konfuzianismus weitgehend dem Urteil recht geben, das auf Konfuzius und viele Konfuzianer nicht zutrifft. Diese Abgleitungen sind zu charakterisieren:

Erstens: Die Verwandlung des Gedankens des Einen und des Nichtwissens in metaphysische Gleichgültigkeit. Wenn Konfuzius Abstand hält vom Denken des Absoluten, vom Bittgebet, so aus einer vom Umgreifenden her wirkenden Gewißheit, die ihm die Zuwendung zur Gegenwart und zu den Menschen unbeirrbar macht. Wenn er in der Ruhe vor dem Tode lebt, nicht wissen will, was wir nicht wissen können, so läßt er alles offen. Sobald aber diese Kraft des Konfuzius fehlt, wird die Skepsis mächtig und zugleich der unkontrollierte Aberglaube. Der Agnostizismus wird leer und ergänzt sich im Konfuzianismus durch handgreifliche Magien und illusionäre Erwartungen.

Zweitens: Die Verwandlung des nüchternen, aber leidenschaftlichen Drangs zur Menschlichkeit in ein Nützlichkeitsdenken. Es entwickelt sich ein pedantisches Zweckdenken ohne die Kraft des unabhängigen Menschseins.

Drittens: Die Verwandlung des freien Ethos, das sich in der Polarität der li und dessen, was sie führt, versteht, zur Gesetzlichkeit der li. Die li werden ohne den Grund im Yen und im Einen zu bloßen Regeln von Äußerlichkeiten. Während sie bei Konfuzius eine milde Macht sind, werden sie nun feste Formen, gewaltsam erzwungene Gesetze. Sie werden ausgearbeitet zu einer verwickelten Ordnung, zur Vielheit der Tugenden, zu den bestimmten menschlichen Grundbeziehungen und vollendet in zählbaren Anordnungen.

Während im Ursprung die Einheit von Sitte, Recht und Sittlichkeit vermöge ihrer gemeinsamen Beseelung aus dem Yen menschliche Freiheit war, wird jetzt die Fixierung der li für die Menschlichkeit verhängnisvoll. Denn die Trennung von Sitte, Recht und sittlicher Norm wurde nicht gemacht, aber die endlose Mannigfaltigkeit der Bestimmungen zur Äußerlichkeit herabgesetzt. Diese war definierbar und in jedem Fall rational zur Entscheidung zu bringen. Sie brauchte kein Gewissen mehr, wenn die geforderte Handlung getan wurde. Die Äußerlichkeit, das Gesicht zu wahren, wurde alles.

Viertens: Die Verwandlung der Offenheit des Denkens in Dogmen theoretischer Erkenntnis. Zum Beispiel wird Sache des Streitens, ob der Mensch von Natur gut oder böse sei, ob daher die Erziehung durch die li den Menschen überhaupt erst als gutes Wesen hervorbringe, oder nur in seinem eigentlichen Wesen wiederherstelle. Während Konfuzius solche Alternative gar nicht fand, sondern gegenüber den Grenzfällen des Heiligen einerseits, des Narren andrerseits, die unveränderlich seien, den meisten ihre Chance und ihren Spielraum gab, die Praxis entscheiden ließ, wurde jetzt die Theorie leidenschaftlich erörtertes Streitfeld. Man geriet hier wie sonst in die Sackgasse von Alternativen der Theorie, die Konfuzius unwesentlich gewesen wären vor dem, was sie übergreift.

Fünftens: Die Verwandlung des Wissens, das inneres Handeln war, in ein Lernen, das abfragbar wurde. Es entstand die Klasse der Literaten, die sich nicht durch Persönlichkeit, sondern durch Gelerntes und formal Gekonntes auszeichneten und im Schulexamen bewährten. Daß das Altertum in der Weise der Aneignung Norm war, verwandelte sich dahin,

daß die alten Werke studiert wurden, der Gelehrte maßgebend, daß Nachahmen des Alten, nicht das Aneignen wesentlich wurde. Die Gelehrsamkeit brachte die Orthodoxie hervor. Diese verlor ihre Einheit mit dem Leben im Ganzen.
Aber alle Abgleitungen, so sehr sie in der chinesischen Geschichte gewirkt haben, konnten den Ursprung, aus dem sie kamen, nicht völlig verlieren. Konfuzius selber blieb lebendig in Antrieben, die ihn zu erneuern, das Erstarrte zu durchbrechen vermochten. Sie bewährten das hohe Ethos und den heroischen Mut, die immer wieder im Kon-fuzianismus auftraten. Dann geriet Konfuzius in Opposition zum Konfuzianismus. Konfuzius ist mehr als vorantreibende Lebensmacht denn in den Stabilisierungsformen gegenwärtig. Eine große Erscheinung solcher Erneuerung war Wang Yang Ming (1472-1528).
In dieser ganzen Entwicklung spielt die Person des Konfuzius eine große Rolle. Stets ist der Blick auf ihn, die einzige große Autorität, gerichtet. Von der Wirkung des Konfuzius auf seine Schüler wird noch erzählt, daß sie sich viel Kritik an seinen Handlungen erlaubten, dann aber auch, daß sie zu ihm emporblickten, wie »zur Sonne und dem Mond, über die man nicht hinwegschreiten kann«. An seinem Grabe wurden Opfer dargebracht, noch im Rahmen des Ahnenkultes. Später wurde ein Tempel gebaut. Schon um die Wende des zweiten zum ersten Jahrhundert vor Chr. schreibt von seinem Besuch dort der Historiker Se-ma-tsien [Sima Qian]: »So blieb ich voll Ehrfurcht dort und konnte mich kaum losmachen. Auf Erden gab es gar viele Fürsten und Weise, berühmt während ihres Lebens, mit denen es bei ihrem Tode zu Ende war. Kung-tse war ein einfacher Mann aus dem Volk. Aber seit zehn Generationen überliefert man auch seine Lehre. Vom Himmelssohn, Königen und Fürsten an nehmen alle ihre Entscheidungen und ihr Maß am Meister. Das kann man als höchste Heiligkeit bezeichnen.« In der Folge wurden ihm Tempel im ganzen chinesischen Reiche errichtet. Anfang des 20. Jahrhunderts wurde Konfuzius ausdrücklich zum Gott erklärt. Es ist eine denkwürdige Entwicklung, die Konfuzius, diesen Mann, der nichts als Mensch sein wollte, der wußte, daß er nicht einmal ein Heiliger sei, schließlich zum Gotte werden ließ. [Jasp2:S. 254-185]

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 Grenzpasse 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: Laotses 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 Laotses 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 Laotses

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) DasTao 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 einswerden 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 Geflissentlichkeit 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 Laotses 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, verendlichenden, 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. Laotses 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 Gleidmis 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). »Taos 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 Vielwisser; wer Vielwisser 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 Strohhund. Der heilige Mensch hat keine Menschenliebe; er nimmt das Volk für einen Strohhund« (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 getrübtes 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 Einsgewordensein 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. Verborgen, 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 Laotses 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 Hervorgehn 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-Geeintheit 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 l 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 nütz, 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 universistischen 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 nächstniederen 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 Laotses 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 Erfühlen 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« (3l). 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 feinster 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 Leichtsinn. 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 Universismus 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 verhundertfachen. 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, weicher die Quelle der höchsten menschlichen Möglichkeiten erspürt, kann nicht verhindern, daß Laotses 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 Laotses
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 Laotses 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 Laotses 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 Ansichhaltens, 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.
Laotses 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 Laotses: 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 Laotses 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: »Zwinge ich 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, Paraäoxien.

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 Laotses 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 Laotses 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 Laotses 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 Laotses 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 Laotses Haltung wurde die Welt wegen ihrer Verdorbenheit als Welt schlechthin verworfen. So konnte sein Denken, unter Verkümmerung 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 Schi 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 Gipfelhöh'...« 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 abgleitende 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 Laotses wie ein Material seiner literarischen Erfindungen zur Verfügung. Er läßt die Absichtlichkeit der Formung von Literatur spüren. Damit wird jedes Wort Laotses 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 Laotses die Rede sein sollte, sich faktisch verlieren.

Die Stimmung Laotses 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 Tschuangtses, 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 Laotses 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. Laotses 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 Laotses gebunden an den chinesischen Geist. Grenzen Laotses sind Grenzen dieses Geistes: Laotses 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 offenbarter 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 Weiteste 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 kämpf enden 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 aufhörenden Bewegung; es fehlt dieses Sicherhellen, dieser Umgang mit sich selbst, dies ständige Vertreiben der immer wieder sich aufdrängenden Selbsttäuschungen und Verschleierungen und Verkehrungen. [Jasp2:S. 898-933]

1957.5 Jaspers, Karl. *Die grossen Philosophen* [ID D17060].

Laotse [Laozi]

Chung Young-do : Das Philosophieren bei Jaspers und Laozi beginnt mit der Frage : "Was ist ?" Jaspers weist darauf hin : "Philosophieren begann mit der Frage : Was ist ? – es gibt zunächst vielerlei Seiendes, die Dinge in der Welt, die Gestalten des Leblosen und des Lebendigen, endlos vieles, alles kommend und gehend. Was ist aber das eigentliche Sein, das heisst das Sein, das alles zusammenhält, allem zugrunde liegt, aus dem alles, was ist, hervorgeht ?"

Das was wir als das Sein denken, ist sowohl bei Jaspers als auch bei Laozi nur Gegenständliches, auf das wir in dieser Subjekt-Objekt-Spaltung gerichtet sind. Laozi sagt : "Das Tao, das ausgesprochen werden kann, ist nicht das ewige Tao." Wenn wir diese Aussage richtig verstehen, dann ist das Tao das Nicht-Gegenständliche. Auch bei Jaspers kann das Sein im Ganzen weder Objekt noch Subjekt werden, sondern muss das 'Umgreifende' sein, das in dieser Spaltung zur Erscheinung kommt. In diesem gleichen Zusammenhang zeigt sich das Tao von Laozi ebenfalls als unbestimmte und gestaltlose Erscheinung, d.h. als nicht-gegenständliche Erscheinung in der Subjekt-Objekt-Spaltung.

Das Umgreifende als das Sein von Jaspers bleibt für das Bewusstsein dunkel. Es wird hell nur durch die Gegenstände und um so heller, je bewusster und klarer die Gegenstände werden. Er sagt folgendes : "Das Umgreifende wird nicht selbst zum Gegenstand, aber kommt in der Spaltung von Ich und Gegenstand zur Erscheinung. Es selbst bleibt Hintergrund, aus ihm grenzenlos in der Erscheinung sich erhellend, aber es bleibt immer das Umgreifende."

Das Tao wird leer genannt, weil es, ununterschieden, ohne Gegenstand, ohne Gegensatz, nicht Welt ist. Es bleibt 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. Daher sagt Jaspers, dass Tao stets das Umgreifende bleibe.

Japsers versucht die Erfahrung des Tao durch die Bestimmung des Seienden im Verständnis von Laozi klarer zu machen. Was uns als das Seiende zum Gegenstand wird, macht das Sein für den Verstand aus. Daher ist das Tao für den Verstand nur die Leere, aber es ist trotzdem gegenwärtig. Zum Beispiel wird ein Viereck durch seine Ecken konstituiert, ein Gefäss durch den Raum, der etwas in sich fassen kann, das Bild durch seine Gestalt. In diesem Zusammenhang ist dieser Ursprung nicht Nichts im Sinne von überhaupt nicht, sondern im Sinne des Mehr-als-Sein, aus dem das Seiende stammt. Jaspers interpretiert auch das Tao als den seinsfreien Ursprung. Die Transzendenz als das Sein bei Jaspers schliesst ebenfalls positive Aussagen aus. Er legt diese Auffassung folgendermassen dar : "Alles Denkbare wird zurückgewiesen als nicht gültig vor der Transzendenz. Transzendenz darf durch kein Prädikat bestimmt, in keiner Vorstellung zum Gegenstand, in keinem Schluss erdacht werden."

Genau wie die Transzendenz nach Jaspers durch die indirekte Weise des Lesens der Chriffernschrift verstanden wird, so wird in gleicher Weise das Tao als Sein verstanden und interpretiert. Jaspers schreibt : "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."

Die Bestimmungen Nichtsein, Nichthandeln, Einssein, Jenseits von Gut und Böse, die Jaspers ähnlich der Chiffre der Sprache der Transzendenz als Ausdruck des Seins gesehen hat, können als Zeiger oder Chiffre zum Tao verstanden werden. Durch diese Sprache der Chiffre bringt Laozi unmittelbar das Tao zum Ausdruck. Wenn wir in Betracht ziehen, dass Laozi durch die Chiffre des 'Wirkens durch Nichthandeln' spürt, dann können wir nicht sagen, dass es eine unmittelbare Realität hat. Jaspers versucht das Verständnis des Tao durch diese Chiffre zu wecken. Das Tao ist unendlich wirkend, weil alles hervorbringend, aber es wirkt in der Unscheinbarkeit seiner Stille, die nichts tut. Daher verbirgt sich das Tao im Hintergrund der Wirkung der Phänomene und es wird nicht an den Phänomenen und auch nicht an deren Veränderungen erkennbar. Das Verständnis des Tao unterscheidet sich von der Erkenntnis der Phänomene und deren Veränderungen, d.h. die Differenz zwischen der Transzendenz und den Phänomenen liegt darin, dass letztere auf den durch die Sinne zu erkennenden Gegenstand

und die begriffliche Beziehung zum Gegenstand beschränkt sind, während das Verständnis der Transzendenz nie ein direktes Erkennen von etwas Gegenständlichem bedeutet, sondern immer über Symbole vermittelt ist.
Nach Jaspers ist das Eine der Transzendenz nicht ein allgemeines Eines, sondern erfüllte Einzigkeit. Es schliesst nicht aus, weil nichts ausser ihm ist, weil durch es alles ist. Er macht das mögliche Missverständnis des Einen aufs deutlichste klar : "Es kommt darauf an, dass man sieht : Das Eine erreich ich nicht, indem ich es für mich in Anspruch nehme und nun das Bewusstsein habe : das Eine soll verkündet werden, das Eine, dieser eine Gott, ist der einzige Gott und ich kenne ihn, ich weiss ihn, ich habe ihn gehört und alle sollen folgen."
Was ist dieses Eine ? Eine Chiffre, sagt Jaspers. Das Eine ist nicht gleich mit der numerischen Zahl 'eins'. Die Zahl 'eins' ist unvermeidlich im Ausdruck. Aber sie genügt ganz und gar nicht, sie führt in die Irre. "Es ist entscheidend, dass das Eine in vollkommener Ferne bleibt, so fern und unzugänglich, dass wenn ich es fassen will, es mir entschweindet. Das Eine ist es, an dem hängt, dass wir unsere Existenz gewinnen."
Jaspers sagt : "Die Kraft des Einen bringt mich aus der Zerstreuung zu mir selbst. Ich will mit mir identisch werden. Das Eine ist unendlich fern, ungreifbar, unerkennbar, der 'Grund alles Seienden', und andererseits ganz nah, wenn ich mir in meiner Freiheit geschenkt werde und auf den Weg des Mit-mir-identisch-Werdens gelange."
Wie bei Jaspers ist das Eine auch bei Laozi die Chiffre des Tao. Das Tao von Laozi ist der Ursprung des Einen in allem Einssein. 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.
Das Tao ist das Sein der Einheit. Jaspers versteht auch 'Eins' zum Einssein als die Chiffrenschrift des Tao. Dieses Einssein ist das Sein des Eins, die Einheit, die alle Gegenstätze vereinheitlicht, und das ursprüngliche Sein, zu dem Alle sich vereinheitlichen und von dem Alle zum Seienden werden.
Wie bei Jaspers sind bei Laozi die Grundzeichen des Daseins des Tao in der Welt 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 Tao ist der Weg des Sollens, den der Mensch notwendig weiter gehen soll, und es ist zugleich auch die Vernunft und das eigentliche Herz des Menschen. Das Tao als das Einssein zeigt seine Gegenwärtigkeit durch die 'Bewegung in Ruhe', und es wird zur Vernunft in dem Inneren des Menschen, zum Katagorischen Imperativ. Daher ist jenes Leben das eigentliche, das dem Tao folgen will, mit dem Tao eins werden will.
Die Transzendenz von Jaspers und das Tao von Laozi sind das Sein selbst oder auch der philosophische Gott im Sinne des fernen Gottes, des verborgenen Gottes und des unbekannten Gottes. Deshalb lebt der Mensch aus Jaspers' Sicht sozusagen in Spannung auf den unbekannten Gott oder die Transzendenz hin.
"Er ist sich gewiss, daß es Gott gibt, weil er als Existenz ein Transzendenzerlebnis hat ; über das 'was' und das 'wie' der Transzendenz kann und darf er sich jedoch kein Bild machen. Alle Versuche, die Transzendenz in verallgemeinerten Kategorien inhaltlich zu denken, sind daher zum Scheitern verurteilt."
Diese Charakterisierung kann auch auf das Tao von Laozi angewendet werden. Der philosophische Gott, Transzendenz genannt, und das Tao unterscheiden sich klar von dem religiösen Gott, dem Gott der Offenbarung.
„Ein entscheidendes Problem in Jaspers' Metaphysik, das sich angesichts der Entgegensetzung von religiösem und philosophischem Gottesverständnis um so schärfer stellt, ist die Frage des Zugangs zur Transzendenz. Jaspers lehnt jede direkte Gottesbeziehung, sei es in Form einer Kundgabe Gottes an den Menschen in der Offenbarung, sei es in Form eines göttlichen Anrufs im Gewissen oder einer Gottesbegegnung in der dialogischen Beziehung des Gebets, von vornherein ab.
Die Frage des Zugangs zur Transzendenz ist auch ein entscheidendes Problem in Laozis Metaphysik.
Mit anderen Worten, sie ist entscheidend für die Erfahrung des Tao in Laozis Taoismus

ebenso wie für das Verständnis der Transzendenz in dem Transzendieren durch das Lesen der Chiffrenschrift in Jaspers' Metaphysik. [Jas25:S. 30-37, 39-42]

1988- Lu, Lu. *Karl Jaspers aus chinesischer Sicht* [ID D19266].
Lu Lu schreibt : Die Jaspers-Studie in China beginnt seit den 1990er [1988] Jahren, nachdem in China alle wichtigsten Philosophen schon bekannt sind. Während Jaspers von wenigen chinesischen Gelehrten spezifisch erforscht wird, ziehen ihn die meisten nur beiläufig oder ungenügend in Betracht.
Die Chinesen haben den Schreibstil Nietzsches vom ästhetischen Standpunkt her bewundert, während der Stil Jaspers' nicht dem chinesischen Geschmack entspricht.
Auch wird die Jaspers-Rezeption in China erschwert durch die Besonderheiten seiner Philosophie, die den Chinesen fremdartig erscheint. Seine Existenzphilosophie steht im Hintergrund gegenüber seinen geschichtlichen, politischen und pädagogischen Schriften. Seine Achsenzeittheorie wird schon früh beachtet, da sie der alten chinesischen Kultur wie der griechischen die gleichwertige Stellung verleiht und dadurch die Geschichtsauffassungen von Hegel und Ranke, die die europäische Zivilisation in den Vordergrund stellten, radikal umgewandelt hat.
Auch sehr früh interessiert sich die chinesische Rezeption für Jaspers' Idee von der Universität, da die Universitäten in China radikaler Reformen bedürfen.
Die chinesische Interpretation bezweckt keine Einführung in Jaspers' Philosophie, sondern die chinesische Aneignung seiner Philosophie. Diese Aneignung ist für Chinesen von besonderem Wert, da Jaspers die philosophische Wahrheit nicht in der Einigkeit mit der Wissenschaftlichkeit und im Gegensatz zum theologischen Glauben anerkennt, sondern die Wissenschaftlichkeit transzendierend in der Aneignung der Offenbarung sieht. Da die chinesische Philosophie der Gegenwart, die viel von der abendländischen Philosophie gelernt hat, sich allein nach der Wissenschaftlichkeit orientiert und in keiner Beziehung zum theologischen Glauben steht, ist die jaspersche Metaphysik sowohl in den destruierenden als auch in den rekonstruierenden Dimensionen aufbauend. Jaspers' Weltphilosophie ist für die Chinesen auch aufbauend, weil sie keine einzige und absolute Wahrheit für sich in Anspruch nimmt, sondern die Wahrheit in den Wahrheiten, also in der gegenseitigen Anerkennung und Aneignung verschiedener und entgegengesetzter Wahrheitsursprünge anerkennt.
Mit der jasperschen Terminologie die chinesische Überlieferung zu interpretieren, eröffnet erstens die Perspektiven, die keineswegs die existierenden Perspektiven in der innerkulturellen Wirkungsgeschichte ersetzen, denn sie eignen sich einander an. Zweitens bilden die neuen Perspektiven, die vom originalen Usprung im Detail abweichen können, die hermeneutischen Vorurteile, die sich auf die Aneignung statt auf die treue Wiederholung abzielen. Drittens ist diese Terminologie notwendig, damit die Aneignung der chinesischen Überlieferung in die interkulturelle Wirkunsgeschichte überhaupt möglich ist, denn sonst bleibt sie fremdartig. Viertens ist diese Terminologie geeignet für die Aneignung, da sie eine Aneignungsphilosophie oder eine Weltphilosophie ist.

Japsers schreibt : „Nur das Abendland kennt die Tragödie“. Dieses Urteil ist zutreffend im Sinne, dass es in China nur eine Tragödie anderer Art gibt, so z.B., endet die chinesische Tragödie meistens mit einem fröhlichen Schluss. Es ist eine Entlastung oder ein Trost für die Chinesen, die sich seit Laozi und Konfuzius daran gewöhnt sind, die Stärke der Spannung die die Schärfe der Konflikte zu mindern, anstatt zu übertreiben. Im Trost liegt die Hoffnung, in der Hoffnung liegt der sittliche Mut, und im sittlichen Mut liegt die Zielsetzung eines fröhlichen Schlusses, da die Gerechtigkeit verwirklicht und die Sittlichkeit belohnt werden soll. Dem sittlichen Helden wird die Unschuld verleiht, denn die Unschuld ist die Voraussetzung dafür, dass ein fröhlicher Schluss überhaupt möglich ist.
Jaspers hat in seiner Existenzphilosophie die Schuld im Zusammenhang mit der Reinheit erläutert : „Reinheit der Seele ist die Wahrheit der Existenz, die im Dasein die Unreinheit wagen und verwirklichen muss, um stets schuldig die Verwirklichung der Reinheit als unendliche Aufgabe in der Spannung des Zeitdaseins zu erfreifen“. Bei Japsers ist die Reinheit die Zielsetzung, die die Unreinheit erfahren muss, während sie bei den Chinesen in der alten Zeit die Zielsetzung und Wirklichkeit zugleich ist und die Unreinheit überspringt, indem sie im strikten Widerspruch mit der Unreinheit seht und dank der aussenstehenden Macht endlich gerettet wird, sodass die Reinheit in keine dialektische oder innere Beziehung mit der Unreinheit kommt. [AOI]

Bibliographie : Autor

1949 Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. (München : R. Piper, 1949). [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 Jaspers, Karl. *Philosophische Autobiographie*. In : Jaspers, Karl. Philosophen des 20. Jahrhunderts. Hrsg. von Paul Arthur Schilpp. (Stuttgart : Kohlhammer, 1957). [WC]

1963 *Cun zai zhu yi zhe xue*. Zhongguo ke xue yuan zhe xue yan jiu suo xi fang zhe xue shi zu. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1963). [Anthologie von Auszügen aus Werken von Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty].
存在主义哲学 [WC,Sar1]

1970 [Jaspers, Karl]. *Bei ju zhi chao yue*. Ye Songzi yi. (Taibei : Ju liu chu ban she, 1970). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Tragedy is not enough*. Transl. By Harald A.T. Reiche, Harry T. Moore, and Karl W. Deutsch. (Boston : Beacon Press, 1952). = Jaspers, Karl. *Von der Wahrheit*. (München : R. Piper, 1947). (Philosophische Logik ; Bd. 1).
悲劇之超越 [WC]

1970 [Jaspers, Karl]. *Zhi hui zhi lu : cun zai zhu yi da shi*. Zhou Xingzhi yi. (Taibei : Zhi wen chu ban she, 1970). (Xin chao wen ku ; 17). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Einführung in die Philosophie : zwei Radiovorträge*. (Zürich : Artemis-Verlag, 1950).
智慧之路 : 存在主義大師 [WC]

1970 [Koch, Adrienne]. *Wei ji shi dai de zhe xue*. Luosu deng zhu ; Ye Songdao yi. (Taibei : Zhi wen chu ban she, 1970). (Xin zhao wen gu ; 251). Übersetzung von Koch, Adrienne. *Philosophy for a time of crisis : an interpretation, with key writings by fifteen great modern thinkers*. (New York, N.Y. : Dutton, 1959).
危機時代的哲學
[Enthält] :
Toynbee, Arnold J. An historian's view of the crisis of modern civilization .
Einstein, Albert. The faith of a scientist.
Silone, Ignazio. The God that failed.
Forster, E.M. The defense of individualism.
Clark, John Maurice. Alternative to serfdom.
Fromm, Erich. Man for himself.
Buber, Martin. Hebrew humanism.
Maritain, Jacques. Theocentric humanism.
Niebuhr, Reinhold. Christian realism and the political crisis.
Radhakrishnan, Sarvepalli. The religion of the Spirit and the world's need.
Sartre, Jean-Paul. Atheistic existentialism.
Popper, Karl R. Critical rationalism.
Russell, Bertrand. Philosophic rationality for a changing world.
Hook, Sidney. Naturalism and democracy-
Jaspers, Karl. A new humanism.
Koch, Adrienne. Reason and values ; Toward a common faith. [WC]

1971 [Jaspers, Karl]. *Gu du piao bo de Nicai*. Yasipei zhu ; Li Yongchi yi. (Taibei : Mu tong chu ban she, 1971). (Mu tong wen ku ; 2). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Nietzsche : Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. (Berlin : W. de Gruyter, 1936).
孤獨漂泊的尼采 [WC]

1977 [Jaspers, Karl]. *Zhe xue de wei ren*. Chen Xishen yi. (Taibei : Xin li xiang chu ban she, 1977). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Die grossen Philosophen*. (München : R. Piper, 1957).
哲學的偉人 [WC]

1978 [Jaspers, Karl]. *Zhe xue qian lun.* Zhang Kang yi. (Taibei : Dong da tu she you xian gong si, 1978). (Cang hai cong kan. Zhe xue). [Übersetzung Ausgewählter Werke, Auszüge von Karl Jaspers].
哲學淺論 [WC]

1979 [Jaspers, Karl]. *Nicai zhuan*. Ka'er Yesipei yuan zhu ; Xu Xing yi. (Taibei : Zhonghua ri bao she chu ban bu, 1979). (Zhonghua ri bao zhuan ji wen xue cong shu). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Nietzsche : Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. (Berlin : Walter de Gruyter, 1936).
尼采傳 [WC]

1983 [Jaspers, Karl]. *Yasipei lun jiao yu*. Du Yifeng yi. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1983). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Was ist Erziehung ? : ein Lesebuch*. (München : R. Piper, 1977).
雅斯培論教育 [WC]

1985 [Jaspers, Karl]. *Si da sheng zhe*. Yashipei yuan zhu ; Fu Peirong yi zhe. (Taibei : Ye qiang chu ban she, 1985). (Ai zhi cong kan ; 5). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Die grossen Philosophen*. (München : R. Piper, 1957).
四大聖哲 [WC]

1986 [Jaspers, Karl]. *Kangde*. K'eer Yasipei zhu ; Lai Xianbang yi. (Taibei : Zi hua shu dian, 1986). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Kant*. In : Jaspers, Karl. Die grossen Philosophen. (München : R. Piper, 1957).
康德 [WC]

1986 [Jaspers, Karl]. *Si da sheng zhe*. Ka'er Yashipei zhu ; Lai Xianbang yi zhe. (Taibei : Jin feng chu ban she, 1986). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Die grossen Philosophen*. (München : R. Piper, 1957).
四大聖哲 [WC]

1988 [Jaspers, Karl]. *Bei ju de chao yue*. Ka'er Yasibei'ersi zhu ; Yichun yi. (Beijing : Gong ren chu ban she, 1988). (Sheng ming zhe xue yi gong). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Von der Wahrheit*. (München : R. Piper, 1947). [Auszüge].
悲剧的超越 [WC]

1988 [Jaspers, Karl]. *Cun zai yu chao yue : Yasibei'erqi wen ji*. You Lingling, Xu Xinhua yi. (Shanghai : Shanghai san lian shu dian, 1988). (Mao tou ying wen ku ; 2). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit : drei Gastvorlesungen, gehalten auf Einladung des Asta und der Universität Heidelberg 1950*. Jaspers, Karl. *Von der Wahrheit*. (München : R. Piper, 1947). Jaspers, Karl. *Geistige Situation der Zeit*. (Berlin : W. de Gruyter, 1931). [Auszüge]
存在与超越 雅斯贝尔欺文集 [WC]

1988 [Jaspers, Karl]. *Zhi hui zhi lu : zhe xue dao lun*. Ka'er Yasibei'ersi ; Ke Jinhua , Fan Jin yi. (Beijing : Zhongguo guo ji guang bo chu ban she, 1988). (Xian dai she hui yu wen hua cong shu). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Einführung in die Philosophie : zwei Radiovorträge*. (Zürich : Artemis-Verlag, 1950).
智慧之路 哲学导论 [WC]

1989 [Jaspers, Karl]. *Li shi de qi yuan yu mu biao*. Ka'er Yasibeisi zhu ; Wei Chuxiong, Yu Xintian yi. (Beijing : Hua xia chu ban she, 1989). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. (München : R. Piper, 1949).
历史的起源与目标 [WC]

1991 [Jaspers, Karl]. *Shen mo shi jiao yu*. Yasibei'ersi zhu ; Zuo Jin yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1991). (Deguo wen hua cong shu). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Was ist Erziehung ? : ein Lesebuch*. (München : R. Piper, 1977).
甚麼是教育 [WC]

1992 [Jaspers, Karl]. *Dang dai de jing shen chu jing*. Ka'er, Yasibeiersi zhu ; Huang Huo yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1992). (Deguo wen hua cong shu). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Geistige Situation der Zeit*. (Berlin : W. de Gruyter, 1931).
當代的精神處境 [WC]

1992 [Jaspers, Karl]. *Lun Weibo*. Ka'er Yasipei zhu ; Yuehan Zhuomannisi [John Dreijmanis] bian ; Gu Zhonghua jiao yue. (Taibei : Gui guan tu shu gong si, 1992). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Karl Jaspers on Max Weber*. Edited with introduction and notes by John Dreijmanis ; translated from the German by Robert J. Whelan. (New York, N.Y. : Paragon House, 1989). = Jaspers, Karl. *Max Weber, deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*. (Oldenburg i.O. : G. Stalling, 1932). (Stalling Bücherei Schriften an die Nation).
論韋伯 [WC]

1994 [Jaspers, Karl]. *Sheng cun zhe xue*. Ka'er Yasibeisi zhu ; Wang Jiuxing yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1994). (Er shi shi ji xi gang zhe xue yi cong). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Existenzphilosophie : drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a.M., September 1937*. (Berlin : W. de Gruyter, 1938).
生存哲学 [WC]

1997 [Jaspers, Karl]. *Shi dai de jing shen zhuang kuang*. Ka'er Yasibeisi zhu ; Wang Defeng yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1997). (Er shi shi ji xi fang zhe xue yi cong). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Die geistige Situation der Zeit*. (Berlin : W. de Gruyter, 1931).
时代的精神状况 [WC]

2001 [Jaspers, Karl]. *Nicai : qi ren qi shuo*. Ka'er Yasibei'ersi zhu ; Lu Lu yi. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 2001). (Nicai bai nian jie du xi lie). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Nietzsche : Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. (Berlin : Walter de Gruyter, 1936).
尼采 : 其人其说 [WC]

2005 [Jaspers, Karl]. *Da zhe xue jia*. Ka'er Yasibei'ersi zhu ; Li Xuetao zhu yi. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 2005). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Die grossen Philosophen*. (München : R. Piper, 1957).
大哲学家 [WC]

2007 [Jaspers, Karl]. *Da xue zhi li nian*. Ka'er Yasibei'ersi zhu ; Qiu Libo yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2007). (Shi ji ren wen xi lie cong shu. Xiu zhen jing dian). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Idee der Universität*. (Berlin : Springer, 1946).
大学之理念 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1962 Diemer, Alwin. *Schopenhauer und die moderne Existenzphilosophie*. In : Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft ; Bd. 43 (1962). [AOI]

1964 Hu, Pinqing. *Xian dai wen xue san lun = Essays on modern literature*. (Taibei : Wen xing shu dian, 1964). (Wen xing cong kann ; 64).
现代文学散论
[Enthält] : La littérature française : les mouvements littéraires importants du XXème siècle en France tels que l'existentialisme. Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Jules Supervielle, Henri Michaux, Friedrich Nietzsche, Rainer Maria Rilke, Karl Jaspers, Edgar Allan Poe.

1969 [Grene, Marjorie Glicksman]. *Cun zai zhu yi dao lun*. Meijiali Gelin zhu ; He Xin yi. (Taibei : Xian ren zhang chu ban she, 1969). (Xian ren zhang wen ku ; 17). Übersetzung von Grene, Marjorie Glicksman. *Introduction to existentialism*. (Chicago : University of Chicago Press, 1948). [Betr. Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Soren Kierkegaard, Gabriel Marcel, Karl Jaspers].
存在主義導論 [WC]

1992 Huang, Huo. *Yasipei*. (Taibei : Dong da tu shu gong si, 1992). (Shi jie zhe xue jia cong shu). [Biographie von Karl Jaspers].
雅斯培 [WC]

1992 [Saner, Hans]. *Yasibei'ersi*. Hansi Sanei'er zhu ; Cheng Zhimin, Song Zulian, Xie Dikun yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1992). (Wai guo zhu ming si xiang jia yi cong). Übersetzung von Saner, Hans. *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. (Reinbek b. Hamburg : Rowohlt, 1970). (Rowohlts Monographien ; 169).
雅斯贝尔斯 [WC]

1993 Fang, Chaohui. *Chong jian jia zhi zhu ti : Ga'er Yasibeisi dui jin xian dai xi fang zi you guan di yang qi*. (Beijing : Zhong yang guang bo dian shi da xue chu ban she, 1993). [Abhandlung über die Existenzphilosophie von Karl Jaspers].
重建价值主体 : 卡尔雅斯贝斯对近现代西方自由观的扬弃 [WC]

1993 Fukui, Kazuteru. *Über das Wesen der buddhistischen Weltanschauung und deren Beziehungen zur Philosophie Karl Jaspers'*. In : Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft ; Jg. 6 (1993). [AOI]

1995 Fu, Peirong. *Li xing di zhuang yan : Shibinnuosha, Kangde, Heige'er, Yashipei*. (Taibei : Hong Jianquan jiao yu wen hua ji jin hui, 1995). (Xi fang xin ling di pin wei. Ren wen cong shu). [Abhandlung über Baruch Spinoza, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Jaspers].
理性的莊嚴 : 史賓諾莎康德黑格爾雅士培 [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]

2008 Dittmer, Jörg. *Jaspers' Achsenzeit und das interkulturelle Gespräch : Überlegungen zur Relevanz eines revidierten Theorems*. http://www.chairete.de/Beitrag/TA/jaspers_achsenzeit.pdf.

2008 Gens, Jean-Claude. *Jaspers' Begegnung mit und Verhältnis zu China*. (Seoul : Sixth International Jaspers Conference, 2008). [Vortrag]. [AOI]

2009 Lu, Lu. *Karl Jaspers aus chinesischer Sicht*. In : "Wahrheit ist, was uns verbindet" : Karl Jaspers' Kunst zu philosophieren. Hrsg. von Reinhard Schulz, Giandomenico Bonanni, Matthias Bomuth. (Göttingen : Wallstein Verlag, 2009). [AOI]

Jonas, Hans (Mönchengladbach 1903-1993 New York, N.Y.) : Philosoph Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionic fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Bibliographie : erwähnt in

2005 [Wolin, Richard]. *Haidege'er de di zi : Alunte, Leiweite, Yuenasi he Ma'erkusai*. Lichade Wolin zhe ; Zhang Guoqing, Wang Dalin yi. (Nanjing : Jiangsu jiao yu chu ban she, 2005). Übersetzung von Wolin, Richard. *Heidegger's children : Hanna Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 2001). 海德格尔的弟子 : 阿伦特勒维特约纳斯和马尔库塞 [WC]

Jünger, Ernst (Heidelberg 1895-1998 Riedlingen) : Philosoph, Schriftsteller, Offizier, Insektenkundler

Biographie

1948-1950 Ernst Jünger reist nach Südeuropa, Süd- und Ostasien und Afrika. [Int]

Justi, Johann Heinrich Gottlob von (Brücken 1717-1771 Küstrin) : Polizeidirektor, Leiter der staatlichen preussischen Bergwerke, Gelehrter, Rechtsanwalt, Philosoph

Biographie

1762 Justi, Johann Heinrich Gottlob von. *Vergleichungen der europäischen mit den asiatischen und andern vermeintlich barbarischen Regierungen* [ID D11436].
Quellen :
Du Halde, Jean-Baptiste. *Description géographique* [ID D1819].
Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und Lande [ID D16843].
Marsy, François-Marie. *Neuere Geschichte der Chineser, Japaner, Indianer, Persianer, Türken und Russen etc.* [ID D4613].

Justi schreibt : Es ist wahr, es fehlet sehr viel, dass die Europäischen nach Sina handelnden Kaufleute eine eben so schöne Abschilderung von dem Regierungszustande dieses Reiches gemacht hätten, als du Halde und andere Jesuiten. Unsere Kaufmanns Nachrichten sind denen Sinesischen Mandarinen gar nicht vortheilhaftig. Sie beschreiben solche als geizige, ungerechte und tyrannische Obrigkeiten, welche dem Gemählde gar nicht ähnlich sind, welches die Jesuiten von ihnen gemacht haben. Wenn die Frage bloss darauf ankommt, ob die Jesuiten oder die Europäischen Kaufleute in ihren Nachrichten von Sina mehr Glauben verdienen ; so bedenke ich nicht einen Augenblick, mir vor die Jesuiten zu erklähren. Denn die Jesuiten, insonderheit diejenigen, die nach Sina gesendet werden, sind Leute von Einsicht und Urtheilungskraft die Begriffe von guten Regierungsverfassungen haben, und sie also auch zu beurtheilen im Stande sind, während dieses gemeiniglich unsern Europäischen Kaufleuten, oder vielmehr ihren Factoren und Bedienten, die nach Sina reisen, gar sehr fehlet. Sie beurtheilen alles nach ihren Eigennutz ; und dieser stimmet nicht allemal mit denen besten Europäischen Regierungsverfassungen überein ; wie sollte er sich mit denen Sinesischen vertragen können, die gegen unsere Europäischen Kaufleute so stränge sind. Die Holländer, die überhaupt als erste den Darstellungen der Jesuiten widersprachen, taten es nur deshalb, weil sie glaubten, dass diese allein Schuld daran wären, dass ihnen ihr oft wiederholter Gesuch eines freyen und uneingeschränkten Handels in Sina abgeschlagen wurde…So allgemein dieser Nationalstolz allen Völker ist ; so treiben wir Europäer diese hohe Einbildung von uns selbst doch viel höher als alle andere Nationen des Erdbodens. Unser Vorzug scheinet uns gar nicht zweifelhaftig. Wir setzen uns kühn über alle andere Völker der übrigen Welttheile hinaus. Sie sind in unsern Augen nichts als ungeschickte, rohe und unwissende Barbaren, wenn wir ihnen noch die Ehre erzeigen, dass wir sie nicht gar unter die Wilden zählen… Das Unglück, welches wir Europäer durch dergleichen Betragen in allen drey Welttheilen verursachet haben, kann nicht überdacht werden, ohne die menschliche Natur erzitternd zu machen… Wenn wir in Asien nicht eben so viel Unheil und Barbareyen verübt haben ; so ist dieses gar nicht unserer Mässigung und Menschenliebe, sondern der Klugheit und Macht so vieler darinnen befindlichen grossen Reiche zuzuschreiben, welche die Europäische Herrsch- und Habsucht in Schranken zu halten gewusst haben… Ich halte Sina nicht allein vor eine Monarchie, sondern auch vor eine sehr weislich eingerichtete Monarchie, worinnen so gar die bürgerlichen Gesetze und die Sitten als Grundgesetze des Staats angesehen, und alle Angelegenheiten mit der grössten Vorsicht abgehandelt werden. Diese oder jene übereilte und grausame That der chinesischen Kaiser, auf die sich Montesquieu beruft, macht noch keine Despotie aus…

Lee Eun-jeung : Justi ist sich bewusst, dass sich die Berichte von Jesuiten und Kaufleuten über China voneinander unterscheiden. Die Berichte der Jesuiten sind für ihn den Darstellungen der Kaufleute weit überlegen. In seiner Vorrede meint er, dass er im Gegensatz zu Montesquieu der Ehrlichkeit der europäischen Händler nur wenig traut. Mit seiner ausführlichen Beschreibung der vorbildlichen Praxis der chinesischen Herrschaft will Justi gleichzeitig die Öffentlichkeit vor einer sich schnell verbreitenden Überheblichkeit der Europäer warnen, welche sich damals in den sich auf die kaufmännischen Reiseberichte stützenden Gelehrtenschriften niederzuschlagen begann… Justi findet China als ein vorbildliches Herrschaftsmodell und baut das konfuzianische Herrschaftssystem Chinas als Beispiel für gute staatliche Einrichtungen in seine Staatstheorie ein… Seine Auseinandersetzung mit diesem konfuzianischen Herrschaftssystem ist stets von schafer Kritik an den europäischen Zuständen seiner Zeit gebleitet. Nach Justi gehören zur Glückseligkeit drei Dinge, nämlich 'Freyheit', 'Sicherheit' und 'innere Stärke'. Die Glückseligkeit sei 'die einzige und oberste Richtschnur aller Maassregeln und Einrichtungen eines Staats'. Er ist weit davon entfernt zu meinen, dass sich die Untertanen unter beliebigen Bedingungen und auf jeden Fall dem Herrscher unterzuordnen hätten. Für ihn entfällt die Gehorsamspflicht, wenn das vom Regenten gegebene Gesetz nicht dem vereinigten Willen entspricht… Die besondere Triebfeder der Monarchie ist die Ehre, die der Aristokratie die Mässigung und die der Demokratie die Liebe zur Gleichheit. Im Falle der vermischten Regierungsform muss nun diejenige Triebfeder am meisten vorhanden sein, die zu der Regierungsart gehört, welche in der Vermischung das Übergewicht hat… In der Praxis muss Justi aber feststellen, dass 'nichts in der Welt so leicht immer weiter ausgedehnet wird, als die Gewalt. Ein jeder Mensch, und so gar auch die Weisen und Tugendhaftigen, sind geneigt, ihre Gewalt immer weiter zu erstrecken'. Bei allen Regierungsformen ist Missbrauch staatlicher Macht zu finden… Justi findet im Herrschaftssystem der Chinesen den Schlüssel dazu. Er meint 'eben so wirksame und vortreffliche Triebfedern, welche die unumschränkte Gewalt eines Monarchen aus eigener Bewegung zu mässigen, und ihn zu einer gütigen und weisen Regierung zu bewegen vermögend sind, finden wir auch noch heutigen Tages in der Sinesischen Monarchie'… Nach Justi sind 'die unumschränkte Gewalt, welche die Gesetze dem Kaiser geben' und 'die Nothwendigkeit, welche sie ihm zugleich auflegen, sich derselben mit Mässigung zu bedienen' die zwei Stützen des chinesischen Herrschaftssystem… Für Justi ist die chinesische Staatsverfassung 'die vernünftigste und weiseste' auf der ganzen Erde. Er hebt besonders die Beamtenauswahl- und Beförderungssystem hervor… Justis Auseinandersetzung mit dem konfuzianischen Herrschaftssystem Chinas ist stets von scharfer Kritik an den europäischen Zuständen seiner Zeit begleitet. [LeeE1:S. 112-126]

1762 Justi, Johann Heinrich Gottlob Justi. *Vergleichung der europäischen mit den asiatischen und anderen vermeintlich barbarischen Regierungen* [ID D11436]
Justi schreibt im Vorwort : So allgemein dieser Nationalstolz allen Völkern ist, so treiben aber die Europäer diese hohe Einbildung höher als alle anderen Nationen des Erdbodens... Wir setzen uns kühn über alle anderen Völker der übrigen Erdteile hinaus. Sie sind in unseren Augen nichts als ungeschickte, rohe und unwissende Barbaren, wenn wir ihnen noch die Ehre erzeigen, dass wir sie nicht gar unter die Wilden zählen. Alle ihre Sitten, Gebräuche und Regierungsverfassungen kommen uns durchaus ungereimt, unvernünftig, töricht und lächerlich vor. Unsere Vernungt, unsere Erkenntnis, unsere Ansichten dünken uns so erhaben zu sein, dass wir auf alle anderen Völker des Erdbodens als auf uns herumkriechende elende Würmchen herabsehen...
Justi schreibt, dass die Kaufleute im Gegensatz zu den Jesuiten die Mandarinen als geizige, tyrannische Obrigkeiten bezeichnen. Er glaubt aber, dass viele Gründe für die Wahrheit der Jesuiten spricht. [Aur1:S. 74-75]

Bibliographie : Autor

1761 Justi, Johann Heinrich Gottlob von. *Gesammelte Politische und Finanzschriften über wichtige Gegenstände der Staatskunst, der Kriegswissenschaften und des Cameral- und Finanzwesens*. Bd. 1. (Kopenhagen : Rothe, 1761). [Enthält] : *Die Nothwendigkeit einer genauen Belohnung und Bestrafung der Bedienten eies Staats* ; *Vortrefliche Einrichtung der Sineser in Ansehung der Belohnung und Bestrafung vor die Staatsbedienten*. [Artikel über das chinesische Verwaltungssystem ; zweiter Artikel ist die Übersetzung von Lamberts, Claude. *Recueil d'observations curieuses*. (Paris : 1749) ; Artikel geschrieben 1754]. [WC,LeeE1]

1762 Justi, Johann Heinrich Gottlob von. *Vergleichungen der europäischen mit den asiatischen und andern vermeintlich barbarischen Regierungen*. (Berlin : Rüdigers, 1762). http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10769545_00005.html. [KVK]

Kambartel, Friedrich (Münster, Westfalen 1935-) : Philosoph Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionic fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Kant, Immanuel (Königsberg 1724-1804 Königsberg) : Philosoph, Professor für Logik und Metaphysik

Biographie

1756-1796 Kant, Immanuel. *Collegium über die Physische Geographie.*
Vorlesungen geschrieben 1756-1796 und ca. 48 mal vorgetragen. Kant modifiziert den Text während seiner mündlichen Vorträge, hat ihn aber nur in geringem Masse verbessert.
Die Manuskripte aus Königsberg sind seit 1945 verschollen.

Diktattexte
Quellen :
Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und Lande [ID D16843].
Anson, George. *A voyage round the world in the years* M.DCC.XL.I.II.II.IV [ID D1897].
Du Halde, Jean-Baptiste. *Ausführliche Beschreibung des Chinesischen Reichs und der grossen Tartary* [ID D11242].
Guignes, Joseph de. *Memoire dans lequel on preuve, que les chinois sont une colonie egyptienne* [ID D1841].
Lettres édifiantes et curieuses [ID D1397].
Magazin von merkwürdigen Reisebeschreibungen [ID D16844].
Osbeck, Pehr. *Reise nach Ostindien und China* [ID D1839].
Pallas, Peter Simon. *Sammlung historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften* [ID D16845].
Pauw, Cornelius de. *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois* [ID D1861].
Salmon, Thomas. *Die heutige Historie, oder, Der gegenwärtige Staat von allen Nationen* [ID D16842].
Sonnerat, Pierre. *Reise nach Ostindien und China* [ID D1874].

Gesamtdarstellung

Im nördlichen Teile dieses grossen Reiches ist die Winterkälte stärker als in einem gleichen Parallel in Europa. Dieses Reich ist ohne Zweifel das volkreichste und kultivierteste in der ganzen Welt. Man rechnet in China so viele Einwohner als in ganz Europa zusammen. Fast durch jede Provinz sind Kanäle gezogen, aus diesen gehen andere kleinere zu den Städten und noch kleinere zu den Dörfern. Über alle diese gehen Brücken mit einigen gemauerten Schwibbogen, deren mittelster Teil so hoch ist, dass ein Schiff mit Masten durchsegeln kann. Der grosse Kanal, der von Kanton [Guangzhou] bis Peking [Beijing] reicht, hat an Länge keinen andern seinesgleichen in der Welt. Man hebt die Schiffe durch Kräne und nicht wie bei uns durch Schleusen aus einem Kanal in den andern oder über Wasserfälle. Die grosse chinesische Mauer ist, mit allen Krümmungen gerechnet, dreihundert deutsche Meilen lang, vier Klafter dick, fünf Klafter hoch, oder, wie andere berichten, fünf Ellen dick und zehn Ellen hoch. Sie geht über erstaunende Berge und Flüsse durch Schwibbogen. Sie hat schon eintausendachthundert Jahre gestanden. Die chinesischen Städte sind alle, sofern es der Grund leidet, akkurat ins Viereck gebaut und durch zwei Hauptstrassen in vier Vierteile gegliedert, so dass die vier Tore gerade gegen die vier Weltgegenden hinstehen. Die Mauer der Stadt Peking [Beijing] ist beinahe einhundert Fuss hoch. Der Porzellanturm in Nanking [Nanjing] hat eine Höhe von zweihundert Fuss und ist in neun Stockwerke geteilt. Er hat bereits vierhundert Jahre gestanden, besteht aus Porzellan und ist das schönste Gebäude im Orient.

Sitten und Charaktere

Die Chinesen sehen jemand für schön an, der lang und fett ist, kleine Augen, eine breite Stirn, kurze Nase, grosse Ohren und, wenn er eine Mannsperson ist, eine grobe Stimme und einen grossen Bart hat. Man zieht sich mit Zänglein die Barthaare aus und lässt nur einige Büschlein stehen. Die Gelehrten schneiden sich die Nägel an ihrer linken Hand niemals ab zum Zeichen ihrer Profession. Der Chinese ist von einem ungemein gelassenen Wesen. Er hält hinter dem Berge und sucht die Gemüter anderer zu erforschen. Es ist ihnen nichts verächtlicher als in Jähzorn zu geraten. Sie betrügen ungemein künstlich. Sie können ein zerrissenes Stück Seidenzeug so nett wieder zusammennähen, dass es der aufmerksamste Kaufmann nicht merkt, und zerbrochenes Porzellan flicken sie mit durchgezogenem Kupferdraht so gut zu, dass keiner anfänglich den Bruch gewahr wird. Er schämt sich nicht, wenn er auf dem Betruge betroffen wird, als nur insofern er dadurch einige Ungeschicklichkeit im Betruge hat blicken lassen. Er ist rachgierig, aber er kann sich bis auf bequeme Gelegenheit gedulden. Niemand duelliert sich. Er spielt ungemein gern, ist feige, sehr arbeitsam, sehr untertänig und den Komplimenten bis zum Übermasse ergeben ; ein hartnäckiger Verehrer der alten Gebräuche und in Ansehung des künftigen Lebens so gleichgültig als möglich. Das chinesische Frauenzimmer hat durch die in der Kindheit geschehene Einpressung nicht grössere Füsse als ein Kind von drei Jahren. Es schlägt die Augen immer nieder, zeigt niemals die Hände und ist übrigens weiss und schön genug.

Essen und Trinken

In China ist alles essbar bis auf die Hunde, Katzen, Schlangen usw. Alles Essbare wird nach Gewicht verkauft ; daher füllen sie den Hühnern den Kropf mit Sand. Ein totes Schwein gilt, wenn es mehr wiegt, auch mehr als ein lebendiges. Daher der Betrug, lebendige Schweine zu vergiften und, wenn sie über Bord geworfen worden, wieder aufzufischen. Man hat anstatt der Gabeln zwei Stäbchen von Ebenholz. Auch haben die Chinesen keine Löffel. Sie sitzen nicht wie andere orientalische Völker auf der Erde, sondern auf Stühlen. Ein jeder hat sein eigenes Tischchen bei dem Gastmahle. Alle Getränke wird bei ihnen warm getrunken, sogar der Wein, und das Essen geniessen sie kalt. Bei Gastmählern schlägt einer den Takt, dann heben alle ihre Gabelstöckchen auf und essen, oder heben ihre Tassen zugleich auf und trinken oder tun, als wenn sie tränken. Der Wirt gibt das Zeichen, wenn sie anfangen, etwas zum Munde zu bringen, aber auch wenn sie absetzen sollen. Alles geschieht wohl drei Stunden lang stillschweigend. Zwischen der Mahlzeit und dem Nachtische spaziert man im Garten. Dann kommen Komödianten und spielen alberne Possen. Sie tragen Wachteln in der Hand, um sich an ihnen als Müffen zu erwärmen. Die Tartaren machen hier auch Branntwein aus Pferdemilch und ziehen ihn über Schöpsenfleisch ab, wodurch er einen starken, aber ekelhaften Geschmack bekommt.

Komplimente

Niemand in China schimpft oder flucht. Alles was ein Gast, wenn er sich meldet [und] wenn er den Besuch abstattet, für Gebärden und Reden führen soll, was der Wirt dabei sagt oder tut : das alles ist in öffentlichen herausgegebenen Komplimentierbüchern vorgeschrieben, und es muss nicht ein Wort davon abgehen. Man weiss, wie man höflich etwas abschlagen soll und wenn es Zeit ist, sich zu bequemen. Niemand muss sein Haupt beim Grüssen entblössen, dieses wird für eine Unhöflichkeit gehalten.

Ackerbau, Früchte und Manufakturen

Die Hügel werden in Terrassen abgestuft. Der Mist wird aus den Städten auf den Kanälen herbeigeführt und trockene Ländereien unter Wasser gesetzt. Ein jeder, auch der kleinste Flecken Landes wird genutzt. Von dem Talgbaum ist oben die Rede gewesen. Vom Wachsbaume berichtet Salomon, dass ein Insekt wie eine Fliege nicht allein die Blätter, sondern auch bis auf den Kern oder Stamm die Baumrinde durchsteche, woraus das weisse Wachs wie Schnee tropfenweise hervorquillet. Der Teestrauch. Das Baumbusrohr, von welchem sie fast alle Geräte, auch sogar Kähne machen ; aus der Rinde desselben wird das überfirnisste Papier gefertigt, welches sehr dünn und glatt ist, aber von Würmern leicht verzehrt wird. Daher ihre Bücher immer müssen abgeschrieben werden. Rattang oder ein zähes chinesisches Rohr, wovon man Ankertaue flicht, welche nicht so leicht faulen als die, welche aus Hanf gemacht sind. Der Firnisbaum, mit dessen Lack die Chinesen alles, was in ihren Häusern ist, überfirnissen. Die Wurzel Ginseng oder Mannswurzel, weil sie sich in zwei Äste gleich den Lenden eines Mannes teilt. Der Kaiser schickt jährlich zehntausend Tataren in die chinesische Tatarei aus, um diese Wurzel für ihn einzusammeln. Das übrige können sie verkaufen. Sie ist ungemein teuer. Die Seidenwürmer arbeiten auf den Maulbeerbäumen in den südlichen Provinzen ohne Pflege. Ihre Seidenzeuge sind vornehmlich mit Figuren von eingewirkten Drachen geziert. Ihre Tusche oder chinesische Tinte wird aus Lampenruss verfertigt, den sie durch Muskus wohlriechend machen. Der Kaiser ackert alle Jahre einmal öffentlich.

Wissenschaften, Sprache und Gesetze

Ihre Astronomie ist zwar alt, und in Peking [Beiing] ist viele Jahrhunderte vor Ankunft der Missionarien ein Observatorium gewesen. Allein ihr Kalender war höchst falsch. Die Verkündigung der Finsternisse erstreckte sich kaum auf den Tag, nicht aber bis auf Minuten wie bei uns. Sie ziehen aber diese Verkündigung aus Tabellen, daher man damit nicht zusammenreimen kann, wie es möglich ist, dass ihre Gelehrten glauben können, der Mond oder die Sonne würden zur Zeit der Finsternis von einem Drachen gefressen, dem sie mit Trommeln seine Beute abzujagen suchen. Es kann aber auch sein, dass dieses ein alter Aberglaube von den Zeiten der Unwissenheit her ist, den die Chinesen als hartnäckige Verehrer alter Gebräuche noch beibehalten, ob sie gleich dessen Torheit einsehen. Die Kenntnisse der Mathematik und andere Wissenschaften haben der Predigt des Evangeliums in China statt der Wunder gedient.

Die chinesische Sprache hat nur dreihunderunddreissig einsilbige Wörter, welche alle nicht flektiert werden, aber die verschiedenen Töne, Aspirationes und Zusammensetzungen machen dreiundfünfzigtausend Wörter aus. Die Zeichen ihrer Schrift bedeuten nicht die Töne, sondern die Sachen selber, und zuweilen umfassen sie auch mehrere Begriffe zusammen. Z.E. Guten Morgen, mein Herr ! wird durch ein Zeichen ausgedrückt. Die Bewohner von Cochin-China und Tongking verstehen wohl der Chinesen Schrift, aber nicht ihre Sprache. Ein Gelehrter muss zum wenigsten zwanzigtausend Charaktere schreiben und kennen lernen.

Sie kurieren viele Krankheiten durch die Kauterisation oder durch Brennen mit heissen kupfernen Platten. Einige Kaiser und andere haben sich lange mit der Grille vom Trank der Unsterblichkeit geschleppt.

Die Buchdruckerkunst ist so beschaffen : man klebt die Blätter eines wohl abgeschriebenen Buchs auf ein langes Brett und schneidet die Charaktere in Holz aus.

Die Chinesen haben gradus academicos. Die Kandidaten zur Doktorwürde werden gemeiniglich vom Kaiser selbst examiniert. Mit ihnen werden die wichtigsten Ämter besetzt. Weil alle ihre Archive von einem ihrer Kaiser vor zweitausend Jahren sind vertilgt worden, so besteht ihre alte Geschichte fast bloss aus Traditionen.

Ihr erstes Gesetz ist die Gehorsamkeit der Kinder gegen die Eltern. Wenn ein Sohn Hand an seinen Vater legt, so kommt das ganze Land darüber in Bewegung. Alle Nachbarn kommen in Inquisition. Er selbst wird kondemniert, in zehntausend Stücke zerhauen zu werden. Sein Haus und die Strasse selber, darinnen es stand, werden niedergerissen und nicht mehr aufgebaut. Das zweite Gesetz ist Gehorsamkeit und Ehrerbietung gegen die Obrigkeit. Das dritte Gesetz betrifft die Höflichkeit und Komplimente. Diebstahl und Ehebruch werden mit der Bastonade bestraft. Jedermann hat in China die Freiheit, die Kinder, die ihm zur Last werden, wegzuwerfen, zu erhängen oder zu ersäufen. Dies geschieht, weil das Land so volkreich ist, das Heiraten zu befördern. Ungeachtet ihres Fleisses sterben doch jährlich in einer oder der anderen Provinz viele Tausende Hungers. In Peking [Beijing] wird täglich eine Zeitung abgedruckt, in der das löbliche und tadelhafte Verhalten der Mandarine samt ihrer Belohnung oder Strafe angegeben wird.

Religion

Die Religion wird hier ziemlich kaltsinnig behandelt. Viele glauben an keinen Gott ; andere, die eine Religion annehmen, bemengen sich nicht viel damit. Die Sekte des Fo ist die zahlreichste. Unter diesem Fo verstehen sie eine eingefleischte Gottheit, die vornhemlich den grossen Lama zu Barantola in Tibet anjetzt bewohnt und in ihm angebetet wird, nach seinem Tode aber in einen andern Lama fährt. Die tatarischen Priester des Fo werden Lamas genannt, die chinesischen Bonzen. Die katholischen Missionarien beschreiben die den Fo betreffenden Glaubensartikel in der Art, dass daraus erhellt, es müsse dieses nichts anderes als ein ins grosse Heidentum degeneriertes Christentum sein. Sie sollen in der Gottheit drei Personen statuieren, und die zweite habe das Gesetz gegeben und für das menschliche Geschlecht ihr Blut vergossen. Der grosse Lama soll auch eine Art des Sakramentes mit Brot und Wein administrieren. Man verehrt auch den Confucius oder Con-fu-tse, den chinesischen Sokrates. Es sind auch einige Juden da, die so wie diejenigen auf der Malabarischen Küste vor Christi Geburt dahin gegangen sind und von dem Judentum wenig genug mehr wissen. Die Sekte des Fo glaubt an die Seelenwanderung. Es ist eine Meinung unter ihnen, dass das Nichts der Ursprung und das Ende aller Dinge sei, daher eine Fühllosigkeit und Entsagung aller Arbeit auf einige Zeit gottselige Handlungen sind.

Ehen

Man schliesst mit den Eltern die Ehe, ohne dass beide Teile einander zu sehen bekommen. Die Mächen bekommen keine Mitgabe, sondern werden noch dazu verkauft. Wer viel Geld hat, kauft sich so viele Frauen als er will. Ein Hagestolz oder alter Junggeselle ist bei den Chinesen etwas Seltenes. Der Mann kann, wenn er den Kaufschilling verlieren will, die Frau, ehe er sie berührt, zurückschicken, die Frau aber nicht.

Waren, die ausgeführt werden

Dahin gehören vornehmlich Teebou, Singlotee, Quecksilber, Chinawurzel, Rhabarber, rohe und verarbeitete Seide, Kupfer in kleinen Stangen, Kampfer, Fächer, Schildereien, lackierte Waren, Porzellan, Soya, Borax, Lazursteine, Tutenag. Indische Vogelnester sind Nester von Vögeln, die den Meerschwalben gleichen und welche, aus dem Schaume des Meeres, der mit einem in ihrem Schnabel generierten Safte vermengt wird, jene Nester bilden. Sie sind weiss und durchsichtig, werden in Suppen gebraucht und haben einen aromatischen Geschmack.

Tibet

Es ist das höchste Land, wurde auch wahrscheinlich früher als irgend ein anderes bewohnt und mag sogar der Stammsitz aller Kultur und Wissenschaft sein. Die Gelehrsamkeit der Indier namentlich rührt mit ziemlicher Gewissheit aus Tibet her, so wie dagegen alle unsere Künste aus Indostan hergekommen zu sein scheinen, z.B. der Ackerbau, die Ziggern, das Schachspiel usw. Man glaubt, Abraham sei an den Grenzen von Indostan einheimisch gewesen… China, Persien und Indien bekam seine Einwohner dorther. Hier oder nirgends müsste man die Stammwurzeln aller Ursprachen Asiens und Europas suchen… In Barantola oder wie andere es nennen, in Potala, residiert der grosse Oberpriester der mongolischen Tataren, ein wahres Ebenbild des Papstes. Die Priester dieser Religion, die sich in dieser Gegend der Tartarei bis in das chinesische Meer ausgebreitet haben, heissen Lamas ; diese Religion scheint ein in das blindeste Heidentum ausgeartetes katholisches Christentum zu sein. Man hat bis jetzt gezweifelt, ob die Einwohner wirklich den Stuhlgang des grossen Dalai-Lama verzehren, indes bestätigt es Pallas dahin, dass sie ihre Speisen damit bestreuen und dass ihm geklagt sei, dass davon so wenig zu haben und dies wenige sehr kostbar sei. Die lamaische Religion ist eine der seltsamsten Erscheinungen auf dem Erdboden. Man sieht daraus, dass die Menschen in der Religion alle Ungereimtheiten versucht haben, die man sich ausdenken kann. Es ist in der lamaischen Religion eine Seelenwanderung der Menschen durch die Tiere. Dies ist die gewöhnliche Metempsychose, die man für eine Belohnung oder Bestrafung hält, je nachdem das Tier ist, in das die Seele fährt. Wenn aber eine Menschenseele wieder in einen Menschen fährt, so ist das die Lama’sche Wiedergeburt und ein solcher Manesch heisst Burchan, d.i. eine vergötterte menschliche Seele, folglich ist der Lama eine eingefleischte Gottheit. Es sind drei Lamas in Tibet. Der eine ist der alte Fo, der auch immer wiedergeboren werden soll. Ein anderer Lama führt die weltliche Regierung und der dritte ist der höchste und mischt sich in keine Regierungsgeschäfte.

Nachschriften
Nachschrift von Johann Gottfried Herder 1764.
Kant sagt : M. de Guignes hält das Chinesische vor verdorbnes Phönicisch….
Das Gesetz des Gehorsams der Kinder gegen die Eltern wäre „politisch, um den Gehorsam gegen den Kaiser zu bevestigen“.
Nachschrift von Georg Hesse 1770.
Kant sagt : China ist unter allen Ländern der Erde das älteste. Selbst Egypten kann nicht so lange bewohnt seyn, denn wegen der Überschwemmungen des Nils muss man glauben, dass das Meer ehemals ganz Nieder-Egypten bedecket habe, und dass der Nil es mit seinem Schlamm nur nach und nach angesetzet. China dagegen ist ein erhabenes Land. Nach den ältesten Geschichten, die wir nur haben, ist China eben so blühend und eingerichtet, wie jetzo gewesen. Es ist in Proportion seiner Ausdehnung das vollkommenste Land in der ganzen Welt… Die Religion haben sie noch von den alten Zeiten her beybehalten, so absurd sie auch ist. Sie thun es deswegen, damit der gemeine Mann nicht sehe, dass die Mandarinen sich irren können. Sie sind auch in der Religion nicht sehr eifrig. Sie haben zweyerley Pfaffen, die Bonzia und die Lamos. Erstere sind von der alten Chinesischen, letztere von der Tartaischen Religion.
Diese Unterthänigkeit der Kinder gegen die Eltern führet sie schon zur Sclaverey an gegen die Obrigkeit.
Nachschrift von David Friedländer 1772.
Kant sagt : Die Chinesen scheinen eine Abkunft der Ägypter zu sein. Desguignes hält dafür, dass (die Schrift der Chinesen) aus dem Chaldäischen entstanden sei.
Nachschrift von Philippi 1772.
Kant schenkt dem Herzog Friedrich von Holstein-Beck eine Handschrift seines Diktattextes von 1773, Vorlesungen gehalten 1772-1773. Das Manuskript ist von Kant selbst durchkorrigiert worden.
Nachschrift von Siegismundo Kaehler 1775.
Kant sagt : Die fünf „Kings“ oder heilige Bücher der Chinesen, die von dem Confucio herkommen, enthalten nichts als trockene Sittenlehre.
Nachschrift von G.C.W. Busolt 1775.
Nachschrift von Powalski 1777.
Nachschrift von Fehlhauer 1782.
Nachschrift von Geo-Pillau von 1784.
Kant sagt : Was zuerst das Verhalten des Kaysers betrifft, so wird das zwar sehr gerühmt, Er selbst schreibt auch viel von Leutseeligkeit, aber wir wollen nur seine Thaten ansehen. Er rottete a: 1748 und 49 die Tatarn aus,… Ferner er schickte sie nach Siphan einem Volck welches viele Saec. unabhängig gelebt. Der Kayser suchte sie zu überwältigen, welches ihm auch gelang, wo er denn das gantze Königliche Haus niederhauen liess, ausser ein einziges Mädchen, welches er zur Parade behielt… Was die Wissenschaften in China betrifft, so bemüht sich immer einer dem andern darin zuvor zu thun. Es ist aber keine Nation die eine grössere Opinion der Wissenschaften von sich hegte, aber auch keine, die in diesem Stück hartnäckiger als die Chineser. Die neuern Zeiten haben bewiesen, dass sie alles von Indien haben… Sie haben keine einzige Wissenschaft, ob sie gleich Künste haben, und selbst die wenigen Sätze der Geometrie, die sie wissen, können sie doch nicht demonstriren, sondern sie sind blos pracktisch. Man hat von ihrer Astronomie viel Wesens gemacht, allein sie haben keine Theorie : sondern ihre Wissenschaft gründet sich blos auf Tabellen… Ihre Gelehrsamkeit enthält viele Dinge, die zwar gelernet werden, aber keine eigentliche Wissenschaft sind. Ihr grösster Philosoph ist Confucius, von dem sie sagen, dass er alle Weissheit gehabt haben soll, allein er hat doch einmahlen gefragt, was das höchste Guth sey… Was die Gesetze der Chineser betrift, so dienen sie nur um das Volck ruhig und dem Kayser unterwürfig zu machen, es wird aber dabey gar nicht auf Moralitaet gesehen… Die Kinder müssen ihnen [Eltern] gehorchen, dass aber nicht um der Moralitaet, die Eltern haben eine absolute Gewalt über sie, sie können sie wegwerfen, ums Leben bringen, oder sonst mit ihnen machen was sie wollen… Den Eltern ist diese Macht von der Obrigkeit gegeben worden, damit sie die Kinder in Zeiten zur despotischen Herrschaft gewöhnen sollten, theils

aber auch den Ehestand leicht zu machen, weil der Kayser seine Staaten bevölckert wissen will.
Nachschrift von Johann Friedrich Crueger 1785.
Kant sagt : Von diesen Völkern wurde vor einiger Zeit noch gross Rühmens gemacht, so dass man in Rücksicht vieler Stücke glauben könnte, es wäre kein besseres Land als dieses China. Allein die dahingeschickten Missionarii von Seiten der Römischen Kirche hatten zu viele Vorurteile auf ihrer Seite, warum sie es taten, nämlich der Welt etwas vorzumachen. Seit dieser Zeit aber hat sich die Sprache hiervon merklich geändert. Sie wollen zwar noch etwas davon rühmen : weil aber jetzt die Wahrheit allzusehr herfür leuchtet, so wird dies bald wieder niederschlagen… Wollen wir die Frage aufwerfen, ob sie wohl sonst Wissenschaften haben ?, so ist die Antwort : auch keine einzige ; denn sie zählen ja selbst unter ihre Elemente das Holz.
Nachschrift von J.W. Volckmann 1784, 1785.
Nachschrift von Christian Friedrich Puttlich 1785.
Kant sagt : Philosophie ist im ganzen Orient nicht anzutreffen, die wenigen Araber ausgenommen, allein das sind auch schon Weise. Ihr Lehrer Konfuzius trägt in seinen Schriften nichts als moralische Lehren für die Fürsten vor… und führt Exempel der vorigen chinesischen Fürsten an… aber ein Begriff von Tugend und Sittlichkeit ist den Chinesen nie in den Kopf gekommen.
Nachschrift von Heinrich zu Dohna-Wundlacken 1792.
Nachschrift von A.C.W. Werner 1793.
Nachschrift von K. Friedrich Wolter 1796.
Nachschriften ohne Datum von Barth, Busolt, F. Karmann, Vigilantius.
Anonyme Nachschriften : 1784, 1787, 1791.

Sekundärliteratur

Helmuth von Glasenapp / Adrian Hsia : Für Kant sollen die Chinesen ein Mischstamm der weissen und gelben Rasse sein. Er bezeichnet China als das kultivierteste Reich der Welt und beschreibt seine Errungenschaften wie z.B. die Grosse Mauer. Er teilt auch die Meinung seiner Zeit, dass die Chinesen höflich seine, niemals fluchten oder Schimpfworte benutzten und ihr ganzes Leben ritualisiert sei. Etwa 40 Jahre lang brachte Kant seinen Studenten bei, das Schönheitsideal der Chinesen beiderlei Geschlechts sei ein langer und fetter Körper. Die Stirn müsse breit und die Nase kurz, die Augen müssten klein und die Ohren gross sein. Die Chinesen seien ungemein rachsüchtig, jedoch sehr geduldig in der Ausführung des Racheakts. Weiterhin seien sie feige, sehr arbeitsam, sehr untertänig und den Komplimenten bis zum Übermasse ergeben. Sie seien von Natur aus betrügerisch veranlagt und schämen sich nur, wenn sie sich dabei ertappen liessen. Von den Wissenschaften berichtet Kant, dass ihre Voraussage von Sonnen- und Mondeklipsen trotz der uralten astronomischen Tradition sehr fehlerhaft seien. Kant findet es eigenartig, dass die Jesuiten ihre Missionsarbeit durch die Verbreitung der Wissenschaften wie Astronomie und Mathematik vorantreiben, statt durch die Predigt der Worte Gottes oder durch Wundertaten. Er versucht mit Objektivität die Lage der Religionen in China darzustellen und unterteilt die Chinesen in grundsätzliche und funktionale Atheisten. Die ersten seien Atheisten an und für sich, die anderen glaubten zwar an die Existenz Gottes, ohne ihn aber anzubeten. Er nimmt an, dass die meisten Chinesen der Lehre Buddhas folgten und er identifiziert den Dalai Lama mit Buddha, der in Lhasa thront und nach dem Tod reinkarniert würde. Konfuzius nennt er den chinesischen Sokrates, ohne sich für seine Person oder Lehre zu interessieren. Laozi, den er Laokum nennt, interessiert ihn dagegen viel mehr, denn die Jesuiten haben wenig Interesse für ihn gehabt, da sich ihre Missionsarbeit darauf konzentrierte, den Konfuzianismus mit dem Christentum zu harmonisieren.
Kant konzentriert seine Kritik gegen China in vier Hauptpunkten, die die Vorurteile des späten 18. Jahrhunderts widerspiegelt. Er glaubt, dass die Chinesen niemals in ihren Wissenschaften zu klaren Konzepten kommen würden. Für ihn ist das Fehlen der Schatten in der chinesischen Tuschmalerei ein fester Beweis, dass die Chinesen konfus denken. Schlimmer sei noch die Tatsache, dass sie 80'000 Schriftzeichen brauchen, um sich verständlich zu machen, während man in Europa nur 24 benutzt. Der Chinese könne erst die nötigen Zahlen beherrschen, wenn er bereits den Zustand der Senilität erreicht habe. Dass der Chinese angeblich nie seine Heimat verlässt und in die Fremde ziehe, sei ein weiterer Nationalfehler. Den letzten Beweis, dass die Chinesen keine klaren Konzepte hätten, sieht Kant darin, dass sich der Sitz ihres religiösen Oberhauptes, der Dalai Lama, ausserhalb Chinas befinde. Am Ende steht China für Kant als ein Land ohne die Fähigkeit zur Tugend und Pflichterfüllung da.

Helmuth von Glasenapp : Berücksichtigt man, dass Kant ausschliesslich von der Literatur über China abhängig war und keine eigene Kenntnis des Landes besass, mag es einerseits verständlich erscheinen, dass er in seinen Ansichten von den herrschenden Meinungen bestimmt wurde. Andererseits stellt sich die Frage, aus welchem Grund er über seine eigenen Bedenken gegenüber den Berichten der Kaufleute so einfach hinwegging. Er war sich durchaus bewusst, dass die für die Chinesen ungünstigen Nachrichten von den Handelsplätzen an der Küste Chinas kamen… Sein Urteil über China in den ersten Jahren seiner Vorlesung ist geprägt vom positiven, neutralen Ton der Jesuitenberichte, auch wenn er damals schon die Bemerkung über den betrügerischen Charakter der Chinesen von Anson übernommen hat… Zunächst einmal vermisst Kant an den philosophischen Werken der Chinesen die Schärfe des Ausdrucks, die logische Verknüpfung, die Strenge der Beweisführung und die systematische übersichtlich gegliederte Darstellung… Der chinesische Philosoph sucht gar nicht rationale, durch Schlüsse fundierte Erkenntnisse zu vermitteln, sondern er will die Rätsel des Lebens intuitiv lösen und gibt das, was er erschaute, in Form von Aphorismen von sich. Dem an die Formen abendländischen Denkens Gewöhnten mussten die Aussprüche des Konfuzius deshalb als unzusammenhängende Sentenzen ohne eigenliche philosophische Grundlage erscheinen…

Lee Eun-jeung : Kant zweifelte in keiner Weise daran, dass der chinesische Herrscher ein Despot war. Er könnte über Leben und Tod der Untertanen entscheiden. Diese wären ohnehin per Gesetz zu Gehorsam und Ehrerbietigkeit gegen die Obrikeit verpflichtet, ebenso wie gegen die Eltern. Diese wären die obersten Gesetze der Chinesen, wozu auch noch Höflichkeit und Komplimente zu zählen wären. In allen Manuskripten spricht Kant von diesen Gesetzen, wobei er relativ nüchtern und ohne eigene Interpretation die bekannten Sittenkodizes der Chinesen wiedergibt. Kants Deutung, dass es sich bei den chinesischen Gesetzen nicht um Moralität handle, bedarf, auch wenn dies nur beiläufig erwähnt wird, vor allem deshalb besonderer Achtung, weil darin der von ihm entfaltete Kritizismus reflektiert wird. Mit dieser Aussage spricht Kant den Chinesen die moralische Autonomie und Vernunft ab. Seiner Ansicht nach, hängt die Glückseligkeit, die er als den „Inbegriff aller durch die Natur ausser und in dem Menschen möglichen Zwecken desselben“ betrachtet, nicht vom autonomen Handeln des Menschen, sondern von der Wohltätigkeit der Natur ab. Die Materie, die, die das Glück bestimmenden Zwecke ausmacht, bestünde nämlich aus Macht, Reichtum, Ehre, Gesundheit, Wohlstand und Zufriedenheit mit dem eigenen Zustand…
Da in den Berichten der Jesuiten immer wieder von dem wohlgeordneten Leben in China und von seiner guten Moral die Rede ist, mag es sein, dass Kant darauf geschlossen hat, dass die Chinesen hauptsächlich auf 'das beständige Wohlergehen' und 'ein vergnütes Leben', also auf 'die Glückseligkeit' bedacht sind…
Bedenkt man, dass Kant nur über geringe Kenntnis von der konfuzianischen Lehre verfügt, sind seine Feststellungen um so verwunderlicher. Sein Kommentar zu den 5 Jings geht über die Wiedergabe damals weitvertreiteter abwertender Urteile nicht hinaus. Obwohl ihm bekannt ist, dass die chinesischen Gesetze auf diesen fünf Büchern beruhen, hat er, wie es scheint nicht versucht, sie zu untersuchen, um sich eine eigene Meinung zu bilden. [LeeE1:S. 169-270,Hsia20,Hsia6:S. 95-102,Glas1:S. XVII-XX, 3-5, 9-10, 23, 72-79, 83-90, 97, 99, 132,Lee20:S. 55-64,Kant2]

1763-1764 Johann Gottfried Herder besucht die *Vorlesung über physische Geographie* von Immanuel Kant, was ihm die ersten Kenntnisse über die Religionen Asiens vermittelt und sein Interesse geweckt hat. Er erfährt nicht nur eine Einführung in die Naturphilosophie und Kosmologie, sondern auch in Anthropologie und Religionsgeschichte.

Lee, Eun-jeung : In seiner Nachschrift über Kant gibt Herder eine Charakterisierung von China, die auf einen Essai von Voltaire zurückgeht. Kant ist aber nicht unbedingt prägend für Herders Chinabild. Herder hat sich bereits während seiner Studienzeit mit Fragen nach den Gesetzen der Veränderung im Leben der Völker und der Menschheit und nach der Konstanz im Wandel der geschichtlichen Welt beschäftigt. Dabei geht er stets davon aus, dass man gewisse Grundfaktoren der Menschheitsgeschichte erkennen kann, die mit gewissen Triebkräften in der Natur vergleichbar sind. [FauU1:S. 27-27,LeeE1:S. 228-229, 231]

1764 Kant, Immanuel. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* [ID D17030].
Kant schreibt : Welche läppische Fratzen enthalten nicht die weitschichtigen und ausstudierten Komplimente der Chineser ; selbst ihre Gemälde sind fratzenhaft und stellen wunderliche und unnatürliche Gestalten vor, dergleichen nirgends in der Welt anzutreffen sind. Sie haben auch ehrwürdige Fratzen, darum weil sie von uraltem Gebrauch sind, und keine Völkerschaft in der Welt hat deren mehr als diese…
Man begehet noch in Peking [Beijing] die Zeremonie, bei einer Sonnen- oder Mondfinsternis durch grosses Geräusch den Drachen zu verjagen, der diese Himmelskörper verschlingen will, und behält einen Elenden Gebrauch aus den ältesten Zeiten der Unwissenheit bei, ob man gleich jetzo besser belehrt ist. [Lee20:S. 53-54]

1775 Kant, Immanuel. *Von den verschiedenen Racen der Menschen zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie* [ID D17031].
Kant bezeichnet die Chinesen als Mischlinge zwischen Indern, alten Skythen und Hunnen und rechnet sie zur gelben 'Halbrasse'. [Lee20:S. 54]

1786 Kant, Immanuel. *Mutmasslicher Anfang der Menschenwürde* [ID D17032].
Kant schreibt : Auf der Stufe der Kultur also, worauf das menschliche Geschlecht noch steht, ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese noch weiter zu bringen… Man sehe nur Sina an, welches seiner Lage nach wohl etwa einmal einen unvorhergesehenen Überfall, aber keinen mächtigen Feind zu fürchten hat, und in welchem daher alle Spur von Freiheit getilgt ist. [Lee20:S. 54]

1790 Kant, Immanuel. *Critik der Urtheilskraft* [ID D17044].
Werner Lühmann : Kants Revolution der philosophischen Denkart gründet sich spätestens seit der Veröffentlichung von *Critik der Urtheilskraft* auf die Lehre von der Pflicht als dem absolut Guten. Damit wird einerseits die Autonomie des Menschen, seine Freiheit zum Handeln im Sinne unbedingter Pflicht betont, auf der anderen Seite aber zugleich das Glück als Ziel sittlichen Handelns verworfen. Für die geistigen Vorstellungen des Fernen Ostens bringt er aber deshalb wenig Verständnis auf. Diese ferne Welt liegt für ihn ausserhalb seiner erkenntnistheoretischen wie moralphilosophischen Gedankengebäude und mit den Übersetzungen der chinesischen Klassikern hat er sich nachweislich zu keiner Zeit beschäftigt. [Lüh1:S. 92]

1794 Kant, Immanuel. *Das Ende aller Dinge* [ID D17033].
Adrian Hsia : Das Wissen über Laozi war zu Kants Zeit mangelhaft. Kants Kommentare reflektieren sowohl diesen Wissensstand, wie auch eine gewisse Feindseligkeit, welche die Jesuiten Laozi gegenüber empfanden. Kant unterscheidet drei Arten vom Ende aller Dinge : 1. Das natürliche Ende, das in der Ordnung der moralischen Zwecke in Übereinstimmung mit der göttlich Weisheit ist. 2. Das mystische Ende, das schlechthin unverständiglich ist. 3. Das unnatürliche Ende, das von uns selbst herbeigeführt wird. Laozi gilt als Mystiker. Als solcher hat er nichts gemeinsam mit den intelligenten Erdenbewohner, die Kant schätzt. Es ist daher in der Natur der Dinge, dass Kant Laozis Lehre als monströs bezeichnet, weil beim chinesischen Weisen das höchste Gut das Nichts ist, d.h. im Gefühl eins mit der Unendlichkeit Gottes zu sein, indem man seine eigene Persönlichkeit zerstört und die Gottes annimmt. Um sich für dieses letzte Stadium vorzubereiten schlössen sich chinesische Philosophen in dunklen Räumen ein, wo sie sich mit geschlossenen Augen darauf konzentrieren, das Nichts zu fühlen. Kant meint, dass diese Praktik an den Pantheismus der Tibeter und anderer orientalischer Völker, d.h. der Buddhisten, erinnert. Der hebt hervor, dass das Stadium der ‚ewigen Stille' keineswegs das Ende aller Dinge, sondern das Ende des Denkens sei. Für Kant ist es letzten Endes nur durch das Christentum erreichbar. [Hsia20]

1798 Kant, Immanuel. *Reflexionen zur Anthropologie* [ID D17034].
Kant schreibt : Wollte Gott, wir wären mit orientalischer Weisheit verschont geblieben ; man kann nichts daraus lernen, und die Welt hat niemals von ihnen als eine Art mechanischer Kunst, Astronomie, Zahlen etc. gelernt. Wenn wir schon okzidentale Bildung durch die Griechen hatten, so konnten wir in die orientalischen Schriften hinein denken, niemals aber haben sie durch sich selbst den Verstand aufgeklärt. Es war zwar einmal ein Weiser, welcher sich ganz von seiner Nation unterschied und gesunde praktische Religion lehrte, die er seinen Zeitläuften gemäss in das Kleid der Bilder, der alten Sagen einkleiden musste ; aber seine Lehren gerieten bald in Hände, welche den ganzen orientalischen Kram darüber verbreiteten und wiederum aller Vernunft ein Hindernis in den Weg legten. [Glas1:S. 123-124]

1798-1799 Kant schreibt in einer Notiz : (Sonderbar, dass den Chinesen die Erde 4 eckig ist). Die Eingeschränktheit der Chinesen zeigt sich 1.) an ihren Gemälden, die keinen Schatten weder im Porträt noch an Gebäuden leiden mogen. 2.) An ihrer Schrift, welche wohl 80'000 Charactere bedarf, um sich ganz verstendlich zu machen, statt unserer 24. 3.) dass sie nicht in Anderer Länder reisen. 4.) Dass ihre Religion (des Foe) ihr Oberhaupt ausserhalb China hat. [Glas1]

1901 Wu Rulun erwähnt in seinem Tagebuch *Tong cheng Wu xian sheng ri ji* Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Arthur Schopenhauer und Johann Friedrich Herbart als Nachfolger von Immanuel Kant. Erste Erwähnung von Fichte. [Kur1:S. 34]

1902 [Anonym]. *De yi zhi liu da zhe xue zhe lie zhuan* [ID D19478]. [Erwähnung der wichtigsten biographischen Daten von Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Hartmann und Fichte aufgelistet. Ihre Philosophie wird als 'subjektiver Idealismus' bezeichnet]. [Kur1:S. 35]

1902 Du, Shizhen. *Deguo zhe xue si xiang zhi bian qian* [ID D19479].
Du Shizhen erwähnt Johann Gottlieb Fichte als einer von drei wichtigen Vertretern des 'Idealismus' oder 'Nur-Herz-Lehre', als eine der Tendenzen, die mit Immanuel Kant begann und sich nach dessen Tod zu rivalisierenden Strömungen auswuchsen. Im Gegensatz zum 'Realismus', der 'Lehre des wirklich Anwesenden' bestreite der Idealismus, dass die Dinge mit Hilfe der sinnlichen Wahrnehmung erkannt werden könnten. Der Grund aller Erkenntnis müsse vielmehr in den 'Funktionen des Geistes' gesucht werden. Diese nach Du Shizhen schon von Kant geäusserte Ansicht sei allen Repräsentanten des Idealismus gemein. Innerhalb der Schule seien jedoch drei Richtungen zu unterscheiden : Während Fichte einen 'subjektiven Idealismus' vertrete, habe Schelling einen 'objektiven' und Hegel einen 'absoluten' Idealismus entwickelt, um die unbestreitbaren Lücken im Kantischen System zu schliessen. [Kur1:S. 34-35]

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 Liang, Qichao. *Jin shi di yi da zhe Kangde zhi xue shuo* [ID D17104]
Lee Ming-huei : Liang Qichao interpretiert Kants Gedanken mit buddhistischen und Song-Ming konfuzianischen Begriffen, er interpretiert Erscheinung und 'Ding' an sich im Lichte der buddhistischen Begriffe 'wu ming' (Unwissenheit) und 'zhen ru' (wahre Soheit). Er vertritt die Auffassung, dass sich in Kants Moralphilosophie und Freiheitstheorie sich die buddhistische Lehre der 'wahren Soheit' und Wang Yangmings Gewissenslehre vereinen und wechselseitig ergänzen.

Joël Thoraval : Le texte consiste en une traduction commentée d'un chapitre du livre *Rigaku enkakushi* (1886) de Nakae Chômin. Ce livre est lui-même la version japonaise de l'*Histoire de la philosophie* (1875) d' Alfred Fouillée. Il sagit d'une traduction parfaois abrégée, mais élégante et elle est augmentée de nombreuses remarques qui sont particulièrement intéressantes. L'image de Kant comporte trois aspects. D'abord, c'est une figure héroïque : Kant a fait la grandeur philosophique de l'Allemagne à l'époque où celle-ci était dominée et divisée. C'est ensuite une figure de sage, proche de l'idéal oriental : ayant su incarner dans sa vie ses enseignements, il a été capable de réformer le monde moral et intellectuel de son temps. Enfin, c'est und penseur plus proche de la tradition moraliste de l'Extrême-Orient, grâce au primat accordé à la raison pratique sur la raison théorique et grâce au rôle accordé à l'expérience morale comme accès à une métaphysique possible.
Quant à sa pensée elle-même, deux facteurs rendent compte de la perception un peu particulière de Kant par Liang Qichao. Le premier facteur est le rôle de la tradition philosophique française présente dans la version donnée par Nakae Chômin. Le traité de Nakae identifie du reste parfaitement, sous le nom de 'spiritualisme officiel français' une perspective interprétative qui est largement la sienne. Le probl!me est que cette interprétation française reste aveugle à des aspects essentiels de la pensée criticiste, dont elle méconnaît la critique radicale de la métaphysique. Le deuxième facteur à l'oeuvre dans la perception de Kant par Liang Qichao est peut-être plus surprenant, et tient à l'horizon d'attente des intellectuels chinois de cette époque. Il s'agit en effet de la renaissance de l'intérêt pour la pensée bouddhique à la fin de l'Empire. C'est d'ailleurs une conjoncture intellectuelle où le Japon joue, là aussi, un rôle très important, à la fois par son appropriation de la science des religions euroéeenne et par la réintroduction en Chine de textes bouddhiques chinois entre-temps perdus, en particulier ceutx de l'école Yogâcâra et de l'école du Tiantai.
D'abord, Liang interprète (à tort) la réflexion critique faire par Kant sur les facultés de notre esprit comme une attitude subjectiviste et idéaliste, et la rapproche de la perspective bouddhiste tendant à faire des éléments de l'expérience des constructions illusoires produites par une conscience n'ayant pas encore atteint l'éveil. Liang note : "La philosophie de Kant est ici très proche du bouddhisme. Il y a confirmation réciproque entre cette théorie et l'enseignement du Yogâcâra. Selon le Bouddha, pour comprendre exhaustivement l'ensemble des principes, il faut prendre pour fondement la 'conscience fondamentale' : c'est bien le même sens".
La deuxième raison pour laquelle le tentation du rapprochement est presque irrésistible est que tant le kantisme que le mahâyânisme sont perçus comme un dualisme. Lorsqu'un lecteur chinois comme Liang entend parler de l'opposition entre le phénoménal et le nouménal, il la rapporte à l'opposition entre l'existence soumise aux tribulations de ce monde et l'état d'éveil ultime obtenu au terme d'une réduction radicale de tout attachement. Kant est donc perçu à travers la spéculation très puissante des écoles bouddhistes chinoises, telle que l'exprime notamment le 'Qi xin lun' (Eveil à la foi dans le Mahâyâna), texte du VIe siècle redécouvert par les savants japonais, sur lequel Liang écrira des commentaires. [Thor3,Kant3]

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]

1906 Zhang, Taiyan [Zhang Binglin]. [*Atheismus*]. [ID D17139]
Zhang kritisiert aus der buddhistischen Perspektive den indischen und westlichen 'Theismus'. Dabei spiel die Auseinandersetzung mit Kants Gottesbeweis eine Rolle. Kant wendet sich in der Critik der reinen Vernunft gegen drei Typen von in der traditionellen Metaphysik angeführten Gottesbeweisen (ontologischer, kosmologischer und telologischer Gottesbeweis) und meint, dass es unmöglich sei, kraft spekulativer Vernunft die Existenz Gottes zu bejahen oder zu verneinen. Demgegenüber besteht Zhang auf der Möglichkeit, Gott durch logische Schlüsse zu erkennen, bzw. abzulehnen und hält Kants Abschiebung dieser Möglichkeit in die Sphäre des Nichterkennbaren für einen Makel in Kants ansonsten so wohl durchdachter Theorie. [Kant3]

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]

1908-1911 Cai Yuanpei studiert Philosophie, Ästhetik, Kunstwissenschaft, Psychologie und Literatur an der Universität Leipzig und übersetzt westliche Werke ins Chinesische. Er schreibt über sein Studium : Ich hörte oft Vorlesungen über Ästhetik, Kunst- und Literaturgeschichte und wurde in dieser Umgebung stark von der Musik und Malerei beeinflusst, so dass ich mich allmählich auf die Ästhetik zu konzentrieren begann. Besonders da Erich Wundt in seinen Vorlesungen über Philosophiegeschichte Kants Auffassung der Ästhetik unterstrich, wurde meine Aufmerksamkeit vor allem auf den Gedanken der ästhetischen Transzendenz und Universalität gelenkt. So beschäftigte ich mich ausführlich mit Kants Originalschriften, und die Bedeutung der Ästhetik begann mir immer klarer zu werden.

Liu Gangji : Cai Yuanpei ist stark von der Idee der Menschlichkeit und der aktiven Teilnehme am weltlichen Geschehen, wie sie die konfuzianische Schule vertritt, beeinflusst und strebt danach, sie mit den Begriffen der westlichen Aufklärungsphilosophie - Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit - zu verbinden. Er ist von einem der menschlichen Gesellschaft zugewandten Geist des historischen Optimismus und Idealismus, wie er sowohl im chinesischen Konfuzianismus als auch in der westlichen Aufklärung existiert, erfüllt. Aus der westlichen Philosophie, vor allem in der Philosophie und Ästhetik Kants, Schillers und Hegels, interpretiert er Gedanken der Aufklärung. [MenH1,LiuG1:S. 8-9,Boo]

1917 Cai, Yuanpei. *Yi mei jiao dai zong jiao shuo* [ID D16933].
Liu Gangji : Cai Yuanpeis Idee einer 'Ästhetischen Erziehung statt Religion' gründet sich zunächst auf seine Analyse und sein Verständnis der Ästhetik Immanuel Kants. Dabei hebt er besonders Kants Gedanken, dass das Schöne 'Transzendenz' und „Universalität“ aufweisen, hervor. Die 'Transzendenz' verkörpere das Nicht-Utilitaristische, das Interesselose des Schönen. Weil das Schöne in keinerlei Verbindung zum Nutzen stehe, verkörpere es etwas, das jeden durch dessen Genuss Freude finden liesse und keinerlei Exklusivität oder Eigennutz aufweise. Bei Kant handelt es sich hier um die abstrakte Analyse, dass das ästhetische Urteil vom logischen und moralischen Urteil verschieden sei. Cai entwickelt diesen Gedanken weiter und kommt zum Schluss, dass das Schöne, da es sowohl Transzendenz als auch Universalität besitze, zur emotionalen Vervollkommnung und zur Entwicklung einer edlen Gesinnung beitragen könne, die weder zwischen sich und anderen unterscheide, noch eine schädliche Ichbezogenheit aufweise. So könne man Menschen heranbilden, die keine Rücksicht auf Gewinn oder Verlust nähmen und sich für die Mitmenschen aufopfern… Cai bringt die Kantsche Idee des 'Schönen' und 'Erhabenen' mit den Lehren des Konfuzianismus in Verbindung…
Er setzt alles daran, die traditionelle chinesische Philosophie mit den Gedanken der Aufklärung zu interpretieren, um dann beide miteinander verschmelzen zu können. Sein Konzept hängt darüber hinaus auch mit der Frage nach der Beziehung zwischen Erscheinung und Substanz in Philosophie und Ästhetik zusammen. Kant zufolge sei das ästhetische Wohlgefallen ohne alles Interesse und entspräche damit dem 'freien Wohlgefallen', das zwar eine natürliche Notwendigkeit aufweise, dabei aber nicht von dieser Notwendigkeit bestimmt sei… Cai übernimmt zwar einersetis die Ansicht von Kant und Schiller, durch ästhetisches Empfinden könne man 'Freiheit' erlangen, modifiziert aber gleichzeigig : Kant zufolge kann diese 'Freiheit' nur in der „Erscheinungswelt“ existieren, vertritt aber die Ansicht, dass 'Erscheinung' und 'Substanz' keine voneinander istolierte Welt darstellen… Cai schätzt die Philosophie Kants, weil in ihr die Vorstellung von Gott kein hoher Stellenwert zukommt. Er orientiert sich zwar an der Ästhetik Kants, fügt aber zugleich charakteristische Elemente der traditionellen chinesichen Philosophie ein. [LiuG1:S. 11-13]

1919 Zong Baihua hält in der Gesellschaft Shao Nian Zhongguo Xue Hui eine Rede über Immanuel Kant : *Lüe lun Kangde wei xin zhu yi zhe xue da yi*. [Kant3]

1920 Cai, Yuanpei. *Mei xue de jin hua* [ID D1741].
Liu Gangji : Cai erläutert die Geschichte der westlichen, besonders der deutschen Ästhetik und gibt einen Überblick über die Entwicklung von der klassischen griechischen Ästhetik Platnons und Aristoteles' bis zur Ästhetik von David Hume und Edmund Burke. Dabei unterstreicht er die grosse Bedeutung des Buches Aesthetica von Alexander Gottlieb Baumgarten. Es folgt eine prägnante Erläuterung der Ästhetik Immanuel Kants und der Bedeutung der Schriften Critik der reinen Vernunft, Critik der praktischen Vernunft und Critik der Urtheilskraft. Dann geht Cai auf den Beitrag von Friedrich Schiller zur Weiterentwicklung von Kants Theorien ein und anschlissend gibt er einen Überblick über die Ästhetik von Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, George Wilhelm Friedrich Hegel und Arthur Schopenhauer. [LiuG1:S. 9-10]

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 Forschritt 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 Morals 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]

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 Yin, Haiguang. *Gen zhe wu si de jiao bu qian jin* [ID D17144].
Yin schreibt : Die metaphysischen Kulturalisten nehmen Hegels [dialektischen] Entwicklungsprozess, halten sich an [Johann Gottlibe] Fichtes Solipsismus, betonen das subjektive Bewusstsein, nehmen [Immanuel] Kants Konzepte, mischen Kongzi und Mengzi unter und stellen sich borniert auf die Reste von Volkssitten, um die 'Substanz chinesischer Gelehrsamkeit' zu verteidigen. Nach Auffassung dieser Leute ist gegen den 'Gebrauch' der westlichen Gelehrsamkeits nichts einzuwenden, weil es sich dabei um etwas 'Äusserliches' handelt, um ein Kleidungsstück, das sich wechseln lässt, ohne dass die Würde Schaden nimmt… [Kant3]

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 Mengschen 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]

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 ‚noumenealer 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]

1981 Li Zehou hält an einer Konferenz zum 200. Jahrestag des Erscheinens der *Critik der reinen Vernunft* einen Vortrag mit dem Titel *Kangde zhe xue yu jian li zhu ti xing lun gang* [Kants Philosophie und Thesen zur Grundlegung der Subjektivität].
康德哲學與建立主體性論綱

Lee Ming-huei : Li Zehous Rekonstruktion der kantischen Philosophie umkreist im Wesentlichen den Begriff der Subjektivität. Er geht von der Frage "Was ist menschliche Natur ?" aus und wendet sich zunächst gegen Auffassungen von menschlicher Natur als 'Klassencharakter', als ‚Animalität' und als ‚Sozialität'. Seiner eigenen Definition zufolge ‚dürfte menschliche Natur die wechselseitige Durchdringung von Sinnlichkeit und Vernunft, die Vereinigung von Naturalität und Sozialität sein. Wäre die menschliche Natur blosse Naturalität, gäbe es keine Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt. Deshalb gilt Li Zehou menschliche Natur als der innere Aspekt von Subjektivität. Für Li besteht die Bedeutung von Kants Transzendentalphilosophie in der Hervorhebung des Problems der Subjektivität, das er sodann, sich an den drei grossen Kritiken Kants orientierend, aus erkenntnistheoretischer, ethischer und ästhetischer Perspektive diskutiert. Die kantische Erkenntnistheorie versteht Raum und Zeit, als Formen der sinnlichen Anschauung, sowie die Kategorien, als reine Verstandesbegriffe, als apriorische Erkenntnisformen. Diese interpretiert Li zweifellos im Sinne des historischen Materialismus als Produkte der praktischen Tätigkeit des Gebrauchs und der Herstellung von Werkzeugen. [Kant3]

1984 Li, Zehou. *Pi pan zhe xue di pi pan* [ID D17101].
Im Nachwort zur zweiten Auflage von 1984 schreibt Li : Da war zunächst mein enthusiastisches Interesse für die marxistische Philosophie. Als ich jedoch sehen musste, wie der Marxismus bis zur Unerkenntlichkeit verkam, verspürte ich den Wunsch, Kantische Philosophie und Marxismus-Forschung miteinander zu verbinden. Weil die marxistische Philosophie sich einerseits aus der Transformation Kants und Hegels entwickelt und andererseits Kants Philosophie auf die moderne Wissenschaft und Kultur einen bedeutenden Einfluss ausgeübt hat, wollte ich der Frage nach der Kritik Kants, der Aufhebung Kants und der Anknüpfung an Kant stellen (mitsamt der Verbindung zu moderner Wissenschaft und westlicher Philosophie), um einige theoretische Fragen zu klären, sowie darüber nachzudenken, wie marxistische Philosophie verteidigt und weiterentwickelt werden könnte.

Liu Gangji : Li Zehou analysiert die Philosophie und Ästhetik Kants vom Standpunkt der Praxis der marxistischen Philosophie. Er beschäftigt sich auch mit Kant, um seine eigenen Ansichten zur marxistischen Philosophie und Ästhetik darzulegen und auf verschiedene gegenwärtige philosophische Tendenzen des Westens Bezug zu nehmen. Er will 'auf der Grundlage von Marx die Probleme der Kantschen Philosophie von neuem aufwerfen und von dort aus weitergehen'. Diese von ihm weiter entwickelte Fragen laufen immer wieder auf das Problem der Konstruktion der menschlichen Subjektivität hinaus, die seiner Meinung nach zwei Aspekte umfasst : die Menschheit als Gesamtheit und der Mensch als Individuum. Li weist darauf hin, dass die philosophische Linie, die er verfolgt, nicht von Kant über Hegel zu Marx, sondern von Kant über Schiller zu Marx führt… Es liegt Li daran, auf der Grundlage der Praxis der materiellen Produktion mittels einer 'Verinnerlichung' eine kulturell-psychische Stuktur des Subjekst zu konstruieren. Diese psychische Struktur beinhalte dann alle drei Aspekte : Das Wahre, Gute und Schöne. Im Laufe seiner Kant-Studien entwickelt er diesen Grundgedanken weiter und bezeichnet ihn schliesslich als 'anthropologisch-ontologische Ästhetik'. Als einen der wichtigsten Beiträge der Ästhetik Kants sieht Li darin, dass er den Unterschied zwischen ästhetischem Wohlgefallen, animalischem sinnlichem Wohlgefallen und begrifflichem verstandesmässigem Erkennen herausgearbeitet hat. Aber Kant habe noch nicht erkennen können, dass das ästhetische Wohlgefallen beziehungweise die Urteilskraft das Ergebnis der 'Vermenschlichung der Natur' auf der Grundlage der Praxis des Menschen sei. [Kant3,LiuG1:S. 28-29]

1984 Zheng, Xin. *Kande xue shu* [ID D17148].
Zheng schreibt im Vorwort : Die Überwindung Immanuel Kants kann zu einer neuen Philosophie führen, die Missachtung Kants führt jedoch nur zu schlechter Philosophie. [Kant3]

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]

1990 Li, Zehou. *Wo de zhe xue ti gang* [ID D17102].
Li schreibt : Kants Erklärung [des kategorischen Imperativs] ist eine idealistische. Aus der Perspektive der praktischen Philosophie anthropologischer Ontologie betrachtet, ist sein Wert und seine Bedeutung jedoch eine andere : er ist die Forderung an individuelle Praxis, den Willen der Subjektivität aufzurichten, er ist die Forderung an das Individuum Pflicht und Verantwortungsgefühl für Existenz und Entwicklung der gesamten Menschheit zu übernehmen. Solches Verantwortungsgefühl und moralisches Handeln ist die Willensstruktur (psychologische Form) menschlicher Subjektivität, die oberflächlich betrachtet den konkreten Nutzen einer Zeit, einer Gesellschaft, eines Volkes transzendiert und als apriorisches Vermögen erscheint ; in Wirklichkeit jedoch nichts anderes ist als ein Ergebnis der Geschichte, ein Produkt der Gesellschaft. In Critik der Urteilskraft erläutert Kant das Wesen des Schönen durch das transzendentale Prinzip der 'Zweckmässigkeit der Natur'.
Li schreibt : Das Schöne als Form der Freiheit ist die Einheit von Regelmässigkeit und Zweckmässigkeit, ist Humanisierung der äusseren Natur oder humanisierte Natur. Das Ästhetische, als mit dieser Form der Freiheit korrespondierende psychologische Struktur, ist die Verflechtung von Sinnlichkeit und Vernunft zu einer Einheit, ist die Humanisierung der inneren Natur der Menschheit bzw. humanisierte Natur…

Lee Ming-huei : Für Kant ist die Freiheit des moralischen Subjekts der wahre Ausdruck von 'Praxis', diese Freiheit ist jedoch in keiner Weise an Erfahrung gebunden und transzendiert jegliche historischen Umstände und sozialen Bedingungen. Li Zehou jedoch hält solche Praxis für 'idealistisch'. Indem er 'Praxis' im Sinne des historischen Materialismus von der Tätigkeit des Gebrauchs und der Erzeugung von Werkzeugen her versteht, gibt er der kantischen Auffassung von Praxis eine fundamentale Wendung. [Kant3]

Bibliographie : Autor

1764 Kant, Immanuel. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. (Königsberg : Johann Jacob Kanter, 1764). [WC]

1775 Kant, Immanuel. *Von den verschiedenen Racen der Menschen zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbenjahre 1775*. (Königsberg : G.L. Hartung, 1775). [WC]

1786 Kant, Immanuel. *Mutmasslicher Anfang der Menschenwürde*. In : Berlinische Monatshefte ; Bd. 7, Nr. 1 (Jan. 1786). [Lee20]

1790 Kant, Immanuel. *Critik der Urtheilskraft*. (Berlin : Libau, 1790). (Bibliothek der deutschen Literatur). [WC]

1794 Kant, Immanuel. *Das Ende aller Dinge*. In : Berlinische Monatshefte ; Nr. 23 (Juni 1794). [Hsia20]

1798 Kant, Immanuel. *Reflexionen zur Anthropologie*. [Manuskript]. Hrsg. von Benno Erdmann. (Leipzig : Reisland, 1882). [Glas1]

1802 Kant, Immanuel. *Physische Geographie*. Auf Verlangen des Verfassers aus seiner Handschrift hrsg. und zum Theil bearbeitet von Friedrich Theodor Rink. 2 Bde in 1. (Königsberg : Göbbels und Unzer, 1802). [Die Ausgabe von Friedrich Theodor Rink ist unvollständig, enthält stilistische Veränderungen und Bemerkungen von Rink]. [WC]

1915 [Kant, Immanuel]. *Ren xin neng li lun*. Kangde yuan zhu zhe ; Wei Lixian [Richard Wilhelm], Zhou Xian yi shu zhe. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1915). (Zhe xue cong shu ; 1).
人心能力論 [WC]

1930 [Kant, Immanuel]. *Kangde jiao yu lun*. Qu Junong bian yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1930). (Shi fan xiao cong shu. Wan you wen ku ; 1, 280). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Immanuel Kant über Pädagogik*. Hrsg. von Friedrich Theodor Rinck. (Königsberg : Friedrich Nicolovius, 1803).
康德教育論 [WC]

1931 [Kant, Immanuel]. *Chun cui li xing de pi pan*. Kangde zhu ; Hu Renyuan yi. Vol. 1-8 in 2. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1931). (Wan you wen ku ; 1, 100). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Critik der reinen Vernunft*. (Riga : Johann Friedrich Hartknoch, 1781).
純粹理性的批判

1932 [Kant, Immanuel]. *Kangde lun ben ti*. Huang Zitong zhu. (Beijing : Yanjing da xue zhe xue xi, 1932). Kant, Immanuel. *Critik der reinen Vernunft*. (Riga : Johann Friedrich Hartknoch, 1781).
康德論本體 [WC]

1936 [Kant, Immanuel]. *Shi jian li xing pi pan*. Kangde zhu ; Zhang Mingding yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1936). (Han yi shi jie ming zhu). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Critik der practischen Vernunft*. (Riga : J.F. Hartknoch, 1788).
實踐理性批判 [WC]

1937 [Kant, Immanuel]. *Dao de xing shang xue tan ben*. Tang Yue chong yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1937). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Fundamental principles of the metaphysics of ethics*. Transl. By Thomas Kingsmill Abbott. (London : Longmans, Green & Co, 1937). = Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (Riga : J.F. Hartknoch, 1785).
道德形上學探本 [WC]

1940 [Kant, Immanuel]. *Yu zhou fa zhan shi gai lun*. Shanghai wai guo zi ran ke xue zhe xue zhu zuo bian yi zu yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1972). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder, Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*. (Königsberg : Johann Friederich Petersen, 1755).
宇宙发展史概論 [WC]

1960 [Kant, Immanuel]. *Chun cui li xing pi pan*. Kangde zhu ; Lan Gongwu [Lan Zhixian] yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1960). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Critik der reinen Vernunft*. (Riga : Johann Friedrich Hartknoch, 1781).
純粹理性批判 [WC]

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]

1963 [Kant, Immanuel]. *Kangde zhe xue yuan zhu xuan du*. Yuehan Huatesheng bian xuan ; Wei Zhuomin yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1963). Übersetzung von Watson, John. *The philosophy of Kant as contained in extracts from his own writings*. (Glasgow : J. Maclehose & Sons, 1908).
康德哲学原著选读 [WC]

1972 [Kant, Immanuel]. *Zi ran ke xue de xing er shang xue ji chu*. Kangde zhu ; Deng Xiaomang yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1988). (Wen hua : Zhongguo yu shi jie xi lie cong shu. Xin zhi wen ku ; 38). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. (Riga : J.F. Hartknoch, 1786).
自然科学的形而上学基础 [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]

1981-1988 [Kant, Immanuel]. *Kangde chun cui li xing zhi pi pan*. Mou Zongsan yi zhu. Vol. 1-2. (Taibei : Taiwan xue sheng shu ju, 1981-1988). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Critik der practischen 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. (Taibei : 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. (Taibei : Taiwan xue sheng shu ju, 1982). 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).
康德的道德哲學 [WC]

1985 [Kant, Immanuel]. *Pan duan li pi pan*. Kangde zhu ; Zong Baihua, Wei Zhuomin yi. Vol. 1-2. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1985). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Critik der Urtheilskraft*. (Berlin : Libau, 1790). (Bibliothek der deutschen Literatur).
判断力批判 [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]

1987 [Kant, Immanuel]. *Shi yong ren lei xue*. Kangde zhu ; Deng Xiaomang yi. (Chongqing : Chongqing ren min chu ban she, 1987). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. (Königsberg : Friedrich Nicolovius, 1798).
实用人类学 [WC]

1989 [Kant, Immanuel]. *Tong ling zhe zhi meng*. Kangde zhu ; Li Minghui yi. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1989). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Mataphysik*. (Riga : J.F. Hartknoch, 1766).
通靈者之夢 [WC]

1990 [Kant, Immanuel]. *Dao de di xing shang xue zhi ji chu*. Kangde zhu ; Li Minghui yi. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1990). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (Riga : J.F. Hartknoch, 1785).
道德底形上學之基礎 [WC]

1990 [Kant, Immanuel]. *Li shi li xing pi pan wen ji*. Kangde zhu ; He Zhaowu yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1990). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). [Übersetzung ausgewählter Werke von Kant].
歷史理性批判文集 [WC]

1991 [Kant, Immanuel]. *Chun cui li xing pi pan*. Kangde zhu ; Wei Zhuomin yuan yi ; Cao Fangjiu, Tang Youbo zheng li. (Wuhan : Hua zhong shi fan da xue chu ban she, 1991). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Critik der reinen Vernunft*. (Riga : Johann Friedrich Hartknoch, 1781).
纯粹理性批判 [WC]

1991 [Kant, Immanuel]. *Fa de xing er shang xue yuan li : quan li de ke xue*. Kangde zhu ; Shen Shuping yi ; Lin Rongyuan jiao. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1991). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. (Königsberg : F. Nicolovius, 1979). (Metaphysik der Sitten ; Theil 1).
法的形而上学原理 : 权利的科学 [WC]

1992 [Kant, Immanuel]. *Kangde pan duan li zhi pi pan*. Mou Zongsan yi zhu. (Taibei : 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]. *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]

1992 [Kant, Immanuel]. *Pan duan li zhi pi pan*. Kangde zhu ; Mou Zongsan yi zhu. (Taibei : 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]

1997 [Kant, Immanuel]. *Dan chun li xing xian du nei de zong jiao*. Li Qiuling yi. (Xianggang : Han yu Jidu jiao wen hua yan jiu suo, 1997). (Li dai Jidu jiao si xiang xue shu wen ku. Xian dai xi lie ; 207). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. (Königsberg : Friedrich Nicolovius, 1793).
單純理性限度內的宗教 [WC]

1997 [Kant, Immanuel]. *Kangde wen ji*. Zheng Baohua zhu bian. (Beijing : Gai ge chu ban she, 1997). [Übersetzungen ausgewählter Werke von Kant].
康德文集 [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 [Kant, Immanuel]. *Yong jiu he ping lun*. Yimannuer Kangde zhu ; He Zhaowu yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2005). (Shi ji ren wen xi lie cong shu. Xiu zhen jing dian). Übersetzung philosophischer Werke von Kant.
永久和平论 [WC]

2001 [Kant, Immanuel]. *Lun you mei gan he chong gao gan*. Kangde zhu ; He Zhaowu yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2001). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. (Königsberg : Johann Jacob Kanter, 1764).
论优美感和崇高感 [WC]

2002 [Kant, Immanuel]. *Kangde jing dian wen cun*. Yu Qing zhu bian. (Shanghai : Shanghai da xue chu ban she, 2002). (Jing dian qi meng wen ku). [Ausgewählte Texte von Immanuel Kant].
康德经典文存 [WC]

2002 [Kant, Immanuel]. *Kangde li shi zhe xue lun wen ji*. Kangde yuan zhao ; Li Minghui yi zhu. (Taibei : Lian jing, 2002). (Lian jing jing dian). [Übersetzung ausgewählter Werke von Kant ; Historische Philosophie].
康德歷史哲學論文集 [WC]

2002 [Kant, Immanuel]. *Lun jiao yu*. Jia Fuming [et al.] he yi. (Taibei : Wu nan tu shu chu ban gu fen you xian gong si, 2002). (Jiao yu jing dian yi cong ; 25). [Übersetzung von Kants Vorlesungen über die Pädagogik].
論教育 [WC]

2002 [Kant, Immanuel]. *Pan duan li pi pan*. Kangde zhu ; Deng Xiaomang yi ; Yang Zutao jiao. (Beijing : Ren min chu ban she, 2002). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Critik der Urtheilskraft*. (Berlin : Libau, 1790). (Bibliothek der deutschen Literatur).
判断力批判 [WC]

2002 [Kant, Immanuel]. *Shi jian li xing pi pan*. Kangde zhu ; Guan Wenyun yi. (Guilin : Guangxi shi fan da xue chu ban she, 2002). (Yadianna si xiang yi cong). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Critik der practischen Vernunft*. (Riga : J.F. Hartknoch, 1788).
实践理性批判 [WC]

2003 [Kant, Immanuel]. *Kangde mei xue wen ji*. Kangde zhu ; Cao Junfeng yi. (Beijing : Beijing shi fan da xue chu ban she, 2003). [Übersetzung der Ästhetik Kants].
康德美学文集 [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]

2003 [Kant, Immanuel]. *Shi jian li xing pi pan*. Kangde zhu ; Deng Xiaomang yi ; Yang Zutao jiao. (Beijing : Ren min chu ban she, 2003). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Critik der practischen Vernunft*. (Riga : J.F. Hartknoch, 1788).
实践理性批判 [WC]

2004 [Kant, Immanuel]. *Chun cui li xing pi pan*. Kangde zhu ; Yimannuer Kangde zhu ; Liu Qiuling yi. (Beijing : Ren min chu ban she, 2004). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Critik der reinen Vernunft*. (Riga : Johann Friedrich Hartknoch, 1781).
純粹理性批判 [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]

2004 [Kant, Immanuel]. *Li xiang de dao de yu ren xing : Kangde de 41 ge cheng gong shou ze*. Kangde zhu ; Liu Ying bian zhe. (Beijing : Hebei jiao yu yin xiang chu ban she, 2004). (Gan shou da shi zhi hui wen cong). [Übersetzung der Ethik von Kant].
理想的道德与人性 : 康德的41个成功守则 [WC]

2004 [Wartenberg, Thomas E.]. *Lun yi shu de ben zhi : ming jia jing xuan ji*. Tangmasi Huatengboge bian zhu ; Zhang Shujun, Liu Lanyu, Wu Peien yi zhe. Vol. 1-29. (Taibei : Wu guan yi shu guan li you xian gong si, 2004). Übersetzung von Wartenberg, Thomas E. *The nature of art : an anthology*. (Fort Worth : Harcourt College, 2002).
論藝術的本質 : 名家精選集
[Enthält] :
Vol. 1. Yi shu ji mo fang : Bolatu = Art as imitation : Plato.
Vol. 2. Yi shu ji ren zhi : Yalisiduode. = Art as cognition : Aristotle.
Vol. 3. Yi shu ji zai xian zi ran : Aboti. = Art as representing nature : Leon Battista Alberti
Vol. 4. Yi shu ji pin wei de dui xiang : Xiumo. = Art as object of taste : David Hume.
Vol. 5. Yi shu ji ke gou tong de yu yue : Kangde. = Art as Communicable pleasure : Immanuel Kant.
Vol. 6. Yi shu ji qi shi : Shubenhua. = Art as revelation : Arthur Schopenhauer.
Vol. 7. Yi shu ji li xiang de dian xing : Heige'er. = Art as the ideal : G.W.F. Hegel.
Vol. 8. Yi shu ji jiu shu : Nicai. = Art as redemption : Friedrich Nietzsche.
Vol. 9. Yi shu ji qing gan jiao liu : Tuoersitai. = Art as communication of feeling : Leo N. Tolstoy.
Vol. 10. Yi shu ji zheng zhuang : Fuluoyide. = Art as symptom : Sigmund Freud.
Vol. 11. Yi shu ji you yi han de xing shi : Beier. = Art as significant form : Clive Bell.
Vol. 12. Yi shu ji biao da : Kelinwu. = Art as expression : R.G. Collingwood.
Vol. 13. Yi shu ji jing yan : Duwei. = Art as experience : John Dewey.
Vol. 14. Yi shu ji zhen li : Haidege. = Art as truth : Martin Heidegger.
Vol. 15. Yi shu ji qi yun : Banyaming. = Art as auratic : Walter Benjamin.
Vol. 16. Yi shu ji zi you : Aduonuo. = Art as liberatory : Theodor Adorno.
Vol. 17. Yi shu ji wu ding yi : Weizi. = Art as indefinable : Morris Weitz.
Vol. 18. Yi shu ji qi shi : Gudeman. = Art as exemplification : Nelson Goodman.
Vol. 19. Yi shu ji li lun : Dantuo. = Art as theory : Arthur Danto.
Vol. 20. Yi shu ji ji gou : Diqi. = Art as institution : George Dickie.
Vol. 21. Yi shu ji mei xue chan wu : Biersili. = Art as aesthetic production : Monroe C. Beardsley.
Vol. 22. Yi shu ji wen ben : Bate. = Art as text : Roland Barthes.
Vol. 23. Yi shu ji lian wu : Paibo. = Art as fetish : Adrian Piper.
Vol. 24. Yi shu ji jie gou : Dexida. = Art as deconstructable : Jacques Derrida.
Vol. 25. Yi shu ji nü xing zhu yi : Han'en. = Art as feminism : Hilde Hein.
Vol. 26. Yi shu ji mai luo : Jiegede. = Art as contextual : Dele Jegede.
Vol. 27. Yi shu ji hou zhi min : Aipiya. = Art as postcolonial : Kwame Anthony Appiah.
Vol. 28. Yi shu ji xu ni : Daiweisi. = Art as virtual : Douglas Davis.
Vol. 29. Dao lun. = About the authors. [WC]

2005 [Kant, Immanuel]. *Lun jiao yu*. Yimannu'er Kangde zhu ; Zhao Peng, He Zhaowu yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2005). [Übersetzung von Kants Vorlesungen über die Pädagogik].
论教育学 [WC]

2005 [Kant, Immanuel]. *You mei gan jue yu chong gao gan jue*. Guan Qitong yi. (Changsha : Shang wu yin shu guan fa xing, 1940). (Zhong De wen hua cong shu ; 14). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. (Königsberg : Johann Jacob Kanter, 1764).
優美感覺與崇高感覺 [WC]

2007 [Kant, Immanuel]. *Dao de xing er shang xue ji chu*. Yimannu'er Kangde zhu ; Sun Shaowei yi ; Lu Linyi jiao. (Beijing : Jiu zhou chu ban she, 2007). Übersetzung von Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (Riga : J.F. Hartknoch, 1785).
道德形而上学基础 [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 practischen 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]

Bibliographie : erwähnt in

1886 Kang, Youwei. *Zhu tian jiang*. (China : [s.n.], 1930). [Reden über die Kosmologie, geschrieben 1886]. [Enthält : Astronomische Hypothesen von Immanuel Kant und Pierre-Simon de Laplace, Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises].
諸天講 [WC,Kant3]

1902 Du, Shizhen. *Deguo zhe xue si xiang zhi bian qian*. In : Xin shi jie xue bao ; vol. 1, no 3 (1902). [Die Wandlung des philosophischen Denkens in Deutschland]. [Kur1]

1902 [Anonym]. *De yi zhi liu da zhe xue zhe lie zhuan*. In : Da lu ; vol. 1, no 1 (1902). [Biographien von sechs grossen deutschen Philosophen]. [Kur1]

1903-1904 Liang, Qichao. *Jin shi di yi da zhe Kangde zhi xue shuo*. In : Xin min cong bao ; nos 25-26, 28, 46-48 (1903-1904). [Die Lehre des grössten neuzeitlichen Philosophen Kant ; Abhandlung über Immanuel Kants Erkenntnistheorie, Metaphysik, Moral- und Rechtsphilospohie]. [Enthält] : Übersetzung von Kant, Immanuel. *Zum ewigen Frieden : ein philosophischer Entwurf*. (Königsberg : F. Nicolovius, 1795). [Übersetzung der japanischen Übersetzung von Nakae Chômin von Fouillée, Alfred Jules Emile. *Histoire de la philosophie*. (Paris : Ch. Delagrave, 1875)]. [WC,MülM10]

1904 Wang, Guowei. *Han de xiang zan*. In : Jiao yu shi jie ; no 81 (1904). [Preislied auf ein Portrait von Immanuel Kant]. [HuQ2]

1906 Zhang, Taiyan [Zhang, Binglin]. *Wu shen lun*. In : Min bao ; no 8 (1906). [Über Immanuel Kant].
無神論 [Kant3]

1907 Zhang, Taiyan [Zhang, Binglin]. *Wu wu lun*. In : Min bao ; no 16 (1907). [Theorie der fünf Negationen ; enthält Bemerkungen über die Astronomie von Immanuel Kant].
五無論 [Kant3]

1909 Forke, Alfred. *Ein chinesischer Kantverehrer : Vortrag, gehalten am 14. August 1908 in der Sektion "China und Japan" des Orientalistenkongresses zu Kopenhagen*. In : Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin ; Jg. 12, Abt. 1 (1909). [WC]

1916 Cai, Yuanpei. *Kangde mei xue shu*. ([S.l. : s.n.], 1916). [Die Ästhetik Immanuel Kants]. [LiuG1]

1917 Cai, Yuanpei. *Yi mei jiao dai zong jiao shuo*. In : Xin qing nian ; 6 (1917) und Xue yi za zhi ; 2 (1917). [Ästhetische Erziehung statt Religion, über die Ästhetik von Immanuel Kant]. [LiuG1]

1919 Zong, Baihua. *Kangde kong jian wei xin*. In : Beilage der Chen bao (1919). [Der Raumidealismus Immanuel Kants]. [LiuG1]

1919 Zong, Baihua. *Kangde wei xin zhu yi zhe xue da yi*. In : Beilage der Chen bao (1919). [Abriss der idealistischen Philosophie Immanuel Kants]. [LiuG1]

1919 Zong, Baihua. *Lüe lun Kangde wei xin zhu yi zhe xue da yi*. In : Shao nian Zhongguo xue hui hui wu bao gao ; Vol. 1 (1919). [Abriss der idealistischen Philosophie Immanuel Kants]. [LiuG1]

1920 Cai, Yuanpei. *Mei xue de jin hua*. In : Cai, Yuanpei. Cai Yuanpei mei xue wen xuan. (Beijing : Beijing da xue chu ban she, 1983).
蔡元培美学文选 [LiuG1]

1922 Fu'erlunde. *Kangde zhuan*. Shang Chengzu, Luo Aojie yi. (Shanghai : Zhonghua shu ju, 1922). (Zhe xue cong shu). [Biographie von Immanuel Kant].
康德傳 [WC]

1922 [Vorländer, Karl]. *Kangde zhuan*. Fu'erlunde zhu ; Shang Chengzu yi. (Shanghai : Zhong hua shu ju, 1922). Übersetzung von Vorländer, Karl. *Immanuel Kants Leben*. (Leipzig : F. Meiner, 1911).
康德傳 [WC]

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 *Min duo za zhi*. No 4, 6. (Shanghai : Xue shu yan jiu hui, 1924). Sonderheft über Immanuel Kant zum 200. Geburtstag.
民鐸雜誌 [WC,Bau2]

1924 *Xue yi*. (Shanghai : Shanghai shang wu chu ban she, 1924). Spezialausg. über Immanuel Kant zum 200. Geburtstag.
學藝 [WC,MülM10]

1926 Fan, Shoukang. *Kangde*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1926). (Bai ke xiao cong shu ; 110). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德 [WC]

1927 Fan, Shoukang. *Ren shi lun qian shuo*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1927). (Bai ke xiao cong shu ; 145). [Abhandlung über die Kenntnistheorie von Immanuel Kant].
認識論淺說 [WC]

1929 Deborin, A[bram] M[oiseevich]. *Kangde di bian zheng fa : bian zheng fa shi di yan jiu*. Daiboli zhu ; Cheng Shiren yi. (Shanghai : Ya dong tu shu guan, 1929). [Dialektik bei Kant].
康德的辯證法 : 辯證法史的研究 [WC]

1929 Qiu, Ling. *Kangde sheng huo*. (Shanghai : Shi jie shu ju, 1929). [Biographie von Immanuel Kant].
康德生活 [Bau2]

1929 [Durant, Will]. *Folanxisi Peigen*. Dulan zhu ; Zhan Wenhu yi. (Shanghai : Qing nian xie hui shu ju, 1929). Übersetzung von Durant, Will. *The story of philosophy : the lives and opinions of the greater philosophers*. (New York, N.Y. : Simon and Shuster, 1926). [Abhandlung über Baruch Spinoza, Platon, Aristoteles, Francis Bacon, Voltaire, Immanuel Kant, Herbert Spencer, Friedrich Nietzsche].
斯賓諾莎 [WC]

1930 [Tomonaga, Sanjûrô]. *Cong Kangde ping he zhu yi dao si xiang wen ti*. Ren Baitao yi. (Shanghai : Qi zhi shu ju, 1930). [Abhandlung über Immanuel Kant].
從康德平和主義到思想問題 [WC]

1930-1931 Zhang, Dongsun. *Xi yang zhe xue shi ABC*. Vol. 1-2. (Shanghai : Shi jie shu ju, 1930-1931). [Introduction à l'histoire de la philosophie occidentale. Vol. 1 : La philosophie grecque, ses écoles. Matérialisme et sensualisme. Socrate et Platon. Aristote. La philosophie du Moyen-âge. Vol. 2 : La philosophie moderne. Francis Bacon, René Descartes, Thomas Hobbes, Baruch de Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, Emmanuel Kant, George Wilhelm Hegel, Arthur Schopenhauer].
西洋哲學史ABC [WC]

1934 Nan, Shuxi. *Kangde*. (Shanghai : Shi jie shu ju, 1934). (Zhe xu cong shu). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德 [WC]

1935 [Lindsay, A[lexander] D[unlop]. *Kangde zhe xue. Peng Jixiang yi*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1935). Übersetzung von Lindsay, A[lexander] D[unlop]. *The philosophy of Immanuel Kant*. (London : T.C. & E.C. Jack, 1913). (The people's books).
康德哲學 [WC]

1954 *Min zhu chao*. Nos 3, 17. (Taibei : Min zhu chao she, 1954). Sonderheft über Immanuel Kant.
民主潮 [Bau2,WC]

1954 Glasenapp, Helmuth von. *Kant und die Religionen des Ostens*. (Kitzingen-Main : Holzner-Verlag, 1954). (Beihefte zum Jahrbuch der Albertus-Universität Königsberg. Der Göttinger Arbeitskreis, Veröffentlichungen ; Nr. 100). [AOI]

1954 Wu, Kang. *Kangde zhe xue jian bian*. (Taibei : Taiwan shang wu yin shu guan, 1954). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德哲學簡編 [WC]

1955 Wu, Kang. *Kangde zhe xue*. Vol. 1-2. (Taibei : Zhonghua wen hua chu ban shi ye wei yuan hui, 1955). (Xian dai guo min ji ben zhi shi cong shu ; 3). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德哲學 [WC]

1955 Wu, Kang. *Kangde zhe xue*. Vol. 1-2. (Taibei : Zhonghua wen hua chu ban shi ye wei yuan hui, 1955). (Xian dai guo min ji ben zhi shi cong shu ; 3). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德哲學 [WC]

1956 Fang, Shuchun ; Ge, Fang ; Huang, Nansen. *Pi pan Xiumo he Kangde de bu ke zhi lun*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1956). [Abhandlung über Agnostizismus bei David Hume und Immanuel Kant].
批判休谟和康德的不可知论 [WC]

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]. [Neuauflage : Taibei Shi : You lian chu ban she, 1988].
認識心之批判 [WC,Kant3]

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 Epistomologie von Immanuel Kant].
康德知識論要義 [WC]

1957 Qi, Liangji. *Kangde wei xin zhu yi de ren shi lun ji qi xing er shang xue si xiang fang fa pi pan*. (Beijing : Ren min wen xue chu ban she, 1957). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德唯心主义的認識論及其形而上学思想方法批判 [WC]

1960 Zong, Baihua. *Kangde mei xue yuan li ping shu*. In : Xin jian she ; no 5 (1960). [Kritische Darlegung der ästhetischen Prinzipien Immanuel Kants]. [LiuG1]

1961 Huang, Zhenhua. *Kangde dao de zhe xue yuan li zhi fen xi*. (Taibei : Taiwan de xue wen xue yuan, 1961). [Abhandlung über die Ethik von Immanuel Kant].
康德道德哲學原理之分析 [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]

1963 [Watson, John]. *Kangde zhe xue jiang jie*. Wei Zuomin yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1963). Übersetzung von Watson, John. *The philosophy of Kant explained*. (Glasgow : J. Maclehose and Sons, 1908).
康德哲学讲解 [WC]

1968 Gao, Guangfu. *Kangde jiao yu si xiang de yan jiu*. (Taibei : Taiwan shang wu yin shu guan, 1968). (Ren ren wen ku ; 776-777). [Abhandlung über Erziehung und Philosophie bei Immanuel Kant].
康德教育思想的研究 [WC]

1969 Lin, Xianrong. *Kangde fa lü zhe xue = The legal philosophy of Immanuel Kant*. (Taibei : Zong jing xiao chu da Zhongguo tu shu gong si, 1969).
康德法律哲學 [WC]

1969 Mou, Zongsan. *Xin ti yu xing ti*. Vol. 1-3. (Taibei : 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*. (Taibei : 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]

1971 Nan, Shuxi. *Kangde zhe xue da gang*. (Taibei : Zheng wen shu ju, 1971). [Abhandlung über die Philosophie von Immanuel Kant].
康德哲學大綱 [WC]

1972 Xie, Zhongming. *Xian yan zong he zhi shi di ke neng xing : you Ru ji aji Kangde zhi guan dian lun xian yan zong he zhi shi zhi ke neng xing*. (Xianggang : Xianggang Zhong wen da xue, 1972). Diss. [Abhandlung über Kant Kenntnistheorie].
先驗綜合知識的可能性 : 由儒家及康德之觀點論先驗綜合知識之可能性 [WC]

1974 Xie, Zhongyi. *Mengzi yu Kangde zhe xue zhi bia jiao*. (Xianggang : Xianggang zhon wen da xue, 1974). M.A. Thesis. [Abhandlung über Mengzi und Immanuel Kant].
孟子與康德哲學之比較 [WC]

1974 Zhang, Zhendong. *Xi yang zhe xue dao lun : guan nian yu zhi shi*. (Taibei : Xian zhi chu ban she, 1974). (Xian zhi da xue cong shu ; 5). [Abhandlung über die Philosophie von Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Wittgenstein].
西洋哲學導論 : 觀念與知識 [WC,Baue1]

1974 Zheng, Jun. *Kangde xue shu*. (Taibei : Taibei xian xin dian zhen, 1974). (Xian zhi cong shu ; 16). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德學述 [WC]

1974 Zheng, Wenguang. *Kangde xing yun shuo de zhe xue yi yi*. (Beijing : Ren min chu ban she, 1974). [Abhandlung über die Kosmologie bei Immanuel Kant].
康德星云说的哲学意义 [WC]

1975 *Shi ba shi ji mo – shi jiu shi ji chu Deguo zhe xue*. Beijing da xue. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1975). (Xi fang gu dian zhe xue yuan zhu xuan ji). [Abhandlung über Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ludwig Andreas Feuerbach].
十八世紀末-十九世紀初德國哲學 [WC]

1975 Mou, Zongsan. *Xian xiang yu wu zi shen*. (Taibei : Taiwan xue sheng shu ju, 1975). [Über die Phänomenologie von Immanuel Kant].
現象與物自身 [WC]

1976 Huang, Zhenhua. *Kangde zhe xue lun wen ji*. (Taibei : [Taiwan de xue wen xue yuan ?], 1976). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德哲學論文集 [WC]

1978 [Körner, Stephan]. *Kangde*. Kenle zhu ; Cai Kunhong yi. (Taibei : Chang qiao chu ban she, 1978). (Xi yang zhe xue cong shu). Übersetzung von Körner, Stephan. *Kant*. (Harmondsworth : Penguin Books, 1955).
康德 [WC]

1979 *Xi fang wen lun xuan*. Wu Lifu, Jiang Kongyang bian ji zhe. Vol. 1-2. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1979). [Auswahl literturtheoretischer Abhandlungen aus dem Westen. Enthält : Kant, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Hegel, Schlegel, Schopenhauer, Heine, Nietzsche].
西方文论选 [WC,Baue1]

1979 Li, Zehou. *Pi pan zhe xue di pi pan : Kangde shu ping*. (Beijing : Ren min chu ban she, 1979). [Kritik der kritischen Philosophie : Darstellung und Bewertung Kants].
批判哲学的批判 : 康德述评 [WC]

1979 Tan, Jiazhe. *Kangde ti xi : xing shang xue xun huan li, zhu dong jie shi*. (Xianggang : Xianggang Zhong wen da xue zhe xue bu, 1979). M.A. Thesis. [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德體系 : 形上學循環力, 主動解釋 [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 Li, Minghui. *Kangde zhe xue zhong dao de qing gan wen ti zhi yan jiu*. (Taibei : Taiwan da xue, 1980). Diss. [Abhandlung über die Ethik bei Immanuel Kant].
康德哲學中道德情感問題之研究 [WC]

1981 *Lun Kangde Heige'er zhe xue ji nian wen ji*. Zhongguo she hui ke xue yuan. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1981). [Abhandlung über die Philosophie von Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
论康德黑格尔哲学紀念文集 [WC]

1981 Tao, Guozhang. *Dao de jia zhi di xing shang yi yi*. Vol. 1-2. (Xianggang : Xianggang Zhong wen da xue, 1981). Thesis M.A. [Abhandlung über die Ethik von Immanuel Kant].
道德價值的形上意義 [WC]

1981 [Gulyga, Arsenij Vladimirovich]. *Kangde zhuan*. A'ersen Guliujia zhu ; Jia Zelin, Hou Hongxun, Wang Bingwen yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1981). (Shi jie ming ren zhuan ji cong shu). Übersetzung von Gulyga, Arsenij Vladimirovich. *Kant.* (Moskva : Molodaja Gvardija, 1977).
康德传 [WC]

1982 Chen, Yuanhui. *Kangde di shi kong guan*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1982). [Kants Anschauungen von Raum und Zeit].
康德的时空观 [WC]

1984 *Kangde zhe xue zi liao xuan ji*. Yang zhe chu ban she, Xi yang zhe xue bian yi xiao zu. (Xinzhu : Yang zhe chu ban she, 1984). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德哲學資料選輯 [WC]

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]

1984 Li, Zhiming. *Kangde "Dao lun" ping shu*. (Fuzhou : Fujian ren min chu ban she, 1984). [Abhandlung über “Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können“ von Immanuel Kant].
康德《导论》评述 [WC]

1984 Sun, Zhenqing. *Kangde di pi ban zhe xue*. Guo li bian yi guan zhu bian. (Taibei : Li ming wen hua shi ye gong si, 1984). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德的批判哲學 [WC]

1984 Yu, Siaoyang. *Shi lun Kangde di shan di gai nian*. (Beijing : Beijing da xue zhe xue xi, 1984). [Abhandlung über Immanuel Kant].
试论康德的善的概念 [WC]

1984 Zheng, Jiliang. *Wang Yangming yu Kangde dao de zhe xue di bi jiao yan jiu*. (Taibei : 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]

1984 Zheng, Xin. *Kande xue shu*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1946). [Abhandlung über die Kenntnistheorie und Critik der praktischen Vernunft von Immanuel Kant].
康德学 [WC]

1984 [Scruton, Roger]. *Kangde*. Luojie Sikeladun zhu ; Cai Yingwen yi. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1984). (Xi fang si xiang jia yi cong ; 16). Übersetzung von Scruton, Roger. *Kant*. (Oxford : Oxford University Press, 1982).
康德 [WC]

1985 Kroner, Richard. *Lun Kangde yu Heige'er*. Guan Ziyin bian yi. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1985). (Xian dai ming zhu yi cong ; 17). Übersetzung von Kroner, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1-2. (Tübingen : Mohr, 1921-1924). [Auszüge]. Kroner, Richard. *Kants Weltanschauung*. (Tübingen : Mohr, 1914). Kroner, Richard. *Hegels philosophische Entwicklung*.
論康德與黑格爾 [WC]

1985 Mou, Zongsan. *Yuan shan lun*. (Taibei : Taiwan xue sheng shu ju, 1985). [Immanuel Kants Ansichten über Gut und Schlecht].
圓善論 [WC]

1985 Zhang, Fenglin. *Kangde di shi kong lun*. (Xianggang : Xianggang Zhong wen da xue yan jiu yuan zhe xue xue bu, 1985). Thesis M.A. [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德的時空論 [WC]

1985 [Kroner, Richard]. *Lun Kangde yu Heige'er*. Lixiade Kelangna zhu ; Guan Ziyin bian yi. (Taibei Shi : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1985). (Xian dai ming zhu yi cong ; 17). Übersetzung von Auszügen aus : Kroner, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Vol. 1-2. (Tübingen : Mohr, 1921-1924). (Grundriss der philosophischen Wissenschaften). Kroner, Richard. *Kants Weltanschauung*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1914).
論康德與黑格爾 [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]

1986 [Jaspers, Karl]. *Kangde*. K’eer Yasipei zhu ; Lai Xianbang yi. (Taibei : Zi hua shu dian, 1986). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Kant*. In : Jaspers, Karl. Die grossen Philosophen. (München : R. Piper, 1957).
康德 [WC]

1987 Xie, Xialing. *Kangde dui ben lun ti* [sic] *de yang qi : cong yu zhou ben ti lun dao li xing ben ti lun de zhuan zhe*. (Changsha : Hunan jiao yu chu ban she, 1987). [Abhandlung über Immanuel Kants Ansichten über Ontologie].
康德对本论体 [sic] 的扬弃 : 从宇宙本体论到理性本体论的转折 [WC]

1987 Yang, Zuhan. *Ru xue yu Kangde di dao de zhe xue*. (Taibei : Wen jin chu ban she, 1987). [Abhandlung über Immanuel Kant].
儒學與康德的道德哲學 [WC]

1987 Zhang, Shiying ; Yang, Shoukan ; Li, Xunsheng. *Kangde di "Chun cui li xing pi pan"*. (Beijing : Beijing de xue chu ban she, 1987). [Abhandlung über *Critik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant].
康德的纯粹理性批判 [WC]

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]

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 Immaneul Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel in China]. [Kant3]

1989 Xie, Xialing. *Kan qu zi ran shen lun tou lu de da dao : Kangde de „Chun cui li xing pi pan"*. (Kunming : Yunnan ren min chu ban she, 1989). (Ming zhu dao du cong shu). [Abhandlung über *Critik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant].
砍去自然神论头颅的大刀 : 康德的 纯粹理性批判 [WC]

1989 [Baumgartner, Hans Michael]. *Kangde „Chun cui li xing pi pan" dao du*. Li Minghui yi. (Taibei : Liang jing chu ban shi ye gong si, 1989). Übersetzung von Baumgartner, Hans Michael. *Kants 'Kritik der reinen Vernunft' : Anleitung zur Lektüre*. (München : Alber, 1988).
康德《純粹理性批判》 [WC]

1989 [Durant, Will]. *Xi fang zhe xue shi hua*. Wei'er Dulan yuan zhu. (Beijing : Shu mu wen xian chu ban she, 1989). (Wen shi cong shu ; 6). Übersetzung von Durant, Will. *The story of philosophy : the lives and opinions of the greater philosophers*. (New York, N.Y. : Simon and Shuster, 1926). [Abhandlung über Baruch Spinoza, Platon, Aristoteles, Francis Bacon, Voltaire, Immanuel Kant, Herbert Spencer, Friedrich Nietzsche].
西方哲學史話 [WC]

1989 [Scruton, Roger]. *Kangde*. Luojie Sikeladun zhu ; Zhou Wenzhang yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1989). (Wai guo zhu ming si xiang jia yi cong). Übersetzung von Scruton, Roger. *Kant*. (Oxford : Oxford University Press, 1982).
康德 [WC]

1990 Han, Shuifa. *Kangde wu zi shen xue shuo yan jiu*. (Taibei : 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*. (Taibei : 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]

1990 Li, Minghui. *Ru jia yu Kangde*. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1990). [Abhandlung über Konfuzianismus bei Immanuel Kant].
儒家與康德 [WC]

1990 Mou, Zongsan. *Zhong xi zhe xue zhi hui tong shi si jiang*. Mou Zongsan zhu jiang ; Lin Qingchen ji lu. (Taibei : 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 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 : 康德哲學的方法论 [WC]

1992 Kuang, Zhiren. *Kangde lun li xue yuan li*. (Taibei : Wen jin chu ban she, 1992). [Abhandlung über Ethik bei Immanuel Kant].
康德倫理學原理 [WC]

1992 Yi, Jiexiong. *Kangde*. (Taibei : Shu quan chu ban she, 1992). (Shi jie shi da si xiang jia : 9). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德 [WC]

1992 [Cassirer, Ernst]. *Lusuo, Kangde, Gede*. (Beijing : San lian shu dian, 1992). Übersetzung von Cassirer, Ernst. Rousseau, Kant, Goethe : two essays. Transl. from the German by James Gutmann. (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1945).
卢梭康德歌德 [Int,Goet]

1993 Fu, Yongjun. *Hui se li lun shu shang de chang qing teng : Kangde zhe xue xun lan*. (Jinan : Ming tian, 1993). [Einführung in die Philosophie von Immanuel Kant].
灰色理論樹上的常青藤 : 康德哲學巡覽 [WC]

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]

1993 Zheng, Yong. *Pi pan zhe xue yu jie shi zhe xue*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1993). [Abhandlung über die kritische Philosophie und Hermeneutik bei Immanuel Kant].
批判哲学与解释哲学 [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]

1994 Tang, Zhendong. *Deguo li xing zhe xue shi : cong Kangde qi de Deguo ren shi lun shi gang*. (Lanzhou : Lanzhou da xue chu ban she, 1994). [Abhandlung über die Erkenntnistheorie bei Immanuel Kant].
德国理性哲学史 : 从康德起的德国认识论史纲 [WC]

1994 Zhou, Guilian. *Ren shi zi ran ke xue zhi mi di zhe xue jia : Kang de ren shi lun yan jiu*. (Beijing : Zhong gong zhong yang dang xiao chu ban she, 1994). [Beiträge über die Kenntnistheorie von Immanuel Kant].
认识自然科学之谜的哲学家 : 康德认识论研究 [WC]

1995 Fu, Peirong. *Li xing di zhuang yan : Shibinnuosha, Kangde, Heige'er, Yashipei*. (Taibei : Hong Jianquan jiao yu wen hua ji jin hui, 1995). (Xi fang xin ling di pin wei. Ren wen cong shu). [Abhandlung über Baruch Spinoza, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Jaspers].
理性的莊嚴 : 史賓諾莎康德黑格爾雅士培 [WC]

1995 Ma, Xinguo. *Kangde mei xue yan jiu*. (Beijing : Beijing shi fan da xue chu ban she, 1995). [Abhandlung über Ästhetik und Immanuel Kant].
康德美学研究 [WC]

1995 Wen, Chunru. *Kangde he Feixite de zi wo xue shuo*. (Beijing : Xin hua shu dian jing xiao, 1995). [Die Lehre vom Ich bei Immanuel Kant und Johann Gottlieb Fichte].
康德和费希特的自我学说 [WC]

1995 Zhang, Zhiwei. *Kangde de dao de shi jie guan*. (Beijing : Zhongguo ren min da xue chu ban she, 1995). (Zhongguo ren min da xue bo shi wen ku). Rev. Diss.
康德的道德世界观 [WC]

1996 Fan, Chin. *Kangde wen hua zhe xue*. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 1996). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德文化哲学 [WC]

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]

1996 Lai, Xianzong. *Shi jian yu xi wang : Kangde de "dao de de xin yang" ji qi zheng yi : Kangde, Feixite he qing nian Heige'er lun lun li shen xue ji qi fang fa lun de fan xing*. (Taipei : Taiwan da xue, 1996). Diss. Taiwan da xue, 1996. [Abhandlung über Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
實踐與希望 : 康德的道德的信仰及其爭議 :
康德費希特和青年黑格爾論倫理神學及其方法論的反省 [Heg10]

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]

1996 Yang, Yizhi. *Kangde Heig'er zhe xue jiang gao*. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1996). [Abhandlung über *Critik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
康德黑格尔哲学讲稿 [WC]

1996 Yang, Zutao ; Deng, Xiaomang. *Kangde "Chun cui li xing pi pan" zhi yao*. (Changsha : Hunan jiao you chu ban she, 1996). (Zhe xue shi jia wen ku). [Anleitung zu *Critik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant].
康德纯粹理性批判指要 [WC]

1997 Deng, Xiaomang. *Ming he di bai du zhe : Kangde di "Pan duan li pi pan"*. (Kunming : Yunnan ren min chu ban she, 1997). (Ming zhu dao du cong shu). [Abhandlung über Kant, Immanuel. Critik der Urtheilskraft. (Berlin : Libau, 1790). (Bibliothek der deutschen Literatur). Kant, Immanuel. Critik der reinen Vernunft. (Riga : Johann Friedrich Hartknoch, 1781).
冥河的摆渡者 : 康德的判断力批判 [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]

1997 Lu, Xuekun. *Yi zhi yu zi you : Kangde dao de zhe xue yan jiu*. (Taibei : Wen shi zhe chu ban she, 1997). (Wen shi zhe xue ji cheng ; 375). [Abhandlung über die Ethik von Immanuel Kant].
意志與自由 : 康德道德哲學研究 [WC]

1997 Xie, Shun. *Shen xue de ren xue hua : Kangde di zong jiao zhe xue ji qi xian dai ying xiang*. (Guangxi : Guang xi ren min chu ban she, 1997). [Abhandlung über die Ethik bei Immanuel Kant].
神学的人学化 : 康德的宗教哲学及其现代影响 [WC]

1997 Xu, Xiaogeng. *Kangde mei xue yan jiu*. (Wuhan : Chang jiang wen yi, 1997). [Abhandlung über die Ästhetik von Immanuel Kant].
康德美學研究 [Meiss1]

1997 Zhu, Zhirong. *Kangde mei xue si xiang yan jiu*. (Hefei : Anhui ren min chu ban she, 1997). (Bo shi lun cong). Diss. Fudan da xue. [Über die Ästhetik von Immanuel Kant].
康德美学思想研究 [WC]

1998 Dai, Maotang. *Chao yue zi ran zhu yi : Kangde mei xue de xian xiang xue quan shi*. (Wuhan : Wuhan da xue chu ban she, 1998). (Deguo zhe xue yu wen hua cong shu). [Abhandlung über die Ästhetik bei Immanuel Kant].
超越自然主义 : 康德美学的现象学诠释 [WC]

1998 Huang, Kewu. *Liang Qichao yu Kangde*. In : Zhong yang yan jiu yuan jin dai shi yan jiu suo ji kan ; 30 (1998). [Liang Qichao und Kant]. [Kant3]

1998 Lai, Xianzong. *Kangde, Feixite he qing nian Heige'er lun lun li shen xue*. (Taibei : Gui guan tu shu gu fen you xian gong si, 1998). (Gui guan xin zhi cong shu ; 83). [Abhandlung über christliche Ethik bei Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
康德費希特和青年黑格爾論倫理神學 [WC]

1998 Want, Christopher. *Kangde*. Andrzey Klimowski hui hua ; Shen Qingsong [Vincent Shen] jiao ding ; Zhang Peilun yi zhe. (Taibei : Li xun wen hua shi ye you xiang gong si, 1998). (Si chao yu da shi jing dian man hua. Qi meng xue cong shu). Übersetzung von Want, Christopher. *Kant for beginners*. (Trumpington : Icon, 1996).
康德 [WC]

1999 Cao, Junfeng. *Kangde mei xue yin lun*. (Tianjin : Tianjin jiao yu chu ban she, 1999). [Abhandlung über die Ästhetik von Immanuel Kant].
康德美学引论 [WC]

1999 Cheng, Zhimin. *Kangde*. (Changsha : Hunan jiao yu chu ban she, 1999). (Xi fang si xiang jia yna jiu cong shu). [Biographie von Immanuel Kant].
康德 [WC]

1999 Liu, Guibiao. *Kangde lun li xue yu Wang Yangming xin xing lun de bi jiao : yi zhi zi lü 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 意志自律原則與心卽理說 [WC]

2000 Hou, Hongxun. *Kangde*. (Xianggang : Zhong hua shu ju you xian gong si, 2000). (Xi fang si xiang jia bao ku ; 16). [Biographie von Immanuel Kant].
康德 [WC]

2000 Hsia, Adrian. *Protestant philosophers and the construct of China : Immanuel Kant, Johann Gottfried Herder and Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. In : East-West dialogue ; vol. 2 (2000). [AOI]

2000 Li, Mei. *Quan li yu zheng yi : Kangde zheng zhi zhe xue yan jiu*. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 2000). [Abhandlung über die politische Wissenschaft bei Immanuel Kant].
权利与正义 : 康德政治哲学研究 [WC]

2000 Lu, Xuekun. *Shi jian zhu ti yu dao de fa ze : Kangde shi jian zhe xue yan jiu*. (Xianggang : Zhi lian jing yuan wen hua bu, 2000). (Zhe xue lun zhu xi lie ; 1). [Abhandlung über Immanuel Kant].
實踐主體與道德法則 : 康德實踐哲學研究 [WC]

2000 Qi, Liangji. *Kangde di zhi shi xue*. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2000). [Abhandlung über Kant Kenntnistheorie].
康德的知识学 [WC]

2000 Wu, Hongji. *Kangde de dao de jiao yu : Lun zi lü ren ge zhi pei yang*. (Xianggang : Xianggang Zhong wen da xue, 2000). Diss. [Abhandlung über Moral und Ethik von Immanuel Kant].
康德的道德教育 : 論自律人格之培養 [WC]

2000 [Smith, Norman Kemp]. *Kangde „Chun cui li xing pi pan" jie yi*. (Wuhan : Hua zhong shi fan da xue chu ban she, 2000). (Wei Zhuomin : Kangde zhe xue zhu yi xi lie). Übersetzung von Smith, Norman Kemp. *A commentary to Kant's ‚Critique of pure reason'*. (London : Macmillan, 1918). [Abhandlung über „Kritik der reinen Vernunft" von Immanuel Kant].
康德纯粹理性批判解义 [WC]

2001 *Kangde san da pi pan jing cui*. Yang Zutao, Deng Xiaomang bian yi. (Beijing : Ren min chu ban she, 2001). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德三大批判精粹 [WC]

2001 Lao, Chengwan [et al.]. *Kangde mei xue lun*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2001). [Abhandlung über die Ästhetik bei Immanuel Kant].
康德美学论 [WC]

2001 Li, Jingguo. *Kangde zhe xue zhong de yi zhi yu zi you gai nian*. (Xianggang : Xianggang Zhong wen da xue, 2001). Diss. [Abhandlung über Freiheit bei Immanuel Kant].
康德哲學中的意志與自由概念 [WC]

2001 Yang, Zutao. *Kangde Heige'er zhe xue yan jiu*. (Wuchang : Wuhan da xue chu ban she, 2001). [Abhandlung über Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
康德黑格尔哲学研究 [WC]

2001 Yi, Jiexiong. *Deguo gu dian zhe xue de dian ji ren Kangde*. (Hefei : Anhui ren min chu ban she, 2001). (Qian nian shi da si xiang jia cong shu). [Abhandlung über Immanuel Kant].
德国古典哲学的奠基人康德 [WC]

2001 Zhang, Nengwei. *Kangde yu xian dai zhe xue*. (Hefei : Anhui da xue chu ban she, 2001). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德与现代哲学 [WC]

2001 Zhu, Gaozheng. *Kangde si lun*. (Taibei : Taiwan xue sheng shu ju, 2001). (Wen hua zhe xue cong kann). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德四論 [WC]

2001 [Allison, Henry E.]. *Kangde de zi you li lun*. Chen Huping yi. (Shenyang : Liaoning jiao yu chu ban she, 2001). (Jian qiao ji cui). Übersetzung von Allison, Henry E. *Kant's theory of freedom*. (Cambridge : Cambridge University Press, 1990).
康德的自由理论 [WC]

2002 Huang, Yusheng. *Zhen li yu zi you : Kangde zhe xue de cun zai lun chan shi*. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 2002). [Abhandlung über Immanuel Kant].
真理与自由 : 康德哲学的存在论阐释 [WC]

2002 Lee, Eun-jeung. *Kant zu China und Konfuzius*. In : Dialektik : Zeitschrift für Kulturphilosophie ; Nr. 1 (2002). [Confucius]. [AOI]

2002 Liu, Xiaozhu. *Kangde "Chun cui li xing pi pan" ping xi : xu yan, dao lun, xian yan gan xing lun pian*. (Beijing : Zhongguo fu nü chu ban she, 2002). [Abhandlung über *Critik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant].
康德纯粹理性批判评析 : 序言导论先验感性论篇 [WC]

2002 Wen, Chunru. *Ren zhi, luo ji yu jia zhi : Kangde "Chun cui li xing pi pan" xin tan*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2002). [Abhandlung *Critik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant].
认知逻辑与价值 : 康德纯粹理性批判新探 [WC]

2002 Yang, He ; Deng, Anqing. *Kangde Heige'er zhe xue zai Zhongguo*. (Beijing : Shou du shi fan da xue chu ban she, 2002). (20 shi ji xi fang zhe xue dong jian shi). [Abhandlung über den Einfluss der westlichen Philosophie auf China, Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel].
康德黑格尔哲学在中国 [WC]

2002 Yang, Ping. *Kangde yu Zhongguo xian dai mei xue si xiang*. (Beijing : Dong fang chu ban she, 2002). [Abhandlung über die Ästhetik von Immanuel Kant, Einfluss der westlichen Philosophie auf China].
康德与中国现代美学思想 [WC]

2002 [Deleuze, Gilles]. *Kangde yu Bogesen jie du = Kangde de pi pan zhe xue*.; Bogesen zhu yi. Ji'er Delezi zhu ; Zhang Yuling, Guan Qunde yi. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 2002). (Si xiang wen ku. Jing dian yi cong). Übersetzung von Deleuze, Gilles. *La philosophie critique de Kant (doctrine des facultés)*. (Paris : Presses universitaires de France, 1963). (Initiation philosophique). Deleuze, Gilles. *Le Bergsonisme*. (Paris : Presses universitaires de France, 1966). (Initiation philosophique ; 76).
康德与柏格森解读 [WC]

2003 Huang, Haoqi. *Lun fan sheng xing pan duan li zai Kangde ren xue zhong de shu niu di wei*. (Xianggang : Xianggang Zhong wen da xue, 2003). Diss. [Abhandlung über die philosophische Anthropologie von Immanuel Kant].
論反省性判斷力在康德人學中的樞紐地位 [WC]

2003 Lee, Eun-jeung. *"Anti-Europa" : die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung : eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*. (Münster : LIT Verlag, 2003). (Politica et ars ; Bd. 6). Habil. Univ. Halle-Wittenberg, 2003. [AOI]

2004 Lee, Ming-huei [Li, Minghui]. *Kants Philosophie im modernen China*. In : Transkulturelle Konstruktion und Rezeption = Transcultural reception and construction = Constructions transculturelles : Festschrift für Adrian Hsia. Hrsg. von Monika Schmitz-Emans. (Heidelberg : Synchron Verlag, 2004). [AOI]

2004 Li, Chunling. *Kangde zhe xue wen ti de dang dai si suo*. (Jiayi : Nan hua da xue she hui xue yan jiu suo, 2004). (Si xiang yu she hui cong shu ; 1). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德哲學問題的當代思索 [WC]

2004 Liu, Xiaofeng ; Chen, Shaoming. *Kangde yu qi meng : ji nian Kangde shi shi er bai zhou nian = Kant and enlightenment*. (Beijing : Huaxia chu ban she, 2004). (Jing dian yu jie shi ; 2004, 3).
康德与启蒙 : 纪念康德逝世二百周年 [WC]

2004 Yu, Wujin. *Cong Kangde dao Makesi : qian nian zhi jiao de zhe xue chen si*. (Guilin : Guangxi shi fan da xue chu ban she, 2004). [Abhandlung über Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Marx].
從康德到马克思 : 千年之交的哲学沉思 [WC]

2004 Zhang, Xuezhu. *Kangde zhe xue zhuan ti*. (Taibei : Zhe xue yu wen hua yue kann za zhi she, 2004). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德哲學專題 [WC]

2004 [Scheler, Max]. *Lun li xue zhong de xing shi zhu yi yu zhi liao de jia zhi lun li xue : wei yi men lun li xue ren ge zhu yi dian ji de xin chang shi*. Makesi Shele zhu ; Ni Liangkang yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 2004). (Xian dai xi fang xue shu wen ku). Übersetzung von Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants*). Bd. 1-2. (Halle a.d.S. : Max Niemeyer, 1913-1916). (Sonderdruck aus : Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung ; Bd. 1-2). Untertitel von Bd. 2 : Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus.
伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学 : 为一门伦理学人格主义奠基的新尝试 [WC]

2005 Deng, Xiaomang. *Kangde zhe xue jiang yan lu*. (Guilin : Guangxi shi fan da xue chu ban she, 2005). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德哲学讲演录 [WC]

2005 Hsia, Adrian. *Kant, Herder und Hegel über das fremde Indien und China*. Vortrag Internationales Symposium "Topographie des Fremden : Grenzen und Übergänge", Goethe-Institut Rom, 1.-2. Dez 2005. [Pas]

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]

2005 Huang, Zhenhua. *Lun Kangde zhe xue*. Li Minghui bian. (Taibei : Shi ying chu ban she, 2005). [Abhandlung über die Philosophie von Immanuel Kant].
論康德哲 [WC]

2005 Jin, Fenglin. *Dao de fa ze de shou hu shen : Yimannuer Kangde*. (Baoding : Hebei da xue chu ban she, 2005). (Jin xian dai xi fang lun li xue jia si xiang jing hua cong shu). [Abhandlung über die Ethik von Immanuel Kant].
道德法则的守护神 : 伊曼努尔康德 [WC]

2005 Li, Shuren. *Dao de wang guo de chong jian : Kangde dao de zhe xue yan jiu*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2005). [Abhandlung über die Ethik von Immanuel Kant].
道德王国的重建 : 康德道德哲学研究 [WC]

2005 Lin, Congyi. *Kangde zhuan hao*. Vol. 1-2. Lin Congyi zhu bian. (Taibei : Guo li zheng zhi da xue zhe xue xi, 2005). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德專號 [WC]

2005 Zhang, Xuezhu. *Dao de yuan li de tan tao : Kangde lun li xue zhi 1785 nian de fa zhan*. (Taibei : Zhe xue yu wen hua yue kann she, 2005). [Abhandlung über Immanuel Kant].
道德原理的探討 : 康德倫理學至1785年的發展 [WC]

2005 Zhang, Zhengwen. *Kangde pi pan zhe xue de huan yuan yu pi pan = A reduction and criticism of Kant's critical philosophy*. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 2005).
康德批判哲学的还原与批判 [WC]

2005 Zhu, Gaozheng. *Zhu Gaozheng jiang Kangde*. (Beijing : Beijing da xue chu ban she, 2005). (Wei ming jiang tan ; 1). [Abhandlung über Immanuel Kant].
朱高正讲康德 [WC]

2006 *Kant and confucianism*. Editor-in-chief, Chung-ying Chang. In : Journal of Chinese philosophy ; vol. 33, no 1 (2006). [Special issue]. [WC]

2006 Deng, Xiaomang. *Kangde zhe xue zhu wen ti*. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 2006). [Abhandlung über Immanuel Kant].
康德哲学诸问题 [WC]

2006 Guan, Qiwen. *Shangdi, shi su she hui yu dao de de ji chu : dang dai zong jiao zhe xue de tan suo*. (Xianggang : Tian dao shu lou you xian gong si, 2006). (Fu yin pai shen xue cong shu). [Abhandlung über Religion, Ethik und Immanuel Kant].
上帝世俗社會與道德的基礎 : 當代宗教哲學的探索 [WC]

2006 Müller, Martin. *Aspects of the Chinese reception of Kant*. In : Journal of Chinese philosophy ; vol. 33, no 1 (2006). [AOI]

2006 Wang, Chaoyuan. *Shen mei ren ge de pi pan yu chong gou : Kangde shen mei ren lei xue si xiang yan jiu*. (Guilin : Guangxi shi fan da xue chu ban she, 2006). (Shen mei ren lei xue cong shu). [Philosophische Anthropologie, Ästhetik von Immanuel Kant].
审美人格的批判与重构 : 康德审美人类学思想研究 [WC]

2006 [Henrich, Dieter]. *Kangde yu Heige'er zhi jian : Deguo guan nian lun jiang yan lu*. Dite Henglixi zhu ; Dawei Paxini bian ; Peng Wenben yi dao du. (Taibei : Shang zhou chu ban, 2006). Übersetzung von Henrich, Dieter. *Between Kant and Hegel : post Kantian idealism : an analysis of its origin, systematic structures and problems*. Ed. by David S. Pacini. (Cambridge, Mass. : Harvard University, 1973).
康德與黑格爾之間 : 德國觀念論講演錄 [WC]

2007 Lei, Depeng. *Zou chu zhi shi lun kun jing zhi tu : Xiumo, Kangde he Husai'er de xiang xiang lun tan xi*. (Beijing : Ren min chu ban she, 2007). Diss. [Abhandlung über David Hume, Immanuel Kant und Edmund Husserl].
走出知识论困境之途 : 休谟康德和胡塞尔的想象论探析 [WC]

2007 Pan, Weihong. *Kangde de xian yan xiang xiang li yan jiu*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2007). [Abhandlung über die Metaphysik Kants].
康德的先验想象力研究 [WC]

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]

2008 Kant's gesammelte Schriften : Textzeugnisse zu/Nach Kant's Physischer Georgraphie : http://web.uni-marburg.de/kant//webseitn/ge-fund0.htm.

2009 Thoraval, Joël. *L'appropriation du concept de 'liberté' à la fin des Qing : en partant de l'interprétation de Kant par Liang Qichao*. In : La Chine et sa démocratie : tradition, droit, institutions. Sous la direction de Mireille Delmas-Marty et Pierre-Étienne Will. (Paris : Fayard, 2007). [AOI]

Kaufmann, Walter Arnold (Freiburg i.B. 1921-1980 Princeton, N.J.) : Deutsch-amerikanischer Philosoph, Übersetzer, Dichter, Dozent für Philosophie Princeton University

Bibliographie : Autor

1989 [Kaufmann, Walter Arnold]. *Heige'er : yi zhong xin jie shuo*. Zhang Yixing yi. (Beijing : Beijing da xue chu ban she, 1989). Übersetzung von Kaufmann, Walter Arnold. *Hegel : reinterpretation, texts, and commentary*. Vol. 1-2. (Garden City, N.Y. : Doubleday, 1966).
黑格尔 : 一种新解说 [Heg10]

Kautsky, Karl = Katusky, Karl Johann (Prag 1854-1938 Amsterdam) : Deutsch-tschechischer Philosoph Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Keyserling, Arnold = Keyserling, Arnold Alexander Herbert Otto Heinrich Constantin (Friedrichsruh 1922-2005 Matrei am Brenner) : Deutsch-österreichischer Philosoph, Religionswissenschaftler

Bibliographie : Autor

1964 Keyserling, Arnold. *Das Wesen chinesischen Denkens*. (Verona : Stamperia Valdonega, 1964). [WC]

Keyserling, Hermann von = Keyserling, Hermann Graf von (Könno, Livland 1880-1946 Innsbruck) : Deutscher Schriftsteller, Philosoph

Biographie

1919 Keyserling, Hermann. *Das Reisetagebuch eines Philosophen* [ID D3039].
Er schreibt : Demnach bedeutet das Chinesentum einerseits ein Überbleibsel aus vergangenen Entwicklungsstadien, andererseits eine Vorwegnahme des Zukunftsideals. Für mich besteht kein Zweifel darüber, dass der Höchstgebildete künftiger Zeiten dem traditionallen Konfuzianer näher stehen wird als dem modernen Menschen, dass die soziale Ordnung der Zukunft der chinesischen ähnlicher sehen wird als dem, was unsere Utopisten erhoffen.

Li Changke : Keyserling richtet sich vornehmlich auf die gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Aspekte in China. Er schreibt : Das Land ist ein Land des ewigen Friedens und der Ordnung… Das Chinesentum bedeutet einerseits ein Überbleibsel aus vergangenen Entwicklungsstadien, andrerseits eine Vorwegnahme des Zukunftsideals. Für mich besteht kein Zweifel darüber, das der Höchstgebildete künftiger Zeiten dem traditionellen Konfuzianer näher stehen wird als dem modernen Menschen, dass die soziale Ordnung der Zukunft der chinesischer ähnlicher sehen wird als dem, was unsere Utopisten erhoffen.

Liu Weijian : Als Gast von Richard Wilhelm lernte Keyserling persönlich die 'Alten von Tsingtau' [Qingdao] kennen und gewann einen Einblick in die höchsten Möglichkeiten chinesischen Menschentums. Ihre überindividuelle Gelassenheit gegenüber dem schweren Schicksal und ihre innere Freiheit sowie Vitalität übertrafen Hermann von Keyserlings Erwartung und brachten ihn zu der Erkenntnis, daß der Konfuzianismus keine bloße rationalistische Morallehre, sondern das abstrahierte Schema einer gelebten oder zu lebenden Wirklichkeit sei. Er war davon überzeugt, daß der Höchstgebildete künftiger Zeiten dem traditionellen Konfuzianer, der sich als Teil der ganzheitlichen Lebenswelt begreife, näher stehen werde als dem modernen westlichen Individualisten. Es war, so bemerkte Richard Wilhelm als Augenzeuge, Keyserlings aufrichtige Absicht einer gegenseitigen Verständigung, die das Mißtrauen der Chinesen zerstreute und ermöglichte, das Tiefere aus dem Sein und der Persönlichkeit zu entnehmen und sich in den tiefsten Prinzipien zu verstehen. Eben dadurch wird die Kolonie Qingdao in einen Ort zum lebendigen Kulturaustausch umfunktioniert.
Die verschiedenen Verarbeitungen des Qingdao-Themas zeigen einen dynamischen Prozess, der durch die Zeitbedürfnisse bestimmt wird. So wird kurz nach der deutschen Besitzergreifung Qingdao als ein aus der regressiven Mandarinherrschaft befreites Land dargestellt.

Fang, Weigui : Keyserling wünscht sich als 'Weiser', als ein die Welt Verstehender, ein Neuordner der Welt, anerkannt zu werden. Auf der einen Seite hatte er Bewunderer, auf der anderen Seite radikale Gegner. In der Vorrede zu seinem Reisetagebuch, das ihn weltberühmt macht, schreibt er : Vorliegendes Tagebuch bitte ich zu lesen wie einen Roman.
Keyserling schreibt : China ist das einzige Reich, welches je für eine längere Periode die soziale Frage gelöst hätte, das einzige, in dem die Masse der Bewohner je glücklich war ; mithin das einzige, welches das absolute sozial-politische Ideal der Erscheinungswelt je eingebildet hätte… Und wenn man bedenkt, dass das grosse chinesische Reich schon Jahrtausende entlang kaum schlechter regiert worden ist als das moderne Europa, und dieses ohne die Vermittlung eines Mechanismus, der die Menschen automatisch in Ordnung hielte, einzig dank der moralischen Qualifiziertheit seiner Bürger, so muss man zugeben, dass das durchschnittliche Niveau moralischer Bildung beim chinesischen Literaten ausserordentlich hoch sein muss. Ausserordentlich hoch ist es jedenfalls bei denen, mit welchen ich in Berührung gekommen bin… In diesem Riesenreich, in welchem noch nie radikale Massnahmen gegen bestehende Missbräuche ergriffen worden sind, hat im grossen mehr und dauerndere Ordnung geherrscht als in allen energischer betriebenen Staatswesen ; in diesem Land ohne Polizei, mit Behörden von zweifelhafter Integrität wird im ganzen weniger gestohlen, gemordet, veruntreut, gestritten, gehadert als im so wohlorganisierten Deutschen Reich…
Dass die höchste Moral der gebildeten Chinesen erreicht worden ist, sieht Keyserling durch den Einfluss zweier Bücher : "Das ist das Werk zweier Schriften, die seit über zweitausend Jahren alle Erziehung im Reich der Mitte inspiriert haben : das Buch von der Ehrfurcht, das Hiau ging [Xiao jing], und des eigentlichen Katechismus der chinesischen Zivilisation, des Buches der Riten [Li ji]".
Das Chinabild von Keyserling ist vor allem von Literaten, hohen Beamten, Konfuzianern, Taoisten und Buddhisten und von Büchern beeinflusst worden. Er zeichnet kein objektives Bild, interessiert sich nicht für den Alltag und das chinesische Gesellschaftssystem.

Luo Wei : Keyserling glaubt in dem Geist des chinesischen konfuzianischen Klassizismus eine Zukunftshoffnung zu entdecken. [Döb2:S. 47,LiC1:S. 133-134,FanW1:S. 181, 254-275]

1920 Keyserling, Hermann von. *Philosophie als Kunst*. (Darmstadt : Otto Reichel, 1920).
Keyserling schreibt : Das bisher vollkommenste Menschentum als Normalerscheinung überhaupt hat China herausgearbeitet, und auch dieses Mal rührt der Erfolg zum grossen Teil daher, dass es sich um ein Volk handelt, in dessen konservativer Gesamtanlage seelische Qualitäten über den geistigen überwogen, mochten diese noch so erheblich sein. Indem der nationale Vollkommenheitsstandard verlangte, dass die Weisheit als Anmut zutage träte, indem dort die Schönheit als Gradmesser der Tiefe beurteilt wurde, und die Moralität als gebildete Natur, indem vor allem der Mittelpunkt des Lebens ins Moralische verlegt wurde, zentrierte es sich tatsächlich im Wesenszentrum, und Chinas werbende Kraft, welche diejenige Englands um ein Vielfaches übertrifft, beweist, dass es den Akzent auf die richtige Stelle gesetzt hat.

Fang Weigui : Keyserling wird es nicht müde, die moralische Durchschnittslage der chinesischen Welt gegenüber der von Gegensätzen geprägten geistigen Lage Europas hervorzugeben. Sein Chinabild basiert hauptsächlich auf dem Begriff Moralität. Der Abendländer denke moralisch, der Chinese aber empfinde moralisch. Der Konfuzianismus ist für ihn die Grundkraft der chinesischen Welt. [FanW1:S. 259-260]

Bibliographie : Autor

1913 Keyerling, Hermann von. *Über die innere Beziehung zwischen den Kulturproblemen des Orients und des Okzidents : eine Botschaft an die Völker des Ostens*. (Jena : E. Diederichs, 1913).

1919 Keyserling, Hermann. *Das Reisetagebuch eines Philosophen*. (Darmstadt : Otto Reichl, 1919). Bericht seiner Weltreise nach Aden, Ceylon, Indien, Tibet, China, Japan und Amerika 1911-1913. [Boot,Wan]

Koeber, Raphael von (Nischni Nowgorod 1848-1923 Vokohama) : Deutsch-russischer Philosoph, Musiker, Professor für Philosophie, Latein, Griechisch, Deutsch Universität Tokyo

Bibliographie : Autor

1925 [Koeber, Raphael von]. *Xiao shuo de liu lan he xuan ze*. Lu Xun yi. In : Yu si ; nos 49-50 (1925). Übersetzung von Koeber, Raphael von. *Fragen und Antworten*. In : Kleine Schriften : philosophische Phantasien, Erinnerungen, Ketzereien, Paradoxien. (Tokyo : S. Iwanami, 1918).
小説的瀏覽和選擇 [FiR5]

Köhler, Joachim (Würzburg 1952-) : Philosoph

Bibliographie : Autor

2000 [Köhler, Joachim]. *Fulidelixi Nicai & Kouxima Huagena*. Zhao Leipeng yi zhe. (Taibei : Tan suo wen hua shi ye you xian gong si, 2000). (Shi ji ai lu ; 2. Tan suo cong shu ; 511). Übersetzung von Köhler, Joachim. *Friedrich Nietzsche und Cosima Wagner : die Schule der Unterwerfung*. (Berlin : Rowohlt, 1996).
弗利德利西尼采&寇希瑪華格納 [WC]

Korsch, Karl (Tostedt, Lüneburger Heide 1886-1961 Belmont, Mass.) : Marxistischer Philosoph Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Kroner, Richard (Breslau 1884-1974 Mammern) : Philosoph, Theologe

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]

1985 Kroner, Richard. *Lun Kangde yu Heige'er*. Guan Ziyin bian yi. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1985). (Xian dai ming zhu yi cong ; 17). Übersetzung von Kroner, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1-2. (Tübingen : Mohr, 1921-1924). [Auszüge]. Kroner, Richard. *Kants Weltanschauung*. (Tübingen : Mohr, 1914). Kroner, Richard. *Hegels philosophische Entwicklung*.
論康德與黑格爾 [WC]

1985 [Kroner, Richard]. *Lun Kangde yu Heige'er*. Lixiade Kelangna zhu ; Guan Ziyin bian yi. (Taibei Shi : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1985). (Xian dai ming zhu yi cong ; 17). Übersetzung von Auszügen aus : Kroner, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Vol. 1-2. (Tübingen : Mohr, 1921-1924). (Grundriss der philosophischen Wissenschaften). Kroner, Richard. *Kants Weltanschauung*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1914).
論康德與黑格爾 [WC]

Leese, Kurt = Leese, Kurt Rudolf Hermann Anton (Gollnow 1887-1965 Hamburg) : Professor für Philosophie, Pastor

Bibliographie : Autor

1933 [Leese, Kurt]. *Heige'er zhi li shi zhe xue*. Ke Laisai zhu ; Zhang Mingding yi. (Shanghai : Min zhi shu ju, 1933). Übersetzung von Leese, Kurt. *Die Geschichtsphilosophie Hegels auf Grund der neu erschlossenen Quellen untersucht und dargestellt*. (Berlin : Furche-Verlag, 1922).
黑格爾之歷史哲 [WC]

Leibniz, Gottfried Wilhelm (Leipzig 1646-1716 Hannover) : Universalgelehrter, Philosoph, Kenntnisse der Mathematik, Jurisprudenz, Geschichte, Geologie, Physik, Technik

Biographie

1666 Gottfried Wilhelm Leibniz liest *De re literaria Sinensium commentarius* von Gottlieb Spizel [ID D1706] und kurz darauf *China illustrata* von Athanasius Kircher [ID 1712]. [MunD10]

1669 Gottfried Wilhelm Leibniz sagt : Wie närrisch auch und paradox der Chinesen Reglement in re medica scheint, so ist's doch weit besser als das unsrige.
Adrian Hsia : Das konfuzianische Chinabild der Missionare sprach die Aufklärer an, die sich zu jener Zeit mit der Sittenlehre und der praktischen Philosophie beschäftigten. Die Berichte der Missionare hatten schon früh das Interesse von Leibniz geweckt und er setzte sich auch mit der chinesischen Schrift auseinander. Er suchte die Universalsprache für die Gelehrten und stiess dabei auf die chinesischen Schriftzeichen. Auch hatte er sich für verschiedene Schlüssel zur Erlernung des Chinesischen interessiert. [Hsia6:S. 375-378]

1672 Gottlieb Spizel erwähnt in einem Brief an Gottfried Wilhelm Leibniz, dass Prospero Intorcetta einige chinesische Klassiker aus dem Chinesischen ins Lateinische übersetzt habe. Leibniz schreibt zurück, dass er sich dafür interessiere und erwähnt das Werk *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares* [ID D1727] von Adrien Greslon, das bald erscheinen werde. [HoJ1:S. 46]

1674 Müller, Andreas. *Inventum Brandenburgicum sive Andreae Mulleri Greiffenhagii, Praepositi Berlinensis, propositio super clave suâ sinica* [ID D1741].
Andreas Müller kündigt an, dass er eine *Clavis sinica*, ein Schlüssel zum schnellen Verständnis der chinesischen Schrift gefunden habe. Gottfried Wilhelm Leibniz schreibt in einem Brief an Johann Sigmund Elsholz in Berlin, der an Müller weitergeleitet wird, viele Fragen über diese *Clavis sinica*. Müller lehnt es ab, diese Fragen zu beantworten, denn er bietet seine *Clavis sinica* nur gegen Bezahlung an.

Christian Mentzel schreibt 1697 an Leibniz, nachdem er die *Novissima sinica* bekommen hat : Im übrigen meine ich, dass der chinesische Schlüssel des verstorbenen Andreas Müller nichts anderes gewesen ist, als eine ausgewählte Kenntnis der chinesischen Literatur, deren Erfordernis ich weiter oben angezeigt habe, die aber in diesem Punkte besser in und bei den Chinesen selbst, als den Erfindern, aufgefunden wird ; ich vermute, dass der Müllerianische Schlüssel nichts Neues und Geheimes enthalten hat, wie meine *Clavis*, die ich besitze und Dir, wenn Gott (mir) Leben und Atem verlängert, zugänglich machen und nicht heimlich entziehen werde.
Leibniz antwortet : Besonders wird es der Mühe wert sein zu wissen, ob nicht jene ungeheuer grosse Masse der chinesischen Charaktere auf eine gewisse Anzahl reduziert werden kann, wie Wurzeln oder Element der Charaktere, aus deren Verbindung oder Transformation die übrigen nach bestimmten Gesetzen einer gewissen Analogie entstehen. Wenn man dies nämlich hat, wird das Studium der chinesischen Schrift weitaus leichter erfolgen, weil es ja genügt, von Anfang an, jene fundamentalen Merkzeichen und Gesetze zu lernen und von daher die ganze übrige Methode zu schreiben nicht schwer abgeleitet werden wird. Und dies ist es, worüber ich am meisten Dein Urteil erwarte...
Mentzels Sohn teilt Leibniz mit, dass das Manuskript der *Clavis sinica, ad Chinesium Scripturam et Pronunciationem Mandarinicam* in die kurfürstliche Bibliothek überführt worden sei und schickt Leibniz ein Exemplar des gedruckten Vorwortes.

David E. Mungello : Wahrscheinlich blieb Müllers *Clavis sinica* nur eine Idee, die er nie zum Abschluss brachte. Aber sicher war Müller ein naiver Sinologe, weil es unmöglich ist, einen solchen Schlüssel zu entwickeln. [Ahn1:S. 17-19]

1679 Gottfried Wilhelm Leibniz schreibt an Johann Sigismund Elsholtz, dass er den Clavem von Andreas Müller eingesehen habe, dass er aber zweifle, ob dieser von Nutzen sei, um die chinesische Schrift und Sprache wirklich zu verstehen.
Über die Analyse der chinesischen Schrift von Athanasius Kircher schreibt er : "La polygraphie du P. Kircher que V.A.S. a veu est si peu de chose, et si éloignée de mon dessein, qu'il n'y a pas la moindre apparence que j'en puisse avoir profité". [HoJ1:S. 47-48]

1687 Gottfried Wilhelm Leibniz liest *Confucius sinarum philosophus* von Philippe Couplet [ID D1771]. In einem Brief schreibt er : Das Buch ist nicht von Konfuzius selbst geschrieben, sondern von seinen Anhängern zusammengestellt und aus seinen Worten gesammelt worden. Der Text dieses Philosophen ist älter als das, war wir von den griechischen Philosophen haben, und es enthält an manchen Stellen vortreffliche Gedanken und Grundsätze. [LeeE1:S. 70,MunD10]

1687 Gottfried Wilhelm Leibniz schreibt an Daniel Papebroch, dass er die Übersetzungen der konfuzianischen Bücher von Philippe Couplet kenne, aber hoffe, dass Couplet auch die chinesische Schrift auf Lateinisch erklären könne. [HoJ1:S. 49]

1689 Gottfried Wilhelm Leibniz trifft Claudio Filippo Grimaldi in Rom. Von ihm erhält er ausführliche Beschreibungen von China und versucht von nun an einen neuartigen Kultur- und Wissenschaftsaustausch zwischen China und Europa in die Wege zu leiten. Mit seinem ersten Brief an Grimaldi, beginnt eine rege Korrespondenz mit den Jesuiten in China.
Leibniz schreibt am 19. Juli 1689 an Grimaldi : Ich schätze Ihre Bekanntschaft so hoch, verehrungswürdigster Pater, dass ich täglich mit Ihnen zu sprechen wünschte... Was nämlich kann einem wissbegierigen Menschen Wünschenswertes widerfahren, als einen Mann zu sehen und zu hören, der die versteckten Schätze des fernsten Osten und die verborgenen Geheimnisse so vieler Jahrhunderte uns eröffnen kann. Bisher hatten wir nur Handelsbeziehungen, und zwar mit den Indern in Gewürzen und verschiedenen Spezereien, aber noch nicht in wissenschaftlichen Erkenntnissen. Diese wird Europa Ihnen verdanken. Sie lehren die chinesischen Völker in unseren Mathematischen Wissenschaften. Durch Sie schulden umgekehrt auch uns die Chinesen verschiedene Geheimnisse der Natur, die ihnen durch lange Beobachtung bekannt geworden sind. Denn die Physik stützt sich mehr auf praktische Beobachtungen, die Mathematik dagegen auf theoretische Überlegungen des Verstandes. In diesen letzteren zeichnet sich unser Europa aus, aber in den praktischen Erfahrungen sind die Chinesen die Überlegenen, weil in ihrem Reich, das seit so vielen Jahrtausenden blüht, die Traditionen der Alten bewahrt wurden, die in Europa durch die Wanderungen der Völker zum grossen Teil verloren gingen... [Hsia6:S. 28,Aur1,Wid 2]

1693 Mandat von Charles Maigrot, das sich gegen die Riten, d.h. gegen die Akkommodation der Jesuiten richtet und die bedeutendste Phase im Ritenstreit einleitet. In sieben Punkten verbietet er den Missionaren und chinesischen Christen in Fujian, die traditionellen chinesischen Namen 'tian' (Himmel), 'Tianzhu' (Himmelsherr) und 'Shangdi' (Höchster Kaiser) als Bezeichnung für den christlichen Gott zu verwenden, und gestattet nur noch die Bezeichnung 'Tianzhu' (Himmelsherr). Er untersagt ihnen die Ausübung des Ahnen- und Konfuziuskultes. Er verbietet die Täfelchen mit der Aufschrift 'Jing tian' (den Himmel verehren) in und an den Kirchen.
Gottfried Wilhelm Leibniz erfährt diese Informationen von seinen Jesuitenkorrespondenten in Europa. In seiner kleinen Abhandlung *De cultu Confucii civili* [ID D16839] behandelt er alle wichtigen Punkte des Mandates. Seiner Meinung nach sind Ahnen- und Konfuziuskult eher säkularer und politischer, denn religiöser oder abergläubischer Bedeutung. Überdies sei die Bedeutung vieler Symbole ambivalent und müsste daher erst genau untersucht werden. Sicherlich sei auch in China der Aberglaube weit verbreitet. In Europa müsse man zunächst einmal die alten chinesischen Bücher richtig studieren, um eine Entscheidung fällen zu können. "[Joachim] Bouvet hat mir angezeigt, dass ihm ein Licht aufgegangen ist bei der Erklärung der ältesten chinesischen Zeichen des Buches *Ye-kim* [*Yi jing*] bezüglich der Norm der wahren Weisheit ; man darf das meiner Meinung nach nicht so geringschätzig abtun, wie ich es in der römischen Schrift gegen die Jesuiten gesehen habe". Als nächsten Punkt behandelt Leibniz 'King ien' [jing tian] im Zusammenhang mit der chinesischen Gottesbezeichnung. Kaiser Kangxi hatte seinem Freund und Lehrer Ferdinand Verbiest 1675 diese beiden Zeichen als 'Geschenk' übergeben. Sie wurden auf Tafeln an vielen christlichen Kirchen in China angebracht, die damit, wie buddhistische und taoistische Tempel auch, unter kaiserlichem Schutz standen. [BBKL,Col,Col13]

1697 Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Novissima sinica* [ID D1101].
Quellen : Der grösste Teil des Buches besteht aus Auszügen der Schriften und Briefe der Jesuitenmissionare in China.
Werke von Martino Martini.
Bouvet, Joachim. *Icon regia monarchae sinarvm nvnc regnantis*.
Bouvait, Joachim. *Portrait historique de l'Empereur de Chine*. [Kangxi]. In : 2. Aufl. von Gerbillon, Jean-François.
Gerbillon, Jean-François. Auszug eines Briefes über den chinesisch-russischen Krieg und den Friedensschluss. Beschreibung des Weges der russischen Gesandtschaft nach China (1693-1695). Erwähnung der 1625 aufgefundenen Stele von Xi'an.
Grimaldi, Claudio Filippo. Antworten auf die Liste der Fragen über China von Leibniz, Brief von 1695.
Kircher, Athanasius. Kircher, Athanasius. *China illustrata* [ID D1712].
Leusden, Johann. *De successu evangelii apud Indos Occidentales*.
Longobardo, Niccolò. *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* [ID D1792].
Malebranche, Nicolas. *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* [ID D1799].
Ricci, Matteo ; Trigault, Nicolas. *De christiana expeditione* [ID D1652].
Sainte-Marie, Antoine de. *Traité sur quelques points importans de la mission de la Chine* [ID D16444].
Soares, José. *Libertas Evangelium Christi annunciandi et propagandi in Imperio Sinarum solenniter declarata*, anno Domini 1692. Bericht über das Toleranzedikt zur Missionserlaubnis in China von Kaiser Kangxi.
Spizel, Gottlieb. *De re literaria Sinensium commentarius* [ID D1706].
Thomas, Antoine. Brief über die Förderung des Christentums durch den Hof in Beijing.
Verbiest, Ferdinand. Auszug aus *Astronomia Europaea* [ID D1719].

Leibniz schreibt im Vorwort : China nimmt es schon an Grösse mit Europa als Kulturlandschaft auf und übertrifft es sogar in der Zahl seiner Bewohner, es weist aber auch noch vieles andere auf, in dem es mit uns wetteifert und bei nahezu "ausgeglichenem Kriegsglück" uns bald übertrifft, bald von uns übertroffen wird… In den Fertigkeiten, deren das tägliche Leben bedarf, und in der experimentellen Auseinandersetzung mit der Natur sind wir einander ebenbürtig, und jede von beiden Seiten besitzt da Fähigkeiten, die sie mit der jeweils anderen nutzbringend austauschen könnte ; in der Gründlichkeit gedanklicher Überlegungen und in den theoretischen Disziplinen sind wir allerdings überlegen… Aber wer hätte einst geglaubt, dass es auf dem Erdkreis ein Volk gibt, das uns, die wir doch nach unserer Meinung so ganz und gar zu allen feinen Sitten erzogen sind, gleichwohl in den Regeln eines noch kultivierteren Lebens übertrifft ? Und dennoch erleben wir dies jetzt bei den Chinesen, seitdem jenes Volk uns vertrauter geworden ist. Wenn wir daher in den handwerklichen Fertigkeiten ebenbürtig und in den theoretischen Wissenschaften überlegen sind, so sind wir aber sicherlich unterlegen auf dem Gebiet der praktischen Philosophie, ich meine : in den Lehren der Ethik und Politik, die auf das Leben und die täglichen Gewohnheiten der Menschen selbst ausgerichtet sind… und mögen die Chinesen die wahre tugendhafte Lebensführung noch nicht ganz erreicht haben, so habe sie dennoch die bitteren Resultate menschlicher Fehler gemildert, und obwohl sie die Wurzeln sündhafter Vergehen aus der menschlichen Natur nicht ausrotten konnten, haben sie gleichwohl gezeigt, dass die hervorsprossenden Schösslinge böser Eigenschaften zu einem guten Teil nieder gehalten werden können... Möge Gott es geschehen lassen, dass unsere Freude begründet und dauerhaft ist und nicht durch unklugen Glaubensfanatismus oder durch interne Streitigkeiten der Männer, die die Pflichten der Apostel auf sich nehmen, noch durch üble Beispiele unserer Landsleute zunichte gemacht wird.

Die europäische Kultur verkörpert die eine Einheit, die durch die Weltreligion des Christentums zusammengehalten wird. Die östliche Einheit begegnet uns in der chinesischen Kultur. Die beiden Kulturen sind untrennbar geeint in der grossen Harmonie einer Kulturfamilie. Was Europa auszeichnet, fehlt zumeist in China, und was im Osten vorbildlich erscheint, geht oft dem Abendlande ab. Der Westen ist in allen metaphysischen und abstrakten theoretischen Wissenschaften fortgeschrittener, besonders in theoretischer Philosophie. Andererseits überragen die Chinesen die Europäer in der sogenannten praktischen Philosophie, besonders in der Ethik und Politik, in den Wissenschaften, die in Zusammenhang mit dem praktischen Leben stehen.

Leibniz schreibt über Kaiser Kangxi : Das gilt so sehr, dass der jetzt regierende K'ang Hsi, ein nahezu bespiellos hervorragender Fürst, wie immer er auch den Europäern geneigt ist, es dennoch gegen die Empfehlung seiner obersten Behörden nicht gewagt hat, die Freiheit der christlichen Religion durch ein staatliches Gesetz zu sanktionieren, bis ihre Heiligkeit geklärt war und es feststand, dass auf keine andere Weise der grosse und heilsame Plan des Kaisers besser zur Vollendung gebracht werden könne, in China europäische Fertigkeiten und Wissenschaften einzuführen. In dieser Angelegenheit scheint mir der Kaiser als Einzelperson weiter vorausgeschaut zu haben als alle seine obersten Behörden ; und der Grund für eine so überragende Klugheit war, wie ich glaube, die Tatsache, dass er Europäisches mi Chinesischem verband... Ich erinnere mich, dass Pater Claudio Filippo Grimaldi... mir gegenüber in Rom nicht ohne Bewunderung die Tugend und Weisheit dieses Fürsten pries, denn um nichts über seine Gerechtigkeitsliebe, die liebende Fürsorge für seine Völker, seine gemässigte Lebensweise und die übrigen Lobpreisungen zu sagen - Grimaldi hob hervor, dass des Kaisers erstaunlicher Wissensdurst nahezu unglaublich sei. Denn er, den seine fürstlichen Verwandten und die bedeutendsten Männer des gesamten Reiches von Ferne verehren und in seiner Nähe anbeten, bemühte sich zusammen mit Ferdinand Verbiest in der Abgeschlossenheit eines inneren Gemachs drei oder vier Stunden lang täglich an mathematischen Geräten und Büchern, wie ein Schüler mit seinem Lehrer ; und er machte so grosse Fortschritte, dass er die euklidischen Beweise erfasste, die trigonometrischen Berechnungen verstand und so in der Lage ist, die astronomischen Erscheinungen in Zahlen auszudrücken.

Leibniz schreibt an Jacob Hop : Bei der Veröffentlichung der *Novissima sinica* hatte ich das Ziel, die Protestanten aufzufordern, sich an der grossen Ernte zu beteiligen, die auf dem Felde des Herrn eröffnet ist, zur Ehre Gottes und zu ihrer eigenen Ehre, auf dass die reine Religion in diesem grossen Reiche nicht ausgeschlossen bleibe. Denn nur wegen ihrer Wissenschaften sind die Jesuiten in China zugelassen worden, worin ihnen die Protestanten nichts nachgeben, um nicht zu sagen, ihnen überlegen sind. Und da der chinesische Kaiser mit ihnen nur die europäischen Wissenschaften hereinbittet, so glaube ich, dass man der Religion und der Schiffahrt grosse Vorteile verschaffen würde, wenn man aus den guten Absichten dieses Fürsten Nutzen zöge.

Leibniz bemüht sich in seiner *Novissima sinica* um ein umfassendes Wissen über China sowie andere Kulturen, um es als Basis und Material für konsistente und empirisch begründete Spekulationen über eine gemeinsame kulturelle Zukunft verwenden zu können. Er entdeckt Chinas Verachtung menschlicher Aggressionen und Abscheu vor den Kriegen, eine "natürliche Theologie", die kultivierende und zivilisierende Macht der Konventionen und Sitten und die Vorbildlichkeit der Herrscher als mögliches Muster, einem Verfall Europas entgegen zu wirken. Leibniz möchte Europa ein sympathisches Bild von China vermitteln und setzt sich für die Akkommodationspolitik ein. Er ist der Meinung, dass sich die christliche Mission so weit wie möglich den Landessitten anpassen sollte. Missionen waren für ihn ein wichtiges Medium für den wissenschaftlichen Austausch mit dem Westen. Russland sollte die Vermittlerrolle zwischen China und Europa einnehmen. Die chinesische Sprache und Schrift faszinierten ihn, da er sich Gedanken über eine Universalsprache macht. Der chinesische Kaiser ist mit Nachrichten über Europa informiert worden, da z.B. das Vorwort der *Novissima Sinica* in China bekannt geworden ist.

Adrian Hsia : Für Leibniz stellen Europa und China zwei sich ergänzende Hälften einer Weltkultur dar : China sei stärker in der praktischen Philosophie, während Europa in der transzendentalen Philosophie voraus sei. In China gelte die natürliche Religion und in Europa die geoffenbarte. Ein tiefgehendes Verständnis ihres Gegenpols sei auf beiden Seiten dringend vonnöten. Daher meinte er, ein Austausch von Studierenden, die sich in die Kultur des Gastlandes vertiefen sollten, sei sehr erwünscht. Ausserdem sei die gegenseitige Missionierung notwendig, was er in seiner Vorrrede zu *Novissima sinica* zum Ausdruck bringt. China und Europa sollen sich ergänzen und voneinander lernen. Da Russland zwischen den beiden Kulturhälften liegt, sei es dazu berufen, die Vermittlerrolle zu übernehmen. Er versuchte unermüdlich, den Zaren Peter der Grosse, für sein Projekt zu gewinnen, was ihm aber nicht gelingt. Es ist offensichtlich, dass Leibniz die China-Mission der Jesuiten und ihre Akkomodation gutheisst, denn seine Äusserungen spiegeln weitgehend die Lehre und Praxis der Jesuiten in China wider. Auch ist er wie die Missionare von der Überlegenheit der christlichen Offenbarungsreligion überzeugt und gegen den Glaubensfanatismus. Er räumt die Möglichkeit ein, China könne, wenn es einmal christlich werde, Europa überlegen sein und befürwortet einen Kulturaustausch, weil die ganze Welt davon profitieren würde. Sein Eifer, China zu christianisieren, entspringt nicht der Überzeugung, China dadurch Kultur oder Zivilisation zu bringen, vielmehr will er China dadurch vervollkommnen.

Hans Poser : Die christliche Mission in China ist das zentrale Thema und Anliegen der *Novissima sinica*. Sie ist erstens geprägt durch den seit Matteo Ricci für die jesuitische Mission leitenden Gedanken, dass Wissenschaft und Christentum unmittelbar zusammengehören und zweitens entspricht die Offenbarungstheologie des Westens aus seiner Sicht einer natürlichen Theologie und Ethik Chinas. Immer wieder betont Leibniz den Zusammenhang von Erkenntnis und Glauben, indem er den Weg über die Mathematik und ihre ewigen Wahrheiten zur platonischen Ideenlehre als den vernünftigen Weg zum Christentum darstellt. In der Dyadik und im *Yi jing* sieht er die Möglichkeit eines vernünftigen Zugangs zum Christentum als Lehre vom Schöpfergott, der die beste aller möglichen Welten als Harmonie der Vielfalt in der Einheit verwirklicht und erhält, so dass eine rationale Grundstruktur durch die Vereinbarkeit von Vernunft und Glauben auch in der Offenbarungsreligion gegeben ist... Leibniz' Darstellung des chinesischen Toleranzediktes, in dem der christlichen Religion die gleiche Stellung eingeräumt wird wie dem Buddhismus und dem Mohamedanismus, ist ein meisterlicher politischer Schachzug, denn wenn ein Tolaranzedikt in China möglich ist, wäre es in Europa um so gebotener... Er steht im Ritenstreit ganz auf der Seite der Jesuiten, denn so ist eine Verschiedenheit im Kultus bei gleicher Grundüberzeugung möglich, kommt es in der Mission doch darauf an, die interpretativen Unterschiede der christlichen Konfessionen nicht öffentlich werden zu lassen, sondern im Gegenteil die Gemeinsamkeit hervorzuheben. Ein unmittelbares politisches Vorbild für Europa und für seine eigenen Visionen sieht Leibniz im chinesischen Kaiser, verkörperte er doch, was er von den europäischen Fürsten erhoffte... Der chinesische Herrscher achte und ehre die Gesetze und die Weisen seines Landes, hat sich den Wissenschaften und der Vernunft verschrieben und will mit ihnen sein Reich fördern.

John Ho : Leibniz schätzt den chinesichen Kaiser hoch ein. Trotz der grossen politischen Macht würde er sie nie missbrauchen. Das Ziel seiner Politik wird von weister Überlegenheit und Sittlichkeit bestimmt. Er bleibt stets den Weisen und den Gesetzen untergeordnet und gehorsam und holt den Rat der Gelehrten als wichtigsten Beitrag zu seiner Politik ein. Besonders hoch wertet Leibniz, dass sich der Kaiser bemüht, den Geist Europas zu verstehen, sowie seine Toleranz dem Christentum gegenüber...
Leibniz schätzt die Philosophie des Neo-Konfuzianismus. Er hält ihn für den „Rationalismus“ Chinas und betrachtet ihn als Kern der chinesischen Tradition. Sein Vorschlag ist, dass die Europäer die Gedanken des chinesischen Rationalismus so weit wie möglich aufnehmen, um ihre eigene natürliche Theologie zu verbessern ; in gleicher Weise sollten sich die Chinesen die Offenbarungstheologie zu eigen machen. Leibniz wünscht, dass China Missionare nach Europa schickt, die die natürliche Theologie lehren, und europäische Missionare sollten die Offenbarungstheologie nach China bringen. Um die christliche Religion zu verbreiten und um das Christentum als ein Mittel der Kulturverbindung wirksam werden zu lassen, sollten die westlichen Missionare zuerst die chinesische Kultur verstehen lernen. Dazu gehört das Studium der chinesischen Sprache, Schrift, Geschichte, Philosophie und Wissenschaft. Leibniz hofft, dass China auch das Unterrichtswesen Europas annimmt und fordert einen wissenschaftlichen Austausch, der helfen würde, dass der Weltfriede erhalten bleibt. Er drückt die Hoffnung aus, Russland werde eine wissenschaftliche Beziehung zwischen Europa und China vermitteln ; und nähme der Zar oder der chinesische Kaiser den christlichen Glauben an, wäre der Weltfrieden sicher gestellt. Auch wäre der Weg durch Russland nach China sicherer und schneller als der Weg über das Meer. [Col,Leib28,Paul,LiPos1:21-22, 26-27, 311,Wid,Wal,Aur1:S. 23,LiuW1,Hsia6:S. 9-27,Ahn1:S. 33-34, 52-64]

1697 Gottfried Wilhelm Leibniz erhält einen Brief von Antoine Thomas. Thomas berichtet darin von der Faszination, welche Claudio Filippo Grimaldo auf Kaiser Kangxi und die Beamten am Kaiserhof ausgeübt hat und dass seit dem Erlass des Toleranzediktes in China die Jesuitenmissionaren bei der Bekehrung grossen Erfolg hatten ; "dass die Hoffnung nicht eitel erscheine, dass ganz China innerhalb eines einzigen Monats zum katholischen Glauben geführt werde". Nicht nur erstreckten sich die Bekehrungen auch auf die kaiserlichen Verwandten und die Beamten des Hofes, die Menge der Getauften sei so gross, "dass der Kaiser, obwohl er, durch gewisse Rücksichten zurückgehalten, sich noch nicht offen zum Christentum bekenne". [LiPos1:S. 37]

1697 Gottfried Wilhelm Leibniz erhält die *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*... [ID D1771] von Louis Le Comte.
Rita Widmaier : Vor dem Hintergrund der theologischen Streitigkeiten in Europa und unter dem Eindruck der Beschreibungen von Le Comte, glaubt Leibniz in der Moral und konfuzianischen Sittenlehre Chinas, jene natürliche Religion zu erkennen, "die wir fast verloren haben" und nicht unwahrscheinlich erscheint ihm, "dass die Herrschaft Chinas unvergleichlich viel besser wäre als diejenige Gottes, wenn Gott so wäre, wie ihn die gelehrten Sektierer zeichnen, welche das Heil mit den Chimären ihrer Partei verknüpfen". Nichtdestoweniger ist Leibniz überzeugt, dass in China ein materialistisches und atheistisches Denken vorherrscht, genauso wie in Europa unter dem Einfluss der Philosophie Descartes', welchem er seit langem vorgeworfen hatte, "die erhabenen Worte von der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele missbraucht zu haben". [LiPos1:S. 49-50]

1697-1701 Korrespondenz zwischen Joachim Bouvet und Gottfried Wilhelm Leibniz. [HoJ1:S. 39]

1700 Gründung der Preussischen Akademie der Wissenschaften durch Anregung von Gottfried Wilhelm Leipzig. Eine der Aufgaben soll die Verwirklichung des Kulturaustausches mit China sein. [Hsia6:S. 377]

1700 Die Jesuiten machen eine Eingabe an Kaiser Kangxi und erlangen die *Declaratio Rituum*, wonach die Riten nicht abergläubisch sind, sowie seine Bestätigung der von ihnen verwendeten Gottesnamen. Kangxi beurteilt die Eingabe folgendermassen : Was in dieser Schrift enthalten ist, ist ausgezeichnet geschrieben und steht in völliger Übereinstimmung mit der 'Grossen Lehre'.
Diese *Brevis Relatio eorum quae spectant ad declarationem Sinarum Imperatoris Kam Hi circa coeli, Cumfucii et Avorum cultum* wird 1702 ans Hl. Offizium geschickt in Rom geschickt, erreicht aber nicht den gewünschten Zweck. Kaiser Kangxi erhält nie eine Antwort aus Rom.
Joachim Bouvet will ein Exemplar dieses *Brevis* an Gottfried Wilhelm Leibniz schicken, der es aber nie erhalten hat. Bouvet schreibt an Leibniz : Wir sind seit langem aus stichhaltigen Gründen überzeugt, dass die Chinesen ebenso wie wir Kenntnis von der Gottheit hatten, was auch immer in den letzten Jahren in ganz Europa dagegen veröffentlicht wurde. Falls auch Sie sich von dieser Wahrheit überzeugen wollen, dann machen Sie sich die Mühe, eine kleine lateinische Abhandlung durchzuarbeiten, die wir eben hier in Peking gedruckt haben und wovon ich Ihnen ein Exemplar schicke. Wenn Sie beim Lesen des Artikels über die alte Tradition und alles, was Tempel und Opfer angelangt ebenso wie die Sentenzen und Sprichwörter eine Stelle finden, über die Sie Aufklärung wünschen, dann seien Sie so gut, Monsieur, es mir anzuzeigen, denn ich bin es, der dieses Stück angefertigt hat... [Col]

1700 Leibniz, Gottfried Wilhelm. *De cultu Confucii civili* [ID D16839].
Leibniz schreibt : Die Chinesen schätzten zwar Zeremonien, wozu auch die Verehrung des Konfuzius und Ahnen gehörten, in höchstem Masse und sie fielen anderen Völkern durch ihre Übertreibungen auf. Aber dies sollte man nicht allzu engherzig interpretieren. Es sei doch schwer, sich in Europa ein Urteil zu bilden, solange nicht die chinesische Literatur ebenso in Übung ist wie diejenige der Rabbiner oder der Araber, und zwar derart, dass wir ihre Bücher lesen und uns ein kritisches Urteil bilden können : was im übrigen unser Ziel sein müsste mit allem, was mit dem christlichen Staat zusammenhängt. Insofern wäre es angebracht, sich in Bezug auf die Chinamission ebenso zu verhalten wie der Apostel Paulus seiner Zeit in Griechenland : Dieser hatte einen Altar zugelassen, den die Athener 'dem unbekannten Gott' geweiht hatten. Solange man so wenig über die authentische Lehre, besonders der alten Chinesen wisse, müsse alles in einem günstigen Licht betrachtet werden. [LeeE1:S. 76]

1701 Joachim Bouvet schreibt in einem Brief an Gottfried Wilhelm Leibniz, dass schon in den 64 Hexagrammen des *Yi jing* das von Leibniz entdeckte binäre Zahlensystem vorhanden sei. Da die im *Yi jing* verwendeten kombinatorischen Zeichen eine kosmologische Deutung erfahren, könnten sie gerade so, wie dies Leibniz von seiner Daydik beansprucht, imago creationis sein. Damit ist die Betrachtung einer zunächst rein kombinatorischen Zeichentheorie ein Mittel an die Hand gegeben, das es Leibniz erlaubt, auf die von Bouvet hingewiesene Entsprechung geradezu euphorisch zu reagieren. [LiPos1:S. 18,BBKL]

1703 Gottfried Wilhelm Leibniz schreibt an Joachim Bouvet : "Je ne sais que dire des Hiéroglyphes des Egyptiens et j’ai de la peine à croire qu’ils aient quelque convenance avec ceux des Chinois. Car il me semble que les caractères égyptiens sont plus populaires et sont trop à la ressemblance des choses sensibles, comme animaux et autres ; et par consequent aux allegories, au lieu que les caractères chinois sont peut-être plus philosophiques et paraissent bâtis sur des considérations plus intellectuelles, telles que donnant les nombres, l’ordre et les relations ; ainsi il n’y a que des traits détachés qui ne butent à aucune ressemblance avec quelque espèce de corps". [HoJ1:S. 51]

1703 Gottfried Wilhelm Leibniz erhält keine Briefe mehr aus China. [Wid]

1705 Gottfried Wilhelm Leibniz erhält auch aus Paris keine Nachrichten mehr über China. [Wid]

1706 Gottfried Wilhelm Leibniz schreibt an Joachim Bouvet über die Gesandtschaft von Charles-Thomas Maillard de Tournon : Ich habe die Entscheidung des Papstes sehr begrüsst, die Entscheidung über die chinesischen Kontroversen noch etwas aufzuschieben, denn es ist mir lächerlich erschienen, eine grosse Nation und sogar ihre Ahnen verdammen zu wollen, ohne sie zu hören und ohne sie zu kennen. [Col13]

1710 Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Essais de Théodicée* [ID D16947].
Leibniz schreibt : Die Vernichtung von allem, was uns zu eigen angehört und die von den Quietisten sehr weit getrieben wird, dürfte bei Manchem auch nur eine verstellte Gottlosigkeit sein, wie das, was man von dem Quietismus des Foe berichtet, dem Gründer einer grossen Sekte in China. Nachdem er 40 Jahre seine Religion gepredigt hatte und sich dem Tode nahe fühlte, erklärte er seinen Schülern, dass er ihnen die Wahrheit unter dem Schleier von Bildern verhüllt habe, und dass alles auf Nichts zurückkomme, welches Nichts das oberste Prinzip der Dinge sei. Dies war, wie es scheint, noch schlimmer, als die Meinung der Averroisten. Beide Lehren können nicht aufrecht erhalten werden und überschreiten die wahren Grenzen. [Off1:S. 156]

1711 Gottfried Wilhelm Leibniz schreibt an Maturin Veyssière la La Croze : "Je crois avec vous, que les anciens caractères chinois étaient Hiéroglyphes. Apparement c'étaient au commencement les peintures des choses : mais enfin pour abréger et pour étendre cette écriture, ils ont conservé seulement quelques traits de figures et ils en ont fait des combinaisons, pour exprimer les autres choses dont une bonne partie ne saurait être peinte ; d'où sont venus insensiblement leurs caractères d'à present". [HoJ1:S. 50]

1714 Nicholas de Rémond bittet Gottfried Wilhelm Leibniz um eine Stellungnahme zu Niccolò Longobardis *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* [ID D1792] und Sainte-Marie, Antoine de. *Traité sur quelques points importans de la mission de la Chine* [ID D2729]. Beide lehnen den Akkommodationsstandpunkt ab. Leibniz antwortet mit "un discours entier sur leur Théologie, touchant Dieu, les Esprits et l'Ame", daraus entsteht sein *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, der erstmals 1735 [ID D16302] aus seinem Nachlass veröffentlicht wird. [LiPos1:S. 15]

1714 Nicolas de Rémond schreibt an Gottfried Wilhelm Leibniz : Die Chinesen sind bekannter, und ich habe eine kleine Abhandlung von R.P. Longobardi, dem Jesuiten, gelesen, die mich sehr zufrieden gestellt hat. Ich würde gerne wissen, ob Sie ihn kennen und würde gerne eine etwas ausführlichere Beurteilung des Systems dieser Leute von Ihnen haben, (dieses System) in dem ich einiges Gute zu finden glaube. .. [Ahn1:S. 38]

1715 In November 1715, Leibniz read Malebranche's Conversation, underlined passages and made a number of marginal notations.
Speaking more directly to the Chinese aspect of the Conversation, Leibniz is quite excited over the possibility that the Chinese do view ii, or what he called "the principle of order," in the way that Malebranche claims.84 Furthermore, he feels that the method which Malebranche uses in the Conversation for leading the Chinese to the idea of infinity is very good one. On the other hand, it is clear that Leibniz is not moved to an in-depth response to the points that Malebranche makes. On the contrary, Leibniz seems so dissatisfied with Malebranche's presentation that he was stimulated by him to try to improve on Malebranche's work. This is apparent in his letter to Remond of January 17, 1716 in which Leibniz notes that since Malebranche's *Conversation* does not sufficiently suit the characters of the Chinese and Christian philosophers, he has been led to compose a "complete discourse on their theology, dealing with God, spirits and the soul." [MalN2]

1715 Nicolas de Rémond schickt einen weiteren Brief mit einigen Büchern an Gottfried Wilhelm Leibniz. Nachdem Leibniz die drei Abhandlungen von Niccolõ Longobardi, Antoine de Sainte-Marie und Nicolas Malebranche gelesen hat, schreibt er an Rémond : Nun bliebe mir nur noch, Ihnen, mein Herr, von der natürlichen Theologie der chinesischen Gelehrten zu sprechen, entsprechend dem, was Pater Longobardi und Sainte-Marie des Minoristenordens uns darüber berichten in den Abhandlungen, die Sie mir geschickt haben, um darüber meine Meinung zu hören, ebenso über die Art und Weise, in welcher der R.P. Mallebranche vorgegangen ist, um einen gebildeten Chinesen Neigung zu unserer Theologie zu verschaffen, aber dazu bedarf es eines weiteren Briefes. [Ahn1:S. 42-43]

1716 Gottfried Wilhelm Leibniz schreibt an Robert Areskine, dass er seine Rechenmaschine dem Kaiser von China als Geschenk überreichen möchte. [Leib29]

1716 Gottfried Wilhelm Leibniz. *Lettre à Rémond sur la philosophie chinoise* [ID D1716]. Leibniz schreibt : Es gibt in China eine in mancher Hinsicht bewundernswerte öffentliche Moral, verbunden mit einer philosophischen Lehre, oder richtiger, mit einer natürlichen Theologie, die ehrwürdig ist durch ihr Alter, eingeführt und zur Autorität gekommen vor etwa 3000 Jahren, also lange vor der Philosophie der Griechen, auch wenn diese letztere, abgesehen von unseren heiligen Büchern, die erste ist, von der die übrige Welt Werke besitzt. Es wäre daher von uns, die wir im Vergleich mit den Chinesen neu hinzugekommen sind, sehr unklug und anmassend, wollten wir eine so alte Lehre verurteilen, nur weil sie nicht auf den ersten Blick mit den scholastischen Begriffen, die uns vertraut sind, übereinzustimmen scheint.

Es ist die richtige Art, um ganz behutsam, ohne es merken zu lassen, diejenigen, die sich von der Wahrheit und noch dazu von ihrem eigenen Altertum entfernt haben, zu korrigieren. Hier zeigt sich, dass man sich nicht von vornherein durch Schwierigkeiten abschrecken lassen soll, und dass P. Martinus und alle, die seine Auffassung vertreten, gut daran getan haben, der Meinung P. Riccis und anderer bedeutender Männer zu folgen und trotz des Widerstandes der Jesuiten P. Emanuel Diaz und P. Nicolas Longobardo, und des Franziskaners P. Antoine de Sainte Marie, und trotz der Verachtung verschiedener Mandarine auf ihren Erklärungen zu beharren. Es genügt, dass diese Erklärungen, die sie von den Schriften der Alten geben, voll vertretbar sind, da ja die Auffassung der modernen Chinesen offenbar schwankt. Betrachtet man die Dinge aber näher, so sind diese Erklärungen auch in den Texten selbst am besten begründet. Ich spreche hier nur von der Lehre und untersuche nicht die Zeremonien oder den Kult, der eine grössere Besprechung verlangt... Um daher einzusehen, dass die Chinesen die geistigen Substanzen anerkennen, muss man vor allem ihr Li, das heisst Ordnung, betrachten, welches der Erste Beweger und die Ursache der übrigen Dinge ist und, wie ich glaube, unserer Gottheit entspricht... Da nun die alten Weisen Chinas glaubten, dass das Volk im Gottesdienst Gegenstände brauche, die seine Einbildungskraft ansprechen, wollten sie es nicht anhalten, das Li oder das T'ai-kih (Taiji), sondern Shang-ti (Shangdi), also den Himmelgeist, anzubeten. Dabei verstanden sie aber unter diesem Namen nichts anderes als das Li oder das T'ai-kih, das hauptsächlich im Himmel seine Macht zeigt... Der Kult der Ahnen und grossen Männer, der von den alten Chinesen eingeführt wurde, kann sehr wohl den Zweck haben, die Dankbarkeit der Lebenden, eine vom Himmel geschätzte und belohnte Tugend, zu zeigen und die Menschen zu Leistungen anzuspornen, die sie der Anerkennung der Nachwelt würdig machen. Doch drücken die Alten sich aus, als wenn die Geister der tugendhaften Ahnen, die von einem Strahlenkranz umgeben sind und zum Hofstaat des Weltenkönigs gehören, die Macht hätten, ihren Nachfahren Gutes und Böses zu bringen. Hier wenigstens wird deutlich, dass sie sich vorstellen, dass die Ahnen weiterleben.

Leibniz schreibt über das binäre Zahlensystem : So haben der hochw. P. Bouvet und ich den eigentlich gemeinten Sinn der Charaktere des Reichsgründers Fuh-Hi [Fuxi] entdeckt. Diese Charaktere bestehen nur aus der Kombination von ganzen und unterbrochenen Linien und gelten als die ältesten Schriftzeichen Chinas, wie sie gewiss auch die einfachsten sind. Insgesamt gibt es 64 Figuren dieser Art, die in einem Buch, das Ih-King [Yi jing] oder Buch der Variationen heisst, zusammengefasst sind. Mehrere Jahrhunderte nach Fuh-Hi haben der Wen-Wang und sein Sohn Chou-Kung und nochmals fünf Jahrhunderte später der berühmte Konfuzius philosophische Geheimnisse darin gesucht. Andere wollten sogar eine Art Geomantie und ähnliche Ungereimtheiten herauslesen. Tatsächlich handelt es sich aber genau um das binäre Zahlensystem, das dieser grosse Gesetzgeber besessen zu haben scheint, und das ich einige tausend Jahre später wider entdeckt habe.

Ahn, Jong-su : Der Brief ist in vier Teile geteilt : Die Gottesvorstellung der Chinesen, Die Lehre der Chinesen über das Urprinzip, die Materie und die Geister, Die chinesische Seelenlehre, Die Charaktere des Fuh-hi [Fuxi] und das binäre Zahlensystem.
Nach Zhu Xi bestehen alle Dinge aus zwei Prinzipien : das li entspricht der Weltordnung, der Weltvernunft, dem Gesetz, der Form und dem Logos. Das qi entspricht dem Fluidum, dem Stoff, der Materie, der Energie und der Kraft. Longobardi und Sainte-Marie behaupteten, dass der christliche Gott mit dem chinesischen Wort T'ien-chu (Tianzhu), s.h. Himmelsherr übersetzt werden solle. Nach Longobardi hängt Shangdi von dem Taiji ab. Da nach ihm Taiji die Urmaterie ist, darf man es nicht mit Gott gleichsetzen. Er war der Meinung, dass der christliche Gott mit Tianzhu (Himmelsherr) übersetzt werden solle. Leibniz behauptet, dass die Worte Shangdi und Tianzhu dasselbe seien. Seiner Meinung nach könnte man für den christlichen Gott das Wort Shangdi verwenden. Leibniz hat fast alle wichtigen Begriffe des Neokonfuzianismus behandelt und ist der Interpretation von Matteo Ricci gefolgt. Da schon Ricci nicht alles richtig interpretiert hat, wiederholt er diese Fehler. Er sieht die chinesische Philosophie aus der Sicht des Europäers und hat den Unterschied zwischen dem Christentum und der chinesischen Philosophie nicht erkannt.
Diese Interpretation der chinesischen Philosophie von Leibniz ist eine scharfe Kritik der Schriften von Niccolò Longobardo und Antoine de Sainte-Marie.
Leibniz bespricht die Gottesidee der Chinesen. Er meint, dass es besser wäre, die alten chinesischen Autoren zu betrachten, als die modernen, denn die alten Chinesen brauchen den Ausdruck li um die Gottesidee zu bezeichnen. Danach bedeutet 'li' das Urprinzip, das höchste Prinzip aller Dinge und eine geistige Substanz. 'Li' ist aktiv, wirkungskräftig und hat eine bestimmte Ordnung. 'Li' ist nicht zufällig entstanden, sondern hat ein in sich vollkommenes Sein. Im Gegensatz zu 'li' ist 'ki' [ji] Materie, die aus 'li' hervorgebracht worden ist. Man könne nicht beurteilen ob 'ki' ohne Anfang ist, aber es sei sicher, dass 'ki' nie schwinden werde.
Wenn man an Gott denke, könne man sich nicht vorstellen, dass Gott aus Form und Materie zusammengesetzt ist. Gott ist an sich die allmächtige geistige Substanz. Gott kann die Materie schaffen, aber die Materie ist nie Gott gleichgeordnet. 'Taiki' [taiji] kann sowohl 'li' als auch 'ki' einschliessen, das heisst aber nicht, dass 'taiki' aus 'li' und 'ki' zusammengesetzt ist. 'Tin' (Himmel) ist nicht nur das Himmelsgewölbe, sondern auch das Gesetz des Himmels oder der Herrscher des Himmels, also Gott. 'Tin' ist ein Symbol von 'Xangti' (Gott), deshalb ist es möglich, im Sichtbaren den unsichtbaren Gott zu erkennen. Leibniz ist überzogen, dass die Chinesen schon vor dem Neo-Konfuzianismus dem wahren religiösen Glauben gefolgt sind. Die neokonfuzianische Metaphysik ist für ihn nur ein Kommentar zur chinesischen Religion.
Leibniz ist überzeugt, dass die Chinesen an die Existenz von Geistern 'Kuei-Xin' [Gui sheng] glauben, dass sie Gott gehorchen, Gott, den Menschen, Orten, Provinzen und dem Staat dienen. Diese Geister seien mit verschiedenen Elementen wie Feuer, Flüsse und Berge verbunden, was ausdrückt, dass sie Kräfte Gottes sind.
Die Chinesen glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Das Weiterleben der Seele nach dem Tod stellen sie sich als ein Existieren unter Geistern vor. Nach chinesischer Überlieferung steige die Seele, hoan [hun] eines Menschen zum Himmel hinauf, um sich wieder mit der ewigen Naturordnung, also Gott zu verbinden. Leibniz hält den Ahnenkult der Chinesen nicht für einen Aberglauben, sondern sieht in ihm Hochachtung und Dankbarkeit der Lebenden gegenüber den Toten. Die Chinesen glauben nicht an eine Bestrafung nach dem Tod wie Hölle oder Fegefeuer, aber doch daran, dass die Seelen, die überall in Bergen und Wäldern leben, eine andere Art der Bestrafung erfahren.
Wie Bouvet findet Leibniz die binarische Arithmetik im *Ye Kim* [Yi jing] wieder. Er stellt fest, dass die Konstruktion des Hexagramms nichts anderes als eine 'arithmétique binaire' ist. Er setzt die Zahl 1 für das Zeichen ____ und 0 für ___ ___. Mit 0 und 1 kann man alle anderen Zahlen schreiben. Als Gundzahl hat er 2 gewählt, um seine Dyadik aufzubauen.

Adrian Hsia : Leibniz äussert sich in diesem Brief zur chinesischen Metaphysik. Er setzt sich zuerst mit dem Begriff 'li' auseinander und versucht nachzuweisen, dass 'li' in der europäischen Philosophie nicht der 'Urmaterie', sondern Gott entspreche. Die Urmaterie sei an sich 'ki' [ji], das aus 'li' entsteht. Er untersucht die Begriffe 'tian (Himmel) und 'Shangdi' (Gott) und kommt zum Ergebnis, dass der chinesische Himmel physisch und mataphysisch zu verstehen sei ; daher sei der sichtbare Himmel bei den Chinesen ein Symbol des 'Shangdi'. Damit drückt Leibniz seine Überzeugung aus, dass die Chinesen keine Atheisten oder Materialisten sind, sondern immer eine Gottesidee gehabt haben. Er argumentiert weiter, dass die Chinesen an die Unsterblichkeit der Seele glaubten, weil diese nach dem Tod zum Himmel zurückkehre. Er ist auch der Meinung, dass es sich beim Ahnenkult der Chinesen nicht um einen Aberglauben handelt, sondern vielmehr um den Ausdruck von Hochachtung und Dankbarkeit der Lebenden gegenüber den Toten. Diese Interpretation spiegelt Leibniz' eigene philosophische Konzeption wider. Seine Argumente waren auch für die China-Mission der Jesuiten von grosser Bedeutung. Denn der Ritenstreit war um diese Zeit voll im Gange. [Hsia6:S. 377,Ahn1:S. 45-53, 67-87,KemH1]

1720 Daniel Eberhard Baring stellt in Hannover einen Katalog zusammen, der über 70 Bücher über China enthält, die Gottfried Wilhelm Leibniz zur Verfügung hatte. [LeeE1:S. 71]

Bibliographie : Autor

1666 Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Dissertatio de arte combinatoria : in qua ex arithmeticae fundamentis complicationum ac transpositionum doctrina novies praeceptis exctruitur, & usus ambarum per universum scientiarum orbem ostenditur ; nova etiam artis meditandi, seu logicae investionis semina sparguntur ; praefixa est synopsis totius tractatus, & additamenti loco demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exacta*. (Lipsiae [Leipzig] : Fick & Seubold, 1666). Leibniz widmet sich der Erforschung des "arithmetischen" Dreiecks und legt damit den Grundstein für die spätere Infinitesimalrechnung. Erste Erwähnung von China durch Leibniz. [Int,LOC]

1697 Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Novissima sinica : historiam nostri temporis illustrata in quibus de christianismo publica nunc primum autoritate propagato missa in Europam relatio exhibetur, deqve favore sicentiarum europaearum ac morbius gentis & ipsius praesertim monarchae, tum & de bello Sinensium com Moscis ac pace constituta, multa hactenus ignota explicantur*. (Hannover : Nicolaus Förster, 1697). 2. Aufl. (Hannover : Nicolas Förster, 1699). https://archive.org/details/bub_gb_B_6_bXgsiOAC.
[Enthält] : Der grösste Teil des Buches besteht aus Auszügen der Schriften und Briefe der Jesuitenmissionare in China. Weitere Quellen sind die Werke von Martino Martini.
Kircher, Athanasius. Kircher, Athanasius. *China illustrata* [ID D1712].
Ricci, Matteo ; Trigault, Nicolas. *De christiana expeditione* [ID D1652].
Soares, José. *Libertas Evangelium Christi annunciandi et propagandi in Imperio Sinarum solenniter declarata, anno Domini 1692*. [Bericht über das Toleranzedikt zur Missionserlaubnis in China von Kaiser Kangxi].
Bouvet, Joachim. *Icon regia monarchae sinarvm nvnc regnantis*.
Verbiest, Ferdinand. Auszug aus *Astronomia Europaea* [ID D1719].
Leusden, Johann. *De successu evangelii apud Indos Occidentales*.
Grimaldi, Claudio Filippo. Antworten auf die Liste der Fragen über China von Leibniz, Brief von 1695.
Thomas, Antoine. Brief über die Förderung des Christentums durch den Hof in Beijing.
Gerbillon, Jean-François. Auszug eines Briefes über den chinesisch-russischen Krieg und den Friedensschluss.
Beschreibung des Weges der russischen Gesandtschaft nach China (1693-1695).
Erwähnung der 1625 aufgefundenen Stele von Xi'an.
Die 2. Aufl. enthält Bouvait, Joachim. *Portrait historique de l'Empereur de Chine* [Kangxi]. [LOC,LiPos1]

1700 Leibniz, Gottfried Wilhelm. *De cultu Confucii civili*. In : Brief an Antoine Verjus. [LeeE1]

1710 Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. (Amsterdam : Isaac Troyel, 1710). [WC]

1716 Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Lettre à Rémond sur la philosophie chinoise, discours sur la théologie naturelle des chinois*. (1716). [Unvollendeter Brief an Nicolas de Rémond. Er widerlegt darin die Thesen der *Traités sur quelques points de la religion des chinois* (1701) von Niccolò Longobardi und das *Traité* (1668) von Antonio de Santa Maria Caballero]. [BBKL]

1735 Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Epistolae ad diversos, theologici, iuridici, medici, philosophici, mathematici, historici et philologici argumenti : 2 quo res mathematicae et philosophicae praecipue philosophia sinica data opera pertractantur*. E Msc. Auctoris Cum Annotationibus Suis Primum Divulgavit Christian Kortholtus, A.M. Ordinis Philosophici In Academia Lipsiensi Assessor, Et Collegii Minoris Principum Collegiatus. (Lipsiae [Leipzig] : Breitkopfus, 1735). [Enthält] : Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*. [WC]

1935 [Leibniz, Gottfried Wilhelm]. *Xin er shang xue xu lun*. Laibunizi zhu ; Chen Derong yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1935). (Min guo shi qi zong shu mu, Zhe xue ,Nr. 1740). Vermutlich die erste Übersetzung von Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Diskurs über die Metaphysik.*
形而上學序論

1936 *Yi qie de feng ding*. Liang Zongdai ji yi. (Shanghai : Shi dai tu shu gong si, 1936). (Xin shi ku ; 1, 2). [Übersetzung von westlicher Lyrik ; enthält Goethe, Dante, Leibniz, Baudelaire].
梁宗岱译诗集

1957 Leibniz, Gottfried Wilhelm ; Lach, Donald F. *The preface to Leibniz' Novissima sinica : commentary, translation, text*. (Honolulu, Hawaii : University of Hawaii Press, 1957). [WC]

1977 Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discourse on the natural theology of the Chinese*. Transl., with an introd., notes and commentary by Henry Rosemont and Daniel J. Cook. (Honolulu, Hawaii : University Press of Hawaii, 1977). (Monograph / Society for Asian and Comparative Philosophy ; 4). Übersetzung von Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Lettre à Rémond sur la philosophie chinoise, discours sur la théologie naturelle des chinois*. (1716). [WC]

1982 [Leibniz, Gottfried Wilhelm]. *Ren lei li zhi xin lun*. Laibunici zhu ; Chen Xiuzhai yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1982). Übersetzung von Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Nouveaux essais sur lentendement humain*. (Amsterdam : Schreider, 1765). [Abhandlung über John Locke].
人类理智新论 [WC]

1990 *Leibniz korrespondiert mit China : der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689-1714)*. Hrsg. von Rita Widmaier. (Frankfurt a.M. : Klostermann, 1990). (Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs ; 11). [AOI]

1993 [Leibniz, Gottfried Wilhelm ; Wolff, Christian]. *Deguo zhe xue jia lun Zhongguo*. Qin Jiayi bian yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1993). (Deguo wen hua cong shu). Übersetzung von zwei Werken von Leibniz und einem Werk von Wolff.
德国哲学家论中国 [WC]

1994 Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Writings on China*. Transl., with an introd., notes, and commentaries by Daniel J. Cook and Henry Rosemont. (Chicago, Ill. : Open Court, 1994). [WC]

1996 [Leibniz, Gottfried Wilhelm ; Clarke, Samuel]. *Laibunici yu Kelake lun zhan shu xin ji*. Chen Xiuzhai yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1996). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung der philosophischen Schriften und Briefe von Leibniz und der Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke.
莱布尼茨与克拉克论战书信集 [WC]

2002 Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discours sur la théologie naturelle des chinois : annotations de cultu religioneque Sinensium*. Hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Wenchao Li und Hans Poser. Mit einem Anhang : Longobardi, Nicolas [Longobardi, Niccolò]. *Traité sur quelques points de la religion des chinois* ; Sainte-Marie, Antoine de. *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine* ; Malebranche, Nicolas. *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*. (Frankfurt a.M. : V. Klostermann, 2002).

2003 [Leibniz, Gottfried Wilhelm]. *Shen yi lun*. Laibunici zhu ; Zhu Yanbing yi ; Zhang Xian jiao. (Xianggang : Dao feng shu she, 2003). Übersetzung von Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'rigine du mal*. (Amsterdam : Chez Isaac Troyel, 1712).
神義論 [WC]

2005 [Leibniz, Gottfried Wilhelm]. *Zhongguo jin shi : wei le zhao liang wo men zhe ge shi dai de li shi*. Mei Qianli, Yang Baoyun yi. (Zhengzhou : Da xiang chu ban she, 2005). (Da xiang guo ji Han xue yan jiu shu xi. Xi fang zao qi han xue jing dian yi). Übersetzung von Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Novissima sinica : historiam nostri temporis illustrata in quibus de christianismo publica nunc primum autoritate propagato missa in Europam relatio exhibetur, deqve favore sicentiarum europaearum ac morbius gentis & ipsius praesertim monarchae, tum & de bello Sinensium com Moscis ac pace constituta, multa hactenus ignota explicantur*. (Hannover : Nicolaus Förster, 1697). 2. Aufl. (Hannover : Nicolas Förster, 1699).
中国近事 : 为了照亮我们这个时代的历史 [WC]

2006 [Leibniz, Gottfried Wilhelm]. *Laibunici du ben = The Leibniz reader*. Chen Lemin bian zhu. (Nanjing : Jiangsu jiao yu chu ban she, 2006). (Xi fang jie chu si xiang jia du ben xi lie). [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1919 Fan Ts'un [Fan, Cun]. *Gottfried Leibniz*. In : Ch'en-pao fu chuan, 16. März 1919. [Erster Artikel über Gottfried Wilhelm Leibniz].

1920 Merkel, Franz Rudolf. *G.W. von Leibniz und die China-Mission : eine Untersuchung über die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung*. (Leipzig : J.C. Hinrichs, 1920). https://archive.org/details/gwvonleibnizundd00merk/page/n6. [WC]

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 Runze, Georg. *Leibniz' Gedanke einer natürlichen Interessengemeinschaft zwischen China und Deutschland*. In : Deutsche Rundschau ; Bd. 51, H. 1 (1924). http://leoniedecker.tk/download/bxVangEACAAJ-leibniz-gedanke-einer-naturlichen-interessengemeinschaft-zwischen-china-und-deutschland. [WC]

1930-1931 Zhang, Dongsun. *Xi yang zhe xue shi ABC*. Vol. 1-2. (Shanghai : Shi jie shu ju, 1930-1931). [Introduction à l'histoire de la philosophie occidentale. Vol. 1 : La philosophie grecque, ses écoles. Matérialisme et sensualisme. Socrate et Platon. Aristote. La philosophie du Moyen-âge. Vol. 2 : La philosophie moderne. Francis Bacon, René Descartes, Thomas Hobbes, Baruch de Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, Emmanuel Kant, George Wilhelm Hegel, Arthur Schopenhauer].
西洋哲學史ABC [WC]

1934 Shi, Youzhong. *Dika'er Sibinnuosha Laibonizi*. (Shanghai : Shi jie shu ju, 1934). (Zhe xue cong shu). Abhandlung über Gottfried Wilhelm Leibniz, René Descartes, Baruch de Spinoza.
笛卡兒 斯賓挪莎 萊伯尼玆 [WC]

1952 Merkel, R[udolf] F[ranz]. *Leibniz und China*. (Berlin : W. de Gruyter, 1952). [WC]

1971 Mungello, David E. *Leibniz's interpretation of neo-confucianism*. In : Philosophy East and West ; vol. 21, no 1 (1971). [AOI]

1973 Mungello, David E. *Leibniz and confucianism : failure and future in ecumenism*. (Berkeley, Calif. : University of California, 1973). Diss. Univ. of Calif., 1973. [WC]

1977 Mungello, David E. *Leibniz and confucianism : the search for accord*. (Honolulu : University Press of Hawaii, 1977). [WC]

1978 [Saw, Ruth Lydia]. *Laibunizi*. Xiaolide zhu ; Huang Qingming yi. (Taibei : Chang qiao chu ban she, 1978). (Xi yang zhe xue cong shu ; 2). Übersetzung von Saw, Ruth Lydia. *Leibniz*. (Harmondsworth : Penguin Books, 1954).
萊布尼玆 [WC]

1985 [Feuerbach, Ludwig]. *Dui Laibunici zhe xue di xu shu, fen xi he pi pan*. Fei'erbaha zhu ; Tu Jiliang yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1985). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Feuerbach, Ludwig. *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie*. (Leipzig : Wigand, 1848).
对莱布尼茨哲学的叙述、分析和批判 [WC]

1987 [MacDonald Ross, George]. *Laibunici*. Maiketangna Luosi Zhu ; Zhang Chuanyou yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1987). Übersetzung von MacDonald Ross, G[eorge]. *Leibniz*. (Oxford : Oxford University Press, 1984).
莱布尼茨 [WC]

1989 Collani, Claudia von. *Eine wissenschaftliche Akademie für China : Briefe des Chinamissionars Joachim Bouvet S.J. an Gottfried Wilhelm Leibniz und Jean-Paul Bignon über die Erforschung der chinesischen Kultur, Sprache und Geschichte*. (Stuttgart : F. Steiner, 1989). (Studia Leibnitiana. Sonderheft ; 18). [Col]

1990 Ahn, Jong-su. *Leibniz' Philosophie und die chinesische Philosophie*. (Konstanz : Hartung-Gorre Verlag, 1990). (Konstanzer Dissertationen ; 273). Diss. Univ. Konstanz, 1990. [AOI]

1992 Ching, Julia ; Oxtoby, Willard G. *Moral enlightenment : Leibniz and Wolff on China*. (Sankt Augustin : Ninstitut Monumenta Serica ; Nettetal : Steyler, 1992). (Monomenta serica monograph series ; 26). [Gottfried Wilhelm Leibniz ; Christian von Wolff].

1992 Han, Qi. *Baijin zai Zhongguo di ke xue huo dong*. ([S.l. : s.n.], 1992). Abhandlung über Gottfried Wilhelm Leibniz und Joachim Bouvet.
白晋在中国的科学活动 [WC]

1993 An, Wenzhu ; Guan, Zhu ; Zhang Wenzhen. *Laibunici he Zhongguo*. (Fuzhou : Fujian ren min chu ban she4, 1993). Abhandlung über Gottfried Wilhelm Leibniz.
莱布尼茨和中国 [WC]

1993 Qin, Jiayi [Ching, Julia]. *Deguo zhe xue jia lun Zhongguo*. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1993). (Deguo wen hua con shu = Deutsche Kultur-Reihe). Übersetzung von Ching, Julia ; Oxtoby, Willard G. *Moral enlightenment : Leibniz and Wolff on China*. (Sankt Augustin : Ninstitut Monumenta Serica ; Nettetal : Steyler, 1992). (Monomenta serica monograph series ; 26). [Gottfried Wilhelm Leibniz ; Christian von Wolff].
德国哲学家论中国

1994 Collani, Claudia von. *Der deutsche Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz zum chinesischen Ritenstreit*. In : Sino-Western cultural relations journal ; 16 (1994). [AOI]

1995 *Das ferne Ebenbild Leibniz und China*. In : Ad Seres et Tungusos : Festschrift für Martin Gimm zu seinem 65. Geburtstag am 25. Mai 1995. Hrsg. von Lutz Bieg [et al.]. (Opera sinologica ; 11). [AOI]

1995 Chen, Xiuzhai. *Chen Xiuzhai zhe xue yu zhe xue shi lun wen ji*. Duan Dezhi xuan bian. (Wuchang : Wuhan da xue chu ban she, 1995). Abhandlung über Gottfried Wilhelm Leibniz.
陈修斋哲学与哲学史论文集 [WC]

1995 Jiang, Chang. *Zi zhu yu he xie : Laibunici xing er shang xue yan jiu*. (Wuchang : Wuhan da xue chu ban she, 1995). Abhandlung über die Metaphysik von Gottfried Wilhelm Leipzig.
自主与和谐 : 莱布尼茨形而上学研究 [WC]

1998 [Mungello, David E.]. *Laibunizi he ru xue*. Mengdewei zhu ; Zhang Xuezhi yi. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 1998). Übersetzung von Mungello, David E. *Leibniz and confucianism : the search for accord*. (Honolulu : University Press of Hawaii, 1977).
莱布尼兹和儒学 [WC]

2000 *Das Neueste über China : G.W. Leibnizens Novissima sinica von 1697 : Internationales Symposium, Berlin 4. bis 7. Okt. 1997*. Wenchao Li, Hans Poser (Hrsg.). (Stuttgart : Steiner, 2000). (Studia Leibnitiana supplementa ; vol. 33). [Gottfried Wilhelm Leibniz].

2000 Hsia, Adrian. *Das Chinesien bei Leibniz und Max Weber*. In : *Das Neueste über China : G.W. Leibnizens Novissima sinica von 1697* : Internationales Symposium, Berlin 4. bis 7. Okt. 1997. Wenchao Li, Hans Poser (Hrsg.). (Stuttgart : Steiner, 2000). (Studia Leibnitiana supplementa ; vol. 33). [AOI]

2000 [Russell, Bertrand]. *Dui Laibunici zhe xue de pi ping xing jie shi*. Luosu zhu ; Duan Dezhi, Zhang Chuanyou, Chen Jiaqi yi ; Chen Xiuzhai, Duan Dezhi jiao. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2000). [Abhandlung über die Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz].
对莱布尼茨哲学的批评性解释 [WC]

2001 [Deleuze, Gilles]. *Fuke ; Zhe zi*. Ji'er Delezi ; Yu Qizhi, Yang Jie yi. (Changsha : Hunan wen yi chu ban she, 2001). (Wu ye wen cong). Übersetzung von Deleuze, Gilles. *Foucault*. (Paris : Ed. de Minuit, 1986) ; Deleuze, Gilles. *Le pli : Leibniz et le baroque*. (Paris : Ed. de Minuit, 1988).
福柯 ; 褶子 [WC]

2002 *Laibunici yu Zhongguo : Zhongguo jin shi fa biao 300 zhou nian guo ji xue shu tao lun hui lun wen ji*. (Beijing : Ke xue chu ban she, 2002). Übersetzung von *Das Neueste über China : G.W. Leibnizens Novissima sinica von 1697* : Internationales Symposium, *Berlin 4. bis 7. Okt. 1997*. Wenchao Li, Hans Poser (Hrsg.). (Stuttgart : Steiner, 2000). (Studia Leibnitiana supplementa ; vol. 33). [Gottfried Wilhelm Leibniz].
莱布尼茨与中国 : 中国近事发表300周年国际学术讨论会论文集

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]

2003 Lee, Eun-jeung. *"Anti-Europa" : die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung : eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*. (Münster : LIT Verlag, 2003). (Politica et ars ; Bd. 6). Habil. Univ. Halle-Wittenberg, 2003. [AOI]

2003 Ribas, Albert. *Leibniz' discourse on the natural theology of the Chinese and the Leibniz-Clare controversy*. In : Philosophy East & West ; vol. 53, no 1 (2003). [AOI]

2004 Perkins, Franklin. *Leibniz and China : a commerce of light*. (Cambridge : Cambridge University Press, 2004). [AOI]

2005 Kemper, Hans-Georg. *Hermetik, Naturrecht und christliche Wahrheit : 'Wandlungen' der chinesischen Weisheit im Spannungsfeld der deutschen Aufklärung (Leibniz, Wolff, Claudius)*. In : "Wenn Freunde aus der Ferne kommen" : eine west-östliche Freundschaftsgabe für Zhang Yushu zum 70. Geburtstag. Naoji Kimura & Horst Thomé (Hrsg.). (Bern : P. Lang, 2005). (Deutsch-ostasiatische Studien zur interkulturellen Literaturwissenschaft ; Bd. 3). [AOI]

2005 Sypniewski, Bernard Paul. *China and universals : Leibniz, binary mathematics, and the Yijing hexagrams*. In : Monumenta serica ; vol. 53 (2005). [AOI]

2006 Hu, Yang ; Li, Changduo. *Laibunici er jin zhi yu Fuxi ba gua tu kao*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2006). Abhandlung über Gottfried Wilhelm Leibniz, sein binäres Zahlensystem und das *Yi jing*.
莱布尼茨二进制与伏羲八卦图考 [WC]

2006 Li, Wenchao ; Poser, Hans. *Leibniz's positive view of China*. In : Journal of Chinese philosophy ; vol. 33, no 1 (2006). [AOI]

2006 Sun, Xiaoli. *Laibunici yu Zhongguo wen hua = Leibniz and Chinese culture*. (Beijing : Shou du shi fan da xue chu ban she, 2006).
莱布尼茨与中国 : 中国近事发表300周年国际学术讨论会论文集 [WC]

2008 Pereira, Jacques. *Montesquieu et la Chine*. (Paris : L'Harmattan, 2008). Diss. Faculté de Nice, 2008. [AOI]

2009 Cook, Daniel J. ; Rosemont, Henry. *Leibniz, Bouvet, the doctrine of ancient theology, and the Yijing*. (Stuttgart : F. Steiner, 2000). [WC]

Lenk, Hans (Berlin 1935-) : Professor für Philosophie Universität Karlsruhe

Bibliographie : Autor

1993 *Epistemological issues in classical Chinese philosophy*. Ed. by Hans Lenk and Gregor Paul. (Albany, N.Y. : State University of New York Press, 1993). (Suny series in Chinese philosophy and culture).

Lessing, Gotthold Ephraim (Kamenz 1729-1781 Braunschweig) : Philosoph, Schriftsteller

Biographie

1956 Lessing, Gotthold Ephraim. *Aimeiliya Jialuoti* [ID D15201].
In einer kurzen Einführung in die Übersetzung von *Emilia Galotti* bezeichnet man Lessing als Aufklärer, Begründer des modernen deutschen Dramas und der bürgerlichen Tragödie. Erwähnt werden *Miss Sara Sampson*, *Emilia Galotti*, *Minna von Barnhelm* und *Nathan der Weise*. Diese Dramen sollen Lessings Stellungnahme gegen den Feudalismus und die christliche Orthodoxie zum Ausdruck bringen, sowie seine Haltung der Toleranz und allgemeinen Liebe. Ebenfalls erwähnt werden *Nachrichten, die neueste Literatur betreffend*, *Hamburgische Dramaturgie* und *Laokoon*. Zuletzt wird Lessing als das Sprachrohr der antifeudalistischen Bewegung innerhalb der deutschen kapitalistischen Klasse bezeichnet. [Hsia15:S. 235]

1961 Lessing, Gotthold Ephraim. *Minna feng Baerhaimu* [ID D15202].
Im Nachwort der Übersetzung von *Minna von Barnhelm* wird erwähnt, dass Lessing ein Realist sei, der den Formalismus durchbrochen hat. Sein nächstes Verdienst sei, dass er die französischen „Palasttragödien“ durch bürgerliche Trauerspiele abgelöst habe. Dann wird Franz Mehring zitiert, um zu beweisen, dass das Stück eine scharfe Satire gegen Friedrich II. sei und die Diktatur Preussens geissele. Dadurch wird die ideologische Position von Lessing gesichert und die Übersetzung der Komödie gerechtfertigt. Die proletarisch-positiven Züge der Komödie können jetzt aufgezeigt werden. Unter anderem bestehen sie aus der positiven und realistischen Charakterisierung der bürgerlichen Charaktere. Demenstsprechend sei Tellheim kein Söldner, sondern ein Patriot. Er sei auch kein einfaches Werkzeug der siegreichen Macht, sondern er verstehe die Leiden der Besiegten und helfe ihnen. Ausserdem sei er ehrenhaft. Nach der Meinung des Autors ist Minna gütig und intelligent, Just sei ehrlich und loyal, und Franziska sei schlagkräftig und ohne Falsch. Der Autor hebt hervor, dass Lessing den preussischen feudalistisch-militärischen Bürokratismus entlarvt, die Gewaltherrschaft des Königs und der Adligen scharf kritisiert und die alten Wertmassstäbe verurteilt habe. Daher sei das Schaffen Lessings nach Zitat von Mehring, proletarisch orientiert und dadurch für die chinesischen Leser geeignet. [Hsia15:S. 235]

1965 Die deutsche Abteilung der Furen-Universität in Taipei beginnt mit Inszenierungen von deutschsprachigen Theaterstücken durch Studenten. Aufführung von *Minna von Barnhelm* von Gotthold Ephraim Lessing. (Wiederholungen 1968 und 1984). Die Studenten haben den ganzen Text ins Chinesische übersetzt und einzelne Wörter deutsch und chinesisch erläutert. [Hsia15:S. 238]

1980 Lessing, Gotthold Ephraim. *Xi ju liang zhong* [Minna von Barnhelm] [ID D15203].
Zhang Yi : Dem Übersetzer ist es nicht gelungen, das Komische ins Chinesische zu übertragen, so dass die chinesischen Leser die komischen Effekte dieses Lustspiels nicht nachempfinden konnten. [ZhaYi2:S. 267]

1983 Lu, Shanqing. *Laixing de mei chou guan* [ID D15218].
Der Autor würdigt zwar die Leistung Lessings, weist aber darauf in, dass er lediglich Ansätze zu den beiden Säulen des korrekten Denkens besitze. Er vergleicht ihn mit Diderot und kommt zum Ergebnis, dass er aufgrund seines unkonsequenten Materialismus und Atheismus minderwertig sei. [Hsia15:S. 239]

1989 Sun Fencheng ; Zhang Yushu. *Lessings Laookon und die Grenzen zwischen der chinesischen Malerei und der chinesischen Poesie*. In : Dialog der Künste : Festschrift für Erwin Koppen. (Frankfurt a.M. : P. Lang, 1989).
Sie schreiben : Im Gegensatz zu Europa verstand man in China unter dem Begriff „Poesie“ nicht vorwiegend erzählerische Werke. In der chinesischen Literaturgeschichte ist die Tang-Zeit die erste Blütezeit der chinesischen Poesie, also die Zeit der chinesischen Klassik, für die weder Epik noch Dramatik, sondern die Lyrik repräsentativ ist. In dieser klassischen Poesie überwiegen hauptsächlich lyrische Kurzgedichte, mit Ausnahme von einigen epischen Kurzgedichten… Was nach Lessing Gegenstände der Malerei sein sollten, sind auch in der chinesischen Poesie bevorzugte Gegenstände. Es handelt sich nämlich um die Landschaft.

Zhang Yi : Der Artikel setzt sich verleichend mit der Lessingschen Theorie der Grenzen zwischen der Malerei und Poesie und den Grenzen zwischen der chinesischen Malerei und Poesie auseiinander. „Die Poesie ist nach Lessing der Sammelbegriff aller Künste, deren Nachahmung fortschreitend sei, während die Malerei nur die stehende Handlung darstellen könne“. Aber die traditionelle chinesische Poesie ist „ganz anders als die westliche, mit der sich Lessing in seinem *Laookon* intensiv beschäftigt, anders sowohl in den Gegenständen als auch in der Art der Nachahmung. Die chinesischen klassischen Maler und Dichter sind, unbeeinflusst von Lessing Theorie, ganz anderen Gesetzen und Traditionen folgend, ihren künstlerisch-schöpferischen Tätigkeiten nachgegangen“. [ZhaYi2:S. 262-267]

2000 Hsia, Adrian. *Zur Lessing-Rezeption in China* [ID D15208].
Bei der Lessing-Rezeption auf dem chinesischen Festland fällt auf, dass Lessing nach marxistischen Massstäben beurteilt wird. In diesem Zusammenhang handelt es sich um eine verkleinerte Reflexion des Lessing-Bildes in der DDR. Man greift auf die Meinungen russischer und DDR-deutscher Autoren zurück, um das Werk Lessings zu legitimieren. Man zitiert ebenfalls gern Engels und Franz Mehring, um Lessing ins positive Licht zu setzen. Der Mensch, der bei Lessing im Vordergrund steht, wird nur in seiner Klassenzugehörigkeit wahrgenommen. Aus diesem Grund ist wahrscheinlich *Nathan der Weise* noch nicht übersetzt worden, weil Nathan eine versöhnende Haltung einnimmt. Es ist ebenfalls bezeichnend, dass die Menschlichkeit, die in einer sozialistischen Rezeption, in der die Diktatur des Proletariats noch die vorherrschende Ideologie darstellt, verschwiegen wird. Nach der Übersetzung der „Ringparabel“, wird der Toleranzgedanke, wenn auch sehr wage, positiv bewertet. Nach der Auflösung der DDR bleibt die Lessing-Rezeption zwar immer noch DDR-orientiert, doch bundesdeutsche Kritiker werden nicht mehr gänzlich ignoriert. [Hsia15:S. 240]

2007 Zhang Yi : Gotthold Ephraim Lessing, der in China unter den Germanisten und Literaturwissenschaftlern sehr geschätzt wird, ist beim breiteren Publikum nicht besonders populär.
Nathan der Weise ist nicht ins Chinesische übersetzt worden, denn in China hat es in der Geschichte keine Judenverfolgung gegeben. Es gab zwar religiöse Diskriminierungen und Verfolgungen, die aber stets eine versteckte Form der politischen Verfolgung waren. Daher scheint das Thema den chinesischen Lesern ziemlich fremd und in China nicht aktuell zu sein. [ZhaYi2:S. 262, 266]

Bibliographie : Autor

1924 [Lessing, Gotthold Ephraim]. *Laixinde yu yuan*. Xi Ti yi. In : Xiao shuo yue bao ; vol. 15, no 10 ; vol. 16, no 3-4 (1924). [Übersetzung von Lessings Fabeln]. [Hsia15]

1925 [Lessing, Gotthold Ephraim]. *Laixin yu yan*. Zheng Zhenduo yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1925). [Übersetzung von Lessings Fabeln].
莱辛寓言 [ZhaYi2]

1927 [Lessing, Gotthold Ephraim]. *Jun ren zhi fu*. Yang Bingchen yi. (Beijing : Pu she, 1927). Übersetzung von Lessing, Gotthold Ephraim. *Minna von Barnhelm, oder Das Soldatenglück : ein Lustspiel in fünf Aufzügen*. (Berlin : C.F. Voss, 1767).
军人之福 [Bau2]

1936 [Lessing, Gotthold Ephraim]. *Ying xiong er nue*. Fang Letian yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1936). Übersetzung von Lessing, Gotthold Ephraim. *Minna von Barnhelm, oder Das Soldatenglück : ein Lustspiel in fünf Aufzügen*. (Berlin : C.F. Voss, 1767). [Nach Adrian Hsia ist diese Übersetzung nicht nachweisbar]. [Bau2]

1956 [Lessing, Gotthold Ephraim]. *Aimeiliya Jialuoti*. Shang Zhangsun yi. (Shanghai : Shanghai xin wen yi, 1956). Übersetzung von Lessing, Gotthold Ephraim. *Emilia Galotti : ein Trauerspiel in fünf Aufzügen*. (Berlin : C.F. Voss, 1772). [Erstaufführung 1772 in Braunschweig].
愛美麗雅迦洛蒂 [ZhaYi2]

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]

1961 [Lessing, Gotthold Ephraim]. *Hanbao ju ping*. Laixin zhu ; Yang Yezhi yi. In : Shi jie wen xue ; no 10 (1961). Übersetzung von Auszügen aus Lessing, Gotthold Ephraim. *Hamburgische Dramaturgie*. Bd. 1-2. (Hamburg : In Commission bey J.H. Cramer, in Bremen, 1767-1768).
汉堡剧评 [Din11]

1961 [Lessing, Gotthold Ephraim]. *Minna feng Baerhaimu*. Hai Meng, Ruan Yao yi. (Shanghai : Shanghai wen yi, 1961). Übersetzung von Lessing, Gotthold Ephraim. *Minna von Barnhelm, oder Das Soldatenglück : ein Lustspiel in fünf Aufzügen*. (Berlin : C.F. Voss, 1767). [ZhaYi2,Hsia15]

1962 [Lessing, Gotthold Ephraim. *Acht Fabeln*]. Jin Ni yi. In : Shi jie wen xue ; no 3 (1962).
莱辛寓言 [Din11]

1963 [Lessing, Gotthold Ephraim]. *Hanbao ju ping : shi ti*. Fang Yuan yi. In : Xi ju li lun yi wen ji ; no 9 (1963). Übersetzung von Lessing, Gotthold Ephraim. *Hamburgische Dramaturgie*. Bd. 1-2. (Hamburg : In Commission bey J.H. Cramer, in Bremen, 1767-1768).
汉堡剧评 [Hsia15]

1975 *Deguo wen xue jing hua zong lan* [ID D15221].
Darin enthalten sind Übersetzungen von Auszügen aus Lessing, Gotthold Ephraim. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. (Berlin : C.F. Voss, 1780) ; die Ringparabel aus *Nathan der Weise : ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen*. (Berlin : C.F. Voss, 1779) ; zwei Fabeln und sieben Briefe. [Hsia15]

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 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

1980 [Lessing, Gotthold Ephraim]. *Laixin yu yan*. Gao Zhongfu yi. (Beijing : Ren min wen xue chu ban she, 1980). (Wen xue xiao cong shu). [Übersetzung von Lessings Fabeln].
莱辛寓言

1980 [Lessing, Gotthold Ephraim]. *Xi ju liang zhong*. Yexin ; Shang Zhangsun deng yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1980). Übersetzung von Lessing, Gotthold Ephraim. *Minna von Barnhelm, oder Das Soldatenglück : ein Lustspiel in fünf Aufzügen*. (Berlin : C.F. Voss, 1767) ; Lessing, Gotthold Ephraim. *Emilia Galotti : ein Trauerspiel in fünf Aufzügen*. (Berlin : C.F. Voss, 1772).
戏剧两种 [WC]

1981 [Lessing, Gotthold Ephraim]. *Hanbao ju ping*. Laixin zhu ; Zhang Li yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1981). Übersetzung von Lessing, Gotthold Ephraim. *Hamburgische Dramaturgie*. Bd. 1-2. (Hamburg : In Commission bey J.H. Cramer, in Bremen, 1767-1768).
汉堡剧评

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 Mahlerey 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

1987 *Shi jie qing shu da guan*. Guo Jianwen zhu bian [et al.]. (Changchun : Ji lin ren min chu ban she, 1987). [Die schönsten Liebesbriefe der Welt]. [Enthält] : Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Gotthold Ephraim Lessing, Sigmund Freud, Friedrich Schiller, Johann Wolfgang von Goethe, Heinrich Heine.
世界情書大觀 [WC,Din10]

1991 [Lessing, Gotthold Ephraim. *Fabeln*]. Yang Wuneng yi. (Changsha : Shao nian er tong, 1991). [Übersetzung von ausgewählten Fabenl von Lessing]. [ZhaYi2]

1991 [Lessing, Gotthold Ephraim]. *Aimiliya Jialedi*. Xie Shumei, Xu Xiegui yi. Vorwort und Einl. Agathe Bramkamp. (Taibei : Zhong yang, 1991). Magisterarbeit Furen-Univ., 1991. Übersetzung von Lessing, Gotthold Ephraim. *Emilia Galotti : ein Trauerspiel in fünf Aufzügen*. (Berlin : C.F. Voss, 1772). [Erstaufführung 1772 in Braunschweig].
愛美麗雅迦洛蒂 [Hsia15]

2004 [Hauff, Wilhelm ; Lessing, Gotthold Ephraim]. *Haofu tong hua ; Laixin yu yan*. Haofu, Laixin yuan zhu ; Xiong Lei tong hua gai xie ; Lan Xin yu yan fan yi ; Zhou Qing zhuan wen ; Xiong Liang deng. (Xianggang : Jing ying chu ban she you xian gong si, 2004). [Übersetzung der Märchen von Hauff und der Fabeln von Lessing].
豪夫童話 ; 萊辛寓言 [WC]

2006 [Lessing, Gotthold Ephraim]. *Li shi yu qi shi : Laixin shen xue wen xuan*. Laixin zhu ; Zhu Yanbing yi. (Beijing : Hua xia chu ban she, 2006). [Übersetzung von Lessings Theologischen Schriften].
历史与启示 : 莱辛神学文选 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1957 Stein, Ernst. [*Lessing, Goethe, Schiller, Heine : biographische Darstellungen für die Hand des Deutschlehrers*]. Gao Zhongfu yi. (Beijing : Zuo jia chu ban she, 1957). Übersetzung von *Lessing, Goethe, Schiller, Heine : biographische Darstellungen für die Hand des Deutschlehrers*. Red. Ernst Stein. (Berlin : Volk und Wissen, 1955). [KVK,Din10]

1963 *[Lessing und die Entstehung des realistischen Dramas]*. In : Xi ju li lun yi wen ji ; no 9 (1963). [Hsia15]

1979 *Xi fang wen lun xuan*. Wu Lifu, Jiang Kongyang bian ji zhe. Vol. 1-2. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1979). [Auswahl literturtheoretischer Abhandlungen aus dem Westen. Enthält : Kant, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Hegel, Schlegel, Schopenhauer, Heine, Nietzsche].
西方文论选 [WC,Baue1]

1979 Li, Shu. *Qi meng de hao jiao : Laixin yu yan de jie shao*. In : Wai guo wen xue yan jiu ; no 1 (1979). [Die Posaune der Aufklärung : eine Einführung zu Lessings Fabeln]. [Hsia15]

1981 Li, Ranqing. *Laixin de ren wu xin ge lun*. In : Ning bo shi fang xue bao ; no 1 (1981). [Über die Protagonisten von Lessing und ihren Charakter]. [Hsia15]

1981 Zhang, Li. *Hanbao ju ping cheng shu de bei jin ji qi fang fa wen ti*. In : Wai guo wen xue yan jiu ; no 1 (1981). [Über die Entstehung von Lessings *Hamburgische Dramaturgie* und ihre Methodologie]. [Hsia15]

1982 Zhang, Li. *Hanbao ju ping hai shi Hanbao ju ping xue ?* In : Du shu ; vol. 2 (1982). [Hamburgische Theaterkritik oder Hamburgische Theater-Kritikwissenschaft ?]. [Betr. Gotthold Ephraim Lessing]. [Hsia15]

1983 Lu, Shanqing. *Laixing de mei chou guan*. In : Xiamen da xue xue bao ; no 3 (1983). [Zum Schönen und Hässlichen bei Lessing]. [Hsia15]

1984 [Besenbruch, Walter. *Lessing und Diderot über das Problem des Typischen*]. Huang Wenhua yi. In : Mei xue wen xian ; no 1 (1984). [Hsia15]

1987 Yang, Wuneng. *Wei da de gong ji zong gao de ren ge*. In : Wai guo wen xue ; no 1 (1987). [Grossartige Leistung, hohe Integrität]. [Betr. Gotthold Ephraim Lessing]. [Hsia15]

1998 Qin, Wen. *Zhuan yi duo shi shi wu shi : Laizin zai Hanbao ju ping zhong dui ying fa xi ju de pi ping han jie zhuo*. In : Wai guo wen xue ping lun ; no 1 (1998). [Zu Lessings Kritik und Rezeption englischer und französischer Dramen in der *Hamburgischen Dramaturgie*]. [Hsia15]

2000 Hsia, Adrian. *Zur Lessing-Rezeption in China*. In : Lessing yearbook ; vol. 32 (2000). [AOI]

2002 [Wessel, Leonard P.]. *Laixin si xiang zai shi : dui qi meng yun dong nei zai wen ti de tan tao*. (Beijing : Hua xia chu ban she, 2002). (Xi fang si xiang jia yan jiu xi lie). Übersetzung von Wessel, Leonard P. *G.E. Lessing's theology : a reinterpretation : a study in the problematic nature of the Enlightenment*. (The Hague : Mouton, 1977).
莱辛思想再释 : 对启蒙运动内在问题的探讨 [WC,Int]

2003 [Dilthey, Wilhelm]. *Ti yan yu shi : Laixin, Gede, Nuowalisi, He'erdelin*. Weilian Di'ertai zhu ; Hu Qiding yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 2003). Übersetzung von Dilthey, Wilhelm. *Das Erlebnis und die Dichtung : Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*. (Leipzig : B.G. Teubner, 1906).
体验与诗 : 莱辛歌德诺瓦利斯荷尔德林 [WC]

2005 [Jens, Walter ; Küng, Hans]. *Shi yu zong jiao*. Yisi Kun, Waerte Yansi zhu ; Li Yongping yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 2005). Übersetzung von Jens, Walter ; Küng, Hans. *Dichtung und Religion : Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka*. (München : Kindler, 1985). [Dostoyevsky].
诗与宗教 [WC]

Lorenzen, Paul (Kiel 1915-1994 Göttingen) : Philosoph, Wissenschaftstheoretiker, Mathematiker, Logiker Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionic fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Lotze, Hermann = Lotze, Rudolf Hermann (Budissin = Bautzen 1817-1881 Berlin) : Philosoph

Bibliographie : Autor

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. *Mikrokosmus*.
Bradley, F[rancis] H[erbert]. *Ethical studies*.
Royce, Josiah. *The sources of religious insight*. [WC]

Löwith, Karl = Fiala, Hugo (Pseud.) (München 1897-1973 Heidelberg) : Philosoph Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionic fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Bibliographie : Autor

2001 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai yu Jidu jiao si xiang*. Nicai, Luoweite [Karl Löwith], Wogelin [Eric Voegelin] deng zhu ; Wu Zengding, Li Meng, Tian Linian yi ; Liu Xiaofeng xuan bian. (Xianggang : Dao feng shu she, 2001). (Li dai Jidu jiao si xiang xue shu wen ku.; Yan jiu xi lie ; 314). [Nietzsche über Christentum].
尼采與基督教思想 [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]

Bibliographie : erwähnt in

2005 [Wolin, Richard]. *Haidege'er de di zi : Alunte, Leiweite, Yuenasi he Ma'erkusai*. Lichade Wolin zhe ; Zhang Guoqing, Wang Dalin yi. (Nanjing : Jiangsu jiao yu chu ban she, 2005). Übersetzung von Wolin, Richard. *Heidegger's children : Hanna Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 2001).
海德格尔的弟子 : 阿伦特勒维特约纳斯和马尔库塞 [WC]

Mach, Ernst = Mach, Ernst Waldfried Josef Wenzel (Chirlitz-Turas = Chrlice = Brünn, Tschechien 1838-1916 Vaterstetten bei München) : Österreichischer Physiker, Philosoph, Wissenschaftstheoretiker

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]

Maimon, Salomon (Sukowiborg, Litauen] 1753-1800 Nieder-Siegersdorf bei Freystadt, Schlesien) : Philosoph

Mannheim, Karl (Budapest 1893-1947 London) : Ungarisch-deutsch-englischer Philosoph, Soziologe Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Marcuse, Herbert (Berlin 1898-1979 Starnberg : Deutsch-amerikanischer Philosoph, Soziologe, Politologe

Bibliographie : Autor

1987 [Marcuse, Herbert]. *Ai yu yu wen ming : dui Fuluoyide si xiang de zhe xue tan tao*. Hebote Ma'erkusai zhu ; Huang Yong, Xue Min yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1987). (Er shi shi ji xi fang zhe xue yi cong). Übersetzung von Marcuse, Herbert. *Triebstruktur und Gesellschaft : ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1957).
爱欲与文明 : 对弗洛伊德思想的哲学探讨 [WC]

1989 [Marcuse, Herbert]. *Shen mei zhi wei : Ma'ergusai mei hsueh lun zhu ji*. Li Xiaobing yi. (Beijing : San lian shu dian, 1989). (Xian dai xi fang xue shu wen ku). Übersetzung von Marcuse, Herbert. *Die Permanenz der Kunst : wider eine bestimmte marxistische Ästhetik : ein Essay*. (München : Hanser, 1977). [Betr. Karl Marx].
审美之维 [WC]

1989 [Marcuse, Herbert]. *Xian dai wen ming yu ren de kun jing : Ma'erkusai wen ji*. Li Xiaobing deng yi. (Shanghai : Shanghai san lian shu dian, 1989). (San lian wen ku., Shi jie jing dian sui bi xi lie ; 10). [Übersetzung ausgewählter Werke von Marcuse].
现代文明与人的困境 : 马尔库塞文集 [WC]

1991 [Toynbee, Arnold Joseph ; Marcuse, Herbert]. *Yi shu de wei lai*. Tangyinbi, Ma'erkusai deng zhu ; Wang Zhihe yi. (Beijing : Beijing da xue chu ban she, 1991). (Yi shu chen si lu yi cong). Übersetzung von Toynbee, Arnold Joseph ; Marcuse Herbert. *On the future of art*. (New York, N.Y. : Viking Press, 1970).
艺术的未来 [WC]

1993 [Marcuse, Herbert]. *Li xing he ge ming : Heige'er he she hui li lun de xing qi*. Ma'er Kusai zhu ; Cheng Zhimin deng yi. (Chongqing : Chongqing chu ban she, 1993). Übersetzung von Marcuse, Herbert. *Vernunft und Revolution: Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. (Neuwied a.R. : H. Luchterhand, 1962). (Soziologische Texte ; Bd. 13).
理性和革命 : 黑格尔和社会理论的兴起 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1989 Chen, Xueming. 'Er shi shi ji de si xiang ku' : Ma'erkusai de liu ben shu. Wang, Hualiang zhu bian ; Lu, Yunkun fu zhu bian. (Kunming : Yunnan ren min chu ban she, 1989). (Ming zhu dao du cong shu). [Abhandlung über Herbert Marcuse].
"二十世纪的思想库" : 马尔库塞的六本书 [WC]

1989 [MacIntyre, Alasdair C.]. *Ma'erkusai*. Alasidai'er Maijintai'er zhu ; Shao Yitan yi ; Yu Ming jiao. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1989). (Wai guo zhu ming si xiang jia yi cong). Übersetzung von : MacIntyre, Alasdair C. *Herbert Marcuse : An exposition and a polemic*. (New York, N.Y. : The Viking Press, 1970).
马尔库塞 [WC]

1994 Chen, Wei ; Ma, Liang. *Pi pan li lun de pi pan : ping Ma'erkusai de zhe xue yu mei xue*. (Shanghai : Shanghai she hui ke xue yuan chu ban she, 1994). [Abhandlung über Herbert Marcuse].
批判理论的批判 : 评马尔库塞的哲学与美学 [WC]

1994 Li, Zhongshang. *Di san tiao dao lu ? : Ma'erkusai he Habeimasi di she hui pi pan li lun yan jiu*. (Beijing : Xue yuan chu ban she, 1994). [Abhandlung über Marxismus, Herbert Marcuse und Jürgen Habermas].
第三条道路? : 马尔库塞和哈贝马斯的社会批判理论研究 [WC]

1998 Chen, Xueming ; Wu, Song ; Yuan, Dong. *Ai shi yi men yi shu : Fuluomu, Maerkusai lun ai qing*. (Kunming : Yunnan ren min chu ban she, 1998). (Sheng huo zhe xue wen cong ; 1). [Abhandlung über Erich Fromm und Herbert Marcuse].
愛是一門藝術 弗洛姆馬爾庫塞論愛情 [WC]

1999 Lu, Jun. *Ma'erkusai*. (Changsha : Hunan jiao yu chu ban she, 1999). (Xi fang si xiang jia yan jiu cong shu). [Abhandlung über Herbert Marcuse].
马尔库塞 [WC]

2005 Zhao, Yong. *Zheng he yu dian fu : da zhong wen hua de bian zheng fa : Falankefu xue pai de da zhong wen hua li lun*. (Beijing : Beijing da xue chu ban she, 2006). [Abhandlung über Theodor W. Adorno, Leo Lowenthal, Herbert Marcuse, Walter Benjamin].
整合与颠覆 : 大众文化的辩证法 : 法兰克福学派的大众文化理论 [WC]

2005 [Wolin, Richard]. *Haidege'er de di zi : Alunte, Leiweite, Yuenasi he Ma'erkusai*. Lichade Wolin zhe ; Zhang Guoqing, Wang Dalin yi. (Nanjing : Jiangsu jiao yu chu ban she, 2005). Übersetzung von Wolin, Richard. *Heidegger's children : Hanna Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 2001).
海德格尔的弟子 : 阿伦特勒维特约纳斯和马尔库塞 [WC]

May, Reinhard (Bad Godesberg 1947-) : Professor für Philosophie, Philosophisches Institut, Universität Düsseldorf, Jurist

Bibliographie : Autor

1996 May, Reinhard. *Ex oriente lux : Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss : Im Anhang : Tomio Tezuka, eine Stunde bei Heidegger, Japanisch-Deutsch*. (Stuttgart : F. Steiner, 1989). = May, Reinhard. *Heidegger's hidden sources : East Asian influences on his work*. Transl., with a complementary essay by Graham Parkes. (London : Routledge, 1996). = Tezuka, Tomio. *Haidegâ tono ichijikan*. In : Kotoba ni tsuite no taiwa. (Tokyo : Risô-sha, 1968). [WC]

2003 [May, Reinhard]. *Haidege'er yu dong Ya si xiang*. Laiyinhade Meiyi zhu ; Zhang Zhiqiang yi. (Beijing : Zhongguo she hui she xue chu ban she, 2003). (Xin chuan tong zhu yi cong shu). Übersetzung von May, Reinhard. *Heidegger's hidden sources : East Asian influences on his work*. Transl., with a complementary essay by Graham Parkes. (London : Routledge, 1996). Übersetzung von May, Reinhard. *Ex oriente lux : Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*. (Stuttgart : F. Steiner, 1989).
海德格尔与东亚思想 [WC]

Meiners, Christoph (Warstade 1747-1810 Göttingen) : Professor für Philosophie Göttingen

Biographie

1778 Meiners, Christoph. *Abhandlungen sinesischer Jesuiten, über die Geschichte, Wissenschaften, Künste, Sitten und Gebräuche* der *Sinesen* [ID D1869].
Meiners schreibt : Couplet, Martini, du Halde, und noch neuerlich P. Mailla in der von ihm übersetzten Histoire Générale, waren nicht allein so lächerlich leichtgläubig oder unaufrichtig, diese von den Bonzen erdichtete Wundermänner und deren Regierungen für wirklich zu halten, sondern waren auch, aller der Widersprüche unzähliger Sinesen ungeachtet, unverschämt genug, uns Europäer zu versichern, dass in Sina niemand an deren Daseyn und Wirklichkeit jemals gezweifelt habe.
[Die Chinesen sind] so leer von menschlichen Gefühlen, dass sie ihre neugebohrnen Kinder aussetzen, oder wie beschwerlichen Unrath in die Karren werfen, dass sie ihre Weiber und erwachsenen Kinder verkaufen, oder auch die letzteren verstümmeln, um sie als Verschnittene an den Hof zu bringen. Sie betrügen oder übervortheilen einen Jeden ohne Unterschied… Die Sinesen, die Siamesen, Tunkinesen und die Japaner gehören zu den halbaufgeklärten Völkern.
Er schreibt über Konfuzius : …ein Mann, der sich bloss deswegen sein Leben zu verlängern wünschte, um sich eine vollkommene Kenntniss dieser ältesten Urkunden des Menschengeschlechts in Sina erwerben zu könen [Yi jing]…der endlich in der ungereimtesten Auslegung des ungereimtesten Räthsels die Kunst lehrte, aus dem letzeren zu weissagen, und diesen elenden Aberglauben unter seinen Schülern und seinem Volke verewigte, - ein solcher Mann verdient meinem Urtheile nach nicht den Titel des Philosophen, und wenn er auch neben allen vergötterten Völksbertrügern in allen Theilen der Erde verehret würde.
Über das Shu jing meint er : Was aber soll man nun am Ende von der Weisheit oder Gelehrsamkeit und Kritik eines Volks denken, das eine solche verstümmelte, verfälschte, unverständliche, und wenn sie auch ganz ächt wäre, höchst mittelmässige Schrift mit so unmässigen Lobsprüchen zum heiligsten aller Bücher, zur Urquelle aller Weisheit, zur Richtschnur aller Stände mit vergötternder Schwärmerey erhebt ?

Lee Eun-jeung : Für Meiners besteht das Menschengeschlecht aus zwei Hauptstämmen : dem 'Kaukasischen' und dem 'Mongolischen'. Unter dem Mongolischen subsumiert er alle farbigen Völker, nicht nur Asiaten, sondern auch Schwarze und Indianer. Dieser 'dunkelfarbige und hässliche Stamm sei nicht nur viel schwächer von Cörper und Geist, sondern auch viel übel gearteter und tugendleerer' als der 'helle und schöne' kaukasische Stamm. Die Völker des Mongolischen Stammes, die Meiners als eine Art von 'Halbmensch' ansieht, die den Tieren oft weit näher stehen als dem Europäer sind 'dunkel', 'hässlich', 'fett', und 'bartlos'… Der Despotismus zählt für ihn zu den natürlichem Merkmalen des Mongolischen Stammes, er sei 'einzig und allein, aber auch unvermeidlich' auf die körperliche und geistige Schwäche und Übelartigkeit der Völker, bzw. auf die moralischen und physischen Ursachen derselben zurückzuführen. Die Chinesen sind für ihn 'eins der nichtswürdigsten Völker Asiens'. In seiner Vorrede sagt Meiners, dass es seine Absicht sei, 'die Güte und Zuverlässigkeit der Werke und Urkunden zu prüfen, wodurch der Werth und Unwerth der Sinesischen Nation, ihrer Wissenschaften, und das Alterthum ihrer Geschichte bestimmt wird'. Zugleich macht er aber klar, dass er die bisherige Chinabewunderung für übertrieben halte, und dass er 'die Urtheile der Lobredner der Sinesen fast immer durch deren eigene Zeugnisse widerlege'. Meiners missdeutet den Charakter des chinesischen Staatswesens, spottet über die Geringschätzung von chinesischen Wissenschaften wie Mathematik und Astronomie und meint über die Chinesen, dass sie 'so dumm waren, dass sie die leichtesten Operationen der Europäer nicht begreifen und nichts von ihnen lernen konnten'. Er stellt das chinesische Prüfungssystem in Frage und lehnt es ab, Konfuzius als Philosophen zu betrachten. Bei der Darstellung des *Shu jing* stellt Meiners die chinesischen Verfasser als Lügner hin : Es sei 'ganz unmöglich, dass die sogenannten Geschichtsschreiber des Innern alle Reden und Handlungen der Kaiser, ihrer Minister und Bediente aufzeichnen können'.
Über chinesische Maler meint er, sie seien 'die elendsten Schmierer selbst in Asien' und das chinesische Volk hätte 'niemals wahre Philosophen und Künstler hervorgebracht' eben deswegen, 'weil es von jeher so fruchtbar an Sklaven und Despoten war'. [LeeE1:S. 184, 210-221]

Bibliographie : Autor

1778 Meiners, Christoph. *Abhandlungen sinesischer Jesuiten, über die Geschichte, Wissenschaften, Künste, Sitten und Gebräuche der Sinesen.* Aus dem Französischen, mit Kupfern. Mit Anmerkungen und Zusätzen versehen. (Leipzig : Weygand'sche Buchhandlung, 1778). Übersetzung von *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages, & c. des chinois. Par les missionnaires de Pekin.* 17 Bde. (Paris : Nyon, 1776-1814). http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11098697_00005.html. [Deu]

1785 Meiners, Christoph. *Revision der Philosophie*. (Lembo : Meyer, 1785). [WC]

Merkel, Rudolf Franz (Landsberg 1881-1955 München) : Professor für allgemeine Religionsgeschichte Universität München

Bibliographie : Autor

Merkel, R[udolf] F[ranz]. *Deutsche Chinaforscher*. In : Archiv für Kulturgeschichte ; Bd. 34 (1952). https://www.degruyter.com/JournalArticles?source=%2Fj%2Fakg&volume=34. PDF [WC]

1916 Merkel, R[udolf] F[ranz]. *Land und Leute in China*. (Görlitz : Buchdruckerei Hoffmann & Reiber, 1913). (Flugschrift des Allg. Evang.-Prot. Missionsvereins). [WC]

1920 Merkel, Franz Rudolf. *G.W. von Leibniz und die China-Mission : eine Untersuchung über die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung*. (Leipzig : J.C. Hinrichs, 1920). https://archive.org/details/gwvonleibnizundd00merk/page/n6. [WC]

1932 Merkel, R[udolf] F[ranz]. *China und das Abendland im 17. und 18. Jahrhundert*. In : Sinica ; Bd. 7 (1932). [WC]

1942 Merkel, R[udolf] F[ranz]. *Herder und Hegel über China*. In : Sinica ; Jg. 17 (1942). [AOI]

1952 Merkel, R[udolf] F[ranz]. *Leibniz und China*. (Berlin : W. de Gruyter, 1952). [WC]

Müller, Anselm W. = Müller, Anselm Winfried (1942-) : Professor und Leiter der Forschungsstelle für aktuelle Fragen der Ethik im Fach Philosophie Universität Trier

Bibliographie : Autor

2002 *Chinese ethics in a global context : moral bases of contemporary societies*. Ed. by Karl-Heinz Pohl & Anselm W. Müller. (Leiden ; Boston : Brill, 2002). (Sinica Leidensia ; vol. 56).

Natorp, Paul = Natorp, Paul Gerhard (Düsseldorf 1854-1924 Marburg) : Philosoph, Pädagoge

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]

Nietzsche, Friedrich = Nicai = Nietzsche, Friedrich Wilhelm (Röcken bei Lützen 1844-1900 Weimar) : Philosoph, Klassischer Philologe

Biographie

1869-1908 **Friedrich Nietzsche : Zitate über Buddhismus und Christentum**

Fragmente I (1869-1871)

</i>Heft (1870-1871)

Der Verehrungstrieb als Lustempfindung am Dasein schafft sich ein Objekt.

Wo diese Empfindung fehlt - Buddhismus.

Buddha übergab sich den dramatischen Vorstellungen, als er mit seiner Erkenntnis durchgedrungen war: ein Schlußsatz…

Das siebente Gebot Buddha's an seine Jünger ist - sich öffentlicher Schauspiele zu enthalten…

Buddha: "lebt ihr Heiligen, indem ihr eure guten Werke verheimlicht und eure Sünden sehen laßt“…

Wir haben es Buddha nachzumachen, der die Weisheit der Wenigen nahm und davon einen Theil zum Nutzen der Menge ausprägte.

Mappe mit losen Blättern (1871)

Und was sollen wir vor allem von den Griechen lernen? Durch unsere Philosophie nicht zum thatlosen Ausruhen, durch unsere Musik nicht zu orgiastischen Wesen zu werden? Vor dem Buddhaismus soll uns die Tragödie, vor dem Musikorgiasmus ebenfalls der Mythus in der Tragödie retten…

Sonderbare Erzählung über Buddha, der in der Feier des Frühlingsanfanges, da mit dem zugleich der siegreiche Kampf des Stifters der Lehre gegen die falschen Lehren überhaupt festlich begangen wird ---. Hier gibt er sich dramatischen Vorstellungen hin. Priester in orgiastischer Trunkenheit und Ausgelassenheit: Buddha selbst über seine Erlösung unzähliger Menschen, acht Tage lang weltliche Ergötzungen.

"Rad Wasserblase, hohle Bogenlinie."

Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (1872)

Mit diesem Chore tröstet sich der tiefsinnige und zum zartesten und schwersten Leiden einzig befähigte Hellene, der mit schneidigem Blicke mitten in das furchtbare Vernidhtungstreiben der sogenannten Weltgeschichte, eben so wie in die Grausamkeit der Natur geschaut hat und in Gefahr ist, sich nach einer buddhaistischen Verneinung des Willens zu sehnen. Ihn rettet die Kunst, und durch die Kunst rettet ihn sich - das Leben.

Fragmente II (1872-74)

Mappe : Aufzeichnungen zu "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen", Aufzeichnungen zu "Über Wahrheit und Lüge" (1872-1873)

Dreierlei nicht mit Parmenides Seinslehre zu verwechseln:

1) die Frage: können wir einen Inhalt im Denken finden, der im Sein ist?

2) die primären Eigenschaften, im Gegensatz zu den sekundären

3) Konstitution der Materie. Schopenhauer.

4) Keine buddhaische Traumphilosophie.

Unzeitgemäße Betrachtung (1873-1876)

Die Frage aber: sind wir noch Christen? verdirbt sofort die Freiheit der philosophischen Betrachtung und färbt sie in unangenehmer Weise theologisch; überdies hat er dabei ganz vergessen, daß der grössere Theil der Menschheit auch heute noch buddhaistisch und nicht christlich ist…

Jeder Mensch pflegt in sich eine Begrenztheit vorzufinden, seiner Begabung sowohl als seines sittlichen Wollens, welche ihn mit Sehnsucht und Melancholie erfüllt; und wie er aus dem Gefühl seiner Sündhaftigkeit sich hin nach dem Heiligen sehnt, so trägt er, als intellectuelles Wesen, ein tiefes Verlangen nach dem Genius in sich. Hier ist die Wurzel aller wahren Kultur; und wenn ich unter dieser die Sehnsucht der Menschen verstehe, als Heiliger und als Genius wiedergeboren zu werden, so weiss ich, daß man nicht erst Buddhaist sein muss, um diesen Mythus zu verstehen…

Es ist gar nicht zu bestimmen, wie frühzeitig Schopenhauer dieses Bild des Lebens geschaut haben muss, und zwar gerade so wie er es später in allen seinen Schriften nachzumalen versuchte; man kann beweisen, daß der Jüngling, und möchte glauben, daß das Kind schon diese ungeheure Vision gesehn hat. Alles, was er später aus Leben und Büchern, aus allen Reichen der Wissenschaft sich aneignete, war ihm beinahe nur Farbe und Mittel des

Ausdrucks; selbst die Kantische Philosophie wurde von ihm vor Allem als ein außerordentliches rhetorisches Instrument hinzugezogen, mit dem er sich noch deutlicher über jenes Bild auszusprechen glaubte: wie ihm zu gleichem Zwecke auch gelegentlich die buddhaistische und christliche Mythologie diente. Für ihn gab es nur Eine Aufgabe und hunderttausend Mittel, sie zu lösen: Einen Sinn und unzählige Hieroglyphen, um ihn auszudrücken.

Fragmente III (1874-1876)

Mappe loser Blätter : Notizen zu 'Wir Philologen' ; Vorarbeit zu 'Richard Wagner in Bayreuth'.

Gehet hin und verbergt eure guten
Werke und bekennt vor den Leuten
die Sünden, die ihr begangen.
Buddha.

Es sind Elemente da in Wagner, die reaktionär erscheinen: das Mittelalterlich-christliche, die Fürstenstellung, das Buddhaistische; das Wunderhafte…

Wenn nun Wagner bald den christlich-germanischen Mythus, bald Schiffahrer-Legenden, bald buddhaistische, bald heidnisch-deutsche Mythen, bald protestantisches Bürgerthum nimmt, so ist deutlich, daß er über der religiösen Bedeutung dieser Mythen frei steht und dies auch von seinen Zuhörern verlangt; so wie die griechischen Dramatiker darüber frei standen und schon Homer.

Heft (1875) : Der Werth des Lebens von E. Dühring 1865

Und so geht die unverschämte Schimpferei vor; darin kommt vor: "die Entwurzelung alles Großen und Edlen, die Verhöhnung und Anfeindung aller humanen Empfindungen und Gefühle" -; "im Bunde mit der Ausschweifung und der abgestumpften Ausgelebtheit" -"geht eine vermeinte Philosophie dann kühn daran, den Haß des Lebens und des Lebendigen auszusäen." Nun denke man dabei einmal an Buddha und Christus usw.!

Fragmente IV (1877-1879)

Mappe loser Blätter (1876-1877)

Wie wenig geforderte Liebe überhaupt zu bedeuten hat, namentlich aber eine Liebe dieser indirekten Art, wie die christliche Nächstenliebe, das hat die Geschichte des Christenthums bewiesen: welche im Gegensatz zu den Folgen der buddhaistischen, reissenden Moral durchweg gewaltsam und blutig ist.

Menschliches, Allzumenschliches (1878-1880)

Bd. 1 : 9. Hauptstück : Der Mensch mit sich allein

Die religiös strengen Menschen, welche gegen sich selber unerbittliche Richter sind, haben zugleich am meisten Uebles der Menschheit überhaupt nachgesagt: ein Heiliger, welcher sich die Sünden und den Anderen die Tugenden vorbehält, hat nie gelebt: ebensowenig wie jener, welcher nach Buddha's Vorschrift sein Gutes vor den Leuten verbirgt und ihnen sein Böses allein sehen läßt.

Fragmente V (1880)

Notizbuch (1880)

Zeichen des nächsten Jahrhunderts: 1) das Eintreten der Russen in die Kultur. Ein grandioses Ziel. Nähe der Barbarei, Erwachen der Künste. Großherzigkeit der Jugend und phantastischer Wahnsinn und wirkliche Willenskraft. 2) die Sozialisten.

Ebenfalls wirkliche Triebe und Willenskraft. Association. Unerhörter Einfluß Einzelner. Das Ideal des armen Weisen ist hier möglich. Feurige Verschwörer und Phantasten ebenso wie die großen Seelen finden ihres Gleichen. - Es kommt eine Zeit der Wildheit und Kraftverjüngung. 3) die religiösen Kräfte könnten immer noch stark genug sein zu einer atheistischen Religion á la Buddha, welche über die Unterschiede der Konfession hinweg striche, und die Wissenschaft hätte nichts gegen ein neues Ideal. Aber allgemeine Menschenliebe wird es nicht sein! Ein neuer Mensch muß sich zeigen. - Ich selber bin ferne davon und wünsche es gar nicht! es ist aber wahrscheinlich…

Die sittliche Delikatesse und der hohe Geschmack in den Erzählungen von Jesus wird vielleicht von uns nicht abzuschätzen sein, weil wir damit geimpft worden sind, daß hier der höchste Geschmack des Guten sei. Was würde Aristoteles empfinden! Was Buddha!

Fragmente VI (1881-1882)
Manuskript (1881)
Überall wo verehrt, bewundert, beglückt, gefürchtet, gehofft, geahnt wird, steckt noch der Gott, den wir todt gesagt haben - er schleicht sich allerwegen herum und will nur nicht erkannt und bei Namen genannt sein. Da nämlich erlischt er wie Buddhas Schatten in der Höhle - er lebt fort unter der seltsamen und neuen Bedingung, daß man nicht mehr an ihn glaubt. Aber ein Gespenst ist er geworden! Freilich!...
An einem jeden Moralsysteme wäre die Menschheit zu Grunde gegangen, wenn im Großen nach ihm gelebt worden wäre - das ist leicht einzusehen: die Menschheit besteht noch vermöge ihrer unüberwindlichen "Unmoralität". Aber, was vielleicht weniger einleuchtet und doch nicht weniger gewiß ist: auch der Einzelne, der nach seinem Glauben vollkommen war als Vollstrecker seines moralischen Willens, ein Jesus, ein Epiktet, ein Zarathustra, ein Buddha, auch ein Solcher hat ebenso nur vermöge der tiefsten und gründlichsten "Unmoralität" gelebt und fortgelebt, so wenig ihm dieselbe ins Bewußtsein getreten ist.
Morgenröthe (1881)
1. Buch
Wie viel Dichterei und Aberglaube hier auch immer dazwischengelaufen sein mag: die Sätze sind wahr! Einen Schritt weiter: und man warf die Götter bei Seite, - was Europa auch einmal thun muß! Noch einen Schritt weiter: und man hatte auch die Priester und Vermittler nicht mehr nöthig, und der Lehrer der Religion der Selbsterlösung, Buddha, trat auf: - wie ferne ist Europa noch von dieser Stufe der Cultur!
5. Buch
Ich liebe die Menschen, welche durchsichtiges Wasser sind und die, mit Pope zu reden, auch "die Unreinlichkeiten auf dem Grunde ihres Stromes sehen lassen." Selbst für sie giebt es aber noch eine Eitelkeit, freilich von seltener und sublimirter Art: Einige von ihnen wollen, daß man eben nur die Unreinlichkeiten sehe und die Durchsichtigkeit des Wassers, die dieß möglich macht, für Nichts achte. Kein Geringerer, als Gotama Buddha, hat die Eitelkeit dieser Wenigen erdacht, in der Formel: "lasset eure Sünden sehen vor den Leuten und verberget eure Tugenden!" Dies heißt aber der Welt kein gutes Schauspiel geben, - es ist eine Sünde wider den Geschmack.
Fragmente VI (1881-1882)
Die Moral der Ausgewählten oder die freie Moral.
Wir als die Erhalter des Lebens.
Unvermeidlich entstehend die Verachtung und der Haß gegen das Leben. Buddhismus. Die europäische Thatkraft wird zum Massen-Selbstmord treiben. Dazu: meine Theorie der Wiederkunft als furchtbarste Beschwerung.
Wenn wir nicht uns selber erhalten, geht Alles zu Ende. Uns selber durch eine Organisation.
Die Freunde des Lebens.
Nihilismus als kleines Vorspiel.
Unmöglichkeit der Philosophie.
Wie der Buddhismus unproduktiv und gut macht, so wird auch Europa unter seinem Einfluß: müde!
Heft (1882)
Das Ausbrechen ganzer moralischer Strömungen als Korrekturen des Leibes.
Was bedeutet Asketismus?
Buddhismus und Mönchthum als Herstellung gesunder Leiber (gegen die vernichtenden und schwächenden Affekte).
Die fröhliche Wissenschaft (1882)
3. Buch
Wo eine tiefe Unlust am Dasein überhand nimmt, kommen die Nachwirkungen eines großen Diätfehlers, dessen sich ein Volk lange schuldig gemacht hat, an's Licht. So ist die Verbreitung des Buddhismus (nicht seine Entstehung) zu einem guten Theile abhängig von der übermäßigen und fast ausschließlichen Reiskost der Inder und der dadurch bedingten allgemeinen Erschlaffung.
5. Buch

Der Glaube ist immer dort am meisten begehrt, am dringlichsten nöthig, wo es an Willen fehlt: denn der Wille ist, als Affekt des Befehls, das entscheidende Abzeichen der Selbstherrlichkeit und Kraft. Das heißt, je weniger Einer zu befehlen weiß, um so dringlicher begehrt er nach Einem, der befiehlt, streng befiehlt, nach einem Gott, Fürsten, Stand, Arzt, Beichtvater, Dogma, Partei-Gewissen. Woraus vielleicht abzunehmen wäre, daß die beiden Weltreligionen, der Buddhismus und das Christenthum ihren Entstehungsgrund, ihr plötzliches Um-sich-greifen zumal, in einer ungeheuren Erkrankung des Willens gehabt haben möchten. Und so ist es in Wahrheit gewesen: beide Religionen fanden ein durch Willens-Erkrankung in's Unsinnige aufgethürmtes, bis zur Verzweiflung gehendes Verlangen nach einem "du sollst" vor, beide Religionen waren Lehrerinnen des Fanatismus in Zeiten der Willens-Erschlaffung und boten damit Unzähligen einen Halt, eine neue Möglichkeit zu wollen, einen Genuß am Wollen.
Neue Kämpfe. - Nachdem Buddha todt war, zeigte man noch Jahrhunderte lang seinen Schatten in einer Höhle, - einen ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist todt: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. - Und wir - wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!
Räucherwerk. - Buddha sagt: "schmeichle deinem Wohlthäter nicht!" Man spreche diesen Spruch nach in einer christlichen Kirche: - er reinigt sofort die Luft von allem Christlichen...
So viel Mißtrauen, so viel Philosophie. Wir hüten uns wohl zu sagen, daß sie weniger werth ist: es erscheint uns heute selbst zum Lachen, wenn der Mensch in Anspruch nehmen wollte, Werthe zu erfinden, welche den Werth der wirklichen Welt überragen sollten, - gerade davon sind wir zurückgekommen als von einer ausschweifenden Verirrung der menschlichen Eitelkeit und Unvernunft, die lange nicht als solche erkannt worden ist. Sie hat ihren letzten Ausdruck im modernen Pessimismus gehabt, einen älteren, stärkeren in der Lehre des Buddha; aber auch das Christenthum enthält sie, zweifelhafter freilich und zweideutiger, aber darum nicht weniger verführerisch...
Buddha insgleichen fand jene Art Menschen vor, und zwar zerstreut unter alle Stände und gesellschaftliche Stufen seines Volks, welche aus Trägheit gut und gütig (vor Allem inoffensiv) sind, die, ebenfalls aus Trägheit, abstinent, beinahe bedürfnisslos leben: er verstand, wie eine solche Art Menschen mit Unvermeidlichkeit, mit der ganzen vis inertiae, in einen Glauben hineinrollen müsse, der die Wiederkehr der irdischen Mühsal (das heißt der Arbeit, des Handelns überhaupt) zu verhüten verspricht, - dies "Verstehen" war sein Genie.
Zum Religionsstifter gehört psychologische Unfehlbarkeit im Wissen um eine bestimmte Durchschnitts-Art von Seelen, die sich noch nicht als zusammengehörig erkannt haben. Er ist es, der sie zusammenbringt; die Gründung einer Religion wird insofern immer zu einem langen Erkennungs-Feste.

Heft (1882-1883)

Ich habe von allen Europäern, die leben und gelebt haben, die umfänglichste Seele: Plato Voltaire - - - es hängt von Zuständen ab, die nicht ganz bei mir stehen, sondern beim "Wesen der Dinge" - ich könnte der Buddha Europas werden: was freilich ein Gegenstück zum indischen wäre.

Fragmente VII (1883)

Hinter meiner ersten Periode grinst das Gesicht des Jesuitismus: ich meine: das bewußte Festhalten an der Illusion und zwangsweise Einverleibung derselben als Basis der Kultur. Oder aber: Buddhismus und Verlangen ins Nichts (der Schopenhauerische Widerspruch zwischen Theorie und Praxis unhaltbar). Der ersten Gefahr ist Wagner erlegen

Fragmente VIII (1983-1884)

"Man muß den Menschen verschönern und erträglich machen": dagegen sagte das Christenthum und der Buddhismus — man muß ihn verneinen. Es hat also im Grunde nichts so gegen sich als den guten Menschen: den haßt es am meisten. Deshalb suchen die Priester Selbst-Zerstörung des Genusses an sich mit allen Mitteln.
Die griechischen Philosophen suchten nicht anders "Glück" als in der Form, sich schön zu finden: also aus sich die Statue zu bilden, deren Anblick wohlthut (keine Furcht und Ekel erregt)...
Der "häßlichste Mensch" als Ideal weltverneinender Denkweisen. Aber auch die Religionen

sind noch Resultate jenes Triebs nach Schönheit (oder es aushalten zu können): die letzte Consequenz wäre — die absolute Häßlichkeit des Menschen zu fassen, das Dasein ohne Gott, Vernunft usw. — reiner Buddhismus. Je häßlicher, desto besser.
Umwertungsheft (1883)
Es gab denkendere und zerdachtere Zeiten als die unsere ist: Zeiten, wie zum Beispiel jene, in der Buddha auftrat, wo das Volk selbst, nach Jahrhunderte alten Sekten-Streitigkeiten, sich endlich so tief in die Klüfte der philosophischen Lehrmeinungen verirrt fand, wie zeitweilig Europäische Völker in Feinheiten des religiösen Dogma's.
Überwindung der Eitelkeit
Ehrfurcht
Zarathustra.
Große kosmische Rede "ich bin die Grausamkeit, "ich bin die List" usw. Hohn auf die Scheu, die Schuld auf sich zu nehmen — Hohn des Schaffenden — und alle Leiden — böser als je einer böse war usw. Höchste Form der Zufriedenheit mit seinem Werk — er zerbricht es, um es immer wieder zusammen zu fügen. Buddha p. 44, 46.
neue Überwindung des Todes, des Leides und der Vernichtung
der Gott, der sich klein (eng) macht und sich hindurchdrängt durch die ganze Welt (das Leben immer da) — Spiel, Hohn — als Dämon auch der Vernichtung…
Aussermoralische Betrachtung
1 wahr verlogen
gut und böse
2 als rein und unrein Buddha, p. 50
3 verehrlich verächtlich p. 296
4 als vornehm und niedrig
5 nützlich schädlich
gut 6 als sich Los-Lösen von der Welt weltensagend
(nicht "handelndes Gestalten") p. 50
böse = weltlich
7 geboten verboten
8 unegoistisch egoistisch
9 arm (Ebion) reich
elend glücklich
gut 10 Umkehrung: besitzend, reich (auch arya)
(im Eranischen, und übergehend ins Slavische.
rein = glücklich
böse = unglücklich : p. 50
die höchste Kraft, im Brahmanismus und Christenthum — sich abzuwenden von der Welt. p. 54…
Umwertungsheft (1884)
"Man muß den Menschen verschönern und erträglich machen": dagegen sagte das Christenthum und der Buddhismus — man muß ihn verneinen. Es hat also im Grunde nichts so gegen sich als den guten Menschen: den haßt es am meisten. Deshalb suchen die Priester Selbst-Zerstörung des Genusses an sich mit allen Mitteln.
Die griechischen Philosophen suchten nicht anders "Glück" als in der Form, sich schön zu finden: also aus sich die Statue zu bilden, deren Anblick wohlthut (keine Furcht und Ekel erregt)...
Der "häßlichste Mensch" als Ideal weltverneinender Denkweisen. Aber auch die Religionen sind noch Resultate jenes Triebs nach Schönheit (oder es aushalten zu können): die letzte Consequenz wäre — die absolute Häßlichkeit des Menschen zu fassen, das Dasein ohne Gott, Vernunft usw. — reiner Buddhismus. Je häßlicher, desto besser.
Fragmente IX (1885)
In diesem Sinne heiße ich das bestehende Christenthum und den Buddhismus, die beiden umfänglichsten Formen jetziger Welt-Verneinung, willkommen; und, um entartenden und absterbenden Rassen z.B. den Indern und den Europäern von heute den Todesstreich zu geben, würde ich selber die Erfindung einer noch strengeren, ächt nihilistischen Religion oder

Metaphysik in Schutz nehmen.

Fragmente X

Umwertungsheft 1885-1886

Der Nihilismus steht vor der Thür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste? —

1. Ausgangspunkt: es ist ein Irrthum, auf "social Nothstände" oder "physiologische Entartungen" oder gar auf Corruption hinzuweisen als Ursache des Nihilismus. Diese erlauben immer noch ganz verschiedene Ausdeutungen. Sondern in einer ganz bestimmten Ausdeutung, in der christlich-moralischen steckt der Nihilismus. Es ist die honnetteste, mitfühlendste Zeit. Noth, seelische, leibliche, intellektuelle Noth ist an sich durchaus nicht vermögend, Nihilismus d.h. die radikale Ablehnung von Werth, Sinn, Wünschbarkeit hervorzubringen

2. Der Untergang des Christenthums — an seiner Moral (die unablösbar ist —) welche sich gegen den christlichen Gott wendet (der Sinn der Wahrhaftigkeit, durch das Christenthum hoch entwickelt, bekommt Ekel vor der Falschheit und Verlogenheit aller christlichen Welt- und Geschichtsdeutung. Rückschlag von "Gott ist die Wahrheit" in den fanatischen Glauben "Alles ist falsch". Buddhismus der That...

3. Skepsis an der Moral ist das Entscheidende. Der Untergang der moralischen Weltauslegung die keine Sanktion mehr hat, nachdem sie versucht hat, sich in eine Jenseitigkeit zu flüchten: endet in Nihilismus "Alles hat keinen Sinn" (die Undurchführbarkeit Einer Weltauslegung, der ungeheure Kraft gewidmet worden ist — erweckt das Mißtrauen ob nicht alle Weltauslegungen falsch sind —) Buddhistischer Zug, Sehnsucht in's Nichts. (Der indische Buddhism hat nicht eine grundmoralische Entwicklung hinter sich, deshalb ist bei ihm im Nihilismus nur unüberwundene Moral: Dasein als Strafe, Dasein als Irrthum combinirt, der Irrthum also als Strafe — eine moralische Werthschätzung) Die philosophischen Versuche, den "moralischen Gott" zu überwinden (Hegel, Pantheismus). Überwindung der volksthümlichen Ideale: der Weise. Der Heilige. Der Dichter. Antagonismus von "wahr" und "schön" und "gut"…

Wir behalten uns viele Arten Philosophie vor, welche zu lehren noth thut: unter Umständen die pessimistische, als Hammer; ein europäischer Buddhismus könnte vielleicht nicht zu entbehren sein.

NB. Die Religionen gehn an dem Glauben der Moral zu Grunde: der christlich-moralische Gott ist nicht haltbar: folglich "Atheismus" — wie als ob es keine andere Art Götter geben könne.

Insgleichen geht die Cultur am Glauben an die Moral zu Grunde: denn wenn die nothwendigen Bedingungen entdeckt sind, aus denen allein sie wächst, so will man sie nicht mehr: Buddhismus.

Das ganze europäische System der menschlichen Bestrebungen fühlt sich theils sinnlos, theils bereits "unmoralisch". Wahrscheinlichkeit eines neuen Buddhismus. Die höchste Gefahr. "Wie verhalten sich Wahrhaftigkeit, Liebe, Gerechtigkeit zur wirklichen Welt?" Gar nicht! Aber ein Christenthum, das vor allem kranke Nerven beruhigen soll, hat jene furchtbare Lösung eines "Gottes am Kreuze" überhaupt nicht nöthig: weshalb im Stillen überall der Buddhismus in Europa Fortschritte macht.

Jenseits von Gut und Böse (1886)

3. Hauptstück : Das religiöse Wesen

Wer, gleich mir, mit irgend einer räthselhaften Begierde sich lange darum bemüht hat, den Pessimismus in die Tiefe zu denken und aus der halb christlichen, halb deutschen Enge und Einfalt zu erlösen, mit der er sich diesem Jahrhundert zuletzt dargestellt hat, nämlich in Gestalt der Schopenhauerischen Philosophie; wer wirklich einmal mit einem asiatischen und überasiatischen Auge in die weltverneinendste aller möglichen Denkweisen hinein und hinunter geblickt hat - jenseits von Gut und Böse, und nicht mehr, wie Buddha und Schopenhauer, im Bann und Wahne der Moral -, der hat vielleicht ebendamit, ohne daß er es eigentlich wollte, sich die Augen für das umgekehrte Ideal aufgemacht: für das Ideal des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, so wie es war und ist, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich da capo rufend, nicht nur zu sich,

sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele, und nicht nur zu einem Schauspiele, sondern im Grunde zu Dem, der gerade dies Schauspiel nöthig hat - und nöthig macht: weil er immer wieder sich nöthig hat - und nöthig macht - - Wie? Und dies wäre nicht - circulus vitiosus deus?

Fragmente X (1886)

Umwertungsheft (1885-1886)

Vorrede zur "Fröhlichen Wissenschaft"

Eine Lustbarkeit vor einer großen Unternehmung, zu der man jetzt endlich die Kraft bei sich zurückkehren fühlt: wie Buddha sich 10 Tage den weltlichen Vergnügungen ergab, als er seinen Hauptsatz gefunden.

Notizbuch (1886-1887)

Nihilismus, als Symptom davon, daß die Schlechtweggekommenen keinen Trost mehr haben: daß sie zerstören, um zerstört zu werden, daß sie, von der Moral abgelöst, keinen Grund mehr haben, "sich zu ergeben" — daß sie sich auf den Boden des entgegengesetzten Princips stellen und auch ihrerseits Macht wollen, indem sie die Mächtigen zwingen, ihre Henker zu sein. Dies ist die europäische Form des Buddhismus, das Nein-thun, nachdem alles Dasein seinen "Sinn" verloren hat…

Was Christus und Buddha auszuzeichnen scheint: es scheint das innere Glück zu sein, das sie religiös mache…

"Gott, Moral, Ergebung" waren Heilmittel, auf furchtbaren tiefen Stufen des Elends: der aktive Nihilismus tritt bei relativ viel günstiger gestalteten Verhältnissen auf. Schon, daß die Moral als überwunden empfunden wird, setzt einen ziemlichen Grad geistiger Cultur voraus; diese wieder ein relatives Wohlleben. Eine gewisse geistige Ermüdung, durch den langen Kampf philosophischer Meinungen bis zur hoffnungslosen Scepsis gegen Philosophie gebracht, kennzeichnet ebenfalls den keineswegs niederen Stand jener Nihilisten. Man denke an die Lage, in der Buddha auftrat. Die Lehre der ewigen Wiederkunft würde gelehrte Voraussetzungen haben (wie die Lehre Buddhas solche hatte z.B. Begriff der Causalität usw.).

Umwertungsheft 1886-1887

Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: "die ewige Wiederkehr".

Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das "Sinnlose") ewig!

Europäische Form des Buddhismus: Energie des Wissens und der Kraft zwingt zu einem solchen Glauben. Es ist die wissenschaftlichste aller möglichen Hypothesen. Wir leugnen Schluß-Ziele: hätte das Dasein eins, so müßte es erreicht sein.

Mappe (1886-1887)

Kritik der menschlichen Ziele. Was wollte die antike Philosophie? Was das Christenthum? Was die Vedanta-Philosophie? Was Buddha? — Und hinter diesem Willen was steckt da? Psychologische Genesis der bisherigen Ideale: was sie eigentlich bedeuten?

Zur Genealogie der Moral (1887)

Es handelte sich insonderheit um den Wert des "Unegoistischen", der Mitleids-, Selbstverleugnungs, Selbstopferungs-Instinkte, welche gerade Schopenhauer so lang vergoldet, vergöttlicht und verjenseitigt hatte, bis sie ihm schließlich ah die "Werte an sich" übrigblieben, auf Grund deren er zum Leben, auch zu sich selbst, nein sagte. Aber gerade gegen diese Instinkte redete aus mir ein immer grundsätzlicherer Argwohn, eine immer tiefer grabende Skepsis! Gerade hier sah ich die große Gefahr der Menschheit, ihre sublimste Lockung und Verführung wohin doch? ins Nichts? -, gerade hier sah ich den Anfang vom Ende, das Stehenbleiben, die zurückblickende Müdigkeit, den Willen gegen das Leben sich wendend, die letzte Krankheit sich zärtlich und schwermütig ankündigend: ich verstand die immer mehr um sich greifende Mitleids-Moral, welche selbst die Philosophen ergriff und krank Machte, als das unheimlichste Symptom unsrer unheimlich gewordnen europäischen Kultur, als ihren Umweg zu einem neuen Buddhismus? zu einem Europäer-Buddhismus? zum - Nihilismus? ...

Man kann nicht zweifeln: zunächst gegen den "Schuldner", in dem nunmehr das schlechte

Gewissen sich dermaßen festsetzt, einfrißt, ausbreitet und polypenhaft in jede Breite und Tiefe wächst, bis endlich mit der Unlösbarkeit der Schuld auch die Unlösbarkeit der Buße, der Gedanke ihrer Unabzahlbarkeit (der "ewigen Strafe") konzipiert ist -; endlich aber sogar gegen den "Gläubiger", denke man dabei nun an die causa prima des Menschen, an den Anfang des menschlichen Geschlechts, an seinen Ahnherrn, der nunmehr mit einem Fluche behaftet wird ("Adam", "Erbsünde", "Unfreiheit des Willens"), oder an die Natur, aus deren Schoß der Mensch entsteht und in die nunmehr das böse Prinzip hineingelegt wird ("Verteufelung der Natur"), oder an das Dasein überhaupt, das als unwert an sich übrigbleibt (nihilistische Abkehr von ihm, Verlangen ins Nichts oder Verlangen in seinen "Gegensatz", in ein Anders-sein, Buddhismus und Verwandtes)…

3. Abh. Was bedeuten asketische Ideale ?

Jeder Philosoph würde sprechen, wie einst Buddha sprach, als ihm die Geburt eines Sohns gemeldet wurde: "Râhula ist mir geboren, eine Fessel ist mir geschmiedet" (Râhula bedeutet hier "ein kleiner Dämon"); jedem "freien Geiste" müßte eine nachdenkliche Stunde kommen, gesetzt, daß er vorher eine gedankenlose gehabt hat, wie sie einst demselben Buddha kam - "eng bedrängt", dachte er bei sich, "ist das Leben im Hause, eine Stätte der Unreinheit; Freiheit ist im Verlassen des Hauses": "dieweil er also dachte, verließ er das Haus". Es sind im asketischen Ideale so viele Brücken zur Unabhängigkeit angezeigt, daß ein Philosoph nicht ohne ein innerliches Frohlocken und Händeklatschen die Geschichte aller jener Entschlossnen zu hören vermag, welche eines Tages Nein sagten zu aller Unfreiheit und in irgendeine Wüste gingen: gesetzt selbst, daß es bloß starke Esel waren und ganz und gar das Gegenstück eines starken Geistes.

Fragmente XI (1887)

Umwertungsheft (1887)

Sein [Nihilismus] Maximum von relativer Kraft erreicht er als gewaltthätige Kraft der Zerstörung: als aktiver Nihilism. Sein Gegensatz wäre der müde Nihilism, der nicht mehr angreift: seine berühmteste Form der Buddhismus: als passivischer Nihilism.

Der Buddhismus ist darum die mildmöglichste Form des Moral-Castratismus, weil er keine Gegnerschaft hat und er insofern seine ganze Kraft auf die Ausrottung der feindseligen Gefühle richten darf. Der Kampf gegen das ressentiment erscheint fast als erste Aufgabe des Buddhisten: erst damit ist der Frieden der Seele verbürgt. Sich loslösen, aber ohne Rancune: das setzt allerdings eine erstaunlich gemilderte und süß gewordene Menschlichkeit voraus. Im Buddhismus überwiegt dieser Gedanke: "Alle Begierden, alles, was Affekt, was Blut macht, zieht zu Handlungen fort", — nur in sofern wird gewarnt vor dem Bösen. Denn Handeln — das hat keinen Sinn, Handeln hält im Dasein fest: alles Dasein aber hat keinen Sinn. Sie sehen im Bösen den Antrieb zu etwas Unlogischem: zur Bejahung von Mitteln, deren Zweck man verneint. Sie suchen nach einem Wege zum Nichtsein und deshalb perhorresciren sie alle Antriebe seitens der Affekte. Z.B. ja nicht sich rächen! ja nicht feind sein! — der Hedonism der Müden giebt hier die höchsten Werthmaaße ab. Nichts ist dem Buddhisten ferner als der jüdische Fanatism eines Paulus: nichts würde mehr seinem Instinkt widerstreben als diese Spannung, Flamme, Unruhe des religiösen Menschen, vor allem jene Form der Sinnlichkeit, welche das Christenthum unter dem Namen der "Liebe" geheiligt hat. Zu alledem sind es die gebildeten und sogar übergeistigten Stände, die im Buddhismus ihre Rechnung finden: eine Rasse, durch einen Jahrhunderte langen Philosophen-Kampf abgesotten und müde gemacht, nicht aber unterhalb aller Cultur, wie die Schichten, aus denen das Christenthum entsteht... Im Ideal des Buddhismus erscheint das Loskommen auch von Gut und Böse wesentlich: es wird da eine raffinirte Jenseitigkeit der Moral ausgedacht, die mit dem Wesen der Vollkommenheit zusammenfällt unter der Voraussetzung, daß man auch die guten Handlungen bloß zeitweilig nöthig hat, bloß als Mittel, — nämlich um von allem Handeln loszukommen.

Die Praxis des Christenthums ist keine Phantasterei, so wenig die Praxis des Buddhismus sie ist: sie ist ein Mittel, glücklich zu sein...

Buddhismus Christlichkeit sind Schluß-Religionen: jenseits der Cultur, der Philosophie, der Kunst, des Staates

A. Gemeinsam: der Kampf gegen die feindseligen Gefühle, — diese als Quell des übels

erkannt. Das "Glück": nur als innerlich, — Indifferenz gegen den Anschein und Prunk des Glückes.
Buddhismus: loskommen-wollen vom Leben, philosophische Klarheit; einem hohen Grad von Geistigkeit entsprungen, mitten aus den höheren Ständen...
Christlichkeit: will im Grunde dasselbe (—schon "die jüdische Kirche" ist ein décadence-Phänomen des Lebens), aber, gemäß einer tiefen Unkultur, ohne Wissen um das, was man will... hängen bleibend bei der "Seligkeit" als Ziel...
B. die kräftigsten Instinkte des Lebens nicht mehr als lustvoll empfunden vielmehr als Leidens-Ursachen für den Buddhisten: insofern diese Instinkte zum Handeln antreiben (das Handeln aber als Unlust gilt...) für den Christen: insofern sie Anlaß zur Feindschaft und Widerspruch geben (das Feindsein, das Wehe-thun aber als Unlust, als Störung des "Seelen-Friedens" gilt). (Ein tüchtiger Soldat hat umgekehrt keine Freude außer in einem rechtschaffenen Kriegführen und Feindseinwollen.)…
Das Gesetz, die gründlich realistische Formulirung gewisser Erhaltungsbedingungen einer Gemeinde, verbietet gewisse Handlungen in einer bestimmten Richtung, namentlich insofern sie gegen die Gemeinde sich wenden: sie verbietet nicht die Gesinnung, aus der diese Handlungen fließen, — denn sie hat dieselben Handlungen in einer anderen Richtung nöthig — nämlich gegen die Feinde der Gemeinschaft. Nun tritt der Moral-Idealist auf und sagt "Gott siehet das Herz an: die Handlung selbst ist noch nichts; man muß die feindliche Gesinnung ausrotten, aus der sie fließt..." Darüber lacht man in normalen Verhältnissen; nur in jenen Ausnahmefällen, wo eine Gemeinschaft absolut außerhalb der Nöthigung lebt, Krieg für ihre Existenz zu führen, hat man überhaupt das Ohr für solche Dinge. Man läßt eine Gesinnung fahren, deren Nützlichkeit nicht mehr abzusehn ist.
Dies war z.B. beim Auftreten Buddhas der Fall, innerhalb einer sehr friedlichen und selbst geistig übermüdeten Gesellschaft.
Umwertungsheft (1887-1888)
Jesus leugnet Kirche Staat Gesellschaft Kunst, Wissenschaft, Cultur, Civilisation
Alle Weisen haben so zu ihrer Zeit den Werth der Cultur und der staatlichen Organisation geleugnet. —
Plato, Buddha…
Unser Zeitalter ist in einem gewissen Sinne reif (nämlich décadent), wie es die Zeit Buddha's war...
Deshalb ist eine Christlichkeit ohne die absurden Dogmen möglich...
die widerlichsten Ausgeburten des antiken Hybridism
Die Barbarisirung der Christlichkeit
Fragmente XII (1888)
Umwertungsheft (1888)
Der Buddhismus war keine Moral, — es wäre ein tiefes Mißverständniß, ihn nach solchen Vulgär-Cruditäten, wie das Christenthum ist, abzuwürdigen: er war eine Hygiene…
die Religion als décadence
Buddha gegen den "Gekreuzigten"
Innerhalb der nihilistischen Bewegung darf man immer noch die christliche und die buddhistische scharf auseinander halten : die buddhistische drückt einen schönen Abend aus, eine vollendete Süßigkeit und Milde, — es ist Dankbarkeit gegen alles, was hinten liegt, mit eingerechnet, es fehlt die Bitterkeit, die Enttäuschung, die Rancune…
Pyrrho, der mildeste und geduldigste Mensch, der je unter Griechen gelebt hat, ein Buddhist obschon Grieche, ein Buddha selbst, wurde ein einziges Mal außer Rand und Band gebracht, durch wen? — durch seine Schwester, mit der er zusammenlebte: sie war Hebamme. Seitdem fürchteten sich am Allermeisten die Philosophen vor der Schwester — die Schwester! Schwester! 's klingt so fürchterlich! — und vor der Hebamme!... (Ursprung des Coelibats)…
Das Ressentiment, der Ärger, die Lust nach Rache — das sind für Kranke die schädlichsten aller möglichen Zustände: eine Religion, wie die Buddha's, welche wesentlich mit Geistig-Raffinirten und Physiologisch-Ermüdeten zu thun hatte, wendete sich deshalb mit dem Hauptgewicht ihrer Lehre gegen das Ressentiment.
Der Antichrist 1895

Mit meiner Verurtheilung des Christenthums möchte ich kein Unrecht gegen eine verwandte Religion begangen haben, die der Zahl der Bekenner nach sogar überwiegt, gegen den Buddhismus. Beide gehören als nihilistische Religionen zusammen - sie sind décadence-Religionen -, beide sind von einander in der merkwürdigsten Weise getrennt. Daß man sie jetzt vergleichen kann, dafür ist der Kritiker des Christenthums den indischen Gelehrten tief dankbar. - Der Buddhismus ist hundert Mal realistischer als das Christenthum, - er hat die Erbschaft des objektiven und kühlen Probleme-Stellens im Leibe, er kommt nach einer Hunderte von Jahren dauernden philosophischen Bewegung, der Begriff "Gott" ist bereits abgethan, als er kommt. Der Buddhismus ist die einzige eigentlich positivistische Religion, die uns die Geschichte zeigt, auch noch in seiner Erkenntnisstheorie (einem strengen Phänomenalismus -), er sagt nicht mehr "Kampf gegen Sünde", sondern, ganz der Wirklichkeit das Recht gebend, "Kampf gegen das Leiden". Er hat - dies unterscheidet ihn tief vom Christenthum - die Selbst-Betrügerei der Moral-Begriffe bereits hinter sich, - er steht, in meiner Sprache geredet, jenseits von Gut und Böse. - Die zwei physiologischen Thatsachen, auf denen er ruht und die er ins Auge fasst, sind: einmal eine übergroße Reizbarkeit der Sensibilität, welche sich als raffinirte Schmerzfähigkeit ausdrückt, sodann eine Übergeistigung, ein allzulanges Leben in Begriffen und logischen Prozeduren, unter dem der Person-Instinkt zum Vortheil des "Unpersönlichen" Schaden genommen hat (- Beides Zustände, die wenigstens Einige meiner Leser, die "Objektiven", gleich mir selbst, aus Erfahrung kennen werden) Auf Grund dieser physiologischen Bedingungen ist eine Depression entstanden: gegen diese geht Buddha hygienisch vor. Er wendet dagegen das Leben im Freien an, das Wanderleben, die Mässigung und die Wahl in der Kost; die Vorsicht gegen alle Spirituosa; die Vorsicht insgleichen gegen alle Affekte, die Galle machen, die das Blut erhitzen; keine Sorge, weder für sich, noch für Andre. Er fordert Vorstellungen, die entweder Ruhe geben oder erheitern - er erfindet Mittel, die andren sich abzugewöhnen. Er versteht die Güte, das Gütig-sein als gesundheitfördernd. Gebet ist ausgeschlossen, ebenso wie die Askese; kein kategorischer Imperativ, kein Zwang überhaupt, selbst nicht innerhalb der Klostergemeinschaft (- man kann wieder hinaus -) Das Alles wären Mittel, um jene übergroße Reizbarkeit zu verstärken. Eben darum fordert er auch keinen Kampf gegen Andersdenkende; seine Lehre wehrt sich gegen nichts mehr als gegen das Gefühl der Rache, der Abneigung, des ressentiment (- "nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zu Ende": der rührende Refrain des ganzen Buddhismus ...) Und das mit Recht: gerade diese Affekte wären vollkommen ungesund in Hinsicht auf die diätetische Hauptabsicht. Die geistige Ermüdung, die er vorfindet, und die sich in einer allzugroßen "Objektivität" (das heißt Schwächung des Individual-Interesses, Verlust an Schwergewicht, an "Egoismus") ausdrückt, bekämpft er mit einer strengen Zurückführung auch der geistigsten Interessen auf die Person. In der Lehre Buddha's wird der Egoismus Pflicht: das "Eins ist Noth", das "wie kommst du vom Leiden los" regulirt und begrenzt die ganze geistige Diät (- man darf sich vielleicht an jenen Athener erinnern, der der reinen "Wissenschaftlichkeit" gleichfalls den Krieg machte, an Sokrates, der den Personal-Egoismus auch im Reich der Probleme zur Moral erhob.)
Die Voraussetzung für den Buddhismus ist ein sehr mildes Klima, eine große Sanftmuth und Liberalität in den Sitten, kein Militarismus; und daß es die höheren und selbst gelehrten Stände sind, in denen die Bewegung ihren Heerd hat. Man will die Heiterkeit, die Stille, die Wunschlosigkeit als höchstes Ziel, und man erreicht sein Ziel. Der Buddhismus ist keine Religion, in der man bloß auf Vollkommenheit aspirirt: das Vollkommne ist der normale Fall. Das Christenthum hatte barbarische Begriffe und Werthe nöthig, um über Barbaren Herr zu werden: solche sind das Erstlingsopfer, das Bluttrinken im Abendmahl, die Verachtung des Geistes und der Cultur; die Folterung in allen Formen, sinnlich und unsinnlich; der große Pomp des Cultus. Der Buddhismus ist eine Religion für späte Menschen, für gütige, sanfte, übergeistig gewordne Rassen, die zu leicht Schmerz empfinden (Europa ist noch lange nicht reif für ihn -): er ist eine Rückführung derselben zu Frieden und Heiterkeit, zur Diät im Geistigen, zu einer gewissen Abhärtung im Leiblichen. Das Christenthum will über Raubthiere Herr werden; sein Mittel ist, sie krank zu machen, - die Schwächung ist das christliche Rezept zur Zähmung, zur "Civilisation". Der Buddhismus ist eine Religion für den Schluß und die Müdigkeit der Civilisation, das Christenthum findet sie noch nicht einmal vor,

- es begründet sie unter Umständen.
Der Buddhismus, nochmals gesagt, ist hundert Mal kälter, wahrhafter, objektiver. Er hat nicht mehr nöthig, sich sein Leiden, seine Schmerzfähigkeit anständig zu machen durch die Interpretation der Sünde, - er sagt bloß, was er denkt "ich leide". Dem Barbaren dagegen ist Leiden an sich nichts Anständiges: er braucht erst eine Auslegung, um es sich einzugestehn, daß er leidet (sein Instinkt weist ihn eher auf Verleugnung des Leidens, auf stilles Ertragen hin) Hier war das Wort "Teufel" eine Wohlthat: man hatte einen übermächtigen und furchtbaren Feind, - man brauchte sich nicht zu schämen, an einem solchen Feind zu leiden. – Man sieht, was mit dem Tode am Kreuz zu Ende war: ein neuer, ein durchaus ursprünglicher Ansatz zu einer buddhistischen Friedensbewegung, zu einem thatsächlichen, nicht bloß verheißenen Glück auf Erden. Denn dies bleibt - ich hob es schon hervor - der Grundunterschied zwischen den beiden décadence-Religionen: der Buddhismus verspricht nicht, sondern hält, das Christenthum verspricht Alles, aber hält Nichts.

Ecce homo (1908)

Das Ressentiment ist das Verbotene an sich für den Kranken - sein Böses: leider auch sein natürlichster Hang. - Das begriff jener tiefe Physiolog Buddha. Seine "Religion", die man besser als eine Hygiene bezeichnen dürfte, um sie nicht mit so erbarmungswürdigen Dingen wie das Christenthum ist, zu vermischen, machte ihre Wirkung abhängig von dem Sieg über das Ressentiment: die Seele davon frei machen - erster Schritt zur Genesung. "Nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zu Ende, durch Freundschaft kommt Feindschaft zu Ende": das steht am Anfang der Lehre Buddha‘s - so redet nicht die Moral, so redet die Physiologie. [NAW]

1869-1908.2 Buddhismus bei Friedrich Nietzsche :
Liu Weijian : Nietzsche hat sich Bücher über Buddhismus aus der Basler Universitätsbibliothek ausgeliehen. So z.B. *Die Religion des Buddha* von Carl Friedrich Koeppen [ID D12205] und von bedeutendem Einfluss *Buddha* von Hermann Oldenberg [ID D18109]. Auch in seiner Bibliothek gibt es Bücher über indische Philosophie und Buddhismus. Nietzsche steht der Interpretation des Buddhismus durch Arthur Schopenhauer kritisch gegenüber. Er weist auf die Auffassung von einer müden agnostischen und mystischen Art des Buddhismus hin, die den freien kritischen Geist entkräftigt und den Willen zum Leben schwächt... Er erklärt den Buddhismus als ein Synonym des antidogmatischen Nihilismus und fasst seine geistige Funktion aus der Perspektive des Niedergangs des Christentums auf…
Nietzsche weist auf die Auffassung von einer 'müden' agnostischen und mystischen Art des Buddhismus hin, die den freien kritischen Geist entkräftigt und den Willen zum Leben schwächt. Für ihn ist das Christentum ein Unterdrückungsmittel, den Menschen 'krank zu machen' und seine Raubtier-Natur geistig zu zähmen, zu ‚civilisieren'. Einen solchen, mit dem Christentum vergleichbaren Buddhismus charakterisiert er als 'passivischen Nihilismus, als ein Zeichen der Schwäche : die Kraft des Geistes kann ermüdet, erschöpft sein, so dass die bisherigen Ziele und Werte unangemessen sind und keinen Glauben mehr finden'. Dieser passiven Art begegnet Nietzsche durch eine Interpretation des Buddhismus im Sinne der skeptischen Kraft. Er erklärt den Buddhismus als ein Synonym des antidogmatischen Nihilismus und fasst seine geistige Funktion aus der Perspektive des Niedergangs des Christentums auf. Nietzsches Auffassung dieses ‚nihilistischen' Buddhismus ist unmittelbar aus dem Hintergrund des Endes der christlichen metaphysischen und Moralischen Welt- und Wertauslegung in Europa zu verstehen : 'Sein Maximum von relativer Kraft erreicht er als gewaltige Kraft der Zerstörung : als aktiver Nihilismus'. Er ist eine geschichtlich notwendige Konsequenz aus der Zeit, wo der konfessionelle Glaube und der krankhafte moralische Zwang zusammenbrechen. Die realitätsfernen metaphysischen Kategorien 'Sinn' und 'Wahrheit', mit denen man ansonsten die Welt interpretiert, werden als Irrtum und Lüge hinfällig. Es gilt jetzt, dass sich der Mensch selbst als religiöses Subjekt betrachtet, im eigenen Lebensfeld neuen Wert sucht und setzt.
Nietzsches Hinweis auf Buddhas Begriff der Kausalität betrifft offensichtlich die buddhistische zwölfgliedrige Kausalitätsformel, die Verkettung von Ursachen und Wirkungen, in der das eine nicht ohne das andere besteht und keine Ursache zum alleinigen Entscheidungsfaktor emporgehoben werden kann. Diese Formel der Abhängigkeit des Entstehens beginnt vorerst mit dem 'Nichtwissen' der Wahrheit über die Entstehung der leidvollen Welt, aus dem der 'Wille zum Leben', die Triebkräfte hervorgehen. Aus diesen kommt dann das 'Bewusstsein', das eine scheinbare Persönlichkeit mit 'Namen und Körperlichkeit' erzeugt. Daraus ergeben sich 'Sechs Sinne', die die gewöhnlichen fünf äusseren Sinne und den sogenannten sechsten Denksinn beinhalten.
Die Gemeinsamkeit von Buddhas Ethik und Nietzsches Übermenschmoral liegt in der Selbsterlösung. So soll sich das Streben des Menschen zum höheren Übermenschentypus auf seine eigene Kraft stützen.
Der Buddhismus ist für Nietzsche keine nihilistische Weltanschauung über die Sinnlosigkeit des Daseins, sondern ein realistischer Weg aus den überlieferten Erklärungsmustern, ein subversives Konzept für das Denken und Handeln, mit dem der Mensch sich selbst als der Seiende aus dem Bann der überkommenen abstrakten Wahrheit herauszieht, die Wirklichkeit als positivistisches Phänomen erfasst und den neuen Sinn durch eigene Kraft schöpft. Eben vor dieser geistesgeschichtlichen Zeitkulisse lässt Alfred Döblins Hinweis auf den Versuch Nietzsches, des 'antichristlichen Advokaten des Teufels ohne Gott', die alte Religion wieder ins Leben zu rufen, als Buddhismus bezogen gewahr werden. Aufgrund eines skeptischen Geistes schlägt für Nietzsche der Buddhismus als 'nihilistisches' Konzept ins Konstruktive um, indem er als Kampfmittel gegen alle abstrakten, lebensfernen Werte fungiert und einen aktiven, diesseitig orientierten Charakter zeigt.
Die gütige Mitempfindung des Buddhismus gegenüber den anderen ist nach Nietzsche zugleich mit dem gesunden selbstliebenden 'Egoismus' angesichts der Erlösung vom Leiden

verbunden, was das christliche Dogma mit der scheinheiligen Lobeserhebung des Altruismus und der daraus resultierenden 'geistig-diätetischen' 'Schwächung des Individual-Interesses' übertrifft : Er kämpft nicht ‚gegen die Sünde', sondern praktisch 'gegen das Leiden' ; er hat im ‚tiefen' Unterschied zum Christen, ‚die Selbst-Betrügerei der Moral-Begriffe bereits hinter sich. In der Lehre Buddha's wird der Egoismus Pflicht : das 'Eins ist Noth', das 'Wie kommst du vom Leiden los' reguliert und begrenzt die ganze geistige Diät.

Jügen Offermanns : Es scheint, dass der Buddhismus Nietzsche als Kontrastmittel dient, um die Schwächen des Christentums noch besser hervorheben zu können. Sein Buddhismus ist markant von seinen eigenen philosophischen Ideen geprägt, von seinem verbissenen Hass auf das Christentum und seiner Abneigung gegenüber Kantianischer Moralphilosophie. Für ihn ist der Buddhismus atheistisch und er sieht darin eine antiritualistische und rationalistische Lehre. [Döb2:S. 26-30,Geb1:S. 89-100, 111,Off1:S. 207]

1873-1895 **Friedrich Nietzsche : Zitate über China**

Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (1873)

</i>Zwar hat man im Eifer darauf hingezeigt, wie viel die Griechen im orientalischen Auslande finden und lernen konnten, und wie mancherlei sie wohl von dort geholt haben. Freilich gab es ein wunderliches Schauspiel, wenn man die angeblichen Lehrer aus dem Orient und die möglichen Schüler aus Griechenland zusammenbrachte und jetzt Zoroaster neben Heraklit, die Inder neben den Eleaten, die Ägypter neben Empedokles oder gar Anaxagoras unter den Juden und Pythagoras unter den Chinesen zur Schau stellte.

Fragmente III (1875)

Mappe loser Blätter : Notizen zu Wir Philologen

Es ist schwer, die Bevorzugung zu rechtfertigen, in der das Alterthum steht: denn sie ist aus Vorurtheilen entstanden:

1) aus Unwissenheit des sonstigen Alterthums, 2) aus einer falschen Idealisierung zur Humanitäts-Menschheit überhaupt; während Inder und Chinesen jedenfalls humaner sind…

Menschliches, Allzumenschliches (1878-1879)

Bd. 1 : 3. Hauptstück : Das religiöse Leben

Die geringen Leute in China umwinden, um die fehlende Gunst ihres Gottes zu ertrotzen, das Bild desselben, der sie in Stich gelassen hat, mit Stricken, reißen es nieder, schleifen es über die Strassen durch Lehm- und Düngerhaufen; "du Hund von einem Geiste, sagen sie, wir ließen dich in einem prächtigen Tempel wohnen, wir vergoldeten dich hübsch, wir fütterten dich gut, wir brachten dir Opfer und doch bist du so undankbar".

Fragmente V (1880)

Notizbuch : Vom Aberglauben, Vom Loben und Tadeln, Von der zulässigen Lüge

- Was ist der Charakter dieser Moralität? Aber wonach bemißt man den Rang der verschiedenen Moralitäten? Zudem wollen es die Nicht-Europäer wie die Chinesen gar nicht Wort haben, daß die Europäer sich durch Moralität vor ihnen auszeichneten. Es gehört vielleicht mit zum Wesen der jüdischen Moralität, daß sie sich für die erste und höchste hält: es ist vielleicht eine Einbildung. Ja man kann fragen: gibt es überhaupt eine Rangordnung der Moralitäten?

Manuskript : L’ombra di Venezia

Das Christenthum und die Demokratie haben bis jetzt die Menschheit auf dem Wege zum Sande am weitesten gefahren. Ein kleines, schwaches, dämmerndes Wohlgefühlchen über Alle gleichmäßig verbreitet, ein verbessertes und auf die Spitze getriebenes Chinesenthum, das wäre das letzte Bild, welches die Menschheit bieten könnte?

Notizbuch (1880)

Auch die (chinesische) Tugend der Höflichkeit ist eine Folge des Gedankens: ich thue den Anderen wohl, weil es mir so zu Gute kommt - doch so daß dies Weil vergessen worden ist. Nicht aber entsteht Wohlwollen auf dem angegebenen Wege durch Vergessen. - Aber Höflichkeit ist doch sehr benachbart. Die Chinesen haben die Familienempfindung durchgeführt (Kinder zu den Eltern), die Römer mehr die der Väter zu der Familie (Pflicht).

Morgenröthe (1881)

3. Buch

So käme doch endlich auch wieder reinere Luft in das alte, jetzt übervölkerte und in sich brütende Europa! Mag es immerhin dann an "Arbeitskräften" etwas fehlen! Vielleicht wird man sich dabei besinnen, daß man an viele Bedürfnisse sich erst seitdem gewöhnt hat, als es so leicht wurde, sie zu befriedigen, - man wird einige Bedürfnisse wieder verlernen! Vielleicht auch wird man dann Chinesen hereinholen: und diese würden die Denk- und Lebensweise mitbringen, welche sich für arbeitsame Ameisen schickt. Ja, sie könnten im Ganzen dazu helfen, dem unruhigen und sich aufreibenden Europa etwas asiatische Ruhe und Betrachtsamkeit und - was am meisten wohl noth thut - asiatische Dauerhaftigkeit in's Geblüt zu geben.

Liu Weijian : Das konfuzianische China sei abzulehnen, weil es der dogmatischen Kirche ähnlich sei, die die Menschen uniformiere und alle Verschiedenheit als unmoralisch empfinde. Er nennt sowohl Konfuzius als auch das Papsttum "grosse Regierungskünstler", die die Menschen zum sklavenhaften Herdentier machen. Er indentifizert China nicht nur mit den

rationalen Konfuzianismus, sondern entdeckt eine taoistische Denk- und Lebensweise... Durch den Hinweis auf die Ruhe, Betrachtsamkeit und die Dauerhaftigkeit führt Nietzsche den Europäern die Sinnlosigkeit des hektischen Strebens nach Macht und Geld vor Augen und hebt die innere Harmonie des Menschen hervor... Dagegen hält er die chinesische Denkweise für einen erstrebenswerten Dauergeist. Ihm scheint diese Denkweise den wohlgeratenen Typus des Chinesen hervorzubringen, der daher fähiger als der Europäer sei.

Fragmente VI (1881)

Manuskript

Die Sinne der Menschen im Fortschritt der Zivilisation sind schwächer geworden, Augen und Ohren: weil die Furcht geringer wurde und der Verstand feiner. Vielleicht wird mit der Vermehrung der Sicherheit die Feinheit des Verstandes nicht mehr nöthig sein: und abnehmen: wie in China! In Europa hat der Kampf gegen das Christenthum, die Anarchie der Meinungen und die Concurrenz der Fürsten Völker und Kaufleute bis jetzt den Verstand verfeinert.

Irrthum der positiven Philosophie nachzuweisen: sie will die Anarchie der Geister vernichten, und sie wird den dumpfen Druck unbefriedigter Auslösung hervorbringen (wie China)!

Die thierischen Gattungen haben meistens, wie die Pflanzen, eine Anpassung an einen bestimmten Erdtheil erreicht, und haben nun darin etwas Festes und Festhaltendes für ihren Charakter, sie verändern sich im Wesentlichen nicht mehr. Anders der Mensch, der immer unstet ist und sich nicht Einem Klima endgültig anpassen will, die Menschheit drängt hin zur Erzeugung eines allen Klimaten gewachsenen Wesens (auch durch solche Phantasmen wie "Gleichheit der Menschen"): ein allgemeiner Erdenmensch soll entstehen, deshalb verändert sich der Mensch noch (wo er sich angepaßt hat z. B. in China bleibt er durch Jahrtausende fast unverändert).

Die Chinesen: ohne Scham, ohne Vorurtheile, geschwätzig, maßvoll: ihre Leidenschaften Opium Spiel Weiber. Sie sind reinlich...

Unsere Triebe und Leidenschaften sind ungeheure Zeiträume hindurch in Gesellschafts- und Geschlechtsverbänden gezüchtet worden (vorher wohl in Affen-Herden): so sind sie als soziale Triebe und Leidenschaften stärker als als individuelle, auch jetzt noch. Man haßt mehr, plötzlicher, unschuldiger (Unschuld ist den ältest vererbten Gefühlen zu eigen) als Patriot als als Individuum; man opfert schneller sich für die Familie als für sich: oder für eine Kirche, Partei. Ehre ist das stärkste Gefühl für Viele d.h. ihre Schätzung ihrer selber ordnet sich der Schätzung Anderer unter und begehrt von dort seine Sanktion. - Dieser nicht individuelle Egoismus ist das Ältere, Ursprünglichere; daher so viel Unterordnung, Pietät (wie bei den Chinesen) Gedankenlosigkeit über das eigene Wesen und Wohl, es liegt das Wohl der Gruppe uns mehr am Herzen...

Die Verwandlung des Menschen braucht erst Jahrtausende für die Bildung des Typus, dann Generationen: endlich läuft ein Mensch während seines Lebens durch mehrere Individuen. Warum sollen wir nicht am Menschen zu Stande bringen, was die Chinesen am Baume zu machen verstehen - daß er auf der einen Seite Rosen, auf der anderen Birnen trägt?...

Das Erscheinen der Individuen ist das Anzeichen der erlangten Fortpflanzungsfähigkeit der Gesellschaft: sobald es sich zeigt, stirbt die alte Gesellschaft ab. Das ist kein Gleichnis. - Unsere ewigen "Staaten" sind etwas Unnatürliches. - Möglichst viel Neubildungen! - Oder umgekehrt: zeigt sich die Tendenz zur Verewigung des Staates, so auch Abnahme der Individuen und Unfruchtbarkeit des Ganzen: deshalb halten die Chinesen große Männer für ein nationales Unglück; sie haben die ewige Dauer im Auge. Individuen sind Zeichen des Verfalls...

Der Wohlstand, die Behaglichkeit, die den Sinnen Befriedigung schafft, wird jetzt begehrt, alle Welt will vor allem das. Folglich wird sie einer geistigen Sklaverei entgegengehen, die nie noch da war. Denn dies Ziel ist zu erreichen, die größten Beunruhigungen jetzt dürfen nicht täuschen. Die Chinesen sind der Beweis, daß auch Dauer dabei sein kann. Der geistige Cäsarismus schwebt über allem Bestreben der Kaufleute und Philosophen...

Im Grunde haben alle Zivilisationen jene tiefe Angst vor dem "großen Menschen", welche allein die Chinesen sich eingestanden haben, mit dem Sprichwort "der große Mensch ist ein öffentliches Unglück". Im Grunde sind alle Institutionen darauf hin eingerichtet, daß er so

selten als möglich entsteht und unter so ungünstigen Bedingungen als nur möglich ist heranwächst: was Wunder! Die Kleinen haben für sich, für die Kleinen gesorgt!...
Die Vorwegnehmenden. - Ich zweifle, ob jener Dauermensch, welchen die Zweckmäßigkeit der Gattungs-Auswahl endlich produziert, viel höher als der Chinese stehen wird. Unter den Würfen sind viele unnütze und in Hinsicht auf jenes Gattungsziel vergängliche und wirkungslose - aber höhere: darauf laßt uns achten! Emanzipieren wir uns von der Moral der Gattungs-Zweckmäßigkeit! - Offenbar ist das Ziel, den Menschen ebenso gleichmäßig und fest zu machen, wie es schon in Betreff der meisten Thiergattungen geschehen ist: sie sind den Verhältnissen der Erde usw. angepaßt und verändern sich nicht wesentlich. Der Mensch verändert sich noch - ist im Werden.

Die fröhliche Wissenschaft (1882)

1. Buch
China ist das Beispiel eines Landes, wo die Unzufriedenheit im Großen und die Fähigkeit der Verwandelung seit vielen Jahrhunderten ausgestorben ist; und die Sozialisten und Staats-Götzendiener Europa's könnten es mit ihren Maaßregeln zur Verbesserung und Sicherung des Lebens auch in Europa leicht zu chinesischen Zuständen und einem chinesischen "Glücke" bringen, vorausgesetzt, daß sie hier zuerst jene kränklichere, zartere, weiblichere, einstweilen noch überreichlich vorhandene Unzufriedenheit und Romantik ausrotten könnten.
3. Buch
Vergessen wir doch nicht, daß die Völkernamen gewöhnlich Schimpfnamen sind. Die Tartaren sind zum Beispiel ihrem Namen nach "die Hunde": so wurden sie von den Chinesen getauft. Die "Deutschen": das bedeutet ursprünglich "die Heiden": so nannten die Gothen nach ihrer Bekehrung die große Masse ihrer ungetauften Stammverwandten, nach Anleitung ihrer Übersetzung der Septuaginta, in der die Heiden mit dem Worte bezeichnet werden, welches im Griechischen "die Völker" bedeutet: man sehe Ulfilas.

Fragmente VII (1883)

Mappe mit losen Blättern
Die Scham verbietet in China der Frau den Fuß zu zeigen, unter den Hottentotten muß sie nur den Nacken verhüllen.
Weiß ist in China Trauerfarbe.
Der Chinese ißt sehr viel Gerichte in sehr kleinen Portionen.
Friedloslegung: ein Genosse wird aus der Friedensgenossenschaft ausgestoßen; er ist jetzt vollkommen rechtlos. Leben und Gut können von Jedermann genommen werden. Der Übelthäter kann bußlos von Jedermann erschlagen werden. Grundgefühl: tiefste Verachtung, Unwürdigkeit z.B. noch im moslemischen Recht bei Ketzerei oder Schmähung des Propheten: während es bei Mord und Körperverletzung lediglich Blutrache und friedensgenossenschaftliche Bußen kennt. Es ist Ächtung: Haus und Hof wird zerstört, Weiber und Kinder und wer im Hause wohnt, wird vernichtet, z. B. Im peruanischen Inkareiche, wenn eine Sonnen-Jungfrau sich mit einem Manne verging, mußte ihre ganze Verwandtschaft es mit dem Leben büßen, das Haus ihrer Eltern wurde dem Erdboden gleichgemacht usw. Ebenso in China, wenn ein Sohn den Vater tödtet.
Man will sich nicht die Fehler eines Thiers aneignen z. B. die Feigheit des Hirsches (auf Borneo) - Weiber und Kinder dürfen davon essen.
Auch Fledermäuse Kröten Würmer Larven Raupen werden gegessen. Gemästete Ratten Leckerbissen der Chinesen. "Das Tigerherz zu essen macht trutzig" (Java) Hundeleber macht klug...
Ein alter Chinese [Laozi] sagte, er habe gehört, wenn Reiche zu Grunde gehen sollen, so hätten sie viele Gesetze.

Umwertungsheft (1884)

Erste Frage: die Herrschaft der Erde — angelsächsisch. Das deutsche Element ein gutes Ferment, es versteht nicht zu herrschen. Die Herrschaft in Europa ist nur deshalb deutsch, weil es mit ermüdeten greisen Völkern zu thun hat, es ist seine Barbarei, seine verzögerte Cultur, die die Macht giebt.
Frankreich voran in der Cultur, Zeichen des Verfalls Europa's. Rußland muß Herr Europas

und Asiens werden — es muß colonisiren und China und Indien gewinnen. Europa als das Griechenland unter der Herrschaft Roms...
Die thatsächliche Barbarei Europa's — und zunehmend: die Verdummung ("der Engländer" als Normal-Mensch sich anlegend)
die Verhäßlichung ("Japanisme") (der revoltirende Plebejer)
die Zunahme der sklavischen Tugenden und ihrer Werthe ("der Chinese")
die Kunst als neurotischer Zustand bei den Künstlern, Mittel des Wahnsinns: die Lust an dem Thatsächlichen (Verlust des Ideals).

Fragment VIII (1884)

Umwertungsheft
Die Consequenzen absterbender Rassen verschieden z.B. pessimistische Philosophie, Willens-Schwäche
wollüstige Ausbeutung des Augenblicks, mit hysterischen Krämpfen und Neigung zum Furchtbaren
Zeichen des Alters kann auch Klugheit und Geiz sein (China), Kälte.
Europa unter dem Eindrucke einer sklavenhaft gewöhnten furchtsamen Denkweise: eine niedrigere Art wird siegreich — seltsames Widerstreiten zweier Principien der Moral...
Das 20te Jahrhundert hat zwei Gesichter: eines des Verfalls. Alle die Gründe, wodurch von nun an mächtigere und umfänglichere Seelen als es je gegeben hat (vorurtheilslosere, unmoralischere) entstehen könnten, wirken bei den schwächeren Naturen auf den Verfall hin.
Es entsteht vielleicht eine Art von europäischem Chinesenthum, mit einem sanften buddhistisch-christlichen Glauben, und in der Praxis klug-epikureisch, wie es der Chinese ist — reduzirte Menschen...
Grundsatz. Wenn es sich um bien public handelte, so wäre der Jesuitism im Recht, ebenso das Assassinenthum; ebenso das Chinesenthum...
Bei altgewordenen Völkern große Sinnlichkeit, z.B. Ungarn, Chinesen, Juden, Franzosen (denn die Kelten waren schon ein Culturvolk!).

Der Wille zur Macht (1884-1888) [ID D11905]

Luo Wei : Nietzsche hofft in der sanftmütigen Denk- und Lebensweise der Chinesen, die eine innige Verbundenheit mit der Natur pflegt, ein Mittel zu finden, das dem kulturellen Verfall Europas entgegenwirken könnte. Was Nietzsche an China bewundert, ist eine Naturverbundenheit, ein Einklang mit der Natur, worin der Konfuzianismus und Taoismus sich einig sind, obwohl seine Metapher der „arbeitsamen Ameisen“alles andere als romantisch idyllisch gemeint war.

Fragmente IX (1885)

Umwertungsheft
Feindschaft gegen alles Litteratenhafte und Volks-Aufklärerische, insonderheit gegen alles Weibs-Verderberische, Weibs-Verbildnerische — denn die geistige Aufklärung ist ein unfehlbares Mittel, um die Menschen unsicher, willensschwächer, anschluß- und stütze-bedürftiger zu machen, kurz das Heerdenthier im Menschen zu entwickeln: weshalb bisher alle großen Regierungs-Künstler (Confucius in China, das imperium romanum, Napoleon, das Papstthum, zur Zeit, wo es die Macht und nicht nur den Pöbel zum Besten hielt) wo die herrschenden Instinkte bisher kulminirten, auch sich der geistigen Aufklärung bedienten; mindestens sie walten ließen (wie die Päpste der Renaissance). Die Selbsttäuschung der Menge über diesen Punkt z.B. in aller Demokratie, ist äußerst werthvoll: die Verkleinerung und Regierbarkeit des Menschen wird als "Fortschritt" erstrebt!...

Jenseits von Gut und Böse (1886)

2. Hauptstück : Der freie Geist
Die längste Zeit der menschlichen Geschichte hindurch - man nennt sie die prähistorische Zeit - wurde der Werth oder der Unwerth einer Handlung aus ihren Folgen abgeleitet: die Handlung an sich kam dabei ebensowenig als ihre Herkunft in Betracht, sondern ungefähr so, wie heute noch in China eine Auszeichnung oder Schande vom Kinde auf die Eltern zurückgreift, so war es die rückwirkende Kraft des Erfolgs oder Mißerfolgs, welche den Menschen anleitete, gut oder schlecht von einer Handlung zu denken.
9. Hauptstück – Was ist vornehm ?

Es giebt ein Sprichwort bei den Chinesen, das die Mütter schon ihre Kinder lehren: siao-sin "mache dein Herz klein!" Dies ist der eigentliche Grundhang in späten Civilisationen: ich zweifle nicht, daß ein antiker Grieche auch an uns Europäern von Heute zuerst die Selbstverkleinerung herauserkennen würde, - damit allein schon giengen wir ihm "wider den Geschmack".

Zur Genealogie der Moral (1887)

1. Abh. Gut und böse, gut und schlecht

Die Römer waren ja die Starken und Vornehmen, wie sie stärker und vornehmer bisher auf Erden nie dagewesen, selbst niemals geträumt worden sind; jeder Überrest von ihnen, jede Inschrift entzückt, gesetzt daß man errät, was da schreibt. Die Juden umgekehrt waren jenes priesterliche Volk des Ressentiment par excellence, dem eine volkstümlich-moralische Genialität sondergleichen innewohnte: man vergleiche nur die verwandt-begabten Völker, etwa die Chinesen oder die Deutschen, mit den Juden, um nachzufühlen, was ersten und was fünften Ranges ist.

Fragmente XI (1887)

Umwertungsheft

Die Unterwerfung der Herren-Rassen unter das Christenthum ist wesentlich die Folge der Einsicht, daß das Christenthum eine Heerdenreligion ist, daß es Gehorsam lehrt: kurz daß man Christen leichter beherrscht als Nichtchristen. Mit diesem Wink empfiehlt noch heute der Papst dem Kaiser von China die christliche Propaganda

Umwertungsheft (1887-1888)

ein Christ in Indien hätte sich der Formeln der Sankhya-Philosophie bedient, in China der des Laotse — darauf kommt gar nichts an —

Christus als "freier Geist": er macht sich aus allem Festen nichts (Wort, Formel, Kirche, Gesetz, Dogmen) "alles, was fest ist, tödtet..." er glaubt nur ans Leben und Lebendige — und das "ist" nicht, das wird...

Umwertungsheft (1988)

Das Weib reagirt langsamer als der Mann, der Chinese langsamer als der Europäer...

Der Mensch ist kein Fortschritt gegen das Thier: der Cultur-Zärtling ist eine Mißgeburt im Vergleich zum Araber und Corsen; der Chinese ist ein wohlgerathener Typus, nämlich dauerfähiger als der Europäer...

Bescheiden, fleißig, wohlwollend, mäßig, voller Friede und Freundlichkeit: so wollt ihr den Menschen? so denkt ihr euch den guten Menschen? Aber was ihr damit erreicht, ist nur der Chinese der Zukunft, das "Schaf Christi", der vollkommene Socialist...

Götzen-Dämmerung (1889)

Die Verbesserer der Menschheit

Die Moral der Züchtung und die Moral der Zähmung sind in den Mitteln, sich durchzusetzen, vollkommen einander würdig: wir dürfen als obersten Satz hinstellen, daß, um Moral zu machen, man den unbedingten Willen zum Gegentheil haben muß. Dies ist das große, das unheimliche Problem, dem ich am längsten nachgegangen bin: die Psychologie der "Verbesserer" der Menschheit. Eine kleine und im Grunde bescheidne Thatsache, die der sogenannten pia fraus, gab mir den ersten Zugang zu diesem Problem: die pia fraus, das Erbgut aller Philosophen und Priester, die die Menschheit "verbesserten". Weder Manu, noch Plato, noch Confucius, noch die jüdischen und christlichen Lehrer haben je an ihrem Recht zur Lüge gezweifelt. Sie haben an ganz andren Rechten nicht gezweifelt ... In Formel ausgedrückt dürfte man sagen: alle Mittel, wodurch bisher die Menschheit moralisch gemacht werden sollte, waren von Grund aus unmoralisch...

Die Arbeiter-Frage. - Die Dummheit, im Grunde die Instinkt-Entartung, welche heute die Ursache aller Dummheiten ist, liegt darin, daß es eine Arbeiter-Frage giebt. Über gewisse Dinge fragt man nicht: erster Imperativ des Instinktes. - Ich sehe durchaus nicht ab, was man mit dem europäischen Arbeiter machen will, nachdem man erst eine Frage aus ihm gemacht hat. Er befindet sich viel zu gut, um nicht Schritt für Schritt mehr zu fragen, unbescheidner zu fragen. Er hat zuletzt die große Zahl für sich. Die Hoffnung ist vollkommen vorüber, daß hier sich eine bescheidene und selbstgenügsame Art Mensch, ein Typus Chinese zum Stande herausbilde: und dies hätte Vernunft gehabt, dies wäre geradezu eine Nothwendigkeit

gewesen.

Fragmente XI (1889)

Umwertungsheft 1887-1888

ein Christ in Indien hätte sich der Formeln der Sankhya-Philosophie bedient, in China der des Laotse — darauf kommt gar nichts an — Christus als "freier Geist".

Der Antichrist (1895)

..das erste Christenthum handhabt nur jüdischsemitische Begriffe (- das Essen und Trinken beim Abendmahl gehört dahin, jener von der Kirche, wie alles jüdische, so schlimm mißbrauchte Begriff). Aber man hüte sich darin mehr als eine Zeichenrede, eine Semiotik, eine Gelegenheit zu Gleichnissen zu sehn. Gerade, daß kein Wort wörtlich genommen wird, ist diesem Anti-Realisten die Vorbedingung, um überhaupt reden zu können. Unter Indern würde er sich der Sankhyam-Begriffe, unter Chinesen der des Laotse bedient haben - und keinen Unterschied dabei fühlen...

Das "Gesetz", der "Wille Gottes", das "heilige Buch", die "Inspiration" - Alles nur Worte für die Bedingungen, unter denen der Priester zur Macht kommt, mit denen er seine Macht aufrecht erhält, - diese Begriffe finden sich auf dem Grunde aller Priester-Organisationen, aller priesterlichen oder philosophisch-priesterlichen Herrschafts-Gebilde. Die "heilige Lüge" - dem Confucius, dem Gesetzbuch des Manu, dem Muhamed, der christlichen Kirche gemeinsam: sie fehlt nicht bei Plato. "Die Wahrheit ist da": dies bedeutet, wo nur es laut wird, der Priester lügt ...

…das erste Christenthum handhabt nur jüdischsemitische Begriffe (- das Essen und Trinken beim Abendmahl gehört dahin, jener von der Kirche, wie alles jüdische, so schlimm mißbrauchte Begriff) Aber man hüte sich darin mehr als eine Zeichenrede, eine Semiotik, eine Gelegenheit zu Gleichnissen zu sehn. Gerade, daß kein Wort wörtlich genommen wird, ist diesem Anti-Realisten die Vorbedingung, um überhaupt reden zu können. Unter Indern würde er sich der Sankhyam-Begriffe, unter Chinesen der des Laotse bedient haben - und keinen Unterschied dabei fühlen.

Adrian Hsia [zu Zitaten aus dem Nachlass] : In describing the Chinese customs, Nietzsche characterized the Chinese as an old race which is clever, miserly, and cold. The Chinese were for him not only senile, but also cowardly, but then so were the Germans of the Reformation era. They were just the opposite of ‘Übermensch¨and could be considered 'reduced' or 'coastrated' human beings. In many ways, China served as the worst example of what Europa could become in the future. It was painted as a country where the capability to develop, and reason had been lost. Nietzsche emphasized that China was a country which had hardly changed in the last few thousand years. It was the home of mediocrity (Vermittelmässigung), chinesery (Chineserei), and slave mentality (sklavische Tugenden) where absolute submission and service were the highest virtues (Unterordnung, Pietät), Bedientenseele. Thus calling somebody a Chinese is meant to be an insult. Alternately, the Chinese were mere 'mechanical yea-sayers' and 'marionettes' who said and did whatever the master wanted. They were really hardworking ants instead of individuals. [LiuW1:S. 30-31,Döb2:S. 26-30,NAW]

1875 Friedrich Nietzsche bestellt : Lao-tse. *Tao-te-king : der Weg zur Tugend* und Confucius. *Ta-hio : die erhabene Wissenschaft*. Aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von Reinhold von Plaenckner [ID D4608, D4606]. Diese Bücher sind in seiner Bibliothek in Weimar nicht gefunden worden. *Ta-hio* leiht er an Marie Baumgartner, die ihm zurückschreibt, dass es ein ausserordentliches Buch sei, das sie lesen werde.
Er kauft : Hellwald, Friedrich Anton von. *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwciklung bis zur Gegenwart*. (Augsburg : Lampart, 1874). Darin enthalten sind Beiträge über Asien, sowie über indische und chinesische Kulturen. Er liest dieses Buch nochmals 1881, 1882 und 1883.
Er entleiht aus der Bibliobthek Basel : Müller, F. Max. *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft : Vier Vorlesungen im Jahre 1870 an der Royal Institution in London gehalten*. (Strassburg : K.J. Trübner, 1874). Darin enthalten sind Beiträge über chinesische und japanische Religion.
Er entleiht : Draper, John William. *Geschichte der geistigen Entwickelung Europas*. 2. durchges. und verb. Aufl. (Leipzig : O. Wigand, 1871. Darin enthalten sind Bemerkungen über indische Theologie und Buddhismus in China. [Nie13,Brob1]

1881 Friedrich Nietzsche bestellt beim Verleger : Katscher, Leopold. *Bilder aus dem chinesischen Leben*. [ID D13192]. Teilübersetzung von Gray, John Henry. China. [ID D13193].
Er bestellt :
Hellwald, Friedrich Anton von. *Die Erde und ihre Völker : ein geographisches Hausbuch*. Bd. 1-2. (Stuttgart : W. Spemann, 1877-1878). Bd. 2 : Europa, Asien, Australien.
Kaltbrunner, David. *Der Beobachter : allgemeine Anleitung zu Beobachtungen über Land und Leute für Touristen, Exkursionisten und Forschungsreisende ; nach dem ‚Manuel du voyageur'*. H. 1-4. (Zürich : Wurster, 1881). [Brob1]

1881-1882 Friedrich Nietzsche vermerkt in seinem Tagebuch und in *Die fröhliche Wissenschaft* viele Eintragungen zur chinesischen Kultur. [Brob1]

1881-1883 Friedrich Nietzsche liest : Hellwald, Friedrich Anton von. *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwciklung bis zur Gegenwart*. (Augsburg : Lampart, 1874). Darin enthalten sind Beiträge über Asien, sowie über indische und chinesische Kulturen. [Brob1]

1883 Friedrich Nietzsche liest und macht Anmerkungen in : Post, Albert Hermann. *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*. Bd. 1-2. (Oldenburg : Schulze, 1880-1881). Darin enthalten sind Hinweise auf asiatische und chinesische Kulturen.
Er liest : Peschel, Otto. *Völkerkunde*. (Leipzig : Duncker & Humblot, 1874). [Brob1]

1884-1888 Nietzsche, Friedrich. *Der Wille zur Macht* [ID D11905].
Luo Wei : Nietzsche hofft in der sanftmütigen Denk- und Lebensweise der Chinesen, die eine innige Verbundenheit mit der Natur pflegt, ein Mittel zu finden, das dem kulturellen Verfall Europas entgegenwirken könnte. Was Nietzsche an China bewundert, ist eine Naturverbundenheit, ein Einklang mit der Natur, worin der Konfuzianismus und Taoismus sich einig sind, obwohl seine Metapher der 'arbeitsamen Ameisen' alles andere als romantisch idyllisch gemeint war. [Döb2:S. 26-30]

1887 Friedrich Nietzsche liest und macht Anmerkungen in : Kohler, Josef. *Das chinesische Strafrecht* [ID D18217]. [Brob1]

1888 ca. Friedrich Nietzsche liest Kohler, Joseph. *Das chinesische Strafrecht* [ID D18217]. Er unterstreicht einige Sätze, die aber keinen direkten Zusammenhang mit China haben, so z.B. einen Satz über Selbstmord. [Nie13]

1902 Liang, Qichao. *Jing hua lun ge min zhe jie de zhi xue shuo* [ID D18278].
Quellen : Kidd, Benjamin. Principles of Western civilisation. (New York, N.Y. : Macamillan, 1902). Kidd, Benjamin. Social evolution. (New York, N.Y. : Macmillan, 1894).
Liang Qichao schreibt : Heute gibt es in Deutschland zwei sehr einflussreiche Lehren : Die eine ist der Sozialismus Marx', die andere der Egoismus Nietzsches. Nach Marx besteht das heutige soziale Übel darin, dass eine Mehrheit der Schwachen von der Minderheit der Starken unterdrückt werde. Mit Bündigkeit drückt Nietzsche das soziale Übel aus : eine Minderheit der Überlegenen sei von der Mehrheit der Unterlegenen gefesselt. Obwohl ihre beiden Theorien wohlbegründete Standpunkte hatten, richtete sich das Ziel beider auf die Gegenwart, ohne dass das Zukünftige berücksichtigt wurde. Die Bedeutung der Evolution besteht darin, dass eine Zukunft erzeugt wird. Was die Vergangenheit und Gegenwart betrifft, so machen sie nur einen Übergang aus. Wirft man einen Blick auf die heutigen Politiker und Sozialwissenschaftler und deren verschiedene Äusserungen, so ist dennoch festzustellen, dass ihr Hauptaugenmerk auf die Gegenwart gerichtet ist. Von der Zukunft ist kaum die Rede. Das ist schade.

Yu Longfa : Literaturwissenschaftler waren sich sicher, dass Wang Guowei 1904 als erster Friedrich Nietzsche erwähnt hat, bis Chen Guying dies dementiert und Liang Qichao erwähnt, der Nietzsche zum ersten Mal in China bekannt gemacht hat.
Liang beschreibt Nietzsche als eine grosse Persönlichkeit und beschreibt seinen Individualismus, der eine der beiden grössten Ideen in Deutschland darstelle. Diese frühen kurzen Bemerkungen bilden eine Grundlage für die spätere Nietzsche-Auseinandersetzung.
Liang hat Nietzsche neben Karl Marx als einen der grössten deutschen Denker im 19. Jahrhundert angesehen. Er hat die Idee, dass die Rettung seines Landes die Vorstellung von einem verjüngten Nationalstaat voraussetzt. Von dieser Veraussetzung aus sieht er ‚den Kampf der Bevölkerung um das Überleben, der gemäss den Gesetzen der natürlichen Auslese und des Überlebens der Fähigsten nicht zu unterdrücken ist, als bewegende Kraft der modernen Geschichte an. Liangs Begegnung mit Nietzsche findet im wesentlichen im Rahmen des evolutionistischen Gedankengutes statt. Er plädiert dafür, dass man, auch ohne Umsturz des Herrscherhauses eine gesellschaftliche Revolution durchführen könne. Sein Einstieg in das Denken von Nietzsche erfolgte unter dem Einfluss der Nietzsche-Rezeption während der Meiji-Zeit in Japan. Raphael von Koeber hat 1897-1898 an der Universität Tokyo während einer Philosophie-Vorlesung auch Nietzsche behandelt.
Die Äusserungen Liangs zeigen seinen Standpunkt, China sei für einen plötzlichen Wandel nicht bereit und eine konstitutionelle Monarchie sei der sicherste Weg zu Modernisierung und Wachstum, der mit dem Einfluss von Benjamin Kidd unmittelbar verbunden ist.
In seiner Beurteilung von Marx kommt Liang zur Einsicht, dass Marx 'zwar den Menschen in Frage gestellt hat, aber keine Lösung zur Problematik des Menschen vorlegen konnte'. Was Nietzsche anbelangt, so bezeichnet er ihn als den ‚extremen Machtbefürworter, der im vorletzten Jahr durch geistige Krankheit gestorben war. Sein Einfluss erstreckte sich über ganz Europa, so dass die Welt von heute seine Lehre auch als eine neue Religion des 19. Jahrhuneerts bezeichnet. Aus Liangs Anmerkungen zum Evolutionismus wird deutlich, dass sein Haltung zu Nietzsche einseitig geprägt ist. Diese Einseitigkeit führt in zu der Behauptung, dass in Nietzsches Lehre von einer Zukunft kaum die Rede sei. Bezieht man sich hier auf den Begriff des Übergangs zwischen Vergangenheit und Gegenwart, so ist es offenkundig, dass dieser Übergangsbegriff einen Entwicklungsprozess darstellt, der parallel zu Nietzsches Konzept des zukünftigen Übermenschen verläuft, in dem Nietzsche die menschliche Entwicklung thematisiert, was Liang dabei aber nicht ins Auge fasste. Nietzsche lässt Zarathustra die Bedeutung des Menschen so ausdrücken : "Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist : was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist… Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren : welcher ist der Übermensch…" Der Übermensch im Sinne Nietzsches soll nach dem Tod Gottes als eine ideale Menschengestalt gelten. Liangs Behauptung, dass Nietzsches Lehre nur in Verbindung mit dem Gegenwärtigen, aber nicht mit dem Zukünftigen stehe, ist offensichtlich unhaltbar.
Die Erwähnungen Liangs über Nietzsche haben keine nachhaltige Wirkung auf die chinesische Geisteswelt ausgeübt.

Shao Lixin : Liang Qichao presented Kidd as the latest and greatest representative of the theory of evolution. He credited him for having supplied answers to the 'two most important questions in the world' which all other thinkers, including Marx and Nietzsche, failed to answer. What he presented was a simplicistic picture of Western thought : Marx stands for the collective interest of the majority of the current generation, Nietzsche for indiviudals and for an elite minority of the current generation, Benjamin Kidd for ‘future generations’ of mankind.
It is obvious that, as an introduction to Kidd's thought, Liang's essay was a miserable failure. Howewer the essay cannot be dismissed as merely a piece of evidence pointing of the primitive status of the early Chinese reception of Western ideas.
Nietzsche was described in the essay as representing individualism and as ‘an extremist advocate of the right of the strong’.

Raoul David Findeisen : Im japanischen Exil hat Liang Qichao zunächst sozialdarwinistisches Gedankengut übernommen und die Welt als Schauplatz für einen Wettstreit der Nationen gesehen, sich aber gegen eine individualistische Interpretation des Sozialdarwisnismus gewandt und die Religion als geeignetes Korrektiv für egoistische Auswüchse betrachtet. Als er den Philosophen B. Kidd vorstellt, sieht er bei diesem eine Synthese zwischen humanistisch-altruistischen Gesellschaftmodellen, die sich auf den Indealismus zurückführen liessen und für die er Marx als Beispiel nennt, während er Nietzsche als Materialisten bezeichnet, dessen sozialdarwinistisch-egoistische Lehre in ganz Europa einflussreich ist und sich als fin-de-siècle-Religion bezeichnen lässt'. [Find2:S. 2-3,Yu1:S. 18, 24-28,Shao1:S. 2-4, 10,Tre1:S. 147]

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.15 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. *Nicai shi zhi jiao yu guan* [ID D2747].
Wang schreibt : Nietzsche geht immer Gedanken nach, wie man die moderne Kultur verbessern und wie man den modernen Menschen erziehen könne. Solche Frage zu beantworten soll nach Nietzsches Meinung die Aufgabe von Philosophen sein. Der Philosoph ist ein Kulturbefehlender, Gesetzgebender und Zukunftszeigender. Dementsprechend wird Nietzsche von Kritikern auch als Kulturphilosoph bezeichnet… Nietzsches Denken ist oft mit Erziehungsproblemen verbunden. Im Vergleich zu anderen Philosophen geht es ihm in seinem Werk vielmehr um Erziehung. Gerade von diesem Gesichtspunkt aus könnte man nicht zu Unrecht Nietzsche einen erziehenden Philosphen nennen. Nur eine geringe Anzahl von grossen Persönlichkeiten steht hoch und blickt weit. Sie sind in der Lage, zahlreiche Massen zu beherrschen. Und diese dagegen müssen sich den Persönlichkeiten gegenüber treu und gehorsam verhalten, um sich ihnen zu unterwerfen. Dies gilt in den intellektuellen Kreisen als natürlicher Klassenunterschied und als heilige Ordnung. Der Versuch, diese Differenzierungen vergrössern zu wollen, war für Nietzsche gerade mit den dem Menschen innewohnenden ursprünglichen Trieben verbunden, die nur der Naturmensch besitzt. Die Herrscher sind berechtigt, eine Erziehung zu geniessen, während die Masse, der andere Menschentypus, kein Recht auf allgemeine Ausbildung hat.
Nietzsches Philosophie greift die heutige Kultur an, die zum Verfallen und zur Vernichtung des Handelns des Menschen abgestempelt ist. Der ‚absolute Egoismus' ist seine Lehre. Innerhalb der Gesellschaft gibt es nach der Ansicht Nietzsches Persönlichkeiten und Masse, die sich gegenüberstehen. Die Persönlichkeiten sind befähigt, Kultur zu schaffen, von daher haben sie Privilegien der Erziehung zu geniessen. Letztere existiert nur um der Persönlichkeiten willen, daher soll die Masse nur den Persönlichkeiten gehorsam bleiben. Man lässt sie nichts von Bildung wissen. Dies entspricht sinngemäss Konfuzius Aussage : "Das Volk kann nur zum Gebrauch gemacht, nicht in Kenntnis gesetzt werden", und widerspricht dem Geist der modernen Zeit. Natürlich bedarf jede Nation einer oder zwei grosser Persönlichkeiten, um ihre eigene Kultur umzugestalten. Aber dafür, dass sie in der Welt erscheinen, gibt es bestimmt eine Veranlassung. Es muss zuerst eine Gesellschaft gegeben sein, in der sich grosse Persönlichkeiten herausbilden können. Eine schwache Mutter kann nämlich kein gesundes Kind gebären… Ist diese Behauptung, dass die Bildung nicht auf Masse, sondern nur auf Persönlichkeit zu richten sei, in diesem Fall nicht einseitig ?

Yu Longfa : Die erste grössere Verbreitung Nietzsches in China ist auf Wang Guowei zurückzuführen, der als erster auf der Grundlage der aus dem westlichen Gedankengut erworbenen Kenntnisse über die Literaturprinzipien Kritik an den literarischen Traditionen Chinas übte. Wang Guowei hat Nietzsche vornehmlich als Lehrer und Kulturkritiker betrachtet. Zur Vermittlung von Nietzsches Ansichten über die Erziehung gehört in Wangs Artikel zuerst die Behandlung des Gegenstands Erziehung an sich. Da er sich wie Nietzsche bewusst war, dass die Herrenklasse eine Minderheit ist, sollten gemäss Wang aus dem von ihm so genannten 'Bildungsbereich' ‚gewöhnliche Menschen' ausgeschlossen werden. Die Kluft zwischen Herren und Knechten sei deshalb nicht zu überwinden, weil der Naturzustand, in dem die Menschen miteinander leben, die Ungleichheit von Menschen deutlich mache. Um diese Ungleichheit zu verdeutlichen, hat Wang einen Vergleich zwischen Rousseau und Nietzsche vorgenommen. Nach der Erläuterung von Rousseaus Ansichten über die Naturbildung macht Wang Guowei darauf aufmerksam, dass Nietzsche in der Politik wie in der Gesellschaft ein Gegner der Gleichheitslehre ist. Hinsichtlich der menschlichen Natur verweist er noch auf eine kämpferische Komponente im Menschen, die sich ebenfalls im Unterschied zwischen Herren und Knechten darstellt. Für Wang ist der Naturmensch Ausdruck des Beginns einer neuen Kultur, denn er hat dem Wesen nach dem Naturgesetz entsprechende Triebe in sich, die schöpferische Quellen freisetzen. Wang macht zum ersten Mal dem chinesischen Publikum den Begriff des 'Übermenschen' zugänglich. Unter dem Begriff des 'Übermenschen' ist bei Wang nichts anderes zu verstehen, als der durch die Eigenschaften 'Selbstachtung, Risikobereitschaft, Unnachgiebigkeit und Ichbezogenheit' gekennzeichnete Mensch.

Shao Lixin : According to Wang Guowei, Nietzsche agrees with Schopenhauer in viewing the 'will' as the essence of existence, but he rejects the latter's ethics that is based on the annulment of the 'will'. It appears to Nietzsche that the 'will' to annul the 'will' is still a 'will'. Nietzsche has developed his own ethics on the basis of Schopenhauer's esthetics. Just as a Schopenhauerian genius is unrestrained by sufficient reason in his artistic creations, a Nietzschean superman is not bound by moral principles in his deeds. Wang Guowei found further evidence of kinship between the two philosophers when he compared the spirit's three metamorphoses from So sprach Zarathustra with Schopenhauer's remarks on the child-like character of genius. Schopenhauerian genius is like a child whose intellect has developed ahead of its other organs, especially its genitals, and who therefore is able to look at the world with pure objectivity ; similarly a Nietzschean superman-child enjoys complete freedom since he is motivated by a will unbridley by ethics... Thus both Schopenhauer and Nietzsche were seeking ultimate self-affirmation and self-expansion. The only difference is that Nietzsche was more aware of his real motive and was bold enough to give it full expression. The moral, Wang Guowei explained, is that a Schopenhauerian genius suffers just like the old slave awake in the daytime and Schopenhauer's aesthetic elitism and his theory of the universal 'will' are nothing but the old slave's dreams in the night. Compared with Schopenhauer, Nietzsche had a better grasp of reality.

Raoul David Findeisen : Nach eingehender Lektüre von Schopenhauer, zunächst um Antwort auf persönliche Lebensfragen zu finden, dann mit dem Akzent auf dessen Ästhetik und ihrer Nutzanwendung auf die Literaturwissenschaft, war er von Schopenhauers Willensmetaphysik unbefriedigt und wandte sich Nietzsche zu. Bei einem Vergleich zwischen Schopenhauer und Nietzsche, die beide Modephilosophen seien und den Willen als Grundeigenschaft der menschlichen Natur betrachteten, kommt er zum Schluss, Nietzsche sei mit seinem Ideal des Übermenschen über die Genielehre und den 'Erkenntnisaristokratismus' Schopenhauers nicht hinausgegangen, sondern habe dessen erkenntnistheoretische und ästhetische Auffassungen lediglich auf die Ethik übertragen. Somit sei der Übermensch Verkörperung unbegrenzter Willensentfaltung, die moralische Wertvorstellungen überwindet, während Schopenhauers Genie die mittelbare Erkenntnis in der Erlösung durch die Kunst überwinde und zu unbegrenztem Wissen gelange. [Find2:S. 3-4,Yu1:S. 31-34,Shao1:S. 19, 21]

1904 Wang, Guowei. *Nicai shi zhi xue shuo* [ID D18280].
Wang Guowei schreibt : What Rousseau calls nature is very different in meaning from what Nietzsche calls instinct. What Rousseau calls a natural man cherishes the feeling of peace and harmony. What Nietzsche calls the instinctive mankind (i.e., natural man) is tough, cold, and ferocious. Considering this, Nietzsche's theory is close to, not Rousseau's, but Darwin's. It is quite consistent with Darwin's theory of evolution. . . . As for Nietzsche, he says that the majority of the masses exist for the sake of the small number of great men; that is to say, the masses are but the preparation for great men. According to Nietzsche, the goal of mankind is to produce geniuses, whom he regards as the supreme model of mankind. The reason for man's existence and the purposes of all civilizations lies in this goal. [Nie14]

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 Mataphysik die königliche Nacht desselben. Im Gegensatz dazu war Nietzsche, der die Genialität eines Schopenhauer besass, aber dessen metaphysichen 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 Umwerung 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]

1906-1909 Lu Xun studiert am German Institute in Tokyo. In dieser Zeit beschäftigt er sich mit römischer und griechischer Mythologie, mit Friedrich Nietzsche, Charles Robert Darwin, Nikolai Wassil'evich Gogol, Anton Pavlovich Chekhov, interessiert sich für die Wissenschaft und befasst sich eingehend mit den möglichen Folgen einer Modernisierung Chinas nach westlichem Vorbild. Nebenbei nimmt er (1907) Russisch-Lektionen. Er verzeichnet (1906) in einem von ihm zusammengestellten Katalog 127 deutschsprachige Titel. [Dent2,Find2:T. 2, S. 15-16,Boo]

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]

1908 Lu, Xun. *Mo luo shi li shuo = On the power of Mara poetry*. [ID D26228]. [Auszüge].
Lu Xun erwähnt George Byron, Percy Bysshe Shelley, Thomas Carlyle, William Shakespeare, John Milton, Walter Scott, John Keats, Friedrich Nietzsche, Johann Wolfgang von Goethe, Henrik Ibsen [erste Erwähnung], Nikolai Wassil'evich Gogol, Platon, Dante, Napoleon I., Ernst Moritz Arndt, Friedrich Wilhelm III., Theodor Körner, Edward Dowden, John Stuart Mill, Matthew Arnold, John Locke, Robert Burns, Aleksandr Sergeevich Pushkin, Adam Mickiewicz, Sandor Petöfi, Wladimir Galaktionowitsch Korolenko.

Lu Xun schreibt :
"He who has searched out the ancient wellspring will seek the source of the future, the new wellspring. O my brothers, the works of the new life, the surge from the depths of the new source, is not far off". Nietzsche...
Later the poet Kalidasa achieved fame for his dramas and occasional lyrics ; the German master Goethe revered them as art unmatched on earth or in heaven...
Iran and Egypt are further examples, snapped in midcourse like well-ropes – ancient splendor now gone arid. If Cathay escapes this roll call, it will be the greatest blessing life can offer.
The reason ? The Englishman Carlyle said : "The man born to acquire an articulate voice and grandly sing the heart's meaning is his nation's raison d'être. Disjointed Italy was united in essence, having borne Dante, having Italian. The Czar of great Russia, with soldiers, bayonets, and cannon, does a great feat in ruling a great tract of land. Why has he no voice ? Something great in him perhaps, but he is a dumb greatness. When soldiers, bayonets and cannon are corroded, Dante's voice will be as before. With Dante, united ; but the voiceless Russian remains mere fragments".
Nietzsche was not hostile to primitives ; his claim that they embody new forces is irrefutable. A savage wilderness incubates the coming civiliization ; in primitives' teeming forms the light of day is immanent...
Russian silence ; then stirring sound. Russia was like a child, and not a mute ; an underground stream, not an old well. Indeed, the early 19th century produced Gogol, who inspired his countrymen with imperceptible tear-stained grief, compared by some to England's Shakespeare, whom Carlyle praised and idolized. Look around the worls, where each new contending voice has its own eloquence to inspire itself and convey the sublime to the world ; only India and those other ancient lands sit motionless, plunged in silence...
I let the past drop here and seek new voices from abroad, an impulse provoked by concern for the past. I cannot detail each varied voice, but none has such power to inspire and language as gripping as Mara poetry. Borrowed from India, the 'Mara' – celestial demon, or 'Satan' in Europe – first denoted Byron. Now I apply it to those, among all the poets, who were committed to resistance, whose purpose was action but who were little loved by their age ; and I introduce their words, deeds, ideas, and the impact of their circles, from the sovereign Byron to a Magyar (Hungarian) man of letters. Each of the group had distinctive features and made his own nation's qualities splendid, but their general bent was the same : few would create conformist harmonies, but they'd bellow an audience to its feet, these iconoclasts whose spirit struck deep chords in later generations, extending to infinity...
Humanity began with heroism and bravado in wars of resistance : gradually civilization brought culture and changed ways ; in its new weakness, knowing the perils of charging forward, its idea was to revert to the feminine ; but a battle loomed from which it saw no escape, and imagination stirred, creating an ideal state set in a place as yet unattained if not in a time too distant to measure. Numerous Western philosophers have had this idea ever since Plato's "Republic". Although there were never any signs of peace, they still craned toward the future, spirits racing toward the longed-for grace, more committed than ever, perhaps a factor in human evolution...
Plato set up his imaninary "Republic", alleged that poets confuse the polity, and should be exiled ; states fair or foul, ideas high or low – these vary, but tactics are the same...
In August 1806 Napoleon crushed the Prussian army ; the following July Prussia sued for peace and became a dependency. The German nation had been humiliated, and yet the glory of the ancient spirit was not destroyed. E.M. Arndt now emerged to write his "Spirit of the Age" (Geist der Zeit), a grand and eloquent declaration of independence that sparked a blaze of hatred for the enemy ; he was soon a wanted man and went to Switzerland. In 1812 Napoleon, thwarted by the freezing conflagration of Moscow, fled back to Paris, and all of Europe – a brewing storm – jostled to mass its forces of resistance. The following year Prussia's King Friedrich Wilhelm III called the nation to arms in a war for three causes : freedom, justice, and homeland ; strapping young students, poets, and artists flocked to enlist. Arndt himself returned and composed two essays, "What is the people's army" and "The Rhine is a great German river, not its border", to strengthen the morale of the youth. Among

the volunteers of the time was Theodor Körner, who dropped his pen, resigned his post as Poet of the Vienne State Theater, parted from parents and beloved, and took up arms. To his parents he wrote : "The Prussian eagle, being fierce and earnest, has aroused the great hope of the German people. My songs without exception are spellbound by the fatherland. I would forgot all joys and blessings to die fighting for it ! Oh, the power of God has enlightened me. What sacrifice could be more worthy than one for our people's freedom and the good of humanity ? Boundless energy surges through me, and I go forth ! " His later collection "Lyre and sword" (Leier und Schwert), also resonates with this same spirit and makes the pulse race when one recites from it. In those days such a fervent awareness was not confined to Körner, for the entire German youth were the same. Körner's voice as the voice of all Germans, Körner's blood was the blood of all Germans. And so it follows that neither State, nor Emperor, nor bayonet, but the nation's people beat Napoleon. The people all had poetry and thus the poets' talents ; so in the end Germany did not perish. This would have been inconceivable to those who would scrap poetry in their devotion to utility, who clutch battered foreign arms in hopes of defending hearth and home. I have, first, compared poetic power with rice and beans only to shock Mammon's disciples into seeing that gold and iron are far from enough to revive a country ; and since our nation has been unable to get beyond the surface of Germany and France, I have shown their essence, which will lead, I hope, to some awareness. Yet this is not the heart of the matter...

England's Edward Dowden once said : "We often encounter world masterpieces of literature or art that seem to do the world no good. Yet we enjoy the encounter, as in swimming titanic waters we behold the vastness, float among waves and come forth transformed in body and soul. The ocean itself is but the heave and swell of insensible seas, nor has it once provided us a single moral sentence or a maxim, yet the swimmer's health and vigor are greatly augmented by it"...

If everything were channeled in one direction, the result would be unfulfilling. If chill winter is always present, the vigor of spring will never appear ; the physical shell lives on, but the soul dies. Such people live on, but hey have lost the meaning of life. Perhaps the use of literaure's uselessness lies here. John Stuart Mill said, "There is no modern civilization that does not make science its measure, reason its criterion, and utility its goal". This is the world trend, but the use of literature is more mysterious. How so ? It can nurture our imagination. Nurturing the human imagination is the task and the use of literature...

Matthew Arnold's view that "Poetry is a criticism of life" has precisely this meaning. Thus reading the great literary works from Homer on, one not only encounters poetry but naturally makes contact with life, becomes aware of personal merits and defects one by one, and naturally strives harder for perfection. This effect of literature has educational value, which is how it enriches life ; unlike ordinary education, it shows concreteley a sense of self, valor, and a drive toward progress. The devline and fall of a state has always begun with is refusal to heed such teaching...

[The middle portion of this essay is a long and detailed description of Lu Xun's exemplary Mara poets, including Byron, Shelley, Pushkin, Lermontov, Michiewicz, Slowacki and Petöfi].

In 18th-century England, when society was accustomed to deceit, and religion at ease with corruption, literature provided whitewash through imitations of antiquity, and the genuine voice of the soul could not he heard. The philosopher Locke was the first to reject the chronic abuses of politics and religion, to promote freedom of speech and thought, and to sow the seeds of change. In literature it was the peasant Burns of Scotland who put all he had into fighting society, declared universal equality, feared no authority, nor bowed to gold and silk, but poured his hot blood into his rhymes ; yet this great man of ideas, not immediately the crowd's proud son, walked a rocky outcast road to early death. Then Byron and Shelley, as we know, took up the fight. With the power of a tidal wave, they smashed into the pillars of the ancien régime. The swell radiated to Russia, giving rise to Pushkin, poet of the nation ; to Poland, creating Mickiewicz, poet of revenge ; to Hungary, waking Petéfi, poet of patriotism ; their followers are too many to name. Although Byron and Shelley acquired the Mara title, they too were simply human. Such a fellowship need not be labeled the "Mara School", for

life on earth is bound to produce their kind. Might they not be the ones enlightened by the voice of sincerity, who, embracing that sincerity, share a tacit understanding ? Their lives are strangely alike ; most took up arms and shed their blood, like swordsmen who circle in public view, causing shudders of pleasure at the sight of mortal combat. To lack men who shed their blood in public is a disaster for the people ; yet having them and ignoring them, even proceeding to kill them, is a greater disaster from which the people cannot recover...
"The last ray", a book by the Russian author Korolenko, records how an old man teaches a boy to read in Siberia : “His book talked of the cherry and the oriole, but these didn't exist in frozen Siberia. The old man explained : It's a bird that sits on a cherry branch and carols its fine songs”. The youth reflected. Yes, amid desolation the youth heard the gloss of a man of foresight, although he had not heard the fine song itself. But the voice of foresight does not come to shatter China's desolation. This being so, is there nothing for us but reflection, simply nothing but reflection ?

Ergänzung von Guo Ting :
Byron behaved like violent weaves and winter wind. Sweeping away all false and corrupt customs. He was so direct that he never worried about his own situation too much. He was full of energy, and spirited and would fight to the death without losing his faith. Without defeating his enemy, he would fight till his last breath. And he was a frank and righteous man, hiding nothing, and he spoke of others' criticism of himself as the result of social rites instead of other's evil intent, and he ignored all those bad words. The truth is, at that time in Britain, society was full of hypocrites, who took those traditions and rites as the truth and called anyone who had a true opinion and wanted to explore it a devil.

Ergänzung von Yu Longfa :
Die Bezeichnung Mara stammt aus dem Indischen und bedeutet Himmelsdämon. Die Europäer nennen das Satan. Ursprünglich bezeichnete man damit Byron. Jetzt weist das auf alle jene Dichter hin, die zum Widerstand entschlossen sind und deren Ziel die Aktion ist, ausserdem auf diejenigen Dichter, die von der Welt nicht sehr gemocht werden. Sie alle gehören zu dieser Gruppe. Sie berichten von ihren Taten und Überlegungen, von ihren Schulen und Einflüssen. Das beginnt beim Stammvater dieser Gruppe, Byron, und reicht letztlich hin bis zu dem ungarischen Schriftsteller Petöfi. Alle diese Dichter sind in ihrem äusserlichen Erscheinungsbild sehr unterschiedlich. Jeder bringt entsprechend den Besoderheiten des eigenen Landes Grossartiges hervor, aber in ihrer Hauptrichtung tendieren sie zur Einheitlichkeit. Meistens fungieren sie nicht als Stimme der Anpassung an die Welt und der einträchtigen Freude. Sobald sie aus voller Kehle ihre Stimme erheben, geraten ihre Zuhörer in Begeisterung, bekämpfen das Himmlische und widersetzen sich den gängigen Sitten. Aber ihr Geist rührt auch tief an die Seelen der Menschen nachfolgender Generationen und setzt sich fort bis in die Unendlichkeit. Sie sind ohne Ausnahme vital und unnachgiebig und treten für die Wahrheit ein… Nietzsche lehnt den Wilden nicht ab, da er neue Lebenskraft in sich berge und gar nicht anders könne, als ehrlich zu sein. So stammt die Zivilisation denn auch aus der Unzivilisation. Der Wilde erscheint zwar roh, besitzt aber ein gütmütiges Inneres. Die Zivilisation ist den Blüten vergleichbar und die Unzivilisation den Knospen. Vergleicht man jedoch die Unzivilisation mit den Blüten, so entspricht die Zivilisation den Früchten. Ist die Vorstufe bereits vorhanden, so besteht auch Hoffnung.

Sekundärliteratur
Yu Longfa : Lu Xun befasst sich zwar nicht ausführlich mit Friedrich Nietzsche, aber auf der Suche nach dem 'Kämpfer auf geistigem Gebiet', dessen charakteristische Eigenschaften, besonders die Konfiguration des Übermenschen, macht er ausfindig. Lu Xun ist überzeugt, dass die Selbststärkung eines Menschen und der Geist der Auflehnung kennzeichnend für den Übermenschen sind. In Anlehnung an den Übermenschen zitiert er aus Also sprach Zarathustra : "Diejenigen, die auf der Suche nach den Quellen des Altertums alles ausgeschöpft haben, sind im Begriff, die Quellen der Zukunft, die neuen Quellen zu suchen. Ach, meine Brüder, die Schaffung des neuen Lebens und das Sprudeln der neuen Quellen in der Tiefe, das dürft wohl nicht weit sein !"

Tam Kwok-kan : Earliest reference to Henrik Ibsen. This is the first Chinese article that discusses in a comprehensive manner the literary pursuits of the Byronic poets. Lu Xun ranks Ibsen as one of these poets and compares the rebellious spirit exemplified in Ibsen's drama to Byron's satanic tendency. Lu Xun had a particular liking for the play *An enemy of the people*, in which Ibsen presented his ideas through the iconoclast Dr. Stockmann, who in upholding truth against the prejudices of society, is attacked by the people. Lu Xun thought that China needed more rebels like Ibsen who dared to challenge accepted social conventions. By introducing Ibsen in the image of Dr. Stockmann, the moral superman, together with the satanic poets, Lu Xun believed that he could bring in new elements of iconoclasm in the construction of a modern Chinese consciousness. As Lu Xun said, he introduced Ibsen's idea of individualism because he was frustrated with the Chinese prejudice toward Western culture and with the selfishness popular among the Chinese.

Chu Chih-yu : Lu Xun adapted for the greater part of *Mara poetry* his Japanese sources (Kimura Katataro), he also added some of his own comments and speculations.

Guo Ting : Given Lu Xun's leading position in the Chinese literary field at that time, his defense of Byron was powerful and set the overarching tone for the time of Byron when he was first introduced to Chinese readers.

Liu Xiangyu : *On the power of Mara poetry* itself is an expression of Byronism to 'speak out against the establisment and conventions' and to 'stir the mind'. Lu Xun criticized traditional Chinese culture and literature. [Yu1:S. 43-46,Byr1:S. 24,KUH7:S. 444,Milt1,Byr5,Byr3,Ibs1:S. 34,Ibs109]

1908 Lu, Xun. *Po’e sheng lun* [ID D18282].
Lu Xun schreibt : Wenn wir die heute vertretenen gesamten Behauptungen ins Auge fassen, so können wir solche in zwei Arten gliedern : die eine besagt : Du solltest Staatsbürger sein ; die andere heisst : Du solltest Weltbürger sein. Die einen fürchten, dass, wenn man sich nicht der Staatsbürgerschaft zuwendet, China in Unterjochung geraten werde ; die anderen machen sich aber Sorgen, dass man der [abendländischen] Zivilisation zuwiderlaufe, wenn man kein Weltmensch werden wolle. Bei genauer Betrachtung beider Auffassungen kann man schon feststellen, dass innerhalb solcher Meinungen – wenn auch ganz verschieden – das Ich zu verneinen ist, d.h. den Leuten ist hier nicht zumute, das Ich zu betonen und sich von anderen Menschen zu unterscheiden. Daraus ergibt sich offensichtlich, dass die Individualität unterdrückt wird. Kurzum, die Vertreter der Menschen als Staatsbürger sprechen über das Loswerden abergläubischer Vorstellungen, über Befürwortung von Aggression und Verpflichtungen gegenüber dem Staat. Was die zweite betrifft, so ist damit eine Befürwortung einer weltweit einheitlichen Sprache, mit Verzicht auf das eigene Land, mit der Suche nach einer gemeinsamen Welt gemeint.
Die chinesische Elite bezeichnet die beiden Völker als ein Rätsel, aber ich halte sie für vorwärtsschreitende. Sie wollen die beschränkte, relative und gegenwärtige Welt loswerden, suchen aber nach einem unendlichen, absoluten Kosmos. Ein Mensch muss einen inneren Halt haben. Der keine innere Gewissheit besitzende Mensch ist in diesem Sinne kein vollkommener.
Was Friedrich Nietzsche betrifft, so kritisierte er das Christentum. Indem er die Darwinistische Evolutionslehre benutzte, stellte er seine 'Übermensch-Theorie' auf. Auch wenn Nietzsche selbst diese Lehre als eine wissenschaftliche bezeichnete, war sie vom religiösen Glauben nicht weit entfernt. Das Ziel seiner Lehre bestand nicht darin, Glaube zu vernichten, sondern darin, ihn zu verwandeln. Dieser Gedanke ist bis heute noch nicht verbreitet.

Yu Longfa : Lu Xuns Kritik basiert auf der Erkenntnis, dass der Einzelne das Wichtigste ist. Dass Wert auf eine Veränderung von Politik und Ökonomie gelegt werden könnte, ist ihm nicht bewusst. Vielmehr scheint ihm ein Appell an die Subjektivität des Menschen unentbehrlich zu sein. Er war der Auffassung, dass man zur Beherrschung der Welt nicht von der Veränderung eines politischen Systems ausgeht, weil das System einer Gesellschaft in Anbetracht seiner kollektiven Eigenschaften eines solchen Systems der Natur des Einzelnen zuwider handelt.
Lu Xun benutzt den Begriff des Individuums Nietzschescher Prägung als Mittel zur Bekämpfung der 'bösen Stimmen' und setzt sich mit der seit einigen tausend Jahren dominierenden konfuzianischen Ideologie auseinander. [Yu1:S. 56-58]

1908 Lu, Xun. *Wen hua pian zhi lun* [ID D18283].
Lu Xun schreibt über Friedrich Nietzsche : "Was den Materialismus und Massenbegriff betrifft, so könnte man damit wohl auf eine Seite der Zivilisation des ausgehenden 19. Jahrhunderts hindeuten. Allerdings halte ich diese Auffassung nicht für angebracht. Denn alle Erfolge von heute sind in vergangener Zeit spürbar. Auch Zivilisation entwickelt sich in der Art und Weise Tag für Tag. Es gab in ihrer Entwicklung sogar auch Strömungen gegen die Vergangenheit. Dass Zivilisation einseigite Kultur mit sich bringen wird, kann deswegen unvermeidlich sein. Wenn man wirklich Konzepte für die heutige Zeit entwerfen will, so ist es notwendig, die Vergangenheit zu betrachten, die Zukunft zu bedenken, gegen den Materialismus zu polemisieren, Geist zu entfalten, den Einzelnen hochzuschätzen, die Masse zu beseitigen. Da man seit langer Zeit die Gunst der materiellen Zivilisation erlangte, wurde der Glaube des Menschen an den Materialismus immer fester. Dieser wurde allmählich als eine Norm respektiert und eine existentielle Grundlage für alle Dinge angesehen. Man war sogar der Ansicht, dass alle Erscheinungen auf geistigem Gebiet durch den Materialismus eingeschränkt seien. Der Materialismus stehe in engem Zusammenhang mit dem realen Leben. Er solle nur respektiert und verehrt werden, anstatt ihn zu berühren.
Neue Ideen entwickelten sich in gewaltigen Strömungen. Der Geist von Ideen war bereichert durch Protest und Veränderung. Man setzte Hoffnung auf die Gewinnung neuen Lebens, indem man speziell die gegebene Kultur kritisierte und sie aus dem Weg räumte.
Der Deutsche F. Nietzsche verlieh der Gestalt des Zarathustra seine eigenen Worte : "Zu weit hinein flog ich in die Zukunft. Und als ich um mich sah, siehe : da war die Zeit mein einziger Zeitgenosse. Da floh ich rückwärts, heimwärts : so kam ich zu euch, Ihr Gegenwärtigen, und ins Land der Bildung. Aber Heimat fand ich nirgends ; und vertrieben bin ich aus Vater- und Mutterländern. An meinen Kindern will ich es gut machen". Was Nietzsche erwartete, ist beispiellose Willenskraft, die Ausdruck vom Übermenschen ist. Er ist fast wie ein Gott, einer der ausgeprägtesten Individualisten. Nietzsche setzte seine Hoffnungen auf grosse Persönlichkeiten und Genies, aber er war dagegen, dass die dumme Masse eine zentrale Rolle spielte. Nietzsche sagte, wenn ein Land von der Masse regiert werde, so werde die Vitalität eines Landes zugrunde gehen. Es wäre besser, wenn man die Volksmassen als Opfer ausnutzte, um ein oder zwei Genies erscheinen zu lassen. Sobald ein Genie zum Vorschein komme, werde die Gesellschaft dynamisch sein. Dies war die sogenannte Übermensch-Lehre, die den Intellektuellenkreis in Europa einmal erschüttert hat.
Nachdem manche Intellektuelle etwas von neuen Gedanken gehört haben, schämen sie sich zutiefst. Sie wollen deshalb gleich eine Reform durchführen. Sie halten daran fest, nie davon zu sprechen, was den westlichen Grundsätzen nicht entspricht. Sie halten auch daran fest, dass sie nie tun, was der westlichen Art und Weise zuwiderläuft."

Lu Xun schreibt über Henrik Ibsen : "[Byron's ideas] are close to those of the Norwegian writer Ibsen. Ibsen was born in the modern world, and he was anguished at seeing that the world was full of follies, whereas truth was discarded. In *An enemy of the people*, he presents his ideas through the protagonist Dr. Stockmann, who in upholding truth against the prejudices of society is attacked by the people. Dr. Stockmann is expelled from his house by the landlady and his son is rejected by the school, but he is not frightened and continues in his fight. At the end, he says that he has made a discovgery : the strongest man in the world is he who stands most alone. This is Ibsen's own view of the world.
Henrik Ibsen was well know in the literary world for his talent and as an interpreter of Kierkegaard. His works were full of ideas opposing conventions in society, beliefs or morals, so long as they were biased and narrow-minded, Ibsen would attack them. He saw that in the modern world there were many people who did evil things in the name of equality. Mediocrity and superficiality grew day after day. Follies and hypocrisy became more and more widespread in people's behaviour. Thos who had high ideals and did not compromise their integrity for the favour of others were rejected in society. The dignity of the individual and the value of mankind were going to be lost. All these conditions gave Ibsen more anguish. For example, in his play *An enemy of the people*, he portrays a person who upholds truth and does not give in to popular beliefs. The person is totally isolated from the other people. But the cunning and evil persons become leaders of the fools. These people use the majority to bully the minority. They form parties as a means to achieve their selfish transactions. Thus a series of struggles arise and Ibsen's work comes to an end. The reality in society is fully depicted here."

Yu Longfa : Die nach Japan geflohenen Reformatoren unter der Führung von Kang Youwei und Liang Qichao plädieren für eine Umformung der Staatsverfassung in eine konstitutionelle Monarchie. Innerhalb der Gruppe gibt es Meinungsverschiedenheiten, einige vertreten die Ansicht, dass ein parlamentarisches System nicht in China eingeführt werden sollte, weil das Wahlsystem, das nur zur Machtergreifung der herrschenden Klasse dient, für das chinesische Volk nicht geeignet sei. Lu Xun unterscheidet sich sowohl von den revolutionären als auch den konservativen Auffassungen und schenkt dem Individualismus im Sinne Nietzsches Aufmerksamkeit. Was die Einseitigkeit westlicher Kultur des 19. Jahrhunderts betrifft, so hat Lu Xun Hinweise auf zwei in Frage zu stellende Begriffe gegeben : den der 'Materie' und den der 'Masse'.
Nachdem Lu Xun die historische Entwicklung der Persönlichkeiten, deren Geist voll zur Geltung gebracht worden ist, dargestellt hat, führt er als anschauliches Beispiel Nietzsche u.a. an, die ‚nach ihrem eigenen Willen mit ganzer Kraft gegen Sitten und Gebräuche ihrer Zeit kämpfen.
Von Nietzsche spricht er als ein Zerstörer alter Kultur und Konventionen. Nach seiner Auffassung ist eine gründliche soziale Umgestaltung nichts wert, wenn die Menschen geistig noch nicht aufgeklärt sind. Er appelliert an die ‚Entfaltung des Individualismus’ vor der neuen Kulturbewegung und für ihn ist der 'Übermensch-Gedanke' der Ausdruck einer bereits von Konventionen befreite Individualität.

Zhang Yushu : Für Lu Xun ist ‚der tiefsinnige und weitsichtige Nietzsche, der das Falsche und das Bornierte der modernen Zivilisation durchschaut hat' deshalb bewundernswert, weil er unerschrockenen Kampfesmut und unversöhnlichen Rebellengeist ausweist, einen offenen Krieg an die westliche Welt, also an die kapitalistische Gesellschaft erklärt, und den deutschen Staat mit seiner herrschenden Moral und seiner kriecherischen Kultur schonungslos und treffend kritisiert. Nietzsche hat die verbreiteten Übel des zwanzigsten Jahrhunderts vorausgesehen : die Überbetonung des Materiellen und der Massen. Die Ideen von Nietzsche dienten Lu Xun als Waffe, mit der er sein Vaterland aus Not und Elend retten wollte.
Lu Xun erklärt dem Drachen den Krieg. Tausend Jahre lang litt das chinesische Volk unter dem Drachen, der den Willen des Volkes vergewaltigte und ihm seinen Willen aufzwang. Jetzt sollte der Löwe seinen eigenen Willen ausdrücken : Ich will auf Erden glücklich sein und nicht mehr darben, ich will so handeln, wie es mir recht ist, ich will lieben und hassen, wie mein Herz mir befiehlt, ich will nicht mehr Sklave sein mit allen sklavischen Tugenden, Zeichen der Schwachheit, die nur billiges Mitleid erregen und nie dazu beitragen können, meine Lage zu verändern. Ich will mich selbst überwinden und mit übermenschlichen Fähigkeiten und Eigenschaften übermenschliche Leistungen vollbringen, ich will den Drachen besiegen und Herr meines eigenen Schicksals sein. Daher kritisiert Lu Xun auch alles, was mit dem Drachen verbunden ist, und alle, die versuchen den Drachen mit Theorie und Taten auf seinem Thron zu belassen.
Nur wenn man seine Liebe und seinen Hass, seine Hoffnung und seine Enttäuschung kennt, kann man verstehen, warum Lu Xun von Nietzsches Übermensch-Philosophie beeindruckt werden konnte. Es war eine tragische Zeit, die Helden brauchte und Helden hervorbrachte. Es ist uns völlig klar, dass es, um die Volksmassen wachzurütteln, einiger hervorragender Persönlichkeiten bedarf, die als Avantgarde den Massen vorangehen sollten. Für Nietzsche waren sie anfangs hervorragende Philosophen und Künstler wie Schopenhauer und Wagner, und später Halbgötter und Übermenschen. Auch Lu Xun war für die Genies und die Philosophen. Er fragt : "Ist es nicht ratsamer, die Massen zu ignorieren, umd die Genies und Philosophen zu feiern, als umgekehrt, die Philosophen und die Genies zu hindern, um die Massen zu fördern ?"

Raoul David Findeisen : In Nietzsches Ideal des Übermenschen sieht Lu Xun den Höhepunkt einer solchen ethischen Evolution : "Erst wenn der Übermensch erscheint, herrscht Frieden auf Erden". [Nie8,Find1,Yu1:S. 46, 49-54, 58,Ibs115:S. 36, 38]

1913-1923 Guo Moruo studiert Medizin und ab 1915 Englisch, Deutsch und Lateinisch in Tokyo.
1913 liest er *The arrow and the song* von H.W. Longfellow.
1916 beginnt er sich für Literatur zu interessieren und liest Rabindranath Tagore, *Dichtung und Wahrheit* von Johann Wolfgang von Goethe, William Shakespeare, Walt Whitman, *Mozart auf der Reise nach Prag* von Eduard Mörike, Ibsen, Dostoyevsky, Nietzsche und Spinoza.
1919 liest er *Hangyakusha* von Arishima Takeo. Darin enthalten sind August Rodin, Jean-François Millet und Walt Whitman. [Zhu1,BAW1,BioD,WhiW56,WhiW22]

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]

1915 Chen, Duxiu. *Jin gao qing nian* [ID D18284].

Chen schreibt : Es wäre besser, wenn unser gesamtes nationales Kulturerbe verschwinden würde, denn es ist in der modernen Welt nicht lebensfähig. Das Bewusstwerden von Moral ist das allerletzte Bewusstwerden meiner Landsleute. Eine der chinesischen Sitten besteht aus der Apathie des Menschen.

Seit dem Popularisieren der Lehren über die Menschenrechte und Gleichheit können die mutigen Jugendlichen es unter dem Namen Sklaven nicht mehr aushalten. Die Geschichte des modernen Europa wird die 'Emanzipationsgeschichte' genannt : monarchische Gewalt wurde zerstört, um sich politisch zu emanzipieren ; Kirchenmächte wurden abgeleugnet, um sich von der Religion zu emanzipieren ; die Idee von gleicher Arbeit wurde befürwortet, um sich wirtschaftlich zu emanzipieren ; Frauen sind an der Politik beteiligt, um sich von den Mächten der Männer zu emanzipieren. Emanzipation bedeutet Bruch mit den Fesseln der Sklaverei, um die freie und selbständige Menschenwürde zu vervollkommnen.

Ich bin nicht bereit, den andern zum Sklaven zu machen, um dem Willen des Herrn zu entsprechen. Ich betrachte den selbständigen, freien Charakter als das Höchste. Alles Benehmen, alle Mächte, aller Glaube haben sich der eigenen Intelligenz zu unterwerfen, ohne dem anderen zu gehorchen.

Differenziert hat der grosse Philosoph Nietzsche, was den Begriff der Moral betrifft, zwei Arten von Moral : die eine heisst Herrenmoral, die andere Sklavenmoral. Die Herrenmoral stellt die Selbständigkeit und Tapferkeit dar, während Bescheidenheit und Gehorsam zur Sklavenmoral gehören. Loyalität, Pietät, Integrität, Rechtschaffenheit sind alles Sklavenmoral. Zum Sklavenglück gehören die Geringschätzung des Strafrechts und der Grundsteuer ; zum sklavischen Stil der Literatur gehört die Hochschätzung von Verdiensten und Tugenden ; zum sklavischen Ruhm gehört die Verehrung der Adelsränge ; Erinnerungsstücke im Sinne auch des Klaven sind Monument und Mausoleum… Loyalität, Kindesliebe, Tugend und Brüderlichkeit – das ist die Moral der Sklaven ; leichtere Folter und mindere Grundsteuer – das ist das Glück der Sklaven ; Gnadegewinsel und Rangverehrung – das ist die Ehre der Sklaven ; grosses Grabmal und hoher Grabhügel – das ist das Gedenken der Sklaven. Denn all diese Entscheidungen zwischen Recht und Unrecht, zwischen Ehre und Schande können sie selbst nicht treffen, sondern sie lassen sie durch andere fällen. Die indivuduelle, unabhängige und gleiche Persönlichkeit ist völlig vernichtet. Wer Gut und Böse nicht mit eigenem Willen beurteilen kann, der ist ein Sklave.

Yu Longfa : Chen Duxiu befasst sich mit Friedrich Nietzsche, um sich mit den moralischen Traditionen Chinas, die systematisch der Dynamik und dem Unternehmungsgeist des Westens gegenübergestellt werden, auseinanderzusetzen. Chens Übernahme der Ideen Nietzsches ist von seinen frühen revolutionären Gedanken zu Philosophie, Ökonomie und Politik nicht zu trennen. Seine Beiträge haben keinen grossen Anteil an der chinesischen Nietzsche-Rezeption, aber der Einfluss der Artikel war damals in der neuen Kulturbewegun eindeutig zu spüren. Chen Betrachtet den Konfuzianismus nicht nur als eine Hauptursache für den Untergang des Landes, sondern auch als absolut unverträglich mit einer auf den Werten der Freiheit und Gleichheit aufgebauten Gesellschaft. Wichtige Voraussetzungen für eine Änderung der sozialpolitischen Lage Chinas sieht er im Widerstand gegen die Tyrannei der konfuzianischen Tradition wie der Ethik. Er ist sich darüber klar, dass China, wenn es überleben wolle, sich der Modernisierung und dem Westen weiter öffnen müsse. Die Ideen des Westens enthalten neue, aufblühende, demokratische und wissenschaftliche Aspekte. Es ist für Chen relevant, dass der einzelne Mensch im Sinne des westlich geprägten individuellen Charakters einen wichtigen Beitrag zur Verbesserung des Landes leisten würde. [Yu1:S. 67-70,KUH7:444]

1915 Xie, Wuliang. *Deguo da zhe xue zhe Nicai zhi lüe zhuan ji xue shuo* [ID D18285].
Xie schreibt : Nietzsche ist eine grosse Persönlichkeit, die über seinen Zeitgenossen steht. Er ist der hochherzige Mann, den es zu bewundern gilt. Die Lehre Nietzsches ist durch hervorragende Besonderheiten gekennzeichnet, die dazu dienen, einen Beitrag zur Steuerung allen Übels des Landes zu leisten, den schwachen Menschen zur Selbständigkeit und Selbststärkung zu begünstigen.
Das gegenwärtige grösste Übel in der Welt liegt nicht in den Äusserungen von besorgten Meinungen, nicht in unreinem Denken und auch nicht in unnmässigem Handeln des Menschen. Alles Übel kommt vom Menschen selbst. Die Massen neigen zur Gleichheit, haben eine Abneigung gegen Ungleichheit. Die heutigen Menschen suchen nach der Kriecherei, indem sie sich den gesellschaftlichen Konventionen fügen, um einem lächelnden Gesicht entgegenzusehen. Sie wagen nicht zu sagen, was schwarz, was weiss ist. Sie trauen sich auch nicht von Recht und Unrecht zu reden. Die Inelligenz der Chinesen geht Tag für Tag weiter zugrunde. Sie sind deprimiert. Für die ganze Nation droht die Unterjochensgefährdung des Landes. Zwar haben wir noch heilige Persönlichkeiten zur Verfügung, aber sie wissen selber auch nicht, wie sie zu handeln haben.
Nietzsche befürwortete den Begriff des Willens zur Macht, der zum Genie entwickelt und vervollkommnet worden ist, was zur primären Entwicklung gehört. Ob man Herr oder Knecht wird, dies ist davon abhängig, wie gross der Wille zur Macht ist. Gut heisst Erlangen von Macht ; Böse heisst Verlieren der Macht. Schutz der Macht bedeutet Gut ; Beschädigung der Macht bedeutet Böse. Die gegenwärtige europäische Moralanschauung ist durch die Massenmoral gekennzeichnet. Wer sich solch einer Moral unterwirft, der ist gut ; wer sie nicht befolgt, der ist schlecht. Der Schwache muss auf jeden Fall zugrunde gehen. Dies ist der erste Sinn der Humanität.

Yu Longfa : Cheng Fang schreibt 1993, dass sich Xie Wuliang nicht unter wissenschaftlichem Aspekt, sondern aus der Sicht des konfuzianischen Gelehrten mit Nietzsche auseinandergesetzt habe. Es liegt aber nahe, dass Xie wahrscheinlich viel mehr wie Lu Xun von der japanischen Nietzsche-Präsentation beeinflusst worden ist, als dass er sich mit konfuzianischer Morallehre befasst hat. Xie macht besonders auf Nietzsches charakteristische Eigenschaften aufmerksam, die in China eingeführt zu werden ihm notwendig scheint. Angesichts des schwachen chinesischen Nationalcharakters ist er überzeugt, dass Nietzsche mit seinem 'Kuang-Geist' imstande sein kann, die augenblicklichen Zustände in China zu ändern. Nietzsches Lehre inspiriert ihn im wesentlichen zur formalen Diagnose der Zustände der Zeit. Nach seinem Verständnis empfindet Nietzsche über den gegenwärtigen Stand von Sitte und Moral in Europa ein tiefes Unbehagen : Es fehlt an Humanität und Gerechtigkeit. Deshalb appelliert er an die Menschen, damit sie eine grundlegende geistige Erneuerung unternehmen könnten. Ohne sich darum zu kümmern, was man für recht oder unrecht halte, verkünde Nietzsche offen seine Idee vom Willen zur Macht, die Xie betont und zugleich als eine Therapie gegen soziale Übelstände in China ansieht.
Xie behandelt in seinem Beitrag vorwiegend essentielle Lehren Nietzsches wie 'Jenseits von Gut und Böse', 'Lehre des sündhaften Christentums' und die 'Lehre des Übermenschen'. Er betrachtet den Begriff Willen zur Macht als wesentliches Element der Entwicklung der Menschen. Der Mensch wird von ihm primär als Naturwesen gesehen, das den Kampf ums Dasein zu bestehen habe. Man soll nicht nach Befriedigung streben, sondern nach immer grösserer Macht, nicht nach Frieden, sondern nach Krieg. Er kommt zum Schluss : Kampf und Krieg stellen das grundlegende Prinzip für die Weiterentwicklung der biologischen und soziologischen Welt dar. Seiner Ansicht nach steht Nietzsche auf dem Boden des Selektionsprinzips vom Überleben des Tüchtigen, nach dem der Starke berechtigt ist, den Schwachen zu seinen eigenen Zwecken zu benutzen. Nach Xies Ansicht plädiere das Christentum für das Prinzip des Schwachen, der sich an die vorhandenen Regeln und Bestimmungen zu halten bereit sei. Er hält dies für einen sündhaften Gedanken und stellt fest, dass Nietzsche nicht unberechtigt als Antichrist anzusehen sei, weil das Christentum Nietzsches Lebensphilosophie völlig entgegenlaufe.
Die letzte Passage beginnt mit der Idee des Übermenschen, den Xie mit dem konfuzianischen Ausdruck des Weisen oder Heiligen bezeichnet. Schopenhauer, Napoleon und Wagner werden erwähnt, die allgemein als Vorbilder für zukünftige Menschen angesehen werden. Xie bringt Nietzsches Übermensch-Gedanke mit der Lehre der Verbesserung von körperlichen und geistigen Tüchtigkeit des Menschen in Verbindung, indem er sagt : "Nietzsches Übermensch in eugenischem Sinne setzt das Ehesystem voraus". [Yu1:S. 60-65]

1916 Chen, Duxiu. *Ren sheng zhi zheng yi* [ID D18286].
Yu Longfa : Chen thematisiert Nietzsches Begriff des Willens zur Macht und den Übermensch-Gedanken, wobei die Betonung auf der "Betrachtung des einzelnen Willens, Entfaltung der einzelnen Begabung, um grosser Künstler, 'Übermensch' zu werden, dies bedeutet den wahren Sinn des Lebens", liegt. [Yu1:S. 19]

1916 Li, Dazhao. *Jie shao zhe ren Nijie* [ID D18287].
Li Dazhao schreibt : Nietzsche was a man who was determined to live an authentic life based upon his needs and convictions. He urged the weak to gain strength and the imperfect to seek perfection. He led a life that was tragic, honest, and profound. To liberate and uplift human nature he did not flinch from figthing a hundred battles and he showed great valor in combat. He made penetrating observations about his own mind and life. He relentlessly criticized the social status quo. He took upon himslef to study and address the weakness of human nature and the flaws of civilization. He was certainly a man who loved himself, society, and civilization, and who embraced life with passion.
Nietzsche's thought had gone through three changes. At first he was influenced by Schopenhauer and Wagner and believed that life existed only for the sake of art. Then, influenced by Paul Rée, he shifted his focus to intellect. Later combining art and intellect and relying on man’s will and creativity, he gave individualism a foundation. He fiercely attacked nineteenth century philistinism and materialism. He believed that life's true meaning tends to be obscured by empty takls in the name of religion, morality, fraternity and humanism and men will be grapped in sickness and vices as long as they keep wearing a mask of hypocrisy and always compromise and appease. In order to guide modern civilization into the realm of a new idealism, Nietzsche promoted a superman philosophy, called for heroism, glorified the joy of power, exalted great characters, and preached the gospel of war. His teaching is capable of invigorating the degenerate and the decadent. Since our nation is extremely formalistic and conformist, and handicapped by a slave morality, his teaching will prove effective in uplifting the spirit of our youth and boosting our people’s courage.

Shao Lixin : The short biography was obiously based on some secondary sources, yet it was the only available biographical sketch of Nietzsche in China at the time. [Shao1:S. 34-35]

1916 Xie, Wuliang. *Zhongguo zhe xue shi* [ID D18288].
Raoul David Findeisen : Xie schreibt darin eine Einführung zu Biographie und Werk von Friedrich Nietzsche. Als erster Rezipient stützt er sich hauptsächlich auf angelsächsische Sekundärliteratur, knüpft aber in seine Begriffswahl zur Wiedergabe von Gedanken Nietzsche ausdrücklich an Mengzi an, sieht die wichtigsten Aspekte von Nietzsches Lehre im Nihilismus, der antichristlichen Ausrichtung und dem Ideal des Übermenschen, den er mit dem traditionellen 'Heiligen' vergleicht und als 'Ausnahmemenschen' charakterisiert. [Find2:S. 5-6]

1917 Cai Yuanpei sagt über Friedrich Nietzsche in einer Rede vor Politikwissenschaftlern : Nietzsche, der grosse deutsche Schriftsteller, hat den Grundsatz der Erhaltung der Starken und].des Untergangs der Schwachen entwickelt. Auf der Welt sollten die Starken die Schwachen vereinnahmen, und dann der Stärkere den Zweitstärksten. Wenn es nach dieser Logik ginge, würden die Schwachen um ihre weitere Existenz fürchten müssen und den Starken mit allen Kräften Widerstand leisten. Nur auf diese Weise kann sich die Welt von Tag zu Tag entwickeln. Sonst müsste sie entarten, selbst wenn man den Wunsch hegte, die Schwachen zu schützen. Demzufolge vertritt Deutschland heutzutage den Volutionismus und proklamiert die natürliche Aussonderung der Schwachen. Deshalb übt dieser Krieg einen überaus starken Einfluss auf die heutige Welt aus. Falls Deutschland den Sieg davonträgt, wird der Imperialismus die heutige Welt beherrschen ; falls Frankreich siegt, wird der Humanismus die Welt regieren. [KUH7:S. 444-445]

1918 Lu, Xun. *Kuang ren ri ji* [ID D18290].
Raoul David Findeisen : Lu Xun macht die deutlichsten Anleihen bei Friedrich Nietzsche in seinem Tagebuch. Ganze Passagen hat er fast wörtlich aus der Vorrede von *Zarathustra* übernommen. Im Rückblick spricht Lu Xun selber davon, dass er sich hauptächlich von Nietzsche und Gogol habe leiten lassen, als er seine Erzählung schrieb. Zarathustra verkündet die Lehre vom 'Übermenschen', der Wahnsinnige formuliert seine Hoffnung auf den 'wahren Menschen'. Nietzsches Angriffe richten sich gegen das Schristentum und seine ‚überirdischen Hoffnungen’, Lu Xun gegen die traditionelle konfuzianische Ethik und ihre 'Menschenfressermoral'. [Find2:T. 2, S. 24-25, 27]

1918 Liang, Shuang. *De yi zhi zhe xue jia Nicai de zong jiao* [ID D18291].
He Lin : Liang verurteilt Nietzsches Lehren scharf : "Das seit Jahrtausenden beispiellose Unheil, das plötzlich ausgebrochen ist und furchtbares Leid und und unmenschliche Verbrechen verursacht, geht ausschliesslich auf diese Lehren zurück".

Raoul David Findeisen : Liang wirft Nietzsche in erster Linie Unwissenschaftlichkeit und sozialdarwinistische Ideen vor und macht ihn für den Krieg mitverantwortlich. [Kuh:S. 446,Find2:S. 8]

1918 Chen, Duxiu. *Ren sheng zhen yi* [ID D18292].
Chen schreibt : Der Deutsche Friedrich Nietzsche plädierte dafür, der Einzelne solle seinen Willen durchsetzen, seine Talente entwickeln und ein grosser Künstler oder Geschäftsmann werden. Als Ziel des Lebens sah er an, ein Übermensch zu werden, der über den gewöhnlichen Menschen steht.

Yu Longfa : Chen betrachtet die Befreiung des Individuums als gesellschaftliche Notwendigkeit. Eine moralische Erneuerung Chinas bedarf nach seiner Ansicht erneuerter Individuen. Die Idee Friedrich Nietzsches vom Übermenschen spiegele nicht nur die rückständige Realität des alten China wider, sondern deute auch auf den wahren Wert des menschlichen Lebens hin. Er vertritt die Ansicht, dass Nietzsches Idee vom Übermenschen für sein Konzept geeignet sei, dem chinesischen Volk ein Vorbild zu geben. Er betont vor allem Nietzsches Moralauffassung, die er als Waffe im Kampf gegen die konfuzianischen Moralvorstellungen einsetzt. [Yu1:S. 72-73]

1918 Mao, Dun. *Yi jiu yi ba nian zhi xue sheng* [ID D18293].
Raoul David Findeisen : Mao Dun skizziert ein Programm, zu dessen Verwirklichung er die Studenten auffordert : Gedankenfreiheit statt Konfuzianismus mit einer Sklavenhaltergesellschaft. Unabhängigkeit und Mut, die das Individuum erst zu grossen Leistungen befähigt. Eigenschaften, die Mao Dun mit der ‚Herrenmoral' von Friedrich Nietzsche verbindet, und der er die 'Sklavenmoral' der Bescheidenheit und des Gehorsams gegenüberstellt. Kreativität, bei der sich der sich der Umgang mit westlichen Ideen nicht in blosser Imitation erschöpfen dürfe. Aktivität und kämpferischer Geist in intellektuellen Auseinandersetzungen mit der passiven konfuzianischen Sozialethik.
Mao Dun vergleicht einige westliche ideologische Strömungen mit traditonellen Ideen, und zwar den modernen Individualismus mit dem Begriff des 'weiwo' bei Yan Zhu, das Christentum mit dem Mohismus und den angelsächsischen Utilitarismus mit der legalistischen Schule. Mao Dun wendet sich von allgemeinen philosophischen und weltanschaulichen Fragen ab und beginnt sich den Problemen der Literatur zu widmen. Als Beispiele für die Einflussmöglichkeit von Literatur führt er westliche Autoren an, und zwar für die 'neue Idee' des Individualismus *La nouvelle Héloise* und *Emile* von Jean-Jacques Rousseau, für den bürgerlichen Individualismus *Nora oder Ein Puppenheim* von Henrik Ibsen, für die Philosophie des Übermenschen *Also sprach Zarathustra* von Nietzsche und für den Sozialismus Bernhard Shaw und Gerhart Hauptmann. Zu weiteren Aufgaben der Schriftsteller zählt er, westliche Literatur zugänglich und Leben und Werk grosser Literaten bekannt zu machen, sowie sich mit Philosophie und Psychologie zu befassen. [Find2:S. 21-22]

1918-1919 Lu, Xun. *Sui gan lu* [ID D18294].
Raoul David Findeisen : Bezug auf Nietzsche nimmt Lu Xun am häufigsten in seinen 'Glossen'. Er fordert - von Darwin ausgehend, an dessen Evolutionslehre kein Zweifel bestehen kann – seine Zeitgenossen auf, sich anzustrengen und weiterzuentwickeln. Dabei sieht er in Nietzsches Ideal ein auf die Zukunft gerichtetes ethisches Gegenstück zu Darwins Theorie, denn 'obwohl seine Lehre vom Übermenschen sehr vage ist, beruht sie doch auf einer klaren Einschätzung des gegenwärtigen [Zustandes] der Menschheit'. Deutlich ist hier wiederum die Antithese, in der Lu Xun die Evolutionslehre einer vergangenen, naturgesetzlichen und materiellen Entwicklung zuordnet, während der Übermensch eine künftige, durch moralische Motivation des handelnden Individuums vorangetriebene, geistige Entwicklung vorzeichnet, wobei das Individuum im Sinne der Brücken-Metapher Nietzsches als Nahtstelle fungiert. Als sich Lu Xun über Gleichgültigkeit, Stillstand und Selbstzufriedenheit beklagt, fügt er aus Zarathurstra an : "Ich liebe die grossen Verachtenden, weil sie die grossen Verehrenden sind und Pfeile der Sehnsuch nach dem anderen Ufer". Ein weiteres Mal sieht Lu Xun in der Zerstörung eine Voraussetzung, um Kräfte für die Weiterentwicklung freizusetzen, denn Zarathustra fährt fort : "Ich liebe Den, welcher lebt, damit er erkenne, und welcher erkennen will, damit einst der Übermensch lebe. Und so will er seinen Untergang".
Die essayistischen Arbeiten haben Lu Xun das Epitheton eines 'Nietzsche Chinas' eingebracht. [Find2:T. 2, S. 22-23]

1919 Chen, Duxiu. *Gong li he zai* [ID D18304].
Shao Lixin : Chen Duxiu's failure to recognize his own identity and his tendency to use Nietzsche or other Western thinkers as symbols to express his own Chinese ideas came partly from a social Darwinist prejudice. A nation that was backward economically and militarily must have inferior ideas and moral traditions, and vice versa. Out of the same prejudice he viewed the First World War as testing ground for what he thought as the two Western moral principles. And he believed that the post-war world would be dominated by the moral principle of the winning side. Since he believed that France and the United States stood for democracy, justice and peace, he looked forward the the Allied victory with great expectation. [Shao1:S. 32]

1919 Tian, Han. *Shuo Nicai de 'Bei ju zhi fa sheng'* [ID D18072].
Tian Han schreibt : Obgleich Nietzsche in Anlehnung an Schopenhauer die Welt als Willenswelt konzipiert, ist der pessimistische Sinn Schopenhauers bei Nietzsche nicht zu sehen. Schopenhauer tritt für den Verzicht auf den Willen des Menschen und auf alle Ideen ein. Nietzsche dagegen bejaht positiv den Willen und akzeptiert die Daseins-Gedanken. Er behauptet, dass der Mensch auf jeden Fall kräftig und unnachgiebig weiterleben solle. Je entsetzlicher das irdische Dasein wird, einen desto stärkeren Willen soll der Mensch haben. Die Schönheit und die Kraft (das Höhere des Geistigen) des Einzelnen wird erst zur Entfaltung kommen, wenn er gegen die 'Leiden des Lebens' kämpft. Dies ist das Leben als das Entsetzliche ! Das entsetzliche Leben stellt in der Tat Quellen des Schönen und des Höheren, als Stimulans zur Entwicklung des Daseinswertes dar. Schopenhauer war der Ansicht, dass man infolge des aus Leiden bestehenden Lebens die Flucht ergreifen solle, wohingegen der Wert des Lebens für Nietzsche gerade im Leiden liegt. Die beiden Philosophen gehen von der übereinstimmenden Anerkennung des universalen Willens aus, gehen aber in zwei entgegengesetzten Richtungen weiter.

Yu Longfa : Tian Han begegnet neuen westlichen Ideen, die ihm eine neue Perspektive in Hinblick auf Ästhetizismus und Individualismus eröffnen. Er hat aufgrund der Untersuchung der griechischen Tragödie dem Leben des Menschen eine ästhetische Bedeutung gegeben.

He Lin : Tian Han sagt, Nietzsche habe in seiner Frühzeit enthusiatisch Richard Wagner verehrt, sei aber bald darauf in Opposition gegen ihn geraten, u.a. wegen *Parsifal*. Denn Nietzsche meinte, dass *Parsifal* eine zu starke religiöse Färbung trage und ein Rauschmittel für das Volk sei. Allerdings seien seine allgemeinen Ansichten jenem Gefühl, das Richard Wagner in seinem *Ring der Nibelungen* zum Ausdruck brachte, noch sehr ähnlich. In Wirklichkeit trüge Nietzsches Übermensch sehr verwandte Züge mit Siegfried – die beiden unterschieden sich im Grunde nur darin voneinander, dass ersterer Griechisch spreche. Tian Han meinte zum tragischen Geist in Nietzsches *Die Geburt der Tragödie* : "Je mühsamer das Menschenleben, desto notwendiger brauchen wir den Willen zur Stärkung des Landes". [KUH7:S. 445,Yu1:S. 100-101]

1919 He, Lin. *Die Verbreitung der Philosophie Nietzsches in China*.
Friedrich Nietzsche übte um die Zeit der 4.-Mai-Bewegung einen bedeutenden Einfluss auf die chinesische Intelligenz aus. Dieser Einfluss kam zwar zunächst durch die äussere Tatsache zustande, dass Nietzsches Denken in Asien, vor allem in Japan, weit verbreitet war, wurde aber auch durch innere Ursachen, die die entscheidenden waren begünstigt : Erstens stand Nietzsches Ansatz, alle Götzen zu zerschlagen und alle Werte umzuwerten, in Einklang mit Chinas Forderungen der damaligen Zeit, entschieden gegen Imperialismus und Feudalismus zu kämpfen. Zweitens entlarvte Nietzsche mit der Evokation des Übermenschen Dekadenz und Verderbtheit, die auf dem kapitalistischen Mammonismus beruhten, sowie die Geistes- und Glaubenskrise, an der die ökonomisch entwickelte kapitalistische Gesellschaft litt. Das entsprach den Forderungen Scharfblickender in China, gegen den Imperialismus zu kämpfen und das Übel des Kapitalismus in China zu vermeiden. Drittens vertrat Nietzsche eine spartanische Disziplin. Um eines grossen Zieles willen müsse man in der Lage sein, andern Mühsal aufzuzwingen und sie auch selber zu ertragen. Seine besondere Hervorrhebung der Willenskraft wurde, abgesehen von ihrer Zielsetzung, tatsächlich zu einer wirksamen Antriebskraft für die Umgestaltung der dekadenten, verlogenen und pedantischen Athmosphäre der damaligen halbkolonialen und halbfeudalen chinesischen Gesellschaft. Es war daher keineswegs Zufall, dass sich Nietzsches Einfluss in China zu jener Zeit weit verbreitete. Dieser Einfluss spielte, historisch gesehen, eine vorwiegend positive Rolle. Nach dem Ausbruch der Ersten Weltkrieges wurden Nietzsches Lehren zwar scharf kritisiert, und zweifellos enthielten sie Aspekte wie den Willen zur Macht und prophezeiten die Ankunft des Übermenschen, der die Rassen regiert und Herr der Erde ist. Die damals in Deutschland herrschende Klasse begrüsste derartige Thesen und machte sie zur theoretischen Grundlage für ihren Krieg. Aber Nietzsches Denken umfasste zahlreiche weitere Ansätze und erntete auch andere Früchte. So wurde er um die Zeit der 4.-Mai-Bewegung zu einem leuchtenden Vorbild der chinesischen Ikonoklasten. Offensichtlich kann eine in der Vergangenheit entstandene Lehre später theoretisch unterschiedlich interpretiert und auf verschiedene Weise in die Tat umgesetzt werden. [KUH7:S. 449-450]

1919 Cai, Yuanpei. *Da zhan yu zhe xue* [ID D18295].
Raoul David Findeisen : Cai sieht eine Widersprüchlichkeit darin, dass Friedrich Nietzsche Atheist gewesen sei, aber die Deutschen unter dem Motto ‚Gott mit uns’ in den Krieg gezogen sind, doch "hat die deutsche Regierung im Krieg kaum einen Schritt unternommen, der nicht mit Nietzsches Lehren übereinstimmte". Cai nennt Borgia und Bismarck als Beispiele für Übermenschen und sieht im Leitspruch 'Deutschland über alles' einen Ausdruck des Prinzips vom Übermenschen. [Find2:S. 7]

1919 Manifest in Xin qing nian (1919).
Darin steht : Wir glauben, dass Politik, Ethik, Wissenschaft, Religion und Erziehung auf praktische Ziele ausgerichtet sein müssen, um Fortschritte im gegenwärtigen und zukünftigen gesellschaftlichen Leben erreichen zu können. Wir müssen die nutzlosen und beziehungslosen Elemente der traditionellen Literatur und Ethik aufgeben, um solche neuen Elemente schaffen zu können, die für den Fortschritt der neuen Zeit und der neuen Gesellschaft erforderlich sind. Wir glauben, dass für den Fortschritt unserer gegenwärtigen Gesellschaft Naturwissenschaften und pragmatische Philosophie Vorbedingungen sein sollten und dass Aberglaube und Spekulation abgeschafft werden müssen.

Hua Kang : Die Intellektuellen traten dafür ein, von den fortschrittlichen ausländischen Kulturen zu lernen, um eine neue eigene nationalchinesische Kultur zu schaffen.

Yu Longfa : Die Erörterung der europäischen Kultur und die Überwindung der Tradition im Zuge einer Neubewertung der eigenen Vergangenheit ist aufs Engste mit Friedrich Nietzsche verknüpft. [Yu1:S. 88-89]

1919 Guo, Moruo. *Fei tu song* [ID D18296].
Guo Moruo schreibt :
Kopernikus, du böser Geist, Künder des Sonnensystems, der du dich von den Dogmen der Überlieferung befreit hast !
Darwin, du Schweinehund, Künder der gemeinsamen Abkunft von Mensch und Affe, der du die Lehren der Vorväter Lügen gestraft hast !
Nietzsche, du Wahnsinniger, Künder der Philosophie des Übermenschen, der du Götzenbilder zermalmt und Heilige vernichtet hast !
Wo und wann immer ihr gewirkt habt, ihr alle seid Banditen und philosophische Revolutionäre ! Lebet hoch ! lebet hoch ! lebet Hoch !

Raoul David Findeisen : Mit dem Titel des Gedichtes spielt Guo Moruo darauf an, dass die Aktivisten der 4. Mai-Bewegung von der japanischen Presse als ‚Studentenbanditen' tituliert worden sind. [Find2:S. 34-35]

1919 Fu, Sinian. *Sui gan lu* [ID D18297].
Fu schreibt : Wir müssen mit Lampions auf den Strassen nach Übermenschen suchen und mit Knüppeln Dämonen vertreiben.

Raoul David Findeisen : Dem Konfuzianismus, der zu einem Götzenbild geworden sei, hält Fu Sinian Nietzsches Forderung entgegen, die ‚festgesetzten Werte neu zu bestimmen' und lobt Nietzsche als radikalen Ikonoklasten. Auch China habe in Laozi einen solchen besessen, der jedoch selber zu einer Ikone geworden sei. [Find2:S. 9]

1919 [Nietzsche, Friedrich]. *Xin ou xiang, Shi chang zhi ying* [ID D18298].
Mao Dun schreibt im Vorwort : Nietzsche war ein grosser Schriftsteller und führte eine scharfe Feder. In seinen Werken sind oft erschreckende Worte zu finden. Seine Arbeit Also sprach Zarathustra gilt als literarische Kostbarkeit.

Yu Longfa : Trotz der unlänglichen Übersetzung gilt dieser Versuch als der erste, Zarathustra ins Chinesische zu übertragen um das Buch dem chinesischen Publikum zugänglich zu machen. [Yu1:S. 91,KUH7:S. 446]

1919.2 Guo, Moruo. *Fei tu*. [Hymne an die Banditen].
Among the 'bandits' just alluded to, he also ranked Cromwell, Washington and José Rizal as political revolutionaries. Buddha, Mozi and Luther as religious revolutionaires. Copernicus, Darwin and Nietzsche as revolutionaries in the realm of science and scholarship. Rodin, Whitman and Tolstoy as revolutionaries in the field of art and literature. Rousseau, Pestalozzi and Tagore as revolutionaries in the domain of pedagogy. [WhiW56]

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*. [Übermenschen und grosse Männer] ; Fu, Sinian. *Nicai de zhu shu ji guan yu Nicai yan jiu zhi can kao shu*. [Nietzsches Werke und Hilfmittel 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 zustandegekommen. 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 hauptverantortlich 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 geringschätzig 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 Geschichtspunkt 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 Wiederkunft' 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 der 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 Selbstausdruck, 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]

1920 Chen, Duxiu. *Jidu jiao yu Zhongguo ren* [ID D18305].
Chen schreibt : I believe that christianity is a religion of love. As long as we don't accept Nietzsche's rejection of love among men, we should not draw the conclusion that christianity is finished. After all, the essence of christianity is love and fait, all others are seondary.
Donald W. Traedgold : Chen sieht Christus nicht als Sohn Gottes, sondern als Reformer. [Shao1:S. 33,Tre1:S. 145]

1920 Mao, Dun. *Nicai de xue shuo* [ID D18302].
Quellen : Thilly, Frank. *A history of philosophy*. (New York, N.Y. : H. Holt, 1914).
Ludovici, Anthony Mario. *Nietzsche : his life and his work*. (London : Constable 1910).
Hoffding, Harald. *Moderne Filosoffer*. (Kopenhagen : Gyldendal, 1904). = *Moderne Philosophen*. (Leipzig : O.R. Reisland, 1905). = *Modern philosophers*. (London : Macmillan, 1915).
Von Ludovici übernimmt Mao Dun die Kapiteleinteilung : Einleitung, Nietzsches Leben und Werk, Nietzsches Ethik, Nietzsche als Anhänger der Evolutionstheorie, Nietzsche als Soziologe, Schlussfolgerungen.

Mao Dun schreibt : Die Deutschen respektierten von jeher die Lehre Nietzsches. Aber man machte für die Schuld am letzten Krieg Nietzsches Lehre verantwortlich. Hat sie wirklich den Menschen in der Welt Schaden zugefügt ? Oder haben sie die Deutschen selbst missverstanden ? Ich glaube, der einsichtige Leser kann es begreifen. Aber eins muss ich hier sagen : Nach dem Krieg wurde in Deutschland noch grösseres Interesse an Nietzsches Lehre an den Tag gelegt.
Wir müssen uns noch im klaren darüber sein, dass es sich nur um eine Lehre bzw. um ein Werkzeug handelt, das uns zur Verbesserung des Lebens, zum Suchen nach Wahrheit verhelfen kann. Wir versuchen aus seiner Lehre etwas Nützliches zu gewinnen, lassen sein Unnützliches im Stich, ja wir vergessen es gänzlich.
Ob Nietzsche als Dichter oder als Philosoph gilt, ist längst umstritten. Nun ordnen wir ihn in die Kategorie der Philosophen ein. Hätte Nietzsche früher mit dramatischem oder dialogischem Stil seine Meinungen geäussert, so hätte es wahrscheinlich noch mehr Leute gegeben, die Nietzsche priesen. Nur hinsichtlich des Werks Also sprach Zarathustra wissen wir es, dass Nietzsche in der Tat ein poetisches Genie war. Man sollte ihn in diesem Fall nicht so sehr als Philosoph, sondern vielmehr als grossen Schriftsteller bezeichnen. Dank seiner Lehre vom Übermenschen und vom sozialen Dualismus hat er den Titel des Philosophen gewonnen.
Spricht man früher von Moral, so kann man die Fessel der historischen Konvention nicht sprengen. Das von jeher vorbestimmte Gute kann nicht gründlich kritisiert werden. Man versucht nur, Moral zu revidieren, statt sie zu untersuchen. Bei Nietzsche ist dies nicht der Fall. Indem er sich mit dem Moralbegriff seit der Zeit der ursprünglichen Menschheit auseinandersetzt, stellt Nietzsche die Moral in ihrem Ursprung in Frage und versucht herauszufinden, wie das sogenannte Gute jetzt von den Menschen anerkannt würde. Von diesem Standpunkt aus ist Nietzsche bestrebt, alle Werte der Moral neu zu bewerten. Wir akzeptieren Nietzsches Äusserungen über den historischen Ursprung der Moral, indem wir seine Theorie als scharfe Waffe im Kampf gegen die historisch überlieferte, entstellte und geistig gefesselte Moral benutzen.
Darwin sagte, der Mensch habe sich aus dem Tier entwickelt, nun behauptete Nietzsche ebenfalls, der zukünftige Mensch werde aus dem modernen Menschen entwickelt. Aber nach welchen Gesetzen soll dies zustande kommen ? Nietzsches Konzeption : nach Gesetzen der Macht. Was wir bezüglich der Gemeinsamkeiten zwischen Nietzsche und den modernen Theoretikern des Evolutionismus zur Kenntnis nehmen, ist die Anerkennung des Menschen, nicht die Gottes. Ihre Unterschiede bestehen darin, dass Nietzsche aufs äusserste für Macht plädiert. Den 'Willen zur Macht' hat der Mensch bereits gleich nach der Geburt. Da der Menschen diesen Willen zur Macht hat, will er nicht als Sklave in demütigenden Umständen leben. Dass der Mensch, ohne Angst vor der Macht zu haben, nach Kampf, Befreiung und Selbstbestimmung sucht, dies alles geht davon aus. Wird das Aufhören als das Suchen nach der Existenz angesehen, so wäre dies das Leben wie ein Schwein und ein Hund. Aber Nietzsche bezeichnet den stärksten Willen des Lebens als den 'zu Macht' ; dies wäre sehr interessant, denn nur der Mensch hat diesen 'Willen zur Macht'. Der Mensch will kein Sklave sein, er hat keine Angst vor Mächten, sondern den Willen, zu kämpfen, zur Suche nach Befreiung und Selbstentscheidung. Alles geht hiervon aus. Die Philosophie vom Übermenschen ist gerechtfertigt, denn der Übermensch ist nach seiner Auffassung progressiv. Der Vergleich zwischen Übermensch und dem heutigen Menschen ist so wie der Vergleich zwischen dem heutigen Menschen und dem Affenmenschen.
Im Hinblick auf meine beschränkte Kenntnis bin ich der Meinung, dass Nietzsche in der Tat ungerecht behandelt wurde, als man die Auffassung vertrat, dass Nietzsche für die Betonung der Machtstärkung eintrete. Nietzsche behauptet, dass nur kluge und gesunde Menschen weiterleben sollten, die anderen aber sterben müssten. Solche Aussagen sind natürlich belastend. Hat denn nicht etwa Platon Ähnliches geäussert ? Äusserte nicht Shaw ebenso solche Behauptungen ? Warum macht man nur Nietzsche allzu strenge Vorwürfe ? A.M. Ludovici nannte Nietzsche einen Anarchisten auf geistigem Gebiet, der alle philosophischen Lehren zerstört. Ich halte diese Worte für gerechtfertigt.

Yu Longfa : Anlässlich der Diskussion um Verantwortungsprobleme des vergangenen Krieges scheint Mao Dun eine neue Bewertung von Nietzsche besonders notwendig, um ein 'neues China' zu begründen und zugleich die damit verbundene Kulturbewegung weiter zu fördern. Mao Duns Nietzsche-Rezeption ist keine wissenschaftliche Studie über die Lehre Nietzsches. Er konnte kein Deutsch und war deshalb auf englischsprachige Sekundärliteratur angewiesen. Er hat eine Teilübersetzung von Zarathurstra : *Thus spoke Zarathustra* gelesen, sowie Beyond good and evil und Genealogy of morals.
Mao Dun betrachtet Nietzsches Lehre an vielen Stellen als widersprüchlich, ist allerdings nicht bereit, diese Widersprüche im Denken Nietzsches aufzuzeigen. Er kritisiert, dass Nietzsche kaum Möglichkeiten habe, mit dem einfachen Volk umzugehen, so dass ihm die Fähigkeiten und Lebensumstände des Volkes unbekannt seien. Er betrachtet Nietzsche in erster Linie nur als Kulturkritiker, der einen Niedergang in der westlichen Kultur sieht. Mao Dun geht auf Nietzsches Übermensch-Gedanken und die dualistischen Faktoren der Gesellschaft ein, um dem chinesischen Leser den deutschen Philosphen zugänglich zu machen. Auch schenkt er Nietzsches Moralauffassung und dem Konzept des Übermenschen Aufmerksamkeit. Besonders hat er grossen Wert auf Nietzsches Begriff der Umwertung aller Werte gelegt, den er sich zum Massstab nimmt, um an den Kulturkampf der 4. Mai-Bewegung anzuknüpfen. Er betont 'die grösste und die beste Einsicht Nietzsches', dass er 'alle philosophischen Lehren, alle sozialen Grundsätze, alle Lebens- und Moralanschauungen aufs neue beurteilt und bewertet hat'. Da sich in Nietzsches Denken nach Ansicht Maos Widersprüche finden, setzt er den chinesischen Leser in Kenntnis, dass sowohl Leichtgläubigkeit an Nietzsches Gedanken als auch Verzicht auf das Studium seiner Schriften nicht empfehlenswert sei.
Der grösste Teil über die Gedanken Nietzsches ist das Kapitel über die Moraltheorie. Dort zeigt es sich, dass ein wesentliches Motiv von Mao Duns Betonung der Moraltheorie Nietzsches die Untersuchung des überlieferten Begriffes des Guten und des Bösen war. Im Gegensatz zu Nietzsches Moralvorstellung hält Mao Dun den Unterschied zwischen der vornehmen Moral und der Sklaven-Moral für falsch : "Nietzsches Kritik an der Moral hat sich nicht als falsch erwiesen ; falsch ist eigentlich die Behauptung über die Moraltendenz". Maos Augenmerk liegt im Zusammenhang mit seiner neuen Moral auf der breiten Masse der Menschen, die zum Erwachen für eine Änderung der sozialen Ordnung berufen war.
Wie Lu Xun rezipiert auch Mao Dun Nietzsches Übermensch-Denken unter dem Aspekt, dass der gegenwärtige Mensch den vorangegangenen Menschen überholten sollte und präsentiert ihn als Evolutionsprediger, dem Darwins Evolutionstheorie zugrunde liegt. Mao Duns Begriff vom 'Willen zur Macht' ist als Synonym für Selbstentscheidung, Befreiung und Kampf gegen Mächte zu verstehen und zu verwenden.
Mao Duns Vermittlung von Nietzsches Lehre führte in damaliger Zeit zur Popularisierung von Nietzsches Denken einerseits und zu neuen Begriffen andererseits, die extreme Gedanken der damaligen Intellektuellen widerspiegeln.

Raoul David Findeisen : Mao Dun betont, dass Nietzsche ein Elfenbeinturmdasein geführt habe und deshalb ihm gegenüber Vorsicht geboten sei, denn 'er habe keine Ahnung, unter welchen Bedingungen das gewöhnliche Volk lebt'. Mao setzt sich mit dem konfuzianischen Wertesystem auseinander und fordert, sich der 'Umwertung' zu bedienen, um ‚die alte Moral zu zerstören'. Der Wert der Tradition müsse ‚neu festgesetzt' werden. Er bezeichnet den 'Übermenschen' als einen ‚fortschrittlichen Menschen'. Zwar betont er, das Ideal des Übermenschen sei die wichtigste Forderung in Nietzsches Ethik, doch wie durchschlagend sein darwinistisches Vorverständnis war und wie sehr er den Übermenschen als zuallererst biologisches Phänomen verstand, wird deutlich wenn er ihn charakterisiert : "Der Übermensch steht zum jetzigen Menschen im gleichen Verhältnis wie der jetzige Mensch zum Affen". Mao Dun betont den Wert von Nietzsches Moralkritik, lehnt aber dessen Ableitungen, die er mit "Die Herren werden stärker und die Sklaven schwächer" wiedergibt, entschieden ab, weil sie sich mit den elementarsten Forderungen der Demokratie und des Sozialismus nicht vereinbaren liessen.
Aus einem aufklärerischen Erziehungsbegriff heraus, sieht Mao Dun die vorrangige Bedeutung von Nietzsches Ikonoklasmus darin, ‚das Volk aufzurütteln', dessen 'Sklavenmoral' er darauf zurückführt, dass es ‚in Unwissenheit gehalten wurde, damit es dem Kaiser gehorcht'.
Er vergleicht Nietzsches Begriff vom 'Willen zur Macht' mit Darwins 'struggle for life' und Spencers 'dynamic element in life'. Dieser Gruppe gegenüber stellt er Kropotkins 'assistance mutuelle', die deshalb überlegen sei, weil sie sowohl demokatischen Ansprüchen genüge, als auch biologisch begründet werde. Nietzsches 'Willen zur Macht' versteht er unter dem Begriff ‚Willen zur politischen Macht'. In diesem Zusammenhang sieht er im 'Übermenschen' einen aktiven Kämpfer gegen bestehende gesellschaftliche Verhältnisse aus der Position eines zunächst 'Schwachen' heraus, der dann, wenn er politische Macht erlangt hat, eine 'Umwertung' vornimmet. Aus Mao Duns Antithesen von ‚Wille zur politischen Macht' und 'Überlebenstrieb' entstehen Kampf (Übermensch), Dekadenz, Aktivität (Herrenmoral), Passivität (Sklavenmoral). Die von Mao Dun vorgenommenen Transformationen der Begriffe Nietzsches gehen vermutlich auf Ludovici zurück und dort auf das grundlegende Missverständnis, konkrete gesellschaftliche Modelle von Nietzsche ableiten zu wollen. Yue Daiyun schreibt 1979 : Mao Dun hat bloss einige Ideen von Nietzsche als Material herangezogen und sie den tatsächlichen gesellschaftlichen Bedürfnissen Chinas gemäss umgewandelt, so dass sie hinterher mit Nietzsches ursprünglicher Absicht nichts mehr gemein hatten.
Mao Duns zentrale Thesen lauten : Seid unabhängig und nicht unterwürfig, seid fortschrittlich und nicht konservativ, seid kämpferisch und zieht euch nicht zurück, seit utilitaristisch und nicht formalistisch, seid wissenschaftlich und phantasiert nicht. [Yu1:S. 74-81, 91,Find2:S. 23-28]

1920 [Nietzsche, Friedrich]. *Chalatusitela de xu yan yi zhe fu ji* [ID D12594].
Lu Xun schreibt im Vorwort : Nietzsches Stil ist ausgezeichnet, das Buch ist auch in Aphorismen verfasst. Von aussen her gesehen, finden sich darin oft Widersprüche, daher ist der Text nicht leicht zu verstehen. Das aus vier Kapiteln und einer Vorrede bestehende Werk wurde von 1883 bis 1886 [sic 1883-1884] geschrieben. Da das Buch in nur drei Jahren verfasst wurde, versteht sich von selbst, dieses Werk nicht als Gesamtheit des Denkens von Nietzsche zu sehen ; es gibt darin Widersprüche. Es gibt in der Übersetzung vielerorts Unzutreffendes, auf das ich nach weiterer Übersetzung noch einmal eingehen werde.
Später schreibt er : Meine 'Einsamkeit' brauchte nicht lange Zeit, weil es bei mir noch etwas Nachwirkung von Nietzsches Zarathustra gibt, den ich gelesen habe. [Yu1:S. 92-94]

1921 Yu, Dafu. *Chen lun : chuan zuo xiao shuo* [ID D18306].
Yu Dafu schreibt : Wenn er manchmal in den Bergen einen Bauern traf, dann hielt er sich selbst für Zarathustra und redete mit dem Bauern in seinem Herzen mit den Worten Zarathustras.

Raoul David Findeisen : Der Held ist seiner durch Emotionen geleiteten existentiellen Selbsterfahrung ausgeliefert und trägt in sich den Zwiespalt aus, handeln zu wollen, aber nicht handeln zu können.
Als Yu Dafu Chen lun geschrieben hat, kannte er von Friedrich Nietzsches Werken mindestens *Zarathustra* und mit Wahrscheinlichkeit auch *Die Geburt der Tragödie* aus dem Artikel von Tian Han von 1919. Es finden sich nur sehr indirekte Hinweise darauf, wie Yu Dafu die Gestalt des Zarathustra aufgefasst hat. Er hält ihn für grössenwahnsinnig und sieht seine Grösse darin, Auswege aus der passiven Innenschau aufgezeigt zu haben, die sich für den Protagonisten bekanntlich als tödlich erweist. Dafür spricht der Aktionismus, mit dem er später Nietzsche jeweils in Verbindung bringt. Er verwendet Zarathustra als Stilmittel, dass assoziativ an den Begriff der 'Megalomania' geknüpft ist.
Die Bedeutung Nietzsches für Yu Dafu liegt darin, dass er zunächst in der Gestalt Zarathustras und später auch in der Person Nietzsches gewisse Übereinstimmungen mit einem buddhistisch geprägten Askeseideal fand, dem allgegenwärtigen Gegenentwurf zum oft hedonistischen Lebensstil seiner Protagonisten. [Find2:T. 2, S. 1-2, 8-9, 13]

1923 Guo, Moruo. *Lun Zhong-De wen hua shu* [ID D18307].
Guo Moruo schreibt in einem Brief an Zong Baihua, in dem er Laozi und Friedrich Nietzsche miteinander vergleicht : Beide rebellierten gegen theistische religiöse Gedanken und gegen die etablierte Moral, mit der die Persönlichkeit des Einzelnen eingeschränkt wird. Beide sahen in der Individualität ihre Basis und bemühten sich darum, sich selber postiiv weiterzuentwickeln.

Raoul David Findeisen : Guo Moruo ist sich offenbar bewusst, dass ein ethischer Relativismus, wie er sich aus vitalistischen Konzepten ableiten lässt, letztlich in den Nihilismus führen kann. Auch das soziale Engagement von Guo ist individualistisch geprägt und von ethischem Verantwortungsgefühl getragen. [Find2:S. 41]

1923-1924 [Nietzsche, Friedrich]. *Ya yan yu zi li : gao wo ai du Chalatusiquala de you ren* [ID D18308].
Guo Moruo schreibt : Vor einigen Jahren war Nietzsches Denken im Inland mit einem diffusen Bild vermittelt worden. Von seinem Gesamtwerk ist kein einziges im ganzen übersetzt. Sogar das berühmteste Werk Also sprach Zarathustra – trotz einer Annonce der Übersetzung des Werks vor Jahren – wurde bislang nicht übersetzt… Anfänglich übersetzte ich jede Woche ein Stück und hatte Freude daran. Es kam nur zu spärlichen Reaktionen. Ab und zu befragte ich Freunde. Die sagten, dass es schwer zu verstehen wäre. Deshalb verlor ich allmählich den Mut, weiter zu übersetzen.
Nach Abschluss der Übersetzung schreibt er in einem Artikel, als Reaktion auf zahlreiche Leserbriefe, die Zarathurstra als schwer verständlich bezeichnen und den Übersetzer um eine Interpretation bitten : Die Werke oder Gedanken eines Menschen zu interpretieren, ist eine schwierige Angelegenheit, erst recht, wenn es sich um ein so schwer zu durchdringendes Werk und einen to tiefschürfenden Autor handelt. Wer den Text nicht versteht, dem bleibt nichts anderes übrig, als konzentriert zu lesen und gründlich nachzudenken, mit anderen Worten : zu warten. Wer wartet, bis er mit seinen eigenen Erfahrungen weitergekommen ist, dem wird sich zuletzt ein gründliches Verständnis des Textes offenbaren. Wer in seinem Verständnis weitergekommen ist, darf darüber hinaus nicht gleichgültig bleiben, sondern braucht einen kritischen Blick und muss im Rahmen seiner Fähigkeiten in der Lage sein, das Werk zu negieren. Erst dann kann das Leben des Werks zum eigenen Leben und das Herzblut des Autors zum eigenen Herzblut werden.
Später schreibt er : Schliesslich konnte das Buch nicht übersetzt werden, aus dem Grund, da ich es in der Tat 'ablehnte'. Da sich die Bewegung der chinesischen Revolution weiter entwickelte, musste ich nicht hinaus- sondern hinabblicken. Die revolutionäre Bewegung entfernte mich von Nietzsche. Lu Xun übersetzte nur die Vorrede des Buches, ohne das ganze Buch, wohl auch aus demselben Grund.

Raoul David Findeisen : Guo Moruo bezeichnet sich selber als für eine Interpretation Nietzsches weder zuständig noch qualifiziert. Stattdessen verweist er die Leser auf Nietzsches Schwester und deren Werk Die Entstehung von Zarathustra. Er erwähnt auch Nietzsches eigene Bedenken hinsichtlich der Verständlichkeit des Werkes. Aufgrund seines heroischen Individualismus hebt Guo Moruo Nietzsches Neigung zum 'Geniekult' hervor. Er begreift den Umstand, dass Zarathustra seine Sprüche an ‚Grosse und Hochwüchsige' richtet, als Aufforderung, sich ausschliesslich auf die eigenen Kräfte zu verlassen, so auch bei der Interpretation von Nietzsches Werk. Er unterscheidet zwischen der Fähigkeit zu verstehen und der Fähigkeit zu kritisieren.
Guo Moruo hat in seinem Aufsatz kein einziges Mal den Begriff des ‚Übermenschen' erwähnt. Daraus lässt sich schliessen, dass sich sein Verständnis dieses Ideals seit seinem 'Loblied auf die Banditen' nicht gewandelt hat. Andererseits unternimmt er auch nicht den naheliegenden Versuch, den 'Übermenschen' mit seinem immer noch virulenten Heroismus zu verbinden.

Yu Longfa : Guo Moruo hat auf eine Übersetzung der Vorrede verzichtet. Die übrigen Teile bestehen aus zusammenhanglosen Abschnitten. Deshalb bereitet seine Übersetzung den Lesern Schwierigkeiten, da sie ohne Zugang der wichtigen Vorrede, direkt in einzelne Abschnitte eingeführt werden. Die Übersetzung von Guo Moruo führen zu einer grösseren Verbreitung und Intensivierung der Rezeption der Gedanken Friedrich Nietzsches.

Shao Lixin : Guo Moruo needed Nietzsche in his effort to create a better mankind and he needed Marx to simulate a battle against capitalism. His essays and his incomplete translation demonstrate beyond doubt, that he understood neither Nietzsche nor Marx at that time. He admired Nietzsche as a literary genius and continued to respect him after his conversion to marxism. [Yu1:S. 20, 95-96,Find2:S. 37-40,Shao1:S. 40]

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 strenght.
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]

1927 Lu, Xun. *Fen* [ID D18309].
Lu Xun schreibt : Da der Starke den Schwachen besiegt hat, so Friedrich Nietzsche, nennt der Schwache das Tun oder Handeln des Starken das Böse. Das Wort Böse ist deshalb in der Tat ein Fürwort für den Stärkeren ; Nietzsche fordert zur Selbststärkung auf und preist den Starken.

Yu Longfa : Wie Nietzsche betont Lu Xun die Tapferkeit. Wer auf den Weg zu sich selbst gelangt, macht nach Nietzsche die Züge des künftigen 'Übermenschen' kenntlich. Lu Xuns Begegnung mit Nietzsche stützt sich vorwiegend auf den Übermensch-Gedanken, indem er dessen Ideen im Wesentlichen als Mittel für die geistige Aufklärung der Bevölkerung benutzt. Der Übermensch Nietzschescher Prägung besitzt den Willen, der im emotionalen Bereich frei werden kann. Gerade diesen übermenschlichen Willen will Lu Xun betonen und den moralischen und ästhetischen Werten vor den materiellen den Vorrang geben. Von daher zeigt sich bei ihm eine Tendenz, nicht die gesamten Werken von Nietzsche heranzuziehen, sondern eine selektive Nietzsche-Rezeption durchzuführen. [Yu1:S. 48]

1929 Lu, Xun. *Lu Xun quan ji* [ID D11283]
Lu Xun schreibt : Nietzsche, der die Evolutionslehre Darwins auf die Spitze getrieben, das Christentum angegriffen und die Lehre des Übermenschen verkündet hat, behauptet zwar, wissenschaftlich vorzugehen, doch [seine Philosophie] hat religiösen Charakter. Ich verstehe daher nicht, warum seine Theorien so sehr bewundert und gelobt werden. Die frühesten Anhänger Nietzsches waren gebildet und in allen Wissenschaften bewandert. Doch wenn einer etwas verkündet, schnappen es die Laute auf wie Nahrung. Diejenigen, die an ihn glauben, wollen noch mehr Anhänger gewinnen, aber es wird ihnen nicht gelingen, das Publikum zu überzeugen, weil sie nicht sachlich bleiben.

Raoul David Findeisen : Lu Xun hat den Ausdruck 'Genie' als Synonym für den 'wahren Menschen' verwendet, für den 'unabhängig handelnden Menschen', von dem er letztlich erwartet, er würde den Übermenschen verwirklichen. Nietzsche greift das Christentum an, während sich die Polemik von Lu Xun gegen die konfzianische Ethik und ihren ‚Kannibalismus' richtet. Beide Protagonisten sind der Gleichgültigkeit und dem Spott ihrer Umgebung ausgesetzt. Beider Einsamkeit geht auf eine hoch entwickelte Sensibilität zurück, die bei Lu Xun unmittelbar als Wahnsinn gekennzeichnet erscheint. [Find1,Find2:S. 21]

1930 [Nietzsche, Friedrich]. *Chao ren de yi mian : Nicai gei 'Madame O[tt] Louise' de qi feng xin* [ID D18310].
Yu Dafu schreibt in der Einleitung : Der in seiner Reinlichkeit unbestechliche und in seiner Einsamkeit hartnäckige Nietzsche hat uns hier ganz wider Erwarten etwas wie die fu-Dichtung Pflaumenblüte von Song Guangping hinterlassen.

He Lin : Yu Dafu bewertet darin Nietzsches 'Eremitendasein' und seine 'Einsamkeit und Unbeugsamkeit'. [Find2:T. 2, S. 8-9,KUH7:S. 451]

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]

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 grundsätzlich 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 'Himmlischen Prinzipien' sind ; wenn man jedoch die menschlichen Triebe leugnet, sehe ich nicht, welche 'Himmlischen 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]

1932 Yu, Dafu. *Dafu ri ji* [ID D18313].
Yu Dafu schreibt : Dieses Mal [habe ich] ziemlich viele Bücher über den deutschen Philosophen Nietzsche mitgenommen, denn in seinem genialen und unglücklichen Leben finden sich einige wahrhaftig bewundernswerte Episoden, mit denen [ich mich] einmal eingehender beschäftigen möchte, um mit ihm als Protagonisten eine Erzählung zu schreiben.

Raoul David Findeisen : Das Projekt dieser Erzählung stellte Yu Dafu zurück, um an der Übersetzung der *Rêveries du promeneur solitaire* von Jean-Jacques Rousseau [Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau, suivies des Rêveries du promeneur solitaire*. (Geneve : [Sociététypographique] ; Lausanne : Grasset, 1782)]. weiterzuarbeiten. An diesem Werk mögen ihn nicht alleine die Motive der Kontemplation, der Einsamkeit und der Zivilisationskritik angezogen haben, sondern auch der Versuch, mittels des Begriffs der ‚moralité sensitive’ eine Ethik zu entwickeln, die ohne metaphysische Bezugssysteme auskommt. In der ‚moralité sensitive’ wird das emotionale Potential des Individuums der abstrakten Erkenntnis gegenübergestellt. [Find2:T. 2, S. 10-12]

1934 Yu, Dafu. *Jing de wen yi zuo pin* [ID D18314].
Yu Dafu schreibt : Nietzsche und alle Avantgardisten riefen ausnahmslos dazu auf, die Bürger vor der Anbetung materieller Werte und ihren Geist vor dem Zerfall zu retten, und hoben die vulgäre und oberflächliche Natur der Zivilisation des Westens hervor.

Raoul David Findeisen : Für Yu Dafu steht bei Friedrich Nietzsche, Jean-Jacques Rousseau und anderen Autoren die Zivilisationskritik im Vordergrund. Er gibt entschuldigend zu bedenken, Jugend und Erwachsenenalter seien durch die Bande der Gewohnheit miteinander verknüpft und begründet auf diese Weise, bei seinen Präferenzen handle es sich ausnahmslos um 'reine' und 'unnütze' Werke. Von dieser ‚Weltfluchtliteratur' werde er noch jedesmal berauscht, obwohl sich die Zeiten geändert hätten. Yu Dafu ist sich der Ambivalenz eines Rückzugs von der Welt bewusst und warnt die Jugend ausdrücklich vor den Gefahren solcher Literatur. [Find2:T. 2, S. 12,KUH7:S. 450]

1936 Chen, Quan. *Cong Shubenhua dao Nicai* [ID D15102].
Chen Quan schreibt : Was die politischen Ideen Nietzsches betrifft, so können wir mehrere Gesichtspunkte sehen, nämlich : Staat, Krieg, Demokratie und Sozialismus. Auf solche Fragen gab Nietzsche je eine klare und feste Antwort. Er hat die Schwäche westlicher Kultur erkannt und danach eine neue Welt vorgestellt, die fortschrittlich, gesund, stark und voll Leben sein wird. Er wagte es, alle traditionellen Auffassungen herauszufordern und alle Werte neu zu bewerten, um diese neue Welt in die Tat umzusetzen.
Der Übermensch ist ein idealer Mensch, ein Genie und auch ein Führer der Menschen. Der Übermensch ist auch der Reformator einer Gesellschaft, ein mutiger Kämpfer. Der moderne Staat, die politische Institution und juristische Regelung verhindern die Entfaltung eines Genies, berauben den Führer seiner Freiheit. Nietzsche war gegen den modernen Staat, denn die moderne Staatsorganisation war nicht geeignet für eine Entwicklung des Übermenschen. Wenn der Übermensch in einer neuen Staatsorganisation allein herrschen könnte, die den Willen zur Macht symbolisiert, so müsste Nietzsche auch mit solch einer stattlichen Organisation zufrieden sein.
Nietzsche war der Ansicht, dass Mann und Frau in geistiger Hinsicht ganz verschieden seien. Er sieht den Mann als Kraft an und die Frau als Gefühl. Zur Kraft gehören Eroberung, Zerstörung und Aufbau. In diesem Sinne stellt eine Kraft Trost dar, der aber gefüllos ist. Kraft kann sich nicht ausruhen und entwickeln. Deshalb besteht die Aufgabe für einen Mann zu Kämpfen. Die Frau sollte dem Mann einen Trost geben, damit er seine Kräfte zum Kampf bewahren kann. Für den Mann ist die Frau absolut notwendig. Ihre Mächte sind auch sehr gross. Aber ihre grossen Kräfte sind jedoch nicht vom selbständigen Handeln bestimmt, sondern sie liegen in der Bereitschaft, dabei zu helfen.
Chen Quan schreibt : In The birth of tragedy, Nietzsche told us that the world of suffering is in dire need for the art of tragedy. Only through the art of tragedy, can an individual have illusory images of release, can he immerse himself in observing these illusory images, as if sitting peacefully in a boat, swaying in the sea. It ist unlikely that Schopenhauer himself would have agreed to such a modification and interpretation of his philosophy.

Lin Tongji schreibt im Vorwort : Ich finde, es soll die beste Lösung sein, wenn man Nietzsche als Künstler ansieht. Nietzsches Denken ! Dieses Thema kann man kaum erwähnen. Nietzsche kann zu einem der grössten modernen Denker, die von der Welt missverstanden werden, gezählt werden. Der Beschimpfende missversteht ihn. Auch der Respektierende missversteht ihn. Wo ist denn der Fehler ? Man hat eins vergessen : Nietzsches Texte sind Kunst. Du solltest in der Kunstatmosphäre Nietzsche begegnen, um sein Denken als Denken zu verstehen.

He Lin : Der Autor meint, dass die Ursache dafür, dass Nietzsche zunächst Schopenhauer verehrte, darin liege, dass er den damals weit verbreiteten Optimismus des Philisters abgelehnt habe. Er habe verucht im Sinne des Pessimismus Schopenhauers seinen Zeitgenossen das Wesen des Lebens näherzubringen. Es sei offensichtlich, dass Nietzsches und Schopenhauers Absichten von Anfang an unterschiedlich gewesen seien. Mit der Zeit habe sich Nietzsche von den Lehren Schopenhauers abgewandt, da er erkannt habe, dass der Pessimismus Schopenhauers lediglich das Leid des menschlichen Lebens vor Augen stellte, ohne jedoch den Menschen dazu anzuregen, sich im Sinne der griechischen Tragödie aktiv zu erheben. Er verführe ihn vielmehr zu einer niedergeschlagenen, dekadenten Haltung, so wie auch die Opern Richard Wagners die Zuschauer betäubten. Nietzsche sei dafür eingetreten, mit dem reinen Optimismus und dem reinen Pessimismus zu brechen und den blossen Willen zur Existenz durch den Willen zur Macht zu ergänzen, zu diesem überzugehen und schliessich den ‚Übermenschen' zu realisieren. Der Übermensch sei ein idealisierter Mensch, ein Genie, der Führer der Menschheit, ein Reformer der Gesellschaft und ein tapferer Kämpfer.
Chen Quan weist darauf hin, dass Nietzsche einen von Schopenhauer abweichenden Standpunkt Frauen betreffend vertrat. Nietzsche sei der Meinung gewesen, die Frau solle ihre eigene Persönlichkeit behalten und sich nicht wie ein heuchlerischer Mann verhalten.
Die Bedeutung des Lebens läge nicht darin, das Ich zu unterdrücken, sondern darin, es zu entwickeln ; nicht darin, die anderen zu trösten, sondern darin, sie zu besiegen. Nietzsche habe die Ansicht vertreten, die traditionellen moralischen Normen seien weder von Gott erlassen noch natürlich gewachsen, sondern seien von schwachen und unfähigen Menschen geschaffen worden. Um sich selbst zu schützen, versuchten diese, mit diesen Normen die grossen Menschen in Fesseln zu halten und zu unterdrücken. Zuletzt ist Chen Quan auf Nietzsches Angriff gegen das Christentum und seine Befürwortung des Atheismus eingegangen.

Yu Longfa : Nietzsches Werk scheint Chen Quan ein geeignetes Instrument für die Rettung seines Landes nach Kämpfern, Übermenschen und Genies zu suchen. In Ermangelung des richtigen Verständnisses des Zarathustra hat er allerdings den Übermenschen nicht im Sinne Nietzsches interpretiert. Chen Quans Vermittlung der Anschauungen Nietzsches über Politik und Staatswesen sind ziemlich beschränkt. Obwohl Nietzsche nicht allseitig auf die Politik eingegangen war, war er bemüht, das Prinzip der Demokratie und des Sozialismus im modernen Staat, insbesondere das Gleichheitsprinzip, in Frage zu stellen und ein ideales Vorbild des Übermenschen vorzustellen, der stark von der Einsamkeit, der höchsten Form der Ungleichheit, geprägt ist, was Chen Quan nicht berücksichtigt hat.
Chens Vermittlung der Ansichten Nietzsches über die Frauen konzentrieren sich im wesentlichen auf die soziale Nebenrolle, die besonders in der antijapanischen Zeit eine andere Bedeutung als die Nietzsches erhält. Man versuchte damals, jeweils etwas Nützliches aus Nietzsches Werk herauszusuchen, um indirekt seine politische Stellungnahme zum Zeitgeschehen auszudrücken. Chen Quans Vorstellung von Nietzsches Werk zeugt weiterhin ein entstelltes Bild in China.

Shao Lixin : Chen Quan created a Nietzsche that was shamelessly immoral and philosophically unintelligent. He then glorified his own creation. According to Chen Quan, Nietzsche characterized Schopenhauer's 'ideal man' in the follwing words : He ist always ready to be the first to sacrifice himself for the sake of truth, thouth being fully aware that truth carries the seeds of suffering. Certainly his courage will destroy his wordly happiness. He must hate the mankind he loves and the society from which he has come. He must destroy those men and things without mercy, even though he feels sorrow for them. He will be misunderstood. He will be regarded as a comrade to the forces which he loathes. The masses will consider his opinions wrong. But he must fight for justice. [Yu1:S. 111-114, 120,KUH7:S. 457-460,Shao1:S 106]

1937 Yuan, Zhen. *Nicai de chao ren*. Rede zum Jubiläum einer Pädagogischen Schule in Wuxi über den 'Übermenschen' von Friedrich Nietzsche.
Yuan Zhen sagt : Wir sollen nicht glauben, dass Japaner mit ihrem Eindringen in China wegen der Beachtung der Macht nicht ungerecht sind. Wir selbst haben überhaupt keinen Ehrgeiz. Der Angriff der Japaner auf unser Land ist absolut berechtigt ! Nun bedeutet Macht Recht.
Nietzsche vertrat die Auffassung, dass die Entwicklung aller Wesen jederzeit durch die Kampfstärke erfolgte. Beim Blick auf die Historie gab es keinen ewigen Frieden. Der sogenannte ewige Frieden bedeutet Zaghaftigkeit, Faulheit, Sich-Abfinden, Nicht-Zielstrebigkeit und schliesslich Erwartung des Verkommens. Wenn man zum Übermenschen werden will, soll man eine grosse Ausdauer und starken Willen haben. Man soll sich selbst auch unbarmherzig behandeln und sich niemals an einem stumpfsinnigen Leben orientieren. Die Moral des Übermenschen ist die des Kampfes. Nur Kampf kann die Menschheit zum Fortschritt führen, dem Leben eine neue Chance geben und uns zur Annäherung an den Übermenschen bringen. Das Starke ist das Gute, das Schwache ist das Böse. Der Kampf kann uns zum Guten führen ; Nicht-Kampf nur zum Bösen.
Nietzsches Lehre gilt als Heilmittel gegen chinesisch-nationale Eigenschaften wie Zaghaftigkeit, Faulheit, Schicksalsergebenheit, mangelnde Zielstrebigkeit und die Bereitschaft, sich selbst verkommen zu lassen… Unser Volk wird zugrunde gehen. Nun muss es erwachen. Von jetzt an sollen wir die Macht beachten, ohne sie zu beschimpfen ! [Yu1:S. 106-108]

1938 *Nicai zhe xue yu fa xi si zhu yi* [ID D18315].
He Lin : Der Autor schreibt, dass die 'faschistischen Theoretiker' aller Schattierungen den Begründer der Theorie des 'Willen zur Macht' zum grossen Propheten des Dritten Reiches erhoben, als ob sein schamloses 'Ideal' ein 'Schlüssel' wäre, um die Gegenwart zu begreifen. Friedrich Nietzsches Lehre vom 'Übermenschen' und seine bekannte Maxime von der 'Umwertung aller Werte' spiegelte das Bewusstsein des deutschen Faschismus wider. Diese niederträchtige Ideologie diente dazu, absichtlich Böses gut hinzustellen und zugleich die guten Eigenschaften des Menschen zu unterschätzen und zu verleumden. Zu jener Zeit verehrten auch die Faschisten anderer Länder Nietzsche als ihr philosophisches Idol. [KUH7:S. 455]

1939 Feng, Zhi. *Salatusitela de wen ti* [ID D18317].
Feng schreibt : Im allgemeinen Blick auf den Stil sollen wir jederzeit die Bibelübersetzung von Luther im Auge haben. Im *Zarathustra* kann man vielerorts Aussageweisen und Satzstrukturen der Lutherschen Bibelübersetzung finden. Wann man die beiden Werke vergleicht, sind viele ähnliche Sätze zu finden. Auch Nietzsche selbst hat dies einmal gesagt. [Yu1:S. 123-124]

1940 Lin, Tongji. *Nicai Salatusiteda de lian zhong yi ben* [ID D18316].
Lin schreibt über die Übersetzungen von Xu Fancheng und Xiao Gan. [Nietzsche, Friedrich]. *Suluzhi yu lu* [ID D18331] und [Nietzsche, Friedrich]. *Zalatushitela ru shi shuo* [ID D18351] :
Nietzsches Lehre wurde in der Zeit des 4. Mai von Lu Xun und Guo Moruo u.a. auszugsweise vorgestellt. Diese ganz primäre Beschäftigung war leider nicht mehr weiter vor sich gegangen, so dass der 'mit dem Hammer philosophierende' Philosoph mit seinen Ideen über das gesunde, mutige, starke und grosse Leben seit 20 Jahren keinen Einfluss auf die geistige Welt in China hatte. Ich habe zunächst die Ausgabe von Xu Fancheng gelesen, weil man sagte, dass er aus dem deutschen Originaltext übersetzt habe und dass er bei seiner Nietzsche-Forschung erfolgreich sei. Nachdem ich zu der zweiten Seite seiner Übersetzung gelangt war, hatte ich an der Übersetzung etwas auszusetzen. Etwa bei der dritten Seite wusste ich mir nicht mehr zu helfen. Als ich noch eine oder zwei Steiten weiterblätterte, wendete ich mich wütend ab. Da war mir schon bewusst, dass dieser Herr Nietzsche ganz missverstanden hat. Auch bezüglich der Übersetzungsausgabe von Xiao Gan war ich skeptisch. Tatsächlich war er wie Xu Fancheng von gleichem Schlag. Obwohl alles in chinesischer Sprache geschrieben ist, habe ich doch das Gefühl, dass alles im Schlag gesprochen ist. Ich weiss nicht, mit welcher Sprache er übersetzt hat. Mein Urteil dazu lautet : Ihr Chinesisch ist umständlich und verwirrend ; die Übersetzer verstehen den Originaltext nicht. Unflüssiges Chinesisch hängt mit Lernen und Talent zusammen. Hier geht es aber um die Moral- und Charakterfrage. Sie verstehen das Originalwerk nicht, tun aber so, als ob sie Experten wären. Das Übersetzen ist eine wichtige Sache, denn das Übersetzen sieht man als ein Werkzeug für die Vorstellung anderer Kulturen an, was für eine andere Nation notwendig ist. Die Begegnung mit anderen Kulturen macht eine Voraussetzung für die eigene nationale Existenz aus. [Yu1:S. 121-123]

1940 Lin, Tongji. *Gao Zhongguo qing nian* [ID D18318].
Lin Tongji schreibt : Ihr kämpft gegen die Japaner. So erkennt ihr das erste Mal den wahren Sinn des Lebens. Durch den Kampf gegen die Japaner seid ihr auch das erste Mal berechtigt, 'Mensch' – moderner Mensch – zu werden. Ein Kampf ist Leben. Ich brauche euch nicht erst zu fragen, worum ihr kämpft. Gut ist, dass man kämpfen kann. Im Kampf geht es natürlich um euer Ideal. Euer Ideal bleibt für immer euer höchstes Ziel, das will ich… Tut, was ihr im alltäglichen Leben nicht zu tun wagt ! Also sprach Zarathustra [Friedrich Nietzsche]. [Yu1:S. 109-110]

1940 [Nietzsche, Friedrich]. *Chalasitula ru shi shuo*. Chu Tunan yi [ID D18319].
Chu Tunan schreibt im Vorwort : Im Winter 1930 wurde ich im Norden Chinas wie manche anderen progressiven Lektoren und Studenten wegen 'kommunistischer Hauptverbrechen' verhaftet und zu lebenslangem Gefängnis verurteilt. Was die Werke von Nietzsche betrifft, so hatte ich früher nur Rezensionen und Schriften von Lu Xun, Guo Moruo und Maxim Gorki gelesen. Eine umfassende und systematische Begegnung mit Nietzsche verdankte ich der Zeit im Gefängnis. Die Genossen im Gefängnis und ich befanden uns in Zuständen, in denen jeden Augenblick Terror und Tod drohten. In Nietzsches Werk gaben mir der Aufruf zum Kampf gegen die soziale Realität und zur Zerstörung des gesamten gesellschaftlichen Netzes und das Verlangen nach Zukunft und nach ‚Übermenschen' Inspirationen. Zuspruch fand ich auch bei Nietzsches Hass gegen die Realität und gegen die Gesellschaft von 'Wolfsmassen'. [Yu1:S. 125]

1940 Chen, Quan. *Nicai de zheng zhi si xiang* [ID D18334].
Shao Lixin : Chen Quan was no longer concerned with academic format and he simply made one assertion about Nietzsche after another. For example, he told his traders that Nietzsche disliked modern states because they protected the masses and stifled supermen. He contemplated, "If there will be a new state organization in which superman assumes dictatorial power, then that state symbolizes the 'will to power' and Nietzsche would have no reason not to accept it. Under the ‘superman dictatorship, supermen and geniuses would have the absolute freedom to develop themselves". [Shao1:S. 110-111]

1944 Sun, Fuyuan. *Lu Xun xian sheng er san shi* [ID D18320].
Sun schreibt : Liu Bannongs Widmung 'Lehre von Tolstoy und Nietzsche, Stil der Wei-Jing-Zeit' an Lu Xun hielten Freunde jener Zeit für sehr angebracht. Lu Xun selbst war auch nicht dagegen. Der Titel bezieht sich auf zwei berühmte Persönlichkeiten im 19. Jahrhundert. Ihre zahlreichen Werke hatten grosse Wirkung auf die Gesellschaft. Lu Xun war in seinen Studienjahren sehr beeinflusst von den Lehren der beiden. [Yu1:S. 40]

1959 Feng, Zhi. *Deguo wen xue jian shi* [ID D11746].
Feng Zhi schreibt über Friedrich Nietzsche : Er [Nietzsche] kritisiert auch die damaligen Verhältnisse und die bürgerliche Literatur und Kunst, aber nicht weil die bürgerliche Gesellschaft zu dunkel und zu faul, und die bürgerliche Literatur und Kunst zu sehr von der Wirklichkeit abgewichen und zu verkommen ist, sondern weil die Bourgeoisie noch nicht reaktionär genug und die bürgerliche Literatur und Kunst noch nicht dekadent genug ist. Nach Nietzsche hätte die Bourgeoisie noch brutaler das Volk unterdrücken und noch entschiedener den Sozialismus ersticken sollen. Was Literatur und Kunst betrifft, so befürwortet er "Kunst um der Kunst willen", "Kunst über alles", so dass die Schriftsteller der Dekadenz, die vor der Realität flüchten, nun mit gutem Gewissen ihren Weg fortsetzen können, weiterhin von der Realität abzuweichen, wobei sie irgendwie noch als "Erneuerer und Reformer der Literatur und Kunst" zu sein wähnen...

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 Hintergund 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 Beweung 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,Möl11]

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 vermittels 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. [Möl11]

1981 Zhang, Hua. *Lu Xun he Nicai* [ID D18323].
Zhang schreibt : Der Einfluss von Nietzsche auf Lu Xun war äusserst gering. Nietzsche war im Grunde ein feindliches Bild für Lu Xun. Durch die Beschränktheit der Zeit und durch Lu Xuns engen Denkhorizont gibt es bei ihm einige Missverständnisse bezüglich Nietzsche. Unter dem extremen kleinbürgerlich-demokratischen Aspekt beginnt Lu Xun, nur einen kleinen Teil von Nietzsches Denkzu schätzen, zu selektieren und zu rezipieren. In der Übernahme hat Lu Xun Nietzsches Ideen zum grössten Teil geändert, so dass die Originalität der Philosophie Nietzsches nicht mehr zu sehen ist. Besonders nachdem Lu Xun Kommunist geworden war, hat er Nietzsches Denken gründlich kritisiert und sogar überwunden. [Yu1]

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'. [Möl11]

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 sidkutieren, die westlichen Lehren zu erforschung 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]

1986 [Nietzsche, Friedrich]. *Bei ju de dan sheng* [ID D18325].
Li Changjun schreibt im Vorwort zur Ausgabe von 1986 : Die Geburt der Tragödie ist das erste Buch Nietzsches. Der gewöhnliche Leser weiss etwas über Nietzsche, der ein Tragödien-Philosoph ist, aber er kennt das Tragödienbuch nicht. Dafür gibt es wahrscheinlich einen Grund : Die Schrift behandelt die spezielle Ästhetik. Am attraktivsten sind die Erkenntnisse und die tiefsten Betrachtungen in bezug auf das Kunstwesen und den psychischen Prozess im künstlerischen Schaffen. Die Phänomene des Dionysischen und Apollinischen, die der Autor dieser Schrift entdeckt hat, sind Vorbilder für das Tragische und Schöne im ästhetischen Sinn. Für denjenigen, der ästhetisch nicht geschult ist oder keine Schaffenswerfahrung hat, ist die Schrift nicht leicht verständlich. Manche Leser sprechen zwar von der Tragödie, aber sie haben nicht nach dem Sinn der Tragödie gefragt. Daher sind sie leichtsinnig. [Yu1:S. 103]

1986 [Nietzsche, Friedrich]. *Bei ju de dan sheng : Nicai 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. *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 bösartigen 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 eigenlichen Sinne ohne jede Bedeutung ist, wollen wir ihm einen Sinn verleihen. Um dies zu realisieren, hat er zunächst vom ‚Dionyischen' 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 Anfgang 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 dar. 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 indivuduals, from the standpoint of universal life, welcome the eternal becoming, including the destruction of finite indivuduals.
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 dissatified 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 Anwort 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 Geselleschaft zustande kam. [Yu1:S. 142-143]

1988 Liu, Xiaobo. *Xuan ze de pi pan* [ID D18347].
Liu schreibt : We can then see why Lu Xun so glorified Nietzsche, the theory of evolution, and symbols of suffering. Nietzsche was the smasher of idols, the symbol of individual freedom ; the theory of evolution is the replacement of the old by the new, the symbol of free competition ; and symbols of suffering is sensual life, the symbol of subconscious distress and the tragedy of existence. [Kel10:S. 164]

1989 *Trends in student thought : how much Western influence ?* In : Inside China mainland ; July (1989). Übersetzung von Fan si yu xuan ze : xi fang wen hua dui dang dai xue sheng de yin xiang. In : Liao wang zhou kann ; no 18 (1989).
Es steht : In their pondering, some students turned negative. Even more pondered on a number of irrational phenomena and attributed them all to a single notion, expressed in the word 'power'. Power was the one thing necessary, the one thing you could not do without if you wantedt realize the value of human life. For this reason Nietzsche’s theory of the ‘will to power’ rapidly gained popularity among the students. A 'Nietzsche fever' developed. The works of Nietzsche became best sellers. Such sayings as 'become yourself', 'don’t follow me', 'the revaluation of all values', 'the superman' became favorite slogans often heard on their lips. [Kel10:S. 162]

1990 Liu, Xiaobo. *Yi ge fan chuan tong zhu yi zhe de fan xing* [ID D18348].
Liu schreibt : After Lu Xun had transcended Chinese reality and culture by means of critique, he was utterly cut off. Unable to endure the confrontation with the unknown, with the loneliness and terror of the grave by himself, and unwilling to carry on a transcendental dialogue with himself under the gaze of God, the traditional utilitarian personality was reborn within him. Lacking transcendental values, Lu Xun could only fall into decadence. He desired only to 'rebel against the darkness' which surrounded him, but was unable to transcend darkness. Although deeply influenced by Nietzsche, Lu Xun's greates difference from Nietzsche was this : after his disillusionment with humanity, with Western culture and with himself, Nietzsche, fortified by his reference to the 'Übermensch' who transcends all, moved toward the elevation of individual life. But after his disillusionment with the Chinese, with Chinese culture and with himself, Lu Xun never found a frame of reference for transcendental values, turning back insead to the reality he had completely abandoned. [Kel10:S. 166]

1992 [Nietzsche, Friedrich]. *Suluzhi yu lu* [ID D18331].
Xu Fancheng schreibt im Vorwort : Dies ist eine Prosadichtung. Im Westen ist sie sehr umstritten. Auch Nietzsches Denken ist bis heute noch umstritten. Manche behaupteten, dass dieser Zarathustra eine epische Dichtung oder psychische Ballade oder Ballade des Geistkampfes ist ; es gibt auch Leute, die meinten, dass sie das Epos des Mythos oder das prophetische Apos ist. Nietzsche selbst hat sein Werk niemals als Epos oder epische Dichtung bezeichnet, sondern nur als ‚Drama' oder ‚Symphoni'. Es ist angebracht zu sagen, dass wir den Text vom Aufbau her als ‚Prosadichtung' betrachtet haben. Nur im Blick auf die verwendete Philologie gibt es im Buch einige neue Wörter, die von ihm selbst erfunden wurden. Manche Wörter haben eine starke Ausdruckskraft und Lebendigkeit. Man liest Wörter wie Vogel, Tier, Gras und Baum, die zwar nicht häufig vorkommen, aber das Wesen dieser Dichtung ausmachen. Solche Bezeichnungen finden sich auch in der alten chinesischen Dichtung. Symbolische Darstellungen sind im Werk ein Schwerpunkt : Löwe z.B. bedeutet 'stark' und 'kräftig', Adler den Hochmut, Pfau die Heiterkeit, Fliege den kleinen Menschen, Schmetterling der Nacht die Hochachtung, ein den Berg hinabrollender kleiner Stein den rückständigen Menschen, Blitz die Hoffnung auf einen Übermenschen, Berggipfel das hohe Talent, Meer die Weite und Breite von Perspektiven. [Yu1:S. 99]

1994 [Halévy, Daniel]. *Nicai zhuan* [ID D18332].
Zhang Peiheng schreibt im Vorwort : Warum waren Wang Guowei und Lu Xun von Nietzsches Lehre begeistert ? Warum ist die heutige Jugend noch von Nietzsche entzückt ? Kann seine Philosophie tatsächlich einen Trost für das menschliche Leben oder der Menschheit einen Weg nach dem Höhern geben ? Oder hat man eine besondere Vorliebe für Nietzsches Philosophie als Aktion gegen das Leiden des Menschen ? Wird Nietzsche als Philosoph der Tragödie betrachtet, so ist in der Leserschaft doch ein gewisser Sinn der Tragödie zu sehen. [Yu1:S. 130]

1996 Chen, Guying. *Bei ju zhe xue jia Nicai* [Neuaufl.] [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 Zarathurstra. Über Nietzsches Gedanken zum Lebensgebriff, zum Tod Gottes und zur Umwertung aller Werte (1960er-1970er Jahre). Vergleich zwischen Nietzsche und Zhuangzhi. 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]

1996 Kang, Jian. *Sheng ming zhi yue : chong du Nicai* [ID D18333].
Kang Jian schreibt : In den fünfziger und sechziger Jahren wurde die Philosophie Friedrich Nietzsches in der akademischen Welt in China of falsch ausgelegt. Dies war im wesentlichen vom sowjetischen Arbeitsstil abhängig. Infolge der akademischen Diskussion von 1957 bis 1962 in China kam die westliche Philosophie (einschliesslich der Nietzsches) zu kurz. Nietzsche war vor allem wegen seiner Gott-ist-tot-Auffassung für das 'rote' China ‚unzeitgemäss' und dadurch als 'reaktionär' gekennzeichnet. Seine Werke wurden entweder falsch gedeutet oder gar nicht mehr gelesen. [Yu1:S. 127]

1999 Wu, Xiuming. *Wen xue zhuan xing zhong de san ge 'zhu yi' ji qi ji ben liu bian*. In : Journal of Hainan Teacher's College ; no 2 (1999). [Three '-isms' and their fundamental development and changes in the literary transformation].
Er schreibt : "[Young writers] succeeded in borrowing ideological content from modernism, rather than peeling off its techniques alone and applying these to their writings. It indicates that a group of young Chinese writers have risen and become mature in the circle of elite literature. They learned from Sartre, Nietzsche, Bergson, Freud, and Camus to nurture their spirits, and they werde concerned about one set of question : "Who am I ?" "Where do I come from, and where shall I go ?" "What should I do and what can I do in this world ?" It was the issue that Western modernism was bitterly obsessed with." [Sar100]

Bibliographie : Autor

1881 Nietzsche, Friedrich. *Morgenröthe : Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. (Chemnitz : Schmeitzner, 1881). Darin enthalten sind Gedanken über die chinesische Philosophie. [KVK]

1883 Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1883). [WC]

1884-1888 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)]. Darin enthalten sind Gedanken über die chinesische Philosophie (1884-1888). [KVK]

1919 [Nietzsche, Friedrich]. *Xin ou xiang, Shi chang zhi ying*. Yanbing [Mao Dun] yi. In : Jie fang yu gai zhao ; vol. 1, no 6-7 (1919). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. Also sprach Zarathustra : Vom neuen Götzen, Von den Fliegen des Marktes [ID D].
新偶像市場之蠅 [Nie12]

1920 *Lusao san man bu*. Yu Dafu yi. (Xianggang : Ren jian shu wu yin xing, 1989). [Geschrieben 1920].
[Enthält] : Dehmel, Richard. *Wo liang de huang hun shi hou*. Falke, Gustav. *Qi dao*. Rousseau, Jean-Jacques. *Yi ge gu du man bu zhe de chen si*.
盧騷三漫步 [WC]

1920 [Nietzsche, Friedrich]. *Chalatusitela de xu yan yi zhe fu ji*. Tangsi [Lu Xun] yi. In : Xin chao ; vol. 2, no 5 (Sept. 1920) ; Min duo (15. Aug. 1920). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Zarathustra's Vorrede*. [ID D12465].
差拉圖斯忒拉的序言 [FiR5,Nie12]

1920 [Nietzsche, Friedrich]. *Chalatusitela de xu yan*. Zhang Shudan yi. In : Min duo ; 15. Aug. (1920). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Zarathustra's Vorrede* [ID D12465].
差拉圖斯忒拉的序言 [Nie12]

1920 [Nietzsche, Friedrich]. *Zi ji yu zi shen zhi ren lei*. Liu Wenchao yi. In : Min duo (15 Aug. 1920). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschliches*. Bd. 1-2. (Chemnitz : E. Schmeitzner, 1878-1879).
自己與自身之人類 [Nie12]

1922-1923 [Nietzsche, Friedrich. *Zaladusitela zhe yang shuo*. Mei yi. In : Guo feng ri bao ; no 1-10, 16-18, 26-31, 41-42, 44-45, 52-53, 81-103 (1922-1923). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1883).
巾拉杜斯特拉這樣說 [Nie12]

1925 [Nietzsche, Friedrich]. *Zhe ren zhi ge yan*. Bao Shoumei yi. In : Xue deng ; cuppl. Zu Shi shi xin bao (16-20 Mai 1925). [Übersetzung von Aphorismen von Friedrich Nietzsche].
哲人之格言 [Nie12]

1928 [Nietzsche, Friedrich]. *Chalatusiqula chao*. Nicai zhu ; Guo Moruo yi. (Shanghai : Chuang zao she, 1928). (Shi jie ming zhu xuan ; 11). Teil 1. Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1883).
查拉圖司屈拉鈔

1930 Nietzsche, Friedrich. *Chao ren de yi mian : Nicai gei Madame O. Luise de 7 feng xin*. Yu Dafu yi. In : Bei xin ban yue kan ; vol. 4, no 1-2 (1930). [Friedrich Nietzsche].
超人的一面 : 尼采給Madame O. Luise的七封信 [Nie12]

1931 [Nietzsche, Friedrich]. *Wo suo yi fan dui Huagena*. Li Jinfa yi. In : Shanghai shi jie za zhi ; vol. 1, no 2 (1931). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Nietzsche contra Wagner*. (Leizig : C.G. Naumann, 1895).
金發我所以反對華格納上海世界雜誌 [Nie12]

1931 [Nietzsche, Friedrich]. *Yu Huagena zhi jue jiao*. Li Jinfa yi. In : Shanghai shi jie za zhi ; vol. 1, no 2 (June 1931). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. Der Fall Wagner : ein Musikanten-Problem. (Leipzig : C.G. Naumann, 1888). Nietzsche, Friedrich. *Nietzsche contra Wagner*. (Leizig : C.G. Naumann, 1895).
金發與華格納之絕交上海世界雜誌 [Nie12]

1934 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai di shi (jiu shou)*. Liang Zongdai yi. In : Wen xue ; vol. 3, no 3 (Sept. 1934). [Übersetzung von neun Gedichten von Nietzsche].
尼采底詩 (九) [Nie12]

1934 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai jian lun ji*. Yang Baiping yi. In : Ren min ping lun ; vol. 1, nos 48-53 (July-Sept. 1934). [Übersetzung von Aphorismen von Nietzsche].
尼采簡論集一至六 [Nie12]

1935 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai zi zhuan*. Fan Cheng [Xu Fancheng] yi. (Shanghai : Liang you gong si, 1935). (Liang you wen ku ; 4). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo : wie man wird - was man ist*. Hrsg. von Raoul Richter. (Leipzig : Insel-Verlag, 1908).
尼采自傳 [WC]

1935 [Nietzsche, Friedrich]. *Suluzhi yu lu*. Nicai zhu ; Xu Hu [Xu Fancheng] yi. In : Shi jie wen ku ; no 8-11 (1935). = (Shanghai : Sheng huo shu dian, 1936). (Shi jie wen ku). = (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1992). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1883).
蘇魯支語錄 [Yu1,WC]

1935 [Nietzsche, Friedrich]. *Zaletushi zhi yan*. Ma Junwu yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1935). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1883).
札勒圖士之言 [Nie12]

1935 [Nietzsche, Friedrich]. *Zhao xia*. Nicai zhu ; Xu Hu yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1935). (Han yi shi jie ming zhu). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Morgenröthe : Gedanken über die moralischen Vorurteile*. (Chemnitz : E. Schmeitzner, 1881).
朝霞 [WC]

1935 [Nietzsche, Friedrich]. *Zhao xia*. Xu Fancheng yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1935). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Morgenröthe : Gedanken über die moralischen Vorurteile*. (Chemnitz : E. Schmeitzner, 1881).
潮下 [WC]

1936 [Nietzsche, Friedrich]. *Zalatushitela ru shi shuo*. Nicai zhu ; Xiao Gan yi. Vol. 1-4. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1936). (Wan you wen ku ; 2, 60). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1883).
扎拉圖士特拉如是说 [Yu1]

1937 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai shi chao*. Feng Zhi yi. In : Wen xue ; vol. 8, no 1 (Jan. 1937). [Übersetzung von Nietzsches Gedichten].
尼采詩鈔 [Nie12]

1939 [Nietzsche, Friedrich]. *Kuai le de zhi shi*. Xu Hu [Xu Fancheng] yi. (Changsha : Shang wu yin shu guan, 1939). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1882).
快樂的知識 [WC]

1940 [Nietzsche, Friedrich]. *Chaladusiqula ru shi shuo*. Nicai zhu ; Lei Baiwei yi. (Shanghai : Zhonghua shu ju, 1940). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1883). (Shi jie wen xue quan ji).
查拉杜斯屈拉如是说 [WC]

1940 [Nietzsche, Friedrich]. *Chalasitula ru shi shuo*. Nicai zhu ; Chu Tunan yi. (Guiyang : Wen tong shu ju, 1947). (Shi jie wen xue ming zhu). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1883).
查拉斯圖拉如是说 [WC]

1941 Chen, Quan. *Nicai de wu shen lun*. In : Zhan guo ce ; no 15-16 (Jan. 1941). [Nietzsches Atheismus].
陳銓: 尼采的無神論, 戰國策 [WC]

1945 [Nietzsche, Friderich]. *Jiao yu jia zhi Shubenhua*. Nicai zhu ; Yang Boping yi shu. (Chongqing : Shang wu yin shu guan, 1945). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Schopenhauer als Erzieher*. (Schloss-Chemnitz : Schmeitzner, 1874). (Unzeitgemässe Betrachtungen ; 3).
教育家之叔本华 [WC]

1945 [Nietzsche, Friedrich]. *Kan na zhe ge ren !* Nicai zhu ; Liu Enjiu yi. (Shenyang : Wen hua shu dian, 1947). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo : wie man wird - was man ist*. Hrsg. von Raoul Richter. (Leipzig : Insel-Verlag, 1908).
看哪, 這個人! [WC]

1945 [Nietzsche, Friedrich]. *Zuo wei jiao yu jia de Shubenhua*. Nicai zhu ; Huang Liaoyu yi. (Guilin : Lijiang chu ban she, 2000). (Nicai wen ji). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Schopenhauer als Erzieher*. (Schloss-Chemnitz : Schmeitzner, 1874). (Unzeitgemässe Betrachtungen ; 3).
作为教育家的叔本华 [Schop7]

1947 [Nietzsche, Friedrich]. *Chalasitula ru shi shuo*. Nicai yuan zhu ; Gao Han yi. (Guiyang : Wen tong shu ju fa xing, 1947). (Shi jie wen xue ming zhu). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1883).
查拉斯圖拉如是说

1947 [Nietzsche, Friedrich]. *Kan na zhe ren*. Nicai yuan zhu ; Gao Han yi. (Guyiang : Wen tong shu ju, 1947). (Shi jie wen xue ming zhu). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo : wie man wird - was man ist*. Hrsg. von Raoul Richter. (Leipzig : Insel-Verlag, 1908).
看哪這人

1948 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai yi shu lun chao*. In : Xing dao ri bao ; no 2, 4-8, 11-12, 18-21, 24-25, 27 (Febr.-April 1948). [Übersetzung von 30 Zitaten von Nietzsche].
尼采藝術論 [Nie12]

1962 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai wen ji*. Yang Ruilin yi. (Taibei : Ze zhong chu ban she, 1962). Übersetzung von Nietzsches Werken].
尼采文集 [WC]

1962 [Nietzsche, Friedrich]. *Qi shi yi shu jia yu wen xue zhe de ling hun*. Yang Ruilin yi. (Taibei : Ze zhong chu ban she, 1962). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschliches*. Bd. 1-2. (Chemnitz : E. Schmeitzner, 1878-1879).
啟示藝術家與文學者的靈魂 [Nie12]

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]

1966 [Nietzsche, Friedrich ; Platon ; Montaigne, Michel de]. *Nicai, Bolatu, Mengtian*. Yali yi. (Taibei : Zheng wen chu ban she, 1966).
尼采柏拉圖蒙田 [WC]

1966 [Nietzsche, Friedrich]. *Qi shi yi shu jia yu wen xue zhe de ling hun*. Hu Hongshu yi. (Taibei : Zheng wen shu ju, 1966). (Gao shui zhun de du wu ; 5). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschliches*. Bd. 1-2. (Chemnitz : E. Schmeitzner, 1878-1879).
啟示藝術家與文學者的靈魂 [WC]

1966 [Nietzsche, Friedrich]. *Suluzhi yu lu*. Nicai zhu ; Hu Hongshu yi. (Taibei : Zheng wen shu ju, 1966). (Gao shui zhun de du wu ; 15). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1883).
蘇魯支語錄 [WC]

1968 [Nietzsche, Friedrich]. *Shang di zhi si : (fan Jidu)*. Liu Qi yi. (Taibei : Zhi wen chu ban she, 1968). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Der Antichrist : Versuch einer Kritik des Christentums*. (Leipzig : C.G. Naumann, 1895). (Nietzsches Werke ; Abt. 1, Bd. 8).
上帝之死 : (反基督) [WC]

1969 [Nietzsche, Friedrich]. *Li shi zhi yong tu yu lan yong*. Gan Kechao yi. (Taibei : Shui niu chu ban she, 1969). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. (Leipzig : E.W. Fritzsch, 1874). (Unzeitgemässe Betrachtungen ; 2. Stück).
歷史之用途與濫用 [WC]

1969 [Nietzsche, Friedrich]. *Qiao, zhe ge ren. = Nicai zi zhuan*. Liu Qi yi. (Taibei : Zhi wen chu ban she, 1969). (Xin chao wen ku ; 24). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo : wie man wird - was man ist*. Hrsg. von Raoul Richter. (Leipzig : Insel-Verlag, 1908).
瞧!這個人 [WC]

1969 [Nietzsche, Friedrich]. *Shang de zhi si* : (Fan Jidu). Nicai zhu ; Liu Qi yi. (Taibei : Zhi wen chu ban she, 1969). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Der Antichrist : Versuch einer Kritik des Christentums*. (Leipzig : C.G. Naumann, 1895). (Nietzsches Werke ; Abt. 1, Bd. 8).
上帝之死 : 反基督 [WC]

1970 [Nietzsche, Friedrich]. *Bei ju de dan sheng*. Nicai zhu ; Li Changjun yi. (Taibei : San min shu ju, 1970). (San min wen ku ; 118). = (Changsha : Hunan ren min chu ban she, 1986). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie : aus dem Geiste der Musik*. (Leipzig : E.W. Fritzsch, 1872).
悲劇的誕生 [WC]

1971 [Nietzsche, Friedrich]. *Chalatusitela ru shi shuo*. Nicai zhu ; Lei Songsheng yi ; Ye Xinyun dao du jiao ding. (Taibei : Taiwan Zhonghua shu ju, 1971). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1883).
查拉图斯特拉如是说 [WC]

1971 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai zi zhuan*. Nicai yuan zhu ; Wang Wanfen yi. (Taibei : Zheng wen shu ju, 1971). (Gao shui zhun de du wu ; 147). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. (Leipzig : Insel-Verlag, 1908).
尼采自傳 [WC]

1972 Zheng, Jieyun. *Nicai de ren sheng*. Zheng Jieyun bian yi. (Taibei : Shi jie wen wu chu ban she, 1972). [Biographie von Friedrich Nietzsche].
尼采的人生 [WC]

1973 [Nietzsche, Friedrich]. *Ou xiang de huang hun*. Nicai zhu ; Chen Fangyu yi. (Taibei : Shui niu chu ban she, 1973). (Shui niu wen ku ; 184). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Götzen-Dämmerung : oder, Wie man mit dem Hammer philosophirt*. (Leipzig : C.G. Naumann, 1989).
偶像的黃昏 [WC]

1975 [Nietzsche, Friedrich]. *Dao de xi pu xue*. Chen Fangyu yi. (Taibei : Shui niu chu ban she, 1975). (Niu er cong shu ; 11). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral : eine Streitschrift*. (Leipzig : C.G. Naumann, 1887).
道德系譜學 [WC]

1977 [Nietzsche, Friedrich]. *Bei ju de dan sheng*. Nicai zhu ; Liu Qi yi. (Taibei : Zhi wen chu ban she, 1977). (Xin chao wen ku ; 45). = (Beijing : Zuo jia chu ban she, 1986). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie : aus dem Geiste der Musik*. (Leipzig : E.W. Fritzsch, 1872).
悲劇的誕生 [WC]

1978 [Nietzsche, Friedrich]. *Chalatusitela ru shi shuo*. Nicai zhu ; Lin Jianguo yi. (Taibei : Lian hong, 1978). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1883).
查拉圖斯特拉如是說 [WC]

1979 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai lun Shubenhua*. Cai Yingwen yi. (Taipei : Long tian chu ban she, 1979). [Nietzsche über Schopenhauer].
尼采論叔本華 [Nie12]

1982 [Nietzsche, Friedrich]. *Huan yue de zhi shi : kuai le de ke xue*. Nicai zhu ; Yu Hongrong yi. (Taibei : Ji wen chu ban she, 1982). (Xin chao wen ku). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1882).
歡悅的知識 : 快樂的科學 [Nie12]

1983 *Liang Zongdai yi shi ji*. (Changsha : Hunan ren min chu ban she, 1983). (Shi yuan yi lin). [Übersetzungen westlicher Lyrik]. [Enthält] : Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Nietzsche, Rainer Maria Rilke.
一切的峯頂 [Din10]

1983 [Nietzsche, Friedrich]. *Chalatusitela ru shi shuo*. Nicai zhu ; Yu Hongrong yi. (Taibei : Zhi wen chu ban she, 1983). (Xin chao shi jie ming zhu). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1883).
查拉圖斯特拉如是說 [WC]

1983 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai wen ji*. Yang Renkang yi. (Taibei : Zong he chu ban she, 1983). [Übersetzung von Nietzsches Werken].
尼采文集 [WC]

1983 [Nietzsche, Friedrich]. *Qi shi yi shu jia yu wen xue zhe de ling hun*. Yang Renkang yi. (Taibei : Zong he chu ban she, 1983). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschliches*. Bd. 1-2. (Chemnitz : E. Schmeitzner, 1878-1879).
啟示藝術家與文學者的靈魂 [WC]

1984 *Wai guo xiao pin jing xuan*. Yang Ben [bian]. Vol. 1-2. (Guangzhou : Guangdong ren min chu ban she, 1984). [Ausgewählte ausländische literarische Arbeiten]. [Enthält] : Texte von Friedrich Nietzsche, Franz Carl Weiskopf, Stefan Zweig, Johann Peter Eckermann, Karl Marx, Heinrich Heine, Albert Einstein, Erwin Strittmatter.
外國小品精選 [WC,Din10]

1985 *Yue zhao bo xin yi ke zhu : shi ren yi shi xuan ji*. Zou Difan xuan bian. (Guangzhou : Hua cheng chu ban she, 1985). [Übersetzung ausländischer Lyrik]. [Enthält] : Gedichte von Ludwig Uhland, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Nietzsche, Heinrich Heine, Bertolt Brecht, Rainer Maria Rilke, Stefan Zweig.
月照波心一颗珠 : 诗人译诗选集 [WC,Din10]

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. Fritzsch, 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. Fritzsch, 1872). [Darin enthalten sind auch Auszüge von Übersetzungen aus *Die fröhliche Wissenschaft*, *Also sprach Zarathustra*, *Der Fall Wagner*, *Götzen-Dämmerung* u.a.]
悲剧的诞生 : 尼采美学文选 [WC]

1986 [Nietzsche, Friedrich]. *Bei ju de dan sheng*. Nicai zhu ; Li Changjun yi. (Taibei : San min shu ju, 1970). (San min wen ku ; 118). = (Changsha : Hunan ren min chu ban she, 1986). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie : aus dem Geiste der Musik*. (Leipzig : E.W. Fritzsch, 1872).
悲劇的誕生 [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]

1986 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai shi xuan*. Fu Nicai zhu ; Qian Chunqi yi. (Guilin : Li jiang chu ban she, 1986). (Yu wai shi cong). [Übersetzung der Gedichte von Friedrich Nietzsche].
尼采诗选

1986 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai shi xuan*. Qian Chunqi yi. (Guangxi : Lijiang chu ban she, 1986). (Yu wai shi cong). [Übersetzung von 148 Gedichten von Nietzsche].
尼采诗选 [WC]

1986 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai yu lu*. Nicai zhu ; Wei Guibang yi. (Taibei : Ye qiang chu ban she, 1986). (Xin zhi cong kann ; 1010). [Übersetzung von Zitaten von Nietzsche].
尼采語錄 [WC]

1987 *Shi jie qing shu da guan*. Guo Jianwen zhu bian [et al.]. (Changchun : Ji lin ren min chu ban she, 1987). [Die schönsten Liebesbriefe der Welt]. [Enthält] : Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Gotthold Ephraim Lessing, Sigmund Freud, Friedrich Schiller, Johann Wolfgang von Goethe, Heinrich Heine.
世界情書大觀 [WC,Din10]

1987 [Nietzsche, Friedrich]. *Chalasitula ru shi shuo*. Nicai zhu ; Yin Ming yi. (Beijing : Wen hua yi shu chu ban she, 1987). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1883).
查拉斯图拉如是说 [WC]

1987 [Nietzsche, Friedrich]. *Chalasitula ru shi shuo*. Yinming yi. (Beijing : Wen hua yi shu chu ban she, 1987). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1883).
查拉斯圖拉如是说 [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]

1988 *Wai guo ming shi 150 shou*. Li Hua bian xuan. (Nanchang : Jiangxi shao nian er tong chu ban she, 1988). [Übersetzungen ausländischer Lyrik]. [Enthält] : Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schiller, Friedrich Hölderlin, Clemens Brentano, Ludwig Uhland, Joseph von Eichendorff, Heinrich Heine, Theodor Storm, Friedrich Nietzsche, Josef Reding, Friedrich Rückert.
外国名诗150首 [WC,Din10]

1989 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai yu lu*. Nicai yuan zhu ; Lin Yu zhu bian. (Taibei : Zhi hui da xue, 1989). (Zhi hui wen ku ; 1). [Übersetzung von Zitaten von Nietzsche].
尼采語錄 [WC]

1989 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai yu lu*. Nicai yuan zhu ; Lin Yu zhu bian. (Taibei : Zhi hui da xue, 1989). [Übersetzung von Zitaten von Nietzsche].
尼采語錄 [WC]

1989 [Nietzsche, Friedrich]. *Shang di si le : Nicai wen xuan*. Qi Ren yi. (Shanghai : San lian shu dian, 1989). (Mao tou ying wen ku ; 2). [Übersetzung ausgewählter Essays von Friedrich Nietzsche].
上帝死了 : 尼采文选 [WC]

1991 [Nietzsche, Friedrich]. *Quan li yi zhi : chong gu yi qie jia zhi di chang shi : fu Nicai zi shu "Kan na zhe ren"*. Fulidelixi Nicai zhu ; Zhang Niandong, Ling Suxin yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1991). 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 : 重估一切价值的尝试 : 附尼采自述看哪这人 [WC]

1992 [Nietzsche, Friedrich]. *Huagena shi jian*. Nicai zhu ; Chen Guoping yi. (Taibei : Wan xiang tu shu gu fen you xian gong si, 1992). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. Der Fall Wagner : ein Musikanten-Problem. (Leipzig : C.G. Naumann, 1888). Nietzsche, Friedrich. *Richard Wagner in Bayreuth*. (Schloss-Chemnitz : E. Schmeitzner, 1876). (Unzeitgemässe Betrachtungen ; Stück 4).
華格納事件 [WC]

1992 [Nietzsche, Friedrich]. *Lun dao de de pu xi*. Nicai zhu ; Zhou Hong yi. (Beijing : San lian shu dian,, 1992). (Zhi hui xi lie ; 4). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral : eine Streitschrift*. (Leipzig : C.G. Naumann, 1887).
论道德的谱系 [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]

1993 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai wen ji*. Liang Jie, Chu Tunan yi [et al.]. (Beijing : Gai ge chu ban she, 1993). [Übersetzung Ausgewählter Werke von Nietzsche].
尼采文集 [WC]

1993 [Nietzsche, Friedrich]. *Zhe xue yu zhen li : Nicai 1872-1876 nian bi ji xuan*. Nicai zhu ; Tian Linian yi. (Shanghai : Shanghai she hui ke xue yuan chu ban she, 1993). (Ming ren ming zhu yi cong). [Übersetzung von Nietzsches Notizbüchern].
哲学与真理 : 尼采1872-1876年笔记选 [WC]

1994 [Nietzsche, Friedrich]. *Chong gu yi qie jia zhi : Nicai ru shi shuo*. Nicai zhu ; Zhao Xiuyi yi. (Shanghai : Shanghai wen yi chu ban she, 1994). (Ju ren yu si). 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)].
重估一切價值 : 尼采如是說 [WC]

1994 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai yu lu : cun zai zhu yi da shi zhi san*. Yang Naidong yi zhu. (Taibei : Han yi se yan wen hua shi ye you xian gong si, 1994). (Zhi hui ren sheng xi lie ; 7). [Übersetzung von Zitaten von Nietzsche].
尼采語錄 : 存在主義大師之參 [WC]

1994 [Nietzsche, Friedrich]. *Xila bei ju shi dai de zhe xue*. Nicai zhu ; Zhou Guoping yi. (Beijing : Shangh 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 san wen xuan*. Qian Chunqi yi. (Tianjin : Bai hua wen yi, 1995). (Wai guo ming jia san wen cong shu). [Übersetzung ausgewählter Prosawerke von Nietzsche].
尼采散文選 [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. Fritzsch, 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]

1996 [Nietzsche, Friedrich]. *Bei ju de dan sheng*. Nicai zhu ; Xiong Xiwei yi. (Beijing : Hua ling chu ban she, 1996). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie : aus dem Geiste der Musik*. (Leipzig : E.W. Fritzsch, 1872).
悲劇的誕生 [WC]

1997 [Nietzsche, Friedrich]. *Kuai le de zhi hui : Nicai jing pin ji*. Nicai zhu ; Wang Yu, Chen Jifa bian yi. (Beijing : Zhongguo she hui chu ban she, 1997). [Ausgewählte Texte von Friedrich Nietzsche].
快乐的智慧 : 尼采精品集 [WC]

1997 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai zhe li mei wen ji*. Li Yuqing, You Qiyan bian. (Hefei : Anhui wen yi chu ban she, 1997). (Da shi zhe li mei wen xi lie cong shu). [Übersetzung Ausgewählter Werke von Nietzsche].
尼采哲理美文集 [WC]

1998 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai mei xue wen xuan = Aesthetics selected works of Nietzsche*. (Taibei : Wan xiang tu shu gu fen you xian gong si, 1998). (Ren wen sui xiang).
尼采美學文選 [WC]

1999 [Nietzsche, Friedrich]. *Kuai le de zhi shi*. Nicai zhu. Huang Mingjia yi. (Beijing : Zhong yang bian yi chu ban she, 1999). (Shi yu si wen cong). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1882).
快樂的知識 [WC]

1999 [Nietzsche, Friedrich]. *Shan e di bi an*. Nicai zhu ; Zhu Yang yi. (Taibei : Shui niu chu ban she, 1999). (Wen shi cong shu ; 119). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse*. (Leipzig : C.G. Naumann, 1886).
善恶的彼岸 [WC]

2000 [Nietzsche, Friedrich. *Bei ju de dan sheng*. Nicai zhu ; Zhao Dengrong yi. (Guilin : Lijiang chu ban she, 2000). (Nicai wen ji ; 6). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie : aus dem Geiste der Musik*. (Leipzig : E.W. Fritzsch, 1872).
悲劇的誕生 [WC]

2000 [Nietzsche, Friedrich]. *Chalatusitela ru shi shuo*. Nicai zhu ; Huang Mingjia yi. (Guilin : Lijiang chu ban she, 2000). (Nicai wen ji ; 1). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1883).
查拉图斯特拉如是说 [WC]

2000 [Nietzsche, Friedrich]. *Chao shan e : wei lai zhe xue xu gu*. Fulidelixi Nicai zhu ; Zhang Niandong, Ling Suxin yi. (Beijing : Zhong yang bian yi chu ban she, 2000). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse*. (Leipzig : C.G. Naumann, 1886).
超善惡 : 未來哲學序曲 [WC]

2000 [Nietzsche, Friedrich]. *Li shi de yong tu yu lan yong*. Nicai zhu ; Chen Tao, Zhou Huirong yi ; Liu Beicheng jiao. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2000). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. (Leipzig : E.W. Fritzsch, 1874). (Unzeitgemässe Betrachtungen ; 2. Stück).
历史的用途与滥用 [WC]

2000 [Nietzsche, Friedrich]. *Lun dao de de pu xi ; Shan e zhi bi an*. Nicai zhu ; Xie Dikun, Song Zuliang, Liu Guihuan yi. (Guilin : Lijiang chu ban she, 2000). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse*. (Leipzig : C.G. Naumann, 1886).
论道德的谱系 ; 善恶之彼岸 [WC]

2000 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai zhi hui yu lu*. Nicai zhu ; Wei Guibang yi. (Taibei : Ye qiang chu ban she, 2000). (Xin zhi cong kan ; 1010). [Übersetzung von Zitaten von Friedrich Nietzsche].
尼采智慧語錄 [WC]

2000 [Nietzsche, Friedrich]. *Shu guang*. Nicai zhu ; Tian Linian yi. (Guilin : Lijiang chu ban she, 2000). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Morgenröthe : Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. (Chemnitz : E. Schmeitzner, 1881).
曙光 [WC]

2001 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai yu Jidu jiao si xiang*. Nicai, Luoweite [Karl Löwith], Wogelin [Eric Voegelin] deng zhu ; Wu Zengding, Li Meng, Tian Linian yi ; Liu Xiaofeng xuan bian. (Xianggang : Dao feng shu she, 2001). (Li dai Jidu jiao si xiang xue shu wen ku.; Yan jiu xi lie ; 314). [Nietzsche über Christentum].
尼采與基督教思想 [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]

2002 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai fan dui Wagena*. Fuliedelixi Nicai zhu ; Chen Yanru, Zhao Xiufen yi ; Leng Shan jiao. (Jinan : Shan dong hua bao chu ban she, 2002). (Shuang feng yi cong). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Nietzsche contra Wagner*. (Leizig : C.G. Naumann, 1895).
尼采反对瓦格纳 [WC]

2003 [Nietzsche, Friedrich]. *Fan Jidu*. Nicai zhu ; Chen Junhua yi. (Shijiazhuang : Hebei jiao yu chu ban she, 2003). (Ouluoba si xiang yi cong. ; 1). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Der Antichrist : Versuch einer Kritik des Christentums*. (Leipzig : C.G. Naumann, 1895). (Nietzsches Werke ; Abt. 1, Bd. 8).
反基督 [WC]

2003 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai san wen*. Nicai zhu ; Yang Hengda yi. (Hangzhou : Zhejiang wen yi chu ban she, 2003). (Jing dian yin xiang). [Übersetzung von Essays von Nietzsche].
尼采散文 [WC]

2003 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai sheng cun zhe xue*. Nicai zhu ; Yang Hengda deng yi. (Beijing : Jiu zhou chu ban she, 2003). (Zhe ren ka fei ting ; 2). [Übersetzung philosophischer Texte von Nietzsche].
尼采生存哲学 [WC]

2004 [Nietzsche, Friedrich]. *Chalasitula ru shi shuo : yi ben wei suo you ren er xie que wu ren neng dong de shu*. Nicai zhu ; Chu Tunan yi. (Guizhou : Guizhou ren min chu ban she, 2004). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1883).
查拉斯图拉如是说 : 一本为所有人而写却无人能懂的书 [WC]

2004 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai zhi Chalatusitela ru shi shuo*. Nicai zhu ; Yang Hengda deng yi. (Honghe : Bai shan shu fang, 2004). (Hawk qing jing dian ; 8). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra : ein Buch für Alle und Keinen*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1883).
尼采之查拉圖斯特拉如是說 [WC]

2004 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai zhi ren xing guan cha.* Nicai zhu ; Yang Hengda deng yi. (Zhonghe : Bai shan shu fang, 2004). (Hawk qing jing dian). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschliches*. Bd. 1-2. (Chemnitz : E. Schmeitzner, 1878-1879).
尼采之人性觀察 [WC]

2004 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai zhi shan e bi an*. Nicai zhu ; Yang Hengda deng yi. (Zhonghe : Bai shan shu fang, 2004). (Qing jing dian ; 7). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse*. (Leipzig : C.G. Naumann, 1886).
尼采之善惡彼岸 [WC]

2004 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai zhi zhi hui zhen yan*. Nicai zhu ; Yang Hengda deng yi. (Zhonghe : Bai shan shu fang, 2004). (Qing jing dian ; 5). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*. (Chemnitz : Ernst Schmeitzner, 1882).
尼采之智慧箴言 [WC]

2004 [Wartenberg, Thomas E.]. *Lun yi shu de ben zhi : ming jia jing xuan ji*. Tangmasi Huatengboge bian zhu ; Zhang Shujun, Liu Lanyu, Wu Peien yi zhe. Vol. 1-29. (Taibei : Wu guan yi shu guan li you xian gong si, 2004). Übersetzung von Wartenberg, Thomas E. *The nature of art : an anthology*. (Fort Worth : Harcourt College, 2002).
論藝術的本質 : 名家精選集
[Enthält] :
Vol. 1. Yi shu ji mo fang : Bolatu = Art as imitation : Plato.
Vol. 2. Yi shu ji ren zhi : Yalisiduode. = Art as cognition : Aristotle.
Vol. 3. Yi shu ji zai xian zi ran : Aboti. = Art as representing nature : Leon Battista Alberti
Vol. 4. Yi shu ji pin wei de dui xiang : Xiumo. = Art as object of taste : David Hume.
Vol. 5. Yi shu ji ke gou tong de yu yue : Kangde. = Art as Communicable pleasure : Immanuel Kant.
Vol. 6. Yi shu ji qi shi : Shubenhua. = Art as revelation : Arthur Schopenhauer.
Vol. 7. Yi shu ji li xiang de dian xing : Heige'er. = Art as the ideal : G.W.F. Hegel.
Vol. 8. Yi shu ji jiu shu : Nicai. = Art as redemption : Friedrich Nietzsche.
Vol. 9. Yi shu ji qing gan jiao liu : Tuoersitai. = Art as communication of feeling : Leo N. Tolstoy.
Vol. 10. Yi shu ji zheng zhuang : Fuluoyide. = Art as symptom : Sigmund Freud.
Vol. 11. Yi shu ji you yi han de xing shi : Beier. = Art as significant form : Clive Bell.
Vol. 12. Yi shu ji biao da : Kelinwu. = Art as expression : R.G. Collingwood.
Vol. 13. Yi shu ji jing yan : Duwei. = Art as experience : John Dewey.
Vol. 14. Yi shu ji zhen li : Haidege. = Art as truth : Martin Heidegger.
Vol. 15. Yi shu ji qi yun : Banyaming. = Art as auratic : Walter Benjamin.
Vol. 16. Yi shu ji zi you : Aduonuo. = Art as liberatory : Theodor Adorno.
Vol. 17. Yi shu ji wu ding yi : Weizi. = Art as indefinable : Morris Weitz.
Vol. 18. Yi shu ji qi shi : Gudeman. = Art as exemplification : Nelson Goodman.
Vol. 19. Yi shu ji li lun : Dantuo. = Art as theory : Arthur Danto.
Vol. 20. Yi shu ji ji gou : Diqi. = Art as institution : George Dickie.
Vol. 21. Yi shu ji mei xue chan wu : Biersili. = Art as aesthetic production : Monroe C. Beardsley.
Vol. 22. Yi shu ji wen ben : Bate. = Art as text : Roland Barthes.
Vol. 23. Yi shu ji lian wu : Paibo. = Art as fetish : Adrian Piper.
Vol. 24. Yi shu ji jie gou : Dexida. = Art as deconstructable : Jacques Derrida.
Vol. 25. Yi shu ji nü xing zhu yi : Han'en. = Art as feminism : Hilde Hein.
Vol. 26. Yi shu ji mai luo : Jiegede. = Art as contextual : Dele Jegede.
Vol. 27. Yi shu ji hou zhi min : Aipiya. = Art as postcolonial : Kwame Anthony Appiah.
Vol. 28. Yi shu ji xu ni : Daiweisi. = Art as virtual : Douglas Davis.
Vol. 29. Dao lun. = About the authors. [WC]

2005 [Nietzsche, Friedrich ; Lin Yutang]. *Zuo shou nan you shou nü*. Yuan Congxiu bian. (Beijing : Tuan jie chu ban she, 2005). [Übersetzung von Texten über Beziehung zwischen Mann und Frau von Nietzsche].
左手男右手女 [WC]

2005 [Nietzsche, Friedrich]. *Kan na zhe ren : Nicai zi shu*. Fulidelixi Nicai zhu ; Zhang Niandong, Ling Suxin yi. (Beijing : Zhong yang bian yi chu ban she, 2005). (Nicai hou qi si xiang wen ji). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo : wie man wird - was man ist*. Hrsg. von Raoul Richter. (Leipzig : Insel-Verlag, 1908).
看哪这人 : 尼采自述 [WC]

2005 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai yi gao xuan*. Fulidelixi Nicai zhu ; Junte Woerfate bian ; Yu Longfa yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 2005). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Die nachgelassenen Fragmente : eine Auswahl*. Hrsg. von Günter Wohlfart. (Stuttgart : Reclam, 1996).
尼采遗稿选 [WC]

2005 [Nietzsche, Friedrich]. *Ren xing de, Tai ren xing de : yi ben xian gei zi you jing ling de shu*. Fulidelixi Nicai zhu ; Yang Hengda yi. (Beijing : Zhongguo ren min da xue chu ban she, 2005). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschliches*. Bd. 1-2. (Chemnitz : E. Schmeitzner, 1878-1879).
人性的太人性的 : 一本献给自由精灵的书 [WC]

2006 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai de zhi hui : Nicai zi wo zhe xue jie du*. Nicai yuan zhu ; Liu Ye bian yi. (Taibei : Zheng zhan chu ban gong si, 2006). (Ren sheng pan shi = Keystone ; 45). [Übersetzung von Texten von Friedrich Nietzsche].
尼采的智慧 : 尼采自我哲學解讀 [WC]

2006 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai lun shan e*. Fulidelixi Nicai zhu ; Zhu Yang yi. (Beijing : Tuan jie chu ban she, 2006). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse*. (Leipzig : C.G. Naumann, 1886).
尼采论善恶 [WC]

2006 [Nietzsche, Friedrich]. *Xila bei ju shi dai de zhe xue*. Nicai zhu ; Li Chaojie yi. (Beijing : Shangh wu yin shu guan, 2006). (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]

2007 [Nietzsche, Friedrich]. *Bu he shi yi de chen si*. Nicai zhu ; Li Qiuling yi. (Shanghai : Hua dong shi fan da xue chu ban she, 2007). (Nicai zhu shu ji. Xi fang chuan tong : jing dian yu jie shi). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Bd. 1-4. (Leipzig : E.W. Fritzsch, 1873-1876). [Betr. Arthur Schopenhauer, Richard Wagner und David Friedrich Strauss].
不合时宜的沉思 [WC]

2007 [Nietzsche, Friedrich]. *Ou xiang de huang hun*. Nicai zhu ; Wei Maoping yi. (Shanghai : Hua dong shi fan da xue chu ban she, 2007). Übersetzung von Nietzsche, *Friedrich. Götzen-Dämmerung : oder, Wie man mit dem Hammer philosophirt*. (Leipzig : C.G. Naumann, 1989).
偶像的黄昏 [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]

2007 [Nietzsche, Friedrich]. *Wagena shi jian / Nicai fan Wagena*. Nicai zhu ; Wei Maoping yi. (Shanghai : Hua dong shi fan da xue chu ban she, 2007). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Der Fall Wagner : ein Musikanten-Problem*. (Leipzig : C.G. Naumann, 1888). Nietzsche, Friedrich. *Nietzsche contra Wagner*. (Leizig : C.G. Naumann, 1895).
瓦格纳事件/尼采反瓦格纳 [WC]

2007 [Nietzsche, Friedrich]. *Zhao xia*. Nicai zhu ; Tian Linian yi. (Shanghai : Hua dong shi fan da xue chu ban she, 2007). (Nicai zhu shu ji. Xi fang chuan tong : jing dian yu jie shi). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Morgenröthe : Gedanken über die moralischen Vorurteile*. (Chemnitz : E. Schmeitzner, 1881).
朝霞 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

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]

1908 Lu, Xun. *Po'e sheng lun*. In : He'nan ; Dez. (1908). [Über das Durchbrechen böser Stimmen ; Friedrich Nietzsche]. [Yu1]

1908 Lu, Xun. *Wen hua pian zhi lun*. In : Henan ; no 7 (1908). [Über die Einseitigkeiten in der Kultur ; Friedrich Nietzsche, Henrik Ibsen].
文化偏至論 [Yu1]

1915 Chen, Duxiu. *Jin gao qing nian*. In : Xin qing nian ; vol. 1, no 1 (1915). [Aufruf an die Jugend ; Friedrich Nietzsche]. [Yu1]

1915 Xie, Wuliang. *Deguo da zhe xue zhe Nicai zhi lüe zhuan ji xue shuo*. Teil 1-2. In : Da zhong hua ; vol. 1, no 7-8 (July 1915). [Kurze Biographie und die Lehren des grossen deutschen Philosophen Friedrich Nietzsche].
德國大哲學者尼采之略傳及學說 [Yu1]

1916 Chen, Duxiu. *Ren sheng zhi zhen yi*. In : Xin qing nian ; Vol. 6, no 6 (1916). [Betr. Friedrich Nietzsche].
人生之真意 [Yu1]

1916 Li, Dazhao. *Jie shao zhe ren Nijie*. In : Chen zhong ; no 22 (Aug. 1916). [Einführung zu Friedrich Nietzsche].
介紹哲人托爾斯太 [Nie12]

1916 Xie, Wuliang. *Zhongguo zhe xue shi*. (Shanghai : Zhonghua shu ju, 1916). [Geschichte der chinesischen Philosophie ; enthält Friedrich Nietzsche].
中國哲學史 [Find2]

1918 Chen, Duxiu. *Ren sheng zhen yi*. In : Xin qing nian ; vol. 4, no 1 (1918). [Der wahre Sinn des Lebens ; Friedrich Nietzsche].
人生真義 [Yu1,WC]

1918 Liang, Shuang. *De yi zhi zhe xue jia Nicai de zong jiao*. In : Xin qing nian ; vol. 4, no 5 (Mai 1918). [Die Religion des deutschen Philosophen Friedrich Nietzsche].
德意志哲學家尼采的宗教 [Nie12]

1918 Mao, Dun. *Yi jiu yi ba nian zhi xue sheng*. In : Xue sheng za zhi ; vol. 5, no 1 (1918). [Betr. Friedrich Nietzsche].
一九一八年之學生 [Find2]

1918 [Shinchôsha]. *Jin dai si xiang*. Riben Xinchao she zhu ; Guo Yaogen yi. Vol. 1-2. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1918). [Moderne Philosophie ; enthält drei Artikel über Friedrich Nietzsche].
近代思想 [WC]

1918-1919 Lu, Xun. *Sui gan lu*. Tang Hongcui bian. (Shenzhen : Hai tian chu ban she chu ban fa xing, 1992). [Glossen ; Friedrich Nietzsche].
鲁迅随感录 [Find2,WC]

1919 Cai, Yuanpei. *Da zhan yu zhe xue*. In : Xin chao ; vol. 1, no 1 (1918). [Der Weltkrieg und die Philosophie ; Abhandlung über Nietzsche, Tolstoy, Kropotkin].
大戰與哲學 [Nie12]

1919 Chen, Duxiu. *Gong li he zai*. In : Mai zhou ping lun ; no 7 (1919). [Wo ist die Gerechtigkeit].
公理何在 [Shao1]

1919 Fu, Sinian. *Sui gan lu*. In : Xin chao ; vol. 1, no 5 (1919). [Betr. Friedrich Nietzsche].
隨感錄 [Find2]

1919 Tian, Han. *Shuo Nicai de 'Bei ju zhi fa sheng'*. In : Shao nian Zhongguo ; vol. 1, no 3 (1919). [Versuch zu *Geburt der Tragödie* von Friedrich Nietzsche].
說尼采的悲劇之發生 [Find2]

1919 [Nietzsche, Friedrich]. *Xin ou xiang, Shi chang zhi ying*. Yanbing [Mao Dun] yi. In : Jie fang yu gai zhao ; vol. 1, no 6-7 (1919). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. Also sprach Zarathustra : Vom neuen Götzen, Von den Fliegen des Marktes [ID D].
新偶像市場之蠅 [Nie12]

1920 Bai, Shan. *Nicai zhuan*. In : Min duo (15 Aug. 1920). [Biographie von Friedrich Nietzsche].
尼采傳 [WC]

1920 Chen, Daqi ; Guo, Yaogen. *Jin dai si xiang (shang xia ce)*. Vol. 1-2. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1920). (Shang zhi xue hui cong shu). [Abhandlung über Gustave Flaubert, Leonardo da Vinci, Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Nietzsche, Leo Tolstoy, Max Stirner, Fyodor Dostoyevsky, Henrik Ibsen, Charles Darwin, Emile Zola, Rudolph Eucken, Henr Bergson, Rabindranath Tagore, Romain Rolland].
近代思想 (上 , 下册) [WC]

1920 Chen, Duxiu. *Jidu jiao yu Zhongguo ren*. In : Xin qing nian ; vol. 6, no 3 (1919). [Christentum und die Chinesen ; Friedrich Nietzsche].
基督教與中國人 [Shao1]

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]

1920 Mao, Dun. *Nicai de xue shuo*. In : Xue sheng za zhi ; vol. 7, nos 1-4 (Jan.-Apr. 1920). [Nietzsches Lehre].
尼采的學說 [Nie12]

1920 Zhu, Lüyun. *Chao ren yu wei ren*. In : Min duo (15. Aug. 1920). [Supermann und grosser Mann ; Friedrich Nietzsche].
超人與偉仁 [Nie12]

1920 [Mügge, Maximilian]. *Nicai zhi yi sheng ji qi si xiang*. Fu Sinian yi. In : Chen bao ; 15-26, 28-30 April ; 2, 5-7, 11-12, 17-24, 30-31 Mai ; 1, 12, 15, 17 Juni (1920). Übersetzung von Mügge, Maximilian A. Friedrich Nietzsche. (London : Fischer Unwin, 1908).
尼采之一生及其思想 [Yu1]

1922 Xiang, Wo. *Jindai san da mingren zhuan : Nicai, Kelupaotejin, Tuo'ersitai*. In : Xue hui ; 82-93, 95-99 (1922). [Biographie von Nietzsche, Kropotkin, Tolstoy].
近代三大名人傳 (尼采, 克魯泡特金. 托爾斯泰) [WC]

1923 Guo, Moruo. *Fei tu song*. In : Chuang zao zhou bao ; no 5 (20.5.1923). [Loblied auf die Banditen ; Darwin, Nietzsche].
匪徒頌 [Find2]

1923 Guo, Moruo. *Lun Zhong-De wen hua shu*. In : Chuang zao zhou bao ; no 5 (20.5.1923). [Friedrich Nietzsche].
論中德文化書 [Find2]

1923-1924 Guo, Moruo. *Ya yan yu zi li : gao wo ai du Chalatusiqula de you ren*. In : Chuang zao zhou bao ; no 30 (Dez. 1923). [Abhandlung über Zarathustra von Friedrich Nietzsche].
雅言與自力告我愛讀差拉圖拉司屈拉的友人 [Nie12]

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]

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, Joh n 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]

1927 Lu, Xun. *Fen*. (Beijing : Wei ming she, 1927). [Enthält Essais geschrieben 1907-1925]. [Friedrich Nietzsche].
坟 [Yu1]

1929 [Durant, Will]. *Folanxisi Peigen*. Dulan zhu ; Zhan Wenhu yi. (Shanghai : Qing nian xie hui shu ju, 1929). Übersetzung von Durant, Will. *The story of philosophy : the lives and opinions of the greater philosophers*. (New York, N.Y. : Simon and Shuster, 1926). [Abhandlung über Baruch Spinoza, Platon, Aristoteles, Francis Bacon, Voltaire, Immanuel Kant, Herbert Spencer, Friedrich Nietzsche].
斯賓諾莎 [WC]

1930 Wang, Guowei. *Hai ning Wang Jingan xian sheng yi shu*. Vol. 4. (Shanghai : [s.n.], 1930). [Friedrich Nietzsche].
海寧王忠慤公遺書 [KUH7]

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]

1934 Fan, Qi. *Xian dai zhe xue si chao*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1934). [Abhandlung über moderne Philosophie. Enthält Text über Friedrich Nietzsche].
現代哲學思潮 [WC]

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 Yu, Dafu. *Jing de wen yi zuo pin*. In : Huang zhong ; no 41 (15.1.1934). [Friedrich Nietzsche].
靜的文藝作品 [Find2]

1934 [Lichtenberger, Henri]. *Nicai de xing ge*. Li Ni yi. In : Guo ji yi bao ; vol. 6, no 1-2 (1, 16 März 1934). [Nietzsches Charakter].
尼采的性格麗尼譯國際譯報 [Nie12]

1936 Chen, Quan. *Cong Shubenhua dao Nicai*. In : Tsinghua journal ; vol. 11, no 2 (April 1936). = (Chongqing : Zai chuang chu ban she, 1944). [Von Schopenhauer bis Nietzsche].
[Enthält] : Lin, Tongji. *Wo kan Nicai*. In : Chen, Quan. Con Shubenhua dao Nicai. (1944) : Vorwort. [Was ich in Nietzsche sah].
從叔本華到尼采 [WC]

1938 *Nicai zhe xue yu fa xi si zhu yi*. Jingu yi. In : Li lun yu xian shi ; vol. 1, no 1 (1939). [Übersetzung von Kajt, L. Nicseanstvo i fasIzm. In : Unter dem Banner des Marxismus ; vol. 17, no 5 (1938). [Friedrich Nietzsche].
尼采哲學與法西斯主義 [KUH7,Find2]

1938 Lu, Xun. *Lu Xun quan ji*. (Shanghai : Lu Xun quan ji chu ban she, 1938). Vol. 8. [Lu Xun schreibt darin über die Grösse von Johann Wolfgang von Goethe, Karl Marx und Friedrich Nietzsche].
魯迅全集 [Yip2]

1938 [Bernadiner, B.M.]. *Nicai zhe xue yu Faxi zhu yi zhi pi pan*. Bolundinie'er zhu ; Duan Luofu yi. (Shanghai : Chao feng chu ban she, 1938). Übersetzung von Bernadiner, B.M. *Filosofija Nicse i fasizm*. (Moskiva : Socekgiz, 1934). [Nietzsche und Faschismus].
尼采哲學與法西主義之批判 [WC]

1939 Feng, Zhi. *Salatusitela de wen ti*. In : Jin ri ping lun ; vol. 1, no 16 (April 1939). [Über den Stil des Zarathustra von Friedrich Nietzsche].
馮至: 薩拉圖斯特拉的文體, 今日評論 [Nie12]

1940 Chen, Quan. *Nicai de dao de guan nian*. In : Zhan guo ce ; no 12 (Sept. 1940). [Nietzsches Ansicht über Moral].
尼采的道德觀念 [Nie12]

1940 Chen, Quan. *Nicai de si xiang*. In : Zhan guo ce ; no 7 (Juli 1940). [Nietzsches Denken].
陳銓: 尼采的思想, 戰國策 [Nie12]

1940 Chen, Quan. *Nicai de zheng zhi si xiang*. In : Zhan guo ce ; no 9 (Aug. 1940). [Friedrich Nietzsche].
尼采的政治思想 [Nie12]

1940 Chen, Quan. *Nicai yu nü xing*. In : Zhan guo ce ; no 8 (Juli 1940). [Nietzsche und Frauen].
陳銓: 尼采與女性, 戰國策 [Nie12]

1940 Lin, Tongji. *Gao Zhongguo qing nian*. In : Zhanguo ce (Juni 1940) [An die chinesische Jugend ; Friedrich Nietzsche].
告中國青年 [Yu1]

1940 Lin, Tongji. *Nicai Salatusiteda de lian zhong yi ben*. In : Jing ri ping lun (1940). [Zwei Übersetzungen von Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra].
尼采薩拉圖斯特拉的兩種譯本 [Yu1]

1943 Chen, Quan. *Wen xue pi ping de xin dong xiang*. Chen Quan bian zhu. (Chongqing : Zheng zhong shu ju, 1943). (Zhongguo ren wen ke xue she cong kann). [Die neue Tendenz der Literaturkritik]. [Das vierte Kapitel enthält Arikel über die Philosophie von Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche].
文學批評的新動向 [WC]

1944 Lin, Tongji. *Wo kan Nicai*. In : Chen, Quan. Cong Shubenhua dao Nicai. (1944). [Friedrich Nietzsche].
林同濟: 我看尼采 [WC]

1944 Sun, Fuyuan. *Lu Xun xian sheng er san shi*. (Chongqing : Zuo jia shu wu, 1944). (Lu Xun yan jiu cong kann ; 1). [Lu Xun – einige Ereignisse ; Tolstoy, Nietzsche].
魯迅先生二三事 [Yu1]

1946 *Shi dai zhi bo*. Lin Tongji bian. (Shanghai : Da dong shu ju, 1946). [Darin enthalten sind kritische Artikel über Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche aus den Zeitschriften Zhan guo ce und Zhan guo].
時代之波 [KUH7]

1947 Liu, Enjiu. *Nicai zhe xue zhi zhu gan si xiang*. (Shenyang : Yong kang shu ju, 1947). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].
尼采哲學之主幹思想 [WC]

1961 [Oduev, Stepan Fedorovic]. *Nicai xue shuo de fan dong ben zhi*. Aoduyefu zhu ; Yunnan yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1961). Übersetzung von Oduev, Stepan Fedorovic. *Kritika socilogii nicseaustva*. (Moskva : [s.n.], 1957). [Abhandlung über die reaktionären Theorien von Friedrich Nietzsche].
尼采学說的反动本质 [Nie12]

1964 Hu, Pinqing. *Xian dai wen xue san lun = Essays on modern literature*. (Taibei : Wen xing shu dian, 1964). (Wen xing cong kann ; 64).
现代文学散论
[Enthält] : La littérature française : les mouvements littéraires importants du XXème siècle en France tels que l'existentialisme. Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Jules Supervielle, Henri Michaux, Friedrich Nietzsche, Rainer Maria Rilke, Karl Jaspers, Edgar Allan Poe.

1965 Chen, Guying. *Bei ju zhe xue jia Nicai*. (Beitou : Kai tuo chu ban she, 1965). = Neuaufl. (Taibei : Shang wu yin shu guan, 1966 ; Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1989, 1994, 1996). [Biographie ; Der tragische Philosophe Friedrich Nietzsche].
悲剧哲学家尼采 [WC]

1965 Yaoli. *Nicai, Bolatu, Mengtian*. (Taibei : Wen you shu dian, 1965). [Abhandlung über *Menschliches, Allzumenschliches* von Friedrich Nietzsche, Platon, Michel de Montaigne].
尼采柏拉圖蒙田 [WC]

1969 [Barrett, William]. *Fei li xing de ren : cun zai zhe xue yan jiu*. Peng Jingxi yi. (Taibei : Zhi wen chu ban she, 1969). (Xin chao wen ku ; 31). Übersetzung von Barrett, William. *Irrational man : a study in existential philosophy*. (New York ; Doubleday, 1958). [Friedrich Nietzsche].
非理性的人 : 存在哲學研究 [WC]

1969 [Barrett, William]. *Mei tiao li de ren : cun zai zhe xue de yan jiu*. Tan Zhenqiu yi. Vol. 1-2. (Taibei : San min shu ju, 1969). (San min wen ku ; 72). Übersetzung von Barrett, William. *Irrational man : a study in existential philosophy*. (New York ; Doubleday, 1958).
沒條理的人 : 存在哲學的研究 [WC]

1969 [Hubben, William]. *Ren lei ming yun si qi shi : Tositoyefusiji, Qigeguo, Nicai yu Kafuka*. Weilian Haben zhu ; Yang Naidong yi. (Taibei : Shui niu chu ban she, 1969). (Shui niu wen ku ; 113). Übersetzung von Hubben, William. *Four prophets of our destiny : Kierkegaard, Dostoyevsky, Nietzsche, Kafka*. (New York, N.Y. : Macmillan, 1952).
人類命運四騎士 -- 陀斯妥也夫斯基,齊克果,尼采與卡夫卡 [WC]

1969 [Kudo, Yasuo]. *Nicai : qi ren ji qi si xiang = Friedrich W. Nietzsche, his life and thought*. Gongteng Suifu zhu ; Li Yongchi yi. (Taibei : Shui niu chu ban she, 1969). (Shui niu wen ku ; 139).
尼采 : 其人及其思想 [WC]

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]

1971 Gálik, Marian. *Nietzsche in China (1918-1925)*. In : Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens ; Nr. 110 (1971). [AOI]

1971 Li, Shicen. *Nicai yu xian dai zhe xue*. (Taibei : Zheng wen shu ju, 1971). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].
尼采與現代哲學 [WC]

1971 [Jaspers, Karl]. *Gu du piao bo de Nicai*. Yasipei zhu ; Li Yongchi yi. (Taibei : Mu tong chu ban she, 1971). (Mu tong wen ku ; 2). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Nietzsche : Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. (Berlin : W. de Gruyter, 1936).
孤獨漂泊的尼采 [WC]

1972 Feng, Zuomin. *Nicai de zhe xue*. Feng Zuomin bian yi. (Taibei : Shui niu chu ban she, 1972). (Niu er cong shu ; 2). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].
尼采的哲學 [WC]

1972 Zheng, Shengchong. *Con zai de ao mi*. (Taibei : Shang wu yin shu guan, 1972). [Abhandlung über Existentialismus ; Kap. 2 über Friedrich Nietzsche].
存在的奧秘 [WC]

1972 Zingerle, Arnold. *Max Weber und China : Herrschafts- und religionssoziologische Grundlagen zum Wandel der chinesischen Gesellschaft*. (Berlin : Duncker & Humblot, 1972). (Soziologische Schriften ; Bd. 9). Diss. Ruhr-Universität Bochum, 1970. [AOI]

1974 Li, Xiaodan [et al.]. *Nicai yu chao ren*. (Taibei : Zheng wen shu ju, 1974). [Nietzsche und der Übermensch].
李曉丹 等: 尼采與超人 [Nie12]

1974 Zhang, Zhendong. *Xi yang zhe xue dao lun : guan nian yu zhi shi*. (Taibei : Xian zhi chu ban she, 1974). (Xian zhi da xue cong shu ; 5). [Abhandlung über die Philosophie von Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Wittgenstein].
西洋哲學導論 : 觀念與知識 [WC,Baue1]

1979 *Xi fang wen lun xuan*. Wu Lifu, Jiang Kongyang bian ji zhe. Vol. 1-2. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1979). [Auswahl literturtheoretischer Abhandlungen aus dem Westen. Enthält : Kant, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Hegel, Schlegel, Schopenhauer, Heine, Nietzsche].
西方文论选 [WC,Baue1]

1979 Liu, Xiaobo. *Yi ge fan chuan tong zhu yi zhe de fan xing*. In : Ming bao yue kan ; no 7 (July 1990). [Lu Xun].
一個反傳統主義者的反省 [Kel10]

1979 [Jaspers, Karl]. *Nicai zhuan*. Ka'er Yesipei yuan zhu ; Xu Xing yi. (Taibei : Zhonghua ri bao she chu ban bu, 1979). (Zhonghua ri bao zhuan ji wen xue cong shu). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Nietzsche : Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. (Berlin : Walter de Gruyter, 1936).
尼采傳 [WC]

1981 Zhang, Hua. *Lu Xun he Nicai*. In : Zhang, Hua. Lu Xun he Wai guo zuo jia. (Xi’an : Shaanxi ren min chu ban she, 1981). [Lu Xun und Nietzsche].
鲁迅和外国作家 [WC]

1981 Zhang, Hua. *Lu Xun he wai guo zuo ji*. (Xian : Shanxi ren min chu ban she, 1981). (Lu Xun yan jiu cong shu. Lu Xun yan jiu cong shu).
鲁迅和外国作家/张华著
[Enthält] :
Lu Xun he Nicai [Friedrich Wilhelm Nietzsche].
Lu Xun he Yi Busheng [Henrik Ibsen].
Lu Xun he Xiao Bona [George Bernard Shaw].
Lu Xun he Ailuo Xianke [Vasili Yakovlevich Eroshenko].
Lu Xun he Youdao Wufu.
Lu Xun he Duo'ersitai [Leo Tolstoy].
Lu Xun he Chuchuan Baicun [Kuriyagawa Hakuson].
Lu Xun he Qihefu. [Anton Pavlovich Chekhov]. [WC]

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]

1985 [Brandes, Georg]. *Nicai*. Qiaozhi Bolanduisi zhu ; An Yanming yi. (Beijing : Gong ren chu ban she, 1985). (Wai guo zhu ming si xiang jia yi cong). Übersetzung von Brandes, Georg. *Essays : fremmede personligheder*. (Kjobenhavn : Gyldendalske, 1889). = Brandes, Georg. *Friedrich Nietzsche*. Transl. from the Danish by A.G. Chater. (New York, N.Y. : Macmillan ; London : W. Heinemann, 1909).
尼采 [WC]

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]

1987 Zhang, Zhaoyi [Cheung, Chiu-yee]. *Nicai yu Lu Xun si xiang fa zhan*. (Xianggang : Qing wen shu wu chu ban, 1987). [Einfluss von Friedrich Nietzsche auf Lu Xun].
尼采與魯迅思想發展 [WC]

1987 Zhao, Yabo. *Gai bian jin dai shi jie de san wei si xiang jia : Makesi, Nicai, Foluoyide*. (Taibei : 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]

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]

1988 Diao, Chengjun. *Shubenhua, Nicai yu Budengboluoke yi jia*. In : Wai guo yu wen ; no 1 (1988). [Schopenhauer, Nietzsche und die Buddenbrooks].
叔本华, 尼采与 布登勃洛克一家 [TM]

1988 Fu, Peirong. *Xin ling de shu guang*. (Taibei : Hong jian quan ji jin hui, 1994). (Xi fang xin ling de pin wei. Ren wen cong shu). [Abhandlung über Sokrates, René Descartes, Karl Marx, Friedrich Nietzsche].
心靈的曙光 [Find2]

1988 Sandvoss, Ernst. *Nicai yu Xitele : ben shi ji ren lei li shi bei ju de fan si*. Sangdefusi zhu ; Zhou Xinjian, Huang Jingfu yi. (Xi'an : Shaanxi ren min chu ban she, 1988). (Xian dai ren, wen hua, zhi shi, yi cong). Übersetzung von Sandvoss, Ernst. *Hitler und Nietzsche*. (Göttingen : Musterschmidt-Verlag, 1969).
尼采與希特勒 本世紀人類歷史悲劇的反思 [WC]

1988 [Frenzel, Ivo]. *Nicai zhuan*. Yiwo Folunce'er zhu ; Zhang Zaiyang yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1988). Übersetzung von Frenzel, Ivo. *Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. (Reinbek b. Hamburg : Rowohlt, 1966). (Rowohlts Monographien ; 115).
尼采传 [WC]

1988 [Lukács, György]. *Li xing de hui mie*. Lukaqi zhu ; Wang Jiuxing yi. (Jinan : Shandong ren min chu ban she, 1988). (Xi fang zhe xue yan jiu fan yi cong shu). Übersetzung von Lukács, György. Zerstörung der Vernunft : der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler. (Berlin : Aufbau-Verlag, 1953).
理性的毀灭 [WC]

1989 [Durant, Will]. *Xi fang zhe xue shi hua*. Wei'er Dulan yuan zhu. (Beijing : Shu mu wen xian chu ban she, 1989). (Wen shi cong shu ; 6). Übersetzung von Durant, Will. *The story of philosophy : the lives and opinions of the greater philosophers*. (New York, N.Y. : Simon and Shuster, 1926). [Abhandlung über Baruch Spinoza, Platon, Aristoteles, Francis Bacon, Voltaire, Immanuel Kant, Herbert Spencer, Friedrich Nietzsche].
西方哲學史話 [WC]

1989 [Shestov, Lev]. *Zai Yuebo de tian ping shang : ling hun zhong man you*. Liefu Shesituofu zhu ; Dong You, Xu Rongqing, Liu Jiyue yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1989). (Xian dai xi fang xue shu wen ku). Übersetzung von Shestov, Lev. *Dobro v uchenii gr. Tolstogo i F. Nitshe : filosofii'a i propovi'e'd*. (St. Peterburg : M.M. Stasi'u'levicha, 1900). = Shestov, Lev. *Tolstoi und Nietzsche*. (Köln : Marcan-Block-Verlag, 1923).
在约伯的天平上 : 灵魂中漫游 [WC]

1989-1990 Findeisen, Raoul David. *Die Last der Kultur : vier Fallstudien zur chinesischen Nietzsche-Rezeption*. In : Miima sinica ; 2 (1989)-1 (1990). [AOI]

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]

1990 [Heidegger, Martin]. *Haidege'er lun Nicai*. Mading Haidege'er zhu ; Qin Wei, Yu Hong yi. (Shijiazhuang : Hebei ren min chu ban she, 1990). Übersetzung von Heidegger, Martin. Gesamtausgabe. (Frankfurt am Main : Klostermann, 1976). Abt. 2 : Vorlesungen 1923-1976 : Bd. 43. *Nietzsche : Der Wille zur Macht als Kunst*.
海德格爾馬丁: 海德格爾論尼采作為藝術的權利意志 [Nie12]

1991 *Nicai zhuan*. Tan Beifang yi. (Taizhong : Ye qiang chu ban she, 1991). [Biographie von Friedrich Nietzsche].
談蓓芳 譯: 尼采傳 [Nie12]

1991 Kelly, David. *The highest Chinadom : Nietzsche and the Chinese mind, 1907-1989*. In : Graham, Parkes. Nietzsche and Asian thought [ID D18271]. [AOI]

1991 Lu, Jierong ; Wang, Benhao. *Cong tong ku dao chao yue : Shubenhua yu Nicai ren sheng Zhe xue pi pan*. (Shenyang, Liaoning jiao yu chu ban she, 1991). (Dang dai da xue shu lin. Zhe xue shu xi). [Kritik der Lebensphilosophie von Schopenhaurer und Nietzsche].
从痛苦到超越 : 叔本华与尼采人生哲学批判 [Schop7]

1991 Zhang, Yushu. *Nietzsche und Lu Xun*. In : Veröffentlichungen JDZB ; Bd. 12 (1991). [AOI]

1991 [Halévy, Daniel]. *Nicai zhuan*. Danni'er Haliewei zhu ; Tan Peifang yi. (Taibei : Ye qian zhu ban she, 1991). Übersetzung von Halévy, Daniel. *La vie de Frédéric Nietzsche*. (Paris : Calmann-Lévy, 1909).
尼采传 [WC]

1992 *Xian dai xi fang ren xue ming zhu xuan ping*. Wu Zhuo [et al.] zhu bian. (Beijing : Zhongguo ren min da xue chu ban she, 1992). [Meisterwerke der modernen westlichen Anthropologie ; enthält Friedrich Nietzsche].
吳倬 等 編著 : 現代西方人學名著選評 [Nie12]

1992 Cheung, Chiu-yee. *Nietzsche in China (1904-1992) : an annotated bibliography*. (Canberra : Australian National University, 1992). (Faculty of Asian Studies monographs new series ; no 19). [AOI]

1992 Findeisen, Raoul David. *Vier westliche Philosophen in China : Dewey und Russell, Bergson und Nietzsche*. In : Minima sinica ; 1 (1992). [AOI]

1992 Yang, Hengda. *Nicai mei xue si xiang*. (Beijing : Zhongguo ren min da xue chu ban she, 1992). (Zhong qing nian xue zhe wen ku). [Abhandlung über die Ästhetik von Friedrich Nietzsche].
尼采美学思想 [WC]

1992 [Parkes, Graham]. *Man yu : Zhuangzi yu Zarathustra*. Hu Jun, Wang Guoliang yi. (Shanghai : Shanghai gu ji chu ban she, 1992). (Dao jia wen hua yan jiu ; 1).
漫遊 : 莊子與查拉斯圖拉 [WC]

1993 Cheng, Fang. *Nicai zai Zhongguo*. (Nanjing : Nanjing chu ban she, 1993). [Friedrich Nietzsche in China].
尼采在中国 [WC]

1994 Zhao, Jianwen. *Nicai*. (Zhongguo : Zhonghua shu ju you xian gong si, 1994). (Xi fang si xiang jia bao ku ; 4). [Biographie von Friedrich Nietzsche].
尼采 [WC]

1995 Feng, Xiaohu. *Lao Zhuang yu Nicai de wen hua bi jiao*. (Beijing : Zhi shi chu ban she, 1995). [Abhandlung über Laozi, Zhuangzi und Friedrich Nietzsche].
老庄与尼采的文化比较 [WC]

1995 Liu, Chuanguang. *Zhen shi yu chao yue : xian dai xi fang si da si xiang jia ren sheng lun tan xi*. (Guangzhou : Guangdong gao deng jiao yu chu ban she, 1995). (Ren sheng ke xue yan jiu cong shu). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, John Dewey, Jean-Paul Sartre].
真实与超越 : 现代西方四大思想家人生论探析 [WC]

1995 [Sautet, Marc]. *Ren shi Nicai*. Patrick Boussignac tu ; Wu Zuoxun, Zhang Chunlan yi. (Taibei : Shi bao wen hua chu ban qi ye you xian gong si, 1995). (Shi bao man hua cong shu ; FS005). Übersetzung von [Sautet, Marc]. *Nietzsche for beginners*. Illustrated by Patrick Boussignac. (New York, N.Y. : Writers and Readers Pub., 1990). (Beginners documentary comic books ; 38).
認識尼采 [WC]

1996 Kang, Jian. *Sheng ming zhi yue : chong du Nicai*. (Chengdu : Sichuan ren min chu ban she, 1996). (Si xiang da shi chong du xi lie). [Biographie von Friedrich Nietzsche].
生命之约 : 重读尼采 [WC]

1996 Min, Kangsheng. *Lu Xun de chuang zuo yu Nicai de zhen yan*. (Xi'an : Shaanxi ren min jiao yu chu ban she, 1996). (Lu Xun yan jiu shu xi). [Friedrich Nietzsches Einfluss auf Lu Xun].
鲁迅的创作与尼采的箴言 [WC]

1996 [Detwiler, Bruce]. *Nicai yu gui zu ji jin zhu yi zheng zhi*. Bulusi Daiweile zhu ; Yang Shujuan yi. (Taibei : Guo li bian yi guan, 1996). Übersetzung von Detwiler, Bruce. *Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism*. (Chicago : University of Chicago Press, 1990).
尼采與貴族激進主義政治 [WC]

1997 Bai, Liping. *Chao yue yu hui mie : Nicai*. (Beijing : Beijing tu shu guan chu ban she, 1997). (Shi ji ren wu zhuan ji gu shi cong shu ; 2). [Biographie von Friedrich Nietzsche].
超越與毀滅尼采 [WC]

1997 Möller, Hans-Georg. *Zhu Guangqian und Nietzsche : unterschiedliche Ansichten über Kunst, Leben und Moral*. In : Minima sinica ; 1 (1997). [AOI]

1998 Chen, Huai'en. *Nicai yi shu xing shang xue*. (Jiayi : Nan hua guan li xue yuan, 1998). (Wen shi cong shu. Ren wen cong shu ; 8). [Abhandlung über Friedrich Nietzsches Metaphysik].
尼采藝術形上學 [WC]

1998 Li, Linsheng. *Chao yue shan yu e : Nicai dao du*. (Taibei : Taiwan shu dian, 1998). (Zhong shan wen ku, she hui xi lie). [Abhandlung über die Philosophie und Ethik von Friedrich Nietzsche].
超越善與惡 : 尼采導讀 [WC]

1998 Zhou, Lian. *Miaosi de tong ku yu ji qing : Nicai, Li'erke yu Salemei*. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 1998). (Da shi yu fei fan nü xing cong shu). [Betr. Friedrich Wilhelm Nietzsche, Lou Andreas-Salome, Rainer Maria Rilke].
缪斯的痛苦与激情 : 尼采里尔克与萨乐美 [WC]

1998 [Halévy, Daniel]. *Nicai zhuan*. Du Liyan yi. (Shijiazhuang : Hebei ren min chu ban she, 1998). (Xian dai shi da si xiang jia). Übersetzung von Halévy, Daniel. *La vie de Frédéric Nietzsche*. (Paris : Calmann-Lévy, 1909).
尼采传 [WC]

1998 [Zweig, Stefan]. *Liu da shi : Ciweige zhuan ji jing hua*. Sidifen Ciweige zhu ; Huang Mingjia yi. (Guilin : Lijiang chu ban she, 1998). Übersetzung von Zweig, Stefan. *Drei Meister : Balzac, Dickens, Dostojewski*. (Leipzig : Insel-Verlag, 1920). (Die Baumeister der Welt). Zweig, Stefan. *Der Kampf mit dem Dämon : Hölderlin, Kleist, Nietzsche*. (Leipzig : Insel-Verlag, 1925). [Dostoyevsky].
六大师

1998 [Zweig, Stefan]. *Yu mo gui bo dou*. Ahidifen Ciweige zhu ; Wang Tong yi. (Beijing : Dong fang chu ban she, 1998). (Hei pi shu xi lie). Übersetzung von Zweig, Stefan. *Der Kampf mit dem Dämon : Hölderlin, Kleist, Nietzsche*. (Leipzig : Insel-Verlag, 1925).
与魔鬼博斗

1998 [Zweig, Stefan]. *Yu mo gui zuo dou zheng : He'erdelin, Kelaisite, Nicai*. Sidifen Ciweige zhu ; Xu Chang yi. (Beijing : Xi yuan chu ban she, 1998). Übersetzung von Zweig, Stefan. *Der Kampf mit dem Dämon : Hölderlin, Kleist, Nietzsche*. (Leipzig : Insel-Verlag, 1925).
与魔鬼作斗争 : 荷尔德林克莱斯特尼采

1999 Min, Kangsheng. *Nicai, ji qi zai Zhongguo de lü xing*. (Beijing : Dang dai Zhongguo chu ban she, 1999). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].
尼采及其在中国的旅行 [WC]

1999 Shao, Lixin. *Nietzsche in China*. (New York, N.Y. : Lang, 1999). (Literature and the sciences of Man ; vol. 11). [AOI]

1999 [Hayman, Ronald]. *Nicai*. Lungnate Homan zhu ; Li Zhicheng yi. (Taibei : Mai tian chu ban gu fen you xian gong si, 1999). Übersetzung von Hayman, Ronald. *Nietzsche : Nietzsche's voices*. (London : Phoenix, 1997). (The great philosophers ; 5).
尼采 [WC]

2000 *Ping shuo 'chao ren' : Nicai zai Zhongguo de bai nian jie du*. Xue Xiaoyuan, Jin Huimin bian. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 2000). (Nicai bai nian jie du xi lie). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].
评说超人 : 尼采在中国的百年解读 [WC]

2000 *Wo kan Nicai : Zhongguo xue zhe lun Nicai (1949 nian qian)*. Cheng Fang bian. (Nanjing : Nanjing da xue chu ban she, 2000). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].
我看尼采 : 中国学者论尼采 (1949年前) [WC]

2000 Lu, Xiaofeng. *Nicai yu shen xue*. (Xianggang : Han yu Jidu jiao wen hua yan jiu suo, 2000). (Dao feng ; 13). [Abhandlung über die Theologie von Friedrich Nietzsche].
尼采與神學 [WC]

2000 Möller, Hans-Georg. *Sino-Nietzscheanismus : eine geistesgeschichtliche Analyse und ein Plädoyer für eine negative Dialektik in der philosophischen Komparatistik*. In : Minima sinica ; 2 (2000). [AOI]

2000 Yijun. *Nicai zhuan*. (Nanjing : Du zhe zhi you she, 1946). [Biographie von Friedrich Nietzsche].
佚君尼采傳讀者之友社 [Nie12]

2000 Yin, Keqi. *Nicai yu Zhongguo xian dai wen xue*. Hong Tianfu yi. (Nanjing : Nanjing da xue chu ban she, 2000). [Einfluss von Friedrich Nietzsche auf die chinesische Literatur des 20. Jahrhunerts].
尼采与中国现代文学 [WC]

2000 Yu, Longfa. *Begegnungen mit Nietzsche : ein Beitrag zu Nietzsche-Rezeptionstendenzen im chinesischen Leben und Denken von 1919 bis heute*. Diss. Univ. Wuppertal, 2000. http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=959811869.

2000 Zhuang, Weihong. *Zhong De xian dai wen hua xiang xiang dui hua : Nicai si xiang zai Zhongguo de guan shi*. (Xianggang : Lun wen, 2000). Diss. Xianggang Zhong wen da xue. [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].
中德現代文化想像對話 : 尼采思想在中國的詮釋 [WC]

2000 [Chamberlain, Lesley]. *Ji qing Nicai : piao bo zai Dulin de ling hun*. Li Wenrui yi. (Taibei : Jiu jing chu ban she gu fen you xian gong si, 2000). (Zhe xue ; 1). Übersetzung von Chamberlain, Lesley. *Nietzsche in Turin : the end of the future*. (London : Quartet Books, 1996).
激情尼采 : 漂泊在杜林的靈魂 [WC]

2000 [Deleuze, Gilles]. *Jie du Nicai*. Ji'er Duluzi zhu ; Zhang Huanmin yi. (Tianjin : Bai hua wen yi chu ban she, 2000). Übersetzung von Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. (Paris : Presses universitaires de France, 1962). (Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale).
解读尼采 [WC]

2000 [Köhler, Joachim]. *Fulidelixi Nicai & Kouxima Huagena*. Zhao Leipeng yi zhe. (Taibei : Tan suo wen hua shi ye you xian gong si, 2000). (Shi ji ai lu ; 2. Tan suo cong shu ; 511). Übersetzung von Köhler, Joachim. *Friedrich Nietzsche und Cosima Wagner : die Schule der Unterwerfung*. (Berlin : Rowohlt, 1996).
弗利德利西尼采&寇希瑪華格納 [WC]

2000 [Peters, Heinz Frederick]. *Nicai xiong mei : yi ge Deguo bei ju*. H.F. Bidesi zhu ; Zhang Niandong, Ling Suxin yi. (Beijing : Zhong yang bian yi chu ban she, 2000). Übersetzung von Peters, H[einz] F[rederick]. *Zarathustra's sister : the case of Elisabeth and Friedrich Nietzsche*. (New York, N.Y. : Crown, 1977).
尼采兄妹 : 一个德国悲剧 [WC]

2000 [Yalom, Irvin D.]. *Dang Nicai ku qi : xin li zhi liao xiao shuo*. Ouwen Yalong zhu ; Hou Weizhi yi. (Taibei : Zhang lao shi wen hua shi ye, 2000). (Xin li tui li xi lie ; 27). Übersetzung von Yalom, Irvin D. *When Nietzsche wept*. (New York, N.Y. : Basic Books, 1992). [Betr. Friedrich Nietzsche und Josef Breuer].
[當尼采哭泣 : 心理治療小說 [WC]

2001 *Nicai de you ling : xi fang hou xian dai yu jing zhong de Nicai*. Wang Min'an, Chen Yongguo bian. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 2001). (Nicai bai nian jie du xi lie). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].
尼采的幽灵 : 西方后现代语境中的尼采 [WC]

2001 *Nicai zai Zhongguo*. Gao Yuanbao bian. (Shanghai : Shanghai san lian shu dian, 2001). [Friedrich Nietzsche in China].
尼采在中国 [WC]

2001 He, Weijie. *Nicai de Zhongguo pu xi : yi xiang duo wei de xian dai dian fan yan jiu*. (Xianggang : Zhong wen da xue, 2001). Diss. Xianngang Zhong wen da xue. [Abhandlung über Friedrich Nietzsches Einfluss in China].
尼采的中國譜系 : 一項多維的現代典範研究 [WC]

2001 Liu, Genbao. *Shi ren zhe xue jia Nicai*. (Hefei : Anhui ren min chu ban she, 2001). (Qian nian shi da si xiang jia cong shu). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].
诗人哲学家尼采 [WC]

2001 Meng, Meng. *Qi shi yu li xing : cong Sugeladi, Nicai dao Shitelaosi*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2001). [Abhandlung über Sokrates, Friedrich Nietzsche, Leo Strauss].
启示与理性 : 从苏格拉底、尼采到施特劳斯 [WC]

2001 [Behler, Ernst]. *Nicai, Haidege'er yu Delida*. Ensite Beile'er zhu ; Li Zhaohui yi. (Beijing : She hui ke xue wen xuan chu ban she, 2001). (Nicai bai nian jie du xi lie). Übersetzung von Behler, Ernst. *Derrida – Nietzsche, Nietzsche - Derrida*. (München : Schöningh, 1988). [Derrida, Nietzsche, Heidegger].
尼采, 海德格尔与德里达 [WC]

2001 [Deleuze, Gilles]. *Nicai yu zhe xue*. Ji'er Deleizi zhu ; Zhou Ying, Liu Yuyu yi. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 2001). (Nicai bai nian jie du xi lie). Übersetzung von Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. (Paris : Presses universitaires de France, 1962). (Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale).
尼采與哲學 [WC]

2001 [Jaspers, Karl]. *Nicai : qi ren qi shuo*. Ka'er Yasibei'ersi zhu ; Lu Lu yi. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 2001). (Nicai bai nian jie du xi lie). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Nietzsche : Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. (Berlin : Walter de Gruyter, 1936).
尼采 : 其人其说 [WC]

2002 *Nicai zai xi fang : jie du Nicai*. Liu Xiaofeng, Ni Weiguo xuan bian. (Shanghai : Shanghai san lian shu dian, 2002). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].
尼采在西方 : 解读尼采 [WC]

2002 Cheng, Haiying ; Cheng, Fang. *Wei yi zhi lun zhe xue zai Zhongguo*. (Beijing : Shou du shi fan da xue chu ban she, 2002). (20 shi ji xi fang zhe xue dong jian shi). [Einfluss der westlichen Philosophie auf die chinesische ; Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche].
唯意志论哲学在中国 [Schop7]

2002 Du, Liyan. *Nicai : chong gu yi qie jia zhi de zhe xue jia*. (Zhonghe : Shui xing wen hua shi ye chu ban she, 2002). (Da ren wu ; 11). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].
尼采 : 重估一切價值的哲學家 [WC]

2002 Gálik, Marián. *Nietzsche's reception in China (1902-2000)*. In : Archiv orientalni ; vol. 70, no 1 (2002). [AOI]

2002 Liu, Zijue. *Nicai zhuan = Nietzsche*. (Beijing : Zhongguo guang bo dian shi chu ban she, 2002). (Gui guan shi jie ming ren zhuan ji shu xi). [Biographie von Friedrich Nietzsche].
尼采傳 [WC]

2002 Wang, Sixun. *Cong Shubenhua de shi jie guan dao Nicai de shi jie guan*. (Jiayi : Nan hua da xue, 2002). [Von Schopenhauers und Nietzsches Sicht der Welt].
從叔本華的世界觀到尼采的世界觀 [Schop7]

2002 [Andreas-Salomé, Lou]. *Qing yu Nicai*. Lu Shalemei zhu ; Wang Shuxiang, Yang Zuqun yi. (Beijing : She hui ke xue wen xian chu ban she, 2002). (Nicai bai nian jie du xi lie). Übersetzung von Adnreas-Salomé, Lou. *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*. (Wien : C. Konegen, 1894).
情遇尼 [WC]

2002 [Copleston, Frederick Charles]. *Xi yang zhe xue shi. Lin Xinru yi*. (Taipei : Li ming wen hua, 1991). Vol. 7 : Feisite dao Nicai. Übersetzung von Copleston, Frederick Charles. *A history of philosophy*. Vol. 1-9. (Westminster, Md. : Newman, 1946-1975. Vol. 7 : Fichte to Nietzsche.
西洋哲學史 [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]

2002 [Imamura, Hitoshi ; Mishima Ken'ichi ; Washida Kiyokazu ; Noe Keiichi]. *Makesi, Nicai, Fuluoyide, Husai'er : xian dai si xiang de yuan liu*. Jincun Rensi zhu ; Bian Chongdao, Zhou Xiujing deng yi. (Shijiazhuang : Hebei jiao yu chu ban she, 2002). (Xian dai si xiang de mao xian jia men). Übersetzung von Imamura, Hitoshi [et al.]. *Gendai shiso no genryu*. (Tokyo : Kodansha, 1996). (Gendai shiso no bökenshatachi). [Abhandlung über Marx, Nietzsche, Freud, Husserl].
马克思尼采弗洛伊德胡塞尔 : 现代思想的源流 [WC]

2002 [Robinson, Dave]. *Nicai yu hou xian dai zhi yi*. Daifu Luobinsen zhu ; Chen Huaien yi, dao du. (Taibei : Mao tou ying chu ban, 2002). (Xian dai zhi hou de wen hua chong zhuan). Übersetzung von Robinson, Dave. *Nietzsche and postmodernism*. (Cambridge : Icon Books ; New York, N.Y. : Totem Books, 1999).
尼采與後現代主義 [WC]

2003 Chen, Yongming. *Yuan lai Nicai*. (Xianggang : Zhonghua shu ju, 2003). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].
原來尼采 [WC]

2003 Hsia, Adrian ; Cheung, Chu-yee. *Nietzsche's reception of Chinese culture*. In : Nietzsche-Studien ; Bd. 32 (2003). [AOI]

2003 Jin, Shenghong. *De xing yu jiao hua : cong Sugeladi dao Nicai : xi fang dao de jiao yu zhe xue si xiang yan jiu*. (Changsha : Hunan da xue chu ban she, 2003). (Xi fang jia zhi guan cong shu). [Abhandlung über Sokrates und Friedrich Nietzsche].
德性与教化 : 从苏格拉底到尼采 : 西方道德教育哲学思想研究 [WC]

2003 Li, Jie. *Nicai lun*. (Hangzhou : Zhejiang jiao yu chu ban she, 2003). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].
尼采论 [WC]

2003 Li, Jinyu. *Lun Nicai dui dao de jia zhi zhi zhong gu*. (Xianggang : Lun wen, 2003). Diss. Xianggang Zhong wen da xue. [Abhandlung über die Ethik von Friedrich Nietzsche].
論尼采對道德價值之重估 [WC]

2003 Liu, Xiaofeng. *Nicai de Jidu jiao = Nietzsche and christianity*. (Xianggang : Ming feng chu ban, 2003). [Übersetzung von Artikeln aus dem Englischen, Deutschen und Französischen].
尼采的基督教 [WC]

2003 Wang, Shishi. *Lu Xun, Kamiu, Nicai dou zhe : jie shou bi jiao yna jiu*. (Taibei : Zhuan zhe, 2003). Diss. Furen Catholic Univ., 2003. [Abhandlung über Lu Xun, Albert Camus und Friedrich Nietzsche].
魯迅卡謬尼采讀者 : 接受比較研究 [WC]

2003 Zhao, Weimin. *Nicai de sheng ming zhe xue*. (Taipei : Ming tian wen hua, 2003). (Xue shu cong kann ; 2). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].
尼采的生命哲學 [WC]

2003 [Rosen, Stanley]. *Qi meng de mian ju : Nicai de 'Chalatusitela ru shi shuo'*. Sitanli Luosen zhu ; Wu Songjiang, Chen Weibin yi. (Shenyang : Liaoning jiao yu chu ban she, 2003). (Jianqiao ji cui). Übersetzung von Rosen, Stanley. *The mask of enlightenment : Nietzsche's Zarathustra*. (Cambridge : Cambridge University Press, 1995). (Modern European philosophy).
启蒙的面具 : 尼采的查拉图斯特拉如是说 [WC]

2003 [Steinhart, Eric]. *Nicai*. Ailike Sitanhate zhu ; Zhu Hui yi. (Beijing : Zhong hua shu ju, 2003). (Shi jie si xiang jia yi cong ; 1). Übersetzung von Steinhart, Eric. *On Nietzsche*. (Belmont, Calif. : Wadsworth/Thomson Learning, 2000). (Wadsworth philosophers series).
尼采 [WC]

2004 Chen, Junhua. *Shen yuan yu dian feng : lun Nicai de yong heng lun hui xue shuo*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2004). (Dang dai Zhongguo zhe xue cong shu). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].
深渊与巅峰 : 论尼采的永恒轮回学说 [WC]

2004 Lin, Yu. *Nicai ge yan ji*. (Taibei Shi : Zhi hui da xue chu ban you xian gong si, 2004). (Zhi hui zhi chuang ; 11). [Abhandlung über die Philosophie von Friedrich Nietzsche].
尼采格言集 [WC]

2004 Liu, Changyuan. *Nicai*. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 2004). (Wen hua cong kan ; 63031). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].
尼采 [WC]

2004 [Halévy, Daniel]. *Nicai zhuan : Yi ge te li du xing zhe de yi sheng*. Liu Juan yi. (Guiyang : Guizhou ren min chu ban she, 2004). Übersetzung von Halévy, Daniel. *La vie de Frédéric Nietzsche*. (Paris : Calmann-Lévy, 1909).
尼采传 : 一个特立独行者的一生 [WC]

2004 [Heidegger, Martin]. *Nicai shi jiang*. Mading Haidegeer zhu ; Su Long bian yi. (Beijing : Zhongguo yan shi chu ban she, 2004). (Tan suo xian zhe). [Übersetzung von Texten von Martin Heidegger über Friedrich Nietzsche].
尼采十讲 [WC]

2005 Brobjer, Thomas H. *Nietzsche's reading about China and Japan*. In : Nietzsche-Studien ; Bd. 34 (2005). [AOI]

2005 Chen, Huai'en. *Di qi zhong gu du : yi Nicai zhi ming yue du shi*. (Taibei : Guo shi chu ban, 2005). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].
第七种孤独 : 以尼采之名阅读诗 [WC]

2005 Dai, Hui. *Cong ren dao zhu yi shi jie guan dao xian dai dui shi jie de xing si : Feierbaha, Makesi he Nicai*. (Nanjing : Nanjing da xue chu ban she, 2006). (Nanjing da xue bo shi wen cong). [Abhandlung über Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche].
从人道主义世界观到现代对世界的省思 : 费尔巴哈马克思和尼采 [WC]

2005 Wu, Zengding. *Nicai yu Bolatu zhu yi*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2005). (Si xiang yu she hui = ICARUS). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche und Platon].
尼采与柏拉图主义 [WC]

2005 Yu, Hong. *Yi shu yu gui jia : Nicai, Heidege'er, Fuke = Art and homecoming : Nietzsche, Heidegger, Foucault*. (Beijing : Zhongguo ren min da xue chu ban she, 2005).
艺术与归家 : 尼采海德格尔福柯 [WC]

2005 [Lampert, Laurence]. *Shitelaosi yu Nicai*. Langpeite zhu ; Tian Linian, He Zhigang deng yi. (Shanghai : Shanghai san lian chu dian, 2005). (Xi fang chuan tong jing dian yu jie shi). Übersetzung von Lampert, Laurence. *Leo Strauss and Nietzsche*. Chicago : University of Chicago Press, 1996).
施特劳斯与尼采 [WC]

2006 *Xian dai xing yu mo shi lun = Modernity and eschatology*. Wang Xiaochao, Yang Xinan zhu bian. (Guilin : Guangxi shi fan da xue chu ban she, 2006). ('Xi fang xue shu yu Han yu si xiang qian yan' cong shu). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger].
现代性与末世论 [WC]

2006 Dai, Hui. *Nicai de "Chalatusitela"*. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2006). [Abhandlung über Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra].
尼采的"查拉图斯特拉" [WC]

2006 Wu, Guangyuan. *Nicai : dao de ke yi shi nu xing de, huo xu rong de, huo li ji de, huo mang mu de*. (Taibei : Hai ge wen hua chu ban, 2006). (Da shi jiang tan ; 2). [Biographie von Friedrich Nietzsche].
尼采 : 道德可以是奴性的或虛榮的或利己的或盲目的 [WC]

2006 [Simmel, Georg]. *Shubenhua yu Nicai : yi zu yan jiang*. Mo Guanghua yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 2006). (Ximei'er wen ji). Übersetzung von Simmel, Georg. *Schopenhauer und Nietzsche : ein Vortragszyklus*. (Leipzig : Duncker & Humblot, 1907).
叔本华与尼采 : 一组演讲 [WC]

2006 [Wolin, Richard]. *Fei li xing de you huo : xiang fa si ci kao long : cong Nicai dao hou xian dai zhu yi*. Richard Wolin zhu ; Yan Jiyu yi. (Taibei : Li xu wen hua, 2006). Übersetzung von Wolin, Richard. *The seduction of unreason : the intellectual romance with fascism : from Nietzsche to postmodernism*. (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 2004).
非理性的誘惑 : 向法西斯靠攏從尼茨采到后現代主義 [WC]

2007 Wang, Min'an. *Sheng chan : di 4 ji, xin Nicai zhu yi*. (Guilin : Guangxi shi fan da xue chu ban she, 2007). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].
生产第4辑,新尼采主义 [WC]

2007 Zhang, Wentao. *Nicai liu lun : zhe xue yu zheng zhi*. (Shanghai : Hua dong shi fan da xue chu ban she, 2007). [Abhandlung über Friedrich Nietzsche].
尼采六论 : 哲学与政治 [WC]

2007 Zhao, Xinshan. *Wagena, Nicai, Xitele : Xitele de bing tai fen lie ren ge yi ji ta tong yi shu de guan xi*. (Shanghai : Wen hui chu ban she, 2007). [Abhandlung über Adolf Hitler, Richard Wagner, Friedrich Nietzsche].
瓦格纳尼采希特勒 : 希特勒的病态分裂人格以及他同艺术的关系 [WC]

2007 [O'Flaherty, James C.]. *Nicai yu gu dian chuan tong*. Aofuluohedi deng bian ; Tian Linian yi. (Shanghai : Hua dong shi fan da xue chu ban she, 2007). Übersetzung von *Studies in Nietzsche and the classical tradition*. Ed. by James C. O'Flaherty, Timothy F. Sellner, and Robert M. Helm. (Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1976).
尼采与古典传統 [WC]

2007 [Safranski, Rüdiger]. *Nicai si xiang zhuan ji*. Safulansiji ; Wei Maoping yi. (Shanghai Shi : Hua dong shi fan da xue chu ban she, 2007). (Nicai zhu shu ji. Xi fang chuan tong : jing dian yu jie shi). Übersetzung von Safranski, Rüdiger. *Nietzsche : Biographie seines Denkens*. (München : Hanser, 2000).
尼采思想传记 [WC]

2008 *Shi luo de li xing : Wei yi zhi zhu yi he sheng ming zhe xue*. Yan Yuqiang, Jiang Jinhui zong ce hua ; Wen Pinyuan zhu bian ; Chen Peng fu zhu bian ; Wen Yuan wenzi ; Chen Shuo hui hua jian zhi ; Zhang Lei hui hua zhu bi ; Song Yuanyuan hui hua zhi zuo. (Xiamen : Lu jiang chu ban she, 1999). (Dang dai xi fang zhe xue hua lang). [Abhandlung über Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Henri Bergson].
失落的理性 : 唯意志主义和生命哲学 [WC]

2008 Nietzsche Archiv Weimar : Nietzsche Spuren : China : http://www.friedrichnietzsche.de/.

2008 Wang, Min'an. *Nicai yu shen ti = Friedrich Nietzsche and body*. (Beijing : Beijing da xue chu ban she, 2008).
尼采与身体 [WC]

2008 [De Man, Paul]. *Yue du de yu yan : Lusuo, Nicai, Li'erke he Pulusite de bi yu yu yan*. Bao'er De Man zhu ; Sheng Yong yi. (Tianjin : Tianjin ren min chu ban she, 2008). (Yelu xue pai jie gou zhu yi pi ping yi cong). Übersetzung von De Man, Paul. *Allegories of reading : figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. (New Haven : Yale University Press, 1979).
阅读的寓言 : 卢梭尼采里尔克和普鲁斯特的比喻语言 [WC]

Nohl, Herman (Berlin 1879-1960 Göttingen) : Philosoph, Pädagoge, Professor für Philosophie Universität Göttingen

Novalis = Hardenberg, Georg Philipp Friedrich Freiherr von (Oberwiederstedt 1772-1801 Weissenfels) : Schriftsteller, Dichter, Philosoph

Bibliographie : Autor

2003 [Novalis]. *Ye song zhong de ji du : nuo wa li si zong jiao shi wen xuan*. Nuowalisi zuo zhe ; Liu Xiaofeng xuan bian ; Lin Ke yi. (Xianggang : Dao feng shu she, 2003). (Dao feng yi cong ; 5). Übersetzung von Novalis. *Hymnen an die Nacht*. In : Athenäum ; Bd. 3 (Berlin 1800).
夜颂中的基督 : 諾瓦利斯宗教詩文選 [WC]

2007 [Gabitova, Rimma Mikhailovna]. *Deguo lang man zhe xue*. Jiabituowa zhu ; Wang Nianning yi. (Beijing : Zhong yang bian yi chu ban she, 2007). Übersetzung von Gabitova, Rimma Mikhailovna. *Filosofiia nemetskogo romantizma*. (Moskva : Nauka, 1978). [Abhandlung über Novalis und Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel].
德国浪漫哲学 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1921 [Yamagishi, Mitsunobu]. *Jin dai Deguo wen xue de zhu chao*. Jing Hai yi. In : Xiao shuo yu chao ; vol. 12, no 8 (1921). [Hauptströmungen der neueren deutschen Literatur]. [Erwähnung von Novalis, Jean Paul und erste Erwähnung von Friedrich Hölderlin].
近代德國文學主潮 [GuZ7]

1923 [Ikuta, Shungetsu]. *Xian dai de/ao liang guo de wen xue*. In : Xiao shuo yue bao ; no 12 (1923). Erwähnung von Heinrich Heine, Novalis, Nikolaus Lenau, Eduard Mörike und Friedrich Hölderlin als grosse Dichter. [GuZ7]

1935 Feng, Tscheng-dsche [Feng, Zhi]. *Die Analogie von Natur und Geist als Stilprinzip in Novalis' Dichtung*. (Heidelberg : [s.n.], 1935. Diss. Univ. Heidelberg, 1935. [KVK]

1999 Kim, Kwangsoo. *Das Fremde - Die Sprache - Das Spiel : eine komparatistische Studie zur Taoismusrezeption in Deutschland : Novalis, Hermann Hesse, Hugo Ball*. (Seoul : Selbstverlag, 1999). Diss. Universität-Gesamthochschule-Siegen, 1999. [AOI]

2002 [Fitzgerald, Penelope]. *You shang lan hua*. Beinaluo Feizijiluo zhu ; Chen Cangduo yi. (Taibei : Xin yu chu ban she, 2002). Übersetzung von Fitzgerald, Penelope. *The blue flower*. (London : Flamingo, 1995). [Biographie von Novalis].
憂傷藍花 [WC]

2003 [Dilthey, Wilhelm]. *Ti yan yu shi : Laixin, Gede, Nuowalisi, He'erdelin*. Weilian Di'ertai zhu ; Hu Qiding yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 2003). Übersetzung von Dilthey, Wilhelm. *Das Erlebnis und die Dichtung : Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*. (Leipzig : B.G. Teubner, 1906).
体验与诗 : 莱辛歌德诺瓦利斯荷尔德林 [WC]

2005 [Jens, Walter ; Küng, Hans]. *Shi yu zong jiao*. Yisi Kun, Waerte Yansi zhu ; Li Yongping yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 2005). Übersetzung von Jens, Walter ; Küng, Hans. *Dichtung und Religion : Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka*. (München : Kindler, 1985). [Dostoyevsky].
诗与宗教 [WC]

Oehler, Wilhelm (Hausen a.d.Lauchert, Württemberg 1877-1966 Erdmannhausen bei Marbach a. Neckar) : Theologe, Missionswissenschaftler, Philosoph

Biographie

1906-1908 Wilhelm Oehler wird von der Basler Mission nach China geschickt, wo er in der Provinz Guangdong die Missionsstation Zhangkengjing übernimmt, der acht Aussenstationen angeschlossen sind. [BBKL,Kle]

1909 Heirat von Wilhelm Oehler und Elisabeth Oehler-Heimerdinger, die ihm nachgereist ist. [BBKL]

1920 Wilhelm Oehler wird erster Dozent für Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität in Tübingen. [BBKL]

1926-1932 Wilhelm Oehler ist Missionsinspektor der Basler Mission für China. [BBKL]

1929 Wilhelm Oehler besucht China als Inspektor im Auftrag der Basler Mission. [BBKL]

Bibliographie : Autor

1920 Oehler, Wilhelm. *Der vergoldete Schlüssel : ein Bild aus der Mission in China*. (Basel : Missionsbuchhandlung, 1920). [WC]

1923 Oehler, Wilhelm. *Die Taiping-Bewegung : Geschichte eines chinesisch-christlichen Gottesreichs*. (Gütersloh : Bertelsmann, 1923), Habilitationsschrift [KVK]

1930 Oehler, Wilhelm. *Getreu und stark : unsre chinesische Mission in Räuber- und Kommunistennot*. (Stuttgart : Evangelischer Missionsverlag, 1930). [Basler Mission]. [WC]

1931 Oehler, Wilhelm. *Wege Gottes in China : Das Hakkavolk und die Basler Mission*. (Stuttgart : Evangelischer Missionsverlag, 1931). [WC]

1947 Oehler, Wilhelm. *China nach dem Kriege*. (Bad Salzuflen : MBK-Verl., 1947). (Wenn Gottes Winde wehen ; 4). [WC]

Oken, Lorenz = Ockenfuss, Lorenz (Bohlsbach = Offenburg 1779-1851 Zürich) : Naturforscher, Philosoph, Professor in Jena, München, Zürich

Biographie

1826 Heine, Heinrich. *Reisebilder*. Bd. 1-3. (Hamburg : Hoffmann und Campe, 1826-1830). Bd. 1 : *Die Harzreise*.
Heine erzählt darin seine Erlebnisse von 1824 bei studentischen Tischgesprächen in Halle : Hernach kamen die zwey Chinesen auf's Tapet, die sich vor zwey Jahren in Berlin sehen liessen, und jetzt in Halle zu Privatdozenten der chinesischen Ästhetik abgerichtet werden. Für die Besichtigung wurde ein Entrittspreis von sechs Groschen verlangt. Er erwähnt ein Gerücht, die Chinesen seien verkleidete Österreicher.

Feng Zhi schreibt in seiner Übersetzung der Harzreise *Ha'erci shan you ji* [ID D11398] : 1823 stellen sich auf einer grossen Berliner Strasse zwei Chinesen zur Schau, jede Eintrittskarte kostete sechs Kupfermünzen ; später wurde behauptet, es seinen keine Chinesen, sondern verkleidete Österreicher, die Metternich als Agenten nach Preussen geschickt habe. Mehrere Zeitungen schreiben darüber.

Lorenz Oken schreibt über die beiden Chinesen Assing und Haho, dass sie aus der Nähe von Guangzhou (Guangdong) stammen und ihnen ein Onkel, ein Kaufmann und Beamter, zu einer Reise nach Europa geraten hat. Oken meint, dass die Echtheit der beiden Chinesen durch ihren Körperbau, ihre Sprache, ihre Sitten und Kenntnisse der Verhältnisse in China bewiesen wird. Nachdem er sich einige Stunden mit ihnen unterhalten hat, findet er, dass er einen Begriff der Einfachheit und Leichtigkeit der chinesischen Sprache bekommen habe, dass aber die Schriftsprache sehr schwer ist. [SR1:S. 74-81]

Pannwitz, Rudolf (Crossen a.d. Oder 1881-1969 Astano bei Lugano) : Schriftsteller, Kulturphilosoph

Biographie

1917 Pannwitz, Rudolf. *Die Krisis der europäischen Kultur*. (Nürnberg : H. Carl, 1917). (Freiheit des Menschen ; Bd. 1. Werke ; Bd. 2).
Ingrid Schuster : Es finden sich in diesem Buch vom *Dao de jing* abgeleitete Tiefsinnigkeiten : "die natur ist das unendliche der mensch das endliche der mensch als natur ist das unendliche der Übermensch das endliche der typus mensch ist der weg vom unendlichen ins endliche die kultur des menschen ist das mittel die natur des menschen zu überwinden die spannung des bogens bis der pfeil fliege.
Pannwitz nennt Buddha und Konfuzius an erster Stelle, Laozi scheint ihm ebenfalls wichtig, aber im Wesentlichen beschränkt er sich auf unsachliche Kritik. Er schreibt : "wir brauchen dringend vollwertige übertragungen der klassischen werke des orients. Kungfutse ist uns überhaupt noch nicht zugänglich gemacht so wenig wie irgend etwas chinesisches, übertragungen wie die der gespräche des kungfutse oder des werks des laotse von dr. richard wilhelm spotten jedes begriffs und verdienen die härteste verdammung es ist unbeschreiblich mit welcher rohheit und frechheit die letzten zartesten bilder und sinne da in ein deutsches pastoren und assessoren tohuwabbohu zusammengerührt werden".
Pannwitz, der keinerlei sinologische Qualifikation hatte, verliess sich ganz auf Gu Hongming. Er schreibt : "Der klassische chinese Kuhungming wie zu fürchten ist der einzige Mensch der heute noch lautere absichten mit der kultur hat - nicht der materialismus der idealismus im materialismus ist die verderbnis - hat die erstaunliche vergleichung der letzten vornehm geistigen bewegung in china mit der bis ins einzelne entsprechenden englischen oxfordbewegung die shelleyschen geist erweckt erschütternd durchgeführt und damit auf beide weltgeschichtes licht geworfen der chinesische demosthenes"... trotzdem sieht er das ganz entscheidende die krisis der europäischen kultur als tatsache und ihre letzten ursachen richtiger als die europäer heute und gibt weite strecken hin endgültige lösungen ob auch gerade die politische lösung aussichtslos optimistisch ist. damit dass wir keinen andern weg haben als die reine sittlichkeit - religion des kungfutse um aus unserer sogenannten sozialen frage herauszukommen wird er einfach recht haben - wenn wir jetzt nicht europäer werden so müssen wir schliesslich chinesen werden und grosze schichten europäer wollen und müssen chinesen werden auf alle fälle...

Luo Wei : Über Buddha und Konfuzius schreibt Pannwitz : Dies sind die beiden grószten Sittenlehrer des Ostens und eben die Elemente der Sittlichkeit fehlen dem Europäer… Wenn wir nicht Europäer werden so müssen wir schliesslich Chinesen werden und grosze Schichten Europäer wollen und müssen Chinesen werden auf alle Fälle. Trotz seines gleichzeitigen Interesses am Taoismus und Buddhismus, kommt für ihn an erster Stelle im Konfuzianismus das Vorbild und der Ausweg aus der Kulturkrise für den Westen… in der Verschmelzung der europäischen Halbkulturen mit den grossen orientalischen klassischen Kulturen. [Döb2:S. 48,Schu4:S. 164-165]

Paul, Gregor (Magdeburg 1947-) : Professor für Philosophie an der Universität Karlsruhe, Wissenschaftlicher Berater am Haus der Japanischen Kultur Düsseldorf

Biographie

1966-1971 Gregor Paul studiert Philosophie, Germanistik und Mathematik an den Universitäten Tübingen, Heidelberg und Mannheim. [Paul]

1971-1979 Gregor Paul ist Gymnasiallehrer in Karlsruhe. [Paul]

1976 Gregor Paul promoviert in Philosophie an der Universität Mannheim. [Paul]

1979 Gregor Paul macht die Ausbildung als Lehrer für Deutsch als Fremdsprache an der Universität Heidelberg. [Paul]

1979-1985 Gregor Paul unternimmt Studienreisen in Südostasien. Er ist DAAD-Lektor für deutsche Sprache und Literatur an der Universität Kumamoto, Vertreter der deutschen Lektoren am Goethe-Institut Osaka. Er unternimmt Vortragsreisen in Indien, China, Hong Kong, Korea, Taiwan und Japan. [Paul]

1985 Gregor Paul habilitiert sich in Philosophie an der Universität Karlsruhe. [Paul]

1985-1993 Gregor Paul ist Privatdozent für Philosophie an der Universität Karlsruhe. [Paul]

1987-1988 Gregor Paul ist für drei Monate Gastprofessor für Deutsch und Philosophie an der Technischen Hochschule in Kunming (Yunnan). [Paul]

1988-1993 Gregor Paul ist Assistenz-Professor für Germanistik an der Städtischen Universität Osaka. Er unternimmt Vortragsreisen in Hawaii, China, Hong Kong, Korea, Taiwan und Japan. [Paul]

1993- Gregor Paul ist Professor für Philosophie an der Universität Karlsruhe und Wissenschaftlicher Berater am Haus der Japanischen Kultur Düsseldorf. [Paul]

1997 Gregor Paul unternimmt eine zweimonatige Studienreise nach Hong Kong, Taiwan und Japan. [Paul]

1998- Gregor Paul ist Präsident der Deutschen China-Gesellschaft. [Paul]

1999-2000 Gregor Paul ist Gründungsrektor und Leiter der Akademie für Europäisch-Asiatische Wirtschaft und Kultur in Achern. [Paul]

Bibliographie : Autor

1976 Paul, Gregor. *Die Kantische Geschmacksästhetik als Philosophie der Kunst : dargestellt und erörtert insbesondere in einer Anwendung auf surrealistische Malerei*. (Niederkassel-Mondorf : H.O. Hövelborn, 1976). Diss. Univ. Mannheim, 1976). [Paul]

1984 Paul, Gregor. *Asien und Europa : Philosophien im Vergleich*. (Frankfurt a.M. : Diesterweg, 1984). [Paul]

1985 Paul, Gregor. *Der Mythos von der modernen Kunst und die Frage nach der Beschaffenheit einer zeitgemässen Ästhetik*. (Wiesbaden : Steiner, 1985). Habil. Univ. Karlsruhe, 1985. [Paul]

1987 Paul, Gregor. *Die Aktualität der klassichen chinesischen Philosophie*. (München : Iudicium, 1987). [Paul]

1990 Paul, Gregor. *Aspects of confucianism*. (München : Iudicium, 1990). [Paul]

1993 *Epistemological issues in classical Chinese philosophy*. Ed. by Hans Lenk and Gregor Paul. (Albany, N.Y. : State University of New York Press, 1993). (Suny series in Chinese philosophy and culture).

1997 *Traditionelle chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage*. Gregor Paul, Caroline Y. Robertson-Wensauer (Hrsg.). (Baden-Baden : Nomos, 1997). (Schriften des Instituts für Angewandte Kulturwissenschaft der Universität Karlsruhe ; Bd. 3).

1998 *Die Menschenrechtsfrage : Diskussion über China, Dialog mit China : ein wissenschaftliches Symposium*. Hrsg. von Gregor Paul. (Göttingen : Cuvillier, 1998). (Schriften der Deutschen China-Gesellschaft ; Nr. 6).

2000 *Zwischen Mao und Konfuzius ? : die Geschichte der Volksrepublik China als Resultat und Reflex von Tradition und Neuerung*. Hrsg. von Gregor Paul und Martin Woesler. (Bochum : MultiLingua, 2000). (Deutsche Chinareihe ; Bd. 5. Eine Publikation der Deutschen China-Gesellschaft ; Bd. 8). [Mao Zedong ; Confucius].

2001 Paul, Gregor. *Konfuzius*. (Freiburg : Herder, 2001). [Confucius]. [Paul]

Paulsen, Friedrich (Langenhorn, Nordfriesland 1846-1908 Berlin) : Philosoph, Pädagoge, Professor für Philosophie und Pädagogik Universität Berlin

Bibliographie : Autor

1912 [Paulsen, Friedrich]. *Lun li xue yuan li*. Pao'erhsheng zhu ; Cai Yuanpei yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1912). Übersetzung von Paulsen, Friedrich. *System der Ethik ; mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre*. Vol. 1-2. (Berlin : W. Hertz, 1889).
倫理學原理

1915 [Paulsen, Friedrich]. *Dao de yu zong jiao*. Pao'ersheng zhu ; Cai Zhen [Yuanpei] yi. (Shanghai : Zhonghua Jidu jiao qing nian hui zu he, 1915). Übersetzung von Paulsen, Friedrich. *Thesen über Religion und Moral*. In : Ethische Kultur : Wochenschrift zur Verbreitung ethischer Bestrebungen ; 1 (1893).
道德與宗教

1920 Cai, Yuanpei. *Zhe xue da gang = Outlines of philosophy*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1920). Übersetzung von Richter, Raoul. *Einführung in die Philosophie : sechs Vorträge*. (Leipzig : Teubner, 1907). (Aus Natur und Geisteswelt ; 155). Übersetzung von Paulsen, Friedrich. *Einleitung in die Philosophie*. (Berlin : Hertz, 1892).
哲學大綱 [KVK]

Pflug, Günther (Oberhausen 1923-2008 Frankfurt a.M.) : Professor für Philosophie, Direktor Deutsche Bibliothek

Bibliographie : Autor

1981 *Deutsche Fernostbibliographie 1979 : deutschsprachige Veröffentlichungen über Ost-, Zentral- und Südostasien = German Far East bibliography 1979 : German language publications on East-, Central- and Southeast Asia*. Hrsg. von Helmut Martin und Günther Pflug ; in Zusammenarbeit mit Rainer Krempien und Hartmut Walravens. (München ; New York, N.Y. : K.G. Saur, 1981). (Schriftenreihe des Landesinstituts für Arabische, Chinesische und Japanische Sprache Nordrhein-Westfalen ; Bd. 1).

Pieper, Annemarie (Düsseldorf 1941-) : Philosophin

Bibliographie : Autor

2006 [Pieper, Annemarie]. *Dong wu yu chao ren zhi jian de sheng suo : ‚Chalatusitela ru shi shuo' die yi juan yi shu*. A. Bipo zhu ; Li Hao yi. (Beijing : Hua xia chu ban she, 2006). (Xi fang chuan tong jing dian yu jie shi). Übersetzung von Pieper, Annemarie. *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch : philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem Zarathustra*. (Stuttgart : Klett-Cotta, 1990).
动物与超人之间的绳索 : 查拉图斯特拉如是说第一卷义疏 [WC]

Popper, Karl Raimund (Wien 1902-1994 London) : Österreichisch-britischer Philosoph
Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter :
http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid
fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

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]

1970 [Koch, Adrienne]. *Wei ji shi dai de zhe xue*. Luosu deng zhu ; Ye Songdao yi. (Taibei : Zhi wen chu ban she, 1970). (Xin zhao wen gu ; 251). Übersetzung von Koch, Adrienne. *Philosophy for a time of crisis : an interpretation, with key writings by fifteen great modern thinkers*. (New York, N.Y. : Dutton, 1959).
危機時代的哲學
[Enthält] :
Toynbee, Arnold J. An historian's view of the crisis of modern civilization .
Einstein, Albert. The faith of a scientist.
Silone, Ignazio. The God that failed.
Forster, E.M. The defense of individualism.
Clark, John Maurice. Alternative to serfdom.
Fromm, Erich. Man for himself.
Buber, Martin. Hebrew humanism.
Maritain, Jacques. Theocentric humanism.
Niebuhr, Reinhold. Christian realism and the political crisis.
Radhakrishnan, Sarvepalli. The religion of the Spirit and the world's need.
Sartre, Jean-Paul. Atheistic existentialism.
Popper, Karl R. Critical rationalism.
Russell, Bertrand. Philosophic rationality for a changing world.
Hook, Sidney. Naturalism and democracy-
Jaspers, Karl. A new humanism.
Koch, Adrienne. Reason and values ; Toward a common faith. [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1987 Chen, Xiaolin. *Xue shu ju ren yu li xing kun jing : Weibo, Babo, Habomasi*. (Taibei : Shi bao chu ban gong si, 1987). (Wen hua cong shu ; 68). [Abhandlung über Max Weber, Karl Raimund Popper, Jürgen Habermas].
學術巨人與理性困境 : 韋伯、巴柏、哈伯瑪斯 [WC]

Poser, Hans (Göttingen 1937-) : Professor Institut für Philosophie, Wissenschaftstheorie, Wissenschafts- und Technikgeschichte, Technische Universität Berlin

Bibliographie : Autor

2000 *Das Neueste über China : G.W. Leibnizens Novissima sinica von 1697 : Internationales Symposium, Berlin 4. bis 7. Okt. 1997*. Wenchao Li, Hans Poser (Hrsg.). (Stuttgart : Steiner, 2000). (Studia Leibnitiana supplementa ; vol. 33). [Gottfried Wilhelm Leibniz].

2002 *Laibunici yu Zhongguo : Zhongguo jin shi fa biao 300 zhou nian guo ji xue shu tao lun hui lun wen ji*. (Beijing : Ke xue chu ban she, 2002). Übersetzung von *Das Neueste über China : G.W. Leibnizens Novissima sinica von 1697* : Internationales Symposium, *Berlin 4. bis 7. Okt. 1997*. Wenchao Li, Hans Poser (Hrsg.). (Stuttgart : Steiner, 2000). (Studia Leibnitiana supplementa ; vol. 33). [Gottfried Wilhelm Leibniz].
莱布尼茨与中国 : 中国近事发表300周年国际学术讨论会论文集

2002 Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discours sur la théologie naturelle des chinois : annotations de cultu religioneque Sinensium*. Hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Wenchao Li und Hans Poser. Mit einem Anhang : Longobardi, Nicolas [Longobardi, Niccolò]. *Traité sur quelques points de la religion des chinois* ; Sainte-Marie, Antoine de. *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine* ; Malebranche, Nicolas. *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*. (Frankfurt a.M. : V. Klostermann, 2002).

Pufendorf, Samuel von = Pfuendorf, Samuel Freiherr von (Dorfchemnitz 1632-1694 Berlin) : Historiker, Naturrechtsphilosoph, Natur- und Völkerrechtslehrer

Bibliographie : Autor

1753-1759 Pufendorf, Samuel von. *Introduction a l'histoire moderne, generale et politique de l'univers ; où l'on voit l'origine, les révolutions & la situation présente des différens Etats de l'Europe, de l'Asie, de l'Afrique & de l'Amérique*. Commencée par le Baron de Pufendorff, augmentée par M. [Antoine-Augustin] Bruzen de la Martiniere ; nouv. ed., rev., considerablement augm., corr. sur les meilleurs auteurs, & continuée jusqu'en 1750 par M. [Thomas François] de Grace. T. 1-8. (Paris : Merigot, 1753-1759).
https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2007165. [WC]

Reichenbach, Hans (Hamburg 1891-1953 Los Angeles, Calif.) : Physiker, Philosoph, Logiker

Bibliographie : Autor

1934 Laixingbaha [Reichenbach, Hans]. *Yuan zi ji yu zhou*. Chen Yuesheng yi ; Wang Yunwu, Zhou Changshou zhu bian. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1934). Übersetzung von Reichenbach, Hans. *Atom und Kosmos : das physikalische Weltbild der Gegenwart*. (Berlin : Deutsche Buch-Gemeinschaft, 1930). = *Atom and cosmos : the world of modern physica*. (New York, N.Y. : Macmillan, 1933).
原子及宇宙 [WC]

Reimmann, Jacob Friedrich = Reimmann, Jakob Friedrich (Gröningen 1668-1743 Hildesheim) : Theologe, Pädagoge, Historiker, Philosoph

Bibliographie : Autor

1727 Reimmann, Jacob Friedrich. *Historia philosophiae Sinensis nova methodo tradita, et eruditorum omnium, ac praecipue J. Burchardii Menckenii judicio submissa*. (Brunsvigae [Braunschweig] & Hildesiae : Schroeder, 1727). = Reimmann, Jacob Friedrich. *Historia Philosophiæ Sinensis : nova methodo tradita, emendata, et aucta, et vice secunda sub prelumire jussa ; præmissum est auctoris de historiae philosophiae lacunis, monitum*. (Brunsvigae : Schroeder, 1741). Geschichte der chinesischen Philosophie. Darin enthalten ist eine kommentierte Liste von 27 Titeln der China-Literatur. [Alb1,Wal 1]

Reymond, Anrold (Vevey 1874-1958 Lausanne) : Philosoph

Bibliographie : Autor

1936 [Reymond, Arnold]. *Luo ji zhi yuan li ji xian dai ge pai zhi ping shu*. Ruimeng zhu ; He Zhaoqing yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1936). (Zhong fa wen hua cong shu). Übersetzung von Reymond, Arnold. *Les principes de la logique et la critique contemporaine*. (Paris : Boivin, 1932).
邏輯之原理及現代各派之評述 [WC]

Richter, Raoul (Berlin 1871-1912 Wannsee) : Philosoph

Bibliographie : Autor

1920 Cai, Yuanpei. *Zhe xue da gang = Outlines of philosophy*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1920). Übersetzung von Richter, Raoul. *Einführung in die Philosophie : sechs Vorträge*. (Leipzig : Teubner, 1907). (Aus Natur und Geisteswelt ; 155). Übersetzung von Paulsen, Friedrich. *Einleitung in die Philosophie*. (Berlin : Hertz, 1892).
哲學大綱 [KVK]

Rickert, Heinrich (Danzig 1863-1936 Heidelberg) : Philosoph, Professor für Philosophie Universität Heidelberg Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionic fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Rink, Friedrich Theodor (Slawe, Pommern 1770-1811 Danzig) : Professor für Philosophie und Theologie Universität Königsberg

Bibliographie : Autor

1802 Kant, Immanuel. *Physische Geographie*. Auf Verlangen des Verfassers aus seiner Handschrift hrsg. und zum Theil bearbeitet von Friedrich Theodor Rink. 2 Bde in 1. (Königsberg : Göbbels und Unzer, 1802). [Die Ausgabe von Friedrich Theodor Rink ist unvollständig, enthält stilistische Veränderungen und Bemerkungen von Rink]. [WC]

Rosenzweig, Franz (Kassel 1886-1929 Frankfurt a.M.) : Historiker, Philosoph

Biographie

1921 Rosenzweig, Franz. *Stern der Erlösung* [ID D15435].

Hans-Georg Möller : Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* entfaltet einen geschlossenen Grundriss des chinesischen Geistes, der gerade durch seine Kürze und logische Notwendigkeit innerhalb des philosophischen Musters seines Buches von einer derartigen Kräftigkeit ist, dass es nur einem kleinkarierten Sinologen einfallen wird, dem Verfasser mit schulmeisterlicher Besserwisserei eine chinesische historische "Faktizität" entgegenzuhalten. China spielt nur im ersten Teil des Buches eine Rolle, wo die frühen, noch statischen, philosophischen Versuche als die "Elemente" der geistigen Konstitution der Kulturkreise geschildert werden, deren Hervorbringungen sie sind und als eine "immerwährende Vorwelt" Sinn und Verstehen bedingen…

Die Gestalt Gottes entsteht nicht durch sein Streben nach Entäusserung, sondern sie erwächst aus der Minimierung dieses Strebens, aus dem Wunsch nach Umhüllung : Gott ist hier eine seelenlos umfassende Konstante : "nirgends wird der anschauliche Sinn des Immanenzgedankens so deutlich wie bei diesem chinesischen Vergöttern der Himmelswölbung, ausser der – Nichts ist". Rückbildungen ins Elementare sind die Vorstellungen göttlicher Macht, und die Rückbildung wird radikal, wenn der Daoismus, der bei Rosenzweig den Konfuzianismus immer noch um einen Schritt überholt, schliesslich das Nichts selbst vergöttert…

Ein Mangel an Entschlossenheit zur Grenzüberschreitung kennzeichnet auch die Erkenntniswelt des Konfuzianismus, des "metaphysikfreisten aller national-ethnischen Systeme. Das Geistige, insofern es noch eine Rolle spielt, wird zu Geistern". Der "primitive Phänomenalismus" erreicht in der daoistischen Lehre den Nullpunkt, indem die Abkehr vom Wissen, von Fülle und Vielzahl als ein Versinken inmitten des Geschehens gepriesen wird. In völliger Ruhe und Untätigkeit entsteht eine Leere, die um sich herum das Geschehen lässt. Es entsteht ein "Eintauchen" in die Welt, weil "der Mut zur Weltschau fehlt".

Die Idelisierung der Mutlosigkkeit kann natürlich keinen Helden hervorbringen. Der chinesische Mensch bleibt „untragisch“. Der Konfuzianer gibt sich weder als Held, noch der Lächerlichkeit preis. Wo sich kein Charakter bildet, wird der "Durchschnittsmensch" zum Ideal, derjenige, der alle Übertretungen des rechten Masses, alle Verletzungen der Mittelmässigkeit zu vermeiden vermag. Aber „es mag zur Ehre des Menschengeschlechts gesagt sein, dass wohl nirgends als nur hier in China ein so langweiliger Mensch wie Kongfutse zum klassischen Musterbild des Menschlichen hat werden können.

In Walter Benjamins feinnerviger und ebenso beziehungsreicher wie spielerisch-selbstbewusster Aufnahme der Bildlichkeit der Literatur Kafkas taucht als ein Kontrapunkt, als ein Gegengewicht, von dem her Kafkas Figuren und Figurationen einen Ort erhalten, eine Vorstellung von China auf, wie sie einerseits aus dem Werk des Dichters selbst entnommen ist und wie sie Benjamin andererseits aus der Lektüre des philosophischen Werkes Franz Rosenzweigs, dem *Stern der Erlösung* bezogen hat.
Kafkas literarische Verwendung einer Vorstellung von China ergänzt Benjamin durch die philosophisch-theologische China-Skizze Rosenkranz, welche in scharfen Worten eine chinesische "Weltanschauung" konstruiert, um ein Gegenbild zur Geisteswelt des Griechen- und Judentums zu gewinnen. Benjamin, der weder Rosenzweig, noch gar China, und eigentlich auch nicht Kafka "interpretieren" will, montiert die beiden Visionen ineinander, und zwar zurecht, denn die Operationen gleichen sich : ein schweres Gegengewicht ist China sowohl für Kafka als auch für Rosenzweig, eine fremde Welt, die nicht wirklich Gegenstand wird, sondern die Balance der eigenen Konstruktion aufrechterhält.
Benjamin entzieht der Skizze Rosenzweigs zwei Details, die er in der Literatur Kafkas wieder aufbaut. Es ist die Geisterfülle der chinesischen Religion – eine Fülle, die aus der völligen Eingliederung der "andern Welt" in die alltäglichen Belange entsteht – die Benjamin in Kafkas Erzählungen wiederfindet… Geister und Tiergeister sind das nicht entrückte Jenseitige, das in körperlicher Anwesenheit die Schwächen der Handlungsmöglichkeiten offenbart. Das Handeln wird Achtsamkeit darauf, nicht gegen schwer lastende, aber eigentlich unbekannte Anforderungen zu verstossen. Der Instinkt ist im Geist, im Tier, Wesen geworden. Der Instinkt, der dem Menschen bleibt, ist die Furcht, die Ehrfurcht wird. Undurchdringliche Konstanten fassen die schmale Welt des einzelnen ein ; Mahnungen und Bedrohungen lauern. Die Strategie, die übrigbleibt, das Dao, ist die Aufgabe und der Rückzug, das Unauffälligbleiben, die Vermeidung der falschen Bewegung, das Abmagern… [Ben27]

Bibliographie : Autor

1921 Rosenzweig, Franz. *Stern der Erlösung*. (Frankfurt a.M. : Kaufmann, 1921). [WC]

Rousseau, Jean-Jacques (Genève 1712-1778 Ermenonville, Oise) : Philosoph, Schriftsteller, Komponist

Biographie

1738 Bau des Chinese House der Stowe Landscape Gardens, Buckinghamshire. It is made of wood and painted on canvas inside and out by Francesco Sleter.
Jean-Jacques Rousseau : Nouvelle héloïse. Über den Park in Stowe : "Le parc célèbre de Milord Cobham à Staw. C'est un composé de lieux très beaux et très pittoresques dont les aspects ont été choisis en différens pays, et dont tout paroit naturel excepté l'assemblage, comme dans les jardins de la Chine dont je viens de vous parler. Le maître et le créateur de cette superbe solitude y a même fait construire des ruines, des temples, d'anciens édifices, et les tems ainsi que les lieux y sont rassemblés avec une magnificence plus qu'humaine. Voilà précisément de quoi je me plains."
https://en.wikipedia.org/wiki/Stowe_House. [Wik]

1750 Rousseau, Jean-Jacques. *Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs* [ID D20010].
Rousseau schreibt : "Il est en Asie une contrée immense où les lettres honorées conduisent aux premières dignités de l'Etat. Si les sciences épuraient les moeurs, si elles apprenaient aux hommes à verser leur sang pour la patrie, si elles animaient le courage, les peuples de la Chine devraient être sages, libres et invincibles. Mais s'il n'y a point de vice qui ne les domine, point de crime qui ne leur soit familier ; si les lumières des ministres, ni la prétendue sagesse des lois, ni la multitude des habitants de ce vaste empire n'ont pu le garantir du joug du Tartare ignorant et grossier, de quoi lui ont servi tous ses savants ? Quel fruit a-t-il retiré des honneurs dont ils sont comblés ? Serait-ce d'être peuplé d'esclaves et de méchants ?"

Willy Richard Berger : Als Beispiel für den Niedergang der Sitten in einer hochentwickelten Zivilisation dient Rousseau neben dem Verfall und Untergang des antiken Rom auch die chinesische Kultur, und sein Urteil ist vernichtend. Er leugnet keineswegs wie andere Kritiker den hohen Stand der Wissenschaften und Künste in China, nur bewertet er ihn anders. Weder die wissenschaftlichen Leistungen noch die Aufgeklärtheit der Minister noch die angebliche Mustergültigkeit der Gesetzgebung haben das Land vor Lastern und Verbrechen schützen können, vor allem nicht vor der Unterwerfung durch die Tataren. Dies ist der Hauptvorwurf, den Rousseau dem chinesischen Reich macht. Das Hervorkehren militärischer Stärke läuft seinem Ideal von einer friedlichen und im Übereinklang mit der Natur lebenden Gesellschaft geradewegs zuwider. Indes ist bei ihm der beklagte mangelnde kriegerische Charakter der Chinesen eingebettet in das Ensemble all der anderen kritischen Ausstellungen, in denen sich insgesamt sein 'Unbehagen in der Kultur' artikuliert. Das Fehlen des heroischen Sinns ist Zeichen und Produkt der Dekadenz : die direkte Folge der Verweichlichung der Sitten durch den Luxus, und dieser wiederum steht in einem verhängnisvollen Zusammenhang mit dem Fortschritt von Kunst und Wissenschaft, den die Aufklärung optimistisch gepriesen hat und den Rousseau als das eigentliche Erzübel der Menschheit anprangert.

Lee Eun-jeung :
Mit diesen Schriften schloß sich auch Rousseau den Chinakritikern an. Rousseau hob sich jedoch von diesen insofern ab, als er den hohen Stand der Wissenschaften und Künste in China, wie sie es häufig taten, nicht leugnete, sondern ihn nur anders bewertete. Es ging ihm nicht so sehr um Degradierung der chinesischen Kultur, sondern vielmehr um Beispiele für seine These, daß alles Flend des Menschen aus seiner zivilisatorischen Übersättigung stamme. Dies konnte er nur an einer hochentwickelten Kultur zeigen. Für diesen Zweck bot China neben dem antiken Rom und der französischen Hof- und Salonkultur des Rokoko bestes Anschauungsmaterial. Dass China keineswegs so mustergültig war. wie es die Jesuiten glauben machen wollten, daß es vielmehr der Inbegriff aller möglichen Verbrechen und Laster war, habe er in Ansons Reisebericht lesen können. Dies war genau der Beweis seiner These.
Seiner Ansicht nach war die Niederlage Chinas gegen die Tartaren Folge des Mangels an Tapferkeit. Das Fehlen des heroischen Sinns sei Zeichen und Produkt der Dekadenz, also die direkte Folge der Verweichlichung der Sitten durch den Luxus, die wiederum in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Fortschritt von Kunst und Wissenschaft stehe, welche er aber als das eigentliche Erzübel der Menschheit anprangerte. Für Rousseau war Zivilisation überhaupt eine Alterserscheinung der Menschheitsentwicklung, der kränkelnde Endzustand. auf den die jugendliche Gesundheit des Naturmenschen zuletzt hinabgekommen war. Und China war ein Land mit einer uralten Zivilisation. Dies stand für ihn nicht in Frage. Gerade seine Anciennität, welche viele Chinakritiker bis dahin heftig bestritten hatten, war bei ihm selbstverständliche Voraussetzung für die von ihm diagnostizierte Degeneration.
Mit seiner Kulturkritik läutete Rousseau die europäische Gegenaufklärung ein. Und die ideologische Abwertung Chinas in den folgenden Epochen erfolgte vor allem im Zeichen Rousseaus und auch Montesquieus. Sie ging einher mit der Frontstellung gegen die Ideale der Aufklärung.

Jacques Pereira : Rousseau trouve dans le mandarinat un argument de choix au service de sa thèse de la corruption des moeurs par la culture des arts puisque voilà un pays, la Chine, qui depuis si longtemps cultive les lettres et qui est au dernier degré de corruption.

Song Shun-ching : Rousseau a émis des critiques sur l'ensemble du peuple chinois et de ses moeurs. Il cite l'invasion de l'empire chinois par les Tartares afin de défendre sa thèse, notamment qu'un pays gouverné par des lettrés ne peut être que 'peuplé d'esclaves et de méchants'. [Berg:S. 113-114,Pere:S. 456-457,LeeE1:S. 65,Rous11,Song:S. 284]

1750-1778 Jean-Jacques Rousseau
Quellen :
Anson, George. *A voyage round the world* [ID D1897].
Argens, Jean-Baptiste de Boyer d'. *Lettres chinoises* [ID D1835].
[Anonym]. *La balance chinoise* [ID D20159].
Diderot, Denis. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* [ID D20381].
Du Halde, Jean-Baptiste. *Description géographique... de la Chine* [ID D1819].
Lettres édifiantes et curieuses [ID D1793].
Navarrete, Domingo Fernandez de. *Voyage de Navarette au travers de la Chine, en 1658* [ID D1704].
Montesquieu, Charles de Secondat de. *De l'esprit des loix* [ID D1829].
Prévost d'Exiles, Antoine-François. *Histoire générale des voyages* [ID D1704]. [Rous15]

1751 Rousseau, Jean Jacques. *Réponse de J.J. Rousseau au roi de Pologne, duc de Lorraine, sur le réfutation faite par ce prince de son discours* [Si le rétablissement des sciences et des arts].
Rousseau schreibt : "La doctrine intérieure n'a point été portée d'Europe à la Chine ; mais elle y est née aussi avec la philosophie ; et c'est à celle que les Chinois sont redevables de cette foule d'athées ou de philosophes qu'ils ont parmi eux." [Pere:S. 457]

1755 Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes* [ID D16837].
Rousseau schreibt : "Le chevallier Chardin, qui a voyagé comme Platon, n'a rien laissé à dire sur la Perse ; la Chine paraît avoir été bien observée par les Jésuites. Kempfer donne une idée passable du peu qu'il a vu dans le Japon.
Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe, voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant et décrivant comme ils savent faire, la Turquie, l'Egypte, la Barbarie, l'empire de Maroc, la Guinée, le pays des Cafres, l'intérieur de l'Afrique et ses côtes orientales, les Malabares, le Mogol, les rives du Gange, les royaumes de Siam, de Pegu et d'Ava, la Chine, la Tartarie, et surtout le Japon ; puis dans l'autre hémisphère le Mexique, le Pérou, le Chili, les Terres magellaniques, sans oublier les Patagons vrais ou faux, le Tucuman, Paraguay s'il était possible, le Brésil, enfin les Caraïbes, la Floride et toutes les contrées sauvages, voyage le plus important de tous et celui qu'il faudrait faire avec le plus de soin ; supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'histoire naturelle, morale et politique, de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre." [Rous10]

1755 Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'économie politique* [ID D20383].
Rousseau schreibt : "A la Chine, le prince a pour maxime constante de donner le tort à ses officiers dans toutes les altercations qui s'élèvent entre eux et le peuple. Le pain est-il cher dans une province ? l'intendant est mis en prison : se fait-il dans une autre une émeute ? le gouverneur est cassé, et chaque mandarin répond sur sa tête de tout le mal qui arrive dans son département. Ce n'est pas qu'on n'examine ensuite l'affaire dans un procès régulier : mais une longue expérience en a fait prévenir ainsi le jugement. L'on a rarement en cela quelque injustice à réparer; et l'empereur, persuadé que la clameur publique ne s'élève jamais sans sujet, démêle toujours au travers des cris séditieux qu'il punit, de justes griefs qu'il redresse."
"On a même osé dire qu'il fallait charger le paysan pour éveiller sa paresse, et qu'il ne ferait rien s'il n'avait rien à payer. Mais l'expérience dément chez tous les peuples du monde cette maxime ridicule : c'est en Hollande, en Angleterre, où le cultivateur paye très peu de chose, et surtout à la Chine ou il ne paye rien, que la terre est le mieux cultivée. Au contraire, partout où le laboureur se voit chargé à proportion du produit de son champ, il le laisse en friche, ou n'en retire exactement que ce qu'il lui faut pour vivre."
"Enfin il convient que l'impôt soit payé par celui qui emploie la chose taxée, plutôt que par celui qui la vend, auquel la quantité des droits dont il se trouverait chargé donnerait plus de tentations et de moyens de les frauder. C'est l'usage constant de la Chine, le pays du monde où les impôts sont les plus forts et les mieux payés : le marchand ne paye rien ; l'acheteur seul acquitte le droit, sans qu'il en résulte ni murmures ni séditions ; parce que les denrées nécessaires à la vie, telles que le riz et le blé, étant absolument franches, le peuple n'est point foulé, et l'impôt ne tombe que sur les gens aisés."

Basil Guy : The Rousseau of 1754, no less than the Rousseau of 1750, was still unsure of himself. He who on another occasion had unfavorably criticized Chinese education (or education in general) in its relation to liberty, must have found it difficult to praise even as tacitly as here the excellence of the Chinese administration, one of the most tyrannical the world has known. Rousseau accepted an idea of the Jesuit missionaries that had intrigued his critical conscience : the idea of paternalism. In examining the nature of the Chinese government, he abandoned the rigor of his first axioms. The article is but one example from a mass of texts where the predominant tone invalidates such an interpretation. Rousseau’s return to his original attitude may have been unavoidable, however, considerung the numerous attacks he had to face around 1755-56. [Rous15,Rous16]

1755 Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes* [ID D16837].
Rousseau schreibt : Warum aber in längst vergangenen Zeiten Beweise für eine Wahrheit sammeln, für die wir bleibende Zeugnisse vor den Augen haben ? In Asien gibt es ein riesiges Reich, in dem die klassische Literaturbildung zu den höchsten Würden des Staats führt. Würden die Wissenschaften die Sitten läutern, würden sie die Menschen lehren, ihr Blut für das Vaterland zu vergiessen, würden sie den Mut beflügeln, dann würden die Völker Chinas weise, frei und unbesiegbar sein. Wenn es aber keine Laster gibt, das sie nicht beherrschte, kein Verbrechen, das ihnen nicht vertraut wäre - wenn sie weder die Aufgeklärtheit ihrer Minister nicht die vorgebliche Weisheit der Gesetze noch die Menge der Einwohner dieses weiten Reiches vor dem Joch des unwissenden und rohen Tartaren bewahren konnte - was haben ihm dann all seine Gelehrten genützt ? Welche Früchte haben die Ehren getragen, mit denen sie überschüttet wurden ? [LeeE1:S. 65]

1761 Rousseau, Jean-Jacques. *Julie, ou la nouvelle Héloïse* [ID D20388].
Quelle : Anson, George. *A voyage round the world* [ID D1897].
Rousseau schreibt : "Après avoir traversé la grande mer, j'ai trouvé dans l'autre continent un nouveau spectacle. J'ai vu la plus nombreuse et la plus illustre nation de l'Univers soumise à une poignée de brigands ; j'ai vu de près ce peuple célèbre, et n'ai plus été surpris de le trouver esclave. Autant de fois conquis qu'attaqué, il fut toujours en proie au premier venu, et le sera jusqu'à la fin des siècles. Je l'ai trouvé digne de son sort, n'ayant pas même le courage d'en gémir. Lettré, lâche, hypocrite et charlatan; parlant beaucoup sans rien dire, plein d'esprit sans aucun génie, abondant en signes et stérile en idées ; poli, complimenteur, adroit, fourbe et fripon ; qui met tous les devoirs en étiquetes, toute la morale en simagrées, et ne connoit d'autre humanité que les salutations et les révérences."
Über die Gärten in China : "C'étaient des roches, des grottes, des cascades artificielles, dans les lieux plains et sablonneux où l'on n'a que de l'eau de puits ; c'étaient des fleurs et des plantes reres de tous les climats de la Chine et de la Tartarie rassemblés et cultivées en un même sol."

Willy Richard Berger : Saint-Preux hat es auf seiner Weltreise bis nach Ostasien verschlagen, und in einem Brief an Madame d'Orbe schildert er seine deprimierenden Erfahrungen. Die Übereinstimmung zwischen dem englischen Seehelden und Julies schwärmerisch-melancholischem Liebhaber verblüfft. Doch muss man Rousseaus China-Bild im Zusammenhang seiner gesamten Kultur- und Zivilisationskritik sehen. Es ging ihm nicht so sehr um Denunzierung als vielmehr um Beispiele für seine These, dass alles Elend des Menschen aus seiner zivilisatorischen Übersättigung stamme. Dies konnte er nur an einer hochentwickelten Kultur zeigen. Dass dieses Fabelreich nun keineswegs so mustergültig sein sollte, dass es vielmehr der Inbegriff aller möglichen Verbrechen und Laster war, wie Anson und andere berichteten, war genau das, was er zur Bekräftigung seiner Theorie brauchte. Zivilisation ist für Rousseau die Alterserscheinung der Menschheitsentwicklung, der kränkelnde Endzustand, auf den die naive, jugendliche Gesundheit des Naturmenschen zuletzt hinabgekommen ist, China aber war ein Land mit einer uralten Zivilisation, und gerade seine ‚antiquité', von bibeldogmatischen China-Kritikern bisher immer nur heftig bestritten, musste ihm als völlig selbstverständliche Voraussetzung für die diagnostizierte Degeneration erscheinen. Das von ihm entworfene China-Bild gewinnt Kontur eigentlich erst im Kontrast zu seinem enthusiastisch propagierten Natürlichkeitsideal. Zivilisierte Gesellschaften konnten ihm nicht entsprechen, die zeitgenössische so wenig wie die exotischen des Orients und des Fernen Ostens.

Song Shun-ching : Rousseau reprend des critiques sévères, hostiles mêmes, à l'égard de la Chine. Il qualifie le peuple chinois d'esclave et il rejette sur la catégorie des lettrés la responsabilité du sort particulier de ce pays toujours 'en proye au premier venu' ; il n'épargne guère la classe des lettrés dans un peuple qu'il juge 'lâche, hypocrite, et charlatan', 'plein d'esprit sans aucun génie'. Quand Rousseau utilise l'événement de l'invasion triomphale des Tartares pour justifier sa vision du lettré chinois, on constate, combien ce fait historique est une arme à double tranchant lorsqu'il est utilisé dans la polémique philosophique autour de la Chine durant le Siècle des lumières. [Song:S. 285,Berg:S. 114-115]

1762 Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social* [ID D20390].
Jacques Pereira : Le chapitre 8 du livre III fait une référence explicite à la théorie des climats et se place d'ailleurs sous l'autorité de Montesquieu. Il convient de l'influence générale du climat sur la forme que prennent l'état civil et politique des sociétés : "par l'effet du climat, le despotisme convient aux pays chauds, la barbarie aux pays froids, et la bonne politie aux régions intermédiaires." [Pere]

1763 [Anonym]. *La balance chinoise* [ID D20009].

Basil Guy : *La balance chinoise* is a treatise on education, written in the form of letters by a Chinese in Europe. This work represents at last a serious effort to understand the Chinese system, especially the question of examinations for the mandarins, and perhaps to profit by it. One of the ten letters is addressed to Lord Chesterfield, others to prominent lay or religious leaders in England, France, and Italy. The work is far from perfect, and some of its ideas far from clear, yet thouse parts which are of interest are more fully with the voyagers, the author takes notable exception, while hoping that his theories will not go unheeded. Among the details which form the background for his exposé, is his examination of infanticide, swaddling, breast feeding, nurses, the rôle of exercise in forming a sound mind and body, and finally the importance of what nowadays would be considered as free, public, elementary schools. In all of this, there is not one whit of 'chinoiseries', and the almost passionate tone employed by the author when discussing both natural equality and 'the new pediatrics' is sufficiently reminiscent of the Emile, Rousseau and theories, so that the possibility of a concatenation of ideas, if not of direct influence, is greater than may have been suspected heretofore. Further, so exclusively a Western point of view makes it all the easier when we come to the fifth letter, 'Sur la manière d'élever les enfants dans les divers pays de l'Europe et des écoles publiques', for the author to sigmatize whole systems of European education, comparing them with the Chinese, and of course proposing that in the Far Eastern country, education is at least better organized than in Europe, where the ultimate objectives are frequently at odds with one another, even when they are clearly defined, offering above all a detailed presentation of the examination system itself. Although the modalities of that system when applied to law, medicine, mathematics, and the military, next occupy the author's attention almost exclusively, we have nonetheless been treated to a complete survey, which in its novelty could have aroused the curiosity, not only of Rousseau, but also of the physiocrats, both of whom have been credited with propagating these same ideas in France. In the last letter of this treatise, there are three examples of topics proposed in earlier Chinese examinations, accompanied by sample replies which are reported to have been acceptable. These examples recall immediately not only the system, but even the phraseology of the various European academies in establishing prize competitions like thouse which interest the history of Rousseau.

A. Owen Aldridge : *La balance chinoise* is a serious comparison of major social customs and attitudes existing in Europe with those found in China. Although the title emphasizes the system of education, the various letters cover almost the whole range of culture, including natural and military science. The presumed narrator is a Chinese, traveling in England, France, and Italy, and writing in French. He condemns evils and abuses. According to his interpretation of the title, it refers to balancing the good and evil in China - as well as balancing China against the West. He makes the important point that the philosophical material in his letters is not derived from Du Halde or account of European travellers to China. This is a major departure from Goldsmith and Voltaire. Unfortunately the author does not reveal the source of his knowledge of China independent of the memoirs of visiting priests and travelers. Although he may be considered as the most 'Chinese' of the fictional spies or ambassadors, he is not entirely reliable, even though he possesses a knowledge of China considerably more thorough than the others. He stands out, moreover, by using China as a standard by which to judge Western culture rather than merely to expose follies and idiosyncracies. His letters are addressed to actual historical figures who are important in the cultural area which they represent. The 10 letters dates from 1750 to 1756, during the reign of the emperor Qianlong, concerns the rearing of Chinese children, domestic education and free schools ; elementary education in various European countries ; comparison of the method of study in European universities with the manner of obtaining degrees in China ; mathematics ; examinations in medicine ; contrast between Eastern and Western military philosophies ; sociology, custom of binding feet of women and economics. [Ald10,Guy]

1764 Rousseau, Jean-Jacques. *Lettres écrites de la montagne* [ID D20378].
Rousseau schreibt : "L'ouvrage est consommé, il ne s'agit plus que de le rendre inaltérable. Or l'ouvrage du législateur ne s'altère et ne se détruit jamais que d'une manière ; c'est quand les dépositaires de cet ouvrage abusent de leur dépôt, et se font obéir au nom des lois en leur désobéissant eux-mêmes. Jamais le peuple ne s'est rebellé contre les lois que les chefs n'aient commencé par les enfreindre en quelque chose. C'est sur ce principe certain qu'à la Chine quand il y a quelque révolte dans une province on commence toujours par punir le gouverneur. En Europe les rois suivent constamment la maxime contraire, aussi voyez comment prospèrent leurs États ! La population diminue partout d'un dixième tous les trente ans ; elle ne diminue point à la Chine. Le despotisme oriental se soutient parce qu'il est plus sévère sur les grands que sur le peuple : il tire ainsi de lui-même son propre remède. J'entends dire qu'on commence à prendre à la Porte la maxime chrétienne. Si cela est, on verra dans peu ce qu'il en résultera. Alors la pire chose naît de la meilleure, et la loi qui sert de sauvegarde à la tyrannie est plus funeste que la tyrannie elle-même." [Rous12]

1782 Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions* [ID D20379].
Rousseau schreibt : "J'avais toujours senti, malgré le patelinage du P. Berthier, que les jésuites ne m'aimaient pas, non seulement comme encyclopédiste, mais parce que tous mes principes étaient encore plus opposés à leurs maximes et à leur crédit que l'incrédulité de mes confrères, puisque le fanatisme athée et le fanatisme dévot, se touchant par leur commune intolérance, peuvent même se réunir comme ils ont fait à la Chine, et comme ils font contre moi; au lieu que la religion raisonnable et morale, ôtant tout pouvoir humain sur les consciences, ne laisse plus de ressource aux arbitres de ce pouvoir." [Rous13]

1890 Wang, Tao. *Chong ding Faguo zhi lüe* [ID D2299].
Wang schreibt : "A cette époque-là, Montesquieu, Voltaire, Rousseau et d'autres savants ont fait des livres ayant pour but de restreindre le pouvoir du Roi et de défendre les droits du peuple. Tous ceux qui ont lu leurs livres en furent enthousiasmés et se décidèrent à réformer l’ancien régime politique." [Rous20:S. 164]

1891 Guo, Songtao. *Lundun yu Bali ri ji* [ID D7868].
Guo schreibt : "Il y a cent ans, un Français nommé Voltaire fait des livres dans le but de réfuter les prêtres et un autre Français qui s'appelait Rousseau a exprimé des opinions de la même nature. Tous les deux ont été terriblement détestés par les prêtres." [Rous20:S. 164]

1900 *Kai zhi lu* ; no 6 (Tokyo 1900). [Über Jean-Jacques Rousseau].
Chen Sen : Les éditeurs ont particulièrement fait l'éloge des mérites de Rousseau, soulignant que celui-ci a apporté une grande contribution au progrès de la société humaine : "A cette époque, si l'on en juge par les mérites d'amorcer le changement de société et de stimuler le peuple, ce fut Rousseau qui en acquit le plus : son Contrat social restera à jamais un des plus grands ouvrages monumentaux du monde." [Rous20:S. 165]

1900-1901 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusuo min yue lun*. Yang Tingdong yi [ID D20514].
Ma Junwu schreibt : "Quoiqu'on ait parlé du *Contrat social* depuis plus de dix ans en Chine, nous n'en avons pas encore eu une traduction intégralement correcte jusqu'à aujourd'hui. La traduction des grands ouvrages est vraiment une entreprise difficile. Mais il faut dire que la traduction de Yang Tingdong ait assez d'insuffisances, elle a joué un rôle très important dans la propagation de l'idée de droit naturel chez l'homme."

Wang Xiaoling : Yang Tingdong a longuement développé le point de Rousseau sur les relations entre le souverain et les sujets. Il finit par attaquer sans merci les régimes tyranniques. La véhémence de sa critique du despote est telle que le lecteur pourrait avoir l'impression que le bon fonctionnement d'un régime dépend plus de la bienveillance du prince que du système politique lui-même. Il tend à rendre le texte de Rousseau en une protestation contre le gouvernement mandchou. Pour montrer la nécessité d'une révolution, il est allé encore plus loin, jusqu'à citer le Lun yu de Confucius : "On ne saurait priver un homme du peuple de sa volonté". Il a affirmé que si l'on ne prend pas cette voie "on sera réduit à l'esclavage". Pour Yang, le problème fondamental du pacte social n'est rien d'autre que l'union de tous. Il est passé à côté du texte de Rousseau en réitérant uniquement la nécessité de l'union. Son appel à l'union est destiné à réveiller le peuple chinois contre le gouvernement mandchou. Il n'hésite pas à contredire la moralité traditionnelle et à condamner tous les monarques du monde, tous les tyrans qui oppriment le peuple. [Rous20:S. 166,Rous90]

1901 Liang, Qichao. *Lusuo xue an* [ID D20576].
Quelle : Fouillée, Alfred. *Histoire de la philosophie*. (Paris : Ch. Delagrave, 1875).
[Übersetzung aus dem japanischen Text von Nakae Chômin].
Erster Artikel über Jean-Jacques Rousseau. Er ist eine Kopie von Fouillée und enthält eine kurze Biographie, sowie Rousseaus Theorien über *Du contrat social*.
Marianne Bastid : Liang added three personal comments. One was the theme of law and the conception of legislation as expressing the sovereignty of the nation and of general interest. In this respect, he observes, China has never had legislation, knows nothing about law. The other theme is that of federalism. Liang ends his article with a comment on the future of the federal system in the world. A long tradition of local autonomy has prepared China better than any other country to practice such a system, he said : "China will become the state which Rousseau dreamt of ; its regime will serve as model to other countries". [Rous20]

1902 Liang, Qichao. *Yin bing shi wen ji lei bian* [ID D20577].
[Enthält] :
Liang, Qichao. [*De la destruction*].
Liang schreibt : "A l'époque moderne, il y a en Europe des dizaines de grands médecins qui ont essayé de guérir la maladie d'un pays. Mais, à mon avis, c'est seulement les remèdes prescrits par le Maître Rousseau qui sont les plus convenables à la Chine d'aujourd'hui. Les remèdes du philosophe français ont été très efficaces pour l'Europe du siècle dernier et de la moitié de ce siècle. Oh, Maître, bien que tu te sois retiré de l'Europe et du Japon après l'accomplissement de ton travail, ton influence n'a pas disparu. Elle existe encore aujourd'hui. J'espère que tu te diriges vers l'Orient. Oh ! qu'on lève haut la bannière, qu'on batte fort le tambour, que la tempête souffle, que le tonnerre gronde, que les chevaux courent vite ! *Du contrat social* ! On t'attend dans ce continent oriental ! Le continent oriental est la mère de la civilisation. Dans ce siècle où nous vivons, tous les pays du monde sont indépendants, tous les peuples sont maîtres de leurs pays, mais il reste ici un pays qui ne l'est pas encore. Une fois qu'il sera comme les autres, la Grande Concorde règnera dans le monde. Oh ! *Du contrat social* ! on t'attend dans ce continent oriental. C'est à toi qu'on devra la réalisation de la Grande Paix du Monde !"

Liang,Qichao. [*Commentaires sur les théories de Jean-Jacques Rousseau*].
Liang zitiert aus *Du contrat social* : "Puisque aucun homme n'a une autorié naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes. Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humaité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. Il ne faut plus demander à qui il appartient de faire des lois, puisqu'elles sont des actes de la volonté générale ; ni si le Prince est au-dessus des lois, puisqu'il est membre de l'Etat ; ce qu'un homme, quel qu'il puisse être, ordonne de son chef n'est point un des lois. Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le peuple soumis aux lois en doit être l'auteur... Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ceux deux objets principaux, la liberté et l'égalité. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'Etat ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle."

Liang schreibt : "Rousseau donne une grande importance à la liberté de tous ; cependant quand il parle de l'Etat, il met toujours l'Etat au-dessus de l'individu. Puisqu'on se donne à tous, on sera englouti et digéré, comment pourra-t-on gagner ce qu'on a perdu ?"

Li Ping-oue : Liang affirmait que les raisonnement de Rousseau ont, d'une part, porté un coup mortel à la monarchie héréditaire et à l'aristocratie des privilèges et d'autre part, éclairé ceux qui ne savaient pas l'importance qu'il y a à préserver sa liberté. Au moment où la Chine était sous la domination de la monarchie despotique, Liang osa exprimer ses points de vue politiques en citant les mots d'un écrivain politique français : c'était vraiment un trait d'audace. L'influence qu'il exerça sur le peuple chinois fut très grande. En même temps que Liang faisait l'éloge des théories de Rousseau, il disait qu'il existait des points sur lesquels il n'état pas d'accord avec l'auteur.

Liang, Qichao. [*De l'influence déterminante exercée par les théories philosophiques, politiques et scientifiques sur l'avenir du monde*]. [Datum und Text nicht gefunden].
Liang schreibt : "Rousseau a établi les droits naturels de l'homme. Pour l'Europe, l'établissement de cette théorie ressemblait à un coup de tonnerre éclatant dans le ciel, tout comme une lumière projetée dans les ténèbres. Seulement une dizaine d'années après, la Révolution française se déclencha. Et dès lors, les révolutions se succédèrent l'une après l'autre dans les pays européens pour aboutir enfin au monde des droits du peuple. *Le Contrat social* a été la force motrice de la Révolution française, et la Révolution française a été à son tour celle du monde du XIXe siècle. Quelle influence déterminante Rousseau a exercé sur l'avenir du monde !" [Rous20:S. 143-146, 164-165]

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]

1902 Brief von Huang Zunxian an Liang Qichao. In : Xin ming cong bao ; no 13 (1902).
Huang schreibt : "Au début de mon séjour au Japon, je ne vivais qu'avec des lettrés. Traditionnels, tous très posés et distingués. Dans les années 12-13 de Meiji (1879-1880) les discussions sur la souveraineté populaire étaient à la mode. Au début je fus assez effrayé en les entendant. Puis je pris les oeuvres de Rousseau et de Montesquieu et les lus. Il se produisit alors un changement dans mon esprit. Je compris que l'ère de la grande paix ne pouvait exister que dans la démocratie. Mais je ne pouvais en parler à personne. Ensuite je voyageai en Amérique. Je vis l'envie et la ruse des fonctionnaires gouvernementaux, la corruption de la politique et l'agitation des syndicats. A chaque élection présidentielle, c'est la guerre des partis. Au pire, on tombe dans l'anarchie ; si ce n'est pas trop grave, il y a tout de même des assassinats. Cela m'a découragé, car si même dans un pays évolué les choses se passent ainsi, à plus forte raison là où la sagesse du peuple n'est pas encore éveillée." [Rous20:S. 130]

1903 The journal *Hu bei xue sheng jie*, no 2 (1903) emphasized that 'only if we continue to explore the ideas and teachings of scholars such as Rousseau, Montesquieu, Darwin, and Spencer can China hope to have a student population, an academia that is in step with the tides of change, so that it may seek and find a new plan for national salvation and avoid being mired forever in darkness'. [Mon28]

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'État 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 point 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]

1903 Liang, Qichao. *Zheng zhi xue da jia Bolunzhili zhi xue shuo* [ID D20579].
Liang schreibt : "La Révolution française a levé un nouveau rideau sur le théâtre politique de l'Europe. C'est vraiment Rousseau qui en a semé les graines. Le remède ordonné par Rousseau est très efficace. Personne n'en doute. Mais, après la guérison, le remède est non seulement inutile, il manifeste déjà aussi ses abus. Il est vrai que la théorie de Rousseau a apporté beaucoup de choses à tout le monde, mais il faut dire qu'elle nous a aussi guidés dans nombre de déviations. Si nous l'adoptons en Chine, il faut savoir si elle nous apportera plus d'avantages que de désavantages, ou, au contraire, si elle nous apportera plus de désavantages que d'avantages. Ce qu'il faut le plus impérativement à la Chine aujourd'hui, c'est l'unification solide et un ordre social renforcé. Quant à la liberté et à l'égalité, ce sont deux choses dont elle a besoin en second lieu... Cependant quoique la nouvelle pensée ne soit qu'en germe chez nous, il y a déjà beaucoup de monde qui abuse des mots de liberté et d'égalité. Ils veulent pratiquer l'extrémisme, mais ils n'ont pas la capacité de la réaliser ; ils ne peuvent même pas organiser un corps compact. Si par hasard ils le peuvent, ils se dissolvent au moment où ils s'associent. Aujourd'hui, les intellectuels armés de nouvelles pensées ont tous les défauts que Bluntschli a démontrés dans la théorie de Rousseau. Mais il faut dire que ce n'est pas la faute de quelques personnes, et d'autant plus et surtout qu'on ne peut imputer cette faute à la théorie d'un écrivain politique, car la cause en a été semée il y a des milliers d'années... Bluntschli s'oppose à Rousseau, mais il ne s'oppose pas à ce que Rousseau préconise la 'destruction'. Sa réfutation de la théorie de celui-ci est que Rousseau ne nous a pas suffisamment démontré comment on construisait le pays." [Rous20:S. 146-147]

1903 Zou, Rong. *Ge ming jun* [ID D20580].
Zou schreibt : "Les principes profonds de la philosophie de Rousseau sont, dit-il [Liu Shipei] un remède efficace permettant la résurrection. C'est d'elles que sont nées les civilisations française et américaine. Aujourd'hui, notre patrie est gravement malade et même morte. Si l'on veut qu'elle se rétablisse, il faut déployer l'étendard de Rousseau sur la terre de China. Les théories avancées par le grand savant que fut Rousseau, sont des remèdes très efficaces pour les malades mourants ; ma patrie a été gravement malade, presque au point de mourir. Ne veut-elle pas prendre des remèdes pour se rétablir ? Si oui, je ferai flotter les bannières de Rousseau et des autres grands penseurs sur le sol de mon pays céleste." [Rous21,Rous20:S. 167]

1906 [*Min bao* über Jean-Jacques Rousseau].
Le *Min bao* a été le plus vigoureux propagandiste des idées rousseauistes d'une révolution politique. La jeune Chine révolutionnaire faisait peu d'usage du moralisme de Rousseau, il servait au contraire à créer un nationalisme anti-mandchou et révolutionnaire. L'égalité civile n'était que l'arme de la lutte des Han contre les dominateurs mandchous. [Rous20]

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]

1914 Yan, Fu. *"Min yue" ping lun. = La critique du Contral social [de Jean-Jacques Rousseau]* [ID D20606].

Yan Fu schreibt :

Rousseau naquit en Suisse à Genève il y a deux cents ans. Il vécut dans une famille si pauvre qu'il ne put manger à sa faim, mais il aimait lire les classiques et put bien écrire. En 1749, l'Académie de Dijon, ville située au sud de la France, mit au concours la question : « Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs ? ». Rousseau s'empressa de répondre à la question par un article original dont le point de vue ressemble à celui de nos Laozi et Zhuangzi. Cela éblouit les lecteurs et le nom de Rousseau fut alors connu. Cinq ans après, parut son Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Et huit ans après, des ouvrages comme Du Contrat social et Emile ou De l'Education virent le jour. Du Contrat social paru, il se répandit très vite, fut même connu jusque dans les réduits et les ruelles des quartiers : presque chacun en avait un exemplaire. La parution du livre correspond bien à cette époque où l'on se méfie surtout des lieux communs hérités du passé, alors que Rousseau excelle dans son livre à faire des développements dans un langage très éloquent aux sens multiples, tant et si bien que les lecteurs tombent à leur insu dans le piège de l'auteur. On peut en voir la preuve dans l'Indépendance des Etats-Unis d'Amérique et la Révolution française. Depuis lors, la conséquence de ces événements se répandit si rapidement que les sociétés se sentirent en danger. Ceux qui croient à la doctrine de Rousseau n'hésitèrent pas à verser leur sang et à donner leur vie, beaucoup sont morts pour l'indépendance et la révolution de leurs pays. Mais, depuis une centaine d'années, bien que des peuples aient eu recours à sa doctrine pour atteindre ces objectifs, ils n'y sont pas arrivés. Les théoriciens politiques d'Europe et d'Amérique ont un point de vue différent à l'égard de Rousseau, mais la plupart d'entre eux comprennent que sa doctrine est irréalisable. La naissance et la disparition des théoriciens politiques sont normales, mais le mal d'une doctrine doit atteindre ceux qui vivent. Autrefois, on crut que ce qui restait de Yang Zhu et de Mozi n'étaient que les doctrines de ces deux écoles philosophiques. Aujourd'hui, à nos yeux, ces doctrines nous semblent avoir quelque utilité pour gouverner un Etat et réconforter le cœur humain. Mais Mengzi, de son vivant, s'opposa farouchement à ces doctrines, il dit que celles-ci furent néfastes comme le déluge et les monstres. Si Mengzi s'exprima avec force sentiment dans ce langage, c'est qu'il dit : « Moi, je n'aime pas disputer, mais je suis obligé de le faire ». La voix de Mengzi semble aujourd'hui encore se faire entendre. Oh !, ce n'est pas sans raison !

En Chine, Laozi et Zhuangzi parlent de la nature. Rousseau en parle aussi. Parlant de la nature, ils sont pour la morale et contre les cérémonies et les peines. Ils croient que si la vie des peuples est misérable et malheureuse, c'est que les cérémonies et les peines sont les principaux auteurs du mal. En Europe, Rousseau ne fut pas le premier à parler de la nature. Depuis que les Grecs comme les sophistes parlent de l'opposition entre le ciel et l'homme et les stoïciens de l'égalité, que le Romain Cicéron parle de la loi de nature, depuis plus d'un millénaire, les religions et les lois furent inventées. Même au moment où Hugo Grotius parlait de l'internationalité, les doctrines fondées sur la nature existaient. Les grandes devises de Quatre-vingt-neuf (telles égalité, liberté et fraternité que les révolutionnaires considèrent comme les buts principaux à atteindre et que les historiens appellent les grandes devises de 89; c'est justement en 1789 que la Révolution éclata en France) avaient été chantées par les Anglais au seizième siècle, si bien que la lutte entre le prince et les sujets avait commencé dès cette époque. Parmi les partisans les plus ardents de ces devises, un Bouchefr \sic\, un Mariana affirmèrent que l'état civil de l'homme fut longtemps perdu et l'on croit que Jean-Jacques Rousseau fut le premier à rétablir ces devises : en le lisant, on se rend compte que c'est tout à fait faux.

Les théories politiques de Rousseau venaient de sa connaissance parfaite des ouvrages de deux Anglais : l'un s'appelle Hobbes et l'autre J. Locke. Ces derniers sont deux homme d'élite non seulement très connus en Angleterre, mais aussi deux grands philosophes et politiques réputés en Europe. Les théories du contrat social furent fondées par Hobbes et soutenues par Locke, seulement illustrées et développées par Rousseau. Selon la définition du contrat, les hommes adhèrent d'abord à un contrat sur lequel sera ensuite fondée la communauté. Bien

que Hobbes et Locke soient tous deux partisans du contrat social, leurs points de vue sont fort différents dans leurs écrits quand ils s'interrogent sur les raisons du contrat social. Le livre de Hobbes s'intitule Leviathan or the matter, form and power of a Common-Wealth ecclesiastical and civil. Il y est écrit que l'homme primitif ressemble à la bête. Seul et isolé de la communauté, sauvage et sot, il lutte individuellement contre la communauté. A ce moment-là, la liberté de son petit moi lui paraît beaucoup plus grande, mais le faible est toujours tué par le fort ; l'homme primitif est inquiet nuit et jour et ne trouve aucun endroit pour se reposer tranquillement, donc, il est obligé d'adhérer à un contrat social pour fonder la société. La communauté doit avoir un prince. Le prince une fois choisi, le peuple doit lui aliéner toutes ses libertés naturelles et tous ses droits. Les volontés et les désirs d'un particulier sont devenus ceux du prince ; et la raison et les torts également. Comme le contrat social n'est pas annulé, le prince possède toutes les libertés et le peuple n'en a aucune. Pourquoi ? parce que selon le contrat, le peuple doit obéir alors que le prince se trouve au-dessus du contrat et n'est soumis à personne. Si cela se fait ainsi, la communauté sera bien gouvernée ; que cela se fasse de façon contraire, la communauté tombera dans les troubles. C'est ce que Hobbes explique à propos du contrat social. Quand la société n'a pas de prince, bien que tout homme soit libre et égal aux autres, l'homme est méchant par sa nature et, avec le temps, il doit se poser en tant que rival, si bien que les hommes finissent par se manger entre eux. Comme chacun veut vivre calmement, il accepte le contrat et choisit un prince. C'est en gros ce que Hobbes dit sur l'origine du contrat.

Ainsi comme les esclaves abandonnent tout, leur vie et leur propriété, au prince, les hommes ne s'occupent plus de leurs volontés et de leurs désirs, de leur raison et de leurs torts. Cela est contraire au sentiment humain et n'est donc pas un raisonnement convaincant. C'est pourquoi Locke en fit la critique dans son ouvrage Du gouvernement civil, où l'on traite de l'origine, des fondements, de la nature, du pouvoir et des fins des sociétés publiques. Il y écrit que l'homme est bon par sa nature. Nés dans la nature, les hommes dépendent de la nature, donc il n'existe pas d'entraves et d'inégalité entre eux. Les entraves et l'inégalité procèdent de la propriété, de sorte que l'homme a tendance à posséder plus qu'il ne peut. Avec la perte de la sobriété et la croissance des mauvaises mœurs, on fut obligé de fonder les théories du pouvoir politique. Pourquoi cette obligation ? Parce que l'établissement de ces théories ne peut pas assurer la liberté totale, bien que l'homme ait ce qu'il doit avoir (comme dans Shi-jing, où figure ce vers « Où trouverai-je ce qu'il me faut ? ») Ce qui est naturel peut être expliqué par le raisonnement. Le raisonnement appartient aux principes abstraits, et c'est pourquoi les lois fixent les principes ; elles sont élaborées par les hauts fonctionnaires et exécutées par les huissiers : tout cela n'existe pas sans le pouvoir politique. Les exécuteurs du pouvoir politique assurent d'abord la sécurité de la vie du peuple et sa propriété, et puis, s'occupent des affaires d'Etat. Le peuple accepte le pouvoir politique au prix de sa liberté. Il doit le payer avec prudence, car il sait qu'il le fait par obligation. Quant au reste, le peuple veut le réserver au besoin à un autre contrat ou à un serment et il ne permet pas aux possesseurs du pouvoir politique de s'en emparer à leur aise. Donc, le gouvernement n'est pas une bonne chose, les droits de l'administration doivent être limités, seule la raison est la loi suprême. Quand la communauté n'est pas établie, on compte sur la loi naturelle et non sur les lois. La communauté une fois établie, il faut voir si les lois conviennent à la raison ou la violent quand se pose la question de les conserver ou de les annuler. Si les lois violent la raison, on peut les refuser. C'est ce que dit Locke à propos du contrat social. D'après les savants contemporains, ce que dit Locke semble élémentaire et connu de tous, mais supérieur à ce que dit Hobbes : c'est ainsi que l'on appelle la doctrine de Hobbes l'absolutisme et celle de Locke le constitutionalisme. Quant à ce que dit Rousseau sur le contrat social, bien que l'appellation vienne de Hobbes, la théorie vient surtout de Locke.

Enumérons maintenant quelques points essentiels du Contrat social de Rousseau :

I. — L'homme est né libre, donc les hommes sont égaux et bons dans la communauté : c'est toujours ainsi dans l'état de la nature. C'est pourquoi, la liberté, l'égalité et la bonté sont les droits naturels.

II. — Puisque les droits naturels de l'homme sont les mêmes pour tous, personne ne peut s'emparer des droits d'autrui. Donc on ne peut pas usurper le bien commun : par exemple, les

terres et leurs produits. On ne peut pas les posséder sans l'accord commun de tous : toutes les propriétés sont prises par usurpation.
III. — Les droits de la communauté se fondent sur le pacte commun ; les droits dus au triomphe de la guerre ne sont pas les droits. Tout ce qui est pris par la force, on peut le reprendre avec juste raison par la force.
Voilà les points essentiels du Contrat social de Rousseau, et ils sont si importants que je les traduis en toute rigueur et que je n'ose pas ajouter ou réduire aucune de leurs significations. Mais, s'ils étaient suivis ou appliqués, cela aboutirait-il au bien du genre humain ? S'ils étaient appliqués complètement et à l'extrême, non seulement cela nuirait aux gens riches et nobles, mais surtout aux gens pauvres et humbles. Depuis l'apparition de cette théorie qui a passé deux cents ans, non seulement les hommes fous de violence, mais aussi les partisans de la bonté et de la justice s'indignent contre l'injustice sociale, et, ayant pitié de la détérioration de la vie humaine, ils croient tous que cette théorie peut sauver le monde, en la prenant comme article de foi immuable. Ils ont commis des erreurs successives et ne s'en sortiront jamais. C'est la raison pour laquelle j'écris cet article de critique.
Je parle d'abord du premier point que j'ai mentionné ci-dessus. Il dit : l'homme est né libre, donc les hommes sont égaux dans la communauté. Huxley l'a réfuté. Il dit : « Je suis médecin, j'ai vu tant de nouveaux-nés entassés comme des morceaux de chair, qui devaient mourir douze heures après sans les soins infatigables des protecteurs qui s'occupent de leur température et de leur faim. Les tout-petits ont-ils la force d'obtenir la liberté ? Il n'existe absolument pas d'égalité dans la société ». Parler de cette égalité, c'est dire comme Jiujiu-jiayan que toute inexistence est égale. La cervelle engendre le « qi » non des idées et des images ; puisqu'elle n'engendre pas d'idées et d'images, comment peut-on appeler ce corps qui incarne la bonté ou la méchanceté ?
C'est Rousseau qui plaisante. Si ce n'est pas une plaisanterie, il n'y a pas de mots si bizarres. Sans parler des tout-petits, même pour les enfants qui atteignent l'âge de quinze ou seize ans, se trouvent toujours dans la nature et jouissent d'une liberté totale, je ne sais pas quelle société pourrait connaître ces conditions. Leurs paroles se font-elles librement ? Leurs nourritures sont-elles libres ? Et leurs vêtements ? Et leur critères pour juger les raisons ou les torts, la convenance ou l'inconvenance ? Monsieur Rousseau, vous pouvez vous taire, vous et moi, nous sommes esclaves ! Nous sommes attachés et fouettés, et même si nous réussissons, cela ne nous apporte aucun avantage. Ces choses arrivent surtout de façon peu évidente, nous en subissons l'influence à notre insu.
Pour les enfants qui grandissent encore un peu plus, l'inégalité entre eux se manifeste aux yeux de tous. On ne peut pas nier qu'il y a une grande différence entre le fort et le faible, l'intelligent et le sot, le sage et l'indigne. Une famille ressemble à un pays. Il arrive souvent qu'un enfant soucieux de son autorité, devienne non seulement le chef d'un groupe d'enfants, mais étonne aussi ses aînés. L'égalité existe-t-elle entre cet enfant et les autres ? L'autre jour, Rousseau parlait de l'origine de l'inégalité, il indiquait que la différence entre les phénomènes naturels n'était pas la diversité des lois de la communauté. Il ne sait pas que cette dernière vient justement de la première. En tant qu'hommes, les hommes sont tous pareils, mais les uns sont nobles, les autres humbles ; les uns s'enrichissent tout d'un coup, les autres s'appauvrissent très vite, il n'est pas nécessaire d'avoir recours à la violence pour l'invasion et le pillage, et aux tromperies pour les spéculations et les ruses. Sans cela, la sagesse et l'indignité, l'intelligence et la sottise, la diligence et la paresse ne sont-elles pas des droits naturels ? Mais Rousseau dit : ce point de vue n'est pas convaincant, l'esclave peut-il parler devant le maître ? Ces mots ne nous convainquent pas, Rousseau sait aussi que si on les pousse à bout, ses théories s'écroulent. J'entends ces mots d'Aristote : l'homme est né esclave. Bien sûr, ces mots n'ont qu'un seul sens, mais ils sont plus proches de la réalité que ceux de Rousseau.
A mon avis, en tant qu'intellectuel pauvre, si Rousseau a pu écrire ce livre qui a exercé sur les sociétés une influence si grande que sa doctrine a obtenu un soutien très large, cela prouve, d'une part, qu'au moment où parut l'ouvrage, il correspondait bien au besoin de l'époque, et d'autre part, que son contenu devait avoir quelque chose qui touchait le cœur du peuple que l'écriture brillante ne pouvait atteindre. Donc, j'ai examiné avec sang-froid les fondements de

ses opinions pour savoir s'ils convenaient au sens original de l'auteur ; mais je ne les ai pas trouvés. Anciennement, les justifications des mots égalité, liberté n'existaient pas en Europe, mais les législateurs romains les prirent pour les raisonnements communs des lois (traduit du latin « omnes homines natura equales sunt »). Car, au début du Moyen Age dans l'Empire romain, avec ses vastes territoires et son mélange de races différentes, l'inégalité exista. L'application des lois et des politiques rencontra souvent des obstacles dans divers pays. Par la suite on réussit à écarter les obstacles en déclarant les applications communes pour la plupart des lois et des politiques : les peuples en furent contents et l'Empire devint plus puissant et solide. C'est pourquoi, la liberté et l'égalité sur lesquelles se fondent les lois, s'appliquent grâce aux lois et ne sont pas ce que l'homme possède par sa nature. En général, ce que le pouvoir politique applique se réfère aux faits. Les hommes clairvoyants doivent s'appuyer sur ce qui existe dans l'histoire quand ils écrivent et parlent. Puis, ils en tirent des exemples approuvés par le public et les choisissent et les utilisent par induction.
S'ils le font par pure imagination en employant la méthode des si (d'après la logique occidentale qu'on appelle a priori) comme un principe déductif, finalement, cela nous fait du mal. Parlant de la nature et disant que l'homme y est libre et égal aux autres, Rousseau avoue que cela n'existe pas dans l'histoire. Quand on parle d'une société, on ne la trouve pas dans le passé et on ne peut pas l'avoir dans l'avenir. Que n'a-t-on utilisé ces théories politiques idéales et utopiques pour nuire au monde !
Parler de la liberté devenant libertaire et de l'égalité qui ne repose pas sur les faits, cela n'apporte aucun avantage. Les hommes intelligents ne sauraient le faire. Moi, je crois que, de nos jours, ce qui est urgent, ce n'est pas la liberté, mais le fait que chacun doit limiter sa liberté et avoir le devoir et l'intention de faire ce qui est utile à l'Etat et à la communauté. Quant à l'égalité, elle est certes juridiquement un élément important pour stabiliser un Etat, surtout au moment du vote. Mais on doit comprendre ceci : on est obligé de prendre le principe de majorité pour approuver ou refuser les lois au moment où les problèmes se posent dans l'Etat. Cela est bon ou mauvais : il faut voir dans quel rapport se trouvent les citoyens. Souvent, le danger et l'oppression du despotisme collectif sont plus grands que ceux d'un dictateur, et cela ne donne pas forcément l'avantage au despotisme collectif. Dans majeunesse, j'ai fait mon service militaire dans la Marine, je sais un peu naviguer. Par exemple, quand un bateau navigue sous les nuages noirs et dans le déferlement des vagues, on rassemble tout l'équipage, y compris même les cuisiniers, pour discuter les problèmes de navigation et prendre une décision. Quelle direction devrait prendre ce bateau ? D'ailleurs les tempêtes de la scène politique sont beaucoup plus compliquées que celles de la mer, comment peut-on les négliger en se pressant de faire ce qu'on veut ? Faire l'égalité n'est pas difficile, seulement il faut l'utiliser avec prudence.
En effet, la liberté et l'égalité naturelles n'existent pas, aussi ce ne sont pas des guides très sincères, même si l'on change un peu d'expression et si l'on se fixe comme objectif et espoir la liberté et l'égalité totales du peuple d'un pays. Le problème de savoir si le peuple d'un pays doit avoir la liberté et l'égalité totales, c'est-à-dire former une société prospère et heureuse, si cette société pourrait apparaître, cela n'est pas encore déterminé et reste à argumenter. Dire que l'on obtient la liberté sans être envahi, cela ne peut pas servir à confirmer les mots que l'on a dits ; pourquoi ? Parce que, logiquement, les mots que l'on dit après sont cités comme les prémisses selon lesquelles, l'homme a droit à l'égalité. Puisqu'on le dit, on ne doit pas le reprendre. Et puis, ces mots pourraient contenir des significations politiques et philosophiques, mais à travers l'étude des religions, on ne trouve pas le même sens entre ces mots et ceux qui expriment le sens original de Rousseau. Le bouddhisme parle bien sûr de l'égalité, mais cela signifie que l'égalité sert la charité, il parle aussi de la liberté qui sert en réalité la délivrance. Même si l'on étudie l'Ancien Testament du judaïsme et le NouveauTestament du christianisme, tous les deux disent que tous les hommes sont égaux devant Dieu. Mais cette égalité n'est pas totale et elle reste incomparable. L'égalité prêchée par les religions est une égalité négative, elle est bien éloignée et différente de l'égalité positive de Rousseau illustrée dans son Contrat social: ce n'est pas la peine de les rendre rigoureusement pareilles.
Par suite, puisque la liberté et l'égalité que présente Rousseau n'existent pas, le deuxième

point mentionné ci-dessus disant que l'homme ne peut posséder de propriété privée et que toute propriété n'est qu'usurpée, est sans fondement. La terre est une planète ; au temps jadis, on l'a crue infinie ; de nos jours, on sait qu'elle a ses limites. Sur la terre où l'on peut habiter, on aperçoit seulement une surface en kilomètres carrés qui peut être obtenue par calcul. Mais ce qui est défavorable, c'est que la population augmente de jour en jour : s'il n'y avait pas de calamités naturelles, pas de guerre, pas d'épidémies qui toutes arrivent à l'occasion, le nombre de la population doublerait tous les dix ans. Que la terre limitée contienne la population augmentant sans limite, fait qu'on ne sait pas quel jour on aboutirait forcément à la pauvreté, et c'est pourquoi les théories présentées sont variées. Quant au problème de la population, même les saints ne parviennent pas à le résoudre. Selon Rousseau, tout homme est égal aux autres hommes, occuper un terrain et s'y installer n'établit pas la distinction entre le maître et l'hôte, ceux qui n'ont pas un petit coin à habiter sont les victimes des occupants des grands terrains. Rousseau dit donc à la légère : la terre n'appartient à personne et ses produits peuvent être partagés par tous. On croit que, si ce que dit Rousseau était suivi, les hommes pourraient se soutenir dans la vie, que leur situation de liberté et d'égalité serait éternellement maintenue et que la compétition serait évitée. Mais cela est tout à fait absurde ! car les produits de la terre sont limités ; quels que soient les progrès de la science et les miracles de l'agriculture et des mines, ce que nous donne la nature ne se limite qu'à ce chiffre. Un pays, qu'il soit fort ou faible, agresseur ou agressé, considère souvent « le champ du pays voisin comme son déversoir ». Avec toute l'humanité et toutes les terres, on ne peut pas s'entraider éternellement dans la vie. Du Contrat social de Rousseau est devenu à un moment une doctrine du socialisme, donc un point de vue politique concernant la nationalisation du territoire s'est fait entendre. Pour ne pas dire qu'il est très compliqué et difficile à appliquer, on peut quand même penser que ses applications aboutiraient à des troubles. Si notre pays décidait de l'appliquer un jour, il pourrait avoir une paix qui durerait un ou deux millénaires, et pour cela, nous nous consolerions un peu. C'est grâce au ciel que nous avons vingt-deux provinces et des régions habitées par les nationalités Mandchou, Mongole, Hosi et Tibétaine, provinces et régions qui sont depuis toujours occupées par des peuples de race jaune, ce qui nous permet de transplanter les habitants des régions très peuplées dans les régions moins peuplées. Mais hélas, Rousseau dit encore : les biens publics ne peuvent pas être possédés par un particulier, donc les terres et les produits ne peuvent pas être accaparés par un particulier sans le consentement de tous. Supposons une très rare possibilité : un jour, le problème est de savoir si les terres et les produits de la Chine seront utilisés à jamais par nous autres chinois ; il faut écouter le résultat du vote à l'assemblée générale de La Haye, et alors, on ne sait pas ce qui se passerait : peut-être dirait-on à la légère que nous sommes les usurpateurs de ces terres et de ces produits. A ce moment-là, seriez-vous totalement soumis et croiriez-vous que ce serait là la bonne justice du contrat social ? Ou bien vous dresseriez-vous de toutes vos forces dans la lutte pour la vie ! D'où on doit dire que la chose la plus urgente de la société donne naissance à la lutte. Et la lutte, en retournant à son sens original, doit être réglée par la force. Bien que la doctrine de Rousseau soit bonne, elle n'est pas juste ; pourquoi doit-on provoquer des troubles dans d'autres pays pour la suivre ?

Quant au troisième point, ce qui est le plus important, c'est d'anéantir le droit acquis par le triomphe de la guerre. C'est-à-dire que ce dont on s'empare par la force armée pourra être repris avec juste raison par la même force. L'essentiel de ces mots tient dans ce qui est dit ci-dessus : les produits sont tous usurpés. Né dans l'Europe du dix-huitième siècle où la société suivait encore le régime féodal, Rousseau voit que le peuple vit dans la misère et que ceux qui vivent du fermage et héritent de l'autorité de leurs aïeux, non seulement n'ont aucune bonté pour le peuple, mais encore mènent leur v ie en exploitant par tous les moyens les travailleurs. C'est pourquoi Rousseau, étant fort indigné, voulut formuler une doctrine qui anéantirait radicalement les maux sociaux. Aujourd'hui, en Europe et en Amérique, ceux qui prêchent le socialisme dirigent leur fer de lance sur les propriétés du capital. On formule les théories selon l'époque où elles naissent, chacune a son but ; il en est de même dans notre pays. Premièrement, nous eûmes les trois principes politiques — fidélité, simplicité et cérémonies — qui évoluèrent ; secondement, les principes des trois sages — responsabilité, intégrité et complaisance — qui se complétèrent mutuellement ; tout cela a pour but de

remédier aux maladies sociales et de corriger les déviations politiques. Si l'on accepte la doctrine de Rousseau et si on la pratique en Chine pour remédier aux maux de la féodalité, ceux-ci appartiennent déjà au passé ; si on le fait pour prévenir les maux du capital, ceux-ci ne se produisent pas encore. Bien sûr, on peut laisser ceci de côté et ne pas le discuter. Mais, d'après ce que dit Rousseau, il serait discutable d'étudier les raisons et les torts de sa doctrine pour en délibérer avec les admirateurs du Contrat social.

De nos jours, dire que tous les droits de la société doivent être fondés sur le contrat est en effet indiscutable. En Chine, cela veut dire qu'ils doivent être donnés. Même pour un gros propriétaire, tout droit est donné d'abord, pour qu'il en jouisse après. Les droits acquis par le triomphe de la guerre sont réalisés par la force, et malgré cette acquisition, ils ne sont pas donnés. C'est un point essentiel chez Rousseau. Si on le suivait, il faudrait qu'un droit acquis par un homme soit donné à tous les hommes avec le consentement de tous ; non seulement on n'a pas vu ce fait, mais aussi il serait douteux que ce soit un idéal. Si on l'accepte à la rigueur, tout droit acquis par le triomphe de la guerre n'est-il pas celui qu'on doit posséder ? Ce n'est pas la peine de citer les droits les trois Dynasties et les Tang ou Wu qui avaient fondé leurs Etats par les guerres de conquête considérées comme de justes causes qui répondaient aux vœux du ciel et du peuple. Nous citons seulement un petit exemple quotidien : un navire marchand rencontre brusquement les pirates ; comme l'équipage était prêt, il a pris les pirates et leur bateau. Selon Rousseau, la prise du bateau a été faite par la force, non par le contrat, donc c'est un droit qu'il ne faut pas acquérir. Sans recourir à la loi, même pour la raison et la morale, aucun problème ne se pose. On peut étendre l'exemple à celui de la guerre entre deux pays. S'ils sont obligés de résoudre leurs différends par la guerre, c'est que leur négociation reste sans résultat. Le pays vainqueur occupe les villes et les ports du pays vaincu en récompense du cessez-le-feu. Le traité de paix est aussi un contrat comme celui qui se fait dans le commerce. Ce que vend le pays vainqueur c'est la paix et le cessez-le-feu. Le pays vaincu l'achète au prix des terres. A ce moment-là les tactiques ne servent à rien, car chacun des deux partis atteint le résultat qu'il espérait. La déclaration de guerre entre deux pays est comme le procès des deux partis : on compte d'abord sur la force des armées, et puis celle-ci devient la raison. Quand la raison résulte du jugement, les deux partis doivent l'observer et le droit sera acquis à jamais par le vainqueur, car le contrat existe, et il est établi par la force. Peut-on dire que la force ne suffit pas à donner le droit à l'homme ?

Enfin si la doctrine de Rousseau fait commettre des erreurs, c'est qu'il l'invente à l'aide du sentiment et de la pure imagination et qu'il ignore des faits historiques. Mengzi dit : « La différence entre les choses est leur caractère distinct. » Puisque les choses sont différentes, l'homme l'est plus encore. Si Rousseau exècre l'inégalité, c'est qu'il la considère comme étant à l'origine de tous les maux. Comme il ne découvre pas les raisons de l'inégalité, il la prend pour l'inégalité de droit. Et il croît que l'inégalité de droit se manifeste surtout dans la propriété. Donc Rousseau hait la propriété, si bien que toute famille qui possède et hérite de sa propriété, semble l'acquérir par la violence et par l'agression, par l'offense et l'escroquerie. Même si cette acquisition n'est pas obtenue par le propriétaire lui-même, mais par ses aïeux, cela est impardonnable. Bien que l'ouvrage de Rousseau ait apparemment pour but de sauver le monde et semble bien sympathique aux familles des pauvres gens, il ne leur apporte en réalité aucun avantage et leur paraît très autoritaire. Aujourd'hui, alors que le livre de Rousseau a paru il y a cent et quelques dizaines d'années, parmi les spécialistes des sciences politiques et sociales, les uns étudient les livres classiques, les autres les divers écrits étrangers ; avec les matériaux cités de plus en plus nombreux, certains croient bien que la doctrine de Rousseau n'est pas juste. Dans n'importe quel pays, le début de l'établissement des propriétés repose sur le défrichement des terres dans la plupart des cas, non sur la tromperie ou la force. L'état de nature dont Rousseau parle avec un vif plaisir dans ses écrits ressemble à celui que nous appelons « l'époque brillante de Wuhua et Getien », où toute famille est libre et tous les hommes égaux. Mais cela n'exista pas dans le passé et n'existera sans doute pas dans l'avenir. Car l'intelligence des hommes primitifs fut liée à la superstition et leur corps dépendait de la vie et de la mort. Ils furent tristes, victimes du doute et de la folie de tuer et ils se considérèrent mutuellement comme des ennemis. Ils furent donc malheureux. En fin de compte, je ne sais dans quel monde pourrait paraître le Contrat social de

Rousseau. [Rous20:S. 180-189]

1917 Chen, Duxiu. *Wen xue ge ming lun* [ID11258] :
Chen schreibt : "Die europäische Kultur hat freilich viel der Politik und der Wissenschaft zu verdanken, doch auch nicht weniger der Literatur. Ich habe das Frankreich von Rousseau und Pasteur lieb, aber noch mehr das von Goethe und Hauptmann ; ich liebe das England von Bacon und Darwin, aber noch mehr das von Dickens und Wilde. Ist unter unseren heldenhaften Literaten jemand da, der den Mut hat, ein Hugo oder Zola, ein Goethe oder Hauptmann, ein Dickens oder Wilde zu werden ?" = "European culture has benefited considerably from the many contributions of political thinkers and scientists, but the contribution of writers has not been small either. I love the France of Hugo and Zola ; I love the Germany of Kant and Hegel, but I love especially the Germany of Goethe and Hauptmann ; I love the England of Bacon and Darwin, but I love especially the England of Dickens and Wilde. Is there some outstanding writer in our own national literature who will take on the role of China's Hugo, Zola, Goethe, Hauptmann, Dickens or Wilde ? Is there anyone bold enough to make a public challenge to the 'eighteen demons', ignoring the criticism of reactionary scholars ? If so, I am willing to drag out the cannon to from his vanguard." [Jean-Jacques Rousseau, Louis Pasteur, Johann Wolfgang von Goethe, Gerhart Hauptmann, Francis Bacon, Charles Galton Darwin, Victor Hugo, Charles Dickens, Oscar Wilde, Emile Zola].

Bonnie S. McDougall : Chen meant no more than a literature in which the material world is shown to affect people's lives, and in which concern is shown particularly for the sufferings of the poor. The demand for 'freshness' should be taken in the context of 'stale classicism' ; Chen was not opposed to rich and elaborate descriptions of scenery or emotions as such, he only rejected the euphuistic and allusive language typical of a great deal of classical Chinese poetry and essays. His final aim, to create a simple and popular literature to replace obscure scholarly or eremitic literature, shows the most obvious reason for classing Wilde among the literary giants. [WilO7,YanW1:S. 29]

1918 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusao min yue lun*. Ma Junwu yi. [ID D20509].
Ma Junwu schreibt im Vorwort : "J'avais voulu de traduire tous les ouvrages célèbres selon lesquels le pouvoir appartient au peuple : c'est J.-J. Rousseau qui l'a démontré le plus clairement. C'est pourquoi son Contrat social a été la plus grande force motrice de la Révolution française. Ce livre restera à jamais un des ouvrages les plus lus dans le monde." [Rous20:S. 169]

1919.2 Guo, Moruo. *Fei tu*. [Hymne an die Banditen].
Among the 'bandits' just alluded to, he also ranked Cromwell, Washington and José Rizal as political revolutionaries. Buddha, Mozi and Luther as religious revolutionaires. Copernicus, Darwin and Nietzsche as revolutionaries in the realm of science and scholarship. Rodin, Whitman and Tolstoy as revolutionaries in the field of art and literature. Rousseau, Pestalozzi and Tagore as revolutionaries in the domain of pedagogy. [WhiW56]

1924 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Aimi'er*. Wei Zhaoji yi. Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Emile, ou, De l'éducation*. [ID D20472].
Wei Zhaoji who introduced Emile in the preface to a Chinese audience, commented that Rousseau's idea of 'returning to nature' not only had brought major changes in eighteenth-century Europe, but that it had offered similarly 'far-reaching inspirations for China in the twentieth century'. Yet though praising Books I through IV of Emile, in which Rousseau expounded his views on how a boy's character should be molded from infancy through early manhood, Wei denounced Book V, in which Rousseau advocated a different form of education for young women. Rousseau's beliefs concerning the education of women, Wei wrote, 'lacked thoroughness and did not acknowledge women's character'. He added that the spirit of Book V, with its unequal treatment of the sexes, was 'contradictory to that of the previous four books', which 'showed reverence for humankind. [Babb23]

1926 Liang, Shiqiu. *Luosu lun nü zi jiao yu* [ID D28832].
Irving Babbitt devoted much effort to criticizing Rousseau, viewing him as the precursor of an excessive form of romanticism. After embracing much of Babbitt's thought, Liang Shiqiu began a reassessment of Rousseau, whom he previously had admired greatly.
Liang held that the preponderance of Rousseau's influence was pernicious. The only aspect of Rousseau's writings in which Liang saw any merit at all was Book V of Emile [ID D20472]. Liang argued that 'there was nothing correct in the part in which Rousseau talked about the education of boys, but his discussion on women's education was surely accurate. According to Liang, Book V was thorough, but more importantly, in acknowledging differences between men and women, it reflected the profound differences between men and women, it reflected the profound differences that exist among human beings in general, not only between the two sexes but also among different man and among different women. Since the interests and aptitudes of individuals and groups very, Liang held, it is a fitting reflection of human character that differences among those to be taught be accommodated by differing forms of education. [Babb23]

1926 Liang, Shiqiu. *Bailun yu lang man zhu yi* [ID D28833].
Liang lauded Rousseau as 'the pioneer of the French revolution' and 'the ancestor of the romantic movement in the whole of Europe'. The mission of Rousseau, Liang declared, was to 'get rid of the fetters on the human spirit and to help people acquire the freedom to develop themselves without restraint'.
He also praised Byron, saying that his ideas represented 'universal human liberal thought' and that his poems symbolized 'the holiest earth-shaking outcry of humankind'. He added that no romantic poet could surpass Byron in poetic self-expression and that, in spirit, Byron was 'equal to Goethe'. [Babb23]

1929 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Chan hui lu*. Zhang Du yi. [ID D20478].
Cai Yuanpei schreibt im Vorwort : "Monsieur Zhang Du a considéré Rousseau comme son ami. Il aime particulièrement lire *Les confessions*. Il sait que la doctrine de Rousseau a exercé une influence profonde sur la jeunesse chinoise. Nombreux sont ceux qui, ayant le même sentiment que Zhang Du, considèrent l'auteur des Confessions comme leur ami. C'est pourquoi il a décidé de les traduire intégralement et soigneusement en chinois." [Rous20:S. 172]

1935 [Rousseau, Jean-Jacques]. *She yue lun*. Xu Baiqi, Qiu Jinzhang yi. [ID D20532].
Die Übersetzer schreiben im Vorwort : "Dans le *Contrat social* il y a des phrases très difficiles à comprendre et à traduire. Nous laissons aux lecteurs le soin de les étudier eux-mêmes." [Rous20]

1955-1956 Rousseau, Jean-Jacques. *Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs* [ID D20010].
Rousseau, Jean-Jacques. *Sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes* [ID D16837].
Walter Engemann : Rousseau stellt die Behauptung auf, dass Wissenschaft und Kunst die Sitten verderben. Als Beispiel für seine These führt er vor allem die Chinesen an, greift aber auch Voltaire persönlich an. Er schreibt : "Dites-nous, célèbre Arouet, combien vous avez sacrifié de beautés mâles et fortes à votre fausse délicatesse et combien l'esprit de la galanterie si fertile en petites choses vous en a coûté des grandes". Dieser Discours erregt grosses Aufsehen und Voltaire fühlt sich veranlasst, darauf zu erwidern. Im *Orphelin de la Chine* hält er der Ansicht Rousseaus entgegen, dass für die Geschichte der Menschheit die Tatsache bedeutsam sei, dass die Tataren die Chinesen besiegt haben. Voltaire führt noch eine andere Tatsache für wichtiger, die Rousseau mit Willen übergeht, nämlich die, dass die Tataren die Kultur der Chinesen angenommen und deswegen ihre rauhen Sitten gebessert haben. Dies beweise übrigens auch, dass letzten Endes die Kultur der Natur und die Tugend der rohen Gewalt überlegen sei. Der Erstausgabe des Orphelin ist ein Brief Voltaires beigefügt der die zweite Schrift Rousseaus widerlegt und er diese Abhandlung als 'nouveau livre contre le genre humain' bezeichnet. Er schreibt : "J'ai reçu, Monsieur, votre nouveau livre (*Les Discours sur l'inégalité des conditions*) contre le genre humain ; je vous en remercie. Vous plairez aux hommes à qui vous dites leurs vérités, mais vous ne les corrigerez pas. On ne peut peindre avec des couleurs plus fortes les horreurs de la société humaine, dont notre ignorance et notre faiblesse se permettent tant de consolations. On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes ; il prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage. Cependant, comme il y a plus de soixante ans que j'en ai perdu l'habitude, je sens malheureusement qu'il m'est impossible de la reprendre, et je laisse cette allure naturelle à ceux qui en sont plus dignes que vous et moi." Rousseau versteht, dass der Orphelin ein versteckter Angriff auf seine Erstlingsschrift ist und antwortet auf den satirischen Brief Voltaires in einer zwar höflichen, aber sarkastischen Form und wiederholt dabei sein Urteil über die Chinesen : "Le peuple reçoit les écrits des sages pour les juger, et non pour s'instruire. Jamais on ne vit tant de dandins, le théâtre en fourmille, les cafés retentissent de leurs sentences, les quais regorgent de leurs écrits, et j'entends critique l'Orphelin, parce qu'on l'applaudit, à tel grimaud si peu capable d'en voir les défauts qu'à peine en sent-il les beautés."

Basil Guy : Chief among those who attacked Rousseau at that time was Voltaire, first in his Orphelin de la Chine, then in a letter of 3 August, 1755, and finally in the Essai sur les maeurs. The letter is the only direct attack and is of less interest than the other two writings, veiled, biting, and rather petty. To summarize Voltaire's point of argument, we have only to recall the first quotation, where Rousseau says that the wise government of the mandarins, so virtuous, so efficacious in many respects, was yet of no value, since they were unable to prevent the Tartars from subjugating all China. Voltaire insists that the Tartar conquest was richer in consequences for the vanquished than for the victors because shortly after their defeat, the mandarins succeeded in forcing the Tartars to adopt their language, their customs, and their habits and thus re-established their fortunes while assuring themselves of intellectual supremacy. At the end of the Orpelin, the moral superiority of Zamti and Idame, representatives of the ruling caste, wins out over the purely physical power of Gengis-kan and by the warrior's own admission. This attack seems veiled enough not to offend. But it was closely followed by the letter of 3 August which was like a poisoned arrow aimed at Rousseau, innocent of most of the wrongs attributed to him. Happily Voltaire took a more moderate tone the following year when he spoke of China in the *Essai sur les mceurs*. Voltaire's own enthusiasm for things Chinese, however, prevented him from appreciating Rousseau's critical point of view, especially in the first two chapters. The author of *Candide* paid little justice to his victim, who, in his fickle and changing nature, suffered enormously from such attacks without having the presence of mind to disdain them or to reply to them in turn. Thus, when Rousseau once more took up his criticism of China and persisted in them, doubtless it was because he felt obliged to refute first of all Voltaire, the privileged defender of China. But in refusing to accept the example of Chinese civilization, without distinguishing between its true faults and real advantages, Rousseau found himself forced to seek an ideal elsewhere. And he came upon a people ready to usurp a symbol themselves. These were the English. [Rous15,Vol3:S. 85-87]

1979 Li Tche-houa : Ba Jin est revenu à Paris à l'occasion de la sortie de son roman *Famille*, que j'avais traduit avec ma femme. Un des premiers souhaits qu'il a exprimés a été que je le conduise en pèlerinage près du Panthéon, devant la statue de Rousseau. Il a été étonné et déçu de ne pas retrouver la statue de bronze du 'citoyen de Genève' qui avait été enlevée par les Allemands et remplacée par une statue de pierre. Néanmoins, il s'est recueilli avec émotion. De retour en Chine, à la suite de cette visite, il a écrit une phrase que je peux reprendre à mon comte : "Auprès de l'auteur des *Confessions* j'ai trouvé la consolation et appris à proclamer la vérité." [Rous20]

1990 Li, Tche-houa. *Ma lecture des confessions* [de Jean-Jacques Rousseau] [ID D20420].
Li Tche-houa schreibt : "C'était au printemps 1930. J'ai lu d'abord des romans chinois traditionnels en épisodes, puis des oeuvres traduites du français comme La dame aux camélias ou Les trois mousquetaires. Mais l'ouvrage qui a produit en moi le plus grand choc émotionnel fut Les confessions de Jean-Jacques Rousseau à travers la traduction chinoise de Zhang Jingsheng. Rousseau évoquait pour moi ses joies et ses chagrins, ses expériences amoureuses, sa communion avec la nature tout entière, plantes, bêtes, minéraux. Il m'évoquait profondément parce qu'il racontait tout ce qu'il avait fait de bien ou de mal, avec une franchise que mon ignorance et ma naïveté d'alors ne me permettaient pas de suspecter. Si le 'coup de foundre littéraire' exist, c'est bien ce qui m'arriva, moins sans doute pour l'oeuvre que pour l'homme qui m'apparaissait sincère, sensible et généreux, digne de pitié et d'admiration, le compagnon idéal qui me connaissait mieux que moi-même et me révélait les élans et les désirs que je sentais s'éveiller en moi. Et je pensais : 'Quel bonheur, si je peux un jour aller en France !'
Au fil des années, je n'oubliais pas Rousseau ! J'ai entrepris de relire la même traduction des *Confessions* découverte dans la bibliothèque de l'Institut, et qui m'avait enthousiasmé dans mon adolescence. Cette fois, j'avais le texte original en regard et j'ai été déçu de trouver nombre d'erreurs et de coupures dans la version chinoise. Ce qui ne m'a jamais déçu, c'est l'ouvrage de Rousseau. Il est exceptionnel qu'un livre ait exercé, depuis sa parution jusqu'à nos jours, une aussi profonde influence à travers le monde entier, et fait naître, en dépit de la prédiction de l'auteur, une foule d'imitateurs plus ou moins bien inspirés.
La prédilection des Chinois pour Rousseau, en particulier pour les *Confessions,* s'explique parce qu'ils partagent avec lui l'amour de la nature, le goût de la rêverie, de l'émotion, le sens de l'humain qui malgré des éclipses, continue à briller au coeur de notre peuple. [Rous20:S. 193-195]

1990 Yang, Shi. *Jean-Jacques Rousset et les intellectuels chinois* [ID D20420].
Yang schreibt : "A mon avis si la pensée de Rousseau peut réveiller la conscience de l'homme et purifier son âme, c'est parce qu'elle a avancé d'une façon classique une nouvelle philosophie de la liberté d'homme. C'est justement à cause de cela que le peuple chinois et les peuples du monde entier l'admirent encore aujourd'hui.
Rousseau n'a écrit aucune œuvre spécialement philosophique, ni n'a établi son propre système philosophique. Ce qu'il étudiait, c'était l'inégalité parmi les hommes et les méthodes de la détruire. Cependant, Rousseau n'était point un théoricien uniquement préoccupé de politique, il avait aussi des pensées philosophiques très profondes. Il réfléchissait non seulement de façon philosophique sur l'établissement des théories d'histoire sociale et des doctrines politiques, formait son propre jugement philosophique, mais aussi manifestait ses principes philosophiques pendant ses débats avec les matérialistes français du XVIIIe siècle. Il a exposé sa philosophie dans toutes ses œuvres, surtout dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* et son *Emile*. Rousseau lui-même a dit que l'*Emile* était plutôt une oeuvre philosophique qu'un livre pédagogique. C'est donc tout à fait faux de dire que Rousseau n'a pas eu de point de vue philosophique propre.
Depuis longtemps, certaines personnes affirment que Rousseau, en comparaison avec les matérialistes français du XVIIIe siècle, restait en arrière dans le domaine de la philosophie, parce qu'il croyait à l'existence de Dieu et de l'âme, témoignant ainsi d'un point de vue idéaliste. Cette thèse a gravement entravé la compréhension correcte de la pensée philosophique de Rousseau. Rousseau a exercé une influence profonde sur le philosophe allemand Kant : c'est un fait connu de tout le monde. Kant a considéré Rousseau comme un nouveau Newton ; il a avoué très franchement que Rousseau lui a fait comprendre que la dignité de l'homme réside non seulement dans sa possession des connaissances, mais aussi dans sa lutte pour donner à chacun le droit d'être un homme... Rousseau affirmait que l'homme ne diffère de tous les animaux que parce qu'il a la liberté morale innée de sa nature. C'est justement grâce à cette liberté qu'il est capable de résister à l'oppression, à l'asservissement et à la tentation de tous les éléments extérieurs, et lutte, jusqu'au sacrifice de soi, pour la réforme sociale et le recouvrement de l'égalité et de la liberté de l'homme. [Rous20:S. 158-160]

Bibliographie : Autor

1750 Rousseau, Jean-Jacques. *Discours qui a remporté le prix à l'Academie de Dijon en l'année 1750 : sur cette question proposée par la même Académie : Si le rétablissement des sciences & des arts a contribué à épurer les moeurs*. (Genève : Chez Barrillot & fils, 1750). [= *Discours sur les sciences et les arts*. Enthält Eintragungen über China]. http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_sca.html. [WC]

1755 Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'économie politique*. In : Encyclopédie ; vol. 5 (1755). [Enthält Eintragungen über China]. http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/discours_economie_politique/discours_eco_pol.pdf

1755 Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes*. (Amsterdam : Marc Michel Rey, 1755). [Enthält Eintragungen über China]. http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_ineg.html. [WC]

1761 Rousseau, Jean-Jacques. *Julie, ou la nouvelle Héloïse : lettres de deux amans, habitans d'une petite ville au pied des Alpes*. Vol. 1-6. (Amsterdam : M.M. Rey, 1761). [WC]

1762 Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. (Amsterdam : M.M. Rey, 1762). [WC]

1764 Rousseau, Jean-Jacques. *Lettres écrites de la montagne*. 2 vol. in 1. (Amsterdam : M.M. Rey, 1764). [Enthält eine Eintragung über China]. [WC]

1782-1789 Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789). [Enthält eine Eintragung über China]. [WC]

1898 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Min yue tong yi*. [Ed. Kang Youwei, Liang Qichao]. (Shanghai : Tong wen yi shu, 1898). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. (Amsterdam : M.M. Rey, 1762). [Erste Übersetzung des 1. Kapitels ; Übersetzung aus dem japanischen Text Minyaku-yaku-kai von Nakae Chômin].
民約通義 [Rous88,Rous20]

1900-1901 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusuo min yue lun*. Yang Tingdong yi. In : Yi shu hui bian (no 1, (1900) ; no 2, 4, 9 (1901). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. (Amsterdam : M.M. Rey, 1762). = (Shanghai : Zuo xin she, 1902). [Auszüge ; Übersetzung aus dem japanischen Text von Harada Sen].
路索民约论 [WC]

1901 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Aimeier chao*. Luo Zhenyu yi. In : Jiao yu shi jie, Shanghai 1901. Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Emile, ou, De l'éducation*. Vol. 1-4. (Amsterdam : Chez Jean Néaulme [i.e. Paris : Duchesne], 1762). [Übersetzung aus dem japanischen Text von Kotaro Yamaguchi, Tsunegoro Shimazaki].
愛美耳鈔 [Rous20]

1903 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Zhu shi Lusao shi fei kai hua lun*. In : Jiang su. (Tokyo, no 1 (1903). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Si le rétablissement des sciences & des arts a contribué à épurer les moeurs*. (Genève : Chez Barrillot & fils, 1750). [Hrsg. von chinesischen Studenten in Japan].
注釋盧騷氏非開化論 [Rous20]

1918 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusao min yue lun*. Lusao zhu ; Ma Junwu yi. ([S.l. : s.n.], 1918). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. (Amsterdam : M.M. Rey, 1762). [Erste Übersetzung des *Du contral social* aus dem Französischen].
盧騷民約論 [WC]

1920 *Lusao san man bu*. Yu Dafu yi. (Xianggang : Ren jian shu wu yin xing, 1989). [Geschrieben 1920].
[Enthält] : Dehmel, Richard. *Wo liang de huang hun shi hou*. Falke, Gustav. *Qi dao*. Rousseau, Jean-Jacques. *Yi ge gu du man bu zhe de chen si*.
盧騷三漫步 [WC]

1924 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Aimi'er*. Wei Zhaoji yi. Vol. 1-3. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1924). (Han yi shi jie ming zhu. Wan you wen ku ; 1, 281). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Emile, ou, De l'éducation*. Vol. 1-4. (Amsterdam : Chez Jean Néaulme [i.e. Paris : Duchesne], 1762).
愛彌兒 [WC]

1927 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusao min yue lun*. Lusao zhu ; Ma Junwu yi. (Shanghai : Zhong hua, 1927). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. (Amsterdam : M.M. Rey, 1762).
盧騷民約論

1928 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusao chan hui lu*. Lusao zhu ; Zhang Jingsheng yi. (Shanghai : Mei de shu dian, 1928). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Des rêveries du promeneur solitaire*. In : Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
盧騷懺悔錄 [Cat3]

1929 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Chan hui lu*. Lusuo zhu ; Zhang Du yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1929). (Shi jie wen xue ming zhu). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
忏悔录 [WC]

1935 [Rousseau, Jean-Jacques]. *She yue lun*. Xu Baiqi, Qiu Jinzhang yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1935). (Han yi shi jie ming zhu; Wan you wen ku ; 2, 75). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. (Amsterdam : M.M. Rey, 1762).
社約論 [WC]

1936 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusao chan hui lu*. Lusuo zhu ; Wang Bingkun yi. (Shanghai : Qi ming shu ju, 1936). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
盧騷懺悔錄 [WC]

1936 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Zu ben lu sao min yue lun*. Ma Junwu bian yi. (Shanghai : Zhong hua shu ju, 1936). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. (Amsterdam : M.M. Rey, 1762).
足本盧騷民約論 [WC]

1944 [Rolland, Romain]. *Lusao*. Luoman Luolan zhu ; Yu Qinglai yi. (Fujian Yong'an : Gai jin chu ban she, 1944). (Shi jie da si xiang jia cong shu ; 5). Übersetzung von Rolland, Romain. *J.-J. Rousseau*. (Paris : La table ronde, 1962). (La table ronde ; no 176).
盧騷 [WC]

1944 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusuo chan hui lu*. Shen Qiyu yi. (Chongqing : Zuo jia shu wu, 1944). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
盧騷懺悔錄 [Rous20,Cat3]

1957 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Ren lei bu ping den de qi yuan he ji chu*. Lusuo zhu. (Beijing : San lian shu dian, 1957). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes*. (Amsterdam : Marc Michel Rey, 1755).
人类不平等的起源和基础 [WC]

1958 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Min yue lun : (she hui qi yue lun)*. Lusuo zhu ; He Zhaowu yi. (Beijing : Fa lü chu ban she, 1958). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. (Amsterdam : M.M. Rey, 1762).
民約論 : 社會契約論 [WC]

1959 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lun ke xue yu yi shu*. Lusuo zhu ; He Zhaowu yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1959). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Discours qui a remporté le prix à l'Academie de Dijon en l'année 1750 : sur cette question proposée par la même Académie : Si le rétablissement des sciences & des arts a contribué à épurer les moeurs*. (Genève : Chez Barrillot & fils, 1750).
论科学与艺朮 [WC]

1962 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lun ren lei bu ping deng de qi yuan he ji chu*. Lusuo zhu ; Li Changshan yi ; Dong Lin jiao. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1962). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. (Amsterdam : Marc Michel Rey, 1755).
论人类不平等的起源和基础 [WC]

1966 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Yi shu hui bian*. Lusuo zhu ; Ban Qibin bian. (Taibei : Taiwan xue sheng, 1966). (Zhong guo shi xue cong shu ; 49). [Übersetzung ausgewählter Werke von Rousseau].
譯書彙編 [WC]

1970 [Rolland, Romain]. *Lusao zhuan*. Lu Qi yi. Luoman Luolan zhu ; (Taibei : Zhi wen chu ban she, 1970). (Xin chao wen ku ; 9). Übersetzung von Rolland, Romain. *J.-J. Rousseau*. (Paris : La table ronde, 1962). (La table ronde ; no 176).
盧騷傳 [WC]

1977 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusao chan hui lu*. He Jianzhong yi. (Tainan : Tainan xin shi ji chu ban she, 1977). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions ; suivies des Rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
盧騷懺悔錄 [WC]

1978 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Aimi'er : lun jiao yu*. Lusuo zhu ; Li Ping'ou yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1978). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Emile, ou, De l'éducation*. Vol. 1-4. (Amsterdam : Chez Jean Néaulme [i.e. Paris : Duchesne], 1762).
爱弥儿 : 论教育 [WC]

1980-1982 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Chan hui lu*. Lusuo zhu ; Li Xing yi ; Fan Xiheng yi ; Xu Jizeng jiao. (Beijing : Ren min wen xue chu ban she, 1980-1982). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
忏悔录 [WC]

1984 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Chan hui lu*. Lusao zhu ; Yu Hongrong yi. (Taibei : Zhi wen chu ban she, 1984). (Xin chao shi jie ming zhu ; 17). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions ; suivies des Rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
懺悔錄 [WC]

1985 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Yi ge gu du de san bu zhe de xia xiang*. Lusuo zhu ; Zhang Chi yi. (Changsha : Hunan ren min chu ban she, 1985). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Des rêveries du promeneur solitaire*. In : Rousseau, Jean-Jacques. Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
一个孤独的散步者的遐想 [WC]

1986 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Chan hui lu*. Lusuo zhu ; Tao Zongti yi zhe. (Taibei : Xin lu shu ju, 1971). (Xin yi shi jie wen xue ming zhu). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
懺悔錄 [WC]

1986 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Man bu xia xiang lu*. Lusuo zhu ; Xu Jizeng yi. (Beijing : Ren min wen xue chu ban she, 1986). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Des rêveries du promeneur solitaire*. In : Rousseau, Jean-Jacques. Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
漫步遐想录 [WC]

1990 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Xin Ailuoyisi*. Lusuo zhu ; Yi Xin yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1990). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Julie, ou la nouvelle Héloïse : lettres de deux amans, habitans d'une petite ville au pied des Alpes*. Vol. 1-6. (Amsterdam : M.M. Rey, 1761).
新爱洛漪丝 [WC,Cat3]

1990 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Zou xiang cheng ming zhi jing : Lusuo sui bi yu shu xin ji*. He Zuokang, Cao Lilong deng yi. (Shanghai : San lian shu dian, 1990). (Shi jie xian zhe ming zhu xuan yi. Mao tou ying wen ku ; 4). [Übersetzung von Aufsätzen und Briefen von Rousseau].
走向澄明之境 : 卢梭随笔与书信集 [WC]

1991 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lun xi ju : zhi Dalangbei'er xin*. Lusuo zhu ; Wang Ziye yi. (Beijing : Sheng huo du shu xin zhi san lian shu dian, 1991). (Wen hua sheng huo yi cong). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *J.J. Rousseau citoyen de Genève, à Mr. D'Alembert sur son article dans le VIIme volume de l'Encyclopédie, et particulièrement sur le projet d'établir un théatre de comédie en cette ville*. (Amsterdam : M.M. Rey, 1758).
论戏剧 : 致达朗贝尔信 [WC]

1992 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusuo zuo pin jing cui*. Lusuo zhu ; Yu Buli, Sun Zhicheng xuan bian. (Shijiazhuang : Hebei jiao yu chu ban she, 1992). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Des rêveries du promeneur solitaire*. In : Rousseau, Jean-Jacques. Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
卢梭作品精粹 [WC]

1993 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusuo de sheng ping he zhu zuo*. Luoman Luolan bian xuan ; Wang Ziye yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1993). (Wen hua sheng huo yi cong). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les pages immortelles de J.-J. Rousseau*. Choisies et expliquées par Romain Rolland. (Paris : Corrêa, 1938). (Collection Les pages immortelles). [Auszüge].
卢梭的生平和著作 [WC]

1993 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Xin Ailuoyisi*. Lusuo zhu ; Li Ping'ou, He Sanya yi. (Nanjing : Yi lin chu ban she, 1993). (Yi lin shi jie wen xue ming zhu). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Julie, ou la nouvelle Héloïse : lettres de deux amans, habitans d'une petite ville au pied des Alpes*. Vol. 1-6. (Amsterdam : M.M. Rey, 1761).
新爱洛伊丝 [WC]

1994 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Da kai zi ran zhi shu*. Lusuo zhu ; Gao Ruiquan yi. (Shanghai : Shanghai wen yi chu ban she, 1994). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
打开自然之书 [WC]

1995 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Chan hui lu*. Lusuo zhu ; Chen Xiaoqing yi. (Nanjing : Yi lin chu ban she, 1995). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
忏悔录 [WC]

1995 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Chan hui lu*. Lusuo zhu ; Jiang Xingjian yi. (Henan : Zhong yuan wen yi, 1995). (Qiu zhen tao shu : shi lie jin shu ming zhu wen ku). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries* du *promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
忏悔录 [WC]

1995 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Gu ke man bu xia xiang lu*. Lu Suo zhu ; Liu Yang yi. (Hefei : Anhui wen yi, 1995). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789). [WC]

1995 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusuo san wen xuan*. Rangyake Lusuo zhu ; Li Ping'ou yi. (Tianjin : Bai hua wen yi chu ban she, 1995). (Wai guo ming jia san wen cong shu). [Übersetzung ausgewählter Werke von Rousseau].
卢梭散文选 [WC]

1996 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Gu du san bu zhe de xia xiang*. Lusuo zhu ; Xiong Xiwei yi. (Beijing : Hua ling chu ban she, 1996). (Na lai zhu yi cong shu). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
孤独散步者的遐想 [WC]

1997 [Rousseau, Jean- Jacques]. *Lusuo zhe li mei wen ji*. Lusuo Zhu ; Li Yuqing, You Qiyan yi. (Hefei : Anhui hui wen yi chu ban she, 1997). (Ta shi zhe li mei wen xi lie cong shu). [Übersetzung der Gesammelten Werke von Rousseau's Philosophie der Vereinigten Staaten von Amerika].
卢梭哲理美文集 [WC]

1997 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Chan hui lu*. Lusuo zhu ; Ma Zhenpin yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1997). (Qing nian shi jie wen xue ming zhu cong shu. Faguo wen xue zhuan ji). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies des Rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
忏悔录 [WC]

1997 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusuo wen ji*. Lusuo zhu ; Li Changshan, He Zhaowu yi. (Beijing : Hong qi chu ban she, 1997). [Übersetzung von Werken von Rousseau].
卢梭文集 [WC]

1997 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusuo zi xuan shu xin ji*. Lusuo zhu ; Liu Yang yi. (Nanjing : Yi lin chu ban she, 1997). (Shi jie wen xu ming zhu). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Correspondance : Monuments de l'histoire de ma vie.*
盧梭自選書信集

1997 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Xin Ailuoyisi*. Lusuo zhu ; Zheng Kelu yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1997). (Qing nian shi jie wen xue ming zhu cong shu. Faguo wen xue zhuan ji). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Julie, ou la nouvelle Héloïse : lettres de deux amans, habitans d'une petite ville au pied des Alpes*. Vol. 1-6. (Amsterdam : M.M. Rey, 1761).
新爱洛漪丝 [WC]

1998 *Xi fang si da zheng zhi ming zhu*. Zhou Changzhi zhu bian. (Tianjin : Tianjin ren min chu ban she, 1998). [Machiavelli, Niccolò ; More, Thomas ; Locke, John ; Rousseau, Jean-Jacques].
西方四大政治名著
[Enthält] :
Majiyaweili. *Jun zhu lun*. Shi Yingtian yi. Übersetzung von Machiavelli, Niccolò. *Principe*. (1513). 君主论
Tuomasi Mo’er. *Wutuobang*. Ning Jindu yi. Übersetzung von More, Thomas. *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festiuus de optimo reip. statu, deq[ue] noua insula Vtopia authore clarissimo viro Thoma Moro inclytae civitatis Londinensis cive & vicecomite*. Cura M. Petri Aegidii Antverpiensis, & arte Theodorici Martini Alustensis, Typographie Martini Alustensis, Typographie almae Lovaniensium Academiae nunc primum accuratissime editus. = *Utopia*. (Louvain : Arte Theodorici Martini, 1516). 乌托邦
Luoke. *Zheng fu lun*. Hu Zixin, Duan Zhimin yi. Übersetzung von Locke, John. *Two treatises of government in the former, the false principles and foundation of Sir Robert Filmer and his followers are detected and overthrown, the latter is an essay concerning the true original, extent, and end of civil government*. (London : Printed for Awnsham Churchill, (1690).
政府论
Lusuo. *She hui qi yue lun*. Zhou Changzhi yi. Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. (Amsterdam : M.M. Rey, 1762). 社会契约论 [WC]

1998 [Rousseau, Jean-Jacques] *Aimi'er*. Lusuo zhu ; Ren Wanming yi. (Huhehaote : Nei meng gu ren min chu ban she, 1998). (Shi jie ming zhu ta xi ; 25). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Emile, ou, De l'éducation*. Vol. 1-4. (Amsterdam : Chez Jean Néaulme [i.e. Paris : Duchesne], 1762).
爱弥儿 [WC]

1999 Qian, Hongdao. *Wei Lusuo shen bian : Lusuo zheng zhi fa lü si xiang ping pan*. (Beijing : Beijing da xue chu ban she, 1999). [Abhandlung über Jean-Jacques Rousseaus politische Wissenschaften].
为卢梭申辩 : 卢梭政治法律思想评判 [WC]

1999 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusao chan hui lu*. Lusao zhu ; Zhu Youren bian yi. (Tainan : Wen tang shu ju, 1999). (Zhuan ji cong kan. = Who's who biography ; 7). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions ; suivies des Rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
盧騷懺悔錄 [WC]

1999 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Zi you de si wei lü xing zhe : Lusuo zuo pin xuan du*. Wu Zhixue yi. (Taibei : Cheng pin gu fen you xian gong si, 1999). (Ren wen jing dian sui shen du ; 7). [Übersetzung ausgewählter Werke von Rousseau].
自由的思維旅行者 : 盧梭作品選讀 [WC]

2001 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Aimi'er*. Lusuo zhu ; Guo Zhilan yi. (Tongliao : Nei Menggu shao nian er tong chu ban she, 2001). (Shi jie wen xue ming zhu xi lie cong shu ; 1. Shi jie wen xue ming zhu jing dian bai bu). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Emile, ou, De l'éducation*. Vol. 1-4. (Amsterdam : Chez Jean Néaulme [i.e. Paris : Duchesne], 1762).
爱弥儿 [WC]

2001 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Chan hui lu*. Ran Yake Lusuo zhu ; Ying yu xue xi da shu chong yan jiu shi yi. (Kuitun : Yili ren min chu ban she, 2001). (Ying yu da shu chong shi jie wen xue ming zhu wen ku). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
忏悔录 [WC]

2001 [Rousseau, Jean-Jacques]. Chan hui lu. Lusuo zhu ; Zhang Tao yi. (Tongliao : Nei Menggu shao nian er tong chu ban she, 2001). (Shi jie wen xue ming zhu xi lie cong shu ; 1). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
忏悔录 [WC]

2002 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusuo zi zhuan*. Lusuo zhu ; Xu Xuedong yi. (Huhehuohaote : Nei meng gu ren min chu ban she, 2002). (Shi jie ming ren chuan ji). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Des rêveries du promeneur solitaire*. In : Rousseau, Jean-Jacques. Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
盧梭自傳 [WC]

2003 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lun yu yan de qi yuan : jian lun xuan lü yu yin yue de mo fang*. Rang-Yake Lusuo zhu ; Hong Tao yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2003). (Shi ji wen jing. Xiu zhen jing dian ; 21). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*. In : Rousseau, Jean-Jacques. Traités sur la musique. (Benève : [s.n.], 1781).
论语言的起源 : 兼论旋律与音乐的摹仿 [WC]

2003 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusuo chan hui lu*. Lusao zhu ; Zhang Xiuzhang, Xie Lingzhi xuan bian. (Changchun : Jilin ren min chu ban she, 2003). (Xi fang si xiang wen hua jing dian). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions ; suivies des Rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
盧騷懺悔錄 [WC]

2003 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusuo chan hui lu*. Lusuo zhu ; Sheng Huadong yi. (Beijing : Hua wen chu ban she, 2003). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions ; suivies des Rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
卢梭忏悔录 [WC]

2003 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusuo lun li xiang ren sheng = Rousseau's opinion on ideal and life*. Liu Ying bian yi. (Tongliao : Nei Menggu wen hua chu ban she, 2003). (Da shi de ren sheng zhong gao cong shu).
卢梭论理想人生 [WC]

2003 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Man bu xia xiang lu.* Rang Yake Lusuo zhu ; Liao Dengming yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2003). (Da xue ren wen jing dian du ben). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Des rêveries du promeneur solitaire*. In : Rousseau, Jean-Jacques. Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
漫步遐想录 [WC]

2004 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Chan hui lu*. Rusuo zhu ; Wang Jin, Zhu Chunfa bian yi. (Xi'an : Shaanxi ren min chu ban she, 2004). (Wen si bo yao.ying han dui zhao xi lie cong shu). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
忏悔录 [WC]

2004 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusuo min zhu zhe xue*. Lusuo zhu ; Chen Weihe yi. (Beijing : Jiu zhou chu ban she, 2004). (Zhe ren ka fei ting ; 7). [Übersetzung philosophischer Werke von Rousseau].
卢梭民主哲学 [WC]

2004 [Rousseau, Jean-Jacques]. *She hui qu yue lun*. Rang Yake Lusuo zhu ; Yang Guozheng yi. (Xi'an : Shaanxi ren min chu ban she, 2004). (Ying xiang shi jie li shi jin cheng de shu). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. (Amsterdam : M.M. Rey, 1762).
社会契约论 [WC]

2004 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Xia si lu*. Lusuo zhu ; Li Jing yi. (Beijing : Beijing chu ban she, 2004). (Xin zi jian xi fang zhe li jing yi wen cong). [Übersetzung der Werke von Jean-Jacques Rousseau].
遐思录 [WC]

2005 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Yi ge gu du man bu zhe de xia xiang*. Rang - Yake Lusuo zhu ; Zou Yan yi. (Guangzhou : Hua cheng chu ban she, 2005). (Jing dian san wen yi cong). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
一个孤独漫步者的遐想 [WC]

2006 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Chan hui lu : yi ge ren xing de bei gao guan yu zi ji de sheng huo he nei xin zui wu wei de chen shu*. Rang Yake Lusuo zhu ; Shan Yanhong, Ren Shenghe bian yi. (Chongqing : Chongqing chu ban she, 2006). (Wen hua wei ren dai biao zuo tu shi shu xi). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions de J.J. Rousseau ; suivies Des rêveries du promeneur solitaire*. Vol. 1-5. (Genève : Société typographique, 1782-1789).
忏悔录 : 一个人性的被告关于自己的生活和内心最无畏的陈述 [WC]

2006 [Rousseau, Jean-Jacques]. *She hui qi yue lun*. Fang Huawen bian yi. (Xi’an : Shaanxi ren min chu ban she, 2006). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. (Amsterdam : M.M. Rey, 1762).
社会契约论 [WC]

2006 [Rousseau, Jean-Jacques]. *She hui qu yue lun*. Lusuo zhu ; Zeng Yuming yi. (Shanghai : Shanghai wai yu jiao yu chu ban she, 2006). (Ta xue sheng ying yu wen ku; xi xue ji ben jing dian zhu shi ben ; 9). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. (Amsterdam : M.M. Rey, 1762).
社会契约论 [WC]

2007 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Aimi'er*. Lusuo zhu ; Peng Zhengmei yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2007). (Shi jie jiao yu ming zhu yi cong). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Emile, ou, De l'éducation*. Vol. 1-4. (Amsterdam : Chez Jean Néaulme [i.e. Paris : Duchesne], 1762).
爱弥儿 [WC]

2007 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lun ren lei bu ping de de qi yuan*. Rang Yake Lusuo zhu ; Lü Zhuo yi. (Beijing : Jiu zhou chu ban she, 2007). (Xi fang xue shu jing dian wen ku = Western academic classics ; 1). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. (Amsterdam : Marc Michel Rey, 1755).
论人类不平等的起源 [WC]

2007 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lun ren yu ren zhi jian bu ping deng de qi yin he ji chu*. Lusuo zhu ; Li Ping'ou yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2007). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. (Amsterdam : Marc Michel Rey, 1755).
论人与人之间不平等的起因和基础 [WC]

2007 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusuo lun xi ju : (wai yi zhong)*. Lusuo zhu ; Wang Ziye yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi San lian shu dian, 2007). (Wen hua sheng huo yi cong. = Culture & life). [Übersetzung ausgewählter Werke von Jean-Jacques Rousseau]. [Enthält] : Lun xi ju : zhi Dalangbei'er de xin. Lusuo de sheng ping he zhu zuo.
卢梭论戏剧 : 外一种 [WC]

2007 [Rousseau, Jean-Jacques]. *Lusuo ping pan Rang-Yake : dui hua lu*. Rang-Yake Lusuo zhu ; Yuan Shuren yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2007). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Rousseau juge de Jean-Jacques : dialogues ; d'après le manuscrit de M. Rousseau, laissé entre les mains de M. Brooke Boothby*. (Lichfield : J. Jackson, 1789).
卢梭评判让雅克 : 对话录 [WC]

2007 [Rousseau, Jean-Jacques]. *She hui qi yue lun : yi bu chang dao qi yue zi you, que ding gong gong yi zhi zhi shu*. Lusuo zhu ; Li Li, Luo Yuping yi. (Bejing : Ren min ri bao, 2007). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. (Amsterdam : M.M. Rey, 1762).
社会契约论 : 一部倡导契约自由确定公共意志之书 [WC]

2007 [Rousseau, Jean-Jacques]. *She hui qu yue lun*. Lusuo zhu ; Xu Qiang yi. (Beijing : Jiu zhou chu ban she, 2007). (Xi fang xue zhu jing dian wen ku). Übersetzung von Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. (Amsterdam : M.M. Rey, 1762).
社会契约论 [WC]

2009 [Sokrates ; Rousseau, Jean-Jacques]. *Zhi hui hua yuan*. Sugeladi, Lusuo deng zhu ; Zheng Lin xuan bian. (Beijing : Wen hua yi shu chu ban she, 2001). [Übersetzung von philosophischen Texten von Sokrates und Rousseau].
智慧花园 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1890 Wang, Tao. *Chong ding Faguo zhi lüe*. ([Shanghai] : Song yin lu, 1890). [Geschichte Frankreichs ; erste Erwähnung von Jean-Jacques Rousseau].
重訂法國志略 [WC,Ger]

1901 Liang, Qichao. *Lusuo xue an*. In : Qing yi bao ; Nov. 21-Dec 21 (1901). = Liang, Qichao. Min yue lun ju zi Lusuo zhi xue shuo. In : Xin min cong bao ; nos 11-12 (1902). [Erster Artikel über Jean-Jacques Rousseau].
盧騷學案 [Rous20]

1902 Liang Qichao. *You huan yu sheng sheng*. In : Xin min cong bao ; no 14 (1902). [Enthält eine Eintragung über Jean-Jacques Rousseau].
憂患餘生生 [WC]

1902 Liang, Qichao. *Yin bing shi wen ji*. Vol. 1-2. (Shanghai : Guang zhi shu ju, 1902). [Enthält Eintragungen über Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, Jean-Jacques Rousseau].
飲冰室文集 [WC]

1903 *Zui jin san shi ji da shi bian qian shi*. In : Zhejiang chao ; Febr. 1903. [Kritische Einführung in die Lehren von Rousseau und Montesquieu]. [Mon28]

1903 Liang, Qichao. *Zheng zhi xue da jia Bolunzhili zhi xue shuo*. In : Xinmin congbao 38-39 (Oct. 4): 1-35. [The theory of the great political scientist Johann Caspar Bluntschli]. [Enthält eine Eintragung über Jean-Jacques Rousseau].
政治學大家伯倫之理之學說 [Rous20]

1903 Liu, Shipei. *Zhongguo min yue jing yi*. In : Liu Shenshu xian sheng yi shu ; vol. 16 (1903). = ([S.l.] : 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]

1903 Zou, Rong. *Ge ming jun*. (Shanghai : 1903). = In : Xin hai ge ming qian shi nian jian shi lun xuan ji. Zhang Nan, Wang Renzhi bian. Vol. 3 in 5. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1960-1977). [Enthält eine Eintragung über Jean-Jacques Rousseau].
革命軍 / 辛亥革命前十年間時論選集 [Rous20]

1907 Shen, Shu [Liu Shipei]. *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]

1915 Yan, Fu. *"Min yue" ping lun*. = *La critique du Contral social* de Jean-Jacques Rousseau. In : Yong yan ; May 10, 1915.
讀嚴幾道民約平議 [Rous20]

1920 Chen, Daqi ; Guo, Yaogen. *Jin dai si xiang (shang xia ce)*. Vol. 1-2. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1920). (Shang zhi xue hui cong shu). [Abhandlung über Gustave Flaubert, Leonardo da Vinci, Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Nietzsche, Leo Tolstoy, Max Stirner, Fyodor Dostoyevsky, Henrik Ibsen, Charles Darwin, Emile Zola, Rudolph Eucken, Henr Bergson, Rabindranath Tagore, Romain Rolland].
近代思想 (上 , 下册) [WC]

1921 [Higuchi, Hideo]. *Jin dai si xiang jie pou*. Tongkou Xiuxiong zhu ; Shang wu yin shu guan bian yi guan yi. Vol. 1-2. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1921). (Xin zhi shi cong shu ; 12). [Abhandlung über europäische Philosophie und Jean-Jacques Roussau].
近代思想解剖 [WC]

1923 [Sainte-Beuve, Charles-Augustin]. [*Chan hui lu*]. In : Xue heng ; vol. 18 (June 1923). Übersetzung von Saint-Beuve, Charles-Augustin. *Les confessions de J.J. Rousseau*. In : Sainte-Beuve, Charles-Augustin. Causeries du lundi. T. 3. (Paris : Garnier, 1852). [On Rousseau's Confessions].
懺悔錄 [WC,Babb25]

1926 Fan, Shoukang. *Lusuo*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1926). (Bai ke xiao cong shu ; 102). [Biographie von Jean-Jacques Rousseau].
盧梭 [WC]

1926 Liang, Shiqiu. *Bailun yu lang man zhu yi*. In : Chuang zao yue kan ; vol. 1, no 3-4 (1926). [Byron and romanticism]. [Babb23]

1926 Liang, Shiqiu. *Luosu lun nü zi jiao yu*. In : Chen bao fu juan ; Dec. 15 (1926). [Rousseau on women's education]. [Babb23]

1927 Lu, Xun. *Luosu he wei kou*. In : Lu Xun Liang Shiqiu lun zhan shi lu [ID D28834]. [Rousseau and taste].
盧梭和胃口 [Babb25]

1930 Zhang, Jiatai. *Lusao sheng huo*. (Shanghai : Shi jie shu ju, 1930). (Sheng huo cong shu). [Abhandlung über Jean-Jacques Rousseau].
盧騷生活 [WC]

1947 Teng, Dachun. *Lusuo jiao yu si xiang*. (Shanghai : Guo li bian yi guan, 1947). [Abhandlung über die Philosophie der Erziehung von Jean-Jacques Rousseau].
盧梭教育思想 [WC]

1956 Guy, Basil. *Rousseau and China*. In : Revue de littérature comparée ; vol. 30 (1956). [AOI]

1963 Guy, Basil. *The French image of China before and after Voltaire*. (Genève : Institut et Musée Voltaire Les Délices, 1963). (Studies on Voltaire and the eighteenth century ; vol. 21). [AOI]

1974 Lian, Zhan. *Min zhu zheng zhi de ji shi*. Lian Zhan bian zhu ji. (Taibei : Zheng zhong shu zhu, 1974). (Qing nian li lun cong shu ; 4). [Abhandlung über Demokratie bei John Locke, Charles de Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau].
民主政治的基石 [WC]

1978 [Durant, Will]. *Lusuo yu Faguo da ge ming*. Wei'er Dulan zhu ; You shi wen hua gong si bian yi. (Taibei : You shi wen hua shi ye gong si, 1978). (Shi jie wen ming shi ; 10). Übersetzung von Durant, Will ; Durant, Ariel. *Rousseau and revolution : a history of civilization in France, England, and Germany from 1756, and in the remainder of Europe from 1715 to 1789*. (New York, N.Y. : Simon and Schuster, 1967). (The story of civilization ; 10).
盧梭與法國大革 [WC]

1981 [Bernadiner, B.M.]. *Lusuo de she hui zheng zhi zhe xue*. Biernadinier zhu ; Jiao Shuan, Che Mingzhou yi. (Beijing : Zhong guo she hui ke xue chu ban she, 1981). Übersetzung von Bernadiner, B.M. *Socialno-politiceskaja filosofija Zan-Zaka Russo*. (Voronezh : Izdanie Voronezskogo Rosudarstvennogo Universiteta, 1940). [Jean-Jacques Rousseau und die soziale-politische Philosophie].
卢梭的社会政治哲学 [WC]

1982 [Winwar, Frances]. *Lusuo*. Liang Shiqiu zhu bian ; Falanxisi Weiwo zuo zhe ; Qiu Qi yi ; Chen Mingsong cha tu. (Taibei : Ming ren chu ban she, 1982). (Ming ren wei ren zhuan ji quan ji ; 95). Übersetzung von Winwar, Frances. *Jean-Jacques Rousseau : conscience of an era*. (New York, N.Y. : Random House, 1961).
盧梭 [WC]

1984 Lam, Kai-yin. *Lusuo min yue lun yu jin dai Zhongguo in zhu gong he si xiang zhi xing qi. = J.J. Rousseau's Social contract and the emergence of republican ideas in modern China, 1895-1911*. (Hong Kong : Hong Kong University Theses Online, 1984). Diss. Univ. of Hong Kong, 1984.
盧梭民約論與近代中國民主共和思想之興起 [WC]

1986 Yu, Fengwu. *Lusuo si xiang gai lun*. (Beijing : Beijing shi fan da xue chu ban she, 1986). [Abhandlung über Jean-Jacques Rousseau].
卢梭思想概论 [WC]

1987 Wu, Ronghui. *Lusuo zheng zhi li lun de yan jiu : min zhu huo ji quan ?* (Taibei : Taiwan shang wu yin shu guan, 1987). (Xiu lu wen ku ; 101). [Abhandlung über politische und soziale Ansichten von Jean-Jacques Rousseau].
盧梭政治理論的研究 : 民主或極權? [WC]

1988 Wei, Wo ; Qiu, Qi. *Lusuo*. (Beijing : Xin hua chu ban she, 1988). (Shi jie ming ren xiao chuan cong shu). [Abhandlung über Jean-Jacques Rousseau].
卢梭 [WC]

1990 *Dossier Rousseau en Chine*. In : Etudes Jean-Jacques Rousseau ; vol. 4 (1990).
[Enthält] :
Bastid, Marianne. *L'influence de J.-J. Rousseau sur la pensée politique en Chine avant la revolution de 1911*.
Yang, Shi. *J.-J. Rousseau et les intellectuels chinois*.
Chen, Sen. *J.-J. Rousseau, sa pensée et ses oeuvres en Chine*.
Li, Ping-oue. *Considérations de Liang Qichao sur la théorie de Rousseau*.
Gao, Qiang. *Présentation de Yan Fu et traduction de* : Yan Fu. *Critique du Contrat social* (1914).
Li, Tche-houa. *Ma lecture des Confessions*. [AOI]

1992 [Cassirer, Ernst]. *Lusuo, Kangde, Gede*. (Beijing : San lian shu dian, 1992). Übersetzung von Cassirer, Ernst. Rousseau, Kant, Goethe : two essays. Transl. from the German by James Gutmann. (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1945).
卢梭康德歌德 [Int,Goet]

1993 [Della Volpe, Galvano]. *Lusuo he Makesi*. Dela Wo'erpei zhu ; Zhao Peijie yi. (Chongqing : Chongqing chu ban she, 1993). (Guo wai Makesi zhu yi he she hui zhu yi yan jiu cong shu). Übersetzung von Della Volpe, Galvano. *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*. (Roma : Ed. Riuniti, 1957). (Nuova biblioteca di cultura ; 18).
卢梭和马克思 [WC]

1994 Xia, Liangcai. *Lusuo = Jean-Jacques Rousseau*. (Xianggang : Zhong hua shu ju you xian gong si, 1994). (Xi fang si xiang jia bao ku ; 1). [Biographie].
盧梭 [WC]

1994 Zhu, Xueqin. *Dao de li xiang guo de fu mie : cong Lusuo da Luobosibi'er*. (Shanghai : Shanghai san lian shu dian, 1994). (Shanghai san lian wen ku. Xue shu xi lie). [Abhandlung über Jean-Jacques Rousseau, Maximilian Robespierre und die Französische Revolution].
道德理想国的覆灭 : 从卢梭到罗伯斯庇尔 [WC]

1995 Fu, Peirong. *Zi ran de mei li*. (Taibei : Hong jian quan ji jin hui, 1995). (Xi fang xin ling de pin wei. Ren wen cong shu). [Abhandlung über Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Schiller, Henri Bergson, Pierre Teilhard de Chardin].
自然的魅力 [WC]

1996 Gu, Feng. *Lusuo*. (Beijing : Zhong guo guo ji guang bo chu ban she, 1996). (Wai guo li shi ren wu cong shu). [Biographie von Jean-Jacques Rousseau].
卢梭 [WC]

1996 Xie, Yun. *Lusuo*. (Beijing : Guo ji wen hua chu ban gong si, 1996). (Shi jie li shi ming ren cong shu). [Biographie von Jean-Jacques Rousseau].
卢梭 [WC]

1996 [Monney, Jean-Jacques]. *Rang-Yake Lusuo*. Manai zhu ; Wu Yuetian yi. (Beijing : San lian shu dian, 1996). Übersetzung von Monney, Jean-Jacques. *Jean-Jacques Rousseau : sa vie, son oeuvre : racontées en un siècle de cartes postales*. (Genève : Slatkine, 1994).
让雅克卢梭 [WC]

1997 *Lusuo zai Zhongguo = Rousseau in China : reception of his political philosophy*. Ed. by Wong Tak-wai ; Huang Dewei bian zhu. (Hong Kong : Xianggang da xue bi jiao wen xue xi = University of Hong Kong, Department of Comparative Literature, 1997). (Wen hua yan jiu cong kan ; 10. = Cultural studies series ; Nr. 10). [Artikel in Englisch und Chinesisch].
盧梭在中國 [WC]

1997 Gu, Benkun. *Lusuo*. (Shenzhen : Hai tian chu ban she, 1997). [Biographie von Jean-Jacques Rousseau].
卢梭 [WC]

1997 Wu, Houkai. *Gu du de san bu zhe : Lusuo*. (Chengdu : Sichuan ren min chu ban she, 1997). (Xi fang ren wen si xiang jia hui gu cong shu). [Abhandlung über Jean-Jacques Rousseau].
孤独的散步者 : 卢梭 [WC]

1997 Xiao, Feng. *Lusuo zhuan*. (Shijiazhuang : Hebei ren min chu ban she, 1997). (Shi jie shi da si xiang jia). [Biographie von Jean-Jacques Rousseau].
卢梭 [WC]

1998 Li, Wei. *Lusuo : kai chuang xin shi dai de ju ren*. (Shenyang : Liao hai chu ban she, 1998). (Bu lao hu chuan ji wen ku; ju ren bai chuan cong shu). [Biographie von Jean-Jacques Rousseau].
盧梭 : 開創新時代的巨人 [WC]

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

1998 [Huang, Ray]. *Xin shi dai de li shi guan*. (Taibei : Taiwan shang wu yin shu guan, 1998). (Xi xue wei ti. Zhong xue wei yong). [Abhandlung über Jean Jacques Rousseau, John Locke, Thomas Hobbes, Niccolò Machiavelli, Jean Bodin, Karl Marx].
新時代的歷史觀 : 西學為體中學為用 [WC]

1998 [Trousson, Raymond]. *Lusuo zhuan*. Telusen zhu ; Li Ping'ou, He Sanya yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1998). (Shi jie ming ren chuan ji cong shu). Übersetzung von Trousson, Raymond. *Jean-Jacques Rousseau*. Vol. 1-2. (Paris : Tallandier, 1988-1989).
卢梭传 [WC]

1999 Wu, Houkai. *Ji mo a, Lusuo ! : i ke ku tu ti san pu che*. (Taibei : Mu cun tu shu you xian gong si, 1999). (Tan suo da shi xin ling cong shu ; 2). [Abhandlung über Jean-Jacques Rousseau].
寂寞啊盧梭! : 一個孤獨的散步 [WC]

1999 Zhang, Junhua. *Die schwierige Geburt der Freiheit : eine vergleichende Betrachtung des chinesischen Freiheitsverständnisses vor dem Hintergrund der französischen und der chinesischen Aufklärung*. (Frankfurt a.M. : P. Lang, 1999). (Europäische Hochschulschriften ; Reihe 31, Bd. 448). [Betr. Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau, Sun Yatsen]. [AOI]

1999 Zhu, Xueqin. *Si xiang shi shang de shi zong zhe*. (Guangzhou : Hua cheng chu ban she, 1999). (Si xiang zhe wen ku). [Abhandlung über die politische Wissenschaft von Jean-Jacques Rousseau].
思想史上的失踪者 [WC]

1999 [Johnson, Paul]. *Zhi shi fen zi*. Baoluo Yuehanxun ; Yang Zhengrun yi. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 1999). (Han yi ta zhong jing pin wen ku; wen hua lei). Übersetzung von Johnson, Paul. *Intellectuals*. (London : Weidenfeld and Nicolson, 1988). [Enthält Artikel über Jean-Jacques Rousseau, Percy Bysshe Shelley, Karl Marx, Henrik Ibsen, Leo Tolstoy, Ernest Hemingway, Bertolt Brecht, Bertrand Russell, Jean-Paul Sartre, Edmund Wilson, Victor Gallancz, Lillian Hellman].
知识分 [WC]

2000 *Lusuo zhuan*. Te Lusong, Fa Lingdun, Tian Wei, Liang Chunsheng. (Beijing : Zhong gong zhong yang dang xiao chu ban she, 2000). (Shi jie ming ren ming jia ming chuan. Si xiang jia juan ; 6). [Abhandlung über Jean-Jacques Rousseau].
卢梭传 [WC]

2000 Li, Qizhi. *Zi ran ren ge Lusuo*. (Wuhan : Chang jiang wen yi chu ban she, 2000). [Abhandlung über Jean-Jacques Rousseau].
自然人格卢梭 [WC]

2000 Zhao, Lin. *Lusuo : zi you yu zhen li de gan wei zhe*. (Taibei : Sheng yi you xian gong si wen hua shi ye bu, 2000). (Juan yong ming ren lu ; 3). [Abhandlung über Jean-Jacques Rousseau].
盧梭 : 自由與眞理的捍衛者 [WC]

2000 [Farrington, Benjamin]. *Lusuo zhuan*. Leimeng Telusong zhu ; Tian Wei yi. Peigen zhuan / Banjiaming Falingdun zhu ; Liang Chunsheng yi. (Beijing : Zhong gong zhong yang dang xiao chu ban she, 2000). (Shi jie ming ren ming jia ming zhuan ; 6). [Biographie von Jean-Jacques Rousseau und Francis Bacon].
卢梭传 [WC]

2001 Li, Ping'ou. *Zhu quan zai min vs 'zhen ji guo jia' : jie du Lusuo 'She hui qi yue lun'*. (Jinan : Shandong ren min chu ban she, 2001). (Ming jia jie du jing dian ming zhu cong shu). [Abhandlung über *Du contrat social* von Jean-Jacques Rousseau].
主权在民 vs 朕卽国家 : 解读卢梭社会契约论 [WC]

2001 Wang, Xiaoling. *L'interprétation de la pensée politique de J.-J. Rousseau en Chine : Du contrat social et ses premières versions chinoises*. In : Jean-Jacques Rousseau, politique et nation : actes du IIe Colloque international de Montmorency, 27 sept.-4 oct. 1995. Présentation générale de Robert Thiéry. (Paris : H. Champion, 2001). [WC]

2001 Wang, Yin ; Sun Hongjun. *Lusuo yu she hui qi yue lun*. (Beijing : Zhong fuo shao nian er tong chu ban she, 2001). (Ren zhi chu ming zhu dao du cong shu). [Abhandlung über *Du contrat social* von Jean-Jacques Rousseau].
卢梭与社会契约论 [WC]

2001 Yu, Debei. *Lusuo : ping min si xiang jia*. (Changchun : Bei fang fu nü er tong chu ban she, 2001). (Shi jie wei ren zhuan ji cong shu ; 45). [Biographie von Jean-Jacques Rousseau].
盧梭 [WC]

2001 Zhao, Yong. *Wen tan bei hou de jiang tan ; Fuertai yu Lusuo de wen xue chuang zuo*. (Changchun : Shi dai wen yi chu ban she, 2001). (Shi jie wen xue jing dian dao du ; 21). [Abhandlung über Voltaire und Jean-Jacques Rousseau].
文坛背后的讲坛 [WC]

2002 Shang, Jie. "She hui qi yue lun" dao du. (Chengdu : Sichuan jiao yu chu ban she, 2002). (Xi fang xue shu ming zhu dao du cong shu). [Abhandlung über *Du contrat social* von Jean-Jacques Rousseau].
社会契约论导读 [WC]

2002 Wang, Xiaoling. *L'influence de la pensée politique de Jean-Jacques Rousseau en Chine avant la révolution de 1911 : au travers d'un ouvrage de Liu Shipei : Zhongguo minyue jing yi (La quintessence du Contrat du peuple chinois)*. In : Modernité et pérennité de Jean-Jacques Rousseau : mélanges en l'honneur de Jean-Louis Lecercle. Textes réunis par Colette Piau-Gillot [et al.]. (Paris : H. Champion, 2002). [AOI]

2002 Wu, Yuetian. *Lusuo*. (Beijing : Hua xia chu ban she, 2002). (Wai guo jing dian zuo jia yan jiu cong shu). [Biographie von Jean-Jacques Rousseau].
卢梭 [WC]

2002 Zhao, Lin. *Lang man zhi hun : Rang Yake Lusuo*. (Wuchang : Wuhan da xue chu ban she, 2002). (Can kao wen xian). [Abhandlung über Jean-Jacques Rousseau].
浪漫之魂 : 让雅克卢梭 [WC]

2002 [Scholz, Sally J.]. *Lusuo*. Sali Xiao'erci zhu ; Li Zhongze, Jia Anlun yi. (Beijing : Zhonghua shu ju, 2002). (Shi jie si xiang jia yi cong). Übersetzung von Scholz, Sally J. *On Rousseau*. (Belmont, Calif. : Wadsworth/Thomson Learning, 2001).
卢梭 [WC]

2003 Lu, Shannian ; Xu, Lan ; Zhang, Jian. *Lusuo ming yan lu*. (Beijing : Zhong guo shao nian er tong chu ban she, 2003). (Lan pi shu.). [Abhandlung über Jean-Jacques Rousseau].
卢梭名言录 [WC]

2003 Pan, Fan. *"She yue lun" yu Lusuo si xiang dao du*. (Yilan : Fo guang ren wen she hui xue yuan, 2003). (Jing dian jiao yu cong shu xi lie ; 4). [Abhandlung über *Du contral social* von Jean-Jacques Rousseau].
社約論"與盧梭思想導讀 [WC]

2003 [Babbitt, Irving]. *Lusuo yu lang man zhu yi*. Ouwen Baibide zhu ; Sun Yixue yi. (Shijiazhuang : Hebei jiao yu chu ban she, 2003). (Ouluoba si xiang yi cong ; 1). Übersetzung von Babbitt, Irving. *Rousseau and romanticism*. (Boston : H. Mifflin, 1919).
卢梭与浪漫主义 [WC]

2003 [Dürkheim, Emile]. *Mengdesijiu yu Lusuo*. Aimi'er Tu'ergan zhu ; Li Luning, Zhao Liwei, Fu Degen yi ; Qu Dong jiao. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2003). (Tu'ergan wen ji ; 5). Übersetzung von Dürkheim, Emile. *Montesquieu et Rousseau : précurseurs de la sociologie*. (Paris : M. Rivière, 1953). (Petite bibliothèque sociologique internationale ; sér. B. Les classiques de la sociologie ; B 1). [Betr. De l'esprit des lois ; Du contrat social].
孟德斯鸠与卢梭 [WC]

2004 Wu, Houkai. *Lang man zhu yi zhi fu : Lusuo : kan dao ling yi ge yu zhou*. (Taibei : Mu cun tu shu, 2004). (Ju bo xin ling ; 1). [Abhandlung über Jean-Jacques Rousseau].
浪漫主義之父 : 盧梭 : 看到另一個宇宙 [WC]

2004 Zu, Xia. *Lusuo de ping deng jiao yu*. (Taibei : Han Xiang wen hua shi ye gu fen you xian gong si, 2004). (Jiao yu jia. = Educationist ; 3). [Abhandlung über die Philosophie der Erziehung von Jean-Jacques Rousseau].
盧梭的平等教育 [WC]

2004 [Levine, Andrew]. *Da kai zheng zhi zhe xue de men chuang : cong Huobusi dao Luoershi*. Zhang Minggui yi. (Taibei : Wu nan tu shu chu ban gu fen you xian gong si, 2004). Übersetzung von Levine, Andrew. *Engaging political philosophy : from Hobbes to Rawls*. (Malden, Mass. : Blackwell, 2002). [Betr. Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, John Locke, John Stuart Mill, John Rawls, Karl Marx].
打開政治哲學的門窗 : 從霍布斯到羅爾士 [WC]

2005 *Lusuo de Sugeladi zhu yi*. Liu Xiaofeng ; Chen Shaoming zhu bian. (Beijing : Hua xia chu ban she, 2005). (Jing dian yu jie shi. = Classic & interpretation ; 6). [Übersetzung von englischen und französischen Artikeln über Jean-Jacques Rousseau].
卢梭的苏格拉底主义 [WC]

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]

2006 Liu, Xiaofeng ; Gan, Yang. *Lusuo zhu shi ji*. (Beijing : Hua xia chu ban she, 2006). (Xi fang chuan tong jing dian yu jie shi). [Abhandlung über Jean-Jacques Rousseau].
卢梭注疏集 [WC]

2006 [Gildin, Hilail]. *She ji lun zheng : Lusuo de 'She hui qie yue lun'*. Ji'erding zhu ; Shang Xinjian, Wang Lingyun yi. (Beijing : Huaxia chu ban she, 2006). (Lusuo zhu shu ji. Xi fang chuan tong : jing dian yu jie shi). Übersetzung von Gildin, Hilail. *Rousseau's Social contract : the design of the argument*. (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1983).
设计论证 : 卢梭的社会契约论 [WC]

2007 Fu, Yang. *Lusuo*. (Taibei : Pin guan wen hua, 2007). (Ming ren xuan ji ; 4). [Biographie von Jean-Jacques Rousseau].
盧梭 [WC]

2008 Pereira, Jacques. *Montesquieu et la Chine*. (Paris : L'Harmattan, 2008). Diss. Faculté de Nice, 2008. [AOI]

2008 Shang, Jie. *Shang Jie jiang Lusuo*. (Beijing : Beijing da xue chu ban she, 2008). (Wei ming jiang tan). [Abhandlung über Jean-Jacques Rousseau].
尚杰讲卢梭 [WC]

2008 [De Man, Paul]. *Yue du de yu yan : Lusuo, Nicai, Li'erke he Pulusite de bi yu yu yan*. Bao'er De Man zhu ; Sheng Yong yi. (Tianjin : Tianjin ren min chu ban she, 2008). (Yelu xue pai jie gou zhu yi pi ping yi cong). Übersetzung von De Man, Paul. *Allegories of reading : figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. (New Haven : Yale University Press, 1979).
阅读的寓言 : 卢梭尼采里尔克和普鲁斯特的比喻语言 [WC]

Runze, Georg (1852-1938) : Deutscher Theologe, Philosoph, Dozent Universität Berlin

Bibliographie : Autor

1924 Runze, Georg. *Leibniz' Gedanke einer natürlichen Interessengemeinschaft zwischen China und Deutschland*. In : Deutsche Rundschau ; Bd. 51, H. 1 (1924).
http://leoniedecker.tk/download/bxVangEACAAJ-leibniz-gedanke-einer-naturlichen-interessengemeinschaft-zwischen-china-und-deutschland. [WC]

Safranski, Rüdiger (Rottweil, Baden-Württemberg 1945-) : Philosoph, Schriftsteller

Bibliographie : Autor

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]

2007 [Safranski, Rüdiger]. *Nicai si xiang zhuan ji*. Safulansiji ; Wei Maoping yi. (Shanghai Shi : Hua dong shi fan da xue chu ban she, 2007). (Nicai zhu shu ji. Xi fang chuan tong : jing dian yu jie shi). Übersetzung von Safranski, Rüdiger. *Nietzsche : Biographie seines Denkens*. (München : Hanser, 2000).
尼采思想传记 [WC]

Sandvoss, Ernst (Braunschweig 1929-) : Professor für Philosophie, Universität Saarbrücken

Bibliographie : Autor

1988 Sandvoss, Ernst. *Nicai yu Xitele : ben shi ji ren lei li shi bei ju de fan si*. Sangdefusi zhu ; Zhou Xinjian, Huang Jingfu yi. (Xi'an : Shaanxi ren min chu ban she, 1988). (Xian dai ren, wen hua, zhi shi, yi cong). Übersetzung von Sandvoss, Ernst. *Hitler und Nietzsche*. (Göttingen : Musterschmidt-Verlag, 1969).
尼采與希特勒 本世紀人類歷史悲劇的反思 [WC]

Saner, Hans (Grosshöchstetten, Bern 1934-) : Philosoph, Publizist

Bibliographie : Autor

1992 [Saner, Hans]. *Yasibei'ersi*. Hansi Sanei'er zhu ; Cheng Zhimin, Song Zulian, Xie Dikun yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1992). (Wai guo zhu ming si xiang jia yi cong). Übersetzung von Saner, Hans. *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. (Reinbek b. Hamburg : Rowohlt, 1970). (Rowohlts Monographien ; 169).
雅斯贝尔斯 [WC]

Scheler, Max (München 1874-1928 Frankfurt a.M.) : Philosoph, Soziologe

Bibliographie : Autor

1989 Scheler, Max]. *Ren zai yu zhou zhong de di wei*. Makesi Zhele zhu ; Li Bojie yi ; Liu Xiaofeng jiao. (Guiyang : Guizhou ren min chu ban she, 1989). Übersetzung von Scheler, Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. (Darmstadt : Reichl, 1928).
人在宇宙中的地位 [WC]

1989 [Scheler, Max]. *Ren zai yu zhou zhong de di wei*. Shele ; Chen Zehuan, Shen Guoqing. (Shanghai : Shanghai wen hua chu ban she, 1989). (Wan wu zhi ling cong shu). Übersetzung von Scheler, Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. (Darmstadt : Reichl, 1928).
人在宇宙中的地位 [WC]

1991 [Scheler, Max]. *Xiele lun wen ji : wei ge yu zi wo de jia zhi*. Xiele zhu ; Chen Renhua yi. (Taibei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1991). (Xi fang jing dian cong shu ; 12). Übersetzung von Scheler, Max. *Person and self-value : three essays*. With an introd., ed. and partially transl. by M.S. Frings. (Dordrecht : M. Nijhoff, 1987). = Übersetzung von Scheler, Max. *Tod und Fortleben* ; *Über Scham und Schamgefühl*. 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).
謝勒論文集 : 位格與自我的價值 [WC]

1994 [Scheler, Max]. *Ai de zhi xu*. M. Shele zhu ; Liu Xiaofeng xuan bian ; Lin Ke yi. (Xianggang : San lian shu dian you xian gong si, 1994). (Dang dai Ou lu zong jiao si xiang xi lie). Übersetzung von Scheler, Max. *Ordo amoris*. 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).
愛的秩序 [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 [Scheler, Max]. *Jia zhi de dian fu*. Shele ; Luo Tilun. (Beijing : San lian shu dian, 1997). (She hui yu si xiang cong shu). 2. durchges. Aufl. Bd. 1-2. Übersetzung von Scheler, Max. *Vom Umsturz der Werte : Abhandlungen und Aufsätze*. (Leipzig : Der neue Geist, 1919).
价值的颠覆 [WC]

1997 [Scheler, Max]. *Zi ben zhu yi de wei lai*. Shele zhu ; Liu Xiaofeng bian jiao ; Luo Tilun deng yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1997). (She hui yu si xiang cong shu). Übersetzung von Scheler, Max. *Die Zukunft des Kapitalismus*. In : Scheler, Max. Vom Umsturz der Werte : Abhandlungen und Aufsätze. 2. durchges. Aufl. Bd. 1-2. (Leipzig : Der neue Geist, 1923). Bd. 2.
資本主義的未來 [WC]

1999 [Scheler, Max]. *Shele xuan ji*. Liu Xiaofeng xuan bian. (Shanghai : Shanghai san lian shu dian, 1999). (20 shi ji si xiang jia wen ku ; 1). [Übersetzung ausgewählter Werke von Scheler].
舍勒选集 [WC]

2000 [Scheler, Max]. *Zhi shi she hui xue wen ti*. Makesi Shele zhu ; Ai Yan yi. (Beijing : Hua xia chu ban she, 2000). (Xian dai xi fang si xiang wen ku). Übersetzung von Scheler, Max. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. 2. durchges. Aufl. (Bern : Francke, 1960). (Gesammelte Werke ; Bd. 8).
知识社会学问题 [WC]

2004 [Scheler, Max]. *Lun li xue zhong de xing shi zhu yi yu zhi liao de jia zhi lun li xue : wei yi men lun li xue ren ge zhu yi dian ji de xin chang shi*. Makesi Shele zhu ; Ni Liangkang yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 2004). (Xian dai xi fang xue shu wen ku). Übersetzung von Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants*). Bd. 1-2. (Halle a.d.S. : Max Niemeyer, 1913-1916). (Sonderdruck aus : Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung ; Bd. 1-2). Untertitel von Bd. 2 : Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus.
伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学 : 为一门伦理学人格主义奠基的新尝试 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1997 [Schütz, Alfred]. *Makesi Xiele san lun : fu lun Shate*. Afude Xiuci yuan zhu ; Jiang Rixin yi. (Taibei : Dong da tu shu gu fen you xian gong si, 1997). [Übersetzung von Alfred Schütz über Max Scheler und Jean-Paul Sartre].
馬克斯謝勒三論 : 附論沙特 [WC]

2000 Hong, Yingfen. *Lun ren de jia zhi : zong shu Xiele yu Kong Meng di jia zhi guan*. (Taibei : Hong ye wen hua shi ye you xian gong si, 2000). (Zhe xue cong shu. Hong ye wen hua shi ye you xian gong si ; 14). [Abhandlung über Mengzi, Confucius, Max Scheler].
論人的價值 : 綜述謝勒與孔孟的價值觀 [WC]

Schell, Hermann (Freiburg i.B. 1850-1906 Würzburg) : Katholischer Theologe, Philosoph

Biographie

1908 Hermann Schell schreibt in *Kleinere Schriften* [ID D12280], dass neben Konfuzianismus und Buddhismus die dritte Religion die Tao-Lehre sei. Die drei Religionen stehen sich nicht als abgeschlossene Gemeinschaften mit gesonderten Bekennern gegenüber, sondern dienen miteinander für die Befriedigung des religiös-sittlichen Bedürfnisses, wenigstens für die Volksmassen, denen die nüchterne Diesseitsreligion des Konfutse nicht genügt. Das *Dao de jing* von Laozi ist für Schell eine Schrift, die nach dem Alten und Neuen Testament kommt, Laozi ein religiöser Denker höchster Bedeutung. [Col12]

Bibliographie : Autor

1908 Schell, Hermann. *Kleinere Schriften*. Hrsg. von Karl Hennemann. (Paderborn : Schöningh, 1908). Darin enthalten ist der Artikel *Die kulturgeschichtliche Bedeutung der grossen Weltreligionen*, der die Beiträge *Die Tao-Lehre des Lao-tse* und *Die chinesisch-japanische Religion und ihre Kulturbedeutung* enthält. [Laozi]. [Col12]

Bibliographie : erwähnt in

2001 Collani, Claudia von. *Figurismus in Franken ? : Hermann Schell und der Daoismus*. In : Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter ; 62 (2001). [AOI]

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (Leonberg 1775-1854 Bad Ragaz) : Philosoph

Biographie

1842.1 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Philosophie der Mythologie* [ID D11898]. 23. und 24. Vorlesung Berlin 1842 und 1845/46.

Quellen :
Abel-Rémusat, Jean-Pierre. *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu* [ID D11899].
Abel-Rémusat, Jean-Pierre. *Recherches sur les langues tartares* [ID D1954].
Abel-Rémusat, Jean-Pierre. *Eléments de la grammaire chinoise* [ID D1961].
Lao-tseu. *Tao-te-king : le livre de la voie et de la vertu*. Trad. de Stanislas Julien [ID D2060].
Kircher, Athanasius. *China illustrata* [ID D1712].
Bilfinger, Georg Bernhard. *Specimen doctrinae veterum sinarum moralis et politicae* [ID D1807].
Werke von Etienne Fourmont.

Schelling schreibt : Zum erstenmal wurde bei Gelegenheit der Ausbreitung des Buddismus der Name Chinas erwähnt. Die Buddalehre hat indeß in China erst sehr spät Eingang gefunden. Mit dem bloßen Buddismus ist also das chinesische Wesen nicht erklärt. In seiner Ursprünglichkeit nun aber scheint dieses der entschiedenste Widerspruch gegen die von uns bis jetzt behauptete Allgemeinheit des mythologischen Processes. Keinem der verschiedenen mythologischen Völker hinsichtlich des Alters nachzusetzen, zeigt das chinesische Volk in seinen Vorstellungen nichts, was an die Mythologie der andern Völker erinnerte. Wir können sagen: es ist ein absolut unmythologisches Volk mitten unter den mythologischen, von gleichem Alter mit diesen, gleichwohl ganz außer jener mythologischen Bewegung gestellt und nach einer ganz andern Seite des menschlichen Daseyns hingewendet und entwickelt. Berührt von Ländern und Völkern, unter welchen der mythologische Proceß seine ganze Gewalt ausübt, bildet China allein eine große und in ihrer Art einzige Ausnahme von demselben, und fordert gerade darum unsere ernstlichste Aufmerksamkeit. Ein einziger faktischer Widerspruch ist hinreichend, eine ganze, wenn auch durch eine ununterbrochene Reihe anderweitiger Thatsachen befestigte Theorie über den Haufen zu werfen.

Es ist mit dem chinesischen Wesen nicht etwa wie mit der Zendlehre, nicht wie mit dem Buddismus, welche man betrachten kann als Hemmungen, Antithesen des extremen Polytheismus, die aber durch ihren Gegensatz gegen den mythologischen Proceß selbst die Macht und Gewalt desselben bezeugen. In der Zendlehre, im Buddismus stellt sich dem Polytheismus eine Einheitslehre gegenüber, die man in diesem Verhältniß als Monotheismus aussprechen kann. In China aber scheint an die Stelle des Monotheismus wie des Polytheismus ein entschiedener Atheismus zu treten, eine völlige Abwesenheit des religiösen Princips. Es sind also hier eigentlich zwei Erscheinungen zu erklären, 1) das absolut Unmythologische, 2) das scheinbar sogar völlig Unreligiöse des chinesischen Bewußtseyns.

Das Erste betreffend, wollen wir uns an folgende Sätze unserer früheren Entwicklung erinnern: a) Der Polytheismus ist gleichzeitig, ja gewissermaßen identisch mit dem Proceß der Völkerentstehung; also kein Volk ohne Mythologie, b) Die absolut vorgeschichtliche Zeit, die Zeit vor der Völkerentstehung war auch die relativ unmythologische Zeit, denn Mythologie überhaupt entstand erst mit den Völkern. Diesen Sätzen entsprechend wollen wir nun vor allem aufstellen, erstens: daß es unrichtig ist, von einem chinesischen Volk zu sprechen. Die Chinesen sind gar kein Volk, sie sind eine bloße Menschheit, wie sie sich selbst nicht etwa für eines der Völker, sondern gegenüber von allen Völkern als die eigentliche Menschheit ansehen (worin sie auf gewisse Weise Recht haben, inwiefern sie eben kein Volk sind wie die andern). Weder von innen noch von außen waren sie gedrängt, sich als Volk zu constituiren. Nicht von innen, weil sie, wie wir sehen werden, sich dem mythologischen Proceß entzogen; nicht von außen, da sie ein volles Drittheil der ganzen lebenden Menschheit ausmachen; über 300 Millionen setzen die neuesten Angaben der Engländer die Bevölkerung des chinesischen Reichs. Also: die Chinesen verhalten sich in diesem Betracht (inwiefern sie kein Volk in dem Sinne wie die andern sind) als ein noch erhaltener Theil der absolut vorgeschichtlichen Menschheit. Demnach muß sich in ihnen, es muß sich im chinesischen Bewußtseyn auch noch das Princip finden, von dem die absolut vorgeschichtliche Menschheit beherrscht war. Aber weil dieses Princip im chinesischen Bewußtseyn sich dem religiösen - theogonischen - Proceß versagt hat (nicht zum Anfang und ersten Princip des mythologischen Processes wurde), so kann es im chinesischen Bewußtseyn seine religiöse Bedeutung nicht behalten. Das chinesische Bewußtseyn hätte sich also (denn ich spreche noch immer bloß hypothetisch), wenn unsere Erklärung richtig wäre, so hätte sich das chinesische Bewußtseyn allerdings dem Gesetz des mythologischen Processes entzogen, d.h. das Urprincip in seiner Ausschließlichkeit behauptet, aber nur um den Preis, daß zugleich die religiöse Bedeutung des Urprincips ganz aufgegeben wäre. Ich bemerke, daß das Gesetz des mythologischen Processes doch eigentlich nur hypothetische Bedeutung hat. Es sagt nur so viel: wenn ein theogonischer Proceß oder überhaupt wirkliche Religion entstehen soll, so muß jenes ausschließliche Princip, von dem das erste Bewußtseyn beherrscht ist, eingeschränkt, einem höheren untergeordnet, ihm überwindlich und von ihm wirklich überwunden werden. Wie nun aber, wenn unter den verschiedenen Auswegen, die das menschliche Bewußtseyn im Drang dieses Processes sucht, einmal auch dieser vorkäme, den Proceß als theogonischen oder jenes ausschließliche Princip als Gott setzendes aufzugeben, um es als ausschließliches zu behaupten, so daß von dieser Seite der Proceß gleich anfangs in eine bloße Negation, nicht etwa des Polytheismus, sondern in eine Negation der religiösen Bedeutung des Princips ausschlüge? Also - wenn daher diese von uns angenommene Möglichkeit im chinesischen Bewußtseyn zur Wirklichkeit geworden, so müßte sich in diesem, es müßte sich im chinesischen Bewußtseyn 1) das Urprincip der Religion in seiner ganzen Macht und Ausschließlichkeit, wie es in der noch ungetheilten Menschheit war; es müßte aber 2) mit veränderter Bedeutung sich finden, jedoch in der Art, daß stets noch seine ursprüngliche religiöse Bedeutung hindurch schimmerte; denn sonst wäre die Identität des Princips nicht zu erweisen, es wäre nicht einleuchtend zu machen, daß eben dasselbe Princip, welches in den anderen Völkern die theogonische und religiöse Richtung nahm, hier die andere von Religion abgewendete Richtung genommen habe.

Um mich hierüber deutlich zu machen, will ich bemerken, daß das Wort religio selbst eine allgemeinere und spe-ciellere Bedeutung hat. Ursprünglich bedeutet das Wort religio jede Verpflichtung, mit der ein gewisser Begriff von Heiligkeit oder ein gleiches Gefühl von Unverbrüchlichkeit verbunden ist. Dieß erhellt schon aus dem lateinischen Sprachgebrauch: hoc mihi religio est, hoc mihi religioni duco. Dieß Allgemeine kann man auch das Formelle des Begriffs nennen. In diesem Sinn gibt es Religion in allem, auch in Dingen oder Angelegenheiten, die sich gar nicht, wenigstens nicht unmittelbar und für das nächste Gefühl, auf das Göttliche beziehen. Man kann aber Religion auch im engeren oder materiellen Sinn nehmen, wo dann eine wirkliche und unmittelbare Beziehung auf das Göttliche als solches in ihrem Begriff liegt. Nun haben wir angenommen, es sey möglich, daß jenes ursprüngliche religiöse Princip, welches eigentlich die Voraussetzung alles theogonischen Processes ist, einmal auch eine andere, von der religiösen abgewendete Richtung nehme oder seine religiöse Bedeutung verliere. Genauer werden wir uns nun ausdrücken, indem wir sagen, es sey möglich oder denkbar, daß jenes Princip seine materiell-religiöse Bedeutung verliere, während es die formell-religiöse behalte.

Ursprünglich ist alle Verpflichtung nur Verpflichtung gegen Gott, und alle formelle Verpflichtung schreibt sich, und war es durch noch so viele Mittelglieder, von jener materiellen, allein ursprünglichen Verpflichtung her. Jenes reale, erst schließlich hervortretende Princip des Bewußtseyns haben wir früher das materiell Gott setzende genannt. An diesem Princip haftet, wie gezeigt wurde, dem Bewußtsein der Gott. Umgekehrt durch dieses Princip ist allein der Mensch eigentlich, ursprünglich und zwar dem Gott verpflichtet. Diese Urverpflichtung kann nun nicht und nie aufgehoben werden, es sey denn, daß das menschliche Bewußtseyn überhaupt aufgehoben werde, wie dieß denn wirklich geschehen ist in jenen völlig aufgelösten und nur noch äußerlich menschlichen Racen, von denen wir früher gesagt haben, daß sie keine Auktorität, so wenig eine unsichtbare, als eine sichtbare über sich erkennen, und daher auch ohne alle gesellige Verbindung leben. Also jene Urverpflichtung kann nie aufgehoben werden, solang menschliches Bewußtseyn besteht, wie auch übrigens das Princip selbst seine Bedeutung verändere. Wohl möglich aber ist, daß das Princip, gegen welches diese Verpflichtung besteht, oder dem das menschliche Bewußtseyn auf solche Weise, nämlich ursprünglich, verhaftet ist, daß dieses Princip, in welchem ihm (dem Bewußtseyn) ursprünglich der Gott ist, sich ihm in ein anderes verkehre, daß es also dem, welchem es ursprünglich als Gott (in der engeren und materiellen Bedeutung dieses Worts) verpflichtet war, daß es diesem selben als einem andern, doch ebenso wie vorher, d.h. auf dieselbe bindende, religiöse Weise, verpflichtet bleibe.

Wir müßten also — um jetzt zu unserem Gegenstande zurückzukehren — im chinesischen Bewußtseyn ein gleichsam an die Stelle von Gott, und zwar an die Stelle jenes Urgottes, aber mit derselben Ausschließlichkeit und mit derselben Urverpflichtung Getretenes antreffen, daß zwar, inwiefern es nicht mehr unmittelbar Gott, sondern ein anderes ist, auch nicht mehr als eigentlich religiöses Princip erschiene, das aber dadurch, daß in ihm jene Verpflichtung fortdauert, doch seine Abstammung und Herkunft von dem ursprünglichen, auch materiell-religiösen Princip nicht verleugnen kann (dieß ist es, was wir meinten, wenn wir sagten: die ursprünglich religiöse Bedeutung müsse auch in dem nun nicht mehr eigentlich religiösen noch durchschimmern).

Ferner, da nach der Voraussetzung jenes Princip seine materiell-religiöse Bedeutung nur verlieren konnte, oder nur sie aufgab, um sich als ausschließliches zu behaupten, so muß dieses Princip im chinesischen Bewußtseyn, obwohl mit materiell veränderter Bedeutung, doch mit derselben ausschließlichen Gewalt sich wieder finden, die es ursprünglich in seiner religiösen Bedeutung gehabt hatte.

Auf diese Weise hätten wir also eine Möglichkeit gezeigt, das chinesische Wesen, das so ganz, nicht bloß, wie wir uns bisher ausgedrückt haben, unmythologisch, sondern geradezu antimythologisch uns anspricht, gleichwohl mit dem allgemeinen mythologischen Proceß zu vermitteln oder in Verbindung zu bringen.

Dieser Vermittlung zufolge wäre denn das chinesische Wesen nicht im Widerspruch gegen die Annahme eines allgemeinen theogonischen Processes, dem das Bewußtseyn der Menschheit unterworfen worden, sondern nur einer der Auswege, eine der Ausweichungen vor den Folgen dieses Processes, dergleichen wir, wenn auch in anderer Art, auch anderweitig schon erkannt haben; denn China bleibt immer das Einzige in seiner Art. Aber wenn auch die einzige Ausnahme ihrer Art, so ist es genug, die Möglichkeit einer solchen Ausnahme erkannt zu haben, um vorauszusehen, daß sie auch in der Wirklichkeit anzutreffen sey. Denn es ist der Charakter des Weltgeistes überhaupt, daß er alle wahrhaften Möglichkeiten erfüllt, die größtmögliche Totalität der Erscheinungen überall will oder zuläßt, ja es ist im Gang der Welt, dessen Langsamkeit uns schon allein davon überzeugen müßte, recht eigentlich darauf angelegt, daß jede wahrhafte Möglichkeit erfüllt werde. Denn diejenigen, welche gegen den großen Grundsatz, daß alles wahrhaft Mögliche auch wirklich sey, die flache Einwendung vorbringen, daß dann auch jeder Roman einmal eine wirkliche Geschichte gewesen sey oder werden müßte, haben freilich nur die alltägliche Vorstellung des bloß abstrakt und subjektiv Möglichen; sie wissen wenig oder gar nicht, was die Philosophie Möglichkeit nennt.

Aber diese Möglichkeit, auch das der Mythologie so widersprechende chinesische Wesen mit dem allgemeinen mythologischen Proceß in Verbindung zu bringen, ist an gewisse, sehr bestimmte Voraussetzungen gebunden. Die Nachweisung, daß diese Voraussetzungen in dem chinesischen Bewußtseyn sich wirklich finden, ist allerdings eine mehr historische als philosophische Aufgabe.

Wir gehen also davon aus: die Chinesen sind kein Volk, d.h. die Einheit, welche diese unermeßliche Verbindung von Menschen und Völkerschaften zusammenhält, wird von ihnen selbst nicht als eine particulare oder gar individuelle, sondern als eine universelle empfunden. Sie sind das Menschengeschlecht, sie fühlen sich außer und über den Völkern, diese sind ihnen, wenn auch nicht wirklich (was die Chinesen gar nicht für nöthig halten), sie sind ihnen der Idee nach unterworfen. Wenn die Chinesen nicht ein Volk sind, so kann das Princip ihres Seyns und Lebens nur jenes ausschließliche seyn, das im Bewußtseyn der vorgeschichtlichen, noch ungetheilten Menschheit herrschte. Aber dieses Princip hat sich im chinesischen Bewußtseyn dem religiös-theogonischen Proceß versagt, wie wir daraus sehen, daß China ganz außerhalb der mythologischen Bewegung geblieben ist, an ihr keinen Theil hat. In seiner religiösen Bedeutung aber konnte sich jenes Princip nicht behaupten, wenn es dem theogonischen Proceß sich versagte, oder umgekehrt, es konnte sich in seiner absoluten Ausschließlichkeit nur behaupten, wenn es auf die religiöse Bedeutung verzichtete, wenn dieses Princip im Bewußtseyn eine andere Bedeutung annahm. Nur um diesen Preis, sagten wir, konnte sich das ausschließliche Princip dem höheren versagen und so zugleich sich außer dem mythologischen Proceß setzen.

Sehen wir nun, ob das Geforderte im chinesischen Bewußtseyn wirklich nachweislich, d.h. suchen wir dessen eigentlichen Inhalt zu erforschen. Die reine Anführung der Thatsachen wird zeigen, ob unsere Vorstellung etwas bloß Gesuchtes und Gemachtes ist, oder ob sie auch in dem Gegenstand selbst sich erkennen läßt.

Das chinesische Reich nennt sich das himmlische Reich, auch das Reich der himmlischen Mitte, des himmlischen Centrums. (Hier erkennen Sie schon die Centralität des ursprünglichen Princips.) Der Begriff des Himmels ist der höchste in aller chinesischen Weisheit, der höchste Begriff ihrer Moral. Ein zu seiner Zeit berühmter Philosoph, Bil-finger, der ein noch jetzt empfehlenswerthes Werk de Sinarum doctrina morali et politica geschrieben, sagt in demselben: Non est multa mentio Dei in libris sinicis (noch richtiger hätte er gesagt, daß die chinesische Sprache eigentlich gar kein Wort für Gott hat), ejusdemque, fährt er fort, interpretatio inter Europaeos quosdam controversa — also: wie das in chinesischen Schriften etwa als Gott zu Erklärende zu verstehen, sey unter den Europäern ein Gegenstand der Controverse; auf jeden Fall gesteht er damit, daß der Begriff Gott in den chinesischen Schriften nur durch eine Auslegung, die sehr oft vielmehr eine Hineinlegung ist, gefunden werde. Die Bemerkung bezieht sich darauf: die Jesuiten, welche China als eine ihnen besonders anheimgefallene Provinz betrachteten, hatten ein gewisses Interesse dabei, die Ehre der chinesischen Weisheit aufrecht zu erhalten; sie konnten ihrem System nach überhaupt nicht zugeben, daß es ein ganzes großes Reich ohne Religion gebe, sie wollten nicht auf die Chinesen kommen lassen, daß ihre Religion eigentlich auf Atheismus hinauslaufe, was man in Europa früher glaubte und auch späterhin zu behaupten fortfuhr. Darauf bezieht es sich also, wenn Bilfinger sagt: man sey in Europa über die Auslegung der chinesischen Schriften in Bezug auf den Begriff Gott nicht einig. Doch fährt er fort: einige Erwähnung Gottes finde sich in den chinesischen Schriften und als Beleg dafür führt er die Grundlehren ihrer Moral an, welche er so ausdrückt: es werde gelehrt, daß wir die ursprüngliche vom Himmel eingepflanzte Unschuld wieder herzustellen suchen, daß wir den Himmel verehren sollen; daß wir nicht einmal einen Gedanken zulassen sollen, dessen bewußt oder mitwissend wir den Himmel nicht wollen können, daß wir uns allein bei den Fügungen des Himmels beruhigen sollen u.s.w. Ueberall ist also hier der Himmel (und nur dieser) der alles, auch das Leben, beherrschende Begriff, und es wird nach diesen Anführungen, zu welchen im weiteren Verlauf noch andere hinzukommen werden, weiter keiner besonderen Begründung mehr bedürfen, wenn wir behaupten, daß die ursprüngliche Religion Chinas eine reine Himmels-Religion war, daß jene allgemeine Voraussetzung des mythologischen Processes, die allen Völkern gemeinschaftlich war, der chinesischen Menschheit ebenso wenig fehlte, die ursprüngliche astrale Religion (das erste Band der noch ungetrennten Menschheit) auch der Ausgangspunkt für das chinesische Bewußtseyn war. Aber eben hier trat die Katastrophe ein. An die Stelle der bisherigen Einheit sollte eine Zweiheit treten. Dieser Zweiheit widersetzte sich das chinesische Bewußtseyn, es bestand auch jetzt noch auf der Ausschließlichkeit des ersten Princips, aber im eignen Himmel, d.h. was bisher der Himmel gewesen war; in der Region des Göttlichen konnte es sich ihm nicht mehr behaupten, das läßt die Erscheinung der höhern Potenz nicht zu, durch diese war es jedenfalls aus dem Himmel verstoßen: es mußte dem Bewußtseyn aus dem Göttlichen heraustreten, sich veräußerlichen und verweltlichen, und so - in dieser verweltlichten und veräußerlichten Gestalt — finden wir das Himmelsprincip auch als das allwaltende, herrschende Princip des ganzen chinesischen Lebens und Staats, wie sich aus folgenden Angaben herausstellen wird.

Das chinesische Reich ist auch als Staat, oder rein historisch betrachtet, gleichsam ein Wunder der Geschichte. China ist von allen Reichen der Welt das älteste, das fortwährend sich selbständig erhalten und ein so unüberwindliches Lebensprincip in sich gezeigt hat, daß eine zweimalige Eroberung des Reichs, einmal im 13. Jahrhundert durch die westlichen Tartaren oder die Mongolen, das zweitemal durch die östlichen oder die Mandschu-Tartaren an dem Wesentlichen seiner Verfassung, seiner Sitten, Gebräuche und Einrichtungen nicht das Geringste geändert hat, und der Staat seinem Innern nach heutzutag völlig dasselbe Ansehen hat, wie vor vier Jahrtausenden, und auf denselben Principien fortwährend beruht, die er in seinem Ursprung schon zur Grundlage hatte. Denn obgleich man neuerdings angeführt hat, daß das eigentliche Kaiserthum von China, d.h. die völlig unumschränkte Monarchie, in dem jetzigen Umfang nicht älter sey, als etwa 200 Jahre v. Chr., so zeigt doch die weitere Forschung, daß dieser sogenannte erste Kaiser Chi-hang-thi [Shihuangdi] nur der Wiederhersteller eines früheren, ja des ältesten Zustandes war. Einzelne untergeordnete Fürsten, Glieder eines Feudalsystems, in welchem sie sich als reine Unterthanen verhielten, hatten Mittel gefunden sich auf eine gewisse Weise unabhängig zu machen, aber die Macht selbst, mit der dieser Versuch gegen die Einheit unterdrückt werden konnte, zeigt die Gewalt der ursprünglichen Idee, und obgleich nicht ohne Gegenstrebungen oder ohne Abwechslung in der Ausführung, ist eben diese Idee des unumschränkten, absoluten Kaiserthums so alt als die chinesische Nation selbst, und nicht eine im Lauf der Zeit entstandene, sondern eine vom ersten Ursprung des Volks sich herschreibende Idee. Der Widerspruch gegen sie war nur zufällig, durch zufällige Schlaffheit veranlaßt, aber die Wiederherstellung eben beweist ihre Wesentlichkeit, ihre Immanenz in der Nation, und daß sie mit dieser zugleich geboren ist und nur mit ihr sterben kann. Diese Unerschütterlichkeit des chinesischen Reichs und die Unveränderlichkeit seines wesentlichen Charakters seit Jahrtausenden hat auch einen neueren philosophischen Schriftsteller, der sich über China erklärte, zu dem Schluß veranlaßt: es müsse demnach ein mächtiges Princip seyn, welches dieses Reich von Anfang an beherrscht und durchdrungen, zugleich auch sich selbst vor jeder subjektiven Verwirrung, die sich immer mit der Zeit einfinde, und von allen fremdartigen Einflüssen zu bewahren gewußt habe, - ein Princip, das zugleich stark genug gewesen, mittelst einer ihm inwohnenden assimilirenden Kraft alles Auswärtige, das nur eine Zeit lang in seinem Bildungskreise beharrte, sich zu verähnlichen und zu unterwerfen, wie denn zweimal besiegt und unterworfen die Chinesen durch ihre Gesetze und ihre Lebenseinrichtungen die Sieger selbst wieder besiegt haben. Die Ausdrücke des Verf. zeigen die Einsicht, daß hier etwas anderes als ein aus bloßer subjektiver Meinung oder Uebereinkunft Entstandenes, etwas Mächtigeres, als ein menschlicherweise Erfundenes herrsche. Soweit nun bin ich mit ihm derselben Meinung. Wenn er aber nachher die Frage aufwirft: welches ist nun wohl jenes mächtige Princip, dessen Größe selbst durch das jetzt herabgesunkene, kleinliche, pedantische und zum geistlosen Formalismus gewordene Leben der Nation noch hindurchschimmert, es auch jetzt noch fortdauernd erhält; und wenn er hierauf die Antwort ertheilt: dieses Princip ist kein anderes als das älteste patriarchalische Princip, nämlich das Princip der väterlichen Macht und Auktorität in ihrer ganzen Größe und Stärke, so gebe ich zwar die Stärke jenes Princips der väterlichen Gewalt an sich zu, ich anerkenne auch, daß dieses Princip in China von großer Bedeutung und Wirkung ist, sowie daß dasselbe sich als Princip des Anfangs, als erste Grundlage überall zu erkennen gibt, und die patriarchalische Verfassung überall den Ausgangspunkt bildet: aber, gesetzt es gäbe für die Verfassung Chinas keine höhere Kategorie als die einer patriarchalischen Verfassung, so wäre die Frage gerade diese, warum sich das chinesische Leben von diesem Ausgangspunkt nicht entfernt, warum alle Verhältnisse einer späteren, mannichfaltigeren oder ausgebreiteteren Entwicklung ihm fremd geblieben. Die Frage ist eben, warum das patriarchalische Princip hier seinen Einfluß und seine Macht Jahrtausende hindurch behauptet, und dieß kann man nicht, ohne einen Cirkel im Erklären zu begehen, wieder durch die Macht des patriarchalischen Princips erklären.

Wir haben übrigens bereits von einer Katastrophe des chinesischen Bewußtseyns gesprochen. Auch hier hat eine Umwendung, eine universio statt gefunden, ein äußerlich-Werden des erst innerlichen, das Bewußtseyn ausschließlich einnehmenden Princips, aber nicht ein bloß relativ-äußerlich-Werden, wie in dem Bewußtseyn jener Völker, die dem mythologischen Proceß anheimfielen, sondern ein absolutes äußerlich-Werden. Mit Einem Wort, die wahre Erklärung des chinesischen Wesens, Lebens und Seyns liegt darin, wenn wir sagen, es sey: religio astralis in rempublicam versa, das Princip jener astralen Religion habe sich in einem übrigens noch näher zu erklärenden Vorgang zum Princip des Staates umgewendet. Dieselbe erdrückende Gewalt, welche es als religiöses Princip auf das Bewußtseyn ausübte, dieselbe übt es jetzt als Princip des Staats aus, und aus derselben Ausschließlichkeit, mit der es sich in jener astralen Religion als noch innerliches Princip behauptete, behauptet es sich jetzt in diesem, im Staat, als äußerlich gewordenes Princip.

Das ganze chinesische Staatswesen beruht auf einer ebenso blinden und dem chinesischen Bewußtseyn unüberwindlichen Superstition, als das Religionswesen Indiens, oder irgend eines der andern unter der Last religiöser Ceremonien erdrückten Völker. Der einst ausschließliche Herrscher des Himmels hat sich für das chinesische Bewußtseyn nur in den ebenso ausschließlichen Herrscher des irdischen Reichs verwandelt, welches irdische Reich nur das heraus- oder umgewendete himmlische ist. In ihm ist jenes absolute Centrum, das in dem Urmoment der Umwendung oder universio überwunden werden mußte, wenn ein theogonischer Proceß entstehen sollte, veräußerlicht und verweltlicht, außer Widerspruch gesetzt, darum absolutes und nun fortan »«überwindliches Centrum. Aus diesem Grunde heißt China das Reich der himmlischen Mitte. Die Mitte, das Centrum, die ganze Macht des Himmels ist in ihm.

Ein ausschließliches Princip kann es auf zweierlei Art seyn, 1) nach innen, indem es alles im Oeden des allgemeinen Seyns erhält, keine freie Mannichfaltigkeit zuläßt. Als ein solches zeigt es sich in dem gänzlichen Mangel jedes Unterschiedes und jeder Abstufung der Stände und vorzüglich aller Kasteneintheilung. Es gibt in China weder erblichen Adel noch andere durch die Geburt abgesonderte Stände. Aller Unterschied wird bloß hervorgebracht durch das Amt und durch die Funktion im Staat, zu der jeder ohne Unterschied berufen werden kann. Auch die eignen Verwandten des Kaisers nehmen nur für ihre Person an seiner Herrlichkeit Theil, aber nach seinem Tode treten sie in den Privatstand zurück. Alle Macht, alle Auktorität ist ausschließlich bei dem Kaiser; jeder ist in China nur insofern etwas, als dieser etwas aus ihm macht. Nach der königlichen Familie machen zwar die Zu's, d.h. die Gelehrten, den zweiten Stand oder vielmehr Rang im Reiche aus, aber an Erblichkeit ist hiebei nicht zu denken. Es gibt überall nur Unterschiede des Rangs, aber nie des Standes. Die Gelehrten selbst theilen sich wieder in so viel Rangordnungen oder Grade, als Wissende unter ihnen sind, und diejenigen unter ihnen, deren Gedächtniß ihre Fächer und die zu diesen Fächern gehörigen Zeichen am besten inne haben, bilden das oberste, den Kaiser unmittelbar umgebende Reichscollegium. Wissenschaft und Gelehrsamkeit gelten nur so viel, als der Staat Nutzen davon hat. Seit der Erfindung der Buchdruckerkunst oder einer Art derselben, welche die Chinesen im 10. Jahrhundert gemacht haben, hat jenes oberste Reichscollegium, Han-ti genannt, über das ganze Bücherwesen die Aufsicht, und läßt diejenigen Bücher machen, die man für nöthig hält. Was das für Bücher sind, läßt sich aus dem abnehmen, was darüber von Chinesen erzählt wird, die nach Frankreich geschickt wurden, um dort den Unterricht der Jesuiten zu erhalten, und deren Angaben ich hier, wenn auch etwas verkürzt, aus einem deutschen Buche vorlesen will: "Es gilt nur, sagen sie, die Erhaltung der alten Gedächtnißsache, nur die Sittenlehre, und die Entdeckungen in den Künsten, die sich aber nur auf den unmittelbaren Nutzen beziehen dürfen. Die Jugend soll nur zur Geschäftsführung der Väter tüchtig gemacht, und denen, die sich darin vor dem Haufen auszeichnen, Gelegenheit gegeben werden, dieß in Schriften kund zu thun; denen aber, die nicht fürs Leben sind, sondern nur Geist haben, sollen allerlei Spitzfindigkeiten hingeworfen, allerlei Grübeleien freigelassen werden, damit ihr unseliger Hang zum Denken über menschliche Verhältnisse unschädlich werde. Jede Wissenschaft, jedes Geschäft des Staates ist in Regeln gebracht, die man auswendig lernt. Poesie, freie Erfindung, jede eigentlich schöne Kunst geben kein Ansehen, wenn sie nicht höheren Orts approbirt sind. — Die Gelehrten haben sich ganz in den Ton der Regierung gefügt. - Wetteifer findet nicht statt, man arbeitet einerlei auf einerlei Weise. - Ein Kaufmann, ein Künstler darf es sich noch viel weniger als ein Gelehrter herausnehmen, etwas für sich behaupten oder bedeuten, oder einen Willen und einen Stolz auf unabhängige Existenz, kurz Selbständigkeit haben zu wollen. — Die Religion des Kaisers muß jeder geradezu als Formalität annehmen, wie er in England die Testacte beschwören muß, ob er daran glaubt, ist gleichgültig. Alles, selbst die Kultur des Bodens und die Industrie ist von Büchern, Tradition und Polizei abhängig."

Sie sehen aus diesen Erzählungen, daß wenn zu verschiedenen Zeiten auch europäische Länder den Versuch gemacht haben, die Wissenschaft und jede Geisteskultur auf diesen Fuß zu setzen, doch keines derselben das Urbild China je ganz erreichen konnte. Doch es ist nicht dieser Bemerkung wegen, daß ich die Stelle vorgelesen habe, sondern um Ihnen ein anschauliches Bild zu geben von jener ausschließlichen Gewalt des Staats in China und von der erdrückenden Gewalt, mit der er alle freie Entwicklung hemmt und seit Jahrtausenden niederhält. - Wie das dem höheren Princip (A) unterworfene B Grund eines Processes, der Veränderlichkeit, so das absolut gesetzte (außer allem Gegensatz) Grund absoluter Stabilität und Unveränderlichkeit.

China ist wirklich auch darum der sichtbar gewordene Himmel, weil es so unveränderlich ist und still steht wie der Himmel. Alle einheimischen Kriege, Unordnungen, selbst auswärtige Eroberungen haben es immer nur auf kurze Zeit erschüttert, stets stellt es sich in seinem alten Zustand wieder her. Die ältesten Reiche sind verschwunden; längst sind die Reiche der Assyrier, der Meder, der Perser, der Griechen und Römer untergegangen, indeß China., jenen Strömen gleich, die aus unerforschlichen Quellen entspringend immer gleich majestätisch dahinfließen, in einer so langen Folge von Jahrhunderten nichts von seinem Glanz und seiner Macht verloren hat.

Das Ausschließliche des Princips zeigt sich also 1) nach innen; allein nicht bloß nach innen zeigt sich dieses Princip des chinesischen Staats als ein ausschließliches, sondern nicht weniger 2) nach außen völlig absolut.

Derjenige würde sich eine viel zu vage und den chinesischen Begriffen ganz unangemessene Vorstellung des chinesischen Kaisers machen, der ihn bloß als Kaiser von China dächte, - er ist Weltherrscher, nicht in dem Sinn, wie wohl auch der Padischah der Osmanen oder der persische Schah oder der lächerliche Hochmuth selbst kleinerer morgenländischer Herrscher, z.B. in Indien, sich so betitelt, sondern im eigentlichen und wörtlichen Verstande. Er ist der Weltherrscher, weil die Mitte, das Centrum, die Macht des Himmels in ihm ist, und weil gegen das Reich der himmlischen Mitte sich alles nur als passive Peripherie verhält. Bei den Chinesen sind dieß nicht bloß orientalische Uebertreibungen oder bloße Formeln eines morgenländischen Ceremoniels. Es ist nicht zufällig, es ist der ihm inwohnenden Natur nach unmöglich, daß es zwei solche Kaiser gebe. Der chinesische Kaiser ist der schlechthin einzige, weil in ihm wirklich die Macht des Himmels ruht, von welcher alle himmlischen Bewegungen abhängen, gleichwie durch diese alle irdischen Bewegungen bestimmt sind. Daß sie mit dieser Einheit des obersten Herrschers wirklich einen solchen physischen Begriff verbinden, erhellt daraus, daß nach ihrer Ueberzeugung in seinen Gedanken, seinem Wollen, seinem Thun die ganze Natur sich mitbewegt. Wenn eine große Calamität über das Volk hereinbricht, wenn drohende Himmelszeichen, ungewohnte Stürme oder Regen sich einstellen, so bezieht dieß der Kaiser auf sich, er sucht die Ursache dieser unordentlichen Bewegungen der Natur in irgend einem seiner Gedanken, seiner Wünsche oder in einer seiner Gewohnheiten: denn wenn Er in der Ordnung ist und sich in der rechten Mitte erhält, so kann auch nichts in der Natur aus seinem Gleis und aus der gewohnten Bahn weichen. Aus sehr alter Zeit ist das Gebet eines der berühmtesten Kaiser erhalten, das er bei siebenjähriger Dürre nach vielen zur Versöhnung des Himmels vergeblich dargebrachten Opfern gesprochen, und wo er sagt: Herr, alle Opfer, die ich bisher dargebracht, sind unnütz gewesen; ich bin es ohne Zweifel selbst, der dem Volk so viel Unglück zugezogen. Dürfte ich Dich um das befragen, was Dir an meiner Person mißfallen hat? Ist es die Pracht meines Palastes, ist es meine reichliche Tafel, ist es die Zahl der Frauen, die mir die Gesetze gleichwohl erlauben? Ich will alle diese Fehler durch Eingezogenheit, durch Sparsamkeit, durch Enthaltsamkeit wieder gut machen. Und wenn dieß nicht genügt, so übergebe ich mich selbst Deiner Gerechtigkeit u.s.w. Dieses Gebet, sagt die Geschichte, sey sogleich erhört worden, ein reicher Regen sey gefallen und die darauffolgende Erndte eine der gesegnetsten gewesen. Vor noch nicht allzu langer Zeit, als am 14. Mai des Jahres 1818 ein furchtbarer Sturm aus Südosten in Peking [Beijing] wüthete, der Regen in Strömen floß, eine unheimliche Finsterniß die ganze Stadt umhüllte, erließ der Kaiser eine Bekanntmachung, worin er erklärte, wie er die ganze vorige Nacht nicht geschlafen, und sich nicht erholen könne von dem Schrecken, den dieses furchtbare Ereigniß ihm verursacht. Er habe nachgeforscht, ob er nicht durch irgend eine Vernachlässigung in der Regierung die Schuld davon trage, oder ob er Vergehungen seiner Mandarinen übersehen und nicht inne geworden sey. Er befehle daher seinen ergebensten Unterthanen, ihm aufrichtig und ohne Leidenschaft seine oder seiner Mandarinen Vergehen zu eröffnen u.s.w. Ich führe diese Thatsachen an zum Beweis der Meinung, daß auf dem Kaiser, seinem Thun und Wollen nach chinesischen Begriffen die Ruhe und Ordnung der ganzen Natur beruht, daß er nicht bloß Herr des von ihm beherrschten Landes, sondern Weltherr ist. In dem Schreiben, das wegen des in der letzten Zeit besonders stark nach China getriebenen Opiumschmuggels ein kaiserlicher Commissär und Vicepräsident von Hu-Kwang, Namens Lin, in Gemeinschaft mit einigen anderen höheren Beamten aus Kanton unter dem 13. Juli 1839 erließ, auf daß die Königin Victoria ihn kenne und darnach handle, sagt der Chinese: "Wir vom himmlischen Reich haben, die 10,000 Königreiche der Erde uns unterwerfend, einen Grad göttlicher Majestät, den ihr nicht ergründen könnt". Von dem Kaiser heißt es in eben demselben Schreiben: "Unser großer Kaiser mit einer Güte, grenzenlos wie die des Himmels selbst, überschattet alle Dinge, so daß selbst die entlegensten und entferntesten Dinge (vorher war gesagt, England sey vom Reich der Mitte mehr als 20 Millionen chinesische Meilen entfernt) in den Bereich seiner lebenspendenden und nährenden Einflüsse fallen".

Dunkel bleibt dabei allerdings, wie die chinesische Lehre sich vorstellt, daß die ganze Macht des Himmels in diesen irdischen Herrscher gekommen sey, der nicht nur sterblich, sondern Fehlern, Irrthümern und Unvollkommenheiten unterworfen ist. Diese Frage aber kommt auf die zurück, wie man sich den Umsturz, diese Heraus- oder Umwendung einer erst geistig himmlischen Welt in dieses irdische Reich zu denken habe. Hier ist denn allerdings ein dunkler Punkt, welchen selbst die Spürkraft der Jesuiten nicht aufzuklären vermocht hat. Wir werden also kaum erwarten dürfen, hierüber einen historischen Aufschluß zu finden. Eine Erinnerung indeß jener Katastrophe könnte sich noch in dem allgemeinen Symbol des chinesischen Reichs finden.

Dieses ist nämlich der starke und kluge Lung, der eine geflügelte Schlange oder ein Drache ist, unter dem man sich die ganze Kraft der materiellen Welt, den starken Geist aller Elemente - den Geist dieser Welt selbst — vorstellt, und der als das geheiligte Sinnbild des chinesischen Staats selbst, seiner Macht und Herrlichkeit betrachtet wurde. Von diesem wird in einem der heiligen Bücher, dem I-King [Yi jing], gesagt: "Er seufzet über seinen Stolz, denn der Stolz hat ihn blind gemacht; er wollte hinauffahren in den Himmel und stürzte in den Schooß der Erde herab". Der starke und kluge Drache ist das bereits relativ gewordene Princip, das sich aber noch als absolutes behaupten will; darin liegt der Stolz, die Erhebung, das Hinauffahren in den Himmel. Wenn das im religiösen Proceß (also in religiöser Hinsicht) bereits relativ Gewordene sich dennoch als absolutes noch behaupten will, erhebt es sich an den ihm nicht mehr zustehenden Ort, den Himmel: es wird also herabgestürzt; um sich als absolut zu behaupten, mußte es den Himmel verlassen; zur Erde herabkommen, wo es indeß nun aber das irdischgewordene, herabgesetzte Himmlische ist. Es ist dasselbe Bild, dessen sich auch ein christliches Buch bedient, wenn es sagt: "Es erhub sich ein Streit im Himmel — und der alte Drache ward herabgeworfen und seine Stätte nicht mehr funden im Himmel", und Christus sagt: "Ich sähe den Satan (denselben, der sonst auch Fürst der Welt heißt) vom Himmel fallen, wie einen Blitz"; um so eher zu vergleichen, als dasselbe bedeutend, denn eben mit dem Christenthum war jenes Princip, das bisher ein religiöses war, genöthigt sich als weltliches zu erklären. Man sieht also: es ist in dem chinesischen Bewußtseyn doch selbst das Gefühl eines Umsturzes, eines Herabgekommenseyns, eines Processes, durch den das rein Himmlische zum irdisch Himmlischen geworden. Das ist gleichsam die dunkle und düstere Seite der chinesischen Weltansicht. Der ursprüngliche himmlische Herrscher ist nur noch in der Person des Kaisers des sichtbaren Herrschers, so daß dieser allein ein unmittelbares Verhältniß zu jenem hat, die ganze übrige Welt aber nur ein durch ihn vermitteltes, wie Er es ist, der dem Herrn des Himmels das einzige feierliche Opfer darbringt. Dieser Herr des Himmels hat also keinen Priester zu seinem Repräsentanten, sondern einen Monarchen. Die Jesuiten haben sich aus begreiflichen Ursachen alle Mühe gegeben, das chinesische System als eine ursprüngliche Theokratie vorzustellen. Aber gerade das Gegentheil liegt am Tage; man kann nur sagen, die Macht des chinesischen Kaisers sey eine in Kosmokratie, in völlig weltliche Herrschaft verwandelte Theokratie. Un univers sans Dieu ist das einzig Richtige von China. Den Geist des Himmels beten nach den Chinesen die anderen occidentalischen Sekten an, sie selbst also nur den Himmel, dessen Persönlichkeit nur im Kaiser ist; über ihm nur das unpersönliche Princip der Weltordnung, des Himmels. (Wird das Princip absolut aus relativ nach der Katabole, so kann es nur aus persönlich unpersönlich werden). Der chinesische Kaiser ist nicht wie der Dalailama Tibets, der zugleich mit der weltlichen Macht bekleidete Oberpriester, er ist bloß und rein weltlicher Herrscher. In Eusebii praeparatio evangelica findet sich eine sehr merkwürdige Stelle, wo gesagt ist, daß es ein Volk gebe, die Serer genannt (daß dieß der Name der Chinesen bei den Griechen und Römern sey, ist zwar von einigen gewichtigen Auktoritäten bezweifelt worden, allein nach den neueren Untersuchungen von Klaproth, Abel Remusat u. A. ist es außer allen Zweifel gesetzt), unter diesem Volk der Serer also seyen keine Diebe, keine Mörder, keine Ehebrecher u.s.w., aber auch weder Tempel, noch Priester. In der That gab es bis zu der Zeit der Einwanderung des Buddismus keine Priester in China; wie auch unter den ältesten Charakteren und Schriftzeichen keines sich findet, das einen Priester bedeutet. Das ursprüngliche China war ein völlig priesterloses, absolut unpriesterliches Land, und man muß dieß wohl im Auge behalten, um seine Eigentümlichkeit richtig und genau zu fassen. Dadurch eben unterscheidet sich China, daß es so frühe zu einer vollkommen und bloß weltlichen Verfassung gelangt, ohne alle priesterliche Einrichtung geblieben ist. Wenn man indeß das Wort Thian oder Himmel, welches in der chinesischen Sprache allein statt Gott genannt wird, von dem materiellen Himmel verstehen wollte, so war dieß nur möglich in Folge der falschen Begriffe, die man sich von der Himmelsverehrung überhaupt machte. Gegenstand der ursprünglichen Himmelsverehrung ist der alles durchdringende und bewegende Geist des Himmels, der freilich noch himmelweit verschieden ist von einem freien, mit Willen und Vorsehung handelnden, nicht bloß immateriellen, sondern über-materiellen Schöpfer. Was ein anderes Wort, Schang-thi [Shangdi], betrifft, so ist seine Erklärung sehr zweifelhaft; es bedeutet wohl

höchster Kaiser (supreme seigneur); Thian-tsoi aber, was Meister, Herr des Himmels bedeutet, ist ein von den Jesuiten gemachtes und beim christlichen Unterricht erst eingeführtes Wort, das die chinesischen Schriften nicht kennen. In diesem Sinn also wird Gottes in den chinesischen Religionsbüchern, in der ganzen chinesischen Lehre und Weisheit nicht gedacht. Die Religion hat, wie der schon erwähnte Historiker sagt, nach den Chinesen und ihrem Orakel und Gesetzgeber Cong-fu-tsee (Confucius) mit der Phantasie durchaus nichts zu schaffen, d.h. aber eben: sie ist ganz unmythologisch (den Dionysos ausschließend). Das chinesische Bewußtseyn hat sich durch jene absolute Umwendung und Verweltlichung des religiösen Princips den religiösen Proceß ganz erspart, es ist gleich ursprünglich auf jenen Standpunkt reiner Vernünftigkeit gelangt, zu dem andere Völker erst durch den mythologischen Proceß hindurch gelangten, ja eigentlich sind die Chinesen das wahre Urbild jenes geistigen Zustandes, auf den gewisse neuere Bestrebungen, wahrscheinlich ohne zu wissen, wie chinesisch dadurch die ganze Welt werden würde, mit großem Fleiß hinarbeiteten, daß nämlich alle Religion nur noch in der Ausübung gewisser moralischer Pflichten bestehe, vorzugsweise aber zur Beförderung der Zwecke des Staats wirken sollte. In diesem Sinn kann man die chinesische Nation allerdings eine irreligiöse nennen, man kann sogar sagen: sie habe die Freiheit vom mythologischen oder theogonischen Proceß um den Preis eines völligen Atheismus erkauft, wo ich jedoch unter Atheismus nicht das positive Leugnen oder Verneinen Gottes verstehe, sondern daß Gott überhaupt kein Gegenstand der Erörterung oder auch eines unmittelbaren Bewußtseyns für die Chinesen ist. Der Gott ist ihnen in etwas ganz anderes, nämlich eben in das Princip des Staats und des bloß äußeren Lebens verwandelt. Aber diese Umwandlung selbst konnte nur die Folge eines Umsturzes seyn, der zeigt, daß das chinesische Bewußtseyn auch nicht ohne Anwandlung zum mythologischen Proceß geblieben war, eines Umsturzes, dessen Folgen sich das chinesische Bewußtseyn mit ruhiger Ergebung unterworfen hat. Denn daß sie übrigens das irdische Reich doch nur als ein herabgekommenes oder sich entfremdetes himmlisches ansehen, zeigt außer dem Reichssymbol auch die Verehrung, ja der Cultus, den sie den Geistern der Voreltern erzeigen, und der ein sehr wesentlicher Theil der chinesischen Sitten, ja ihres ganzen Lebens ist, und sich nicht wohl denken läßt, wenn man nicht voraussetzt, daß sie die Geister der Verstorbenen in ein himmlisches Reich zurückgehen lassen, mit welchem nach ihrer Vorstellung der lebende Mensch nur noch durch den sichtbaren Herrscher zusammenhängt.

Wir haben bis jetzt das Unmythologische der Religion und der ganzen Denkweise des chinesischen Volks auf der einen und die Beständigkeit und Unerschütterlichkeit der Verfassung des chinesischen Reichs - trotz innerer Empörung und zweimaliger vollständiger Eroberung - auf der andern Seite betrachtet. Beide bieten ein Problem dar, das nur durch einen Vorgang sich erklären läßt, in welchem das vormythologische Princip des Bewußtseyns in seiner ganzen Starrheit, Unbeweglichkeit und alles Mannichfaltige ausschließenden Einheit durch Veränderung seiner Bedeutung oder, was dasselbe ist, durch eine absolute Umwendung ins Aeußerliche, ebensowohl erhalten, nämlich in seiner Absolutheit erhalten, als zum bloßen Princip des äußern Gesammtseyns der Nation, d.h. zum Princip des Staats geworden ist. Aber die chinesische Bildung bietet noch von einer andern Seite ein Räthsel dar, welches bis jetzt nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßt seyn möchte, und das gehörig betrachtet wohl auch keine andere Auflösung als in eben dem von uns angenommenen Vorgang finden möchte.

Auch in der chinesischen Sprache nämlich scheint noch die ganze Kraft des Himmels, der ursprünglich alles durchwaltenden und jede Einzelheit absolut beherrschenden und sich unterwerfenden Macht zu wohnen. Denken Sie sich eine Sprache, die 1) aus lauter Monosyllabis, einsylbigen Elementen, besteht, deren jedes ohne Ausnahme außerdem die Eigenthümlichkeit hat, daß es mit einem einfachen oder doppelten Consonanten anfängt und mit einem einfachen oder doppelten Vokal oder auch einem Nasalen aufhört. Denken Sie sich 2) daß der ganze Reichthum dieser Sprache zuletzt auf nicht viel mehr als 300 und bei weitem nicht 400, nach dem neuesten kritischen Forscher sogar auf nicht mehr als 272 einsylbige Grundwörter sich reducirt, mit denen der Chinese den ungeheuren Bedarf aller Bezeichnungen, deren er für Gegenstände der Natur, des sittlichen oder geselligen Lebens in ihren unzähligen Abstufungen und Nuancen benöthigt ist, wirklich bestreitet, natürlich nicht ohne daß er desselben Lautes für ganz verschiedene Gegenstände sich bedienen muß, nicht ohne daß Ein Grundwort, z.B. La, Ki oder Pe oder Tsche, Tschen, Tschi u.s.w. zehnerlei verschiedene und schlechterdings nichts miteinander gemein habende Bedeutungen hat, welche in der mündlichen Sprache nur durch die Verschiedenheit der Intonation, der Modulation, der musikalischen Erhebung oder Senkung, oder durch den Zusammenhang, in der Schrift aber allerdings durch verschiedene Charaktere unterschieden werden, deren Zahl eigentlich unbestimmt ist, wenigstens aber 80,000. Der ausgesprochenen Worte sind also nach Abel Remusat nur 272, die durch die vier verschiedenen Tonarten (weil nicht alle derselben susceptibel sind) nicht einmal auf 1600 erhöht werden. Welch ein ungeheurer Unterschied also zwischen der Armuth der gesprochenen und dem Reichthum der geschriebenen Sprache!

Was nun freilich die monosyllabische Natur der chinesischen Sprache betrifft, so will A. Remusat diese nicht unbedingt zugeben. Er sagt nämlich, es werden freilich niemals mehrere aufeinander folgende Sylben gehört, wenn man Einen Charakter (ein Wortzeichen) ausspreche, da aber gar viele Charaktere einzeln genommen alles Sinns entbehren und erst in der Verdopplung mit sich selbst oder mit andern verbunden einen Sinn annehmen, so müssen diese für zweisylbig gehalten werden, und eben dahin gehören auch diejenigen Charaktere, die zwar einzeln oder jeder für sich einen Sinn haben, aber den sie in der Zusammensetzung verlieren. Allein die Beispiele, die Abel Remusat anführt, beweisen zwar, daß es in der chinesischen Sprache zusammengehörige Wörter gibt, nicht aber daß die eigentlichen radices, die Wurzelwörter, mehrsylbig seyen. Er meint ferner, daß die chinesische Sprache, wenn sie, wie andere Sprachen, die besondern Wörter, durch welche bei den Declinationen oder bei den Conjugationen die Personen und tempora bezeichnet werden, mit dem Hauptwort verschmolzen hätte, alsdann zum Theil ebenso polysyllabisch wie andere Idiome erscheinen würde. Allein, wenn es freilich leicht ist, im Hebräischen z.B. in der zweiten Person des Präsens Katalta das Grundwort, die radix, und die Bezeichnung der zweiten Person atta (du) als verschmolzen zu erkennen, so ist eben hier das Grundwort nach Abzug aller Affixen und Suffixen oder aller Zusätze, die es zur Bezeichnung einer Modification erhalten hat, an sich selbst polysyllabisch. Denn was die Versuche betrifft, auch in anderen Sprachen, z.B. eben der hebräischen, die gegenwärtigen radices auf monosyllabische Anfänge zurückzuführen, so z.B. daß die zwei ersten Consonanten einer hebräischen Wurzel die Grundbedeutung allein enthalten, der dritte Consonant nur einen Modus der allgemeinen oder Grundbedeutung ausdrückte: diese Art, die mehrsylbigen radices z.B. der hebräischen Sprache auf einsylbige zurückzuleiten, läßt sich bei keiner einzigen der so entstehenden einsylbigen radicum durch alle Verba durchführen, und auch da, wo sie anwendbar scheint, ist der Zusammenhang ein viel tieferer, als diese Erklärung voraussetzt, die offenbar einem System angehört, das alles bloß mechanisch, eintönig fortschreiten läßt und für alles nur Eine Erklärung hat, während erst diejenigen Theorien aus der wahren Quelle geschöpft sind, deren Erklärungen so reich und mannichfaltig als die Gegenstände selbst sind.

Gesetzt es wäre möglich, irgend eine mehrsylbige Sprache, wie z.B. die hebräische, auf einsylbige Wurzeln zurückzuführen, so wäre die dorthin zurückgeführte Sprache eben nicht mehr die hebräische. Denn das Charakteristische der hebräischen Sprache ist eben dieß, daß das ganze System derselben auf zweisylbige Wurzeln gebaut ist. Dieser Dissyllabismus ist das Fundament ihrer ganzen Grammatik und aller ihrer Eigentümlichkeiten, so daß man ihn nicht hinwegnehmen kann, ohne sie selbst aufzuheben. Nimmt man in der Entstehung der Sprache überhaupt einen Fortgang von Monosyllaben zu Polysyllaben an, so ist in den mehrsylbigen Sprachen gerade dieses Mehrsylbige das Moment ihrer Differenz, das Moment ihres Ausgangs von der Ursprache. Nimmt man dieses Mehrsylbige einer Sprache hinweg, so ist sie überhaupt nicht mehr diese Sprache; indem man sie erklären will, verliert man das Objekt der Erklärung, gerade so wie der Indier, dessen Mythologie man auf einen reinen Urmonotheismus zurückführt, nicht mehr Indier ist, denn Indier ist er gerade nur durch seinen Polytheismus. Diese Mode (denn mehr ist es nicht), alle polysyllabischen Sprachen auf monosyllabische Anfänge zurückzuführen, schreibt sich hauptsächlich von Bewunderern des Chinesischen her. Allein der Grund der sogenannten Einsylbigkeit liegt in der chinesischen Sprache selbst nur darin, daß hier das einzelne Wort gleichsam nichts ist, und keine Freiheit hat sich auszubreiten. Jene Wortatome der chinesischen Sprache sind erst durch Abstraktion entstanden; sie sind ursprünglich und in der Entstehung gar nicht als abstrakte Theile gemeint — gerade so, wie wir zwar einen gegebenen Körper in Theile mechanisch zerlegen können, aber diese Theile waren von der Natur nicht als Theile gemeint, die Intention der Natur ging nur auf das Ganze als solches - das einzelne Wort der chinesischen Sprache hat eigentlich keine Bedeutung sowie keine Existenz für sich, seine Bedeutung erhält jedes erst im Sprechen selbst (durch Intonation u. s. w.), abstrakt genommen hat es zehnerlei, ja vierzigerlei Bedeutung, d.h. es hat gar keine Bedeutung; nehmen wir es aus dem Ganzen heraus, so verliert es sich in eine leere Unendlichkeit. Denn hieher gehört eigentlich, was man insgemein von einem gänzlichen Mangel der Grammatik oder grammatikalischer Formen in der chinesischen Sprache sagt. Dieser beruht bloß darauf, daß man dem einzelnen Wort außer dem Zusammenhang und losgetrennt vom Ganzen nicht so wie in andern Sprachen ansehen kann, zu welcher grammatischen Kategorie es gehört, es kann ebensowohl Substantivum als Verbum, Adjectivum oder Adverbium seyn, d.h. eben weil es alles seyn kann, ist es eigentlich nichts; nämlich für sich, einzeln genommen oder in der Abstraktion. Es ist nur etwas im Zusammenhang und in der Verbindung mit dem Ganzen. Wir sind so sehr gewöhnt an die selbständige Ausbildung der Wörter in andern Sprachen, daß wir gleichsam vor lauter Wörtern die Sprache selbst nicht sehen, oder diese nur als eine Verbindung zum voraus gleichsam vorhandener Wörter ansehen, da doch umgekehrt die Sprache, nicht der Zeit nach, aber doch natura, vor den einzelnen Wörtern sein muß. Um so mehr muß uns die chinesische Sprache erwünscht seyn, welche uns die Worte noch in ihrer ganzen Abhängigkeit von der Sprache, gleichsam in ihrer absoluten Innerlichkeit und Involution zeigt. Die Sprache erscheint hier in ihrer Priorität vor den Worten, die Worte sind in ihr eigentlich keine Wörter. Denn unter Wörtern versteht man selbständig gebildete und für sich bestehende Redetheile. Insofern ist es allerdings auch nicht ganz richtig zu sagen, daß die chinesische Sprache aus einsylbigen Wörtern bestehe, man setzt dabei etwas voraus, was im Grunde nicht stattfindet; denn, wie gesagt, die Worte sind eigentlich keine Wörter, sie sind nur Spuren oder Momente der Rede, und ebendarum bloße Laute oder Töne, denen gegen die Sprache keine Selbständigkeit zukommt, als wären sie etwas für sich; sie sind nur Elemente, die ihre Bedeutung bloß vom Ganzen erhalten. William Jones, der unstreitig bei weitem weniger chinesische Gelehrsamkeit besaß als Abel Remusat, aber gewiß durch seinen längeren Aufenthalt und seine Stellung in Indien mehr Gelegenheit gehabt hatte Chinesen sprechen zu hören, sagt, die Sprache der Chinesen sey so musikalisch accentuirt, daß sie einem musikalischen Recitativ gleiche, dagegen fehle es ihr ganz an dem grammatikalischen Accent. Der grammatikalische Accent aber ist eben der, durch welchen ein Wort als Ganzes für sich besteht, dieser gibt dem Wort seine Selbständigkeit. Ohne grammatikalischen Accent muß jede Sprache einsylbig erscheinen, daher sich dem Chinesen auch fremde Wörter in einsylbige auflösen, wie z.B. in der chinesischen Übersetzung des Neuen Testaments der Name Jesus Christus durch Ye-sou-ki-li-sse-tou wiedergegeben ist. Denn die Chinesen

kennen in ihrer Sprache das R nicht, und Klistus statt Christus können sie auch nicht sagen, sie müssen aus jedem der Anfangsbuchstaben zwei Sylben Ki-li machen, und ebenso aus dem stus zwei Sylben sse und tou. Man sieht, es ist in der chinesischen Sprache eine Gewalt, welche dem Wort schlechthin keine selbständige Bildung erlaubt, die selbst fremde Wörter ihrer Selbständigkeit als Wörter beraubt und jener musikalischen Einheit unterwirft, welche wie ein magnetischer Strom alle Elemente der chinesischen Sprache ordnet und gleichsam gefangen hält, aber zugleich in ein solches Verhältniß setzt, daß eines dem anderen zur nothwendigen Ergänzung wird, eines das andere trägt und hält, wie jedes Stäubchen der magnetisch geordneten Eisenfeile nur in diesem Ganzen ist und für den Augenblick kein Seyn außer demselben hat. Das Ganze behauptet seine absolute Priorität vor den Theilen. In der chinesischen Sprache ist das Wort noch nicht zur Selbständigkeit entfesselt, und darum ist in ihr kein Ueberfluß möglich, wie in den späteren entfesselten Sprachen, in denen er nur durch Kunst und Aufmerksamkeit vermieden wird, weil hier die Wörter sich so breit machen und eine Gewalt für sich ausüben. Die Anordnung der Elemente ist in der chinesischen Sprache eine durchaus nothwendige, daher ist sie die gedrungenste Sprache der Welt, wenigstens in ihrem reinsten und ältesten Styl. Nichts gleicht der nervösen Kürze der ältesten chinesischen Bücher. Die Gedanken erscheinen nach der Aussage der Jesuiten wie ineinander gekeilt. Man kann auf die chinesische Sprache, da sie wesentlich mehr eine musikalische als eine articulirte ist, mit der nöthigen Unterscheidung anwenden, was ein chinesisches Buch von der Musik sagt: die Musik bringt die Stimmen der Völker zur Eintracht (in der Musik verstehen sich alle Völker), die Musik hebt die Discordanz und den Gegensatz der Worte auf.

Von dieser Stelle unserer Untersuchung fällt daher zugleich ein Licht zurück auf die unvermeidliche Annahme einer dem Menschengeschlecht gemeinschaftlichen Ursprache, ferner auf die Sprachenverwirrung, die sich in dem Uebergang von der vorgeschichtlichen Zeit der noch einigen zu der geschichtlichen Zeit der in Völker zertrennten Menschheit ereignete. Die durchgängige Einheit der Sprache konnte nur erhalten werden, inwiefern die freie Entwicklung zu einzelnen Wörtern gehemmt war. Die alles durchwaltende Kraft, von welcher das Bewußtseyn beherrscht war, hielt auch die Elemente der Sprache unterworfen. Wie die himmlischen Sphären in dem Wirbel, von dem sie fortgerissen werden, nur Elemente sind, nicht selbständige, für sich oder frei bewegliche Körper, so mußte auch die Ursprache des Menschengeschlechtes eine gleichsam astralisch bewegte seyn; noch war sie nicht zu der Einzelheit des Worts fortgezogen, das Einzelne trat in ihr nicht aus dem Ganzen heraus; noch entwickelte es sich nach einem eignen, ihm besonders inwohnenden Gesetz. Die Sprachverwirrung entstand, sowie die einzelnen Elemente sich gegen die Macht empörten, der sie bisher ganz unterworfen waren, die ihnen keine Entwicklung verstattete. Verwirrung mußte entstehen in dem Verhältniß, als jedes Element sich zu einem selbständigen Körper, zum für sich bestehenden und organischer Veränderungen in sich fähigen Worte ausbildete, und so paradox dieser Satz außer seinem Zusammenhang erscheinen würde, so einleuchtend ist in dem Ganzen unserer Untersuchung, daß der Polysyllabismus der Sprache und der Polytheismus gleichzeitige, miteinander gesetzte, parallele Erscheinungen sind.

Sie sehen nun also, daß der Uebergang von Sprachen, deren Elemente als einsylbige Wörter erscheinen, zu Sprachen, in denen die Wörter selbständige, gleichsam nach allen Dimensionen ausgebildete Körper, und darum polysyllabisch sind, ein ganz anderer ist, als jener mechanische, wo die Vielsylbigkeit der Sprachen durch einen bloßen Zuwachs zu ursprünglich einsylbigen Wortstämmen entstünde. Die entwickelten Sprachen sind von den ursprünglich gebundenen nicht durch ein bloßes Hinzufügen, sondern durch ihren innern Charakter verschieden. Die Bewegung der Ursprache verhält sich zur Bewegung der frei entwickelten Sprachen, wie sich die Bewegung des Himmels zu den freiwilligen, willkürlichen und mannichfaltigen Bewegungen der Thiere verhält. Diejenige Sprache aber ist die am meisten menschliche, welche am meisten dem menschlichen Gang ähnlich ist, mit der Majestät die Sanftheit, mit der Bestimmtheit die vollkommene Freiheit der Bewegung vereinigt. Darum haben auch nur diese Sprachen erst eigentlich eine Grammatik oder ein grammatisches System. Die Ursprache bedarf der grammatischen Formen nicht, so wenig als der Weltkörper der Füße bedarf um zu gehen. Züge der Ursprache, auch was die materielle Beschaffenheit betrifft, mögen noch in der chinesischen enthalten seyn. Dahin möchte gehören, daß in dieser jeder Laut mit einem Consonanten anfängt und in einem Vocal endet. Die Freiheit, auch mit dem Vocal anzufangen (welche erst der befreiten, aus der Einheit entkommenen Sprache eigen ist), setzt den Widerstand, welchen das chinesische Wort noch zu überwinden hat, als schon überwunden voraus. Aber nicht das Materiale, nur das Gesetz der Ursprache ist in der chinesischen Sprache erhalten, und schon über diese Erhaltung dürfen wir als über ein Wunder erstaunen, das zur Bestätigung jenes Glaubens gereicht, von dem jeder wahre Forscher erfüllt und begeistert seyn muß, des Glaubens, daß nichts absolut unerforschlich ist — nil mortalibus arduum — und daß von allem, was auf dem großen und langen Weg, den die Natur und Geschichte bis zur Gegenwart zurückgelegt hat, als ein wesentliches Moment, und daher als ein wahrhaft wissenswürdiges erachtet werden kann, stets so viel erhalten worden, daß der wahre Forscher es noch zu erkennen hoffen darf.

Auch die chinesische Sprache also legt Zeugniß ab für den Fortgang, durch den wir uns das chinesische Wesen überhaupt erklärt haben. Das rein Materielle der Ursprache ist im Chinesischen nicht erhalten, wohl aber die siderische Kraft derselben. Das Chinesische ist für uns wie eine Sprache aus einer andern Welt, und wenn man eine Definition der Sprache nach dem Sinn geben wollte, in welchem die andern Idiome Sprache heißen, so würde man in die Nothwendigkeit kommen zu gestehen, daß die chinesische Sprache gar keine Sprache ist, wie die chinesische Menschheit kein Volk ist. Indeß kann ich am Schlusse dieser Erörterung nicht unterlassen, wenigstens meine Verwunderung darüber auszudrücken, daß Herr Abel Remusat am Ende der Abhandlung, worin er den monosyllabischen Charakter der chinesischen Sprache zu leugnen versucht, im Grunde aber nur einschränkt und mit Einschränkung zugesteht, daß er dieses Zugeständniß mit folgenden Worten macht: Rectius sentiunt, qui, sermonem veterum Sinarum e verbis non omnibus quidem monosyllabis, sedplerisque, et, ut gentium barbararum mos est, brevissimis constitisse, pronunciant. Wie kann er nämlich 1) unbestimmter und unbedingter Weise sagen, monosyllabische Laute seyen den Sprachen barbarischer Völker gemein, da jeder z.B. die unmäßig langen Wörter der amerikanischen Ureinwohner kennt, die doch gewiß einen gegründeten Anspruch haben auf den Namen Barbarenvölker. Diese Sprachen scheinen das Gegenstück, die andern Extreme zu dem Monosyllabismus der Chinesen. In diesen hat sich die Macht des Urprincips erhalten, in jenen ist sie ganz zerstört und die Sprachen sind einem sinnlosen Polysyllabismus hingegeben. 2) Liegt hiebei die Voraussetzung zu Grunde, als wäre das chinesische Volk ebenfalls aus einem Zustand von Barbarei hervorgegangen und allmählich erst zu seiner gegenwärtigen Verfassung gelangt, während alles uns überzeugt, daß China, wie es ist, durch ein unvordenkliches Ereigniß ist, und seit seinem Ursprung wesentlich unverändert, immer dasselbe gewesen ist. Ein System wie das, welches bis auf den heutigen Tag im Ganzen China beherrscht, entsteht nicht im Lauf der Zeit; es kann einem Volke nur durch eine plötzliche Katastrophe auferlegt werden. Diese Erklärung Abel Remusats, nach welcher nämlich die Einsylbigkeit aus einem barbarischen Zustand sich herschreiben soll, erinnert an die Annahme einer früheren Sprachtheorie, nach welcher die ersten oder die Grundwörter aller Sprachen in bloßen Interjektionen, Ausrufungen des Erstaunens, des Schreckens u.s.w. bestanden haben sollten. Damit wäre dann die monosyllabische Natur (denn so muß man sich ausdrücken; es ist nicht die Frage, ob im Chinesischen Wörter vorkommen, welche so wie sie jetzt sind als zusammengesetzt und insofern polysyllabisch erscheinen, es ist nicht die Frage, ob sich zufällig vielsylbige Wörter in der chinesischen Sprache finden, sondern ob sie ihrer Natur nach monosyllabisch sey), nach jener Erklärung wäre also freilich die monosyllabische Natur der chinesischen Sprache gleich und leicht begriffen. Barbarei = Kindheit: man könnte daher sich noch etwa eher darauf berufen, daß es auch Kinder, die zuerst sprechen lernen, in der Art haben, vielsylbige Wörter sich auf einsylbige zu reduciren, sowie sie sich auch die ganze Grammatik, besonders die Conjugation ersparen, und sich statt aller Temporum des Infinitivs bedienen, womit man denn die grammatikalische Unbestimmtheit der chinesischen Verben vergleichen könnte. Ich will aber dabei nur bemerken, daß man auf diese Art die ältesten Völker in die Lage von Kindern setzt, welche das Sprechen und die Sprache erst lernen. Kinder werden völlig sprachlos geboren. Kann man sich aber in irgend einem Augenblick ein Volk ohne alle Sprache denken? Kinder verkürzen die gegebenen vielsylbigen Wörter, die sie hören, zu einsylbigen, weil sie des grammatikalischen Accents nicht mächtig sind, durch welche eine Mehrheit von Sylben zum Ganzen eines Worts wird. Aber die Chinesen haben ja keine vielsylbigen Wörter erst abgekürzt, und die Einsylbigkeit ihrer Sprache aus der Unfähigkeit zum grammatikalischen Accent zu erklären, hieße eine Wirkung zur Ursache machen. Wenn der Monosyllabismus der chinesischen Sprache aus der bloßen Schwäche der Kindheit oder der anfänglichen Barbarei zu erklären ist, die man zugleich als den ersten Zustand aller Völker voraussetzt, warum haben die andern Völker, aber nicht das chinesische, aus diesem Zustand sich losgerissen? Herr Abel Remusat sucht diesen Grund seltsam genug in der Schrift der Chinesen. Denn so einzig ihre Sprache, so einzig ist auch ihre Schrift. Zwar hatte man in früherer Zeit die chinesischen Charaktere mit den ägyptischen Hieroglyphen verglichen und darauf selbst ziemlich ungereimte Vermuthungen über einen Zusammenhang zwischen Aegypten und China gebaut. Allein schon die bei weitem geringere Zahl der

Hieroglyphen - man hat deren höchstens 800 gezählt, während die chinesischen Charaktere sich uf 80,000 belaufen - hätte die Vermuthung erwecken können, daß die ägyptischen Hieroglyphen vielmehr auf die Seite der Buchstabenschrift sich neigen, als auf die Seite der chinesischen Gedankenschrift. Heutzutage, da diese Vermuthung in Ansehung der Hieroglyphen zur Gewißheit erhoben ist, kann man, ohne Widerspruch zu befürchten, behaupten, daß die chinesische Schrift in ihrer Art so einzig sey als die chinesische Sprache und von dieser nicht zu trennen. Denn sie ist nicht eine bloß zufällige, sondern die nothwendige Folge derselben. [Hsia6:S. 189-242]

1842.2 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Philosophie der Mythologie* [ID D11898]. 23. und 24. Vorlesung Berlin 1842 und 1845/46.

Die chinesische Schrift besteht nämlich nicht, wie die Buchstabenschrift, aus Bildern, welche die Aussprache einzelner Töne oder Laute bezeichnen, sondern aus Bildern, welche die durch die Worte bezeichneten Gegenstände selbst darstellen. Wir haben hier also wieder zwei einander entgegenstehende Schriftarten, und es ist natürlich zu erwarten, daß diese Schriftarten sich ebenso zueinander verhalten werden, wie sich die Sprachen verhalten, denen jede derselben eigen ist. Ich will dabei nur zum voraus gestehen, daß ich an den neueren Untersuchungen über den Ursprung und das Alter der Buchstabenschrift, zu denen besonders Wolf durch seine Kritik des Homer Veranlassung gegeben hat, kein großes Gefallen finden kann. Mir scheint, daß gleich, sowie die Unveränderlichkeit der Ursprache zu verschwinden anfing, sobald die bisher gebundenen Elemente lebendig wurden, und, um alle Bestimmungen des Gedankens abzudrücken, sich in sich selbst organisch veränderten, ja bis zur Unkenntlichkeit verwandelten, Buchstabenschrift nothwendig war, so daß also die erste Erfindung der Buchstabenschrift so alt ist als jene Krisis, durch welche die polysyllabischen, organischer Veränderungen in sich selbst fähigen Sprachen entstanden.

Es ist dabei als etwas Verkehrtes anzusehen, wenn man die Buchstabenschrift selbst wieder von der hieroglyphischen ableiten will, inwiefern man nämlich unter Hieroglyphen nicht überhaupt nur Bilder sich vorstellt. In diesem Fall ist es wohl nicht zu bezweifeln, daß neben der einfachsten Art einzelne Laute zu bezeichnen, wie sie in der Keilschrift wahrzunehmen ist, sobald nur das Talent sichtbare Gegenstände nachzuahmen sich äußerte, die Laut-Zeichen bildliche, und in diesem Sinn hieroglyphische wurden, wobei es natürlich war, daß man einen Laut durch Abbildung desjenigen Gegenstandes zu bezeichnen suchte, in dessen Benennung dieser Laut der hervorstechendste war, und da der hervorstechendste Laut immer der erste oder Anfangslaut ist, so war es natürlich, daß man die bildliche Bezeichnung eines Lauts von einem Gegenstand hernahm, dessen gewöhnliche Benennung mit eben diesem Laut anfing. In diesem Sinn kann man die hebräischen Schriftzeichen gar wohl abgekürzte Hieroglyphen nennen. Der Laut B heißt hebräisch beth, das Haus, und die rohe abgekürzte Abbildung eines orientalischen, auf der linken, d.h. auf der Nordseite offenen Hauses ist auch das Zeichen, womit der Laut angezeigt wird. Sehen heißt im Hebräischen Zahn, und mit dem Bild eines Backzahnes wird auch der Laut Seh in der hebräischen Schrift ausgedrückt. Um so leichter war von hier der Uebergang zur Erklärung der ägyptischen Hieroglyphen nach einem analogen System, worauf nämlich die Entdeckung von Champollion hauptsächlich beruht.

In diesem Sinn also könnte man etwa und zum Theil wenigstens die Lautzeichen der ältesten Schriftarten von Hieroglyphen ableiten.

Versteht man aber unter den Hieroglyphen eine Gedankenschrift, oder vielmehr eine die Gegenstände selbst bezeichnende Schrift, so sind beide so entgegengesetzter Natur, daß man unmöglich die eine von der andern ableiten kann. In einer Sprache, wo das einzelne Wort nichts gilt, konnte eigentlich das Wort auch nicht geschrieben werden. Dagegen mußte die Tendenz einer Sprache, alle Gedankenbestimmungen an dem Wort selbst auszuprägen, ungemein erleichtert und befördert werden durch die Möglichkeit, den flüchtigsten Hauch, jede feinste Nuance des flexibel gewordenen Organs durch ein eignes Zeichen festzuhalten, besonders nachdem erst auch die Vocale durch eigne Zeichen ausgedrückt wurden, die in den semitischen (ihrem substantiellen Charakter nach dissyllabischen), und, wie es scheint, auch in der ägyptischen Sprache, noch fehlten, dagegen aber in den Sprachen, die zu dem persischindisch-griechischen Stamme gehören, wie es scheint, von jeher gebräuchlich waren. Durch die Buchstabenschrift wurde die Sprache gleichsam beflügelt, zur höchsten Volubilität, Flüchtigkeit und Veränderlichkeit befähigt. Die einzige Sprache, in welcher sich das Gesetz der Urzeit und der Ursprache erhalten, mußte also, um sich in ihrer reinen Wesentlichkeit, Substantialität und Innerlichkeit zu bewahren, dieses Mittel zurückweisen. Ihr ziemte nur Charakter-, nicht Buchstabenschrift zu seyn.

Uebrigens hat man, wie früher in den ägyptischen Hieroglyphen, ebenso in den chinesischen Schriftzeichen lange Zeit eine gewisse Heiligkeit und eine tiefmystische Grundlage gesucht. Es gehört mit zu dem Glück unserer Zeit, daß so manche Phantome verschwunden sind. Man kann den neueren Entdeckungen und Ansichten nicht genug danken, welche uns gelehrt haben, die ägyptischen Hieroglyphen, an welchen der falsche Tiefsinn erfindungsarmer Köpfe vergebens sich abmühte, ebenso wie die chinesische Schrift, einfacher und gelassener anzusehen. Man hat nämlich in dem System der chinesischen Schrift die größten wissenschaftlichen Geheimnisse gesucht; nicht bloß der bekannte Athanasius Kircher, dem man mit dem Prädicat eines Phantasten gewiß nicht zu nahe tritt, sondern selbst Fourmont war auf solche Weise von der chinesischen Schrift bezaubert, daß letzterer in den 214 sogenannten Schlüsseln der chinesischen Schriftzeichen, die aber von den Lexikographen im Grunde ganz willkürlich angenommen sind, die hieroglyphischen oder repräsentativen Zeichen aller menschlichen Fundamentalideen zu sehen glaubte, wobei es vor allem nicht leicht seyn möchte zu sagen, warum es gerade 214 Fundamentalideen, nicht mehr und besonders nicht weniger, gebe. Es gibt der wahren Geheimnisse genug, man braucht sich keine willkürlichen zu erschaffen und speculative Ideen da zu suchen, wo die gewöhnlichen Mittel ausreichen. Allerdings hat die chinesische Schrift einen eignen Reiz, und es ist unmöglich in irgend einer Sprache zugleich die Wirkung dieser malerischen Charaktere wiederzugeben, welche, statt der an sich unfruchtbaren und bloß willkürlichen Zeichen der Pronunciation, die Gegenstände selbst dargestellt vor Augen bringen. Uebrigens deutet die Wahl der Charaktere sehr oft auf nichts weniger als sehr tiefe Ideen; z.B. wenn der Begriff Glückseligkeit durch einen Zug ausgedrückt wird, in welchem ein offener Mund und eine mit Reis gefüllte Hand vereinigt sind, so sieht man wohl, worein hier die Glückseligkeit gesetzt wird. Andere Verbindungen gehen ganz ins Triviale, wie denn der Charakter, welcher eine Person weiblichen Geschlechts bedeutet, zweimal nebeneinander gestellt Zank und Streit, dreimal wiederholt völlige Unordnung bedeutet. In der Wahl solcher bildlichen Darstellungen verschwindet doch alle Spur von Notwendigkeit.

Die chinesische Schrift an sich ist eine nothwendige Folge der Beschaffenheit ihrer Sprache, und niemals könnte ich umgekehrt mit Abel Remusat annehmen, die Chinesen seyen darum, weil sie sich außer Stand gesehen, die verschiedenen Combinationen von Lauten, die sich ihnen darbieten konnten, durch Buchstaben zu malen oder auszudrücken, also eigentlich der engen Schranken ihrer Schrift wegen seyen sie bei den wenigen zahlreichen Lauten, die sie in der ersten Zeit gehabt haben, bei jenen, wie er sagt, sehr kurzen oder gar monosyllabischen Wörtern stehen geblieben.

Wenn diese Erklärung etwas erklären sollte, so müßte man zugleich voraussetzen, daß die Schrift noch vor dem Anfang der Cultur, d.h. noch während der Fortdauer jenes barbarischen Zustandes, erfunden worden, aus dem man die Beschaffenheit der Sprache ableitet. Wer aber möchte wohl voraussetzen, daß ein in dem Grad, als hier angenommen wird, beschränktes Volk schon eine Schrift und zwar eine so künstliche gehabt habe? Es liegt in der Natur der Sache, daß die Schrift überall nur als Mittel und in der Abhängigkeit von der Sprache erscheint, und es ist gegen die Natur, dem bloßen Mittel, der Schrift, eine solche Rückwirkung auf die Sprache zuzuschreiben. Weit einleuchtender ist offenbar das umgekehrte Verhältniß anzunehmen, daß nämlich durch die Beschaffenheit der Sprache die Art der Schrift bestimmt ist. In der chinesischen Sprache ist das Wort selbst nicht zu jener Selbständigkeit gelangt, welche allein auffordern kann, das Wort als Wort darzustellen, was eben in der Buchstabenschrift geschieht. An dem chinesischen Wort hat man nichts Accidentelles auszudrücken. Das Wort ist noch zu innerlich, um Gegenstand der Reflexion und der Darstellung zu seyn. Hier bleibt also keine andere sichtbare Darstellung, als die der Sache, des Gegenstandes, des Gedankens selbst übrig. Ferner erklärt die Beschaffenheit der chinesischen Sprache auch die Beibehaltung der chinesischen Schrift. Bei der großen Einförmigkeit des materiellen Theils der chinesischen Sprache, die auf eine verhältnismäßig kleine Anzahl sehr kurzer und darum selbst untereinander nicht auffallend unterschiedener Grundlaute beschränkt ist; bei dieser Einförmigkeit ist es unvermeidlich, daß manche Sylben, die gebräuchlicher als andere sind, bis an dreißig oder vierzig verschiedene Ideen oder Gegenstände ausdrücken. Wird nun der Gegenstand selbst dargestellt, so ist kein Zweifel, welche von den dreißig- oder vierzigerlei Bedeutungen z.B. der Sylbe Li oder La gemeint sey, während dem mit Buchstaben geschriebenen Wort nicht anzusehen seyn würde, welche dieser Bedeutungen beabsichtigt worden, es wäre denn, daß man zu den Lautzeichen noch figurative, d. h. den Gegenstand selbst abbildende, hinzufügte. Wenn man aber einmal diese zuläßt, so kann man sich die Buchstaben oder Lautzeichen ganz ersparen.

Ich kehre also auf meine Behauptung zurück: die chinesische Schrift ist an sich eine nothwendige Folge der Beschaffenheit der Sprache. Aber die Erfindung dieser Schrift braucht darum in keine höhere Vergangenheit gesetzt zu werden, als in welche auch schon die Entstehung der Buchstabenschrift sich setzen läßt, und in kein höheres Alter-thum, als die großentheils willkürliche und conventionelle Beschaffenheit dieser Schriftzeichen ihnen zuzuschreiben erlaubt.

Indem ich von dem Alterthum der chinesischen Schrift gesprochen, ist es wohl ein natürlicher Uebergang, wenn ich noch einige allgemeine historische Bemerkungen beifüge über die Stellung der chinesischen Nation im Ganzen der Menschheit und der Völker.

China ist im Grunde selbst jetzt noch, wo es gegen Norden und Westen von der englischen Herrschaft und der Rußlands berührt wird, ein von der übrigen Welt fast vollkommen abgesonderter Theil der Erde. Im fernen abgelegenen Osten Asiens hat sich seit undenklicher Zeit dieser Theil der Menschheit erhalten, der im Vergleich mit den andern, näheren und ferneren Völkern wirklich eine andere und zweite Menschheit bildet. Von den 1000 Millionen, welche die ganze Erde bevölkern sollen, fallen 300 auf China. Während das übrige Menschengeschlecht, wie es gegen Westen und Norden fortschreitet, auf dem ganzen Weg, den die Cultur genommen, sich mehr und mehr in Völker zersplittert, stellt im äußersten Osten Asiens China eine compakte Masse vor, deren Größe und Gediegenheit, wie ihre innere Abgeschiedenheit und Unähnlichkeit, erlaubt, sie im Gegensatz der ganzen übrigen zerstreuten Menschheit als eine zweite Menschheit anzusehen.

Man hat über den Ursprung oder die Herkunft der Chinesen verschiedene Hypothesen aufgestellt. Nach dem Gesichtspunkt früherer Zeiten kann man den Missionarien zu gut halten, wenn sie die Chinesen von Einem Stamm mit Hebräern und Arabern hielten, oder zu halten wenigstens vorgaben. In der That, von allem, was die Literatur der ältesten Völker aufzuweisen hat, steht die Denkweise und selbst der Styl der alltestamentlichen Schriften den chinesischen ältesten Monumenten am nächsten. Nach unserer Erklärung der Entstehung des chinesischen Volks und seiner Eigenthümlichkeit kann uns dieß nicht befremden. Diese Uebereinstimmung, soweit sie stattfindet, ist ganz natürlich. Eine spätere Hypothese war die, welche sie für Tartaren erklärt, die von den Anhöhen des Imans herabgekommen. Die neueste ist die, welche sie aus Indien herleitet. W. Jones erklärt sie für Indier von der Kriegerklasse, die, die Privilegien ihres Stammes aufgebend, in verschiedenen Haufen nach dem Nordosten von Bengalen zogen, und stufenweis die Gebräuche und die Religion ihrer Vorväter vergessend, besondere Herrschaften errichteten, die sich endlich zu dem Gesammtreich China vereinigten. Diese Meinung scheint die Meinung der Indier selbst zu seyn, wenigstens behauptet man, daß in dem Gesetzbuch Menüs eine Stelle vorkomme des Inhalts: Eine Anzahl Familien von der Klasse der Krieger, nachdem sie stufenweis die Vorschriften der Vedas verlassen, leben in einem Zustand von Herabwürdigung wie das Volk — hier werden dann nacheinander mehrere Völkernamen genannt und unter anderm auch der Chinas. Hoffentlich hat W. Jones, der diese Stelle anführt, den Namen Chinas (als Völkername) nicht statt Dschainas gelesen. Uebrigens haben von jeher alle Völker die Herkunft der anderen Völker von ihrem Standpunkt aus zu erklären sich bemüht, und selbst die durch Sitten und der Denkweise nach fremdesten Völker mit sich in Verbindung zu bringen gesucht. Eigentlich aber kann für jeden, welcher nur sein Auge nicht für das chinesische Wesen verschließt, nichts unzweifelhafter seyn, als daß das sogenannte chinesische Volk ein von Anfang, vom Anbeginn der Geschichte schon abgesonderter Theil der Menschheit ist, der eben auch darum von jeher seinen gegenwärtigen Wohnplatz inne hatte, und fast aller Theilnahme an dem Proceß, der die übrige Menschheit erschütterte und bewegte, sich entzog. Wenn chinesische Tradition den Urmenschen selbst für den Stifter ihres Reichs angeben, von welchem sie sagen, sie wissen gar nicht, wann seine Existenz begonnen habe, wenn sie auf diese Art den Anfang des Menschengeschlechts und ihres Reichs gleichsam der Zeitlichkeit entrücken, und beide als von Ewigkeit seyend vorstellen, so drückt sich darin, sowie in den Millionen von Jahrhunderten ihrer fabelhaften Zeitrechnung, nichts anderes als die bewußte Ueberzeugung aus, daß die Geschichte für sie mit dem Anfang ihres Reichs begonnen, daß ihr Reich nicht ein Erzeugniß der Geschichte, sondern ein im Anfang der Geschichte dagewesenes sey, und darin müssen wir ihnen nach dem Sinn unserer ganzen Erklärung völlig beistimmen. Man könnte aber die Frage aufwerfen, warum, wenn wir das Alter des chinesischen Reichs selbst in den Anfang der Geschichte setzen, warum wird denn nicht unsere Entwicklung mit China angefangen haben; denn fast allem, was sich Philosophie der Geschichte betitelt, ist jetzt nach dem Vorgang einer Philosophie, die in ihren Formen selbst etwas chinesisch ist, China der Anfang. Allein wenn das, womit sich wirklich anfangen läßt, nur etwas seyn kann, von dem sichfortschreiten läßt, das den Grund einer nothwendigen und natürlichen Fortschreitung enthält, so sieht man leicht, daß mit China, das vielmehr eine Negation der Bewegung ist, nicht sich anfangen läßt, daß man von einem solchen Anfang nicht weiter zu kommen, also eigentlich auch nicht anzufangen vermag. China liegt nur insofern im Anfang aller Geschichte, als es sich aller Bewegung versagt hat. Zwar der Zustand der Menschheit, wie wir ihn vor aller Geschichte gedacht, ist in dem Zustand der chinesischen Menschheit festgehalten, aber er ist in ihm nur als ein erstarrter, und eben auch darum nicht mehr in seinem ursprünglichen Sinn festgehalten. Das chinesische Bewußtseyn ist nicht mehr der vorgeschichtliche Zustand selbst, sondern ein todter Abdruck, gleichsam eine Mumie desselben. Aus demselben Grunde, weil es nicht der vorgeschichtliche Zustand selbst, sondern der fixirte, dadurch aber zugleich in seiner Bedeutung veränderte ist, eben deßwegen kann man auch nicht sagen, China sey das Aelteste. Das Aelteste ist wohl in ihm, aber erstarrt, und das erstarrte Aelteste ist nicht mehr das wirkliche Aelteste; insofern ist, wenn man von Volk sprechen will, das chinesische Volk nicht älter als derjenige Theil der Menschheit, in welchem sich dieser ursprüngliche Zustand fortschreitend verwandelt hat. Zu

derselben Zeit und nicht eher, als die anderen asiatischen Völker den Weg des mythologischen Processes zu betreten anfingen, versagte sich ihm der Theil der Menschheit, welcher jetzt als chinesisches Volk erscheint; aber eben darum ist das chinesische Volk als solches, als das, in welchem der ursprüngliche Zustand sich fixirt hat, nicht älter als z. B. die Babylonier, wenn gleich das, was in ihm sich fixirt hat, allerdings das Aelteste ist. Aber das, was in dem Bewußtseyn der Babylonier und der andern Völker als verwandelt erscheint, ist auch das Aelteste: auf der einen Seite ist nur das fixirte, auf der andern das lebendig verwandelte Aelteste. Es ist leicht von einer solchen Negation wie China anzufangen, aber nur auf höchst queren und krummen Wegen läßt sich von ihm aus ein weiterer Zusammenhang finden. Es muß nun vielmehr im Gegentheil einleuchten, daß die richtige und einzig angemessene Stellung für China diejenige ist, welche ihm in dieser Entwicklung angewiesen worden.

In manchen auch allgemeinen Darstellungen der Mythologie wird China ganz übergangen; z.B. in Creuzers übrigens so umfassendem Werk wird Chinas mit keinem Wort gedacht; insofern ganz richtig, als China keine Mythologie hat. Aber es hat nicht nur keine, sondern es stellt auf gewisse Weise die der Mythologie entgegengesetzte Seite dar. Da nun die Mythologie auf jeden Fall eine excentrische, nach Einer Seite gehende Bewegung ist, die insofern nothwendig einen Gegensatz fordert, so verlangt es die Totalität oder Allseitigkeit der Weltentwicklung, daß dieser Gegensatz wirklich da sey (existire), die Totalität der Darstellung, daß man diesen Gegensatz nicht ausschließe, sondern ihm allerdings auch eine Stelle in der Betrachtung gönne, gleichsam um der positiven Seite ein Gegengewicht zu geben. Wenn aber einmal von einer wissenschaftlichen Entwicklung der Mythologie China nicht auszuschließen ist, so kann ihm keine andere als die von uns angewiesene Stelle gegeben werden. Denn das chinesische Wesen verhält sich, wie gesagt, negativ gegen den mythologischen Proceß, und zwar noch in einem ganz andern Sinne, als dieß auch etwa von der persischen Lehre und von dem Buddismus gesagt werden kann. Denn jene hält den mythologischen Proceß in seiner Bewegung an, das chinesische Bewußtseyn aber kommt dieser Bewegung zuvor. Das chinesische Bewußtseyn kennt nur den absolut-Einen, nicht wie die persische Lehre das Zwei-Eine. Von dem Buddismus ist es ohnedieß klar, daß er im Schooße der Mythologie selbst sich erzeugt hat, daß er eine Formation ist, die ohne den mythologischen Proceß gar nicht gedacht werden könnte. Wenn nun aber das chinesische Wesen nicht in die Mythologie selbst hereinfällt, sondern völlig außer der Mythologie als ihr reiner Gegensatz steht und zur Mythologie sich als ihre absolute Negation verhält, so ist klar, daß, weil jede Negation nur Sinn hat als Negation des ihm entgegenstehenden Positiven und durch dieses selbst erst einen Inhalt erhält, daß auch von jener Negation, die im chinesischen Bewußtseyn gesetzt ist, nicht eher die Rede seyn kann, als nachdem das Positive vorhanden und entwickelt ist. Daraus also erhellt, daß die rechte Stelle für das Verständniß des chinesischen Wesens erst da ist, wo der ganze Inhalt der Mythologie schon vorliegt, also etwa am Ende der asiatischen Entwicklung und da, wo die Mythologie nun schon im Begriff steht den Orient zu verlassen und in die Abendlande überzugehen. Das chinesische Wesen steht nicht Einem Moment des mythologischen Processes, sondern dem Ganzen entgegen. Aber eben darum kann da, wo eine Darstellung des ganzen Processes beabsichtigt ist, die Darstellung des Gegensatzes nicht fehlen. Inzwischen werden am Schlusse dieser Untersuchung über China, und nachdem wir insbesondere erklärt haben, daß das religiöse Princip hier nur als ein ganz veräußerlichtes und verweltlichtes existire, werden nun übrigens diejenigen, welche gleichwohl von der Existenz mehrerer Religionssysteme in China gehört haben, zu wissen verlangen, wie sich diese zu dem von uns angenommenen Grund des chinesischen Wesens, und wie sie sich zueinander verhalten.

Gewöhnlich spricht man von drei gegenwärtig in China herrschenden Religionssystemen: 1) der Religion des Cong-fu-tsee oder, wie er gewöhnlich heißt, des Confucius; 2) der Lehre oder Religion des Lao-tsee [Laozi] oder, wie er gewöhnlich genannt wird, Tao-sse; und endlich 3) dem Buddismus.

Es wäre eine irrige Vorstellung, wenn man sich den Cong-fu-tsee als Stifter, sey es einer Philosophie oder einer Religion, denken wollte. Die Schriften des Confucius enthalten in der That nichts anderes als die ursprünglichen Grundlagen des chinesischen Reichs, und weit entfernt ihn als einen Neuerer betrachten zu können, ist er vielmehr derjenige, der in einem, wie es scheint, sehr bewegten Moment, in einer Zeit, wo die alten Grundsätze schwankend geworden zu seyn scheinen, sie wieder aufrichtete und auf ihrem alten Fundament befestigte. Es ist daher eine sehr unhistorische Vergleichung, wenn ein neuerer Schriftsteller vermeintlich geistreich von ihm sagt: er sey ein Sokrates, der keinen Platon gefunden habe. Der Sokrates der Athener wurde bekanntlich als ein Neuerer hingerichtet, und gewiß, er war der Verkünder einer neuen Zeit, gleichsam eines Evangeliums des Wissens und der Erkenntniß, das auch Platon, wenigstens in seinen bekannten Werken, nicht sowohl darstellte und aussprach, als einleitete und vorbereitete. Das einzige tertium comparationis, das sich bei dieser Vergleichung etwa denken ließe, wäre, was man gewöhnlich zu sagen pflegt, Sokrates habe sich von speculativen Untersuchungen ganz abgewendet, seine Geistesthätigkeit und Wirkung ausschließlich auf das sittliche Leben und auf praktische Weisheit gerichtet. Dasselbe sey bei Confucius der Fall. Der Inhalt seiner Schriften sey weder eine buddistische Kosmogonie, noch eine Metaphysik im Sinn des Lao-tsee, sondern bloß praktische Lebens- und Staatsweisheit. Was aber den Sokrates betrifft, so wäre diese Abwendung von der Speculation und diese praktische Richtung, vorausgesetzt, daß es sich wirklich ganz so verhielte wie man gewöhnlich annimmt, etwas ihm Eigenthümliches. Dagegen ist Confucius nur der geistige Repräsentant, gleichsam der Ausdruck seines Volks; daß er alle Weisheit bloß auf das öffentliche Leben und den Staat bezog, dieß war eben darum nichts Eigenthümliches oder ihn individuell Charakterisirendes; er sprach dadurch nur die Natur seines Volks aus, welchem der Staat alles ist, so daß es weder eine Wissenschaft, noch eine Religion, noch eine Sittenlehre außer dem Staat kennt. Eben durch diese ausschließliche Beziehung aller moralischen und geistigen Interessen auf den Staat ist aber Confucius vielmehr ein Gegensatz von Sokrates; denn wenn er (Confucius) den ganzen Menschen für den Staat in Anspruch nimmt, wenn er Theilnahme und Thätigkeit für denselben besonders fordert und empfiehlt, entfernt von einer quietistischen Moral, die sich später mit dem Buddismus auch in China eingefunden, so fand Sokrates in der Beschaffenheit der Staatsverfassung und Verwaltung seiner Zeit vielmehr Ursache, den Philosophen von der Theilnahme der öffentlichen Angelegenheiten abzumahnen. Freilich sind die Lehren des Confucius frei von aller mythologischen Farbe und von kosmogonischen Bestandtheilen, aber auch dieß ist nichts, das ihn insbesondere bezeichnete; er ist auch darin nur der freie Abdruck des nüchternen, alles, was über den einmal vorhandenen Zustand der Dinge hinausstrebt, gleichsam fliehenden und abweichenden Charakters seiner Nation. Ein neuerer Schriftsteller bedient sich des Ausdrucks: die chinesische Philosophie von Confucius sey die Mythologie der Griechen, Inder, Aegypter ohne ihre allegorische Sprache. Dieser Ausdruck scheint aus der herkömmlichen Meinung entsprungen, als gehöre die Sprache in der Mythologie nicht mit zu der Sache, als würde, wenn man den bildlichen allegorischen Ausdruck hinwegnähme, an der Stelle der Mythologie eine reine bloße Philosophie, und zwar in dem abstrakten Sinn der neuern Zeit, erscheinen. Diese Meinung ist in der Einleitung zur Philosophie der Mythologie hinlänglich widerlegt worden. Die Wahrheit ist, daß die chinesische Lehre auch vor Confucius keine Spur weder von indischer, noch ägyptischer, noch griechischer Mythologie an sich hat. Daher Confucius hierin nichts gemein hat mit den griechischen Philosophen. Die eben genannten Mythologien sind entstanden durch eine fortschreitende Bewegung, welche für das chinesische Bewußtseyn absolut unterbrochen worden. In diesem hat das Princip, welches in allen andern Mythologien zu einer bloß relativen wurde, sich als absolutes behauptet, aber dadurch und durch die hiemit gesetzte Ausschließung der höhern Potenz — derjenigen, welche allein die Wiederherstellung des den wahren Gott erkennenden Bewußtseyns vermittelt —, dadurch hat auch das vorausgegangene, allein festgehaltene Princip seine theogonische Bedeutung verloren. Das nothwendige Resultat dieser absoluten Veräußerlichung oder Verweltlichung war nicht nur ein überhaupt in der Welt existirender, sondern zugleich unbeweglicher Gott, der wirklich nur noch die Funktion eines Gesetzes, einer Weltordnung, einer alles regelnden und zusammenhaltenden Vernunft hat, dessen

Persönlichkeit ganz gleichgültig ist, weil sie ohne Einfluß ist; kurz das Resultat ist ein Rationalismus, dessen sich die modernsten Philosophen und Aufklärer nicht zu schämen hätten, und in den Schranken dieses Rationalismus hält sich dann nun auch ganz und gar die Lehre des Confucius. Der höchste religiöse Ausdruck des volkbeherrschenden Princips ist auch bei Confucius Himmel. Unstreitig ist der Geist des Himmels gemeint, aber dieß ist im Wesentlichen ohne Folge, denn auch dieser Geist des Himmels wirkt nur als ein Fatum, als ein immer sich gleichbleibendes, unbewegliches und unveränderliches Gesetz. Alle Beweglichkeit ist in den Menschen gelegt, der Himmel ist das immer Gleiche, Unbewegliche.

Aus einem andern Gesichtspunkt ist allerdings die Lehre des Lao-tsee (Lao-Kium) [Laozi] zu betrachten; diese ist wirklich speculativ in einem ganz andern Sinn als die politische Moral des Confucius. Beide (Confucius und Lao-tsee) waren Zeitgenossen, beide lebten im sechsten Jahrhundert v. Chr. Wenn Confucius bestrebt ist alle Lehre und Weisheit auf die alten Grundlagen des chinesischen Staats zurückzuführen, so dringt Lao-tsee ganz unbedingt und allgemein in den tiefsten Grund des Seyns. Um jedoch erst das Literarhistorische über seine Lehre beizubringen, so ist der gelehrten Welt in langer Zeit keine solche Mystification widerfahren, als ihr durch die vor ungefähr 20 Jahren erschienene Abhandlung des Hrn. A. Remusat sur la vie et la doctrine de Lao-tse bereitet wurde. Der Verfasser versichert 1) die beinahe unüberwindliche Unverständlichkeit der chinesischen Texte des Lao-tsee, des Tao-te-King (dieß ist der Titel eines Hauptwerks); 2) will Hr. A. Remusat glauben machen, es sey zwischen den Ideen des Lao-tsee und der mehr westlichen Völker Asiens eine Uebereinstimmung, durch welche beglaubigt werde, was die Sage von einer Reise desselben nach Westen erzähle. Die Legende erzählt zwar nur (und auch dieß müssen wir auf Treu und Glauben von Abel Remusat annehmen), daß Lao-tsee nach Herausgabe des Tao-te-King in die Länder gegen Westen und zwar in eine große Entfernung von China gezogen sey, ohne zurückzukehren. Hr. A. Remusat benutzt die Sage, um den Lao-tsee vor der Herausgabe seines Hauptwerks die Reise nach Westen unternehmen zu lassen, die sich nach seinen Ver-muthungen nicht nur nach Balk oder Baktrien, sondern bis nach Syrien und Palästina erstreckt hätte, ja Hr. A. Remusat ist nicht abgeneigt, ihn bis nach Griechenland kommen zu lassen. Zu weiterer Beglaubigung wird dann eine Stelle aus dem Tao-te-King [Dao de jing] angeführt, in welcher Hr. A. Remusat die deutliche und unwidersprechliche Spur des geheiligten Namens Jehovah erkennen will, von dem Lao-tsee in Palästina Kunde erhalten habe. Wenn nach Erscheinung dieser Abhandlung es Philosophen oder andere Schriftsteller gab, die ohne eigentlich gelehrte und kritische Durchbildung eine solche Versicherung gläubig aufnahmen, so kann man sich darüber nicht wundern. Hr. A. Remusat hatte aber durch seine anderen verdienstvollen Untersuchungen kritische Uebung und Erfahrung genug erworben, daß man sich in der peinlichsten Verlegenheit sieht, an der Aufrichtigkeit seiner Versicherung zweifeln und wenigstens annehmen zu müssen, daß mehr oder weniger bewußte Rücksicht auf die damals in Frankreich mächtigen Jesuiten den sonst hellen Geist des Mannes verblendet habe. Von dem Allem nämlich, was Hr. A. Remusat über Lao-tsee und seine Lehre behauptet, hat sich nichts als wahr erwiesen, seit das Buch, von welchem eigne Einsicht zu erhalten ich z.B. nie eigentlich Verzicht geleistet hatte, durch die Bemühungen des Hrn. Stanislaus Julien in einer französischen Uebersetzung mit Anmerkungen und Commentaren, welche zugleich die volle Ueberzeugung von der Gewissenhaftigkeit des Uebersetzers gewähren, uns zugänglich geworden ist - verständlich freilich nicht jedem, sondern nur dem, der selbst in den tiefsten Grund der Philosophie eingedrungen. Da zeigt sich nun aber, daß die Tao-Lehre so ganz im Geist des entferntesten Ostens gedacht und erfunden ist, daß von westlicher Weisheit - ich will nicht sagen, von griechisch-pythagorischer - aber auch von syrisch-palästinensischer oder auch nur indischer Denkart und Weisheit nicht eine Spur ist. Tao heißt nicht Vernunft, wie man es bisher übersetzt hat, Tao-Lehre nicht Vernunftlehre. Tao heißt Pforte, Tao-Lehre die Lehre von der großen Pforte in das Seyn, von dem Nichtseyenden, dem bloß seyn Könnenden, durch das alles endliche Seyn in das wirkliche Seyn eingeht. (Sie erinnern sich ganz ähnlicher Ausdrücke, der wir uns für die erste Potenz bedient haben.) Die große Kunst oder Weisheit des Lebens ist eben, dieses lautere Können, das ein Nichts und doch zugleich Alles ist, sich zu bewahren. Der ganze Tao-te-King bewegt sich nur darum, durch eine große Abwechslung der sinnreichsten Wendungen diese große und unüberwindliche Macht des nicht Seyenden zu zeigen. Ich bedaure sehr, tiefer und umständlicher nicht eingehen zu können, theils nach Maßgabe der mir noch gegönnten Zeit, theils weil die Darstellung einer solchen rein philosophischen Erscheinung wie die Tao-Lehre, wäre sie auch übrigens vom höchsten Interesse, nicht in den Kreis unserer gegenwärtigen Untersuchung gehört. Ich bemerke nur noch: die Tao-Lehre ist nicht ein ausgeführtes System, das z.B. ausführlichen Aufschluß über die Entstehung der Dinge zu geben sucht; sie ist mehr Auseinandersetzung eines Princips, aber in den mannichfaltigsten Formen, und der auf dieses Princip gebauten praktischen Lehre. Die Anhänger des Tao heißen Tao-sse, aber es ist aus der

Natur der Lehre schon zu schließen, daß sie weder zahlreich noch mächtig sind und von den nüchternen Anhängern des Confucius als Ekstatiker, Mystiker u.s.w. angesehen werden.

Größer ist in China die Macht des Buddismus, zu dem ich nun fortgehe. Wie schon bemerkt, hat er sich um die Zeit des anfangenden Christenthums im ersten Jahrhundert n. Chr. erst nach China verbreitet. Es ist, als ob das Princip der Mythologie durch das Christenthum im Innersten angegriffen und erschüttert die Nothwendigkeit gefühlt hätte, diesem sich in einer neuen und mächtigen Gestalt entgegenzusetzen. Wenn man die plötzliche Erhebung und Ausbreitung der Buddalehre in Indien um eben diese Zeit sieht, kann man sich eines solchen Gedankens nicht erwehren. So viel ist gewiß, daß den Lehr- und Bekehrungsversuchen der christlichen Missionarien der Buddismus im Orient das unüberwindlichste Hinderniß entgegensetzt. Weit eher wäre zu erwarten, daß das ganze Volk der Bramanenanbeter sich änderte, als daß die Anhänger des Budda ihre Religion ablegten und die christliche annähmen. Der Name, unter welchem Budda in China verehrt wird, ist Fa. Fo ist der nur auf chinesische Art verstümmelte Name Budda, den ihre Organe nicht auszusprechen erlauben. Wenn auch diese Lehre in China das Thor oder die Pforte des Nichts oder der Leere genannt wird, so stimmt hier Budda mit Lao-tsee nur soweit überein, als allerdings das, was vor dem Seyn, und das, was über dem Seyn, beides frei vom Seyn als lautere Macht oder Potenz erscheint. Die Lehre des Lao-tsee bezieht sich indeß mehr auf den Anfang, und ist insofern vorzugsweise speculativ, die Lehre des Budda auf das Ende, also auf das Ueberseyende, auf die letzte Ueberwindung alles Seyns. Manche chinesische Schriftsteller legen indeß auf den Unterschied der drei Lehren selbst nur wenig Gewicht, sie halten die Weltordnung des Confucius, das Tao des Lao-tsee und das Nichts des Buddismus nur für verschiedene Ausdrücke einer und derselben Idee. Es gibt sogar ein bekanntes chinesisches Sprüchwort, daß die drei Lehren nur Eine seyen. Die Kaiser der gegenwärtigen, der Mandschu-Dynastie, werden selbst gewissermaßen zu diesen Eklektikern gezählt, die nämlich die drei Lehren verbinden. Im Uebrigen ist es nicht zu leugnen, daß der Buddismus gerade in China bis auf jene Spitze sich treiben mußte, wo er zum völligen Atheismus wird. Die Fo-lehre in ihrer höchsten Steigerung spricht ausdrücklich den Satz aus, daß weil Religion ihren Sitz im menschlichen Herzen habe, das menschliche Herz aber eigentlich auch nichts sey, wie alles, auch die Religion selbst nichts sey. (Gipfel aller Mystik - Versenkung - Annihilation des Subjekts = Annihilation des Objekts.)

Der Buddismus, der erst mit der jetzt herrschenden Dynastie seit dem 17. Jahrhundert als eine mit den andern vollkommen gleichberechtigte Religion in China erscheint, hat sich übrigens stets dem Staatszwecke unterordnen müssen, wie dieß insbesondere auch aus dem Verhältniß der lamaischen Hierarchie in Tibet erhellt, über welche ich, da so viele falsche Vorstellungen darüber verbreitet worden, noch einiges bemerken will. - Die ersten Missionarien, die dorthin drangen, mußten nicht wenig verwundert seyn, im Centrum Asiens wieder zu finden, was sie nur in Europa und dem christlichen Orient gekannt hatten, zahlreiche Klöster, feierliche Processionen, Wallfahrten, religiöse Feste, ein Collegium von Oberlamas, die ihr Oberhaupt selbst erwählen, einen kirchlichen Souverain und geistlichen Vater der Tibetaner und der tartarischen Völkerschaften. Diese seltsame Uebereinstimmung zu erklären, betrachteten sie den Lamaismus als ein entartetes Christenthum. Die Einzelheiten, über die sie staunten, waren für sie ebenso viele Spuren eines ehemaligen Aufenthalts syrischer Gemeinden in diesen Gegenden. Dieser Meinung war besonders Georgii, dessen Alphabetum Tibetanum als ein Hauptwerk über tibetanische Sprache und Literatur gilt. Selbst Desguignes, Lacroze - die sogenannten Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts bedienten sich dieser Uebereinstimmungen im umgekehrten Sinn, nämlich die lamaische Hierarchie als das ursprüngliche Muster darzustellen, nach welchem ähnliche und selbst die christlichen Institutionen gebildet worden. Dieß bedarf nun zwar keiner Widerlegung; allein es ist doch wichtig, sich einen genauen geschichtlichen Begriff von dem Ursprung der lamaischen Theokratie zu machen, wie er sich aus den neueren Untersuchungen, besonders A. Remusats, ergibt. Die ersten Vorsteher der buddistischen Kirche waren eine Art Patriarchen, in welchen die Seele des Budda fortlebte und die man als seine wirklichen Nachfolger ansah. Als späterhin der Buddismus genöthigt wurde Indien zu verlassen, und mit reißender Schnelligkeit nach China, Siam, Targum, Japan und in die Tartarei sich verbreitete, fanden die Fürsten, welche diese Religion angenommen hatten, glorreich, Oberhäupter des buddistischen Glaubens an ihren Höfen zu besitzen, und die Titel "Lehrer des Reichs, Fürst der Lehre oder des Glaubens" wurden an einheimische und ausländische Geistliche verliehen, je nachdem einer geeignet dazu schien. Auf diese Art bildete sich die Hierarchie unter dem Einfluß der Politik, und jederzeit nur das politische Uebergewicht eines Fürsten ertheilte einem der lebenden Buddas die geistliche Oberherrlichkeit. Aber der eigentliche Ursprung der tibetanischen Theokratie schreibt sich erst aus dem dreizehnten Jahrhundert, und zwar von den Eroberungen Dschingiskhans und seiner ersten Nachfolger her. Nie hatte ein Fürst des Orients über so weite Länder geherrscht als Dschingis, dessen Feldherrn zugleich Japan und Aegypten, Java und Schlesien bedrohten. Natürlich also erhielten auch die Fürsten des Glaubens nun höhere Titel. Der erste Budda wurde zum Königsrang erhoben, und weil der erste zufällig ein Tibetaner war, so wurden ihm seine Domänen in Tibet angewiesen. Der erste jedoch, der den Rang und Titel eines Großlama trug, erhielt ihn von einem Enkel des großen Eroberers; der Titel Dalailama ist sogar noch um einige Jahrhundert später als Dschingiskhan und erst um die Zeit Franz I. von Frankreich aufgekommen. Es bedeutet der Lama, der wie das Weltall ist, der universelle Lama, womit nicht seine wirkliche Macht, die nie weder sehr ausgedehnt noch eine vollkommen unabhängige war, sondern die Größe seiner geistigen, übernatürlichen Vollkommenheit angedeutet wird, welche begreiflicherweise die Eifersucht der tartarischen und chinesischen Fürsten nicht erregen konnte. Um die Zeit, als die buddistischen Patriarchen ihren Sitz in Tibet nahmen, waren die benachbarten Gegenden der Tartarei voll von Christen. Nestorianer hatten dort Metropolen gegründet und ganze Völkerschaften bekehrt. Die Eroberungen des Dschingis riefen Fremde aus allen Ländern dorthin. Der heilige Ludwig und der Papst sendeten um dieselbe Zeit katholische Priester in jene Gegenden, welche kirchliche Ornamente, Altäre, Reliquien u.s.w. mit sich führten und die Ceremonien ihres Cultus in Gegenwart der tartarischen Prinzen celebrirten. Syrische, römische, schismatische Christen, Muselmänner und Götzendiener lebten damals untereinander am Hofe der mongolischen Kaiser, die sich im höchsten Grade tolerant erwiesen. Unter diesen Umständen wurde der neue Sitz der buddistischen Patriarchen in Tibet gegründet. Es ist nicht zu verwundern, wenn sie - bemüht die Pracht ihres Cultus zu erhöhen - einige liturgische Gebräuche, vielleicht selbst einige von den Einrichtungen des Occidents einführten, die ihnen die Abgesandten der Päpste angerühmt hatten. Seitdem die chinesischen

Kaiser von der Mandschu-Dynastie mit ihren Armeen in Tibet eindrangen, die festesten Positionen militärisch besetzten, und Militärcommandos beauftragt waren, den oft gestörten Frieden in der tibetanischen Hierarchie zu erhalten, ist das Haupt derselben völlig in dem Verhältniß eines Vasallen, obgleich das Collegium des Ritus ihm erlaubte, sich "den durch sich selbst lebenden Budda" zu nennen und die prachtvollsten Titel zu führen. Bei dem vor einigen Jahren erfolgten Tode des letzten Großlama behaupteten die Tibetaner, dieser habe seine Seele einem in Tibet geborenen Kind hinterlassen. Die kaiserlichen Minister in Peking dagegen erklärten, versichert zu seyn, daß der Verstorbene bereits in der Person eines jungen Prinzen der kaiserlichen Familie wiedergeboren sey. Unstreitig haben sie dieß durchgesetzt, und man sieht also dadurch das Großpriesterthum von Tibet gänzlich der weltlichen Macht von China untergeordnet. Wenn man übrigens den Zustand jener Gegenden betrachtet, so kann man nicht umhin zu erkennen, daß die buddistische Religion der Menschheit einen wesentlichen Dienst geleistet hat. Sie eigentlich ist es, welche die Sitten der tartarischen Nomaden friedlich gemacht hat; ihre Apostel wagten es zuerst, dem wilden Eroberer von Moral zu sprechen; ihr ist zu danken, daß sie Asien und Europa nicht mehr bedrohen. Zur Zeit des Dschingis waren die Völker von türkischer und mongolischer Abkunft, welche seine Gewalt eine Zeit lang vereinigt hatte, gleich wild. Die ersten hat der Islam, dem sie anhängig blieben, nicht verändert, im Gegentheil hat der Fanatismus einer intoleranten Religion ihre natürliche Neigung zu Raub und Mord nur erhöht. Die mongolischen Nationen, die nacheinander den lamaischen Cultus annahmen, haben ihre Sitten völlig verändert. Ebenso friedlich, als zuvor kriegerisch, sieht man bei ihnen außer ihren Heerden, die ihre Hauptbeschäftigung sind, Klöster, Bücher, ja Büchersammlungen; selbst Druckereien fanden sich unter ihnen. Freilich muß man die Hauptursache der Bezähmung der mongolischen Race in der entnervenden Wirkung suchen, welche diese von Indien aus verbreitete, contemplative, unspeculative, das unthätige Leben begünstigende Religion überall hin mit sich bringt. Der Buddismus führt uns also jetzt nach Indien und damit in den Zusammenhang unserer Entwicklung zurück. [Hsia6:S. 189-242]

1842.3 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Philosophie der Mythologie* [ID D11898]. 23. und 24. Vorlesung Berlin 1842 und 1845/46.

Sekundärliteratur

Werner Lühmann : Schelling hält 1828 das erste Kolleg über Mythologie und Offenbarung, in welchem die Behandlung Chinas noch fehlt. Erst in Berlin erscheinen zwei umfangreiche Abschnitte über China, um Hegel entgegenzutreten, von dessem negativem Denken sich Schelling mehr und mehr distanziert hat. Schelling stellt fest, dass die Chinesen infolge der 'völligen Abwesenheit des religiösen Princips', 'ein absolut unmythologisches Volk' sei, sogar 'gar kein Volk', nur eine ‚blosse Menschheit'. Er folgt dabei einer Aurgumentation Bilfingers, der aus der Abwesenheit jedweder Gottesvorstellung bei den Chinesen den Schluss gezogen hat, dass allein der Himmel der Bezugspunkt für die Grundlehre der chinesischen Moral gewesen sei. Deshalb könne man, meint Schelling, zwar in gewisser Weise von einer 'Himmel-Religion' oder von einer 'astralen Religion' der Chinesen als einem allen Völkern eigenen mythologischen Urgrund religiösen Empfindens ausgehen, doch dürfe man auf der anderen Seite nicht übersehen, dass sich jenes 'Himmelsprincip' alsbald 'verweltlicht und veräusserlicht' habe und damit zum 'allwaltenden, herrschenden Princip des ganzen Lebens und Staats' geworden sei. Er muss einräumen, dass dieses 'Princip der väterlichen Macht und Auktorität' die Jahrhunderte hindurch Bestand gehabt und trotz mehrfacher 'tartarischer' Fremdherrschaft nichts von seiner Gültigkeit eingebüsst habe. Doch sei gleichermassen wahr, 'dass das ganze chinesische Staatswesen auf einer ebenso blinden und dem Bewusstseyn unüberwindlichen Superstition' beruhe. Hinzu komme, dass eben jenes Prinzip für die ‚erdrückende Gewalt' verantwortlich gemacht werden müsse, mit welcher der Staat in China 'alle freie Entwicklung hemme und seit Jahrtausenden niederhalte'. Für Schelling ist der Kaiser ein 'Weltherrscher, weil die Macht des Himmels in ihm ist'. Gleichwohl bereite aber der Glaube an einen 'alles durchdringenden und bewegenden Geist des Himmels', aus welchem sich die weltliche Macht herleite, dem christlich geprägten Denken insofern Schwierigkeiten, als dass eben diese Vorstellung 'noch himmelweit verschieden sei von einem freien, mit Willen und Vorsehung handelnden, nicht bloss immateriellen, sondern übermateriellen Schöpfer'. Für Schelling gilt es, was die geistig-religiöse wie auch die staatlich-politische Verfassung der Chinesen betrifft, dass alle Religion nur noch in der Ausübung gewisser moralischer Pflichten bestehe, vorzugsweise aber zur Beförderung der Zwecke des Staats wirken sollte. Im zweiten Teil der Vorlesung wiederholt Schelling noch einmal seine grundlegende Kritik an der konfuzianischen 'politischen Moral'. Ausgehend von seiner These, dass 'die chinesische Menschheit kein Volk' sei, erklärt Schelling die chinesische Sprache zu einer 'Ursprache', die 'der grammatischen Formen nicht bedürfe' und demzufolge genau genommen eigentlich 'gar keine Sprache' sei. Immerhin vermag er den inneren Zusammenhang zwischen Sprache und Schrift der Chinesen zu erkennen. Er folgt den Abhandlungen Abel-Rémusats und arbeitet sich mit sicherem Gefühl für die besonderen Eigenheiten der chinesischen Schriftsprache in die komplizierte Problematik der wechselseitigen Bedingtheit von 'Sache' und 'Begriff'' auf der einen sowie von 'Schrift' und 'Wort' bzw. Zeichen auf der anderen Seite ein. Er begreift, dass es im Chinesischen oftmals eine unmittelbare Rückverweisung der Schrift auf die gemeinte Sache gibt. Bei der gesprochenen Sprache kommt er auf '272 einsylbige' Grundwörter, die aber durch 'Verschiedenheit der Intonation durch verschiedene Charaktere' noch weiter unterschieden würden. Da er die Zahl der Schriftzeichen auf 'wenigstens 80'000' ansetzt, verwundert es nicht, wenn er der Armut des Gesprochenen ein Reichtum an Geschriebenem gegenübersteht. Schelling erkennt offenbar nicht, wie vortrefflich eine Auseinandersetzung mit den Klassifikationsprinzipien der Schriftzeichen als Einstieg in die Erforschung der Ursprünge chinesischer Schriftkultur geeignet gewesen wäre. Für Schelling steht es von vornherein fest, dass die Glaubenswelt der Chinesen aufgrund ihrer prinzipiell unvollkommenen Stellung in der 'Totalität oder Allseitigkeit der Weltentwicklung' nicht den gleichen Platz wie die übrigen Religionen des Altertums einzunehmen vermöge. Es mangele ihr eben an jeglichem 'Grund einer nothwendigen und natürlichen Fortschreitung'. Der 'Religion des Cong-fu-tsee' spricht Schelling alle Attribute einer Religion im eigentlichen Sinne dieses Begriffs ab ; auch widerspricht er dem Vergleich mit Sokrates. Es ist die Abwesenheit des 'Werdens', des andauernden Strebens nach der Idee eines Absolution, die Negation der 'explicatio Dei' in der Welt, welche Schelling in der konfuzianischen Lehre vermisst. Er verweist auf den Himmel

als letzte Instanz für ein pragmatisches Denken und Handeln. Einer Welt, die sich nach Schellings Auffassung aus der souveränen Freiheit Gottes in fortwährender Entwicklung stets aufs neue erschafft, musste die scheinbar statische Vorstellung des immer Gleichen, wie sie dem Konfuzianismus innewohnt, diametral entgegenstehen. Nur wenn man dies berücksichtigt, wird aus heutiger Sicht verständlich, mit welch folgerichtiger Konsequenz die Philosophie des deutschen Idealismus den Stab über das konfuzianische China zu brechen bereit war. Somit war Konfuzius für Schelling wohl ein aufgeklärter Denker, doch entbehrte dieses Attribut für ihn fraglos jenes vorbildhaften Glanzes, wie er für die Bewertung durch die europäische Philosophie des 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts einstmal charakteristisch gewesen war. Den beiden anderen Religionssystemen, Buddhismus und Taoismus, räumt Schelling geringen Raum ein. Er verschiebt den Buddhismus, die Behandlung der Lehre des Fo auf den Abschnitt seiner Vorlesung, der sich mit der Mythologie Indiens beschäftigt. Nach Einsicht in eine Textausgabe des *Dao de jing* korrigiert er Hegel, welcher 'Tao' mit Vernunft gleichgesetzt hat und erklärt, dass Tao Pforte heisse. Zum erklärten Ziel der Anhänger des Laozi gehöre es, 'diese grosse und unüberwindliche Macht des nicht Seyenden zu zeigen'. Der Gedankengang indem sich die buddhistischen und taoistischen Glaubensvorstellungen der Chinesen mit der politischen Morallehre der Konfuzianer zu einem Kaleidoskop sich ergänzender geistiger und Kultureller Daseinsmuster zusammenfügen, mündet in ein überwiedgend negatives Chinabild, das wenig oder gar nicht mehr geeignet erscheint für jenen wechselseitig einander befruchtenden Austausch der Kulturen in Ost und West, von dem die aufgeklärten Philosophen Europas zuvor geträumt haben.

Fang Weigui : Schelling ist vor allem von der mythologischen Perspektive aus auf das 'chinesische Wesen' eingegangen, wodurch er sozusagen sich einen neuen Weg in der China-Rezeptiong eröffnete. Schelling, der sich in seiner Auffassung des 'chinesischen Wesens' nicht aus seinem europäischen Milieu heraushalten konnte und sich auf nicht hinreichende Quellen und bestehende Forschungsergebnisse stützen musste, hat trotzdem einige interessante Thesen aufgestellt. Am Anfang seiner Ausführungen über China stellt er fest, dass China 'in seiner Ursprünglichkeit' 'der entschiedenste Widerspruch' gegen seine 'bis jetzt behauptete Allgemeinheit des mythologischen Processes' scheine, weil die Mythologie bzw. der Verlauf der polytheistischen Entwicklung, was Schelling in seiner Einführung als 'einen nothwendigen Process' betrachte, hier nicht stattgefunden habe. Das China-Phänomen wird an seinem entscheidenden Massstab gemessen : a) Polytheismus – Völkerentstehung ; b) absolut vorgeschichtliche Zeit – relativ unmythologische Zeit. Es sei also falsch, 'von einem chinesischen Volk zu sprechen', denn 'kein Volk ohne Mythologie'. Mit dieser These will Schelling natürlich nicht die von ihm aufgeworfene Allgemeingültigkeit des mythologischen Prozesses in Frage stellen, was sonst bedeuten muss, dass dieses Prinzip nicht für die ganze Welt gültig ist. Er bleibt immer bei seiner der ganzen Auseinandersetzung vorangestellten These oder Hypothese, dass die Chinesen sich dem mythologischen Prozess entzögen. Nun stellt er die Chinesen in ein Makrogefüge und gibt das Faktenmaterial an, dass 'sie ein volles Drittheil der ganzen lebenden Menschheit ausmachen'. Für seine hypothetische Ausführung sei die Spaltung des Prinzips, das die absolut vorgeschichtliche Menschheit beherrschte, nicht von ungefähr. Da es für Schelling die 'Religion in allem' gebe und da jene Urverpflichtung zu Gott nie aufgehoben werden könne, solange menschliches Bewusstsein bestehe, müsse bei den Chinesen 'die ursprünglich religiöse Bedeutung auch in dem nun nicht mehr eigentlich religiösen noch durchschimmern', bloss mit veränderter Bedeutung, 'dass jenes Princip seine materiell-religiöse Bedeutung verliere, während es die formell-religiöse behalte'. In diesem Zusammenhang modifiziert er seine bisherige Schilderung, indem er 'das der Mythologie so wiedersprechende chinesische Wesen' als 'antimythologisch' darstellt. Er geht noch einmal zum inneren Grund über, warum China 'eine blosse Menschheit' darstelle ; aber diesmal greift er statt des Gesetzes des mythologischen Prozesses die chinesische Weltanschauung auf, die natürlich voraussetzt, dass der religiös-theogonische Prozess in China versagt hat. Schelling kommt zur Überzeugung, 'dass die ursprüngliche Religion Chinas eine reine Himmels-Religion war', d.h. jene ursprüngliche 'astrale Religion', ein gemeinsamer Ausgangspunkt der noch ungetrennten Menschheit und eine allgemeine Voraussetzung des mythologischen Prozesses, der leider in China versagt habe. Schelling hebt zwar hervor, dass das Prinzip der väterlichen Macht und Autoriät in China grosse Bedeutung und Wirkung habe, aber er meint nicht, dass die 'Unerschütterlichkeit des chinesischen Reichs und die Unveränderlichkeit seines wesentlichen Charakters seit Jahrtausenden' in der letzten Konsequenz auf die wohl überall in China als Ausgangspunkt betrachtete patriarchalische Verfassung zurückzuführen sei. Für ihn ist dieses patriarchalischen Prinzip, das Jahrtausende hindurch seinen Einfluss und seine Macht behaupten konnte, nicht durch die Macht des Prinzips selbst zu erklären. Es sei eben das Prinzip der astralen Religion. Gerade die einst ausschliessliche Macht der astralen Religion, die als Naturreligion ganz im Gegensatz zur geoffenbarten im Sinne einer 'blind entstehenden' und 'wild wachsenden' verstanden werden sollte, wurde in China in den ebenso über alles erhabenen Kaiser, da in ihm die Macht des Himmels ruht, verwandelt und in dessen Staatswesen repräsentiert, das letzten Endes 'auf einer ebenso blinden und dem chinesischen Bewusstseyn unüberwindlichen Superstition' beruhe. Für ihn ist China nicht mehr das älteste Land der Welt, denn ‚das errstarrte Älteste ist nicht mehr das wirkliche Älteste’. Er betont oftmals, dass China nur insofern am Anfang aller Geschichte liege, als es sich aller Bewegung versagt und fast aller Teilnahme an dem Prozess, der die übrige Menschheit erschütterte und bewegte, entzogen habe. Es stellt nicht anderes als eine Negation der Bewegung dar, negativ gegen jeden mythologischen Prozess. China sei ein vom Anfang der Geschichte schon von der übrigen Welt fast vollkommen abgesonderter Teil der Menschheit und bleibe immer noch eine andere und zweite Menschheit mit seiner kompakten Masse. Selbst die monosyllabische chinesische Sprache, sei 'wie eine Sprache aus einer andern Welt'. Seine Behauptung, dass die chinesische Menschheit kein Volk sei, ist die

logische Konsequenz seiner Philosophie der Mythologie. Die Mythologie entsteht mit dem Volk zugleich 'als sein individuelles Volksbewusstseyn' und stellt das Schicksal eines Volkes dar, 'wie der Charakter eines Menschen sein Schicksal ist'. Alle Ausführungen und Schlussfolgerungen Schellings sind auf ein und dieselbe Voraussetzung zurückzuführen, dass China ganz ausserhalb der mythologischen Bewegung geblieben sei. Für ihn ist unter Mythologie in erster Linie die griechische Mythologie zu verstehen.

Liu Weijian : Schelling schreibt darin ein Kapitel über die taoistischen Philosophie. Er bespricht Jean-Pierre Abel-Rémusats Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu und widerlegt die Annahme des Autors, Laozi habe vor der Herausgabe seines Hauptwerkes eine Reise nach Westen bis Griechenland unternommen und in Palästina von Jehova Kunde erhalten. Schelling beruft sich auf die Übersetzung Lao-tseu. *Tao-te-king : le livre de la voie et de la vertu* von Stanislas Julien und weist darauf hin, dass die Tao-Lehre ganz im Geist des entfernten Ostens gedacht und erfunden ist, dass von westlicher Weisheit... nicht eine Spur ist. Darüber hinaus übersetzt er den Begriff Tao nicht als "Vernunft", sondern als "Pforte", was der chinesischen Wortbedeutung "Weg" nahekommt... Das Dao de jing handle davon, durch eine grosse Abwechslung der sinnreichsten Wendungen diese grosse und überwindliche Macht des nicht Seyenden zu zeigen... diese Macht suche keinen ausführlichen Aufschluss über die Entstehung der Dinge zu geben wie die christliche Lehre, darum sei sie kein geistig ausgeführtes System, sondern vielmehr Auseinandersetzung eines blossen "Prinzips". Ihre Anhänger seien vor allem Ekstatiker und Mystiker.

Adrian Hsia : Schelling went on to characterise the role of the Chinese emperor as the son of heaven who considered himself the ruler of the world with China in its absolute centre. Schelling emphasized that this was not just some kind of Oriental exaggeration, but a deep-rooted conviction. In addition, the Son of Heaven is also responsible for the harmony of nature. A natural catastrophe was considered a disorder. To illustrate this point, he cites a concrete example. On May 14, 1818, the emperor ordered his subjects to report any misconducts of his or his mandarins to him. The reason for this command was that Peking was visited by a terrible hurricane from the south east which darkened the whole city for a lengthy period. A Son of Heaven had to assume responsibility and correct any misdeeds caused directly or indirectly by him so that the order of nature could be restored. Schelling also cited another example to illustrate the perceived domain of the Son of Heaven. He quoted from the letter of Viceroy Lin Zexu to Queen Victoria, dated July 13, 1839, the phrases of the traditional self-glorification of the Chinese emperor. Schelling had spotted a weakness in the theistic translation of the Chinese term 'Asheng', which is often associated with the emperor. However, this neither makes Confucius or the emperor divine in the theistic sense. Schelling himself openly professed his incomprehension how the whole power of heaven could be invested in an earthly ruler who was not only mortal, but was also subject to mistakes, errors, and other imperfections. He said that even the clever Jesuits could not clarify this dark point. Schelling continues to examine the importance of the Son of Heaven in the symbol of the dragon. The description of this mythological animal again shows unmistakeably traces of theistic interpretation. For him, a dragon was a winged serpent which represented the power of the material world, the spirit of all worldly elements. Then he quoted from a sentence in Yi jing that the dragon blinded by pride, flew to heaven and fell to the lap of earth and compared it with another passage in the Bible describing the fall of a red dragon from heaven. He thought these two images are comparable. This would change the connotation of the world Celestial Empire for China. It was not the heavenly earth or early paradise, but rather the early kingdom which fell from heaven. Thus China obtained a satanic flavour, even though Schelling did not go so far as spelling it out. He also did not invoke the archangels Michael and Gabriel as dragon-slayers. However, he did call it a dark side of the Chinese world view. Because China was an empire fallen from heaven, only the emperor maintained contact with the lord of heaven.Therefore, China was a theocracy which had turned worldly and became a cosmocracy. In Schelling's opinion, 'un univers sans Dieu' described China correctly. However, Schelling's theistic explanations confused the issue somewhat. If the Chinese cosmocracy originated from theocracy, then the lord of heaven must still be in existence somewhere. However, Schelling insisted that the Chinese emperor is a pure worldly ruler and that it was an absolute unpriestly country. In one breath, he insisted again that the Chinese cosmocracy had developed from the worship of the spirit of heaven, but this is not imbued with will and providence. In a word, this spirit is not the Creator or personal God. Then he made another leap and returned to his original topic that China was unmythological, from the very beginning it reached pure reason without the circuitous route of mythology. In this connection, Schelling warned against the new trend in Europe which regarded the purpose of all religions as merely a means to advance moral behaviour. If this was allowed to develop unchecked, the whole world would become like China, dominated by Chinese atheism. The Chinese version of atheism was not, according to Schelling, the denial of God's existence. China had turned the state into God or God into the state. He hinted that if modern Europeans wanted to acquire the same state of earthiness, a fall from heaven must be involved. He also suggested that a dragon cult would follow as well as the cult of ancestors, because these modern Europeans would be deprived of the heavenly kingdom in their after-life.
After this conclusion, Schelling turns his attention to the Chinese language, both spoken and written. From the beginning, he insists that the whole power of heaven is prevalent in the Chinese language. He characterized it as monosyllabic, each word began with a simple or double consonant and ended with a vowel or a nasal. It had about 272 basic words, he meant probably sounds, with different modulations, it would bring the sounds up to 1800. However, there were more than 80 000 written characters. In addition, the language had no grammar. It also did not have the R-sound, so that Jesus Christ had to be transliterated as

Ye-sou-ki-li-sse-tou. All these characteristics reflect the similar power of heaven present in the socio-political structure of China, because the degree of centralization did not allow any part, (in the case of the language, words) to develop freely. Therefore, the Chinese language was closest to the Primitive Language before the language confusion. Schelling also mentioned two additional proofs of his theory. A polysyllabic language was a later phenomenon and appeared at the same time as polytheism. The language confusion began when the parts rebelled against the centralized power of the whole and fought for independence. The other proof was that in lieu of grammar, Chinese was governed by music which was understood by all peoples and dissolved any discordance and difference. Everything was in harmony. In his eloquence, Schelling even argued against the most famous sinologue of his time, Jean-Pierre Abel Rémusat, whose works were the source of Schelling's knowledge on China. He accused the former of trying to prove that the monosyllabic words was an abbreviation of polysyllabic words by citing hieroglyphs as evidence. Schelling argued that Chinese was not developed from Egyptian hieroglyphs. He opined that the Chinese written character was a logical development because of the nature of spoken Chinese. Here he is also against the theory of Rémusat that the written characters prescribed the monosyllabic nature of spoken Chinese. He pointed out that the written language could not have been invented before the advance of culture so that the opposite of Rémusat's conjecture was true.

Here we pause to pose the unavoidable question why Schelling was interested in the Chinese language. A close reading of his arguments reveal that he was using the language question as a further proof of the heavenly nature of China. We have already seen that because of the heavenly nature, China did not have a mythology and the Chinese could not be regarded as a people. In the same vein, Schelling wrote that the Chinese language was not a language. Because he did not spell out what it could be if it were a language, we assume that he meant that it was different than the other languages. These are polysyllabic and are written in some kind of alphabet. For Schelling the superiority of the alphabet is irrefutable. It lent wings to a language. In contrast, a monosyllabic language was nature-like, concrete, and introspective. In a word, both the Chinese culture and the language were immutable. Nothing important had changed since the dawn of Chinese civilization.

The last third of the chapters deals with the position of China within the world community. Schlegel knew only that we explain the origin of other peoples from our own perspective, he was not aware that we marginalise the others because they are different. He posed the rhetorical question that why the European culture did not develop from the Chinese, since any philosophy of history always began with China. He supplied the answer himself. Because history meant development, and China meant the negation of it. Because it had never developed, its present stage could not be the original one, it was only its fossilized form. Here, like Herder before him, he compared China with a mummy. The mummified China stood in contrast with the energetic Babylonian culture from which the European culture ultimately developed. We know that Schelling did not regard the Chinese as a people, but as humanity. He also called them the 'second humanity'. Today, we would say the other humanity, a humanity of mummies. The epithet heavenly or celestial may modify the quantitative, but not the qualitative nature of the mummies.

Schelling discussed shortly the three religious systems of this 'Mummyland'. Regarding Confucius, he wrote straightforwardly that it was a mistake to view him as a founder of a religion, because his writings constitute the ideological foundation of the Chinese Empire. He also objected to calling Confucius the Chinese Socrates, because the Greek philosopher was a reformer while the former was exactly the opposite. Schelling was particularly displeased that Confucius did not transmit anything about the 'true God' at all, and he is disturbed that 'the most modern philosopher and the rationalists', like Confucius, followed reason and ignored God. In this connection, Schelling is merely repeating what he said in the first part of the chapter. He also did not have much to say about Lao Zi (he spells the name as Lao Tsee). However, he compared the works of two French Sinologues on Lao Zi. He criticised Abel Rémusat again for falsifying history by letting the Chinese philosopher travel to Jerusalem, by pretending to have discovered the name Jehovah in *Dao de jing*. He thought Rémusat said this

in order to please the powerful Jesuits in Paris. In this connection, he praised the rendition of Stanislas Julien who translated Tao as 'gate'. Schelling found Tao very promising, probably because he suspected to be able to find God through this gate. However, he did not go on with the speculation because it would be out of place in a work on mythology.
Schelling regarded Buddhism as the main hindrance of proselytizing Christianity in Asia. He thought the teaching of Tao is preoccupied with the beginning of being, while Buddhism with the end. He opined that the latter reached the pinnacle of atheism only in China. Then he switched from Buddhism to Lamaism, pointing out this is sometimes called a degenerated Christianity. Like many Europeans during this time, there was still confusion between Lama and Buddha, as Dalai Lama was described as an incarnation of Buddha. Schelling had both positive and negative things to say about Buddhism. He found it positive that Buddhism had civilized the Mongolian races and made them peaceful peoples so that they did not threaten Asia and Europe any more. On the other hand, he disliked the other results of Buddhism that it made people meditative, unspeculative, and inactive. Schelling discussed Confucianism, Taoismus, and Buddhism very briefly, his major concern being the mythology or rather the lack of it and the importance of heaven in China. China was, for Schelling, a world of its own. It did have some attractive characteristics, but ultimately it is without development and fossilized. It may attract some modern rationalists who wanted morality without God. However, the Chinese reality should served as a warning to them lest they also became mummies like the Chinese. [Hsia40,Lüh1:S. 130-138,FanW1:S. 131-137,LiuW1:S. 28]

1901 Wu Rulun erwähnt in seinem Tagebuch *Tong cheng Wu xian sheng ri ji* Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Arthur Schopenhauer und Johann Friedrich Herbart als Nachfolger von Immanuel Kant. Erste Erwähnung von Fichte. [Kur1:S. 34]

1902 Du, Shizhen. *Deguo zhe xue si xiang zhi bian qian* [ID D19479].
Du Shizhen erwähnt Johann Gottlieb Fichte als einer von drei wichtigen Vertretern des 'Idealismus' oder 'Nur-Herz-Lehre', als eine der Tendenzen, die mit Immanuel Kant begann und sich nach dessen Tod zu rivalisierenden Strömungen auswuchsen. Im Gegensatz zum 'Realismus', der 'Lehre des wirklich Anwesenden' bestreite der Idealismus, dass die Dinge mit Hilfe der sinnlichen Wahrnehmung erkannt werden könnten. Der Grund aller Erkenntnis müsse vielmehr in den 'Funktionen des Geistes' gesucht werden. Diese nach Du Shizhen schon von Kant geäusserte Ansicht sei allen Repräsentanten des Idealismus gemein. Innerhalb der Schule seien jedoch drei Richtungen zu unterscheiden : Während Fichte einen 'subjektiven Idealismus' vertrete, habe Schelling einen 'objektiven' und Hegel einen 'absoluten' Idealismus entwickelt, um die unbestreitbaren Lücken im Kantischen System zu schliessen. [Kur1:S. 34-35]

1902 [Anonym]. *De yi zhi liu da zhe xue zhe lie zhuan* [ID D19478]. [Erwähnung der wichtigsten biographischen Daten von Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Hartmann und Fichte aufgelistet. Ihre Philosophie wird als 'subjektiver Idealismus' bezeichnet]. [Kur1:S. 35]

1903 Ma, Junwu. *Wei xin pai ju zi Heizhi'er xue shuo* [ID D17503].
Ma erläutert die drei Richtungen des Idealismus am Beispiel der Wahrnehmung eines Baumes : "Die herkömmliche Seelenlehre (xinlingxue) sagt : 'Wenn ein Mensch einen Baum sieht, kommen darin drei Elemente zum Tragen: 1. der Baum, 2. der Schein (wörtl. "Schatten", ying) des Baumes und 3. der Mensch, der diesen Schein wahrnimmt.' Fichte ("Fuxituo") sagt : 'Nur das Ich existiert. Der Baum und der Schein des Baumes sind im Grunde ein und dasselbe - nämlich das, was das Herz des Ich bewegt.' Das ist 'subjektiver Idealismus' (zhu guan wie xin lun). Schelling sagt: 'Baum und Ich sind gleichrangig. Zwischen ihnen besteht kein Unterschied.' Das ist 'objektiver Idealismus' (keguan weixinlun). Hegel bezeichnet die Lehren der beiden Philosophen als unzutreffend: 'Die drei Elemente sind im Grunde eins. Alle Materie ist ursprünglich vereinigt. Ich und Baum sind nur zwei Namen innerhalb dieser Vereinigung.' Das ist 'absoluter Idealismus' (juedui weixinlun)."

Joachim Kurtz : Fichtes 'subjektiver Idealismus' erscheint hier als eine Theorie, die im Gegensatz zu den Lehren Schellings und Hegels weniger dem menschlichen 'Herzen' oder 'Geist', als viel mehr dem 'Ich' alleinige Wirklichkeit zuspricht. [Kur1:S. 36]

Bibliographie : Autor

1857 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Philosophie der Mythologie*. (Stuttgart : J.G. Cotta, 1857). In : Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Sämmtliche Werke*. Bd. 1-13. (Stuttgart ; Augsburg : J.G. Cotta, 1856-1861). Abt. 2, Bd. 2. [23. und 24. Vorlesung Berlin 1842].

1976 [Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von]. *Xian yan wei xin lun ti xi*. Xielin zhu ; Liang Zhixue, Shi Quan yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1976). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *System des transzendentalen Idealismus*. (Tübingen : J.G. Cotta, 1800).
先验唯心论体系 [WC]

1996 [Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von]. *Yi shu zhe xue*. Fu Wei Yue Feng Xielin zhu ; Wei Qingzheng yi. Vol. 1-2. (Beijing : Zhongguo she hui chu ban she, 1996). Übersetzung von : Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Zur Philosophie der Kunst*. (München : Beck, 1959). (Schellings Werke ; Bd. 3). [Aus dem handschriftlichen Nachlass von 1859 ; Vorlesung 1802/1803].
藝術哲學 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1902 Du, Shizhen. *Deguo zhe xue si xiang zhi bian qian*. In : Xin shi jie xue bao ; vol. 1, no 3 (1902). [Die Wandlung des philosophischen Denkens in Deutschland]. [Kur1]

1902 [Anonym]. *De yi zhi liu da zhe xue zhe lie zhuan*. In : Da lu ; vol. 1, no 1 (1902). [Biographien von sechs grossen deutschen Philosophen]. [Kur1]

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

1974 Zhang, Zhendong. *Xi yang zhe xue dao lun : guan nian yu zhi shi*. (Taibei : Xian zhi chu ban she, 1974). (Xian zhi da xue cong shu ; 5). [Abhandlung über die Philosophie von Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Wittgenstein].
西洋哲學導論 : 觀念與知識 [WC,Baue1]

1975 *Shi ba shi ji mo – shi jiu shi ji chu Deguo zhe xue*. Beijing da xue. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1975). (Xi fang gu dian zhe xue yuan zhu xuan ji). [Abhandlung über Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ludwig Andreas Feuerbach].
十八世紀末-十九世紀初德國哲學 [WC]

1978 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Heige'er yu Huo'erdelin, Xielin lai wang shu xin*. (Beijing : Ren min da xue chu ban she, 1978). Übersetzung von Hegels Briefwechsel mit Friedrich Hölderlin und Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.
黑格尔与霍尔德林谢林来往书信 [Heg10]

1984 [Kluback, William]. *Xieling de ai yu e de zhe xue jian lun*. In : Zhe xue yi cong ; no 2 (1984). [Kleine Einführung in Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings Philosophie von Liebe und Hass].
谢林的爱与恶的哲学简论 [Baue1]

1994 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich]. *Feixite yu Xielin zhe xue ti xi de cha bie*. Heige'er zhu ; Song Zuliang, Cheng Zhimin yi ; Yang Yizhi jiao. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1994). Übersetzung von Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. (Jena : Seidler, 1801). [Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling].
费希特与谢林哲学体系的差别 [WC]

1995 Deng, Anqing. *Xielin*. (Taibei : Dong da tu shu gong si, 1995). (Shi jie zhe xue jia cong shu). [Abhandlung über Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling].
謝林 [WC]

1999 [Heidegger, Martin]. *Xie lin lun ren lei zi you di ben zhi*. Mading Heidege zhu. Xue Hua yi. (Shenyang : Liaoning jiao yu chu ban she, 1999). [Abhandlung über *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* von Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling].
谢林论人类自由的本质 [WC]

2002 Hsia, Adrian. *Theistic and non-theistic perspectives on Chinese culture : Friedrich Schlegel, F.W.J. Schelling and Arthur Schopenhauer*. International Symposium on the *Bible and China*. Furen Catholic University, Taipei, 5-8 Jan. 2002. [Unpublished manuscript]. [AOI]

2004 Wang, Jianjun. *Ling guang zhong de ben ti lun : Xielin hou qi zhe xue si xiang yan jiu*. (Tianjin : Nan kai de xue chu ban she, 2004). [Abhandlung über Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling].
灵光中的本体论 : 谢林后期哲学思想研究 [WC]

2005 Bernier, Lucie. *Christianity and the other : Friedrich Schlegel's and F.W.J. Schelling's interpretation of China*. In : International journal of Asian studies ; vol. 2, no 2 (2005). [AOI]

2005 [Kierkegaard, Soren]. *Lun fan feng ai nian : yi Sugeladi wei zhu xian*. Suolun Aobi Keerkaiguoer zhu ; Tang Chenxi yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2005). (Keerkaiguoer wen ji ; 1). Übersetzung von Kierkegaard, Soren. *Om begrebet ironi*. In : Sorek Kierkegaards skrifter ; 1. (Kobenhavn : Gads Forlag, 1997). [Betr. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling].
论反讽概念 : 以苏格拉底为主线 [WC]

Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich von = Schlegel, Friedrich von (Hannover 1772-1829 Dresden) : Philosoph, Kulturphilosoph, Kritiker, Literaturhistoriker, Übersetzer

Biographie

1828.1 Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich von. *Philosophie der Geschichte : in achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828* [ID D17552].
Teil 2 und Sekundärliteratur siehe zweiter Eintrag

Dritte Vorlesung

Von der chinesischen Staatseinrichtung und äußern Landes- und Sittenkultur; dann von der chinesischen Geistesbildung und wissenschaftlichen Richtung.

"Der Mensch und die Erde", das war das Thema und der Inhalt alles des bisher Entwickelten, und könnte auch zur Überschrift dienen für diesen ersten Abschnitt des Ganzen. Für den nun kommenden zweiten Abschnitt in den nächstfolgenden vier oder fünf Vorträgen ist dieses Thema die heilige Überlieferung, wie sich nämlich diese bei den größten und merkwürdigsten Völkern des ersten Altertums, nach der eigentümlichen Wendung, welche sie bei jedem derselben genommen hat, zu erkennen gibt, und aus den überall noch vorhandenen und sichtbaren Spuren der göttlichen Offenbarung hergeleitet werden kann; um so viel als möglich den verschiedenen Gang der Entwicklung, welchen diese heilige Überlieferung und göttliche Ursage oder Urkunde der Menschheit, bei jedem dieser Völker im Verlauf der Zeiten genommen hat, mit forschendem Blick zu verfolgen; zugleich mit der Hinweisung auf die eine gemeinsame Quelle, soweit diese wirklich historisch gegeben ist, und faktisch nachgewiesen werden kann, welcher einen Quelle diese verschiedenen Ströme entsprungen sind, um sich von diesem Mittelpunkte aus nach allen Weltgegenden und Regionen des Geistes und der Erde hin, befruchtend und belebend zu verbreiten, oder auch um in der dürren Sandwüste der menschlichen Irrtümer sich wieder zu verlieren, zu erlöschen, und zu versiegen. Es ist also hier die Aufgabe, den jedem dieser Hauptvölker zugemessenen Anteil an der göttlichen Wahrheit, oder das ihnen verliehene Maß und Erbteil der höhern Erkenntnis, nebst der beigemischten menschlichen Ausartung oder Verirrung näher zu bestimmen und zu entwickeln; womit dann zugleich die Charakeristik des innern Worts als worin das eigentliche unterscheidende Merkmal und geistige Wesen des Menschen, und der Menschheit besteht, verbunden ist; um, wie sich dieses bei einem jeden derselben, verschiedenartig gestaltet, und eigentümlich entwickelt hat, in ihrer Sprache, Schrift und Sage, Geschichte, Kunst und Wissenschaft, in ihrem Glauben, Leben und Denken, mit den wesentlichsten Grundzügen nachzuweisen.

Ich mache in dieser Entwicklung nach der gegebenen geographischen Ordnung, den Anfang mit dem chinesischen Reich, weil dieses an dem äußersten einen Ende von Ostasien in dieser Kulturlinie der fünfzehn historischen Länder gelegen ist. Die Benennung von Ost und West ist hiebei freilich nur ganz relativ; und nicht so fest und unabänderlich bestimmt, wie der Nordpol, oder das Südende es für die ganze Erde nach jeder Richtung hin in gleicher Weise bleibt. Von Peru aus genommen liegt China dort im Westen, und für Nordamerika oder Brasilien bildet Europa den Osten, oder Nordost. Wir bleiben aber bei unserm Sprachgebrauch, obwohl er nur als ein relativer gelten kann, und nehmen unsern Standpunkt oder Gesichtskreis von dieser asiatisch europäischen Erdhälfte aus, auf welcher wir uns selbst befinden. Wollte man jene Reihe der wichtigsten Kulturländer in der Richtung von Südost nach Nordwest, auf dieser für die Geschichte der menschlichen Bildung wichtigeren und auch historisch genommen früher gebildeten Erdhälfte, noch weiter gegen Westen, und über das Atlantische Weltmeer hinaus nach Amerika fortsetzen, weil doch auch dieses immer mehr eine wichtige Stelle in der Weltgeschichte einnimmt; so könnte man zu den zuerst bezeichneten fünfzehn alten und neuern Kulturländern, noch drei in dem neuen Weltteile hinzurechnen, nach der dreifach verschiedenen europäischen Abstammung, und den dort sich vorfindenden und neu bildenden Staaten und Ländern, von britischer, portugiesischer oder spanischer Abkunft, welche alsdann die neuesten oder letzten historisch gewordnen Kulturländer in der ganzen Reihe bilden würden.

Das chinesische Reich aber bildet die größte von allen jetzt bestehenden Monarchien der Erde, und kann schon insofern die Aufmerksamkeit und den Blick der historischen Forscher wohl an sich ziehen. Ist das chinesische Reich aber auch nicht schlechthin das größte in Hinsicht der Ausdehnung, obwohl es auch hierin den größten sehr nahe stehen, oder fast gleichkommen wird; so ist es dieses doch höchst wahrscheinlich in Hinsicht der Bevölkerung. Spanien, wenn man sein ganzes Amerika noch dazu rechnen könnte, würde wohl in Hinsicht der Ausdehnung mit das größte sein. Ebenso auch Rußland, mit den daran geknüpften Kolonialländern, und unermeßlichen Provinzen von Nordasien. Indessen leidet hier die Bevölkerung, so bedeutend sie auch an sich, und gegen die andern Staaten von Europa gehalten ist, mit der von China gar keine Vergleichung. England, mit seinem ganzen Ostindien, und allen Besitzungen in den andern drei Weltteilen, Polynesien, Afrika und Amerika dazu gerechnet, hat auch eine sehr weite Ausdehnung, und möchte es mit den hundertundzehn Millionen, die in Indien unter seiner Herrschaft stehen, dem chinesischen Reich wohl am nächsten kommen. Auch dürfte die Bevölkerung von Indien für die von China, deren wahrer Betrag allerdings nicht mit Sicherheit und zuverlässig bekannt ist, noch am ersten einen Maßstab der ohngefähren und wahrscheinlichen Berechnung abgeben. Dem britischen Gesandten Macartney ward eine offizielle Angabe mitgeteilt, worin die ganze Bevölkerung von China, auf die ungeheure Summe von 330 Millionen berechnet war. Wenn man aber hier auch eine statistisch genaue Berechnungsweise, wie in Europa, bei den Chinesen voraussetzen könnte; so würde es immer noch sehr zweifelhaft bleiben, ob man sich auf ihre Wahrheitsliebe in einem solchen Falle, und in diesem Verhältnis zu Ausländern, und fremden Europäern verlassen könnte. Auch wird in einem andern, nur etwas frühern statistischen Werk gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts, die Bevölkerung nur auf 147 Millionen angegeben, und zugleich sehr unglaublicherweise hinzugefügt, daß sie etwa hundertund-fünfzig Jahre früher, in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, nur 27 ½ Millionen gewesen sei; welche Schnelligkeit, oder welcher ungeheure Sprung in der Zunahme,. allen Regeln und Beobachtungen über den Anwachs und den Stufengang der zunehmenden Bevölkerung, auch in den zivilisierten Ländern widersprechen würde. Auf diesem Wege also, und aus der chinesischen Statistik selbst, wird man hierüber wohl zu keiner Gewißheit gelangen können. Indessen aber ist das große Land überall von schiffbaren Strömen und Kanälen durchschnitten, mit großen äußerst volkreichen Städten überall besäet, unter einem ebenso fruchtbaren, oder noch fruchtbareren, und viel gesundem Himmel gelegen als Indien, überall angebaut und äußerst kultiviert, so wie dieses, oder noch mehr, dem Anschein nach auch überall ebenso bevölkert und übervölkert; und kann daher Indien, dessen ganze Bevölkerung noch bei weitem nicht ganz in jenen 110 Millionen der britischen Besitzungen umfaßt wird, wohl am ersten hier den Maßstab einer ohngefähren Schätzung zum Grunde gelegt werden. Wenn man aber nun erwägt, daß selbst das eigentliche China größer ist, als die westliche indische Halbinsel, und daß die andern zu China gehörenden großen Länder, wie Tibet, und die südliche Tartarei, auch zu den sehr reichlich bevölkerten gehören, so dürfte die Vermutung des britischen Schriftstellers, aus dem ich diese kritischen Bemerkungen über die frühern Angaben der chinesischen Bevölkerung entnahm, und der sie dennoch auf 150 Millionen schätzt, wohl nur eine sehr gemäßigte Angabe enthalten, und dieselbe auch wohl noch um ein beträchtliches höher angenommen werden können; so daß sie alsdann nicht viel geringer wäre, als die gesamte europäische Bevölkerung, und wo nicht den vierten, doch wenigstens den fünften Teil von der Bevölkerung der ganzen Erde ausmachte. Zusammenstellungen dieser Art, wo sie sich von selbst darbieten, im Vorübergehen mit zu bemerken, oder nicht ganz unbeachtet zu lassen, erlaube ich mir nur aus dem besonderen Grunde, weil die Kulturgeschichte, welche die historische Grundlage, und gleichsam den äußern Körper für eine Philosophie der Geschichte bildet, die bloß das innere und höhere Verständnis dieses Ganzen sein soll, nicht umhin kann, an dem gesamten Menschengeschlecht nach seinem ganzen Umfange, ein mitfühlendes Interesse zu nehmen; und wohl läßt sich auch ein solches höheres Interesse, was nicht in den statistischen Zahlen an sich liegt, sondern mehr auf den wirklichen Stand und Zustand der gesamten Menschheit, auch äußerlich genommen, bloß als Grundlage des Innern und Höhern gerichtet ist, an solche Zusammenstellungen anknüpfen. Das Interesse aber, welches die Kulturgeschichte an dem

gesamten Menschengeschlecht, und an allen Völkern der Erde allerdings zu nehmen hat, darf nicht nach einem vermeinten Gesetz von einer völligen Gleichheit aufgefaßt werden, die alles, als von der gleichen Wichtigkeit, mit gleichem Sinn umfassen, und allem ohne Unterschied die gleiche Aufmerksamkeit zuwenden wollte; was hier nur einen Indifferentismus gegen das höhere Prinzip im Menschen verraten würde, oder eine Nichterkennung desselben. Nicht bloß nach der Zahl in der Bevölkerung, nach der geographischen Ausdehnung des Landes, oder der äußern Macht, darf dieses Interesse allem bestimmt sein, sondern nach Zahl, Maß und Gewicht; nach dem Gewicht des innern geistigen oder sittlichen, Wertes, nach dem Maß der höhern Bildung, und der in ihr erreichten Stufe. Die Tungusen, obwohl dies ein sehr ausgebreiteter Volksstamm ist, die Kalmycken, obwohl sie allerdings im Vergleich mit andern Völkern im mittlern Asien schon manches charakteristisch Merkwürdige darbieten, können nicht das gleiche Interesse haben, und die nämliche Stelle in der Kulturgeschichte des Menschengeschlechts einnehmen, wie die Griechen oder die Ägypter; obwohl das Land Ägypten eigentlich nicht besonders groß ist, und auch das Volk wahrscheinlich niemals sehr zahlreich war, nach einem Maßstabe, wie wir ihn jetzt gewohnt sind. Ebenso kann auch die mongolische Weltherrschaft, von der auch China einen Teil bildete, uns für jenen höhern Standpunkt nicht so wichtig erscheinen, oder so anziehend sein, als das Römische Reich, sein Entstehen oder sein Verfall in unserm gebildeten Abendlande. Gleichwohl haben die Schriftsteller über die Geschichte der Menschheit, oder auch andre universalhistorische, nicht immer diesen Fehler vermieden, alles ohne Unterschied zu sehr auf einen und denselben Fuß einer falschen welthistorischen Völkergleichheit und nach einem einförmigen Maßstabe des bloß naturhistorisch, in seinen verschiedenen Volksstämmen und Rassen betrachteten Menschengeschlechts zu behandeln, wo das Höchste und Herrlichste oft neben dem Gewöhnlichsten und Niedrigsten als ganz derselben Art und desselben Wesens, eingereiht wird, und im Grunde keinem, weder dem wahrhaft Großen, noch dem minder Bedeutenden in der Menschheit, was aber doch auch nicht übersehen werden darf, seine rechte Stelle, wo es hingehört, zuteil wird.

Eine sehr starke Bevölkerung, oder auch ein übervölkerter Zustand der Menschheit überhaupt, oder auch eines einzelnen Landes und Staates, ist zwar ein wesentliches Element der politischen Macht für diesen letztern, aber doch nur eines und zwar bei weitem nicht das vornehmste unter den andern Merkmalen und Kennzeichen eines zivilisierten Zustandes für die erste. Nur in dieser letzten Beziehung konnte dieselbe von China mit in Erwähnung kommen. Denn obwohl in diesen letzten Zeiten, wo Europa den innern Vorrang seiner Bildung und seines Geistes über die andern Weltteile mehr und mehr auch in der äußern Herrschaft über dieselben geltend zu machen gewußt hat, England und Rußland gegenwärtig die Grenznachbarn des chinesischen Reichs gegen Norden und Westen geworden sind, so berühren doch diese Grenzverhältnisse das übrige Europa nicht weiter, und kann China, den äußerst wichtigen Handelsverkehr und merkantilischen Vorteil abgerechnet, als politische Macht in dem System des Ganzen nicht weiter mitzählen. Auch schon in den ältern und alten Zeiten wie in den neuern, hat China in die Geschichte des westlichen Asiens, und der europäischen Völker, eigentlich nie eingegriffen, oder ist irgend darin mit verflochten gewesen; es ist immer wie eine Welt für sich im fernen unbekannten Ostasien abgesondert bestanden, von der auch darum die Weltgeschichte in dem beschränkten Gesichtskreise und der Behandlungsweise der frühern Versuche oft sehr wenig oder kaum irgend eine Notiz genommen hat. Wie natürlich, da diesen bei den asiatischen Völkern, ihre Eroberungen und Eroberungszüge als das Wichtigste und Wesentlichste erschienen. Es sind aber niemals Eroberungen von China aus irgend so weit oder bis in das westliche Asien hinaus gegangen, wie z. B. der des Xerxes vom innern Persien aus nach Athen, oder Alexander des Großen von der kleinen väterlichen Provinz Macedonien aus, über den Indus und- fast bis an den Ganges hin, obwohl er diesen zu erreichen, nicht möglich machen konnte. Alle Eroberungszüge gingen vielmehr nicht von hier, sondern von dem mittleren Asien, und von den tartarischen Völkern aus, nach China hinein, und hat sich die geistige oder doch sittliche Kultur desselben, und die Macht des zivilisierten Zustandes nur darin bewährt, daß die tartarischen Eroberer, in den frühesten Zeiten wie auch jetzt bei dem letzten Umschwunge dieser Art, nach wenigen Generationen, ganz und gar die Sitten und Kultur des eroberten Landes angenommen haben, und mehr oder minder Chinesen geworden sind. Aber nicht allein die große Bevölkerung, oder die hohe Kultur des fruchtbaren Landes, die von alters her bekannte und berühmte Seidenkultur, der Anbau der Teestaude, die einen so wichtigen Gegenstand des europäischen Handels bildet, beweisen diesen hoch zivilisierten Zustand des Landes, nebst so manchen andern selbst medizinisch wichtigen Naturprodukten, oder auch in ihrer Art vortrefflichen und einzigen Erzeugnissen des chinesischen Kunstfleißes und ihrer Fabrikate. Wie sollte wohl ein Land, oder ein Volk nicht einen hohen Rang oder eine der ersten Stellen in dieser Hinsicht in Anspruch nehmen, welches die Buchdruckerei, das Schießpulver und selbst die Magnetnadel, diese drei hochberühmten und hochgepriesenen Gegenstände in der Erfindungsgeschichte der europäischen Künste, um mehrere Jahrhunderte früher hatte, als Europa sie kannte ? Statt der eigentlichen Buchdruckerei zwar, mit beweglichen Lettern, welche für das chinesische Schriftsystem nicht passen würde, ist es vielmehr eine Art von Lithographie, deren sie sich bedienen; doch für die Hauptsache bleibt es das nämliche, und von dem nämlichen Erfolg und Wirkungen. Das Schießpulver wird bei ihnen, wie anfangs überall, mehr zur Belustigung in künstlichen Feuerwerken verwendet, als zum ernsthaften Gebrauch für die Befestigungsoder Erobenrungskunst. Auch von der Magnetnadel, obwohl sie dieselbe kennen, haben sie nicht die gleiche Anwendung im großen zu machen verstanden, da sie es nie über eine beschränkte Fluß- und Küstenschiffahrt gebracht, noch sich auf den großen Ozean hinaus gewagt haben. Aber auch in den Sitten und gesellschaftlichen Lebensformen findet sich bei ihnen die höchste Politur in den feinsten Manieren und selbst ein übertriebenes Zeremoniell der Höflichkeit und des Anstandes. In mancher Hinsicht und in vielem Einzelnen von dem was bis jetzt erwähnt worden, gleicht ihre Kultur und Verfeinerung fast mehr der europäischen, wenigstens mehr als dem, was wir gewöhnlich, nach dem uns zunächst gelegenen Morgenlande der Mohammedaner, unter orientalischen Sitten zu verstehen pflegen. Eine einzige moderne, aus den jetzigen gesellschaftlichen Verhältnissen entlehnte chinesische Erzählung, wie die von Remusat übersetzte Novelle, könnte dafür zum hinreichenden Belege dienen. Doch findet sich auch hier manches, in diesen jetzigen Sitten und Moden, was dem

europäischen Gefühl sehr widerstreitet; ich will nur die mit Fleiß so lang als die Vogelkrallen erhaltenen Nägel dieser vornehmen Herrn, Beamten, oder Gelehrten, die künstlich klein gequetschten Füße der eleganten Frauen erwähnen. Beides dient wohl, wie es in der neusten Schilderung eines sehr verständigen Engländers erklärt ist, nur darum zum Abzeichen des vornehmen Standes, weil das eine wenigstens zu aller körperlichen und groben Arbeit ganz unfähig macht, das andre selbst am Gehen hindert, oder doch einen hinfällig schwankenden Gang und eine interessante Schwäche und Kränklichkeit bei den Frauen dieses Standes zur Folge hat. Man darf solche kleine Sittenzüge wohl schon darum mit in das ganze Gemälde aufnehmen, um gleich im voraus darauf aufmerksam zu machen, wie auch in dem Allgemeinen, und in den größern Verhältnissen der chinesischen Geisteskultur noch manche andre Spuren und charakteristische Züge von Unnatur, kindischer Eitelkeit, und übertriebener Verkünstlung sich vorfinden. Selbst in der Grundlage von aller intellektuellen Bildung, in der Sprache, oder vielmehr in der Schrift der Chinesen, findet sich dieser Charakter einer über alles Maß hinaus getriebenen und allen Begriff übersteigenden Künstlichkeit, wobei doch von der andern Seite eine große innre Armut oder geistige Dürftigkeit zum Grunde liegt. Für eine Sprache von nicht viel mehr als 300, und bei weitem nicht 400, nach dem neuesten kritischen Forscher nicht mehr als 272 einsilbigen Grundworten ohne alle Grammatik, wo die oft nicht bloß ganz verschiedenen, sondern in gar keiner Verbindung stehenden Bedeutungen desselben und völlig gleichlautenden Wortes, zunächst bloß durch die abweichende Modulation der Stimme, nach einer vierfach verschiedenen Betonung, demnächst aber und ganz vollständig erst durch die Schriftcharaktere bezeichnet werden, beläuft sich nun die ungeheure Anzahl dieser Schrift-Charaktere auf 80000; während die Anzahl der ägyptischen Hieroglyphen sich nur etwa auf 800 beläuft; und ist dieses chinesische Schriftsystem das künstlichste auf der ganzen Erde. Ein Resultat, welches dadurch nicht umgestoßen wird, daß von jener großen Anzahl aller wirklichen oder möglichen Schriftcharaktere, vielleicht nur der vierte Teil im Gebrauch, und ein noch geringerer eigentlich zu wissen nötig ist. Da die Bedeutung, besonders der mehr komplizierten Begriffe, oder abstrakten Gedanken erst durch diese künstlichen Chiffern völlig fixiert und genau bestimmt wird; so beruht die Sprache weit mehr in diesen Schriftcharakteren, als in dem lebendigen Laut, da ohnehin ein und derselbe Laut oft durch 160 verschiedene Schriftcharaktere bezeichnet werden kann, oder auch ebenso viele Bedeutungen hat. Es tritt nicht selten der Fall ein, daß Chinesen, wenn sie sich im Gespräch nicht recht verstehen, oder sich nicht ganz verständlich machen können, zu der Schrift ihre Zuflucht nehmen, und erst im Schreiben dieser Chiffern einer den andern vollkommen erraten, und sich gegenseitig deutlich werden können. Sich in diesem unermeßlichen Chaos von anfangs bildlichen, jetzt aber konventionell gewordenen Zeichen vollständig zurechtfinden, d. h. mit andern Worten, schreiben und lesen zu können, wiewohl es doch auch für den Geübtesten noch große und schwere Probleme darin zu lösen gibt, das ist nun der eigentliche Gegenstand und Inhalt der wissenschaftlichen Bildung eines Chinesen; was leicht für ein ganzes Menschenleben zu tun gibt, da es selbst für die europäischen Gelehrten, welche sich darin eingelassen haben, keine kleine Aufgabe ist, auch nur ein System auszudenken, wie und nach welchem Prinzip ein Wörterbuch, oder vielmehr ein systematisches Verzeichnis aller dieser Schriftcharaktere abgefaßt werden müßte, um als ein brauchbarer Leitfaden auf dem ganzen Chiffernmeere der chinesischen Bücher und Schriftzeichen dienen zu können. — Doch dieses wird weiter unten noch einmal in Erwähnung kommen, und erst im Zusammenhange mit der besondern Eigentümlichkeit der chinesischen Geistesrichtung seine Erklärung finden können, oder wenigstens dort nach seiner wahren Bedeutung, oder auch seiner vielmehr bedeutungslosen Zusammensetzung und Künstlichkeit verständlich erscheinen. Für den äußern Kulturzustand aber, kann besonders auch der so weit über das ganze Land ausgedehnte Kanalbau, und alles was damit in Verbindung steht, allerdings als ein faktischer Beweis, und in der Wirklichkeit gegebenes Dokument gelten. Nachdem nämlich die außerordentliche Fruchtbarkeit des Bodens, auf den vielen großen, und minder beträchtlichen Strömen beruht, welche das Land bewässern und durchschneiden, oft aber auch die flache Ebene mit starken Überschwemmungen bedrohen; so ist der erste Gegenstand und die wichtigste Sorge der innern Administration hier natürlich, diese Gefahren der Überschwemmung abzuwehren, die fruchtbare Bewässerung über das

ganze Land gleichmäßiger zu verteilen, und durch Kanäle zugleich auch die für die Industrie und den innern Verkehr so nötige und vorteilhafte Wasserkommunikation nach allen Direktionen zu erhalten und zu verbreiten. In keinem zivilisierten Staate scheinen wohl die Anstalten dieser Art so hoch getrieben, und so weit ausgedehnt zu sein als hier; der große Kaiserliche Kanal in der Länge von 120 geographischen Meilen, findet, wie man sagt, auf der ganzen Erde nicht seinesgleichen. Wenngleich nun dieser Kanalbau, und die ganze Wasseradministration erst allmählich die hohe Stufe der Vollkommenheit erreicht hat, auf der sie gegenwärtig stehen; so beweiset dieses doch hinreichend für eine auch schon früher begonnene und zeitig entwickelte Kultursorge. Es geschieht auch oft genug davon Erwähnung in den alten chinesischen Geschichtsbüchern und Reichsannalen; und so wie in Ägypten der Nil und die Sorge für den Nil, die wichtigste Regierungsangelegenheit war, so ist es auch hier gewesen. Bei den immer wiederkehrenden, und oft sich wiederholenden großen Überschwemmungen, und zerstörenden Fluten, die in jenen Annalen häufig angeführt werden, wird es immer als ein Kennzeichen und unterscheidendes Merkmal einer guten, weisen und sorgfältigen Regierung angesehen, wenn dieselbe alles für diese Wasserangelegenheit Nötige ins Werk stellte; dagegen als Beweis einer schlechten, nachlässigen und Unglück bringenden Regierung, wenn diese wichtigste unter allen administrativen Angelegenheiten vernachlässigt ward, wo dann meistens auch noch anderes Unglück und irgend eine gewaltsame Katastrophe als wohlverdiente göttliche Strafe der unverzeihlichen Pflichtvergessenheit in der Geschichte nachfolgt, oder daran geknüpft wird. Ein andres nicht minder geschichtliches, und noch wirklich bestehendes Dokument für einen schon in frühern Zeiten verhältnismäßig sehr zivilisierten Zustand des chinesischen Reichs, nebst jenem Kaiserlichen Kanal bietet die große chinesische Mauer dar, welche an der Nordgrenze des eigentlichen China, sich in eine Länge von hundertund-fünfzig geographischen Meilen ausdehnt; von einer solchen Höhe und Dicke, daß man berechnet hat, daß ihr kubischer Inhalt größer sei, als die Bausteine aller Gebäude in ganz England und Schottland zusammengenommen; oder auch, daß dieselben Materialien hinreichen würden, eine Mauer von gewöhnlicher Höhe und mäßiger Dicke um den ganzen Erdkreis zu ziehen. Diese große chinesische Mauer kann auf der einen Seite als ein charakteristisches Kennzeichen, und gleichsam als ein Symbol des chinesischen Staates gelten, in seiner eigentümlichen Richtung und innern Abgeschlossenheit gegen alles Ausländische und Fremde in den Personen, Sitten und Gedanken, was ihn jedoch so wenig als die Mauer selbst gegen fremde Eroberungen noch auch gegen das Eindringen ausländischer Sekten immer hat schützen können. Eben in dieser Hinsicht ist die chinesische Mauer, deren Erbauung zwei Jahrhunderte vor unsrer christlichen Zeitrechnung fällt, ein historisches Denkmal, welches den sprechenden Beweis gibt, mehr als alle immer noch manchem Zweifel unterliegenden Berichte in den alten Annalen: daß auch schon in den alten Zeiten, und lange vor der Eroberung durch die Mongolen, oder dem Anfang der jetzigen Dynastie der Mantchutartaren, das Reich ebenfalls von den tartarischen Völkern im Norden vielleicht schon öfter erobert worden, oder wenigstens immer bedroht war. Für die intellektuelle Entwicklung der Chinesen, und die Stufe ihrer Geisteskultur, würde die ganze Reihenfolge der verschiedenen inländischen Dynastien, Tsin, Han, Tang, und Sung bis auf die Mongolen, und ihre weitläufigen Annalen, wohl nur wenig wahrhaft fruchtbare Resultate darbieten, und es reduziert sich alles das, was aus der ganzen Masse der äußern Geschichte aus diesem Gesichtspunkte, und für den hier aufgestellten Zweck eine Bedeutung hat, nur auf sehr wenige, ganz einfache historische Tatsachen. Der Anbeginn der eigentlich historischen Zeit und authentischen Geschichte, wird von dem schon angeführten engländischen Schriftsteller, obwohl derselbe sich sonst eher zu einer skeptischen Beurteilung und Ansicht neigt, doch schon mit der altern Dynastie Scho, elfhundert Jahre vor der christlichen Zeitrechnung angesetzt. Die erste unter diesen auch für die sittliche und Geisteskultur allenfalls bemerkenswerte historische Tatsache ist die, daß China anfangs aus mehreren kleinen Königreichen bestand, und unter diesen kleinen, minder mächtigen Fürsten mehr Freiheit genoß, und erst zweihundert Jahre vor Christus in eine große Monarchie, und unbeschränkte Alleinherrschaft zusammengewachsen ist, und daß dem ersten allgemeinen Kaiser des ganzen Reichs, Shihoangti [Shihuangdi], nebst der großen chinesischen Mauer, auch die allgemeine

Bücherverbrennung, von der gleich nähere Erwähnung geschehen soll, zugeschrieben wird, zu welcher Zeit auch Japan als chinesische Kolonie gestiftet, oder politisch gegründet worden. Aber auch noch später, wie im fünften Jahrhundert, und wieder zur Zeit der mongolischen Eroberung unter Dschingischan, war China in zwei Reiche, ein südliches und ein nördliches geteilt. Wichtiger noch für den Standpunkt der innern Kultur, und als Maßstab und Kennzeichen des zivilisierten Zustandes, ist die zweite schon vorhin berührte historische Tatsache, daß wie oft auch China von Mongolen und Tartaren erobert worden, die Überwinder immer binnen kurzer Zeit, chinesische Sitten, Gesetze, und meistens selbst die Sprache annahmen, durch das Übergewicht der geistigen Kultur ihrerseits wieder besiegt, und überwältigt wurden, und daß also von dieser Seite die chinesischen Einrichtungen im ganzen unverändert geblieben sind. Bemerkenswert aber ist noch besonders folgendes Resultat aus der chinesischen Geschichte. Es bietet zwar kein Staat eine so streng monarchische, und absolut vollendete innre Einheit dar als der chinesische, besonders nach der alten Einrichtung; denn obwohl mehr durch Sitten und Gesetze beschränkt, und in diesem Sinne keineswegs so bloß willkürlich despotisch, wie wir es den uns historisch näher liegenden orientalischen Völkern zuzuschreiben gewohnt sind; war hier vor der Einführung der indischen Religion des Buddha, nicht einmal ein abgesonderter Priesterstand, überhaupt kein Adel und keine erblichen Stände und Rechte; die Erziehung und Beförderung im Staatsdienste überhaupt allein entscheidend und geltend; die Gelehrten und Staatsbeamten in die eine Klasse der Mandarinen verschmolzen, überhaupt aber der Staat alles in allem. Gleichwohl aber hat diese scheinbare absolute Einheit zu keinem friedlich festen und dauernd glücklichen Ziele führen können; denn die ganze chinesische Geschichte ist von Anfang bis zu Ende nur eine fortgehende Kette von Revolutionen, Empörungen und gewaltsamen Katastrophen, Usurpationen, Anarchie und Dynastienwechsel, wie dieses schon aus den trocknen Tatsachen sich ergibt, wenngleich die offizielle Sprache der Reichsannalen den endlichen Sieg des monarchischen Prinzips überall hervorzuheben sucht.

Auch in dem Gebiete der Wissenschaft oder der herrschenden Lehre, und öffentlichen Meinung fanden solche gewaltsame Katastrophen statt, wie die oberwähnte allgemeine Bücherverbrennung unter dem ersten großen Kaiser wohl eine solche war, bei der auch die Gelehrten, oder wenigstens eine Partei derselben mit verfolgt, und vierhundertund-sechszig derselben aus der Schule des Confucius verbrannt wurden; und läßt diese Gewalttat allerdings auf einen heftigen Parteienkampf, einen auch politisch wichtig gewordenen Sektenstreit, und eine geistige Umwälzung in der Denkart schließen. Zu gleicher Zeit führte ein Günstling jenes gewaltsamen Regenten, auch ein neues System von Schriftcharakteren ein, wodurch eine große Verwirrung, selbst bei der Nachwelt entstanden ist. Eine solche geistige Revolution gibt sich unstreitig auch in der Einführung der indischen Religion des Buddha, oder Fo nach dem chinesischen Namen, zu erkennen, welche grade dreiunddreißig Jahre nach dem Anfang des Christentums, geschehen ist. Die Eroberung von China durch die Mongolen geschah unter Dschingischan zu derselben Zeit, als diese ihre verheerenden Züge auf der andern Seite auch gegen Europa, über Rußland und Polen hinaus bis nach Schlesien erstreckten. Die darauf erfolgte Reaktion und Wiederherstellung des chinesischen Reichs geschah durch eine Volksrevolution von einem gemeinen Chinesen namens Tscheou geleitet, der nachgehends als Kaiser den Thron bestieg, und eine neue, wieder chinesische Dynastie stiftete. Die Regenten der jetzt, seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts herrschenden Dynastie der Mantschoutartarn, zeichnen sich durch eine besondere Vorliebe für die altchinesischen Sitten und Einrichtungen, und auch für Sprache und Wissenschaften aus, deren Beförderung manche größere wissenschaftliche Unternehmung veranlaßt hat, welche auch den europäischen Gelehrten, die uns näher mit China bekannt zu machen auf sich genommen haben, sehr zustatten und zweckdienlich entgegen gekommen ist. Aber selbst in dem gegenwärtigen Augenblick ist zu gleicher Zeit eine große Rebellion in dem nördlichen Teile des Reiches, und von der andern Seite eine mehr als gewöhnliche Christenverfolgung ausgebrochen. Diese wenigen Grundzüge aus der äußern Geschichte werden hinreichend sein, als Anhaltspunkt für die innre, intellektuelle Entwicklung, und geistige Kultur der Chinesen, um wenigstens die Hauptmomente derselben charakteristisch anzudeuten, und auch äußerlich historisch festzustellen. Nachdem aber die Geistesentwicklung und eigentümliche Gestaltung derselben, bei einer jeden alten Nation auf das genaueste mit der Sprache zusammenhängt, oder weil bei den Chinesen, diese nach ihrer ganzen Ausdehnung, weniger im lebendigen Laut liegt, als in der Schrift, hier also mit dieser; so muß eben darum über diese künstliche chinesische Schriftart, die einzige in ihrer Art auf der ganzen Erde, hier noch einiges bemerkt werden; aber nur über den allgemeinen Charakter derselben, ohne uns in das ganze Chaos dieser 80000 Sprachchiffern, und aller darin liegenden Schwierigkeiten und Probleme, weiter einzulassen. Es ist auch diese chinesische Schrift in ihrem ersten Grunde eine Bilderschrift, obwohl die ersten rohen Grundzüge dieser ursprünglichen Bilder in der änigmatischen Abkürzung, und in den verwickelten Kombinationen der Charaktere, wie sie jetzt im Gebrauch sind, kaum noch erkannt werden können. Es ist für die chinesischen Gelehrten selbst keine leichte Aufgabe, durch eine sichere Analyse den unermeßlichen Reichtum ihrer Schriftcharaktere auf seine einfachem Elemente und erste Grundlage zurückzuführen; indessen ist es ihnen doch gelungen, diese in den sogenannten 214 Schlüsseln oder Schriftbildern wirklich nachzuweisen. Die ersten chinesischen Schriftzeichen der ältesten Zeit aber enthalten sämtlich, nur mit wenigen rohen Strichen angedeutet, eben so viele Abbildungen von wirklichen sichtbaren Gegenständen, den ersten und nächsten, welche den noch in den einfachsten Naturverhältnissen lebenden Menschen umgeben; wie Sonne und Mond, die gewöhnlichsten Tiere, umgebenden Pflanzen, menschlichen Werkzeuge, Waffen, oder Bestandteile der menschlichen Wohnung. Eine rohe Bilderschrift also, wie man sie auch wohl bei andern Wilden, besonders den amerikanischen, namentlich bei den Mexikanern gefunden hat. Der berühmte französische Gelehrte, Remusat, welcher zu unsrer Zeit in das ganze chinesische Studium ein neues Leben, besonders aber auch weit mehr Klarheit gebracht hat, als sonst darin gefunden wurde, geht diesen ersten, noch sehr dürftigen Grundriß der anfänglichen chinesischen Kultur, als worin er den sehr beschränkten damaligen chinesischen Ideenkreis verzeichnet findet, mit manchen geistreichen Bemerkungen, und historischen Folgerungen durch; und soll diese erste Erfindung der chinesischen Schrift, nach seiner

Vermutung ein Alter von viertausend Jahren haben, das wäre also um drei oder vier Generationen nach der Sündflut in unsrer gewöhnlichen Zeitrechnung, und ist diese Angabe an sich wenigstens nicht übertrieben zu nennen. Wenn dieser mit der chinesischen Geschichte und Wissenschaft so vertraute europäische Gelehrte, sein Erstaunen über die Dürftigkeit jener ersten Grundbilder und Schlüssel der Schrift nicht genug zu erkennen geben kann; so besitzt gewiß niemand besser als er, alles was dazu gehört, um den weiten Abstand zwischen dieser ursprünglichen Ideenarmut und dem nachher so unermeßlich gewordnen Reichtum in der spätern künstlichen Schriftverwicklung der Chinesen ganz zu schätzen, und zu würdigen. Indem er aber unter anderm darauf aufmerksam macht, wie in diesem ältesten Schriftverzeichnis selbst der Charakter oder das Zeichenbild eines Priesters hier fehle, welches sonst doch wohl mit dem Stande zugleich, selbst bei den rohesten Völkern gefunden werden müsse, so kann ich ihm hierin nicht beistimmen; indem er selbst unter den übrigen, einen Schriftcharakter mit anführt, der einen Zauberer vorstellen oder bedeuten soll. Nun dürfte aber bei den heidnischen Urvölkem der ältesten Zeit, der eine Begriff mit dem andern wohl ganz zusammenfallen, wie es sehr wahrscheinlich auch schon bei den Kainiten ebenso gewesen ist. Aber auch die Zusammensetzung mehrerer unter jenen einfachen Grundcharakteren, womit die mehr abstrakten Begriffe bezeichnet werden, scheint oft, oder doch anfänglich gar nicht nach einem tiefer bedeutenden Prinzip geregelt, sondern nur aus den gemeinsten Wahrnehmungen oder Eindrücken des alltäglichen und gewöhnlichen Lebens hervorgegangen zu sein. Der Schriftcharakter z.B., welcher Glückseligkeit bedeutet, ist zusammengesetzt aus zweien andern, wovon der eine den geöffneten Mund vorstellt, der andre aber eine Handvoll Reis, oder überhaupt Reis. Es ist hier also keineswegs auf eine überschwenglich und chimärisch erhabene, oder mystisch geistige Idee gezielt, sondern es beruht diese allgemeine Glückseligkeit eines Chinesen, wie aus der Schriftbezeichnung deutlich hervorgeht, ganz einfach auf der Vorstellung von einem immer mit gutem Reis hinreichend angefüllten und gesättigten Munde. Noch ein anderes Beispiel von ziemlich ähnlicher Art führt Remusat, fast etwas schüchtern, und halb zurückhaltend an, wie nämlich der Schriftcharakter, welcher ein Frauenzimmer, eine Person weiblichen Geschlechts, bezeichnet, zweimal nebeneinander gestellt, Zank und Streit bedeutet, dreimal wiederholt aber Unordnung, oder schlechte Aufführung und Unsittlichkeit. Sehr weit entfernt liegen solche triviale und im Grunde platte Ideenverknüpfungen von jenem sinnigen Gefühl für eine tiefere Naturbedeutung, wie sich dieses in mancher wohl fühlbaren, wenn auch nicht ganz entwickelten Ahndung derselben, und überhaupt in den geistigen Sinnbildern der ägyptischen Hieroglyphen findet, soweit wir diese bis jetzt entziffern können; obgleich diese doch auch für die bequemere alphabetische Bezeichnung gebraucht und angewandt werden konnten, und wirklich wurden. In den Hieroglyphen ist der sie, neben der nackten Wortbedeutung noch umgebende symbolische Anhauch wie ein beseelendes Gewand des Lebens, wie das Wesen eines innewohnenden höhern Geistes und tief gefühlter Bedeutsamkeit, als die schöne Mitgabe einer jeden für einen höhern Zweck bestimmten Schrift oder Inschrift, die noch hinzukommt zu dem bloßen Buchstabenwort, welches den Namen oder das Faktum bezeichnet. — Indessen besitzen die Chinesen, ganz abgesehen von ihren andern chaotisch unermeßlichen Schriftcharakteren, allerdings auch ein System von wissenschaftlichen Symbolen und symbolischen Schriftzeichen, welche den Inhalt des ältesten unter ihren heiligen Büchern, des Yking [Yi jing] ausmachen, welches soviel heißt, als das Buch der Einheit oder wie andre es erklären, das Buch von den Umwandlungen; und stimmt die eine wie die andre Benennung auch sehr wohl mit dem Sinn dieser Symbole überein, der recht gefaßt und im Geiste des Altertums verstanden, auch gar nicht so schwer zu erklären und allerdings ein rein wissenschaftlicher und sehr bemerkenswerter ist. Es sind nur zwei Grundfiguren oder Grundstriche, aus welchem ursprünglich die vier Symbole und die acht Koua, oder naturbedeutenden Kombinationen hervorgehen, welche die Grundlage aller hohem chinesischen Wissenschaft bilden. Diese zwei ersten Grundprinzipien sind eine gerade, und ununterbrochen fortgehende Linie, und eine gebrochne oder in zwei geteilte Linie. Werden nun diese einfachen ersten Elemente in zwiefacher Zahl zusammengesetzt, nämlich zwei gerade Linien neben, oder vielmehr untereinander, ganz so wie unser arithmetisches Zeichen der Gleichheit, oder auch zwei gebrochne und in zwei geteilte, dann

aber auch die verschiednen Linien zusammengebracht: so gibt dies, je nachdem die eine gebrochne Linie die obere, oder die untere Stelle einnimmt, noch zwei, zusammen also vier mögliche Variationen, und das sind eben die vier Symbole. Werden aber drei Linien dieser zwei Arten, der gerade ausgdehnten und der in sich gebrochen geteilten, vereinigt und zusammen oder untereinander gestellt, so gibt dies je nach der verschiedenen Anzahl und obern, mittlern, oder untern Stelle der einen oder der andern, der ungeteilt geraden, oder der gebrochnen Art, acht mögliche verschiedene Verknüpfungen, und das sind eben die acht Koua, welche nun nebst den vier Symbolen, auf die Naturelemente und Grundprinzipien aller Dinge angewendet werden, und diesen zum symbolischen Ausdruck und zur wissenschaftlichen Bezeichnung dienen. Welches ist nun der wahre Sinn und die eigentliche Bedeutung dieser wissenschaftlichen Grundstriche der Chinesen, welche ihren Einfluß über die gesamte alte Literatur derselben verbreiten und über welche sie selbst unzählig viele gelehrte Kommentare geschrieben haben ? Leibniz vermutete darin eine Beziehung auf die neueren algebraischen Entdeckungen, und besonders auf die binarische Rechnungsweise. Andre mehr aus dem Leben und der praktischen Beobachtung schöpfende Schiftsteller, besonders unter den Engländern, bemerken dagegen, wie dieses alte System von mystischen Strichen im wirklichen Leben und noch gegenwärtig als eine Art von Orakelfragespiel dient, wie etwa bei uns in Europa das Kartenschlagen, oder Kartenlegen, und auch sonst zu manchem Aberglauben angewendet wird, besonders auch um vermeintliche Fortschritte in der Alchemie zu machen, welcher die Chinesen sehr ergeben sind. Doch dies ist nur ein Mißbrauch der modernen Zeit, wo man jenes uralte System von symbolischen Zeichen und Strichen gar nicht mehr verstand. Das hohe Altertum desselben und der acht Koua, läßt sich um so weniger bezweifeln, da es selbst mythologisch dem Altvater der chinesischen Urzeit, Fohi beigelegt wird, der diese Striche auf dem Rücken einer Schildkröte erblickt, und eben daraus die Schriftzeichen erfunden habe; welche viele chinesische Gelehrte aus diesen acht Koua oder Verknüpfungen der ersten symbolischen Grundstriche ableiten wollen, und abzuleiten versucht haben. Der schon mehrmals erwähnte französische Gelehrte aber, dessen Urteil hierüber wohl am meisten ein kompetentes sein dürfte, widerspricht dieser chinesischen Herleitung der gesamten Schriftcharaktere aus den acht Koua auf das arierentschiedenste; und wohl scheint es, daß sie als etwas ganz davon und von dem gemeinen praktischen Schriftgebrauch Verschiedenes, und wissenschaftlich für sich Bestehendes betrachtet werden müssen. Vielleicht wird sich der wahre Sinn dieser Zeichen, der gar nicht so sehr verborgen ist, und ihre natürliche Erklärung ganz von selbst ergeben, wenn wir eine Vergleichung der Grundbegriffe der altern griechischen Philosophie und Naturwissenschaft dabei zu Hülfe nehmen; so wie nach den Grundsätzen derselben in den Platonischen Schriften sehr oft von dem Einen und dem Andern, oder auch von der Einheit und der Zweiheit die Rede ist, als den ursprünglichen Naturelementen oder ersten Prinzipien alles Daseins. Es ist damit die Lehre von dem ersten Gegensatz, und den mehreren aus dem ersten abgeleiteten Gegensätzen gemeint; so wie auch von der möglichen und denkbaren, oder geforderten und wirklich zu machenden Ausführung und Ausgleichung zwischen beiden und der Wiederherstellung der ersten, allem Gegensatz vorhergegangenen, und allen Zwiespalt endlich wieder in sich auflösenden und allumfassend in sich aufnehmenden Einheit und ewigen Gleichheit. So dürfte also wohl in jenen altchinesischen acht Koua und mathematischen Zeichen oder symbolischen Linien, nichts enthalten sein, als das trockne Grundschema alles dynamischen Denkens und Wissens; und ist es ganz begreiflich, und sehr konsequent, wie das heilige alte Buch, in welchem diese Prinzipien des chinesischen Wissens enthalten sind, das Buch von der Einheit, oder auch von den Umwandlungen heißen, und genannt werden konnte; da dieses allerdings auf der Lehre von der absoluten Einheit, als dem Grundprinzip aller Dinge, und allen aus dieser Einheit erst hervorgehenden Differenzen und Gegensätzen, oder Veränderungen, beruht. Noch anschaulicher wird diese Lehre vom Gegensatz in allen Dingen, im Denken wie in der Natur, werden, wenn wir uns dabei der neuern glänzenden Entdeckungen unsrer Naturwissenschaft erinnern. Denn wie hier in der sich entgegenstehenden Oxygen- und Hydrogenseite der chemischen Metallsäule, oder auch in dem positiven und negativen Ende der elektrischen Erscheinungen, an dem anziehenden, und dem abstoßenden Pole der magnetischen Kraft, ein solcher Gegensatz und dynamisches Spiel der lebendigen Kräfte in

den Naturphänomenen sich offenbart und dargestellt wird; so ist wenigstens der abstrakte Begriff von diesem Gegensatz und dynamischem Wechsel des Daseins auch schon dort erfaßt und wenigstens in mathematischer Allgemeinheit, als Grundlage alles künftigen Wissens, angedeutet. Freilich ist hier in unsrer hohem Naturlehre alles dieses aus wissenschaftlicher Erfahrung faktisch nachgewiesen; und ist auch überdem dieses ganze dynamische Sein und Leben, so wie die Erkenntnis und das Wissen davon, nur das eine Element, und die eine Seite dessen, was da ist, und dessen, wie es erkannt und verstanden werden muß; und bleibt eine Wissenschaft, bloß und allein auf dieses eine dynamische Lebensgesetz und Daseinsspiel gegründet, ohne alle Rücksicht auf die andre Seite und höhere Quelle der innern Erfahrung und des sittlichen Lebens, der geistigen Anschauung und göttlichen Offenbarung, immer nur eine sehr einseitige, gar nicht überall anwendbare; soll sie aber überall angewandt werden, in endlose Widersprüche, Irrtümer und Mißverständnisse führende Ansicht. Daß ein solches System des dynamischen Denkens und Wesens, wenn es auch da, wo es nicht faktisch nachgewiesen werden kann, auf alle göttlichen und menschlichen Dinge, wirkliche und mögliche, oder unmögliche Gegenstände ausgedehnt, allerdings zu einer solchen chaotischen Verwirrung der Ideen führt, davon hat man wohl das Beispiel an der deutschen Naturphilosophie in der verwichnen Generation gesehen, deren Charakter eben dieser war; wie er sich in diesem willkührlichen Gedankenspiel mit Polaritäten, und Gegensätzen oder den Indifferenzpunkten dazwischen, selbst ausspricht, der aber jetzt nach seinem wahren Wert und innrem Gehalt längst erkannt, und in seine Schranken zurückgewiesen ist. — So dürfte also wohl jenes Grundschema der chinesischen Gedankensymbole, deren Bedeutung allerdings rein wissenschaftlich, und eine durchaus metaphysische ist, nur den neuesten Irrtum in der ältesten Form, uns vor Augen steilen, obwohl auch dieses merkwürdig, historisch wichtig, und lehrreich genug ist. Der Grundtext des heiligen alten Buches über diese Lehre von der Einheit und den Gegensätzen, welcher nun. ganz verständlich sein wird, lautet aber nach Remusats wörtlicher Übersetzung im wesentlichen so: "Das große Urprinzip hat die zwei Gleichungen und Verschiedenheiten, oder Grundregeln des Daseins erzeugt oder hervorgebracht; die zwei Grundregeln oder Gegensätze aber, nämlich Yn [Yin] und Yang, oder Ruhe und Bewegung (das Ja und das Nein, wie man es auch nennen könnte), haben die vier Bilder oder Symbole hervorgebracht; und die vier Symbole haben die acht Koua oder Fügungen und weitern Zusammensetzungen hervorgebracht". Diese acht Koua sind Kien oder Äther, Kui, d.h. reines Wasser; Li, d.h. reines Feuer; Tschin, oder Donner, Siun, d.h. der Wind, Kan, das gemeine Wasser; Ken, nämlich Berge, und Kuen, die Erde. Auf dieser alten Grundlage des aus der Indifferenz zu den Differenzen fortschreitenden chinesischen Wissens und dynamischen Denkens, wurde nun späterhin das rein spekulative Vernunftsystem gegründet, als dessen Stifter Laotseu [Laozi], etwas früher als Confucius genannt wird. Die ihm nachfolgende Vernunftsekte Tao-sse, ist sehr ausgeartet, und endlich entschieden atheistisch geworden, wovon jedoch die Schuld nicht dem Stifter selbst beigemessen, sondern der Tadel nur auf seine Schule beschränkt wird; wiewohl es anerkannt ist, daß dieser Atheismus einer absoluten Vernunftwissenschaft sich sehr weit verbreitet hat im chinesischen Reiche, und eine Periode hindurch fast allgemein herrschend geworden ist. Da es jedoch nötig ist, in diesem Entwicklungsgange des chinesischen Geistes auch die chronologische Ordnung im Auge zu behalten; so ist hier zunächst noch die Bemerkung einzuschalten, daß für den Gang der chinesischen Wissenschaft und Religion zusammen genommen, nach dem Resultat des bisher Bekannten, sich drei Hauptmomente, oder aufeinanderfolgende Epochen unterscheiden lassen. Die erste Epoche ist die der heiligen Überlieferung, und der darauf gegründeten alten chinesischen Staatseinrichtung, und Idee des chinesischen Reichs, nebst den ursprünglichen Sitten und Sittenlehren, auf welche diese sich gründet. Die zweite Epoche, uhngefähr sechshundert Jahre vor unsrer Zeitrechnung, ist die der wissenschaftlichen Philosophie, welche zwei verschiedene Richtungen nahm. Confucius wandte sich ganz auf die praktische Seite der Sittenlehre, womit denn auch die alte chinesische Staatseinrichtung, Geschichte und heilige Überlieferung auf das genaueste zusammenhing; und hat dieser eine Zweig der chinesischen Geisteskultur in der reinen Sittenlehre des Confucius, die zuerst näher in Europa bekannt wurde, die Bewunderung vieler europäischer Gelehrten im hohen Grade erregt; worunter die richtige Würdigung des Ganzen, nach diesem etwas zu einseitig

genommenen Standpunkte wohl etwas gelitten haben möchte. Eine andre von jener praktisch sittlichen ganz verschiedne, und durchaus spekulative Richtung, nahm die Philosophie in dem Laotseu [Laozi] und seiner Schule, aus welcher jene schon erwähnte Vernunftsekte hervorging, die endlich atheistisch wurde. Die Sage, oder Vermutung, und die Prüfung derselben, ob Laotseu [Laozi] eine Reise in den fernen Westen gemacht, und also wenn er auch nur bis Westasien gekommen wäre, sein System vielleicht aus persischen oder ägyptischen Lehren, oder mittelbar sogar aus der griechischen Philosophie habe schöpfen können; diese Frage, und die Untersuchung darüber, lasse ich hier an seinen Ort gestellt sein; da die Sache ohnehin sehr zweifelhaft ist, und wenn dem auch so wäre, doch alles, was vielleicht ursprünglich aus dem Westen entlehnt war, nun hier durchaus in chinesische Form eingekleidet, und völlig umgewandelt oder auch ganz einheimisch geworden ist. Offenbar enthalten auch schon die oben erwähnten Zeichen des Y-king [Yi jing] die Grundlage zu einem solchen verneinend absoluten, mithin wesentlich atheistischen Vernunftsystem des dynamischen Gedankenspiels. Den dritten Hauptmoment, oder auch die dritte Epoche in dem Entwicklungsgange der chinesischen Denkart, macht die Einführung der indischen Religion des Buddha oder Fo; die vorhergegangene Erschütterung der alten chinesischen Sitten und Lehren, und der herrschende Sektengeist jener falschen, absoluten Vernunftphilosophie hatte der fremden Buddhistischen Lehre, welche unter allen heidnischen Nachäffungen der Wahrheit wohl die unterste und letzte Stelle einnimmt, schon vorgearbeitet, und hinreichend den Weg gebahnt.

Die heilige alte Überlieferung der Chinesen ist durchaus nicht so mit Dichtungen überladen, oder durch Dichtungen entstellt, wie die der meisten andern asiatischen Völker, z.B. der Indier, oder auch die der frühern heidnischen Nationen des europäischen Abendlandes; sondern sie ist mehr in einem rein historischen Sinn aufgefaßt und gedacht. Es ist daher selbst die Poesie der Chinesen eigentlich keine mythische, wie die jener andern Völker; sondern entweder eine lyrische, wie in dem von Confucius herrührenden oder gesammelten Buch der heiligen Gesänge, dem Shiking [Shi jing]; oder sie ist in den jetzigen, aus mehreren Übersetzungen bekannten, modernen Erzählungen, als Novelle, ganz auf die Darstellung des wirklichen Lebens, und der gesellschaftlichen Verhältnisse gerichtet. Die alte Überlieferung der Chinesen bietet vieles dar, was von verwandter Art ist, oder doch erinnert an manches Ähnliche in der göttlichen Offenbarung der Mosaischen Urkunde, oder auch an die heilige Überlieferung andrer Völker in Westasien, besonders der Perser; wo denn einiges was sich dort findet, zur Bestätigung des uns Überlieferten und schon Bekannten dient, oder wenigstens zu einer anderweitigen Vergleichung damit Anlaß gibt. Von der eigentümlichen chinesischen Ansicht oder Darstellung von der großen Flut, und wie die ersten Stammväter diese und die wilden Gewässer immerwährend bewältigten, andre schlechte oder nachlässige Herrscher dieses dann wieder vernachlässigten, und dadurch ins Verderben gerieten, ist schon oben Erwähnung geschehen. Ich will nur noch einen einzelnen Zug herausheben, wo die Parallele besonders bemerkenswert ist; wie nämlich in dem Yking mit ausdrücklichen Worten von dem abgefallenen Drachen, oder Drachengeiste die Rede ist, wie derselbe aus Stolz, da er zum Himmel hinauffahren wollte, in die Tiefe hinabgestürzt wurde; ganz in derselben oder doch ähnlichen Weise, wie in der Heiligen Schrift von dem abtrünnigen Geiste, oder bei den Persern von dem Ahriman die Ausdrücke lauten. Nun ist aber gleichwohl dieser Drache sonderbarer-, man möchte fast sagen, naiverweise, das Symbol und geheiligte Sinnbild des chinesischen Reiches und seiner Beherrscher. Die väterliche Gewalt der letztem wird in einem etwas sehr absoluten Sinne genommen; er heißt nicht bloß der Herr des Himmels und der Erde, oder auch der Sohn des Himmels, oder vielmehr der Sohn Gottes; sondern es wird auch wirklich sein Wille, als ein göttlicher Wille verehrt, oder vielmehr mit demselben völlig identifiziert, und selbst die entschiedensten Lobredner der chinesischen Staats- und Lebenseinrichtung, können nicht ganz in Abrede stellen, daß dem Monarchen fast eine eigentliche Anbetung gezollt wird. Das Christentum sagt uns, daß alle Obrigkeit von Gott sei; damit ist aber nicht gesagt, daß diese mit Gott völlig eins, und ganz einerlei sei. Selbst die Herrschaft über die Natur und die Naturgeister, wird in China dem Staatsbeherrscher, als dem erlauchten Herrn des Himmels und der Erde beigelegt. Einen erblichen Adel, oder sonst durch die Geburt gesonderte Stände, wie in Indien, gab es hier ohnehin nicht. Auch das große Opfer für den Herrn brachte in der alten Zeit der halb und halb mit ihm identifizierte Monarch allein dar, auf den heiligen Höhen. Wenn einige europäische Schriftsteller in dieser Beziehung die chinesische Regierungsform eine theokratische nennen, so liegt solches doch nur in der äußern Form, oder herkömmlichen Urform; denn eine innre wahrhaft göttliche Kraft kann weiter nicht darin wahrgenommen, oder nachgewiesen werden. Vielmehr bildet dieses Zeremoniell von verkehrt angewandten religiösen Redensarten, einen großen Kontrast mit der wirklichen Geschichte, und mit der Kehrseite der darin enthaltenen langen Reihe von schlechten Regierungen, unglücklichen Regenten und beständigen Revolutionen, die größtenteils den Inhalt derselben bilden. Man würde jedoch irren, wenn man dies alles bloß für orientalische Übertreibungen, und morgenländische Redeweise halten wollte. Auch von dem himmlischen Reich in dem Lande der Mitte, wie China bei ihnen heißt, selbst, reden sie in einer solchen Weise, wie nicht leicht ein europäischer Schriftsteller vom legitimen Staat reden würde, sondern in Ausdrücken, mit welchen etwa in der Hl. Schrift, oder in christlichen Schriftstellern das Reich Gottes bezeichnet wird. Sie halten es auch für undenkbar, daß die Erde zwei Kaiser haben solle; es könne nur einen solchen unumschränkten Gebieter und Herrn der ganzen Erde auf derselben geben; daher sie auch jede feierliche fremde Gesandtschaft nur als einen schuldigen Tribut der Anerkennung betrachten; nicht bloß so obenhin aus Eitelkeit oder Einbildung, sondern es ist wirklich ihr Glaube so, und ein ganz fester Begriff, der vollkommen mit dem Ganzen übereinstimmt. Und diese politische Abgötterei mit dem Staat, dessen Idee mit der Person des Beherrschers bei ihnen identifiziert

wird, ist doch auch eine heidnische Verirrung. Jede Übertreibung, und jedes Absolute ruft sein Gegenteil hervor, und erzeugt eine Reaktion, oder doch den Hang dazu; daher in der chinesischen Geschichte die neben diesem gepriesenen Ideal der monarchischen Verfassung beständig herlaufende Kette von gewaltsamen Staatskatastrophen und Revolutionen, als die unangenehme Begleitung, oder der ergänzende Kommentar dazu, von der andern Seite erscheint. Weder die reine Sittenlehre, in den als heilig verehrten alten Büchern, soweit eine solche bloß nach dem auch hier vorwaltenden und alleinherrschenden Vernunftprinzip möglich ist, noch auch die aufs höchste gesteigerte Vernunftspekulation und philosophische Denkart in der wissenschaftlichen Epoche hat die Chinesen bewahren können, ganz in den heidnischen Götzendienst herabzufallen, und zwar in die verderblichste Art desselben, und eine fremde Religion anzunehmen, welche unter allen falschen Religionen wohl unstreitig die verwerflichste ist. Man hat in dieser Religion oder Sekte des Fo eine Art von Ähnlichkeit mit dem Christentum finden wollen, teils wegen einiger äußern Einrichtungen und Gebräuche; und dann auch wegen der ihr allerdings zum Grunde liegenden, aber nicht minder als in der andern indischen Mythologie mißbrauchten und sehr übel angewandten Idee der Menschwerdung. Die Schriftsteller von der Opposition oder von der linken Seite des Zeitgeistes haben es seit Voltaire, nicht an der Benennung von Bonzen und andern witzigen gegen das Christentum gerichteten Anspielungen der Art fehlen lassen. Die Ähnlichkeit, die hier gefunden wird, ist aber keine wahre, sondern sie ist wie jene fratzenhafte Ähnlichkeit des Affen mit dem Menschen, welche auch schon manche in der Naturgeschichte des letztern sehr in die Irre geleitet hat; da der Affe mit dem Menschen gar keine wahre Verwandtschaft und innere Sympathie der organischen Beschaffenheit hat, sondern ihm nur so gleicht, wie etwa die boshafte Parodie, mit der irgend ein böser Geist dieses als das Meisterstück der Schöpfung hingestellte Ebenbild Gottes hätte verspotten wollen; wozu denn der entartete Mensch in seinen schwachen Seiten und schlechten Eigenschaften, auch manche Veranlassung und Blöße darbietet. Man könnte es vielmehr als einen allgemeinen Grundsatz und Regel der Beurteilung aufstellen, daß je scheinbar ähnlicher eine grundfalsche Religion der wahren ist, bei einer innerlich ganz verschiednen geistigen Tendenz und sittlichen Richtung, desto verwerflicher ist sie, und desto feindlicher steht sie der Wahrheit gegenüber. Ein ganz nah gelegenes Beispiel wird dieses ebenso anschaulich als einleuchtend machen können. Denken wir uns z.B., daß Mahomet, anstatt sich bloß für einen Propheten auszugeben, von sich gesagt hätte, er sei der Sohn Gottes, das ewige Wort, die menschgewordne Gottheit, der eigentliche wahre Christus; so würde uns das noch weit widerwärtiger, noch viel abstoßender sein und erscheinen, als so wie es jetzt ist, und würde dieser Eindruck auf jedes von europäischer Geistesbildung genährte, in christlichen Gefühlen auferzogne, und wenn auch nur unbewußt davon durchdrungene Gemüt wohl der nämliche und gleiche sein. Grade so ist es aber in der Religion des Buddha, und dieses ist die Lehre und charakteristische Eigentümlichkeit derselben; da aber nicht bloß er selbst als inkarnierte Gottheit angebetet wird, sondern dies auch auf seine Nachfolger und die obersten seiner Priester übergeht, so wird der auf diese Weise ganz persönliche Götzendienst, immerwährend lebendig erhalten. Auch von seiten der Sitten fällt der Vergleich zwischen der Religion der Buddhisten und der Mahomedaner noch zum Nachteil der ersten aus. Wie schädlich die Polygamie, und die damit notwendig verbundene Herabwürdigung des weiblichen Geschlechts auf die Sitten, und die Bildung der mahomedanischen Völker einwirken, ist oft schon bemerkt worden, und unterliegt keinem Zweifel. Daß aber die andre, jener entgegenstehende Unform der Ehe, die bei den Buddhisten gesetzlich herrschende Polyandrie ungleich sittenzerstörender, und widersinniger sei, und noch verderblicher für den Menschencharakter wirken muß als jene, das wird wohl dem Gefühl eines jeden von selbst einleuchten, und keiner weitern Auseinandersetzung bedürfen. Nun finde ich zwar in den Schilderungen von China dieses Umstandes nicht erwähnt, und kann es wohl sein, daß in diesem Stücke die bessere alte chinesische Sitte, wie auch sonst in einigen Punkten, hier ihren wohltätigen Einfluß behauptet, und das Übergewicht behalten hat. In Tibet, dem Hauptlande der Buddhisten, in verschiednen indischen und andern Ländern aber, wo diese Religion herrscht, besteht auch jene unnatürliche Sitte wirklich. Es ist also die an den buddhistischen Mongolen, von dem größten Kenner ihrer Sprache und Schriften, im Vergleich oder Gegensatz mit den Mahomedanern gerühmte größere Sittenmilde, wohl nur in

einem sehr relativen Sinne zu nehmen, und bloß von der scheinbaren Politur im äußern Verhältnis und auf der Oberfläche zu verstehen; da sie auch geschichtlich doch eigentlich nicht als eine entschieden in den Tatsachen begründete erscheint. Die unbeschreibliche Verworrenheit in ihren mythologischen Erzählungen, und ihren bis zum Abgeschmackten weitschweifigen und unverständlichen, äußerst zahlreichen metaphysischen Büchern, worüber derselbe Beurteiler Remusat sich nicht stark genug ausdrücken kann, dient nur zum Beweise von der grundverkehrten Richtung der buddhistischen Denkart und Philosophie, die auf ihrem dialektischen oder idealistischen Wege in ein Chaos von leeren Abstraktionen und ganz natürlich in das reine Nichts führt, wie denn mehr szientifische Beurteiler sie immer als entschieden atheistisch erkannt und bezeichnet haben. Sollten Nestorianer, oder andre ganz entartete christliche Sekten auf die weitere Entwicklung des Buddhismus wirklich mit eingewirkt, und einigen Einfluß darauf gehabt haben; so ist wenigstens die wesentliche Verkehrtheit und die falsche Richtung und innre Unwahrheit des Ganzen nicht dadurch geheilt und verbessert, oder abgestellt worden, sondern immer gleich groß geblieben, oder wie es auch ganz begreiflich ist, mit dem Fortgange der Zeit, das Übel und der Unsinn vielmehr immer ärger geworden. Es ist also diese Religion der Anhänger des Fo nicht deshalb für eine dem Christentum ähnliche zu halten, weil sie Klöster haben, oder sich auch einer Art von Rosenkränzen bedienen; sondern, wie jene chinesische Abgötterei mit dem Staat und dem obersten Staatsbeherrscher weit absteht von dem wahren Prinzip der christlichen Staatskunst und legitimen Weisheit, daß alle Obrigkeit von Gott sei, so steht auch diese falsche Religion vielmehr weiter als jede andre von dem wahren Christentum ab, und demselben vielmehr feindlich gegenüber, und ist dieselbe nicht eine der christlichen halb und halb ähnliche, sondern vielmehr für eine recht entschieden antichristliche zu halten.

Das Resultat des Ganzen ist also etwa dieses: unter den großen Völkern der ersten Urzeit, welche der alten Quelle der heiligen Überlieferung in dem Worte des Anfangs, am nächsten, oder doch sehr nahe gestanden, nehmen die Chinesen eine ausgezeichnete Stelle ein, und viele Beweise für diesen ursprünglich hohen Stand, und merkwürdige Spuren der ursprünglich allgemeinen und ewigen Wahrheit, werden als einzelne Züge in ihrer ältesten Geschichte, als ein Erbteil alter Gedanken in den klassischen Urkunden ihrer Vorzeit gefunden. Aber frühe schon hat die Wissenschaft bei ihnen eine ganz falsche Richtung, zum Teil selbst die Sprache auch eine solche, oder wenigstens einen sehr künstlich verschränkten Charakter angenommen. Von einer Stufe der politischen Abgötterei zur andern immer tiefer hinabsinkend, haben sie endlich auch äußerlich einen fremden Götzendienst angenommen, in jener dämonischen Nachäffung des Christentums, welche von Indien ausgegangen, in Tibet ihren Mittelpunkt habend, in China herrschend, in ganz Mittelasien weit verbreitet ist und unter allen Religionen auf der Erde die größte Zahl von Anhängern hat. [Schle3]

1828.2 Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich von. *Philosophie der Geschichte : in achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828* [ID D17552].

Teil 2

Fünfte Vorlesung

Vergleichende Zusammenstellung der vier Hauptnationen der ältesten Weltperiode, in der Geistesbildung der Indier und Chinesen, der Ägypter und Hebräer ; dann auch der Perser, nach dem ihnen eigentümlichen Verhältnis und besonderen Charakter.

[Es wurden nur die Texte über China übernommen].

… Es gibt auch noch eine höhere, ganz spekulative Einbildungskraft, welche in einer solchen Mystik, wie die indische sich uns darstellt und hier charakterisiert wurde, wohl ihre eigentliche Sphäre findet. Und wenn eine solche Mystik wie die der indischen Philosophie zum Grunde liegende auch ganz rein wäre von aller Beimischung sinnlicher Gefühle und selbst ganz bilderlos; so würde man darum doch gewiß unrecht haben, wenn man der Einbildungskraft ihren Anteil an einer solchen besondern Geistesrichtung und an diesem ganzen Phänomen absprechen wollte. Wie nun bei den Chinesen in der ihnen eigentümlichen Geistesrichtung nicht die Fantasie, sondern weit mehr die Vernunft das vorherrschende Element war; das wird nach der oben zum Grunde gelegten, aus den besten und neuesten Quellen und Gewährsmännern geschöpften Charakteristik dieser Nation, kaum nötig sein, noch im einzelnen ausführlich nachzuweisen; so sehr geht es schon aus dem Ganzen hervor. Anfangs, da noch die alte chinesische Sitteneinrichtung in der einfachen, nicht so wie bei andern Völkern durch Dichtungen aller Art entstellten Gottesverehrung im Geiste und nach der bessern Lehre des Confucius bestand und erhalten war, ist es allerdings die gesunde, richtig und sittlich denkende und göttlich ordnende Vernunft gewesen, in welcher sie das höhere Prinzip ihres Lebens und auch des Staats fanden, wie sie denn selbst das höchste Wesen mit der Benennung der göttlichen Vernunft bezeichnet haben. Wenn indessen auch einige neuere Schriftsteller unsrer Zeit, das höchste Wesen, wie die Chinesen, mit dem Namen der göttlichen Vernunft bezeichnen; so kann ich diesen chinesischen Sprachgebrauch nicht zu dem meinigen machen, weil nach der Überzeugung, von welcher ich ausgehe und die auch hier zum Grunde liegt und vorausgesetzt wird, der lebendige Gott zwar ein Geist ist; aber daraus folgt nicht, daß Gott die Vernunft oder die Vernunft Gott sei. Es läßt sich eigentlich und genauer genommen und nach der wissenschaftlichen Strenge des Ausdrucks, Gott ebenso wenig eine Vernunft beilegen, als das Vermögen der Fantasie. Das letzte geschieht in der dichterischen Mythologie des alten Heidentums; das erste, wenn es wirklich so gemeinet und nicht bloß ein Fehler des unpassenden Ausdrucks ist, bezeichnet jederzeit den Rationalismus, oder das neue Heidentum der Vernunft, zu welchem aber auch schon in sehr frühen Zeiten und namentlich bei den Chinesen eine Anlage und Hinneigung gefunden wird. Es ist auch bei ihnen bald genug statt jener richtigen und gesunden, der göttlichen Ordnung gemäßen und folgenden Vernunft, die egoistisch klügelnde, alles verkünstelnde, und in Sekten sich teilende und streitende, endlich auch die bessere alte Grundlage und heilig geachtete Überlieferung nach ihrem neuen System revolutionär umwerfende Vernunft daraus geworden…

Von dem Ursprnge des alten Heidentums konnte erst bei den Indiern, bei den Chinesen aber deswegen noch nicht die Rede sein, weil wie oben erwähnt wurde, in der ersten und ältesten Zeit eine reinere und einfach patriarchalische Gottesverehrung dort in China bestanden ist und gefunden wird; und erst nachdem durch die Vernunftsekte der Tao-sse und den allgemein herrschend gewordnen Rationalismus unter dem ersten allgemeinen, großen und mächtigen Kaiser eine Revolution herbeigeführt worden, welche auf den Umsturz der alten chinesischen Lebens-, Glaubens- und Sitteneinrichtung angelegt war, ist alsdann etwas später das eigentliche Heidentum und ein fremder Götzendienst in der indischen Religion des Buddha eingeführt worden. Jene Umwälzung des gesamten alten Staats- und zugleich auch des ganzen alten Gedanken- und selbst, was bei den Chinesen unzertrennlich damit verbunden ist, des früheren Schriftsystems, ist aber recht eigentlich eine Revolution in der öffentlichen Meinung, in den Grundsätzen und Begriffen gewesen. Nachdem die mit der allgemeinen Bücherverbrennung verbundene Verfolgung und Hinrichtung vieler Gelehrter, allein gegen die dem alten Sitten- und Staatssysteme anhängende Schule des Confu-tse gerichtet war; so ist es wohl keine ganz willkürliche und bloß aus der Luft gegriffne Vermutung, wenn wir der entgegenstehenden Partei der Vernunftsekte der Tao-sse einen großen Anteil an dieser gewaltsamen Revolution und Ideenumwälzung zuschreiben; wie denn auch der mächtige erste Kaiser Shihoangti [Shihuangdi] ganz in dem Interesse dieser Partei gewesen sein muß. Denn obwohl seine Regierung nach außen glänzend war, durch die Errichtung der großen chinesischen Mauer und die Stiftung der chinesischen Kolonie in dem japanischen Staat, so ist sie nach innen in seiner despotischen Willkür durchaus revolutionär gewesen; und so bietet jene vor zweitausend Jahren stattgehabte große Katastrophe im chinesischen Reiche, obwohl

uns so fern stehend, in dem weiten Abstande von Raum und Zeit und unter ganz andern Formen und Sitten geschehen, doch noch einige Ähnlichkeit oder Analogie dar mit manchem, was wir selbst in unsrer Zeitepoche erlebt und gesehen haben. Um aber den Widerspruch zu lösen, der darin zu liegen scheint, wenn wir von der einen Seite diese reinere, einfach patriarchalische Gottesverehrung von den Chinesen mit Lob erwähnt finden, überhaupt so vieles von einem verhältnismäßig sehr zivilisierten Zustande schon in den frühesten Zeiten, daneben diese obwohl entartete und übel angewandte, doch aber sehr entwickelte und hoch gesteigerte Kunst in ihrer wissenschaftlichen Kultur; und dann von der andern Seite wieder manches angeführt wurde, was auf sehr rohe oder wenigstens geringe und beschränkte Anfänge und Armut der Begriffe in dem ursprünglichen chinesischen Ideen- oder Bilderkreis, in ihrem ältesten Schriftsystem oder in der ersten Grundlage desselben hindeutet: ist nur noch hinzuzufügen, daß auch in dem großen chinesischen Lande, wie man dieses in der Geschichte mehrerer anderer gebildeten Völker gefunden hat, wo sich im Hintergrunde des herrschenden und in der historischen Zeit hochgebildeten Volksstammes, bei genauerer Untersuchung rohe oder wenigstens rauher gesittete und in der Geistesentwicklung viel weniger vorgeschrittene Urbewohner zeigen, dieses eben so auch hier gewesen ist. Sie werden hier unter dem eignen Namen der Miao in verschiednen Provinzen historisch aufgeführt, und grade ebenso, als die früheren, weniger gebildeten Urbewohner charakterisiert, und hat sich dieser Stamm der Miao noch bis in die spätere Zeiten erhalten. Überhaupt stößt die historische Forschung in der ersten Weltperiode fast überall auf eine zwiefache Völkerschicht von älterem und jüngerem Stamm; in ähnlicher Weise, wie die geognostische Untersuchung der Erdoberfläche zweierlei Gebirgsformationen und deutlich geschiedne Bildungsepochen in dieser unterscheidet. So haben also auch in China die gebildeten Ankömmlinge und eigentlichen Stifter und ersten Begründer der nachherigen Nation und des Staats oder der ersten mehr geregelten Vereine der bürgerlichen Gesellschaft, sich in manchem nach den Sitten und Gewohnheiten, der Sprache und vielleicht selbst der Bilderschrift dieser Halbwilden bequemt; so wie es auch die Europäer zum Teil ebenso gemacht haben, als sie die Mexikaner oder andre solche Völker der untersten Kulturstufe zivilisieren und durch den bessern Unterricht bilden wollten, oder in ähnlichen Fällen noch machen würden; wie es auch notwendig ist, wenn die wohlmeinende Absicht einen glücklichen Erfolg haben soll. Da wir nun mit der Herleitung der chinesischen Nation und Kultur überall immer nach Nordwesten, wo die Provinz Schensi gelegen ist, und über dieselbe hinaus hingewiesen werden; so dient dies nur der ohnehin sehr wahrscheinlichen und durch viele Zeugnisse bestätigten Idee von der allgemeinen Ableitung aller asiatischen Geisteskultur in ihren ersten Anfängen aus dem großen Mittellande in Westasien zur Bestätigung.

Sekundärliteratur

Adrian Hsia : In the second lecture, Schlegel tried to describe the world in the light of the stories told by Moses. Because it was God who created humans, they had not been created wild or primitive, but became so later. Humans were created free and were given two wills, the divine and the natural. He was placed in Paradise for observation, and the natural will gradually took over. The world history did not begin with Adam, but with Cain. After the fratricide, he fled to East Asia and found the oldest city there. Thus a warlike race was founded which was also knowledgeable in working metal, mining gold and silver. There was a second, god-fearing race, founded by Cain's brother Seth. Schlegel did not identify this race either. Perhaps the identity of these two races was not important, because both deteriorated to the point that God had to inundate the earth. The deluge killed all humankind except those in Noah's Arch. Then Schlegel became preoccupied with the high age of Noah who lived for 500 years, 400 more than the usual patriarch in the Bible. What happened after Noah was of no interest to the philosopher, as he explained earlier that when the humans still possessed the word of God, there was unity, including one language for the whole world. When the divine word slowly vanished from memory, diversity established itself, including a multitude of cultures and languages. Then a further mutation took place in accordance with different climates and environments. The present world had, according to Schlegel, four continents, Australia being considered as a part of Asia. He opined also that Europe and Asia must have originally been separate while Europe and Africa were linked by a isthmus.

In the third lecture, Schlegel analyses China. Similar to Schelling, who knew that one usually explained the origin of the others from one's own perspective, but this knowledge also did not prevent him from perceiving the Chinese culture from a European position, Schlegel was aware that the designation East and West were really relative, because, as he pointed out himself, China was situated east of Europe, but west of Peru. However, he decided to adhere to our custom, thus placing China at the farthest end of East Asia. This was a different attitude than Herder, who called the Chinese the 'corner people' (i.e. being located in the corner of the world), and Hegel, for whom the East was simply in the East and Europe was irrevocably in the West. However, Schlegel knew no relativity as to the purpose of studying China and the other ancient pagan cultures. At the very beginning, lest his audience forgot, he re-confirmed that the analysation solely served the purpose to find the still remaining traces of the original revelation of God in order to demonstrate that there might be other ways of development, but invariably, they had the same source. It follows that China is no exception. However, before Schlegel examines what he termed the inner culture, he discusses the external matters. Schlegel was also impressed by two other items which could be considered as the emblems of China : the canals and the Great Wall. The Great or Imperial Canal was a singular achievement which no civilized country could match. And he praised the care which China took in water preservation, and whenever there was a inundation, it was invariably considered as a punishment from above. As for the Great Wall, he indicated its magnificence by the newest calculation that the cubic content was sufficient to build all the houses in England and Scotland and more. Nevertheless China was not a perfect nation. Schlegel mentioned the long, claw-like nails of mandarins and the crushed feet of women. Above all, like nearly all Europeans of his time, he was disturbed by the language. He emphasized that one sound could represent 160 different characters ; and it took the life time of a scholar to learn the ideograms. With the above features, Schlegel seems to have exhausted the negative points in the Chinese culture. However, as a non-Christian country, China must have some fundamental faults. In this connection, Schlegel comes to the point. Even though China seemed to have reached an ideal secular state without priests before the introduction of Buddhism, without a reditary nobility, where state officials were scholars, and despite the apparent unified state of China, the history of China knew no peace, but a chain of revolutions, revolts, usurpations, change of dynasties and so on. Schlegel undertakes to explain the inner intellectual development which led to this violent history. The spiritual side of a culture was linked with the language. The first written Chinese characters were pictographs, similar to those which could be found with primitive peoples such as the Amerindians, especially in Mexico. The Chinese characters were supposed to be about 4000

years old, as the learned Sinologue Abel Rémusat assumed. He also opined that the Chinese script had no character to denote a priest. This would have led to the conclusion that China did really not know any religion, and consequently could not have received any revelation. Schlegel opposed that assumption. He turned to *Yi jing* for help. Here Leibniz enters the picture again. After having described the combination of unbroken and broken lines to signify yin and yang, he went on to explain that Leibniz interpreted the system as similar to binary arithmetic. Schlegel himself turned to Plato to identify the yin and yang as the first theory of opposites. In addition, he also recognized the theory as representing the absolute unity as the foundation of all things. It created all things. The principle of duality is even more evident if we took the new discovery in natural sciences into account. It corresponded to the positive and negative ends of electricity, magnetism, and so on. However, the other side of the coin, the revelation, should not be neglected. The philosopher Laozi, whose teaching was identified as the philosophy of reason, ignored this with the result that his philosophy gradually degenerated to atheism, opined Schlegel. He pointed out that the parallel development of Chinese religion and scientific and practical knowledge knew three stages. The first stage was the holy revelation which resulted in the Chinese political structure as well as the idea of the Chinese empire along with the moral teachings. The second epoch which began about 600 years before the Christian era, was the age of rational philosophy. The two great representatives were Confucius and Laozi (he was then considered a rationalist!). The third stage saw the introduction of Buddhism, the most false of all pagan religions. This is a straight line of deterioration. Schlegel thought that Laozi's 'rational philosophy' prepared the way for the reception and expansion of Buddhism in China.

As far as Schlegel was concerned, he had proven that China did receive divine revelation. He then asserted that the Chinese and Mosaic traditions had many common grounds. The most apparent evidence for Schlegel was the description of the fallen dragon in *Yi jing* which we have already seen. This reminded Schlegel of the downfall of the 'disloyal spirit'. Once fallen to earth the dragon became the holy symbol of the Chinese Empire and its ruler. Therefore, the Son of Heaven, i.e. the emperor, should really be called the Son of God, according to Schlegel, because his will was divine. He ruled over nature and spirits and was considered the master of heaven and earth. He was the only one who could make sacrifices to heaven. However, this Chinese celestial ideology was anything but heavenly. Therefore, the Chinese history could not know peace and tranquillity. The Chinese ideology borrowed the ideas and vocabulary from the Holy Book, but used it for the wrong end. For example, it insisted there was only one emperor on earth and demanded tribute from other rulers. Another example is that its political structure resembled that of the church, it was pure state idolatry, so Schlegel. Such a system could not know peace in its history and had to be visited by revolutions and conquests, such was the law of dialectics. It also followed that the Chinese moral teaching was not moral at all, because everything was upside down. Because of this, it was ripe for Buddhism. If Islam was characterised by polygamy, then the characteristic of Buddhism is polyandry. According to Schlegel, Mohammed, because he only styled himself a prophet, was less evil or false than Buddha who (and his followers) claimed incarnation in flesh. Buddhism was in Schlegel's judgement anti-Christian.

Thus Schlegel concluded that the Chinese were proof that ancient cultures received divine revelation, because traces of it could still be found in their ancient history. However, the knowledge of truth took a wrong turn in a very early stage so that it could not develop properly. The Chinese language was proof of this result. From political idolatry it sank further downwards so that they accepted a foreign idolatry, i.e. Buddhism, which was a demonic aping of Christianity and its most serious competitor, because of all religions, Buddhism had the most followers. Such was the description of China by Schlegel from the Catholic perspective. Comparing it with Schelling's view, we could see how close their individual interpretations were even though they might not have agreed to it. Schelling called the Chinese religio-political ideology cosmocracy, quoting the same passage as Schlegel in *Yi jing*. Only the latter did not interpret it as cosmocracy, but the evidence of corrupted revelation. It is also interesting to see that when both philosophers described the Chinese culture as such, their attitudes were normal, i.e. they had both positive and negative things to

say. As a matter of fact, positive judgements seemed to outweigh negative ones. However, once they had introduced the biblical element, identifying the biblical serpent in the Garden of Eden with the Chinese dragon, a sinister tone became evident. Nevertheless, it is remarkable that none went as far as to spell out the consequence of the identification. If the biblical serpent was the Chinese dragon, which was condemned by God to crawl on its belly and to eat dust all its life, and this dragon was the symbol of the Chinese Empire and its emperor, then China would be some kind of evil empire. But China was accused of blindness, arrogance, and perhaps also stupidity, but not of evilness. Moreover, no Christian author, Catholic or Protestant, would have words of praise for the real Satan. Schelling and Schlegel, each in his own way, merely wanted to expose the true nature of the Celestial dragon of China as really the serpent of the dust. At the beginning, it still retained shreds of memory of heaven, then it deteriorated until it embraced Buddhism.

Lucie Bernier : In the third lecture, Schlegel analyses China. He was aware that the designation East and West was really relative, because, as he pointed out, China was situated east of Europe, but west of Peru. However, he decided to adhere to "our" custom, thus placing China at the farthest end of East Asia. His attitude differed from Herder's, who called the Chinese the "corner people" (that is, being located in the corner of the world), and Hegel's, for whom the East was simply in the East, and Europe was irrevocably in the West. However, Schlegel's open-mindedness vanished when he reaffirmed that the analysis served the sole purpose of finding the still-remaining traces of the original revelation of God in order to demonstrate that while there might be other ways of development, they invariably had the same source. It follows that China is no exception. However, before Schlegel examines what he termed the inner culture, he discusses external matters. Despite the apparent unified state of China, the history of China knew no peace, but consisted of a chain of revolutions, revolts, usurpations, changes of dynasty and so on. Schlegel undertakes to explain the inner intellectual development which led to this violent history. He saw the spiritual side of a culture as being linked with its language. The first written Chinese characters were pictographs, similar to those which could be found among primitive peoples such as the Amerindians, especially in Mexico. The Chinese characters were supposed to be about four thousand years old, as the learned Sinologue Abel Rémusat assumed, and he also believed that the Chinese script had no character to denote a priest. This would have led to the conclusion that China really did not know any religion, and consequently could not have received any revelation. Schlegel opposed that assumption. He pointed out that the parallel development of Chinese religion and scientific and practical knowledge had three stages. The first stage was the holy revelation which resulted in the Chinese political structure, the idea of the Chinese empire, and moral teachings. The second epoch, which began about six hundred years before the Christian era, was the age of rational philosophy. The two great representatives were Confucius and Laozi (he was then considered a rationalist!). The third stage saw the introduction of Buddhism, the most false of all pagan religions. This development shows a straight line of deterioration. Schlegel thought that Laozi's "rational philosophy" prepared the way for the reception and expansion of Buddhism in China.
As far as Schlegel was concerned, he had proven that China did receive divine revelation. He then asserted that the Chinese and Mosaic traditions had much common ground. The most apparent evidence of this for Schlegel was the description of the fallen dragon in the Yijing which we have already discussed in connection with Schelling. This reminded Schlegel of the downfall of the "disloyal spirit". Once fallen to earth the dragon became the holy symbol of the Chinese Empire and its ruler. Therefore, the Son of Heaven, the emperor, should really be called the Son of God, according to Schlegel, because his will was divine. He ruled over nature and spirits and was considered the master of heaven and earth. He was the only one who could make sacrifices to heaven. However, this Chinese celestial ideology was anything but heavenly. It borrowed ideas and vocabulary from the Holy Book, but used it for the wrong end. For example, it insisted that there was only one emperor on earth and demanded tribute from other rulers. Another example is that although its political structure resembled that of the church, it was, to Schlegel, pure state idolatry. Such a system could not know peace in its history and had to be visited by revolutions and conquests, such was the law of dialectics. It also followed that Chinese moral teachings were not moral at all, because everything was upside down. Because of this, it was ripe for Buddhism. If Islam was characterized by polygamy, then the characteristic of Buddhism is polyandry. According to Schlegel, Mohammed, because he only styled himself a prophet, was less evil or false than the Buddha who (and his followers) claimed fleshly incarnation. Buddhism was, in Schlegel’s judgement, anti-Christian. Thus Schlegel concluded that the Chinese were proof that ancient cultures had received divine revelation, because traces of it could still be found in their ancient history. However, the knowledge of Truth took a wrong turn at a very early stage and it was not able to develop properly. The Chinese language was proof of this. From political idolatry it sank further downwards so that the Chinese accepted a foreign idolatry, that is, Buddhism, which was a demonic aping of Christianity and its most serious competitor, because of all religions, Buddhism had the most followers. Such was the description of China by Schlegel from the

Catholic perspective. Comparing it with Schelling's view, we can see how close their individual interpretations were. Schelling called the Chinese religio-political ideology a cosmocracy, quoting the same passage as Schlegel in the Yijing. Schlegel however did not interpret it as a cosmocracy, but as the evidence of a corrupted revelation. It is also interesting to see that when both philosophers merely described Chinese culture, their attitudes were balanced, in other words, they had both positive and negative things to say. However, once they had introduced the biblical element, identifying the biblical serpent in the Garden of Eden with the Chinese dragon, a sinister tone becomes evident. All intentions of being fair and adhering to facts had to be subject to the dictates of the one and only true religion. [Schle3,Bern10,Hsia40]

Bibliographie : Autor

1829 Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich von. *Philosophie der Geschichte : in achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828*. Bd. 1-2. (Wien : C. Schumburg, 1829). = Hrsg. und eingel. von Jean-Jacques Anstett. (München : Schöningh, 1971). (Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe ; Bd. 9, Abt. 1). [WC]

1996 [Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich von. *Fragmente des Athenaeums*]. Li Bojie yi. (Beijing : San lian chu ban she, 1996). Übersetzung von Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich von. *Athenaeum*. Bd. 1-3. ([Berlin : F. Vieweg, 1798-1800). [ZhaYi2,Wik]

Bibliographie : erwähnt in

1979 *Xi fang wen lun xuan*. Wu Lifu, Jiang Kongyang bian ji zhe. Vol. 1-2. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1979). [Auswahl literturtheoretischer Abhandlungen aus dem Westen. Enthält : Kant, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Hegel, Schlegel, Schopenhauer, Heine, Nietzsche].
西方文论选 [WC,Baue1]

2002 Hsia, Adrian. *Theistic and non-theistic perspectives on Chinese culture : Friedrich Schlegel, F.W.J. Schelling and Arthur Schopenhauer*. International Symposium on the *Bible and China*. Furen Catholic University, Taipei, 5-8 Jan. 2002. [Unpublished manuscript]. [AOI]

2005 Bernier, Lucie. *Christianity and the other : Friedrich Schlegel's and F.W.J. Schelling's interpretation of China*. In : International journal of Asian studies ; vol. 2, no 2 (2005). [AOI]

2007 [Gabitova, Rimma Mikhailovna]. *Deguo lang man zhe xue*. Jiabituowa zhu ; Wang Nianning yi. (Beijing : Zhong yang bian yi chu ban she, 2007). Übersetzung von Gabitova, Rimma Mikhailovna. *Filosofiia nemetskogo romantizma*. (Moskva : Nauka, 1978). [Abhandlung über Novalis und Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel].
德国浪漫哲学 [WC]

Schleiermacher, Friedrich (Breslau 1768-1834 Berlin) : Protestantischer Theologe, Philosoph, Pädagoge Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Bibliographie : erwähnt in

1995 [Küng, Hans]. *Jidu jiao da si xiang jia*. Hansi Kun zhu ; Bao Limin yi. (Xianggang : Han yu Jidu jiao wen hua yan jiu suo, 1995). Übersetzung von Küng, Hans. *Grosse christliche Denker*. (München : Piper, 1994). [Enthält : Paulus, Origen, Augustinus, Thomas Aquinas, Martin Luther, Friedrich Schleiermacher, Karl Barth].
基督教大思想家 [WC]

Schlick, Moritz (Berlin 1882-1936 Wien) : Physiker, Philosoph Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

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]

Schmidt, Alfred (Berlin 1931-2012 Frankfurt a.M.) : Philosoph

Bibliographie : Autor

1993 [Schmidt, Alfred]. *Li shi he jie gou : lun Heige'er Magesi zhu yi he jie gou zhu yi de li shi xue shuo*. Simite zhu ; Zhang Wei yi. (Chongqing : Chongqing chu ban she, 1993). (Guo wai Makesi zhu yi he she hui zhu yi yan jiu cong shu). Übersetzung von Schmidt, Alfred. *Geschichte und Struktur : Fragen einer marxistischen Historik*. (München : C. Hanser, 1971). [Abhandlung über Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Marx, Louis Althusser].
历史和结构 : 论黑格尔马克思主义和结构主义的历史学說 [WC]

Schmidt, Karl Otto (Laboe bei Kiel 1904-1977 Reutlingen) : Bibliothekar, Philosoph, Schriftsteller

Bibliographie : Autor

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]

Schoeps, Hans Joachim (Berlin 1909-1980 Erlangen) : Religionsphilosoph, Religionshistoriker, Professor für Religions- und Geistesgeschichte der Universität Erlangen

Bibliographie : Autor

1955 Schoeps, Hans Joachim. *Die ausserchristlichen Religionen bei Hegel*. In : Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte ; Jg. 7, H. 1 (1955). [AOI]

1957 Schoeps, Hans Joachim. *Die grossen Religionen der Welt : Christentum, Judentum, Islam, Buddhismus, China, Hinduismus*. (München : Droemer, 1957). [WC]

Schopenhauer, Arthur = Shubenhua (Danzig 1788-1860 Frankfurt a.M.) : Philosoph

Biographie

1819 *Die Welt als Wille und Vorstellung* [ID D11901].
Quellen siehe 1819-1854.
Schopenhauer schreibt in Bd. 1, 2. Buch : Sie haben besonders darauf aufmerksam gemacht, daß die Polarität, d.h. das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten, welches sich meistens auch räumlich durch ein Auseinandergehn in entgegengesetzte Richtungen offenbart, ein Grundtypus fast aller Erscheinungen der Natur, vom Magnet und Krystall bis zum Menschen ist. In China ist jedoch diese Erkenntniß seit den ältesten Zeiten gangbar, in der Lehre vom Gegensatz des Yin und Yang. – Ja, weil eben alle Dinge der Welt die Objektität des einen und selben Willens, folglich dem innern Wesen nach identisch sind; so muß nicht nur jene unverkennbare Analogie zwischen ihnen seyn und in jedem Unvollkommeneren sich schon die Spur, Andeutung, Anlage des zunächst liegenden Vollkommeneren zeigen; sondern auch, weil alle jene Formen doch nur der Welt als Vorstellung angehören, so läßt sich sogar annehmen, daß schon in den allgemeinsten Formen der Vorstellung, in diesem eigentlichen Grundgerüst der erscheinenden Welt, also in Raum und Zeit, der Grundtypus, die Andeutung, Anlage alles Dessen, was die Formen füllt, aufzufinden und nachzuweisen sei. Es scheint eine dunkle Erkenntniß hievon gewesen zu seyn, welche der Kabbala und aller mathematischen Philosophie der Pythagoreer, auch der Chinesen, im Y-king [Yi jing], den Ursprung gab: und auch in jener Schellingischen Schule finden wir, bei ihren mannigfaltigen Bestrebungen die Analogie zwischen allen Erscheinungen der Natur an das Licht zu ziehn, auch manche, wiewohl unglückliche Versuche, aus den bloßen Gesetzen des Raumes und der Zeit Naturgesetze abzuleiten. Indessen kann man nicht wissen, wie weit ein Mal ein genialer Kopf beide Bestrebungen realisiren wird.
Bd. 1, 4. Buch : So kommen alle Kreaturen dem guten Menschen zu Nutz: eine Kreatur in der andern trägt ein guter Mensch zu Gott.« Er will sagen: dafür, daß der Mensch, in und mit sich selbst, auch die Thiere erlöst, benutzt er sie in diesem Leben. – Sogar scheint mir die schwierige Bibelstelle Röm. 8, 21-24 in diesem Sinne auszulegen zu seyn. Auch im Buddhaismus fehlt es nicht an Ausdrücken der Sache: z.B. als Buddha, noch als Bodhisatwa, sein Pferd zum letzten Male, nämlich zur Flucht aus der väterlichen Residenz in die Wüste, satteln läßt, spricht er zu demselben den Vers: »Schon lange Zeit bist du im Leben und im Tode da; jetzt aber sollst du aufhören zu tragen und zu schleppen. Nur dies Mal noch, o Kantakana, trage mich von hinnen, und wann ich werde das Gesetz erlangt haben (Buddha geworden seyn), werde ich deiner nicht vergessen.« (Foe Koue Ki, trad. p. Abel Remusat, S. 233.)
Bd. 2, Ergänzungen zum Buch 1, Kap. 17 : Wollte ich die Resultate meiner Philosophie zum Massstabe der Wahrheit nehmen, so müsste ich dem Buddhaismus den Vorrang vor den andern zugestehen. Jedenfalls muss es mich freuen, meine Lehre in so grosser Übereinstimmung mit einer Religion zu sehen, welche die Majorität auf Erden für sich hat.

Sekundärliteratur
Liu Weijian : Arthur Schopenhauer versucht aus seiner Begeisterung für den Buddhismus keinen Hehl zu machen. Er versuchte nicht nur den Buddhismus an die Stelle des Christentums zu setzen, sondern sogar das Christentum wegen seines Pessimismus, seiner Askese und seiner Ethik als aus dem Buddhismus hervorgegangene Religion zu deuten. Seitdem ist das deutsche Geistesleben des 19. Jahrhunderts nicht mehr vom Einfluss des Buddhismus zu trennen...
Schopenhauer zollt bei seiner Kritik am Christentum der buddhistischen Lehre grosse Anerkennung und leitet deren Rezeption ein, die sodann Nietzsche bewusst im Kampf gegen den christlichen dogmatischen Wahrheitsanspruch und die Schopenhauersche pessimistische Weltanschauung fortsetzt, indem er den Buddhismus für die Subversion der christlichen absoluten Werte und das Konzept der diesseitigen Sinnschöpfung und Selbsterlösung reaktiviert.

Han Ruixin : Schopenhauer war ein Bewunderer der buddhistischen Lehre. Seiner Ansicht nach sei Buddhismus stärker als europäische Religion und werde nach Europa strömen und eine Grundänderung in Wissen und Denken der Europäer hervorbringen. Sein Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* lässt erkennen, dass er sich bei der Ausgestaltung seiner Lehre vom Buddhismus anregen liess. Der Buddhismus, aus dem Schopenhauer für seine Lehre schöpfte, stellte in China die grösste Gemeinschaft von Gläubigen und hat zugleich viele Berührungspunkte mit dem chinesischen Taoismus. [HanR1:S. 34,Geb1:S. 88, 116]

1819-1854 Arthur Schopenhauer

Quellen, Bücher aus seiner Bibliothek :

Morrison, Robert. *A dictionary of the Chinese language* [ID D1934].

Pauthier, Jean- Pierre Guillaume. *Les livres sacrés de l'Orient* [ID D2040].

Pauthier, Jean-Pierre Guillaume. *Mémoire sur l'origine et la propogation de la doctrine de tao, fondée par Lao-tseu* [ID D6264].

Schulz, Christian. *Aphorismen, oder Sentenzen des Konfuz* [ID D17673].

Abel-Rémusat, Jean-Pierre. *Le livre des récompenses et des peines* [ID D1937].

Abel-Rémusat, Jean-Pierre. *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu* [ID D11899].

Abel-Rémusat, Jean-Pierre. *Foe koue ki ou relation des royaumes bouddhiques* [ID D2020].

Lao-tseu. *Tao-te-king*. Trad. de Stanislas Julien [ID D2060].

Tchao-chi-kou-eul, ou l'Orphelin de la Chine. Transl. de Stanislas Julien [ID D2005].

Davis, John Francis. *The Chinese : a general description of the empire of China and its habitants* [ID D2017].

Gützlaff, Karl. *Gützlaff's Geschichte des Chinesischen Reiches von den ältesten Zeiten bis auf den Frieden von Nankin* [ID D832].

Neumann, Karl Friedrich. *Natur- und Religionsphilosophie der Chinesen, nach dem Werke des chinesischen Weltweisen Tschuhi* [Zhu Xi] [ID D1201].

Chinese theory of the creation. In : Asiatic journal ; vol. 127 (1826).

Lettres édifiantes et curieuses [ID D1793].

Staunton, George Thomas. *An inquiry into the proper mode of rendering the word 'God'* [ID D17674].

Chinesische Schöpfungstheorie. In : Asiatic journal ; vol. 22 (1826).

Régis, Jean-Baptiste. *Y-king, antiquissimus Sinarum liber quem ex latina interpretatione* [ID D2012].

Julien, Stanislas. *Meng tseu vel Mencium inter Sinenses philosophos, ingenio, doctrina, nominisque claritate Confucio proximum* [ID D1976].

Schmidt, Isaak Jakob. *Dsanglun oder, Weise und der Thor* [ID D8069].

Schmidt, Isaak Jakob. *Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und literärischen Sidlungsgeschichte der Völker Mittel-Asiens* [ID D8070].

Ssanang Ssetsen, Chungtaidschi. *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses* [ID D8066].

Deshauterayes, Michel-Ange André. *Recherches sur la religion de Fo, professée par les bonzes Ho-chang de la Chine*. In : Journal asiatique ; t. 7 (1825).

Schmidt, Isaak Jakob. *Über einige Grundlehren des Buddhismus*. In : Mémoires de l’Académie impériale des sciences de St. Petersbourg ; 1 (1832).

Schmidt, Isaak Jakob. *Über die tausend Buddhas einer Weltperiode der Einwohnung oder gleichmässigen Dauer*. In : Mémoires de l’Académie impériale des sciences de St. Petersbourg ; 2 (1834).

Schmidt, Isaak Jakob. *Über die sogenannte dritte Welt der Buddhaisten*. In : Mémoires de l’Académie impériale des sciences de St. Petersbourg ; 2 (1834).

Schmidt, Isaak Jakob. *Über Lamaismus und die Bedeutungslosigkeit dieses Namens*. In : Bulletin scientifique / Académie impériale des sciences de St. Petersbourg ; 1 (1837).

Schmidt, Isaak Jakob. *Über das Mahâyâna und Pradschnâ-pâramitâ der Bauddhen*. In : Mémoires de l’Académie impériale des sciences de St. Petersbourg ; 4 (1837).

Schmidt, Isaak Jakob. *Über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhaismus* [ID D1871].

Schiefner, Franz Anton von. *Über die Verschlechterungsperioden der Menschheit nach buddhistischer Anschaungsweise*. In : Mélanges asiatiques tirés du Bulletin historico philologico de l’Académie de St. Pétersbourg ; t. 1 (1851).

Schiefner, Franz Anton von. *Das buddhistische Sutra der zwei und vierzig Sätze*. Aus dem Tibetischen übers. In : Mélanges asiatiques tirés du Bulletin historico philologico de l’Académie de St. Pétersbourg ; t. 1 (1851).

Turner, Samuel. *Samuel Turner’s Gesandtschaftsreise an den Hof des Teshoo Lama* [ID D1898].

Bochinger, Johann Jakob. *La vie contemplative, ascétique et monastique chez les indous et chez les peuples bouddhistes*. [ID D17696].
Burnouf, Eugène (1801-1852). *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*. T. 1. (Paris : Imprimerie royale, 1844).
Foucaux, Ph.Ed. (1847-1848). *Rgy tch'er rol pa ; ou Développement des jeux, contenant l'histoire du Bouddha Cakya-Mouni. Trad. Sur la version tibétaine du Bkah hgyour, et revu sur l'original sanscrit (Lalitavistara)*. Vol. 1-2. (Paris : L'imprimerie royale, 1847-1848).
Ma, Shaoyun ; Sheng, Shengzu. *Wei Zang tu shi : Description du Tibet*. Trad. du chinois en Russe par Bitchourin. [Übers. von Klaproth] [ID D11524].
Klaproth, Julius von. *Fragmens bouddhiques* [ID D7510].
Spiegel, Fr[iedrich] (1820-1905). *Liber de officiis sacerdotum buddhicorum*. (Bonnae ad Rhenum : Impensis H.B. Koenig, 1841).
Spiegel, Fr[iedrich]. *Anecdota pâlica ; nach den Handschriften der Königl. Bibliothek in Copenhagen*. (Leipzig : W. Engelmann, 1845).
Buchanan-Hamilton, Francis. *On the religion and literature of the Burman*. I : Asiatic researches ; 6 (1799).
Csoma de Körös, Alexandre. *Analysis of the Kanjur and an abstract of the contents of the Tanjur*. In : Asiatic researches ; 20 (1836-39).
Sangermano, Vicentius (1758-1819). *A description of the Burmese empire. comp. chiefly from native documents by Father Sangermano and tr. from his MS. by William Tandy*. (Rome : Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1833).
Turnour, George (1799-1843). *The first twenty chapters of the Mahawanso : and a prefatory essay on Pali buddhistical literature ; originally pub. As an introduction to the above mentioned portion of the Mahawanso and to the epitome of the history of Ceylon, and the historical inscriptions, printed in the Ceylon almanacs of 1833 and 1834*. (Ceyon : Cotta Church Mission Press, 1836).
Upham, Edward (1776-1834) [et al.]. *The Mahávansi, the Rájá-ratnácari, and the Rájã-vali : forming the sacred and historical books of Ceylon ; also, a collection of tracts illustrative of the doctrines and literature of buddhism*. (London : Parbury, Allen and Co., 1833).
Upham, Edward. *The history and doctrine of buddhism ; popularly illustrated. With notices of the Kappooism, or demon worship, and of the Bali, or planetary incantations, of Ceylon. With forty-three lithographic prints from original Singhalese designs*. (London : R. Ackermann, 1829).
Hardy, R[obert] Spence (1803-1868). *Eastern monachism : an account of the origin, laws, discipline, sacred writings, mysterious rites, religious ceremonies, and present circumstances*. (London : Partridge and Oakey, 1850).
Hardy, R[obert] Spence. *A manual of budhism [sic], in its modern development*. (London : Partridge and Oakey, 1853).
Koeppen, Carl Friedrich. *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung* [ID D12250].

Sekundärliteratur

Adrian Hsia : Schopenhauer is the first European thinker who went beyond the borders of the Holy Bible and integrated Indian culture into his philosophical system, thereby also touching cultural China. He freely professed his indebtedness to ‘divine’ Plato, 'incredible' Kant, and the 'holy' Upanishads for the formation of his own philosophy. Each one of us is the product of a certain culture, we even speak its language. However, we can expand out cultural self to include other elements. Schopenhauer did this, and this act does not make him less European or German. However, it does make him less fundamentalistic, because his Eurocentrism includes old Indian wisdom. Consequently, China is automatically placed closer to the centre, particularly because Buddhism, which originated in India, is also recognized as one of the three Chinese religions. Even without taking the books on Buddhism into consideration, Schopenhauer had read a respectable number of books on Chinese culture. In his library, he even had the first Chinese dictionary in English (Morrison, Robert. *A dictionary of the Chinese language* [ID D1934]). He wrote notes in it. For example, after checking the dates of Buddha and Confucius, he notes that the latter is older that the 'Fo-Lehre' (Buddhist teaching). He was also interested in Morrison’s statement that by examining the meaning of 'Motion and Rest' he came to the conclusion that the Chinese did not have the notion of ‘deity’. Schopenhauer also possessed Confucian canons in several translated languages: the four books of Confucianism (Pauthier, Jean-Pierre Guillaume. *Les livres sacrés de l'Orient* [ID D2040]) ; a separate collection of his sayings (Schulz, Christian. *Aphorismen, oder Sentenzen des Konfuz* [ID D17673]) ; a 'Chi-king' (Shi jing) and a 'Y-King' (Yi jing) in Latin, an interpretation of the same Y-King (Yi jing) and the Latin translation of Mengzi. He also read at least four books in French on and about Taoism, two translations by Jean-Pierre Abel-Rémusat (Abel-Rémusat, Jean-Pierre. *Le livre des récompenses et des peines* [ID D1937] and Stanislas Julien (Lao-tseu. *Tao-te-king : le livre de la voie et de la vertu* [ID D2060]) respectively, and two 'mémoires' on Laozi and Tao, one by Abel-Rémusat (Abel-Rémusat, Jean-Pierre. *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu* [ID D11899]) and the other translated by Jean-Pierre-Guillaume Pauthier (*Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine de tao, fondée par Lao-tseu* [ID D6264]. Thus Schopenhauer was quite well equipped to speak of the principles of Confucianism and Laozis *Dao de jing*. He also read the two Chinese literary works in translation, namely *Tchao-chi-kou-eul, ou l'Orphelin de la Chine*. Transl. by Stanislas Julien [ID D2005], a French and a German translation of *Hao jiu zhuan*. Last, but not least, Schopenhauer also read a general description of China (Davis, John Francis. *The Chinese : a general description of the empire of China and its inhabitants* [ID D2017]). In addition to the above books, we must also add Karl Friedrich August Gützlaff's History of the Chinese empire in German (Gützlaff, Karl. *Gützlaff's Geschichte des Chinesischen Reiches von den ältesten Zeiten bis auf den Frieden von Nankin* [ID D832]), from which Schopenhauer quoted in his short essay titled 'Sinologie'. The essay is a curious piece of work. We shall analyse it under three aspects. In the same manner as Schopenhauer was critical of the vanity of the Anglican missionaries to convert the Hindus, who, in his opinion, were more knowledgeable than any other people in ontological matters, he criticised the Catholic Church, including the much praised Jesuits, of trying to converting an ancient culture to a relatively new religion. In their fervour, they only thought of finding traces of their religion in the ancient culture of China, thereby ignoring completely the difference between the Chinese and Christian civilisation. The European culture, being derived from Judaism, is theistic, while the three Chinese religions (Confucianism, Buddhism, and Taoism), are neither monotheistic nor polytheistic. In this connection, we know that Schopenhauer did not think the terms ‘atheism’ and ‘pantheism’ are logical and admissible, because both terms presupposes the existence of God.

We know that Schopenhauer began his reading on Indian philosophy, through the influence of Friedrich Majer, in 1813/14, and quite a respectable number of books on Brahmanism and Buddhism can be found in his personal library. Last, not least, his essay has a long footnote providing the most important publications on Buddhism of his time. However, the fact that he thought, like the earlier German philosophers such as Hegel, Herder, and Kant, that Tibet was the capital of the 'Buddhaistischen Kirche' indicates the incompleteness of the knowledge at

that time. On Taoism, there was even scantier information. Even though Schopenhauer had two books on Laozi by Abel-Rémusat, it is not established when he had read them. It has been established that he had read Stanislas Julien’s superior translation immediately after its publication in 1842. He even used a sentence from the book to serve as motto to the 'Supplements to the Fourth Book' of his *Die Welt als Wille und Vorstellung*. The motto, which was taken from Julien's comments, reads : "Tout les hommes désirent uniquement de se délivrer de la mort : ils ne savent pas se délivrer de la vie". Schopenhauer also possessed the book by Jean-Pierre-Guillaume Panthier, comparing Laozi's teaching with Upanishads and concluding that they are compatible. Because Schopenhauer's approach to Asia began with Hinduism and Buddhism, we can assume that he found his way to Taoism via the Indian philosophy.

Nevertheless, Schopenhauer was European, it would be more natural for him to view the world from the Christian perspective. However, because of his perception of the historical world as a place of suffering of such an intense kind which made the invention of hell superfluous, he had a natural inclination towards India's philosophy of suffering. With such a non-European connection, his perspective became less Europe-centred. Already in the first part of his major work, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, he mentioned the Chinese philosophy of *Y-King* [Yi jing] and its accompanying antipodes Yin and Yang with Pythagorian theory in one breath. It constitutes the third of the four objective systems. He also compared the same antipodes with the natural philosophy of Schelling and his school who pointed out the polarity was a fundamental law of 'fast aller Erscheinungung der Natur'. Schelling was, of course, only 13 years older than Schopenhauer, while *Yi jing* is ancient. The highest praise was reserved for the Vedas as the fruit of the highest wisdom which is crystalized in the maxim: 'tat twam asi'. The essence of this formula Schopenhauer equates with Immanuel Kant’s postulate of practical reason. The truth has, of course, to be disguised as myth, in this case the transmigration with the teaching of nirvana in which there are no 'Geburt, Alter, Krankheit und Tod'. This myth of nirvana came to Greece from India or Egypt and were received with great admiration by Pythagoras and Plato. This does not contradict his other conviction, that Buddhism has the highest 'Gehalt an Wahrheit' under the 'Schleier der Allegorie'. It was not without satisfaction that he concluded that his teaching coincides with that of Buddhism without being influenced by it. Because when the first volume of his Welt als Wille und Vorstellung was published in 1818, there were hardly any publication on Buddhism except a few articles in the Asiatic Researches on the Burmese branch of Buddhism. Buddhism was, according to Schopenhauer, the oldest, largest, and truest religion because it teaches that the existence of the world is a result of our sins.

Schopenhauer had moved his centre to India, it could be called an Indian-centred Eurocentrism, if such a construct is possible at all. From his centre, he built bridges both to Christianity and to China. However, he was aware that the Indology was still at its beginning, and he compared the Sanscrit scholars in Europe to high school students learning Greek. The knowledge of Chinese among the scholars was ever more inadequate, and he was particularly unhappy with Abel-Rémusat's work. Using the works he considered more reliable, some of which we have seen above, he gives us a concise picture of China as he understood it. The original cult of the Chinese, according to Schopenhauer, was devoted to the blue sky in winter and the earth in summer, besides a number of possible natural phenomena of which each is controlled by a genius. However, he correctly noticed that benefactors to the Chinese people could be deified. Then there was also the private cult of one's own ancestors. There are also three public religions. The first he identified as 'Taossee', i.e. religious Taoism, founded by Laozi, which he characterized as the 'Lehre von der Vernunft', the inner world order or innate principle of all things. Schopenhauer's source was Stanilas Julien's translation of *Dao de jing*. With Julien, he opined that the teaching of Tao, which is given as the way to salvation, to redemption of the world and its miseries, agrees with that of Buddhism. Schopenhauer correctly notes that the priests and the religion of Taoism were not popular and respected. What he did not know was that there was a philosophical school of Taoism as well which, lacking all religious aspects, constitutes the metaphysical structure of the Chinese culture. As a matter of fact, this Chinese metaphysics can be used as a bridge to approach his own

philosophy of 'Vorstellung' and 'Wille' which we shall attempt to demonstrate later on. The second Chinese teaching is, of course, Confucianism, which he characterized as a political moral philosophy without any metaphysics. He found this quite boring. Finally, there was Buddhism, Schopenhauer’s favourite. Here he became eloquent and gave all kind of information. He was full of praise and he was especially impressed by the fact that Buddhism prospered without support from the state. He also appreciated the peaceful co-existence of all three teachings, influencing and permeating each other. This characteristic is evident in the saying that the three teachings are really one. These three religions were neither monotheistic, nor polytheistic. At least, Schopenhauer opined, Buddhism was also not pantheistic. Incidentally, neither was Confucianism or Taoism. The above was all Schopenhauer said about the Chinese culture. He was apparently only interested in its religious part. His knowledge of religious Taoism was minimal, he was not interested in the teaching of the Confucian school, although unknowingly, he shared one of its principles, namely, 'zhen ming', i. e. to call a theory by nothing but its proper designation. Schopenhauer demand of 'zhen ming' was a outburst against those contemporary philosophers whom he identified as philosophical jokers who discussed atheism, pantheism, and cosmology in reference to Spinoza.

The enthusiasm of Schopenhauer for 'Tchu-Fu-Tse' knew no bounds, he thought the Chinese philosopher expressed exactly the ideas which he himself presented in *Die Welt als Wille und Vorstellun*g. Immediately he began to profess his innocence that he did not and could not have plagiarised from 'Tchu-Fu-Tse' because the article he quoted was published eight years after his Welt als Wille und Vorstellung. He used a German article on the same Chinese philosopher to check the correctness of the English one and came to the conclusion that one confirmed the accuracy of the other, even though he thought the German Sinologist did not understand the Chinese text too well. Thus his essay on Sinology ends with a dissatisfactory note and the hope that some Englishmen would publish more of the above.

Even though Schopenhauer never took up the subject again, we will attempt to interpret his *Welt als Wille und Vorstellung* from a Chinese perspective, but not using 'Tchu-Fu-Tse', but Taoist metaphysics which was also, at least partially, the source of the former. [Hsia40,Lüh1:S. 140-141,Pay1,Schop2,WC]

1830 Schopenhauer, Arthur. *Die Kunst, Recht zu behalten : Kunstgriff 29*.
Er schreibt : Merkt man, daß man geschlagen wird, so macht man eine Diversion : d.h. fängt mit einem Male von etwas ganz anderm an, als gehörte es zur Sache und wäre ein Argument gegen den Gegner. Dies geschieht mit einiger Bescheidenheit, wenn die Diversion doch noch überhaupt das thema quaestionis betrifft ; unverschämt, wenn es bloß den Gegner angeht und gar nicht von der Sache redet. Z.B. Ich lobte, daß in China kein Geburtsadel sei und die Ämter nur in Folge von examina erteilt werden. Mein Gegner behauptete, daß Gelehrsamkeit eben so wenig als Vorzüge der Geburt (von denen er etwas hielt) zu Ämtern fähig machte. – Nun ging es für ihn schief. Sogleich machte er die Diversion, daß in China alle Stände mit der Bastonade gestraft werden, welches er mit dem vielen Teetrinken in Verbindung brachte und beides den Chinesen zum Vorwurf machte. – Wer nun gleich auf alles sich einließe, würde sich dadurch haben ableiten lassen und den schon errungenen Sieg aus den Händen gelassen haben. Unverschämt ist die Diversion, wenn sie die Sache quaestionis ganz und gar verläßt, und etwa anhebt : "ja, und so behaupteten Sie neulich ebenfalls etc." Denn da gehört sie gewissermaßen zum "Persönlichwerden", davon in dem letzten Kunstgriff die Rede sein wird. Sie ist genau genommen eine Mittelstufe zwischen dem daselbst zu erörternden argumentum ad personam und dem argumentum ad hominem.
Wie sehr gleichsam angeboren dieser Kunstgriff sei, zeigt jeder Zank zwischen gemeinen Leuten : wenn nämlich Einer dem Andern persönliche Vorwürfe macht, so antwortet dieser nicht etwa durch Widerlegung derselben, sondern durch persönliche Vorwürfe, die er dem Ersten macht, die ihm selbst gemachten stehn lassend, also gleichsam zugebend. Er macht es wie Scipio, der die Karthager nicht in Italien, sondern in Afrika angriff. Im Kriege mag solche Diversion zu Zeiten taugen. Im Zanken ist sie schlecht, weil man die empfangnen Vorwürfe stehn läßt, und der Zuhörer alles Schlechte von beiden Parteien erfährt. Im Disputieren ist sie faute de mieux gebräuchlich. [Schop4]

1832 Arthur Schopenhauer schreibt : In meinem 17ten Jahre, ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte. Die Wahrheit, welche laut und deutlich aus der Welt sprach, überwand bald die auch mir eingeprägten jüdischen Dogmen, und mein Resultat war, dass diese Welt kein Werk eines allgütigen Wesens seyn könnte, wohl aber das eines Teufels, der Geschöpfe ins Daseyn gerufen, um am Anblick ihrer Qual sich zu weiden. [Pay1]

1836 *Ueber den Willen in der Natur* [ID D11903].
Quellen siehe 1819-1854. Text siehe 1867.
Sekundärliteratur
Liu Weijian : Arthur Schopenhauer schreibt im Kapitel "Sinologie" über seine Beschäftigung mit der Tao-Lehre. Als Grundlage dient ihm Lao-tseu. *Tao-te-king : le livre de la voie et de la vertu* von Stanislas Julien [ID D2060]. Er bezeichnet das Tao als innewohnendes Prinzip aller Dinge, als grosses Eins. Es lasse sich durch den erhabenen Giebelbalken Taiki [Taiji], der alle Dachsparren trägt und doch über ihnen steht, versinnbildlichen und sei die "alles durchdringende Weltseele". Zugleich sei es für den Menschen im Sinne des Wuwei ein Weg zum Heile... zur Erlösung von der Welt und ihrem Jammer. Damit hebt Schopenhauer das Tao als Einheit aller Erscheinungen hervor, deren Erlangung durch das Wuwei dem Menschen die Befreiung von den irdischen Leiden verheisst. Seine positive Einstellung zur Tao-Lehre beruht auf seiner Auseinandersetzung mit dem christlichen Monotheismus und dem bürgerlichen Optimismus des Westens. Er meint, dass die Jesuiten das östliche Denken deshalb für abnorm halten, weil sie in ihm keinen Glauben an einen obersten Gott und Weltschöpfer fänden. Ein weiterer Grund für die westliche ablehnende Haltung bestehe darin, dass die westlichen Intellektuellen im Optimismus erzogen seien, während man im Osten die Welt als Bühne des Übels und Jammers betrachte. Dadurch erklärt Schopenhauer die bisherigen Vorurteile über die taoistische Philosophie sowie die daraus resultierende Ablehnung und zollt ihr im Anschluss an seine eigene antichristliche und pessimistische Weltanschauung Anerkennung. [LiuW1:S. 30,Döb2]

1844 Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. 2. Aufl. [ID D11901].
Quellen siehe 1819-1854, Text siehe 1867.
Schopenhauer schreibt : Fast scheint es, dass wie die ältesten Sprachen die vollkommensten sind, so auch die ältesten Religionen. Wollte ich die Resultate meiner Philosophie zum Maßstabe der Wahrheit nehmen, so müsste ich dem Buddhaismus den Vorzug vor den anderen [Religionen] zugestehen. Jedenfalls muss es mich freuen, meine Lehre in so großer Übereinstimmung mit einer Religion zu sehen, welche die Majorität auf Erden für sich hat; da sie viel mehr Bekenner zählt als irgend eine andere. Diese Übereinstimmung muss mir aber umso erfreulicher sein, als ich bei meinem Philosophieren gewiss nicht unter ihrem Einfluss gestanden habe. Denn bis 1818, da mein Werk erschien, waren über den Buddhaismus nur sehr wenige höchst unvollkommene und dürftige Berichte in Europa zu finden, welche sich fast gänzlich auf einige Aufsätze in den Asiatic researches beschränkten und hauptsächlich den Buddhaismus der Birmanen betrafen. [Pay1]

1851 Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena*. Bd. 2 [ID D17704].
Schopenhauer schreibt : Ich denke, dass wenn der Kaiser von China oder der König von Siam und andre asiatische Monarchen europäischen ächten die Erlaubnis, Missionare in ihre Länder zu senden, erteilen, sie ganz und gar befugt wären, es nur unter der Bedingung zu tun, dass sie ebenso viele buddhaistische Priester mit gleichen Rechten in das betreffende europäische Land schicken dürfen; wozu sie natürlich solche wählen würden, die in der jedesmaligen europäischen Sprache vorher wohlunterrichtet sind. Da würden wir einen interessanten Wettstreit vor Augen haben und sehn, wer am meisten ausrichtet. [Pay1]

1854 *Ueber den Willen in der Natur*. Kapitel Sinologie. 2. Aufl. [ID D11903].
Quellen siehe 1819-1854.
Schopenhauer schreibt einen handschriftlichen Zusatz : Der Verfall des Christentums rückt sichtlich heran. Dereinst wird gewiß indische Weisheit sich über Europa verbreiten. Denn der in allem andern den übrigen weit vorangehende Teil der Menschheit [näml. der Westen] kann nicht in der Hauptsache [näml. Religion und Weltanschauung] große Kinder bleiben; angesehn, daß das metaphysische Bedürfnis unabweisbar, Philosophie aber immer nur für wenige ist. Jener Eintritt der Upanischaden-Lehre oder auch des Buddhaismus würde aber nicht wie einst der des Christentums in den unteren Schichten der Gesellschaft anfangen, sondern in den obern; wodurch jene Lehren sogleich in gereinigter Gestalt und möglichst frei von mythischen Zutaten auftreten werden.

Sekundärliteratur

Werner Lühmann : Schopenhauers philosophisches Lebenswerk ist von den Ideen der indischen Hochkultur durchdrungen, für China hat er nur Augen für den Buddhismus. Taoistische Glaubensvorstellungen lässt er gelten, da diese nach seiner Meinung eine engere Beziehung zur buddhistischen Lehre aufweisen ; dem Konfuzianismus, dessen Gedankengut für die überwiegende Mehrheit der Chinesen Richtschnur und geistiges Fundament ihres Denkens und Handelns bildet, bringt Schopenhauer nur geringschätzige Verachtung entgegen. Die Anmerkungen im Aufsatz ‚Sinologie' bieten eine Fülle von Angaben zum Schrifttum jener Zeit über den Buddhismus, ein Ausweis dafür, wie einseitig sich Schopenhauer mit der Philosophie des alten Chinas auseinandergesetzt hat.
Nach einer allgemeinen Bemerkung zum ‚hohen Stand der Civilisation China's' geisselt Schopenhauer zunächst die nach seiner Auffassung ebenso eitle wie unverständige geistige Haltung der Jesuitenmissionare, die nicht dazu gekommen seien, sich über die Glaubenslehren in China gründlich zu unterrichten. Er ist wenig bereit, die Bemühungen der Jesuiten um ein auf die Texte der Klassiker gegründetes und von Achtung für den philosophischen Gehalt jener Schriften geprägtes Verständnis der konfuzianischen Morallehre anzuerkennen. Sodann streift er einen ‚nationalen Naturkultus', um sich dem Taoismus zuzuwenden.
Den Chinesen sei der Monotheismus fremd, meint Schopenhauer, und lenkt damit auf den eigentlichen Zweck seiner Abhandlung : die Erörterung der Frage, wie denn, wenn es eine solche gebe, die Gottesvorstellung der Chinesen beschaffen sei. Er scheut keine Mühe, diese für ihn zentrale Frage chinesischer Weltanschauung, durch Lektüre einschlägigen Schrifttums kundig zu machen.

Luo Wei : Arthur Schopenhauer schreibt in der Vorrede der 2. Aufl., dass das Buch für seine Philosophie von besonderer Wichtigkeit sei. Das Kapitel 'Sinologie' behandelt den 'hohen Stand der Zivilisation Chinas' und die chinesische Religion. Im Vergleich zum Konfuzianismus schenkt er dem Buddhismus, dessen Geist und Sinn seiner Meinung nach, ganz mit dem der Tao-Lehre übereinstimmt, die grösste Aufmerksamkeit, verweist aber zur gleichen Zeit bewusst darauf, dass in China diese drei Glaubenslehren weit davon entfernt sind, sich anzufeinden, sondern ruhig nebeneinander bestehen und durch wechselseitigen Einfluss ein gewisse Übereinstimmung miteinander haben. Der Kaiser als solcher bekenne sich zu allen dreien. Der Name des Konfuzius taucht mehrmals auf. Wenn es um den Heroenkultus geht, heisst es, dass Kung-fu-tse (Konfuzius) allein 1650 Tempel hätte. Laotse [Laozi] wird als ein älterer Zeitgenosse von Konfuzius bezeichnet. Obwohl er die Lehre des Konfuzius, der besonders die Gelehrten und Staatsmänner zugetan sind, für eine breite, gemeinplätzige und überwiegend politische Moralphilosophie ohne Metaphysik hält, die etwas ganz spezifisch Fades und Langweiliges an sich hat, räumt er jedoch gleichzeitig unmissverständlich einen gewissen Vorbehalt ein, indem er die Formulierung 'nach den Übersetzungen zu urteilen' dazwischen steckt und die negative Assoziation gegenüber Konfuzius' Lehre absichtlich einschränkt.

Han Ruixin : Schopenhauer erlangt die Erkenntnis, dass sich seine Lehre und die chinesische Anschauung über den ‚Himmel' im metaphysischen Sinne, über das absolute ‚Dao' entsprechen. Die Berührungspunkte zwischen Schopenhauers und Nietzsches Philosophie und der östlich-chinesischen Weltanschuung haben das Aufkommen östlicher Glaubens- und Lebenslehren Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts mit vorbereitet. [Lüh1:S. 138-141,HanR1:S. 35-36,Pay1]

1856 Arthur Schopenhauer bekommt eine Buddhafigur.
Er sagte einmal zu einem Freunde : Sie werden keinen christlichen Heiligen, keine Kruzifixe bei mir finden, und doch habe ich auch meine Penaten. Ich habe mich lange bemüht, einen alten Buddha zu erhalten. Endlich hat der Geheime Rat Krüger einen solchen, aus Tibet stammend, für mich gefunden. Er war ursprünglich schwarz lackiert, ich habe ihn aber bei Junge vergolden lassen und demselben strenge befohlen, nur echtes Gold zu nehmen und nicht daran zu sparen.
In einem Brief schreibt er : Der Buddha ist von seinem schwarzen Überzuge befreit worden, ist von guter Bronze, glänzt wie Gold, steht auf einer schönen Konsole in der Ecke : so dass jeder beim Eintritt schon sieht, wer in diesen 'heiligen Hallen' herrscht. [Pay1]

1867 Schopenhauer, Arthur. *Ueber den Willen in der Natur*. 3. Aufl. [ID D11903].
Schopenhauer schreibt im Kapitel Sinologie :
Für den hohen Stand der Zivilisation China's spricht wohl nichts so unmittelbar, als die fast unglaubliche Stärke seiner Bevölkerung, welche, nach Gützlaff s Angabe, jetzt auf 367 Millionen Einwohner geschätzt wird. Denn, wir mögen Zeiten oder Länder vergleichen, so sehn wir, im Ganzen, die Zivilisation mit der Bevölkerung gleichen Schritt halten.

Die Jesuitischen Missionarien des 17. und 18. Jahrhunderts ließ der zudringliche Eifer, ihre eigenen, komparativ neuen Glaubenslehren jenem uralten Volke beizubringen, nebst dem eiteln Bestreben, nach frühern Spuren derselben bei ihm zu suchen, nicht dazu kommen, von den dort herrschenden sich gründlich zu unterrichten. Daher hat Europa erst in unsern Tagen vom Religionszustande China's einige Kenntnisse erlangt. Wir wissen nämlich, daß es daselbst zuvorderst einen nationalen Naturkultus gibt, dem alle huldigen, und der aus den urältesten Zeiten, angeblich aus solchen stammt, in denen das Feuer noch nicht aufgefunden war, weshalb die Tieropfer roh dargebracht wurden. Diesem Kultus gehören die Opfer an, welche der Kaiser und die Großdignitarien, zu gewissen Zeitpunkten, oder nach großen Begebenheiten, öffentlich darbringen. Sie sind vor allem dem blauen Himmel und der Erde gewidmet, jenem im Winter-, dieser im Sommersolstitio, nächstdem allen möglichen Naturpotenzen, wie dem Meere, den Bergen, den Flüssen, den Winden, dem Donner, dem Regen, dem Feuer u.s.w. jedem von welchen ein Genius vorsteht, der zahlreiche Tempel hat: solche hat andrerseits auch der jeder Provinz, Stadt, Dorf, Straße, selbst einem Familienbegräbnis, ja, bisweilen einem Kaufmannsgewölbe vorstehende Genius; welche letztern freilich nur Privatkultus empfangen. Der öffentliche aber wird außerdem dargebracht den großen, ehemaligen Kaisern, den Gründern der Dynastien, sodann den Heroen, d.h. allen denen, welche, durch Lehre oder Tat, Wohltäter der (chinesischen) Menschheit geworden sind. Auch sie haben Tempel: Konfuzius allein hat deren 1650. Daher also die vielen kleinen Tempel in ganz China. An diesen Kultus der Heroen knüpft sich der Privatkultus, den jede honette Familie ihren Vorfahren, auf deren Gräbern, darbringt. - Außer diesem allgemeinen Natur- und Heroenkultus nun, und mehr in dogmatischer Absicht, gibt es in China drei Glaubenslehren. Erstlich, die der Taossee, gegründet von Laotse, einem altern Zeitgenossen des Konfuzius. Sie ist die Lehre von der Vernunft, als innerer Weltordnung, oder inwohnendem Prinzip aller Dinge, dem großen Eins, dem erhabenen Giebelbalken (Taiki), der alle Dachsparren trägt und doch über ihnen steht (eigentlich der alles durchdringenden Weltseele), und dem Tao, d.i. dem Wege, nämlich zum Heile, d.i. zur Erlösung von der Welt und ihrem Jammer. Eine Darstellung dieser Lehre, aus ihrer Quelle, hat uns, im Jahr 1842, Stanislas Julien geliefert, in der Übersetzung des Laotseu *Taoteking* [Laozi Dao de jing] : wir ersehn daraus, daß der Sinn und Geist der Tao-Lehre mit dem des Buddhaismus ganz übereinstimmt. Dennoch scheint jetzt diese Sekte sehr in den Hintergrund getreten und ihre Lehrer, die Taossee, in Geringschätzung geraten zu sein. - Zweitens finden wir die Weisheit des Konfuzius, der besonders die Gelehrten und Staatsmänner zugetan sind: nach den Übersetzungen zu urteilen, eine breite, gemeinplätzige und überwiegend politische Moralphilosophie, ohne Metaphysik sie zu stützen, und die etwas ganz spezifisch Fades und Langweiliges an sich hat. - Endlich ist, für die große Masse der Nation, die erhabene und liebevolle Lehre Buddha's da, welcher Name, oder vielmehr Titel, in China Fo, oder Fuh, ausgesprochen wird, während der Siegreich-Vollendete in der Tartarei mehr, nach seinem Familien-Namen, Schakia-Muni genannt wird, aber auch Burkhan-Bakschi, bei den Birmanen und auf Ceilon meistens Götama, auch Tatägata, ursprünglich aber Prinz Siddharta heißt. Diese Religion, welche, sowohl wegen ihrer innern Vortrefflichkeit und Wahrheit, als wegen der überwiegenden Anzahl ihrer Bekenner, als die vornehmste auf Erden zu betrachten ist, herrscht im größten Teile Asiens und zählt, nach Spence Hardy, dem neuesten Forscher, 369 Millionen Gläubige, also bei weitem mehr, als irgend eine andere. - Diese drei Religionen China's, von denen die Verbreiteteste, der Buddhaismus, sich, was sehr zu seinem Vorteil spricht, ohne allen Schutz des Staates, bloß durch eigene Kraft erhält, sind weit davon entfernt, sich anzufeinden, sondern bestehn ruhig neben einander; ja, haben, vielleicht durch wechselseitigen Einfluß, eine gewisse Übereinstimmung mit einander; so daß es sogar eine sprichwörtliche Redensart ist, daß "die drei Lehren nur eine sind". Der Kaiser, als solcher, bekennt sich zu allen dreien: viele Kaiser jedoch, bis auf die neueste Zeit, sind dem Buddhaismus speziell zugetan gewesen; wovon auch ihre tiefe Ehrfurcht vor dem Dalai-Lama und sogar vor dem Teschu-Lama zeugt, welchem sie unweigerlich den Vorrang zugestehn. - Diese drei Religionen sind sämtlich weder monotheistisch, noch polytheistisch und, wenigstens der Buddhaismus, auch nicht pantheistisch, da Buddha eine in Sünde und Leiden versunkene Welt, deren Wesen, sämtlich dem Tode verfallen, eine kurze Weile dadurch

bestehn, daß eines das andere verzehrt, nicht für eine Theophanie angesehn hat. Überhaupt enthält das Wort Pantheismus eigentlich einen Widerspruch, bezeichnet einen sich selbst aufhebenden Begriff, der daher von denen, welche Ernst verstehn, nie anders genommen worden ist, denn als eine höfliche Wendung; weshalb es auch den geistreichen und scharfsinnigen Philosophen des vorigen Jahrhunderts nie eingefallen ist, den Spinoza, deswegen, weil er die Welt Deus nennt, für keinen Atheisten zu halten: vielmehr war die Entdeckung, daß er dies nicht sei, den nichts als Worte kennenden Spaßphilosophen unserer Zeit vorbehalten, die sich auch etwas darauf zu gute tun und demgemäß von Akosmismus reden: die Schäker! Ich aber möchte unmaßgeblich raten, den Worten ihre Bedeutung zu lassen, und wo man etwas anderes meint, auch ein anderes Wort zu gebrauchen, also die Welt Welt und die Götter Götter zu nennen.

Die Europäer, welche vom Religionszustande China's Kunde zu gewinnen sich bemühten, gingen dabei, wie es gewöhnlich ist und früher auch Griechen und Römer, in analogen Verhältnissen, getan haben, zuerst auf Berührungspunkte mit ihrem eigenen einheimischen Glauben aus. Da nun in ihrer Denkweise der Begriff der Religion mit dem des Theismus beinahe identifiziert, wenigstens so eng verwachsen war, daß er sich nicht leicht davon trennen ließ; da überdies in Europa, ehe man genauere Kenntnis Asiens hatte, zum Zweck des Arguments e consensu gentium, die sehr falsche Meinung verbreitet war, daß alle Völker der Erde einen alleinigen, wenigstens einen obersten Gott und Weltschöpfer verehrten, und da sie sich in einem Lande befanden, wo sie Tempel, Priester, Klöster in Menge und religiöse Gebräuche in häufiger Ausübung sahen, gingen sie von der festen Voraussetzung aus, auch hier Theismus, wenn gleich in sehr fremder Gestalt, finden zu müssen. Nachdem sie aber ihre Erwartung getäuscht sahen und fanden, daß man von dergleichen Dingen keinen Begriff, ja, um sie auszudrücken keine Worte hatte, war es, nach dem Geiste, in welchem sie ihre Untersuchungen betrieben, natürlich, daß ihre erste Kunde von jenen Religionen mehr in dem bestand, was solche nicht enthielten, als in ihrem positiven Inhalt, in welchem sich zurechtzufinden überdies europäischen Köpfen, aus vielen Gründen, schwer fallen muß, z.B. schon weil sie im Optimismus erzogen sind, dort hingegen das Dasein selbst als ein Übel, und die Welt als ein Schauplatz des Jammers angesehn wird, auf welchem es besser wäre, sich nicht zu befinden; sodann, wegen des dem Buddhaismus, wie dem Hinduismus wesentlichen, entschiedenen Idealismus, einer Ansicht, die in Europa bloß als ein kaum ernstlich zu denkendes Paradoxon gewisser abnormer Philosophen gekannt, in Asien aber selbst dem Volksglauben einverleibt ist, da sie in Hindostan, als Lehre von der Maja, allgemein gilt und in Tibet, dem Hauptsitze der Buddhaistischen Kirche, sogar äußerst populär vorgetragen wird, indem man, bei einer großen Feierlichkeit, auch eine religiöse Komödie aufführt, welche den Dalai-Lama in Kontrovers mit dem Ober-Teufel darstellt: jener verficht den Idealismus, dieser den Realismus, wobei er unter anderm sagt: "was durch die fünf Quellen aller Erkenntnis (die Sinne) wahrgenommen wird, ist keine Täuschung, und was ihr lehrt, ist nicht wahr". Nach langer Disputation wird endlich die Sache durch Würfeln entschieden: der Realist, d.i. der Teufel, verliert und wird mit allgemeinem Hohn verjagt. Wenn man diese Grundunterschiede der ganzen Denkungsart im Auge behält, wird man es verzeihlich, sogar natürlich finden, daß die Europäer, indem sie den Religionen Asiens nachforschten, zuvorderst bei dem negativen, der Sache eigentlich fremden Standpunkte stehen blieben, weshalb wir eine Menge sich darauf beziehender, die positive Kenntnis aber gar nicht fördernder Äußerungen finden, welche alle darauf hinauslaufen, daß den Buddhaisten und den Chinesen überhaupt der Monotheismus, -freilich eine ausschließlich jüdische Lehre, - fremd ist. Z.B. in den Lettres edifiantes (edit. de 1819, Vol. 8, p. 46) heißt es: "die Buddhaisten, deren Meinung von der Seelenwanderung allgemein angenommen worden, werden des Atheismus beschuldigt" und in den Asiatic Researches Vol. 6, p. 255, "die Religion der Birmanen (d.i. Buddhaismus) zeigt sie uns als eine Nation, welche schon weit über die Rohheit des wilden Zustandes hinaus ist und in allen Handlungen des Lebens sehr unter dem Einfluß religiöser Meinungen steht, dennoch aber keine Kenntnis hat von einem höchsten Wesen, dem Schöpfer und Erhalter der Welt. Jedoch ist das Moralsystem, welches ihre Fabeln anempfehlen, vielleicht so gut, als irgend eines von denen, welche die unter dem Menschengeschlechte herrschenden Religionslehren predigen". - Ebendaselbst S. 258. "Gotama's (d. Atheisten". - Ebendaselbst S. 180. "Gotama's Sekte hält den Glauben an ein göttliches Wesen, welches die Welt geschaffen, für höchst irreligiös (impious)". - Ebendas. S. 268 führt Buchanan an, daß der Zarado, oder Oberpriester der Buddhaisten in Ava, Atuli, in einem Aufsatz über seine Religion, den er einem katholischen Bischof übergab, "unter die sechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre zählte, daß ein Wesen dasei, welches die Welt und alle Dinge in der Welt geschaffen habe und das allein würdig sei, angebetet zu werden". Genau das Selbe berichtet Sangermano, in seiner description of the Burmese empire, Rome 1833, p. 81, und er beschließt die Anführung der sechs schweren Ketzereien mit den Worten: "der letzte dieser Betrüger lehrte, daß es ein höchstes Wesen gebe, den Schöpfer der Welt und aller Dinge darin, und daß dieser allein der Anbetung würdig sei" (the last of these impostors taught that there exists a Supreme Being, the Creator of the world and all things in

it, and that he alone is worthy of adoration). Auch Colebrooke, in seinem, in den Transactions of the R. Asiat. Society, Vol. I, befindlichen und auch in seinen Miscellaneous essays abgedruckten Essay on the philosophy of the Hindus, sagt S. 236: "die Sekten der Jaina und Buddha sind wirklich atheistisch, indem sie keinen Schöpfer der Welt, oder höchste, regierende Vorsehung anerkennen". - Imgleichen sagt J.J. Schmidt, in seinen "Forschungen über Mongolen und Tibeter" S. 180: "Das System des Buddhaismus kennt kein ewiges, unerschaffenes, einiges göttliches Wesen, das vor allen Zeiten war und alles Sichtbare und Unsichtbare erschaffen hat: diese Idee ist ihm ganz fremd, und man findet in den Buddhaistischen Büchern nicht die geringste Spur davon". - Nicht minder sehn wir den gelehrten Sinologen Morrison, in seinem Chinese Dictionary, Macao 1815 u.f.J., Vol. I, p. 217, sich bemühen, in den chinesischen Dogmen die Spuren eines Gottes aufzufinden und bereit, alles, was dahin zu deuten scheint, möglichst günstig auszulegen, jedoch zuletzt eingestehn, daß dergleichen nicht deutlich darin zu finden ist. Ebendaselbst S. 268 fg. bei Erklärung der Worte Thung und Tsing, d.i. Ruhe und Bewegung, als auf welchen die chinesische Kosmogonie beruht, erneuert er diese Untersuchung und schließt mit den Worten: "es ist vielleicht unmöglich, dieses System von der Beschuldigung des Atheismus frei zu sprechen". - Auch noch neuerlich sagt Upham in seiner History and Doctrine of Buddhism, Lond. 1829, S. 102: "Der Buddhaismus legt uns eine Welt dar, ohne einen moralischen Regierer, Lenker, oder Schöpfer". Auch der deutsche Sinologe Neumann sagt in seiner, weiter unten näher bezeichneten Abhandlung, S. 10, 11: "in China, in dessen Sprache weder Mohammedaner, noch Christen ein Wort fanden, um den theologischen Begriff der Gottheit zu bezeichnen". ... "Die Wörter Gott, Seele, Geist, als etwas von der Materie Unabhängiges und sie willkürlich Beherrschendes, kennt die chinesische Sprache gar nicht". ... "So innig ist dieser Ideengang mit der Sprache selbst verwachsen, daß es unmöglich ist, den ersten Vers der Genesis, ohne weitläufige Umschreibung, ins Chinesische so zu übersetzen, daß es wirklich Chinesisch ist". - Eben darum hat Sir George Staunton 1848 ein Buch herausgegeben, betitelt: "Untersuchung über die passende Art, beim Übersetzen der heiligen Schrift ins Chinesische, das Wort Gott auszudrücken" (an inquiry into the proper mode of rendering the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese language).

Durch diese Auseinandersetzung und Anführungen habe ich nur die höchst merkwürdige Stelle, welche mitzuteilen der Zweck gegenwärtiger Rubrik ist, einleiten und verständlicher machen wollen, indem ich dem Leser den Standpunkt, von welchem aus jene Nachforschungen geschahen, vergegenwärtigte und dadurch das Verhältnis derselben zu ihrem Gegenstand aufklärte. Als nämlich die Europäer in China auf dem oben bezeichneten Wege und in dem angegebenen Sinne forschten und ihre Fragen immer auf das oberste Prinzip aller Dinge, die weltregierende Macht u.s.f. gerichtet waren, hatte man sie öfter hingewiesen auf dasjenige, welches mit dem Worte Tien (engl. T'heen) bezeichnet wird. Dieses Wortes nächste Bedeutung ist nun "Himmel", wie auch Morrison in seinem Diktionär angibt. Allein es ist bekannt genug, daß es auch in tropischer Bedeutung gebraucht wird und dann einen metaphysischen Sinn erhält. Schon in den Lettres edifiantes (edit. de 1819, Vol. II, p. 461) finden wir hierüber die Erklärung: "Hing-tien ist der materielle und sichtbare Himmel; Chin-tien der geistige und unsichtbare". Auch Sonnerat in seiner Reise nach Ostindien und China, Buch 4, Kap. I, sagt: "als sich die Jesuiten mit den übrigen Missionarien stritten, ob das Wort Tien Himmel oder Gott bedeute, sahen die Chinesen diese Fremden als ein unruhiges Volk an und jagten sie nach Makao". Jedenfalls konnten Europäer zuerst bei diesem Worte hoffen, auf der Spur der so beharrlich gesuchten Analogie chinesischer Metaphysik mit ihrem eigenen Glauben zu sein, und Nachforschungen dieser Art sind es ohne Zweifel, die zu dem Resultat geführt haben, welches wir mitgeteilt finden in einem Aufsatz, überschrieben "Chinesische Schöpfungstheorie" und befindlich im Asiatic Journal, Vol. 22. Anno 1826. Über den darin erwähnten Tschu-fu-tze, auch Tschu-hi [Zhu Xi] genannt, bemerke ich, daß er im 12. Jahrhundert unsrer Zeitrechnung gelebt hat und der berühmteste aller chinesischen Gelehrten ist; weil er die gesamte Weisheit der Früheren zusammengebracht und systematisiert hat. Sein Werk ist die Grundlage des jetzigen chinesischen Unterrichts und seine Auktorität von größtem Gewicht. Am angeführten Orte also heißt es, S. 41 u. 42: "Es möchte scheinen, daß das Wort Tien" das Höchste unter den Großen oder "über alles was Groß auf Erden ist bezeichnet: jedoch ist im Sprachgebrauch die Unbestimmtheit seiner Bedeutung ohne allen Vergleich größer, als die des Ausdrucks Himmel in den europäischen Sprachen". ...

»Tschu-fu-tze [Zhu Xi] sagt: "daß der Himmel einen Menschen (d.i. ein weises Wesen) habe, welcher daselbst über Verbrechen richte und entscheide, ist etwas, das schlechterdings nicht gesagt werden sollte; aber auch andrerseits darf nicht behauptet werden, daß es gar nichts gebe, eine höchste Kontrolle über diese Dinge auszuüben".

"Derselbe Schriftsteller wurde befragt über das Herz des Himmels, ob es erkennend sei, oder nicht, und gab zur Antwort: >man darf nicht sagen, daß der Geist der Natur unintelligent wäre; aber er hat keine Ähnlichkeit mit dem Denken des Menschen". ...

"Nach einer ihrer Autoritäten wird Tien Regierer oder Herrscher (Tschu) genannt, wegen des Begriffes der höchsten Macht, und eine andere drückt sich so darüber aus: wenn der Himmel (Tien) keinen absichtsvollen Geist hätte; so würde es sich zutragen, daß von der Kuh ein Pferd geboren würde und der Pfirsichbaum eine Birnblüte trüge. - Andrerseits wird gesagt, daß der Geist des Himmels abzuleiten sei aus dem, was der Wille des Menschengeschlechts ist!" (Durch das Ausrufungszeichen hat der englische Übersetzer seine Verwunderung ausdrücken wollen.) Ich gebe den Text:

The word Teen would seem to denote "the highest of the great" or "above all what is great on earth": but in practise its vagueness of signification is beyond all comparison greater, than that of the term Heaven in European languages. ... Choo-foo-tze [Zhu Xi] tells us that "to affirm, that heaven has a man (i.e. a sapient being) there to judge and determine crimes, should not by any means be said; nor, on the other band, must it be affirmed, that there ist nothing at all to exercise a supreme control over these things".

The same author being ask'd about the heart of heaven, whether it was intelligent or not, answer'd: it must not be said that the mind of nature is unintelligent, but it does not resemble the cogitations of man. ...

According to one of their authorities, Teen is call'd ruler or sovereign (choo), from the idea of the supreme control, and another expresses himself thus: "had heaven (Teen) no designing mind, then it must happen, that the cow might bring forth a horse, and on the peach-tree be produced the blossom of the pear". On the other hand it is said, that the mind of Heaven is deducible from what is the Will of mankind !

Die Übereinstimmung dieses letzten Aufschlusses mit meiner Lehre ist so auffallend und überraschend, daß, wäre die Stelle nicht volle acht Jahre nach Erscheinung meines Werks gedruckt worden, man wohl nicht verfehlen würde zu behaupten, ich hätte meinen Grundgedanken daher genommen. Denn bekanntlich sind gegen neue Gedanken die Hauptschutzwehren drei: Nicht-Notiz-nehmen, Nicht-gelten-lassen, und zuletzt Behaupten, es sei schon längst dagewesen. Allein die Unabhängigkeit meines Grundgedankens von dieser chinesischen Auktorität steht, aus den angegebenen Gründen, fest: denn daß ich der chinesischen Sprache nicht kundig, folglich nicht im Stande bin, aus chinesischen, andern unbekannten Originalwerken Gedanken zu eigenem Gebrauch zu schöpfen, wird man mir hoffentlich glauben. Bei weiterer Nachforschung habe ich herausgebracht, daß die angeführte Stelle, sehr wahrscheinlich und fast gewiß, aus Morrison's Chinesischem Wörterbuch entnommen ist, woselbst sie unter dem Zeichen Tien zu finden sein wird: mir fehlt nur die Gelegenheit es zu verifizieren. -Illgen's Zeitschrift für historische Theologie, Bd. 7, 1837, enthält einen Aufsatz von Neumann: "die Natur- und Religions-Philosophie der Chinesen, nach dem Werke des Tschu-hi [Zhu Xi]", in welchem, von S. 60 bis 63, Stellen vorkommen, die mit denen aus dem Asiatic Journal hier angeführten offenbar eine gemeinschaftliche Quelle haben. Allein sie sind mit der in Deutschland so häufigen Unentschiedenheit des Ausdrucks abgefaßt, welche das deutliche Verständnis ausschließt. Zudem merkt man, daß dieser Übersetzer des Tschu-hi [Zhu Xi] seinen Text nicht vollkommen verstanden hat; woraus ihm jedoch kein Vorwurf erwächst, in Betracht der sehr großen Schwierigkeit dieser Sprache für Europäer und der Unzulänglichkeit der Hülfsmittel. Inzwischen erhalten wir daraus nicht die gewünschte Aufklärung. Wir müssen daher uns mit der Hoffnung trösten, daß, bei dem freier gewordenen Verkehr mit China, irgend ein Engländer uns ein Mal über das obige, in so beklagenswerter Kürze mitgeteilte Dogma näheren und gründlichen Aufschluß erteilen wird. [AOI]

1901 Wu Rulun erwähnt in seinem Tagebuch *Tong cheng Wu xian sheng ri ji* Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Arthur Schopenhauer und Johann Friedrich Herbart als Nachfolger von Immanuel Kant. Erste Erwähnung von Fichte. [Kur1:S. 34]

1902 [Anonym]. *De yi zhi liu da zhe xue zhe lie zhuan* [ID D19478]. [Erwähnung der wichtigsten biographischen Daten von Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Hartmann und Fichte aufgelistet. Ihre Philosophie wird als 'subjektiver Idealismus' bezeichnet]. [Kur1:S. 35]

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.15 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]. *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 könnnen ? 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 Selbstwahnehmung 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. *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 Mataphysik die königliche Nacht desselben. Im Gegensatz dazu war Nietzsche, der die Genialität eines Schopenhauer besass, aber dessen metaphysichen 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 Umwerung 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]

1904 Wang, Guowei. *Nicai shi zhi jiao yu guan* [ID D2747].
Wang schreibt : Nietzsche geht immer Gedanken nach, wie man die moderne Kultur verbessern und wie man den modernen Menschen erziehen könne. Solche Frage zu beantworten soll nach Nietzsches Meinung die Aufgabe von Philosophen sein. Der Philosoph ist ein Kulturbefehlender, Gesetzgebender und Zukunftszeigender. Dementsprechend wird Nietzsche von Kritikern auch als Kulturphilosoph bezeichnet… Nietzsches Denken ist oft mit Erziehungsproblemen verbunden. Im Vergleich zu anderen Philosophen geht es ihm in seinem Werk vielmehr um Erziehung. Gerade von diesem Gesichtspunkt aus könnte man nicht zu Unrecht Nietzsche einen erziehenden Philosphen nennen. Nur eine geringe Anzahl von grossen Persönlichkeiten steht hoch und blickt weit. Sie sind in der Lage, zahlreiche Massen zu beherrschen. Und diese dagegen müssen sich den Persönlichkeiten gegenüber treu und gehorsam verhalten, um sich ihnen zu unterwerfen. Dies gilt in den intellektuellen Kreisen als natürlicher Klassenunterschied und als heilige Ordnung. Der Versuch, diese Differenzierungen vergrössern zu wollen, war für Nietzsche gerade mit den dem Menschen innewohnenden ursprünglichen Trieben verbunden, die nur der Naturmensch besitzt. Die Herrscher sind berechtigt, eine Erziehung zu geniessen, während die Masse, der andere Menschentypus, kein Recht auf allgemeine Ausbildung hat.
Nietzsches Philosophie greift die heutige Kultur an, die zum Verfallen und zur Vernichtung des Handelns des Menschen abgestempelt ist. Der ‚absolute Egoismus' ist seine Lehre. Innerhalb der Gesellschaft gibt es nach der Ansicht Nietzsches Persönlichkeiten und Masse, die sich gegenüberstehen. Die Persönlichkeiten sind befähigt, Kultur zu schaffen, von daher haben sie Privilegien der Erziehung zu geniessen. Letztere existiert nur um der Persönlichkeiten willen, daher soll die Masse nur den Persönlichkeiten gehorsam bleiben. Man lässt sie nichts von Bildung wissen. Dies entspricht sinngemäss Konfuzius Aussage : "Das Volk kann nur zum Gebrauch gemacht, nicht in Kenntnis gesetzt werden", und widerspricht dem Geist der modernen Zeit. Natürlich bedarf jede Nation einer oder zwei grosser Persönlichkeiten, um ihre eigene Kultur umzugestalten. Aber dafür, dass sie in der Welt erscheinen, gibt es bestimmt eine Veranlassung. Es muss zuerst eine Gesellschaft gegeben sein, in der sich grosse Persönlichkeiten herausbilden können. Eine schwache Mutter kann nämlich kein gesundes Kind gebären… Ist diese Behauptung, dass die Bildung nicht auf Masse, sondern nur auf Persönlichkeit zu richten sei, in diesem Fall nicht einseitig ?

Yu Longfa : Die erste grössere Verbreitung Nietzsches in China ist auf Wang Guowei zurückzuführen, der als erster auf der Grundlage der aus dem westlichen Gedankengut erworbenen Kenntnisse über die Literaturprinzipien Kritik an den literarischen Traditionen Chinas übte. Wang Guowei hat Nietzsche vornehmlich als Lehrer und Kulturkritiker betrachtet. Zur Vermittlung von Nietzsches Ansichten über die Erziehung gehört in Wangs Artikel zuerst die Behandlung des Gegenstands Erziehung an sich. Da er sich wie Nietzsche bewusst war, dass die Herrenklasse eine Minderheit ist, sollten gemäss Wang aus dem von ihm so genannten 'Bildungsbereich' ‚gewöhnliche Menschen' ausgeschlossen werden. Die Kluft zwischen Herren und Knechten sei deshalb nicht zu überwinden, weil der Naturzustand, in dem die Menschen miteinander leben, die Ungleichheit von Menschen deutlich mache. Um diese Ungleichheit zu verdeutlichen, hat Wang einen Vergleich zwischen Rousseau und Nietzsche vorgenommen. Nach der Erläuterung von Rousseaus Ansichten über die Naturbildung macht Wang Guowei darauf aufmerksam, dass Nietzsche in der Politik wie in der Gesellschaft ein Gegner der Gleichheitslehre ist. Hinsichtlich der menschlichen Natur verweist er noch auf eine kämpferische Komponente im Menschen, die sich ebenfalls im Unterschied zwischen Herren und Knechten darstellt. Für Wang ist der Naturmensch Ausdruck des Beginns einer neuen Kultur, denn er hat dem Wesen nach dem Naturgesetz entsprechende Triebe in sich, die schöpferische Quellen freisetzen. Wang macht zum ersten Mal dem chinesischen Publikum den Begriff des 'Übermenschen' zugänglich. Unter dem Begriff des 'Übermenschen' ist bei Wang nichts anderes zu verstehen, als der durch die Eigenschaften 'Selbstachtung, Risikobereitschaft, Unnachgiebigkeit und Ichbezogenheit' gekennzeichnete Mensch.

Shao Lixin : According to Wang Guowei, Nietzsche agrees with Schopenhauer in viewing the 'will' as the essence of existence, but he rejects the latter’s ethics that is based on the annulment of the 'will'. It appears to Nietzsche that the ‘will’ to annul the 'will' is still a 'will'. Nietzsche has developed his own ethics on the basis of Schopenhauer’s esthetics. Just as a Schopenhauerian genius is unrestrained by sufficient reason in his artistic creations, a Nietzschean superman is not bound by moral principles in his deeds. Wang Guowei found further evidence of kinship between the two philosophers when he compared the spirit’s three metamorphoses from So sprach Zarathustra with Schopenhauer’s remarks on the child-like character of genius. Schopenhauerian genius is like a child whose intellect has developed ahead of its other organs, especially its genitals, and who therefore is able to look at the world with pure objectivity ; similarly a Nietzschean superman-child enjoys complete freedom since he is motivated by a will unbridley by ethics... Thus both Schopenhauer and Nietzsche were seeking ultimate self-affirmation and self-expansion. The only difference is that Nietzsche was more aware of his real motive and was bold enough to give it full expression. The moral, Wang Guowei explained, is that a Schopenhauerian genius suffers just like the old slave awake in the daytime and Schopenhauer’s aesthetic elitism and his theory of the universal ‘will’ are nothing but the old slave’s dreams in the night. Compared with Schopenhauer, Nietzsche had a better grasp of reality.

Raoul David Findeisen : Nach eingehender Lektüre von Schopenhauer, zunächst um Antwort auf persönliche Lebensfragen zu finden, dann mit dem Akzent auf dessen Ästhetik und ihrer Nutzanwendung auf die Literaturwissenschaft, war er von Schopenhauers Willensmetaphysik unbefriedigt und wandte sich Nietzsche zu. Bei einem Vergleich zwischen Schopenhauer und Nietzsche, die beide Modephilosophen seien und den Willen als Grundeigenschaft der menschlichen Natur betrachteten, kommt er zum Schluss, Nietzsche sei mit seinem Ideal des Übermenschen über die Genielehre und den 'Erkenntnisaristokratismus' Schopenhauers nicht hinausgegangen, sondern habe dessen erkenntnistheoretische und ästhetische Auffassungen lediglich auf die Ethik übertragen. Somit sei der Übermensch Verkörperung unbegrenzter Willensentfaltung, die moralische Wertvorstellungen überwindet, während Schopenhauers Genie die mittelbare Erkenntnis in der Erlösung durch die Kunst überwinde und zu unbegrenztem Wissen gelange. [Find2:S. 3-4,Yu1:S. 31-34,Shao1:S. 19, 21]

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]

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]

1919 Tian, Han. *Shuo Nicai de 'Bei ju zhi fa sheng'* [ID D18072].
Tian Han schreibt : Obgleich Nietzsche in Anlehnung an Schopenhauer die Welt als Willenswelt konzipiert, ist der pessimistische Sinn Schopenhauers bei Nietzsche nicht zu sehen. Schopenhauer tritt für den Verzicht auf den Willen des Menschen und auf alle Ideen ein. Nietzsche dagegen bejaht positiv den Willen und akzeptiert die Daseins-Gedanken. Er behauptet, dass der Mensch auf jeden Fall kräftig und unnachgiebig weiterleben solle. Je entsetzlicher das irdische Dasein wird, einen desto stärkeren Willen soll der Mensch haben. Die Schönheit und die Kraft (das Höhere des Geistigen) des Einzelnen wird erst zur Entfaltung kommen, wenn er gegen die 'Leiden des Lebens' kämpft. Dies ist das Leben als das Entsetzliche ! Das entsetzliche Leben stellt in der Tat Quellen des Schönen und des Höheren, als Stimulans zur Entwicklung des Daseinswertes dar. Schopenhauer war der Ansicht, dass man infolge des aus Leiden bestehenden Lebens die Flucht ergreifen solle, wohingegen der Wert des Lebens für Nietzsche gerade im Leiden liegt. Die beiden Philosophen gehen von der übereinstimmenden Anerkennung des universalen Willens aus, gehen aber in zwei entgegengesetzten Richtungen weiter.

Yu Longfa : Tian Han begegnet neuen westlichen Ideen, die ihm eine neue Perspektive in Hinblick auf Ästhetizismus und Individualismus eröffnen. Er hat aufgrund der Untersuchung der griechischen Tragödie dem Leben des Menschen eine ästhetische Bedeutung gegeben.

He Lin : Tian Han sagt, Nietzsche habe in seiner Frühzeit enthusiatisch Richard Wagner verehrt, sei aber bald darauf in Opposition gegen ihn geraten, u.a. wegen *Parsifal*. Denn Nietzsche meinte, dass *Parsifal* eine zu starke religiöse Färbung trage und ein Rauschmittel für das Volk sei. Allerdings seien seine allgemeinen Ansichten jenem Gefühl, das Richard Wagner in seinem *Ring der Nibelungen* zum Ausdruck brachte, noch sehr ähnlich. In Wirklichkeit trüge Nietzsches Übermensch sehr verwandte Züge mit Siegfried – die beiden unterschieden sich im Grunde nur darin voneinander, dass ersterer Griechisch spreche. Tian Han meinte zum tragischen Geist in Nietzsches *Die Geburt der Tragödie* : "Je mühsamer das Menschenleben, desto notwendiger brauchen wir den Willen zur Stärkung des Landes". [KUH7:S. 445,Yu1:S. 100-101]

1936 Chen, Quan. *Cong Shubenhua dao Nicai* [ID D15102].
Chen Quan schreibt : Was die politischen Ideen Nietzsches betrifft, so können wir mehrere Gesichtspunkte sehen, nämlich : Staat, Krieg, Demokratie und Sozialismus. Auf solche Fragen gab Nietzsche je eine klare und feste Antwort. Er hat die Schwäche westlicher Kultur erkannt und danach eine neue Welt vorgestellt, die fortschrittlich, gesund, stark und voll Leben sein wird. Er wagte es, alle traditionellen Auffassungen herauszufordern und alle Werte neu zu bewerten, um diese neue Welt in die Tat umzusetzen.
Der Übermensch ist ein idealer Mensch, ein Genie und auch ein Führer der Menschen. Der Übermensch ist auch der Reformator einer Gesellschaft, ein mutiger Kämpfer. Der moderne Staat, die politische Institution und juristische Regelung verhindern die Entfaltung eines Genies, berauben den Führer seiner Freiheit. Nietzsche war gegen den modernen Staat, denn die moderne Staatsorganisation war nicht geeignet für eine Entwicklung des Übermenschen. Wenn der Übermensch in einer neuen Staatsorganisation allein herrschen könnte, die den Willen zur Macht symbolisiert, so müsste Nietzsche auch mit solch einer stattlichen Organisation zufrieden sein.
Nietzsche war der Ansicht, dass Mann und Frau in geistiger Hinsicht ganz verschieden seien. Er sieht den Mann als Kraft an und die Frau als Gefühl. Zur Kraft gehören Eroberung, Zerstörung und Aufbau. In diesem Sinne stellt eine Kraft Trost dar, der aber gefüllos ist. Kraft kann sich nicht ausruhen und entwickeln. Deshalb besteht die Aufgabe für einen Mann zu Kämpfen. Die Frau sollte dem Mann einen Trost geben, damit er seine Kräfte zum Kampf bewahren kann. Für den Mann ist die Frau absolut notwendig. Ihre Mächte sind auch sehr gross. Aber ihre grossen Kräfte sind jedoch nicht vom selbständigen Handeln bestimmt, sondern sie liegen in der Bereitschaft, dabei zu helfen.
Chen Quan schreibt : In The birth of tragedy, Nietzsche told us that the world of suffering is in dire need for the art of tragedy. Only through the art of tragedy, can an individual have illusory images of release, can he immerse himself in observing these illusory images, as if sitting peacefully in a boat, swaying in the sea. It ist unlikely that Schopenhauer himself would have agreed to such a modification and interpretation of his philosophy.

Lin Tongji schreibt im Vorwort : Ich finde, es soll die beste Lösung sein, wenn man Nietzsche als Künstler ansieht. Nietzsches Denken ! Dieses Thema kann man kaum erwähnen. Nietzsche kann zu einem der grössten modernen Denker, die von der Welt missverstanden werden, gezählt werden. Der Beschimpfende missversteht ihn. Auch der Respektierende missversteht ihn. Wo ist denn der Fehler ? Man hat eins vergessen : Nietzsches Texte sind Kunst. Du solltest in der Kunstatmosphäre Nietzsche begegnen, um sein Denken als Denken zu verstehen.

He Lin : Der Autor meint, dass die Ursache dafür, dass Nietzsche zunächst Schopenhauer verehrte, darin liege, dass er den damals weit verbreiteten Optimismus des Philisters abgelehnt habe. Er habe verucht im Sinne des Pessimismus Schopenhauers seinen Zeitgenossen das Wesen des Lebens näherzubringen. Es sei offensichtlich, dass Nietzsches und Schopenhauers Absichten von Anfang an unterschiedlich gewesen seien. Mit der Zeit habe sich Nietzsche von den Lehren Schopenhauers abgewandt, da er erkannt habe, dass der Pessimismus Schopenhauers lediglich das Leid des menschlichen Lebens vor Augen stellte, ohne jedoch den Menschen dazu anzuregen, sich im Sinne der griechischen Tragödie aktiv zu erheben. Er verführe ihn vielmehr zu einer niedergeschlagenen, dekadenten Haltung, so wie auch die Opern Richard Wagners die Zuschauer betäubten. Nietzsche sei dafür eingetreten, mit dem reinen Optimismus und dem reinen Pessimismus zu brechen und den blossen Willen zur Existenz durch den Willen zur Macht zu ergänzen, zu diesem überzugehen und schliessich den ‚Übermenschen' zu realisieren. Der Übermensch sei ein idealisierter Mensch, ein Genie, der Führer der Menschheit, ein Reformer der Gesellschaft und ein tapferer Kämpfer.
Chen Quan weist darauf hin, dass Nietzsche einen von Schopenhauer abweichenden Standpunkt Frauen betreffend vertrat. Nietzsche sei der Meinung gewesen, die Frau solle ihre eigene Persönlichkeit behalten und sich nicht wie ein heuchlerischer Mann verhalten.
Die Bedeutung des Lebens läge nicht darin, das Ich zu unterdrücken, sondern darin, es zu entwickeln ; nicht darin, die anderen zu trösten, sondern darin, sie zu besiegen. Nietzsche habe die Ansicht vertreten, die traditionellen moralischen Normen seien weder von Gott erlassen noch natürlich gewachsen, sondern seien von schwachen und unfähigen Menschen geschaffen worden. Um sich selbst zu schützen, versuchten diese, mit diesen Normen die grossen Menschen in Fesseln zu halten und zu unterdrücken. Zuletzt ist Chen Quan auf Nietzsches Angriff gegen das Christentum und seine Befürwortung des Atheismus eingegangen.

Yu Longfa : Nietzsches Werk scheint Chen Quan ein geeignetes Instrument für die Rettung seines Landes nach Kämpfern, Übermenschen und Genies zu suchen. In Ermangelung des richtigen Verständnisses des Zarathustra hat er allerdings den Übermenschen nicht im Sinne Nietzsches interpretiert. Chen Quans Vermittlung der Anschauungen Nietzsches über Politik und Staatswesen sind ziemlich beschränkt. Obwohl Nietzsche nicht allseitig auf die Politik eingegangen war, war er bemüht, das Prinzip der Demokratie und des Sozialismus im modernen Staat, insbesondere das Gleichheitsprinzip, in Frage zu stellen und ein ideales Vorbild des Übermenschen vorzustellen, der stark von der Einsamkeit, der höchsten Form der Ungleichheit, geprägt ist, was Chen Quan nicht berücksichtigt hat.
Chens Vermittlung der Ansichten Nietzsches über die Frauen konzentrieren sich im wesentlichen auf die soziale Nebenrolle, die besonders in der antijapanischen Zeit eine andere Bedeutung als die Nietzsches erhält. Man versuchte damals, jeweils etwas Nützliches aus Nietzsches Werk herauszusuchen, um indirekt seine politische Stellungnahme zum Zeitgeschehen auszudrücken. Chen Quans Vorstellung von Nietzsches Werk zeugt weiterhin ein entstelltes Bild in China.

Shao Lixin : Chen Quan created a Nietzsche that was shamelessly immoral and philosophically unintelligent. He then glorified his own creation. According to Chen Quan, Nietzsche characterized Schopenhauer's 'ideal man' in the follwing words : He ist always ready to be the first to sacrifice himself for the sake of truth, thouth being fully aware that truth carries the seeds of suffering. Certainly his courage will destroy his wordly happiness. He must hate the mankind he loves and the society from which he has come. He must destroy those men and things without mercy, even though he feels sorrow for them. He will be misunderstood. He will be regarded as a comrade to the forces which he loathes. The masses will consider his opinions wrong. But he must fight for justice. [Yu1:S. 111-114, 120,KUH7:S. 457-460,Shao1:S 106]

1953-1955 Hecker, Hellmuth. Heidegger und Schopenhauer [ID D19230].
Hecker schreibt : In seinem Vortrag von 1953 über Nietzsches Zarathtustra findet sich eine der wenigen Stellen im Werk Heideggers, wo der Buddhismus erwähnt wird, und zwar hier im Zusammenhang mit Schopenhauer. Heidegger fragt sich hier:
"Doch worin besteht diese Erlösung vom Widerwillen gegen das 'Vergehen'? Besteht sie in einer Befreiung vorn Willen überhaupt? Im Sinne Schopenhauers und des Buddhismus? Insofern nach der Lehre der neuzeitlichen Metaphysik das Sein des Seienden Wille ist, käme die Erlösung vom Willen einer Erlösung vom Sein und somit einem Fall in das leere Nichts gleich."
Nachdem dieser Vortrag 1954 veröffentlicht war, fragte ich am 29. 1.1955 brieflich bei Heidegger an:
"Sollen Schopenhauer und der Buddhismus gleich gesetzt werden? Schopenhauer hat doch vom Buddhismus wegen der mangelnden Quellen nur einen sehr fragmentarischen Eindruck gewinnen können. Alles, was er über den Buddhismus sagt, gründet sich nicht auf ein Studium der Urtexte, sondern auf Kommentare und Kompilationen. Daher läßt sich auf Grund der Ausführungen Schopenhauers in keiner Weise ein seinsgerechtes Bild des Buddhismus gewinnen."
Ich berichtete ihm, daß ich schon verschiedentlich gefragt worden sei ob von ihm, Heidegger, Ausführungen über das Denken Schopenhauers existierten. Als ich das hätte verneinen müssen, schrieb ich ihm, sei ich weiter gefragt worden, 'worin der Grund läge, daß Sie [Heidegger] die Grund-gedanken aller wesentlichen Denker des Abendlandes herausgeschält hätten, aber Schopenhauer nicht berücksichtigten'.
Heidegger schrieb mir am 16. 2.1955. Seine Antwort, die schon z.T. oben zitiert wurde, sei hier im Zusammenhang vollständig wiedergegeben:
"1. Die Erwähnung Schopenhauers und des Buddhismus geschieht an der genannten Stelle aus der Perspektive Nietzsches in dem Sinne, wie N. beide gesehen hat.
2. Daß der Buddhismus, u. nicht weniger das chinesische und japanische Denken, einer ganz anderen Auslegung bedarf, die frei ist von den Vorstellungen des 18. u. 19. europäischen Jahrhunderts, bedarf im Hinblick auf meine Bemühung um die antike Philosophie keiner weiteren Erörterung. Zu beiden fehlen mir die Voraussetzungen.
3. Bevor man zu Schopenhauer Stellung nimmt, muß man Fichte - Schelling - Hegel durchdacht haben. Schopenhauers Poltern gegen diese Denker ist nur ein Beweis seiner völligen u. außerdem verflachenden Abhängigkeit von ihnen. Schopenhauers Interpretation von Platon u. Kant ist in jeder Hinsicht -unzureichend. Aber er hat den Stil des 19Jahrh. glänzend getroffen u. ist für viele Leser heute noch anregend. Vielleicht ist meine Notiz einseitig. Ich lasse mich gern eines Besseren belehren." [Heid114]

Bibliographie : Autor

1819 Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. 1-2. (Leipzig : Friedrich Arnold Brockhaus, 1819). [2. verb. und verm. Aufl. 1844 ; 3. verb. und verm. Aufl. 1859]. http://www.zeno.org/Philosophie/M/Schopenhauer,+Arthur/Die+Welt+als+Wille+und+Vorstellung (2008). [KVK]

1830 Schopenhauer, Arthur. *Eristische Dialektik, oder Die Kunst, Recht zu behalten : in 38 Kunstgriffen dargestellt*. (Zürich : Haffmans, 1983). = http://www.roesch-pr.de/Arthur%20Schopenhauer.pdf. Manuskript aus dem Nachlass.

1836 Schopenhauer, Arthur. *Ueber den Willen in der Natur : eine Erörterung der Bestätigungen welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat*. (Frankfurt a.M. : Schmerber, 1836). [2. verb. und verm. Aufl. (Frankfurt a.M. : Joh. Christ. Hermann, 1854). 3., verb. und verm. Aufl. (Leipzig : F.A. Brockhaus, 1867)]. Darin enthalten ist das 7. Kapitel "Sinologie". [KVK,LiuW1]

1851 Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena : kleine philosophische Schriften*. Bd. 1-2. (Berlin : A.W. Hahn, 1851). [WC]

1904 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua shi zhi yi chuan shuo*. In : Jiao yu shi jie (1904). [Übersetzung von Arthur Schopenhauers Vererbungslehre].
叔本华氏之遗传说 [Schop7]

1905 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua zhi si suo lun (yi Shubenhua wenji)*. In : Jiao yu shi jie (1905). [Übersetzung der Gesammelten Werke Schopenhauers].
叔本华之思索论译叔本华文集 [Schop7]

1914 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua zhi si suo lun*. Teil 1-2. In : Jiao yu zhou bao (1914). [Schopenhauers Auffassung vom Nachdenken].
叔本华之思索论续 [Schop7]

1919 [Schopenhauer, Arthur]. *Ren ge lun*. Shubenhua zhu ; Geng Cheng yi. In : Xin Zhongguo (1919). [Übersetzung von Schopenhauer über den menschlichen Charakter].
人格论 [Schop7]

1923 [Schopenhauer, Arthur]. *Chu shi zhe xue*. Shubenhua zhu ; Du Yaquan bian yi. (Shanghai : Shanghai shang wu yin shu guan, 1923). [Übersetzung von Arthur Schopenhauers Lebensphilosophie].
处世哲学 [Schop7]

1923 [Schopenhauer, Arthur]. *Lian ai zhi zhe li*. Shubenhua zhu ; Ren Baitao yi. In : Min duo za zhi (1923). [Schopenhauer über die Philosophie der Liebe].
恋爱之哲理 [Schop7]

1923 [Schopenhauer, Arthur]. *Tian cai lun*. Shubenhua zhu ; Ren Baitao yi. In : Min duo za zhi (1923). [Schopenhauer über das Genie].
天才论 [Schop7]

1926 [Schopenhauer, Arthur]. *Wu hua de qiang wei*. Lu Xun yi. In : Yu si ; no 69 (1926). Übersetzung von Schopenhauer, Arthur. Aphorismus. In : *Parerga und Paralipomena : kleine philosophische Schriften*. (Berlin : Hayn, 1851).
無花的薔薇 [FiR5,KVK]

1929 [Schopenhauer, Arthur]. *Lun si kao*. Shubenhua zhu. In : Liaoning jiao yu yue kann (1929). [Übersetzung von Schopenhauer Über das Nachdenken].
论思考 [Schop7]

1929 [Schopenhauer, Arthur]. *Zi sha*. Shubenhua zhu ; Lian Yue yi. In : Wen ke xue kann (1929). [Schopenhauer über Selbstmord].
自杀 [Schop7]

1932 [Schopenhauer, Arthur]. *Xie zai zhi shang de si xiang*. Shubenhua zhu. In : Si zhong xue sheng (1932). [Übersetzung von Gedanken von Schopenhauer].
写在纸上的思想 [Schop7]

1933 [Schopenhauer, Arthur]. *Wen xue de yi shu*. Shubenhua zhu ; Chen Jiebai, Liu Gongzhi yi. (Beijing : Ren wen shu dian, 1933). Übersetzung von Schopenhauer, Arthur. *The art of literature*. Selected and transl. with a preface by T. Bailey Saunders. (London : S. Sonnenschein, 1891).
文学的艺术 [Schop7,WC]

1934 [Schopenhauer, Arthur]. *Bei guan lun ji*. Shubenhua zhu ; Xiao Gan yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1934). (Han yi shi jie ming zhu). [Übersetzung zum Pessimismus von Schopenhauer].
悲观论集 [Schop7]

1937 [Schopenhauer, Arthur]. *Yi zhi zi you lun*. Shubenhua zhu ; Zhang Benquan yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1937). (Wan you wen ku ; 2, 61. Han yi shi jie ming zhu). Übersetzung von Schopenhauer, Arthur. *Über die Freiheit des menschlichen Willens*. (Frankfurt a.M. : Hermann, 1841).
意志自由论 [Schop7]

1941 [Schopenhauer, Arthur]. *Chu shi zhen yan*. Shubenhua zhu ; Guan Qitong yi. In : Zhong De xue zhi (1941). Übersetzung von Schopenhauer, Arthur. Aphorismen zur Lebensweisheit. In : Schopenhauer, Arthur. Parerga und Paralipomena : kleine philosophische Schriften. Bd. 2. (Berlin : A.W. Hahn, 1851).
处世箴言续三 [Schop7]

1941 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua zi sha lun*. Xie Qingyao yi. In : Xi yang wen xue (1941). [Schopenhauers Theorie über den Selbstmord].
叔本华自杀论 [Schop7]

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]

1967 [Schopenhauer, Arthur]. *Du shu yi shu*. Shubenhua zhu ; Lin Hengzhe, Liao Yunfan yi. (Taibei : Zhi wen chu ban she, 1967). (Xin chao wen ku ; 7). [Übersetzung von Die Kunst des Lesens von Schopenhauer].
读书的艺术 [Schop7]

1974 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua lun wen ji*. Chen Xiaonan yi. (Taibei : Zhi wen chu ban she, 1974). (Xin chao wen ku ; 28). [Übersetzung der Gesammelten Aufsätze von Schopenhauer]
叔本華論文集 [Schop7]

1974 [Schopenhauer, Arthur]. *Yi zhi he biao xiang de shi jie*. Shubenhua zhu ; Lin Jianguo yi. (Taibei : Yi zhe, 1974). Übersetzung von Schopenhauer, Arthur. Die Welt als Wille und Vorstellung. (Leipzig : Friedrich Arnold Brockhaus, 1819).
意志和表象的世界 [Schop7]

1975 [Schopenhauer, Arthur]. *Ren sheng de zhi hui*. Shubenhua zhu ; Zhang Shangde yi. (Taibei : Zhi wen chu ban she, 1975). (Xin chao wen ku ; 71). [Übersetzung der Lebensweisheiten von Schopenhauer].
人生的智慧 [Schop7]

1975 [Schopenhauer, Arthur]. *Yi zhi yu biao xiang de shi jie*. Shubenhua zhu ; Liu Dabei yi. (Taibei : Zhi wen chu ban she, 1975). (Xin chao wen ku ; 112). Übersetzung von Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. (Leipzig : Friedrich Arnold Brockhaus, 1819).
意志与表象的世界 [Schop7]

1976 [Schopenhauer, Arthur]. *Ai yu sheng de ku nao*. Shubenhua zhu ; Chen Xiaonan yi. (Taibei : Zhi wen chu ban she, 1969). (Xin chao wen ku ; 97). [Übersetzung von Leiden der Liebe und des Lebens von Arthur Schopenhauer].
愛與生的苦惱 [Schop7]

1977 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua xuan ji*. Liu Dabei yi. (Taibei : Zhi wen chu ban she, 1977). [Übersetzung Ausgewählter Werke von Schopenhauer].
叔本華選集 [Schop7]

1981 [Schopenhauer, Arthur]. *Du shu de yi shu*. Shubenhua zhu ; Wei wen tu shu chu ban she bian ji bu yi. (Taibei : Wei wen tu shu chu ban she bian ji bu, 1981). (Sheng huo zhi dao jiang zuo). [Übersetzung von Die Kunst des Lesens von Schopenhauer].
讀書的藝術 [Schop7]

1982 [Schopenhauer, Arthur]. *Zuo wei yi zhi he biao xiang de shi jie juan*. Shubenhua zhu ; Shi Chongbai yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1982). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. (Leipzig : Friedrich Arnold Brockhaus, 1819).
作为意志和表象的世界 [Schop7]

1987 [Schopenhauer, Arthur]. *Sheng cun kong xu shuo*. Shubenhua zhu ; Chen Xiaonan yi. (Beijing : Zuo jia chu ban she, 1987). (Zuo jia can kao cong shu). Übersetzung von Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena : kleine philosophische Schriften*. Bd. 1-2. (Berlin : A.W. Hahn, 1851).
生存空虚说 [Schop7]

1988 [Schopenhauer, Arthur]. *Du shu de yi shu*. Shubenhua zhu ; Li Hailan yi. (Shijiazhuang : Hebei ren min chu ban she, 1988). [Übersetzung von Die Kunst des Lesens von Schopenhauer].
读书的艺术 [Schop7]

1988 [Schopenhauer, Arthur]. *Yi yu yu ren sheng zhi jian de tong ku : Shubenhua sui bi he zhen yan ji*. Shubenhua zhu ; Li Xiaobing yi. (Shanghai : Shanghai san lian shu dian, 1988). (San lian wen ku : shi jie jing dian sui bi xi lie). [Übersetzung der gesammelten Essays und Aphorismen von Arthur Schopenhauer].
意欲与人生之间的痛苦 : 叔本华随笔和箴言集 [Schop7]

1989 [Schopenhauer, Arthur]. *Xing fu de san ge lai yuan*. Shubenhua zhu ; Weng Shaojun yi. (Wuhan : Hubei ren min chu ban she, 1989). (Shi jie xue shu ming zhu jing hua). Übersetzung von Auszügen aus Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. (Leipzig : Friedrich Arnold Brockhaus, 1819).
幸福的三个来源 [Schop7]

1990 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua zhen yan lu*. Shubenhua zhu ; Chen Guoqing, Fan Lihui yi. (Changchun : Jilin jiao yu chu ban she, 1990). (Shi jie xian zhe zhen yan ji cui). [Übersetzung der Gesammelten Aphorismen Schopenhauers].
叔本華箴言錄 [Schop7]

1993 [Schopenhauer, Arthur]. *Ai de xin dian gan ying*. Shubenhua zhu ; Wang Lu yi. (Haerbin : Haerbin chu ban she, 1993). (Wei na si jing pin ku. Zhong wai ming ren san wen sui bi xi lie). Übersetzung von Arthur Schopenhauers Telepathie der Liebe].
爱的心电感应 [Schop7]

1993 [Schopenhauer, Arthur]. *Shi jie zhen yan bao ku : Shubenhua zhen yan ji*. Hou Xue yi. (Yanji : Dong bei chao xian min zu jiao yu chu ban she, 1993). [Übersetzung der Aphorismen von Schopenhauer].
世界箴言宝库叔本华箴言集 [Schop7]

1993 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua zhen yan ji*. Hou Xue yi. (Yanji : Dong bei chao xian min zu jiao yu chu ban she, 1993). [Übersetzung der Gesammelten Aphorismen von Schopenhauer].
界箴言宝库叔本华箴言集 [Schop7]

1994 [Schopenhauer, Arthur]. *Ren sheng de yu yan : si xiang zhe de mei wen sui bi*. Shubenhua zhu ; Sun Shuofu yi. (Changchun : Jilin wen shi chu ban she, 1994). (Chen dian de ren sheng cong shu. [Übersetzung von Essays von Denkern].
人生的寓言 : 思想者的美文随笔 [Schop7]

1996 [Schopenhauer, Arthur]. *Ai yu sheng de ku nao*. Shubenhua zhu ; Jin Ling yi. (Beijing : Hua ling chu ban she, 1996). (Na lai zhu yi cong shu). [Übersetzung von Leiden der Liebe und des Lebens von Arthur Schopenhauer].
爱与生的苦恼 [WC]

1996 [Schopenhauer, Arthur]. *Chong zu li you lü de si zhong gen*. Shubenhua zhu ; Chen Xiaoxi yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1996). Übersetzung von Schopenhauer, Arthur. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde : eine philosophische Abhandlung*. (Rudolstadt : Hof-, Buch- und Kunsthandlung, 1913). [2. verm. Aufl. (Frankfurt a.M. : Hermann, 1847)].
充足理由律的四重根 [Schop7]

1996 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua wen ji : bei guan lun ji juan*. (Xining : Qinghai ren min chu ban she, 1996). (Xi fang xian dai shi xing zhe ren wen cong). [Übersetzung von Schopenhauer über Pessimismus, Ethik und Wille].
[Enthält] : *Bei guan lun ji*. Wang Cheng yi. *Lun li xue de liang ge ji ben wen ti*. Meng Qingshi, Ren Li yi. *Lun chong zu gen ju lü de si chong gen*. Liu Lin yi.
叔本华文集 : 悲观论集卷 [WC]

1996 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua wen ji*. Chen Jing, Wang Cheng yi. (Xining : Qinghai ren min chu ban she, 1996). (Xi fang xian dai shi xing zhe ren wen cong). [Übersetzung der Gesammelten Werke von Arthur Schopenhauer].
叔本华文集 [Schop7]

1996 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua wen ji*. Zhong Ming yi. (Beijing : Zhongguo yan shi chu ban she, 1996). [Übersetzung der Gesammelten Werke von Arthur Schopenhauer].
叔本华文集 [Schop7]

1997 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua lun ren sheng : juan yu yu zhen yan*. Chen Cangduo yi. (Taibei : Wen hua da xue chu ban bu, 1997). (Hua gang cong shu). [Übersetzung von Sprüchen und Maximen von Schopenhauer].
叔本華論人生 : 雋語與鍼言 [Schop7]

1997 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua san wen xuan : di wu ji*. Lü Yuan yi. (Tianjin : Bai hua wen yi chu ban she, 1997). (Wai guo ming jia san wen cong shu). [Übersetzung von Schopenhauer, Arthur. Die ausgewählten Schriften. Bd. 5.]
叔本华散文选第五辑 [Schop7]

1997 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua wen ji : bei qing ren sheng*. Shubenhua zhu ; Ren Li, Pan Yu yi. (Bejing : Hua ling chu ban she, 1997). [Übersetzung von Schopenhauers Gesammelten Werke : Ein tragisches Leben].
叔本华文集悲情人生 [Schop7]

1997 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua wen ji : ren sheng zhi hui*. Ren Li, Pan Yu yi. (Beijing : Hua ling chu ban she, 1997). [Übersetzung von Schopenhauers Gesammelten Werke : Lebensweisheit].
叔本华文集人生智慧 [Schop7]

1997 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua wen ji : sheng ming yu yi zhi*. Ren Li, Pan Yu yi. (Beijing : Hua ling chu ban she, 1997). [Übersetzung von Schopenhauers gesammelte Werke : Leben und Wille].
叔本华文集生命与意志 [Schop7]

1997 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua zhe li mei wen ji*. Shubenhua zhu ; Li Yuqing, Peng Xiaoling yi. (Hefei : Anhui wen yi chu ban she, 1997). (Da shi zhe li mei wen xi lie cong shu). [Übersetzung der Gesammelten philosophischen Essays von Arthur Schopenhauer].
叔本华哲理美文集 [Schop7]

1997 [Schopenhauer, Arthur]. *Zi ran jie zhong de yi zhi*. Shubenhua zhu ; Ren Li, Liu Lin yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1997). Übersetzung von Schopenhauer, Arthur. *Über den Willen in der Natur : eine Erörterung der Bestätigungen*. (Frankfurt a.M. : Schmerber, 1836). [2. Aufl. (Frankfurt a.M. : Hermann, 1854). 3., verb. und verm. Aufl. (Leipzig : F.A. Brockhaus, 1867)].
自然界中的意志 [Schop7]

1999 [Schopenhauer, Arthur]. *Lun li xue de liang ge ji ben wen ti*. Shubenhua zhu ; Ren Li, Meng Qingshi yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1996). (Ha nyi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Schopenhauer, Arthur. *Die beiden Grundprobleme der Ethik : behandelt in zwei akademischen Preisschriften*. (Frankfurt a.M. : Joh. Christ. Hermann, 1841). [2. verb. und verm. Aufl. (Leipzig : F.A. Brockhaus, 1860).
伦理学的两个基本问题 [Schop7,WC]

1999 [Schopenhauer, Arthur]. *Qing ai yu xing ai*. Shubenhua zhu ; Chen Xiaonan, Jin Ling yi. (Beijing: Da zhong wen yi chu ban she, 1999). (Shubenhua duan lun ji). [Übersetzung von Menschenliebe und Geschlechtsliebe von Arthur Schopenhauer].
情爱与性爱 [Schop7]

1999 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua lun shuo wen ji*. Shubenhua zhu ; Fan Jin yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1999). Übersetzung von Auszügen aus Schopenhauer, Arthur. Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena : kleine philosophische Schriften*. Bd. 1-2. (Berlin : A.W. Hahn, 1851).
叔本华论说文集 [Schop7]

1999 [Schopenhauer, Arthur]. *Zuo wei yi zhi he biao xiang shi jie*. Shubenhua zhu ; Sun Yu yi. (Beijing: Zhongguo she hui chu ban she, 1999). (Kuang shi ming dian. Zhe xue juan = World classics). Übersetzung von Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. (Leipzig : Friedrich Arnold Brockhaus, 1819).
作为意志和表象世界 [Schop7]

2001 [Schopenhauer, Arthur]. *Chu shi zhi hui lu*. Shubenhua zhu ; Hu Baihua yi. (Taibei : Jiu ge chu ban she, 2001). (Jiu ge wen ku ; 925). Übersetzung von Schopenhauer, Arthur. Aphorismen zur Lebensweisheit. In : Schopenhauer, Arthur. Parerga und Paralipomena : kleine philosophische Schriften. Bd. 2. (Berlin : A.W. Hahn, 1851).
處世智慧錄 [Schop7]

2001 [Schopenhauer, Arthur]. *Ren sheng de zhi hui*. Shubenhua zhu ; Wei Qichang yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2001). (Dong fang shu lin ju le bu wen ku). [Übersetzung der Aphorismen von Arthur Schopenhauer].
人生的智慧 [Schop7]

2002 [Schopenhauer, Arthur]. *Bei xi ren sheng : Shubenhua lun shuo wen ji*. Shubenhua zhu ; Jin Fan deng yi. (Xi’an : Shaanxi shi fan da xue chu ban she, 2002). (Bian fu wen ku xi lie cong shu). [Übersetzung von Arthur Schopenhauer über Pessimusmus].
悲喜人生 : 叔本华论说文集 [Schop7]

2002 [Schopenhauer, Arthur]. *Chu shi zhi hui : liu chuan bai shi de chu shi jing dian*. Lin Kangcheng yi. (Ha'erbin : Ha'erbin chu ban she, 2002). (Li zhi jing dian ; 11). [Übersetzung von Schopenhauers Aphorismen über das Leben].
处世智慧 : 流传百世的处世经典 [WC]

2003 [Schopenhauer, Arthur]. *Quan jie yu ge yan*. Shubenhua zhu ; Fan Jin, Ke Jinhua yi. (Beijing : Xi yuan chu ban she, 2003). (Xi fang zhe li si kao, si bian, si suo jing yi wen cong). [Übersetzung von Ermahnungen und Maximen von Arthur Schopenhauer].
劝诫与格言 [Schop7]

2003 [Schopenhauer, Arthur]. *Ren sheng de hua mian : Shubenhua ru shi shuo*. Shubenhua zhu ; Hai Chao yi. (Beijing: Zhongguo guo ji guang bo chu ban she, 2003). (Man hua xi lie). [Übersetzung von Ein Bild des Lebens : also sprach Schopenhauer].
人生的画面 : 叔本华如是说 [Schop7]

2003 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua ren sheng zhe xue*. Shubenhua zhu ; Li Chengming yi. (Beijing : Jiu zhou chu ban she, 2003). (Zhe ren ka fei ting). [Übersetzung der Lebensphilosophie von Arthur Schopenhauer].
叔本华人生哲学 [Schop7]

2003 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua si xiang sui bi*. Wei Qichang yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2003). (Dong fang shu lin ju le bu wen ku). [Übersetzung der philosophischen Essays von Arthur Schopenhauer].
叔本华思想随笔 [Schop7]

2004 [Schopenhauer, Arthur]. *Feng jing zhong de ren lei*. Shubenhua zhu ; Yang Tao yi. (Kashi: Kashi wei wu er wen chu ban she, 2004). (Shi jie zhu ming si xiang jia shu xi). [Anthologie von Texten von Arthur Schopenhauer].
风景中的人类 [Schop7]

2004 [Schopenhauer, Arthur]. *Juan yu yu zhen yan : ku ai le bu shi rong yi de shi : zai wo men zi shen zhi zhong hen nan zhao dao, zai bie chu geng bu ke neng zhao dao*. Shubenhua zhu ; Hu Baihua yi. (Taibei: Jian xing wen hua chu ban shi ye you xian gong si, 2004). (Xin shi ji zhi hui guan). [Übersetzung von Sprüchen und Aphorismen von Arthur Schopenhauer].
隽语与箴言 : 快乐不是容易的事 :
在我们自身之中很难找到在别处更不可能找到 [Schop7]

2004 [Schopenhauer, Arthur]. *Ren xing de de shi yu zhi hui*. Shubenhua zhu. Wen Liang Wen Hua yi. (Beijing : Hua wen chu ban she, 2004). (Da shi zhi hui shu xi). [Übersetzung von Gewonnene und verlorene Menschlichkeit und Weisheit von Schopenhauer].
人性的得失与智慧 [Schop7]

2004 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua chao ji cheng gong xue*. Shubenhua zhu ; Wang Shengming yi. (Changchun: Bei fang Fu nü er tong chu ban she, 2004). (Shi jie da shi si xiang sheng yan). [Übersetzung von Schopenhauers Lehre vom Erfolg].
叔本华超级成功学 [Schop7]

2004 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua lun sheng ming bei ju zhe xue*. Wang Yuyu bian yi. (Changchun : Bei fang fu nu er tong chu ban she, 2004). (Shi jie da shi si xiang sheng yan). [Übersetzung von Schopenhauers Philosophie und Tragödie des Lebens].
叔本华论生命悲剧哲学 [WC]

2004 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua lun sheng ming beiju zhe xue*. Shubenhua zhu ; Wang Ziyu yi.(Changchun: Bei fang Fu nü er tong chu ban she, 2004). (Shi jie da shi si xiang sheng yan). [Übersetzung Arthur Schopenhauers Über die tragische Philosophie des Lebens].
叔本华论生命悲剧哲学 [Schop7]

2004 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua mei xue sui bi*. Shubenhua zhu ; Wei Qichang yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2004). [Übersetzung der Ausgewählten Schriften von Arthur Schopenhauer].
叔本华美学随笔 [Schop7]

2004 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua zhi quan jie yu zhen yan*. Li Chengming yi. (Zhonghe : Bai shan shu fang chu ban, 2004). [Übersetzung von Schopenhauers Ermahnungen und Aphorismen].
叔本華之勸戒與箴言 [Schop7]

2004 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua zhi ren sheng de zhi hui*. Li Chengming yi. (Zhonghe : Bai shan shu fang chu ban, 2004). (Qing jing dian ; 13). [Übersetzung von Schopenhauers Lebensweisheit].
叔本華之人生的智慧 [Schop7]

2004 [Wartenberg, Thomas E.]. *Lun yi shu de ben zhi : ming jia jing xuan ji*. Tangmasi Huatengboge bian zhu ; Zhang Shujun, Liu Lanyu, Wu Peien yi zhe. Vol. 1-29. (Taibei : Wu guan yi shu guan li you xian gong si, 2004). Übersetzung von Wartenberg, Thomas E. *The nature of art : an anthology*. (Fort Worth : Harcourt College, 2002).
論藝術的本質 : 名家精選集
[Enthält] :
Vol. 1. Yi shu ji mo fang : Bolatu = Art as imitation : Plato.
Vol. 2. Yi shu ji ren zhi : Yalisiduode. = Art as cognition : Aristotle.
Vol. 3. Yi shu ji zai xian zi ran : Aboti. = Art as representing nature : Leon Battista Alberti
Vol. 4. Yi shu ji pin wei de dui xiang : Xiumo. = Art as object of taste : David Hume.
Vol. 5. Yi shu ji ke gou tong de yu yue : Kangde. = Art as Communicable pleasure : Immanuel Kant.
Vol. 6. Yi shu ji qi shi : Shubenhua. = Art as revelation : Arthur Schopenhauer.
Vol. 7. Yi shu ji li xiang de dian xing : Heige'er. = Art as the ideal : G.W.F. Hegel.
Vol. 8. Yi shu ji jiu shu : Nicai. = Art as redemption : Friedrich Nietzsche.
Vol. 9. Yi shu ji qing gan jiao liu : Tuoersitai. = Art as communication of feeling : Leo N. Tolstoy.
Vol. 10. Yi shu ji zheng zhuang : Fuluoyide. = Art as symptom : Sigmund Freud.
Vol. 11. Yi shu ji you yi han de xing shi : Beier. = Art as significant form : Clive Bell.
Vol. 12. Yi shu ji biao da : Kelinwu. = Art as expression : R.G. Collingwood.
Vol. 13. Yi shu ji jing yan : Duwei. = Art as experience : John Dewey.
Vol. 14. Yi shu ji zhen li : Haidege. = Art as truth : Martin Heidegger.
Vol. 15. Yi shu ji qi yun : Banyaming. = Art as auratic : Walter Benjamin.
Vol. 16. Yi shu ji zi you : Aduonuo. = Art as liberatory : Theodor Adorno.
Vol. 17. Yi shu ji wu ding yi : Weizi. = Art as indefinable : Morris Weitz.
Vol. 18. Yi shu ji qi shi : Gudeman. = Art as exemplification : Nelson Goodman.
Vol. 19. Yi shu ji li lun : Dantuo. = Art as theory : Arthur Danto.
Vol. 20. Yi shu ji ji gou : Diqi. = Art as institution : George Dickie.
Vol. 21. Yi shu ji mei xue chan wu : Biersili. = Art as aesthetic production : Monroe C. Beardsley.
Vol. 22. Yi shu ji wen ben : Bate. = Art as text : Roland Barthes.
Vol. 23. Yi shu ji lian wu : Paibo. = Art as fetish : Adrian Piper.
Vol. 24. Yi shu ji jie gou : Dexida. = Art as deconstructable : Jacques Derrida.
Vol. 25. Yi shu ji nü xing zhu yi : Han'en. = Art as feminism : Hilde Hein.
Vol. 26. Yi shu ji mai luo : Jiegede. = Art as contextual : Dele Jegede.
Vol. 27. Yi shu ji hou zhi min : Aipiya. = Art as postcolonial : Kwame Anthony Appiah.
Vol. 28. Yi shu ji xu ni : Daiweisi. = Art as virtual : Douglas Davis.
Vol. 29. Dao lun. = About the authors. [WC]

2005 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua de zhi hui : Shubenhua ren sheng zhe xue jie du* . Shubenhua zhu ; Liu Ye yi. (Beijing: Zhongguo dianying chubanshe, 2005). (Gu shi zhai shu fang : da jia zhi hui xi lie wen cong). [Übersetzung von Schopenhauers Weisheit : eine Interpretation von Schopenhauers Lebensphilosophie].
叔本华的智慧 : 叔本华人生哲学解读 [Schop7]

2005 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua ren sheng zhi hui lu*. Hu Baihua yi. (Jinan : Shandong hua bao chu ban she, 2005). Übersetzung von Schopenhauer, Arthur. Aphorismen zur Lebensweisheit. In : Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena : kleine philosophische Schriften*. Bd. 2. (Berlin : A.W. Hahn, 1851).
叔本华人生智慧录 [Schop7]

2006 [Schopenhauer, Arthur]. *Shubenhua lun dao de yu zi you*. Shubenhua zhu ; Wei Qichang yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2006). [Übersetzung von Schopenhauer über Moral und Freiheit].
叔本华论道德与自由 [Schop7]

Bibliographie : erwähnt in

1902 [Anonym]. *De yi zhi liu da zhe xue zhe lie zhuan*. In : Da lu ; vol. 1, no 1 (1902). [Biographien von sechs grossen deutschen Philosophen]. [Kur1]

1904 *Deguo zhe xue da jia Shubenhua zhuan*. In : Jiao yu shi jie (1904). [Biographie von Arthur Schopenhauer].
德国哲学大家叔本华传 [Schop7]

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]. *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]

1915 Liu, Shuya. *Shubenhua zi wo yi zhi shuo*. In : Xin Qing nian (1915). [Schopenhauers Lehre vom Selbstbewusstsein].
叔本华自我意志说 [Schop7]

1917 Zong, Baihua. *Xiaopenghua [Shubenhua] zhe xue da yi*. In : Bing chen (1917). [Arthur Schopenhauers Philosophie].
萧彭浩哲学大意 [Schop7]

1918 Gong, Zizhi. *Wei xin lun wei wu lun zhi pi ping yu Shubenhua shi wei yi zhi shuo*. In : Shang zhi (1918). [Schopenhauers Lehre von der Welt als Wille].
唯心论唯物论之批评与叔本华世唯意志说 [Schop7]

1918 Gu, Gucheng. *Shubenhua xue an*. In : Qing hua xue bao (1918). [Darstellung von Schopenhauers Denken].
叔本华 [Schop7]

1919 Zong, Baihua. *Shubenhua zhi lun fu nü*. In : Shao nian Zhongguo (1919). [Arthur Schopenhauer über die Frauen].
叔本华之论妇女 [Schop7]

1921 Qu, Shiying. *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]

1922 Zhu, Weiji. *Shubenhua de zhe xue he qi pi ping*. In : Hujiang da xue yue kann (1922). [Schopenhauers Philosophie und seine Kritik].
叔本华的哲学和其批评 [Schop7]

1923 Tang, Yongtong ; Zhang, Tingxiu. *Shubenhua zhi tian cai zhu yi*. In : Wen zhe xue bao (1923). [Arthur Schopenhauers Genialität].
叔本华之天才主义 [Schop7]

1923 Wang, Pingling. *Shubenhua xin li xiang zhu yi de zhe xue*. In : Xue deng (1923). [Schopenhauers neo-idealistische Philosophie].
叔本华新理想主义的哲学 [Schop7]

1924 *Deguo zhe xue jia xiaoxiang (si) : Shubenhua (Schopenhauer, 1788-1860)*. In : Min duo za zhi (1924).
德国哲学家肖像四 : 叔本华 (Schopenhauer, 1788-1860) [Schop7]

1927 Luo, Hongyi. *Yi zhi zi you lun*. In : She hui ke xue lun cong (1927). [Abhandlung über die Freiheit des Willens bei Arthur Schopenhauer].
意志自由论 [Schop7]

1927 Ru, Yue. *Shubenhua zhi yi shi*. In : Qing nian jin bu (1927). [Arthur Schopenhauers Anekdoten].
叔本华之轶事 [Schop7]

1929 Wang, Pingling. *Xi yang zhe xue gai lun*. (Shanghai: Shanghai tai dong tu shu ju, 1929). [Abriss der westlichen Philosophie].
西洋哲学概论 [Schop7]

1929 [Durant, Will]. *Folanxisi Peigen*. Dulan zhu ; Zhan Wenhu yi. (Shanghai : Qing nian xie hui shu ju, 1929). Übersetzung von Durant, Will. *The story of philosophy : the lives and opinions of the greater philosophers*. (New York, N.Y. : Simon and Shuster, 1926). [Abhandlung über Baruch Spinoza, Platon, Aristoteles, Francis Bacon, Voltaire, Immanuel Kant, Herbert Spencer, Friedrich Nietzsche].
斯賓諾莎 [WC]

1929 [Durant, Will]. *Shubenhua*. Dulun zhu ; Zhan Wenhu yi. (Shanghai : Qing nian xie hui shu ju, 1929). (Zhe xue cong shu. Shang ; 7). Übersetzung von Durant, Will. *The story of philosophy : the lives and opinions of the greater philosophers*. (New York, N.Y. : Simon and Schuster, 1926). Kap. 7.
叔本华 [Schop7]

1930 Cheng, Qipan. *Shubenhua de bei guan lun yu jin dai wen yi si chao*. In : Guo li Zhongyang da xue ban yue kan (1930). [Schopenhauers Pessimismus-Theorie].
叔本华的悲观论与近代文艺思潮 [Schop7]

1930-1931 Zhang, Dongsun. *Xi yang zhe xue shi ABC*. Vol. 1-2. (Shanghai : Shi jie shu ju, 1930-1931). [Introduction à l'histoire de la philosophie occidentale. Vol. 1 : La philosophie grecque, ses écoles. Matérialisme et sensualisme. Socrate et Platon. Aristote. La philosophie du Moyen-âge. Vol. 2 : La philosophie moderne. Francis Bacon, René Descartes, Thomas Hobbes, Baruch de Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, Emmanuel Kant, George Wilhelm Hegel, Arthur Schopenhauer].
西洋哲學史ABC [WC]

1932 Deng, Gongxuan. *Shubenhua lun ren cai*. In : Chuang hua (1932). [Arthur Schopenhauer über Talent].
叔本华论人才 [Schop7]

1933 Lin, Qian. *Shubenhua de "Fu nü lun" zhi bian zheng*. In : Nü sheng (1933). [Die Dialektik von Schopenhauers "Lehre von den Frauen"].
叔本华的“妇女论”之辩证 [Schop7]

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]

1936 Chen, Quan. *Cong Shubenhua dao Nicai*. In : Tsinghua journal ; vol. 11, no 2 (April 1936). = (Chongqing : Zai chuang chu ban she, 1944). [Von Schopenhauer bis Nietzsche]. [Enthält] : Lin, Tongji. *Wo kan Nicai*. In : Chen, Quan. Con Shubenhua dao Nicai. (1944) : Vorwort. [Was ich in Nietzsche sah].
從叔本華到尼采 [WC]

1940 Chen, Quan. *Shubenhua yu Hong lou meng*. In : Jin ri ping lun (1940). [Arthur Schopenhauer und Hong lou meng].
叔本华与红楼梦 [Schop7]

1940 Le, Si. *Jie ti xing de ren sheng guan : dui yu Shubenhua de bei guan lun de yi ge xiu zheng*. In : Zhong-Mei zhou kan (1940). [Arthur Schopenhauers Pessimismus].
阶梯型的人生观 : 对于叔本华的悲观论的一个修正 [Schop7]

1940 Zhu, Qianzhi. *Shubenhua zhi Zhongguo wen hua guan*. In : Qing nian yue kann (1940). [Schopenhauers Konzept der chinesischen Kultur].
叔本华之中国文化观 [Schop7]

1941 Luo, Hongyi. *Shubenhua yin guo lü lun yan jiu*. In : Min zu wen hua (1941). [Eine Untersuchung zu Arthur Schopenhauers Lehre vom Grund].
叔本华因果律论研究 [Schop7]

1942 Chen, Quan. *Shubenhua de gong xian*. In : Zhan guo ce (1942). [Der Beitrag Arthur Schopenhauers].
叔本华的贡献 [Schop7]

1942 Chen, Quan. *Shubenhua sheng ping ji qi xue shuo*. (Chongqing : Du li chu ban she, 1942). [Abhandlung über Artur Schopenhauer].
叔本華生平及其學說 [WC]

1943 Chen, Quan. *Wen xue pi ping de xin dong xiang*. Chen Quan bian zhu. (Chongqing : Zheng zhong shu ju, 1943). (Zhongguo ren wen ke xue she cong kann). [Die neue Tendenz der Literaturkritik]. [Das vierte Kapitel enthält Arikel über die Philosophie von Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche].
文學批評的新動向 [WC]

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]

1943 Zheng, Tingchun. *Shubenhua ping zhuan*. T. 1-2. In : Gai jin (1943). [Biographie von Arthur Schopenhauer].
叔本华评传 [Schop7]

1944 He, Ziheng. *Shubenhua fu nü lun pi pan*. In : Zhong hua yue bao (1944). [Kritik von Schopenhauers Lehre von den Frauen].
叔本华妇女论批判 [Schop7]

1945 [Nietzsche, Friderich]. *Jiao yu jia zhi Shubenhua*. Nicai zhu ; Yang Boping yi shu. (Chongqing : Shang wu yin shu guan, 1945). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Schopenhauer als Erzieher*. (Schloss-Chemnitz : Schmeitzner, 1874). (Unzeitgemässe Betrachtungen ; 3).
教育家之叔本华 [WC]

1945 [Nietzsche, Friedrich]. *Zuo wei jiao yu jia de Shubenhua*. Nicai zhu ; Huang Liaoyu yi. (Guilin : Lijiang chu ban she, 2000). (Nicai wen ji). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Schopenhauer als Erzieher*. (Schloss-Chemnitz : Schmeitzner, 1874). (Unzeitgemässe Betrachtungen ; 3).
作为教育家的叔本华 [Schop7]

1946 *Shi dai zhi bo*. Lin Tongji bian. (Shanghai : Da dong shu ju, 1946). [Darin enthalten sind kritische Artikel über Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche aus den Zeitschriften Zhan guo ce und Zhan guo].
時代之波 [KUH7]

1946 Chen, Siqi. *Shubenhua lun : xian dai xi yang zi chan jie ji zhe xue pi pan zhi san*. In : Zhong jian (1946). [Die Lehre Schopenhauers].
叔本华论 : 现代西洋资产阶级哲学批判之三 [Schop7]

1946 Tan, Renmei. *Shubenhua lun shi jie zhi ku nao*. In : Gai jin (1946). [Schopenhauer über das Leiden der Welt].
叔本华论世界之苦恼 [Schop7]

1947 Liu, Yan'gu. *Yi zhi yu biao xiang de shi jie*. In : Du shu tong xun (1947). [Abhandlung über 'Die Welt als Wille und Vorstellung' von Arthur Schopenhauer].
意志与表象的世界 [Schop7]

1948 Jiang, Tianzuo. *Ping Shubenhua de tian cai lun*. In : Wen xun (1948). [Arthur Schopenhauers Genie-Lehre].
评叔本华的天才论 [Schop7]

1972 Lan, Yidai. *Shubenhua de bei guan zhe xue*. (Taibei : Zhi wen, 1972). [Arthur Schopenhauers pessimistische Philosophie].
叔本華的悲觀哲學 [Schop7]

1979 *Xi fang wen lun xuan*. Wu Lifu, Jiang Kongyang bian ji zhe. Vol. 1-2. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1979). [Auswahl literturtheoretischer Abhandlungen aus dem Westen. Enthält : Kant, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Hegel, Schlegel, Schopenhauer, Heine, Nietzsche].
西方文论选 [WC,Baue1]

1979 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai lun Shubenhua*. Cai Yingwen yi. (Taipei : Long tian chu ban she, 1979). [Nietzsche über Schopenhauer].
尼采論叔本華 [Nie12]

1981 Chen, Yuanhui. *Wang Guowei yu Shubenhua zhe xue*. (Beijing: Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1981). [Wang Guowei und die Philosophie Schopenhauers].
王国维与叔本华哲学 [Schop7]

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].

1986 Ma, Qingfu. *Xi fang wen yi li lun ji chu*. (Shenyang : Liaoning da xue chu ban she, 1986). [Grundlagen der westlichen Ästhetik].
西方文艺理论基础 [Schop7]

1987 [Bykhovskii, Bernard Emmanuilovich]. *Shubenhua*. Bei’erhuofusiji zhu ; Liu Jinquan yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1987). (Wai guo zhu ming si xiang jia yicong). Übersetzung von Bykhovskii, Bernard Emmanuilovich. *Schopenhauer*. (Moskva : Izd-vo „Mysl“, 1975).
叔本华 [Schop7,WC]

1988 Diao, Chengjun. *Shubenhua, Nicai yu Budengboluoke yi jia*. In : Wai guo yu wen ; no 1 (1988). [Schopenhauer, Nietzsche und die Buddenbrooks].
叔本华, 尼采与 布登勃洛克一家 [TM]

1988 Meng, Xianzhong ; Gao, Wenxin. *Si kao shi jie de shi ge tou nao*. (Shenyang : Liaoning jiao yu chu ban she, 1988). (Dang dai da xue shu lin. Zhe xue shu xi). [Zehn grosse Philosophen der Welt].
思考世界的十个头脑 [Schop7]

1989 [Durant, Will]. *Xi fang zhe xue shi hua*. Wei'er Dulan yuan zhu. (Beijing : Shu mu wen xian chu ban she, 1989). (Wen shi cong shu ; 6). Übersetzung von Durant, Will. *The story of philosophy : the lives and opinions of the greater philosophers*. (New York, N.Y. : Simon and Shuster, 1926). [Abhandlung über Baruch Spinoza, Platon, Aristoteles, Francis Bacon, Voltaire, Immanuel Kant, Herbert Spencer, Friedrich Nietzsche].
西方哲學史話 [WC]

1990 Tao, Liming. *Yi ge bei guan zhe de chuang zao xing bei pan : Shubenhua "Zuo wei yi zhi he biao xiang de shi jie"*. (Kunming : Yunnan ren min chu ban she, 1990). (Ming zhu dao du cong shu). [Friedrich Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung"].
一个悲观者的创造性背叛 : 叔本华作为意志和表象的世界 [Schop7]

1991 Lu, Jierong ; Wang, Benhao. *Cong tong ku dao chao yue : Shubenhua yu Nicai ren sheng Zhe xue pi pan*. (Shenyang, Liaoning jiao yu chu ban she, 1991). (Dang dai da xue shu lin. Zhe xue shu xi). [Kritik der Lebensphilosophie von Schopenhaurer und Nietzsche].
从痛苦到超越 : 叔本华与尼采人生哲学批判 [Schop7]

1993 Yuan Zhiying. *Shubenhua zhuan*. (Taibei : Ye qiang chu ban, 1993). (Wai guo wen hua ming ren zhuan ji ; 10). [Biographie von Arthur Schopenhauer].
叔本華傳 [Schop7]

1994 Fu, Peirong. *Jing jie de xiang wang : Bolatu, Aogusiding, Shubenhua, Kaxile*. (Taibei : Hong Jianquan jiao yu wen hua ji jin hui chu ban, 1994). (Ren wen cong shu Xi fang xin ling de pin wei). [Abhandlung über die Ästhetik bei Platon, Augustinus, Schopenhauer und Cassirer].
境界的嚮往 : 柏拉圖奧古斯丁叔本華卡西勒 [Schop7]

1994 Yuan, Zhiying. *Yi yu de xin ling zhi guang : Shubenhua zhuan*. (Shanghai : Shi jie tu shu chu ban gong si Shanghai fen gong si, 1994). [Biographie von Arthur Schopenhauer].
抑郁的心灵之光 : 叔本华传 [Schop7]

1995 Mo, Yimou. *Shubenhua de mei xue yuan li*. (Taibei : Shui niu tu shu chu ban shi ye you xian gong si, 1987). [Arthur Schopenhauers Prinzipien der Ästhetik].
叔本華的美學原理 [Schop7]

1996 Jin, Huimin. *Shubenhua mei xue si xiang yan jiu*. (Beijing: Zhongguo she hui ke xue yuan, 1996). [Eine Untersuchung zu Schopenhauers Gedanken über Ästhetik].
叔本华美学思想研究 [Schop7]

1997 Yan, Jia. *Dong xi ren sheng tong ku de zhi zhe : Shubenhua*. (Chengdu : Sichuan ren min chu ban she, 1997). (Xi fang ren wen si xiang jia hui gu cong). [Abhandlung über Arthur Schopenhauer].
洞悉人生痛苦的智者 : 叔本华 [Schop7]

1998 Deng, Anqing. *Shubenhua*. (Taibei : Dong da tu shu gong si, 1998). (Shi jie zhe xue jia cong shu). [Abhandlung über Arthur Schopenhauer].
叔本華 [Schop7]

1998 Liu, Yi. *Sheng cun de ku nao he jie tuo zhi dao : Shubenhua mei xue*. (Shanghai : Fudan da xue, 1998). [Untersuchung zu Arthur Schopenhauers Gedanken zur Ästhetik].
生存的苦恼和解脱之道 : 叔本华美学思想初探 [Schop7]

1998 Yang, Yuchang. *Xun qiu zi ji : Shubenhua de yi zhi gai nian yu Xi fang zhe xue de Xian dai zhuan zhe*. (Shanghai : Fudan da xue, 1998). Diss. Fudan da xue, 1998. [Schopenhauers Begriff des Willens und die moderne Wendung der westlichen Philosophie].
寻求自己 : 叔本华的意志概念与西方哲学的现代转折 [Schop7]

1999 Jin, Huimin. *Yi zhi yu chao yue : Shubenhua mei xue si xiang yan jiu*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1999). (Zhongguo she hui ke xue bo shi lun wen wen ku). [Untersuchung zu Schopenhauers ästhetischem Denken].
意志与超越 : 叔本华美学思想研究 [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]

1999 Yan, Jia. *Ai yu sheng de ku nao: Shubenhua : dong xi ren sheng tong ku de zhi zhe*. (Taibei : Mu cun tu shu chu ban, 1999). [Leiden der Liebe und des Lebens bei Schopenhauer].
愛與生的苦惱叔本華 : 洞悉人生痛苦的智者 [Schop7]

1999 Zhang, Kaixiang. *Sheng ming de zhi hui yu bei jugan : Feizijieluo xiao shuo de Shubenhua shi yue du*. (Taibei : Guo li Taiwan da xue, 1999). [Arthur Schopenhauers Lektüre der Romane von Francis Scott Fitzgerald].
生命的智慧與悲劇感 : 費滋傑羅小說的叔本華式閱讀 [Schop7]

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 Lin, Xiesheng. *Shubenhua mei xue li lun jiao yu han yi zhi yan jiu*. (Jiayi : Guo li zhong zheng da xue, 2000). [Abhandlung über Arthur Schopenhauers Theorie der Ästhetik].
叔本華美學理論教育涵義之研究 [Schop7]

2000 Zhao, Jianwen. *Shubenhua*. (Xianggang: Zhong hua shu ju chu ban, 2000). (Xi fang si xiang jia bao ku). [Abhandlung über Arthur Schopenhauer].
叔本華 [Schop7]

2000 [Tanner, Michael]. *Shubenhua*. Danneng zhu ; Huang Xizhe yi. (Taibei : Mai tian chu ban, 2000). (Yue du zhe xue jia ; 8). Übersetzung von Tanner, Michael. *Schopenhauer*. (New York, N.Y. : Routledge, 1997). (The great philosophers ; 24).
叔本華 [Schop7]

2001 Cheng, Haiying. *Lun yi zhi ben ti lun dui li xing ben ti lun de chao yue*. (Changsha : Hunan shi fan da xue, 2001). [Über die Transzendenz der Ontologie der Vernunft bei Arthur Schopenhauer].
论意志本体论对理性本体论的超越 [Schop7]

2001 [Abendroth, Walter]. *Shubenhua*. Abendeluosi zhu, Li Shuyin. (Shijiazhuang: Hebei jiao yu chu ban she, 2001). (Wai guo ming ren zhaun ji kou dai shu xi lie). Übersetzung von Abendroth, Walter. *Arthur Schopenhauer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. (Reinbek b. Hamburg : Rowohlt, 1967). (Rowohlts Monographien ; 133).
叔本华 [Schop7]

2002 Cheng, Haiying ; Cheng, Fang. *Wei yi zhi lun zhe xue zai Zhongguo*. (Beijing : Shou du shi fan da xue chu ban she, 2002). (20 shi ji xi fang zhe xue dong jian shi). [Einfluss der westlichen Philosophie auf die chinesische ; Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche].
唯意志论哲学在中国 [Schop7]

2002 Hsia, Adrian. *Theistic and non-theistic perspectives on Chinese culture : Friedrich Schlegel, F.W.J. Schelling and Arthur Schopenhauer*. International Symposium on the *Bible and China*. Furen Catholic University, Taipei, 5-8 Jan. 2002. [Unpublished manuscript]. [AOI]

2002 Wang, Jianwei. *Shubenhua de ren sheng zhe xue*. (Tianjin: Tianjin she hui ke xue yuan chu ban she, 2002). [Lebensphilosophie von Arthur Schopenhauer].
叔本华的人生哲学 [Schop7]

2002 Wang, Sixun. *Cong Shubenhua de shi jie guan dao Nicai de shi jie guan*. (Jiayi : Nan hua da xue, 2002). [Von Schopenhauers und Nietzsches Sicht der Welt].
從叔本華的世界觀到尼采的世界觀 [Schop7]

2002 Yu, Xueyu. *You li xing xiang fei li xing guo du de qiao liang : Shubenhua zhe xue, mei xue si xiang ping shu*. (Hefei : Anhui da xue, 2002). [Abhandlung über Arthur Schopenhauers philosophischem und ästhetischem Denken].
由理性向非理性過渡的橋梁叔本華哲學美學思想評述 [Schop7]

2002 [Odell, S. Jack]. *Shubenhua*. Aode'er zhu ; Wang, Deyan yi. (Beijing : Zhong hua shu ju, 2002). (Shi jie si xiang jia yi cong). Übersetzung von Odell, S. Jack. *On Schopenhauer*. (Belmont, Calif. : Wadsworth/Thomson Learning, 2001).
叔本华 [Schop7]

2003 Huang, Wenqian.*Zi you yi zhi : Shubenhua zhe xue si xiang yan jiu*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue yuan, 2003). [Freier Wille : eine Untersuchung zu Schopenhauers philosophischem Denken].
自由意志叔本华哲学思想研究 [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]

2003 Wang, Tongzhao. *Shubenhua yu Ha'erteman dui yu mei xue de jian jie*. In : Mei shu (1920). [Schopenhauers und Eduard von Hartmanns Auffassung von Ästhetik].
叔本华与哈儿特曼对于美学的见解 [WC]

2003 Wang, Xinyu. *Shubenhua "Yi zhi xing shang xue" zhi yan jiu*. (Taizong : Dong hai da xue, 2003). [Untersuchung zu Schopenhauers "Willensmetaphysik"].
叔本華意志形上學之研究 [Schop7]

2004 Chen, Keke. *Shubenhua bei ju li lun de xian dai xing*. (Changsha : Zhong nan da xue, 2004). [Die Modernität von Arthur Schopenhauers Tragödientheorie].
叔本华悲剧理论的现代性 [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]

2004 Ren, Li. *Zuo wei zhu ti de yi zhi : cong zhu ti xing jiao du dui Shubenhua yi zhi lun de zai yan jiu*. (Changsha : Hunan shi fan da xue, 2004). [Neuuntersuchung der Willenslehre Arthur Schopenhauers].
作为主体的意志 : 从主体性角度对叔本华意志论的再研究 [Schop7]

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]

2004 Yan, Jia. *Bei guan zhu yi zhe xue jia: Shubenhua tong xiang zhi zhe de lü tu*. (Taibei : Mu cun tu shu chu ban, 2004). (Ju bo xin ling ; 2). [Ein pessimistischer Philosoph : Schopenhauer auf seinem Weg zum Weisen].
悲觀主義哲學家 : 叔本華通向智者的旅途 [Schop7]

2004 [Böhmer, Otto A.]. *Dang Shubenhua hua dao de shi hou : da si xiang jia de xiao gu shi*. Bomei'er zhu ; Han Ruixiang yi. (Beijing : Wai guo wen xue chu ban she, 2004). (Si xiang jia yi wen cong shu). Übersetzung von Böhmer, Otto A. *Als Schopenhauer ins Rutschen kam : kleine Geschichten von grossen Philosophen*. (München : Beck, 1997). (Beck'sche Reihe ; 1232).
当叔本华滑倒的时候 : 大思想家的小故事 [WC]

2005 Chen, Junxia. *Shubenhua fei li xing si xiang yan jiu*. (Guilin : Guangxi shi fan da xue, 2005). [Eine Untersuchung zum irrationalen Denken Arthur Schopenhauers].
叔本华非理性思想研究 [Schop7]

2005 Huang, Wenqian. *Yi zhi ji qi jie tuo zhi lu : Shubenhua zhe xue si xiang yan jiu*. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 2005).(Chun cui zhe xue cong shu). [Der Wille und sein Weg der Befreiung : eine Untersuchung zu Schopenhauers philosophischem Denken].
意志及其解脱之路——叔本华哲学思想研究 [Schop7]

2005 Liu, Ye. *Shubenhua ren sheng zhe xue de zhi hui*. (Taibei : Ji gen chu ban she, 2005). (Zhi hui ren sheng). [Die Weisheit von Schopenhauers Lebensphilosophie].
叔本華人生哲學的智慧 [Schop7]

2005 Shanren, Xiongdi. *Za cao cong sheng de nao dai*. (Beijing : Zhongguo she hui chu ban she, 2005). (Yuan dian wen cong : Shubenhua juan). [Biographie von Arthur Schopenhauer].
杂草丛生的脑袋 [Schop7]

2005 Yang, Weifang. *Shubenhua shan e guan tan xi*. (Wuhan : Hua zhong ke ji da xue, 2005). [Eine Untersuchung zu Arthur Schopenhauers Konzept von Gut und Böse].
叔本华善恶观探析 [Schop7]

2005 Zhang, Chunli. *Shubenhua lun li si xiang tan xi*. (Jinan : Shandong da xue, 2005). [Eine Untersuchung zu Schopenhauers Gedanken zur Ethik].
叔本华伦理思想探析 [Schop7]

2005 Zong, Baihua. *Xiaopenghua [Shubenhua] zhe xue da yi*. In : Bing chen (1917). [Arthur Schopenhauers Philosophie].
萧彭浩哲学大意 [Schop7]

2005 [Yalom, Irvin D.] ;Yi Zhixin. *Shubenhua de yan lei*. Ouwen Yalong zuo zhe ; Yi Zhixin yi zhe. (Taibei: Xin ling gong fang wen hua chu ban, 2005). (Story ; 4). Übersetzung von Yalom, Irvin D. *The Schopenhauer cure : a novel*. (New York, N.Y. : HarperCollins, 2005).
叔本華的眼淚 [WC]

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]

2006 [Simmel, Georg]. *Shubenhua yu Nicai : yi zu yan jiang*. Mo Guanghua yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 2006). (Ximei'er wen ji). Übersetzung von Simmel, Georg. *Schopenhauer und Nietzsche : ein Vortragszyklus*. (Leipzig : Duncker & Humblot, 1907).
叔本华与尼采 : 一组演讲 [WC]

2007 [Gulyga, Arsenij Vladimirovich ; Andreeva Iskra Stepanova]. *Ta men fa xian le wo : Shubenhua zhuan*. A Guleijia, Yi Andelieyewa zhu ; Feng Shen yi. (Beijing : Ren min chu ban she, 2007). Übersetzung von Gulyga, Arsenij Vladimirovich ; Andreeva I[skra] S[tepanova]. *Sopengauer*. (Moskva : Molodai'a Gvardii'a, 2003). [Biographie von Arthur Schopenhauer].
他们发现了我 : 叔本华传 [WC]

2007 [Nietzsche, Friedrich]. *Bu he shi yi de chen si*. Nicai zhu ; Li Qiuling yi. (Shanghai : Hua dong shi fan da xue chu ban she, 2007). (Nicai zhu shu ji. Xi fang chuan tong : jing dian yu jie shi). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Bd. 1-4. (Leipzig : E.W. Fritzsch, 1873-1876). [Betr. Arthur Schopenhauer, Richard Wagner und David Friedrich Strauss].
不合时宜的沉思 [WC]

2008 *Shi luo de li xing : Wei yi zhi zhu yi he sheng ming zhe xue*. Yan Yuqiang, Jiang Jinhui zong ce hua ; Wen Pinyuan zhu bian ; Chen Peng fu zhu bian ; Wen Yuan wenzi ; Chen Shuo hui hua jian zhi ; Zhang Lei hui hua zhu bi ; Song Yuanyuan hui hua zhi zuo. (Xiamen : Lu jiang chu ban she, 1999). (Dang dai xi fang zhe xue hua lang). [Abhandlung über Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Henri Bergson].
失落的理性 : 唯意志主义和生命哲学 [WC]

2008 Müller, Martin. *Schopenhauer-Bibliographie*. [Unpubliziert für Schopenhauer-Gesellschaft].

2008 Payer, Alois : http://www.payer.de/budlink.htm.

Schwabe, Johann Joachim (1714-1784) : Professor für Philosophie Universität Leipzig

Bibliographie : Autor

1747-1774 *Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und Lande ; oder, Sammlung aller Reisebeschreibungen, welche bis itzo in verschiedenen Sprachen von allen Völkern herausgegeben worden*… durch eine Gesellschaft gelehrter Männer im englischen zusammen getragen, und aus Demselben ins deutsch übersetzet.. Bd. 1-21. Übers. von Johann Joachim Schwabe, Abraham Gotthelf Kästner. (Leipzig : Arkstee und Merkus, 1747-1774). Vol. 1-7 übers. von *A new general collection of voyages*. (London : T. Astley, 1745-1747). Vol. 8, 10-13, 15-21 übers. von Prévost d'Exiles [et al.]. *Histoire générale des voyages*. Vol. 6 = China
https://archive.org/details/cihm_33454. [WC]

Schweitzer, Albert (Kaysersberg bei Colmar 1875-1965 Lambarene, Gabun) : Deutsch-elsässischer Theologe, Philosoph, Arzt, Musiker

Biographie

1937-1940 Schweitzer, Albert. *Geschichte des chinesischen Denkens* [ID D15779].
Schweitzer schreibt : Was die chinesische Ethik durch die Jahrhunderte hindurch in der Erziehung der Einzelnen und der Völker geleistet hat, ist grossartig. Nirgends auf der Welt hat es eine auf ethischen Ideen beruhende Kultur gegeben, die sich mit der auf dem Boden Chinas bestehenden messen kann…
Verstanden hat die taoistische Mystik, wer von der Frage der höchsten Art des Wirkens nicht mehr loskommt und sich mit dem Gedanken beschäftigen muss, dass das, was wir im Tun ausrichten können, wenig ist im Vergleich zu dem Vielen, was auf geistige Weise vollbracht werden muss. Indem wir uns mit der Mystik Lao-tse's [Laozi] beschäftigen, idealisieren wir sie. Wir übersehen, was an primitiver Denkweise in ihr vorhanden ist. Was in ihr nicht rein geistig gemeint ist, verstehen wir rein geistig, was in ihr nicht rein ethisch gedacht ist, deuten wir rein ethisch. Die taoistische Mystik ist dazu bestimmt, idealisiert zu werden. Sie ist die Vorläuferin der ethischen und lebens- und weltbejahenden Mystik, in der das Denken einst zur Ruhe kommen wird. Während alle andere Mystik aus der Idee der Lebens- und Weltverneinung entsteht und keinen ethischen Charakter hat, gründet sich die taoistische auf Lebens- und Weltbejahung und will ethisch sein…
Der Taoismus nimmt dem Menschen die Unbefangenheit, führt ihn weg vom Nächstliegenden und hält ihn, wie der Konfuzianismus, zur Selbstbesinnung an… Bei den Chinesen steht der Glaube an die sittliche Weltordnung im Hintergrund. Aber nicht so, dass Ethik davon abhängig ist…

Heiner Roetz : Schweitzer stand in seiner Ethik in der Tradition der Aufklärung, mit einem entschiedenen Bekenntnis zum Rationalismus des 18. Jahrhunderts. Dies musste ihn mit China fast automatisch in Berührung bringen, denn die europäischen Aufklärer hatten den Konfuzianismus für die Möglichkeit einer "natürlichen Moral" aus Vernunft und ohne klerikale Bevormundung gefeiert. Seine Beschäftigung mit Asien besteht aus einem entschiedenen Bekenntniss zur westlichen Rationalität. Dies feit ihn gegen die zeittypische Versuchung, die chinesische Ethik im Geist der Lebensphilosophie – mit der seine "Ehrfurcht vor dem Leben" zwar den Leitbegriff, aber nicht den zugrundeliegenden Irrationalismus teilt – und mit ihr im Zeichen des rein Konkreten, Situationsbezogenen, Partikularen und Anschaulichen zu interpretieren. Er hofft sogar, dass China Europa wieder zu dem zurückbringe, was es verloren hat : die ethischen Überzeugungen der Aufklärung. Er schätzt an China, wie das 18. Jahrhundert, das "Elementare" und das "Natürliche", das zugleich das "Vernünftige" ist. Wie die Aufklärer hält er es eher mit dem Konfuzianismus, der den Menschen im „Glauben an die Macht des Geistes“ zum "Nachdenken über sich selbst" anhalte, während sich die romantisierende Zivilisationsskepsis der 1920er Jahre im Taoismus wiederfand. China ist für ihn nicht primär Gegenstand eines rein wissenschaftlichen Interesses, sondern ein moralisches Anliegen – der Suche nach den Grundlagen für die Entwicklung einer "ethischen Kultur".
Das Verhältnis von Ethik und Natur steht im systematischen Kern von Schweitzers Überlegungen zu China wie auch seiner eigenen Philosophie. Arthur Schopenhauer und eigene Erfahrung hat Schweitzer inspiriert, Ethik aus der Natur abzuleiten. Chinesische Ethik ist für ihn monistisch, insofern für sie das tugendhafte Verhalten den Einklang mit der natürlichen Weltordnung bedeutet. Durch das ethische Verhalten "befindet sich der Mensch in völliger Übereinstimmung mit der Welt".
Da für ihn "die Grösse, auf die alles ankommt, die geistige und sittliche Wertigkeit des Einzelnen" ist und Kultur nicht möglich ist, ohne dass ethische Vernunftideale "von den Einzelnen gedacht werden", kann er sich mit dieser Konsequenz des Taoismus nicht anfreunden. Wenn er letztlich dem Konfuzianismus den Vorzug gibt, dann deshalb, weil er, im Unterschied zu einem verbreiteten Missverständnis, dessen individualethischen Kern erkennt. Auch der songzeitliche Neokonfuzianismus, vor allem Zhu Xi, vermag ihn nicht zu überzeugen. Zwar sind die Neokonfuzianer Ethiker, doch bauen sie unter dem Eindruck des Buddhismus die konfuzianische Ethik zu einem problematischen "System" aus, indem sie ihr ein im Grunde taoistisches Fundament unterlegen. So schreibt er bei seiner Darstellung des Neokonfuzianismus, dass die Lehre Konfuzius’ und Mengzis "nur von Gut und Böse zu handeln scheint", sich in Wirklichkeit aber implizit wie selbstverständlich auf das "Naturgeschehen" beziehe, und zwar im Sinne der Weltsicht des *Yi jing*. Am Menschen und nicht an den "Urkräften" Yin und Yang, so erkennt er, "gibt es, ob es eine sittliche Weltordnung gibt oder nicht". [Mar 1:S. 528-545]

Bibliographie : Autor

1982 [Schweizer, Albert]. *Shihuaizhe*. Shihuaizhe zuo zhe ; Gu Zhen yi zhe ; Liang Shiqiu zhu bian. (Taibei : Ming ren chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1982). (Ming ren wei ren zhuan ji quan ji ; 100).
史懷哲

2002 Schweitzer, Albert. *Geschichte des chinesischen Denkens*. (München : C.H. Beck, 2002). (Werke aus dem Nachlass). [Geschrieben 1937-1940]. [WC]

Seubold, Günter (Marktgraitz 1955-) : Privatdozent für Philosophie, Universität Bonn

Bibliographie : Autor

1993 [Seubold, Günter]. *Haidege'er fen xi xin shi dai de ke ji*. Gangte Shaoyibo'erde zhu ; Song Zuliang yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1993). (Haidegeer fen xi xin shi dai de ke ji). Übersetzung von Seubold, Günter. *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*. (Freiburg i.B. : K. Alber, 1986). (Alber-Broschur Philosophie).
海德格尔分析新時代的科技 [WC]

Simmel, Georg (Berlin 1858-1918 Strassburg) : Philosoph, Soziologe Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Bibliographie : Autor

2006 [Simmel, Georg]. *Shubenhua yu Nicai : yi zu yan jiang*. Mo Guanghua yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 2006). (Ximei'er wen ji). Übersetzung von Simmel, Georg. *Schopenhauer und Nietzsche : ein Vortragszyklus*. (Leipzig : Duncker & Humblot, 1907).
叔本华与尼采 : 一组演讲 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

2003 [Frisby, David]. *Xian dai xing de sui pian : Qimeier, Kelakaoer he Benyaming zuo pin zhong de xian dai xing li lun*. Daiwei Fulisibi zhu ; Lu Huilin, Zhou Yi, Li Linyan yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2003). Übersetzung von Frisby, David. *Fragments of modernity : theories of modernity in the work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. (Cambridge : Polity Press ; in ass. with Basil Blackwell, Oxford, 1985). [Georg Simmel, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin].
现代性的碎片 : 齐美尔克拉考尔和本雅明作品中的现代性理论 [WC]

Spengler, Oswald (Blankenburg 1880-1936 München) : Kultur- und Geschichtsphilosoph Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Biographie

1919-1922 Spengler, Oswald. *Der Untergang des Abendlandes* [ID D17250].
Spengler schreibt : Jede Kultur steht in einer tiefsymbolischen und beinahe mystischen Beziehung zum Ausgedehnten, zum Raume, in dem, durch den sie sich verwirklichen will. Ist das Ziel erreicht und die Idee, die ganze Fülle innerer Möglichkeiten vollendet und nach aussen hin verwirklicht, so erstarrt die Kultur plötzlich, sie stirbt ab, ihr Blut gerinnt, ihre Kräfte brechen – sie wird zur Zivilisation. Das ist es, was wir bei den Worten Ägyptizismus, Byzantinismus, Mandarinentum fühlen und verstehen. So kann sie, ein verwitterter Baumriese im Urwald, noch Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch die morschen Äste emporstrecken. Wir sehen es an China.

Andreas Pigulla : Die radikal umgewertete Weltsicht Spenglers bietet für die Erfassung Chinas Chancen und Gefahren. Für die Behandlung der chinesischen Geschichte fallen so die zwei wichtigsten 'efizite' ihres Verlaufs fort : Es sollte nun bedeutungslos sein, dass China, nach europäischer Wahrnehmung, wenig Beziehungen zur Aussenwelt gehabt hat und als dominanter Staat nicht zu inneren Veränderungen gezwungen war. Ausserdem kann der angeblich zyklische Verlauf geschichtlicher Prozesse in einem Modell, das Geschichte selbst zyklisch versteht, nicht zur Ausgrenzung führen. Tatsächlich ist die chinesische Kultur hier so wertvoll wie jede andere und bildet einen von acht Kulturkreisen der Weltgeschichte. Spengler funktionalisiert China, um die Gleichartigkeit von Entwicklungsverläufen in der Weltgeschichte durch Analogien zwischen westlichen und fremdkulturellen Phänomenen zu illustrieren. Die chinesische Religion hat eine 'gothische' Zeit. Die Zhanguo-Periode (481-221 v. Chr.) ist bei ihm der 'Übergang vom Napoleonismus zum Cäsarismus'. China bekommt eine Sonderrolle des übriggebliebenen Reiches aus der Urzeit… ist aber für Spengler schon seit 2000 Jahren eine 'tote' Kultur. [Pig1:S. 235-237]

Bibliographie : Autor

1919-1922 Spengler, Oswald. *Der Untergang des Abendlandes : Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*. Bd. 1-2. (München : Beck, 1919-1922). [WC]

Sperber, Manès (Zablotow, Galizien, Österreich-Ungarn = Oblast Iwano-Frankiwsk, Ukraine 1905-1984 Paris) : Österreichisch-französischer Schriftsteller, Sozialpsychologe, Philosoph

Bibliographie : Autor

1953 [Sperber, Manès]. *Cao*. Shibobo zhu ; Qi Wenyu yi. (Xianggang : You lian chu ban she, 1953). Übersetzung von Sperber, Manès. *The burned bramble*. Transl. by Constantine Fitzgibbon. (Garden City, N.Y. : Doubleday, 1951). Übersetzung von Sperber, Manès. *Der verbrantte Dornbusch*. (Mainz : Internat. Universum-Verl., 1949).
艸 [WC]

1955 [Sperber, Manès]. *Yuan*. Shibobo zhu ; Qi Wenyu yi. (Xianggang : You lian chu ban she, 1955). (Xi wang san bu qu ; 2). Übersetzung von Sperber, Manès. *The abyss*. Transl. from the German by Constantine Fitzgibbon. (New York, N.Y. : Doubleday, 1952). Übersetzung von Sperber, Manès. *Tiefer als der Abgrund*. (1950).
淵 [WC]

Spizel, Gottlieb = Spizelius, Theophil = Spitzel, Gottlieb (Augsburg 1639-1691 Augsburg) : Lutheraner, Philosoph, Korrespondenz mit Leibniz und Kircher

Biographie

1672 Gottlieb Spizel erwähnt in einem Brief an Gottfried Wilhelm Leibniz, dass Prospero Intorcetta einige chinesische Klassiker aus dem Chinesischen ins Lateinische übersetzt habe. Leibniz schreibt zurück, dass er sich dafür interessiere und erwähnt das Werk *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares* [ID D1727] von Adrien Greslon, das bald erscheinen werde. [HoJ1:S. 46]

Bibliographie : Autor

1660 Spizel, Gottlieb. *De re literaria Sinensium commentarius : in quo scripturae pariter ac philosophiae sinicae specimina exhibentur, et com aliarum gentium, praesertim Aegyptiorum, Graecorum, et Indorum reliquorum literis atque placitis conferuntur*. (Lugduni Batavorum : Hackius, 1660).
https://archive.org/details/bub_gb_E6ZQGieR5s0C. [KVK]

Spranger, Eduard = Schönenbeck, Franz Ernst Eduard (Lichterfelde, Berlin 1882-1963 Tübingen) : Philosoph, Pädagoge, Psychologe

Bibliographie : erwähnt in

1932 Zhang, Dongsun. *Xian dai lun li xue*. (Shanghai : Xin yue shu dian, 1932). (Xian dai wen hua cong shu). [La philosophie morale moderne].
现代伦理学
[Enthält] :
L'utilitarisme intuitif de H. Sidgwick (1838-1900). La théorie de l'autoréalisation par F. H. Bradley (1846-1924). La théorie de l'évolution de Herbert Spencer (1820-1903). La doctrine de la "Grande conscience" de T.H. Green (1836-1882). Le sens moral chez J. Martineau (1845-1900). La tthéorie de la vie, l'énergie, l'abondance, l'excès chez J.M. Guyau (1854-1888). Le "culturalisme" de W.M. Wundt (1832-1920). La doctrine de T.H. Huxley (1825-1895). L'éthique du nouveau réalisme chez G.E. Moore (1873-1958). La théorie fondamentale de la vie de Eduard Spranger (1882-1963). La théorie de l'entraide chez Petr A. Kropotkin (1842-1921). Les opinions morales des marxistes. [WC]

Sprengard, Karl Anton (1933-) : Professor Philosophisches Seminar Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Bibliographie : Autor

1994 *Maritime Asia : profit maximisation, ethics and trade structure ca. 1300-1800*. Ed. by Karl Anton Sprengard and Roderich Ptak. (Wiesbaden : Harrassowitz, 1994). (South China and maritime Asia ; vol. 2).

Stein, Edith = Teresia Benedicta a Cruce, Schwester (Breslau 1891-1942 Konzentrationslager Aurschwitz-Birkenau) : Deutsche Philosophin, Frauenrechtlerin, Nonne

Bibliographie : erwähnt in

2008 [Courtine-Denamy, Sylvie]. *Hei an shi qi san nü zhe : Shitaiyin, Alunte, Weiyi ping zhuan*. Xierwei Kuerting-Denami zhu ; Gao Yi, Gao Yu yi. (Beijing : Xin xing chu ban she, 2008). Übersetzung von Courtine-Denamy, Sylvie. *Trois femmes dans de sombres* temps *: Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil, ou, Amor fati, amor mundi*. (Paris : A. Michel, 1997).
黑暗时期三女哲 : 施泰因阿伦特韦伊评传 [WC]

Steiner, Rudolf = Steiner, Rudolf Joseph Lorenz (Donji Kraljevec bei Cakovec, Österreich = Kroatien 1861-1925 Dornach) : Österreichischer Philosoph, Esoteriker Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Stirner, Max = Schmidt, Johann Caspar (Bayreuth 1806-1856 Berlin) : Philosoph, Journalist Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Bibliographie : erwähnt in

1920 Chen, Daqi ; Guo, Yaogen. *Jin dai si xiang (shang xia ce)*. Vol. 1-2. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1920). (Shang zhi xue hui cong shu). [Abhandlung über Gustave Flaubert, Leonardo da Vinci, Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Nietzsche, Leo Tolstoy, Max Stirner, Fyodor Dostoyevsky, Henrik Ibsen, Charles Darwin, Emile Zola, Rudolph Eucken, Henr Bergson, Rabindranath Tagore, Romain Rolland].
近代思想 (上 , 下册) [WC]

Stöcklein, Joseph (Öttingen, Bayern 1676-1733 Graz) : Jesuit, Philosoph, Herausgeber von Der neue Welt-Bott

Bibliographie : Autor

1700 Castner, Caspar. *Relatio sepulturae magno orientis apostolo S. Francisco Xaviero erectae in insula Sanciano,* eine Beschreibung und eine Karte der Insel Shangchuan. (Übersetzung ins Deutsche von Joseph Stöcklein im Welt-Bott, Nr. 309, 1729). [Cat]

1726-1758 Stöcklein, Joseph. *Der Neue Welt-Bott mit allerhand so lehr- als geistreiche Brief, Schrifften und Reis-Beschreibungen : welche von denen Missionariis der Gesellschaft Jesu aus beyden Indie, und andern über Meer gelegenen Ländern, seit an. 1642 biss auf das Jahr 1726 in Europa angelangt seynd ; jetzt zum erstenmal Theils aus handschrifftlichen Urkunden, theils aus denen Französischen Lettres édifiantes*. Verdeutscht und zusammengetragen von Joseph Stöcklein. Bd. 1-5. (Augspurg ; Grätz ; Wien : Philipp Martin & Johann Veith Erben, 1726-1758). [Er enthält 723 Briefe und Berichte von Jesuitenmissionaren aus aller Welt, ca. 200 betreffen China].
http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10869386.html. [KVK,Hsia1]

Strauss, David Friedrich (Ludwigsburg 1808-1874 Ludwigsburg) : Evangelischer Theologe, Philosoph Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Bibliographie : erwähnt in

2007 [Nietzsche, Friedrich]. *Bu he shi yi de chen si*. Nicai zhu ; Li Qiuling yi. (Shanghai : Hua dong shi fan da xue chu ban she, 2007). (Nicai zhu shu ji. Xi fang chuan tong : jing dian yu jie shi). Übersetzung von Nietzsche, Friedrich. *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Bd. 1-4. (Leipzig : E.W. Fritzsch, 1873-1876). [Betr. Arthur Schopenhauer, Richard Wagner und David Friedrich Strauss].
不合时宜的沉思 [WC]

Strauss, Leo (Kirchhain, Hessen 1899-1973 Annapolis, Md.) : Deutsch-amerikanischer Philosoph Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Bibliographie : Autor

2002 [Strauss, Leo ; Arendt, Hannah]. *Xi fang xian dai xing de qu zhe yu zhan kai*. He Zhaotian zhu bian. (Changchun : Jilin ren min chu ban she, 2002). (Ren min yi cong xue shu si xiang ping lun ; 6). [Übersetzung ausgewählter Werke von Strauss und Arendt].
西方现代性的曲折与展开 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

2001 Meng, Meng. *Qi shi yu li xing : cong Sugeladi, Nicai dao Shitelaosi*. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2001). [Abhandlung über Sokrates, Friedrich Nietzsche, Leo Strauss].
启示与理性 : 从苏格拉底、尼采到施特劳斯 [WC]

2005 [Lampert, Laurence]. *Shitelaosi yu Nicai*. Langpeite zhu ; Tian Linian, He Zhigang deng yi. (Shanghai : Shanghai san lian chu dian, 2005). (Xi fang chuan tong jing dian yu jie shi).
Übersetzung von Lampert, Laurence. *Leo Strauss and Nietzsche*. Chicago : University of Chicago Press, 1996).
施特劳斯与尼采 [WC]

Straussfeld, Wenceslaus = Straussfeld, Wilhelm (Bochum 1867-1933 Köln-Bayenthal) : Franziskaner, Philosoph, Rektor

Biographie

1904 Wenceslaus Straussfeld übernimmt das Apostolische Vikariat Jin'an (Shandong). [BBKL]

1907 Wenceslaus Straussfeld gründet den Franziskaner-Missionsverein. [BBKL]

Sulzer, Johann Georg (Winterthur 1720-1779 Berlin) : Schweizer Theologe, Philosoph

Biographie

1798 Sulzer, Johann George. Allgemeine Theorie der Schönen Künste [ID D26955].
Er schreibt : "Aus einer Beschreibung, die der Engländer [William] Chambers on den Chinesischen Gärten gegeben, erhellet, dass dieses Volk, das sich sonst eben nicht durch den feinsten Geschmak hervorthut, in dieser Kunst von andern Völkern verdienet nachgeahmt zu werden. Wir wollen das merkwürdigste dieser Beschreibung hier setzen ; denn der Geschmak der Chineser verdient bey Anlegung grosser Gärten zur Richtschnur genommen zu werden. Die Chineser nehmen bey der Anlegung ihrer Gärten die Natur zum Muster, und ihre Absicht dabey ist, sie in allen ihren schönen Nachlässigkeiten nachzuahmen." [Cham8:S. 13]

Bibliographie : Autor

1798 Sulzer, Johann Georg. *Allgemeine Theorie der Schönen Künste in einzelnen nach alphabetischer Ordnung der Kunstarten aufeinander folgenden Artikeln*. (Leipzig : Weidmann, 1786-1798. Theil 2 (1798). [Enthält eine Eintragung über William Chambers]. [WC]

Thauren, Johannes (Bielefeld 1892-1954 Wien) : Philosoph, Theologe, Priester, Mitglied der Societas Verbi Divini (Steyler Mission), Professor für Missionswissenschaft

Biographie

1933 Johannes Thauren wird erster Lehrbeauftragter für Missionswissenschaft in Wien. [BBKL]

1946 Johannes Thauren wird Professor für Missionswissenschaft in Wien. [BBKL]

Bibliographie : Autor

1927 Thauren, Johannes. *Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat : eine missionstheoretische Studie*. (Münster : Aschendorff, 1927). [KVK]

1931 Thauren, Johannes. *Die Missionen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in den Heidenländern*. (Kaldenkirchen : Missionsdruckerei Steyl, 1931).
Bd, 1 : Die Missionen in China : die Missionen auf dem asiatischen Festland.
Bd. 1.1 : Die Missionen in Schantung ; mit allgemeiner Einführung über China und die chinesische Mission. [Shandong].
Bd, 2 : Die Missionen auf dem asiatischen Festland : die Missionen in Kansu, Ost-Tukestan und Honan. [Gansu, Henan]. [WC]

Thomasius, Christian (Leipzig 1655-1728 Halle/Saale) : Jurist, Philosoph

Biographie

1689 Thomasius, Christian. Besprechung von Couplet, Philippe. *Confucius sinarum philosophus* [ID D1758]. In : Freymüthiger jedoch vernunfft- und gesetzmässiger Gedancken über allerhand, fürnemlich aber neue Bücher. (Halle : Salfeld, 1689).
Thomasius schreibt : 'Ich glaube wohl, dass Confucius ein sehr gelehrter Philosophus gewesen, dass er aber seines gleichen nicht sollte gehabt haben, und dass diese Scientia Sinensis so incomparabel sein solte, wolte mir nich in meinen Kopff. Denn ein man mag so sehr in Wissenschaften und Tugenden excellieren, als er will, so ist er doch ein Mensch und hat viel mit geringer Leuten gemein ; ist auch denen menschlichen Schwachheiten unterworfen. Dennoch priesen ihn seine Bewunderer über die Massen...' Auch wenn die Bewunderer des Konfuzius diesen neben Sokrates oder gar höher stellen mögen, so schliesst Thomasius, man könne die Schriften des Konfuzius höchstens mit den Tischreden Luthers vergleichen. Denn diese enthalten ja wie die von Konfuzius viel kluge und subtile Lehren, aber eben auch 'viele nichts würdige Dinge darinnen, bey welchen man sich des Lachens kaum enthalten kan'. [LeeE1:S. 56]

1721-1726 Kontroverse zwischen Christian Wolff und den Pietisten in Halle.
Julia Ching / Michael Albrecht : Christian Thomasius glaubt an die göttliche Erleuchtung als Quelle der Wahrheit und pflegt enge Beziehungen zu den Pietisten, bis er 1699 August Hermann Franckes Volkserziehungsbewegung kritisiert. Francke setzt sich darauf dafür ein, dass Friedrich Wilhelm I. Thomasius per Dekret von 1714 zum Schweigen bringt und sich seine Lehrerlaubnis nur noch auf das Gebiet des Rechts beschränkt. Dieser Sieg bestärkt die Pietisten, auch gegen Christian Wolff vorzugehen, den sie für einen Rationalisten und für eine Bedrohung ihres Fideismus halten. Wolff muss sein Amt als Prorektor der Universität Halle ablegen und Joachim Lange wird sein Nachfolger. Mit seiner Rede *Oratio de Sinarum philosophica practica* provoziert Wolff seine Gegner, die der Meinung sind, dass ein derartiges Denksystem die Fundamente der christlichen Theologie, sogar den Glauben an Gott untergrabe. Denn warum sollte noch irgendwo irgend jemand an seinen Glauben an Gott, an Christus und an die Kirche festhalten, wenn es doch um die Heiden und Atheisten so gut steht, wie Wolff es behauptet. Francke, der vergeblich eine Abschrift des Manuskripts von Wolff verlangt, trägt die Beschwerde der Pietisten König Friedrich Wilhelm I. vor. Dieser entschliesst sich 1723, Wolff zu verbannen. Innerhalb von 48 Stunden müsse er, bei Todesstrafe, das Land verlassen. Aus den Worten des Königs geht hervor, dass ihm das religiöse Wohlergehen seiner Untertanen am Herzen liegt : "Ich habe das nit wuhst, das der Wulf so gotlose ist, das ihm aber mein Dage nit in meinem Lande statuiren lasse. So ich aber nits weis, so ist es nit meine Schuldt". Wolff wird 1723 Professor an der Universität Marburg. Die Kontroverse zwischen Wolff und den Pietisten hat ihm in katholischen Kreisen viel Sympathie und Aufmerksamkeit eingetragen, so dass seine Vorlesung 1722 in Rom von der Inquisition veröffentlicht wird, dann noch 1925 in derselben Version von den Jesuiten in Trévous, die sie mit eigenen Anmerkungen versehen. Wolff ist erzürnt und bringt 1726 seine eigene, endgültige Fassung mit 216 Anmerkungen heraus [ID D1812]. Im Vorwort erklärt er : "Diese Rede veröffentliche ich nun deswegen, weil ein Dunkelmann ohne mein Wissen und gegen meinen Willen eine Abschrift, die nicht genau genug ist, veröffentlich hat, wobei er seine Leichtfertigkeit auch dadurch verrät, dass er vorgibt, die Rede sei in Rom mit Prüfung und Druckerlaubnis des heiligen Inquisitions-Offiziums 1722 gedruckt worden und in Trévoux mit Einverständnis der Gesellschaft Jesu bei Jean Boudot, dem rechtmässigen Königlichen und der Königlichen Akademie der Wissenschaften Buchdrucker 1725 wieder aufgelegt worden". [WolC1,Alb1:S. IL-LIII]

Tugendhat, Ernst (Brünn 1930-) : Philosoph, Professor Freie Universität Berlin
Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Ueberweg, Friedrich (Leichlingen bei Solingen 1826-1871 Königsberg) : Philosophiehistoriker

Bibliographie : Autor

1922 [Ueberweg, Friedrich]. *Xi yang zhe xue shi gang yao*. Yübowei zhu ; Zhang Bingjie, Tao Deyi yi. (Beijing : Yong ming yin shu ju, 1922). Übersetzung von Ueberweg, Friedrich. *Grundriss der Geschichte der Philosophie : von Thales bis auf die Gegenwart*. Bd. 1-3. (Berlin : E.S. Mittler, 1863-1866).
西洋哲學史綱要 [WC]

Utz, Arthur Fridolin (Basel 1908-2001 Fribourg) : Dominikaner, bedeutender Sozialethiker und Philosoph

Biographie

1937 Arthur Fridolin Utz wird von der Propaganda Fide zum Professor für Moraltheologie am Regionalseminar Fuzhou (Fujian) ernannt. Es bestand die Absicht aus dem Seminar eine theologische Fakultät und später eine katholische Universität zu machen, was aber durch die politischen Umstände nicht möglich war. [BBKL]

1937 Arthur Fridolin Utz geht nach Deutschland zurück. [BBKL]

Vattel, Emerich de (Couvet, Neuchâtel 1714-1767 Neuchâtel) : Philosoph, Jurist

Bibliographie : Autor

1842 [Murray, Hugh]. *Hai guo tu zhi*. Wei Yuan zhuan. Vol. 1-50. (Shaoyang : [s.n.], 1842). [MS]. = (Yangzhou : Gu wei tang juan ban, 1844 / 1847 / 1852). Übersetzung von Murray, Hugh. *An encyclopaedia of geography*. Vol. 1-3. (London : Longman, Brown, Green, and Longman, 1834). [Illustrierte Welt-Geographie, illustrierte Aufzeichnungen von Ländern und Meeren ; erste Erwähnung von Schweden und Norwegen].
海国图志
[Die Ausg. von 1844 enthält] :
Zheng, Fuguang. *Huo lun chuan tu shuo*. [Erklärungen und Illustrationen zum Dampfschiff].
火輪船圖說
Lin, Zexu. *Si zhou zhi*. [Berichte über die vier Kontinente]. 四洲志.
[Vattel, Emerich de]. *Wan guo lü li*. Lin Zexu ; Yuan Dehui yi. Übersetzung von Vattel, Emerich de. *Le droit des gens, ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*. (Leide : Aux dépens de la Compagnie, 1758).
万国律例
Thelwall, A.S. *The iniquities of the opium trade with China*. Übers. von Lin Zexu. [ID D23683].
Davis, John Francis. *The Chinese*. Übers. von Lin Zexu. [ID D1836].
[Selections from *An illustrated world geography*. Transl. by Tam Pak Shan. In : Renditions ; nos 53-54 (2000)]. [XieS1,AOI,MEV1,WC,New]

Vischer, Friedrich Theodor (Ludwigsburg 1807-1887 Gmunden) : Philosoph, Literaturwissenschaftler, Schriftsteller, Politiker

Biographie

1847 Vischer, Friedrich Theodor. *Aesthetik* [ID D17316].
Vischer schreibt : Die Chinesen fallen weg als mongolisches Volk ; alles Menschliche ist bei ihnen da, aber Alles in Abgeschmacktheit verkehrt und es kann nur eine pikante Grille sein, einen Roman in China spielen zu lassen. [LeeE1:S. 318]

Bibliographie : Autor

1846-1857 Vischer, Friedrich Theodor. *Aesthetik, oder Wissenschaft des Schönen : zum Gebrauche für Vorlesungen*. Bd. 1-3 in 6. (Reutlingen : C. Mäcken, 1846-1857). [WC]

Voegelin, Eric (Köln 1901-1985 Palo Alto, Calif.) : Politikwissenschaftler, Geschichtsphilosoph, Professor für Politologie Universität Wien, Louisiana State University, Universität München, Stanford University Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Bibliographie : Autor

2001 [Nietzsche, Friedrich]. *Nicai yu Jidu jiao si xiang*. Nicai, Luoweite [Karl Löwith], Wogelin [Eric Voegelin] deng zhu ; Wu Zengding, Li Meng, Tian Linian yi ; Liu Xiaofeng xuan bian. (Xianggang : Dao feng shu she, 2001). (Li dai Jidu jiao si xiang xue shu wen ku.; Yan jiu xi lie ; 314). [Nietzsche über Christentum].
尼采與基督教思想 [WC]

Weber, Alfred (Erfurt 1868-1958 Heidelberg) : Nationalökonom, Soziologe, Kulturphilosoph

Biographie

1935 Weber, Alfred. *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* [ID D17178].
Weber schreibt : Diese [chinesische] Kultur musste im Wesen unverändert bleiben, durch keine Denkprozesse von innen her zerstört, Jahrtausende lang wie eine glänzende, das Leben, die Natur, das Universum in oft seltsamen, immer scharf umrissenen symbolischen Bildern widerspiegelnde Kugel. Sie hat das Dasein, die ganze Zeit in diesen Bildern nicht nur wiederspiegelt, sondern durch sie auch geordnet und geregelt. Seit die hochmütige westliche Zivilisation, die mit ihrer Beherrschung des Daseins durch den Intellekt kein unmittelbar fruchtbares Leben aus den Kräften des Daseins vermitteln kann, die Verfestigung dieser Kugel gelockert hat, ist sie zersprungen ; nicht bloss statt ihrer Bilder ein blindes Nichts zurücklassend, auch das von diesen Bildern geformte Dasein in ein regelloses Trümmerfeld verwandelnd, auf dem Gewaltherren, die von der Verbindung des Natürlich-Menschlichen mit dem Kosmos und seinen Gesetzen nichts mehr wissen, um so mehr von List und Zwang, von Maschinengewehren und ähnlichen Dingen, herrschen, sei es zu gegenseitigem Kampf, sei es für irgendeine gewaltsame Ordnung. [LeeE1:S. 263]

Bibliographie : Autor

1913 Weber, Alfred. *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*. (Leiden : A.W. Sijthoff, 1935). [WC]

Weber, Max (Erfurt 1864-1920 München) : Wirtschaftwissenschaftler, Sozialwissenschaftler, Professor fur Handelsrecht Universität Berlin, Professor für Nationalökonomie Universität Freiburg i.B. und Heidelberg, Professor für Soziologie Universität Wien, Professor für Nationalökonomie Universität München

Biographie

1896 Max Weber sagt in einem Vortrag : Für unsere heutigen sozialen Probleme haben wir aus der Geschichte des Altertums wenig oder nichts zu lernen. Ein heutiger Proletarier und ein antiker Sklave verständen sich so wenig wie ein Europäer und ein Chinese. [LeeE1:S. 402]

1911 Max Weber beginnt mit der Untersuchung Chinas. [LeeE1:S. 402]

1915 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Der Konfuzianismus* [ID D18957]. Erstabdruck der ersten Fassung.
Weber sagt in Berlin : Ich fühle mich so wohl und arbeitsfähig, sobald ich mit chinesischen und indischen Sachen zu tun habe, sehne ich mich sehr danach. [LeeE1:S. 403,WebM1]

1916 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Hinduismus und Buddhismus* [ID D18958]. Erstabdruck der ersten Fassung. [WebM1]

1918-1920 Max Weber überarbeitet seinen Text *Der Konfuzianismus* von 1915. [LeeE1]

1920 Max Weber schreibt über *Konfuzianismus und Taoismus* an seinen Verleger J.C.B. Moor : Es ist mir selbst recht unangenehm, dass ich nicht, wie ich annahm, vor 3 Wochen schon schicken konnte. Aber Monate lang war die sehr wichtige neue Literatur über China nicht erhältlich, und die Qualität der Leistung ist doch die Hauptsache. [LeeE1]

1920 **Weber, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus**
http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaf

Einleitung
http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaf
Einleitung.

Konfuzianismus und Taoismus.
I. *Soziologische Grundlagen: A. Stadt, Fürst und Gott*
http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaf
Konfuzianismus+und+Taoismus/I.+Soziologische+Grundlagen%3A+A.+Stadt,+F%C3%BCrst+und

II. *Soziologische Grundlagen: B. Feudaler und präbendaler Staat*
http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaf
Konfuzianismus+und+Taoismus/II.+Soziologische+Grundlagen%3A+B.+Feudaler+und+pr%C3%A

III. *Soziologische Grundlagen. C. Verwaltung und Agrarverfassung*
http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaf
Konfuzianismus+und+Taoismus/III.+Soziologische+Grundlagen.+C.+Verwaltung+und+Agrarverfa

IV. *Soziologische Grundlagen: D. Selbstverwaltung, Recht und Kapitalismus*
http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaf
Konfuzianismus+und+Taoismus/IV.+Soziologische+Grundlagen%3A+D.+Selbstverwaltung,+Rech

V. *Der Literatenstand*
http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaf
Konfuzianismus+und+Taoismus/V.+Der+Literatenstand.

VI. *Die konfuzianische Lebensorientierung*
http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaf
Konfuzianismus+und+Taoismus/VI.+Die+konfuzianische+Lebensorientierung.

VII. *Orthodoxie und Heterodoxie (Taoismus)*
http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaf
Konfuzianismus+und+Taoismus/VII.+Orthodoxie+und+Heterodoxie+(Taoismus).

VIII. *Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus / Fussnoten*
http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaf
Konfuzianismus+und+Taoismus/VIII.+Resultat%3A+Konfuzianismus+und+Puritanismus.

Quellen aus Fussnote 1 :
Chavannes, Edouard.
The Chinese classics. James Legge [ID D2212].
Conrady, August.
Dvorak, Rudolf.
Edkins, Joseph. Religion in China [ID D2381].
Forke, Alfred.
Frühling und Herbst Annalen.
Groot, J.J.M.
Grube, Wilhelm.
Lao-tze. Tao-teh-king. Paul Carus [ID D5896].
Lao-tse. Tao te king. Victor von Strauss [ID D4587].
Laotse. Tao te kin. Richard Wilhelm [ID D4445].
Lauterer, Joseph. China [ID D2886].
Faber, Ernst. Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage oder Lehrbegriff des chinesischen Philosophen
Mencius [ID D628].
Franke, Otto. Vorzügliche Skizze.
Grube, Wilhelm.
Harlez, Charles de.
Kang, Youwei. Chen Huan Chang.
Legge, James. The life and teachings of Confucius [ID D18433].
Morse, Hosea Ballou. The trade and administration of the Chinese empire [ID D10003].
Parker, Edward.
Peking gazette [ID D18434].
Pelliot, Paul.
Plath, Johann Heinrich. Über die Städte.
Richthofen, Ferdinand von.
Rosthorn, Arthur von. Das soziale Leben der Chinesen [ID D4710].
Sacred books of the East. Beal, Samuel ; Müller F. Max. [ID D8367].
Se Ma Tsien [Sima, Qian. Shi ji].
Singer, J. Über soziale Verhältnisse in Ostasien [ID D18435].
Tschepe, Albert.
Tsur, Nyok Ching. Die gewerblichen Betriebsformen der Stadt Ningpo.
Williams, S. Wells. The Middle kingdom [ID D2096].

Weber schreibt in der Einführung : Es ist ja ganz klar, dass jemand, der auf die Benutzung von Übersetzungen darauf angewisen ist, über die Art der Benutzung und Bewertung der monumentalen, dokumentarischen oder literarischen Quellen sich in der häufig sehr kontroversen Fachliteratur zu orientieren, die er seinerseits in ihrem Wert nicht selbständig beurteilen kann, allen Grund hat, über den Wert seiner Leistung sehr bescheiden zu denken… Der Sinologe, Indologe, Semitist, Ägyptologe wird in ihnen natürlich nichts ihm sachlich Neues finden. Wünschenswert wäre nur : dass er nichts zur Sache Wesentliches findet, was er als sachlich falsch beurteilen muss.
Die späteren Aufsätze über die *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* versuchen, in einem Überblick über die Beziehung der wichtigsten Kulturreligionen zur Wirtschaft und sozialen Schichtung ihrer Umwelt, beiden Kausalbeziehungen soweit nachzugehen, als notwendig ist, um die Vergleichspunkte mit der weiterhin zu analysierenden okzidentalen Entwicklung zu finden. [LeeE1,WebM1]

1920.1 **Weber, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus**
I. Soziologische Grundlagen:
A. Stadt, Fürst und Gott.
</i>Auszüge.
China war, in scharfem Gegensatz zu Japan, schon seit einer für uns vorhistorischen Zeit ein Land der großen ummauerten Städte. Nur Städte hatten einen kanonisierten Ortspatron mit Kult. Der Fürst war vornehmlich Stadtherr… Noch im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wurde die endgültige Unterwerfung der Miao (1872) durch einen zwangsweisen Synoikismos, eine Zusammensiedlung in Städte, besiegelt.. Ebenso war China von jeher die Stätte eines für die Bedarfsdeckung großer Gebiete unentbehrlichen Binnenhandels. Dennoch aber war, entsprechend der überragenden Bedeutung der agrarischen Produktion, bis in die Neuzeit hinein die Geldwirtschaft schwerlich je so entwickelt wie etwa im ptolemäischen Aegypten. Dafür ist schon das – allerdings teilweise nur als Verfallsprodukt zu verstehende – Geldsystem mit seinem fortwährend zeitlich und überdies von Ort zu Ort wechselnden Kursverhältnis des Kupferkurants zum Barrensilber – dessen Stempelung in den Händen der Gilden lag –, Beweis genug. Das chinesische Geldwesen bewahrt Züge äußerster Archaistik in Verbindung mit scheinbar modernen Bestandteilen… Sowohl die Bergbautechnik aber als die Münztechnik der Chinesen ist auf ganz primitiver Stufe stehen geblieben… Schon deshalb allein waren sie kein eindeutig brauchbarer Standard für den Verkehr…
Die Wendung brachte erst der Verkehr mit den Abendländern in der Zeit nach der Eröffnung der mexikanisch-peruanischen Silberminen, von deren Ertrag ein erheblicher Teil als Gegenwert gegen Seide, Porzellan, Tee nach China floß… Die Bergwerke wurden teils in Eigenregie mit Fronden, teils durch Private, aber unter Ankaufsmonopol der Regierung für die Ausbeute, betrieben; die hohen Transportkosten des Kupfers zur Münze in Peking – welche den Ueberschuß über den Staatsmünzbedarf verkaufte – verteuerten die Münzherstellung beträchtlich… Daß alle Minen technisch schlecht ausgebeutet wurden, wird noch aus dem 17. Jahrhundert berichtet: der Grund war – neben den Schwierigkeiten, welche die später zu erwähnende Geomantik machte – der allgemeine, später zu erörternde, in der politischen, ökonomischen und geistigen Struktur Chinas liegende Traditionalismus, der auch jede ernsthafte Münzreform immer wieder scheitern ließ… Das Grundübel aber waren offenbar die schwankenden Münzmetall-Vorräte, unter der gerade der Norden, wo die Verteidigung gegen die Barbaren der Steppe zu führen war, ganz ungleich stärker litt als der mit metallenen Umlaufsmitteln von jeher weit reicher ausgestattete Süden, der Sitz des Handels. Die Finanzierung jedes Kriegs bedingte gewaltsame Münzreformen und Verwendung der Kupfer-Münzen für die Waffenfabrikation (wie bei uns im Kriege der Nickelmünzen). Herstellung des Friedens bedeutete Ueberschwemmung des Landes mit Kupfer durch die willkürliche Verwertung des Heeresguts seitens der 'demobilisierten' Soldaten. Jede politische Unruhe konnte die Bergwerke sperren, erstaunliche – selbst nach Abzug der wahrscheinlichen Uebertreibungen sehr bedeutende – Preisschwankungen als Folge der Münzknappheit und des Münzüberschusses werden berichtet. Massenhafte private, zweifellos von den Beamten geduldete, Nachmünzstätten entstanden stets aufs neue und auch die einzelnen Satrapien spotteten des Monopols immer wieder... Eine Herstellung von Gold- und Silbermünzen durch die Regierung, – an sich nur als Gelegenheitserscheinung auftauchend, – scheint seitdem nicht mehr zu verzeichnen… Die sehr starken Schwankungen des Münzwerts mit ihren Folgen für die Preise sind es denn auch gewesen, welche den immer wieder gemachten Versuch, ein einheitliches Budget auf der Grundlage reiner (oder annähernd reiner) Geldsteuern zu schaffen, ebenso regelmäßig wieder zum Scheitern brachten: stets erneut mußte zur (mindestens teilweisen) Naturalbesteuerung mit ihren selbstverständlichen, die Wirtschaft stereotypierenden Konsequenzen zurückgegangen werden.
Für die Zentralregierung kam bei ihren Beziehungen zum Geldwesen neben unmittelbarem Kriegsbedarf und andern rein fiskalischen Motiven auch die Preispolitik sehr stark beherrschend in Betracht. Inflationistische Neigungen – Freigabe der Prägung, um die Kupfergeldproduktion anzuregen – wechselten mit Maßregeln gegen die Wirkung der Inflation: Schließung eines Teils der Münzstätten. Vor allem aber war das Verbot und die

Kontrolle des Außenhandels valutapolitisch mitbestimmt: teils durch Angst vor dem Abströmen des Geldes bei freier Einfuhr, teils durch die Sorge vor Ueberschwemmung mit fremdem Geld bei freier Ausfuhr von Waren. Ebenso war die Verfolgung der Buddhisten und Taoisten zwar zum sehr wesentlichen Teil religionspolitisch…
Die Papiergeldpolitik stand unter ähnlichen Gesichtspunkten. Die Emissionen der Banken, welche offenbar zunächst Zertifikat-Charakter hatten: – die übliche Sicherung des Großhandels gegen Münzverwirrung, – und später Umlaufsmittelcharakter, insbesondre zu interlokalen Remittierungszwecken, annahmen, waren der Anreiz zur Nachahmung gewesen. Technische Voraussetzung war die Entstehung der seit dem 2. Jahrhundert nach Chr. importierten Papierindustrie und ein geeignetes Holzschnitt-Druckverfahren… Zuerst Anfang des 9. Jahrhunderts begann der Fiskus, den Kaufleuten ihre Wechsel-Verdienstgelegenheit aus der Hand zu nehmen…
Unter normalen Verhältnissen hielt sich das Verhältnis von Papier- zur Metallzirkulation etwa in der Grenze wie in England im 18. Jahrhundert... Kriege, Verlust der Minendistrikte an Barbaren und – in wesentlich geringerem Umfang – industrielle Verwertung des Metalls in Zeiten großer Besitzakkumulation und buddhistischer Klosterstiftungen führten zur Inflation, der Krieg in seinen Folgeerscheinungen wiederholt zum Assignatenbankerott…
Die Edelmetall- und Kupfer-Industrie wurden verstaatlicht und Metallgeld überhaupt nicht mehr geprägt… Die reine Papierwährung schien damit das endgültige Geldsystem zu werden…
Die Gilden der Bankiers in den Großhandelsorten, deren Wechsel überall honoriert wurden, nahmen die Gründung von solchen in die Hand und erzwangen die Zahlbarkeit aller Handelsschulden in Banko-Währung… Die Gehälter der Beamten – der mächtigsten Interessenten – waren wesentlich in Silber zahlbar. Breite Schichten von ihnen waren mit den Interessen des Handels an der Nichtintervention der Pekinger Regierung in die Währung solidarisch, weil in ihren Einkommenschancen auf den Handel angewiesen. Jedenfalls aber waren alle Provinzialbeamten einmütig gegen jede Stärkung der Finanzmacht und vor allem: der Finanzkontrolle der Zentralregierung interessiert..
Wir stehen nun vor den beiden eigentümlichen Tatsachen: 1. daß die sehr starke Vermehrung des Edelmetallbesitzes zwar unverkennbar eine gewisse Verstärkung der Entwicklung zur Geldwirtschaft herbeigeführt hat, insbesondere in den Finanzen, – daß sie aber nicht mit einer Durchbrechung, sondern mit einer unverkennbaren Steigerung des Traditionalismus Hand in Hand ging, kapitalistische Erscheinungen aber, soviel ersichtlich, in keinem irgendwie greifbaren Maß herbeigeführt hat. Ferner: 2. daß eine kolossale Vermehrung der Bevölkerung (über deren Umfang noch zu sprechen sein wird) eingetreten ist, ebenfalls ohne daß dafür eine kapitalistische Formung der Wirtschaft den Anreiz gegeben oder aber ihrerseits durch sie Impulse erhalten hätte, vielmehr gleichfalls verknüpft mit (mindestens!) stationärer Form der Wirtschaft. Das bedarf der Erklärung…
Das chinesische Zeichen für 'Stadt' bedeutet: 'Festung'. Dies galt nun auch für die Antike und das Mittelalter des Okzidents. In China war die Stadt im Altertum Fürstenresidenz und blieb durchweg bis in die Neuzeit in erster Linie Residenz der Vizekönige und sonstigen großen Amtsträger: ein Ort, in dem, wie in den Städten der Antike und etwa in dem Moskau der Leibeigenschaftszeit, vor allen Dingen Renten, teils Grundrenten, teils Amtspfründen und andere direkt oder indirekt politisch bedingte Einkünfte, verausgabt wurden. Daneben waren die Städte natürlich, wie überall, Sitze der Kaufmannschaft und – jedoch in merklich geringerer Exklusivität wie im okzidentalen Mittelalter – des Gewerbes. Marktrecht bestand auch in den Dörfern unter dem Schutz des Dorftempels. Ein durch staatliches Privileg garantiertes städtisches Marktmonopol fehlte. Der Grundgegensatz der chinesischen, wie aller orientalischen, Städtebildung gegen den Okzident war aber das Fehlen des politischen Sondercharakters der Stadt. Sie war keine 'Polis' im antiken Sinne und kannte kein 'Stadtrecht' wie das Mittelalter. Denn sie war keine 'Gemeinde' mit eigenen politischen Sonderrechten. Es hat kein Bürgertum im Sinne eines sich selbst equipierenden stadtsässigen Militärstandes gegeben, wie in der okzidentalen Antike… Revolten der Stadtinsassen gegen die Beamten, welche diese zur Flucht in die Zitadelle zwangen, sind zwar jederzeit an der Tagesordnung gewesen. Immer aber mit dem Ziel der Beseitigung eines konkreten Beamten oder einer

konkreten Anordnung, vor allem einer neuen Steuerauflage, nie zur Erringung einer auch nur relativen, fest verbrieften, politischen Stadtfreiheit... Der zugewanderte Stadtinsasse (vor allem: der begüterte) behielt seine Beziehung zum Stammsitz mit dem Ahnenlande und mit dem Ahnenheiligtum seiner Sippe, also: alle rituell und persönlich wichtigen Beziehungen, in dem Dorf, von wo er stammte… Der chinesische Stadtgott war nur örtlicher Schutzgeist, nicht aber: ein Verbandsgott, in aller Regel vielmehr: ein kanonisierter Stadtmandarin…
Es gab in China bis in die Gegenwart Gilden, Hansen, Zünfte, in einigen Fällen auch eine 'Stadtgilde', äußerlich ähnlich der englischen »Gilda mercatoria«. Wir werden sehen, daß die kaiserlichen Beamten mit den verschiedenen Verbänden der Stadtinsassen sehr stark zu rechnen hatten, daß, praktisch angesehen, diese Verbände in überaus weitgehendem Maß, weit intensiver als die kaiserliche Verwaltung, und in vieler Hinsicht auch weit fester als die durchschnittlichen Verbände des Okzidents, die Regulierung des ökonomischen Lebens der Stadt in der Hand hielten…
Und überdies hatte China seit Jahrhunderten auf eigene Seemacht – die unentbehrliche Grundlage des Aktivhandels – verzichtet und schließlich, im Interesse der Erhaltung der Tradition, die Beziehungen zum Ausland bekanntlich auf einen einzigen Hafen (Kanton) und eine kleine Zahl (13) konzessionierter Firmen beschränkt. Dieses Ende war nicht zufällig. Schon der »Kaiserkanal« wurde, wie jede Karte und auch die erhaltenen Berichte ergeben, geradezu nur gebaut, um den durch Piraterie und vor allem durch die Taifune unsichern Seeweg für die Reissendungen von Süd nach Nord zu vermeiden…
Das Gedeihen der chinesischen Stadt hing sehr stark nicht von dem ökonomischen und politischen Wagemut ihrer eigenen Bürger, sondern von dem Funktionieren der kaiserlichen Verwaltung, vor allem: der Stromverwaltung, ab… Das chinesische kaiserliche Beamtentum war sehr alt. Die Stadt war hier – vorwiegend – ein rationales Produkt der Verwaltung, wie schon ihre Form zu zeigen pflegte. Zuerst war die Pallisade oder Mauer da, dann wurde die oft im Verhältnis zum ummauerten Areal unzulängliche Bevölkerung, eventuell zwangsweise, herangeholt, und mit der Dynastie wechselte entweder auch die Hauptstadt selbst oder doch ihr Name. Die schließliche Dauerresidenz Peking war bis in die Neuzeit nur in äußerst geringem Maße ein Handels- und Exportindustrieplatz.
Die außerordentlich geringe Intensität der kaiserlichen Verwaltung brachte es zwar, wie schon angedeutet, mit sich, daß tatsächlich die Chinesen in Stadt und Land 'sich selbst verwalteten'. Wie die Sippen – deren Rolle öfter zu erörtern sein wird – auf dem Lande, so waren neben ihnen, und für denjenigen, der keiner oder doch keiner alten und starken Sippe angehörte: statt ihrer, in der Stadt die Berufsverbände souveräne Herren über die ganze Existenz ihrer Mitglieder. Nirgends (außer – in anderer Art – in den indischen Kasten) war die unbedingte Abhängigkeit des einzelnen von der Gilde und Zunft (beide wurden terminologisch nicht geschieden) so entwickelt wie in China…
Zu der Masse der Berufsverbände stand der Zutritt jedem, der das betreffende Gewerbe betrieb, offen (und war, normalerweise, für ihn pflichtmäßig). Aber es fanden sich nicht nur zahlreiche Reste alter, als tatsächlich erbliches Monopol oder geradezu erbliche Geheimkunst betriebener Sippen- und Stammesgewerbe, sondern daneben auch Gildemonopole, welche durch die fiskalische oder fremdenfeindliche Politik der Staatsgewalt geschaffen wurden...
Für die Entstehung der seit aller sicheren geschichtlichen Erinnerung bestehenden Zentralgewalt und ihres Patrimonialbeamtentums ist in China die Notwendigkeit der Stromregulierung als Voraussetzung aller rationalen Wirtschaft entscheidend gewesen, wie sehr deutlich z.B. eine Bestimmung in einem bei Mencius erwähnten, ins 7. Jahrhundert vor Chr. verlegten, angeblichen Kartell der Feudalfürsten beweist. Im Gegensatz zu Aegypten und Mesopotamien stand allerdings, wenigstens im nördlichen China, der politischen Keimzelle des Reiches, der Ueberschwemmungsschutz durch Deiche und der Kanalbau zu Binnenschiffahrtszwecken (vor allem: Fouragetransportzwecken) voran, nicht in gleichem Maß der Kanalbau zum Zweck der Bewässerung, an dem in Mesopotamien die Anbaufähigkeit des Wüstengebietes überhaupt hing. Die Stromregulierungsbeamten und die schon in sehr alten Dokumenten – damals als eine Klasse hinter den 'Nährständen' und vor den 'Eunuchen' und 'Lastträgern' – erwähnte 'Polizei' bildeten den Keim der präliterarischen, reinen Patrimonialbureaukratie –…

Das chinesische Altertum kannte einerseits für jeden Lokalverband einen aus dem Geist des fruchtbaren Erdbodens (sehê) und dem Erntegeist (tsi) zusammengeschmolzenen, bereits als ethisch strafende Gottheit entwickelten bäuerlichen Doppelgott (sche-tsi) und andererseits die Tempel der Ahnengeister (tsong-miao) als Gegenstand des Sippenkults. Diese Geister zusammen (sche-tsi-tsong-miao) bildeten den Hauptgegenstand der ländlichen Lokalkulte, den zunächst wohl noch naturalistisch, als eine halbmaterielle magische Kraft oder Substanz vorgestellten Heimatsschutzgeist, dessen Stellung etwa jener des (schon früh wesentlich personaler vorgestellten) westasiatischen Lokalgottes entsprach. Mit steigender Fürstenmacht wurde der Geist des Ackerlandes zum Geist des Fürstengebietes. Mit Entwicklung des vornehmen Heldentums entstand offenbar auch in China, wie meist, ein persönlicher Himmelsgott, etwa dem hellenischen Zeus entsprechend, vom Gründer der Tschou-Dynastie zusammen mit dem Lokalgeist in dualistischer Verbindung verehrt. Mit der Entstehung der kaiserlichen Macht, zunächst als oberlehensherrlicher Gewalt über den Fürsten, wurde das Opfer für den Himmel, als dessen 'Sohn' der Kaiser galt, dessen Monopol; die Fürsten opferten den Geistern des Landes und der Ahnen, die Hausväter den Ahnengeistern des Geschlechts. Der, wie überall, so auch hier, animistisch-naturalistisch schillernde Charakter der Geister, vor allem des Himmelsgeistes (Schang-ti), der sowohl als der Himmel selbst wie als Himmelskönig vorgestellt werden konnte, wendete sich nun aber in China, gerade bei den mächtigsten und universellsten von ihnen, immer mehr ins Unpersönliche… Die Gottesvorstellung der chinesischen Philosophen blieb lange höchst widerspruchsvoll… In der konfuzianischen Philosophie verschwand die Vorstellung eines persönlichen Gottes, die noch im 11. Jahrhundert Vertreter fand, seit dem 12. Jahrhundert, unter dem Einfluß des noch von Kaiser Kang Hi (Verfasser des 'Heiligen Ediktes') als Autorität behandelten Materialisten Tsche Fu Tse. Daß sich diese Entwicklung zur Unpersönlichkeit nicht ohne dauernde Rückstände der Personalkonzeption vollzog, ist später zu erörtern…

Das chinesische Reich wurde in historischer Zeit trotz aller Kriegszüge doch immer mehr ein befriedetes Weltreich. Zwar der Anfang der chinesischen Kulturentwicklung stand unter rein militaristischen Zeichen. Der schih, später der 'Beamte', ist ursprünglich der 'Held'. Die spätere 'Studienhalle' (Pi yung kung), in welcher, dem Ritual nach, der Kaiser persönlich die Klassiker auslegte, scheint ursprünglich ein 'Männerhaus' in dem über fast die ganze Welt bei allen spezifischen Kriegs- und Jagdvölkern verbreiteten Sinn gewesen zu sein… 'Mutterrecht' scheint primär überall, soviel heut ersichtlich, die Konsequenz der militaristischen Familienfremdheit des Vaters gewesen zu sein. In geschichtlicher Zeit lag das weit zurück. Der individuelle Heldenkampf, auch in China, wie anscheinend über die ganze Erde hin (bis Irland), durch die Verwertung des Pferdes, zunächst als Zugtier des Kriegswagens, auf die Höhe gebracht, ließ die infanteristisch orientierten Männerhäuser zerfallen: der hochtrainierte und kostspielig bewaffnete Einzelheld trat in den Vordergrund. Auch dies 'homerische' Zeitalter Chinas lag aber weit zurück und es scheint, daß hier so wenig wie in Aegypten oder Mesopotamien die ritterliche Kriegstechnik je zu einer so individualistischen Sozialverfassung geführt hat, wie im »homerischen« Hellas und im Mittelalter. Die Abhängigkeit von der Stromregulierung und damit von der fürstlichen bureaukratischen Eigenregie ist vermutlich das entscheidende Gegengewicht gewesen. Die Stellung von Kriegswagen und Gepanzerten wurde den einzelnen Bezirken auferlegt… Doch immerhin war der »vornehme Mann« Kiün tse, (gentleman), des Konfuzius ursprünglich der waffengeübte Ritter. Aber die Wucht der statischen Tatsachen des Wirtschaftslebens ließ die Kriegsgötter nie zu einem Olymp aufsteigen: der chinesische Kaiser vollzog den Ritus des Pflügens, er war ein Schutzpatron des Ackerbauers geworden und also längst nicht mehr ein Ritterfürst. Zwar die rein chthonischen Mythologeme haben keine beherrschende Bedeutung erlangt. Aber seit der Herrschaft der Literaten war die zunehmend pazifistische Wendung der Ideologien naturgegeben, – und: umgekehrt, wie wir sehen werden.

Der Himmelsgeist wurde nun – zumal nach der Vernichtung des Feudalismus – im Volksglauben ganz wie die ägyptischen Gottheiten aufgefaßt nach Art einer idealen Beschwerdeinstanz gegen die irdischen Amtsträger, vom Kaiser angefangen bis zum letzten Beamten… Diese Vorstellung und nur sie stand, als eine Art superstitiöser Magna Charta, und zwar als eine schwer gefürchtete Waffe, den Untertanen gegen die Beamten und ebenso gegen

alle Privilegierten, auch die Besitzenden, zur Seite: ein ganz spezifisches Merkmal bureaukratischer und zugleich pazifistischer Gesinnung.
Die Zeit irgendwelcher wirklicher Volkskriege jedenfalls liegt in China jenseits der historischen Epochen. Freilich war mit der bureaukratischen Staatsordnung die kriegerische Epoche Chinas nicht abgebrochen. Sie führte seine Heere nach Hinterindien und bis in die Mitte von Turkestan. Die älteren literarisch-dokumentarischen Quellen rühmen allen andern voran den Kriegshelden. In historischer Zeit ist nach der offiziellen Auffassung allerdings nur einmal ein siegreicher General als solcher vom Heer zum Kaiser proklamiert worden (Wang Mang um Chr. G); – tatsächlich ist natürlich das gleiche weit öfter geschehen, aber in den rituell gebotenen Formen oder durch rituell anerkannte Eroberung oder Revolte gegen einen rituell inkorrekten Kaiser. In der für die Prägung der geistigen Kultur entscheidenden Zeit zwischen 8. und 3. Jahrhundert vor Chr. war das Reich ein sehr lockerer Verband politischer Herrschaften, welche zwar sämtlich formell die Oberlehensherrlichkeit des politisch ohnmächtig gewordenen Kaisers anerkannten, aber untereinander in Fehde und vor allem im Kampf um die Hausmeierstellung standen… Der kaiserliche Oberlehensherr ist zugleich der legitime Oberpriester war…
Die Abwehr und Unterwerfung der Barbaren aber war eine rein sicherheitspolizeiliche Aufgabe der Regierung. Der 'Himmel' konnte daher hier nicht die Form eines in Krieg, Sieg, Niederlage, Exil und Heimatshoffnung verehrten, in der Irrationalität der außenpolitischen Schicksale des Volks sich offenbarenden Heldengottes annehmen. Dafür waren, wenn man von der Zeit der Mongolenstürme absieht, seit der Errichtung der großen Mauer diese Schicksale im Prinzip nicht mehr wichtig und nicht irrational genug, standen gerade in den Zeiten der ruhigen Entwicklung der religiösen Spekulation nicht greifbar genug, als drohende oder als überstandene Fügungen, als beherrschende Probleme der ganzen Existenz, jederzeit vor Augen, waren vor allem nicht eine Angelegenheit der Volksgenossen. Die Untertanen wechselten nur den Herren bei Thronusurpationen ebenso wie bei gelungenen Invasionen, und in beiden Fällen bedeutete dies lediglich einen Wechsel des Steuerempfängers, nicht einen Wechsel der sozialen Ordnung. Die Jahrtausende alte unerschütterte Ordnung des politischen und sozialen Innenlebens wurde daher hier das, was der göttlichen Obhut anheimfiel und sie offenbarte…Für die chinesische Himmelsmacht waren die alten sozialen Ordnungen Eins und Alles. Als Hüter ihrer Stetigkeit und ungestörten Geltung und als Hort der durch die Herrschaft vernünftiger Normen garantierten Ruhe, nicht als Quelle irrationaler, befürchteter oder erhoffter, Schicksalsperipetien, waltete der Himmel. Solche Peripetien waren Unruhe und Unordnung. Sie waren daher spezifisch dämonischen Ursprungs… Diese politischen Grundlagen des chinesischen Lebens also begünstigten den Sieg derjenigen Elemente des Geisterglaubens, welche zwar überall in aller zum Kult sich entwickelnden Magie vorgeformt waren…
Es war die spezifisch chinesische, aus andern Gründen und in anderer Art auch in Indien in der Oberhand gebliebene Wendung der Religiosität, welche an der Unverbrüchlichkeit und Gleichmäßigkeit des die Geister zwingenden magischen Rituals und des für ein Ackerbauvolk grundlegenden Kalenders, beide: die Naturgesetze und die Ritualgesetze in Eins setzend und nun an diese Einheit des »Tao« anknüpfend, das Zeitlose, Unabänderliche zur religiös höchsten Macht erhob. Nun wurde statt eines überweltlichen Schöpfergottes ein übergöttliches, unpersönliches, immer sich gleiches, zeitlich ewiges Sein, welches zugleich ein zeitloses Gelten ewiger Ordnungen war, als letztes und höchstes empfunden… Gutes Ergehen der Untertanen dokumentierte die himmlische Zufriedenheit, also: das richtige Funktionieren der Ordnungen. Alle schlimmen Ereignisse dagegen waren Symptome einer Störung der providentiellen himmlisch-irdischen Harmonie durch magische Gewalten. Diese für China durchaus grundlegende optimistische Vorstellung von der kosmischen Harmonie ist aus dem primitiven Geisterglauben allmählich herausgewachsen. Das Ursprüngliche war hier wie anderwärts der Dualismus der guten (nützlichen) und der bösen (schädlichen) Geister, der 'Shen' und der 'Kwei', welche das ganze Universum erfüllten und in den Naturereignissen ebenso wie im Handeln und Ergehen der Menschen sich äußerten. Auch die »Seele« des Menschen galt… als zusammengesetzt aus der dem Himmel entstammenden Shen- und der irdischen Kwei-Substanz, welche sich nach dem Tode wieder trennten. Die allen

Philosophenschulen gemeinsame Lehre faßte dann die »guten« Geister als das (himmlische und männliche) Yang-Prinzip, die 'bösen' als das (irdische und weibliche) Yin-Prinzip zusammen, aus deren Verbindung die Welt entstanden sei. Beide Prinzipien waren ewig, wie Himmel und Erde. Dieser konsequente Dualismus war aber hier, wie fast überall, optimistisch abgeschwächt und getragen durch die Identifikation des dem Menschen Heil bringenden magischen Charisma der Zauberer und Helden mit den heilbringenden Shen-Geistern, die der segenspendenden Himmelsmacht, dem Yang, entsprangen. Da nun der charismatisch qualifizierte Mensch offensichtlich Macht über die bösen Dämonen (die Kwei) hatte, und feststand: daß die Himmelsmacht die gütige höchste Leiterin auch des sozialen Kosmos war, so mußten also die Shen-Geister im Menschen und in der Welt in ihrem Funktionieren gestützt werden. Dazu genügte es aber, daß die dämonischen kwei-Geister in Ruhe gehalten wurden: dann funktionierte die vom Himmel geschützte Ordnung richtig. Denn ohne Zulassung des Himmels waren die Dämonen unschädlich. Die Götter und Geister waren mächtige Wesen. Kein einzelner Gott oder vergötterter Heros oder noch so mächtiger Geist aber war 'allwissend' oder 'allmächtig'. Die nüchterne Lebensweisheit der Konfuzianer konstatierte im Fall des Unglücks frommer Menschen unbefangen: daß 'Gottes Wille oft unstet' sei. Alle diese übermenschlichen Wesen waren zwar stärker als der Mensch, standen aber tief unter der unpersönlichen höchsten Himmelmacht und auch unter einem kaiserlichen Pontifex, der in der Himmelsgnade stand… Zeigte sich dann, daß ein Schutzgeist nicht stark genug war, die Menschen trotz aller Opfer und Tugenden zu schützen, so mußte man ihn wechseln. Denn nur der Geist, der sich als wirklich machtvoll bewährte, verdiente Verehrung. Ein solcher Wechsel geschah tatsächlich oft und insbesondere der Kaiser verlieh den Göttern, die sich bewährt hatten, Anerkennung als Objeketn der Verehrung, Titel und Rang und setzte sie eventuell wieder ab…

Entscheidend für die Kulturentwicklung war wesentlich Eins: die Frage, ob das militärische Charisma des Kriegsfürsten und das pazifistische Charisma des (in der Regel: meteorologischen) Zauberers beide in einer Hand lagen oder nicht. Im ersten Fall (dem des 'Cäsaropapismus') aber: welches von beiden primär die Grundlage der Entwicklung der Fürstenmacht wurde. In China nun haben – wie früher schon eingehend dargelegt wurde – grundlegende, für uns aber vorhistorische Schicksale, vermutlich durch die große Bedeutung der Stromregulierung mitbedingt, das Kaisertum aus dem magischen Charisma hervorgehen lassen und weltliche und geistliche Autorität in einer Hand, jedoch unter sehr starkem Vorwalten der letzteren, vereinigt. Das magische Charisma des Kaisers mußte sich zwar auch in kriegerischen Erfolgen (oder doch dem Fehlen eklatanter Mißerfolge), vor allem aber in gutem Erntewetter und gutem Stande der inneren Ruhe und Ordnung bewähren. Die persönlichen Qualitäten aber, die er, um charismatisch begnadet zu sein, besitzen mußte, wurden von den Ritualisten und Philosophen ins Rituelle und weiterhin ins Ethische gewendet: er mußte den rituellen und ethischen Vorschriften der alten klassischen Schriften entsprechend leben. Der chinesische Monarch blieb so in erster Linie ein Pontifex: der alte 'Regenmacher' der magischen Religiosität, ins Ethische übersetzt. Da der ethisch rationalisierte 'Himmel' eine ewige Ordnung schützte, waren es ethische Tugenden des Monarchen, an denen sein Charisma hing. Er war, wie alle genuin charismatischen Herrscher, ein Monarch von Gottes Gnaden nicht in der bequemen Art moderner Herrscher, welche auf Grund dieses Prädikates beanspruchten, für begangene Torheiten 'nur Gott', und das heißt praktisch: gar nicht, verantwortlich zu sein. Sondern im alten genuinen Sinne der charismatischen Herrschaft. Das hieß nach dem soeben Ausgeführten: er hatte sich als 'Sohn des Himmels', als der von ihm gebilligte Herr, dadurch auszuweisen: daß es dem Volke gut ging. Konnte er das nicht, so fehlte ihm eben das Charisma. Brachen also die Flüsse durch die Deiche, blieb der Regen trotz aller Opfer aus, so war dies, wie ausdrücklich gelehrt wurde, ein Beweis, daß der Kaiser jene charismatischen Qualitäten nicht besaß, welche der Himmel verlangte. Er tat dann – so noch in den letzten Jahrzehnten – öffentlich Buße für seine Sünden. Ein solches öffentliches Sündenbekenntnis verzeichnet die Annalistik schon für die Fürsten des Feudalzeitalters und die Sitte hat bis zuletzt fortbestanden: noch 1832 folgte auf eine solche öffentliche Beichte des Kaisers alsbald der Regen. Wenn auch das nicht half, hatte er Absetzung, in der Vergangenheit wohl Opferung, zu gewärtigen. Er war der amtlichen

Rüge der Zensoren ausgesetzt wie die Beamten. Vollends ein Monarch, welcher den alten festen sozialen Ordnungen, einem Teil des Kosmos, der als unpersönliche Norm und Harmonie über allem Göttlichen stand, zuwiderhandelte: …würde damit gezeigt haben, daß er von seinem Charisma verlassen und unter dämonische Gewalt geraten war. Man durfte ihn töten, denn er war ein Privatmann… [WebM2]

1920.2 **Weber, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus**
II. Soziologische Grundlagen:
B. Feudaler und präbendaler Staat.
</i>Auszüge.
Soviel ersichtlich, war das politische Lehenswesen in China nicht primär mit der Grundherrschaft (im okzidentalen Sinn) als solcher verknüpft. Sondern beide sind, wie in Indien, aus dem 'Geschlechterstaat' erwachsen, nachdem die Häuptlingssippen den alten Banden des Männerhauses und seiner Derivate sich entzogen hatten. Die Sippe stellte nach einer Notiz ursprünglich die Kriegswagen und sie war auch die Trägerin der alten ständischen Gliederung. Die an der Schwelle der sicheren geschichtlichen Kunde in einigermaßen deutlichen Umrissen erscheinende wirkliche politische Verfassung…: dem 'Reich der Mitte', das heißt: dem direkt vom siegreichen Herrscher, als Hausmacht, durch seine Beamten: persönliche Klienten und Ministerialen, verwalteten 'inneren' Gebiet um den Königssitz herum, wurden immer mehr durch Tributärfürsten beherrschte 'Außen'-Gebiete angegliedert, in deren Verwaltung der Kaiser: der Herrscher des Reichs der Mitte, soweit, und nur soweit, eingriff, als die Erhaltung seiner Macht und die mit ihr verbundenen Tributinteressen dies unbedingt erheischten und: als er es vermochte… Die politische Feudalisierung, welche sich entwickelte…: Berücksichtigung bei der Besetzung der abhängigen Stellungen, vom Tributärfürsten bis zu dessen höfischen und Provinzialbeamten, beanspruchten und erreichten nur Sippen schon herrschender politischer Gewalthaber und ihrer Gefolgschaft. Vor allem die kaiserliche Sippe selbst. Ebenso aber die Sippen derjenigen Fürsten, welche sich ihm rechtzeitig unterworfen und im vollen oder teilweisen Besitz ihrer Herrschaft belassen waren. Und endlich die Sippen aller derjenigen, die sich als Helden und Vertrauensleute ausgezeichnet hatten… Nicht der durch freie Kommendation in die Vasallität und Investitur erlangte Lehensbesitz schuf den Stand, sondern – im Prinzip wenigstens – umgekehrt: die Zugehörigkeit zu jenen adligen Sippen qualifizierte, je nach dem herkömmlichen Rang der Familie, zu einem Amtslehen bestimmten Ranges. Minister- und selbst bestimmte Gesandtenposten finden wir im chinesischen feudalen Mittelalter fest in den Händen bestimmter Familien und auch Konfuzius war vornehm, weil er von einer Herrscherfamilie abstammte. Die auch in den Inschriften späterer Zeiten hervortretenden 'großen Familien' waren diese charismatischen Sippen, die ihre Stellung ökonomisch vorwiegend aus politisch bedingten Einkünften, daneben aus erblich zusammengehaltenem Grundbesitz bestritten… In China war das Erbcharisma der Sippe – in der für uns zugänglichen Zeit – stets das Primäre (mindestens der Theorie nach; erfolgreiche Parvenus hat es immer gegeben). Nicht etwa (wie später im Okzident) die Erblichkeit des konkreten Lehens also: – die vielmehr als grober Mißbrauch galt –, sondern der durch den ererbten Sippenrang gegebene Anspruch auf ein Lehen bestimmten Ranges. Daß die Tschou-Dynastie die fünf Adelsgrade 'eingerichtet' und dann das Prinzip der Vergebung von Lehen nach dem Adelsrang eingeführt haben soll, ist wohl Legende; daß aber damals die hohen Vasallen (Tschou-Lou, die 'Fürsten') nur aus Nachkommen alter Herrscher ausgelesen wurden, ist glaubhaft… Als die Wei (nach dem Sturze der Han-Dynastie) ihre Hauptstadt nach Lo yang verlegten, führten sie nach der Annalistik die »Aristokratie« mit sich. Diese bestand aus ihrer eignen Sippe und aus alten erbcharismatischen Sippen. Ursprünglich also natürlich: Stammeshäuptlingsfamilien. Damals aber schon: Nachkommen von Amtslehen- und Amtspfründeninhabern. Und nun verteilten sie – noch damals! – den 'Rang' (und dementsprechend den Anspruch auf Pfründen) je nach dem Amt, das einer der Vorfahren der Familie gehabt hatte… Die Entstehung eines eigentlichen 'Hofadels' tritt erst in der Zeit Schi hoang Ti's (von 221 vor Chr. an) gleichzeitig mit dem Sturz des Feudalismus auf: damals zuerst wird eine Rangverleihung in der Annalistik erwähnt. Und da gleichzeitig die finanziellen Notwendigkeiten erstmalig den Aemterkauf – also: die Auslese der Beamten nach dem Geldbesitz – erzwangen, verfiel der Erbcharismatismus trotz prinzipieller Aufrechterhaltung der Rangunterschiede. Noch 1399 findet sich die Degradation zum »Plebejer« (ming) erwähnt, allerdings damals unter ganz anderen Verhältnissen und in anderem Sinne. In der Feudalzeit entsprach der erbcharismatischen Rangabstufung eine Ordnung der Lehen, nach Beseitigung der Subinfeudation und Uebergang zur Beamtenverwaltung: der Pfründen, die bald fest

klassifiziert wurden: unter den Tsin und, nach ihrem Muster, den Han, in 16 Klassen von Geld- und Reisrenten fest abgestuft. Das bedeutete schon die volle Beseitigung des Feudalismus. Den Uebergang stellte der Zustand dar: daß die Aemter in zwei dem Range nach verschiedene Kategorien geschieden waren: koan nei heu: Landpfründen, und lie heu: Rentenpfründen, die auf die Abgaben bestimmter Ortschaften angewiesen waren. Die ersteren waren die Nachfolger der alten Lehen der reinen Feudalzeit. Diese bedeuteten natürlich praktisch sehr weitgehende herrschaftliche Rechte über die Bauern. Sie bestanden so lange, als nicht das Ritterheer durch das fürstliche, später kaiserliche, aus Bauern ausgehobene und disziplinierte stehende Heer ersetzt war. Aeußerliche Aehnlichkeit des alten Feudalismus mit dem okzidentalen bestand also, trotz der innerlichen Unterschiede, in weitgehendem Maße. Insbesondere waren die nicht (ökonomisch und durch Waffenübung) Wehrfähigen natürlich von jeher in China ebenso von allen politischen Rechten entblößt wie überall sonst. Und zwar dies sicher schon vor dem Feudalismus. Daß angeblich der Fürst in der Tschou-Zeit das 'Volk' vor Kriegen und bei Kapitalstrafen befragt, das heißt: die wehrhaften Sippen, entsprach den bei Bestand eines Heerbanns allgemein herrschenden Zuständen. Vermutlich ist durch das Aufkommen der Kriegswagen die alte Heeresverfassung gesprengt oder obsolet geworden und der erbcharismatische 'Feudalismus' zuerst entstanden, der dann auf die politischen Aemter übergriff. Das älteste schon zitierte Dokument über die Verwaltungsorganisation: das Tschou-Li, zeigt bereits ein stark schematisch konstruiertes, aber immerhin auf bureaukratisch geleiteter Bewässerung…

Eine Periode faktisch so gut wie ganz unabhängiger Lehenstaaten füllte die Zeit vom 9.-3. Jahrhundert vor Chr. aus… Der Kaiser war Oberlehensherr; vor ihm stiegen die Vasallen vom Wagen; auf Verleihung durch ihn allein konnten letztlich 'rechtmäßige' politische Besitztitel zurück geführt werden. Er erhielt von den Vasallenfürsten Geschenke, deren Freiwilligkeit ihn mit wachsender Ohnmacht in peinliche Abhängigkeit brachte. Er verlieh fürstlichen Rang in Abstufungen. Die Untervasallen hatten keinen direkten Verkehr mit ihm. Die Entstehung der Lehen aus der Uebergabe einer Burg zur Bewachung, die dann zur Verleihung wurde, ist mehrfach (so für die Entstehung des Lehensstaats Tsin) berichtet. Die Lehen waren in der Theorie im Erbfall neu zu muten und der Kaiser verlieh sie rechtlich nach Ermessen dem qualifizierten Erben; indessen bei einem Konflikt zwischen der Bestimmung des Vaters und der des Kaisers über die Person des Erben gab, nach Bericht der Annalen, der Kaiser nach. Die Größe der Ritterlehen hat wohl geschwankt…

Später und bis in die letzte Zeit der Monarchie galt, aus rituellen Gründen, die mit den Ahnenopfern zusammenhingen, die Regel: daß der Nachfolger aus einer dem toten Herrscher gegenüber jüngeren Generationsstaffel gewählt werden solle. Politisch waren die oberlehensherrlichen Rechte fast auf ein Nichts zusammengeschrumpft. Das war die Folge davon, daß nur die Grenzvasallen: die Markgrafen, Kriege führten, und also: Militärmächte waren, der Kaiser – wohl eben deshalb – zunehmend nur pazifistischer Hierarch…

Nicht in diesen gelegentlichen Fürstenversammlungen, sondern in der 'Kultureinheit' kam die Einheit des Reichs praktisch zum Ausdruck… : 1. die Einheit der ständischen Rittersitte, 2. die religiöse, das hieß: rituelle Einheit und 3. die Einheit der Literatenklasse. Die rituelle Einheit und die Einheit des Standes der ritterlichen wagenkämpfenden Vasallen, der Burglehensinhaber… Ein Krieg gegen einen rituell unkorrekten Fürsten galt als verdienstliches Werk. Auch später ist jede der zahlreichen tatarischen Erobererdynastien Chinas von den Trägern der rituellen Tradition alsbald als »legitim« behandelt worden, wenn sie sich den rituellen Regeln (und damit der Macht der Literatenkaste) korrekt angepaßt hatte. Teils rituellen, teils ritterlich-ständischen Ursprungs waren nun auch diejenigen 'völkerrechtlichen' Ansprüche, welche wenigstens die Theorie als Ausdruck der Kultureinheit an das Verhalten der Fürsten stellte. Es findet sich der Versuch, durch eine Fürstenversammlung einen Landfrieden zu vereinbaren. Rituell unkorrekt war nach der Theorie ein Krieg gegen einen in Trauer oder gegen einen in Not befindlichen, namentlich einen durch Hungersnot bedrängten Nachbarfürsten; gegenüber diesem statuierte die Theorie die brüderliche Nothilfepflicht als ein den Geistern wohlgefälliges Werk. Wer seinen Lehensoberen Böses zufügte oder für eine ungerechte Sache focht, gewann keinen Platz im Himmel und Ahnentempel. Die Ansage von Ort und Zeit der Schlacht galt als Rittersitte. Der

Kampf mußte irgendwie zur Entscheidung gebracht werden: »man muß wissen, wer Sieger und Besiegter ist«, denn der Kampf war Gottesurteil.
Die Praxis der Fürstenpolitik sah freilich in der Regel wesentlich anders aus. Sie zeigte einen rücksichtslosen Kampf der großen und kleinen Vasallen gegeneinander; die Untervasallen benutzten jede Gelegenheit sich selbständig zu machen, die großen Fürsten warteten ausschließlich auf jede Chance, die Nachbarn zu überfallen, und die ganze Epoche war ein Zeitalter von – nach den Annalen zu schließen – unerhört blutigen Kriegen. Die Theorie war gleichwohl nicht bedeutungslos, sondern wichtig als Ausdruck der Kultureinheit. Deren Träger wurden: die Literaten, d.h. die Schriftkundigen, deren sich die Fürsten im Interesse der Rationalisierung ihrer Verwaltung im Machtinteresse in ähnlicher Art bedienten, wie die indischen Fürsten der Brahmanen und die okzidentalen Fürsten der christlichen Kleriker…
Die 'Bücher' – Ritualbücher und Annalen (Sammlungen von Präzedenzfällen) – der Fürsten begannen, auch als Beuteobjekte, eine Rolle zu spielen und die Bedeutung der Literaten stieg sichtlich. Sie führten die Rechnungen und die diplomatische Korrespondenz der Fürsten, von welcher die Annalistik zahlreiche (vielleicht als Paradigmata redigierte) Beispiele erhalten hat; sie gaben die meist recht 'machiavellistischen' Mittel an, auf kriegerischem und diplomatischem Wege die Nachbarfürsten zu überwinden, schmiedeten die Allianzen und sorgten für die Kriegsbereitschaft. Vor allem durch rationale Heeresorganisation, Magazin-und Steuerpolitik: es ist offenbar, daß sie als Rechnungsführer der Fürsten dazu befähigt waren. Die Fürsten suchten sich gegenseitig in der Wahl der Literaten zu beeinflussen, sie sich abspenstig zu machen, die Literaten ihrerseits korrespondierten miteinander, wechselten den Dienst, führten oft eine Art von Wanderleben von Hof zu Hof…
Die Konkurrenz der Teilstaaten um die politische Macht entband die Rationalisierung der Wirtschaftspolitik der Fürsten… Fürstenkartelle gegen die Subinfeudation, die Festlegung des Grundsatzes durch die Literaten: daß die Erblichkeit einer Beamtenstelle rituell anstößig und daß Nachlässigkeit in der Ausführung der Amtspflicht magische Nachteile (frühen Tod) nach sich ziehe, kennzeichnen die Verdrängung der alten Verwaltung durch Vasallen und also: durch die charismatisch qualifizierten großen Familien, zugunsten der Beamtenverwaltung. Schaffung von fürstlichen Leibgarden, fürstlich equipierten und verpflegten Heeren mit Offizieren statt der Vasallenaufgebote brachten in Verbindung mit der Steuer- und Magazinpolitik die entsprechende Umwälzung auf militärischem Gebiet. Der ständische Gegensatz der großen charismatisch qualifizierten Sippen: derjenigen, welche dem Fürsten auf ihren Kriegswagen mit ihrem Gefolge in das Feld folgten, gegenüber dem gemeinen Volk, wird in der Annalistik überall als selbstverständlich vorausgesetzt…
Der Kampf der Teilstaaten verringerte deren Zahl zunehmend auf einen immer kleineren Kreis rational verwalteter Einheitsstaaten. Schließlich gelang es im Jahre 221 dem Fürsten von Tsin, nach Verdrängung der nominellen Dynastie und aller andern Vasallen als 'erster Kaiser' ganz China dem 'Reich der Mitte', dem Patrimonium des Herrschers, einzuverleiben, d.h. der eigenen Beamtenverwaltung zu unterstellen. Eine echte 'Selbstherrschaft', unter Beseitigung des alten feudalen Kronrats, mit zwei Großwesiren (nach Art der praefecti praetorio), Scheidung der Militär- von den Zivilgouverneuren (nach Art der spätrömischen Institutionen), beide überwacht von fürstlichen Aufsichtsbeamten (nach persischer Art), aus denen später die reisenden 'Zensoren' (missi dominici) entwickelt wurden, und streng bureaukratische Ordnung mit Avancement nach Verdienst und Gnade bei allgemeiner Zulassung zum Amt traten an die Stelle der alten theokratisch-feudalen Ordnung. Für diese 'Demokratisierung' des Beamtentums wirkte dabei nicht nur das überall wirksam gewesene natürliche Bündnis des Selbstherrschers mit den Plebejerschichten gegen die ständisch Vornehmen, sondern auch ein finanzielles Moment: Es ist, wie schon bemerkt, kein Zufall, daß die Annalistik diesem »ersten Kaiser« (Schi Hoang Ti) die erstmalige Praktizierung des Aemterverkaufs zuschreibt… Alle Verlehnung politischer Macht, auch innerhalb der Sippe des Kaisers, wurde verboten. Die ständische Gliederung blieb zwar unangetastet. Aber mit der Etablierung einer festen Aemterhierarchie, für welche die Vorstufen schon in einigen der Teilstaaten geschaffen worden waren, steigerte sich die Chance des Aufstiegs von Beamten niederer Herkunft. Tatsächlich setzte sich das neue Kaisertum gegen die feudalen Gewalten mit Hilfe plebejischer Mächte durch. Bis dahin war Leuten plebejischer Abkunft der Aufstieg

zu politischem Einfluß nur innerhalb der Schicht der Literaten unter besonderen Umständen möglich gewesen… In den ersten Jahren Schi Hoang Ti's – im Jahre 237, noch vor Einigung des Reichs – findet sich denn auch eine Austreibung der fremdbürtigen Literaten (und Händler) berichtet. Aber die Machtinteressen des Fürsten führten ihn zunächst zum Widerruf dieser Maßregel und sein erster Minister blieb seitdem ein Literat, der sich selbst als Parvenu niederer Abkunft bezeichnet. Nach der Einigung des Reichs aber wendete sich der rationale traditionsfeindliche Absolutismus des Selbstherrschers – wie er auch in seinen Inschriften deutlich zutage tritt – mit Wucht auch gegen die soziale Macht der Bildungsaristokratie der Literaten. Das Altertum sollte nicht über die Gegenwart und seine Interpreten nicht über den Monarchen herrschen: »der Kaiser ist mehr als das Altertum«. In einer gewaltigen Katastrophe suchte er – wenn wir der Ueberlieferung glauben können – die gesamte klassische Literatur und den Literatenstand selbst zu vernichten. Die heiligen Bücher wurden verbrannt und angeblich 460 Literaten lebendig begraben. Das damit inaugurierte Hereinbrechen des reinen, auf persönliche Günstlinge ohne Rücksicht auf Herkunft oder Bildung sich stützenden, Absolutismus kennzeichnete die Ernennung eines Eunuchen zum Großmeister des Haushalts und zum Lehrer des zweiten Sohnes, den nach dem Tode des Kaisers der Eunuch in Gemeinschaft mit dem Parvenuliteraten gegen den ältesten Sohn und den Kommandierenden des Heeres auf den Thron hob. Die von der Bildungsaristokratie der Literaten fortan durch alle Jahrhunderte des Mittelalters mit wechselndem Erfolg stets bekämpfte Günstlingswirtschaft des reinen orientalischen Sultanismus mit ihrer Verbindung von ständischer Nivellierung und absoluter Autokratie schien nun über China hereinzubrechen. Der Kaiser hatte, als Ausdruck der Stellung, die er beanspruchte, den alten Namen 'Volk' (Min) für die Gemeinfreien beseitigt und den Namen Kien tscheu, 'Schwarzköpfe', sicherlich gleichbedeutend mit: 'Untertanen', an die Stelle gesetzt. Die kolossale Anspannung der Fronlasten für die kaiserlichen Bauten erforderte die rücksichtslose ungefesselte Disposition über die Arbeitskräfte und Steuerkräfte des Landes, nach Art des pharaonischen Reichs. Andererseits wird von dem unter Schi Hoang Ti's Nachfolger allmächtigen Palasteunuchen ausdrücklich berichtet, daß er empfohlen habe, die Herrscher sollten sich mit dem »Volk« verbinden und die Aemter ohne Rücksicht auf Stand oder Bildung vergeben; es sei jetzt die Zeit, wo der Säbel herrschen müsse, nicht aber feine Manieren: ganz dem typischen orientalischen Patrimonialismus entsprechend. Der Kaiser wehrte andrerseits den Versuch der Magier ab, ihn – unter dem Vorwand der Erhöhung seines Prestiges – 'unsichtbar' zu machen, d.h. wie den Dalai Lama zu internieren und die Verwaltung ganz in die Hände der Beamten zu legen, behielt sich vielmehr die 'Selbstherrschaft' im eigentlichsten Sinn vor…

Nicht die vornehmen Schichten aber, sondern ein Parvenu errang den Sieg, stürzte die Dynastie und begründete, während das Reich zunächst wieder in Teilstaaten zerfiel, die Macht der neuen Dynastie, welche das Reich wieder einte. Aber der Erfolg fiel schließlich doch wiederum den Literaten zu, deren rationale Wirtschafts- und Verwaltungspolitik auch diesmal für die Herstellung der Kaisermacht ausschlaggebend und der von ihnen stets bekämpften Günstlings- und Eunuchenverwaltung damals technisch überlegen war. Vor allem wirkte aber das gewaltige Prestige ihrer Ritual- und Präzedenzienkenntnis und ihrer – damals noch eine Art von Geheimkunst bildenden – Schriftkunde entscheidend in dieser Richtung. Schi Hoang Ti hatte Einheit der Schrift, des Maßes und Gewichtes, der Gesetze und Verwaltungsreglements geschaffen oder doch erstrebt. Er rühmte sich, den Krieg abgeschafft und Frieden und innere Ordnung gestiftet, dies alles durch 'Arbeit Tag und Nacht' erreicht zu haben…

Rückschläge in den Feudalismus sind auch weit später noch eingetreten. In der Epoche Se Ma Tsien's (2. Jahrhundert vor Chr.), unter den Kaisern Tschu fu yen und U, mußte der neuerstandene Feudalismus abermals niedergeworfen werden, der zuerst aus der Verlehnung von Aemtern an kaiserliche Prinzen wieder entstanden war. Zunächst wurden kaiserliche Ministerresidenten an die Höfe der Vasallen zur Ueberwachung geschickt, dann die Ernennung aller Beamten an den kaiserlichen Hof gezogen, dann (127 vor Chr.) die Erbteilung der Lehen verfügt, um die Macht der Vasallen zu schwächen, schließlich (unter U) niedrig Geborenen (darunter einem gewesenen Schweinehirten) die bisher vom Adel

beanspruchten Hofämter verliehen. Gegen die letzte Maßregel opponierte der Adel heftig, die Literaten aber setzten (124 vor Chr.) durch, daß ihnen die hohen Aemter vorbehalten blieben. Wir werden später sehen, wie in diese für Chinas politische und kulturliche Struktur entscheidenden Kämpfe der Gegensatz der konfuzianischen Literaten gegen den – damals mit den Aristokraten, später mit den Eunuchen verbündeten, literatenfeindlichen und der Volksbildung im Interesse ihrer Magie abgeneigten – Taoismus hineinspielte. Zum endgültigen Austrag kam der Kampf auch damals nicht. In der Standesethik des Konfuzianismus wirkten feudale Reminiszenzen stark nach. Für Konfuzius selbst darf als unausgesprochene, aber selbstverständliche, Voraussetzung unterstellt werden: daß die klassische Bildung, welche er als entscheidende Voraussetzung der Zugehörigkeit zum Herrenstande verlangte, der Tatsache nach auf die herrschende Schicht der überlieferten 'alten Familien' beschränkt sei, zum mindesten der Regel nach… Die feudalen Bestandteile der sozialen Ordnung traten immer stärker zurück, und in allen wesentlichen Punkten wurde doch der Patrimonialismus, wie sich zeigen wird, die für den Geist des Konfuzianismus grundlegende Strukturform.

Wie bei ausgedehnten patrimonialstaatlichen Gebilden unter unentwickelter Verkehrstechnik durchweg, so blieb auch hier das Maß der Zentralisation der Verwaltung eng begrenzt. Auch nach Durchführung des Beamtenstaates blieb nicht nur der Gegensatz der »inneren«, d.h. im altkaiserlichen Patrimonium angestellten, zu den »äußeren«, den Provinzialbeamten und der Rangunterschied beider bestehen, sondern es blieb – mit Ausnahme einer Anzahl der höchsten Aemter in jeder Provinz – die Aemterpatronage und vor allem, nach stets neuen vergeblichen Zentralisationsversuchen, fast die gesamte Finanzwirtschaft schließlich den einzelnen Provinzen überlassen. Darum ist freilich in allen großen Finanzreformperioden immer erneut gekämpft worden. Wang-An-Schi (11. Jahrhundert) ebenso wie andre Reformer haben die effektive Durchführung der Finanzeinheit: Ablieferung aller Steuererträge nach Abzug der Kosten der Erhebung und: Reichsbudget, gefordert…

Das Reich glich einer Konföderation von Satrapien mit pontifikaler Spitze. Die Macht lag formell – auch nur: formell – bei den großen Provinzialbeamten. Die Kaiser ihrerseits aber verwendeten nach der Schaffung der Reichseinheit in ingeniöser Weise die dem Patrimonialismus eigentümlichen Mittel der Erhaltung ihrer persönlichen Gewalt: kurze Amtsfristen: offiziell drei Jahre, nach deren Ablauf der Beamte in eine andere Provinz versetzt werden sollte, Verbot der Anstellung eines Beamten in seiner Heimatprovinz, Verbot der Anstellung von Verwandten im gleichen Sprengel, und ein systematisches Spionagesystem in Gestalt der sogenannten 'Zensoren'. All dies aber, ohne damit – aus gleich zu erwähnenden Gründen, – sachlich eine präzise Einheitlichkeit der Verwaltung herzustellen… Soweit die Provinzen finanziell – als Militär- oder Arsenalstandorte – »passiv« waren, bestand ein verwickeltes System von Anweisungen auf die Einnahmen der Ueberschußprovinzen und im übrigen kein verläßlicher Etat, weder der Zentrale noch der Provinzen, sondern traditionelle Appropriationen. Klarer Einblick in die Finanzen der Provinzen fehlte der Zentralgewalt.. Bis in die letzten Jahrzehnte waren es die Provinzialstatthalter und nicht die Zentralregierung: – die dafür nicht einmal ein Organ besaß –, welche die Verträge mit den fremden Mächten abschlossen. Fast alle wirklich wichtigen Verwaltungsanordnungen gingen formell von den Provinzialstatthaltern, in Wahrheit, wie wir sehen werden, von den ihnen untergeordneten, und zwar den unoffiziellen, Beamten aus. Die Anordnungen der Zentralgewalt wurden daher bis in die Gegenwart von den Unterinstanzen oft mehr als ethisch maßgebliche Vorschläge oder Wünsche, denn als Befehle behandelt, wie dies ja der pontifikalen, charismatischen, Natur des Kaisertums entsprach… Der Mandarin, welcher, begleitet von einer ganzen Schar von Sippengenossen, Freunden und persönlichen Klienten, sein Amt in einer ihm unbekannten Provinz antrat, deren Dialekt er in aller Regel nicht verstand, war zunächst schon sprachlich meist auf die Dienste eines Dolmetschers angewiesen. Er kannte ferner das örtliche Recht der Provinz nicht, welches auf zahlreichen Präzedenzfällen beruhte, die er – da sie der Ausdruck heiliger Tradition waren – nicht ohne Gefahr zu verletzen wagen durfte. Und er war deshalb völlig abhängig von den Belehrungen eines unoffiziellen, ebenso wie er selbst literarischen, aber mit den örtlichen Gewohnheiten kraft örtlicher Abstammung genau vertrauten Beraters, einer Art von »Beichtvater«, der als

sein 'Lehrer' bezeichnet und von ihm mit Respekt, oft mit Devotion, behandelt wurde…
Das weltberühmte und höchst wirksame Mittel des chinesischen Patrimonialismus, eine feudal-ständische Emanzipation der Amtsträger von ihrer Macht zu unterbinden: die Einführung der Examina und die Verleihung der Aemter nach Bildungsqualifikationen, statt nach Geburt und ererbtem Rang, war zwar für den Charakter der chinesischen Verwaltung und Kultur von einschneidendster Bedeutung,.. Aber einen präzis funktionierenden Mechanismus in den Händen der Zentralinstanz vermochte man angesichts jener Verhältnisse dadurch nicht herzustellen… Die Patrimonialbureaukratie war zwar in China wie im Okzident der feste Kern, an dessen Entfaltung die Bildung des Großstaats anknüpfte. Das Auftreten von Kollegialbehörden und die Entwicklung von 'Ressorts' waren dabei hier wie dort die typischen Erscheinungen. Aber der 'Geist' der bureaukratischen Arbeit war hier und dort – wie wir sehen werden – ein überaus verschiedener…
Die ursprüngliche Herkunft des Patrimonialbeamtentums aus der Vorflut- und Kanalisierungsarbeit, also aus dem Bauwesen, die Herkunft der Machtstellung des Monarchen aus den, zunächst im Wasserregulierungsinteresse, unumgänglichen Fronden der Untertanen (wie in Aegypten und Vorderasien), die Herkunft des Einheitsreichs aus dem immer weiter um sich greifenden Interesse an Einheitlichkeit dieser Wasserregulierung für immer größere Gebiete im Zusammenhang mit dem Bedürfnis nach politischer Sicherung des Kulturlandes gegen die Nomadeneinbrüche drücken sich anschaulich darin aus, daß nach der Legende der »heilige« (legendäre) Kaiser Yü die Vorflut und den Kanalbau reguliert, und der erste rein bureaukratische Herrscher, der 'Schi Hoang Ti', zugleich als größter Bauherr für Kanäle, Straßen und Festungen und, vor allem, als Erbauer der großen Mauer galt (die in Wahrheit von ihm nur zu einem gewissen Abschluß gebracht wurde). Diese Bauten dienten sämtlich, neben der Bewässerung, fiskalischen, militärischen und Verproviantierungsinteressen, der berühmte Kaiserkanal vom Yangtse zum Hoangho z.B. dem Transport des Reistributs aus dem Süden nach der neuen Hauptstadt (Peking) des Mongolenkhans… Als die eigentlich ideale Form der Deckung des öffentlichen Bedarfes galt noch dem Mencius die Fron und nicht die Steuer…
Die Fron blieb aber die klassische Form der Staatsbedarfsdeckung. Wie naturalwirtschaftliche (durch Fronden bewirkte) und geldwirtschaftliche (durch Submission bewirkte) Deckung der Staatsbedürfnisse sich praktisch zueinander verhielten, zeigt (für das 17. Jahrhundert) eine Erörterung vor dem Kaiser über die Frage, nach welchem von beiden Systemen gewisse Reparaturen am Kaiserkanal zu bewerkstelligen seien. Man beschloß, die Bauten gegen Geld zu vergeben, da sonst die Reparaturen zehn Jahre in Anspruch genommen hätten. Eine Entlastung der Zivilbevölkerung wurde immer wieder – in Friedenszeiten – durch Heranziehung des Heeres zum Frondienst versucht.
Neben den Militärgestellungen, Fronden und Leiturgien finden sich schon in früher Zeit Steuern. Die Fron auf dem Königsland scheint besonders früh (im 6. Jahrhundert v. Chr.) im Teilstaat Tsin abgeschafft zu sein, dessen Herrscher später (im 3. Jahrhundert v. Chr.) der 'erste Kaiser' des Gesamtreiches wurde…
Die Befriedung des Reichs unter der Mandschu-Dynastie gestattete dem Hof den Verzicht auf bewegliche Einkünfte und führte zu dem berühmten, als Quelle der neuen Blüte Chinas im 18. Jahrhundert gepriesenen Edikt von 1713, welches die Grundsteuerpflichtigkeiten der Provinzen – der Absicht nach – in feste Abgaben verwandelte. Neben der Grundsteuer spielten namentlich die Salzgabelle, die Bergwerke und erst in letzter Linie die Zölle eine Rolle in den Einkünften der Zentralverwaltung. Auch für sie wurde aber der nach Peking abzuführende Betrag tatsächlich ein traditionell feststehender. Erst die Kriege mit europäischen Mächten und die finanzielle Notlage im Gefolge der Taiping-Revolution (1850-64) ließen die 'Likin' -Zölle unter der glänzenden Finanzverwaltung Sir Robert Harts in den Vordergrund der Finanzen des Reichs treten…
Daß auch der einst bedeutende Eigenhandel Chinas nach außen keinerlei Neubelebung erfuhr, sondern nur Passivhandel in einem einzigen, den Europäern unter strenger Kontrolle geöffneten Hafen (Kanton) stattfand. Daß auch von einem von innen, aus eigenem kapitalistischen Interesse der Bevölkerung heraus, entstandenen Streben, diese Schranke zu sprengen, nicht das mindeste (sondern ausschließlich: das Gegenteil) bekannt ist. Und daß

überhaupt auf dem Gebiet der Technik, Wirtschaft und Verwaltung auch nicht die geringste, im europäischen Sinn, 'fortschrittliche' Entwicklung einsetzte, vollends aber die Steuerkraft des Reichs, wenigstens dem Anschein nach, keinem ernsten Stoß gewachsen war, als die Erfordernisse der Außenpolitik dies gebieterisch erheischt hätten. Wie ist dies alles angesichts jener bei aller Kritik doch nicht zu bezweifelnden ganz ungewöhnlich mächtigen Volkszunahme zu erklären? Das ist unser Zentralproblem.

Es hatte sowohl ökonomische wie geistige Ursachen. Die ersteren, von denen jetzt zunächst zu sprechen ist, waren durchaus staatswirtschaftlicher und also politisch bedingter Natur, teilten aber mit den »geistigen« den Umstand: daß sie aus der Eigenart der führenden Schicht Chinas: des Beamten- und Amtsanwärterstandes (der 'Mandarinen'), hervorgingen…

Die sogenannte Fixierung der Grundsteuer im Jahre 1713 war der Sache nach eine finanzpolitische Kapitulation der Krone vor den Amtspfründnern. Denn in Wahrheit wurde ja nicht etwa die Steuerpflichtigkeit der Grundstücke in eine feste Grundrente verwandelt (wie z.B. in England), sondern es wurde vielmehr dasjenige, was den Provinzialbeamten von der Zentralverwaltung als Steueraufkommen ihres Bezirks angerechnet wurde: der Betrag also, von welchem sie einen Pauschalquotienten als Tribut an die Krone abzugeben hatten, fixiert und so – auf den Effekt gesehen – nur die Höhe der Besteuerung der Pfründen dieser Satrapen durch die Zentralverwaltung für alle Zeiten festgelegt. Dem genuinen Charakter aller spezifisch patrimonialen Verwaltung entsprechend wurde das Einkommen, welches der Beamte aus der Verwaltung seines Bezirks zog, als seine Pfründe behandelt, die von seinen Privateinkünften nicht wirklich geschieden war. Die Inhaber der Amtspfründen ihrerseits dagegen waren soweit wie möglich davon entfernt, die Grundsteuer (oder irgendwelche andere Pflichtigkeit) der Steuerzahler als in ihrem Gesamtaufkommen pauschaliert zu behandeln… Die Zentralverwaltung hatte keinerlei Uebersicht über die wirklichen Bruttoeinkünfte der einzelnen Provinzen und Bezirke, der Provinzialstatthalter keine über diejenigen der Präfekten usw. Auf seiten der Steuerzahlenden andererseits stand nur der eine Grundsatz fest: sich nach Möglichkeit der Erhebung nicht traditionell feststehender Abgaben zu widersetzen, und wir werden sehen, daß und warum sie dies innerhalb weiter Grenzen mit großem Erfolg zu tun in der Lage waren. Indessen abgesehen von der prekären Natur dieses wesentlich von der Machtlage abhängigen Widerstands gegen die trotz allem stets erneut versuchten Uebererhebungen hatten die Beamten zwei Mittel, die Einkünfte zu steigern…

Das Kompromiß von 1712/13 zwischen der Zentralregierung und den Provinzialbeamten entsprach in geldwirtschaftlicher Form etwa der naturalwirtschaftlichen Fixierung der Feudalpflichten im Okzident. Mit dem Unterschiede zunächst: daß es sich in China, wie in allen spezifischen Patrimonialstaaten, nicht um Lehen, sondern um Pfründen handelte, und nicht um Militärdienstleistungen sich selbst ausrüstender Ritter, auf deren Heeresdienst der Fürst angewiesen war, sondern um Natural- und, vor allem, Geldtribute der für Patrimonialstaaten typischen Gebühren- und Steu erpfründner, auf deren Verwaltungsleistungen die Zentralgewalt angewiesen war. Und noch ein weiterer wichtiger Unterschied gegenüber dem Okzident lag vor… In China war, sahen wir, gerade der 'etatsmäßige' Beamte frei absetzbar und versetzbar, ja: mußte er in kurzen Fristen versetzt werden. Teils (und vor allem) im Interesse der Erhaltung der politischen Macht der Zentralverwaltung; daneben aber auch – wie gelegentlich hervortritt: – damit auch andere Anwärter die Chance hätten, einmal an die Reihe zu kommen. Das Beamtentum als Ganzes war im Genuß des gewaltigen Pfründeneinkommens gesichert, der einzelne Beamte dagegen gänzlich prekär gestellt und daher, da der Erwerb des Amts (Studien, Kauf, Geschenke und 'Gebühren') ihm gewaltige Kosten gemacht und ihn oft in Schulden gestürzt hatte, genötigt, in der kurzen Amtszeit soviel als möglich aus dem Amt herauszuwirtschaften. Er war infolge des Fehlens fester Taxen und Garantien dazu auch in der Lage. Daß das Amt dazu da sei, ein Vermögen zu erwerben, verstand sich durchaus von selbst, und nur das Uebermaß galt als tadelnswert.

Aber noch andere und weiter reichende Wirkungen gingen auf diesen Zustand zurück. Zunächst: die Machtstellung der Zentralverwaltung gegenüber den Personen der Beamten wurde allerdings durch das System der Versetzungen auf das wirksamste gesichert. Jeder Beamte war infolge dieser fortwährenden Umschichtungen und des steten Wechsels seiner

Chancen der Konkurrent jedes anderen um die Pfründe… Der 'konservativen' Schule der nördlichen Provinzen stand in den letzten Jahrzehnten die 'fortschrittliche' der mittleren Provinzen und die »radikale« der Kantonesen gegenüber; von dem Gegensatz der Anhänger der Erziehung nach der Methode der Sung gegen die der Han innerhalb eines und desselben Yamen sprachen kaiserliche Edikte noch in dieser Zeit. Indessen infolge des Grundsatzes der Fremdbürtigkeit der Beamten und der steten Versetzung von Provinz zu Provinz und weil überdies die Anstellungsbehörde sorgsam auch darauf hielt, die rivalisierenden Schulen und Landsmannschaften in einem und demselben Amtsbezirk und derselben Aemterstaffelung möglichst zu mischen, konnte sich wenigstens auf dieser Basis kein landsmannschaftlicher Partikularismus entwickeln, der die Einheit des Reichs gefährdet hätte: – dieser hatte ganz andere Grundlagen, wie gleich zu erwähnen ist. Auf der anderen Seite war aber die Schwäche der Beamten nach oben mit ihrer schon erörterten ebenso großen Schwäche nach unten erkauft. Und eine noch weit wichtigere Folge der Struktur dieses Pfründentums war der extreme administrative und wirtschaftspolitische Traditionalismus, den sie mit sich führte. Soweit dieser gesinnungsmäßig begründet war, ist später von ihm zu sprechen. Aber er hatte daneben auch höchst »rationale« Gründe…

Gerade mit Fortschreiten der Geldwirtschaft und gleichmäßig damit zunehmender Verpfründung der Staatseinnahmen sehen wir deshalb in Aegypten, in den Islamstaaten und in China, nach kurzen Zwischenperioden, die nur dauerten, solange die Pfründenappropriation noch nicht vollzogen war, jene Erscheinung eintreten, welche man als 'Erstarrung' zu werten pflegt. Es war daher eine allgemeine Folge des orientalischen Patrimonialismus und seiner Geldpfründen: daß regelmäßig nur militärische Eroberungen des Landes oder erfolgreiche Militär- oder religiöse Revolutionen das feste Gehäuse der Pfründnerinteressen sprengten, ganz neue Machtverteilungen und damit neue ökonomische Bedingungen schaffen konnten, jeder Versuch einer Neugestaltung von innen aber an jenen Widerständen scheiterte…

Auch in der Epoche der Staatenkonkurrenz war in China die Rationalisierung der Verwaltung und Wirtschaft in engere Schranken gebannt als im Okzident… [WebM2]

1920.3 **Weber, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus**
Soziologische Grundlagen
D. Selbstverwaltung, Recht und Kapitalismus.
</i>Auszüge.

In der Zeit der Konkurrenz der Einzelstaaten um die politische Macht scheint wohl der in Patrimonialstaaten übliche politisch bedingte Kapitalismus der Geldgeber und Lieferanten der Fürsten hier wie überall unter gleichen Umständen erhebliche Bedeutung gehabt und mit hohen Profitraten gearbeitet zu haben. Daneben werden Bergwerke und Handel als Quellen der Vermögensakkumulation angeführt. Unter der Han-Dynastie soll es, in Kupfer gerechnet, Multimillionäre gegeben haben. Aber die politische Vereinheitlichung zum Weltreich hat hier, wie im kaiserlich römischen geeinigten orbis terrarum, offenbar einen Rückgang dieses ganz wesentlich am Staat und seiner Konkurrenz mit anderen Staaten verankerten Kapitalismus zur Folge gehabt… Die alte klassische Hochwertung des Ackerbaues als des eigentlich heiligen Berufs hinderte daher nicht, daß schon im 1. Jahrhundert v. Chr. (ähnlich wie im Talmud) die Gewinnchancen des Gewerbes höher als die der Landwirtschaft und die des Handels am höchsten eingeschätzt wurden.

Aber das bedeutete keinen Ansatz zur Entwicklung eines modernen Kapitalismus. Gerade jene charakteristischen Institutionen, welche schon das in den mittelalterlichen Städten des Okzidents aufblühende Bürgertum entwickelte, fehlten bis in die Gegenwart entweder ganz oder zeigten eine sehr charakteristisch verschiedene Physiognomie. Es fehlten in China die Rechtsformen und auch die soziologischen Unterlagen des kapitalistischen 'Betriebs' mit seiner rationalen Versachlichung der Wirtschaft, wie sie in dem Handelsrecht der italienischen Städte schon früh in unverkennbaren Ansätzen vorhanden waren…

Es hatte sich auf der Basis der politischen Besitzakkumulation ein, wenn auch labiles, Patriziat und ein Bodenmagnatentum mit Parzellenverpachtung entwickelt, welches weder feudales noch bürgerliches Gepräge trug, sondern auf Chancen rein politischer Aemterausbeutung spekulierte. Es war also, wie in Patrimonialstaaten typisch, nicht vorwiegend rationaler ökonomischer Erwerb, sondern, – neben dem Handel, der gleichfalls zu Anlage von Gelderwerb in Land führte, – vor allem innenpolitischer Beutekapitalismus, der die Vermögens-, insbesondere auch die Boden-Akkumulation beherrschte…

In China war die im okzidentalen Mittelalter schon so gut wie völlig erloschene Bedeutung der Sippe sowohl für die lokale Verwaltung der kleinsten Einheiten wie für die Art der ökonomischen Assoziation vollkommen erhalten geblieben und hatte sich sogar in einem Maß entwickelt, wie es anderwärts, auch in Indien, unbekannt geblieben ist. Die patrimoniale Regierung von oben her stieß mit den als Gegengewicht gegen sie fest ausgestalteten Organisationen der Sippen von unten her zusammen. Ein sehr bedeutender Bruchteil aller politisch gefährlichen »geheimen Gesellschaften« bestand bis in die Gegenwart aus Sippen. Die Dörfer hießen vielfach nach dem Namen einer Sippe, welche in ihnen ausschließlich oder vorwiegend vertreten war. Oder sie waren Sippenkonföderationen. Die alten Grenzsteine zeigen, daß das Land nicht Einzelnen, sondern den Sippen zugeteilt war und die Sippenkommunion erhielt diesen Zustand in ziemlich weitem Umfang aufrecht. Aus der an Zahl mächtigsten Sippe wählte man den – oft besoldeten – Dorfvorstand. 'Aelteste' (der Sippen) standen ihm zur Seite und beanspruchten das Recht der Absetzung. Die einzelne Sippe aber, von der jetzt zunächst zu reden ist, beanspruchte als solche selbständig die Macht, ihr Mitglied zu strafen und setzte dies durch, so wenig die moderne Staatsgewalt es offiziell anerkannte.

Der Zusammenhalt der Sippe und seine Bewahrung – trotz der rücksichtslosen Eingriffe der Patrimonialverwaltung mit ihren mechanisch konstruierten Haftungsverbänden, ihren Umsiedelungen, Bodenumteilungen und Gliederungen der Bevölkerung nach ting: arbeitsfähigen Individuen, – beruhte zweifellos ganz und gar auf der Bedeutung des Ahnenkults als des einzigen nicht durch die cäsaropapistische Regierung und ihre Beamten, sondern durch den Hausvorstand als Hauspriester, unter Assistenz der Familie besorgten, aber unzweifelhaft klassischen und uralten 'Volkskults'. Schon im 'Männerhaus' der militaristischen Urzeit scheinen die Ahnengeister eine Rolle gespielt zu haben… In historischer Zeit war von jeher der Glaube an die Macht der Ahnengeister, nicht nur der

eignen, aber vor allem der eignen, an ihre rituell und literarisch bezeugte Vermittler-Rolle für Wünsche der Nachfahren beim Himmelsgeist oder -Gott, an die unbedingte Notwendigkeit, sie durch Opfer zu befriedigen und günstig zu stimmen, der schlechthin grundlegende Glaube des chinesischen Volks. Die Ahnengeister der Kaiser waren die nahezu gleichgeordneten Gefolgschaft des Himmelsgeistes. Ein Chinese, der keinen männlichen Nachfahren hatte, mußte unbedingt zur Adoption schreiten, und wenn er dies unterließ, so nahm die Familie eine posthume fiktive Adoption für ihn vor, – weniger in seinem, als in ihrem eignen Interesse: um Ruhe vor seinem Geist zu haben. Die soziale Wirkung dieser alles beherrschenden Vorstellungen liegt klar zutage. Zunächst die ungeheure Stärkung der patriarchalen Gewalt. Dann aber der Zusammenhalt der Sippe als solcher…
Im Prinzip jede Sippe hatte (und zwar bis in die Gegenwart hinein) ihre Ahnenhalle im Dorf. Außer den Kultparamenten enthielt sie oft eine Tafel der von der Sippe anerkannten 'Moralgesetze'. Denn das Recht, sich selbst Statuten zu geben, war für die Sippe faktisch nie bezweifelt und wirkte nicht nur praeter, sondern – sogar in Ritualfragen – unter Umständen auch contra legem. Die Sippe stand nach außen solidarisch zusammen. Existierte auch, außerhalb des Kriminalrechts, wie erwähnt, Solidarhaft nicht, so pflegte sie doch, wenn möglich, die Schulden eines Mitglieds zu ordnen. Unter Vorsitz des Aeltesten verhängte sie nicht nur Prügel und Exkommunikation – welche bürgerlichen Tod bedeutete – sondern, wie der russische Mir, auch Strafexil… Eine klar geregelte Nothilfepflicht und Kreditbeihilfe war primär nur innerhalb der Sippe gegeben. Die Sippe führte nötigenfalls Fehden nach außen: die rücksichtslose Tapferkeit hier, wo es sich um persönliche Interessen und persönliche Verbundenheit handelte, kontrastierte auf das augenfälligste mit der vielberufenen 'Feigheit' der aus gepreßten Rekruten oder aus Söldnern bestehenden Heere der Regierung. Die Sippe sorgte nötigenfalls für Medikamente, Arzt und Begräbnis, versorgte die Alten und Witwen, vor allen Dingen: die Schulen. Die Sippe besaß Eigentum, vor allem: Grundeigentum ('Ahnenland': schi tien und, bei wohlhabenden Sippen, oft umfangreiches Stiftungsland…
Alle verheirateten Männer hatten gleiches Stimmrecht, die nichtverheirateten Männer nur beratende Stimmen, die Frauen waren, wie vom Erbe (sie hatten nur Mitgiftanspruch), so von den Sippenberatungen ausgeschlossen. Als Verwaltungsausschuß fungierten die Aeltesten, nach Erbstämmen, aber: von allen Sippengenossen als Wählern, jährlich gekoren, welche die Einkünfte einzuziehen, den Besitz zu verwerten und den Ertrag zu verteilen, vor allem die Ahnenopfer zu besorgen und Ahnenhallen und Schulen in Ordnung zu halten hatten…
Die »Stadt« war, wie im allgemeinen schon früher angedeutet, eben infolgedessen nie die »Heimat«, sondern eigentlich die typische »Fremde« für die Mehrzahl ihrer Einwohner. Um so mehr als sie sich vom Dorf, von dem nun zu sprechen ist, durch den früher erwähnten Mangel an organisierter Selbstverwaltung unterschied. Man kann, ohne allzugroße Uebertreibung, sagen, daß die chinesische Verwaltungsgeschichte ausgefüllt ist von dem stets erneuten Streben der kaiserlichen Verwaltung, sich auch außerhalb der Stadtbezirke zur Geltung zu bringen. Abgesehen von Kompromissen in der Steuerleistung aber gelang ihr dies nur auf kurze Zeiten und konnte, bei der ihr eigenen Extensität, dauernd auch nicht gelingen. Diese Extensität: die geringe Zahl der wirklichen Beamten, war bedingt durch die Finanzen (und bedingte ihrerseits wieder deren Lage). Die offizielle kaiserliche Verwaltung blieb, der Sache nach, eine Verwaltung von Stadtbezirken und Stadtunterbezirken. Hier, wo ihr die massiven Blutsverbände der Sippen nicht so wie draußen gegenüberstanden, konnte sie – wenn sie sich mit den Gilden und Zunften verhielt – effektiv wirken. Außerhalb der Stadtmauern hörte ihre Gewalt sehr schnell auf, wirklich effektiv zu sein. Denn neben der an sich schon großen Gewalt der Sippen stand hier auch noch die organisierte Selbstverwaltung des Dorfes als solchen ihr gegenüber. Da auch Bauern zahlreich in den Städten wohnten, diese also meist »Ackerbürgerstädte« waren, so besteht nur der verwaltungstechnische Unterschied: 'Stadt' gleich Mandarinensitz ohne Selbstverwaltung, – 'Dorf' gleich Ortschaft mit Selbstverwaltung ohne Mandarinen!
Die dorfmäßige Siedelung als solche beruhte in China auf dem Bedürfnis nach Sicherheit, welches die jedes Begriffs von 'Polizei' ermangelnde extensive Verwaltung des Reichs niemals hat befriedigen können. Die Dörfer waren meist befestigt, ursprünglich und, wie es scheint, oft noch heute: pallisadiert, wie die alten Städte, häufig aber auch: ummauert. Sie

stellten, zur Ablösung der Reih-um-gehenden Wachtpflicht (s. gleich) die besoldeten Wächter an. Von der »Stadt« unterschieden sie sich – zuweilen viele Tausende von Einwohnern zählend – eben dadurch: daß sie selbst diese Funktionen wahrnahmen und dazu, im Gegensatz zur Stadt, ihr Organ hatten. Dies war, da ein 'Korporations'-Begriff dem chinesischen Recht und vollends den Denkgewohnheiten der Bauern natürlich völlig fehlte: – der Dorftempel, der in der Neuzeit meist irgendeinem der populären Götter: dem General Kwan Ti (Kriegsgott), dem Pah Ti (Handelsgott), dem Wan Tschang (Gott der Schulen), dem Lang Wang (Regengott), dem Tuti (einem unklassischen Gott, dem wegen der »Conduite« des Toten im Jenseits jeder Todesfall notifiziert werden mußte) usw. dediziert zu sein pflegte, – welchem? scheint ziemlich gleichgültig gewesen zu sein…

Der Tempel hatte, wie die Ahnenhalle, Eigentum, vor allem: Grundeigentum. Aber sehr oft auch Geldbesitz, den er zu nicht immer niedrigen Zinsen auslieh. Der Geldbesitz stammte vor allem aus den traditionellen Marktabgaben: die Marktstände standen von altersher, wie fast überall in der Welt, unter dem Schutz des Lokalgotts. Das Tempelland wurde, wie das Ahnenland, verpachtet, und zwar vorzugsweise an die Besitzlosen des Dorfes, die daraus entspringenden Renten und überhaupt alle Einkünfte des Tempels wurden jährlich ebenfalls an Einnahmepächter vergeben, der nach Abzug der Kosten bleibende Reinertrag verteilt…

Der 'Tempel' hatte Gerichtsbarkeit in Bagatellsachen und usurpierte sehr oft solche in Sachen aller Art, ohne daß die Regierung – außer bei Staatsinteressen – intervenierte. Dies Gericht, nicht die staatliche Gerichtsbehörde, genoß das Vertrauen der Bevölkerung. Der 'Tempel' sorgte für Straßen, Kanäle, Verteidigung, polizeiliche Sicherheit, – durch Turnus-Wachtpflicht, die faktisch meist abgelöst wurde, – Verteidigung gegen Räuber oder Nachbardörfer, für Schule, Arzt, Medikamente, Begräbnis, soweit die Sippen dies nicht tun konnten oder wollten. Der Dorftempel enthielt das Waffendepot des Dorfs. Durch den Dorftempel, der in dieser Funktion der 'Stadt' fehlte, war das Dorf rechtlich und faktisch als Kommunalkörper aktionsfähig. Vor allem: das Dorf, nicht aber die Stadt, war ein, im Umkreis der Interessen der Dorfbewohner, tatsächlich wehrhafter Verband.

Nicht immer hat sich die Regierung derart auf den laissezfaire-Standpunkt gegenüber dieser inoffiziellen Selbstverwaltung gestellt, wie in der letzten Zeit des alten Regims. Unter den Han versuchte sie z.B. den reinen patrimonialen Absolutismus Schi Hoang Ti's durch geordnete Heranziehung der Gemeindeältesten zu Selbstverwaltungsämtern (san lao) abzubauen und die urwüchsige Selbstverwaltung so zu reglementieren und zu legalisieren...

Man darf sich das Leben des Bauern in einem chinesischen Dorf, allen Anzeichen nach, keineswegs als eine harmonische patriarchale Idylle vorstellen. Nicht nur die Fehden nach außen bedrohten den Einzelnen recht oft. Nein: vor allem fungierte die Sippenmacht und auch die Verwaltung des Dorftempels überaus oft in gar keiner Weise genügend, um Besitz: zumal überragenden Besitz, zu schützen…

Gegenüber der literarisch gebildeten Beamtenschaft war das aliterarische Alter also solches das stärkste Gegengewicht. Dem absolut bildungslosen Aeltesten seiner Sippe hatte sich innerhalb der durch die Tradition festgelegten Sippenangelegenheiten auch der durch noch so viele Examina gegangene Beamte bedingungslos zu fügen.

Ein praktisch erhebliches Maß von ursurpierter und konzessionierter Selbstverwaltung stand jedenfalls einerseits: in Gestalt der Sippen, andererseits: dieser Organisationen der Armut, der Patrimonialbureaukratie gegenüber. Deren Rationalismus befand sich hier gegenüber einer im ganzen und auf die Dauer ihm weit überlegenen, weil stetig und vom engsten persönlichen Verbande gestützt wirkenden, entschlossen traditionalistischen Macht. Jede Neuerung, welcher Art immer, konnte ja überdies bösen Zauber stiften… Die Sippenältesten waren es auch: – das geht uns hier besonders an –, deren Einfluß für die Annahme oder Verwerfung religiöser Neuerungen meist entscheidend war und, selbstverständlich, fast ausnahmslos in die Wagschale der Tradition fiel, insbesondere wo sie Bedrohung der Ahnenpietät witterten.

Diese gewaltige Macht der streng patriarchal geleiteten Sippen war in Wahrheit der Träger jener vielberedeten 'Demokratie' in China, welche nur der Ausdruck 1. des Fortfalls feudaler Ständebildung, 2. der Extensität der patrimonial-bureaukratischen Verwaltung und 3. der Ungebrochenheit und Allgewalt der patriarchalen Sippen andererseits war und mit »moderner« Demokratie gar nichts gemein hatte.

Auf realer oder nachgeahmter persönlicher Versippung ruhten fast alle diejenigen organisatorischen Gebilde ökonomischer Art, welche über den Rahmen der Einzelwirtschaft überhaupt hinausgriffen. Zunächst die Tsung-tse-Gemeinschaft. Die in dieser Form organisierte Sippe besaß neben der Ahnenhalle und dem Unterrichtsgebäude auch Sippenhäuser für Vorräte und Geräte zur Reisverarbeitung, Konservenbereitung, Weberei und andere Hausproduktionen… Sie bedeutete also: produktivgenossenschaftlich erweiterte Sippen- und kumulative Hausgemeinschaft. Andererseits bestanden neben dem gewerblichen Einzelmeisterbetrieb in den Städten spezifisch kleinkapitalistische (genossenschaftliche) Betriebsgemeinschaften in gemeinsamen Ergasterien mit oft weitgehender manueller Arbeitsteilung, oft mit durchgeführter Spezialisierung der technischen und kaufmännischen Betriebsführung und mit Verteilung des Gewinns nach Maßgabe… Alle diese Formen der Schaffung größerer Wirtschaftseinheiten hatten, sozial angesehen, einen spezifisch 'demokratischen' Charakter… Das Verlagssystem dagegen, welches bei uns die kapitalistische Unterjochung einleitete, steckte anscheinend bis in die Gegenwart, – in welcher es quantitativ bedeutend namentlich in den Fernabsatzgewerben entwickelt ist, – organisatorisch noch in den verschiedenen Formen rein faktischer Abhängigkeit des Handwerkers vom Händler und war nur in einzelnen Gewerben bis zur Heimarbeit mit eingesprengten Zwischenmeisterwerk stätten und zentralem Verkaufsbureau vorgeschritten… Die Textilindustrie kam gegen das Hausgewerbe schwer auf; nur die Seide hatte ihren Markt, auch Fernmarkt. Aber diesen letzteren okkupierten die Seidenkarawanen des kaiserlichen Oikos. Die Metallindustrie konnte bei der großen Unergiebigkeit der Bergwerke nur bescheidene Dimensionen annehmen… Für die Teebereitung finden sich bildliche Darstellungen großer arbeitsteiliger Werkstätten, vergleichbar den altägyptischen Bildern ähnlicher Art. Die staatlichen Manufakturen stellten (normalerweise) Luxusartikel her (wie im islamischen Aegypten); die Erweiterung der staatlichen Metallindustrie aus valutarischen Gründen war vorübergehend. Die Zünfte, von denen schon gesprochen wurde, regulierten zwar das Lehrlingswesen. Von besonderen Gesellenverbänden hören wir dagegen nichts… Für die unreinen Berufe bestanden, wie unter indischen Verhältnissen, feste, vererbliche und verkäufliche Kundschaften. Konnubium, Kommensalität und Zulassung zu den Graden blieb allen degradierten Kasten versagt. Jedoch war kraft kaiserlicher Erlasse für diejenigen, welche einen unreinen Beruf aufgaben, gerichtliche Rehabilitierung zulässig (und wurde z.B. noch 1894 für einzelne dieser Kasten verfügt). Sklaverei entstand seit Einstellung der Eroberungskriege durch Ergebung oder Verkauf seitens der Eltern oder (strafweise) seitens der Regierung. Der Freigelassene schuldete dem Patron Obödienz – wie im Okzident – und war unfähig, Grade zu erwerben. Die Kontraktarbeiter (Ku kong) schuldeten während des Dienstes Obödienz und entbehrten der Kommensalität mit dem Herren...
Neben den Sippen, den Gilden und Zünften blühte im neuzeitlichen China – für die Vergangenheit ist für den Außenstehenden Sicheres nicht zu ermitteln – die Assoziation in Form des Klubs, hwui, auf allen, auch ökonomischen, kreditgenossenschaftlichen, Gebieten… Außer einem verliehenen Titularadel existierten in der Neuzeit – wenn die strenge Scheidung der im Mandschu-Heerbann registrierten Familien, der Ausdruck der seit dem 17. Jahrhundert bestehenden Fremdherrschaft, beiseite gelassen wird – geburtsständische Unterschiede unter Chinesen selbst, sahen wir, nicht mehr. Und nachdem zuerst im 8. Jahrh. die 'bürgerlichen' Schichten eine starke Lockerung der polizeistaatlichen Fesselung erlangt hatten, bestand im 19. Jahrhundert, und zwar offenbar seit langer Zeit: Freizügigkeit, obwohl auch diese in offiziellen Edikten nicht anerkannt war. Die Zulassung zur Ansiedelung und zum Grundbesitz in einer andern als der Heimatgemeinde ist sicherlich, wie im Okzident, erst durch den Fiskalismus erzwungen worden. Seit 1794 erwarb man die Ortszugehörigkeit durch Erwerb von Grundbesitz und 20 jährige Steuerzahlung und verlor damit die Ortszugehörigkeit in der Heimatgemeinde. Ebenso bestand seit langem – so sehr (1671) das 'Heilige Edikt' noch das Bleiben im Beruf empfahl – freie Berufswahl. In der Neuzeit bestand weder Paßzwang noch Schul- oder Militärdienstzwang. Ebenso fehlten Wucher- und ähnliche den Güterverkehr beschränkende Gesetze. Immer wieder muß angesichts all dessen betont werden: Dieser, der freien Entfaltung des bürgerlichen Erwerbs scheinbar höchst förderliche Zustand hat dennoch keine Entwicklung eines Bürgertums okzidentalen Gepräges hervorgebracht…

Politisch stand die patrimoniale Staatsform, vor allem der patrimoniale Charakter der Verwaltung und Rechtsfindung mit ihren typischen Folgen: dem Nebeneinander eines Reiches der unerschütterlichen heiligen Tradition und eines Reiches der absolut freien Willkür und Gnade, hier wie überall der Entwicklung wenigstens des in dieser Hinsicht besonders empfindlichen gewerblichen Kapitalismus im Wege: das rational kalkulierbare Funktionieren der Verwaltung und Rechtspflege, welches ein zum rationalen Betrieb sich entwickelndes Gewerbe bedurfte, fehlte. In China, wie in Indien, wie im islamischen Rechtsgebiet und überhaupt überall, wo nicht rationale Rechtsschaffung und Rechtsfindung gesiegt hatte, galt der Satz: 'Willkür bricht Landrecht'. Er konnte aber der Entwicklung kapitalistischer Rechtsinstitute nicht, wie er es im okzidentalen Mittelalter tat, zugute kommen, weil einerseits die korporative Autonomie der Städte als politischer Einheiten und andererseits die privilegienmäßig garantierte und fixierte Festlegung der entscheidenden Rechtsinstitutionen…

Wirklich garantierte 'Freiheitsrechte' des einzelnen fehlten im Grunde gänzlich. Der Rationalismus des Literatenbeamtentums in den miteinander konkurrierenden Teilstaaten hatte in einem Einzelfall (536 n. Chr. im Staate Tsheng) die Kodifikation des Rechts (auf Metalltafeln) in Angriff genommen. Aber bei der Diskussion dieser Frage innerhalb der Literatenschicht wurde nach der Annalistik mit Erfolg (durch einen Minister des Tsin-Staates) geltend gemacht: 'Wenn das Volk lesen kann, wird es seine Oberen verachten'. Das Charisma der gebildeten Patrimonialbureaukratie schien in Gefahr, an Prestige zu verlieren, und diese Machtinteressen ließen einen solchen Gedanken seitdem nie wieder aufkommen. Verwaltung und Rechtsfindung waren zwar formal durch den Dualismus der Fiskal- und Justizsekretäre, aber nicht wirklich in der Art ihrer Ausübung getrennt, wie auch – durchaus patrimonial – die Hausdiener des Beamten, die er auf seine Kosten engagierte, die Polizisten und Subalternbeamten für seine Verwaltung hergaben. Der antiformalistische patriarchale Grundzug verleugnete sich nirgends: anstößiger Lebenswandel wurde gestraft auch ohne Spezialbestimmung. Das Entscheidende war aber der innerliche Charakter der Rechtsfindung: Nicht formales Recht, sondern materiale Gerechtigkeit erstrebte der ethisch orientierte Patrimonialismus hier wie überall… Die Edikte der Kaiser selbst über Verwaltungsmaßregeln hatten meist jene lehrhafte Form, welche päpstlichen Bullen des Mittelalters eignet, nur ohne deren dennoch meist vorhandenen präzisen rechtlichen Gehalt. Die bekanntesten von ihnen stellten Kodifikationen von ethischen, nicht von rechtlichen Normen dar und zeichneten sich durch literarische Gelehrsamkeit aus… Die ganze kaiserliche Verwaltung stand – soweit sie orthodox orientiert war – unter dem Einfluß einer dem Wesen nach theokratischen, etwa einer Kongregation der päpstlichen Kurie entsprechenden Literatenbehörde: der sog. »Akademie« (Han-lin-yuan), der Hüterin der reinen (konfuzianischen) Orthodoxie, die uns mehrfach begegnet ist…

In der patriarchalen chinesischen Justiz war für Advokaten im okzidentalen Sinn gar kein Platz. Als Anwälte fungierten für die Sippengenossen etwaige literarisch gebildete Mitglieder; sonst fertigte ein Winkelkonsulent die Schriftsätze. Es war eben die in allen spezifischen Patrimonialstaaten, am meisten in den theokratischen oder ethisch-ritualistischen Patrimonialstaaten orientalischen Gepräges, wiederkehrende Erscheinung: daß zwar neben der wichtigsten, aber nicht 'kapitalistischen' Quelle der Vermögensakkumulation: der rein politischen Amts- und Steuerpfründe, auch 'Kapitalismus': der Kapitalismus der Staatslieferanten und Steuerpächter, also: politischer Kapitalismus, blühte und unter Umständen wahre Orgien feierte, daß ferner auch der rein ökonomische, d.h. vom »Markt« lebender Kapitalismus des Händlertums sich entwickeln konnte, – daß dagegen der rationale gewerbliche Kapitalismus, der das Spezifische der modernen Entwicklung ausmachte, unter diesem Regime nirgends entstanden ist... Aber warum blieb diese Verwaltung und Justiz so (kapitalistisch angesehen) irrational? – dies ist die entscheidende Frage. Einige im Spiel befindliche Interessen lernten wir kennen. Aber sie bedürfen der vertieften Erörterung.

Wie die von materialer Individualisierung und Willkür unabhängige Justiz, so fehlten für den Kapitalismus auch politische Vorbedingungen. Es fehlte zwar nicht die Fehde: – im Gegenteil ist die ganze Geschichte Chinas voll von großen oder kleinen Fehden bis zu den massenhaften Kämpfen der einzelnen Dorfverbände und Sippen. Aber es fehlte, seit der Befriedung im

Weltreich, der rationale Krieg und, was noch wichtiger war, der diesen ständig vorbereitende bewaffnete Friede mehrerer miteinander konkurrierender selbständiger Staaten gegeneinander und die dadurch bedingten Arten von kapitalistischen Erscheinungen: Kriegsanleihen und Staatslieferungen für Kriegszwecke…
Der rationale Betriebskapitalismus, dessen spezifische Heimat im Okzident das Gewerbe wurde, war eben außer durch das Fehlen des formal garantierten Rechts und einer rationalen Verwaltung und Rechtspflege und durch die Folgen der Verpfründung auch durch das Fehlen gewisser gesinnungsmäßiger Grundlagen gehemmt worden. Vor allem durch diejenige Stellungnahme, welche im chinesischen 'Ethos' ihre Stätte fand und von der Beamten- und Amtsanwärterschicht getragen wurde. [WebM2]

1920.4 **Weber, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus** ***V. Der Literatenstand.***
</i>Auszüge.
In China bestimmte seit zwölf Jahrhunderten, weit mehr als der Besitz, die durch Bildung, insbesondere: durch Prüfung, festgestellte Amtsqualifikation den sozialen Rang. China war das Land, welches am exklusivsten, noch weit exklusiver als die Humanistenzeit Europas oder als zuletzt Deutschland, die literarische Bildung zum Maßstab sozialer Schätzung gemacht hatte. Schon im Zeitalter der Teilstaaten, reichte die literarisch – das hieß zunächst nur: durch Schriftkenntnis – vorgebildete Amtsanwärterschicht, als Träger der Fortschritte zur rationalen Verwaltung und aller 'Intelligenz', durch die sämtlichen Teilgebilde hindurch und bildete – wie das Brahmanentum in Indien – den entscheidenden Ausdruck der Einheitlichkeit der chinesischen Kultur…
Die – mit Unterbrechungen und unter oft heftigen Kämpfen, aber doch stets erneut und stets zunehmend – herrschende Schicht in China sind und waren, endgültig seit reichlich zweitausend Jahren, die Literaten. Sie, und nur sie, redete, 1496 nach der Annalistik zum erstenmal, der Kaiser mit 'meine Herren' an. Es ist nun von unermeßlicher Wichtigkeit für die Art der Entwicklung der chinesischen Kultur gewesen, daß diese führende Intellektuellenschicht niemals den Charakter der Kleriker des Christentums oder Islam, auch nicht der jüdischen Rabbinen, auch nicht der indischen Brahmanen oder der altägyptischen Priester oder der ägyptischen oder indischen Schreiber gehabt hat. Sondern daß sie herausgewachsen ist zwar aus ritueller Schulung, doch aber aus einer vornehmen Laienbildung. Die 'Literaten' des Feudalzeitalters, damals offiziell: puo tsche, »lebendige Bibliotheken«, genannt, waren … Abkömmlinge, meist wohl jüngere Söhne, feudaler Familien, welche sich literarische Bildung, vor allem: Schriftkunde, angeeignet hatten und deren soziale Stellung auf dieser Schrift-und Literaturkunde beruhte. Die Schriftkunde konnte sich – wenn auch bei dem chinesischen Schriftsystem nur schwer – auch ein Plebejer aneignen, und dann nahm er an dem Prestige des Schriftgelehrtentums teil: es ist schon in der Feudalzeit die Literatenschicht kein erblicher Stand und nicht exklusiv gewesen, im Gegensatz zu den Brahmanen… Die Schriftlichkeit der Ritualbücher, des Kalenders und der Annalistik reichen in China in vorgeschichtliche Zeiten zurück. Schon der ältesten Ueberlieferung galten die alten Schriften als magische Objekte und die Schriftkundigen als Träger magischen Charismas. Und, wie wir sehen werden, ist dies so geblieben. Aber nicht das Charisma magischer Zauberkraft, sondern die Schrift- und Literaturkenntnis als solche, daneben ursprünglich vielleicht astrologische Kenntnisse, machten ihr Prestige aus… Die Bedeutung der Magie war zwar selbstverständliche Voraussetzung hier wie überall. Aber, soweit dabei Interessen der Gemeinschaft in Frage kamen, lag die Beeinflussung der Geister in den Händen der Vertreter der Gemeinschaft: für die politische Gemeinschaft des Kaisers als Oberpontifex und der Fürsten, für die Familie des Sippenhaupts und Hausvaters. Die Beeinflussung des Gemeinschaftsschicksals, vor allem: der Ernte, erfolgte eben seit sehr alter Zeit durch rationale Mittel: die Wasserregulierung, und daher war die richtige 'Ordnung' der Verwaltung von jeher das grundlegende Mittel der Beeinflussung auch der Geisterwelt. Neben Schriftkunde als Mittel der Kenntnis der Tradition war Kalender- und Sternenkunde zur Ermittlung des himmlischen Willens, vor allem: der dies fasti und nefasti nötig, und es scheint, daß die Stellung der Literaten jedenfalls auch aus der Hofastrologenwürde heraus sich entwickelt hat. Diese rituell (und ursprünglich wohl auch horoskopisch) wichtige Ordnung zu erkennen und darnach die berufenen politischen Gewalten zu beraten war das, was die Schriftkundigen und nur sie vermochten… Im schärfsten Gegensatz zu den wesentlich außenpolitisch interessierten jüdischen Propheten waren also die chinesischen rituell geschulten Literaten-Politiker primär an den Problemen der inneren Verwaltung orientiert, mochten diese auch – wie wir früher sahen – vom Standpunkt ihrer Fürsten aus durchaus im Dienst der Machtpolitik stehen und mochten sie selbst auch, als fürstliche Korrespondenzführer und Kanzler, tief in die Leitung der Diplomatie hineingezogen werden. Diese stete Orientierung an den Problemen der 'richtigen' Staatsverwaltung bedingte einen weitgehenden praktisch-politischen Rationalismus der Intellektuellenschicht des Feudalzeitalters. Im Gegensatz gegen den strengen Traditionalismus der späteren Zeit zeigen

uns die Annalen die Literaten gelegentlich als kühne politische Neuerer. Grenzenlos war ihr Bildungsstolz und weitgehend – wenigstens nach der Aufmachung der Annalistik – die Deferenz der Fürsten. Entscheidend für die Eigenart der Literatenschicht war nun ihre intime Beziehung zum Dienst bei patrimonialen Fürsten… Sie stützten mit ihrer Wissenschaft jenen kirchlichen Anstaltscharakter des Staats und gingen von ihm als der gegebenen Voraussetzung aus. Sie schufen in ihrer Literatur den 'Amts'-Begriff, vor allem das Ethos der 'Amtspflicht' und des 'öffentlichen Wohls'. Sie sind, wenn der Annalistik einigermaßen getraut werden darf, von Anfang an Gegner des Feudalismus und Anhänger der amtsmäßigen Anstaltsorganisation des Staats gewesen. Ganz begreiflich: weil von ihrem Interessenstandpunkt aus nur der (durch literarische Bildung) persönlich Qualifizierte verwalten sollte. Andererseits nahmen sie für sich in Anspruch, den Fürsten den Weg der militärischen Eigenregie: – eigene Waffenfabrikation und Festungsbau – gewiesen zu haben, als Mittel: »Herr ihrer Länder« zu werden…

In der Zeit der Feudalstaaten konkurrierten die verschiedenen Höfe um die Dienste der Literaten und sie suchten die Gelegenheit, Macht und – nicht zu vergessen – Erwerb zu finden, da, wo sie am günstigsten war. Es bildete sich eine ganze Schicht vagierender 'Sophisten' (tsche-sche), den fahrenden Rittern und Gelehrten des Mittelalters im Okzident vergleichbar. Und es fanden sich auch – wie wir sehen werden – prinzipiell amtsfrei bleibende Literaten. Dieser freibewegliche Literatenstand war damals der Träger philosophischer Schulbildungen und Gegensätze, wie in Indien, im hellenischen Altertum und bei den Mönchen und Gelehrten des Mittelalters. Dennoch fühlte sich der Literaten stand als solcher als Einheit, sowohl in seiner Standesehre wie als einziger Träger der einheitlichen chinesischen Kultur. Und für den Stand als Ganzes blieb eben die Beziehung zum Fürstendienst als der normalen oder mindestens normalerweise erstrebten Erwerbsquelle und Betätigungsgelegenheit das ihn von den Philosophen der Antike und wenigstens der Laienbildung Indiens (deren Schwerpunkte außerhalb des Amtes lagen) Unterscheidende. Konfuzius wie Laotse waren Beamte, ehe sie amtlos als Lehrer und Schriftsteller lebten, und wir werden sehen, daß diese Beziehung zum staatlichen (»kirchenstaatlichen«) Amt für die Art der Geistigkeit dieser Schicht grundlegend wichtig blieb. Vor allem: daß diese Orientierung immer wichtiger und ausschließlicher wurde. Im Einheitsstaat hörten die Chancen der Konkurrenz der Fürsten um die Literaten auf. Jetzt konkurrierten umgekehrt diese und ihre Schüler um die vorhandenen Aemter und es konnte nicht ausbleiben, daß dies die Entwicklung einer einheitlichen, dieser Situation angepaßten, orthodoxen Doktrin zur Folge hatte. Sie wurde: der Konfuzianismus. Und mit der wachsenden Verpfründung des chinesischen Staatswesens hörte daher die anfänglich so freie Bewegung des Geistes der Literatenschicht auf. Diese Entwicklung war in jener Zeit schon in vollem Gange, als die Annalistik und die meisten systematischen Schriften der Literaten entstanden und als die von Schi Hoang Ti ausgerotteten heiligen Bücher »wiedergefunden« wurden und nun, revidiert, retouchiert und kommentiert von den Literaten, kanonische Geltung erlangten…

Die klassischen, mit dem Namen des im Jahre 478 v. Chr. verstorbenen Kungtse: Konfuzius, als Redaktor verknüpften Schriften lassen in ihren ältesten Teilen noch die Zustände der charismatischen Kriegskönige erkennen. Die Heldenlieder des Hymnenbuches (Schi-king) singen wie die hellenischen und indischen Epen von wagenkämpfenden Königen. Aber in ihrem Gesamtcharakter sind sie schon nicht mehr, wie die homerischen und germanischen Epen, Verkünder individuellen oder überhaupt rein menschlichen Heldentums. Das Heer der Könige hatte schon zur Zeit der jetzigen Redaktion des Schi-king nichts mehr von Gefolgschafts- oder homerischer Aventiuren-Romantik, sondern besaß schon den Charakter einer bureaukratisierten Armee mit Disziplin und, vor allem, mit 'Offizieren'. Und – was für den Geist entscheidend ist – die Könige siegen schon im Schi-king nicht, weil sie die größeren Helden sind, sondern weil sie vor dem Himmelsgeist sich moralisch im Recht befinden und ihre charismatischen Tugenden die überlegenen, die Feinde aber gottlose Verbrecher sind, welche sich am Wohle ihrer Untertanen durch Bedrückung und Verletzung der alten Sitten versündigt haben und so ihr Charisma verwirkten. Zu moralisierenden Betrachtungen hierüber weit mehr als zu heldenhafter Siegesfreude gibt der Sieg Veranlassung. Im Gegensatz zu den heiligen Schriften fast aller anderen Ethiken fällt ferner

sofort das Fehlen jeder irgendwie »anstößigen« Aeußerung, jedes auch nur denkbarerweise 'unschicklichen' Bildes auf. Hier hat offensichtlich eine ganz systematische Purifikation stattgefunden und diese dürfte wohl die spezifische Leistung des Konfuzius sein. Die pragmatische Umprägung der alten Ueberlieferung in der Annalistik, wie sie die amtliche Historiographie und die Literaten produzierten, ging über die im Alten Testament, etwa im 'Buch der Richter', vorgenommene priesterliche Paradigmatik offenbar hinaus. Die Chronik, deren Verfasserschaft besonders ausdrücklich dem Konfuzius selbst zugeschrieben wird, enthält die denkbar dürrste und sachlichste Aufzählung von Kriegszügen und Rebellenbestrafungen, in dieser Hinsicht vergleichbar etwa den assyrischen Keilschriftprotokollen. Wenn Konfuzius wirklich die Meinung ausgesprochen haben sollte: man werde sein Wesen aus diesem Werke besonders deutlich erkennen – wie die Ueberlieferung sagt –, dann müßte man wohl der Ansicht derjenigen (chinesischen und europäischen) Gelehrten zustimmen, wel che dies dahin verstehen: eben diese systematische pragmatische Korrektur der Tatsachen unter dem Gesichtspunkt der 'Schicklichkeit', welche sie dargestellt haben muß (für die Zeitgenossen – denn für uns ist der pragmatische Sinn meist undurchsichtig geworden –), sei das Charakteristische gewesen. Fürsten und Minister der Klassiker handeln und reden als Paradigmata von Regenten, deren ethisches Verhalten der Himmel belohnt. Das Beamtentum und sein Avancement nach Verdienst ist Gegenstand der Verklärung. Es herrscht zwar noch Erblichkeit der Fürstentümer und zum Teil auch der lokalen Aemter als Lehen, aber mindestens für die letzteren wurde dies System von den Klassikern skeptisch betrachtet und galt letztlich als nur provisorisch. Und zwar in der Theorie auch einschließlich der Erblichkeit der Kaiserwürde selbst. Die idealen legendären Kaiser (Yau und Schun) designieren ihre Nachfolger (Schun und Yü) ohne Rücksicht auf Abkunft aus dem Kreise ihrer Minister und über den Kopf ihrer eigenen Söhne lediglich nach ihrem, von den höchsten Hofbeamten bescheinigten, persönlichen Charisma, und ebenso alle ihre Minister, und erst der dritte von ihnen, Yü, designiert nicht seinen ersten Minister (Y), sondern seinen Sohn (Ki).

Eigentliche Heldengesinnung sucht man in den meisten klassischen Schriften (ganz im Gegensatz zu den alten echten Dokumenten und Monumenten) vergebens. Die überlieferte Ansicht des Konfuzius geht dahin: daß Vorsicht der bessere Teil der Tapferkeit sei und ein unangebrachtes Einsetzen seines eigenen Lebens dem Weisen nicht zieme. Die tiefe Befriedung des Landes zumal seit der Mongolenherrschaft hat diese Stimmung sehr gesteigert. Das Reich wurde nunmehr ein Reich des Friedens. 'Gerechte' Kriege gab es in seinen Grenzen, da es ja als Einheit galt, nach Mencius überhaupt nicht. Die Armee war im Verhältnis zu seinem Umfang schließlich geradezu winzig geworden. Daß die Kaiser nach Loslösung der Literatenschulung vom Zusammenhang mit der ritterlichen Bildung neben den literarischen Staatsprüfungen auch sportliche und literarische Wettkämpfe um Militärdiplome beibehielten – deren Erlangung übrigens seit langem mit der wirklichen Militärkarriere in fast keinem Zusammenhang mehr stand –, hatte daran nichts geändert, daß der Militärstand ebenso verachtet blieb wie in England seit zwei Jahrhunderten, und daß ein literarisch Gebildeter mit Offizieren nicht auf gleichem Fuß verkehrte.

Der Mandarinenstand, aus deren Mitte sich alle Klassen der chinesischen Zivilbeamten rekrutierten, war in der Zeit der Einheitsmonarchie eine Schicht diplomierter Pfründenanwärter geworden, deren Amtsqualifikation und Rang nach der Zahl der bestandenen Prüfungen sich richtete. Diese Prüfungen gliederten sich in drei Hauptstufen, welche jedoch zufolge der Zwischen-, Wiederholungs- und Vorprüfungen, sowie der zahlreichen Sonderbedingungen um ein vielfaches vermehrt wurden: es gab allein zehn Arten von Prüflingen ersten Grades. 'Wieviel Examina er bestanden habe?', war die Frage, welche an einen Fremden, dessen Rang unbekannt war, gestellt zu werden pflegte. Nicht: wieviele Ahnen man hatte, bestimmte also – trotz des Ahnenkults – den sozialen Rang. Vielmehr genau umgekehrt: vom eigenen amtlichen Rang hing es ab, ob man einen Ahnentempel (oder, wie die Illiteraten, nur eine Ahnentafel) haben und wieviel Ahnen darin erwähnt werden durften. Selbst der Rang eines Stadtgottes im Pantheon hing von dem Rang des Mandarinen der Stadt ab.

Der konfuzianischen Zeit (6./5. Jahrh. n. Chr.) war diese Möglichkeit des Aufstiegs zu

Beamtenstellen und vollends das Prüfungswesen noch unbekannt. Die 'großen Familien' waren, wie es scheint, in den Feudalstaaten zum mindesten in aller Regel im Besitz der Macht. Erst die Han-Dynastie, stellte den Grundsatz der Verleihung der Aemter nach der Tüchtigkeit auf. Und erst die Tang-Dynastie schuf (690 n. Chr.) das Reglement für die Prüfung höchsten Grades. Es darf als höchstwahrscheinlich gelten, daß die literarische Bildung, vielleicht von Einzelausnahmen abgesehen, zunächst faktisch und vielleicht auch rechtlich ebenso Monopol der »großen Familien« blieb… Die Kaisersippe war zwar nicht von allen Prüfungen, wohl aber von der Prüfung ersten Grades entbunden. Und die Bürgen, welche jeder Prüfungskandidat zu stellen hatte, mußten bis zuletzt auch seine Abstammung aus 'guter Familie' bezeugen (was in der Neuzeit nur den Ausschluß der Abkömmlinge von Barbieren, Bütteln, Musikern, Hausdienern, Trägern usw. bedeutete)…
Wirklich voll durchgeführt seit Ende des 7. Jahrhunderts, war das Prüfungswesen eines der Mittel, durch welche der Patrimonialherrscher die Bildung eines ihm gegenüber geschlossenen Standes, der das Recht auf die Amtspfründen nach Art der Lehensleute und Ministerialen monopolisiert hätte, zu hindern wußte. Seine ersten Spuren scheinen sich in dem später alleinherrschend gewordenen Teilstaat Tsin etwa in der Zeit des Konfuzius (und Huang Kong) zu finden: wesentlich nach militärischer Tüchtigkeit bestimmte sich die Auslese. Indessen schon das Li Ki und Tschou Li verlangen ganz rationalistisch: daß die Bezirkschefs ihre Unterbeamten periodisch auf ihre Moral hin prüfen, um sie danach dem Kaiser zum Avancement vorzuschlagen. Im Einheitsstaat der Han begann der Pazifismus die Richtung der Auslese zu bestimmen… In den später zu besprechenden wütenden Pfründenkämpfen der Folgezeit schloß er sich ständisch zusammen.
Nachdem die noch heut vom Glanz: der eigentliche Schöpfer von Chinas Größe und Kultur gewesen zu sein, umstrahlte Tang-Dynastie die Stellung der Literaten erstmalig reglementiert und Kollegien für die Ausbildung eingerichtet (7. Jahrhundert), auch das Han lin yüan, die sog. 'Akademie', zunächst zur Redaktion der Annalen für die Gewinnung von Präzedenzien, und an deren Hand: Kontrolle der Korrektheit des Kaisers, geschaffen hatte, wurden nach den Mongolenstürmen durch die nationale Ming-Dynastie im 14. Jahrhundert die, im wesentlichen, abschließenden Statuten erlassen. In jedem Dorf sollte auf je 25 Familien eine Schule gegründet werden… Beamte wählten die besten Schüler aus und nahmen sie in bestimmter Zahl in die – in der Hauptsache verfallenen, zum Teil neu entstandenen – Kollegien auf. 1382 wurden für diese 'Studenten' Reisrente-Pfründen ausgeworfen, 1393 ihre Zahl bestimmt. Seit 1370 sollten nur Examinierte Amtsanwartschaft haben. Sofort setzte der Kampf der Regionen, besonders von Nord und Süd, ein. Der Süden lieferte schon damals gebildetere, weil aus der umfassenderen Umwelt stammende, Examensanwärter; aber der Norden war militärisch der Grundstein des Reichs. Der Kaiser griff also ein und bestrafte (!) Examinatoren, die einen Südländer als »Primus« placiert hatten. Es entstanden gesonderte Listen für Nord und Süd. Aber es entstand ferner auch sofort: der Kampf um die Amtspatronage. Schon 1387 wurden besondere Examina für Offiziers-Söhne bewilligt. Die Offiziere und Beamten gingen aber weiter und verlangten die Befugnis der Nachfolgerdesignation (also: die Re-Feudalisierung). 1393 wurde dies konzediert, aber schließlich doch nur in der Form: daß die Präsentaten den Vorzug bei Aufnahme in die Kollegien haben und Pfründen für sie reserviert werden sollten: 1465 für drei Söhne, 1482 für einen Sohn. Einkauf in die Kollegien (1453) und Aemter (1454) trat im 15. Jahrhundert bei militärischem Geldbedarf, wie stets, auf, wurde 1492 abgeschafft, 1529 wieder eingeführt. Ebenso kämpften die Ressorts. Das Ressort der Riten examinierte (seit 736), das Ressort der Aemter aber stellte an. Boykott der Examinierten durch letzteres und Examensstreiks durch ersteres als Antwort waren nicht ganz selten. Formal war der Ritenminister, material der Aemterminister (Hausmeier) zuletzt der mächtigste Mann in China. Es kamen nun Kaufleute in die Aemter, von denen man sich – sehr zu Unrecht natürlich – erhoffte, daß sie minder 'geizig' sein würden. Die Mandschus begünstigten die alten Traditionen, damit die Literaten und – soweit möglich – die 'Reinheit' der Aemterbesetzung. Aber nach wie vor bestanden nebeneinander die drei Wege: 1. kaiserliche Gnade für die Söhne der »Fürsten«-Familien (Examensprivilegien), – 2. leichte Prüfung (alle 3-6 Jahre offiziell) für die Unterbeamten durch die höheren mit Patronage dieser, wobei dann das Aufrücken auch in die höheren

Stellen unvermeidlich stets neu eintrat, – 3. effektive reine Examensqualifikation: der einzige legale Weg…
Die beiden äußersten historischen Gegenpole auf dem Gebiete der Erziehungszwecke sind: Erweckung von Charisma (Heldenqualitäten oder magischen Gaben) einerseits, – Vermittlung von spezialistischer Fachschulung andererseits. Der erste Typus entspricht der charismatischen, der letzte der rationalbureaukratischen (modernen) Struktur der Herrschaft. Beide stehen nicht beziehungs- und übergangslos einander gegenüber. Auch der Kriegsheld oder Magier bedurfte der Fachschulung. Auch dem Fachbeamten pflegt nicht nur Wissen angeschult zu werden. Aber sie sind Gegenpole. Zwischen diesen radikalsten Gegensätzen stehen alle jene Erziehungstypen mitten inne, welche eine bestimmte Art einer, sei es weltlichen oder geistlichen, in jedem Falle aber: einer ständischen, Lebensführung dem Zögling ankultivieren wollen… Ein Charisma kann man nicht lehren oder anerziehen. Es ist im Keim da oder wird durch ein magisches Wiedergeburtswunder eingeflößt, – sonst ist es unerreichbar. Die Facherziehung will die Zöglinge zu praktischer Brauchbarkeit für Verwaltungszwecke: – im Betrieb einer Behörde, eines Kontors, einer Werkstatt, eines wissenschaftlichen oder industriellen Laboratoriums, eines disziplinierten Heeres, – abrichten…
Die chinesischen Prüfungen stellten nicht, wie die modernen, rational bureaukratischen Prüfungsordnungen unserer Juristen, Mediziner, Techniker usw., eine Fachqualifikation fest. Andererseits aber auch nicht den Besitz eines Charisma, wie die typischen Erprobungen der Magier und Männerbünde… Alle Stufen sollten Proben der Schreibkunst, der Stilistik, der Beherrschung der klassischen Schriften, endlich aber Proben einer einigermaßen vorschriftsmäßigen Gesinnung sein. Der einerseits rein weltliche, andererseits aber an die feste Norm der orthodox interpretierten Klassiker gebundene und höchst exklusiv literarische, buchmäßige, Charakter dieser Bildung war dabei das für unsere Zusammenhänge Entscheidende…
Die chinesische höhere Bildung hatte nicht immer ihren heutigen Charakter gehabt. Die öffentlichen Lehranstalten (Pan kung) der Feudalfürsten vermittelten, neben Kenntnis der Riten und der Literatur: Tanz- und Waffenkunst. Erst die Befriedung des Reichs im patrimonialen Einheitsstaat und endgültig das reine Amtsprüfungswesen wandelten jene der althellenischen wesentlich näher stehende Erziehung in die bis in dies Jahrhundert bestehende um…
Neben die häusliche trat nun die Schulerziehung, für welche in jedem Hsien eine Volksschule vorhanden sein sollte. Die höhere Bildung setzte das Bestehen der ersten Zulassungsprüfung voraus. Vor allem blieb also dieser chinesischen (höheren) Bildung zweierlei eigentümlich. Zunächst: daß sie ebenso, wie anderwärts alle priesterlich geschaffene Bildung, ganz unmilitärisch und rein literarisch war. Dann aber, daß der in wörtlichem Sinne literarische: schriftmäßige Charakter hier ins Extrem gesteigert wurde. Dies scheint zum Teil eine Folge der Eigentümlichkeit der chinesischen Schrift und der aus ihr erwachsenen literarischen Kunst. Da die Schrift in ihrem bildhaften Charakter verharrte und nicht zu einer Buchstabenschrift, wie sie die Handelsvölker des Mittelmeeres geschaffen haben, rationalisiert wurde, so wendete sich das literarische Produkt an Auge und Ohr zugleich und an das erstere wesentlich mehr als an das letztere. Jedes 'Vorlesen' der klassischen Schriften war schon eine Uebersetzung aus dem Schriftbild in das (nicht geschriebene) Wort, denn der anschauliche Charakter zumal der alten Schrift stand dem Gesprochenen dem inneren Wesen nach fern. Die monosyllabische Sprache, welche nicht nur das Laut-, sondern auch das Tongehör in Anspruch nimmt, steht, in ihrer nüchternen Knappheit und ihrem Zwang syntaktischer Logik, im äußersten Gegensatz zu jenem rein anschaulichen Charakter der Schrift. Aber trotz oder vielmehr – wie Grube geistvoll darlegt – zum Teil wegen ihrer, der Struktur nach, stark rationalen Qualitäten hat sie weder der Dichtung noch dem systematischen Denken noch der Entfaltung der rednerischen Kunst die Dienste leisten können, welche der hellenische, lateinische, französische, deutsche und russische Sprachbau, jeder in anderer Art, dargeboten hat. Der Schriftzeichenschatz blieb weit reicher als der unvermeidlich festbegrenzte Wortsilbenschatz, und aus der dürftigen formelhaften Verstandesmäßigkeit dieses flüchteten sich daher alle Phantasie und aller Schwung in die

stille Schönheit jenes zurück. Die übliche Dichtungssprache galt der Schrift gegenüber als im Grunde subaltern, nicht das Sprechen, sondern das Schreiben und das die Kunstprodukte des Schreibens rezipierende Lesen als das eigentlich künstlerisch Gewertete und des Gentleman Würdige. Das Reden blieb eigentlich eine Sache des Pöbels. Im schärfsten Gegensatz gegen das Hellenentum, dem die Konversation alles, die Uebertragung in den Stil des Dialoges die adäquate Formung jedes Erlebten und Erschauten war, verharrten gerade die feinsten, weit über der charakteristischerweise gerade in der Mongolenzeit blühenden Dramatik gewerteten, Blüten der literarischen Kultur gewissermaßen taubstumm in ihrer seidenen Pracht. Von den namhaften Sozialphilosophen hat Meng Tse (Mencius) sich der Dialogform systematisch bedient. Eben deshalb erscheint er uns leicht als der einzige zu voller 'Klarheit' gediehene Repräsentant des Konfuzianismus. Die sehr starke Wirkung der (von Legge) sog. »konfuzianischen Analekten« auf uns beruht ebenfalls darauf, daß die Lehre hier (wie übrigens gelegentlich auch sonst) in die Form von (teilweise wohl authentischen) sentenziösen Antworten des Meisters auf Fragen der Schüler gekleidet, also, für uns, in die Sprachform transponiert ist. Im übrigen enthält die epische Literatur die oft in ihrer lapidaren Wucht höchst eindrucksvollen Anreden der alten Kriegskönige an das Heer und besteht ein Teil der didaktischen Annalistik aus Reden, deren Charakter jedoch eher pontifikalen 'Allokutionen' entspricht. Sonst spielt die Rede in der offiziellen Literatur keine Rolle. Ihre Unentwickeltheit wurde, wie wir gleich sehen werden, durch soziale und politische Gründe mitbedingt. Einerseits blieb so trotz der logischen Qualitäten der Sprache das Denken weit stärker im Anschaulichen stecken und erschloß sich die Gewalt des Logos, des Definierens und Räsonierens, dem Chinesen nicht. Andererseits löste diese reine Schriftbildung den Gedanken noch stärker von der Geste, der Ausdrucksbewegung, als dies der literarische Charakter einer Bildung ohnedies zu tun pflegt. Zwei Jahre lang lernte der Schüler etwa 2000 Schriftzeichen lediglich malen, ehe er in ihren Sinn eingeführt wurde. Weiterhin bildete der Stil, die Verskunst und die Bibelfestigkeit in den Klassikern, endlich die zum Ausdruck gebrachte Gesinnung des Prüflings, den Gegenstand der Aufmerksamkeit.

Sehr auffällig tritt in der chinesischen Bildung, selbst der Volksschulbildung, das Fehlen einer Schulung im Rechnen hervor. Und zwar obwohl im 6. Jahrhundert v. Chr., also in der Periode der Teilstaaten, der Positionsgedanke entwickelt war, die »Rechenhaftigkeit« im Verkehr alle Schichten der Bevölkerung durchdrungen hatte und die Abrechnungen der Verwaltungsstellen ebenso minutiös wie – aus den früher erwähnten Gründen – unübersichtlich waren. Die mittelalterliche Jugendlehre (Siao Hio I, 29) zählt zwar unter den sechs »Künsten« auch das Rechnen auf und zur Zeit der Teilstaaten gab es eine Mathematik, welche angeblich neben Regeldetri und kaufmännischem Rechnen auch Trigonometrie einschloß. Angeblich sei diese Literatur bei der Bücherverbrennung Schi Hoang Ti's bis auf Trümmer verloren gegangen. Jedenfalls ist von der Rechenkunst weiterhin in der Erziehungslehre nirgends mehr auch nur die Rede.

Innerhalb der Erziehung des vornehmen Mandarinentums trat die Schulung im Rechnen im Lauf der Geschichte immer mehr zurück und verschwand schließlich ganz: die gebildeten Kaufleute lernten es erst im Kontor. Der Mandarin war seit der Reichseinheit und der Erschlaffung der Rationalisierungstendenz in der Staatsverwaltung ein vornehmer Literat… Der weltliche Charakter dieser Bildung stand im Gegensatz gegen andere, ihr sonst verwandte, Erziehungssysteme literarischen Gepräges. Die literarischen Prüfungen waren rein politische Angelegenheit. Der Unterricht erfolgte teils durch private Einzellehre, teils in gestifteten Kollegien mit Lehrkörpern. Doch kein Priester war an ihm beteiligt…

Die chinesische Bildung diente Pfründeninteressen und war schriftgebunden, dabei aber reine Laienbildung teils rituellzeremonialen, teils traditionalistisch-ethischen Gepräges. Weder Mathematik noch Naturwissenschaft, noch Geographie, noch Sprachlehre trieb die Schule. Die Philosophie selbst hatte weder spekulativ-systematischen Charakter, wie die hellenische und, teilweise und in anderem Sinne, die indische und die okzidental-theologische Schulung, noch rational-formalistischen, wie die okzidental-juristische, noch empirisch-kasuistischen, wie die rabbinische, die islamische und, teilweise, die indische. Sie gebar keine Scholastik, da sie nicht, wie der Okzident und vorderasiatische Orient, beide auf hellenistischer Basis, eine fachmäßige Logik betrieb. Dieser Begriff sogar blieb der rein an den praktischen Problemen

und Standesinteressen der Patrimonialbureaukratie orientierten, schriftgebundenen und undialektischen chinesischen Philosophie schlechterdings fremd. Was es bedeutete, daß dieser Kernproblemkreis aller abendländischen Philosophie ihr unbekannt blieb, tritt in der Art der Denkformen der chinesischen Philosophen, Konfuzius an der Spitze, ungemein deutlich zutage. Bei größter praktischer Nüchternheit verharrten die geistigen Werkzeuge in einer Gestalt, die – gerade bei manchen wirklich geistvollen, dem Konfuzius zugeschriebenen Aussprüchen – in ihrer Gleichnishaftigkeit eher an die Ausdrucksmittel indianischer Häuptlinge als an eine rationale Argumentation erinnert. Das Fehlen des Gebrauchs der Rede als eines rationalen Mittels zur Erzielung politischer und forensischer Wirkungen, wie es historisch zuerst in der hellenischen Polis gepflegt wurde, wie es aber in einem bureaukratischen Patrimonialstaat mit nicht formalisierter Justiz gar nicht entwickelt werden konnte, machte sich darin fühlbar. Die chinesische Justiz blieb teils summarische Kabinettsjustiz (der hohen Beamten), teils Aktenjustiz. Es gab kein Plädoyer, sondern nur schriftliche Eingaben und mündliche Einvernahme der Beteiligten. In gleichem Sinn aber wirkte die Uebermacht der Gebundenheit an die konventionellen Schicklichkeitsinteressen der Bureaukratie, welche die Erörterung »letzter« spekulativer Probleme als praktisch unfruchtbar, unziemlich und für die eigene Position, wegen der Gefahr von Neuerungen, bedenklich ablehnte.

Wenn so die Technik und der sachliche Gehalt der Prüfungen rein weltlichen Charakter hatten und eine Art von »Literatenkultur-Examen« darstellten, so verband doch die volkstümliche Anschauung mit ihnen einen ganz anderen, magischcharismatischen, Sinn. In den Augen der Massen war der chinesische, erfolgreich geprüfte Kandidat und Beamte keineswegs nur ein durch Kenntnisse qualifizierter Amtsanwärter, sondern ein erprobter Träger magischer Qualitäten, die dem diplomierten Mandarin ebenso anhafteten wie dem geprüften und ordinierten Priester einer kirchlichen Gnadenanstalt oder dem zünftig erprobten Magier. Und auch die Stellung des mit Erfolg geprüften Kandidaten und Beamten entsprach in wichtigen Punkten derjenigen etwa eines katholischen Kaplans. Die Absolvierung des Unterrichts und der Prüfung bedeutete kein Ende der Unmündigkeit des Zöglings. Der zum »Baccalaureat« Geprüfte unterstand der Disziplin des Schuldirektors und der Examinatoren. Bei schlechter Führung wurde er aus den Listen gestrichen. Er erhielt unter Umständen Schläge in die Hand. Hatte dann der Amtsanwärter die Prüfungen der höheren Grade mit ihrer strengen Klausur glücklich passiert: – in den Klausurzellen der Prüfungslokalitäten waren schwere Erkrankungen, Todesfälle durch Selbstmorde nicht selten und galten, der charismatischen Auffassung der Prüfung als magischer 'Erprobung' entsprechend, als Beweis sündhaften Lebenswandels des Betroffenen, – und rückte er dann, je nach der Rangnummer der bestandenen Prüfung und der Patronage, die er besaß, in ein Amt ein, so blieb er auch weiterhin sein Leben lang unter Schulkontrolle. Nicht nur unterstand er, außer der Gewalt seiner Vorgesetzten, der beständigen Aufsicht und Kritik der Zensoren: ihre Rüge erstreckt sich ja auch auf die rituelle Korrektheit des Himmelssohnes selbst. Und nicht nur war von jeher vorgeschrieben und nach Art der katholischen Sündenbeichte als Verdienst gewertet die Selbstanklage der Beamten…

Alle, auch die nur examinierten, nicht angestellten Literaten waren ständisch privilegiert. Die Literaten erfreuten sich nach Festigung ihrer Stellung bald spezifischer ständischer Privilegien. Die wichtigsten waren: 1. Freiheit von den 'sordida munera', den Fronden, – 2. Freiheit von der Prügelstrafe, – 3. Pfründen (Stipendien)…

'Offenheit' und 'Loyalität' rühmte die alte Annalistik als Kardinaltugenden. 'Mit Ehre zu sterben' war die alte Parole. »Unglücklichsein und nicht zu sterben wissen ist feig.« So insbesondere ein Offizier, der nicht »bis zum Tode« kämpfte. Selbstmord eines Generals, der eine Schlacht verloren hatte, war eine Tat, die er sich als Privileg rechnete: ihn ihm zu gestatten hieß: auf das Recht der Strafe verzichten und galt daher als nicht unbedenklich. Durch die patriarchale Hiao-Vorstellung waren diese feudalen Begriffe abgewandelt worden: man soll Verleumdungen leiden und unter ihren Folgen in den Tod gehen, wenn es der Ehre des Herrn nutzt; man kann (und soll) überhaupt durch treuen Dienst alle Fehler des Herrn ausgleichen, und das war hiao. Der Kotau vor dem Vater, älteren Bruder, Gläubiger, Beamten, Kaiser war gewiß kein Symptom feudaler Ehre… Die Ehre des Beamten behielt in

starkem Maße einen Einschlag von durch Prüfungsleistungen und öffentliche Zensuren der Vorgesetzten geregelter Scholarenehre, auch wenn er die höchsten Prüfungen absolviert hatte. Ganz anders noch als dies für jede Bureaukratie (wenigstens auf den unteren Staffeln, und in Württemberg mit seinem berühmten »Note- I-Fischer«, auch in den höchsten Amtsstellungen) ebenfalls in gewissem Sinn galt…

Der 'Kiün-tse', der 'fürstliche Mensch', einst: der 'Held', war der Literatenzeit der zu allseitiger Selbstvervollkommnung gelangte Mensch: ein 'Kunstwerk' im Sinne eines klassischen, ewig gültigen, seelischen Schönheitskanons, wie ihn die überlieferte Literatur in die Seelen ihrer Schüler pflanzte. Daß andererseits die Geister die 'Güte' im Sinn der sozialethischen Tüchtigkeit belohnen, war seit der Han-Zeit spätestens feststehender Glaube der Literaten. Güte, temperiert durch klassische (= kanonische) Schönheit, war daher das Ziel der Selbstvervollkommnung. Kanonisch vollendete schöne Leistungen waren, wie der letzte Maßstab der höchsten Prüfungsqualifikation, so die Sehnsucht jedes Scholaren. Ein vollkommener Literat, das heißt, ein (durch Erringung der höchsten Grade) 'gekrönter Dichter' zu werden, war der Jugendehrgeiz Li Hung Tschangs': daß er ein Kalligraph von großer Meisterschaft ist, daß er die Klassiker, vor allem des Konfuzius 'Frühling und Herbst' (die früher erwähnten, für unsere Begriffe unendlich dürftigen 'Annalen') wörtlich hersagen kann, blieb sein Stolz und war für seinen Oheim, nachdem er dies erprobt, Anlaß, ihm seine Jugenduntugenden zu verzeihen und ein Amt zu verschaffen. Alle anderen Kenntnisse (Algebra, Astronomie) galten ihm nur als unumgängliche Mittel, »ein großer Poet zu werden«. Die klassische Vollendung des Gedichts, welches er als Gebet im Tempel der Seidenbau-Schutzgöttin im Namen der Kaiserin-Witwe verfaßt hatte, erwarb ihm die Gunst der Herrscherin. Wortspiele, Euphuismen, Anspielungen auf klassische Zitate und eine feine, rein literarische Geistigkeit galt als Ideal der Konversation vornehmer Männer, von der alle aktuelle Politik ausgeschlossen blieb. Daß diese sublimierte, klassisch gebundene 'Salon'-Bildung zur Verwaltung großer Gebiete befähigen sollte, mag uns befremdlich erscheinen. Und in der Tat: mit bloßer Poesie verwaltete man auch in China nicht. Aber der chinesische Amtspfründner bewährte seine Standesqualifikation, sein Charisma, durch die kanonische Richtigkeit seiner literaturgerechten Formen, auf welche deshalb auch im amtlichen Verkehr bedeutendes Gewicht gelegt wurde. Zahlreiche wichtige Kundgebungen der Kaiser, als der Hohenpriester der literarischen Kunst, hatten die Form von Lehrgedichten. Und andererseits hatte der Beamte sein Charisma darin zu bewähren, daß seine Verwaltung »harmonisch«, d.h. ohne Störungen durch unruhige Geister der Natur oder der Menschen, ablief, mochte die wirkliche 'Arbeit' auch auf den Schultern von Subalternen ruhen…

Der soziale Charakter der Bildungsschicht bestimmte nun auch ihre Stellungnahme zur Wirtschaftspolitik. Wie so viele andere typischen Züge patrimonial-bureaukratischer Gebilde theokratischer Prägung trug das Staatswesen seiner eigenen Legende nach schon seit Jahrtausenden den Charakter eines re ligiösutilitarischen Wohlfahrtsstaates. Allerdings hatte die reale Staatspolitik die Wirtschaftsgebarung, wenigstens soweit Produktion und Erwerb in Betracht kam, in China ebenso wie im alten Orient, seit schon sehr langen Zeiten im wesentlichen – soweit nicht Neusiedelungen, Meliorationen (durch Bewässerung) und fiskalische oder militärische Interessen im Spiel waren – immer wieder sich selbst überlassen, aus den schon erörterten Gründen. Nur die militärischen und militärfiskalischen Interessen hatten immer aufs neue – wie wir sahen – leiturgische, monopolistische oder steuerlich bedingte, oft recht tiefe, Eingriffe in das Wirtschaftsleben: teils merkantilistische, teils ständische Reglementierung, hervorgerufen. Mit dem Ende des nationalen Militarismus fiel alle derartige planmäßige »Wirtschaftspolitik« dahin. Die Regierung, im Bewußtsein der Schwäche ihres Verwaltungsapparates, begnügte sich nun mit der Sorge für Vorflut und Unterhaltung der Wasserstraßen, welche für die Reisversorgung der führenden Provinzen unentbehrlich waren, im übrigen mit der typischen patrimonialen Teuerungs- und Konsumpolitik. Sie besaß keine Handelspolitik im modernen Sinne: die Zölle, welche die Mandarinen an den Wasserstraßen errichteten, hatten, soviel bekannt, nur fiskalischen, niemals wirtschaftspolitischen Charakter… Wie die Wirtschaft daher in weitem Maße sich selbst überlassen blieb, so setzte sich auch die Abneigung gegen 'Staatsintervention' in ökonomischen Dingen, vor allem gegen die dem Patrimonialismus überall als Fiskalmaßregel

geläufigen Monopolprivilegien als eine dauernde Grundstimmung fest. Allerdings nur als eine neben ganz andern, aus der Ueberzeugung von der Abhängigkeit alles Wohlergehens der Untertanen von dem Charisma des Herrschers hervorgehenden Vorstellungen, die oft ziemlich unvermittelt daneben standen und die typische Vielregiererei des Patrimonialismus wenigstens als Gelegenheitserscheinung immer erneut erstehen ließen. Und ferner stets mit dem selbstverständlichen Vorbehalt der teuerungs- und nahrungspolitischen Reglementierung des Konsums, wie sie auch die Theorie des Konfuzianismus in zahlreichen Spezialnormen über Ausgaben aller Art kennt. Vor allem aber mit der jeder Bureaukratie selbstverständlichen Abneigung gegen zu schroffe, rein ökonomisch durch freien Tausch bedingte Differenzierung…

Die politische Gesamtstellung der Literaten wird nur verständlich, wenn man sich gegenwärtig hält, gegen welche Mächte sie zu kämpfen hatten. Vorerst sehen wir von den Heterodoxien ab, von denen später (Nr. IV) die Rede sein wird. In der Frühzeit waren ihre Hauptgegner die »großen Familien« der Feudalzeit gewesen, die sich nicht aus ihrer Amtsmonopolstellung hatten drängen lassen wollen. Sie haben sich mit den Bedürfnissen des Patrimonialismus und der Ueberlegenheit der Schriftkunde abfinden müssen und haben Mittel und Wege gefunden, durch kaiserliche Gnade ihren Söhnen den Weg zu ebnen. Sodann: die kapitalistischen Amtskäufer: die natürliche Folge der ständischen Nivellierung und Geldwirtschaft in den Finanzen. Hier konnte der Kampf nicht dauernd und absolut, sondern nur relativ erfolgreich sein, weil jeder Kriegsbedarf als einziges Finanzierungsmittel der finanzlosen Zentralverwaltung Pfründenverschacherung darbot, auch bis in die jüngste Gegenwart. Sodann: die rationalistischen Interessen der Verwaltung am Fachbeamtentum. Schon 601 unter Wen ti hervorgetreten, feierten sie 1068 unter Wang An Schiin der Not der Verteidigungskriege einen kurzlebigen vollen Triumph. Aber die Tradition siegte abermals und nun endgültig. – Es blieb nur ein dauernder Hauptfeind: der Sultanismus und die ihn stützende Eunuchenwirtschaft: der Einfluß des eben deshalb von den Konfuzianern mit tiefstem Mißtrauen angesehenen Harems. Ohne die Einsicht in diesen Kampf ist die chinesische Geschichte vielfach fast unverständlich…

Welche Rolle bei diesen durch die ganze chinesische Geschichte sich ziehenden Kämpfen die Taoisten und Buddhisten gespielt haben: – warum und inwieweit sie natürliche, inwieweit Konstellations-Koalierte der Eunuchen waren, – ist hier noch nicht zu erörtern. Mehr beiläufig sei bemerkt, daß auch die Astrologie wenigstens dem modernen Konfuzianismus als unklassische Superstition und Konkurrenz gegen die alleinige Bedeutung des Tao-Charisma des Kaisers für den Gang der Regierung galt, was ursprünglich nicht der Fall war. Hier dürfte die Ressort-Konkurrenz der Hanlin-Akademie gegen das Astrologenkollegium entscheidend mitgespielt haben, vielleicht auch die jesuitische Provenienz der astronomischen Meßinstrumente…

Das konfuzianische, letztlich pazifistische, an innenpolitischer Wohlfahrt orientierte, Literatentum stand natürlich den militärischen Mächten ablehnend oder verständnislos gegenüber. Von der Beziehung zu den Offizieren wurde schon geredet. Die ganze Annalistik ist davon paradigmatisch erfüllt, sahen wir. Proteste dagegen, daß man 'Prätorianer' zu Zensoren (und Beamten) mache, finden sich in der Annalistik. Besonders da die Eunuchen als Favorit-Generäle nach Art des Narses beliebt waren, lag diese Gegnerschaft gegen das rein sultanistisch-patrimoniale Heer nahe. Den populären militärischen Usurpator Wang Mang rühmen sich die Literaten gestürzt zu haben: die Gefahr des Regierens mit Plebjern lag eben bei Diktatoren stets sehr nahe. Nur dieser eine Versuch aber ist bekannt. Dagegen der faktischen, auch rein durch Usurpation (wie die Han) oder Eroberung (Mongolen, Mandschu) geschaffenen Gewalt haben sie sich, auch unter Opfern – die Mandschus nahmen 50% der Aemter, ohne Bildungsqualifikation – gefügt, wenn der Herrscher sich seinerseits ihren rituellen und zeremoniellen Anforderungen fügte: dann stellten sie sich, modern ausgedrückt, 'auf den Boden der Tatsachen'.

'Konstitutionell' konnte – das war die Theorie der Konfuzianer – der Kaiser nur durch diplomierte Literaten als Beamte regieren, 'klassisch' nur durch orthodox konfuzianische Beamte. Jede Abweichung davon konnte Unheil und, bei Hartnäckigkeit, Sturz des Kaisers und Untergang der Dynastie bringen. – Welches war nun der materiale Gehalt der orthodoxen

Ethik dieses für den Geist der Staatsverwaltung und der herrschenden Schichten maßgebenden Standes? [WebM2]

1920.5 **Weber, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus**
VI. Die konfuzianische Lebensorientierung.
</i>Volltext
Wie von der Macht des zunehmend expropriierten Feudalismus und des nie entwickelten Bürgertums, so ist die Patrimonialbureaukratie auch von der Konkurrenz einer selbständigen Hierokratie verschont geblieben. Von einer sozial machtvollen Prophetie – sei es vorderasiatischen, iranischen oder indischen Gepräges – ist nicht das Geringste bekannt. Niemals sind im Namen eines überweltlichen Gottes ethische 'Forderungen' durch Propheten gestellt worden. Der ungebrochen gebliebene Charakter der Religiosität schließt ihre Existenz geradezu aus: die pontifikale, cäsaropapistische, Gewalt hat nur mit Feudalen, nicht mit Propheten, ernstlich zu kämpfen gehabt. Sie schaltete jede an solche auch nur erinnernde Bewegung als heterodoxe Häresie gewaltsam und systematisch aus. Nie ist die chinesische 'Seele' durch einen Propheten revolutioniert worden. 'Gebete' der Privaten gab es nicht: der rituelle, literarische, Amtsträger und vor allem: der Kaiser sorgten für alles. Nur sie konnten das.
Ein machtvolles Priestertum hat es, soweit geschichtliche Kunde reicht – mit den für den Taoismus zu machenden Vorbehalten – nicht gegeben. Vor allem keine eigene Erlösungslehre, keine eigene Ethik und: keine eigene Erziehung durch autonome religiöse Mächte. Es lebte sich also der intellektualistische Rationalismus einer Beamtenschicht frei aus, der hier wie überall im Innersten die Religionen verachtete, wo er ihrer nicht zur Domestikation benötigte, ihren berufsmäßigen Trägern aber nur dasjenige Maß von offizieller Geltung beließ, welches für jene Domestikationszwecke unerläßlich, und der starken traditionsgebundenen Macht der lokalen Sippenverbände gegenüber unausrottbar war. Jede weitere äußere und innere Entwicklung aber wurde radikal abgeschnitten. Staatsangelegenheit waren die Kulte der großen Gottheiten des Himmels und der Erde, verbunden mit einigen vergötterten Heroen und Spezialgeistern. Sie wurden nicht durch Priester, sondern durch die Träger der politischen Gewalt selbst, gepflegt. Staatlich vorgeschriebene 'Laienreligion' war allein der Glaube an die Macht der Ahnengeister und ihr Kult. Alle sonstige Volksreligiosität blieb – wie wir sehen werden – im Prinzip ein ganz systemloses Nebeneinander magischer und heroistischer Spezialkulte. Weit entfernt, daß der Rationalismus der Patrimonialbureaukratie diesen von ihm innerlich verachteten chaotischen Zustand systematisch umzuformen getrachtet hätte, akzeptierte er ihn vielmehr schlechthin. Denn einerseits mußte auch vom Standpunkt der konfuzianischen Staatsraison aus 'dem Volke die Religion erhalten' werden: ohne Glauben konnte, nach einem Wort des Meisters, die Welt nicht in Ordnung gehalten werden und seine Erhaltung war daher politisch sogar noch wichtiger als die Fürsorge für die Nahrung. Andererseits aber war die kaiserliche Gewalt ihrerseits das höchste religiös geweihte Gebilde. Sie stand in gewissem Sinne über dem Gewimmel der Volksgottheiten. Zwar ruhte die persönliche Stellung des Kaisers, wie wir sahen, ausschließlich auf seinem Charisma als Vollmachtträger ('Sohn') des Himmels, in dem seine Ahnen weilten. Aber – wie wir gleichfalls schon sahen – auch die Ehrung und Bedeutung der einzelnen Gottheiten war, ganz ebenso wie etwa diejenige des Heiligen eines neapolitanischen Kutschers oder Bootführers, noch gänzlich dem charismatischen Prinzip der Bewährung unterworfen. Gerade dieser charisma tische Charakter der Religiosität nun entsprach dem Selbsterhaltungsinteresse des Beamtentums. Denn alles Unheil, welches das Land betraf, desavouierte nun nicht die Beamtenschaft als solche, sondern nur allenfalls den einzelnen Beamten und den einzelnen Kaiser, dessen göttliche Legitimation dann verwirkt erschien. Oder: den Spezialgott. Es war also durch diese besondere Art von irrationaler Verankerung der irdischen Ordnungen das Optimum der Vereinigung von Legitimität der Beamtenmacht mit dem absoluten Minimum von selbständiger, mit dem Beamtentum denkbarerweise konkurrierender Gewalt überweltlicher Mächte und ihrer irdischen Vertretung erzielt. Jede Rationalisierung des Volksglaubens zu einer selbständigen, überweltlich orientierten Religion würde dagegen unentrinnbar eine selbständige Gewalt gegenüber der Beamtenmacht konstituiert haben. Dies 'Pragma' machte sich immer wieder, bei jedem Ansatz, einen Stein aus diesem geschichtlich verwachsenen Gebäude zu lösen, in Gestalt entschlossenen Widerstandes der Beamten geltend. Ein besonderes Wort für »Religion« kennt

die Sprache nicht. Es gab: 1. 'Lehre' (einer Literatenschule), 2. »Riten«, ohne Unterschied: ob sie religiösen oder konventionellen Charakters waren. Der offizielle chinesische Namen für den Konfuzianismus war: 'Lehre der Literaten' (ju kiao).
Die Beziehung zum Religiösen, einerlei ob magischen oder kultischen Charakters, blieb dabei ihrem Sinn nach diesseitig gewendet, weit stärker und prinzipieller als dies auch sonst überall und immer die Regel ist. Gerade in den Kulten, welche neben dem eigentlichen Staatskult der großen Geister am meisten begünstigt wurden, spielte die Hoffnung auf Verlängerung des Lebens eine Hauptrolle und es ist möglich, daß der ursprüngliche Sinn aller eigentlichen 'Gottes'-Vorstellungen in China geradezu auf dem Glauben ruhte, daß es Menschen von höchster Vollkommenheit gelungen sei, sich dem Tode zu entziehen und in einem seligen Reich ewig zu leben. Jedenfalls gilt allgemein der Satz: Um des eigenen diesseitigen Schicksals willen: für langes Leben, Kinder und Reichtum, in sehr geringem Maße um des Wohlergehens der Ahnen selbst, gar nicht aber um der eigenen »jenseitigen« Schicksale willen verrichtete – in starkem Gegensatz gegen die ägyptische, ganz und gar auf das eigene Jenseitsschicksal abgestellten Totenpflege – der orthodoxe konfuzianische Chinese (anders: der Buddhist) seine Riten. Die, zwar nicht offizielle, aber tatsächlich überwiegende, Ansicht der aufgeklärten Konfuzianer ließ schon seit langem die Seele nach dem Tode überhaupt sich verflüchtigen, in die Luft zerstieben oder sonst untergehen. Diese Lehre wurde durch Wang Tschung's Autorität ge stützt, dessen Gottesbegriff, wie gesagt, widerspruchsvoll war: Gott ist nicht anthropomorph vorzustellen, aber doch 'Leib' (ein formloses Fluidum), in welches der ihm wesensähnliche Menschengeist beim Tode, der für das Individuum ein 'Verlöschen' ist, wieder aufgeht. Das endgültige Schwinden der persönlichen Gottes- und der Unsterblichkeitsidee – durch den Materialisten und Atheisten Tschu Fu Tse im 12. Jahrhundert erreicht –, hinderte nicht, daß nachher orthodoxe Philosophen, die an einen persönlichen Gott glaubten, sich fanden. Aber der offizielle Konfuzianismus, wie er im heiligen Edikt Kaiser Kang Hi's (17. Jahrh.) redet, steht seitdem, wie früher schon erwähnt, auf jenem Standpunkt.
Zum mindesten herrschte bei ihm seit langem allen Jenseitshoffnungen gegenüber eine absolut agnostische, wesentlich negative, Stimmung. Aber auch wo diese Stellungnahme nicht durchgedrungen oder durch die später zu besprechenden taoistischen und buddhistischen Einflüsse überwogen war, blieb doch das Interesse am eigenen Jenseitsschicksal gänzlich untergeordnet dem Interesse an dem möglichen Einfluß der Geister auf das diesseitige Leben. Es findet sich zwar in China – wie fast überall in patrimonialen Verbänden – die 'messianische' Hoffnung auf einen diesseitigen Heiland-Kaiser. Aber nicht: als Hoffnung auf eine absolute Utopie, – wie in Israel.
Da sonst jede Eschatologie und jede Erlösungslehre, überhaupt jedes Greifen nach transzendenten Werten und Schicksalen fehlte, so blieb auch die staatliche Religionspolitik sehr einfach gestaltet. Zum einen Teil war sie Verstaatlichung des Kultbetriebes, zum anderen Gewährenlassen des aus der Vergangenheit überkommenen, für den Privatmann unentbehrlichen privatberuflich ausgeübten Zauberpriestertums.
Der Staatskult war absichtsvoll nüchtern und schlicht: Opfer, rituelles Gebet, Musik und rhythmischer Tanz. Alle orgiastischen Elemente waren streng – auch aus der offiziellen, pentatonischen, Musik offenbar absichtsvoll – ausgemerzt. Fast alle Ekstase und Askese, im offiziellen Kult auch: Kontemplation, fehlten und galten als Elemente einer Unordnung und irrationalen Erregung, welche dieser Beamtenrationalismus nicht ertrug und für ebenso gefährlich halten mußte, wie etwa der römische Amtsadel den Dionysoskult. Dem offiziellen Konfuzianismus fehlte natürlich das individuelle Gebet im okzidentalen Sinne des Worts. Er kannte nur Ritualformeln. Der Meister persönlich soll in Krankheit abgelehnt haben, daß für ihn gebetet werde und bekannt haben, daß er selbst es seit langen Jahren nicht getan habe. Gebete der Fürsten und hohen Beamten für das Wohl des politischen Verbandes dagegen sind von jeher und bis in die Gegenwart als wirksam geschätzt worden.
Es fehlte dem Konfuzianismus aus diesen Gründen auch notwendig die Erfahrung von der (ihm übrigens auch ganz gleichgültigen) ungleichen (religiösen) Qualifikation der Menschen und daher jeder Gedanke religiöser Differenzierung eines 'Gnadenstandes': dieser Begriff selbst mußte schon an sich ihm notwendig unbekannt bleiben.

Dem politischen Gegensatz der Patrimonialbureaukratie gegen den Feudalismus und jede geburtsständische Gliederung entsprach daher in der klassischen konsfuzianischen Lehre auch auf ethischem Gebiet die Voraussetzung der prinzipiellen Gleichheit der Menschen. Diese Vorstellung war, wie wir sahen, nichts urwüchsiges. Die Zeit des Feudalismus ruhte auf der Vorstellung von der charismatischen Verschiedenheit der Sippen der 'Edlen' gegenüber dem Volk. Und die Literaten-Herrschaft schuf die schroffe Kluft der Gebildeten gegenüber den Ungebildeten, dem 'dummen Volk' (yun min), wie es der Gründer der Ming-Dynastie (14. Jahrh.) nannte. Indessen die offizielle Theorie hielt sich doch nunmehr daran: daß nicht Geburt, sondern die im Prinzip allgemein zugängliche Bildung entscheide. Die 'Gleichheit' bedeutete dabei natürlich auch jetzt keine unbedingte Gleichheit aller naturgegebenen Qualitäten. Der eine besaß sehr wohl etwas mehr natürliche Anlage zu dem, was der andere sich erst erarbeiten mußte. Aber wenigstens das, was die niemals nach den Sternen greifende konfuzianische bureaukratische Staatsraison und Sozialethik verlangte, war jedem zu erreichen möglich. Und jeder hatte daher, eine gute staatliche Verwaltung vorausgesetzt, im übrigen den Grund seiner äußeren und inneren Erfolge oder Mißerfolge bei sich selbst zu suchen. Der Mensch war an sich gut, das Schlechte kam von außen, durch die Sinne, in ihn hinein, und die Unterschiede der Qualität waren Unterschiede der harmonischen Entwicklung des einzelnen: die charakteristische Konsequenz des Fehlens eines überweltlichen ethischen Gottes; daneben auch: eine Widerspiegelung der ständischen Verhältnisse im Patrimonialstaat. Freilich wollte der Vornehme seinen Namen nach seinem Tode geehrt wissen. Aber: ausschließlich um eigener Tüchtigkeit willen.
Prinzipiell nur die Lebenslage differenzierte den Menschen. Gleiche ökonomische Lage und gleiche Erziehung machte sie einander auch an Charakter wesensgleich. Und zwar war, wie schon vorweg bemerkt sei, materieller Wohlstand, – im denkbar schärfsten Gegensatz gegen die einmütige Ansicht aller christlichen Konfessionen –, ethisch betrachtet, nicht etwa in erster Linie Quelle von Versuchungen (obwohl natürlich solche anerkannt wurden), sondern vielmehr: das wichtigste Mittel zur Beförderung der Moral. Dies aus Gründen, die wir noch kennen lernen werden. Andererseits fehlte jede naturrechtliche Sanktionierung irgendeiner persönlichen Freiheitssphäre des einzelnen. Selbst ein Wort für 'Freiheit' war der Sprache fremd. Das ist aus der Eigenart des Patrimonial-staates und aus historischen Reminiszenzen ohne weiteres erklärlich. Das einzige praktisch schließlich – aber nach langen Perioden leiturgischer Negierung der Privatsphäre – mit leidlich sicheren (wie wir sahen, nicht im okzidentalen Sinn garantierten) Schranken umgebene Institut war: der private Sachgüterbesitz. Sonst gab es gesetzlich garantierte Freiheitsrechte nicht. Auch dies 'Privateigentum' an Sachgütern war nur faktisch relativ gesichert und genoß nicht den Nimbus jener Heiligkeit, wie sie z.B. in Aeußerungen Cromwells gegenüber den Levellern sich findet. Zwar die patrimonialistische Theorie, daß der Kaiser Niemandes Gast, der vorgesetzte Beamte nicht Gast der Untergeordneten sein könne, weil ihm von Rechts wegen aller Besitz des Untergebenen zu eigen gehöre, war wesentlich nur noch von zeremonialer Bedeutung. Aber die gelegentlich starken, offenbar vorwiegend fiskalisch bedingten Eingriffe der Amtsgewalt in die Art der Bewirtschaftung und Verteilung des Grundbesitzes hatten unter anderem auch den Nimbus des halb legendären Tsing-tien-Systems mit seinem patrimoni al regulierten 'Recht auf Land' durch alle Jahrhunderte hindurch lebendig erhalten. Und die in solchen Idealen sich äußernde nahrungspolitische Vorliebe für möglichste Gleichheit der Eigentumsverteilung im Interesse der Erhaltung der sozialen Ruhe paarte sich mit einer staatlichen Magazinpolitik ägyptischer Art im teuerungspolitischen Interesse. Materiale Gerechtigkeit, nicht formales Recht, war auch auf diesem Gebiet das Ideal des Patrimonialismus. Daher blieben Eigentum und Erwerb Probleme einerseits praktischer Zweckmäßigkeit, andererseits sozialethischer Fürsorge für die Ernährung der Massen, nicht aber einer naturrechtlich individualistischen Sozialethik, wie sie in der Neuzeit im Okzident gerade aus der Spannung zwischen formalem Recht und materialer Gerechtigkeit entsprang. Die gebildeten und regierenden Schichten sollten nach ihrer eigenen Ansicht begreiflicherweise eigentlich auch die am meisten Besitzenden sein. Aber das letzte Ziel war doch: möglichst universell verbreiteter Besitz im Interesse der universellen Zufriedenheit. Göttliches unwandelbares Naturrecht gab es lediglich in Gestalt des in seinen magischen

Wirkungen von jeher erprobten heiligen Zeremoniells und der heiligen Pflichten gegen die Geister der Ahnen. Eine naturrechtliche Entwicklung modern okzidentalen Gepräges hätte neben so manchem anderen auch eine Rationalisierung des positiv geltenden Rechtes vorausgesetzt, wie sie der Okzident im römischen Recht besaß. Dies aber war ein Erzeugnis zuerst: autonomen städtischen Geschäftslebens, welches feste Klageschemata erzwang, dann: der Rationalisierung durch die Kunstlehre der juristischen römischen Honoratiorenschicht und schließlich: der oströmischen Bureaukratie. In China fehlte ein Juristenstand, weil die Advokatur im okzidentalen Sinn fehlte. Und diese fehlte, weil dem Patrimonialismus des chinesischen Wohlfahrtsstaates mit seiner schwachen Amtsgewalt der Sinn für die formale Entwicklung des weltlichen Rechtes abging. Dem früher Gesagten ist hinzuzufügen: nicht nur galt kraft des Satzes: 'Willkür bricht Landrecht' das örtliche Herkommen auch contra legem. Sondern vor allem entschied der chinesische Richter, als typischer Patrimonialrichter, durchaus patriarchal, d.h. soweit die geheiligte Tradition ihm dazu Raum ließ, ausdrücklich nicht nach formalen Regeln: 'ohne Ansehen der Person'. Vielmehr weitgehend gerade umgekehrt je nach deren konkreter Qualität, und je nach der konkreten Situation: nach Billigkeit und Angemessenheit des konkreten Resultats. Dieser »salomonischen« Kadi-Justiz fehlte auch ein heiliges Gesetzbuch im Sinne des Islam. Die systematische kaiserliche Gesetzsammlung galt nur soweit als unverbrüchlich, als sie zwingende magische Tradition für sich hatte. Unter solchen Umständen fehlte auch die im Okzident, im Islam und in gewissem Umfange selbst in Indien bestehende Spannung zwischen heiligem und profanem Recht vollkommen. Eine Naturrechts-Lehre im Sinne der Antike (besonders der Stoa) und des Mittelalters hätte gerade jene Spannung philosophischer oder religiöser Postulate gegenüber der 'Welt' und eine daraus entspringende 'Urstands'-Lehre vorausgesetzt, wie sie offenbar im Konfuzianismus unmöglich erstehen konnte. Denn alle ethischen Zentralbegriffe, welche dafür erforderlich gewesen wären, waren ihm fremd. Davon später.

Unsere moderne okzidentale Rechtsrationalisierung war das Erzeugnis zweier nebeneinander wirkender Mächte. Einmal des kapitalistischen Interesses an streng formalem und daher – in seinem Funktionieren – möglichst wie eine Maschinerie kalkulierbarem Recht und, vor allem, Rechtsgang. Dann: des Beamtenrationalismus der absolutistischen Staatsgewalten mit seinem Interesse an kodifizierter Systematik und Gleichförmigkeit des, von einer rational geschulten und nach interlokal gleichmäßigen Avancementschancen strebenden Bureaukratie zu handhabenden, Rechtes. Wo auch nur eine der beiden Mächte fehlte, entstand kein modernes Rechtssystem. Denn der moderne Kapitalismus konnte, wie das angelsächsische Common Law zeigt, recht gut auf dem Boden eines unsystematischen, einer streng rechtslogischen Gliederung entbehrenden, aber: formalen, in der Art des Rechtsdenkens am römischen und kanonischen Recht geschulten und dabei – als Schöpfung einer Anwaltsklasse – die Autonomie der ökonomisch Mächtigen garantierenden, Rechtes leben. Der rationalistischen Bureaukratie andererseits lag formal die kompendiöse Zusammenfassung und, schon im Interesse der Ubiquität der Verwendbarkeit des Beamten, die Rechtsgleichmäßigkeit, vor allem die Ueberlegenheit der obrigkeitlichen Satzung gegenüber der Unverbrüchlichkeit des Herkommens: der Willkür der Autonomie der lokalen und sozialen Differenzierung des Rechtes, am Herzen. Inhaltlich aber, überall da wo sie allein zu schalten vermochte, nicht sowohl die formale juristische Vollendung der Rechtsnormen, als deren materiale 'Gerechtigkeit', die ja ihrem immanenten Ethos allein entsprechen konnte. Wo ihr nicht ökonomisch mächtige kapitalistische Interessen oder ein sozial mächtiger Juristenstand das Gegengewicht hielten, hat sie das Recht material rationalisiert und systematisiert, die formale, gegen die materiale 'Gerechtigkeit' gleichgültige, juristische Technik aber zerstört. Der chinesische Patrimonialismus hatte nun seit der Einheit des Reiches weder mit mächtigen und für ihn nicht zu bändigenden kapitalistischen Interessen, noch mit einem selbständigen Juristenstand zu rechnen. Wohl aber mit der Heiligkeit der Tradition, die allein seine eigene Legitimität verbürgte. Und ebenso mit den Intensitätsgrenzen seiner Verwaltungsorganisation. Daher fehlte nicht nur die Entwicklung einer formalen, Jurisprudenz, sondern ist auch eine systematische materiale Durchrationalisierung des Rechtes nie versucht worden. Die Rechtspflege behielt also im allgemeinen denjenigen Charakter, welcher der theokratischen Wohlfahrtsjustiz zu eignen pflegt.

So fehlte neben der philosophischen und theologischen auch die Entwicklung einer juristischen 'Logik'. Auch eine Entfaltung systematischen naturalistischen Denkens blieb aus. Die Naturwissenschaft des Okzidents mit ihrem mathematischen Unterbau ist eine Kombination rationaler, auf dem Boden der antiken Philosophie gewachsener, Denkformen mit dem auf dem Boden der Renaissance, und zwar zuerst nicht auf dem Gebiet der Wissenschaft, sondern auf demjenigen der Kunst, entstandenen technischen 'Experiment': dem spezifisch modernen Element aller naturalistischen Disziplinen. Die 'experimentierende' hohe Kunst der Renaissance war ein Kind einer einzigartigen Vermählung von zwei Elementen: des auf handwerksmäßiger Grundlage erwachsenen empirischen Könnens der okzidentalen Künstler und ihres, kulturhistorisch und sozial bedingten, durchaus rationalistischen Ehrgeizes: ihrer Kunst Ewigkeitsbedeu tung und sich selbst soziale Geltung dadurch zu gewinnen, daß sie sie zum gleichen Rang wie eine 'Wissenschaft' erhöben. Dies letzte gerade war das dem Okzident Spezifische. Hier steckte auch die stärkste Triebfeder der »Rückkehr« zur Antike, so, wie man diese verstand. Neben dem durch Lionardo repräsentierten Typus war namentlich die Musik, vor allem im 16. Jahrhundert mit seinen Experimentier-Klaviaturen (Zarlino), ein Mittelpunkt dieses mit dem charakteristischen künstlerischen »Natur«-Begriff der Renaissance operierenden gewaltigen Ringens. Besondere soziale Bedingungen für die hochgradig agonale Ausgestaltung der Kunstübung waren dabei, ebenso wie im Altertum, mitwirksam. Oekonomische und technische Interessen der nordeuropäischen Wirtschaft, vor allem: Bedürfnisse des Bergbaues, halfen dann den geistesgeschichtlichen Gewalten dabei, das Experiment in die Naturwissenschaft hinüberzutragen. Das Nähere gehört nicht hierher. Der virtuosenhaft verfeinerten chinesischen Kunst fehlte jeder dieser Antriebe zum rationalistischen Ehrgeiz (im Sinne der okzidentalen Renaissance), und der Agon der Herrenschicht mündete innerhalb der Verhältnisse der Patrimonialbureaukratie gänzlich in die Pfründner- und literarische Graduierten-Konkurrenz aus, die alles andere erstickte. Die relativ sehr geringe Entwicklung des gewerblichen Kapitalismus ließ überdies auch die für einen Uebergang von der empirischen zur rationalen Technik nötigen ökonomischen Prämien in China nicht entstehen). So blieb alles sublimierte Empirie.

Im Ergebnis konnte sich also hier die immanente Stellungnahme einer Beamtenschaft zum Leben, der nichts, keine rationale Wissenschaft, keine rationale Kunstübung, keine rationale Theologie, Jurisprudenz, Medizin, Naturwissenschaft und Technik, keine göttliche und keine ebenbürtige menschliche Autorität Konkurrenz machte, in dem ihr eigentümlichen praktischen Rationalismus ausleben und eine ihr kongruente Ethik schaffen, begrenzt nur durch die Rücksicht auf die Mächte der Tradition in den Sippen und im Geisterglauben. Es trat ihr keines der anderen Elemente spezifisch modernen Rationalismus, welche für die Kultur des Westens konstitutiv waren, zur Seite, weder konkurrierend noch unterstützend. Sie blieb aufgepfropft auf eine Unterlage, welche im Westen schon mit der Entwicklung der antiken Polis im wesentlichen überwunden war. Es kann also die von ihr getragene Kultur annähernd als ein Experiment gelten: welche Wirkung rein von sich aus der praktische Rationalismus der Herrschaft einer Amtspfründnerschaft hat. Das Resultat dieser Lage war: der orthodoxe Konfuzianismus. Die Herrschaft der Orthodoxie war ein Produkt der Einheit des theokratischen Weltreiches mit seiner obrigkeitlichen Reglementierung der Lehre. In der Zeit der wilden Kämpfe der Teilstaaten haben wir, ganz ebenso wie in der Polis-Kultur der okzidentalen Antike, den Kampf und die Beweglichkeit der geistigen Richtungen. Die chinesische Philosophie in allen ihren Gegensätzen ist in etwa dem gleichen Zeitraum wie die der Antike entwickelt worden. Seit der Konsolidierung der Einheit, etwa mit dem Beginn unsrer Zeitrechnung, ist ein ganz selbständiger Denker nicht mehr aufgetreten. Und nur die Kämpfe der Konfuzianer, Taoisten und Buddhisten und, innerhalb der anerkannten oder zugelassenen konfuzianischen Lehre, die Kämpfe philosophischer und – damit zusammenhängend – verwaltungspolitischer Schulen blieben bestehen, bis die Mandschuherrschaft die konfuzianische Orthodoxie endgültig kanonisierte.

Der Konfuzianismus war, ebenso wie der Buddhismus, nur Ethik ('Tao', darin entsprechend dem indischen 'Dhamma'). Aber er war, im schärfsten Gegensatz zum Buddhismus ausschließlich innerweltliche Laiensittlichkeit. Und in noch schärferem Kontrast zu ihm war

er: Anpassung an die Welt, ihre Ordnungen und Konventionen, ja, letztlich eigentlich nur ein ungeheurer Kodex von politischen Maximen und gesellschaftlichen Anstandsregeln für gebildete Weltmänner. Die kosmischen Ordnungen der Welt waren ja fest und unverbrüchlich, und nur ein Sonderfall von ihnen waren die Ordnungen der Gesellschaft. Die kosmischen Ordnungen der großen Geister wollten offensichtlich das Glück der Welt und insbesondere der Menschen. Die Ordnungen der Gesellschaft ebenso. Die 'glückliche' Ruhe des Reiches und das Gleichgewicht der Seele sollte und konnte also nur durch Einordnung in jenen in sich harmonischen Kosmos erreicht werden. Gelang diese im Einzelfalle nicht, so war menschlicher Unverstand, und zwar vor allem: ordnungswidrige Leitung des Staats und der Gesellschaft, daran schuld So wurde etwa in einem Edikt (im 19. Jahrhundert) das Vorherrschen schlechter Winde in einer Provinz darauf zurückgeführt, daß die Bevölkerung gewisse polizeiliche Pflichten (Auslieferung Verdächtiger) versäumt und dadurch die Geister in Unruhe versetzt habe, oder: daß Prozesse verschleppt werden. Die charismatische Auffassung von der Kaisergewalt und der Identität von Ordnung im Kosmos und in der Gesellschaft bedingte diese Grundvoraussetzung. Auf das Verhalten der Menschen, welche für die Leitung der als eine große patrimonial regierte Gemeinschaft gedachten Gesellschaft verantwortlich waren: der Beamten, kam daher alles an. Die bildungslose Masse des Volkes sollte der Monarch als Kinder behandeln. Materielle und ideelle Fürsorge für die Beamtenschaft dagegen und eine gute und achtungsvolle Beziehung zu ihr gehörte zu seinen ersten Pflichten. Der einzelne Privatmann aber diente dem Himmel am besten durch Entwicklung seiner eigenen wahren Natur, die unfehlbar das in jedem Menschen verborgene Gute zum Vorschein bringen werde. Alles war also ein Erziehungsproblem mit dem Ziel der Selbstentwicklung aus der eigenen Anlage heraus. Es gab das 'radikal Böse' nicht, – man muß bis in das 3. Jahrhundert vor Chr. zurückgehen, um Philosophen zu finden, welche die heterodoxe Lehre von der ursprünglichen Verderbtheit des Menschen vertraten –, sondern nur: Fehler, und diese als Folge ungenügender Bildung. Die Welt, insbesondere die soziale Welt, war, so wie sie ist, gewiß ebensowenig vollkommen wie die Menschen: – es gab eben die bösen Dämonen neben den guten Geistern, – aber sie war so gut wie sie es eben nach dem jeweiligen Bildungsstande der Menschen und nach der charismatischen Qualität der Herrscher sein konnte. Ihre Ordnungen waren ein Produkt rein natürlicher Entwicklung der Kulturbedürfnisse, der unvermeidlichen Arbeitsteilung und der daraus folgenden Interessenkollisionen. Oekonomische und sexuelle Interessen waren nach der realistischen Auffassung des Meisters die grundlegenden Triebfedern des menschlichen Handelns. Daher waren nicht kreatürliche Verderbtheit und kein »Sündenstand« der Grund auch der als schlechthin gegeben hingenommenen Notwendigkeit von Zwangsgewalt und sozialer Unterordnung. Sondern – in sehr realistischer Art – ein schlichter ökonomischer Sachverhalt: die Knappheit der gegebenen Subsistenzmittel im Verhältnis zu den immer weiter vermehrbaren Bedürfnissen, woraus ohne die Zwangsgewalt der Krieg aller gegen alle folgen würde. Die Zwangsordnung als solche, die Besitzdifferenzierung und die ökonomischen Interessenkämpfe waren daher prinzipiell gar keine Probleme.

Der Konfuzianismus war – obwohl die Schule auch eine Kosmogonie entwickelt hat – an sich von jedem metaphysischen Interesse in sehr hohem Grade frei. Nicht minder bescheiden waren die wissenschaftlichen Ansprüche der Schule. Die Entwicklung der Mathematik, einst bis zu trigonometrischen Erkenntnissen vorgeschritten, verfiel früh, weil sie nicht gepflegt wurde. Konfuzius selbst hat offenbar von der Präzession der Aequinoktien, die in Vorderasien längst bekannt war, nichts gewußt. Das Amt des Hofastronomen (d.h. des Kalenderordners, wohl zu scheiden von dem Hofastrologen, der zugleich Annalist und einflußreicher Berater war) ging, als Träger von Geheimwissen, im Erbgang über; aber irgend erhebliche Kenntnisse können kaum entwickelt worden sein, wie der große Erfolg der Jesuiten mit ihren europäischen Instrumenten beweist. Die Naturwissenschaften im ganzen blieben rein empirisch. Von dem alten botanischen (= pharmakologischen) Werk, angeblich eines Kaisers, scheinen nur Zitate erhalten. Den historischen Disziplinen kam die Bedeutung der alten Zeit zugute. Die archäologischen Leistungen scheinen im 10. und 12. Jahrhundert auf der Höhe gestanden zu haben, ebenso wie, bald nachher, die Kunst der Annalistik. Einen Fachjuristenstand zur Besetzung der Aemter zu schaffen, hat Wang-An-Schi vergebens

versucht. Für andere als rein antiquarische oder rein praktische Gegenstände interessierte sich jedenfalls gerade der orthodoxe Konfuzianismus nicht. (Die Einschränkung dieser Behauptung ergibt sich aus dem unter Nr. VII Gesagten.)
Seine grundsätzliche Stellung zur Magie war also die: daß er, sowenig wie die Juden, Christen und Puritaner die Realität der Magie bezweifelte (man hat auch in Neu-England Hexen verbrannt). Aber die Magie hatte keine Heilsbedeutung: Das war das Entscheidende. Wie bei den Rabbinen der Satz galt: 'für Israel gelten keine Planeten', d.h. die astrologische Determiniertheit ist machtlos gegen Jahwes Willen für den Frommen, so im Konfuzianismus der entsprechende: die Magie ist machtlos gegen die Tugend: Der klassisch Lebende hat die Geister nicht zu fürchten, nur Untugend (Hochstehender) gibt ihnen Macht.
Vollends die Kontemplation des buddhistischen Heiligen und seiner taoistischen Nachahmer lag ihm gänzlich fern. Nicht ohne polemische Spitze gegen den mystischen Taoismus Laotse's läßt die Tradition den Meister es ablehnen, 'im Verborgenen zu leben und Wunder zu tun, um dann bei späteren Geschlechtern Nachruhm zu ernten'. Die Stellungnahme zu einigen der großen Weisen der Vergangenheit, welche sich nach der Tradition in die Einsamkeit zurückzogen, mußte dabei freilich etwas gewunden werden: nur aus dem schlecht regierten Staat dürfe man sich zurückziehen. Im übrigen verheißt – die einzige scheinbar auf mystische Grundlagen deutende Wendung – der Meister gelegentlich als Lohn der vollendeten Tugend die Gabe der Kenntnis der Zukunft. Sieht man näher zu, so handelt es sich aber nur um die Fähigkeit, Omina richtig zu deuten, also: nicht hinter den berufsmäßigen Divinationspriestern zurückzubleiben. Die schon erwähnte, in der ganzen Welt verbreitete einzige 'messianische' Hoffnung auf einen künftigen Musterkaiser (dem, nach Rezeption dieser Märchenfigur, der Phönix vorangehen sollte), war volkstümlichen Ursprungs und wurde vom Konfuzianismus weder verworfen noch angetastet. Denn diesen interessierten lediglich die Dinge dieser Welt, wie sie einmal war.
Der konventionell Gebildete wird die alten Zeremonien mit gebührendem und erbaulichem Anstand mit machen, ebenso wie er alle seine Handlungen, einschließlich der physischen Gesten und Bewegungen, nach den ständischen Sitten und den Geboten der »Schicklichkeit« – ein konfuzianischer Grundbegriff! – in Höflichkeit und Anmut regelt. Die Quellen verweilen gern bei der Schilderung, wie der Meister, in den vom Standpunkt der Etikette kompliziertesten Situationen, alle Beteiligten dem Range gemäß weltmännisch zu begrüßen und sich dabei in vollendeter Eleganz zu bewegen wußte. Der in sich und in bezug auf die Gesellschaft harmonisch abgestimmte und ausgeglichene 'höhere ('fürstliche', 'vornehme') Mensch' – jener in vielen überlieferten Aeußerungen des Meisters wiederkehrender Zentralbegriff–benimmt sich in jeder gesellschaftlichen Lage, sei sie hoch oder niedrig, dieser entsprechend und ohne seiner Würde etwas zu vergeben. Ihm eignet beherrschte Gelassenheit und korrekte Contenance, Anmut und Würde im Sinne eines zeremoniell geordneten höfischen Salons. Also, im Gegensatz zu der Leidenschaft und Ostentation des feudalen Kriegers im alten Islam: wache Selbstbeherrschung, Selbstbeobachtung und Reserve, vor allem: Unterdrückung der Leidenschaft, die in jeder Form, auch der der Freude, das Gleichgewicht der Seele und ihre Harmonie, die Wurzel alles Guten, stört. Also die Loslösung nicht, wie im Buddhismus, von allem, aber von allem irrationalen Begehren, nicht, wie im Buddhismus, um der Erlösung von der Welt, sondern um der Einfügung in die Welt willen. Der Gedanke einer Erlösung fehlte der konfuzianischen Ethik natürlich völlig. Weder von der Seelenwanderung noch von jenseitigen Strafen (die beide der Konfuzianismus nicht kannte), noch vom Leben (das er bejahte), noch von der gegebenen sozialen Welt (deren Chancen er durch Selbstbeherrschung klug zu meistern gedachte), noch vom Bösen oder einer Erbsünde (von der er nichts wußte), noch von irgend etwas sonst, außer: von der würdelosen Barbarei der gesellschaftlichen Ungeschliffenheit, begehrte der Konfuzianer »erlöst« zu werden. Und als 'Sünde' konnte ihm nur die Verletzung der einen sozialen Grundpflicht gelten: der Pietät.Denn wie der Feudalismus auf der Ehre, so ruhte der Patrimonialismus auf der Pietät als Kardinaltugend. Auf der ersten ruhte die Verläßlichkeit der Vasallentreue des Lehensmannes, auf der letzteren die Unterordnung des herrschaftlichen Dieners und Beamten. Der Unterschied war freilich kein Gegensatz, sondern mehr eine Akzentverschiebung. Auch der Vasall des Okzidents 'kommendierte' sich und hatte, ebenso wie der japanische

Lehensmann, Pietätspflichten. Auch der freie Beamte hat Standesehre, auf welche als Motiv seines Handelns gerechnet wird, in China wie im Okzident und im Gegensatz zum vorderasiatischen und ägyptischen Orient, dessen Beamte aus dem Sklavenstande aufstiegen. Die Beziehung des Offiziers und Beamten zum Monarchen behält eben überall gewisse feudale Züge. Auch heute ist schon der ihm persönlich geleistete Eid ihr Merkmal. Gerade diese Elemente in der Amtsbeziehung pflegen die Monarchen aus dynastischem, die Beamten aus ständischem Interesse zu betonen. Der chinesischen Standesethik haftete die Erinnerung an den Feudalismus noch ziemlich stark an. Die Pietät (hiao) gegen den Lehensherrn wurde neben derjenigen gegen Eltern, Lehrer, Vorgesetzte in der Amtshierarchie und Amtsträger überhaupt aufgezählt, – denn ihnen allen gegenüber war das hiao prinzipiell gleichen Charakters. Der Sache nach war die Lehenstreue auf die Patronagebeziehung innerhalb der Beamtenschaft übertragen. Und der grundlegende Charakter der Treue war patriarchal, nicht feudal. Die schrankenlose Kindespietät gegen die Eltern war, wie immer wieder eingeschärft wurde, die absolut primäre aller Tugenden. Sie ging im Konfliktsfalle andern vor. Es wird in einem Ausspruch des Meisters lobend erwähnt, daß ein hoher Beamter die unzweifelhaften Mißbräuche, die sein Vater in der gleichen Stellung geduldet hatte, aus Pietät, um ihn nicht zu desavouieren, weiter duldete, im Gegensatz allerdings zu einer Stelle des Schu-king, wo der Kaiser einem Sohn das Amt des Vaters beläßt, auf daß er dessen Verfehlungen wieder gut machen könne. Keines Mannes Tun galt dem Meister als erprobt, ehe man gesehen hat, in welcher Art er um seine Eltern trauert. Es ist sehr begreiflich, daß in einem patrimonialen Staat einem Beamten – Konfuzius war zeitweise Minister – die Kindespietät, da sie auf alle Unterordnungsverhältnisse übertragen wird, als diejenige Tugend galt, aus der alle anderen folgen und deren Besitz die Probe und Garantie abgibt für die Erfüllung der wichtigsten Standespflicht der Bureaukratie: der unbedingten Disziplin. Die soziologisch grundlegende Wandlung des Heeres vom Heldenkampf zur disziplinierten Truppe liegt in China vor der historischen Zeit. Der Glaube an die Allmacht der Disziplin auf allen Gebieten findet sich in sehr alten Anekdoten und stand schon bei den Zeitgenossen des Konfuzius völlig fest. 'Insubordination ist schlimmer als niedrige Gesinnung': deshalb ist 'Extravaganz' – gemeint ist: prahlerischer Aufwand – schlimmer als Sparsamkeit. Aber – lautet die Kehrseite – Sparsamkeit ihrerseits führt zur 'niedrigen', d.h. plebejischen, im Sinne des Gebildeten unstandesgemäßen, Gesinnung, deshalb ist auch sie nicht positiv zu werten. Man sieht: die Stellung zum Oekonomischen ist hier, wie bei jeder ständischen Ethik, ein Problem des Konsums, nicht: der Arbeit. Das Wirtschaften zu erlernen lohnt sich für den »höheren« Menschen nicht. Ja es schickt sich eigentlich nicht für ihn. Nicht etwa aus grundsätzlicher Ablehnung des Reichtums als solchen. Im Gegenteil: ein gut verwalteter Staat ist der, in welchem man sich seiner Armut schämt (in einem schlecht verwalteten seines – im Zweifel im Amt unehrlich erworbenen – Reichtums). Die Vorbehalte galten nur der Sorge um Reichtums- Erwerb. Die ökonomische Literatur war Mandarinen-Literatur. Wie jede Beamtenmoral so lehnte natürlich auch diejenige des Konfuzianismus die eigene Teilnahme des Beamten am Erwerb, direkt wie indirekt, als ethisch bedenklich und standeswidrig ab. Um so eindringlicher, je mehr tatsächlich der Beamte, dessen Bezüge an sich nicht hoch waren, und überdies, wie in der Antike, vorwiegend in Naturalien-Deputaten bestanden, auf Ausbeutung seiner Amtsstellung als solcher angewiesen blieb. Irgendwelche prinzipiell antichrematistische Theorien aber hat diese utilitarische, weder feudal noch asketisch gestimmte, Ethik nicht entwickelt. Im Gegenteil. Der Konfuzianismus hat sehr modern klingende Theorien von Angebot und Nachfrage, Spekulation und Profit hervorgebracht. Die Rentabilität des Geldes (der Zins heißt chinesisch wie griechisch 'Kind' des Kapitals) versteht sich im Gegensatz zum Okzident von selbst und auch von Zinsschranken weiß die Theorie anscheinend nichts (während allerdings kaiserliche Statuten gewisse Arten von »Wucher« verwarfen). Nur sollte der Kapitalist als privater Interessent nicht Beamter werden. Der literarisch Gebildete persönlich bleibe dem Chrematismus fern. Wo soziale Bedenken gegen das Gewinnstreben als solches auftraten, waren sie wesentlich politischer Natur. Gewinnsucht galt dem Meister als Quelle sozialer Unruhen. Gemeint ist hier ersichtlich die Entstehung des typischen vorkapitalistischen Klassenkonflikts zwischen den Interessen der Aufkäufer und Monopolisten und den Konsumenteninteressen. Der Konfuzianismus war

dabei naturgemäß vorwiegend konsumentenpolitisch orientiert. Aber Feindschaft gegen ökonomischen Gewinn lag ganz fern. Dies ist auch in der volkstümlichen Vorstellung nicht anders gewesen. Erpresserische und ungerechte Beamte, besonders Steuer- und andere Subalternbeamte, wurden bitter im Drama gegeißelt. Aber von Anklagen oder Verhöhnungen gegen Kaufleute und Wucherer scheint (relativ) sehr wenig die Rede zu sein. Die zornige Feindschaft des Konfuzianismus gegen das buddhistische Klosterwesen, welche zu dem Vernichtungsfeldzug des Kaisers Wu-Tsung im Jahre 844 führte, wurde in erster Linie damit begründet, daß die Klöster das Volk von nützlicher Arbeit ablenkten (tatsächlich spielte, sahen wir, 'Währungspolitik' dabei eine Rolle). In der gesamten orthodoxen Literatur tritt die Schätzung ökonomischer Aktivität stark hervor. Auch Konfuzius würde nach Reichtum streben, 'selbst als Diener mit der Peitsche in der Hand', – wenn nur der Erfolg dieses Strebens einigermaßen verbürgt wäre. Aber das ist eben nicht der Fall und daraus folgt der einzige, in der Tat sehr wesentliche Vorbehalt gegen Wirtschaftserwerb: Das Gleichgewicht und die Harmonie der Seele wird durch die Risiken des Erwerbs erschüttert. Der Standpunkt des Amtspfründners tritt so in ethischer Verklärung auf. Die amtliche Stellung ist vor allem auch deshalb die einzige eines höheren Menschen würdige, weil sie allein die Vollendung der Persönlichkeit gestattet. Ohne beständiges Einkommen, meint Mencius, vermöge der Gebildete nur schwer, das Volk aber gar nicht eine beständige Gesinnung zu haben. Wirtschaftlicher, ärztlicher, priesterlicher Erwerb ist der 'kleine Weg'. Denn – ein mit dem vorigen eng zusammenhängender höchst wichtiger Punkt: – er führt zur fachlichen Spezialisierung. Der vornehme Mensch aber strebt nach Allseitigkeit, die nur die Bildung (im konfuzianischen Sinne) gibt und die gerade das Amt – charakteristisch für das Fehlen der rationalen Fachspezialisierung im Patrimonialstaat, – vom Manne verlangt. Allerdings finden sich, wie politisch in Wang An Schi's Reformversuch, so auch in der Literatur, Andeutungen, welche die Schaffung von Fachkompetenzen der Beamten nach Art einer modernen Bureaukratie empfehlen, statt der traditionellen, unmöglich von einem einzelnen zu beherrschenden Allseitigkeit der Amtsgeschäfte. Aber eben diesen sachlichen Anforderungen und damit auch der Durchführung einer rationalen Versachlichung der Verwaltung nach Art unserer europäischen Mechanismen stand das alte Bildungsideal der Chinesen schroff gegenüber. Es mußte dem konfuzianisch gebildeten Amtsanwärter, der aus der alten Tradition herkam, fast unmöglich sein, in einer Fachbildung europäischen Gepräges etwas anderes als Abrichtung zum schmutzigsten Banausentum zu sehen. Hier lag unzweifelhaft ein Teil der wichtigsten Widerstände gegen alle »Reform« im okzidentalen Sinne. Der grundlegende Satz: 'Ein Vornehmer ist kein Werkzeug', bedeutete: er war Selbstzweck, und nicht, wie das Werkzeug, nur Mittel zu einem spezifizierten nützlichen Gebrauch. Im geraden Gegensatz gegen das sozial orientierte platonische Ideal, welches, auf dem Boden der Polis geschaffen, von der Ueberzeugung ausging: daß der Mensch nur, indem er in einer Sache Tüchtiges leiste, zu seiner Bestimmung gelangen könne, und in noch weit stärkerer Spannung zum Berufsbegriff des asketischen Protestantismus stand hier das ständische Vornehmheitsideal des allseitig gebildeten konfuzianischen 'Gentleman' (wie schon Dvorak den Ausdruck Kiün tse, 'fürstlicher Mann', übersetzt hat). Diese, auf Allseitigkeit ruhende 'Tugend', d.h. die Selbstvollendung, war mehr als der nur durch Vereinseitigung zu gewinnende Reichtum. Man konnte in der Welt nichts ausrichten, auch in der einflußreichsten Stellung nicht, ohne die aus Bildung entspringende Tugend. Aber freilich auch umgekehrt nichts mit noch so viel Tugend ohne einflußreiche Stellung. Diese, und nicht Erwerb, suchte daher der 'höhere' Mensch.
Dies sind in kurzer, meist dem Meister selbst zugeschriebener, Fassung die Grundthesen der Stellung zu Berufsleben und Besitz: der feudalen Freude am Aufwand, wie sie im alten Islam schon in Aeußerungen des Propheten selbst hervortritt, ebenso entgegengesetzt wie der buddhistischen Verwerfung alles Hängens an den Weltgütern, der hinduistischen streng traditionalistischen Berufsethik und der puritanischen Verklärung der innerweltlichen asketischen Erwerbsarbeit im rational spezialisierten Beruf. Mit deren nüchternem Rationalismus besteht, wenn man von diesem Grundgegensatz einmal absieht, im einzelnen mancherlei Verwandtschaft. Die Versuchungen der Schönheit meidet der 'fürstliche' Mensch. Denn, sagt der Meister richtig: 'Niemand liebt die Tugend wie man ein schönes Weib liebt'. Nach der Ueberlieferung hatte den Meister aus seiner Stellung beim Fürsten von Lu der

eifersüchtige Nachbarfürst da durch verdrängt, daß er dessen Herrn eine Kollektion schöner Mädchen zum Präsent machte, – an welcher der moralisch übel beratene Fürst mehr Gefallen fand als an den Lehren seines politischen Beichtvaters. Jedenfalls fand dieser persönlich das Weib, als ein durch und durch irrationales Wesen, ebenso schwierig zu behandeln wie die Dienstboten. Herablassung zu ihnen lasse beide die Distanz verlieren, Strenge wiederum mache sie übel gelaunt. Die durch Weltflucht bedingte Frauenscheu des Buddhismus fand daher in der durch rationale Nüchternheit bedingten Nichtachtung der Frau im Konfuzianismus ihr Gegenbild. Die neben der einen legitimen Frau schon im Interesse der Nachkommenerzeugung notwendig zugelassenen Konkubinen grundsätzlich zu verpönen ist selbstverständlich für den Konfuzianismus nie in Frage gekommen: das schon mehrfach erwähnte Kartell der Feudalfürsten wendete sich nur gegen die Gleichstellung der Konkubinensöhne als Erben, und der Kampf gegen die illegitimen Einflüsse des Harems kleidete sich in das Gewand des Kampfes gegen die drohende Uebermacht der Yin- (weiblichen) Substanz über die Yang (männliche). Treue in der Freundschaft wird hoch gepriesen. Man bedarf der Freunde. Aber man suche sie sich unter Gleichgestellten aus. Für die niedriger Gestellten habe man freundliches Wohlwollen. Im übrigen aber ging auch hier alle Ethik auf das urwüchsige Austauschprinzip des bäuerlichen Nachbarverbandes zurück: wie Du mir, so ich Dir, – die 'Reziprozität', welche vom Meister gelegentlich einer Anfrage geradezu als Fundament aller Sozialethik hingestellt wird. Die Feindesliebe der radikalen Mystiker (Laotse, Mo Ti) aber wurde, als der gerechten Vergeltung: einem Prinzip der Staatsräson, zuwiderlaufend entschieden abgelehnt: Gerechtigkeit gegen Feinde, Liebe für Freunde – was solle man diesen noch bieten, wenn man den Feinden Liebe böte? Der vornehme Gentleman des Konfuzianismus war alles in allem ein Mann, der 'Wohlwollen' mit 'Energie', und 'Wissen' mit 'Aufrichtigkeit' verband. Alles aber innerhalb der Grenzen der »Vorsicht«, deren Fehlendem gemeinen Mann den Weg zur 'richtigen Mitte' versperrte. Und vor allem – dies gab dieser Ethik erst ihr spezifisches Gepräge: – innerhalb der Grenzen des gesellschaftlich Schicklichen. Denn erst der Sinn für Schicklichkeit ist es, der den »fürstlichen« Mann zur 'Persönlichkeit' im konfuzianischen Sinne formt. An den Geboten der Schicklichkeit hat daher auch die Kardinaltugend der Aufrichtigkeit ihre Schranke. Nicht nur also gingen dieser die Pietätspflichten unbedingt vor (Notlüge aus Pietät), sondern auch die gesellschaftlichen Anstandspflichten, nach des Meisters eigener, durch die Tradition geschilderter Praxis. 'Wo wir zu Dritt sind, finde ich meinen Meister', soll Konfuzius gesagt haben: das hieß: ich füge mich der Mehrheit. Nach dieser 'Schicklichkeit' sind auch die klassischen Schriften von ihm ausgelesen. Se Ma Tsien weiß angeblich von 3000 (?) Schi-King-Oden, aus denen Konfuzius 306 ausgewählt habe. –

Keinerlei Vollkommenheit aber konnte anders erreicht werden als durch nie aufhörendes Lernen, und das hieß: durch literarisches Studium. Der 'fürstliche' Mensch reflektiert und 'studiert' über alle Dinge unausgesetzt und immer erneut. Und in der Tat waren angeblich neunzigjährige Kandidaten bei den offiziellen Staatsprüfungen durchaus keine Seltenheit. Aber dies unausgesetzte Studium war lediglich Aneignung vorhandener Gedanken. Aus der eigenen Brust zu schöpfen und durch bloßes Denken vorwärts zu kommen versuchte der Meister nach einer ihm zugeschriebenen Mitteilung noch im Alter vergebens und warf sich daher wieder auf das Lesen, ohne welches nach seiner Ansicht der Geist sozusagen »im Leergang« arbeitete. An Stelle des Satzes: 'Begriffe ohne Anschauung sind leer', stand also hier der Satz: 'Denken ohne Lesefrüchte ist steril'. Denn ohne Studium, wird gesagt, vergeudet der Wissensdurst den Geist, macht uns das Wohlwollen dumm, Aufrichtigkeit unvorbedacht, Energie roh, führt Kühnheit zu Insubordination und Charakterfestigkeit zu Extravaganzen. Es wurde dann eben die 'rechte Mitte' verfehlt, welche das höchste Gut dieser Ethik der gesellschaftlichen Anpassung war, innerhalb deren es nur eine wirklich absolute Pflicht gab: die Pietät als Mutter der Disziplin, und nur ein universelles Mittel der Vervollkommnung: die literarische Bildung. Als Regierungsweisheit des Fürsten aber galt: die Auswahl der (im klassischen Sinn) 'richtigen' Minister, wie Konfuzius dem Herzog von Ngai gesagt haben soll. Diese Bildung aber wurde allein vermittelt durch das Studium der alten Klassiker, deren schlechthin kanonische Geltung in der von der Orthodoxie purifizierten Form selbstverständlich wurde. Zwar findet sich gelegentlich eine Aeußerung referiert, wonach ein

Mann, der für die Probleme der Gegenwart das Altertum befrage, leicht Unheil anrichten könne, – allein dies ist wohl als Ablehnung der alten Feudalzustände zu deuten, schwerlich aber, wie Legge annimmt, im antitraditionalistischen Sinn. Denn der ganze Konfuzianismus wurde rücksichtslose Kanonisierung des Traditionellen. Wirklich antitraditionalistisch war die berühmte, direkt gegen den Konfuzianismus gerichtete, ministerielle Relation Li-Se's, welche die große Katastrophe der Bücherverbrennung nach der Schaffung des bureaukratischen Einheitsstaates herbeiführte (213 v. Chr.). Die Literatenzunft, hieß es darin, lobe das Altertum auf Kosten der Gegenwart, sie leite also zur Verachtung der Gesetze des Kaisers an, die sie am Maßstab ihrer Buchautoritäten kritisiere. Nützlich seien – in charakteristischer Umkehrung der konfuzianischen Werte – nur die Bücher über Wirtschaft, Medizin und Divination. Man sieht: dieser restlos utilitarische Rationalismus des Vernichters des Feudalsystems streifte zugunsten der eigenen Machtstellung die Traditionsgebundenheit ab, welche überall die Schranke des konfuzianischen Rationalismus war. Aber er brachte damit jenen klugen Kompromiß zwischen einerseits den Machtinteressen und andererseits dem Legitimitätsinteresse der herrschenden Schicht ins Schwanken, auf welchem die Staatsräson dieses Systems beruhte. Und es waren daher zweifellos Gründe der eigenen Sicherheit, welche bald darauf die Han-Dynastie veranlaßten, in aller Form auf den Konfuzianismus zurückzugreifen. In der Tat konnte ein in absoluter Machtstellung befindliches und dabei zugleich die offizielle Priesterfunktion monopolisierendes Patrimonialbeamtentum nicht anders als traditionalistisch gesonnen sein in bezug auf eine Literatur, deren Heiligkeit allein die Legitimität der seine eigene Stellung tragenden Ordnung verbürgte. Es mußte seinem Rationalismus an diesem Punkte ebenso Schranken ziehen wie gegenüber dem religiösen Volksglauben, dessen Bestand die Domestikation der Massen und, wie wir sahen, die Grenzen der Kritik am Regierungssystem garantierte. Der einzelne Regent konnte schlecht, also vom Charisma entblößt, sein. Dann war er nicht gottgewollt und ebenso abzusetzen wie der untaugliche Beamte. Das System als solches aber mußte auf der Grundlage der Pietät ruhen, welche mit jeder Erschütterung der Tradition in Gefahr geriet.

Der Konfuzianismus hat aus diesen uns schon bekannten Gründen auch nicht den geringsten Versuch gemacht, den bestehenden religiösen Glauben ethisch zu rationalisieren. Den offiziellen Kultus, der durch den Kaiser und die Beamten erfolgte, und den Ahnenkult des Hausvaters setzte er als Bestandteil der gegebenen weltlichen Ordnung voraus. Der Monarch des Schu-King faßt seine Entschlüsse nach Konsultierung nicht nur der Großen des Reiches und des 'Volkes', d.h. damals zweifellos: des Heeres, sondern auch zweier überkommener Divinationsmittel, und es wird lediglich kasuistisch erörtert, wie man sich beim Widerspruch dieser Erkenntnisquellen untereinander zu verhalten habe. Die Bedürfnisse des Privatlebens nach seelsorgerischer Beratung und religiöser Orientierung aber verharrten, vornehmlich infolge jener Haltung der Bildungsschicht, auf der Stufe des magischen Animismus und der Funktionsgötterverehrung, ganz wie überall sonst vor dem Eingreifen von Prophetien, die in China nicht aufkamen.

Dieser magische Animismus nun ist vom chinesischen Denken in ein System gebracht, welches de Groot mit dem Namen 'Universismus' bezeichnet hat. An seiner Schaffung ist aber nicht der Konfuzianismus allein beteiligt gewesen und wir müssen die, von ihm aus gesehen, heterodoxen Mächte betrachten, die dabei mitwirkten. Zunächst aber machen wir uns kurz deutlich, daß der Konfuzianismus auch von den Literatenlehren zwar die schließlich allein rezipierte, aber nicht die immer allein rezipiert gewesene Lehre war.

Der Konfuzianismus ist durchaus nicht immer die staatlich allein approbierte Philosophie – hung fan (= großer Plan) ist der technische Ausdruck dafür – Chinas gewesen. Auch war Literatentum mit konfuzianischer Orthodoxie, je weiter man zurückgeht, desto weniger identisch. Die Zeit der Teilstaaten kannte die Konkurrenz der Philosophenschulen, die aber auch im Einheitsreich keineswegs verschwand: er war jeweils auf dem Tiefstand der Kaisermacht besonders scharf. Der Sieg des Konfuzianismus entschied sich erst etwa im 8. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Es liegt hier nun fern, die Geschichte der chinesischen Philosophie zu rekapitulieren. Immerhin sei die Entwicklung zur Orthodoxie in folgenden Daten veranschaulicht:

Die Stellung Lao tse's und seiner Schule bleibt, als ganz abseits stehend, vorerst beiseite (s.

Nr. VII). Noch nach Konfuzius finden sich Philosophen wie Yang tschu: ein epikuräischer Fatalist, der im Gegensatz zu den Konfuzianern die Bedeutung der Erziehung ausschaltete, weil die Eigenart eines Menschen sein unabwendbares 'Schicksal' sei, und Mo Ti, der weitgehend traditionsfrei war. Vor und in Mencius' Zeit (4. Jahrh. vor Chr.: Tiefstand der Kaisermacht) stand Sun Kung, aktiver Beamter in einem Teilstaat, auf dem antikonfuzianischen Boden der Verderbtheit der Menschennatur, standen die Dialektiker, die Asketen (Tschöu Tschang), die reinen Physiokraten (Hu Hing) mit wirtschaftspolitisch sehr verschiedenen Programmen gegeneinander und noch im 2. Jahrh. nach Chr. stand das Tschung Lun des Tsui Schi auf strikt antipazifistischem Standpunkt: die Sitten verschlechtern sich in langen Friedenszeiten, führen zu Ausschweifungen und Sinnenlust.
Alles das waren unklassische Ketzereien, – Mencius bekämpfte die seiner eigenen Zeit. Aber sein Zeitgenosse Hsün Tse der die Güte des Menschen (konfuzianisch) als Kunstprodukt ansah, aber nicht Gottes, sondern des Menschen selbst: – politisch gewendet: 'Gott ist der Ausdruck der Herzen des Volkes' – und der absolute Pessimist Yang Tschu, der das Ertragen des Lebens und die Abschüttelung der Todesfurcht für der Weisheit letzten Schluß hielt, standen ihm gegenüber abseits. Daß Gottes Wille »unstet« sei, wurde oft als Grund des Leidens der Frommen hingestellt. Eine Systematik der antagonistischen Literatenschulen seiner Zeit findet sich bei Se Ma Tsien, dessen Vater Taoist gewesen zu sein scheint. Sechs Schulen werden unterschieden: 1. Metaphysiker: die Yin- und Yang-Spekulation, gegründet auf Astronomie, – 2. Mi Tse (Micius und seine Schule): mystisch beeinflußt, für absolute Einfachheit der Lebensführung, auch des Kaisers, auch für die Beerdigungen, – 3. die Schule der Philologen mit Wortinterpretation und Begriffsrealismus (relativ unpolitisch, aus der Sophisten-Zeit überkommen), – 4. die Schule der Gesetze: Vertreter der Abschreckungstheorie (später durch Tsui Schui vertreten, s.o.) – 5. die Taoisten (von ihnen später), – 6. die 'Literatenschule': Konfuzianer, zu denen sich Se Ma Tsien selbst bekennt. Immerhin vertritt auch er den konfuzianischen Standpunkt noch in einer später in mehrfacher Hinsicht unklassisch erscheinenden Art. Er schätzte den bekannten zum Anachoreten gewordenen Kaiser Hoang Ti (taoistische Reminiszenzen. Seine Kosmogonie (5-Elementen-Lehre) ist offenbar astrologischen Ursprungs. Seine Schätzung des Reichtums würden die orthodoxen Konfuzianer wohl mitmachen, auch die Motivierung: daß nur der Reiche die Riten richtig befolge. Aber die Empfehlung auch des Handels als Mittel des Erwerbes war ihnen anstößig. Den Zweifel an der absolut determinierenden 'Vorsehung' würden manche von ihnen nicht beanstandet haben: daß tugendhafte Leute vor Hunger starben, war bekannt. Auch die Monumente der Han-Zeit sagen ähnliches. Immerhin war dies nicht unbedenklich. Daß Heroismus 'unnütz' sei, entsprach der späteren, auf den Meister zurückgeführte Lehre. Aber daß der gefeierte Name alles sei – wie der Kastrat Se Ma Tsien lehrte –, daß die Tugend als »Selbstzweck« dargestellt wurde, daß andererseits unmittelbar didaktische Wirkungen für Fürsten beabsichtigt wurden, war wieder kaum klassisch. Dagegen stimmte der von Se Ma Tsien virtuos geübte absolute Gleichmut des Tons der Annalistik vorzüglich zu Konfuzius' eigener Praxis. Am meisten orthodox konfuzianisch mutet der Brief an, den Se Ma Tsien, der als politisch verdächtig kastriert, dann aber angestellt worden war, dem in Haft befindlichen Freund Jen Ngan schrieb, der sich um seine Hilfe (vergeblich) bewarb:
Ihm real helfen kann (oder: will) er (um selbst nichts zu riskieren) nicht. Aber: die Seele dessen, 'der den langen Weg angetreten hat', könnte Zorn gegen ihn (Se Ma Tsien) behalten (also ihn schädigen), daher will er ihm die Gründe dafür auseinandersetzen. Denn: 'der wertvolle Mensch gibt sich Mühe für den, der ihn zu würdigen weiß' (echt konfuzianisch). Statt des Eingehens auf das Schicksal des Unglücklichen findet sich aber lediglich eine Darlegung des eigenen Unglücks: der Kastration. Wie hat sich der Schreiber darüber hinausgeholfen? Die wichtigsten Punkte, heißt es, seien vier: 1. nicht die eigenen Ahnen entehren, – 2. nicht sich selbst entwürdigen, – 3. nicht die Vernunft und Würde und schließlich: – 4. nicht die »für alle gültigen Regeln« verletzen. Er, der Schreiber, werde die Schande durch sein Buch abwaschen.
Wenn der ganze Brief etwas an Abaelards uns durch ihre kalte Lehrhaftigkeit so verletzenden Briefe an Héloise erinnert (aus, vermutlich, ähnlichen Gründen!), so ist doch diese kühle

Temperierung der Beziehung von Mensch zu Mensch echt konfuzianisch. Und wir wollen – wenn unserem Gefühl einiges widerstreben möchte – nicht vergessen: daß auch die am Schluß des vorigen Abschnitts zitierten prachtvollen und stolzen Dokumente solche konfuzianischen Geistes sind. Die von Se Ma Tsien wiedergegebene Inschrift Schi Hoang Ti's, welche Handeln gegen die 'Vernunft' als verwerflich bezeichnet, würde von ihm (und den Konfuzianern) so interpretiert werden: daß die Anleitung dafür, wie man vernunftgemäß handeln, nur durch Studium und Wissen erlangt werde. 'Wissen' – im Sinne der durch literarische Studien erlangten Kenntnis der Tradition und der klassischen Norm – blieb im Konfuzianismus das letzte Wort und dadurch schied er sich – wie wir nun sehen müssen – von andern Systemen chinesischer Einstellung zur Welt.

Die »Vernunft« des Konfuzianismus war ein Rationalismus der Ordnung: »besser ein Hund und in Frieden als ein Mensch und in der Anarchie leben«, sagt Tscheng Ki Tong.

Und sie war, wie dieser Ausspruch zeigt, eben deshalb essentiell pazifistischen Charakters. Diese Eigenart hat sich historisch stetig gesteigert, bis Kaiser Khian Lung in der Geschichte der Ming-Dynastie den Satz schreiben konnte: 'Nur wer kein Menschenblut zu vergießen trachtet, kann das Reich zusammenhalten'. Denn 'die Wege des Himmels sind wandelbar und nur die Vernunft hilft uns'. Das war – während noch Konfuzius selbst Rache für die Tötung von Eltern, älteren Brüdern und Freunden als Mannespflicht gefordert hatte, – das Endprodukt der Entwicklung im Einheitsreich. Pazifistisch, innerweltlich und nur an der Angst vor den Geistern orientiert blieb also diese Ethik.

Es fehlte zwar nicht eine sittliche Qualifikation der Geister. Im Gegenteil: wir sahen schon, daß, wie in Aegypten, auch in China die irrationale Justiz auf dem spätestens unter der Han-Dynastie entwickelten festen, aus idealisierter Projektion der Bureaukratie und des Beschwerderechts in den Himmel erwachsenen Glauben ruhte: daß der Schrei des Bedrückten nfehlbar die Rache der Geister herbeiführe, vor allem gegen jeden, dessen Opfer an Selbstmord, Kummer, Verzweiflung gestorben sei. Auch daß die große, jeden Beamten zur Nachgiebigkeit zwingende, Macht der im Cortège heulenden Massen (Begleiter eines wirklich oder angeblich Bedrückten) – zumal bei der Gefahr, daß die hysterischen Massenemotionen Selbstmorde herbeiführen könnten – auf dem gleichen Glauben beruhte. Gegen einen Mandarinen, der seinen Küchenjungen geschlagen hatte, so daß dieser starb, wurde durch die Menge ein Todesurteil erzwungen (1882): der Geisterglaube in dieser Funktion war die einzige, aber sehr wirksame offizielle Magna Charta der Massen in China. Die Geister wachten aber auch über den Verträgen aller Art. Sie versagten dabei ihren Schutz erzwungenen oder unsittlichen Kontrakten. Die Legalität als Tugend wurde also auch in concreto, nicht nur als Gesamthabitus, animistisch garantiert. Aber was fehlte, war: die zentrale methodisch lebensorientierende Macht einer Erlösungsreligion. Die Wirkung davon, daß sie fehlte, werden wir weiterhin kennen lernen. [WebM2]

1920.6.1 **Weber, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus**
VII. Orthodoxie und Heterodoxie (Taoismus)
</i>Volltext (1)
Der offizielle chinesische Staatskult diente, wie überall, nur den Gemeinschaftsinteressen, der Ahnenkult Interessen der Sippe. Rein individuelle Interessen blieben bei beiden außer Spiel. Die zunehmende Verunpersönlichung der großen Naturgeister, die Reduktion ihres Kultes auf das amtliche Ritual, die Entleerung dieses Rituals von allen emotionalen Elementen, endlich seine Gleichsetzung mit bloßen gesellschaftlichen Konventionen: – Alles das Werk der vornehm gebildeten Intellektuellenschicht, – ließen die typischen religiösen Bedürfnisse der Massen ganz beiseite. Der stolze Verzicht auf das Jenseits und auf individuelle religiöse Heilsgarantien im Diesseits waren nur innerhalb einer vornehmen Intellektuellen-Schicht durchführbar. Daß diese Stellungnahme durch den Einfluß der klassischen Lehre, als einzigen Unterrichtes überhaupt, auch den Nichtmandarinen oktroyiert wurde, konnte jene Lücke nicht ausfüllen. Es ist nicht gut denkbar, daß erst in der Zeit bald nach Konfuzius, wo plötzlich Funktionsgötter aller Art und dann weiterhin vergöttlichte Heroen literarisch zuerst auftauchen, ein Prozeß der Bildung solcher Göttergestalten auch erstmalig begonnen habe. Denn diese Bildungen sind überall sonst gerade früheren Stadien: gewisse typische Funktionsgötter ('Herren') des Donners, der Winde usw. der Religion der Bauernschaft, vergöttlichte Helden der, damals in China schon vergangenen, Epoche feudalen Heldenkampfes eigen. Nur die starke Spezialisierung und Fixierung der Funktionsgötter, bis hinab zur Abtrittsgöttin, dürfte, wie die gleichartige Spezialisierung der Numina in Rom, erst Produkt des in China unter der Herrschaft der Bureaukratie zunehmenden kultischen Konventionalismus gewesen sein. Und nur für die Feststellbarkeit der Persönlichkeit eines historischen Menschen als Gegenstand eines Kultes ist die Kanonisierung des Konfuzius das erste sichere Beispiel. In der zweideutigen offiziellen Terminologie und mehr noch in bildlichen Darstellungen lassen zahlreiche Züge den Himmelsgott als ein ursprünglich persönlich gedachtes Wesen erkennen: wir sahen ja, daß erst das 12. Jahrhundert unserer Aera den (materialistisch bedingten) Abschluß der Verunpersönlichung brachte. Für die Massen, welchen zu dem verunpersönlichten höchsten Wesen des Staatskultes der direkte Zutritt in Gebet und Opfer versperrt war, scheint der urwüchsige 'Herr des Himmels', später mit Geburts-, Regierungs-, Einsiedelei- und Himmelfahrtslegenden ausgestattet, immer weitergelebt und im Hauskult verehrt worden zu sein, natürlich von seiten der Träger des amtlichen Himmelskultes ignoriert. Ebenso werden sicher andere der in der Neuzeit bekannten, vom offiziellen Kult ignorierten, vom Konfuzianismus nur unter die Schar der 'Geister' gerechneten Volksgottheiten sehr alte Funktionsgötter sein. Dem schwierigen Problem des Verhältnisses des ursprünglichen und späteren Charakters dieser Gottheiten freilich (Frage der Stellung des »Animismus«) und der Art der Auffassung der wundertätigen Naturobjekte und Artefakte (Frage der Stellung des 'Fetischismus') könnte nur ein Fachmann überhaupt näher kommen. Sie hat uns aber hier nicht zu beschäftigen. Uns soll vielmehr der Zwiespalt zwischen der Stellungnahme der Amtskirche und der unklassischen Volksreligion unter dem Gesichtspunkte interessieren: ob die letztere etwa Quelle einer abweichend orientierten Lebensmethodik werden konnte und geworden ist. Dies könnte so scheinen. Denn die Kulte der meisten Volksgottheiten galten, soweit sie nicht buddhistischen Ursprungs waren, als Angelegenheit einer vom Konfuzianismus und der von ihm beherrschten Heilsanstalt immer wieder als Heterodoxie behandelten Richtung, welche, wie die konfuzianisch orientierte Gnadenanstalt selbst, einerseits Kult- (und Zauber-) Praxis, andrerseits aber auch: Lehre, war. Es wird bald von ihr zu reden sein. Zunächst aber scheint es nützlich, das grundsätzliche Verhältnis der alten Volksgötter zur ethischen Lehre des Konfuzianismus uns weiter zu verdeutlichen.
Nehmen wir dazu das uns nächstliegende Beispiel: die Beziehung der hellenischen, schulmäßig philosophischen Sozialethik zu den alten hellenischen Volksgöttern, so ist auch da die prinzipiell allen vornehmen Intellektuellenschichten aller Zeiten gegenüber dem historisch gegebenen massiven Volksglauben gemeinsame Verlegenheitssituation zu beobachten. Der hellenische Staat ließ metaphysischen und sozialethischen Spekulationen freien Raum. Er verlangte nur Innehaltung der überlieferten kultischen Pflichten, deren

Vernachlässigung Unheil über die Polis als solche bringen konnte. Die ihrer spezifisch sozialethischen Orientierung nach dem Konfuzianismus entsprechenden griechischen Philosophenschulen ließen, in ihren Hauptvertretern der klassischen Zeit, die Götter der Sache nach ebenso dahingestellt, wie die chinesischen Intellektuellen der konfuzianischen Schule dies taten. Sie machten die nun einmal überkommenen Riten mit, im ganzen ähnlich, wie dies die vornehmen Intellektuellenkreise in China taten und im allgemeinen auch bei uns tun. Aber in einem Punkt bestand ein bedeutsamer Unterschied. Der konfuzianischen Redaktion der klassischen Literatur war es geglückt: – vielleicht war dies, wie schon einmal angedeutet, die wichtigste Leistung des Konfuzius –, nicht nur diese Volksgottheiten selbst, sondern auch alles für ihren eigenen ethischen Konventionalismus Anstößige aus der kanonisierten Literatur pädagogisch auszumerzen. Man braucht nur Platons berühmte Auseinandersetzung mit Homer in der Politeia zu lesen, um zu erkennen: wie gern die Sozialpädagogik der klassischen hellenischen Philosophie das gleiche getan hätte. Auch für Homer war im ethisch rationalen Staat kein Platz. Aber Homer war eine ungeheure und als klassisch geltende Macht in der überkommenen ritterlichen Erziehung. Es war ganz aussichtslos, in der kriegerischen Polis ihn und seine Heldengötter zu einer von Amts wegen und in der Erziehung ignorierten Rolle herabzudrücken und eine reine Literatenherrschaft auf der Basis einer ethisch purifizierten Literatur (und Musik) aufzurichten, wie dies der Patrimonialismus in China in seinem politischen Interesse, wie wir sahen, durchsetzte. Es konnte ferner, auch als die Domestikation der Polis im befriedeten Weltreich die rein politischen Hemmungen dafür beseitigt hatte, keiner der nebeneinander stehenden Philosophenschulen gelingen, zu ausschließlicher kanonischer Geltung zu gelangen, wie dies der Konfuzianismus für sich in China erreichte. Denn dies ist die Analogie: die Rezeption als allein korrekte Staatsphilosophie – so also, als ob die Cäsaren die Stoa allein toleriert und nur Stoiker in Aemter berufen hätten. Dies war im Okzident um deswillen unmöglich, weil keine Philosophenschule jene Legitimität des absoluten Traditionalismus für sich in dem Sinne in Anspruch nahm und in Anspruch nehmen konnte, wie Konfuzius es für seine Lehre zu tun in der Lage war und höchst absichtsvoll tat. Aus diesem Grunde vermochten sie auch politisch einem Weltherrscher und seinen Beamten nicht das gleiche zu leisten wie die konfuzianische Lehre. Sie alle waren ja, ihrer innersten Eigenart nach, an den Problemen der freien Polis orientiert: 'Bürger'-Pflichten, nicht 'Untertanen'-Pflichten war ihr Grundthema. Es fehlte die innere Verknüpfung mit altgeheiligten religiösen Pietätsgeboten solcher Art, wie sie in den Dienst des Legitimitätsinteresses eines Patrimonialherrschers hätten gestellt werden können. Und dem Pathos gerade der politisch einflußreichsten von ihnen lag jene absolute Weltanpassung und jene Ablehnung bedenklicher metaphysischer Spekulationen ganz fern, welche den Konfuzianismus den chinesischen Machthabern so dringend empfehlen mußte. Die Stoa blieb bis auf die Antonine die Lehre der opportunitätsfeindlichen Opposition und erst das Schwinden dieser nach Tacitus ermöglichte ihre Annahme durch diese Kaiser. Dies war die ideengeschichtlich wohl wichtigste Folge der Eigenart der antiken Polis.So blieb die Spannung der philosophischen Lehre und Sozialethik gegen den volkstümlichen Kult im vorchristlichen Okzident in dem Sinne bestehen: daß der (entsprechend weiterentwickelte) Kult der alten »homerischen« Helden- und Volksgötter die offizielle Institution, die Lehre der Philosophen aber unverbindliche Privatangelegenheit war: – genau umgekehrt wie in China, wo eine kanonische Lehre und von ihr kanonisierte religiöse Staatsriten neben Göttern bestanden, deren Kult eine teils, wie wir sehen werden, nur offiziös gepflegte, teils nur geduldete, teils mit Mißtrauen angesehene Privatangelegenheit blieb. Solche nicht offiziell anerkannten, teilweise verdächtigen, Privatkulte gab es natürlich, neben dem offiziellen Götterkult, auch im antiken Okzident, und ein Teil von ihnen zeichnete sich durch den Besitz einer eigenen Soteriologie und einer durch diese bestimmten Ethik aus, vom Pythagoräismus angefangen bis zu den Erlöserkulten der Kaiserzeit. Das gleiche war bei manchen nicht offiziellen Kulten in China der Fall. Aber während im Okzident die Entwicklung zu jenem welthistorischen Bündnis einer dieser soteriologischen Gemeinschaften: des Christentums, mit der Amtsgewalt führte, welches noch heute nachwirkt, verlief die Entwicklung in China anders. Es konnte einige Zeit scheinen: – wir reden davon später gesondert –, als ob der Buddhismus dort eine ähnliche Rolle spielen sollte, nachdem er von den Kaisern in aller Form

rezipiert worden war. Indessen die schon angedeuteten Interessen: der Widerstand der konfuzianischen Bureaukratie, merkantilistische und Währungsinteressen und schließlich eine gewaltige Katastrophe beschränkte ihn auf die Stelle eines (immerhin einflußreichen) geduldeten Kultbetriebes neben anderen. Und vor allem war in China sein Einfluß gerade in dem uns hier besonders interessierenden Punkte: der Wirtschaftsgesinnung, wie wir später sehen werden, relativ gering. Die meisten alten Volksgottheiten aber, vermehrt um eine ganze Schar von Neuschöpfungen, sind in China unter die Patronage einer geduldeten Priesterschaft geraten, welche ihren Ursprung auf eine Philosophengestalt und eine Lehre zurückführen zu dürfen behauptet, deren ursprünglich nicht prinzipiell abweichender Sinn in Gegensatz geriet zu dem des Konfuzianismus und schließlich als durchaus heterodox galt. Wir können einen Blick auf diese Heterodoxie nicht umgehen.Individuelle mystische oder asketische Heilssuche, wie sie in Indien aus den Schichten der priesterlich nicht gebundenen Laienbildung, zumal des vedisch geschulten oder doch halbgebildeten Adels, hervorquoll, war ein dem (klassischen) Konfuzianismus gänzlich fremdes Interesse. Sie hatte im chinesischen Beamtenrationalismus ganz natürlich ebensowenig eine Stätte, wie sie jemals der Lebensführung irgendeiner Bureaukratie entsprochen hat.Anachoreten hat es, nicht nur nach Tschung Tse, sondern auch nach den erhaltenen Bildwerken und nach dem eigenen Zugeständnis der Konfuzianer, in China seit alter Zeit immer gegeben. Es finden sich selbst Notizen, welche zu der Annahme führen könnten: die Helden und Literaten hätten ursprünglich als Altersstadium ein Waldleben in der Einsamkeit geführt. In einer reinen Kriegergesellschaft war in der Tat oft der 'Alte', als wertlos, der Aussetzung preisgegeben, und es ist schon möglich, daß daher diese »Altersklassen« der Anachoreten sich zunächst aus ihnen rekrutierten. Indessen das sind unsichere Vermutungen: in historischer Zeit war eine Vanaprastha-Existenz der Alten nie, wie in Indien, als normal angesehen. Immerhin: nur die Zurückziehung von der 'Welt' schuf Zeit und Kraft für das Denken ebenso wie das mystische Fühlen, – Konfuzius ebenso wie sein Widerpart: Lao tse lebten allein und ohne Amt. Der Unterschied war nur, daß die Mystiker, – Lao tse ebenso wie Tschung Tse – das Amt im Interesse der eigenen Heilssuche ablehnten, Konfuzius es entbehrte. Auch für politisch erfolglose Literaten galt dies Anachoretentum als normale Form des Ausscheidens aus der Politik, statt Selbstmord oder Antrag auf Bestrafung. Ein Teilfürstenbruder, Tschong yong, in U, geht in die Einsiedelei. Und auch von einem erfolgreichen Kaiser: Hwang ti, berichtet Tschung, daß er abdiziert habe und Anachoret geworden sei. Das 'Heilsziel' der alten Anachoreten darf man sich nur als 1. makrobiotisch, – 2. magisch orientiert denken: langes Leben und magische Kräfte waren das Ziel der Meister und der, in kleiner Zahl, bei ihnen weilenden und sie bedienenden Jünger. Aber daran anschließend konnte sich eine 'mystische' Einstellung zur Welt und eine auf ihr ruhende Philosophie bilden und hat dies getan. Der Weise kann nur die aus der Welt, insbesondere weltlichen Würden und Aemtern, ausgeschiedenen Anachoreten etwas lehren, – erhält Kaiser Hwang ti zur Antwort. Sie sind die »Gelehrten die zu Hause sitzen«, d.h. kein Amt annahmen: der spätere Gegensatz gegen die konfuzianischen Amtsanwärter deutet sich hier schon an. Die 'Philosophie' des Anachoretentums ging darüber weit hinaus. Wie aller genuinen Mystik war die absolute Weltindifferenz das selbstverständliche, auch – nicht zu vergessen – das makrobiotisch wichtige Ziel. Und Lebensverlängerung war, wie gesagt, eine Tendenz des Anachoretentums. Wichtig unter diesem Gesichtspunkt schien nun, nach der primitiven »Metaphysik«, vor allem: sparsames und rationales Umgehen ('Wirtschaften', möchte man sagen) mit dem offensichtlichen Träger des Lebens: dem Atem. Die physiologisch feststellbare Tatsache, daß Atemregulierung Gehirnzustände spezifischer Art begünstigen kann, führte weiter. Der 'Heilige' soll 'weder tot noch lebend' sein, sich so verhalten, als lebte er nicht: – 'ich bin ein dummer (also: der Weltklugheit entronnener) Mensch', sagt Laotse zur Erhärtung seiner Heiligkeit, und Tschuang Tse wollte sich nicht (durch ein Amt) 'Zügel anlegen' lassen, sondern lieber »wie ein Schwein im schlammigen Graben« existieren. 'Sich dem Aether gleichmachen', 'den Körper abwerfen', wurde das Ziel. Ob indische Einflüsse auf die ziemlich alte Erscheinung eingewirkt haben, darüber sind die Fachleute verschiedener Ansicht. Spurlos scheinen sie nicht bei dem berühmtesten dieser aus dem Amt geflüchteten Anachoreten, dem, wenn die Tradition recht hat, älteren Zeitgenossen des Konfuzius: Laotse.Er geht uns hier

nicht als Philosoph an, sondern in seiner soziologischen Stellung und Wirkung. Der Gegensatz gegen den Konfuzianismus tritt schon in der Terminologie hervor. Den harmonischen Zustand, der dem charismatischen Kaiser eignet, kennzeichnet Tsetse, der Enkel des Konfuzius, im Tschung yung als Gleichgewichtszustand, – in den durch Laotse beeinflußten oder sich als ihm anhängend ausgebenden Schriften heißt er: Leere (hu) oder Nichtssein (wu), erreichbar durch 'Wu wei' (Nichtstun) und puh yen (Nichtssagen): ersichtlich typisch mystischen, keineswegs nur chinesischen, Kategorien. Nach konfuzianischer Lehre ist das Li: die Zeremonialregeln und Riten, das Mittel zur Erzeugung des Tschung, – nach der Ansicht der Mystiker waren sie völlig wertlos. Sich so verhalten, als hätte man keine Seele, dadurch die Seele von den Sinnen zu befreien, – das ist die innere Haltung, die allein zur Gewalt des Tao-schi (gewissermaßen: Tao-Doktors) führen kann. Leben ist gleich dem Besitz eines 'schen', also Makrobiotik gleich der Pflege des schen, – dies lehrt das dem Laotse zugeschriebene Tao te king ganz in Uebereinstimmung mit den Konfuzianern. Nur die Mittel waren eben verschieden, der makrobiotische Ausgangspunkt aber der gleiche.Die uns schon wiederholt begegnete Grundkategorie: »Tao«, nach der sich später die Heterodoxie als 'Taoisten' von den Konfuzianern schied, war beiden Schulen, überhaupt: allem chinesischen Denken, dauernd gemeinsam. Ebenso alle alten Götter, – während allerdings der 'Taoismus' das Pantheon um zahlreiche der Orthodoxie als unklassisch geltende Gottheiten, wesentlich durch Apotheose von Menschen: – eine Umbiegung der Makrobiotik, – bereichert hat. Gemeinsam beiden war auch die klassische Literatur, – nur daß bei den Heterodoxen Laotse's Tao te king und die Schriften Tschuangs dazutraten, die von den Konfuzianern als unklassisch abgelehnt wurden. Auch Konfuzius selbst aber hat – worauf de Groot großen Nachdruck legt – die Grundkategorien der Gegner, auch das Wu wei (laissez faire) nicht abgelehnt und offenbar gelegentlich der Lehre von dem magischen Charisma des im Tao vollendeten Nichtstuenden nahe gestanden. Gehen wir dem Gegensatz etwas weiter nach.

Der Konfuzianismus hatte alle ekstatischen und orgiastischen Reste aus dem Kult beseitigt und lehnte sie, wie der römische Amtsadel, als würdelos ab. Aber die magische Praxis hatte Ekstase und Orgiasmus hier wie überall gekannt. Die Wu (Männer oder Weiber) und Hih (Männer), die alten Medizinmänner und Regenmacher existieren bis in die Gegenwart und finden sich zu allen Zeiten literarisch erwähnt. Bei Tempelfesten waren sie noch zuletzt ekstatisch tätig; ursprünglich nahmen sie die magische 'Kraft', dann den 'Geist', dann den 'Gott' in sich auf und wirkten durch ihn. Die Wu und Hih präsentierten sich später (und galten bis zur Gegenwart) als 'taoistisch'. Aber im Anfangsstadium war es die nicht orgiastische – von ihnen sicher als würdelos abgelehnte, – sondern umgekehrt: die apathische Ekstase, welche Laotse und seine vornehmen Schüler suchten, wie alle Intellektuellen als Mystiker dies tun. Erst später, – wir werden sehen: wie – einigte sich die Gesamtheit der Magier, sich selbst als 'taoistische' Nachfolger Laotse's anzusehen, ihn als ihren Archegeten, weil er eben: Literat war oder dafür galt. In ihrer vollen Diesseitigkeit, ihrer Makrobiotik, waren diese Mystiker eher noch radikaler als die Konfuzianer. Doch worin bestanden die beiderseitigen Zentrallehren und Unterschiede? Die Heterodoxie wird gern als 'Taoismus' bezeichnet.

'Tao' ist an sich ein orthodox konfuzianischer Begriff: die ewige Ordnung des Kosmos und zugleich dieser Ablauf selbst: eine in aller nicht dialektisch durchgeformten Metaphysik häufige Identifikation. Bei Laotse ist es in Beziehung zur typischen Gottsuche des Mystikers gesetzt: es ist das allein Unveränderliche und deshalb absolut Wertvolle, sowohl Ordnung wie zeugender Realgrund, wie Inbegriff der ewigen Urbilder alles Seins, kurz das göttliche Alleine, dessen Teilhaftigkeit man – ganz wie in aller kontemplativen Mystik – durch absolute Entleerung des eigenen Ich von Weltinteressen und Leidenschaften bis zu völliger Nichttätigkeit (Wu-Wei) sich aneignet. Das konnte nicht nur Konfuzius selbst, sondern auch seine Schule akzeptieren und sie haben das auch getan. 'Tao' war bei ihm ganz das gleiche wie bei Laotse und ein ebenso geltender Begriff. Aber: sie waren keine Mystiker. Das Interesse an der gottinnigen, durch Kontemplation zu erreichenden Zuständlichkeit hätte, wie bei der Mystik meist, so bei Laotse zur völligen Entwertung der innerweltlichen Kultur als einer Quelle religiösen Heils führen müssen. Und bis zu einem gewissen Grade traf dies auch zu. Denn das höchste Heil war auch bei Laotse eine seelische Zuständlichkeit, eine unio mystica, nicht aber ein aktiv handelnd sich bewährender Gnadenstand wie bei der Askese des

Okzidents. Nach außen hin wirkte diese wie alle Mystik nicht rational, sondern nur psychologisch bedingt: die universelle akosmistische Liebesgesinnung ist typische Folgeerscheinung der objektlosen Euphorie dieser Mystiker in der apathischen Ekstase, die ihnen charakteristisch, vielleicht durch Laotse geschaffen, war. Diese an sich rein psychische Gegebenheit wurde nun auch hier rational ausgedeutet: Himmel und Erde sind als die größten Götter durch die absolute Selbstlosigkeit ihrer Leistungen für den Menschen legitimiert, durch jene bedingungslose Güte, welche nur dem Göttlichen eignet und: – der makrobiotische Einschlag der Lehre: – der Grund der dem allein ewigen Tao wenigstens angenäherten Dauer dieser Naturmächte ist. Nach diesem Muster richtet sich das eigene Verhalten des Mystikers. Wiederum wird dabei die physiologisch bedingte innere Lage rational gedeutet. Die Erhaltung der eigenen Güte und Demut in der Welt durch ein innerweltliches Inkognitoleben ist ja überall der Inhalt, jene spezifische Gebrochenheit der Weltbeziehung des Mystikers, welche das Handeln, wenn sie es nicht absolut aufhebt, dann doch minimisiert, die einzige mögliche Bewährung seines Gnadenstandes, weil der einzig mögliche Beweis: daß ihm die Welt nichts anhat. Sie sind zugleich, entsprechend der eben erwähnten Theorie Laotses, die beste Gewähr der eigenen Dauer im Erdenleben, ja: vielleicht über das Erdenleben hinaus. Eine eigentliche Unsterblichkeitslehre hat Laotse selbst (oder sein schriftstellerischer Interpret) nicht entwickelt, sie scheint späteres Erzeugnis. Aber der Gedanke der Entrückung in ein ewiges Paradies bei vollendetem Tao ist wohl ziemlich alt. Allein maßgebend war er nicht. Bei Laotse selbst war vielmehr die Minimisierung des Welthandelns wenigstens primär direkte Folge der Art des mystischen Heilsbesitzes. Gewisse Folgerungen aller mystischen Religiosität hat Laotse überhaupt nur angedeutet, nicht vollzogen. Zwar der 'Heilige', den er dem konfuzianischen Ideal des 'Gentleman' überordnet, bedarf der Welttugend nicht nur nicht, sie ist ihm vielmehr als Ablenkung vom eigenen Heil im Grunde gefährlich: die weltliche Tugend und ihre Hochschätzung ist – in der bei Chinesen beliebten paradoxen Formulierung – ein Zeichen, daß die Welt unheilig und gottlos geworden ist. Und auf der niedrigsten Stufe steht ihm eine solche Welt, welche durch die konfuzianische Kardinaltugend des 'Li', der 'Schicklichkeit', zusammengehalten wird. Indessen: diese Welt ist nun einmal da und es gilt also, sich in sie zu schicken.

Das geht nur durch Relativierungen irgendwelcher Art. Denn die Konsequenz der entschlossenen Weltabwendung, vor allem der grundsätzlichen Ablehnung des im Mandarinenstand lebendigen Ideals des gebildeten Gentleman (Kiün-tse) hat Laotse eben nicht gezogen. Hätte er es getan, so wäre wohl keine Spur seiner Gedanken auf uns gekommen. Er forderte freilich gegenüber der Weltanpassung des Konfuzianismus als der 'kleinen' die 'große' Tugend, d.h. die absolute Vollkommenheits-Ethik gegenüber der sozial relativierten. Aber diese Forderung konnte letztlich für ihn weder, einerseits, zu asketischen Konsequenzen, noch, andererseits, zu positiven Forderungen in der Sozialethik führen. Teils deshalb nicht, weil die kontemplative Mystik an sich solche Forderungen nicht zu gebären vermag. Aber eben auch deshalb nicht, weil die letzten Folgerungen nicht gezogen wurden. Der persönliche Gegensatz des Konfuzius gegen Laotse war, nach der (in ihrer Realität fraglichen, aber von manchen bedeutenden Fachmännern noch geglaubten) Ueberlieferung, nur durch gewisse, schon stark relativierte, Konsequenzen der Mystik des letzteren für die politischen Ideale bedingt. Auf der einen Seite der Zug zum Zentralismus des rational von Beamten regierten Wohlfahrtsstaates bei dem rationalistischen Literaten. Auf der andern Seite die möglichste Autonomie und Autarkie der einzelnen Staatsteile als kleiner Gemeinwesen, die eine Stätte schlichter bäuerlicher oder bürgerlicher Tugend bilden könnten und daher die Parole: möglichst wenig Bureaukratie, bei dem Mystiker, dessen Selbstvervollkommnung durch staatliche geschäftige Zivilisationspolitik ja unmöglich gefördert werden konnte. 'Banne der Herr seinen stolzen Geist, seine vielen Wünsche, sein schmeichelhaftes Wesen, seine ausschweifenden Pläne', schreibt die Tradition dem Laotse als Mahnung an Konfuzius bei dem berühmten Zusammentreffen beider zu, mit der vom Standpunkt des Mystikers ebenso selbstverständlichen, wie von dem des rationalistischen Sozialethikers unzulänglichen, Begründung: 'Dies alles ist ohne Nutzen für deine Person', d.h. für die Erreichung der »unio mystica« mit dem göttlichen Prinzip des 'Tao'. Diese Erlangung der mystischen 'Erleuchtung' (ming), auf Grund deren dem Menschen dann alles andere von selbst zufällt, war ein – wenn

man aus seinen überlieferten Aeußerungen etwas schließen darf – dem Stifter des Konfuzianismus persönlich unzugängliches, außerhalb der Grenzen seiner Begabung liegendes Ziel. Die ihm in den Mund gelegte staunende Aeußerung über Laotse als den 'Drachen' zeigt das. Der für Laotse grundlegende Begriff der Heiligkeit (sching) spielt im konfuzianischen System keine Rolle. Er ist nicht etwa unbekannt. Er gilt aber dem Konfuzius als kaum jemals, auch von ihm selbst nicht, erreicht und steht daher beziehungslos neben dem konfuzianischen Ideal des Kiün-tse, des 'vornehmen' Menschen. Oder er wird gar, wie bei Mencius, im Grunde als ein ins Vollkommene gesteigerter Gentleman angesehen. Dagegen das Schriftzeichen für die Heiligkeit Laotses drückt Demut aus und der Laotsesche Heiligkeitsbegriff liegt, als eine Kategorie der streng individualistischen Selbsterlösung, in seiner Konsequenz in der gerade entgegengesetzten Richtung wie das konfuzianische, am Maßstab der Bildung und Angepaßtheit an die Welt und Gesellschaft, wie sie einmal ist, orientierte Ideal. Aus dem gleichen Grund, aus welchem in aller Regel der okzidentale Mystiker die Theologie als das recht eigentlich von Gott Abführende ablehnt, verwirft Laotse dies hier die Theologie vertretende Schriftgelehrtentum. Und wie gegenüber jeder konsequenten Erlösungsmystik, so ist auch gegenüber der Laotseschen der typische und ganz natürliche Vorwurf von seiten der auf die Beherrschung und Ordnung des realen Lebens gerichteten Sozialethik, im vorliegenden Falle also von seiten des Konfuzianismus der: jene sei 'Egoismus'. In der Tat konnte sie, konsequent durchgeführt, nur das eigene Heil suchen, auf andere nur exemplarisch: durch Beispiel, nicht durch Propaganda oder gar durch soziales Handeln wirken wollen. In voller Konsequenz müßte sie das innerweltliche Handeln als für das Seelenheil irrelevant gänzlich ablehnen. Einige Ansätze zu prinzipiellem Apolitismus finden sich denn auch deutlich genug ausgeprägt. Indessen ist es nun zugleich der charakteristische Zug und die Quelle aller Paradoxien und Schwierigkeiten des Laotseschen Systems, daß es darin Konsequenz nicht besitzt.

Auch Laotse (oder sein Interpret) gehörte der gleichen Schicht an wie Konfuzius und auch für ihn verstanden sich daher zunächst gewisse Dinge durchaus von selbst, wie für jeden Chinesen. Erstens – in unvermeidlichem Widerspruch mit dem jenseits der Welt liegenden Selbsterlösungszweck – der positive Wert der Regierung. Er folgte vor allem aus dem überall vorausgesetzten charismatischen Beruf des Herrschers: von seinen Qualitäten hing auch für Laotse letztlich das Wohl der Menschen ab. Nur ergab sich daraus für den Mystiker: daß der Regent persönlich das Charisma des mystisch mit dem Tao Geeinten haben müsse, auf daß diese mystische Erlösung auch ebenso allen Untertanen durch die charismatische Wirkung dieser seiner Qualitäten als Gnadengabe zuteil werde. Während für den nicht-mystischen Sozialethiker es genügte, daß der Regent als solcher vom Himmel gebilligt, seine Tugenden als sozialethisch vom Standpunkt der Geister aus zulängliche seien. Nicht minder war die Annahme des gesamten offiziellen Pantheon und ebenso der Geisterglaube beiden, oder wenigstens den Nachfolgern beider, gemeinsam (während allerdings das Tao-te-king anscheinend von Magie weitgehend frei war). Ein an der praktischen Politik orientierter chinesischer Gebildeter durfte dies alles nicht ablehnen. Da ein überweltlicher persönlicher Schöpfergott und Weltregent, der über alles Kreatürliche nach seinem Ermessen schaltete und dem gegenüber alles Kreatürliche unheilig war, der chinesischen Bildung ebenso unvollziehbar blieb, wie – in der Hauptsache – der indischen, so war der Weg zu einer an dem Gegensatz von Gott und Kreatur orientierten asketischen Ethik verschlossen. Daß die gegebene, wesentlich animistische, Religion für den Erlösung suchenden Mystiker letztlich wenig bedeutete, versteht sich von selbst. Daß das gleiche für den konfuzianisch gebildeten Sozialethiker der Fall war, sahen wir und werden es immer wieder sehen. Gemeinsam war beiden aber auch die Ueberzeugung: daß eine gute Ordnung des irdischen Regiments die Dämonen am sichersten in Ruhe halten werde. In dieser charismatischen Wendung des Dämonenglaubens lag einer der Gründe, welcher radikal apolitische Konsequenzen auch für die Schüler Laotses unmöglich machte. Es ist andererseits verständlich, daß für eine Intellektuellenschicht von Beamten und Amtsanwärtern eines patrimonialen Staates die individualistische Heilssuche und gebrochene Demut des Mystikers als solche, vor allem aber die Forderung charismatischer mystischer Qualifikationen für den Herrscher und die Regierenden ganz unannehmbar war, – ganz ebenso unannehmbar wie für die römische

Bischofskirche das Erfordernis des persönlichen pneumatischen Charisma. Und erst recht war selbstverständlich, daß in der politischen Staatspraxis der bureaukratische Machtstaat des Rationalisten das Feld behielt. Beides geschah so sehr, daß, – während man immer wieder die Empfindung hat: nur ein Chinese könne den Konfuzianismus im einzelnen richtig interpretieren, – die europäische Wissenschaft einigermaßen einig darüber ist, daß wahrscheinlich keinem korrekten Chinesen die Anschauungen Laotses (oder seines Interpreten) in ihrem ursprünglichen inneren erlebnismäßigen Zusammenhang heute ganz nacherlebbar sind.

Die ethischen Konsequenzen der Laotseschen Mystik, wie sie bei seinen Nachfolgern, oder denen, die sich als solche ausgaben, hervortraten, mußten vollends dazu beitragen, dem Konfuzianismus das Uebergewicht zu sichern. Dazu trug die innere Inkonsequenz der Haltung der Mystiker bei.

Bei Laotse selbst fehlt, wie bei der kontemplativen Mystik meist, jede religiös motivierte aktive Gegensätzlichkeit gegen die Welt: – die kontemplativ bedingte Forderung rationaler Genügsamkeit wird damit motiviert, daß sie das Leben verlängere. Es fehlt aber überhaupt jene Spannung des Göttlichen gegenüber dem Kreatürlichen, wie sie nur durch die Festhaltung eines schlechthin überkreatürlichen, außerweltlichen, persönlichen Weltschöpfers und Weltregenten garantiert worden wäre. Auch ihm war die Güte der Menschennatur selbstverständlicher Ausgangspunkt. Und da die Konsequenz der wirklichen Weltindifferenz oder gar der Weltablehnung nicht, sondern nur die der Minimisierung des Welttuns gezogen wurde, so konnte sich aus dem allem in der innerweltlichen, für die reale Welt, wie sie war, geltenden Sozialethik im Effekt lediglich eine weitere Steigerung des konfuzianischen ökonomischen Utilitarismus ins Hedonische ergeben. Der Mystiker 'genießt' Tao. Die andern, die das nicht können oder wollen, mögen genießen, was ihnen zugänglich ist. Darin drückt sich offensichtlich ein ganz prinzipieller Gegensatz zum Konfuzianismus in der Frage der ethischen und religiösen Qualifikation der Menschen aus. Der gemeine im Gegensatz zum höheren Menschen war auch für den Konfuzianer derjenige, der nur an die leiblichen Bedürfnisse denkt; aber eben diesen würdelosen Zustand wollte er durch Schaffung von Wohlstand und Erziehung von oben her behoben sehen. Denn die Tugend war an sich jedem zugänglich. Qualitative Grundunterschiede unter den Menschen gab es für ihn nicht, wie wir sahen. Für den mystischen Taoisten dagegen mußte der Unterschied zwischen dem mystisch Erleuchteten und dem Weltmenschen ein solcher der charismatischen Begabung sein. Darin kommt der immanente Heilsaristokratismus und Gnadenpartikularismus aller Mystik: die Erfahrung von der Verschiedenheit der religiösen Qualifikation der Menschen, zum Vorschein. Wer die Erleuchtung nicht hatte, der stand – okzidental ausgedrückt – außerhalb der Gnade. Er mußte und mochte also bleiben wie er war. 'Den Bauch der Untertanen möge der Herrscher füllen, nicht ihren Geist, ihre Glieder stark machen, nicht ihren Charakter': zu dieser eigentümlichen Konsequenz gelangte die Durchführung des literatenfeindlichen Erleuchtungsaristokratismus bei einem Schriftsteller, der als zur Schule Laotses gehörig zu gelten pflegt. Daß der Staat gut tue, sich auf die Fürsorge für den bloßen Unterhalt der Menschen zu beschränken, war aber eine Ansicht, die sich schon bei Laotse selbst findet, begründet bei ihm durch Abneigung gegen das literarische Wissen, welches an der wahren Erleuchtung ja nur hinderte. Soweit der mystisch erleuchtete Regent nicht durch sein bloßes Dasein direkt charismatisch und exemplarisch wirken konnte, enthielt er sich besser alles Tuns. Man möge doch die Dinge und Menschen gehen lassen, wie sie können und mögen. Zuviel Kenntnisse der Untertanen und zuviel Regierendes Staates seien die eigentlich gefährlichen Uebel. Nur absolute Fügsamkeit in die unabänderlichen kosmischen und sozialen Ordnungen führten eben zum 'Stillewerden', zu jener Bändigung der Leidenschaften, welche im übrigen auch in der Heilslehre Laotses durch Musik, andächtige Uebung der Zeremonien, Schweigsamkeit und Schulung zur Ataraxie befördert wurde. In Konsequenz dessen stellte schon das dem Laotse zugeschriebene Tao-te-king der – mit den früher gemachten Einschränkungen – in der klassischen konfuzianischen Lehre vorwiegenden Neigung zur patriarchalen Bevormundung der Untertanen das Verlangen nach möglichster Nichtintervention entgegen, da ja doch das Glück des Volkes durch die naturgesetzliche Harmonie des Kosmos am sichersten befördert werde. Nichtinterventionstheorien fanden sich

auch auf dem Boden der orthodoxen Lehre, wie wir sahen. Sie ließen sich ja außerordentlich leicht aus dem Gedanken der providentiellen Harmonie, (des Tao), der Welt, welcher schon sehr früh zu Theorien von der Interessenharmonie der Klassen, fast nach Art Bastiats, geführt hatte, herleiten und entsprachen der tatsächlich geringen Intensität und Unstetheit der Verwaltung gegenüber dem Wirtschaftsleben. Die Stellungnahme des heterodoxen Taoismus war darin nur noch konsequenter. Gänzlich fehlte aber natürlich diesem chinesischen, und zwar gerade dem taoistischen, 'Manchestertum', infolge seines kontemplativ-mystischen Unterbaues, die aktive Note der »Berufsethik«, welche nur eine asketisch orientierte Laiensittlichkeit, die aus einer Spannung zwischen Gottes Willen und den Ordnungen der Welt stammt, hätte bieten können. Auch die stark betonte taoistische Tugend der Sparsamkeit trug daher keinen asketischen, sondern wesentlich kontemplativen Charakter (das konkrete Hauptobjekt des Streites mit der Orthodoxie war dabei: das Sparen an den Kosten der Totentrauer). –

Wenn hier mehrfach von 'Nachfolgern' und 'Schülern' Laotses geredet worden ist, so entspricht übrigens diese Bezeichnung nicht dem Sachverhalt. Eine 'Schule' hat Laotse, mag seine persönliche Lehre historisch wie immer ausgesehen haben, wohl nicht hinterlassen. Wohl aber gab es schon geraume Zeit vor Se Ma Tsien Philosophen, die sich auf ihn beriefen, und die Mystik fand noch in weit späterer, historischer, Zeit in China einige bedeutende Vertreter, die wenigstens teilweise sich als »Schüler« Laotses betrachteten. Uns geht hier diese Entwicklung nur in einigen Punkten etwas an.

Den persönlichen Gegensatz zwischen Konfuzius und Laotse schildert die (halblegendäre) Tradition. Aber von einem 'Schulgegensatz' konnte noch keine Rede sein, vor allem nicht von einem solchen, der exklusiv diese beiden Gegner entzweit hätte. Es war mehr ein, allerdings scharfer, Unterschied der Naturen, der Lebensführung und der Stellung insbesondere zu praktischen Staatsproblemen (Amt), der davorlag. Der Schulgegensatz ist offenbar (de Groot) erst durch den Enkel des Konfuzius, Tsetse einerseits, schließlich wohl durch die scharf pointierte Polemik Tschuangs andererseits geprägt worden. Es ist sicher und von den Fachleuten (de Groot vor allem) betont: daß die typisch mystische Verwerfung des rationalen Wissens als Mittel für das (eigene oder allgemeine) Wohl zu wirken, die wichtigste (theoretische) für die Konfuzianer und schon ihren Meister unakzeptable These war. Alles andere wäre tolerabel gewesen. Insbesondere betont de Groot scharf: daß auch dem Konfuzianer der 'Quietismus' (Wu Wei) nicht einfach fremd war. Die gemeinsame Herkunft aus dem alten einsamen »Denkertum« sorgte dafür. Aber freilich hatte sich unter dem Druck der politischen Geschäfte der 'Sophisten' in der Teilstaatenzeit die alte Haltung gewaltig geändert. Wie sollte man ohne sichere Kenntnis der echten Riten – die nur durch Studium zu gewinnen war – dem Tao sich anpassen, welches die »Alten« als Besitz gehabt hatten? Dahinter stand natürlich der tiefe Gegensatz der mystischen Weltindifferenz dort, der Weltanpassung und des Weltreformwillens hier. Tschuang formulierte den Widerspruch gegen die Konfuzianer, Laotses Formulierungen verschärfend, dahin: 1. Sucht nach 'Verstand' heißt: Hang am Aeußerlichen, – 2. nach 'Vernunft': Hang am Schall (Worten), – 3. an 'Menschenliebe': Verwirrung der eigenen Tugendübung, – 4. an Pflichterfüllung: Auflehnung gegen die Naturgesetze (die Allmacht des Tao), – 5. an »Li« (Regeln): Hang an Aeußerlichkeiten, – 6. Musik: Hang an Unsitte, – 7. an Heiligkeit: Hang an Verkünstelung, – 8. an Wissen: Haarspalterei. Die Punkte 1, 2, 5, 8 dürften die vom Konfuzianismus am stärksten perhorreszierten gewesen sein. Denn die vier Kardinalqualitäten des konfuzianischen Menschen waren: schen: Menschen liebe, li: Lebensregeln, I: Freigebigkeit (Pflichten), tschi: Wissen und von ihnen waren li und tschi die wichtigsten. Ketzerisch und unklassisch (puking), unrichtig (pu tuan), sittlich bedenklich linkes (falsches) tao (tso Tao) war alles was davon abwich.

Die Spaltung war seit Tse tse's Angriffen da. Aber erst die Schulentwicklung und die Konkurrenz um Pfründen und Macht schufen die Bitterkeit des Streites. Denn trotz des Wu-wei-Prinzips und der Aemter-Perhorreszierung haben diejenigen späteren Literaten, die sich als 'Nachfolger' Laotse's fühlten, eine der konfuzianischen Literatenschaft ähnliche Organisation zu schaffen wenigstens gelegentlich versucht. Das Tao te king – von den Konfuzianern nicht als absolut in toto ketzerisch verdammt, aber ebenso wie Tschung tse und

Kuan tschong stets als unklassisch abgelehnt, d.h. nicht zu den 'heiligen' Schriften gerechnet – ist wenigstens einmal kurze Zeit von den Kaisern unter die von den Kandidaten für das Examen zu studierenden Klassiker eingereiht worden. Die Konfuzianer ihrerseits haben ihre These von der Bedeutung des 'Wissens' als Tugend auch des Kaisers: – der, wenn er 'Gelehrter' ist, sich 'ruhig' verhalten kann, aber nur dann – durch die Anlegung der riesigen offiziellen Enzyklopädien (Ku kin tu schu tsi tsing, 1715 erschienen) betätigt. Die entscheidende Bedeutung des kaiserlichen Charisma, die das Schuking bereits ausdrücklich enthielt, ist von keiner von beiden Parteien angezweifelt worden: nur die Deutung war verschieden.

Nun kam der Entwicklung einer Sonderschule auf dem Boden der Lehre Laotse's aber eine allgemeine Tendenz aller chinesischen 'Wertungen' entgegen: die Schätzung des physischen Lebens rein als solchen, also: des langen Lebens und der Glaube, daß also der Tod ein absolutes Uebel sei, welches eigentlich für einen wirklich Vollkommenen vermeidbar sein müßte. Denn der wirklich Vollkommene (tschen, tsing, schin) muß ja unverletzlich und magisch begabt sein, – worin sollte sich sonst seine Vortrefflichkeit praktisch bewähren? Dieser Schätzungsmaßstab war sehr alt. Sowohl die Schätzung der Schafgarbe – deren Kombinationen in den bekannten Orakel-Linien-Gruppen des I li eine solche Rolle spielen – wie die Schildkröte als Orakeltier erlangten ihre Rolle durch ihre Langlebigkeit. Tugendübung und speziell Studien wirkten nach dem konfuzianischen Glauben makrobiotisch, ebenso Schweigen und Meidung körperlicher Anstrengung ohne absolutes Nichtstun. Vor allem aber wurde die früher erwähnte Atemgymnastik als makrobiotisches Mittel entwickelt. Makrobiotische Pflanzen wurden spezifische Arzneimittel und das Suchen nach dem Lebenselixier systematisch betrieben, – wir sahen, daß Schi Hoang Ti eben deshalb dieser Schule seine Gnade zuwendete. Da Einschränkung der Erregung und stilles Leben nach aller Erfahrung makrobiotisch wirkten, – also: das Wu wei der Anachoreten und Mystiker, – so schien die These unanfechtbar: Meidung der Leidenschaften war die erste makrobiotische Kardinaltugend. Von da aus ging dann, unter dem Einfluß der gleichfalls beiden Parteien gemeinsamen Dämonenlehre, die Entwicklung weiter. War man einmal mit der Systematisierung der Makrobiotik vorgegangen, so lag es nahe, die Gesamtheit der apotropäischen und therapeutischen Magie zu rationalisieren. Das ist tatsächlich geschehen und die theoretischen Resultate sind im wesentlichen Gemeingut beider Schulen geworden, während allerdings die praktische Verwertung der unklassischen Schule überlassen blieb, da für den Konfuzianer jede Abwendung von dem Dogma, daß die (klassisch orientierte) Tugend schlechthin allmächtig sei, die Einheit der Ethik und, – nicht zu vergessen: – den Einfluß auf den Kaiser gefährdete, der durch den Harem ja ständig im magischen Sinn beeindruckt wurde. Eben diese rein magische Wendung der Laotse' schen Tao-Lehre ermöglichte und provozierte geradezu das Einströmen der Gesamtheit der alten Magier in diese Gemeinschaft. Sie waren im Süden, dem üppigsten Ackerbaugebiet, am zahlreichsten und dort ist denn auch diese Entwicklung vor allem vor sich gegangen.

Die Vereinigung des Lehrers mit den Lernenden, außerhalb der Städte, in der Einsamkeit, war in China ebenso wie in Indien (und im Gegensatz zum Okzident) die Keimzelle der 'taoistischen' Klöster. Ist es schon nicht ganz unstreitig, inwieweit bereits Laotse durch indische Muster beeindruckt war (so selbständig er geistig dastand), so läßt sich vollends das gleiche Problem für die taoistische Klosterbildung nicht lösen: der Taoismus mit seinen Einsiedeleien bereitete dem Buddhismus vermutlich den Weg, die buddhistische Konkurrenz brachte die taoistische Klosterbewegung: – Bewegung zum organisierten Zusammenschluß der Einsiedler, – vermutlich in schnellen Gang. Die Eigenständigkeit des Taoismus scheint am deutlichsten dadurch bewährt, daß nicht nur nicht alle vielmehr gerade nicht die charakteristischten Funktionäre: die Magier, in Klostergemeinschaften lebten. Der Taoismus war eben hervorgegangen aus der Verschmelzung der weltflüchtigen Intellektuellen-Lehre mit dem innerweltlichen, an sich uralten. Gewerbe der Magier. Die 'Tao Schi', die eigentlichen Praktikanten, lebten in der Welt, verheiratet, betrieben von da aus ihre Kunst als Beruf, veranlaßten die massenhafte Stiftung von Altären für alle möglichen Heiligen: – oft schon nach kurzer Zeit, wegen Nichtbewährung, verlassen –, schufen die große offizielle Sammlung der Vorschriften und Leiturgien im 16. Jahrhundert und betrieben gegebenenfalls: Politik.

Denn, kaum allgemein verbreitet, hatte der Taoismus schon eine feste hierokratische Organisation angenommen. In der Provinz Kiangsi hatte eine erbcharismatische Sippe die Fabrikation von Lebenselixieren monopolisiert und den Namen Tsien Schi (himmlischer Lehrmeister) sich appropriiert. Ein Nachfahre des Tschang ling, – der als Ratgeber der Han über Atemkunst geschrieben hatte, – stiftete in der unruhigen Zeit der Schwäche der Han-Dynastie eine Organisation, die mit eigenem Verwaltungsstab, Steuern, strenger Disziplin der politischen Gewalt erfolgreich Konkurrenz machte und schließlich, in Se tschuan, wirklich einen autonomen, zunächst allerdings als kamorristische Geheimorganisation existierenden 'Kirchenstaat' schuf: das Tai Ping Kiao (Reich des Friedens: ferner Vorläufer des modernen Gebildes, von dem noch zu reden sein wird). Durch einen Apostaten 184 denunziert, von den Han verboten und verfolgt, hielt sich der Kirchenstaat infolge des sogenannten 'Aufstandes der gelben Kopftücher' (einer typischen Süd-Organisation gegen den Norden) in einem wilden Religionskrieg (dem ersten seiner Art) gegen die Regierung, bis, 215 n. Chr., der Erbhierarch es klug fand, sich dem General Wei als Tributärfürst zu unterwerfen, als welcher er mit hohen Ehren bestätigt und anerkannt wurde. Seine weltliche Gewalt schwand, unter Nachhilfe der Regierung, stark; offiziell wurde er, nach Grubes glücklichem Ausdruck, nur der 'Führer der Götter-Konduitenliste', – nicht der einzige übrigens, – für Kanonisationsfälle. Denn neben Ahnenkult war Menschen-Apotheose die Quelle der mächtig angeschwollenen Zahl 'unklassischer', 'taoistischer', vom klassischen Kult ignorierter, Götter, deren höchster, Panku, der Himmelskönig, thronend auf dem Jaspisberg des Westens mit seinen Gattinen, der alten persönlichen Gottesvorstellung vom Himmelsherrn entnommen ist.

Die Macht über die Dämonen, die sich die Tao Schi zuschrieben, war die Grundlage ihrer politischen Laufbahn, die nun begann. Denn im Kampf zwischen den Literaten und den ihnen feindlichen Gewalten finden wir fortan die Taoisten stets auf der Gegenpartei. Sie waren zuerst »aristokratisch«: die bildungslosen Feudalinteressenten brauchten sie als Werkzeuge. Ihre Gegnerschaft gegen die konfuzianischen Riten und Zeremonien und gegen die konfuzianische Ordnungs- und Erziehungswut befähigte sie zu dieser Stellungnahme: 'das Volk soll bildungslos bleiben'. In Se Ma Tsien's Epoche war dies ihre Stellung und erst 124 gelang es den Literaten, ihrer Herr zu werden und durchzusetzen, daß alle Pfründen ihnen reserviert und die Pepinière der 70 Hofliteraten aus allen Teilen des Reichs rekrutiert wurde. Dann aber, als es mit dem Feudalismus zu Ende war und der Hauptgegner der Literaten der Sultanismus, gestützt auf Eunuchen, Generäle und aliterarische Günstlinge, wurde, schlugen sich die Taoisten ganz regelmäßig auf deren Seite. Jedes Aufflammen der Eunuchenmacht führte zu politischem Einfluß der Magier. Auch dieser, stets wieder – am entschiedensten unter den pazifistischen Mandschu – mit dem Siege der Literaten endigende, Kampf hat bis in die Regierung der Kaiserin-Witwe gedauert. Und man darf sich keine falschen, an unserem Konfessions-Begriff orientierten, Vorstellungen machen: auch der konfuzianische Mandarin nahm für gewisse Dienste den Taoisten in Anspruch, wie der klassische Hellene den, sonst verachteten, 'Propheten' oder (später) Horoskopisten. Eben darauf beruhte die Unausrottbarkeit des Taoismus, daß die siegreichen Konfuzianer selbst sich das Ziel radikaler Ausrottung der Magie überhaupt, und dieser Magie im besonderen, nie stellten, sondern nur: der Monopolisierung der Amtspfründen.

Indessen nicht einmal dies gelang vollständig. Wir werden später sehen, welche (geomantische) Gründe sehr oft der restlosen Beseitigung einmal existierender Baulichkeiten im Wege standen. Ließ man aber die Klöster bestehen, so mußte man wohl oder übel auch die Insassen gewähren lassen, – was auch für die Buddhisten galt, wie wir sehen werden. Und die Deisidaimonie und Magie aller Literatenschichten scheute auch immer wieder vor der Reizung der 'Geister', auch der unklassischen, zurück. Daher blieben die Taoisten staatlich geduldet, ja, in gewissem Sinn, anerkannt. Die offizielle Stellung der dem Tschang Tien Scha, dem taoistischen Erbhierarchen, untergeordneten Tao Luh Se ist offenbar der von buddhistischen Superioren nachgebildet. An bestimmten Staatstempeln existieren taoistische Staatspriesterstellen, regelmäßig: 1. ein Direktor, 2. ein Hierophant, 3. ein Thaumaturgist (für Dürre und Ueberschwemmung), 4. einfache Priester. Inschriften mancher unabhängig gewordener Nachbarfürsten zeigen ausgeprägt taoistische Züge. Die absolute Verwerfung des

Taoismus durch Kang Hi's heiliges Edikt und alle Mandschu-Herrscher hat daran nichts geändert.
Ehe wir zu dem, von Orthodoxen und Heterodoxen gemeinsam geschaffenen spezifisch chinesischen »Weltbild« zurückkehren, registrieren wir hier, vorgreifend, nur kurz: daß die Stellung des aus Indien, im Interesse der Gewinnung von bequemen schreibkundigen Verwaltungskräften und eines weiteren Mittels der Massendomestikation, importierten Buddhismus, politisch angesehen, sehr ähnlich war.
Der spezifisch an die weibliche Gefühlsseite appel lierende, aliterarische, Charakter des reformierten (Mahayana-) Buddhismus machte ihn zu einer Lieblingskonfession des Harems. Immer wieder finden wir die Eunuchen als seinen Begünstiger, genau wie beim Taoismus, besonders im 11. Jahrhundert unter den Ming.
Neben dem erwähnten währungspolitischen und dem kantilistischen Interesse des Konfuzianismus (und, natürlich, der vielfachen Pfründenkonkurrenz) war dessen Gegensatz gegen den Sultanismus, den die Buddhisten stützten, eine der Triebfedern der furchtbaren Verfolgungen. Aber: – sowenig wie den Taoismus hat man den Buddhismus wirklich 'ausgerottet', so scharf sich die Edikte der Kaiser aussprachen und trotz aller an ihn anknüpfenden Geheimgesellschaften ('weißer Lotos'). Neben dem später zu erwähnenden geomantischen Grunde war dafür auch wieder maßgebend: daß es Zeremonien gab, die der Chinese nicht missen wollte und welche nur der Buddhismus bot: Totenmessen insbesondere, und daß der Seelenwanderungsglaube eine der populären Jenseitsvorstellungen geblieben war, nachdem er einmal Fuß gefaßt hatte. Daher finden sich ganz ebenso wie taoistische auch buddhistische anerkannte Pfründen, deren Stellung uns hier noch nicht beschäftigen soll. – Denn wir kehren hier zum Taoismus zurück. –
Der aliterarische und antiliterarische Charakter des späteren Taoismus wurde der Grund, weshalb er – was uns hier interessiert – gerade in Kaufmannskreisen starke (nicht: exklusive!) Wurzeln faßte: ein sehr deutliches Paradigma (das wir noch oft kennen lernen werden) dafür: daß die ökonomischen Bedingungen allein nirgends die Art der Religiosität einer Schicht bestimmt haben. Umgekehrt konnte seine Eigenart nicht gleichgültig für die Lebensführung der Kaufleute bleiben. Denn er war eine absolut antirationale und dabei – sagen wir es offen: – höchst subaltern gewordene magische Makrobiotik, Therapeutik und Apotropie geworden. Vorzeitigen Tod zu verhindern – der ihm als Sündenstrafe galt, – den (taoistischen, unklassischen) Reichtumsgott und die zahlreichen apotheosierten Beamten- und Funktionsgötter günstig zu stimmen: das versprach er zu leisten. Irgend so etwas wie eine »bürgerliche Ethik« aber war bei ihm natürlich am allerwenigsten zu finden. Insofern interessiert er uns hier schlechterdings nicht. Sondern nur in seinen indirekten, negativen, Wirkungen.
Die der Orthodoxie und Heterodoxie gemeinsame Duldung und die dem Taoismus eigene positive Pflege der Magie und der animistischen Vorstellungen haben praktisch den Fortbestand der ungeheuren Macht dieser im chinesischen Leben entschieden. Werfen wir einen Blick auf die Wirkungen. Allgemein läßt sich sagen:) jede Art von Rationalisierung des an sich uralten empirischen Wissens und Könnens in China hat sich in der Richtung des magischen Weltbildes bewegt. Die Astronomie wurde Astrologie, soweit sie nicht Kalenderwissenschaft war. Als solche war sie uralt und stand zunächst im Dienst der Verteilung der Ackerbaugeschäfte auf die Jahreszeiten. Die Technik war primitiv und reichte in keiner Art an die babylonischen Leistungen heran. Mit der Neuredaktion des Kalenders unter dem literatenfeindlichen Schi Hoang Ti begann der Aufstieg der Chronomantik: eine rein nach Analogien und makrokosmischen Vorstellungen vorgenommene Verteilung der Obliegenheiten auf die Monate, auf dies fasti und nefasti (je für konkrete Dinge, nicht: allgemein). Die 'Ta Schi' ('hohe Schriftsteller') als Kalenderbehörde, ursprünglich mit den Annalisten identisch, sind in die offizielle Abteilung für Astronomie und Astrologie übergegangen. Der chronomantische Betrieb aber – an der Hand der massenhaften Nach drucke des von der Regierung hergestellten Schi Hien Schan (Kalenders, chronomantischen Grundbuchs) wurde eine Erwerbsquelle der 'Tagemeister', welche bei jeder Wahl eines Tages gefragt werden sollten.
Die Astrologie andererseits stand mit der sehr alten Meteorologie im Zusammenhang.

Konjunkturen, Sichtbarkeit der Venus, Art des Leuchtens der Gestirne, Feststellung der Winde, – ursprünglich, wie de Groot annimmt, durch die Bedeutung der Passate bedingt, – dann aber: Erdbeben, Bergrutsche, Aërolithen, monströse Geburten, aber auch Deutung zufälliger Aeußerungen von Kindern (als besonders unmittelbarer Medien) und dergleichen magische 'Meteorologie' aller Art haben eine ungeheure Literatur entstehen lassen, die ausschließlich der Prüfung dienen: ob die 'Geister' in Ordnung sind oder nicht: – worauf, im negativen Fall, das Weitere die Staatsleitung angeht. Die Wu und Hih, uralte meteorologische Magier und Regenzauberer, die dies betrieben, galten als »taoistisch«; – nicht selten waren es hysterische (clairvoyante) Weiber, die diesen Erwerb besonders einträglich betrieben.
Die Arzneilehre und die mit ihr zusammenhängende Pharmakologie, einst achtbare empirische Leistungen aufweisend, wurden völlig animistisch rationalisiert. Es wurde schon erwähnt, daß makrobiotische Pflanzen die Schen-jo-Arzneien lieferten; sie wuchsen in Unmassen, wie die Bäume des Lebens der Hebräer, in dem 'Paradies des Westens', dem Hain der Königin Si wang mu. Inwieweit die chinesische Expansion auch durch die Hoffnung nach dessen Entdeckung mitbestimmt wurde (wie Schi Hoang Ti's See-Expedition nach dem Lebenselixier) muß wohl dahingestellt bleiben. Die älteren Zustände kennzeichnet jene (absolut geglaubte) Legende von dem Fürsten der die Krankheitsgeister in seinen Eingeweiden sich darüber unterhalten hört (!), wie sie sich am besten einnisten (Fieber-Träume animistisch rationalisiert!). Aber das ist noch relativ recht primitiv gegen die weitere Rationalisierung. Elemente, Jahreszeiten, Geschmacksarten, Wetterarten werden mit den 5 (!) menschlichen Organen, dadurch wieder: Makrokosmus mit Mikrokosmus, in Beziehung gesetzt und daran die magische Therapie orientiert. Die alte Atemtechnik mit dem Ziel: den Atem, als Träger des Lebens, im Körper 'aufzuspeichern', wie das Tao te king riet, und dazu: Gymnastik, bestand daneben als Therapie fort. Schon Tang tschuan schu (2. Jahrh. v. Chr.) lehnte die Leidenschaft als Gefährdung der Atemwirkung ab, das (nach de Groot) nachchristliche Su Wen galt als klassisches Lehrbuch der wissenschaftlichen Atemkunstlehre. Dazu traten »Fu«(Pinselstriche der – charismatischen – Mandarinen) als Amulette und dergleichen.
Doch lassen wir diese, de Groot entnommenen, Dinge. Denn ungleich wichtiger ist für uns die gewaltige Entwicklung der Praxis der Geomantik, des Jang Schu oder Fung Schui ('Wind und Wasser'). Zeit für die Bauten aller Art gaben, sahen wir (mit de Groot), die Chronomanten (Schi) an. Aber die Hauptsache kam dann erst: die Formen und Oerter. Nach einem Kampf zwischen mehreren geomantischen Schulen siegte im 9. Jahrh. die »Formen«-Schule über die mehr material animistische Gegnerin: die weit größeren Sportelchancen dieser Geomanten dürften dabei entscheidend beteiligt sein. Denn seitdem galt als ausgemacht: daß alle Formen von Bergen, Höhen, Felsen, Flächen, Bäumen, Gräsern, Gewässern geomantisch bedeutsam seien, ein einziger Fels-block durch seine Form ganze Gebiete vor Angriffen übler Dämonen schützen könne, es also nichts, schlechthin gar nichts Unerhebliches auf diesem Gebiete geben könne, vor allem die geomantisch furchtbar empfindlichen Gräber wahre Pestherde geomantischer Einflüsse seien, daß also für jeden Bau, selbst intern (Wasserrinnen in Wohnungen) geomantische Kontrolle unentbehrlich sei: denn jeder Todesfall beim Nachbar konnte, auf den eigenen Bau zurückgeführt, Rache bedeuten, jede neue Grabanlage alle Grabgeister stören und furchtbares Unheil stiften. Vor allem aber: die Art des Bergwerkbetriebs war stets geeignet, im Fall von Neuerungen die Geister zu erregen; vollends Eisenbahnanlagen, Fabrikanlagen mit Rauch – man kannte und benutzte die Steinkohle in China in vorchristlicher Zeit – hätten ganze Gegenden magisch verpestet. Die magische Stereotypierung der Technik und Oekonomik, verankert an diesem Glauben und an den Sportelinteressen der Geomanten, schloß die Entstehung von Verkehrs- und gewerblichen Betrieben moderner Art als bodenständiges Produkt völlig aus. Es bedurfte erst des im Sattel sitzenden Hochkapitalismus und des Engagements gewaltiger Mandarinen-Vermögen in den Eisenbahnkapitalien, um diese ungeheure Barriere zu überrennen und die Wu und Hih ebenso wie die Chrono- und Geomanten zunehmend unter die »Schwindler« zu verweisen. Aus eigener Kraft konnte das nie geschehen.
Denn es war keine Seltenheit, daß viele Kilometerweite Umwege dauernd gemacht wurden, weil ein Kanal-, Straßen- oder Brückenbau vom geomantischen Standpunkt aus gefährlich

war, daß buddhistische, also ketzerische, Klöster wegen des Fung Schui, als geomantische 'Verbesserung' der Natur also, gestattet und den Mönchen gegen starken Entgelt die Verpflichtung auferlegt wurde, geomantisch wichtige Zeremonien zu halten. Vollends die Gewinne der Geomanten selbst – und jede Partei zahlte sich einen, wenn es sich um Baustreit und dergleichen handelte – sollen ins Fabelhafte gegangen sein.
So ist über dies alte schlichte empirische Können der Frühzeit, dessen Reste wir überall finden, und über eine technisch nicht geringe Begabung – wie die 'Erfindungen' zeigen, – ein Ueberbau magisch »rationaler« Wissenschaft gestülpt: Chronometrie, Chronomantik, Geomantik, Meteoromantik, Annalistik, klassische, mantisch bedingte, Staatskunde, Medizin, Ethik. Waren dabei die volkstümliche Stellung und die magischen Erwerbsinteressen, also die Heterodoxie oft praktisch führend, so hat die Literatenkaste ihrerseits sich an dieser Rationalisierung entscheidend beteiligt. Die kosmogonische Spekulation mit der heiligen Fünfzahl: 5 Planeten, 5 Elemente, 5 Organe sw., Makrokosmus und Mikrokosmus in Entsprechung (ganz nach babylonischer Art, aber absolut eigenständig, wie jeder Vergleich zeigt, – diese chinesische 'universistische' Philosophie und Kosmogonie verwandelte die Welt in einen Zaubergarten. Jedes chinesische Märchen zeigt die Volkstümlichkeit der irrationalen Magie: wilde, durch nichts motivierte dei ex machina durchschwirren die Welt und können alles machen; nur Gegenzauber hilft. Von der ethischen Rationalität des Wunders ist keine Rede.
Dies wurde – um es deutlich zu sagen – nicht nur bestehen gelassen und geduldet, sondern gesteigert durch die Anerkennung des magischen Weltbildes und seine Verankerung an den massenhaften Erwerbschancen, die es den Wu, Hih, Schi aller Art bot. Der Taoismus war nicht nur ebenso traditionalistisch wie der Konfuzianismus, sondern, infolge seiner aliterarischen Irrationalität, weit mehr. Ein eigenes 'Ethos' aber kannte er überhaupt nicht: Zauber, nicht Lebensführung, entschieden über das Schicksal. Dies schied ihn, in dem Endstadium seiner Entwicklung, von dem – wie wir sahen – darin gerade umgekehrt orientierten Konfuzianismus, dem die Magie gegen die Tugend als machtlos galt. Aber die eigene Hilflosigkeit gegenüber dem magischen Weltbild hinderte es völlig, daß der Konfuzianismus jemals die grundlegenden rein magischen Vorstellungen der Taoisten, mochte er sie auch verachten, auszurotten in der inneren Lage gewesen wäre. Jede Antastung der Magie erschien als Gefährdung der eigenen Macht: 'wer wird den Kaiser hindern zu tun was er will, wenn er die omina und portenta nicht mehr glaubt?' – war s.Z. die entscheidende Antwort eines Literaten auf die Anregung: mit diesem Unsinn Schluß zu machen. Der magische Glaube gehörte zu den konstitutionellen Grundlagen der chinesischen Regierungsmachtverteilung. [WebM2]

1920.6.2 **Weber, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus**
VII. Orthodoxie und Heterodoxie (Taoismus)
</i>Volltext (2)
Aber auch die taoistische Lehre – die von diesen magischen Kruditäten und auch von der 'universistischen' Theorie unterschieden werden kann, – wirkte nicht rationaler und bildete kein Gegengewicht. Die Lehre 'von den Handlungen und Vergeltungen', ein Produkt des Mittelalters, galt als taoistisch, und mit dem gleichen Namen pflegte – sahen wir – derjenige magische Betrieb bezeichnet zu werden, welcher nicht von buddhistischen Bonzen ausgeübt wurde, sondern, soweit sichere historische Kunde zurückreicht, in den Händen jener besonderen Priesteroder vielmehr Zaubererklasse plebejischen Charakters und plebejischer Rekrutierung lag. Mit dem Konfuzianismus teilte er, wie nach dem Gesagten zu erwarten, einen Teil auch der nicht rituellen Literatur: so galt angeblich ein Buch 'vom geheimen Segen' als gemeinsam. Ebenso, sahen wir, die allgemeinen magischen Voraussetzungen. Nur waren diese eben in der geschilderten Art außerordentlich viel ausschließlicher entwickelt und außerdem, im Gegensatz zum Konfuzianismus mit bestimmten positiven Verheißungen für das Diesseits und Jenseits verknüpft. Denn in diesen bestand ja der Wert der von der vornehmen Intellektuellenschicht mißachteten volkstümlichen Gottheiten für die Massen. Was der Konfuzianismus unterließ, das nahm eben deshalb die plebejische Priesterschaft des Taoismus in Angriff: dem Bedürfnis nach einer gewissen Systematik des Pantheon einerseits, nach Kanonisierung bewährter menschlicher Wohltäter oder Geister andererseits abzuhelfen. Der Taoismus hat so den von der offiziellen Lehre verunpersönlichten alten persönlichen Himmelsgott als Yü-hoang-schang-ti mit Laotse und einer dritten Figur unbekannter Herkunft zu der Trias der 'Drei Reinen' zusammengefaßt, die überall verehrten volkstümlichen 8 Hauptgenien (zum Teil historische Personen) und die sonstigen himmlischen Heerscharen leidlich schematisiert, den Stadtgott (sehr oft einen kanonisierten Mandarinen der Stadt) in seiner Funktion als amtlichen Konduitenlistenführer für das Jenseitsschicksal der Einwohner und also als Herren über Paradies und Hölle gesichert, und die Kultorganisation für ihn und die sonstigen kanonisierten Naturgeister oder Heroen in die Hand genommen, soweit ein solcher dauernd organisierter Kult überhaupt entstand. Meist wurden die Mittel durch Subskription und Turnusdienst der lokalen Interessenten aufgebracht und nur an den großen Festen von Priestern Messen gelesen.
Neben dieser Schaffung eines unoffiziellen, aber geduldeten eigentlichen Kultes ging ferner, bereits seit den Zeiten der frühesten bekannten, sich als 'Schüler' Laotses bekennenden Schriftsteller jene Esoterik her, welche die mit dem Besitz des Tao Begnadeten als Träger übermenschlicher Kräfte aller Art behandelte und ihnen die Spendung magischen Heils an die Bedürftigen zuschob.
Besteht nach allem Gesagten historisch die Verknüpfung dieses esoterischen Taoismus mit Laotse oder anderen Mystikern wirklich zu Recht, so war diese Entwicklung keineswegs erstaunlich. Denn die Weiterentwicklung der schon an sich unklassischen Kontemplation und vor allem des alten Anachoretentums mußte hier, wie überall da, wo der Weg von dem heilsaristokratischen Charisma des Begnadeten zu einer rationalen Askese nicht gefunden wurde, von der mystisch-pantheistischen Vereinigung mit dem Göttlichen aus direkt zu sakramentaler Magie: zu zauberischer Beeinflussung der Geisterwelt und praktischer Anpassung an die magische Gesetzlichkeit ihres Wirkens führen. Ein anderer Weg vom Heilsaristokratismus des der Erleuchtung Teilhaftigen zu einer Volksreligiosität war kaum möglich, wie schon in der Einleitung dargetan ist.
Anthropolatrische Entwicklungen, wie sie sonst bei ritualistischer Umbiegung als Anpassung der aristokratischen Erleuchtungs-Erlösung an die Massenbedürfnisse eintreten: – der begnadete Magier wird, als Träger von »Yang«- Substanz, Anbetungsobjekt und lebender 'Heiland' – hat die chinesische Regierung aus politischen Gründen früher sowenig wie im 19. Jahrh. geduldet. Kultartige Verehrung eines lebenden Charismaträgers – Anbetung und Gebet um gute Ernte – findet sich aus dem 4. Jahrhundert v.Chr. berichtet. Die spätere Praxis der Orthodoxie ließ dies indessen nur für Verstorbene, namentlich für charismatisch bewährte Beamte zu und suchte sorgsam alle und jede Qualifizierung von lebenden Menschen als Propheten oder Heilande, sobald sie über die unausrottbare Verwendung der Spezialisten

bestimmter magischer Techniken hinauszugehen und vollends, sobald sie zu hierokratischen Bildungen zu führen drohte, hintanzuhalten.
Dem Taoismus ist es aber immerhin, sahen wir, wiederholt gelungen, von den Kaisern anerkannt zu werden. Im 11. Jahrhundert wurde sogar ein taoistisches Prüfungswesen nach dem Muster des konfuzianischen, mit 5 Graden, neben den orthodoxen Prüfungen etabliert. In solchen Fällen handelte es sich also darum, taoistisch gebildeten Studenten die Aemter und Pfründen zugänglich zu machen; jedesmal aber erhob sich hiergegen der geschlossene Protest der konfuzianischen Schule, der es denn auch gelang, die Taoisten aus dem Pfründengenuß wieder hinauszuwerfen. Drehte sich so der Streit ökonomisch und sozial um die Frage: wer den Genuß der Steuererträge des Reichs haben sollte, so wirkte sich in diesen Kämpfen doch auch der tiefe innere Gegensatz des Konfuzianismus gegen alle emotionellen Formen der Religiosität und Magie aus. Fast stets waren es, sahen wir, Harem und Eunuchen, die traditionellen Feinde der Literaten, durch welche die taoistischen Zauberer den Weg zum Palaste fanden: – bei dem Versuch von 741 wurde ein Eunuch Akademiepräsident. Und stets war es der stolze, maskuline, rationale und nüchterne, darin dem Römertum verwandte, Geist des Konfuzianismus, der sich dagegen sträubte, die hysterische Erregung der Weiber und ihre Zugänglichkeit für Aberglauben und Mirakel sich in die Leitung der Staatsgeschäfte mischen zu lassen. Der Gegensatz ist in dieser Art bis zuletzt bestehen geblieben. In einem in anderem Zusammenhang zitierten Bericht eines Hanlin-Professors aus dem Jahre 1878 anläßlich der allgemeinen Erregung bei einer großen Dürre wird den beiden regierenden Kaiserinnen nachdrücklich vorgetragen: daß nicht Erregung, sondern ausschließlich und allein ein »gefaßter und unerschütterter Geist«, im übrigen aber die korrekte Erfüllung der rituellen und ethischen Staatspflichten die kosmische Ordnung erhalten und wiederherstellen könne. Der Antragsteller fügt mit deutlicher Spitze echt konfuzianisch hinzu: er beanspruche seinerseits nicht, die Geheimnisse der Dämonen und Geister enthüllen oder aus Zeichen wahrsagen zu können, aber Eunuchen und Gesinde des noch jugendlichen Kaisers sollten sich vor abergläubischem Geschwätz hüten, welches die Gefahr der Heterodoxie mit sich bringe. Er schließt mit der schon früher zitierten Mahnung, die Kaiserinnen sollten durch Uebung der Tugend und nicht auf andere Weise der Lage Rechnung tragen. Das in seinem stolzen Freimut eindrucksvolle Denkmal konfuzianischer Gesinnung zeigt zugleich unverkennbare Nachklänge der alten Gegensätze.
Für die Anhänglichkeit von Kreisen der Kaufmannschaft an den Taoismus war, sahen wir, ausschlaggebend: daß ihr Spezialgott des Reichtums, also der Be rufsgott der Kaufmannschaft, ein von taoistischer Seite gepflegter Gott war. Der Taoismus hat ja eine ganze Anzahl von solchen Spezialgöttern zu Ehren gebracht. So den als Kriegsgott kanonisierten Heros der kaiserlichen Truppen, Studentengötter, Götter der Gelehrsamkeit und vor allem auch: der Langlebigkeit. Denn hierin lag eben, wie in den eleusinischen Mysterien, auch beim Taoismus der Schwerpunkt: in den Verheißungen von Gesundheit, Reichtum und glücklichem Leben im Diesseits und Jenseits. Die Lehre von den Handlungen und Vergeltungen stellt für alle Handlungen Belohnungen und Strafen durch die Geister in Aussicht, sei es im Diesseits, sei es im Jenseits, sei es an dem Täter selbst, sei es – im Gegensatz zur Seelenwanderungslehre – an seinen Nachkommen. Die Jenseitsversprechungen insbesondere zogen ein großes Publikum an. Da die Lehre, daß das »richtige Leben« des einzelnen für sein Verhalten, das des Fürsten für das Schicksal des Reichs und die kosmische Ordnung entscheidend sei, den Taoisten ebenso selbstverständlich war wie den Konfuzianern, so mußte auch der Taoismus ethische Anforderungen stellen. Aber diese unsystematischen Ansätze zu einer Verknüpfung des Jenseitsschicksals mit einer Ethik blieben ohne Folge. Die nackte Magie, von der konfuzianischen Bildungsschicht nie ernstlich bekämpft, überwucherte immer wieder alles. Eben infolgedessen hat sich die taoistische Lehre in der geschilderten Art zunehmend zu einer sakramentalen Therapie, Alchimie, Makrobiotik und Unsterblichkeitstechnik entwickelt. Der Urheber der Bücherverbrennung, der Feind der Literaten ist durch die Unsterblichkeitstränke der Taoisten mit ihnen zusammengeführt worden. Seine Expedition nach den Inseln der Unsterblichen im Ostmeer wird in den Annalen verzeichnet. Andere Herrscher mehr durch ihre Versuche, Gold zu machen. Innerhalb der für die Lebensführung der Gebildeten maßgebenden Schicht des literarisch geschulten

Beamtentums blieb die ursprüngliche Lehre Laotses in ihrem Sinne unverstanden und in ihren Konsequenzen schroff abgelehnt, die Magie der seinen Namen führenden Priester aber wurde mit duldsamer Verachtung als geeignete Kost für die Massen behandelt.
Darüber, daß der Taoismus sowohl in seiner hierarchischen Organisation, wie seiner Pantheonbildung (namentlich: der Trias der höchsten Götter), wie in seinen Kultformen, wenn nicht alles, so doch vieles, erst dem Buddhismus nachgeahmt hat, herrscht im allgemeinen unter den Sinologen kein Zweifel, wenn auch der Grad der Abhängigkeit bestritten ist.
In seinen Wirkungen war der Taoismus noch wesentlich traditionalistischer als der orthodoxe Konfuzianismus. Dies ist von einer durchaus magisch orientierten Heilstechnik, deren Zauberer ja an der Erhaltung der Tradition und vor allem der überlieferten Deisidaimonie direkt mit ihrer ganzen ökonomischen Existenz interessiert waren, nicht anders zu erwarten. Und es nimmt daher nicht wunder, dem Taoismus die ausdrückliche Formulierung des Grundsatzes: 'führe keine Neuerungen ein', zugeschrieben zu finden. In jedem Falle führte von hier nicht nur kein Weg zu einer rationalen – sei es inner- oder außerweltlichen – Lebensmethodik, sondern die taoistische Magie mußte eines der ernstlichsten Hindernisse für die Entstehung einer solchen werden. Die eigentlich ethischen Gebote waren im späteren Taoismus – für die Laien – materiell wesentlich die gleichen, wie im Konfuzianismus. Nur daß der Taoist von ihrer Erfüllung persönliche Vorteile, der Konfuzianer mehr das gute Gewissen des Gentleman erwartete. Der Konfuzianer operierte mehr mit dem Gegensatz: 'recht' – 'unrecht', der Taoist, wie jeder Magier, mehr mit 'rein' – 'unrein'. Trotz seines Interesses für Unsterblichkeit und jenseitige Strafen und Belohnungen blieb er innerweltlich orientiert wie der Konfuzianer. Der Gründer der taoistischen Hierarchie soll sich das, die Aeußerung des Achilleus in der Unterwelt noch überbietende Wort des Philosophen Tschuang-Tse ausdrücklich angeeignet haben: daß »die Schildkröte lieber lebend den Schwanz durch den Kot schleifen als tot in einem Tempel verehrt werden wolle«.
Nachdrücklich ist daran zu erinnern, daß die Magie auch im orthodoxen Konfuzianismus ihren anerkannten Platz behalten hat und ihre traditionalistischen Wirkungen übte. Wenn, wie erwähnt, noch im Jahre 1883 ein Zensor dagegen protestierte, daß die Deicharbeiten am Hoangho nach moderner Technik, also anders als in den Klassikern vorgesehen, vorgenommen würden, so war dabei zweifellos die Befürchtung vor Beunruhigung der Geister ausschlaggebend. Nur die bei den volkstümlichen Magiern vorkommende emotionale und die bei den Taoisten heimische apathische Ekstase, überhaupt alle in diesem psychologischen Sinn »irrationale« Magie und jede Form von Mönchsaskese lehnte der Konfuzianismus durchaus ab.
Hinlänglich starke Motive für eine religiös orientierte, etwa puritanische, Lebensmethodik des einzelnen konnte die chinesische Religiosität also weder in ihrer offiziellen staatskultischen noch in ihrer taoistischen Wendung aus sich heraussetzen. Es fehlte bei beiden Formen jede Spur einer satanischen Macht des Bösen, mit welcher der im chinesischen Sinn fromme Mensch – er sei orthodox oder heterodox – um sein Heil zu ringen hätte. Die genuin konfuzianische Lebensweisheit war 'bürgerlich' im Sinne des optimistischen aufgeklärten Beamtenrationalismus mit seinem, jeder Aufklärung leicht beigemengten, supersti tiösen Einschlag. 'Ständisch' aber war sie als eine Moral des literarischen Intellektuellentums: Bildungsstolz war ihre spezifische Note.
Selbst dem denkbar grenzenlosesten utilitarischen Optimismus und Konventionalismus konnte jedoch die Tatsache nicht entgehen: daß diese beste der möglichen sozialen Ordnungen, innerhalb deren Unglück und Unrecht nur die Folge von Unbildung des einzelnen oder charismatischer Unzulänglichkeit der Regierung – oder, nach taoistischer Lehre, von magisch relevanten Verfehlungen – sein sollten, angesichts der tatsächlichen Verteilung der Glücksgüter und der Unberechenbarkeit des Lebensschicksals doch oft auch mäßigen Ansprüchen nicht genügte. Das ewige Problem der Theodizee mußte auch hier entstehen. Und wenigstens dem Konfuzianer stand ein Jenseits oder eine Seelenwanderung nicht zur Verfügung. Infolgedessen findet sich in leisen Spuren innerhalb der klassischen Schriften die Andeutung einer Art von esoterischen Prädestinationsglaubens. Die Vorstellung hatte einen etwas zwiespältigen Sinn, ganz entsprechend dem Charakter der chinesischen Bureaukratie als einer dem Wesen nach dem Kriegsheldentum fernstehenden, ebenso aber auch ständisch

von allem rein Bürgerlichen geschiedenen Literatenschicht. Die Konzeption einer Vorsehung fehlte dem Volksglauben, scheint es, gänzlich. Dagegen entwickelte er deutliche Ansätze eines astrologischen Glaubens an die Herrschaft der Gestirne über das Schicksal des einzelnen. Der Esoterik des Konfuzianismus – soweit man von einer solchen sprechen kann – scheint der Vorsehungsglaube nicht schlechthin fremd. Aber – namentlich bei Mencius zeigt sich das – die Vorsehung bezog sich im allgemeinen nicht auf das konkrete Schicksal des einzelnen Menschen, sondern nur auf die Harmonie und den Verlauf der Schicksale der sozialen Gesamtheit als solcher, ganz wie bei allen urwüchsigen Gemeinschaftskulten. Andererseits aber war auch die jedem rein menschlichen Heldentum – welches den Glauben an eine gütige Vorsehung überall stolz abgelehnt hat – spezifische Auffassung der Vorherbestimmung als eines irrationalen Verhängnisses im Sinne etwa der hellenischen »Moira«, einer unpersönlichen Schicksalsmacht also, welche die großen Peripetien im Leben des einzelnen bestimmt, im Konfuzianismus nicht wirklich durchgeführt. Sondern beides stand nebeneinander. Seine eigene Mission und was sie beeinflußte, sah Konfuzius offenbar als positiv providentiell geordnet an. Daneben findet sich nun der Glaube an die irrationale Moira. Und zwar in sehr charakteristischer Wendung. Nur der »höhere Mensch«, so heißt es, weiß überhaupt vom Schicksal. Und ohne Schicksalsglauben, wird hinzugefügt, kann man kein vornehmer Mensch sein. Der Glaube an eine Vorherbestimmung diente also hier, wie auch sonst, dazu, diejenige Art von stoischem Heldentum, welche dem literarischen Intellektualismus allein zugänglich ist: die 'Bereitschaft', etwa im Sinne Montaignes, zu unterbauen, um mit Gleichmut das Unabänderliche hinzunehmen und eben darin die Gesinnung des vornehm gebildeten Kavaliers zu bewähren. Der gemeine Mann jagt, schicksalsfremd oder in Angst vor dem Verhängnis, nach Glück und Gut, oder er steht – und dies schien, nach den Missionarberichten, praktisch die Regel zu sein – dem Schicksalswechsel, wenn auch nicht als einem Kismet, so doch als einem Fatum, resignierend gegenüber. Während der konfuzianische 'höhere' Mensch, vom Verhängnis wissend und ihm innerlich gewachsen, in stolzem Gleichmut seiner Persönlichkeit und ihrer Pflege zu leben gelernt hat. Man sieht: hier wie immer diente dieser, eine restlos rationale innerweltliche Theodizee wenigstens für den einzelnen ablehnende (daher von manchem Philosophen als die Ethik gefährdend verworfene und innerhalb des Konfuzianismus gegen den sonstigen Rationalismus des Systems in Spannung lebende) Glaube an die Irrationalität der Prädestination, der zu den andern uns schon bekannten irrationalen Bestandteilen des konfuzianischen Rationalismus hinzutritt, als Stütze der Vornehmheit. In einem charakteristisch anderen Sinne als der an einem persönlichen Gott und seiner Allmacht orientierte puritanische Prädestinationsglaube, der zwar gleichfalls die Güte der Vorsehung hart und klar ablehnte, aber dabei dennoch für sich nach dem Jenseits blickte. Das Jenseits aber kümmerte im Konfuzianismus den vornehmen so wenig wie den gemeinen Mann. Das einzige über den Tod hinausreichende Interesse des ersteren war die Ehre seines Namens, für die er den Tod zu leiden bereit sein mußte. Und in der Tat haben konfuzianische Herrscher und Generäle – wenn im hohen Spiel des Krieges und der Menschenschicksale der Himmel gegen sie war – mit Stolz zu sterben gewußt, besser als wir das an ihren christlichen Kollegen bei uns zu erleben hatten. Daß dieses spezifische Ehrgefühl Kennzeichen des vornehmen Mannes war, und daß es sich wesentlich an eigene Leistungen, nicht an Geburt knüpfte, war wohl das stärkste Motiv hochgespannter Lebensführung, welches der Konfuzianismus überhaupt kannte. Auch darin war diese Lebensführung durchaus ständisch und nicht in unserem okzidentalen Sinne 'bürgerlich' orientiert.

Damit ist auch schon gesagt, daß die Bedeutung einer solchen Intellektuellenethik für die breiten Massen ihre Schranken haben mußte. Zunächst waren die lokalen und vor allem die sozialen Unterschiede der Bildung selbst enorme. Die traditionalistische und bis in die Neuzeit stark naturalwirtschaftliche Bedarfsdeckung, aufrechterhalten bei den ärmeren Völkskreisen durch eine nirgends in der Welt erreichte, an das Unglaubwürdige grenzende Virtuosität im Sparen (im konsumtiven Sinne des Worts), war nur möglich bei einer Lebenshaltung, welche jede innerliche Beziehung zu den Gentlemanidealen des Konfuzianismus ausschloß. Nur die Gesten und Formen des äußeren Sichverhaltens der Herrenschicht konnten hier, wie überall, Gegenstand allgemeiner Rezeption sein. Der

entscheidende Einfluß der Bildungsschicht auf die Lebensführung der Massen hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach vor allem durch einige negative Wirkungen vollzogen: die gänzliche Hemmung des Entstehens einer prophetischen Religiosität einerseits, die weitgehende Austilgung aller orgiastischen Bestandteile der animistischen Religiosität andererseits. Es muß als möglich gelten, daß dadurch wenigstens ein Teil jener Züge mitbedingt ist, welche man zuweilen als chinesische Rassenqualitäten anzusprechen pflegt. Vor allem die kühle Temperierung der konfuzianischen Sozialethik, dann ihre Ablehnung anderer als rein personaler – familialer, scholarer oder kameradschaftlicher – Bande spielten hier mit.
Die Wirkung der Erhaltung dieses Personalismus zeigt vor allem die Sozialethik. Es fehlte in China bis in die Gegenwart das Verpflichtungsgefühl gegenüber 'sachlichen' Gemeinschaften, seien sie politischer oder ideeller oder welcher Natur immer. Alle Sozialethik war hier lediglich eine Uebertragung organischer Pietätsbeziehungen auf andere, die ihnen gleichartig gedacht wurden. Die Pflichten innerhalb der fünf natürlichen sozialen Beziehungen: zum Herrn, Vater, Ehemann, ältern Bruder (einschließlich des Lehrers) und Freund enthielten den Inbegriff aller unbedingt bindenden Ethik. Der konfuzianische Grundsatz der Reziprozität, welcher allen außerhalb dieser Beziehungen liegenden natürlichen sachlichen Pflichten zugrunde liegt, enthielt keinerlei pathetisches Element in sich. Alle in der genuinen Sozialethik der Nachbarschaftsverbände überall bodenständigen Pflichten, so namentlich die überall als Zeichen vornehmer Lebensführung geltende, von allen heiligen Sängern gepriesene, von jeder religiösen Ethik rezipierte Gastfreiheits- und Wohltätigkeitspflicht der Besitzenden, hatten unter der Einwirkung der konfuzianischen Rationalisierung und Konventionalisierung der ganzen Lebensführung sehr stark formelhaften Charakter angenommen. So namentlich das 'Praktizieren der Tugend' – wie der charakteristische übliche Ausdruck lautete – in Gestalt der Gastlichkeit für Arme am 8. Tage des 12. Monats. Das Almosen – das urwüchsige Kerngebot aller ethischen Religiosität – war ein traditioneller Tribut geworden, dessen Verweigerung gefährlich war. Die christliche Bedeutsamkeit des Almosens hatte dazu geführt, die 'Armen', da ihre Existenz für das Seelenheil der Reichen notwendig war, als einen gottverordneten 'Stand' innerhalb der christlichen Gemeinschaft anzusehen. In China hatten sie sich in gut organisierten Gilden zusammengeschlossen, die zu prinzipiellen Feinden zu haben niemand leicht wagte. Daß im übrigen Hilfsbereitschaft dem 'Nächsten' gegenüber im allgemeinen nur erwartet wurde, wo ein konkreter persönlicher oder sachlicher Anlaß dazu vorhanden war, dürfte nicht nur in China das Normale sein und nur der Landeskenner kann beurteilen, ob tatsächlich, wie gesagt wird, hier ausgeprägter als anderwärts. Da der Volksreligiosität hier noch, wie der magischen Religiosität ursprünglich überall, dauernde leibliche Gebrechen als Folgen irgendeiner rituellen Sünde galten und das Gegengewicht religiöser Mitleidsmotive fehlte, so mag es, so sehr die Ethik (Mencius) den sozialen Wert des Mitleids rühmte, recht wohl sein, daß diese Empfindung nicht eben sehr entwickelt wurde. Jedenfalls nicht auf dem Boden des Konfuzianismus. Selbst die (heterodoxen) Vertreter der Feindesliebe (z.B. Mo ti) begründeten diese wesentlich utilitarisch. –
Die heiligen persönlichen Pflichten der Sozialethik konnten nun untereinander in Konflikt geraten. Dann mußten sie eben relativiert werden. Zwangsteilungen von Familien- und fiskalischen Interessen, Selbstmorde und Weigerungen von Vätern, ihre Söhne (als Hochverräter) zu verhaften, abwechselnd Verordnung von Bambushieben für solche Beamten, die nicht trauerten, und für solche, die zu viel trauerten (also durch Amtsablehnung der Verwaltung Schwierigkeit machten) sind Zeugnisse davon. Aber ein Konflikt der Interessen des eigenen Seelenheils mit den Anforderungen der natürlichen sozialen Ordnungen nach christlicher Art war undenkbar. Ein Gegensatz von 'Gott' oder 'Natur' gegen 'positives Recht' oder 'Konvention' oder irgendwelche andere verpflichtende Mächte, und deshalb auch irgendein religiöses oder rationales, mit einer Welt der Sünde oder des Unsinns in Spannung oder Kompromiß lebendes, religiös unterbautes Naturrecht fehlte, außer aus den schon erwähnten, auch aus diesem Grunde selbst in den leisesten Ansätzen, wie jeder Blick auf die Fälle, in welchen die Klassiker gelegentlich von 'natürlich' reden, sofort zeigt. Denn dann ist immer der Kosmos der mit sich harmonischen Natur- und Gesellschaftsordnung gemeint. Gewiß erreicht fast kein Mensch die Stufe der unbedingten Vollendung. Aber jeder Mensch

ist vollkommen zulänglich, sich innerhalb der sozialen Ordnungen, die ihn daran nicht im mindesten hindern, eine für ihn ausreichende Stufe der Vollkommenheit zu erwerben, indem er die offiziellen sozialen Tugenden: Menschenfreundlichkeit, Rechtlichkeit, Aufrichtigkeit, rituelle Pietät und Wissen, ausübt, je nachdem mehr in aktiver (konfuzianischer) oder mehr in kontemplativer (taoistischer) Färbung. Wenn die soziale Ordnung trotz Erfüllung jener Pflichten nicht zum Heil und zur Zufriedenheit aller führt, dann ist – sahen wir schon wiederholt – der charismatisch ungenügend qualifizierte Herrscher persönlich daran schuld. Darum gibt es im Konfuzianismus keinen seligen Urstand, sondern, wenigstens nach der klassischen Lehre, als Vorstufe der Kultur nur bildungslose Barbarei (für die man ja in den stets mit Einbruch drohenden wilden Gebirgsstämmen das Beispiel nahe hatte). Auf die Frage, wie man die Besserung der Menschen am schnellsten erreiche, antwortet der Meister im Lapidarstil: man möge sie zuerst bereichern und dann erziehen. Und in der Tat entsprach dem englischen formelhaften 'How do you do'? – charakteristisch das ebenso formelhafte 'Hast du Reis gegessen'? des Chinesen als Begrüßungsformel. Da Armut und Dummheit die einzigen beiden sozusagen »erbsündlichen« Qualitäten, Erziehung und Wirtschaft aber in der Prägung der Menschen allmächtig waren, so mußte der Konfuzianismus die Möglichkeit eines goldenen Zeitalters nicht in einem unschuldsvollen primitiven Naturstand, sondern vielmehr in einem optimalen Kulturstand erblicken.

Nun wird uns in einer merkwürdigen Stelle der klassischen Schriften einmal ein Zustand geschildert, in welchem die Herrscherwürde nicht erblich, sondern durch Wahl besetzt ist, die Eltern nicht nur die eigenen Kinder als ihre Kinder lieben und umgekehrt, Kinder, Witwen, Alte, Kinderlose, Kranke aus gemeinsamen Mitteln erhalten werden, die Männer ihre Arbeit und die Frauen ihr Heimwesen haben, Güter zwar gespart, aber nicht zu Privatzwecken akkumuliert werden, die Arbeit nicht dem eigenen Vorteile dient, Diebe und Rebellen nicht existieren, alle Türen offen stehen und der Staat kein Machtstaat ist. Dies ist der »große Weg« und sein Resultat die »große Gleichartigkeit« – wogegen die durch Selbstsucht erzeugte empirische Zwangsordnung mit individuellem Erbrecht, Einzelfamilie, kriegerischem Machtstaat und der exklusiven Herrschaft der individuellen Interessen in charakteristischer Terminologie die »kleine Ruhe« genannt wird. Die Schilderung jener anarchistischen Idealgesellschaft fällt derart aus dem Rahmen der empirischen konfuzianischen Gesellschaftslehre heraus und ist speziell mit der Kindespietät als der Grundlage aller konfuzianischen Ethik so unvereinbar, daß die Orthodoxie sie teils auf Textverderbnis zurückführte, teils »tao-istische« Heterodoxie darin witterte (wie übrigens auch Legge tut), während begreiflicherweise jetzt die moderne Schule Kang-yu-wei's gerade diesen Ausspruch als Beweis für die konfuzianische Legitimität des sozialistischen Zukunftsideales zu zitieren pflegt. Tatsächlich dürfte auch diese Stelle ebenso wie manche andere im Li-ki der Ausdruck für die von de Groot besonders klar vertretene Ansicht sein: daß viele später und jetzt als heterodox oder doch unklassisch und sogar als eine besondere Religion angesehene Lehren sich ursprünglich zur Orthodoxie etwa so verhielten, wie christliche Mystik zur katholischen Kirche und sufistische Mystik zum Islam. Wie jede kirchliche Anstaltsgnade mit der individuellen Heilssuche des Mystikers stets nur künstlich in ein Kompromiß gebracht werden konnte, obwohl andererseits die kirchliche Anstalt selbst die Mystik als solche nicht grundsätzlich verwerfen durfte, so geriet hier die letzte Konsequenz des konfuzianischen Optimismus: die Hoffnung auf Erreichung rein irdischer Vollkommenheit ganz aus eigener ethischer Kraft der Individuen und durch die Macht geordneter Verwaltung, mit der ebenfalls grundlegenden konfuzianischen Anschauung in Spannung: daß die materielle und ethische Wohlfahrt des Volkes und aller einzelnen letztlich bedingt sei nur durch die charismatischen Qualitäten des vom Himmel legitimierten Herrschers und die staatliche Anstaltsfürsorge seiner Beamten. Aber eben diese Lehre führte den Taoismus zu seinen Konsequenzen. Die als heterodox geltende Lehre vom Nichtstun der Regierung als der Quelle alles Heils war ja nur die letzte Konsequenz des ins Mystische umschlagenden orthodox konfuzianischen Optimismus. Nur ihr akosmistisches Vertrauen auf die eigene Qualifikation und die Entwertung der Anstaltsgnade, welche daraus folgte, ließ dabei sofort die Gefahr einer Häresie entstehen. Die Ueberbietung der innerweltlichen Laiensittlichkeit durch das Aufsuchen besonderer Heilswege war eben hier, wie überall, das prinzipiell der Anstaltsgnade

Bedenkliche, – ganz wie im kirchlichen nicht asketischen Protestantismus. Denn an sich war ja Tao: der »Weg« zur Tugend selbstverständlich, wie wir sahen, auch ein zentraler orthodox konfuzianischer Begriff. Und ebensogut, wie die mehr oder minder konsequenten, den Eingriff des Staates nur im Falle von allzu bedenklichen Exzessen der Reichtumsdifferenzierung vorbehaltenden, oben erwähnten Laissezfaire-Theorien einiger Konfuzianer, konnte sich natürlich die Mystik auf die Bedeutung der gottgewirkten, natürlichen, kosmischen und sozialen 'Harmonie' berufen, um das Prinzip des Nichtregierens daraus abzuleiten. Ebenso schwierig und zweifelhaft, wie die Feststellung, ob vom Standpunkt der mittelalterlichen Kirche ein Mystiker noch orthodox sei, war daher für den Konfuzianismus die entsprechende Feststellung für diese Lehren. Es ist also sehr verständlich, wenn de Groot die übliche Behandlung des Taoismus als einer eigentlichen Sonderreligion neben dem Konfuzianismus überhaupt ablehnt, obwohl die Religionsedikte der Kaiser selbst mehrfach und ausdrücklich neben dem Buddhismus den Taoismus als einen nur geduldeten unklassischen Glauben nennen. Der Soziologe hat sich im Gegensatz dazu an die Tatsache der hierokratischen Sonder organisation zu halten.

Letztlich waren, material, die Scheidungen orthodoxer und heterodoxer Lehren und Praktiken ebenso wie alle entscheidenden Eigentümlichkeiten des Konfuzianismus durch seinen Charakter als einer ständischen Ethik der literarisch geschulten Bureaukratie einerseits, andererseits aber durch die Festhaltung der Pietät und speziell der Ahnenverehrung als der politisch unentbehrlichen Grundlage des Patrimonialismus bedingt. Nur wo diese Interessen bedroht schienen, reagierte der Selbsterhaltungsinstinkt der maßgebenden Schicht mit dem Stigma der Heterodoxie.

In der grundlegenden Bedeutung des Ahnenkultes und der innerweltlichen Pietät als der Grundlage der patrimonialen Untertanengesinnung lag nun auch die wichtigste absolute Schranke der praktischen Toleranz des konfuzianischen Staates. Diese zeigte einerseits Verwandtschaft, andererseits auch charakteristische Unterschiede zu dem Verhalten der okzidentalen Antike. Der Staatskult kannte nur die offiziellen großen Geister. Aber auch die taoistischen und buddhistischen Heiligtümer begrüßte der Kaiser gegebenenfalls, nur daß er nicht, wie z.B. selbst vor dem heiligen Konfuzius, den Kotau machte, sondern sich mit einer höflichen Verbeugung begnügte. Geomantische Dienste werden staatlich entlohnt. Das Fung-schui war offiziell anerkannt. Gelegentlich finden sich Unterdrückungen von Exorzisten aus Tibet, – welche die Alten 'Wu' nannten, fügt das Dekret hinzu, – aber sicher aus rein ordnungspolizeilichen Gründen. Am Kult des taoistischen Stadtgottes nahm der Stadtmandarin offiziell teil und die Kanonisierungen durch den taoistischen Patriarchen bedurften des kaiserlichen Plazet. Weder existierten garantierte Ansprüche auf »Gewissensfreiheit«, noch waren andererseits Verfolgungen wegen rein religiöser Ansichten die Regel, außer wo entweder magische Gründe (ähnlich den hellenischen Religionsprozessen) oder politische Gesichtspunkte sie forderten. Aber diese verlangten immerhin ziemlich Erhebliches. Die kaiserlichen Religionsedikte und selbst ein Schriftsteller wie Mencius machten die Verfolgung der Ketzerei zur Pflicht. Die Mittel und die Intensität, auch der Begriff und das Ausmaß des 'Ketzerischen' wechselten. Wie die katholische Kirche die Leugnung der Sakramentsgnade und das römische Reich die Ablehnung des Kaiserkults, so hat der chinesische Staat die nach seinen Maßstäben staatsfeindlichen Häresien teils durch Belehrung (noch im 19. Jahrhundert durch ein eigenes amtlich verbreitetes Lehrgedicht eines Monarchen) bekämpft, teils aber mit Feuer und Schwert verfolgt. Entgegen der Legende von der unbeschränkten Duldsamkeit des chinesischen Staates hat noch das 19. Jahrhundert in fast jedem Jahrzehnt eine Häretikerverfolgung mit allen Mitteln (einschließlich der Zeugentortur) gesehen. Und andererseits war fast jede Rebellion mit einer Häresie intim verknüpft. Der chinesische Staat war, gegenüber etwa dem antiken römischen, insofern in einer besonderen Lage, als er außer den offiziellen Staatskulten und dem obligatorischen Ahnenkult der einzelnen auch, seit der endgültigen Rezeption des Konfuzianismus, eine offiziell allein anerkannte Lehre besaß. Insofern näherte er sich einem »konfessionellen« Staat und stand im Gegensatz zum vorchristlichen antiken Imperium. Das 'heilige Edikt' von 1672 gebot daher ausdrücklich (in der siebenten seiner sechzehn Sentenzen) die Ablehnung falscher Lehren. Dabei aber war die orthodoxe Lehre keine dogmatische Religion, sondern eine Philosophie

und Lebenskunde. Das Verhältnis war in der Tat ähnlich, wie wenn etwa die römischen Kaiser des 2. Jahrhunderts die stoische Ethik offiziell als allein orthodox und ihre Annahme als Vorbedingung für die Uebertragung staatlicher Aemter rezipiert hätten.
Demgegenüber war nun, wie in Indien und auf dem Boden jeder zur mystischen Erlösung führenden Religiosität überhaupt, die populäre Form der Sektenreligiosität die Spendung von Sakramentsgnade. Wurde der Mystiker zum Propheten, Propagandisten, Patriarchen, Beichtvater, so wurde er damit in Asien unvermeidlich auch zum Mystagogen. Aber das kaiserliche Amtscharisma duldete gerade solche Mächte mit selbständiger Gnadengewalt neben sich so wenig wie die Anstaltsgnade der katholischen Kirche es tun konnte. Es waren dementsprechend fast immer die gleichen Tatbestände, welche den Häretikern in den Motiven der kaiserlichen Ketzeredikte vorgeworfen wurden. Zunächst natürlich die Tatsache, daß nicht konzessionierte neue Götter verehrt wurden. Da aber im Grunde überhaupt das ganze volkstümliche Pantheon, soweit es vom staatskultischen abwich, als unklassisch und barbarisch galt, so war nicht dieser Punkt, sondern es waren die folgenden drei die wirklich entscheidenden:
1. Die Ketzer tun sich, angeblich zur Pflege tugendhaften Lebens, zu nichtkonzessionierten Gesellschaften zusammen, welche Kollekten veranstalten.
2. Sie haben Leiter, teils Inkarnationen, teils Patriarchen, welche ihnen jenseitige Vergeltung predigen und das jenseitige Seelenheil versprechen.
3. Sie beseitigen die Ahnentafeln in ihren Häusern und trennen sich zu mönchischem oder sonst unklas sischem Lebenswandel von der Familie ihrer Eltern.
Der erste Punkt verstieß gegen die politische Polizei, welche nichtkonzessionierte Vereine verbot. Tugend sollte der konfuzianische Untertan privatim in den fünf klassischen sozialen Beziehungen üben. Er brauchte dazu keine Sekte, deren bloße Existenz ja das patriarchale Prinzip, auf welchem der Staat ruhte, verletzte. – Der zweite Punkt bedeutete nicht nur offenbaren Volksbetrug: – denn eine jenseitige Vergeltung und ein besonderes Seelenheil gab es ja nicht –, sondern er bedeutete auch ein Verschmähen des (innerweltlichen) Anstaltscharisma des konfuzianischen Staates, innerhalb dessen für das (diesseitige) Seelenheil zu sorgen Sache der Ahnen und im übrigen ausschließlich des vom Himmel dazu legitimierten Kaisers und seiner Beamten war. Jeder derartige Erlösungsglaube und jedes Streben nach Sakramentsgnade bedrohte also die Ahnenpietät sowohl wie das Prestige der Verwaltung. Aus dem gleichen Grunde war schließlich der dritte Vorwurf der entscheidendste von allen. Denn die Ablehnung des Ahnenkults bedeutete die Bedrohung der politischen Kardinaltugend der Pietät, an der die Disziplin in der Amtshierarchie und der Gehorsam der Untertanen hing. Eine Religiosität, welche von dem Glauben an die allentscheidende Macht des kaiserlichen Charisma und der ewigen Ordnung der Pietätsbeziehungen emanzipierte, war prinzipiell unerträglich.
Dazu fügen die Motive der Dekrete je nach Umständen noch merkantilistische und ethische Gründe. Das kontemplative Leben, sowohl die individuelle kontemplative Heilssuche, wie, und namentlich, die Mönchsexistenz, war, mit konfuzianischen Augen gesehen, parasitäre Faulheit. Sie zehrte am Einkommen der erwerbstätigen Bürger, die buddhistischen Männer pflügten nicht (wegen des 'Ahimsa': des Verbotes, lebende Wesen – Würmer und Insekten – zu gefährden) und die Frauen webten nicht; das Mönchtum war überdies oft genug nur Vorwand, sich den Staatsfronden zu entziehen. Selbst Herrscher, welche den Taoisten oder Buddhisten, in der Zeit von deren Macht, den Thron verdankten, wendeten sich zuweilen alsbald gegen sie. Der eigentliche Kern der buddhistischen mönchischen Askese: der Bettel, wurde dem Klerus immer erneut ebenso untersagt wie die Erlösungspredigt außerhalb der Klöster. Diese selbst wurden, nachdem sie konzessionspflichtig geworden waren, zahlenmäßig scharf beschränkt, wie wir sehen werden. Die damit kontrastierende zeitweise entschiedene Begünstigung des Buddhismus beruhte wohl (wie bei den Mongolenkhanen die Einführung des Lamaismus) auf der Hoffnung, diese Lehre der Sanftmut zur Domestikation der Untertanen benutzen zu können. Allein die gewaltige Ausbreitung der Klöster, welche sie im Gefolge hatte, und das Umsichgreifen des Erlösungsinteresses führten schon sehr bald zu scharfer Repression, bis die buddhistische Kirche im 9. Jahrhundert jenen Schlag erhielt, von dem sie sich nie wieder ganz erholt hat. Wenn ein Teil ihrer und ebenso der taoistischen

Klöster erhalten und sogar auf den Staatsetat genommen wurde, jedoch unter strengem staatlichen Diplomzwang für jeden Mönch: – nach Art des preußischen Kulturkampfes wurde eine Art von 'Kulturexamen' gefordert –, so war dafür, nach de Groots sehr plausibler Annahme, maßgebend wesentlich das Fung-schui: die Unmöglichkeit, einmal konzessionierte Kultstätten ohne vielleicht gefährliche Erregung von Geistern zu beseitigen. Wesentlich dies bedingte jene relative Toleranz, welche die Staatsräson den heterodoxen Kulten zubilligte. Diese Toleranz bedeutete keinerlei positive Schätzung, sondern mehr jene verächtliche 'Duldung', welche jeder weltlichen Bureaukratie der Religion gegenüber die natürliche, überall nur durch das Bedürfnis nach Domestikation der Massen temperierte Haltung ist. Der 'vornehme' Mensch befolgte diesen wie allen nicht offiziell von Staats wegen verehrten Wesen gegenüber den dem Meister selbst in den Mund gelegten sehr modernen Grundsatz: die Geister durch die bewährten Zeremonien zur Ruhe zu bringen, aber von ihnen 'Distanz zu halten'. Und die Praxis der Massen diesen geduldeten heterodoxen Religionen gegenüber hatte nichts mit unserem Begriff der 'Konfessionszugehörigkeit' zu tun. Wie der antike Okzidentale je nach Anlaß Apollon oder Dionysos verehrte und der Süditaliener die konkurrierenden Heiligen und Orden, so zollte der Chinese den offiziellen Zeremonien der Reichsreligiosität, den buddhistischen Messen, – die dauernd bis in die höchsten Kreise beliebt waren, – und der taoistischen Mantik ganz die gleiche Beachtung oder Mißachtung, je nach Bedarf und jeweiliger Bewährung der Wirksamkeit. Für die Begräbnisriten wurden im Pekinger Volksbrauch nebeneinander buddhistische und taoistische Sakramente verwendet, während der klassische Ahnenkult die Grundfärbung abgab. Unsinn war es jedenfalls, die Chinesen als der Konfession nach »buddhistisch« zu zählen, wie früher oft geschah. Nach unserem Maßstab wären eigentlich nur die eingeschriebenen Mönche und Priester 'Buddhisten'.

Aber nicht die Mönchsform der Heterodoxie allein war das Entscheidende für die Gegnerschaft der Staatsgewalt. Im Gegenteil: als nun der Buddhismus und ebenso der von ihm beeinflußte Taoismus Laiengemeinschaften mit verheirateten Weltpriestern entwickelte, als also eine Art von Konfessions-Religiosität zu entstehen begann, griff die Regierung naturgemäß erst recht scharf ein, stellte die Priester vor die Wahl, sich entweder in die konzessionierten Klöster internieren zu lassen oder in weltliche Berufe zurückzukehren und unterdrückte vor allem die von den Sekten nach indischem Muster aufgenommene Sitte der Unterscheidungszeichen in Bemalung und Tracht in Verbindung mit den besonderen Aufnahmezeremonien und der Stufenleiter der religiösen Würden der Novizen je nach dem Rang der Mysterien, zu denen sie zugelassen waren. Denn hier entwickelte sich ja die spezifische Seite alles Sektentums: Wert und Würde der 'Persönlichkeit' wurden garantiert und legitimiert durch die Zugehörigkeit und Selbstbehauptung innerhalb eines Kreises spezifisch qualifizierter Genossen, nicht durch Blutsband, Stand oder obrigkeitliches Diplom. Gerade diese grundlegende Funktion aller Sektenreligiosität ist jeder Gnadenanstalt, der katholischen Kirche ebenso wie dem cäsaropapistischen Staat, noch weit odiöser als das leicht zu beaufsichtigende Kloster.

Die zeitweilige, politisch bedingte, Förderung des Lamaismus bedeutete geschichtlich wenig, und die Schicksale des recht bedeutenden chinesischen Islam und des chinesischen, eigentümlich verkümmerten und so stark, wie sonst nirgends in der Welt, seines genuinen Charakters entkleideten Judentums, sollen uns hier nicht weiter interessieren. Die islamischen Herren im fernen Westen des Reiches wurden charakteristischerweise in manchen Edikten in der Funktion erwähnt: daß Verbrecher als Sklaven in ihren Besitz verkauft werden sollten. Die hier nicht weiter zu erörternde Verfolgung der 'europäischen Verehrung des Herrn vom Himmel' – wie der amtliche Name des Christentums lautete – bedarf keiner weiteren Motivierung. Auch bei größerem Takt der Missionare wäre sie unvermeidlich eingetreten. Nur kriegerische Gewalt hat hier zu vertragsmäßiger Duldung geführt, sobald einmal die christliche Propaganda in ihrem Sinne erkannt worden war. Die alten Religionsedikte motivierten dem Volk die Duldung der Jesuiten ausdrücklich mit ihren astronomischen Diensten.

Die Zahl der Sekten (56 Nummern zählt de Groots Liste) war nicht gering und ihre Anhängerschaft groß, insbesondere in Honan, aber auch in andern Provinzen, ständisch besonders oft unter der Dienerschaft der Mandarinen und der Reistributflotte. Der Umstand,

daß der orthodoxe (tsching) Konfuzianismus jede Heterodoxie (i tuan) als Versuch der Rebellion behandelte – wie ein Kirchenstaat eben verfährt – hat die meisten von ihnen recht oft dazu getrieben, zur Gewalt zu greifen. Recht viele sind über ein halbes Jahrtausend alt, manche noch älter, trotz aller Verfolgungen.
Daß nicht etwa eine unüberwindliche »natürliche Anlage« es war, welche die Chinesen gehindert hat, Religionsformen von der Eigenart des Okzidents zu produzieren, bewies gerade in der neuesten Zeit der imponierende Erfolg der magiefeindlichen und bilderstürmerischen Prophetie Hang-siu-tschuan's, des Tien Wang ('Himmlischen Königs') des Taiping-tien-kwo ('Himmlischen Reichs des allgemeinen Friedens', 1850-64), der weitaus mächtigsten und dabei durchaus hierokratischen politisch-ethischen Rebellion gegen die konfuzianische Verwaltung und Ethik, welche, soviel bekannt, China überhaupt erlebt hat. Der angeblich einer verbauerten adligen Sippe angehörige Stifter, ein schwer epileptischer Ekstatiker, war, wie die byzantinischen Bilderstürmer vom Islam, so seinerseits zu seiner radikal allen Geisterglauben und alle Magie und Idolatrie puritanisch verwerfenden, halb mystisch-ekstatischen, halb asketischen Ethik vielleicht mit durch Einfluß protestantischer Missionen und der Bibel angeregt, in seiner Bildung jedoch konfuzianisch geschult (im Staatsexamen durchgefallen) taoistisch beeinflußt. Zu den kanonischen Büchern der von ihm mit Unterstützung seiner Sippe gestifteten Sekte gehörte die Genesis und das Neue Testament, zu ihren Gebräuchen und Symbolen ein der Taufe nachgeahmtes Wasserbad und statt des Abendmahls – infolge der Alkoholabstinenz – eine Art von Thee-Eucharistie, das modifizierte Vaterunser und der ebenfalls charakteristisch modifizierte Dekalog; daneben aber zitierte er das Schi King und andere klassische Werke in etwas krauser Auswahl der für seine Zwecke geeigneten Stellen, dabei natürlich, wie alle Reformer, vor allem zurückgreifend auf Aussprüche und Ordnungen des Kaiser des legendären Urzeitalters.
Der Gottvater des Christentums, daneben Jesus als ihm nicht wesensgleich, aber 'heilig', endlich der Prophet als dessen 'jüngerer Bruder', auf dem der heilige Geist ruht, tiefer Abscheu gegen die Heiligen- und Bilderverehrung, ganz besonders auch gegen den Muttergotteskult, Gebete zu festen Stunden, Sabbatruhe Samstags mit zweimaligem Gottesdienst, bestehend aus Bibellesen, Litanei, Predigt, Vorlesen des Dekalogs, Hymnen, Weihnachtsfest, geistliche Schließung der (unlöslichen) Ehe, Zulässigkeit der Polygamie, Verbot der Prostitution bei Todesstrafe und strenge Absonderung der unverehelichten Weiber von den Männern, strenge Abstinenz von Alkohol, Opium, Tabak, Abschaffung des Zopfes und der weiblichen Fußverstümmelung, Opferspenden am Grabe der Toten, – diese eigentümliche, an den Eklektizismus Muhammeds erinnernde Mischung christlicher mit konfuzianischen Formen war das Resultat. Wie der orthodoxe Kaiser, so war auch der Tien Wang oberster pontifex, die fünf höchsten Res sortbeamten nächst ihm führten den Titel 'König' (des Westens, Ostens, Südens, Nordens und ein fünfter als Assistent), die drei Examensgrade fanden sich, unter Abschaffung des Aemterkaufs, auch im Taiping-Reich, alle Beamten wurden auch dort vom Kaiser ernannt, und auch die Magazinpolitik und die Zwangsrobot war der alten orthodoxen Praxis entnommen, während andererseits in manchen Punkten, so in der strengen Trennung der »äußeren« und »inneren« (wirtschaftlichen, unter Heranziehung weiblicher Leiter geführten) Verwaltung und in der verhältnismäßig 'liberalen' Verkehrs-, Straßenbau- und Handelspolitik wichtige Unterschiede bestanden. Der prinzipielle Gegensatz war wohl der gleiche wie zwischen Cromwells Regiment der Heiligen – mit einigen an den alten Islam und an das Täuferregiment in Münster erinnernden Zügen – und dem Laudschen cäsaropapistischen Staat. Der Staat war der Theorie nach das Gemeinwesen eines asketischen kriegerischen Ordens: militärischer Beutekommunismus typischer Form und ein Liebesakosmismus altchristlicher Art in Mischung miteinander, unter Zurückdrängung der nationalistischen Instinkte zugunsten der internationalen religiösen Verbrüderung. Der Beamte sollte nach religiösem Charisma und sittlicher Bewährung ausgelesen werden, die Verwaltungsbezirke waren einerseits Militärrekrutierungs- und Verproviantierungsbezirke, andererseits Kirchensprengel mit Bethallen, Staatsschulen, Bibliotheken und vom Tien Wang ernannten Geistlichen. Die militärische Disziplin war puritanisch streng wie die Lebensordnung mit ihrer Konfiskation aller Edelmetalle und Kostbarkeiten für die Gemeinschaftskosten. Auch geeignete Frauen wurden in das Heer

eingereiht, Renten aus der Gemeinschaftskasse den für Verwaltungszwecke in Anspruch genommenen Familien gezahlt. In der Ethik ist der konfuzianische Schicksalsglaube mit der ins Neutestamentliche transponierten Berufstugend in Verbindung gebracht. Ethische »Korrektheit« – statt der zeremoniellen Korrektheit des Konfuzianers – ist 'das was den Menschen vom Tier unterscheidet' und auch beim Fürsten kommt auf sie alles an. Im übrigen die konfuzianische 'Reziprozität', nur daß man nicht sagen soll: man wolle den Feind nicht lieben. Mit dieser Ethik ist »das Glück zu erlangen leicht«, obwohl – im Gegensatz zum Konfuzianismus – die Natur des Menschen als von sich aus unfähig gilt, alle Gebote wirklich zu erfüllen: Reue und Gebet sind Mittel der Sündenvergebung. Die militärische Tapferkeit galt als wichtigste und Gott wohlgefälligste Tugend. Im Gegensatz zu der freundlichen Stellung zum Judentum und protestantischen Christentum wird die taoistische Magie und die buddhistische Idolatrie ebenso scharf verworfen wie der orthodoxe Geisterkult. Während protestantische Missionare des Dissent und der Low Church wiederholt in Taiping-Bethallen Gottesdienste gehalten haben, bestand die Feindschaft der Jesuiten – wegen der Bilderfeindschaft und der scharfen Verwerfung des Muttergotteskults – und der englischen High Church von Anfang an. Die Taiping-Heere waren, kraft der religiös bedingten Disziplin des Glaubenskampfes, den Heeren der orthodoxen Regierung ebenso überlegen wie die Cromwellsche Armee der königlichen. Die Regierung Lord Palmerstons fand es aber aus politischen und merkantilen Gründen zweckmäßig, diesen Kirchenstaat nicht aufkommen und jedenfalls den Vertragshafen Schanghai nicht in seine Hand fallen zu lassen. Mit Hilfe Gordons und der Flotte wurde die Taiping-Macht gebrochen und der Tien Wang, der sich jahrelang in visionären Ekstasen und einer Haremsexistenz im Palast abgeschlossen hatte, endete, nach vierzehnjährigem Bestand des Reichs, sein Leben und das seines Harems in Selbstverbrennung in seiner Residenz Nanking. Noch ein Jahrzehnt später wurden 'Rebellen'-Führer gefangen; die Menschenverluste, die finanzielle Schwächung und Verwüstung der beteiligten Provinzen sind noch weit länger nicht voll ausgeglichen worden. Auch die Taiping-Ethik war nach dem Gesagten ein eigentümliches Mischprodukt chiliastisch-ekstati scher und asketischer Elemente, immerhin mit einem in China wohl sonst niemals so stark hervortretenden Einschlag der letzteren, vor allem aber mit einer in China sonst unbekannten Sprengung der magischen und idolatrischen Gebundenheit und mit Uebernehmen des persönlichen gnädigen, universellen, von nationalen Schranken freien Weltgottes, welcher aller chinesischen Religiosität sonst ganz fremd geblieben war. Welche Bahnen der Entwicklung sie im Fall des Sieges weiter eingeschlagen hätte, läßt sich freilich schwerlich sagen. Die unvermeidliche Beibehaltung der Opfer an den Ahnengräbern – ähnlich wie sie auch die jesuitischen Missionen bis zum Einschreiten der Kurie auf die Denunziation der konkurrierenden Orden hinzugelassen hatten – und die Ansätze zur Betonung werkheiliger 'Korrektheit' hätten wahrscheinlich in ritualistische Bahnen zurückgeführt und die zunehmende zeremonielle Regelung aller staatlichen Ordnung hätte wohl auch das Prinzip der Anstaltsgnade wieder zurückgebracht. Immerhin bedeutete die Bewegung in wichtigen Punkten einen Bruch mit der Orthodoxie und bot ungleich mehr Aussicht, eine bodenständige und doch dem Christentum innerlich relativ angenäherte Religion entstehen zu lassen, als die hoffnungslosen Missionsexperimente der okzidentalen Konfessionen. Es könnte recht wohl der letzte Moment für das Entstehen einer solchen Art von Religion in China gewesen sein. – Der Begriff: 'private Gesellschaft', schon vorher politisch stark verdächtig, war seitdem vollends mit 'Hochverrat' weitgehend identisch. Dem zähen Ringen dieses 'schweigenden China' stand, zum mindesten in den Städten – weniger, aus verständlichen Gründen, auf dem Lande – die erbarmungslose Verfolgung der Bureaukratie – äußerlich erfolgreich gegenüber. Der ruhige, korrekt lebende Mann hielt sich von derartigem ängstlich fern. Das hat jenen Zug des ' Personalismus' noch verstärkt, von dem früher die Rede war. –

Es ist der konfuzianischen Literatenbureaukratie also weitgehend gelungen, durch Gewalt und durch Appell an den Geisterglauben die Sektenbildung auf ein gelegentliches Aufflammen zu beschränken. Ueberdies aber waren die sämtlichen Sekten, von deren Eigenart nähere Nachrichten vorliegen, absolut heterogen gegenüber den Sektenbewegungen, mit welchen der okzidentale Katholizismus oder der Anglikanismus zu schaffen hatte. Es handelte sich stets um Inkarnationsprophetie oder um Propheten des mystagogischen Typus, welche – oft durch

Generationen erblich im Besitz dieser Würde – im Verborgenen lebten, ihren Anhängern im Diesseits und (teilweise) Jenseits Vorteile versprachen, deren Heilsbedingungen aber ausschließlich magisch-sakramentalen oder ritualistischen oder allenfalls kontemplativ-ekstatischen Charakter hatten: rituelle Reinheit, die andächtige Wiederholung stets der gleichen Formeln oder bestimmte kontemplative Uebungen waren die regelmäßig wiederkehrenden soteriologischen Mittel. Nie aber, soviel bekannt, rationale Askese. Die genuin heterodox-taoistische Demut: Ablehnung aller feudalen Ostentation, hatte wesentlich kontemplative Motive, wie wir sahen. Ebenso zweifellos die Enthaltung von gewissen Arten des Luxuskonsums (Parfüms, kostbarem Schmuck), welche z.B. die Lung-Hua-Sekte ihren Gläubigen außer den üblichen buddhistischen Sektenregeln auferlegte. Auch da fehlte die Askese, wo die Sekten gewaltsame Bekämpfung ihrer Bedrücker in Aussicht nahmen und deshalb, wie eine in neuerer Zeit bekannt gewordene, das Boxen systematisch übten. Die 'League of righteous energy', wie die englische Uebersetzung des wirklichen Namens der 'Boxer' lautete, erstrebte Unverwundbarkeit durch magisches Training. Denn sie alle waren Derivate und eklektische Verschmelzungen heterodox-taoistischer mit buddhistischer Soteriologie, der sie keinerlei prinzipiell neue Elemente hinzugefügt hatten. Es scheint nicht, daß die Sekten klassenmäßig geschichtet waren. Natürlich war das Mandarinentum am strengsten orthodox konfuzianisch. Aber heterodoxe Taoisten und namentlich Anhänger der wesentlich einen gebetsformelhaften Hauskult pflegenden Lung-Hua-Sekte scheinen gerade unter den besitzenden Klassen, aus denen die Mandarinen doch ebenfalls meist hervorgingen, ziemlich verbreitet gewesen zu sein.

Im übrigen stellten offenbar die Frauen hier, wie in jeder soteriologischen Religiosität, ein starkes Kontingent. Ganz begreiflicherweise, weil ihre religiöse Wertung durch die (heterodoxen und daher unpolitischen) Sekten hier ebenso, wie im Okzident, meist erheblich über dem Niveau ihrer Schätzung im Konfuzianismus stand.

Im Alltagsleben der Massen spielten die vom Taoismus und Buddhismus entnommenen oder beeinflußten Elemente offenbar eine recht bedeutende Rolle. Es wurde einleitend allgemein dargelegt, daß die Heilands- und Erlösungsreligiosität überall ihre dauernde Stelle vornehmlich in den 'bürgerlichen' Klassen finden, wo sie an Stelle der Magie zu treten pflegen, welche zunächst die einzige für Not und Leid des einzelnen als solchen zur Verfügung stehende Zuflucht bildet, und daß aus der individuellen Heilssuche beim Magier die rein religiösen Gemeinden der Mystagogen herauszuwachsen pflegen. In China, wo der Staatskult ebenfalls von der Not des einzelnen keine Notiz nahm, ist die Magie niemals durch eine große Erlösungsprophetie oder einheimische Heilandsreli giosität verdrängt worden. Nur eine teils den hellenischen Mysterien, teils der hellenischen Orphik ungefähr entsprechende Unterschicht von Erlösungsreligiosität war entstanden. Sie war zwar stärker als dort, aber rein magischen Charakters geblieben. Der Taoismus war nur Organisation der Magier, der Buddhismus in der Form, wie er importiert wurde, nicht mehr die Erlösungsreligiosität der frühbuddhistischen Zeit Indiens, sondern magische und mystagogische Praxis einer Mönchsorganisation. In beiden Fällen fehlte also, wenigstens für die Laien, das soziologisch Entscheidende: eine religiöse Gemeindebildung. Diese volkstümlichen, in Magie stecken gebliebenen Erlösungsreligiositäten waren daher in aller Regel gänzlich unsozial. Der einzelne als einzelner wendete sich an den taoistischen Magier oder den buddhistischen Bonzen. Nur die buddhistischen Feste bildeten eine Gelegenheitsgemeinschaft und nur die heterodoxen, oft politische Ziele verfolgenden, aber eben deshalb auch politisch verfolgten Sekten Dauergemeinschaften. Es fehlte nicht nur alles, was unserer Seelsorge entspricht, sondern vor allem auch jede Spur von einer 'Kirchendisziplin' und also auch jedes Mittel einer religiösen Lebensreglementierung. Statt dessen hat er, wie etwa in den Mithras-Mysterien, Stufen und Grade der Heiligung und des hieratischen Ranges. –

Diese, soziologisch angesehen, verkümmerten Ansätze von Erlösungsreligiosität sind dennoch, sittengeschichtlich betrachtet von erheblicher Wirkung gewesen. So gut wie alles, was das chinesische Volksleben an religiöser Predigt und individueller Heilssuche, Vergeltungs- und Jenseitsglauben, religiöser Ethik und andächtiger Innigkeit überhaupt aufwies, hat trotz der Verfolgungen, denen er ausgesetzt war, der Buddhismus importiert, wie ja ganz das gleiche auch für Japan gilt. Um freilich überhaupt zu einer 'Volksreligion' werden

zu können, mußte diese mönchische Intellektuellensoteriologie Indiens die denkbar tiefstgehenden inneren Wandlungen durchmachen. Wir werden sie also zunächst auf ihrem Heimatboden betrachten müssen. Dann wird erst ganz verständlich werden, warum von dieser Mönchskontemplation her Brücken zum rationalen Alltagshandeln nicht geschlagen werden konnten und auch, warum die Rolle, die ihr in China zugestanden wurde, trotz der scheinbaren Analogie so stark von derjenigen abweicht, welche das Christentum in der Spätantike auf sich zu nehmen vermochte. [WebM2]

1920.7 **Weber, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus** ***VIII. Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus.***

</i>Auszüge.

… Es ist nach der Darstellung wohl völlig klar geworden: daß in dem Zaubergarten vollends der heterodoxen Lehre (Taoismus) unter der Macht der Chronomanten, Geomanten, Hydromanten, Meteoromanten, bei der krüden und abstrusen universistischen Vorstellung vom Weltzusammenhang, beim Fehlen aller naturwissenschaftlichen Kenntnis, welche teils Ursache teils aber auch Folge jener elementaren Gewalten war, bei der Verpfründung, der Stütze der magischen Tradition, an deren Sportelchancen sie interessiert war, eine rationale Wirtschaft und Technik moderner okzidentaler Art einfach ausgeschlossen war. Die Erhaltung dieses Zaubergartens aber gehörte zu den intimsten Tendenzen der konfuzianischen Ethik. Aber innere Gründe traten hinzu und hinderten jede Durchbrechung der konfuzianischen Macht. Die puritanische Ethik rückte, im stärksten Gegensatz zu der unbefangenen Stellungnahme des Konfuzianismus zu den Dingen der Erde, diese in den Zusammenhang einer gewaltigen und pathetischen Spannung gegenüber der 'Welt'… Der rechte Weg zum Heil war die Anpassung an die ewigen übergöttlichen Ordnungen der Welt: das Tao, und also an die aus der kosmischen Harmonie folgenden sozialen Erfordernisse des Zusammenlebens. Vor allem also: pietätvolle Fügsamkeit in die feste Ordnung der weltlichen Gewalten. Für den einzelnen war die Ausgestaltung des eigenen Selbst zu einer allseitig harmonisch ausbalancierten Persönlichkeit, einem Mikrokosmos in diesem Sinne, das entsprechende Ideal. 'Anmut und Würde' des konfuzianischen Idealmenschen: des Gentleman, äußerte sich in der Erfüllung der überlieferten Pflichten. Die zeremonielle und rituale Schicklichkeit also in allen Lebenslagen war, als Zentraltugend, Ziel der Selbstvervollkommnung, wache rationale Selbstkontrolle und Unterdrückung aller Erschütterung des Gleichgewichts durch irrationale Leidenschaften, welcher Art immer, das geeignete Mittel, sie zu erreichen. Irgendwelche 'Erlösung' aber, außer von der Barbarei der Unbildung, begehrte der Konfuzianer nicht. Was er als Lohn der Tugend erwartete, war im Diesseits langes Leben, Gesundheit und Reichtum, über den Tod hinaus aber die Erhaltung des guten Namens. Es fehlte, genau wie bei den genuinen Hellenen, 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. Wer die auf das Durchschnittskönnen der Menschen zugeschnittenen Gebote innehielt, war frei von Sünden. Vergebens suchten christliche Missionare ein Sündengefühl da zu wecken, wo solche Voraussetzungen selbstverständlich waren. Ein gebildeter Chinese würde entschieden ablehnen, dauernd mit 'Sünden' behaftet zu sein, wie ja übrigens für jede vornehme Intellektuellenschicht dieser Begriff etwas Peinliches, als würdelos Empfundenes zu haben und durch konventionell oder feudal oder ästhetisch formulierte Abwandlungen (etwa: 'unanständig' oder 'geschmacklos') vertreten zu werden pflegt. Gewiß gab es Sünden, aber das waren auf ethischem Gebiet Verstöße gegen die überlieferten Autoritäten: Eltern, Ahnen, Vorgesetzte in der Amtshierarchie, also gegen traditionalistische Gewalten, im übrigen aber magisch bedenkliche Verletzungen der überlieferten Bräuche, des überlieferten Zeremoniells und endlich: der festen gesellschaftlichen Konventionen. Diese alle standen untereinander gleich: 'ich habe gesündigt' entsprach unserem 'entschuldigen Sie' bei Verstößen gegen die Konvention. Askese und Kontemplation, Mortifikation und Weltfrucht waren innerhalb des Konfuzianismus nicht nur unbekannt, sondern als drohnenhaftes Schmarotzertum verachtet. Jede Form von Gemeinde-und Erlösungsreligiosität war teils direkt verfolgt und ausgerottet, teils in ähnlichem Sinne Privatangelegenheit und gering geschätzt wie etwa die orphischen Pfaffen bei den vornehmen Hellenen der klassischen Zeit. Die innere Voraussetzung dieser Ethik der unbedingten Weltbejahung und Weltanpassung war der ungebrochene Fortbestand rein magischer Religiosität, von der Stellung des Kaisers angefangen, der mit seiner persönlichen Qualifikation für das Wohlverhalten der Geister, den Eintritt von Regen und guter Erntewitterung verantwortlich war, bis zu dem für die offizielle wie für die Volksreligiosität schlechthin grundlegenden Kult der Ahnengeister, zu der inoffiziellen (taoistischen) magischen Therapie und den sonstigen bestehen gebliebenen Formen animistischen

Geisterzwangs, anthropo- und herolatrischen Funktionsgötterglaubens. Mit der gleichen Mischung von Skepsis und gelegentlicher Uebermanntheit durch Deisidaimonie wie der gebildete Hellene stand der gebildete Konfuzianer, mit ungebrochener Gläubigkeit stand die in ihrer Lebensführung vom Konfuzianismus beeinflußte Masse der Chinesen innerhalb der magischen Vorstellungen. 'Tor, wer nach dort die Augen blinzend richtet....' würde der Konfuzianer mit dem alten Faust in bezug auf das Jenseits sagen, – aber wie dieser die Einschränkung machen müssen: 'Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen...' Auch die im altchinesischen Sinne gebildetsten hohen Beamten zögerten selten, ein beliebiges stupides Mirakel andächtig zu verehren. Eine Spannung gegen die 'Welt' war nie entstanden, weil eine ethische Prophetie eines überweltlichen, ethische Forderungen stellenden Gottes, soweit die Erinnerung zurückreicht, völlig gefehlt hat. Daß die 'Geister' sie stellten – Vertragstreue vor allem forderten – war kein Ersatz dafür. Denn stets betraf das die unter ihren Schutz gestellte Einzelpflicht, – Eid oder was es war, – nie die innere Gestaltung der Persönlichkeit als solcher und ihrer Lebensführung. Die führende Intellektuellenschicht: Beamte und Amtsanwärter, hatten die Erhaltung der magischen Tradition und speziell der animistischen Ahnenpietät als ein absolutes Erfordernis der ungestörten Erhaltung der bureaukratischen Autoritäten konsequent gestützt und alle Erschütterungen durch Erlösungsreligiosität unterdrückt. Die – neben der taoistischen Divination und Sakramentsgnade – einzige, als pazifistisch und daher ungefährlich zugelassene Erlösungsreligion: die des buddhistischen Mönchtums, wirkte in China praktisch durch Bereicherung der seelischen Spannweite um einige Nuancen stimmungsvoller Innerlichkeit – wie wir sehen werden –, im übrigen aber nur als weitere Quelle magischer Sakramentsgnade und traditionsstärken- der Zeremonien. Damit ist auch schon gesagt, daß die Bedeutung einer solchen Intellektuellenethik für die breiten Massen ihre Schranken haben mußte. Zunächst waren die lokalen und vor allem die sozialen Unterschiede der Bildung selbst enorme. Die traditionalistische und bis in die Neuzeit stark naturalwirtschaftliche Bedarfsdeckung, aufrechterhalten bei den ärmeren Volkskreisen durch eine nirgends in der Welt erreichte, an das Unglaubwürdige grenzende Virtuosität im Sparen (im konsumtiven Sinne des Worts), war nur möglich bei einer Lebenshaltung, welche jede innerliche Beziehung zu den Gentlemanidealen des Konfuzianismus ausschloß. Nur die Gesten und Formen des äußeren Sichverhaltens der Herrenschicht konnten hier, wie überall, Gegenstand allgemeiner Rezeption sein. Der entscheidende Einfluß der Bildungsschicht auf die Lebensführung der Massen hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach vor allem durch einige negative Wirkungen vollzogen: die gänzliche Hemmung des Entstehens einer prophetischen Religiosität einerseits, die weitgehende Austilgung aller orgiastischen Bestandteile der animistischen Religiosität andererseits. Es muß als möglich gelten, daß dadurch wenigstens ein Teil jener Züge mitbedingt ist, welche man zuweilen als chinesische Rassenqualitäten anzusprechen pflegt. Es ließe sich heute sicherlich auch von genauen Kennern hier sowenig wie sonst etwas Bestimmtes darüber aussagen: wie weit der Einfluß des biologischen 'Erbgutes' reicht. Für uns ist aber eine, sehr leicht zu machende und von namhaften Sinologen bestätigte, Beobachtung wichtig: daß, je weiter zurück man in der Geschichte geht, desto ähnlicher die Chinesen und ihre Kultur (in den für uns hier wichtigen Zügen) dem erscheinen, was man auch bei uns findet. Sowohl der alte Volksglaube, die alten Anachoreten, die ältesten Lieder des Schiking, die alten Kriegskönige, die Gegensätze der Philosophenschulen, der Feudalismus, als die Ansätze kapitalistischer Entwicklung in der Zeit der Teilstaaten erscheinen uns weit verwandter mit okzidentalen Erscheinungen als die als charakteristisch geltenden Eigenschaften des konfuzianischen Chinesentums. Mit der Möglichkeit ist also zu rechnen: daß viele seiner gern als angeboren angesprochenen Züge Produkte rein historisch bedingter Kultureinflüsse waren. Für Züge dieser Art ist der Soziologe im wesentlichen auf die sicherlich sehr verschiedenwertige, aber schließlich doch die relativ sichersten Erfahrungen in sich bergende Missionarliteratur angewiesen…

Das typische Mißtrauen der Chinesen gegeneinander wird von allen Beobachtern bestätigt und kontrastiert gewaltig gegen das Vertrauen auf die Ehrlichkeit der Glaubensbrüder in den puritanischen Sekten, welches gerade von außerhalb der Gemeinschaft her geteilt wurde…

In bezug auf den Gebrauch der Rauschmittel gehörten die Chinesen seit der Pazifizierung (gegenüber der Bedeutung des Zechens im alten Männerhaus und an den Fürstenhöfen) zu

den (relativ) 'nüchternen' Völkern. Rausch und orgiastische 'Besessenheit' hatten alle charismatische Heiligkeitsschätzung abgestreift und galten nur als Symptome dämonischer Herrschaft. Der Konfuzianismus verwarf den Gebrauch von Spirituosen, außer – als Rudiment – bei den Opfern. Daß tatsächlich der Alkoholrausch auch in China bei den unteren Volksschichten nichts Seltenes war, ändert doch nichts an der relativen Bedeutung des Unterschieds. Das als spezifisch chinesisch geltende Rauschmittel aber: das Opium, wurde erst in moderner Zeit importiert und seine Zulassung ist dem Lande bekanntlich gegen den schärfsten Widerstand der herrschenden Schichten von außen her durch Krieg aufgezwungen worden. Es liegt in seinen Wirkungen überdies in der Richtung der apathischen Ekstase, also in der geraden Verlängerung der Linie des 'Wu wei', nicht aber in der Linie des Heldenrausches oder der Entfesselung aktiver Leidenschaften. Die hellenische Sophrosyne hinderte Platon nicht, im Phaidros alles Große als aus dem schönen Wahnsinn geboren anzusehen. Darin dachte der Rationalismus sowohl des römischen Amtsadels, – welcher 'ekstasis' mit 'superstitio' übersetzte, – wie der chinesischen Bildungsschicht völlig anders. Die 'Ungebrochenheit' sowohl wie das, was als Indolenz empfunden wird, hängt vielleicht bis zu einem gewissen Grade mit diesem gänzlichen Fehlen dionysischer Elemente in der chinesischen Religiosität: – einer Folge bewußter Ernüchterung des Kults durch die Bureaukratie, – zusammen. Es gab nichts in ihr und sollte nichts in ihr geben, was die Seele aus dem Gleichgewicht hätte bringen können. Jede überstarke Leidenschaft, besonders auch der Zorn: Tschei, bewirkte bösen Zauber, und bei jedem Leiden fragte man zuerst: welchem Tschei es wohl zuzuschreiben sei. Die Erhaltung der animistischen Magie als einziger, zwar vom Gebildeten verachteter, aber doch durch den Charakter der offiziellen Kulte gestützter Form der Volksreligiosität bedingte die traditionalistische Angst vor jeder Neuerung, die bösen Zauber bringen und die Geister beunruhigen könnte. Sie erklärt die große Leichtgläubigkeit. Die Folge der Erhaltung des magischen Glaubens: daß Krankheit und Unglück Symptome selbstverschuldeten göttlichen Zornes seien, mußte eine gewisse Unterbindung jener sympathetischen Empfindungen begünstigen, welche aus dem Gemeinschaftsgefühl von Erlösungsreligionen dem Leiden gegenüber zu entspringen pflegen und daher in Indien die volkstümliche Ethik von jeher stark beherrschten. Die spezifisch kühle Temperierung der chinesischen Menschenfreundlichkeit, ja selbst der innergentilen Beziehungen, verbunden mit zeremoniöser Korrektheit und egoistischer Angst vor den Geistern, waren das Resultat. Eine Fundgrube folkloristischer Forschung, wie sie namentlich W. Grubes Arbeiten ausnutzen, stellen die unermeßlichen zeremoniellen, in ihrer Umständlichkeit und vor allem in der Unverbrüchlichkeit aller Einzelheiten fast beispiellosen Bindungen dar, wie sie die Existenz des Chinesen vom Embryo angefangen bis zum Totenkult umgaben. Davon ist ein Teil ersichtlich magischen, namentlich apotropäischen Ursprungs. Ein anderer fällt dem Taoismus und dem weiterhin noch zu erörternden Volksbuddhismus zur Last, die beide auf dem Gebiet des Alltagslebens der Massen sehr tiefe Spuren hinterlassen haben. Aber es bleibt ein sehr bedeutender Rest rein konventionell-zeremoniellen Charakters. Die zeremoniell vorgeschriebenen Fragen, auf welche die zeremoniell vorgeschriebene Antwort zu geben war, die zeremoniell unumgänglichen Anerbietungen, deren in bestimmter Form zu gebende dankende Ablehnung zeremoniell geregelt war, die Besuche, Geschenke, Achtungs-, Beileids- und Mitfreudekundgebungen zeremoniellen Charakters lassen alles weit hinter sich, was etwa in Spanien innerhalb der (feudal und wohl auch islamisch beeinflußten) altbäuerlichen Tradition sich bis an die Schwelle der Gegenwart erhalten hatte. Und hier, auf dem Gebiet der Geste und des 'Gesichtes', ist der Ursprung aus dem Konfuzianismus im ganzen als vorwiegend anzunehmen auch da, wo er nicht nachweisbar ist. Nicht immer, wohlverstanden, in der Art des Brauches, aber: in dem 'Geist', in dem er geübt wurde, wirkte sich der Einfluß seines Schicklichkeits-Ideales aus, dessen ästhetisch kühle Temperatur alle aus feudalen Zeiten überkommenen Pflichten, insbesondere die karitativen, zum symbolischen Zeremoniell erstarren ließ. Auf der andern Seite band der Geisterglaube die Sippengenossen um so enger aneinander. Die vielbeklagte Unwahrhaftigkeit war zweifellos zum Teil, – wie auch im antiken Aegypten, – direktes Produkt des patrimonialen Fiskalismus, der überall dazu erzog – denn der Hergang der Steuerbeitreibung in Aegypten und China war sehr ähnlich: Ueberfall,

Prügel, Hilfe der Versippten, Heulen der Bedrängten, Angst der Erpresser und Kompromiß. – Daneben aber sicher auch des ganz ausschließlichen Kults des zeremoniell und konventionell Schicklichen im Konfuzianismus. Aber auf der anderen Seite fehlten die lebendigen feudalen Instinkte, denen aller Handel mit dem Stichwort 'Qui trompe-t-on?' gebrandmarkt ist, und es konnte sich daher aus der Pragmatik der Interessenlage des monopolistisch gesicherten und vornehmen, gebildeten Außenhandelsstandes der Ko Hang Gilde jene geschäftliche Zuverlässigkeit entwickeln, welche an ihm gerühmt zu werden pflegt. Sie wäre, wenn dies zutrifft, mehr von außen ankultiviert als von innen heraus entwickelt, wie in der puritanischen Ethik. Dies gilt aber für die ethischen Qualitäten überhaupt. Eine echte Prophetie schafft eine systematische Orientierung der Lebensführung an einem Wertmaßstab von innen heraus, der gegenüber die 'Welt' als das nach der Norm ethisch zu formende Material gilt. Der Konfuzianismus war umgekehrt Anpassung nach außen hin, an die Bedingungen der 'Welt'. Ein optimal angepaßter, nur im Maße der Anpassungsbedürftigkeit in seiner Lebensführung rationalisierter Mensch ist aber keine systematische Einheit, sondern eine Kombination nützlicher Einzelqualitäten. Das Fortbestehen der animistischen Vorstellungen von der Mehrheit der Seelen des Einzelnen in der chinesischen Volksreligiosität könnte fast als ein Symbol dieses Tatbestandes gelten. Wo alles hinausgreifen über die Welt fehlte, mußte auch das Eigengewicht ihr gegenüber mangeln. Domestikation der Massen und gute Haltung des Gentleman konnten dabei entstehen. Aber der Stil, welchen sie der Lebensführung verliehen, mußte durch wesentlich negative Elemente charakterisiert bleiben und konnte jenes Streben zur Einheit von innen heraus, das wir mit dem Begriff 'Persönlichkeit' verbinden, nicht entstehen lassen. Das Leben blieb eine Serie von Vorgängen, kein methodisch unter ein transzendentes Ziel gestelltes Ganzes. Der Gegensatz dieser sozialethischen Stellungnahme gegen alle okzidentale religiöse Ethik war unüberbrückbar. Von außen könnten manche patriarchalen Seiten der thomistischen und auch der lutherischen Ethik Aehnlichkeiten mit dem Konfuzianismus aufzuweisen scheinen. Aber dieser Schein ist äußerlich Denn keine, auch nicht eine mit den Ordnungen der Erde in ein noch so enges Kompromiß verflochtene christliche Ethik konnte die pessimistische Spannung zwischen Welt und überweltlicher Bestimmung des einzelnen mit ihren unvermeidlichen Konsequenzen so von Grund aus beseitigen, wie das konfuzianische System des radikalen Weltoptimismus. Irgendwelche Spannung zwischen Natur und Gottheit, ethischen Anforderungen und menschlicher Unzulänglichkeit, Sündenbewußtsein und Erlösungsbedürfnis, diesseitigen Taten und jenseitiger Vergeltung, religiöser Pflicht und politisch-sozialen Realitäten fehlte eben dieser Ethik vollständig und daher auch jede Handhabe zur Beeinflussung der Lebensführung durch innere Gewalten, die nicht rein traditionell und konventionell gebunden waren. Die weitaus stärkste, die Lebensführung beeinflussende Macht war die auf dem Geisterglauben ruhende Familienpietät. Sie war es letztlich, welche den immer noch, wie wir sahen, starken Zusammenhalt der Sippenverbände und die früher erwähnte Art der Vergesellschaftung in Genossenschaften, welche als erweiterte Familienbetriebe mit Arbeitsteilung gelten können, ermöglichte und beherrschte. Dieser feste Zusammenhalt war in seiner Art ganz und gar religiös motiviert, und die Stärke der genuin chinesischen Wirtschaftsorganisationen reichte etwa ebensoweit, wie diese durch Pietät regulierten persönlichen Verbände reichten. Im größten Gegensatz gegen die auf Versachlichung der kreatürlichen Aufgaben hinauslaufende puritanische Ethik entfaltete die chinesische Ethik ihre stärksten Motive innerhalb der Kreise der naturgewachsenen (oder diesen angegliederten oder nachgebildeten) Personenverbände. Während die religiöse Pflicht gegen den überweltlichen, jenseitigen Gott im Puritanismus alle Beziehungen zum Mitmenschen: auch und gerade zu dem in den natürlichen Lebensordnungen ihm nahestehenden, nur als Mittel und Ausdruck einer über die organischen Lebensbeziehungen hinausgreifenden Gesinnung schätzte, war umgekehrt die religiöse Pflicht des frommen Chinesen gerade nur auf das Sichauswirken innerhalb der organisch gegebenen persönlichen Beziehungen hingewiesen. Die allgemeine 'Menschenliebe' lehnte Mencius mit der Bemerkung ab, daß dadurch Pietät und Gerechtigkeit ausgelöscht werden: weder Vater noch Bruder zu haben sei die Art der Tiere. Inhalt der Pflichten eines konfuzianischen Chinesen war immer und überall Pietät gegen konkrete, lebende oder tote Menschen, die ihm durch die gegebenen Ordnungen nahestanden, niemals gegen einen überweltlichen Gott und

also niemals gegen eine heilige 'Sache' oder 'Idee'. Denn das 'Tao' war keines von beiden, sondern einfach die Verkörperung des bindenden traditionalistischen Rituals, und nicht 'Handeln', sondern 'Leere' war sein Gebot. Die personalistische Schranke der Versachlichung hat auch für die Wirtschaftsgesinnung ohne allen Zweifel, als eine Schranke der objektivierenden Rationalisierung, erhebliche Bedeutung gehabt, indem sie den Einzelnen immer erneut innerlich an seine Sippen- und sippenartig mit ihm verbundenen Genossen, jedenfalls an 'Personen', statt an sachliche Aufgaben ('Betriebe') zu binden die Tendenz hatte. Gerade sie war, wie die ganze Darstellung ergab, auf das Intimste verknüpft mit der Art der chinesischen Religiosität, mit jener Schranke der Rationalisierung der religiösen Ethik, welche die maßgebende Bildungsschicht im Interesse der Erhaltung der eigenen Stellung festhielt. Es ist von sehr erheblicher ökonomischer Bedeutung, wenn alles Vertrauen, die Grundlage aller Geschäftsbeziehungen, immer auf Verwandtschaft oder verwandtschaftsartige rein persönliche Beziehungen gegründet blieb, wie dies in China sehr stark geschah… Die Folgen des universellen Mißtrauens Aller gegen Alle, eine Konsequenz der offiziellen Alleinherrschaft der konventionellen Unaufrichtigkeit und der alleinigen Bedeutung der Wahrung des Gesichtes im Konfuzianismus, müssen ökonomisch vermutlich – denn hier gibt es keine Maßmethoden – ziemlich hoch veranschlagt werden. Der Konfuzianismus und die konfuzianische den 'Reichtum' vergötternde Gesinnung haben wirtschaftspolitische Maßregeln entsprechender Art begünstigen können (wie das auch die weltoffene Renaissance im Okzident, sahen wir, tat). Aber gerade hier kann man die Grenze der Bedeutung der Wirtschaftspolitik gegenüber der Wirtschaftsgesinnung sehen. Materielle Wohlfahrt ist nie und nirgends in Kulturländern mit solcher Emphase als letztes Ziel hingestellt worden. Die wirtschaftspolitischen Anschauungen des Konfuzius entsprachen etwa denen der 'Kameralisten' bei uns. Den Nutzen des Reichtums, auch des durch Handel erworbenen, betonte der Konfuzianer Se Ma Tsien, der selbst einen Traktat über die 'Handelsbilanz' – das älteste Dokument chinesischer Nationalökonomie – geschrieben hat. Die Wirtschaftspolitik war eine Abwechslung von fiskalischen und laissezfaire-Maßregeln, jedenfalls aber nicht der Absicht nach antichrematistisch. 'Verachtet' waren die Kaufleute in unserem Mittelalter ebenso und sind es von den Literaten heute ebenso, wie in China. Aber mit Wirtschaftspolitik schafft man keine kapitalistische Wirtschaftsgesinnung. Die Geldverdienste der Händler der Teilstaatenzeit waren politischer Gewinn von Staatslieferanten. Die großen Bergwerksfronden galten der Goldsuche. Kein Mittelglied führte aber vom Konfuzianismus und seiner ganz ebenso fest wie das Christentum verankerten Ethik zu einer bürgerlichen Lebensmethodik hinüber. Auf diese allein kam es aber an. Sie hat der Puritanismus – durchaus gegen seinen Willen – geschaffen. Die Paradoxie der Wirkung gegenüber dem Wollen: – Mensch und Schicksal (Schicksal die Folge seines Handelns gegenüber seiner Absicht) in diesem Sinn: das kann uns diese nur auf den allerersten oberflächlichen Blick seltsame scheinbare Umkehr des 'Natürlichen' lehren. Den radikal entgegengesetzten Typus einer rationalen Weltbehandlung stellt nun der Puritanisms dar. Das ist, sahen wir früher, kein ganz eindeutiger Begriff. Die 'Ecclesia pura' bedeutete praktisch, im eigentlichsten Sinne, vor allem die zu Gottes Ehre von sittlich verworfenen Teilnehmern gereinigte christliche Abendmahlsgemeinschaft…
Der Konfuzianismus erforderte stetige wache Selbstbeherrschung im Interesse der Erhaltung der Würde des allseitig vervollkommneten perfekten Weltmannes, die puritanische Ethik im Interesse der methodischen Einheit der Eingestelltheit auf den Willen Gottes. Die konfuzianische Ethik beließ die Menschen höchst absichtsvoll in ihren naturgewachsenen oder durch die sozialen Ueber- und Unterordnungsverhältnisse gegebenen persönlichen Beziehungen. Sie verklärte diese, und nur diese, ethisch und kannte letztlich keine anderen sozialen Pflichten als die durch solche persönlichen Relationen von Mensch zu Mensch, von Fürst zu Diener, vom höheren zum niederen Beamten, von Vater und Bruder zum Sohn und Bruder, vom Lehrer zum Schüler, von Freund zu Freund geschaffenen menschlichen Pietätspflichten. Der puritanischen Ethik dagegen waren eben diese rein persönlichen Beziehungen, – obwohl sie sie natürlich, soweit sie nicht gottwidrig waren, bestehen ließ und ethisch regelte, – dennoch leicht verdächtig, weil sie Kreaturen galten. Die Beziehung zu Gott ging ihnen unter allen Umständen vor. Allzu intensive, kreaturvergötternde, Beziehungen zu Menschen rein als solchen waren unbedingt zu meiden. Denn das Vertrauen auf Menschen,

gerade auf die natürlich nächststehenden, würde der Seele gefährlich sein…
Daraus folgten praktisch sehr wichtige Unterschiede beider ethischer Konzeptionen, obwohl wir doch beide in ihrer praktischen Wendung als 'rationalistisch' bezeichnen werden und obwohl sie beide 'utilitarische' Konsequenzen zogen. Zwar nicht nur aus jener sozialethischen Stellungnahme, – sondern auch aus Eigengesetzlichkeiten der politischen Herrschaftsstruktur –, aber doch sehr wesentlich auch aus jener folgte die Erhaltung der Sippengebundenheit in China, der durchaus an persönliche Beziehungen geknüpfte Charakter der politischen und ökonomischen Organisationsformen, die alle (relativ) in sehr auffallender Art der rationalen Versachlichung und des abstrakten transpersonalen Zweckverbandscharakters entbehrten, von dem Fehlen eigentlicher 'Gemeinden', speziell in den Städten, angefangen bis zum Fehlen ökonomischer Vergesellschaftungs- und Betriebsformen rein sachlich zweckgebundener Art. Aus rein chinesischen Wurzeln sind solche so gut wie gar nicht entstanden. Alles Gemeinschaftshandeln blieb dort durch rein persönliche, vor allem verwandtschaftliche Beziehungen, und daneben durch Berufsverbrüderungen umspannt und bedingt. Während dagegen der Puritanismus alles versachlichte, in rationale 'Betriebe' und rein sachlich 'geschäftliche' Beziehungen auflöste, rationales Recht und rationale Vereinbarung an die Stelle der in China prinzipiell allmächtigen Tradition, lokalen Gepflogenheit und konkreten persönlichen Beamtengnade setzte. Noch wichtiger scheint ein anderes. Der weltbejahende Utilitarismus und die Ueberzeugung von dem ethischen Wert des Reichtums als universellen Mittels allseitiger sittlicher Vollendung in Verbindung mit der ungeheuren Volksdichte haben in China zwar die 'Rechenhaftigkeit' und Genügsamkeit zu sonst unerhörter Intensität gesteigert. Um jeden Pfennig wurde gefeilscht und gerechnet und täglich machte der Krämer seinen Kassensturz. Zuverlässige Reisende berichten, daß Geld und Geldinteressen in einem sonst seltenen Maße das Gesprächsthema der Einheimischen unter sich zu bilden schienen. Aber höchst auffallenderweise waren große methodische geschäftliche Konzeptionen rationaler Art, wie sie der moderne Kapitalismus voraussetzte, auf ökonomischem Gebiet wenigstens, aus diesem unendlich intensiven Wirtschaftsgetriebe und dem oft beklagten krassen 'Materialismus' heraus nicht entstanden und sind China überall da fremd geblieben, wo nicht (wie z.B. bei den Kantonesen) fremder Einfluß in der Vergangenheit, oder jetzt der Eindruck des unaufhaltsam vordringenden okzidentalen Kapitalismus sie ihnen lehrte. Aus eigenem sind zwar seinerzeit (wie es scheint speziell so lange die politischen Spaltungen bestanden) die Formen des politisch orientierten Kapitalismus, der Amts- und Notkreditwucher, Großhandelsprofite und auf gewerblichem Gebiet Ergasterien (auch größere Werkstätten), wie sie auch im späten Altertum, in Aegypten und im Islam vorkamen, neuerdings auch die übliche Abhängigkeit vom Verleger und Aufkäufer, auch sie jedoch im allgemeinen ohne die straffe Organisation des 'sistema domestico' schon unseres Spätmittelalters, entstanden. Aber trotz des recht intensiven Binnentausch- (und des wenigstens zeitweise ansehnlichen Außenhandels-) Verkehrs kein bürgerlicher Kapitalismus moderner, nicht einmal spätmittelalterlicher Art: nicht die rationalen Formen des spätmittelalterlichen und vollends des scientistischen europäischen kapitalistischen gewerblichen 'Betriebs', nicht eine 'Kapital'-Bildung europäischer Art (das chinesische Kapital, welches sich bei modernen Chancen beteiligte, war vorwiegend Mandarinen-, also durch Amtswucher akkumuliertes Kapital), keine rationale Methodik der Betriebsorganisation nach europäischer Art, keine wirklich rationale Organisation des kommerziellen Nachrichtendienstes, kein rationales Geldsystem, nicht einmal eine dem ptolemäischen Aegypten gleichkommende Entwicklung der Geldwirtschaft, nur Ansätze (charakteristische, aber wesentlich in ihrer technischen Unvollkommenheit charakteristische Ansätze) von Rechtsinstitutionen, wie sie unser Firmenrecht, Handelsgesellschaftsrecht, Wechsel- und Wertpapierrecht darstellen, und eine höchst begrenzte Verwendung der zahlreichen technischen Erfindungen für rein ökonomische Zwecke, schließlich kein wirklich technisch vollwertiges kaufmännisches Schrift-, Rechnungs-und Buchführungssystem. Also, trotz des fast völligen Fehlens der Sklaven – einer Folge der Befriedung des Reichs – sehr ähnliche, aber in mancher Hinsicht vom 'Geist' des modernen Kapitalismus und seinen Institutionen noch ferner abliegende Zustände, wie sie die mittelländische Antike aufweist. Eine trotz aller Ketzerrichterei im Vergleich mit der Intoleranz mindestens des calvinistischen Puritanismus

weitgehende religiöse Duldung, weitgehende Freiheit des Güterverkehrs, Friede, Freizügigkeit, Freiheit der Berufswahl und der Produktionsmethoden, Fehlen aller Perhorreszierung des Krämergeistes: dies alles hat doch keinen modernen Kapitalismus in China entstehen lassen. Daß 'Erwerbstrieb', hohe, ja exklusive Schätzung des Reichtums und utilitaristischer 'Rationalismus' an und für sich noch nichts mit modernem Kapitalismus zu tun haben, kann man also gerade in diesem typischsten Lande des Erwerbes studieren. Erfolg und Mißerfolg schrieb zwar der chinesische kleinere und mittlere Geschäftsmann (und auch der große, der in den alten Traditionen stand) ebenso wie der Puritaner, göttlichen Mächten zu. Der Chinese aber seinem (taoistischen) Reichtumsgott: sie waren für ihn nicht Symptome eines Gnadenstandes, sondern Folgen magisch oder zeremoniell bedeutsamer Verdienste oder Verstöße und wurden daher durch rituelle 'gute Werke' wieder auszugleichen gesucht. Es fehlte ihm die zentral, von innen heraus, religiös bedingte rationale Lebensmethodik des klassischen Puritaners, für den der ökonomische Erfolg nicht letztes Ziel und Selbstzweck, sondern Mittel der Bewährung war. Es fehlte die bewußte Verschlossenheit gegen die Einflüsse und Eindrücke der 'Welt', die der Puritaner durch ein bestimmt und einseitig orientiertes rationales Wollen ebenso zu bemeistern trachtete wie sich selbst, und die ihn zur Unterdrückung gerade jener kleinlichen, jede rationale Betriebsmethodik zerstörenden Erwerbsgier anleitete, welche das Tun des chinesischen Kleinkrämers auszeichnete. Jene eigentümliche Verengerung und Verdrängung des natürlichen Trieblebens, welche die streng willensmäßige ethische Rationalisierung mit sich bringt und welche dem Puritaner anerzogen wurde, war dem Konfuzianer fremd. Bei ihm hatte die Beschneidung der freien Aeußerung der urwüchsigen Triebe einen anderen Charakter. Die wache Selbstbeherrschung des Konfuzianers ging darauf aus, die Würde der äußeren Gesten und Manieren, das 'Gesicht', zu wahren. Sie war ästhetischen und dabei wesentlich negativen Charakters: 'Haltung' an sich, ohne bestimmten Inhalt, wurde geschätzt und erstrebt. Die ebenso wache Selbstkontrolle des Puritaners richtete sich auf etwas Positives: ein bestimmt qualifiziertes Handeln, und darüber hinaus auf etwas Innerlicheres: die systematische Meisterung der eigenen, als sündenverderbt geltenden inneren Natur, deren Inventar der konsequente Pietist durch eine Art von Buchführung, so wie sie noch ein Epigone wie Benjamin Franklin täglich vornahm, feststellte. Denn der überweltliche allwissende Gott sah auf den zentralen inneren Habitus, die Welt dagegen, an die sich der Konfuzianer anpaßt, nur auf die anmutige Geste. Dem universellen, allen Kredit und alle Geschäftsoperationen hemmenden Mißtrauen, welches der nur auf die äußere 'Contenance' bedachte konfuzianische Gentleman gegen andere hatte und gegen sich selbst voraussetzte, stand das Vertrauen, insbesondere auch das ökonomische, auf die bedingungslose und unerschütterliche, weil religiös bedingte Legalität des Glaubensbruders beim Puritaner gegenüber. Dieses Vertrauen war genau ausreichend, seinen tiefen realistischen und durchaus respektlosen Pessimismus in bezug auf die kreatürliche Verderbtheit der Welt und der Menschen, auch und gerade der Höchststehenden, nicht zu einem Hemmnis des für den kapitalistischen Verkehr unentbehrlichen Kredits werden zu lassen, sondern ihn nur zu einer nüchternen, auf die Konstanz der für sachliche Geschäftszwecke nach dem Prinzip: 'honesty is the best policy' unentbehrlichen Motive zählenden, Abwägung des objektiven (äußeren und inneren) Könnens des Gegenparts zu veranlassen. Das Wort des Konfuzianers war schöne und höfliche Gebärde, die ihren Selbstzweck hatte, das Wort des Puritaners sachliche, knappe und absolut verläßliche geschäftliche Mitteilung: 'Ja, ja, nein nein, was darüber ist, das ist vom Uebel'. Die Sparsamkeit des Konfuzianers, übrigens beim Gentleman durch ständische Schicklichkeit eng begrenzt und, wo sie zum Uebermaß wurde, wie bei der mystisch bedingten Demut Laotses und mancher Taoisten, von der Schule bekämpft, war bei dem chinesischen Kleinbürgertum ein Zusammenscharren im Grunde nach Art des Thesaurierens im Bauernstrumpf. Es geschah um der Sicherung der Totenriten und des guten Namens, daneben um der Ehre und Freude des Besitzes als solchen willen, wie überall bei noch nicht asketisch gebrochener Stellungnahme zum Reichtum. Dem Puritaner dagegen war der Besitz als solcher ebenso Versuchung wie etwa dem Mönch. Sein Erwerb war ebenso ein Nebenerfolg und Symptom des Gelingens seiner Askese wie der der Klöster… Beim Konfuzianer war der Reichtum, wie eine vom Stiftel überlieferte Aeußerung ausdrücklich lehrt, das wichtigste Mittel, tugendhaft, d.h.

würdig leben und sich der eigenen Vervollkommnung widmen zu können. 'Bereichert sie' war daher die Antwort auf die Frage nach dem Mittel, die Menschen zu bessern. Denn nur dann konnte man 'standesgemäß' leben. Beim Puritaner war der Erwerb ungewollte Folge, aber wichtiges Symptom der eigenen Tugend, die Verausgabung des Reichtums für eigene konsumtive Zwecke aber sehr leicht kreaturvergötternde Hingabe an die Welt. Reichtumserwerb würde Konfuzius an sich nicht verschmähen, aber er schien unsicher und konnte daher zur Störung des vornehmen Gleichgewichts der Seele führen und alle eigentliche ökonomische Berufsarbeit war banausisches Fachmenschentum. Der Fachmensch aber war für den Konfuzianer auch durch seinen sozialütilitarischen Wert nicht zu wirklich positiver Würde zu erheben. Denn – dies war das Entscheidende – 'der vornehme Mann' (Gentleman) war 'kein Werkzeug', d.h.: er war in seiner weltangepaßten Selbstvervollkommnung ein letzter Selbstzweck, nicht aber Mittel für sachliche Zwecke welcher Art immer. Dieser Kernsatz der konfuzianischen Ethik lehnte die Fachspezialisierung, die moderne Fachbureaukratie und die Fachschulung, vor allem aber die ökonomische Schulung für den Erwerb ab. Einer solchen 'kreaturvergötternden' Maxime setzte der Puritanismus gerade umgekehrt die Bewährung an den speziellen sachlichen Zwecken der Welt und des Berufslebens als Aufgabe entgegen. Der Konfuzianer war der Mensch literarischer Bildung und zwar, noch genauer: Buch-Bildung, Schrift-Mensch in der höchsten Ausprägung, ebenso fremd der hellenischen Hochwertung und Durchbildung der Rede und Konversation, wie der, sei es kriegerischen, sei es ökonomischen, Energie des rationalen Handelns. Die Mehrzahl der puritanischen Denominationen (wenn auch nicht alle gleichmäßig stark) lehnten, gegenüber der freilich unumgänglichen Bibelfestigkeit (die Bibel war ja eine Art von bürgerlichem Gesetzbuch und Betriebslehre), die philosophisch-literarische Bildung, die höchste Zierde des Konfuzianers, als eitlen Zeitverderb und als religiös gefährlich ab… Der typische Konfuzianer verwendete seine und seiner Familie Ersparnisse, um sich literarisch zu bilden und für die Examina ausbilden zu lassen und dadurch die Grundlage einer ständisch vornehmen Existenz zu haben. Der typische Puritaner verdiente viel, verbrauchte wenig und legte seinen Erwerb, zufolge des asketischen Sparzwangs, wieder werbend als Kapital in rationalen kapitalistischen Betrieben an. 'Rationalismus', dies ist für uns die zweite Lehre, enthielt der Geist beider Ethiken. Aber nur die überweltlich orientierte puritanische rationale Ethik führte den innerweltlichen ökonomischen Rationalismus in seine 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. Die Welt fiel ihr, der Verheißung gemäß, zu, weil sie 'allein nach ihrem Gott und dessen Gerechtigkeit getrachtet' hatte. Denn da liegt der Grundunterschied dieser beiden Arten von 'Rationalismus'. Der konfuzianische Rationalismus bedeutete rationale Anpassung an die Welt. Der puritanische Rationalismus: rationale Beherrschung der Welt. Der Puritaner wie der Konfuzianer waren 'nüchtern'. Aber die rationale 'Nüchternheit' des Puritaners ruhte auf dem Untergrund eines mächtigen Pathos, welches dem Konfuzianer völlig fehlte, des gleichen Pathos, welches das Mönchtum des Okzidents beseelte. Denn die Weltablehnung der okzidentalen Askese war bei ihm mit dem Verlangen nach Weltbeherrschung als ihrer Kehrseite unauflöslich verbunden, weil ihre Forderungen im Namen eines überweltlichen Gottes an den Mönch und, in abgewandelter und gemilderter Form, an die Welt ergingen. Dem konfuzianischen Vornehmheitsideal widerstritt nichts so sehr, als der Gedanke des 'Berufs'. Der 'fürstliche' Mann war ästhetischer Wert und daher auch nicht 'Werkzeug' eines Gottes. Der echte Christ, der – außer- oder innerweltliche – Asket vollends, wollte gar nichts anderes sein als eben dies. Denn gerade nur darin suchte er seine Würde. Und weil er dies sein wollte, war er ein brauchbares Instrument, die Welt rational umzuwälzen und zu beherrschen. [WebM2]

1920.8-1972 **Weber, Max.** ***Konfuzianismus und Taoismus*** : Sekundärliteratur (1)

1920
Schumpeter, Joseph. *Max Webers Werke*. In : Der Österreichische Volkswirt ; Jg. 12, 7. Aug. (1920) : [Nachruf].
Schumpeter schreibt über die Aufsätze Wirtschaftsethik der Weltreligionen, sie seien nicht nur die besten soziologischen Leistungen Deutschlands, sondern auch das Zentrum einer deutschen Soziologenschule und haben unendlich fruchtbar gewirkt.

1920
Emil Lederer schreibt im Nachruf über Max Weber : Was aber insbesondere seine letzten grossen Beiträge über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen anlangt (vor vielen Jahren auf das Fruchtbarste durch die grundlegende Abhandlung über 'die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus' eingeleitet), so bedeuten sie eine völlig neue Epoche, zumal für die soziologische Forschung. Es mag heute noch strittig sein, ob und welche Gesamtanschauung für die Menschheitsgeschichte aus diesem monumentalen Werke erwachsen wird – hier ist die ganze ungeheure Welt der transzendentalen Bildung bewältigt, und der sozialen Einsicht erobert. Und damit ist diese selbst, ist Sozialwissenschaft im weitesten Sinne in die Universalgeschichte des menschlichen Geistes eingegliedert. Und wenn diesem Werk auch nicht die Basis zugrunde lag, den immanent religiösen Sinn der Weltreligionen zu erschliessen, so strömt doch aus dieser mächtigen Arbeit, welche die Funktionalbeziehungen zwischen religiös geforderten Lebensmaximen und menschlicher Sozietät enthällt, ein unverhofftes Licht auf die tiefsten Geheimnisse noch unerschlossener und wieder versunkener Wahrheiten.

1926
Wittfogel, Karl August. *Das erwachende China* [ID D1603].
Wittfogel schreibt über Max Webers Religionssoziologie : Das Buch ist ein Trümmerhaufen einzelner wertvoller Geschichtstatsachen, keine Geschichte. Immerhin ist Weber der einzige bürgerliche Historiker, der überhaupt ernsthaft die Frage aufgeworfen hat, warum China nicht selbständig zum industriellen Kapitalismus kam. Seine eklektisch-unmarxistische Methode hat ihn dann allerdings gehindert, eine ausreichende Anwort auf die von ihm richtig als Kernproblem erkannte Frage zu finden.

1930
Baláz, Stefan [Balazs, Etienne]. *Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte der T'ang-Zeit* [ID D5142].
Etienne Balazs schreibt : Eine Beschäftigung mit Fragen der chinesischen Wirtschaftsgeschichte bedarf wohl heute keiner besonderen Rechtfertigung. Einerseits ist die Kenntnis der Wirtschaftskräfte zum Verständnis der widerspruchsvollen Entwicklung Ostasiens unerlässlich ; dann aber verdient auch die Eigenart des ökonomischen Systems, das sich im Laufe der Jahrhunderte allmählich herauskristallisierte, unser besonderes Interesse. Max Weber gebührt das Verdienst, die entscheidende Fragestellung dieser Zusammenhänge in seiner Chinastudie ausgesprochen zu haben. Zweifellos war China von jeher ein Agrarland, aber diese simple Feststellung enthebt uns nicht der Pflicht, nach dem Charakter der Stadt zu fragen. Gab es überhaupt Städte von Bedeutung in China ? Wenn ja, wie sind sie entstanden ? Hat sich ihre numerische Stärke und ihre Art im Laufe der Zeiten gewandelt ? Wer waren die 'Städtegründer' und war die Stadtinssassen ? Wohnten vorwiegend Kaufleute, Handwerker oder Beamte in den chinesischen Städten ? Gabe es ein Stadtrecht ? Alle diese Fragen sind meines Wissens, ausser von Max Weber kaum oder gar nicht gestellt, geschweige denn beantwortet worden. Max Webers sehr einleuchtende Ausführungen bleiben ohne historische Belege zunächst geniale Vermutungen. Seine wichtigsten Feststellungen, dass nämlich die chinesische Stadt bis in die Neuzeit in erster Linie Residenz der grossen Amtsträger blieb, ein Ort in dem 'vor allen Dingen Renten, teils Grundrenten, teils Amtspfründen und andere direkt oder indirekt politisch bedingte Einkünfte verausgabt wurden', und dass das Hauptmerkmal der chinesischen Städtebildung 'das Fehlen des politischen Sondercharakters der Stadt' war, werden sich durch historische Forschungen wahrscheinlich als durchaus richtig erweisen.

1937
Franke, Otto. *Geschichte des chinesischen Reiches*. Vol. 3 [ID D711].
Otto Franke schreibt über Max Weber : Nun wirbeln bei Weber die Zustände und Begebenheiten der verschiedenen Jahrtausende bunt durcheinander, so, dass man nicht weiss, welche Zeit er für dieses 'Heranholen' der Bevölkerung im Auge hat, aber in einer für uns vorhistorischen hat dies ganz bestimmt nicht stattgefunden. Indessen, von 'grossen ummauerten Städten in vorhistorischer Zeit' kann keine Rede sein, denn dann hätte man nicht mit dem Regierungssitze so oft herumziehen können, wie es noch die Schang-Herrscher [Shang] getan haben.
Herbert Franke : Otto Franke war bei der Abfassung seines Werkes noch nicht bekannt, dass bereits die neolithische Lung-shan-Kultur Chinas grosse, stadtähnliche Siedlungen besass.

1964
Sprenkel, Otto B. van der. *Max Weber on China* [ID D18846].
Otto B. van der Sprenkel : Weber's use of historical materials is taken from widely different periods of Chinese history, ranging from the Shang-Yin and Zhou kingdoms of the second and first millennia B.C. to the early descades of the twentieth century when he himself was writing, with utter disregard for the chronological sequence of events.
Weber seeks to attain clarity in the analysis of actual institutions and social behavior patterns by collecting as much observational data as possible and then classifying the picture so obtained in accordance with its degree of deviation from, or approximation to, one or more of the thematically relevant ideal-types he has set up. His method, in other words, is one of "positioning" the various situations he is examining on a sort of spectroscope whose bands are demarcated by ideal-types. Adoption of this technique no doubt accounts for Weber's predilection for the comparative method, which indeed he uses with great effect. On the other hand, he is not overly concerned with transitions from one type to another. The only developmental process which he discusses in any detail is the one he calls "the routinization of Charisma"; and in general there is little emphasis in Weber's work on the dynamics of change.

Notable are : 1) Weber's correct assignment of the beginnings of 'rational' policies in internal administration, military organization and the like, to the Warring States period. 2) The importance he gives to water-control as the factor mainly responsible for the growth of centralized political authority. 3) The unerring identification of the ‘literati’ as the key status group in Chinese society, and of the bureaucracy as its creation and creature.
History, for Weber, is always the handmaiden of sociology, and it was no part of his plan or purpose in studying the 'economic ethic' of confucianism to describe or account for China’s transition from feudalism to the 'patrimonial-brueaucratic' empire. Weber’s main interest lies in the morphological understanding of societies, their institutions and the patterns of behavior that characterize them ; and in answering the question : why is this what it is and not semething else, how does it work, what gives it stability (or instability) ?
The central power, whose embodiment is the Son of Heaven, and whose agent is the bureaucracy. The Chinese bureaucracy, in all periods from the Han to the Manchus, is invariably qualified by Weber as 'patrimonial', and further as strongly marked by 'irrational' features. According to his typology of authoritarian modes, the patrimonial is one variant, among several, of patriarchal authority. But it is characteristic of patriarchal authority that, besides the system of inviolable sacred norms whose infraction results in magical or religious disaster, it also acknowledges a sphere in which the arbitrary decision of the ruler has free play, an area in which decisions are taken, in principle, on personal rahter than on fuctionally appropriate grounds. In this sense patriarchal authority is irrational.
No sinologist would be disposed to quarrel with the view that there were irrational elements (in the Weberian sense) in Chinese government, nor would he dispute that possession of the imperial office often conferred wide powers of arbitrary decision on its holder. Nevertheless certain modifying factors should be noted : 1) that a great deal depended on the personality and caliber of the emperor ; 2) that there was no doctrin of divine right in China ; 3) that in state matters the emperor was normally expected to act in accordance with the advice of his chief ministers.

Moreover there were also and inevitably differences of interest and outlook between the inner and outer courts themselves : between, on the one hand, the palace and all it included and stood for ; and, on the other, the elaborately structured bureaucracy whose members were immersed at all levels in problems of day-to-day administration as well as participating, at the higher levels at least, in the formulation and testing of policy. The conflict was important, and Weber was right in drawing attention to it, though his interpretation of it was mistaken.
Weber is inclined to discount the efficacy of the Chinese civil service in part on the ground that it was technically impossible for so small an establishment to control effectively an empire so vast and so lacking in means of communication. The central government, facing the task of imposing its will on the innumerable if disunited centers of local self-rule that existed in every county of the empire, had at its disposal the instrument of the bureaucracy. But this instrument possessed only a limited effectiveness, and moreover itself represented a potential threat to the continuing authority of the emperor.

It was in the periods Song, Ming and Qing, that the mandarinate achieved its most (in Weber's sense) organization under the close direction of relatively strong centralizing governments. No hereditary nobility existed during these centuries, nor were there any discernible signs of a process of refeudalization. The classical period of Chinese feudalism was the Western Zhou. Its characteristic institutions, as Weber correclty noted, were challenged and in part subverted in the time of the Warring States ; though the decisive destruction of the territorial beses of feudal power was the work of the Qin.
The danger that Weber saw as threatening the authority of the emperor in later and more settled perios, when the bureaucracy, far from being the tool of a local noblesse, was the obedient instrument of a central government that not only controlled the selection and indocrination of its members through the examination system but also habitually exercized powers of appointment, promotion, demotion and removal over every part of the civil serv ice establishment. It is hard to avoid the conclusion that Weber was led to judge as he did, not by the evidence, but by his concept of what 'patrimonial bureaucracy', as an ideal-type, entailed. This notion of Weber's that the eventual aim of the official was to appropriate his prebend and transmute it into an hereditary benefice colors his whole view of the bureaucracy, suggests reasons to him for a number of the institutional devices that were part of its structure, und underlies his explanation of why the Chinese bureaucracy failed to grogress from patrimonialism to full rationality. Though Weber regards the mandarinate as patrimonial in the sense that it developed from the ruler's own household and never completely emancipated itself from this inheritance, and also in the sense that it was an extension of and emanation from the ruler's own authority and subject to his arbitrary will or whim, he is convinced nevertheless that between the emperor and his patrimonial staff of administrators there existed a basic opposition of interests which, if sometimes latent, was ye always present. Here he was certainly right, though not perhaps entirely so about the interests involved.

Weber raises a nomber of points simultaneously. The most important is clearly his interpretation of the role played by the examination system. The Chinese were well aware that no imperial government with a vast territory to administer could exist without an efficiently functioning bureaucracy ; and that therefore the quality and training, and above all the method of selection, of its officials were matters of the greatest moment. It is enough to note, that Weber systematically neglects the main purpose of the examinations, and regards them instead as the central government's principal weapon against the bureaucracy. By him the emphasis is placed on the use of the examination technique to divide and so weaken the officialdom, which otherwise sould form a threat to the power of the ruler.
Weber's arguments : 1) the Chinese bureaucracy, while incorporating certain features, was patrimonial in origin and remained essentially so in character sown to the end of the imperial era ; 2) the fact that it functioned in a society whose economy was predominantly natural, and was never more than partially monetized, meant that there existed an ever-present danger that the sources of taxation would be appropriated by officials and exploited as private property ; 3) the most important of the measures introduced by the central government to prevent such a development taking place was the state examination system : this system institutionalized a competitive struggle for prebends among office-seekers, excited mutual distrust among officials, and so divieded and weakened the bureaucracy ; 4) this, together with the fact that the bureaucracy was of necessity extensive rather than intensive, owing to the smalness of its numbers and the size and imperfect communications of the empire it administered, meant that it was never able fully to master the forces of local traditionalism that dominated the countryside.

Weber deserves the highest praise for his recognition of the lineage as a main key to an understanding of rural China. At the time that he wrote very little attention had been given to this most important institution, and sinologists have only recently begun to appreciate its significance and subject it to detailed study.
Some of Weber's evidence is insecurely founded. Some of his judgments are wrong. He can be convicted of errors of emphasis and stress. He was also a conceptualizer of genius, and on occasion was the prisoner of his concepts. Nevertheless, his success in breaking open a way to a much more searching and profound understanding of the structure of Chinese society and the forces operative in it, is little short of amazing. The account he gives of the bureaucracy well exemplifies the merits and disadvantages of his work.

1966
Franke, Herbert. *Max Webers Soziologie der ostasiatischen Religionen* [ID D18832].
Herbert Franke : Es ist bewunderswert, dass Max Weber aus dem disparaten und oft genug noch von der Textgläubigkeit der sinologischen Frühzeit geprägten Material mit genialem Scharfblick Folgerungen ziehen konnte, die sich nicht nur als dauerhaft erwiesen haben, sondern die weitere Entwicklung der historischen Chinaforschung auf das stärkste beeinflusst haben.
Eine der meiner Ansicht nach fruchtbarsten Einsichten Max Webers war die Erkenntnis des bsonderen Charakters der chinesischen Stadt und damit verbunden, die Eigenart der chinesischen Oberschicht, in der sich Ansätze zu einem Bürgertum und zum Kapitalismus kaum gezeigt haben, jedenfalls nicht bevor westliche Produktionsmethoden und wirtschaftliche Denkweisen durch den Westen im 19. Jahrhundert importiert wurden.
Weber hat schon für vorgeschichtliche Zeiten die Existenz ummauerter stadtähnlicher Siedlungen postuliert, dass 'China schon in einer für uns vorhistorischen Zeit ein Land der grossen ummauerten Städte war', ferner, dass 'zuerst die Palisade oder Mauer da war, dann die oft im Verhältnis zum ummauerten Areal unzulängliche Bevölkerung, eventuell zwangsweise herangeholt wurde'.
Ein weiterer Bestandteil der chinesischen traditionellen Gesellschaft, der von Max Weber bereits in seiner vollen Bedeutung zutreffend erkannt worden ist, ist die Bürokratie und ihr Verhältnis zur Oberschicht, dem Literatentum und der Gentry. Weber ist der erste, der das wissenschaftliche Problem einer vergleichenden Theorie der Bürokratie in seinem vollen Umfang erkannt hat. Füh ihn war die Monopolisierung der Herrschaftsfunktionen durch die Bürokratie ein allgemeines Phänomen aller fortgeschrittenen Sozialordnungen. Ein Kennzeichen der Bürokratie ist es, dass sie im Gesellschaftsganzen und jeweils von den Wertvorstellungen der religiösen und ethischen Systeme geleitet eine bestimmte Führungsschicht herausbildet. Solche Schichten können sehr verschiedene geistige oder soziale Hintergründe haben. Das eindrucksvollste Beispiel ist die chinesische konfuzianisch geprägte Bürokratie, die Schicht des gelehrten Beamtentums, der humanistisch erzogenen Literaten. Die ideologische Grundlage der Tätigkeit des Beamtentums blieb, von Ausnahmen abgesehen, der Konfuzianismus, der dem Humanismus der Beamtenschaft die Inhalte gab. Weber hat klar erkannt, dass dieser Humanismus dem Fachdenken, dem Expertentum diametral gegenüberstand. 'Der Fachmensch' war für den Konfuzianer auch durch seinen sozialutilitarischen Wert nicht zu wirklich positiver Würde zu erheben. Denn, dies war das Entscheidende, der 'vornehme Mann' war 'kein Werkzeug, d.h. : er war in seiner weltangepassten Selbstvervollkommnung ein letzter Selbstzweck, nicht aber Mittel für sachliche Zwecke welcher Art immer. Dieser Kernsatz der konfuzianischen Ethik lehnte die Fachspazialisierung, die moderne Fachbürokratie und die Fachschulung, vor allem aber die ökonomische Schulung für den Erwerb ab.

Webers Deutungen in den Gründzuügen sind mehr oder weniger modifiziert : eine vorindustrielle, agrarische Gesellschaft, mit einer bürokratischen Führungsschicht, nicht erblich, aber mit dem Monopol der Erziehung und damit der Kontrolle über die Selbstergänzung, einen Staat mit totalitärem Anspruch mit Hilfe einer ebenfalls zum Totalitarismus neigenden Ideologie leitend (der spätere Konfuzianismus betrachtet sich als eine Lehre, mit der alle vorkommenden Fragen und Probleme beantwortet werden können und die grundsätzlich alle Lebensbereiche erfasst).

Man muss sich fragen, wie es möglich war, dass Weber, ohne dass China sein Spezialgebiet war und auf Grund einer einseitigen Sekundärliteratur, zu derart erhellenden Erkenntnissen kommen konnte. Meiner Meinung nach liegt dies, ausser selbstverständlich in einer unwiederholbaren Einzigartigkeit wissenschaftlichen Verstehens, namentlich im Wesen der chinesischen Literatur selbst, insbesondere der geschichtlichen Quellen begründet.
Max Weber hat dazu beigetragen, dass die Sinologie aus dem Ghetto der orientalischen Philologie herausgeführt wurde und uns zu verstehen gelehrt, dass China als soziales und historischen Phänomen mit der Methode einer universalen Wissenschaft erfasst und begriffen werden kann. Die vielberufene Spezialisierung muss auch die Sinologie ergreifen. Der die Geschichte Chinas erforschende Sinologe muss eine historische Schulung erfahren haben, der Sprachforscher eine linguistische, der Literaturwissenschaftler sich mit den modernen Methoden der Literaturforschung vertraut machen und der Wirtschafts- und Sozialhistoriker die Grundlagen der Nationalökonomie und der Soziologie in ihren Umrissen kennen. Die Philologie wird nur noch eine unerlässliche Voraussetzung für das Verstehen der chinssischen Quellen sein.

1972
Zingerle, Arnold. *Max Weber und China* [ID D18637].
Arnold Zingerle : Max Webers Bild Chinas gibt in komprimiertester Form das wieder, was in Konfuzianismus und Taoismus an Grundsätzlichem zur Herrschaftsstruktur erarbeitet ist. Dem entsprechend ist 'Patrimonialismus' der typologische Strukturbegriff, der sowohl an den entscheidenden Passagen zum Herrschaftsgefüge in den soziologischen Grundlagen als auch in den übrigen Abschnitten überall dort zum Einsatz gebracht wurde, wo auf die Grundzüge dieses Gefüges zurückgegriffen werden musste. Patrimonialismus ist das umfassende Strukturmerkmal der Bürokratie, mit der für Weber China so schicksalhaft verbunden war, dass ihre Herrschaft nicht beseitigt werden konnte 'ausser mit dem völligen Untergang der Kultur, die sie trug'. Er kann den chinesischen Beamtenstaat als 'das in seiner Art konsequenteste patrimoniale politische Gebilde' bezeichnen, weil er zeigt, wie die patrimoniale Struktur vom Staat auf die verschiedensten Kulturgebiete übergreift und von dorther ihrerseits wiederum unterstützt wird. Der Patrimonialismus ist vor allen ‚die für den Geist des Konfuzianismus grundlegende Strukturform, dessen zentrale Tugend, Pietät, oberste Handlungsnorm sowohl im patrimonialen Untertanenverhältnis der Beamten zu ihrem Herrn wie auch in demjenigen der Sippenangehörigen zu ihren Ahnen, ist Ausdruck einer kongenialen Vermittlung traditionalistischer Legimität mit ‚rationalen’ Domestikationsbestrebungen, geleistet durch die Konfinuität eines staatstragenden Literaten-Beamtentums.

Von grösster Bedeutung für das Verständnis des Patrimonialismus als einer Form traditionaler Herrschaft, gerade im Hinblick auf China, ist nun, wie Weber die Handlungsgrenzen des traditionalen Herrschers bestimmt. Diese Grenzen 'definieren' die Legitimität selbst. Legitim ist der traditionale Typus des herrschaftlichen Handelns, welches mit Gehorsam rechnen kann. Weber sprich von einem 'Doppelreich a) des material traditionsgebunden Herrenhandelns b) des material traditionsfreien Herrenhandelns'. Die 'traditionale Willkür' innerhalb des letzteren 'beruht primär auf der prinzipiellen Schrankenlosigkeit von pietätspflichtmässiger Obödienz'. In diesem Bereich kann der Herr nach freier Gnade und Ungnade, persönlicher Zu- und Abneigung, und rein persönlicher, zu erkaufender Willkür 'Gunst' erweisen. In der Abstraktion Webers ist eine Struktur benannt, die – so sehr sie allgemein für traditionale Herrschaft gegolten haben mag – in China wie nirgendwo sonst einen spezifischen, institutionellen Niederschlag gefunden hat : im konfuzianischen 'Zensorat' und seiner nicht nur gegenüber den Beamten, sondern auch gegenüber dem Kaiser ausgeübten Kontrolle. Weber erwähnt diese letztere zwar nur gelegentlich seiner Behandlung charismatischer Aspekte des Kaisertums. Doch beruft er sich dabei auf Mengzi, der geradezu den chinesischen Archetyp einer Theorie jener 'traditionalitischen Revolution' geschaffen hat. Für Weber ist ein Patrimonialstaat, in dem die politische Herrschaft über die Untertanen 'prinzipiell ebenso organisiert'ist, wie die Hausherrschaft. Zur Ausübung seiner Herrschaft ist man auf seinen 'Stab' angewiesen, dass man von 'Bürokratie' sprechen kann. Nach ihm war die Quelle des patrimonialen Beamtentums in China ein zunächtst ‚parimonial rekrutierter’ Stab. Erst mit der Erweiterung des Stabes durch ‚extrapatrimoniale Rekrutierung’ spricht er von 'Bürokratie'. Der Hauptunterschied dieser 'Patrimonialbürokratie' zu ihrem 'modernen', d.h. im Kontext legal legitimierter Herrschaft stehenden Gegentypus, besteht, entsprechend dem 'pietätspflichtmässigen' Charakter jeden traditionalen Gehorsams, in der persönlichen Qualität des auf Pietät beruhenden Verhältnisses 'Diener - Herr' gegenüber dem sachlichen des auf Amtspflicht beruhenden zwischen dem 'Beamten' und seinem 'Vorgesetzten'.

Eine für China spezifische Ursache für das Fehlen einer einheitlichen, alle Ebenen der Hierarchie umfassenden Trennung der Kompetenzen erblickt Weber darin, dass gerade die dem chinesischen Verwaltungssystem adäquate ‚Bürokratenmoral des Konfuzianismus’ mit ihrem Vollkommenheits-Ideal jeder Fachschulung entgegengesetzt war.
Die Pfründe ist diejenige Form der Beamtenversorgung, der bei Weber die grösste Bedeutung zukommt. Gegenüber der intrapatrimonialen Versorgung unterscheiden sich die Pfründen durch ihre Regelmässigkeit, durch ihren Charakter eines Entgelts für umgrenzte, vom Herrn übertragene Verwaltungsaufgaben sowie darin, dass sie meisten ein ‚Recht auf das Amt’ konstituieren. Das Recht ist veräusserlich, ererblich und erbteilbar. Eine der Ausnahmen bildet die Etablierung des Examenssystems.
Weber definiert den Ausdruck 'ständisch' im ersten Sinne als jede Form patrimonialer Herrschaft, bei welcher dem Verwaltungsstab bestimmte Herrengewalten und die entsprechenden ökonomischen Chancen appropriiert sind. Das Prädikat 'ständisch' im zweiten Sinn ist stets an eine soziologisch umschreibbare Schicht geknüpft, so z.B. an den Beamten-Stand Chinas.

Der Feudalismus steht, als Eigenschaft eines politischen Herrschaftsverbandes, ebenso wie die Organisationsformen im Kontext traditionaler Legitimität. Bei beiden 'echten' Formen des Feudalismus, die Weber unterscheidet, 'Lehensfeudalismus' und 'Pfründenfeudalismus', werden zwar Herrenrechte apporpiiert ; in einem Fall in Form von Lehen, im anderen von Pfründen. Aber nur im Falle des 'Lehensfeudalismus' wird ständische, nämlich ritterliche 'Ehre' gefordert.
‚Patrimonismus' im engeren Sinn, beschränkt auf 'nicht-politische' Herrschaft, und 'Feudalismus' als Strukturprinzip der Herrschaft über einen politischen Verband schliessen sich gegenseitig nicht nur nicht aus, sondern stehen in einem Verhältnis gegenseitiger Ergänzung. In der Mehrzahl der historischen Fälle, auf die sich Weber bezieht, überlagert die Feudalstruktur einen in diesem Sinne patrimonialen Grundraster : die Grundherrschaften.
‚Patrimonialismus' im weiteren Sinne, als Struktur eines politischen Verbandes, und 'Feudalismus' schliessen sich nur dann gegenseitig aus, wenn es sich um 'reinen Patrimonialismus' handelt. Handelt es sich dagegen um ‚ständischen Patrimonialismus', so berührt er sich begrifflich mit 'Feudalismus' zumindest dadurch, dass in beiden Fällen die Verwaltungsmittel dem 'Stab' appropriiert sind.

Webers historische Herrschaftssoziologie Chinas :
Traditionale Herrschaft
1. ohne persönlichen Verwaltungsstab des Herrn (Verwaltungsmittel sind dem Herrschaftsverband als solchem appropriiert) : Gerontokratie und primärer Patrimonialismus.
2. mit persönlichem Verwaltungsstab des Herrn.
Patrimonialismus
a) Reiner Patrimonialismus (Patrimonialherr im vollen Eigenbesitz der Verwaltungsmittel) Extremfall: Sultanismus
b) Ständischer Patrimonialismus (Verwaltungsmittel ganz oder zu einem wesentlichen Teil an die Mitglieder des Verwaltungsstabes appropriiert) Extremfall : Feudalismus.
Dominanz der patrimonialen Zentralmacht bestanden : a) durch ihre 'technische Unterlage', in der Wasserbauten eine besondere Rolle spielten ; b) einer spezifisch ansers als im Okzident verlaufenen Entwicklung des mehr auf Sippenbande als auf Land gestützten Feudalismus, auf den keine intermediäre Herrschaftsschicht von politisch weitgehend unabhängigen Grundherren folgte ; c) der Erbschaft aus der Teilstaatenepoche, in der die Kriege um die Vormacht 'rationalisierend' auf die Führung der Staaten wirkten ; d) der anschliessenden relativen 'Befriedung' des Reiches.

Die innenpolitische Überlegenheit der patrimonialen Zentralmacht kam in China auf spezifische Weise zustande : a) durch die Schaffung einer loyalen Schicht von nicht erblich privilegierten Amtsanwärtern, die durch ein Prüfungssystem rekrutiert wurden und um die mit grossen Erwerbschancen ausgestatteten Beamtenstellen konkurrierten, die der Regel nach nur ihnen zugänglich waren ; b) durch ein 'rationales' Amtsreglement, welches ausser seiner Disziplinierungsfunktion die Aufgabe hatte, ein persönliches 'Fussfassen' der Beamten im lokalen Machtgefüge ihrer Amtssprengel zu verhindern.
Die patrimoniale Zentralgewalt erkaufte die Domestikation ihres bürokratischen Stabes mit Extensität in der Durchführung der Verwaltung, die sich daraus ergab, dass : a) die Lokalbeamten keine Kenner ihrer Verwaltungssprengel werden durften und von ihrer literarischen Ausbildung her, von vornherein keine verwaltungstechnische Fachqualifikation haben konnten ; b) der Literaten-Beamtenstand kollektiv durch sein Interesse an der Erhaltung seines Pfründenmonopols jeder Rationalisierung der Verwaltung Widerstand leistete, die dieses hätte beeinträchtigen können ; c) quantitative Entfaltung, Zentralisierung und Kompetenzenteilung in einem Missverhältnis zu den quantitativen und qualitativen Eigenschaften des Verwaltungsobjekts standen ; d) der Mechanismus der Patrimonialbürokratie von oben her mit den von unten her 'fest ausgestalteten' Widerständen der Sippe, Berufsorganisationen und dörflichen Selbstverwaltungskernen zusammenstiess.
Dass der Kampf um die reale Verfügungsgewalt über die Verwaltung im vormodernen China zugunsten der patrimonialen Monarchen ausging, steht nach Weber in einem intimen Zusammenhang mit dem Charakter der Schicht von ständisch Privilegierten, die durch die Monarchen je länger desto mehr an die eigene Macht gebunden wurden : und die den spezifischen historischen Bedingungen Chinas adäquate Form dieser Bindung, das Literaten-Beamtentum, prägte ihrerseits in entscheidender Weise die gesamte Kulturentwicklung.
Die Entwicklung des Feudalismus gibt es für Weber zwei Merkmale : einmal das Fehlen einer Grundherrenschicht und zum anderen die Fertigstellung der grossen Mauer.
Der Feudalismus beerbte die nachfeudale Sozialverfassung Chinas wohl auf zweifache Weise : seine verbandsmässige Basis wurde im Sippensystem fortgeführt, seine ständische Lebensform ging auf das Literaten-Beamtentum über ; aber einer transformierten Weiterführung seiner politischen Rechte auf lokaler Ebene liess der patrimoniale Zentralismus keinen Platz.

Wasserregulierung : der Ausgleich von Mangel und Überfluss an agrarischer Bewässerung, die Verhinderung von Überschwemmungen durch Bauten und der Bau von Kanälen hat in China immer eine besondere Rolle gespielt. Weber thematisiert, dass die wesentlichen Bestandteile des materiellen 'Unterbaus' der chinesischen Bürokratie die 'technische' Voraussetzung für die Beseitigung des Staatenpluralismus durch einen von mehreren untereinander konkurrierenden Patrimonialherren und das Überwiegen des imperialen Zentralismus ist. Sie befähigen den Patrimonialfürsten, mit Hilfe des Personals und der Einnahmen, die sie ihm verschafften, die Heeresverwaltung in eigene bürokratische Bewirtschaftung zu nehmen.

Bei Webers Betrachtung der 'immateriellen' Kulturbereiche Chinas, ist sie zunächst als Reflex des konfuzianisch gefärbten Geschichts- und Gesellschaftsbildes zu bewerten, welches die sinologischen Quellen ebenso wie deren Bearbeiter zu seiner Zeit noch weitgehend beherrschte und in dem die Befriedung des Staates und des Weltreiches einen besondern imperativen Stellenwert einnimmt. Nach Weber war es für die Herausbildung der rituellen Züge des chinesischen Kaisertums und des sie tragenden Selbstverständnisses der Staatsdoktrin entscheidend, dass in einem bestimmten Abschnitt der formativen Phase der chinesischen Kultur [Shang-Zhou-Zeit], die Spitze des Herrschaftsverbandes sich zwischen einem 'militärischen' Charisma und einem 'pazifistischen' bewegte, und dass das zweite, mitbedingt durch die Entwicklung des feudalen Staatensystems, am Kaisertum haften blieb.

Die Gesichtspunkte, unter denen chinesisches Kaisertum und römische Kirche verglichen werden können, liessen sich in verschiedensten Richtungen ausweiten. Bei Weber bleiben sie begrenzt auf einen soziologischen Rahmen, innerhalb dessen die jeweils ausschlaggebende Schicht charakterisiert werden soll : das Literatentum auf der einen Seite, der Klerus auf der anderen.

Webers 'Resultat' am Ende seiner China-Studie gipfelt im lapidaren Satz : "Der konfuzianische Rationalismus bedeutete rationale Anpassung an die Welt. Der puritanische Rationalismus : rationale Beherrschung der Welt. Der Purtinaer wie der Konfuzianer waren 'nüchtern'. Aber die rationale 'Nüchternheit' des Puritaners ruhte auf dem Untergrund eines mächtigen Pathos, welches dem Konfuzianer völlig fehlte, des gleichen Pathos, welches das Mönchstum des Okzidents beseelte". Das in den Augen Webers einzige Gemeinsame zwischen Konfuzianismus und Puritanismus : 'Rationalität' im Sinne der Zurückdrängung gefühlsmässig-irrationaler Lebensbereiche, wird durch den scharfen Kontrast aller übrigen für das Verhältnis zur 'Welt' jeweils relevanten Charakteristika völlig aus der Waagschale geworfen. Dass diese von Weber im einen Falle als 'Anpassung' an die Welt', im andern als ‚Beherrschung und 'Umwälzung von Welt', zusammengefast werden, wird verständlich durch die entscheidende Rolle, die der Paramater 'Spannung' im 'Resultat' spielt. Weber hält den Gegensatz des konfuzianischen Verhältnisses zur 'Welt' gegen 'alle okzidentale religiöse Ethik' für 'unüberbrückbar'. 'Manche patriarchalen Seiten der thomistischen und auch der lutherischen Ethik' könnten als Parallelen zum Konfuzianismus angesehen werden. Doch sind diese Formen 'organischer Sozialethik' nach Webers Ausführungen in der 'Zwischenbetrachtung' und in 'Wirtschaft und Gesellschaft' lediglich 'Formen der Relativierung der religiösen Heilswerte und ihrer ethisch rationalen Eigengesetzlichkeit'.

Kommentar von Arnold Zingerle zu seiner Dissertation (2008) : Den ersten (herrschaftssoziologisch-historischen) Teil finde ich auch heute noch gut. Er hat sich bewährt und ist auch z.B. für die Max Weber Gesamtausgabe zitabel. Der zweite (religionssoziologisch-gegenwartsbezogene) Teil enthält zwar ein paar gültige Abschnitte zum chinesischen Weltbild der Vergangenheit, doch ist die Anwendung der Protestantismusthese auf den Maoismus überspekulativ gewesen und damit problematisch – zumal die Kenntnisse der damaligen Verhältnisse in Maos Reich, bedingt auch durch die Nachrichtensperre während der Kulturrevolution, sehr begrenzt war. Wäre ich gut beraten gewesen, hätte ich bloss den ersten Teil in Aufsatzform veröffentlicht und den zweiten Teil nach einer Karenzzeit umgearbeitet. [LeeE1:S. 451-452, 453,Web6:S. 117-119, 123-125, 127-130,Web7:S. 349, 351-359, 361, 364, 366, 370,Zing2:S. 21-23, 27-28, 35-38, 40-42, 46-48, 54, 57-61, 65, 67-69, 73-74, 96, 139-141, 143]

1921 **Weber, Max. Schriften zur Religionssoziologie : Hinduismus und Buddhismus**
III. Die asiatische Sekten- und Heilandsreligiosität.
</i>Quellen
Baines, Athelstane. Ethnography. In : Bühler, Georg. Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde. (Strassburg : Trübner, 1912).
Barth, Auguste (1834-1916). Les religions de l'Inde. (Paris : G. Fischbacher, 1879).
Bloomfield, Maurice (1855-1928). Hymns of the Atharva-Veda ; together with extracts from the ritual books and the commentaries. (Oxford : Clarendon Press, 1897). (The sacred books of the East ; vol. 42).
Bouglé, Célestin Charles Alfred (1870-1940). Essais sur le régime des castes. (Paris : F. Alcan, 1908).
Bühler, Georg (1837-1898) : Artikel in Epigraphia Indica und Indian antiquary
Bühler, Georg. Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde. (Strassburg : K.J. Trübner, 1896).
Dahlmann, Joseph (1861-1930). Das Mahabharata als Epos und Rechtsbuch : ein Problem aus Altindiens Cultur und Literaturgeschichte. (Berlin : Dames, 1895).
Davids, Caroline Rhys (1857-1942) : Texte über Indien
Duff, James Grant (1789-1858). A history of the Mahrattas. (London : Longmans, Rees, Orme, Brown, and Green, 1826).
Epigraphia Indica (Zeitschrift)
Faxian. A record of buddhistic kingdoms [ID D7927].
Fick, Richard. Texte über die indische Gesellschaft
Fick, Richard. Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit ; mit besonderer Berücksichtigung der Kastenfrage. (Kiel : Haeseler, 1897).
Fleet, John Faithful (1847-1917) : Artikel in Epigraphia Indica und Indian antiquary
Hopkins, Edward Washburn (1857-1932) : Texte über Indien.
Hopkins, Edward Washburn. India old and new ; with a memorial address. (New York, N.Y. : C. Scribner’s sons, 1901).
Hopkins, Edward Washburn. The social and military position of the ruling caste in ancient India ; as represented by the Sanskrit epic. (New Haven, Conn. : Tuttle, Morehouse & Taylor, 1889). (Journal of the American Oriental society ; vol. 13).
Horn, Paul (1863-1908). Das Heer- und Kriegswesen der Grossmoghuls. (Leiden : E.J. Brill, 1894).
Hultzsch, E. (1857-1927) : Artikel in Epigraphia Indica und Indian antiquary
Indian antiquary (Zeitschrift)
The Indian emspire. New ed. (Oxford : Clarendon Press, 1908-1909).
Jolly, Julius (1849-1932) : Texte
Journal asiatique
Journal of the Asiatic Society of Bengal
Journal of the Indian empire
Journal of the Royal Asiatic Society
Mahabharata : Auszüge
Monier-Williams, Monier (1819-1899). Brahmanism and hinduism ; or, Religious thought and life in India, as based on the Veda and other sacred books of the Hindus. 4th ed., enl. and impr. (London : J. Murray, 1891).
Nesfield, John Collinson. Brief view of the caste system of the North-Western provinces and Oudh... (Allahabad : North-Western Provinces and Oudh Government Press, 1885).
Oldenberg, Hermann (1854-1920). Ancient India : its language and religions. (Chicago ; London : Open Court Publ. Co., 1896). (Religion of science library ; vol. 22).
Oldenberg, Hermann. Die Religion des Veda. (Berlin : W. Hertz, 1894).
Pischel, Richard (1849-1908) ; Geldner, Karl F. (1853-1929). Vedische Studien. (Stuttgart : W. Kohlhammer, 1889-1901).
Ramayana : Auszüge
Risley, Herber Hope (Sir). (1851-1911). The tribes and castes of Bengal. (Calcutta : Bengal Secretariat Press, 1891).

Sacred books of the East [ID D8367].
Senart, Emile (1847-1928). Les castes dans l’Inde : les faits et le système. (Paris : E. Leroux, 1896). (Annales du Musée Guimet. Biblithèque de vulgarisation).
Smith, Vincent Arthur (1848-1920). The early history of India from 600 B.C. to the Muhammadan conquest ; including the invasion of Alexander the Great. (Oxfored : Clarendon Press, 1904).
Weber, Albrecht (1825-1901). Texte zur indischen Kulturgeschichte
West, Raymond (1832-1912) ; Bühler, Georg. A digest of Hindu law : from the replies of the shastris in the several courts of the Bombay presidency. (Bombay : Education Society’s Press, 1867-1869).
Winternitz, M. (1863-1937). Geschichte der indischen Litteratur. Bd. 1. (Leipzig : C.F. Ameland, 1908).
Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
Zimmer, Heinrich Robert (1890-1943). Texte zur indischen Kulturgeschichte. [WebM4]

1921.1 **Weber, Max. Schriften zur Religionssoziologie : Hinduismus und Buddhismus**
III. Die asiatische Sekten- und Heilandsreligiosität.
</i>Auszüge (1)

Der alte Buddhismus war, wenn nicht die zeitlich letzte, so doch jedenfalls die rücksichtslos konsequenteste der hinduistischen vornehmen Intellektuellensoteriologien und insofern deren 'Vollendung' Aeußerlich ist er die einzige Erlösungsreligion gewesen, welche wenigstens auf einige Zeit einmal: unter der Maurya-Dynastie, in ganz Indien offiziell herrschende Konfession war. Freilich nicht dauernd. Seine innere Konsequenz und darum auch seine äußere Schwäche lag darin: daß er auch in seinem praktischen Verhalten die Erlösung auf diejenigen beschränkte, welche wirklich den Weg zu Ende gingen und Mönche wurden, daß er sich im Grunde um die andern, die Laien, kaum kümmerte. Denn den Vorschriften, welche er für diese schuf, sieht man es an, daß sie Akkommodationen ohne innerlich einheitlichen Gesichtspunkt waren. Und vor allem fehlte äußerlich das, was der Jainismus geschaffen hatte: eine Gemeindeorganisation der Laien. Selbst die Mönchsorganisation war ja, sahen wir, auf das Allerunentbehrlichste beschränkt. Dies Fehlen der Laienorganisation hat geschichtlich die Folge gehabt, daß der Buddhismus in seinem Heimatland gänzlich verschwunden ist. Er hielt trotz aller Akkommodation, die wir kennen lernen werden, dennoch die Konkurrenz derjenigen orthodoxen und heterodoxen hinduistischen Sekten nicht aus, welche es verstanden, die Laienschaft in feste Beziehungen zu ihrer Leitung zu setzen. Und ebenso erwies er sich widerstandsunfähig gegenüber äußerer Gewalt, vor allem gegenüber dem Islam… Im Buddhismus konzentrierte sich in den Klöstern und der Mönchsgemeinde die Existenz der Konfession überhaupt. Waren diese vernichtet, so war es mit der Gemeinschaft zu Ende, und tatsächlich haben auch nur Spuren ihrer Existenz den islamischen Einbruch überlebt…Die höfische Gesellschaft vermißte am alten Buddhismus einerseits die vornehme Schriftbildung und Gelegenheit zu künstlerischer Formung, andererseits Mittel für die Domestikation der Massen… Der Kleinbürger und Bauer konnte ja mit den Produkten der Soteriologie der vornehmen Bildungsschicht nichts anfangen. Am wenigsten mit der altbuddhistischen Soteriologie. Er dachte nicht daran, Nirwana zu begehren, ebensowenig wie die Vereinigung mit dem Brahman. Und vor allem: er hatte auch gar nicht die Mittel in der Hand, zu diesen Heilszielen zu gelangen. Denn dafür war Muße für die Meditation erforderlich, um die Gnosis zu erlangen. Diese Muße hatte er nicht und sah sich in aller Regel nicht veranlaßt, sie sich durch ein Leben als Büßer im Walde zu verschaffen. Nun hatten sowohl die orthodoxe wie die heterodoxe Soteriologie dafür in gewissem Grade vorgesorgt: die orthodoxe durch die Heilsverheißungen des Kastenritualismus, die heterodoxe durch eine sekundäre Laiensittlichkeit, für welche ebenfalls Prämien in diesem und jenem Leben versprochen waren. Allein das alles war doch wesentlich negativen und vor allem: wesentlich ritualistischen Charakters. Es befriedigte in gar keiner Art das eigentlich religiöse Bedürfnis nach emotionalem Erleben des Ueberweltlichen und nach Nothilfe in äußerer und innerer Bedrängnis. Jenes ungebrochene emotionale Bedürfnis insbesondere war und ist aber überall für den psychologischen Charakter der Religion bei den Massen das ausschlaggebende im Gegensatz zu dem rationalen Charakter aller Intellektuellensoteriologie…Der alte Buddhismus war auch in der Beziehung zu den Laien zum mindesten relativ – vielleicht sogar absolut – magiefeindlich gewesen. Denn das strenge, mit der Strafe der Todsünde belegte, Gebot an die Mönche (viertes Mönchs-Gelübde): sich nicht übermenschlicher Fähigkeiten zu rühmen, mußte, selbst wenn man seine prinzipielle Tragweite noch so einschränkend interpretiert, die Bedeutung der Mönche als magischer Nothelfer und Therapeuten ausschließen oder doch entwerten. Ebenso war der alte Buddhismus mindestens relativ bilderfeindlich gewesen. Das Verbot des Buddha, ihn bildlich darzustellen, ist zuverlässig überliefert und viele genuin altbuddhistische Reformatoren haben einen gewissen relativen Puritanismus, etwa vom Charakter des cisterziensischen, in die Kirchenkunst hineingetragen, sehr oft – wiederum wie bei den Cisterziensern – nicht zu deren künstlerischem Schaden. Der alte Buddhismus war endlich schlechthin apolitisch gewesen; eine innere Beziehung zu politischen Gewalten war von ihm aus eigentlich kaum auffindbar. In diesem letzten Punkt trat zuerst Wandel ein…

Der chinesische Pilger Fa-Hien, vom Kaiser ausgeschickt, um authentische Abschriften der

heiligen Bücher zu besorgen, fand in ganz Indien nur in den Klöstern von Pataliputra (dem Sitz des Königs und – angeblich – des Konzils) und in Ceylon Niederschriften, sonst nur mündliche Tradition. Es ist klar, was die Niederschrift für die Wahrung der Einheit der Kirche, ebenso aber: was sie für die Mission bedeutete. In einem Literatenland wie China konnte der Buddhismus nur als eine Buchreligion überhaupt Fuß fassen, und tatsächlich geht die Inszenierung oder wenigstens die programmatische Verkündigung der buddhistischen Weltmission auf Açoka zurück. Mit Feuereifer warf er sich gerade darauf. Durch ihn erhielt der Buddhismus den ersten großen Anstoß, eine internationale Weltreligion zu werden. Zunächst sollten die wilden Stämme bekehrt werden. Aber dann machte sich der König daran, durch Gesandtschaften an fremde Mächte, vor allem auch an die hellenistischen Großmächte des Westens bis Alexandria, die reine Lehre in aller Welt bekanntzumachen, und eine vom König gestützte Mission wendete sich den ceylonesischen und hinterindischen Gebieten zu. Einerlei welches der unmittelbare Erfolg war, – und er war zunächst nur in Ceylon und nach Norden zu bedeutend –, so hat jedenfalls die große internationale Expansion des Buddhismus in Asien damals ihren ideellen Anfang genommen. Er ist offizielle Konfession in Ceylon, Birma, Annam, Siam und andern hinderindischen Staaten und Korea, in umgewandelter Form später in Tibet geworden und geblieben und hat geraume Zeit sowohl China wie Japan religiös beherrscht. Um freilich zu dieser Rolle berufen zu sein, mußte die alte Intellektuellensoteriologie tiefgreifende Umwandlungen durchmachen. Zunächst war schon dies eine vollkommen neue Situation für den Orden: daß ein weltlicher Herrscher als solcher Rechte innerhalb ihrer Angelegenheiten in seine Hand nahm. Diese Rechte und ihre Einwirkung waren nicht unbedeutend. Insbesondere die später klassischen Gebiete des alten, orthodoxen (Hinayana-) Buddhismus geben von der eigenartigen Theokratie der buddhistischen Monarchen eine deutliche Vorstellung…

Indessen mit diesen theokratischen Konsequenzen waren die Umwandlungen des altbuddhistischen Mönchtums nicht erschöpft. Die alte Mönchsgemeinschaft mußte, zunächst schon infolge des Gewichts der Massen, welche ihr zuströmten, ihren streng weltflüchtigen Charakter mildern und weitgehende Konzessionen machen an die Leistungsfähigkeit des Durchschnittsmönchs und auch an die Erfordernisse der Existenz von Klöstern, welche nicht Stätten der Heilssuche vornehmer Denker, sondern Zentren religiöser Mission und Kultur sein sollten. Im übrigen aber mußte den Bedürfnissen der Laien, welche im alten Buddhismus dessen Natur nach eine wesentlich zufällige Rolle spielen, entgegengekommen, also die Soteriologie in der Richtung der magischen und der Heilandsreligiosität umgebogen werden. Die erste der beiden Tendenzen tritt uns in den Quellen zuerst deutlich zutage.

Ein Edikt Açokas spricht von 'Schismatikern' innerhalb der Samgha. Die mahayanistische Tradition läßt das große Schisma zuerst auf dem Konzil (Sanghiti) von Vaiçali (angeblich dem zweiten) zum Ausbruch kommen, welches angeblich 110 Jahre nach Buddhas Tode, vielleicht aber erst unter Açoka und auf seine Veranlassung stattfand. Unabhängig von der historischen Korrektheit der Einzelheiten ist der Grund der ältesten Spaltung sowohl nach der Tradition wie nach der Natur der Sache selbst im wesentlichen klar. Die berühmten '10 Thesen' der Vajji Mönche, über welche eine Einigung nicht stattfand, waren durchweg disziplinärer, nicht dogmatischer Natur. Neben einigen Einzelheiten der klösterlichen Lebensführung, die sämtlich auf Erleichterung der Disziplin hinzielten, aber wesentlich formales Interesse haben und einer organisatorischen Frage, die mit den Präludien des Schisma zusammenhing, gab es einen fundamental wichtigen Punkt. Genau den gleichen, an welchem sich seinerzeit die Scheidung der Konventualen und Observanten im Franziskanerorden vollzog: den ökonomischen. Die Anordnungen des Stifters verboten jeglichen Geldbesitz, also auch die Annahme von Geldspenden. Als nun – erzählt die Tradition – einer der strengen Observanz infolgedessen Geldspenden zurückwies, erklärte dies die Mehrheit für eine Beleidigung der Laien. Die ihm gewährte Gelegenheit zur öffentlichen Abbitte benutzte er, um sein Recht zu vertreten, worauf er, 'weil er ohne Auftrag der Gemeinde gepredigt habe', gebüßt wurde. Im übrigen soll nach hinayanistischer Tradition das Konzil die altorthodoxe Lehre bestätigt haben. Eine Einigung fand jedenfalls nicht statt…

Die Ueberlieferung macht es wahrscheinlich, daß die Laien entweder von Anfang an oder doch später auf selten der laxeren, ursprünglich Mahasamghika (große Gemeinde) genannten

Richtung, des Mahayana, und im Gegensatz zu den Sthaviras, den 'Aeltesten': erprobten charismatischen Arhats, standen. Denn als Spezialität der Mahasamghika ist die Mitwirkung der Laien auf den Konzilien überliefert. Es handelt sich natürlich nicht um die »unteren« Klassen – von denen überhaupt als aktiv treibendem Element nie die Rede ist und sein konnte – sondern gerade um Herrenschichten. Auch vornehme Damen sollen sich als Parteigängerinnen der Mahayana-Schule hervorgetan haben. Dies ist ebenso begreiflich wie die Parteinahme der Kurie im 14. Jahrhundert für die Konventualen und gegen die strenge Observanz der Franziskaner. Die Abhängigkeit der Mönche von den Herrenschichten war um so größer, je weniger 'weltablehnend' sie waren. Die fast schrankenlose klerikale Herrschaft der Hinayana-Orthodoxie in Ceylon und Birma über die Laien, gegen welche die weltliche Gewalt der Herrscher oft vollkommen ohnmächtig war, hatte – wie die bald zu erwähnenden Berichte der chinesischen Pilger zeigen – auch in Nordindien unter der Vorherrschaft des Altbuddhismus vielfach bestanden. Der gleiche Kampf zwischen der Laiengewalt und dem Mönchtum, der im byzantinischen Reich jahrhundertelang bestand, ist auch in Indien geführt worden, nur in anderen Formen. Für die weltliche Gewalt bestand das Interesse, die Mönche als Domestikationsmittel der Massen zu gebrauchen. Denn wenn auch die 'Massen' nie die aktiven Träger der buddhistischen Religiosität waren, so haben sie doch selbstverständlich, als Objekt der Beherrschung durch die Mittel des religiösen Glaubens, hier wie bei allen religiösen Stellungnahmen der Herrenschichten eine ganz entscheidende Rolle gespielt. Im Wege der Hagiolatrie aber haben die buddhistischen Mönche vielfach auch die Massen stark an sich gefesselt.

Zu diesem politischen Grund trat der immer stärkere Einfluß der schulmäßigen brahmanischen Spekulation und ihrer Begriffe auf das buddhistische Denken. Noch die Schilderungen J-tsings aus dem 7. Jahrhundert lassen erkennen, daß man an die brahmanische Tradition zunächst vor allem im lehrtechnischen Interesse anknüpfte. Die Technik der Erlernung der Veden gilt ihm als unerreicht zur formalen Schulung des Geistes, vor allem für das Behalten der eigenen Argumente, aber auch der des Gegners. Das Literateninteresse verlangte eben die Pflege der Wissenschaft und die 5 Vidya: Grammatik (wie stets die wichtigste), Medizin, Logik, Philosophie und auch bereits die von den literarischen Künstler- und Techniker-Kreisen verlangte theoretische Pflege der 'schönen Künste' (Silpastha-navidya) tauchten auf – selbst in der Hinayana-Schule – und mußten sich wohl oder übel der alten brahmanischen Sprache bedienen. Klosterschulen für Laien und Kinderfibeln entstanden. Daß in dieser ganzen Entwicklung, vor allem aber im Mahayana, die vornehmen Schichten in besonderem Maße die Führung hatten, wird nicht nur durch das ausdrückliche Anerkenntnis der Kastengliederung, welche vorher ignoriert worden war, hinlänglich dargetan, sondern auch durch den äußerlichen Umstand, daß jene Schule im Gegensatz zu den alten Hinayana-Buddhisten die später zu besprechende von Kaschmir ausgehende Renaissance des Sanskrit mitmachte: ihre heiligen Schriften wurden in der alten Gelehrtensprache abgefaßt, der Pali-Kanon blieb im Besitz der südlichen Buddhisten. Die heilige Literatur schied sich nun allmählich ebenso vollständig, wie zwischen den beiden Jaina-Sekten. Denn in jeder Hinsicht wuchs der Gegensatz der Schulen sehr bald über die anfänglichen disziplinären Anlässe hinaus. Das Bild, welches man in der Reiseschilderung Fa Hiens erhält (um 400 nach Chr.), – der, selbst Mahayanist, doch zwei Jahre in Ceylon, dem Hort der Orthodoxie, verweilte, – ist noch ein relativ friedliches…

Für die Gegend von Mathura berichtet Fa Hien, daß die Beamten des Königsfeste Einnahmen haben, keine Schollenfestigkeit, niedrige Steuern und nicht das im indischen Patrimonialgroßstaat übliche System der Kopf- und Steuerlisten bestand, alle Kreaturen geschont, kein Fleisch gegessen, keine Schweinehaltung und kein Viehhandel geduldet, keine geistigen Getränke und nur von der (unreinen) Tschandala-Kaste Zwiebeln und Knoblauch genossen wurden, auch die Todesstrafe fehlte. Açokas Reich war längst zerfallen. Aber relativ pazifistische Kleinkönigreiche herrschten in Nordindien vor.

Der Buddhismus war nach wie vor eine Lehre der vornehmen Intellektuellen. Es interessierte alle diese Pilger, ganz ebenso wie den über 2 Jahrhunderte später nach Indien pilgernden Hiuen-Tsang, lediglich das Verhalten der Könige und ihrer Hofbeamten. Im übrigen aber hat sich in der Zeit Hiuen-Tsangs (628 und folgende Jahre) sichtlich manches geändert. Zunächst

der Gegensatz der Mahayana-Schulen gegen die hinayanistische Orthodoxie. Ein Hinayanist wird von schwerer Krankheit befallen, weil er Mahayana geschmäht hat. Es ist überhaupt, eigentlich nur vom Mahayana die Rede und Hiuen Tsang hält es auch nicht für nötig, nach Ceylon zu gehen. Dazu: gesteigertes Eindringen spezifisch brahmanischer Elemente in die zunehmend vorherrschende Mahayana-Lehre. Indien heißt bei Hiuen-Tsang das 'Reich der Brahmanen' (To-lo-man). Statuen von Brahma und Indra stehen in Heiligtümern des Gangestales neben dem Standbild Buddhas. Die Veden (Wei ho) werden zwar als 'subalterne' (d.h. laienhafte) Lektüre bezeichnet, aber eben doch gelesen. Der König von Kosala verehrt den Buddha, daneben aber in brahmanischen Tempeln die hinduistischen Devas. Wenn es auch noch Könige gibt (Ciladitya), welche alljährlich das große Konzil des Buddhistenklerus einberufen, so ist dies doch offenbar nicht die Regel. Zunehmende Schärfe der Schulgegensätze, Zurückdrängung des Hinayana in Nordindien, aber auch Rückgang des Buddhismus überhaupt ist der Eindruck.

Auch im Hinayana wurde das alte Geldbesitz-Verbot der strengen Observanz mit den gleichen Mitteln umgangen, wie bei den Franziskanern. Laienvertreter empfingen das Geld und verwalteten es für die Mönche…

Die Laien begehrten Nirwana nicht und konnten mit einem nur exemplarischen Propheten der Selbsterlösung wie Buddha nichts anfangen. Sondern sie verlangten nach Nothelfern für das diesseitige Leben und nach dem Paradies für das jenseitige. Es setzte daher im Mahayana jener Prozeß ein, welchen man gewöhnlich als die Ersetzung des Pratyeka-Buddha- und Arhat- (Selbsterlösungs-) durch das Bodhisattva- (Heilands-) Ideal bezeichnet. Während die Hinayana-Schule ihre Anhänger in Çravakas (Laien), Pratyeka-Buddhas (Selbsterlöser) und Arhats (Erlöste) als religiöse Stände teilte, wurde das Bodhisattva–Ideal der Mahayana–Sekte eigentümlich und gemeinsam. Es setzte eine innere Umwandlung der Erlösungstheorie voraus. In der Frühzeit des Buddhismus wurde der Streit zwischen den 'Aeltesten' (Sthaviras), d.h. den charismatischen Trägern der Gemeindetradition und den 'Mahasamghika', den schulmäßig spekulativen Denkern: den Intellektuellen, geführt, wie wir sahen. Von den Fragen der Disziplin und der praktischen Ethik griff er auf spekulative Fragen über: die 'sattva'-Probleme, die Fragen nach der 'Natur' des Erlösungszustandes und folglich zunächst: über die Person des Erlösers. Die alte Schule hielt an seiner Menschlichkeit fest. Die Mahayanisten entwickelten die 'Trikaya'-Theorie: die Lehre von dem übernatürlichen Wesen des Buddha. Er hat drei Erscheinungsformen: einmal die Nirmana Kaya, den 'Verwandlungsleib', in welchem er auf Erden wandelte. Dann die Sambhoga Kaya, den, etwa dem »Heiligen Geist« entsprechenden, alldurchdringenden Aetherleib, der die Gemeinde bildet, endlich die Dharma Kaya, von der später zu reden ist.

Auf diesem Wege vollzog sich zunächst an Buddha selbst der typische hinduistische Vergottungsprozeß. Damit verband sich nun die hinduistische Inkarnationsapotheose. Der Buddha war eine in einer Serie von Wiedergeburten stets erneut zur Erde steigende Verkörperung der (unpersönlichen) göttlichen Gnade, für welche vielfach auch ein ewig dauernder Träger: ein Adibuddha, als existierend gedacht wurde. Von da war der Weg nicht weit, den Buddha zu einem Typus: dem Repräsentanten des zur vollen Erlösung gelangten und dadurch vergotteten Heiligen zu machen, der in beliebig vielen Exemplaren erschienen sein und noch erscheinen konnte: 'Selbstvergottung', der alte indische Sinn der Askese und Kontemplation und damit: der lebende Heiland waren in den Glauben eingeführt. Der lebende Heiland aber ist der Bodhisattva. Formell war der Bodhisattva mit dem Buddha zunächst durch die Wiedergeburts- und die aus der hinduistischen Philosophie übernommene Weltepochentheorie verknüpft. Die Welt ist ewig, verläuft aber – wie früher erwähnt – in immer neuen endlichen Epochen. Es gab nun in jeder Weltepoche einen, im ganzen also unendlich viele Buddhas. Der historische Gautama Buddha der jetzigen Epoche hat 550 Wiedergeburten vor dem Eingang nach Nirwana durchgemacht. Bei der vorletzten Geburt hat der bei der nächsten zum Buddha sich durchringende heilige Arhat die Stufe des Bodhisattva (»dessen Wesen: sattva, Erleuchtung: bohdi, ist«) erreicht und weilt im Tuschita-Himmel, in welchem daher jetzt schon der künftige Buddha, Maitreya, sich als Bodhisattva aufhält. Aus dem Tuschita-Himmel hat sich auch der historische Gautama Buddha durch wunderbare Inkarnation im Leib seiner Mutter Maya zur letzten Erdenfahrt begeben, um vor dem Eingang

im Nirwana den Menschen seine Lehre zu bringen. Es ist klar, daß mit seinem 'Verwehen' das Interesse sich dem kommenden Heiland: dem Bodhisattva, zuwenden mußte. Ebenso ist klar, daß in jenem an sich einfachen und rationalen Schema des Tuschita-Himmels und der Vielheit der Buddhas und Bodhisattvas die geeigneten Anknüpfungspunkte für eine Pantheonbildung, Wiedergeburts-mythologien und Mirakel aller Art gegeben waren. Uns sollen diese zu fabelhaftem Umfang geschwollenen Mythologeme hier nicht beschäftigen, sondern ihre ethisch-soceriologische Seite. Ein Bodhisattva war, wie wir sahen, nach dem ganz korrekten Begriff ein zur 'Vollendung' gelangter Heiliger, der bei der nächsten Wiedergeburt ein Buddha werden und nach Nirwana gelangen kann. Daß dies nun nicht geschieht, daß er vielmehr ein Bodhisattva bleibt, galt als ein Akt der Gnade, den er vollzieht, um als Nothelfer der Gläubigen wirken zu können. Er wurde infolgedessen das eigentliche Objekt der mahayanistischen Hagiolatrie und es ist klar, wie weitgehend diese Wandlung den Heilsinteressen der Laien entgegenkam.

Aktive Güte (paramita) und Gnade (prasada) sind die Attribute des Bodhisattva. Er ist nicht nur zu seiner Selbsterlösung, sondern zugleich und vor allem um des Menschen willen da: der Buddha war nicht nur ein Pratyekabuddha, sondern auch ein Sammasambuddha, drückt die mahayanistische Terminologie dies aus. Er vermöchte gar nicht den Entschluß zu fassen, aus dieser Welt des Leidens sich in einsamer Selbsterlösung zu retten, solange noch andere da sind, die leiden. Upâya (die Pflicht, eigentlich: in charakteristisch zeremoniöser Terminologie: 'Schicklichkeit') hindert ihn daran. Die in der Mahayana-Schule entstandene spekulative Trinitätslehre erleichterte dies: nur in der ersten seiner Existenzformen, der Nirwana Kaya, ist er in das Nirwana eingegangen. Der Unterschied der buddhistischen gegen die christliche Trinität ist charakteristisch: der Buddha wird Mensch, wie die zweite Figur der christlichen Trinität, um die Menschen zu erlösen. Er erlöst sie aber nicht durch Leiden, sondern durch die bloße Tatsache, daß auch er nun vergänglich ist und als Ziel nur das Nirwana vor sich hat. Und er erlöst sie exemplarisch, nicht als stellvertretendes Opfer für ihre Sünden. Denn nicht die Sünde, sondern die Vergänglichkeit ist das Uebel…

Eine ganze religionsphilosophische Literatur entstand, bediente sich zunehmend ausschließlich wieder der Gelehrtensprache (des 'Sanskrit'), schuf Universitäten, Disputationen, Religionsgespräche und zeitigte vor allen Dingen eine ziemlich komplizierte Metaphysik, in welcher alle alten Kontroversen der klassischen indischen Philosophie wieder auflebten. Damit aber war der Riß zwischen den wissenden Theologen und Philosophen und den nur als exoterische Mitläufer gewerteten Illiteraten ganz in brahmanischer Art in den Buddhismus getragen. Nicht die persönliche Gnosis, sondern das geschulte Buchwissen war wieder die herrschende Macht in der Gemeinschaft. Wie in den Literatenkreisen Chinas Indien nur als 'Land der Brahmanen' gewertet wurde, so war der Standpunkt der Mahayana-Literaten in Indien unter Hiuen-Tsang der: daß China ein Barbaren-(Mlechcha-) Land sei – deshalb eben sei ja der Buddha auf Indiens Kulturboden inkarniert worden und nicht dort oder anderswo –, und Hiuen-Tsangs charakteristischer Gegenbeweis ging davon aus: daß auch in China die Alten und Weisen die ersten seien, die Wissenschaft, einschließlich der Astronomie, blühe und die Macht der Musik bekannt sei. Dieser Begriff war ganz auf brahmanische – sagen wir: auf asiatische oder vielleicht sogar: auf antike – Intellektuellentheologie zugeschnitten. Es waren altbrahmanische Begriffe, und zwar nunmehr auch vedantistische, vor allem der für das Vedanta zentrale Begriff 'Maya' (kosmische Illusion), nur in Umdeutungen, welche der Theologie des Mahayana-Buddhismus zugrunde gelegt wurden…

Reminiszenzen der Samkhya-Lehre finden sich vielleicht in der Mahayana-Theorie von der Alaya-vijñana, der streng allem nicht Geistigen entgegengesetzten Seele. Und hier stoßen wir auf einen fundamentalen Gegensatz gegen den alten Buddhismus. Denn eben die Ablehnung des 'Seelen'-Begriffes hatte ja grade zu seinen wesentlichsten Eigentümlichkeiten gehört. Aber diese Vorstellung war sicherlich alsbald wieder verlassen worden. Wie die 'Seelenwanderung' des Buddhismus die brahmanische wurde und nicht die der alten reinen Lehre blieb, so die göttliche Potenz. Sie ist – wie im Vedanta – eine Allseele und die extreme Spiritualisierung der als Emanation gedachten Welt streift dicht an die Maya-Lehre, die auch gelegentlich ausdrücklich auftaucht: es ist alles nur subjektiver Schein und das höchste

Wissen löst ihn auf. An das Bhagavadgita endlich erinnert die nun wieder beginnende organische Relativierung der Ethik. Der Bodhisattva erscheint, wie Krischna, stets erneut auf der Erde und kann – der 'Trikaya'-Doktrin entsprechend – ganz nach den jeweiligen ethischen Bedürfnissen der Welt in jeder Form und jedem Beruf, je nach Bedarf, auftreten. Nicht nur als Mensch, auch als Tier, – zur Erlösung der in Tiere verschlagenen Seelen, – und wenn als Mensch, dann in jedem rituell anständigen Beruf. Also vor allem auch: als Krieger. Nur wird er seiner Natur nach nur in einen »gerechten« und guten Krieg gehen, in diesen aber unbedenklich. Es ist diese Theorie praktisch wohl die weitestgehende Anpassung an die Bedürfnisse der 'Welt'.

Theoretisch hatten diese Akkommodationen die Einführung irgend eines überweltlichen göttlichen Wesens zur Vorbedingung, und wir sehen ja auch, daß schon in der Vergottung Buddhas selbst eine solche vollzogen wurde. Allein Buddha war im Nirwana für immer der Welt entschwunden und konnte nicht selbst oder gar allein die höchste Weltgottheit darstellen. Und dem einmal kanonisch festgelegten Ausgangspunkt der Lehre entsprechend konnte der Weltgott auch kein persönlicher Welt-Gott nach Art Vischnus oder Çivas sein. Die absolute Endlosigkeit und Uebernatürlichkeit des Göttlichen wurde ergänzt durch seine streng unpersönlichen Prädikate: Bhutatathata, das 'So-Sein' und durch die Entgegensetzung des Açunya (des 'Leeren', des 'Nichtrealen') als des spezifisch Heiligen, gegenüber dem Çunya (dem 'Vollen', 'Realen'), ganz nach Art occidentaler mystischer Versuche und auch der Upanischaden, den Gottbesitz zu beschreiben. Das letztlich unaussagbare Göttliche zeigte dabei naturgemäß, entsprechend dem 'Triratna' des alten Buddhismus, in welchem sich ja das 'Dharma' als göttliche Potenz fand, Neigung, Züge des chinesischen 'Tao' anzunehmen: Ordnung und Realgrund der Welt zu werden, ewige Norm und ewiges Sein in Eins zu setzen. Jenseits des schroffen Dualismus von ewigem Sein und durch ewige (Karman-)Normen geordneter absoluter Vergänglichkeit der Erscheinungswelt mußte das Absolute gefunden werden. Die Unverbrüchlichkeit des Karman war dabei die Stelle, an der allein es für eine hinduistische Metaphysik greifbar werden konnte. Das mystische Erlebnis aber enthielt hier wie überall nicht 'Norm', sondern im Gegenteil ein gefühltes 'Sein' in sich. Das höchste Göttliche des Mahayana-Buddhismus, das 'Dharmakaya' war, wegen dieses rational nie überbrückbaren, aber ganz unvermeidbaren Gegensatzes, nicht nur, wie selbstverständlich, jenseits jeder 'Worte' sondern die Beziehung zu ihm enthielt auch rational heterogene Prädikate in sich. Daß 'Karuna', höchste Liebe und 'Bodhi', höchste Gnosis, sich in der Beziehung des Heiligen zum Göttlichen vereinen, ist nur aus psychologischen Qualitäten der mystischen Ekstase erklärlich. Wenn also nun 'Nirwana', – ein Zustand, der jetzt in eine abgeleitete, sekundäre Stellung rückte –, zugleich negativ: Zerstörung allen Begehrens und, positiv: All-Liebe wurde, blieb nach wie vor Avidya, die Dummheit, die Quelle alles Uebels. Dies ist aus der streng intellektualistischen Herkunft dieser Soteriologie erklärlich. Das Mahayana ist so wieder eine letztlich esoterische Erlösungslehre für die Gnostiker, nicht für die Laien. Der praktisch so überaus wichtige Grundsatz der Lehre des Buddha: daß die Spekulation über unlösbare Probleme vom Uebel und heilsschädlich sei, ist in charakteristischer Art aufgegeben. Er wirkte nur darin nach, daß nach der orthodoxen Mahayana-Lehre das letzte große kosmische Rätsel: die Frage, wie denn nun eigentlich die große Wurzel alles Uebels, die 'Avidya' (Dummheit, Stumpfheit oder kosmische Illusion) in die Welt habe kommen können, für menschliches Wissen unlöslich blieb und ebenso wie das 'Warum?' der spezifischen Qualitäten des Bhutatathata nur der letzten und höchsten, in Worten nicht kommunikablen, Gnosis eines Bodhisattva sich erschloß.

Die erlösende Gnosis aber trägt selbst die eigentümlichen dualistischen Züge einer Kombination praktischen Liebesfühlens und beherrschter Konzentration des Denkens. Sie verläuft nach der orthodoxen Mahayana-Lehre durch fortwährende exercitia spiritualia aufsteigend in den zehn Stadien der warmen Liebe (pramudita), der Reinigung des Herzens (vimalâ), der Klarheit der kosmischen Einsicht (prabakhari), des Strebens nach Vollendung (arcismati), der Meditation über das Wesen des Tathagata (sudurjaya), über die Art der Weltemanationen (abhimuki), der Erzeugung der Weltfremdheit trotz des innerweltlichen Tuns (durangama, das 'Gehen in die Ferne': – der inneren Haltung des Bhagavata, die wir kennen, nahe verwandt), der Erringung der vollen Gelassenheit als einer zur Natur

gewordenen unbewußten und mühelos geübten persönlichen Qualität (achala), der vollen Gnosis der transzendenten Wahrheiten (sadhumati), und endlich des Hinschwindens in die 'Wolken des Dharma' (Dharmamegha): der Allwissenheit. Man bemerkt leicht die Kreuzung gnostischer und praktisch liebesakosmistischer Elemente. Die Nirwana – Konzeption der Mahayana-Schule trägt gleichfalls die Spuren dieser Kreuzung. Unterschieden wurden, neben dem absoluten Aufgehen im Dharmakaya mit dem Tode, welches jetzt, in vedantistischer Art, das gänzliche Erlöschen ersetzte, zunächst zwei Arten von diesseitigem Nirwana: 1. das Upadhiçesa Nirwana, die Freiheit von Leidenschaft, welche aber noch nicht von Samsara befreit ist, weil die intellektualistische Gnosis fehlt: – das überall charakteristische rationale Element im Buddhismus, – 2. das Anupadhiçesa Nirwana: das Upadhi-(Materialisations-) freie Nirwana, welches, durch volle Gnosis, ein von Samsara befreiter diesseitiger Seligkeitszustand des Jivanmukti ist. Aber das für die Mahayana-Schule Charakteristische ist, daß der Begriff des innerweltlichen Nirwana auch damit nicht ausgeschöpft ist. Sondern neben der weltflüchtigen Mystik gibt es 3. die innerweltliche Mystik, das weltindifferente, sich gerade innerhalb der Welt und gegen sie bewährende Leben in der Welt und ihren Hantierungen, innerlich weit-und todentronnen, welches Geburt, Tod, Wiedergeburt und Wiedertod, Leben und Handeln mit all seinen Scheinfreuden und Scheinleiden hinnimmt als die ewigen Formen des Seins und sich gerade darin: in seiner weltindifferenten Heilsgewißheit behauptet. Als Wissen und Fühlen der absoluten Nichtigkeit dieser Vorgänge gegenüber dem zeitlosen Wert der bewußten Einheit mit dem Dharmakaya und dadurch mit aller Kreatur, die mit akosmistischer erbarmender Liebe umfaßt wird, ist es die buddhistische Wendung der im Bhagavadgita, wie wir sahen, gelehrten Form der innerweltlichen Weltindifferenz. Spuren dieses Standpunkts reichen weit zurück, und es ist begreiflich, daß gerade er gegenwärtig als der 'eigentlich' mahyanistische vertreten wird, weil er das Bodhisattva-Ideal im Sinn einer sehr modernen Mystik zu interpretieren gestattet.
Jedenfalls scheint etwa im 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung Vasubandus 'Weckung des Bodhicitta' schon ins Chinesische übersetzt gewesen zu sein und die entscheidenden Lehren für diese Wendung des Bodhisattva-Ideals zu enthalten. Das 'Bodhicitta' ist die in jedem Menschenherzen schlummernde Fähigkeit 'wissender Liebe', welche, geweckt, pranidhâna weckt: den unerschütterbaren Willen, heißt das, durch die ganze Folge der eigenen Wiedergeburten hindurch zum Heil der Brüder als Tathagata (Heiland) zu wirken. Der Bodhisattva, welcher diese Qualität erlangt hat, gewinnt dadurch die Fähigkeit, nicht nur sein eigenes Heil zu erzeugen, sondern – worauf es ihm ankommt – einen Thesauros von Verdienst anzuhäufen, aus welchem er Gnade spenden kann. Er ist also in diesem Sinn souverän gegenüber der ehernen Macht der Karman-Vergeltung.
Damit war theoretisch die Grundlage für das gewonnen, was man für die religiösen Bedürfnisse der aliterarischen Laienschichten benötigte und was der alte Buddhismus nicht hatte bieten können: lebende Heilande (Tathagatas und Bodhisattvas) und die Möglichkeit der Spendung von Gnade. Selbstverständlich zunächst von magischer, diesseitiger, und erst daneben von jenseitiger, auf die Wiedergeburt und das Jenseitsschicksal bezüglicher Gnade. Denn wenn hier die spiritualistische Form der Mahayana-Lehre, wie sie die nordindischen Philosophenschulen erzeugten, wiedergegeben worden ist, so liegt es doch auf der Hand, daß in der Praxis des religiösen Lebens alsbald die überall gewohnten Laienvorstellungen die Oberhand gewannen. Nagar-juna, der im ersten nachchristlichen Jahrhundert lebende erste Begründer der Mahayana-Lehre, hat in seinem Prajnaparamiha (Ans Jenseits-Ufer gelangtes Wissen) zwar die 'Leere' als spezifische Existenzform (sattva) des Erlösten gelehrt. Neben einer als 'Mittelweg' (Madhyamika) bezeichneten Kombination von allen Mitteln der Selbstentäußerung (darunter vor allem: Almosen und Todesbereitschaft für den leidenden Nächsten), galt ihm die anhaltende Meditation und Erkenntnis (prajna) als letztes und höchstes Mittel der Heilsgewinnung. Aber schon ihm hat der Wissende magische Gewalt. Mit dem Bannwort (dharani) und der mystischen Fingerstellung zwingt er Menschen und Naturgeister. Mit der Lehre Vasubandhus vollends, vier Jahrhunderte später, wurde neben dem hinduistischen Pantheon die volkstümliche Tantra-Magie, die Erringung des ekstatischen samadhi-Zustandes, der Wunderkraft (siddhi) verleiht, eingeführt. Damit schloß die Entwicklung ab: Vasubandhu galt als letzter Bodhisattva.

Eine rationale innerweltliche Lebensführung war auch auf der Basis dieser philosophisch vornehmen spiritualistischen Soteriologie des Mahayana nicht zu begründen. Der Ausbau der alten Laienethik geht über die Empfehlung der landläufigen Tugenden und der speziell hinduistisch-buddhistischen Ritualgebote nicht heraus und es lohnt wenigstens hier für unsere Zwecke nicht, sie im einzelnen zu analysieren. Denn die Obedienz gegenüber den durch übermenschliche wundertätige Leistungen qualifizierten Bodhisattvas und die Magie wurden selbstverständlich der beherrschende Zug. Magische Therapeutik, apotropäische und magisch-homöopathische Ekstatik, Idolatrie und Hagiolatrie, das ganze Heer der Götter, Engel und Dämonen zogen in den Mahayana-Buddhismus ein. Vor allem: Himmel, Hölle und Messias. Im siebenten Himmel droben thront, jenseits vom 'Durst' (nach Leben) und von 'Name und Form' (Individualität) der Bodhisattva Maitreya, der künftige Heiland, der Träger des spezifisch buddhistischen messianischen Glaubens. Und ebenso stehen die Schrecknisse der Hölle zur Verfügung. Und endlich wurde ein Teil der mahayanistischen Stufen für die Erlösung in eine förmliche Heils-Karriere verwandelt: unterhalb des Arhat selbst gab es drei Stufen deren höchste die Wiedergeburt im Himmel als Arhat, deren nächstniedere die Wiedergeburt als Arhat nach noch einem Tode und deren niederste die Wiedergeburt als Arhat nach noch 7 Toden gewährleistete.
Der Mahayanismus ist es auch gewesen, der zuerst durch formelhafte Gebetsandacht, schließlich durch die Technik der Gebetsmühlen und in den Wind gehängten oder an das Idol gespuckten Gebetspapiere das absolute Höchstmaß von Mechanisierung des Kults erreicht und mit der Verwandlung der ganzen Welt in einen ungeheuren magischen Zaubergarten verbunden hat. Nicht übersehen werden dürfen dabei jene Züge von Innigkeit und karitativem Erbarmen mit aller Kreatur, welche der Buddhismus, und in Asien nur er, wohin immer er kam, in das volkstümliche Empfinden hineingetragen hat. Darin ähnelte seine Wirkung derjenigen der Bettelmönche des Occidents. Sie treten auch und gerade in den Tugenden der Mahayana-Religiosität typisch zutage. Aber sie sind keineswegs ihr im Gegensatz zur Hinayana-Schule eigentümlich.
Gänzlich dagegen fehlt jeder Ansatz zur Erzeugung einer rationalen Lebensmethodik der Laien im Mahayana. Weit entfernt, eine solche rationale Laienreligiosität erzeugt zu haben, hat der Mahayana-Buddhismus eine esoterische, dem Wesen nach brahmanische, Intellektuellen-Mystik mit grober Magie, Idolatrie und Hagiolatrie oder Gebetsformelandacht der Laien verknüpft. Die Hinayana-Schule hat ihren Ursprung aus einer vornehmen Laien-Soteriologie wenigstens insofern nicht verleugnet, als sie eine Art von systematischer klösterlicher Laien-Erziehung entwickelte, die freilich bald konventionell entartete. Die Söhne guter Familien pflegten – vermutlich seit Açokas Eintritt in den Orden – und pflegen inkorrekt hinayanistischen Ländern noch jetzt einige Zeit – freilich jetzt zuweilen nur vier Tage, also wesentlich symbolisch – im Kloster das Leben eines Bhikkshu zu führen. Aber auch eigentliche Klosterschulen für Laienbedürfnisse nach Art der Volksschulen waren bei der Hinayana-Schule eine vermutlich seit Açoka bestehende Erscheinung. Dergleichen ist vom Mahayana-Buddhismus, wenigstens als systematisch gepflegte Einrichtung, nur bei einzelnen Sekten in Japan überliefert. Es ist doch wohl anzunehmen, daß der klerikale Eifer König Açokas der Hinayana-Schule diesen Zug zur 'inneren Mission' dauernd aufgeprägt hat.
So sehr die eigentliche Heilslehre des Buddhismus vornehme Intellektuellensoteriologie war, so ist doch nicht zu leugnen, daß seine Gleichgültigkeit gegen die Kasten auch praktische Konsequenzen gehabt hat: Von einigen seiner alten Schulen ist ausdrücklich überliefert, daß sie von Çudra gestiftet seien. Und in der mit der Entstehungszeit gleichzeitigen Epoche der Gildenmacht ist zweifellos auch ein literarisches Bildungsbedürfnis der bürgerlichen Schichten vorhanden gewesen. Der Unterricht war freilich, soviel bekannt, keine Schule rationalen Denkens und Lebens, sondern wohl von jeher lediglich auf Verbreitung der nötigsten religiösen Kenntnisse gerichtet: immerhin konnte dazu gerade bei der Hinayana-Schule, deren Schriften in der Volksmundart abgefaßt waren, unter Umständen das Lesen gehören…
Die eigentlich große Missionsreligion Asiens war nicht die Hinayana-, sondern die Mahayana-Kirche.
Auch der Mahayana Buddhismus, gewann, wie seinerzeit die Hinayana Schule, seine

missionierende Tendenz zuerst durch einen König: Kanischka von Kaschmir und Nordwesthindustan, kurz nach Beginn unserer Zeitrechnung. Unter ihm ist das angeblich dritte und lelzte der kanonischen Konzilien welche der Mahayana-Buddhismus anerkennt, in einer Stadt in Kaschmir gehalten worden. Offenbar zuerst durch die Macht dieses Königs wurde der Mahayanismus im Norden Indiens, wo einst Açoka das orthodoxe Konzil abgehalten hatte, verbreitet und schließlich vorherrschend und der Hinayanismus eine 'südliche' Richtung. Der dazu führende Prozeß war freilich schon im Gange und die Entwicklung der esoterischen Mahavana-Soteriologie hatte schon lange vorher begonnen. Açvagosha schrieb seine allerdings noch maßvoll, mahayanistischen Werke mindestens I Jahrhundert vor dem Konzil. Nagarjuna gilt als die treibende Kraft des Konzils selbst. Die anderen von den Mahayanisten als Autoritäten zitierten Philosophen lebten fast sämtlich in den nächsten Jahrhunderten nach dem Konzil, keiner nach dem ersten Jahrtausend unserer Zeitrechnung. Die Hauptexpansionsepoche des Mahayanismus liegt in der Zeit bis zum 7. Jahrhundert. Allein schon seit dem 5. Jahrhundert begann der Stern des Buddhismus in Indien langsam zu erbleichen. Zu den Gründen gehörte außer den schon angeführten Momenten vielleicht auch jener Verpfründungs-Prozeß, welcher für alle Religionen irgendwann einzutreten pflegt und den gerade die Mahayana-Schule fördern konnte. Gnadenspendende seßhafte Hierokraten, also: Pfründner, traten an die Stelle der wandernden Bettelmönche… Die Reiseberichte der chinesischen Pilger, zeitlich miteinander verglichen, lassen deutlich den inneren Verfall der jeder hierarchischen oder ständischen Einheit entbehrenden buddhistischen Organisation erkennen. Die Renaissance des Hinduismus fand offenbar ein leicht zu bestellendes Feld und hat, wie erwähnt, heute in Vorderindien fast jede Spur der alten buddhistischen Kirche ausgerottet. Ehe wir uns aber diesem neuen Aufstieg des orthodoxen Brahmanentums zuwenden, ist in Kürze der, erst seit König Kanischkas Zeit mit gewaltigem Erfolg betriebenen Expansion des Mahayanismus über Indien hinaus zu gedenken, welche ihn zu einer 'Weltreligion' hat werden lassen.

Die großen Expansionsgebiete des Mahayana-Buddhismus sind China, Korea und Japan. Der Mahayana-Buddhismus hat dabei – im allgemeinen – politisch insofern mit anderen Verhältnissen zu rechnen gehabt wie die Hinayana-Schule, als er in jenen Kulturländern, die er missionierend wenigstens teilweise eroberte, auf Dynastien stieß, die entweder mit einer unbuddhistischen Literatenschicht (China und Korea) oder mit einem unbuddhistischen Staatskult (Japan) fest verwachsen waren und daran festhielten. Hier nahm also die weltliche Gewalt im allgemeinen mehr die Stelle einer »Religionspolizei« als eines 'Schutzpatronats' gegenüber der Kirche auf sich. Die theokratische Klerikalisierung war infolgedessen weit geringer.

Ueber die Schicksale des Buddhismus in China mußte im anderen Zusammenhang schon einiges gesagt werden, was hier zu ergänzen ist. Er wurde nach einigen vergeblichen Missionsversuchen zuerst importiert unter der Herrschaft und auf Veranlassung des Kaisers Mingti kurz nach Beginn unserer Zeitrechnung durch Mönchsmissionare, faßte aber erst etwa im 4. Jahrhundert Wurzel, was sich durch das häufigere Auftreten eigener chinesischer Mönche äußert. Er ist dann im 5., 6. und 7. Jahrhundert durch zahlreiche Pilgerfahrten und Gesandtschaften, amtliche Uebersetzungen buddhistischer Schriften, Eintritt einzelner Kaiser in den Mönchsorden, schließlich – 526 unter Kaiser Wuti – Uebersiedelung des 'Patriarchen' Bodhidharma aus Indien nach Nanking und weiter nach Honanfu offiziell in Staatspflege genommen worden. Mit dem 8. und endgültig mit dem 9. Jahrhundert wurde durch die gewaltigen von den Konfuzianern angeregten Kirchenverfolgungen, von denen ebenfalls schon gesprochen ist, die Blüte des Ordens in China gebrochen, ohne doch ihn dauernd ganz vernichten zu können. Das Verhalten der chinesischen Regierung war vielmehr von Anfang an und ist auch nach den großen Verfolgungen bis zum heiligen Edikt Kang Hi's beständig schwankend gewesen. Die entschiedensten Gegner waren selbstverständlich die konfuzianischen Literaten. Ihren Einwänden: daß Pflicht, und nicht die Furcht vor der jenseitigen Strafe oder die Hoffnung auf jenseitige Belohnung, die Quelle der Tugend zu sein habe und daß Frömmigkeit um der Vergebung der Sünden willen kein Ausdruck echter Pietät sei, Nirwana als Ideal aber das Nichtstun idealisiere, – setzten die Apologeten des Buddhismus den Hinweis entgegen: daß der Konfuzianismus nur das Diesseits, allenfalls das

Glück der Nachfahren berücksichtige, nicht aber die jenseitige Zukunft. Sie wiesen auf Himmel und Hölle als allein wirksame Zuchtmittel für den Menschen zur Tugend hin. Namentlich dieses Argument dürfte auf die Kaiser Eindruck gemacht haben. Daneben der Glaube an die magische Macht auch der buddhistischen Literaten. Denn als vornehme Literatenlehre kam die buddhistische Religion zuerst nach China. Die Erlaubnis Mönch zu werden wurde zuerst in einem Teilstaat der Zeit des großen Interregnums 335 nach Chr. erteilt. Die Idole wurden 423 im Sang- und 426 im Wei-Königreich zerstört, 451 wieder zugelassen. Um 400 suchte der Kaiser Yao hing durch Aussendung eines Heeres sich einen literarisch voll qualifizierten Priester zu beschaffen und gleichzeitig ging Fa Hien in amtlichem Auftrag nach Indien, Uebersetzungen zu beschaffen. Nachdem ein Kaiser der Ling-Dynastie geradezu Mönch geworden war, drang mit der Uebersiedelung des Patriarchen nach China neben der Disziplin auch die eigentliche Mystik des indischen Buddhismus ein. 515 noch war Todesstrafe auf den Betrieb magischer Künste gesetzt. Indessen hinderte dies nicht, daß die Magie hier, wie überall, überwucherte. Seitdem hat die Politik der Regierung geschwankt zwischen Beförderung oder Duldung und Schließung aller Klöster, der Kontingentierung der Mönchszahl, dem Zwang für den Ueberschuß zum Wiedereintritt in den weltlichen Beruf (714), der Konfiskation der Tempelschätze für Münzzwecke (955). Sie adoptierte unter der Ming-Dynastie vorwiegend das schon vorher die Regel bildende System der Duldung unter Einschränkung des Bodenbesitzes, Begrenzung der Klöster und der Zahl der Mönche und Kontrolle der Aufnahme durch staatliche Prüfung. Kang Hi's 'heiliges Edikt' schließlich verbot (Ende 17. Jahrhunderts) den weiteren Bodenerwerb gänzlich und verwarf die buddhistische Lehre als unklassisch. Dabei ist es geblieben.

Innerlich hatte der Buddhismus in China vor allem die Wandlung zu einer reinen Buchreligion, entsprechend dem Schriftgelehrten-Charakter der ganzen chinesischen Kultur, durchzumachen. Die Disputationen und Religionsgespräche, welche Indien eigentümlich waren, verschwanden: die chinesische Regierung hätte sie nicht gestattet, und der Natur des chinesischen Schrifttums widersprachen sie durchaus. Immun blieb ferner der chinesische Buddhismus, – ebenfalls entsprechend der streng antiorgiastischen Religionspolizei des chinesischen Beamtentums, – gegen jedes Eindringen der Sakti-Religiosität, welche den indischen Mahayanismus immerhin nicht ganz unberührt gelassen hatte.

Der chinesische Buddhismus ist von Anfang an reine Klosterkirche ohne Wandermönche gewesen. Das buddhistische Kloster – im Gegensatz zum konfuzianischen Tempel (Miao) und den taoistischen Heiligtümern (Kuan) mit 'Si' bezeichnet – enthielt auch den Tempel mit den Bildern des ursprünglichen und der 5 sekundären Buddhas (Fo), 5 Bodhisattvas (Pu sa), die Arhats und Patriarchen und eine ganze Schar aus der Volksshagiolatrie der Chinesen rezipierter Schutzgötter (darunter auch der als Kriegsgott apotheosierte früher genannte Kuanti). Chinesisch ist dabei vor allem das Auftreten eines weiblichen Bodhisattva: Kwan Yin, der Schutzherrin der Caritas. Und zwar scheint diese Figur ihren weiblichen Charakter erst im Laute der Zeit empfangen zu haben, wahrscheinlich unter dem Einfluß der Konkurrenz der Sekten, welche – wie apolitische Konfessionen meist – auf weiblichen Zulauf reflektierten. Die Gestalt ist Gegenbild der occidentalen Muttergottes als Nothelferin und war die einzige Konzession, die der Sakti-Frömmigkeit in China gemacht wurde. Die Klöster waren ursprünglich offenbar nach dem typisch hinduistischen Filiationssystem gegliedert. Nachdem aber die chinesische Regierung ihrerseits besondere Beamte für die Aufsicht über die Klöster und die Handhabung der Disziplin eingesetzt hatte, bestand später eine von dieser Hierarchie gesonderte Organisation nicht. Auch die Ansätze des Patriarchentums haben sich nach der großen Verfolgung nicht weiter entwickelt, zweifellos aus politischen Gründen. Es blieb aber die Gemeinschaft der Klöster dadurch erhalten, daß jeder Mönch das Recht auf die Gastlichkeit in jedem Kloster hatte. Im übrigen blieb nur das charismatische Prestige einzelner Klöster als altbekannter Stätten ritueller Korrektheit bestehen.

Ganz nach indischer Art spalteten sich die Klöster nach Schulen. Und zwar offenbar wesentlich entsprechend den Wellen von Mahayana-Revivals, welche unter dem Einfluß großer Lehrer von Indien aus über das Missionsgebiet hingingen. Beim ersten Import und selbst noch zur Zeit der Uebersiedelung des Patriarchen Bodhidharma war die Mahayana-Doktrin noch nicht in ihren späteren Konsequenzen (durch Nagarjuna und

Vasubandhu) ausgearbeitet. Die älteste Schule, das Tschan sung, hat infolgedessen noch einen stark hinayanistischen Charakter in der Art der Heilssuche. Die alte Meditation (dhyana), das Suchen nach 'Entleerung' des Bewußtseins, die Ablehnung aller äußeren Kultmittel blieb ihr in starkem Maße eigentümlich. Sie galt – wohl schon wegen der Verwandtschaft mit der Wu-wei-Lehre – lange als die vornehmste und war geraume Zeit die größte der chinesischen Buddhasekten. Die früher dargestellten mahayanistischen Lehren Nagarjunas und Vasubandhus haben in den Sekten der Hsien-schon-tsung und Tsi-jen-tsung ihre Vertreter gefunden. Die Phantastik des Schwelgens in überirdischen Herrlichkeiten bei der ersten, der Liebesakosmismus des durch die achtfache Stufenfolge der Konzentration vollendeten Bodhisattva bei der anderen sind hier übernommen. Die zweitgenannte Sekte ist demgemäß in starkem Maße die Trägerin der spezifisch buddhistischen Karität in China geworden.
Von den sonstigen Sekten hat die Tien-tai-tsung wohl die größte literarische Popularität erlangt durch Uebertragung und Kommentierung des mahayanistischen Saddharma pundarika: sie war dem Wesen nach eklektische Mischung der hinayanistischen Meditation mit Ritus und Idolatrie. Die Lutsung-Sekte war demgegenüber die am strengsten (im Sinn des Vinaya pitaka) ritualistischer die Tsching-tu-tsang-Sekte dagegen die den Laienbedürfnissen am weitesten entgegenkommende. Die Verherrlichung des Paradieses im Westen unter Leitung des Buddha Amithaba und der Kwan-yin, vermutlich auch die Rezeption dieser Figur überhaupt, war ihr Werk.
Der chinesische Buddhismus hat teilweise versucht, durch Rezeption der großen Heiligen der beiden andren Systeme, eine Einheitsreligion (San chiao i ti) herzustellen. Im 16. Jahrhundert finden sich Buddha, Laotse und Konfucius auf Monumenten vereinigt und Aehnliches soll schon viele Jahrhunderte früher sich nachweisen lassen. Indessen zum mindesten der offizielle Konfuzianismus hat diese Versuche abgelehnt und den Buddhismus stets mit den gleichen Augen angesehen, wie der antik römische Amtsadel die orientalischen 'Superstitionen'.
Der Charakter des späteren chinesischen Buddha-Mönchtums wurde ganz wesentlich bestimmt durch seinen zunehmend plebejischen Charakter. Ein Mann von Rang und aus guter Familie wird heute nicht in ein Mönchskloster eintreten. Dies dürfte schon seit dem Jahrhundert der großen Verfolgung, endgültig jedenfalls seit dem heiligen Edikt Kang-his so gewesen sein. Die Mönche rekrutieren sich aus aliterarischen Schichten, namentlich aus den Bauern und Kleinbürgern. Dies hat zunächst zu einer durchaus ritualistischen Ausgestaltung des Mönchslebens selbst geführt. Verstöße des Mönchs gegen das Zeremoniell und die Disziplin scheinen – wie dies ja dem Charakter des chinesischen Formalismus entspricht – oft ziemlich streng geahndet, in unserem Sinn des Wortes 'sittliche' Verfehlungen verhältnismäßig leichter genommen zu werden. Hasard, Trunk, Opium, Weiber spielten – angeblich – in manchen Klöstern eine beträchtliche Rolle. Von irgendwelchen Ansätzen zu einer systematischen ethischen Rationalisierung der Lebensführung der Laien konnte gar keine Rede sein. Klosterschulen für Laien existierten, wenigstens als verbreitete Erscheinung, wenig, und die literarische Bildung, welche der Novize, ehe er zum Mönch und dann zum Anwärter auf die Bodhisattva-Würde aufsteigt, hat sehr wenig rationalen Charakter. Der Schwerpunkt des Mönchslebens liegt in dreierlei. Zunächst im täglichen Kultus, einem Vorlesen heiliger Schriften, herausgewachsen aus der alten Uposatha-Feier. Ferner in der einsamen oder, charakteristischer, gemeinsamen Entleerungs-Meditation, der sitzenden und der in China als Spezialität gepflegten laufenden. Endlich in asketischen Virtuosenleistungen, welche der Mahayanismus der alten hinduistischen Volksaskese der Magier entlehnt hat. Die höhere Weihe alter Mönche, zum Bhodisattva-Anwärter, war mit einer Brandmarkung verbunden. Und als Virtuosenleistung kam und kommt es vor, daß ein Mönch sich entweder einzelne Körperteile verbrennen läßt oder sich in einen Holzverschlag in der vorgeschriebenen Haltung eines Betenden niedersetzt und die um ihn zur Selbstverbrennung aufgehäuften Brennstoffe selbst entzündet, oder endlich, daß er sich lebenslänglich einmauern läßt. Derartige Virtuosen werden nach dem Tode große Heilige des Klosters.
Die zuweilen recht bedeutenden, von einer Schar von Beamten verwalteten buddhistischen Klöster in China waren, alles in allem, Stätten teils irrationaler Askese, teils irrationaler Meditation, nicht aber Pflegestätten rationaler Erziehung. Der in ganz China gewaltige und

magisch gedeutete Nimbus des Literatentums fehlte ihnen je länger je vollständiger, obwohl (zum Teil: weil) gerade sie, im Interesse der Propaganda, Hauptstätten des Buchdrucks waren, der sich wesentlich auf erbauliche Schriften und magisch wichtige Tafeln erstreckte. Die Chinesen wendeten sich an buddhistische Gottheiten, tote oder auch lebende buddhistische Heilige als Nothelfer in Krankheit oder bei anderem Mißgeschick, die Totenmessen wurden auch von hochgestellten Kreisen geschätzt und das primitive Losorakel in den Sanktuarien spielte bei den Massen eine nicht unerhebliche Rolle. Aber das war alles. Die Mönche haben dem Laienglauben die verschiedensten Konzessionen machen müssen, unter anderem auch durch Anbringung korrekter Ahnentafeln und Darbringung von Ahnenopfern für tote Mönche. Auch ist die chinesische Pagode, die aus Indien in alle hinduistisch beeinflußten Gebiete mit den nötigen Modifikationen übernommene Form des Tempels, in China durch Verbindung mit der Fung-Schui-Lehre aus einer buddhistischen Kultstätte zu einem apotropäischen Mittel gegen die Luft- und Wasser-Dämonen geworden, welches zu diesem Behuf an geeigneten, von den Magiern ermittelten Stellen aufgeführt wird. Die starke Bedeutung der Zeremonien buddhistischer Provenienz im Volksbrauch wurde schon früher erwähnt. Der ethische Vergeltungsglauben ist durch den (älteren) Taoismus und den Buddhismus in die Massen getragen worden und hat zweifellos stärkend auf die Innehaltung der alten nachbarschaftsethischen und der speziellen Pietätsgebote der chinesischen Volksethik gewirkt. Darüber hinaus ist, wie ebenfalls schon erwähnt, wohl fast alles, was an Innigkeit, karitativem Empfinden für Mensch und Tier und stimmungshafter Sinnigkeit in China überhaupt zu finden ist, irgendwie durch die massenhaft übersetzte und bekannt gewordene buddhistische Legendenliteratur erzeugt. Aber einen beherrschenden Einfluß auf die Lebensführung hat der Buddhismus nicht gewonnen… [WebM4]

1921.2 **Weber, Max. Schriften zur Religionssoziologie : Hinduismus und Buddhismus**
III. Die asiatische Sekten- und Heilandsreligiosität.
</i>Auszüge (2)

In Tibet entstand, im schroffen Gegensatz gegen die Organisationslosigkeit jener Gebiete, eine Hierarchie von solcher Einheitlichkeit, daß man die Religion ihrer Träger: der Lama-Mönche, geradezu als ein gesondertes Religionssystem: Lamaismus, zu bezeichnen sich gewöhnt hat. Hinduistische und wohl auch buddhistische Wandermönche müssen als Nothelfer schon früh nach Inner- und Nordasien gelangt sein: der magische Ausdruck 'Schamane' für die magisch-ekstatischen Exorzisten ist eine ostturkestanische Abwandlung des indischen Sramana (Pali: Samana). Die eigentlich buddhistische Mission in diesen Gebieten hat etwa mit dem 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung begonnen, und wurde im 8. Jahrhundert offiziell begründet. Wie üblich derart, daß ein König im Verwaltungsinteresse (zum Import der Schriftkunde) und zur Domestikation der Untertanen einen Heiligen aus dem benachbarten indischen Gebiet (in diesem Fall aus Udayana, welches Kaschmir benachbart ist) als Guru importierte. Der Missionar war ein Vertreter der rein tantristischen (magischen) Mahayana-Richtung: Alchemie, Zaubertränke und die übliche mahayanistische Formel-Magie scheinen bei ihm nebeneinander herzugehen. Die Mission hat nach ihm, mit zahlreichen Rückschlägen und Kämpfen der konkurrierenden Sekten, nicht mehr geruht, und es sind zeitweise das östliche Persien und große Teile von Turkestan vom mahayanistischen Buddhismus gewonnen worden, bis die islamische Reaktion der westlichen Mongolen-Khane diese Missionen wieder vernichtete. Das Mongolenweltreich war es aber andererseits, dem die Konstituierung der heiligen Kirche Tibets, der Trägerin des 'Lamaismus', verdankt wurde. 'Lama', der 'Erhabene', 'Heilige', hieß zunächst der Superior (Khan po) eines Klosters, später, höflichkeitshalber, jeder voll ordinierte Mönch. Die buddhistische Klostergründung ging anfangs ganz den üblichen Weg. Die Machtstellung einiger der Klostersuperioren steigerte sich aber im Gebiet von Tibet dadurch, daß die größeren politischen Gebilde – dem Charakter des Landes als Weidegebiet entsprechend – wieder in kleine Stammesfürstentümer zerfielen, und nun, wie im Occident in der Völkerwanderungszeit die Bischöfe, so hier die Klostersuperioren die einzig rational organisierte Macht in der Hand hielten. Die Erziehung der Superioren war demgemäß geistlich sowohl wie weltlich. Die Klöster waren längst reine Pfründnerstätten geworden, die 'Mönche' beweibt und also eine erbliche Kaste. Wie in Indien, war auch in Tibet wenigstens in einigen Klöstern, vor allem auch im Kloster Saskya, nahe den höchsten Höhen des Himalaya, die Superioratswürde selbst gentilcharismatisch erblich. Die Lamas von Saskya knüpften zuerst im 12. Jahrhundert Beziehungen zu der Dynastie Djingiz Khans an und im 13. Jahrhundert gelang ihnen die Bekehrung des Mongolenkaisers Kublai Khan, des Eroberers Chinas, welcher nun der weltliche Patron (tschakravati) der Kirche wurde. Wiederum war das Bedürfnis nach Erfindung einer Schrift für die Mongolen, also ein politisches Verwaltungsinteresse, offenbar entscheidend.

Daneben das Interesse an der Domestikation der schwer zu regierenden innerasiatischen Bevölkerung. Den Lamas des Saskya-Klosters wurde zu diesem Behuf (und weil sie Träger der Schriftkunde, also für die Verwaltung unentbehrlich waren) theokratische politische Macht eingeräumt. Diese Domestikation der bis dahin ausschließlich von Krieg und Raub lebenden Mongolenstämme gelang tatsächlich und hat welthistorisch wichtige Folgen gehabt. Denn die nun beginnende Bekehrung der Mongolen zum lamaistischen Buddhismus hat den bis dahin unausgesetzt nach Ost und West vorstoßenden Kriegszügen der Steppe ein Ziel gesetzt, sie pazifiziert und damit die uralte Quelle aller 'Völkerwanderungen' – deren letzte Timurs Vorstoß im 14. Jahrhundert war – endgültig verstopft. Mit dem Zusammenbruch der Mongolenherrschaft in China im 14. Jahrhundert verfiel zunächst auch die Theokratie der tibetanischen Lamas. Die chinesische nationale Ming-Dynastie trug Bedenken, einem Einzelkloster die Alleinherrschaft zu lassen und spielte konsequent mehrere charismatische Lamas gegeneinander aus. Ein Zeitalter blutiger Klosterfehden brach an, die orgiastisch-ekstatische (Sakti-) Seite des magischen Mahayanismus trat wieder in den Vordergrund, bis in dem neuen Propheten Tson-ka-pa, dem größten Heiligen des lamaistischen Buddhismus, ein Kirchenreformator großen Stils entstand, der im Einverständnis mit dem chinesischen Kaiser die Klosterdisziplin wieder herstellte, und,

nachdem ihm im Religionsgespräch der Lama des Saskya-Klosters unterlegen war, der mit der gelben Mütze ausgezeichneten und daher meist sogenannten 'gelben' Kirche, der 'Tugendsekte' (DGe-lugs-pa) die Suprematie sicherte. Disziplinär bedeutete die neue Lehre Herstellung des Cölibats und Entwertung der tantristischen ekstatischen Magie, deren Ausübung den Mönchen der Tugendsekte verboten wurde. Sie blieb, durch ein Abkommen, den mit roten Mützen versehenen und – ähnlich wie der Taoismus vom Konfuzianismus – als Mönche niederen Rangs geduldeten Anhängern der alten Lehre überlassen. Es verschob sich der Schwerpunkt der Mönchsfrömmigkeit auf Meditation und Gebetsformel, ihrer Tätigkeit auf Predigt und Mission durch Disputation, für welche sie in Klosterschulen ausgebildet wurden: eine Quelle der Neuerweckung wissenschaftlicher Studien in den Klöstern. – Für die charakteristisch lamaistische Hierarchie der Klosterorganisation aber war die Verbindung einer besonderen Form der universell hinduistischen und insbesondere auch mahayanistischen Inkarnationslehre, in ihrer lamaistischen Fassung, mit dem Charisma gewisser berühmter Klöster der gelben Kirche wichtig, welche sich in der Generation nach Tsong-ka-pa deshalb vollzog, weil an Stelle der Erblichkeit der Superioren nun eine andere Art der Nachfolgerbestimmung treten mußte.

Diese war aber nur ein Sonderfall einer allgemeingültigen Vorstellungsweise. Wesen und Bedeutung der lamaistischen Inkarnationslehre sind an sich einfach. Sie setzt allerdings, darin in striktestem Gegensatz gegen alle altbuddhistische Philosophie, voraus, daß die charismatischen Qualitäten eines Heiligen bei ihrer Wiedergeburt auf den Träger derselben verstärkt übergehen, zieht damit aber letztlich nur die Konsequenz aus dem Umstand, daß die mahayanistische Theorie vom Wesen des Buddha dessen frühere Geburten bis zur vorletzten, der Bodhisattva-Geburt, als an Heiligkeit ansteigende Vorstufen seiner letzten Geburt (als Buddha) behandelte. Die früher erwähnte Heilsstufen-Lehre des Mahayanismus, welche ganz allgemein den Grad der Heiligkeit nach der Zahl der Tode bestimmte, die der Heilige vor der Erreichung der Arhat-Würde noch vor sich hatte, war lediglich eine Konsequenz daraus. Dies wurde nun konsequent durchgeführt: für jeden Lama, der als Asket, Zauberer, Lehrer, Ansehen und Beliebtheit genossen hatte, wurde nach seinem Tode die Wiedergeburt: der 'Khubilgan', gesucht und in irgendeinem Kinde gefunden und auferzogen. Jede folgende Khubilgan-Geburt des ursprünglichen Heiligen aber hatte und hat, normalerweise, steigendes Heiligkeitsprestige. Also wird andererseits auch nach rückwärts erforscht, wessen Wiedergeburt denn der ursprüngliche Träger des Charisma gewesen sei: stets irgendein Missionar, Zauberer oder Weiser der altbuddhistischen Zeit. Jeder Khubilgan ist Nothelfer kraft magischen Charisma. Ein Kloster, welches einen anerkannten Khubilgan in seinen Mauern besitzt oder gar mehrere darin zu versammeln verstanden hat, ist gewaltiger Einnahmen sicher, und die Lamas sind daher stets auf der Jagd nach der Entdeckung neuer Khubilgane. Diese Heiligkeitstheorie nun liegt auch der lamaistischen Hierarchie zugrunde. Die Superioren, der charismatisch hochqualifizierten Klöster sind Inkarnationen großer Bodhisattvas, die nach dem Tode des jeweiligen Trägers sich neu in einem Kinde nach 7 mal 7 Tagen inkarnieren und also – etwa nach Art der Suche nach dem Apis-Stier – nun nach bestimmten Orakeln und Merkmalen aufgefunden werden müssen. Die beiden höchsten derartigen Inkarnationen waren und sind der Superior des jetzt größten Lama-Klosters, der Potala bei Lhasa, der Gryal ba, später gemäß dem ihm vom Mongolen khan nach der Neueinrichtung der lamaistischen Kirche in der Mongolei im 16. Jahrhundert verliehenen Titel meist 'Dalai-Lama' genannt, und der Superior des gewöhnlich als Teeshoo loombo bezeichneten Klosters, der Pan-c'en rin-po-ce, zuweilen nach seinem Kloster als 'Taschi Lama' bezeichnet, der erstere eine Inkarnation des Bodhisattva Pad-mapani, also Buddhas selbst, der letztere des Amithaba.

Der Theorie nach liegt in den Händen des Dalai-Lama mehr die Disziplin, in denjenigen des Taschi-Lama – entsprechend der spezifischen Bedeutung Amithabas als Gegenstand inbrünstiger mystischer Glaubensandacht – mehr die exemplarische Leitung des religiösen Lebens. Die politische Bedeutung des Dalai-Lama ist die weitaus größere, aber dem Taschi-Lama ist geweissagt, daß er nach dem Untergang der Machtstellung des ersteren die Religion wiederherstellen werde. Die Inkarnation des Dalai Lama wird in Klausur erzogen, mit 7 Jahren als Mönch aufgenommen und in strenger Askese bis zur Volljährigkeit

weitergebildet. Gegenüber der göttlichen Würde namentlich des Dalai Lama, aber auch der anderen in ähnlicher Art inkarnierten höchsten lamaistischen Charisma-Träger, gaben der chinesischen Regierung die erforderlichen politischen Garantien: 1. die Mehrheit der untereinander zwar ungleichwertigen, aber doch konkurrierenden inkarnationen, vor allem des Dalai-Lama und Taschi-Lama, 2. die Residenzpflicht einer Anzahl der höchsten Lamas (jetzt nur noch eines) in Peking, 3. die bei Inkarnationen übliche hieratische Klausur des Dalai Lama, verbunden mit der Führung der weltlichen Verwaltung durch einen Hausmaier, den sie einsetzte, 4. die Pflicht gewisser hoher Inkarnationen, beim Hofe in Peking zu erscheinen und aller: das Exequatur von dort zu empfangen. Die Neubekehrung und lamaistische Organisation der Mongolen erfolgte im 16. Jahrhundert und es residieren seitdem dort als Stellvertreter das Dalai-Lama mehrerer Inkarnationen großer Heiliger, von denen die bedeutendste der Mai-dari Hutuktu, jetzt in Urga, ist. Bei der größeren Schwierigkeit, die Mongolei in Botmäßigkeit zu halten, ist jedoch seit der Niederwerfung der Dsungaren durch China von der chinesischen Regierung für die Inkarnationen dieses Hierarchen vorgeschrieben worden, daß sie nur in Tibet, nicht in der Mongolei selbst, stattfinden und gesucht werden dürfen. Die endgültige Einteilung der Rangklassen der Lamas, entsprechend den Rangklassen des mongolischen Adels, geschah ebenfalls bei der Neubekehrung des Mongolenkhans durch diesen.

Die Rekrutierung der Lama Klöster – deren jedes normalerweise zwischen 200 und 1500 Lamas enthält, die größten mehr – erfolgt in starkem Maße (wie übrigens diejenige auch vieler buddhistischer Klöster in China) durch Hingabe von Kindern, teilweise durch deren Verkauf, an das Kloster. In Tibet sorgt die feste Begrenzung des Nahrungsspielraums dafür, daß hinlängliche Nachfrage nach Klosterunterkunft besteht. Immerhin ist bei der hohen Machtstellung der Lamaklöster der Zufluß auch aus besitzenden Schichten nicht unbeträchtlich und Mönche dieser Provenienz bringen oft ein erhebliches Privatvermögen mit. Es ist selbstverständlich, aber anscheinend in den Lamaklöstern besonders stark ausgebildet, daß der Tatsache nach eine stark plutokratische Gliederung der Lama's besteht: die mittellosen Mönche arbeiten für die besitzenden und bedienen sie, im übrigen pflegen sie Korbflechterei und ähnliche Gewerbe, sammeln Pferdemist zur Düngung und treiben Handel. Keuschheit als Pflicht verlangt nur die orthodox-gelbe Kirche, Fleisch- und Alkoholgenuß gestattet auch sie. Der Unterricht wird auch in kleineren Klöstern noch jetzt gepflegt und zwar in 4 Fakultäten: 1. der theologischen Fakultät, der wichtigsten, die zugleich die Leitung des Klosters hat, weil sie die Weihen erteilt, 2. der medizinischen (empirische Kräuterkunde für den mönchischen Hausarzt), 3. Tsing Ko (Ritual), die altklassische Lehre, hier im wesentlichen in die Beibringung der Kenntnis der Regeln für Totenmessen abgewandelt, 4. Tsu pa (Mystik), Schulung in der Tantra-Askese für schamanistische Zwecke. Im Unterricht spielen, ganz dem alten Charakter aller indischen Erziehung entsprechend, noch heut Preisdisputationen (um eine Monatspfründe) eine Rolle. Die Weihen bringen den Studenten (dapa) vom Novizen (getsul) zum Gelong (Vollmönch) und durch weitere Stufen (zusammen 5) bis zum Khan po hinauf, der in der alten literarischen Hierarchie die höchste Stufe des niederen Klerus darstellte und als Klostersuperior die Disziplin (Macht über Tod und Leben) hatte. Der Rang des höheren Klerus, vom Khubilgan angefangen (darüber die Hutuktus, schließlich der Dalailama und Pon c'en) sind nicht durch Weihen zu erlangen, sondern nur durch Wiedergeburt. Die Mönche haben gegen den Islam als Glaubenskämpfer mit Bravour gefochten und sind vielfach auch heute – im Gegensatz zu den Laien – wehrhaft. Im Uebrigen ist die Zeit der Lama's weit stärker als in irgend welchen anderen buddhistischen Klöstern durch gemeinsamen Kult ausgefüllt.

Eine Darstellung des lamaistischen Pantheon hätte für unsere speziellen Zusammenhänge keinen Wert. Es ist ein modifiziertes Mahayana-Pantheon unter noch stärkerer Anreicherung durch nichtbuddhistische, vedische, hinduistische (namentlich çivaitische) und durch lokale tibetanische Götter und Dämonen und insbesondere auch unter Heranziehung der altindischen volkstümlichen weiblichen (Sakti-)Gott heiten, wie sie der später kurz zu besprechende magische Tantrismus geformt hatte: auch den Buddhas werden hier göttliche Gattinnen beigeordnet, – teilweise die gleichen, welche im späteren Hinduismus dem Vischnu beigegeben wurden. Der intellektualistische Mönchscharakter aller buddhistischen

Religiosität hat immerhin auch hier die orgiastisch-ekstatischen, namentlich sexualorgiastischen, Züge des Tantrismus stark temperiert, wie wir das im Hinduismus schon sahen und noch weiter sehen werden. Dagegen ist die praktische Religiosität, vor allem die Laienreligiosität, reine Hagiolatrie, vor allem Anbetung der Lamas selbst, magische Therapeutik und Divination ohne alle ethische Rationalisierung der Lebensführung der Laien. Neben ihren Fronleistungen und Abgaben für die Klöster kommen die Laien nur als Wallfahrer und Spender von Gaben in Betracht.

Die Heilssuche der Lamas selbst trägt buddhistische und also hinduistische Züge insofern, als der höchste Heilsweg auch hier in methodisch geregelter Meditation besteht. Praktisch ist sie fast reiner Ritualismus, speziell Tantrismus und Mantrismus geworden und die Mechanisierung des Gebetsformelkults durch Gebetsmühlen und Gebetslappen, daneben durch Rosenkränze und ähnliche Mittel ist erst im Lamaismus zu ihrer vollen Konsequenz entwickelt worden. Der jeweilige Grad der ethischen Klosterdiszi plin hängt sehr wesentlich von der Ordnung der politischen Verhältnisse ab und ist meist sehr gering. Die Bauten, wie das Berg-Kloster Potala bei Lhasa, die Existenz der – heute verfallenen – Wissenschaft selbst in Klöstern zweiten Ranges und die Entstehung einer immerhin umfangreichen religiösen Literatur, sowie noch mehr einer Aufspeicherung von Kunstwerken zum Teil ersten Ranges in diesen Weide- und Wüstengebieten, in meist 5000 Meter Höhe über dem Meer auf einem 8 Monate des Jahres gefrorenen Boden und mit einer reinen Nomaden-Bevölkerung ist unter allen Umständen eine eindrucksvolle Leistung, die nur der hierarchisch straff organisierte lamaistische Kloster-Buddhismus mit seiner schrankenlosen Macht über die Laien vollbringen konnte. Die alte chinesische militärische Fronorganisation einerseits, die lamaistische mönchische Asketen–Organisation mit ihren frondenden, steuernden und spendenden Untertanen andererseits erzeugten hier Kultur auf Gebieten, welche vom kapitalistischen Rentabilitätsstandpunkt aus teils zur allerextensivsten ewigen Weide, teils geradezu zur Wüste, jedenfalls aber nicht zum Standort von großen Bauten und künstlerischer Produktion bestimmt sein würden, und die mit dem Verfall jener Organisationen auch vermutlich dem von jeher über ihnen schwebenden Schicksal ewiger Versandung entgegengehen werden...

Blicken wir nach diesem, gegenüber dem unerhörten Reichtum der Gestaltungen, überaus oberflächlichen Rundgang durch die asiatische Kulturwelt zurück, so wird sich etwa Folgendes sagen lassen:

Für Asien als Ganzes hat China etwa die Rolle Frankreichs im modernen Occident gespielt. Aller weltmännische 'Schliff' stammt von dort, von Tibet bis Japan und Hinterindien. Dagegen ist Indien etwa die Bedeutung des antiken Hellenentums zugefallen. Es gibt wenig über praktische Interessen hinausgehendes Denken in Asien, dessen Quelle nicht letztlich dort zu suchen wäre. Vor allem haben für ganz Asien die indischen, orthodoxen und heterodoxen, Erlösungsreligionen annähernd die Rolle des Christentums in Anspruch genommen. Mit dem einen großen Unterschied: daß abgesehen von lokalen und meist auch vorübergehenden Ausnahmen keine von ihnen dauernd zur alleinherrschenden Konfession in dem Sinn erhoben worden ist, wie dies bei uns im Mittelalter und bis nach dem westfälischen Frieden der Fall war. Asien war und blieb, im Prinzip, das Land der freien Konkurrenz der Religionen, der 'Toleranz' im Sinne etwa der Spätantike. Das heißt also: unter Vorbehalt der Schranken der Staatsräson, – die schließlich ja, nicht zu vergessen, auch bei uns heute als Grenzen aller religiösen Duldung fortbestehen, nur mit anderer Wirkungsrichtung. Wo diese politischen Interessen irgendwie in Frage kamen, hat es auch in Asien an Religionsverfolgungen größten Stiles nicht gefehlt. Am stärksten in China, aber auch in Japan und Teilen von Indien. Wie in Athen in der Zeit des Sokrates, so konnte ferner auch in Asien jederzeit die Deisidaimonie ein Opfer fordern. Und endlich haben Religionskriege der Sekten und militarisierten Mönchsorden auch in Asien, bis in das 19. Jahrhundert, ihre Rolle gespielt. Aber im ganzen bemerken wir sonst jenes Nebeneinander von Kulten, Schulen, Sekten, Orden aller Art, welches auch der occidentalen Antike eignete. Dabei waren freilich jene konkurrierenden Richtungen in den Augen der jeweiligen Mehrheit der herrschenden Schichten und oft auch der politischen Mächte keineswegs gleichwertig. Es gab orthodoxe und heterodoxe und unter den orthodoxen mehr oder minder klassische Schulen, Orden und Sekten. Vor allem – und das

ist für uns besonders wichtig – schieden sie sich auch sozial voneinander. Einerseits (und zum kleineren Teil) je nach den Schichten, in denen sie heimisch waren. Andererseits aber (und hauptsächlich) je nach Art des Heils, das sie den verschiedenen Schichten ihrer Anhänger spendeten. Die erste Erscheinung fand sich teils so, daß einer, jede Erlösungsreligiosität schroff ablehnenden, sozialen Oberschicht volkstümliche Soteriologien in den Massen gegenüberstanden: den Typus dafür gab China ab. Teils so, daß verschiedene soziale Schichten verschiedene Formen der Soteriologie pflegten. Diese Erscheinung ist dann in den meisten Fällen, nämlich in allen denen, wo sie nicht zu sozial geschichteten Sekten führte, mit der zweiten identisch: Die gleiche Religion spendet verschiedene Arten von Heilsgütern und nach diesen ist die Nachfrage in den verschiedenen sozialen Schichten verschieden stark. Mit ganz wenigen Ausnahmen kannten die asiatischen Soteriologien Verheißungen, die nur den exemplarisch, meist: mönchisch, Lebenden zugänglich waren, und andre, die für die Laien galten. Fast ausnahmslos alle Soteriologien indischen Ursprungs haben diesen Typus. Die Gründe beider Erscheinungen waren gleichartige. Vor allem zwei untereinander eng verknüpfte. Einmal die Kluft, welche den literarisch 'Gebildeten' von der aliterarischen Masse der Banausen abhob. Dann die damit zusammenhängende, allen Philosophien und Soteriologien Asiens schließlich gemeinsame Voraussetzung: daß Wissen, sei es literarisches Wissen oder mystische Gnosis, letztlich der eine absolute Weg zum höchsten Heil im Diesseits und Jenseits sei. Ein Wissen, wohlgemerkt, nicht von den Dingen dieser Welt, vom Alltag der Natur und des sozialen Lebens und den Gesetzen, die beide beherrschen. Sondern ein philosophisches Wissen vom 'Sinn' der Welt und des Lebens. Ein solches Wissen kann mit den Mitteln empirischer occidentaler Wissenschaft selbstverständlich nie ersetzt werden und soll auch von ihr, ihrem eigensten Zweck nach, gar nicht erstrebt werden. Es liegt jenseits ihrer. Asien, und das heißt wiederum: Indien, ist das typische Land des intellektuellen Ringens einzig und allein nach 'Weltanschauung' in diesem eigentlichen Sinn des Worts: nach einem 'Sinn' des Lebens in der Welt. Es kann hier versichert werden – und angesichts der Unvollständigkeit der Darstellung muß es bei dieser nicht voll bewiesenen Versicherung freilich sein Bewenden haben: daß es auf dem Gebiet des Denkens über den 'Sinn' der Welt und des Lebens durchaus nichts gibt, was nicht, in irgendeiner Form, in Asien schon gedacht worden wäre. Jenes, nach der Natur seines eigenen Sinnes unvermeidlich und in aller Regel auch tatsächlich den Charakter der Gnosis an sich tragende Wissen, welches das asiatische Denken erstrebte, galt, aller genuin asiatischen und das heißt: indischen, Soteriologie als der einzige Weg zum höchsten Heil, zugleich aber als der einzige Weg zum richtigen Handeln. Nirgends ist daher der allem Intellektualismus naheliegende Satz so selbstverständlich gewesen: daß die Tugend 'lehrbar' sei, und daß das richtige Erkennen richtiges Handeln zur ganz unfehlbaren Folge habe. Selbst in den volkstümlichen Legenden z.B. des Mahayanismus, welche für die bildende Kunst etwa die Rolle unserer biblischen Geschichten spielten, ist es überall die ganz selbstverständliche Voraussetzung. Nur Wissen gibt – je nachdem – ethische oder magische Macht über sich selbst oder über andere. Durchweg ist jene 'Lehre' und dies 'Erkennen' des zu Wissenden nicht ein rationales Darbieten und Erlernen empirisch-wissenschaftlicher Kenntnisse, welche die rationale Beherrschung der Natur und der Menschen ermöglichen, wie im Occident. Sondern es ist das Mittel mystischer und magischer Herrschaft über sich und die Welt: Gnosis. Sie will durch ein intensivstes Training des Körpers und Geistes: entweder durch die Askese, oder, und zwar regelmäßig, durch angestrengte methodisch geregelte Meditation errungen werden. Daß das Wissen, der Sache nach, mystischen Charakters blieb, hatte zwei wichtige Folgen. Einmal den Heilsaristokratismus der Soteriologie. Denn die Fähigkeit mystischer Gnosis ist ein Charisma und bei weitem nicht jedem zugänglich. Dann aber und damit zusammenhängend den asozialen und apolitischen Charakter. Die mystische Erkenntnis ist nicht, mindestens nicht adäquat und rational, kommunikabel. Die asiatische Soteriologie führt den das höchste Heil Suchenden stets in ein hinterweltliches Reich rational ungeformten und eben wegen dieser Ungeformtheit göttlichen Schauens, Habens, Besitzens, Besessenseins von einer Seligkeit, die nicht von dieser Welt ist und doch in diesem Leben durch die Gnosis errungen werden kann und soll. Sie wird bei allen höchsten Formen des asiatischen mystischen Schauens als 'Leere': – von der Welt und dem was sie bewegt nämlich – erlebt. Dies entspricht ja dem normalen

Sinncharakter der Mystik durchaus, ist nur in Asien in seine letzten Konsequenzen gesteigert. Die Entwertung der Welt und ihres Treibens ist schon rein psychologisch die unvermeidliche Folge dieses, an sich rational nicht weiter deutbaren, Sinngehalts des mystischen Heilsbesitzes. Rational ausgedeutet wird dieser mystisch erlebte Heilszustand als: der Gegensatz der Ruhe zur Unrast. Die erste ist das Göttliche, die letzte das spezifisch Kreatürliche, daher letztlich entweder geradezu Scheinhafte, oder doch soteriologisch Wertlose, zeitlich-räumlich Gebundene und Vergängliche. Ihre rationalste und deshalb in Asien fast universell zur Herrschaft gelangte Ausdeutung erfuhr diese erlebnismäßig bedingte innere Stellungnahme zur Welt durch die indische Samsara- und Karman-Lehre. Dadurch gewann die soteriologisch entwertete Welt des realen Lebens einen relativen rationalen Sinn. In ihr herrscht – nach den rational höchstentwickelten Vorstellungen – das Gesetz des Determinismus. In der äußeren Natur, nach der namentlich in Japan entwickelten mahayanistischen Lehre, die strenge Kausalität in unserem Sinn. In den Schicksalen der Seele der ethische Vergeltungsdeterminismus des Karman. Aus ihnen gibt es kein Entrinnen außer in der Flucht, durch die Mittel der Gnosis, in jenes hinterweltliche Reich, mag das Schicksal der Seele dabei nun einfach als ein 'Verwehen' oder als ein Zustand ewiger individueller Ruhe nach Art des traumlosen Schlafes, oder als ein Zustand ewiger ruhiger Gefühlsseligkeit im Anschauen des Göttlichen, oder als ein Aufgehen im göttlichen Alleinen gefaßt werden. Die Vorstellung jedenfalls, daß vergängliche Taten eines vergänglichen Wesens auf dieser Erde 'ewige' Strafen oder Belohnungen im 'Jenseits' zur Folge haben könnten, und zwar kraft Verfügung eines zugleich allmächtigen und gütigen Gottes, ist allem genuin asiatischen Denken absurd und geistig subaltern erschienen und wird ihm immer so erscheinen. Damit fiel aber der gewaltige Akzent, welchen, wie schon einmal gesagt, die occidentale Jenseitslehre soteriologisch auf die kurze Spanne dieses Lebens setzte, hinweg. Die Weltindifferenz war die gegebene Haltung, mochte sie nun die Form der äußerlichen Weltflucht annehmen oder die des zwar innerweltlichen, aber dabei weltindifferenten Handelns: einer Bewährung also gegen die Welt und das eigene Tun, nicht in und durch beides. Ob das höchste Göttliche persönlich oder, wie naturgemäß in der Regel, unpersönlich vorgestellt war, machte – und dies ist für uns nicht ohne Wichtigkeit – einen graduellen, nicht einen prinzipiellen Unterschied und selbst die selten, aber doch gelegentlich, vorkommende Ueberweltlichkeit eines persönlichen Gottes war nicht durchschlagend. Entscheidend war die Natur des erstrebten Heilsguts. Diese aber wurde letztlich determiniert dadurch, daß eine dem Denken über den Sinn der Welt um seiner selbst willen nachgehende Literatenschicht der Träger der Soteriologie war…

Die Lage des aliterarischen 'Mittelstandes' in Asien, der Kaufleute und der zu den Mittelstandsschichten gehörigen Teile des Handwerks, war infolge der Eigenart der asiatischen Soteriologie eine eigentümlich von occidentalen Verhältnissen abweichende. Ihre obersten Schichten haben die rationale Durchbildung der Intellektuellen-Soteriologien teilweise mitgetragen, namentlich soweit diese negativ die Ablehnung des Ritualismus und Buchwissens, positiv die alleinige Bedeutung des persönlichen Erlösungsstrebens propagierten. Allein der doch schließlich gnostische und mystische Charakter dieser Soteriologien bot keine Grundlage für eine Entwicklung der ihnen adäquaten methodisch rationalen innerweltlichen Lebensführung dar. Sie sind daher, soweit ihre Religiosität unter dem Einfluß der Erlösungslehren sublimiert wurde, Träger der Heilandsreligiosität in ihren verschiedenen Formen geworden. Auch hier wirkte aber der penetrant gnostische und mystische Charakter aller asiatischen Intellektuellensoteriologie und die innere Verwandtschaft von Gottinnigkeit, Gottesbesitz und Gottesbesessenheit, von Mystiker und Magier entscheidend ein. Ueberall in Asien, wo sie nicht, wie in China und Japan, gewaltsam niedergehalten wurde, nahm die Heilandsreligiosität die Form der Hagiolatrie an und zwar der Hagiolatrie lebender Heilande: der Gurus und der ihnen gleichartigen, sei es mehr mystagogischen, sei es mehr magischen Gnadenspender. Dies gab der Religiosität des aliterarischen Mittelstandes das entscheidende Gepräge. Die oft absolut schrankenlose Gewalt dieser, meist erblichen, Charismaträger ist nur in China und Japan, aus politischen Gründen und mit Gewalt, ziemlich weitgehend gebrochen worden, in China zugunsten der Obedienz gegenüber der politischen Literatenschicht, in Japan zugunsten einer Schwächung des

Prestiges aller klerikalen und magischen Mächte überhaupt. Sonst ist es in Asien überall jene charismatische Schicht gewesen, welche die praktische Lebensführung der Massen bestimmte und ihnen magisches Heil spendete: die Hingabe an den 'lebenden Heiland' war der charakteristische Typus der asiatischen Frömmigkeit. Neben der Ungebrochenheit der Magie überhaupt und der Gewalt der Sippe war diese Ungebrochenheit des Charisma in seiner ältesten Auffassung: als einer rein magischen Gewalt, der typische Zug der asiatischen sozialen Ordnung. Es ist den vornehmen politischen oder hierokratischen Literatenschichten zwar im allgemeinen gelungen, die massive Orgiastik zur Heilandsminne, Andacht oder zur hagiolatrischen Formalistik und Ritualistik zu sublimieren oder zu denaturieren, – übrigens mit verschieden vollständigem Erfolg, am meisten in China, Japan, Tibet, dem buddhistischen Hinterindien, am wenigsten in Vorderindien. Aber die Herrschaft der Magie zu brechen hat sie nur gelegentlich und nur mit kurzfristigem Erfolg überhaupt beabsichtigt und versucht. Nicht das 'Wunder', sondern der 'Zauber' blieb daher die Kernsubstanz der Massenreligiosität, vor allem der Bauern und der Arbeiterschaft, aber auch des Mittelstands. Beides – Wunder und Zauber – ist dem Sinn nach zweierlei. Man kann sich davon leicht beim Vergleich etwa occidentaler und asiatischer Legenden überzeugen. Beide können einander sehr ähnlich sehen und namentlich die altbuddhistischen und die chinesisch überarbeiteten Legenden stehen den occidentalen zuweilen auch innerlich nahe. Aber der beiderseitige Durchschnitt zeigt den Gegensatz. Das 'Wunder' wird seinem Sinn nach stets als Akt einer irgendwie rationalen Weltlenkung, einer göttlichen Gnadenspendung, angesehen werden und pflegt daher innerlich motivierter zu sein als der 'Zauber', der sei nem Sinn nach dadurch entsteht, daß die ganze Welt von magischen Potenzen irrationaler Wirkungsart erfüllt ist und daß diese in charismatisch qualifizierten, aber nach ihrer eigenen freien Willkür handelnden Wesen, Menschen oder Uebermenschen, durch asketische oder kontemplative Leistungen aufgespeichert sind. Das Rosenwunder der heiligen Elisabeth erscheint uns sinnvoll. Die Universalität des Zaubers dagegen durchbricht jeden Sinnzusammenhang der Geschehnisse. Man kann gerade in den typischen durchschnittlichen asiatischen Legenden, etwa der Mahayanisten, diesen innerweltlichen Deus ex machina in der scheinbar unverständlichsten Art mit dem ganz entgegengesetzten, ebenso tief unkünstlerischen, weil rationalistischen Bedürfnis, irgendwelche ganz gleichgültigen Einzelheiten des legendenhaften Geschehnisses möglichst nüchtern historisch zu motivieren, ineinandergreifen sehen. So ist denn der alte Schatz der indischen Märchen, Fabeln und Legenden, die geschichtliche Quelle der Fabelliteratur der ganzen Welt, durch diese Religiosität der zaubernden Heilande später in eine Art von Kunstliteratur absolut unkünstlerischen Charakters umgestaltet worden, deren Bedeutung für ihr Lesepublikum etwa der Emotion durch die populären Ritterromane, gegen welche Cervantes zu Felde zog, entspricht…

Im Occident ist das Entstehen der rationalen innerweltlichen Ethik an das Auftreten von Denkern und Propheten geknüpft, die, wie wir sehen werden, auf dem Boden politischer Probleme eines sozialen Gebildes erwuchsen, welches der asiatischen Kultur fremd war: des politischen Bürgerstandes der Stadt, ohne die weder das Judentum noch das Christentum noch die Entwicklung des hellenischen Denkens vorstellbar sind. Die Entstehung der 'Stadt' in diesem Sinn aber war in Asien teils durch die erhaltene Ungebrochenheit der Sippenmacht, teils durch die Kastenfremdheit gehemmt.

Die Interessen des asiatischen Intellektuellentums, soweit sie über den Alltag hinausgingen, lagen meist in anderer als in politischer Richtung. Selbst der politische Intellektuelle: der Konfuzianer, war mehr ästhetisch kultivierter Schriftgelehrter und allenfalls Konversations-(also in diesem Sinn: Salon-)Mensch als Politiker. Politik und Verwaltung war nur seine Pfründnernahrung, die er im übrigen praktisch durch subalterne Helfer besorgen ließ. Der orthodoxe oder heterodoxe, hinduistische und buddhistische Gebildete dagegen fand seine wahre Interessensphäre ganz außerhalb der Dinge dieser Welt: in der Suche nach dem mystischen, zeitlosen Heil der Seele und dem Entrinnen aus dem sinnlosen Mechanismus des 'Rades' des Daseins. Um darin ungestört zu sein, mied der hinduistische, um die Feinheit der ästhetischen Geste sich nicht vergröbern zu lassen, mied der konfuzianische Gentleman die nähere Gemeinschaft mit dem westländischen Barbaren. Es schied ihn von diesem die nach seinem Eindruck strotzende, aber ungebändigte und unsublimierte Ungehemmtheit der

Leidenschaften und der Mangel an Scheu, mit welchem ihm gestattet wurde, sich in Lebensführung, Geste, Ausdruck zu entblößen: die in diesem Sinne fehlende Herrschaft über sich selbst. Nur hatte die spezifisch asiatische 'Beherrschung' seiner selbst wiederum ihr eigentümliche Züge, welche vom Occidentalen im ganzen als rein 'negativ' gewertet werden mußten. Denn auf welchen Mittelpunkt war jene stets wache Selbstbeherrschung, welche alle asiatischen Lebensmethodiken ohne alle Ausnahme dem Intellektuellen, Gebildeten, Heilssucher vorschrieben, letztlich gerichtet? Was war der letzte Inhalt jener konzentriert angespannten 'Meditation' oder jenes lebenslangen literarischen Studiums, welche sie, wenigstens wo sie den Charakter des Vollendungs-Strebens annahmen, als höchstes Gut gegen jene Störungen von außen gewahrt wissen wollten? Das taoistische Wu wei, die hinduistische 'Entleerung' von Weltbeziehungen und Weltsorgen, und die konfuzianische 'Distanz' von den Geistern und der Befassung mit fruchtlosen Problemen lagen darin auf der gleichen Linie. Das occidentale Ideal der aktiv handelnden, dabei aber auf ein, sei es jenseitig religiöses, sei es innerweltliches, Zentrum bezogenen 'Persönlichkeit' würden alle asiatischen höchstentwickelten Intellektu ellensoteriologien entweder als in sich letztlich widerspruchsvoll oder als banausisch fachmäßig vereinseitigt, oder als barbarische Lebensgier ablehnen. Wo es nicht die Schönheit der traditionellen und durch das Raffinement des Salons sublimierten Geste rein als solche ist, wie im Konfuzianismus, da ist es das hinterweltliche Reich der Erlösung vom Vergänglichen, wohin alle höchsten Interessen weisen und von wo aus die 'Persönlichkeit' ihre Würde empfängt. In den höchsten, nicht nur den orthodox buddhistischen, Konzeptionen heißt dies 'Nirwana'. Zwar nicht sprachlich, wohl aber sachlich, wäre es ganz unbedenklich, dies, wie es populär oft geschah, mit 'Nichts' zu übersetzen. Denn unter dem Aspekt der 'Welt' und von ihr aus gesehen, wollte es ja in der Tat nichts anderes sein. Freilich: vom Standpunkt der Heilslehre aus ist der Heilszustand meist anders und sehr positiv zu prädizieren. Aber es darf schließlich doch nicht vergessen werden: daß das Streben des typisch asiatischen Heiligen auf »Entleerung« ging, und daß jener positive Heilszustand der unaussagbaren todentronnenen diesseitigen Seligkeit als positives Komplement des Gelingens zunächst nur erwartet wurde. Aber nicht immer auch erreicht. Im Gegenteil: ihn wirklich, als Besitz des Göttlichen, haben zu können, war das hohe Charisma der Begnadeten. Wie stand es aber mit dem großen Haufen, der ihn nicht erreichte? Nun, bei ihnen war eben in einem eigentümlichen Sinn 'das Ziel Nichts, die Bewegung Alles': – eine Bewegung in der Richtung der 'Entleerung'.

Der Asiate, gerade der ganz- oder halbintellektuelle Asiate macht dem Occidentalen leicht den Eindruck des 'Rätselhaften' und 'Geheimnisvollen'. Man sucht dem vermuteten Geheimnis durch 'Psychologie' beizukommen. Ohne nun natürlich irgendwie zu leugnen, daß psychische und physische Unterschiede der Disposition bestehen: – übrigens sicher nicht größere, als zwischen Hindus und Mongolen, die dennoch beide der gleichen Soteriologie zugänglich gewesen sind, – muß doch betont werden, daß dies nicht der primäre Weg zum Verständnis ist. Durch Erziehung eingeprägte und durch die objektive Lage aufgezwungene Interessenrichtungen, nicht 'Gefühlsgehalte', sind das zunächst Greifbare. Das für den Occidentalen vornehmlich Irrationale am Verhalten des Asiaten war und ist durch zeremonielle und rituelle Gepflogenheiten bedingt, deren 'Sinn' er nicht versteht, – wie übrigens, bei uns ebenso wie in Asien, der ursprüngliche Sinn solcher Sitten dem, der in ihnen aufgewachsen ist, selbst oft nicht mehr klar zu sein pflegt. Darüber hinaus pflegt die reservierte würdevolle Contenance und das höchst bedeutsam erscheinende Schweigen des asiatischen Intellektuellen die occidentale Neugier zu foltern. Bezüglich dessen aber, was letztlich hinter diesem Schweigen an Inhalten steht, wird es vielleicht oft gut sein, sich eines naheliegenden Vorurteils zu entschlagen. Wir stehen vor dem Kosmos der Natur und meinen: sie müsse doch, sei es dem sie analysierenden Denker, sei es dem auf ihr Gesamtbild schauenden und von ihrer Schönheit ergriffenen Betrachter, irgendein 'letztes Wort' über ihren 'Sinn' zu sagen haben. Das Fatale ist – wie schon W. Dilthey gelegentlich bemerkt hat –, daß eben die 'Natur' ein solches 'letztes Wort' entweder nicht zu verraten hat oder dazu sich nicht in der Lage sieht. Aehnlich steht es recht oft mit dem Glauben, daß, wer geschmackvoll schweigt, wohl viel zu verschweigen haben müsse. Das ist aber nicht der Fall, beim Asiaten so wenig wie sonst, so gewiß es wahr ist, daß die soteriologischen Produkte der asiatischen

Literatur die meisten auf diesem eigenartigen Gebiet auftauchenden Probleme weit rücksichtsloser durchgearbeitet haben, als dies der Occident getan hat. –
Das Ausbleiben des ökonomischen Rationalismus und der rationalen Lebensmethodik überhaupt in Asien ist, soweit dabei andere als geistesgeschichtliche Ursachen mitspielen, vorwiegend bedingt durch den kontinentalen Charakter der sozialen Gebilde, wie ihn die geographische Struktur hervorbrachte…
Die asiatischen Völker haben sich überwiegend auf den Standpunkt des Ausschlusses oder der äußersten Beschränkung des Fremdhandels gestellt. So, bis zur gewaltsamen Oeffnung, China, Japan, Korea, noch jetzt Tibet, in wesentlich minderem, aber doch fühlbarem Maße auch die meisten indischen Gebiete. Bedingt war die Einschränkung des Fremdhandels in China und Korea durch den Prozeß der Verpfründung, welche automatisch zur traditionalistischen Stabilität der Wirtschaft führte. Jede Verschiebung konnte Einnahme-Interessen eines Mandarinen gefährden. In Japan wirkte das Interesse des Feudalismus an der Stabilisierung der Wirtschaft ähnlich. Ferner – und dies galt ebenso für Tibet – wirkten dahin rituelle Gründe: das Betreten heiliger Stätten durch Fremde beunruhigte die Geister und konnte magische Uebel zur Folge haben: die Reiseschilderungen lassen (namentlich für Korea) erkennen, wie die Bevölkerung beim Erscheinen von Europäern an den heiligen Stätten von wahnsinniger Angst vor dessen Folgen ergriffen zu werden pflegte. In Indien – dem Gebiet geringster Abgeschlossenheit – haben doch die zunehmend wirksame rituelle Verdächtigkeit des Reisens, zumal im rituell unreinen Barbarengebiete, gegen den Aktivhandel, politische Bedenken für möglichste Einschränkung der Fremdenzulassung gewirkt. Politische Bedenken waren in allen übrigen, besonders aber den ostasiatischen Gebieten, auch der letzte entscheidende Grund, weshalb die politischen Gewalten der rituellen Fremdenfurcht freie Bahn ließen. Hat nun diese strenge Klausur der einheimischen Kultur so etwas wie ein 'Nationalgefühl' entstehen lassen? Die Frage muß verneint werden. Die Eigenart der asiatischen Intellektuellenschichten hat im wesentlichen verhindert, daß 'nationale' politische Gebilde auch nur von der Art entstanden, wie sie immerhin schon seit der Spätzeit des Mittelalters im Occident sich entwickelten, – wenn auch die volle Konzeption der Idee der Nation auch bei uns erst von den modernen occidentalen Intellektuellenschichten entfaltet worden ist. Den asiatischen Kulturgebieten fehlte (im wesentlichen) die Sprachgemeinschaft. Die Kultursprache war eine Sakralsprache oder eine Sprache der Literaten: Sanskrit im Gebiet des vornehmen Indertums, die chinesische Mandarinensprache in China, Korea, Japan. Teils entsprechen diese Sprachen in ihrer Stellung dem Lateinischen des Mittelalters, teils dem Hellenischen der orientalischen Spätantike oder dem Arabischen der islamischen Welt, teils dem Kirchenslavischen und Hebräischen in den betreffenden Kulturgebieten…
In China aber war die Kluft, welche die konfuzianische ästhetische Schriftkultur von allem Volkstümlichen trennte, so ungeheuer, daß hier lediglich eine bildungsständische Gemeinschaft der Literatenschicht bestand und das Bewußtsein einer Gemeinsamkeit im übrigen nur soweit reichte, wie ihr unmittelbarer, freilich nicht geringer Einfluß: Das Imperium war, sahen wir, im Grunde genommen ein Bundesstaat der Provinzen, zu einer Einheit verschmolzen nur durch den obrigkeitlichen periodischen Austausch der überall in ihren Amtsbezirken landfremden hohen Mandarinen. Immerhin war in China doch, wie in Japan, eine den rein politischen Interessen zugewendete und dabei literarische Schicht vorhanden. Eben diese fehlte aber in ganz Asien, wohin immer die spezifisch indische Soteriologie ihren Fuß setzte, – außer wo sie, wie in Tibet, als Klostergrundherrenschicht über der Masse schwebte, eben deshalb aber 'nationale' Beziehungen zu ihr nicht hatte. Die asiatischen Bildungsschichten blieben mit ihren eigensten Interessen ganz 'unter sich'… [WebM4]

1921.3 **Weber, Max. Schriften zur Religionssoziologie : Hinduismus und Buddhismus** : Sekundärliteratur

Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Hrsg. von Wolfgang Schluchter (1984) [ID D19000].

Wolfgang Schluchter : Während Max Weber in erster Linie weltbejahende, weltanpassende Haltungen diagnostgizierte, stösst er, zumindest ei bestimmten Gruppen religiöser Virtuosen, auf eine Haltung religiös motivierter Weltablehnung. Sie ist teilweise so radikal, dass ihr in dieser Hinsicht nur ganz wenige der erlösungsreligiösen Strömungen des vorderasiatischen Orients und Okzidents gleichkommen. Er schickt seiner Abhandlung eine Studie voraus, in der er die möglichen Spannungen und Konflikte zwischen Erlösungsreligion und Welt aufzeigt. Sie sind dort besonders gross, wo Erlösungslehren wie in Indien ihre Voraussetzungen konsequent entwickeln und handlungsirksam umsetzen. Spannungen und Konflikte verlangen Lösungen. Er stellt sich die Frage, wie stark eine religiös motivierte weltablehnende Haltung ausgeprägt ist und welche Konsequenz sie für die nichtreligiösen Lebensordnungen, insbesondere für die wirtschaftliche Lebensordnung hat.

Im Mittelpunkt steht zunächst die 'orthodoxe' Lösung. Weber sieht sie in der Verbindung von Brahmanismus und Kastenordnung. Während in China Konfuzianismus und patrimonialstaatliche Ordnung eine Wahlverwandtschaft eingingen.

Webers Interesse stösst auf die 'heterodoxen' Lösungen des indischen Mönchtums, vor allem auf den alten Buddhismus. Er leugnet radikal die Heilsbedeutung des gängigen innerweltlichen Handelns. Doch dies führt ihn in der Praxis nicht zu aktiver Weltgestaltung, sondern zu passiver Weltflucht. Mit der Ausbreitung des Buddhismus wird diese Haltung zwar modifiziert, doch kommt es gleichzeitig zu Veränderungen seiner inneren Struktur.

Heinz Bechert : Nach Webers These ist der ursprüngliche Buddhismus eine 'ganz spezifische vornehme Intellektuellensoteriologie', eine 'spezifisch unpolitische und antipolitische Standesreligion oder eine religiöse Kunstlehre eines wandernden, intellektuell geschulten Bettelmönchtums'.

Weber folgerte aus den ihm zur Verfügung stehenden Darstellungen des frühen Buddhismus zu Recht, dass 'das Wissen um die eigene endgültige Erlösung nicht durch Bewährung in irgendwelchem – innerweltlichen oder ausserweltlichen – Handeln, in Werten welcher Art immer, sondern im Gegenteil in einer aktivitätsfremden Zuständlichkeit gesucht’ wird'. Daher gebe es 'keine Brücke' vom Ideal des Erlösten zur 'Welt rationalen Handelns'. Zwar werden Laien für das getreue Einhalten der Gebote der Laiensittlichkeit innerweltliche Güter, auch Reichtum, in Aussicht gestellt, aber diese Laienethik sei nur eine Art 'Unzulänglichkeitsethik der Schwachen, welche die volle Erlösung nicht suchen wollen'.

Weber bestreitet, dass der Buddha ein sozialpolitisches Ziel aufgestellt habe, wie es manche moderne Interpreten der buddhistischen Texte behaupten ; der ursprüngliche Buddhismus sei ein 'Erzeugnis stark positiv privilegierter Schichten' gewesen und habe niemals versucht, die soziale Ordnung innerhalb der Welt zu ändern, er habe auch eine 'rationale Wirtschaftsethik' nicht entwickeln können. Da für den Buddha die Ursache des Leidens, das es zu überwinden gilt, in der Natur der Welt selbst liegt hätten derartige Zielsetzungen gar keinen Sinn für das einzig wichtige Ziel, nämlich die Erlösung aus der Welt.

Webers Ausführungen über die spätere Geschichte des Buddhismus ist viel problematischer, als seine These zur alten Buddha-Lehre. Das ihm zur Verfügung stehende historische Informationsmaterial war nämlich widersprüchlich, ja oft fehlerhaft.

Shmuel N. Eisenstadt : Einerseits rechnet Weber China zu den Zivilisationen, in denen eine Rationalisierung religiöser Orientierungen stattfang, andererseits leugnet er die Existenz starker transzendent begründeter Spannungen oder Orientierungen in China, die doch, nach seiner eigenen Auffassung, als erste den Anstoss zur Rationalisierungen geben. Er betont auf der einen Seite die Ablehnung der profanen Welt, die im Hinduismus und Buddhismus mit den ausserweltichen Orientierungen einhergeht, auf der anderen Seite erkennt er implizit die Träger dieser Orientierungen als Schöpfer von Zivilisationen an. Explizit allerdings interpretiert er die Weltablehnung dieser Schichten so, als ob sie keinen Einfluss auf die profane Welt genommen hätten. Somit sieht er ihre Haltung als ein Hindernis für die Entwicklung von starken gegen die Tradition gerichteten Rationalisierungstendenzen in der weltlichen Sphäre an. Aber diese Auffassung steht im Widerspruch dazu, dass Weber Hinduismus und Buddhismus zu den grossen Weltreligionen zählt, d.h. zu jenen Religionen, die mittels Rationalisierung die grossen Weltkulturen formten.
Die vielen verschiedenen politischen Strukturen, Stammesgemeinschaften, Patrimonial- und Stadtstaaten, die sich im Bereich der indischen und buddhistischen Zivilisationen entwickelt haben, ähneln in vielen Zügen den politischen Strukturen in solchen Gesellschaften, die nicht zur Achsenzeit zählen. Dasselbe gilt für die vielfältigen Technologien und wirtschaftlichen Produktionsweisen, sowie für die soziale Hierarchisierung zumindest auf der unteren, lokalen Ebene.
Im Buddhismus blieb die Umwertung politischer, ökonomischer und lokaler Statusmerkmale auf die symbolische Ebene beschränkt. Dies betraf die Prinzipien der Hierarchisierung : Die verwandschaftlichen, lokalen, trritorialen und ethnischen Gruppen wurden ausgeweitet, und es entstanden neue Pflichten zwischen den verschiedenen Statusgruppen, besonders zwischen den religiösen und den 'weltlichen'.
Die Bedeutung der Heterodoxien und Sekten blieb nicht auf die religiöse Sphäre beschränkt. Sie verbanden sich vielmehr auch mit sozialen und politischen Protestbewegungen. Die Auswirkungen der Sektenbewegungen auf die institutionelle Struktur und der Kristallisationsgrad der Heterodoxien waren verschieden, je nachdem, wie die Spannung zwischen transzendenter und weltlicher Ordnung gelöst wurde, ob ausserweltlich, wie im Hinduismus oder Buddhismus, innerweltlich wie in China, oder in einer Kombination dieser beiden Orientierungen, wie in den monotheistischen Kulturen. [Schlu2:S. 7-8, 275, 277, 334-335, 337-338, 347-348]

1938 Sun, Benwen. *Zhongguo wen hua jian she zhi chu bu yan jiu*. In : Zheng zhi ji kann ; no 1 (1938). [Vorläufige Forschungen zum chinesischen Kulturaufbau].
Bettina Gransow : Sun Benwen stellt in seinem dichotomischen Kulturbegriff den materiellen Kulturen Europas und Amerikas die geistige Kultur Chinas gegenüber. Er bezieht sich explizit auf Alfred Webers 'Kultursoziologie' und damit auf einen Ansatz, der soziale Tatbestände aus ihrer ökonomischen Verankerung zu lösen suchte, einen Ansatz, der natürlich viel besser in sein Konzept passt als Max Webers Fragestellung nach einer mit der Wirtschaftsweise verknüpften Lebensführung. Zwar hat Sun gewisse Kenntnisse vom Werk Max Webers und auch sind ihm deutschsprachige Texte bis zu einem gewissen Grad zugänglich, aber seine eigene Kulturauffssung steht einem tieferen Interesse oder Zugang zum Werk Max Webers entgegen. [Kuo20:S. 284]

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]

1950-1980 Trauzettel, Rolf. *Die chinesische Rezeption von Max Weber Studien zur Wirtschaftsethik* [ID D18792]

Rolf Trauzettel : In China wird vor allem Forschung über Max Weber anhand von Sekundärliteratur aufgenommen und verarbeitet, beruhend auf englischen Übersetzungen seiner Schriften.

Fu Zhufu und Zhou Jinsheng stimmen überein, dass China sich nach westlichen Modellen modernisieren müsse, wobei Fu das sozialistische und Zhou das kapitalistische Modell als Leitidee hat. Beide aber folgen Weber darin, dass es signifikante Defizite der chinesischen Entwicklung waren, die das Ausbleiben einer Ausbildung moderner kapitalistischer Verkehrsformen erklären können. Fu übernimmt im wesentlichen Marx' Schema historischer Entwicklungsstufen. Da er die Theorie der Asiatischen Produktionsweise ablehnt, wird die Periode des Feudalismus für ihn zu einem Prüfstein. Er bewältigt es, indem er sich Weber Konzeption eines chinesischen Pfündenfeudalismus annähert. Auch in der Bewertung von Rolle und Funktion des bürokratischen Systems sind die zwei Standorte Fus und Webers einander nahe, zumal Fu auf sehr interessante Weise von da aus die besonderen Merkmale der chinesischen Sozialorganisationen, speziell der Gilden in den Blick bekommt. Seine überaus differenzierende Darstellung des Gildensystems gewinnt durch die Webersche Optik der Konfrontation mit den westlichen Vergleichsmodellen eine überzeugende Trennschärfe. Deutlich nach Weber bewegt sich Fus Darstellung der gegen die Eigeninitiativen der Kaufleute gerichteten Politik der staatlichen Bürokratie. Hier erkennt er in den Staatsmonopolen, Staatsmanufakturen und staatlichen Handwerksbetrieben Schlüsselpositionen, die einer Entwicklung zum Kapitalismus Barrikaden errichteten.

Zhou Jinsheng, der deutlich von Werner Sombart und Max Weber inspiriert ist, räumt der Erfassung der historischen Formen des ökonomischen Denkens und der Wirtschaftsethik einen bedeutenden Platz ein. Er bezieht die Historiographie der Wirtschaftsgeschichte selbst in seine theoretischen Überlegungen ein, indem er die Geschichte des ökonomischen Denkens, was im Sinne Webers Wirtschaftsgesinnung einschliesst, und die der Wirtschaftslehren im engen Verständnis von der Historiographie der Wirtschaftsgeschichte unterscheidet. Letztere umfasst für ihn nur die Deskription der objektivierbaren ökonomischen Sachverhalte und Institutionen, wohingegen erstere in der Untersuchung von ökonomischen Ursachen, Entwicklungen und Einflüssen bestehen. Dabei scheidet er die Wirtschaftslehren als die dogmatisch gewordenen Theorien vom ökonomischen Denken, unter welchem er alles zusammenfasst, was an Gedanken über Wirtschaft konzipiert und verbreitet wird. Zhou erkennt deutlich die Differenzen zwischen den Entwicklungen im Westen und in China, namentlich auch im Wirtschaftsdenken und in der Theoriebildung, wobei er zur Affassung gelangt, dass Europa eine erheblich längere Tradition der ökonomischen Theoriebildung aufweise als China. Diese Auffassung führt ihn zu einer Erforschung der Ursachen, die seiner Meinung nach das Wirtschaftsdenken in China behindert hätten : Der Widerspruch zwischen ökonomischer Rationalität und chinesischer Lebensphilosophie, besonders des Taoismus und des Buddhismus. Eine übertriebene Hochbewertung der Landwirtschaft bei gleichzeitiger Geringschätzung des Handels, teilweise auch der Gewerbe. Der einseitige Nachdruck in der Philosophie auf ethische Prinzipien. Der Buddhismus habe zu sehr deterministische, fatalistische Anschauungen gefördert. Das Wirtschaftsgeschehen sei nicht in seinem Systemcharakter erkannt worden. [MOR5:S. 30-32]

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 Weissenschaftsverständnis 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]

1983-1988 Gransow, Bettina. *Die chinesische Rezeption der Werke Max Webers in den 80er Jahren* [ID D4257].

Bettina Gransow : Die chinesische Max Weber-Rezeption erfolgt weitgehend über die USA mit englischsprachigen, ergänzt durch japanische und deutsche Übersetzungen. So z.B. Übersetzungen von Talcott Parsons und Hans-Heinrich Gerth, was möglicherweise zu Missverständnissen über Webers Auffassungen geführt hat oder zu anderen Fehlerquellen der Übersetzung und Interpretation. Der Schwerpunkt der Übersetzungen liegt auf religionssoziologischen Schriften wie Protestantische Ethik und Konfuzianismus und Taoismus, wenngleich auch ein zunehmendes Interesse an Webers Herrschaftssoziologie und Bürokratietheorie, sowie an seinen wissenschaftstheoretischen Ausführungen zu beobachten ist. Die Fragestellung einer 'konfuzianischen Modernisierung', die nun an das Werk Webers herangetreten ist, ist sowohl Ausdruck wie auch Ursache eines selektiven Importes seiner Werke nach China. Die mangelnde Textnähe ruft Kritiker auf, die dies bemängeln. Gu Zhonghua versucht selbst eine Antwort auf die Frage nach der Vermittlung von Konfuzianismus und ostasiatischer Modernisierung nicht gegen, sondern mit Weber zu finden.

Die Weber-Rezeption in Taiwan ist eingebunden in die sozialwissenschaftlichen Theoriediskussionen der westlichen Welt. Zugleich sind Abgrenzungsbestrebungen gegenüber einer dominant amerikanischen Sozialwissenschaft offensichtlich. Die Diskussionen um eine Sinisierung der Sozialwissenschaften und der Soziologie, die vor dem wissenschaftlichen und politischen Hintergrund Taiwans (Abbruch der diplomatischen Beziehungen 1979) zu erklären sind, beeinflussen die Art und Weise des Umfangs mit Weber. Das Verhältnis von Konfuzianismus und Kapitalismus ist zentraler Diskussionspunkt.

Auch in der Volksrepublik wird diese Fragestellung aufgegriffen, hier jedoch sehr viel allgemeiner als das Verhältnis von chinesischer Kultur und Modernisierung formiliert, wobei es insbesondere Abgrenzungen gegenüber einer Gleichsetzung von Konfuzianismus und chinesischer Kultur gibt. Die grundlegenden Fragen, die in der Vorlksrepublik gerichtet werden, stehen im Zusammenhang mit der Reformpolitik und lauten : Wie lassen sich die Aussagen Webers über das Verhältnis von Kultur und Modernisierung für eine umfassende wirtschaftliche und politische Modernisierungsstrategie fruchtbar machen ? Was sagt Weber über die Hemmnisse aus, die der Modernisierung in China gegenüberstehen, und wie sind seine Argumente zu bewerten ? Hier ist die Weber-Rezeption eingebettet in den Kontext der Öffnungspolitik, eingebettet in die Anfänge einer Rezeption westlicher soziologischer Theorien überhaupt, nachdem die Soziologie selbst rund dreissig Jahre lang verboten war und Weber als 'bürgerlicher' Wissenschaftlicher nicht zur Kenntnis genommen worden war. [Kuo20:S. 282, 285, 287-289]

1983.1 **Weber, Max.** ***Konfuzianismus und Taoismus*** </i>: Sekundärliteratur (2)
Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus [ID D18583].
1983
Wolfgang Schluchter : Meine These ist, dass Max Weber in seiner Konfuzianismusstudie, insbesondere in ihrer revidierten Fassung, neben gesinnungsmässigen vor allem ökonomische und politisch-rechtliche Vergleichspunkte zur 'weiterhin zu analysierenden okzidentalen Entwicklung' identifiziert hat und dass für ihn die chinesische Kultur in ihren konsequentesten Ausprägungen 'trotz fortwährender und scheinbarer Analogien' zum okzidentalen, insbesondere zu seinem zunächst puritanisch, dann utlilitaristisch motivierten praktischen Rationalismus ein radikal entgegengesetztes System der Lebensreglementierung, ja eine andere Welt repräsentiert.
Es ist also das Interesse am Unterschied zwischen Kulturgen, genauer : das Interesse an der Frage, wie sich die verschiedenen magisch und religiös mitbedingten Arten der Lebensführung zum modernen ökonomischen Kapitalismus stellen, das die Konfuzianismusstudie und andere Studien zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen leitet. Dieses Interesse motiviert zu möglichst klaren, ja scharfen, mitunter überpointierten Entgegensetzungen in Begriffen, die an der eigenen Kultur entwickelt sind. Weber beginnt seine Serie 1915 mit dem Konfuzianismus aus inneren Zweckmässigkeitsgründen : Er steht, insofern er wie der Puritanismus einen Typus rationaler Weltbehandlung, einen Typus eines primär praktischen, nicht theoretischen Rationalismus repräsentiert, zu diesem bei grösster äusserer Ähnlichkeit in grösster innerer Differenz. Diese Differenz ist nach Weber vor allem auf drei Merkmale zurückzuführen : auf den Charakter der ‚irrationalen Verankerung’ der Ethiken, auf den Charakter der Trägerschichten dieser Ethiken und auf den Charakter der Ordnungskonfiguration, in die diese Ethiken letztlich eingebettet sind.
Um die in seiner Religionssoziologie behandelten Systeme der Lebensreglementierung zu bezeichnen, verwendet Weber drei Begriffe : Weltreligion, Kulturreligion und Erlösungsreligion. Die Bedeutungsfelder dieser Begriffe überschneiden sich, sind aber nicht identisch.

Was lässt sich nun aus dieser Rückerinnerung für die drei Begriffe lernen? Zunächst: Die typologisch wichtigste Unterscheidung ist offensichtlich die zwischen Magie und Religion. Sie ist bei Weber der in der religionswissenschaftlichen Diskussion seiner Zeit üblichen Unterscheidung zwischen natürlichen und ethischen Religionen 'nachempfunden'. Denn ein gewisses Mass an Ethisierung der sozialen Beziehungen ist entscheidend für den 'Ausbruch' aus der Magie. Nun ist zwar jede ethische Religion Kulturreligion, nicht aber jede Kulturreligion auch schon Erlösungs- oder Weltreligion. Zur Erlösungsreligion wird sie nur, wenn sie eine Erlösungslehre oder Erlösungsethik entwickelt und darin eine diesseitige oder jenseitige Erlösung verheisst, zur Weltreligion aber, wenn sie 'besonders grosse Mengen von Bekennern' hat. Tatsächlich gibt es in Webers vergleichender Religionssoziologie denn auch zwei Fälle, auf die nicht alle drei Begriffe gleichzeitig zutreffen: Das Judentum ist für ihn eine Erlösungsreligion, aber keine Weltreligion, der Konfuzianismus eine Weltreligion, aber keine Erlösungsreligion. Nun ist nicht die Unterscheidung in Weltreligion und Kulturreligion, wohl aber die in Erlösungsreligion und Kulturreligion systematisch von Bedeutung. Denn nur Erlösungsreligionen, nicht aber 'erlösungsfreie' Kulturreligionen entwickeln nach Weber in der Regel systematisierte Methodik der religiösen Selbstvervollkommnung. Das hat zur Folge, dass mit diesen zwei Typen von Kulturreligion jeweils eine andere Art der Lebensführung verbunden ist. Diese Methodiken sind, sofern Erlösung nicht als Folge von Gnadenspendung, sondern als Folge 'eigener Leistung' gedacht wird, in erster Linie Mystik und Askese in ihren inner- und ausserweltlichen Varianten.

Die Art der Gottesvorstellung ist für Weber vor allem wichtig, um noch auf der Ebene der Kulturreligionen zwischen zwei grossen Strömungen unterscheiden zu können : Auf der einen Seite stehen die indischen und chinesischen Kulturreligionen, die die Vorstellung von der unpersönlichen ewigen Ordnung vertreten und insofern kosmozentrisch orientiert sind, auf der anderen alle iranischen und vorderasiatischen sowie die von ihnen beeinflussten okzidentalen Kulturreligionen, die die Vorstellung vom persönlichen Schöpfergott enthalten und insofern theozentrisch ausgerichtet sind. Hält man sich diese Zusammenhänge vor Augen, so lassen sich wenigstens vier Kriterien nennen, um den typologischen Ort von Konfuzianismus und asketischem Protestantismus als Religionen, als religiöse Ethiken, zu bestimmen : Die Unterscheidung zwischen 'Welt' und 'Hinterwelt' ; die Konzeptualisierung der 'Hinterwelt' ; die 'Prämien' für Lebensführung ; die Heilsmethodik.

Der Konfuzianismus repräsentiert für Asien den 'reinsten' Typus einer 'politischen' Religion, der auf Erlösung und auf die damit verbundenen gedanklichen und lebensmethodischen Möglichkeiten gänzlich verzichtet, so wie der asketische Protestantismus für den Okzident den 'reinsten' Typus einer Erlösungsreligion darstellt, der die Erlösungsethik über ihre ritualistischen und gesetzesethischen Varianten hinaus bis zur Gesinnungsethik steigert und sie mit einer rein soteriologisch gewendeten Heilsmethodik innerweltlicher Askese so verbindet, dass daraus eine Gesamtlebensführung entsteht.
Den Trägerschichten, denen Weber in der Wirtschaftsethik der Weltreligionen in erster Linie nachgeht, ist zunächst ein Merkmal gemeinsam : Sie streben nach religiöser Qualifikation und zwar nicht mehr durch Zauber, sondern durch Lebensführung im weitesten Sinn. Die Masse der Menschen, so Weber, ist unabhängig von ihrer sozialen Lage zu allen Zeiten und überall in der Welt 'religiös unmusikalisch' geblieben, hat sich mit Magie oder mit 'Heiligen- oder Heroen- oder Funktionsgötterkult' zufriedengegeben. Wo eine Trägerschicht mit ihrem religiösen Weltbild und ihrer Lebensführung diese Masse durchdringen wollte, ist sie regelmässig an deren magischem und religiösem 'Traditionalismus' gescheitert : Der Konfuzianismus lässt ihn in Gestalt des taoistischen Pantheons neben sich bestehen, der popularisierte Buddhismus duldet die Gottheiten der Länder seiner Verbreitung als dem Buddha untergeordnete Kultempfänger, Islam und Katholzismus haben Lokalgötter, Funktionsgötter und Berufsgötter als Heilige, denen die eigentlich Devotion des Alltags bei den Massen gilt. Nur Judentum und asketischer Protestantismus sind nach Webers Auffassung diesem Schicksal entgangen, und nicht zuletzt dies macht ihre religionsgeschichtliche Bedeutung aus. Konfuzianismus und asketischer Protestantismus sind im Unterschied zu Hinduismus und Buddhismus in erster Linie Vertreter eines praktischen, nicht eines theoretischen Rationalismus. Aber dieser resultiert einmal aus der Systematisierung und Institutionalisierung einer Erlösungsethik, einmal aus der Systematisierung und Institutionalisierung einer politischen und sozialen Standesethik, einer Art Ziviltheologie. Denn der Konfuzianismus, nach Weber, kennt weder eine Erlösungsehtik noch das radikal Böse oder eine ‚einheitliche widergöttische Macht der 'Sünde', und er steht überhaupt am Rande dessen, was noch als religiöse Ethik gelten kann. Damit aber ist sein Potential für eine religiöse Entwertung der Welt geringer als das des asketischen Protestantismus. Dies äussert sich unter anderem darin, dass seine rationale Weltbehandlung zu Weltanpassung, die des asketischen Protestantismus aber zu Weltbeherrschung führt.

Es gibt vier wichtige Aufschlüsse für die Einschätzung von Webers Studie : 1) Man kann je zwei Begriffe von theoretischem und von praktischem Rationalismus unterscheiden, einen weiteren und einen engeren. Der weitere umfasst die weltliche und die überweltliche Sphäre, der engere nur die weltliche, und dies lässt sich mit der These verbinden, dass mit wachsender Rationalisierung der Weltbeziehungen nach ihren eigenen Gesetzen die Verklammerung dieser Formen immer schwieriger wird. 2) Man kann zwei Verbindungen von theoretischem und praktischem Rationalismus hervorheben, die metaphysisch-ethische und die wissenschaftlich-technische. Die erste manifestiert sich vor allem in den Kulturreligionen, die zweite in der okzidentalen Moderne. Weber interessiert sich in der Religionssoziologie in erster Linie für die erste Verbindung, und zwar immer auch unter dem Gesichtspunkt, welche Komponente, die theoretische oder die praktische, die kognitive oder die evaluative, dabei im Vordergrund steht. 3) Eine sinnhafte Stellungnahme zur Welt kann in jeder der 'Teilwelten' primär verankert werden. Dies bleibt nicht ohne Einfluss auf die historische Ausprägung von Rationalisierung und Rationalismus. 4) Je schwächer die Verankerung in der 'Hinterwelt' ist, desto geringer ist das Potential für Weltentwertung. Dies gilt unabhängig davon, ob die primäre Verankerung im theoretischen oder im praktischen Bereich erfolgt. Das primitve Weltbild etwa, das in Webers Sicht insofern einheitlich ist, als alles 'konkrete Magie' bleibt, als zwischen fundamentalen Sphären und Interessenrichtungen allenfalls graduell unterschieden wird, besitzt keinen 'archimedischen Punkt' um aus dem symbolischen Zauberkreis, in dem alles gefangen bleibt, herauszutreten, um Teile der Welt zu entwerten, zu entzaubern. Aber auch das moderne Weltbild, das auf erfolgreicher Entzauberung beruht, fördert Weltbejahrung, ja Weltanpassung, weil ihm die überweltliche Verankerung weitgehend fehlt. Während der asketische Protestantismus und auch der Buddhismus eine starke überweltliche Verankerung besitzen, die noch dadurch verstärkt wird, dass die religiösen Traditionen, aus denen sie stammen, Prophetien kennen, behauptet Weber vom Konfuzianismus, dass ihm nicht nur jede Prophetie fremd sei, sondern dass er auch letztlich keine metaphysische Verankerung habe und dass die von ihm vertretene Ethik im Grunde keine religiöse Ethik sei.

Weber fragt, warum es nach Befriedung des Reiches unter den Qing in China von innen heraus zu keiner modern-kapitalistischen Entwicklung, ja nicht einmal zu einer modern-bürokratischen Entwicklung gekommen ist. Unter modernem Kapitalismus versteht er dabei die zweckrationale Organisation von Wirtschaftsbetrieben, die auf formell freier Arbeit, also auf Lohnarbeit, beruhen und formell friedliche Erwerbschancen für sich nutzen ; unter moderner Bürokratie versteht er die zweckrationale Organisation von Verwaltungsbetrieben mit einem vor allem juristische geschulten Fachbeamtentum, das formell korrekt zustande gekommene Gesetze und Verordnungen ohne Ansehen der Person anwendet. Als Gründe für das Ausbleiben einer modernen Entwicklung im europäischen Sinne in China nennt Weber die Art der 'religiösen' Quellen, die materiellen und ideellen Interessen der Trägerschichten und die Art der Ordnungskonfiguration. Seine Charakterisierung der 'religiösen' Quellen sind : Die Konzeption einer höchsten unpersönlichen Himmelsmacht schliesst die Aufnahme von personalisierten Geistern und Göttern in ein 'Pantheon' nicht aus. Allerdings : Die personalisierten Mächte stehen zwar über den Menschen, aber unter den unpersönlichen Mächten, und sie sind auch leichter als diese nach Bedarf austauschbar. Der an die Gotteskonzeption anschlissende Kult des Himmels lässt den Ahnenkult mit seiner Vorstellungswelt unangetastet. Staatskult und Ahnenkult, die Vorstellungswelt von der ewigen unpersönlichen Ordnung und die animistische Vorstellungswelt, werden zusammengeschlossen. Der Konfuzianismus sei nach Weber, nicht magisch, sondern ethisch verankert, wenngleich er richtig sieht, dass diese ethische Verankerung nicht religiös, sondern politisch-sozial gewendet wird.

Der Stand des Beamten- und Amtsanwärterstandes formiert sich in Wechselwirkung mit der Ausbildung des chinesischen Patrimonialstaates. Wie immer bei herrschaftssoziologischen Analysen, so betrachtet Weber auch die chinesische Staatsentwicklung vor allem unter dem Gesichtspunkt, wie das Verhältnis des Herrn, in diesem Fall des Kaisers, zu seinem Verwaltungsstab gestaltet worden ist. Dafür hat die chinesische Geschichte vor allem drei 'Modelle' ausgebildet : Den Feudalismus, den die erbcharismatischen Sippen und 'Grossen Familien' wollten ; den Sultanismus, den vor allem die Eunuchen wünschten, der aber auch den absolutistischen Neigungen mancher Kaiser entgegenkam ; und den Patrimonialismus, der vor allem im Interesse der Literatenschicht lag. Die nach Amtspfründen strebende Literatenschicht schafft also letztlich eine 'innerweltliche Laiensittlichkeit', die sowohl magische Ekstase wie soteriologische Akese oder Mystik, da die Religion selbst 'im Innersten' verachtet : Nicht Erlösung von der Welt, sondern Einfügung in sie wird zum letzten Ziel.

Weber behauptet, in China habe wie in allen Patrimonialstaaten die Entwicklung der Geldwirtschaft den ökonomischen Traditionalismus nicht untergraben, sondern gestärkt. Es gebe nur eine Ausnahme von dieser 'Regel' : den europäischen Okzident.
Im Dorf herrscht die Sippe, ausserhalb des Dorfes die Patrimonialbürokratie. Allerdings : Die Intensität dieser Bürokratie ist, wie Weber immer wieder betont, so gering, dass es ihr nicht gelingt, die ausserdörflichen Lebensbereiche wirklich zu durchdringen. So kommt es insbesondere in den Städten zwar zu keiner rechtlich garantierten, wohl aber zu einer faktischen Selbstverwaltung der 'Berufsverbände', der Gilden und Zünfte. Dies hebe die politische Monopolposition der Patrimonialbürokratie auf zentraler Ebene nicht auf. Diese verstärkt sich noch mit der Befriedung des Reiches, weil nun auch die 'äusseren' Gegenmächte verschwinden.
In China fehlt in Webers Sicht die Konkurrenz nicht nur auf dem Gebiet des Politischen, sie fehlt nach der Befriedung des Reiches auch weitgehend auf dem Gebiet des Geistigen. Gewiss gab es die Kämpfe zwischen Konfuzianern und Taoisten, gewiss zeigt der Taoismus zunächst durchaus erlösungsreligiöse Züge, er fördert zumindest ein individualistisches Erlösungsstreben und baut über Klöster und Hierokratie auch eine zum Cäsaropapismus alternative Organisationsform auf. Doch lässt er, so Weber, nicht nur wichtige Prämissen des Konfuzianismus unangetastet, er entwickelt sich auch, je länger je mehr, zur aktiven Stütze eines magischen Weltbildes und einer ihm entsprechenden magischen Praxis. Dies, ohne damit den Widerstand des Konfuzianismus zu wecken, der zwar Magie als unklassische verachtet, ihr gegenüber aber letztlich innerlich hilflos bleibt.
In China und im Okzident wurde in Webers Sicht der bürokratische Mechanismus am konsequentesten rationalisiert. In diesem Sinne lässt sich seine Bermerkung in Wirtschaft und Gesellschaft lesen, der Konfuzianismus und die Römische Kirche seien die 'beiden grössten religiös-rationalistischen Mächte der Geschichte' gewesen. Doch entwickeln sie dabei nicht zwei 'Stufen' der Bürokratie, die auf derselben Linie lägen, sondern zwei gänzlich verschiedene Arten von Bürokratie mit verschiedener Entwicklungsrichtung und verschiedenem Entwicklungspotential. Für Weber bleibt die chinesische Bürokratie 'Patrimonial-Bürokratie', die trotz funktionaler Gliederung der Staatstätigkeit und trotz ihrer Bindung an ein Statutenrecht als 'Gesetzesrecht' letztlich zwischen Amt und Person, Verwaltungs- und Rechtsgang, formalem Recht und materialer Gerechtigkeit nicht streng scheidet. Sie hat deshalb den bürokratischen Mechanismus nicht wirklich zu versachlichen vermocht. Das Mandarinentum rationalisiert die Bürokratie konsequent, aber im traditionalen, durch das Pietätsprinzip besimmten Rahmen.

Was sind die Einwände, die Webers Analyse herausfordert : Der erste betrifft den 'zeitlichen Rahmen' der Studie, der zweite die These, China sei trotz konfuzianischer Ethik gekenntzeichnet durch den ‚ungebrochenen Fortbestand rein magischer Religiosität. Der dritte bezieht sich auf das 'Erklärungsmodell' selber, auf die Faktoren, die darin eingehen, und auf ihren Zusammenhang. Webers vergleichende religionssoziologische Versuche sind allgemein dadurch gekennzeichnet, dass sie nach Aufbau und Argumentation nur sehr bedingt der historischen Chronologie der behandelten Kulturkreise folgen. Eine Epoche entscheidender Neuerungen zwischen den Han und den Qing scheint für ihn nicht zu existieren. Die für ihn wichtigen Weichen werden unter den Qin und den Han gestellt.
Webers Skizzierung der geistigen Kultur Chinas ist insofern limitiert, als er weder die Legisten noch den Neo-Konfuzianismus behandelt. Auch die Konstruktion einer konfuzianischen Orthodoxie und einer taoistischen Heterodoxie entspricht nicht mehr dem heutigen Forschungsstand.

1983
Wolfram Eberhard : Webers Analyse der chinesischen Gesellschaft und Religion verrät mehr Einsicht als irgendein anderes sinologisches Werk vor 1920. Doch wenn wir uns dieses Werk heute betrachten, müssen wir feststellen, dass Webers China-Kenntnisse absolut unzureichend und voreingenommen waren. Es standen ihm zwei Arten von Daten unterschiedlichen Charakters zu Gebote : Die klassischen Texte vermittelten ein Bild von den Ideen der Denker und von Verhaltensregeln für Angehörige der herrschenden Klasse, ein Bild, das vom wirklichen Leben wahrscheinlich recht weit entfernt war. Die modernen Daten vermittelten ihm ein Bild von den Chinesen in ihrer Beziehung zu den Fremden, das zum überwiegenden Teil von Vorurteilen und Missverständnissen sowohl auf seiten der Ausländer als auch auf seiten der Chinesen geprägt war. Zweitens habe Weber so gut wie keine Angaben für die 2000 Jahre zwischen der ersten und der zweiten Gruppe von Daten – teilweise deshalb, weil die Sinologen noch heute an das 'unwandelbare, ewige China' glauben, teilweise aber auch deshalb, weil es zu seiner Zeit von nur sehr wenigen Texten Übersetzungen und Analysen gab. So stand ihm nur eine einzige Studie über ein süd-chinesisches Dorf zu Gebote, und über Dorf und Landwirtschaft in früheren Zeiten gab es überhaupt kein Material.

Die Zhou-Gesellschaft wird von Weber als 'feudal' bezeichnet, was auch heute noch immer stichhaltig ist. Feudalismus ist das Ergebnis der Eroberung einer entwickelten Gesellschaft durch eine in technischer Hinsicht vergleichsweise weniger entwickelte Personengruppe, nicht aber die Folge des politischen Zusammenbruchs einer entwickelten Gesellschaft. Insofern die neuen Feudalheren zum überwiegenden Teil aus Angehörigen des königlichen Clans bestanden, kann man den Zhou-Staat in seiner Anfangsphase noch immer als patrimonial bezeichnen. Der Ausdruck 'patrimonial' schliesst ein, dass eine solche Gesellschaft zugleich patrilinear und, soweit möglich, patrilokal organisiert war, nicht aber unbedingt auch patriarchalisch. Wir nennen das System insofern 'feudal', als der König gewisse souveräne Vollmachten an seine Feudalherren delegierte. In der Theorie mussten sie den König von Zeit zu Zeit besuchen und ihm Geschenke überbringen. Diese Geschenke hatten zumindest teilweise rituellen, nicht ökonomischen Charakter. Im Falle eines Krieges mussten die Feudalherren mit ihrem Heer dem König zu Hilfe eilen. Sie hatten jedoch das Recht, ihr eigenes Territorium gegen Angriffe von aussen und Unbotmässigkeiten im Innern zu verteidigen.

Der Zusammenbruch des Feudalsystems in China hat folgende Ursachen : Der Oberherrscher konnte ein sehr grosses Reichsgebiet nicht aus der Ferne kontrollieren ; er konnte daher auch nicht verhindern, dass im Falle des Ablebens eines Feudalherren, dessen Sohn automatisch seine Nachfolge antrat ; sein Territorium befand sich in der Mitte des Reiches und war auf allen Seiten von Lehnsgebieten umgeben. Die Feudalherren der Randgebiete konnten neue Territorien ausserhalb des eigentlichen China erobern und sich mehr Land und mehr Menschen aneignen, so dass sie in kurzer Zeit mächtiger waren als der Oberherrscher selbst. Das China der Han-Dynastie kann nicht mehr als Staat mit 'traditionaler' Herrschaft berachtet werden, sondern muss als Staat mit 'rationaler' Herrschaft bezeichnet werden. Weber definiert diese 'Herrschaft' als ein System, das auf dem Glauben an die Legalität gesatzter Ordnungen beruht, während traditionale Herrschaft auf dem Glauben an die Heiligkeit überkommener Ordnungen gründet. In einem rationalen Herrschaftssystem muss auch das Oberhaupt einer Organisation der unpersönlichen Ordnung gehorchen. In einem traditionalen Herrschaftssystem gehorchen die Beherrschten Max Weber zufolge nicht Satzungen, sondern der Person des Herrschers.
Die Beamten hatten klar umrissene Pflichten und mussten ausschliesslich ihren Vorgesetzten gehorchen ; sie gehörten einer komplexen, hierarchisch geordneten Bürokratie an. Die Han-Zeit hat ein Organisationsstatut für die Bürokratie mit einer Reihe von 'Ministerien'. Beamte wurden in vielen Perioden der chinesischen Geschichte alle drei Jahre versetzt, so dass sie sich keine eigene Hausmacht aufbauen konnten. Im allgemeinen waren sie 'kompetent', sofern wir darunter verstehen, dass sie für die ihnen zugeteilte Aufgabe ausgebildet waren und bezogen auch ein festes Gehalt.

Bedeutsame Punkte, die zu der Zeit, als Weber über China schrieb, unbekannt waren sind : 1) Der Staat hatte spätestens seit der Han-Zeit ein regelrechtes Budget. Dies zerfiel in zwei Teile : das eine würden wir den Staatshaushalt nennen, das andere den Haushalt des Kaisers für den Aufwand seines Hofes und seine persönlichen Bedürfnisse. In manchen Fällen gewährte der Kaiser Gebieten, die unter einer Hungersnot litten, aus eigener Tasche finanzielle Hilfe. Staatliche Einkünfte und Hofeinkünfte ergaben sich aus jeweils verschiedenen Steuern und Abgaben. 2) Der Staat hatte schon vor der Han-Zeit verschiedene 'Monopole' eingerichtet, gewöhnlich für Eisen und Salz, gelegentlich auch für Alkohol. Die Verwaltung dieser 'Monopole' wechselte im Laufe der Zeit, doch kam es oft vor, dass der Staat die Erzeugnisse aus dem Monopol besteuerte, sobald sie nicht an Ort und Stelle verwendet, sondern privaten Kaufleuten zum Weiterverkauf überlassen wurden. Alle Berechnungen erfolgten auf Geldgrundlage. Es ist also festzustellen, dass chinesische Regierungsbeamte seit der Han-Zeit in einem rationalen System, einem geradezu modernen System tätig waren und nicht in einer traditionalen Ordnung.

Für Weber gehört die Stadt, in Gestalt der 'freien Stadt' zu den Wurzeln der modernen Demokratie und des Kapitalismus. In vormoderner Zeit gibt es in China von einer ‚freien’ Stadt kaum eine Spur. Die Stadt als solche ist keine Verwaltungseinheit ; das wird sie erst in modernster Zeit. Die Stadt ist der Mittelpunkt eines grossen Bezirks und umfasst zahlreiche Dörfer und Weiler. Bis in die jüngste Zeit lebten wohlhabende Grundbesitzerfamilien in ihren eigenen Dörfern ; alle Bewohner gehören einem einzigen Clan an. Erst seit der Tang-Zeit werden Städte auch für wohlhabende Leute attraktiv, die Reichshauptstadt als Zentrum für Macht und Einfluss war es für sie natürlich immer. Andere Städte ausserhalb der Hauptstadt wurden in dem Augenblick attraktiv, als sie zu Wirtschaftszentren wurden.

[Der Aufsatz von Wolfram Eberhard beinhaltet die Themen von Weber, nimmt aber nicht immer direkten Bezug auf ihn. Eberhard beschreibt die Geschichte, Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Philosophie Chinas mit dem Wissen von 1983].

1983
Sybille van der Sprenkel : Weber wollte herausfinden, ob es in China ein Potential für jene Entwicklung gab, die in den mittelalterlichen Städten des Westens eingetreten ist – d.h. ob irgendein Element exisitierte, das den Anstoss zu einer Initiative hätte geben können, die agrarische Prägung der Gesellschaft zu durchbrechen und die Befreiung von politischen Fesseln zu fordern, oder ob es besondere Faktoren gab, die solchen Entwicklungen entgegenstanden. Aus der Beobachtung, dass die Stadt der Sitz des Magistrats war (eine Stadt im Bezirk), schloss Weber, dass Städte ganz wesentlich der kaiserlichen Verwaltungskontrolle unterlagen, während es in den Dörfern in seiner Sicht keinen Repräsentanten der kaiserlichen Verwaltung gab. Entsprechend der Vorstellung, in China stünde alles auf dem Kopf, folgerte er, den chinesischen Städten fehle die für eine wirtschaftliche Entwicklung notwendige Freiheit.
Weber hat es nicht recht durchschaut, wenn er in dem Bestreben der Beamten, aus ihren ‚Präbenden' ein persönliches Eigentum zu machen, eine Bedrohung des bürokratischen Systems erblickt. Die privaten Interessen des Beamten lagen durchwegs ausserhalb des ihm zugeteilten Zuständigkeitsbereichs. Dort konnte sein persönlicher Einfluss auch ein gewisses Gegengewicht gegenüber dem Interesse der Administration darstellen. Was Weber falsch beurteilte, betrifft das bedeutsame Wachstum von Handel und Handelszentren ; wahrscheinlich wurde er in diesem Punkt von orthodoxen Historikern in die Irre geführt, zumal ihm die Einsicht verschlossen blieb, dass eine solche Entwicklung auch unter anderen Bedingungen als denen des Westens stattfinden konnte. Zwar erkannte er zutreffend, dass die rechtliche Stellung des Einzelnen im Osten sich von der im Westen unterschied, doch unterschätzte er die Möglichkeiten, diese scheinbare Hürde zu umgehen. Das chinesische System lebte von der Findigkeit der Chinesen, brauchbare Mechanismen zur Regelung ihrer Angelegenheiten zu entwickeln ; sie reagierten auf die Bürokratie, indem sie sich ihr anpassten und lieber um Zugeständnisse für einzelne Gruppen oder Ortschaften einkamen, als die Bürokratie als solche herauszufordern oder ihr Privilegien abzutrotzen.

1983
Mark Elvin : Ich vertrete die These, dass eine ökonomische und ökologische Erklärung für das Versagen Chinas bei der Herausbildung eines eigenen industriellen Kapitalismus möglich ist und dass sie von einfacheren Voraussetzungen ausgeht sowie in sich konsistenter und der empirischen Verifikation zugänglicher ist als Webers kulturelle und ideologische Analyse. Dort, wo politische und/oder kulturelle Faktoren gleichwohl von Bedeutung sind, hängen sie nicht mit typisch Weberschen Themen wie der innerweltlichen Askese zusammen. Dies gilt etwa für das Fehlen einer modernen Wissenschaft in China, für seine Unfähigkeit, überseeische Entdeckungs- und Handelstätigkeit auch langfristig durchzuhalten und für seine Tendenz, in weiten Teilen der industriellen Organisation kommerzielle Beziehungen durch direkte Verwaltung zu ersetzen.

Es ist unangemessen, wenn Weber über die chinesische Agrarverfassung feststellt : "Denn jedenfalls dies ist auf den ersten Blick unverkennbar : dass die tiefgehendsten Wandlungen der Agrarverfassung durch die Umgestaltung der Militär- und Fiskalpolitik der Regierung bedingt wurden. Die chinesische Agrargeschichte zeigt uns aus eben diesem Grunde ein monotones Hin und Her zwischen verschiedenen gleich möglichen Prinzipien der Besteuerung und der aus ihr folgenden Behandlung des Bodenbesitzes, die mit ‚innerer Entwicklung' keinerlei Verwandtschaft hat, seitdem der Feudalismus zerschlagen war." Es entsteht ein Problem, wenn man der chinesischen Kultur für die Zeit nach der Reichseinigung durch die Qin grösstenteils unveränderliche Merkmale zuschreibt, wie Weber dies implizit tut. Wie kann ein und dieselbe Gruppe von Merkmalen dafür verantwortlich gewesen sein, dass China die fortgeschrittenste Wirtschaft der ganzen mittelalterlichen Welt besass und dass gleichzeitig China späterhin in den meisten qualitativen Hinsichten aus eigenem Antrieb nicht mehr vorankam, ja auf manchen Gebieten sogar Rückschritte machte ? Die Notwendigkeit, diese Schwierigkeit zu beheben, blieb von Weber unbemerkt.

Der entscheidende Unterschied zwischen China und Westeuropa, der erklärt werden musste, bestand für Weber darin, dass in Westeuropa der industrielle Kapitalismus geboren wurde und in China nicht. In seiner Grundkonzeption von der Genese des neuen Systems im Abendland übernahm Weber einen Aspekt aus der Hegelschen Geschichtsauffassung.
Weber behauptet : "Der konfuzianische Rationalismus bedeutete rationale Anpassung an die Welt. Der puritanische Rationalismus : rationale Beherrschung der Welt." Wenn die Argumentation sich um den Unterschied zwischen 'Anpassung' und 'Beherrschung' dreht, bedarf es sorgältiger Definitionen und Kriterien zur praktischen Unterscheidung des einen vom andern. Weber gibt keines von beiden.

Webers Lektüre war ausserordentlich weitgespannt, aber dass er es versäumte, sich die wesentlichen französischen Quellen über die chinesische Wirtschaft zunutze zu machen, war ein vermeidbarer Lapsus. Hätte er beispielsweise die Mémoires concernant les chinois zu Rate gezogen, wäre er auf interessante Phänomene aufmerksam geworden, etwa auf die makro-ökonomische Theorie der Chinesen, welche eine eigene Rationalität aufwies, die freilich von der europäischen verschieden war. Manche spättraditionalen chinesischen Denker plädierten beispielsweise für einen hohen Zinssatz auf verliehenes Geld, mit der Begründung, dies führe zu einer effizienteren Nutzung von Zeit und Geld und zum Aussscheiden der Trägen und Unfähigen ; und es verringere das Interesse der Wohlhabenden an Investitionen in der Landwirtschaft und erhöhe ihre Bereitschaft, an jene Geld zu leihen, die ein Gewerbe eröffnen wollten, was den Wettbewerb zu Nutz und Frommen der Öffentlichkeit belebe.
Weber stellt fest, China sei ‚von jeher die Stätte eines für die Bedarfsdeckung grosser Gebiete unentbehrlichen Binnenhandels’ gewesen, habe aber 'nicht einmal eine dem ptolemäischen Ägypten gleichkommende Entwicklung der Geldwirtschaft' gekannt. Zwar war der Grad der Monetarisierung vor der wirtschaftlichen Revolution des Mittelalters vergleichsweise gering, doch die Implikation, China sei in den letzten tausend Jahren Schauplatz eines ausgedehnten Naturaltausches gewesen, ist schlichtweg falsch. Ihm entgingen auch nicht das Papiergeld des mittelalterlichen Chinas, die Wechsel und der Zustrom des Silbers aus der Neuen Welt. Auch vertritt er die Auffassung : "Nur die Bankogeld-Politik der chinesischen Gilden waren in unserem Sinn rational." Die hauptsächliche Quelle der Verwirrung ist hier das Fehlen eines chronologischen Rahmens zur chinesischen Wirtschaftsgeschichte, in welchem diese Beobachtungen ihren angemessenen Platz finden können.

Weber wies mit Recht auf die 'Kleinbetriebe und deren ökonomische Überlegenheit' in spättraditionaler Zeit hin und gab einige der Gründe für diese Überlegenheit an. Doch hätte ihm auffallen müssen, dass, wenn es, wie er behauptet, einen innenpolitischen 'Beutekapitalismus' gab, 'der gleichfalls zur Anlage von Gelderwerb in Land führte', diese beiden Aspekte der Wirtschaft in einem gewissen Widerspruch zueinander gestanden hätten. An anderer Stelle beobachtete er scharfsinnig das Fehlen einer 'Kommunionwirtschaft der Dörfer' und den für europäische Verhältnisse geringen Rindviehbestand. Seine Behandlung der Leibeigenschaft und der Sippen auf dem Lande ist skizzenhaft und überholt. Ihr Vorzug besteht darin, das allgemeine Prinzip erfasst zu haben, dass die Unterhaltskosten für ein Heer auf das verwendete Besteuerungssystem einwirken und dieses wiederum mit der Agrarverfassung zusammenhängt.

Weber schreibt über die Gilden Chinas, sie hätten 'die Zahl und Art der Meisterstellen und die Technik der Arbeit' reguliert, und ihr Sinn sei 'Sicherung der Erwerbschancen der Handwerker' gewesen, insbesondere Hochhaltung der Leistungsqualität und Repartierung der Kundschaft. Ansätze zur Kartellbildung, Begrenzung der Lehrlingszahlen und Überwachung von Preisen, Techniken und Geschäftsgebaren sind sämtlich zu finden, aber Webers Formulierung legt einen höheren Grad wirksamer Zugangsbeschränkungen zu einem Gewerbe nahe, als er gewöhnlich existierte, und unterschätze die konkrete Konkurrenzsituation zwischen den Gildenmitgliedern. Er erkannte auch nicht, dass mittelalterliche Gilden und spättraditionale Gilden verschiedene Dinge waren und dass es keine nachweisbare Kontinuität zwischen ihnen gab.
Er erfasste richtig, dass nach frühmodernen europäischen Massstäben 'Zahlungen von und an Staatskassen unbedeutend im Verhältnis zum Gesamtverkehr' waren. Er glaubte auch, dass der Handel in China im Verhältnis zu Fläche und Volkszahl relativ nur mässig oder geradezu schwach entwickelt gewesen sei. Seine Diskussion von Einzelheiten ist jedoch verwirrend. Zutreffend ist die allgemeine Aussage, dass das spättraditionale China für einen moderneren Typ der Verwaltung eine zu schmale steuerliche Basis besass.

Weber zeichnet das Bild eines chinesischen Herrschaftssystems das eine 'Abneigung gegen Staatsintervention in ökonomischen Dingen' hatte. Angetrieben von 'theoretischen laissez-faire-Prinzipien', verfolgte es 'kaum andere als fiskalische und polizeiliche wirtschaftspolitische Interessen, wenn man von Notstandszeiten absieht'. Für den Zeitraum während und nach der mittelalterlichen Wirtschaftsrevolution ist diese Aussage im wesentlichen richtig. Für frühere Zeiträume wird sie fragwürdiger durch Institutionen wie die 'Feldgemeinschaft' und kontrollierte städtische Märkte. Für spätere Zeiten sind die hauptsächlichen Ausnahmen die Doktrin von der Förderung des 'Volksunterhalts' und daraus abgeleitete Aktionen und die verschiedenartigen Beschränkungen der Wirtschaftstätigkeit wie etwas das Maritime Interdikt, das in unterschiedlichem Masse in der Ming- und der Qing-Zeit durchgesetzt wurde.

Jüngste Arbeiten bestätigen Webers Auffassung, dass der chinesischen Städtebildung der politische Sondercharakter der Stadt gefehlt habe, weichen jedoch von ihm in gewisser Hinsicht ab. Wenn er beispielsweise von der chinesischen Stadt behauptet : "auch ihr Gedeihen hing sehr stark nicht von dem ökonomischen und politischen Wagemut ihrer eigenen Bürger, sondern von dem Funktionieren der kaiserlichen Verwaltung, vor allem : der Stromverwaltung ab", so kann das seit der Song-Dynastie nicht mehr als gültig anerkannt werden. Webers Überzeugung, dass die Besonderheiten der chinesischen Stadt weithin der 'exogamen und endophratischen Sippe' zuzuschreiben seien, findet keinen Anklang.
Weber hielt an der Idee fest, dass das Ausbleiben einer modernen kapitalistischen Entwicklung von innen heraus in China auf 'das Fehlen gewisser gesinnungsmässiger Grundlagen' zurückzuführen sei. Diese unangemessene Gesinnung hatte verschiedene Aspekte. Der eine war die 'personalistische Schranke'. Andere werden in einem Katalog von angeblichen Persönlichkeitszügen der Chinesen aufgeführt, der im wesentlichen aus Arthur Smiths Chinese characteristics stammt.

Entscheidend ist, dass Weber in der Praxis ein übertriebenes Vertrauen in die Erklärungskraft von Ideen setzte, die er relativ isoliert von ihrem sozioökonomischen Kontext untersuchte. Wahrscheinlich machte ihn dies auch ein wenig unempfindlich gegen die Notwendigkeit, systematischer seine einigermassen widersprüchlichen Meinungen zu den spezifischeren wirtschaftlichen Aspekten der chinesischen Gesellschaft zu klären.

1983
Karl Bünger : Das chinesische Strafrecht ist seit dem 19. Jahrhundert ein Lieblingsthema europäischer Beobachter gewesen. Dabei haben sich gewisse Vorurteile aus dem vorigen Jahrhundert bis heute hartnäckig gehalten. Sie mögen damals verständlich gewesen sein aus der politischen Lage, aus einer gewissen Euphorie über kürzlich durchgeführte Verbesserungen des Rechtswesens in den europäischen Ländern und aus einem übertriebenen Fortschrittsglauben, dem China als das Land des Stillstandes par excellence galt, dessen Institutionen daher selbstverständlich schlecht sein mussten und nur von den Europäern verbessert werden konnten. Max Weber hat viele dieser Vorurteile nicht übernommen, obwohl er auf die Publikationen aus dem 19. Jahrhundert als Quellen angewiesen war. Ihre tendenziöse Haltung war seinem nüchternen Geiste offenbar erkennbar. Vor allem aber hat ihn die vergleichende Methode, mit der er die chinesischen Dinge stets mit der europäischen Geschichte in Bezug setzte, vor manchen Missdeutungen bewahrt.
[Aufsatz zur Geschichte des Rechtssystems in China, weniger zu Weber].

1983
Arnold Zingerle : Wie Max Webers Studien zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen von der Nachwelt aufgenommen wurden, macht auf drastische Weise die Tatsache augenfällig, dass Weber sechs Jahrzehnte nach seinem Tod trotz seines herausragenden Ranges als Klassiker der Sozialwissenschaften in wesentlichen Bereichen seiner sachlichen Anliegen ohne angemessene Resonanz geblieben ist. Allzulange sind diese Studien zum chinesischen, indischen und altjüdischen Kulturkreis kaum beachtet worden, weil man sie auf eine blosse Gegenprobe zur 'Protestantismus-These' reduzierte. Dass sie erst in letzter Zeit in zentralere Interessenbereiche der Diskussion um Weber einbezogen wurden, liegt zweifellos zu einem guten Teil daran, dass sich die Weber-Interpretation nicht früher darauf einigen konnte, den Schlüssel zu Webers Werk in der historisch-soziologischen Problematik der Rationalisierungsprozesse zu sehen, so dass sie sich erst neuerdings auch genötigt sieht, Webers Systematisierungen zu dieser Problematik an ihrer materialen Quelle – den Forschungen zu historisch umschriebenen Objekten von der antiken Agrarverfassung über die mittelalterlichen Städte des Okzidents und die protestantische Ethik bis hin zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen – in konstruktiver und kritischer Absicht aufzusuchen.

1983
Peter Weber-Schäfer : Es gibt kein chinesisches Wort für Konfuzianismus, und es gibt keinen eindeutigen chinesischen Ausdruck zur Bezeichnung desjenigen Standes, den wir – Max Weber folgend – den konfuzianischen Literatenstand nennen.
Existierte im traditionellen China eine klar definierbare Gruppe von Menschen, die der westlichen Verwendung des Terminus ‚konfuzianische Literaten' korrespondiert, auch wenn sich dieser Terminus nicht ins Chinesische rückübersetzen lässt, oder verfälscht die Verwendung des Begriffs die chinesische Wirklichkeit ; und, sofern wir eine derartige Gruppe innerhalb der chinesischen Gesellschaft lokalisieren können, worin besteht das gemeinsame sie verbindende Element, der 'geistige' Niederschlag, der in den europäischen Sprachen mit dem Typusbegriff 'Konfuzianismus' bezeichnet wurde ?
Der Terminus 'Literatenstand', wie ihn Weber benützt – der Ausdruck 'Mandarinenstand' scheint in exakt synonymer Bedeutung verwendet - , bezieht sich auf eine Gruppe, die in zwei deutlich unterschiedene Untergruppen zerfällt : Beamte der Zivilverwaltung, die ihr Amt und ihren Rang durch die erfolgreiche Ablegung der einzelnen Stufen von Beamtenprüfungen errungen hatten, und potentielle Beamte, die ihre Qualifikation durch Prüfung erlangt hatten, aber kein staatliches Amt erreicht hatten. Dieser Stand bildete das ausschliessliche Rekrutierungspotential für alle Ämter der zivilen Verwaltung seit dem Ende des 7. Jahrhunderts und war als geschlossener Stand gegen das Volk durch den Anspruch auf Pfünden und Privilegien abgegrenzt. Das Prüfungswesen konnte zu einem wichtigen Mittel des Kaisers als Patrimonialherrscher werden, wenn es darum ging, die Bildung eines ihm gegenüber geschlossenen Standes, das das Recht auf die Amtspfründen nach Art der Lehensleute und Ministerialen monopolisiert hätte, zu hindern.
Weber betont die vorrangige Bedeutung der durch eine bestimme Art der Lebensführung herausgehobenen ‚ständischen Lage' gegenüber der primär ökonomisch bestimmen 'Klassenlage' in der Struktur der traditionellen chinesischen Gesellschaft.
Eine funktionale Dreiteilung der Untertanen des Kaisers sind Beamte, die einen durch Prüfung erworbenen Rang besitzen, Literaten, die ihre Prüfungen erfolgreich abgelegt, aber keine Amtsposition gefunden haben und den vom Prüfungssystem nicht erfassten Rest der Bevölkerung.

Der konfuzianische Literatenstand als eine Schicht mit einer eigenen Standesethik, in der sie sich von anderen Gruppen der Gesellschaft absetzt und durch deren Ausstrahlung sie als Bildungsschicht die Lebensführung der chinesischen Gesellschaft über die eigene Schicht hinaus beeinflusst, ist zweifellos als Stand identifizierbar, weist aber in sich einen weitaus geringeren Grad an Homogenität auf, als dies die Webersche Studie nahelegt.
Max Weber zitiert mehrmals den berühmten Ausspruch des Konfuzius, dass der Edle kein Werkzeug sei, und interpretiert ihn der konfuzianischen Tradition entsprechend als eine Ablehnung fachlicher Spezialisierung und professionalisierten Expertentums, durch die eine Gefährung der standesgemässen Lebensführung und der angemessenen Einstellung zur literarischen Bildung eintreten könnte.
Was die Ideale ständischer Lebensführung und Ausbildung angeht, die dem Konfuzianismus sein Gepräge gaben, ist die Webersche Analyse sicher insoweit zutreffend, als es einem konfuzianischen Beamten, der der Lebensform des 'Edlen' nachstrebte, gewiss nicht angemessen gewesen wäre, sich durch ein Übermass an praktisch anwendbarem Fachwissen auszuzeichnen. Neben der von Weber angeführten Konfuziusstelle stehen zahlreiche andere der gleichen Stossrichtung. So wenn es heisst : "Der Edle weiss um das Gerechte ; der Gemeine weiss um das Nützliche", oder wenn sich in einem überlieferten Dialog Konfuzius geradezu dafür zu entschuldigen scheint, dass er praktische Fähigkeiten besass. Der konfuzianisch geschulte Gentleman bemühte sich darum, ein Vorbild jener Tugenden zu sein, die durch eine gründliche Ausbildung in der Lektüre der Klassiker gewonnen werden können, und seine Lebensführung auf jenes Bildungsideal auszurichten, das dieser Ausbildung entsprach.
Weber übersah die Tatsache, dass praktisch alle Beamten, hohe oder niedrige, in der Zentralverwaltung oder auf Lokalebene beschäftigte, die gleiche Ausbildung genossen und die gleichen Prüfungen ablegten.
Die Frage, ob die konfuzianischen Literaten einen Stand im soziologischen Sinne bildeten, hängt letzten Endes mit Max Webers doppeldeutiger Verwendung der Worte 'Stand' und 'ständisch' zusammen. Einmal hängt der Standesbegriff von einer spezifischen Einschätzung der Ehre als Konstituens sozialer Existenz ab, von der 'Zumutung einer spezifisch gearteten Lebensführung an jeden, der dem Kreise angehören will', von einem Einfluss der Lebensführung auf die Ehre, die dazu beiträgt, 'dass die Stände die spezifischen Träger aller Konventionen sind : alle Stilisierung des Lebens, in welchen Äusserungen es auch sei, ist entweder der ständischen Ursprungs oder wird doch ständisch konserviert'.
Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass die konfuzianischen Literaten auf Grund ihrer durch das Prüfungssystem und seine kanonisierten Inhalte festgelegten Bildung wie aufgrund der ihnen gemeinsamen Regeln der Lebensführung und Lebensausrichtung einen in sich geschlossenen, deutlich als solcher von anderen abgrenzbaren Stand bilden. Die von Weber gegebene Darstellung der Inhalte, nicht der formalen Organisation, des Prüfungssystems bedarf auch im Lichte neuerer Forschung keiner Modifikation. Die Prüfung war eine Art Kulturexamen und stellte fest, ob der Betreffende ein Gentleman, nicht aber, ob er mit Fachkenntnissen ausgerüstet war.

Geht es um die Monopolisierung der Verwaltung durch die Lebensform und Bildung ausgezeichnete Schicht in dem Sinne, dass der konfuzianische Literatenstand und die Trägerschicht der Verwaltung des Reichs miteinander identifiziert werden, so ist diese These im Lichte neuerer Erkenntnisse nur noch unter der Hinzunahme einer dreifachen Modifikation möglich : Da die unteren Grade des Prüfungssystems kein automatisches Recht auf die Erlangung von Pfründen mit sich brachten, müssen wir davon ausgehen, dass nicht alle Literaten zur Gruppe der Beamten und potentiellen Beamten gerechnet werden können. Da die Möglichkeiten, auf einem anderem Wege als demjenigen der Teilnahme am offiziellen Prüfungssystem in den Beamtenapparat einzudringen, erheblich grösser waren und in weitaus grösserem Umfang genutzt wurden, als dies bei Weber berücksichtigt ist, müssen wir davon ausgehen, dass nicht alle Beamten Literaten waren, auch wenn sie sich den Bildungs- und Lebensidealen des Konfuzianismus weitgehend anpassten. Da die Rolle der nichtbeamteten Privatsekretäre und sonstigen inoffiziellen Berater im Prozess der Lokalverwaltung wie der zentralen Administration beachtlich war, müssen wir davon ausgehen, dass es einen breiten Kreis von Verwaltungsaufgaben gab, die nicht von Beamten erfüllt wurden.
Die Frage nach den Grundwerten, den grundlegenden Voraussetzungen und der 'Bureaukratenmoral des Konfuzianismus', die für Weber 'die einzige wirkliche konsequente Ethik der Anpassung an das Mögliche' darstellte, hängt auf das engste mit der Frage zusammen, welchen Inhalt man einem Wort wie 'Konfuzianismus' geben will. Die imperiale Ziviltheologie Chinas, wie sie in ihren Grundzügen während der Herrschaft der Frühen Han-Dynastie entwickelt wurde, hat neben einer – gegenüber der Frühzeit der unmittelbaren Schüler des Meisters auch bereits weiterentwickelten – konfuzianischen Basis eine grosse Anzahl von Elementen aus dem Gedankengut der Legalisten, der Taoisten, der Mohisten und anderer Schulen übernommen.

2Der Kernpunkt der Weberschen Interpretation des Konfuzianismus als System der Ethik liegt in dem berühmten Vergleich : Der konfuzianische Rationaismus bedeutete rationale Anpassung an die Welt. Der puritanische Rationalismus : rationale Beherrschung der Welt. Der Puritaner wie der Konfuzianer waren nüchtern. Aber die rationale Nüchternheit des Puritaners ruhte auf dem Untergrund eines mächtigen Pathos, welches dem Konfuzianer völlig fehlte, des gleichen Pathos, welches das Mönchtum des Okzidents beseelte." Wenn der puritanische Versuch zur Beherrschung der Welt auf einen göttlichen Auftrag zurückging, so sah Weber geradezu als Charakteristikum der konfuzianischen Einstellung ein 'absolutes Fehlen jeglichen Erlösungsbedürfnisses und überhaupt aller über das Diesseits hinausgreifenden Verankerungen der Ethik, die durch eine inhaltlich rein opportunisitsch-utilitarische, aber ästhetisch vornehme Kunstlehre eines bürokratischen Standeskonventionalismus ersetzt ist' an. Damit scheint dem Konfuzianismus die Motivation zur aktiven Veränderung der Welt entzogen, und seine Ethik wird zu einer Ethik der Aufrechterhaltung und Wiederherstellung der einmal gegebenen Ordnung des Kosmos. Die konfuzianische 'Anpassung' ist ein rationaler Vesuch zur Herstellung von Harmonie und steht damit in klarem Gegensatz zur puritanischen Weltbeherrschung, dem unablässigen Willen, die Welt zu verändern.

Der chinesische Mensch wurde nicht von einem Gott als Individuum geschaffen, sondern in einer Gesellschaft von Menschen als Mitmensch geboren. Er ist deshalb auch nicht als einzelner seinem Schöpfer unmittelbar verantwortlich, sondern durch ein System von sozialen Pflichten in die rituelle Ordnung des Kosmos eingebunden. Die Ordnung des Kosmos, die zugleich die Ordnung menschlicher Gesellschaft ist, erhält er, sich ihr anpassend, aufrecht, indem der seinen Ahnen, den lebenden Mitgliedern seines Clans und dem Kaiser als dem Zentrum ritueller Ordnung Ehrfurcht erweist.
Der tugendhafte Mensch des Konfuzianismus, der mit dem wohlgebildeten Gentleman identisch ist, trägt eine starke Verantwortung gegenüber seiner Familie und Sippe, der aus den Sippenverbänden zusammengesetzten Gesellschaft des Reichs und seinem Repräsentanten, dem Kaiser. Dagegen zeichnet sich seine Beziehung zum Übernatürlichen mit Ausnahme der eigenen Ahnen durch vorsichtige Zurückhaltung aus, und alle Opfer und Gebete, die den unmittelbaren Kreis des Ahnenkultes übersteigen, werden vom Kaiser als dem Repräsentanten der Menschheit vor dem Himmel oder seinen Beamten als Stellvertretern des Kaisers dargebracht, gehören also nicht in den Bereich individueller Frömmigkeit.
Von Anfang an umstritten war Max Webers Interpretation der Rolle des chinesischen Kaisers im Herrschaftsgefüge. Für Weber ist das Kaisertum in China ursprünglich aus dem magischen Charisma des Kaisers hervorgegangen, das sich an seiner Fähigkeit bewährte, für gutes Wetter, reiche Ernte und innere Ruhe und Ordnung zu sorgen. Die spezifisch chinesische Form des Cäsaropapismus sollte dabei zwar auf der Vereinigung von weltlicher und geistlicher Autorität in einer Hand, aber unter einer sehr deutlichen Dominanz des geistlichen Bereichs, der für Weber weitgehend magisch zu deuten ist, beruhen. Auch nach der Umdeutung der persönlichen Qualitäten, auf denen das magische Charisma des Kaisers beruhte, in den rituellen und ethischen Bereichen blieb er somit ,in erster Linie ein Pontifex : der alte 'Regenmacher' der magischen Religiosität ins Ethische übersetzt. Er hatte sich als Sohn des Himmels, als der von ihm gebilligte Herr, dadurch auszuweisen, dass es dem Volke gut ging. Konnte er das nicht, so fehlte ihm eben das Charisma. Diese Interpretation stiess auf ablehnende Kritik.

1983
Thomas Metzger : Max Webers Analyse der konfuzianischen Tradition ist eine geniale Leistung und hat grossen Einfluss ausgeübt ; aber wie hilfreich ist diese Interpretation heute noch, im Lichte der modernen Forschung ? In den Ausführungen Webers verbinden sich theoretische Leitlinien für die Untersuchung von Gesellschaften mit zentralen Fragestellungen über den Charakter geschichtlicher Zivilisationen und mit Ansichten über bestimmte kulturelle und institutionelle Muster des kaiserlichen China. Hinzu kommt, dass die einzelnen sinologischen Schulen unterschiedliche Auffassungen über diese verschiedenen Aspekte seiner Argumentation vertreten und dass die Problematik der zeitgenössischen Sinologie sich bis zu einem gewissen Grad auf Bereiche verlagert hat, die jenseits von Webers Überlegungen liegen.

Weber betrachtete die Gesellschaft als ein Ganzes ; er war fasziniert von den Wechselbeziehungen, die er zwischen den meisten dieser Muster entdeckte ; und er vermied scharfsinnig jede monokausale Theorie, die entweder den eher ideellen oder den eher materiellen Mustern den Primat eingeräumt hätte.
Er ging, wie schon heute viele Historiker und Soziologen, von der Annahme aus, dass die besondere Eigenart einer Schicht, eines Kollektivs oder eines Denkmusters sich angemessen in makroskopischen Begriffen erfassen lasse.

Gewiss gelangen Weber, auch ohne dass er der Kompliziertheit des sozialen Lebens nachging, viele wichtige Beobachtungen ; so bemerkte er z.B., dass im kaiserlichen China die Primogenitur oder eine mächtige, vom Staat abgehobene religiöse Organisation fehlte. Für einen globalen Vergleich von Gesellschaften sind solche Beobachtungen zweifellos von Bedeutung. Sobald man sich jedoch dies vor Augen geführt hat, bedarf es der induktiven Untersuchung von Details, um die Beziehungen zwischen Mustern, Individuen und Episoden zu verstehen ; die gefühlsmässige Bedeutung zu erfassen, die Symbole und Ereignisse für die beteiligten Akteuere hatten ; und damit etwas von jener menschlichen Kreativität zu erblicken, die das soziale Leben und die Geschichte kennzeichnet.

Weber lenkt fast ausschliessliches Interesse für den Grad bürokratischer 'Rationalisierung' von dem Bemühen ab, diejenigen analytischen Kategorien 'mittlerer Reichweite' zu definieren, die unentbehrlich sind, um nicht nur die erstaunliche Entwicklung von bürokratischen Strukturen im kaiserlichen China zu verdeutlichen, sondern auch zu klären, in welcher Hinsicht diese traditionalen Strukturen sich von modernen bürokratischen Formen unterschieden, die sich im Westen herausbildeten und schliesslich auch nach China gelangten. Weber verweist darauf, dass es in der konfuzianischen Tradition keine 'Propheten' gegeben habe, die ‚im Namen eines überweltlichen Gottes Forderungen gestellt hätten’ und meint, die Beziehung der Konfuzianer zum Religiösen sei ‚diesseitig gewendet’ gewesen und der Konfuzianismus sei ‚an sich von jedem metaphysischen Interesse in sehr hohem Grade frei’ gewesen (trotz des Vorhandenseines eines 'Geisterglaubens'). So kannten die Konfuzianer nur bescheidene praktische Ziele, sieht man vom Ziel der ‚Schicklichkeit’ ab, das Weber aber als oberflächlich, pathetisch und lächerlich ansah. Weder 'vom Bösen oder einer Erbsünde, noch von irgendetwas sonst, ausser : von der würdelosen Barbarei der gesellschaftlichen Ungeschliffenheit, begehrte der Konfuzianer erlöst zu werden' schreibt Weber.

Während die Konfuzianer also nur die bescheidenen, weltlichen Ziele verfolgten, glaubten sie zugleich daran, dass die gegebene, tatsächliche Welt durchaus auf dem Weg zur Verwirklichung dieser Ziele sei. Die menschliche Natur war in ihren Augen 'der Anlage nach ethisch gut' und gleichzeitig betrachteten sie die gegebene Welt als frei vom 'radikal Bösen' und als 'die beste der möglichen Welten'. Weber folgert : 'Irgendwelche Spannung zwischen ethischen Anforderungen und menschlicher Unzulänglichkeit fehlte dieser Ethik vollständig.' Weber hat nicht nur die zentrale Frage der 'Spannung' angeschnitten, er macht auch die Voraussetzung, dass der Konfuzianismus aus weitverbreiteten, von allen geteilten Orientierungen bestand, die mit Gewinn untersucht werden können. Trotz der Zurückhaltung der Positivisten, solche Gleichförmigkeit anzuerkennen, wird diese Voraussetzung noch heute von vielen chinesischen und westlichen Human- und Sozialwissenschaftlern akzeptiert. Weber spielte zwar gelegentlich auf berühmt konfuzianische Lehren an, bewältigte diese Aufgabe aber nicht wirklich, weil er es unterliess, unterschiedliche Aussagen so zusammenzubringen, dass dadurch komplexe oder ambivalente Einstellungen als Ganzes aufgedeckt würden. Bei dieser Art Reduktionismus wirken die Menschen weit dümmer, als sie in Wirklichkeit waren. So schreibt Weber z.B., für den Konfuzianismus habe die 'pietätvolle Fügsamkeit in die feste Ordnung der weltlichen Gewalten' an oberster Stelle gestanden, ohne sich näher mit konfuzianischen Äusserungen zu diesem Thema des Respekts vor Autoritätspersonen auseinanderzusetzen. Und wenn Weber die Ansicht vertritt, für den Konfuzianismus sei 'die menschliche Natur der Anlage nach ethisch gut' gewesen, so verwechselt er die berühmte Lehre des Mengzi mit der konfuzianischen Wahrnehmung der menschlichen Triebkräfte im ganzen. Statt dessen hätte er Mengzis Lehre im Zusammenhang mit den vielen pessimistischen Äusserungen des Konfuzianismus über die menschliche Seele, die Macht der Selbstsucht, die Geschichte als Prozess des moralischen Verfalls usw. betrachten sollen.

Ein Weltbild kennt nur dann 'Spannung' im Weberschen Sinn, wenn der einzelne Mensch sich in einen schlechthin hoffnungslosen Kampf verwickelt sieht, den er mit absolut unzulänglichen Mitteln um ein Ziel führen muss, das ihm deshalb unerreichbar ist.
Da Weber (zumindest im Fall des Konfuzianismus) den historischen Aussagen nicht genügend Aufmerksamkeit schenkte, setzte er sich auch nicht gründlich genug mit dem schwierigen Problem auseinander, wie derartige Aussagen zugleich einfühlend und analytisch behandelt werden können, um auf irgendeine Weise das zu verbinden, das die Anthropologen 'emic approach' und 'etic approach' nennen.
Weber, der vor allem das Fehlen jeder nennenswerten Kluft oder 'Spannung' zwischen Zielen und der Wahrnehmung der gegebenen Welt im konfuzianischen Denken beschäftigte, brachte dieses Fehlen einer 'Spannung' in logischen Zusammenhang mit dem Fehlen eines intensiven, inneren moralischen Kampfes, dem mangelnden Streben nach Wissen als dem Instrument eines solchen Kampfes, dem mangelnden Sinn für Autonomie gegenüber Autoritätspersonen und der mangelnden Fähigkeit, für die Veränderung traditionaler Muster zu kämpfen. Diese Auffassung deckt sich weitgehend mit Interpretationen des Konfuzianismus in verschiedenen prominenten Werken aus neuerer Zeit, obwohl diese auf einer Flut neuerer sinologischer Untersuchungen beruhen.

Max Weber dachte bei seiner Schilderung des Konfuzianismus nur an die akkomodative Tendenz. Er übersah die transformative Tendenz und damit die ganze Wechselwirkung zwischen dem transformativen und dem akkomodativen Denken im kaiserlichen China. Damit übersah er auch den symbolischen Vorrang des transformativen Denkens sowie die Konseqzenzen, die sich aus dieser Vorrangstellung für die Entwicklung der politischen Kultur Chinas ergaben. Angesichts von Webers zentralem Interesse für den 'Sinn' einer Handlung in den Köpfen der geschichtlichen Akteure ist das überkommene Wechselspiel zwischen akkomodativem und transformativem Denken an sich bedeutsam. Aber welche Auswirkungen auf das äussere Verhalten hatte der symbolische Primat des transformativen Denkens ? Immerhin war akkomodatives Verhalten ausserordentlich weit verbreitet, selbst wenn radikale Ausbrüche vorkamen. Zumindest kann niemand behaupten, dass die transformative Kraft der neokonfuzianischen Tradition ohne jeden Anstoss von aussen zu der von Weber so genannten 'Handhabe zur Beeinflussung der Lebensführung durch innere Gewalten, die nicht rein traditionell und konventionell gebunden waren', geführt hatte, einer 'Handhabe', deren es zur Umstrukturierung der Wirtschaft und zur Bewerkstelligung eines modernen Wirtschaftswachstums bedurfte. Die Ursache für dieses Scheitern mochte in der Tag, wie Weber annahm, in konfuzianischen Einstellungen liegen, obleich er diese Einstellungen verkannte und dass dafür sogar eher organisatorische, technologische und demographische Faktoren zu nennen sind.

Weber vertrat lediglich den Standpunkt, dass es im Konfuzianismus keine 'Spannung' gäbe. Aber dieser Standpunkt impliziert, dass grundsätzlich keine Kontinuität zwischen der konfuzianischen Tradition und der Modernisierung in China existiere, weil 'Spannung' zu jeder Modernisierung gehört. Obgleich Weber nur die Frage diskutiert, warum China sich nicht aus sich heraus modernisierte, ist seine These auch von Relevanz für die Frage der unter fremden Einfluss erfolgten chinesischen Modernisierung. Es leuchtet ein, dass Webers Argument der fehlenden 'Spannung' logisch mit der Idee der Diskontinuität zwischen Tradition und Modernisierung einhergeht, während die These von der existierenden ‚Spannung' mit der Idee der Kontinuität verbunden werden kann. Falls die Dynamik des modernen chinesischen Lebens sowohl traditionale als auch westliche Wurzeln haben sollte, ist Webers Darstellung der Tradition unzulänglich, da sie eine solche Dynamik ausschliesst.
Zusammenfassend kann man sagen, dass Weber ein Genie war, dessen Werk über China noch fast siebzig Jahre nach seiner Niederschrift die Diskussion befruchtet. Seine Frage bezüglich der 'Spannung' ist noch heute zentral, und sein Interesse an den kulturellen Mustern Chinas ist für die Erörterung wesentlicher Probleme der chinesischen Geschichte noch immer massgeblich, etwa für das Problem, warum sich in China kein Kapitalismus entwickelte oder warum die Chinesen normenstiftendes politisches Handeln nicht als das Handeln einer Gruppe ausserhalb des politischen Zentrums konzeptualisierten. Das Fehlen solcher institutionalisierter Gruppen kann nicht einfach mit nicht-intellektuellen Faktoren erklärt werden, etwa der 'frühzeitigen Beseitigung des Feudalismus', denn das herrschende konfuzianische Verständnis von politischer 'Umsetzung', das derartige Gruppen ausschloss, lässt sich nicht aus institutionellem Wandel ableiten.
Obgleich nicht alle methodologischen und inhaltlichen Ideen Webers heute noch in gleicher Weise hilfreich sind, ähnelte er den Konfuzianern doch insofern, als er menschliches Verhalten als einen Prozess der Umsetzung von Werten in Tatsachen ansah. Mögen wir auch bedauern, dass seine Kategorien mitunter untauglich sind, die menschliche Kreativität in ihrem geschichtlichen Kontext zu erschliessen, so spüren wir bei ihm doch das Bemühen, Soziologie als das Studium der menschlichen Kreativität in all ihren unterschiedlichen kulturellen Ausformungen zu konstruieren. Hat er damit nicht ein für allemal das eigentliche Programm der Soziologie formuliert ? [Schlu1:S. 15-17, 19-20, 22-24, 26, 29-34, 36-43, 55, 57, 61, 64, 66-67, 72, 74, 75-77, 81, 114-118, 122-128]

1983.2 1983

Helwig Schmidt-Glintzer : Unsere Untersuchung geht von der Fragestellung aus, welchen Bedingungen das, was Max Weber als Heterodoxie in China bezeichnete, genügte, und warum solche Erscheinungen von Heterodoxie nicht zum Ausgangspunkt einer 'abweichend orientierten Lebensmethodik' hatten werden können. Wir werden die Ausdrücke 'orthodox' und 'heterodox' in Ermangelung besserer hin und wieder verwenden. Die Verständigung darüber, was als korrekt anzusehen sei, konnte nur innerhalb einer Lehre geschehen, die entsprechend legitimiert war. Nun hatte solche Legitimation zunächst nur der konfuzianische Kult, doch beobachten wir im Verlaufe des chinesischen Mittelalters eine Emanzipation des Taoismus und eine Ausweitung des Buddhismus auf breitere Gesellschaftsschichten, wobei beide beanspruchten, eine Lehre zu sein.
Die Durchsetzung der Orthopraxie musste immer wieder neu gelingen. Da das, was als korrekt galt, nur von der Zentralgewalt und deren Vertretern gewährleistet werden konnte, weil nämlich der Staatskult gerade darauf beruhte, die Vielfalt der Götter und Geister jedenfalls bis zu einem gewissen Grade erfolgreich zurückgedrängt bzw. domestiziert zu haben, sind den daraus resultierenden Spannungsverhältnissen einige Ausführungen gewidmet worden. Volksaufstände, die Weber besonders interessierten, sind begründet durch und bezogen auf Zeiten einer prekären Lage der Zentralgewalt. Die dabei zu wirksamen Ausdruck kommenden zentrifugalen Kräfte sind aus der Sicht der Zentrale stets heterodox und abwegig gewesen. Doch sie selbst haben sich nicht nur als orthodox verstanden, sondern in all den Fällen, in denen sie das 'Mandat des Himmels' erlangten, schlüpften sie gewissermassen in den Mantel der alten Orthopraxie. Sie hatten eben auch nicht die Institution der Herrschers als des Himmelssohnes angegriffen, sondern die Missstände bekämpft, um die ideale Ordnung wiederherzustellen.

Weber, den seine Untersuchungen über das konfuzianische Literaten-Beamtentum zu der Erkenntnis geführt hatten, dass in China die Intellektuellenschicht, womit er die konfuzianisch Gebildeten meinte, als Trägerschicht für eine rationalistische Entwicklung ausgefallen sei, suchte andernorts Ansätze zu solcher Veränderung. "Uns soll vielmehr der Zwiespalt zwischen der Stellungnahme der Amtskirche und der unklassischen Volksreligion unter dem Gesichtspunkt interessieren : ob die letzte etwa Quelle einer abweichend orientierten Lebensmethodix werden konnte und geworden ist. Dies könnte so scheinen". Der Vergleich zwischen konfuzianischer 'Amtskirche' und der 'unklassischen Volksreligion' einerseits und der 'Beziehung der hellenischen, schulmässig philosophischen Sozialethik zu den alten hellenischen Volksgöttern' andererseits, den Weber in diesem Zusammenhang zieht, sei nur erwähnt, ohne dass er einer näheren Betrachtung unterzogen worden soll. Immerhin ist es aber bemerkenswert, dass Webers Ansicht durch neuere Untersuchungen bestätigt wird. Die Unterdrückung bzw. Umdeutung nämlich der alten Heldenepen durch die konfuzianische Historiographie seit der Han-Zeit zerstörte eine wesentliche Voraussetzung für alternative Weltbilder, und in dem Masse, in dem die Bildungselite identisch wurde mit der Herrschaftselite, fehlte es an sozialen Trägern für alternative Entwürfe.

Nun hatte aber Weber auch erkannt, dass in China die Grenzen zwischen Heterodoxie und Orthodoxie stets unscharf waren. Er stellte fest : "Letztlich waren, material, die Scheidungen orthodoxer und heterodoxer Lehren und Praktiken ebenso wie allen entscheidenden Eigentümlichkeiten des Konfuzianismus durch seinen Charakter als einer ständischen Ethik der literarische geschulten Bureaukratie einerseits, andererseits aber durch die Festhaltung der Pietät und speziell der Ahnenverehrung als der politisch unentberhlichen Grundlage des Patrimonialismus bedingt." Dabei sei es 'der konfuzianischen Literatenbureaucratie weitgehend gelungen, durch Gewalt und Appell an den Geisterglauben die Sektenbildung auf ein gelegentliches Aufflammen zu beschränken.' Nie aber sei rationale Askese das Merkmal jener Sekten gewesen wie im Okzident.

Insgesamt kommt Weber zu dem Ergebnis, dass es in China nicht zu der epochalen Verbindung einer Sekte mit der Staatsgewalt gekommen sei. Obwohl er gänzlich auf seine sinologischen Gewährsmänner angewiesen war und daher solche nach heutigen Erkenntnissen unhaltbaren Sätze schreiben konnte wie 'die Heterodoxie wird gern als Taoismus bezeichnet', sprach er doch auch von dem 'von Orthodoxen und Heterodoxen gemeinsam geschaffenen spezifisch chinesischen Weltbild', eine Aussage, die der Sache sehr nahe kommt. Die Formulierungsweise Webers und die Inkonsistenz gerade in seiner Darstellung der Heterodoxie in China deuten darauf hin, dass er an der von ihm konsultierte Fachliteratur (vor allem J.J.M. de Groot) bereits erkannt hatte, dass der Heterodoxie-Begriff hier in einem anderen Sinne zu verwenden sei als in der abendländisch-christlichen Tradition. Weber war offenbar bewusst, dass die entscheidende Vergleichsebene zwischen Orient und Okzident die der unterschiedlichen Weltbildkonstruktionen und dabei vor allem das Gott-Mensch-Verhältnis zu sein habe. So stellt er zutreffend fest, dass bei Laozi 'jede religiös motovierte aktive Gegensätzlichkeit gegen die Welt' fehle. Es fehle 'überhaupt jene Spannung des Göttlichen gegenüber dem Kreatürlichen, wie sie nur durch die Festhaltung eines schlechthin überkreatürlichen, ausserweltlichen, persönlichen Weltschöpfers und Weltregenten garantiert worden wäre'. Es habe sowohl bei der 'chinesischen Religiosität in ihrer offiziellen staatskultischen' wie auch 'ihrer taoistischen Wendung jede Spur einer satanischen Macht des Bösen' gefehlt.
Obwohl Webers Einschätzung der Rolle, die die heterodoxen Bewegungen in China bei der Propagierung einer abweichend orientierten Lebensmethodik hätten spielen können, grundsätzlich zuzustimmen ist, hat sich das Bild von solchen Bewegungen inzwischen doch beträchtlich erweitert. Dass es immer wieder neuem Wandel unterworfen wurde und gerade auch in China selbst nach wie vor strittig ist, hat seine hier nicht näher zu verfolgenden Ursachen.

Das traditionelle China ist von manchen als in höchstem Masse intolerant und autoritär, von anderen wieder als äusserst aufgeschlossen und tolerant bezeichnet worden. Diese widersprüchlichen Auffassungen suchte Weber zu vereinigen, indem er einerseits sagte, 'die kaiserlichen Religionsedikte und selbst ein Schriftsteller wie Menzius [Mengzi] machten die Verfolgung der Ketzerei zur Pflicht', andererseits aber einräumte, dass 'die Mittel und die Intensität, auch der Begriff und das Ausmass des Ketzerischen wechselten'. Doch die Behauptung, die Verfolgung der Ketzerei sei zur Pflicht gemacht worden, mit der Weber eine Ansicht de Groots folgt, bedarf eingehender Erörterung.

Max Webers Feststellung, dass im chinesischen Kaiserreich 'fast jede Rebellion mit einer Häresie verknüpft' gewesen sei, beruht vor allem auf den zumeist durch die konfuzianische Berichterstattung gefärbten Nachrichten über die sozialen Unruhen im späten Kaiserreich. Nun ist es aber durchaus strittig, ob Aufstandsbewegungen im traditionellen China wirklich die Herrschafts- und Gesellschaftsorganisation transzendierende Ziele verfolgten. Diejenige Aufstandsbewegung, von der Weber genauere Kenntnis besass, war die Taiping-Rebellion, deren Merkmale sich nur sehr begrenzt verallgemeinern lassen. Nun ist das Phänomen von Aufständen im traditionellen China so vielschichtig, dass hier nur auf einen Aspekt, nämlich den der Verbindung von ketzerischen Lehren und solchen Volksbewegungen, eingegangen werden kann, die sich auf solche beriefen oder mit ihnen in Zusammenhang gebracht wurden. Dass die Herausforderung ganz offenbar weniger in den Ideologien als vielmehr in der Organisiertheit lag, hatte übrigens Weber bereits erkannt, der drei Punkte als entscheidend herausstellt : Die Ketzer tun sich, angeblich zur Pflege tugendhaften Lebens, zu nichtkonzessionierten Gesellschaften zusammen, welche Kollekten veranstalten. Sie haben Leiter, teils Inkarnationen, teils Patriarchen, welche ihnen jenseitige Vergeltung predigen und das jenseitige Seelenheil versprechen. Sie beseitigen die Ahnentafeln in ihren Häusern und trennen sich zu mönchischem oder sonst unklassischem Lebenswandel von der Familie ihrer Eltern.

Viele Rebellenführer haben nun tatsächlich behauptet, sie seien Inkarnationen Maitreyas, des Buddhas des letzten Weltzeitalters. Maitreya-Anhänger verbanden sich mit Anhängern der Weissen-Lotus-Schule des Reinen-Land-Buddhismus, die zeitweise einen 'Lichtherrscher' erwarteten, eine Vorstellung, die zweifellos unter manichäischem Einfluss zustande kam. Nun war es aber keineswegs so, wie de Groot behauptete und Weber übernahm, dass der orthodoxe Konfuzianismus erst durch seine despotische Unterdrückung die Rebllion herausgefordert habe. Vielmehr wurde zumeist sehr wohl zwischen harmosen Anhängern verschiedenster Kulte und Lehren einerseits und gefährlich erscheinenden Bewegungen andererseits unterschieden.
Solange einzelne Schulen sich noch im Sinne von Familien oder Klanverbänden definierten, war ihr Anspruch gedeckt durch die herrschenden Sozialnormen. Eine Vereinigung jedoch, die ganz ausdrücklich auf Blutsbande als das konstituitive Element verzichtete, musste der imperialen Ordnungsvorstellung zuwiderlaufen. Die Gefahr, die bereits Laiengemeinschaften darstellten, wurde hierdurch noch gesteigert. Diesen Aspekt hatte Weber sehr deutlich erkannt, wenn er schreibt : "Wert und Würde der 'Persönlichkeit' wurden garantiert und legitimiert durch die Zugehörigkeit und Selbstbehauptung innerhalb eines Kreises spezifisch qualifizierter Genossen, nicht durch Blutsbande, Stand oder obrigkeitliches Diplom".

1983
Nathan Sivin : Max Webers Behauptungen über die chinesische Wissenschaft spiegeln den Forschungsstand, wie er 1910 erreicht war, so unzulänglich wider, dass er sich mit einer oberflächlichen Lektüre zu diesem Thema begnügt haben muss.
Benjamin Nelson (1911-1977 Deutschland) : Professor of Sociology and History, New School for Social Research, New York
Benjamin Nelson sagt, Weber ging nicht davon aus, dass ökonomische und technologische Veränderungen zwangsläufig grössere gesellschaftliche Wandlungsprozesse auslösen würden. Die Moderne ist nicht das Ergebnis eines linearen Zuwachses an Rationalisierung, sondern von suikzessiven 'charismatischen' Durchbrüchen zu neuen Formen der Rationalisierung. Wissenschaftliches Wissen kann unter beliebigen gesellschaftlichen Umständen entstehen ; in China war es sicherlich vorhanden, aber es entbehrte einer metaphysischen Grundlage – jedenfalls war dies die Schlussfolgerung Webers. Was den Wandel auslöst, ist die ‚technische Verwertung' des Wissens, die durch den Kapitalismus zwar begünstigt werden mag, aber nur dann, wenn ‚universalisierende und unversalistische Weisen des Denkens und der Sensibilität' existieren. Weber stellt allerdings nicht die Frag, wann diese auftreten und welche Prozesse zu ihnen führen.
Für Weber waren vergleichende Untersuchungen unentbehrlich, um die Einzigartigkeit abendländischer Institutionen zu erklären. Sie ermöglichten eine Typologie der wechselseitigen Beziehungen von Ideen und Sozialstruktur. Noch elementarer : Man muss zunächst einmal wissen, was anderswo nicht vorhanden ist, wenn man – wie Weber in den Kriktischen Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik – die historische Einzigartigkeit der europäischen Kulturentwicklung durch vergleichende Untersuchung in den Blick bekommen will. Es ist keineswegs so, dass Europa die einzige Entwicklung aufwiese, die einer Untersuchung um ihrer selbst willen wert wäre ; aber Weber geht es um die Schaffung einer 'Wirklichkeitswissenschaft', deren Ziel das Verständnis der charakteristischen Einzigartigkeit der Wirklichkeit ist, in der wir uns bewegen. Das ist weder kulturelle Voreingenommenheit noch erheuchelte Unparteilichkeit. Aber es verleiht den geschichtlichen Realitäten Europas doch eine Schärfe, mit der verglichen die chinesische Zivilisation als exotisch erscheinen muss.
Webers Tendenz, das Wort 'Konfuzianismus' zum handelnden Subjekt zu machen und als Kürzel für den Begriff 'herrschende gesellschaftliche und politische Kräfte' zu gebrauchen, was für den sinologischen Sprachgebrauch seiner Zeit kennzeichnend war. Sätze wie : 'Dem offiziellen Konfuzianismus fehlte natürlich das individuelle Gebet im okzidentalen Sinne des Wortes. Er kannte nur Ritualformeln' sind typische Fehlinformationen, die mit Trugschlüssen behaftet sind.
Es gab im traditionalen China keine Wissenschaft, sondern nur Wissenschaften. Im Gegensatz zu dem Bild, das Weber sich anhand seiner Quellen machte, waren diese Wissenschaften genügend hoch entwickelt, um bis zum 17. Jahrhundert auf die gleiche Ebene mit ihren europäischen Pendants gestellt zu werden.
Sobald Webers Blick sich auf China heftet, bleibt er rasch an der Elite und ihrem literarischem Erbe hängen – sowohl dem, das sie von Konfuzius, als auch dem, das sie von Laozi übernahm. Gelegentlich schweift sein Blick auch zu den äusseren Zonen der Gesellschaft – mit der Tendenz, die letzten zweitausend Jahre in eins zusammenfliessen zu lassen -, doch kehrt er schnell wieder fasziniert zum Irrationalismus und unerlösten Traditionalismus des Zentrums zurück, die nur der Schock der Verwestlichung zu durchbrechen vermochte. Hier sehen wir wieder Webers gesunde Instinkte verschüttet durch die Begrenztheit seiner Quellen. Sehr aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang seine Bemerkung, dass 'der Soziologe im wesentlichen auf die sicherlich sehr verschiedenwertige, aber schliesslich doch die relativ sichersten Erfahrungen in sich bergend Missionarliteratur angewiesen' sei.

1983

Shmuel N. Eisenstadt : In Konfuzianismus und Taoismus wird ein Rationalisierungsprozess für den Bereich der chinesischen Zivilisation untersucht. Das Werk ist zugleich eine eindrucksvolle Interpretation chinesischer Kultur und Geschichte. Hervorgehoben werden vor allem deren grosse institutionelle Komplexität, ihre nahezu einzigartige geschichtliche Kontinuität sowie ihre geringe innere Transformationsfähigkeit, d.h. der relativ geringe Umfang grundsätzlicher institutioneller Veränderungen in ihr. Diese Kombination von Komplexität, Kontinuität und mangelnder Transformationsfähigkeit wird von Weber auf zweierlei Weise erklärt : zum einen durch die Analyse der strukturellen Besonderheiten der traditionalen chinesischen Gesellschaft, wie etwa durch den patrimonialen Charakter von Staat und Bürokratie, durch das Fehlen städtischer Autonomie und durch die beherrschende Stellung des realtiv geschlossenen Verwandtschaftssystems ; zum anderen durch die Analyse der wichtigsten kulturellen Orientierungen in China – der konfuzianischen Orthodoxie und der taoistischen und – in geringerem Umfang – buddhistischen Heterodoxie – sowie ihrer hauptsächlichen Träger, der konfuzianischen Literaten und der verschiedenen Sekten. Das entscheidende Bindeglied zwischen der kulturellen Analyse und der Strukturanalyse bildet die grundlegende chinesische (oder jedenfalls konfuzianische) Weltorientierung sowie die soziale und Status-Orientierung der hauptsächlichen Träger dieser Weltorientierung. Sie war nicht – wie dies nach Weber für das Christentum im allgemeinen und den Protestantismus im besonderen zutraf – durch Weltverneinung und der mit dieser dialektisch eng verknüpften Weltkonstruktion geprägt, sondern vielmehr durch Weltanpassung. Die Wurzeln dieser anpassungswilligan Haltung scheinen nach Webers Interpretation in dem Umstand zu liegen, dass der Konfuzianismus als kulturelle Orientierung grundsätzlich keine transzendente Verankerung hat und deshalb nicht in Spannung mit und in Distanz zur Welt steht ; dass er vielmehr eine 'rücksichtslose Kanonisierung der Tradition’ ist ; oder, wie de Bary sagt, ‚eine völlig säkularisierte Tradition ohne prophetischen Eifer und moralische Dynamik'. Eben weil dem Konfuzianismus jegliche Konzeption einer höheren transzendenten Ordnung fehlte, war er, Weber zufolge, unfähig, jene komplexen religiösen Einstellungen und sozialen Handlungen – wie etwa Askese – aus sich zu erzeugen, die Weltverneinung und damit eine Neustrukturierung des Weltverhältnisses oder eine 'Eroberung' der Welt hätten entstehen lassen können. Dies wiederum hing mit Webers Auffassung vom relativen Immobilismus der chinesischen Geschichte zusammen – eine Auffassung, die seiner oft kritisierten Tendenz entsprach, unterschiedliche Perioden dieser Geschichte in einen Topf zu werfen - , aber auch mit dem weitgehenden Fehlen transformativer Veränderungen in der chinesischen Gesellschaft, die es zu keinen institutionellen Neuerungen gebracht und insbesondere keine kapitalistische Zivilisation entwickelt hat.

Das Vorherrschen ritueller Praktiken und die Bedeutung humanistischer Gelehrsamkeit im konfuzianischen (und bis zu einem gewissen Grad auch taoistischen) Kodex sowie die Statusorientierung der Literaten, vor allem ihre Orientierung am Staatsdienst und an der humanistischen, weltlichen Persönlichkeitsbildung waren in Webers Augen die wichtigsten Ursachen für die chinesische Tendenz der Weltanpassung. So formuliert, zeigt seine Analyse aber einen grundsätzlichen Widerspruch : einerseits wird China in die Reihe jener Zivilisationen aufgenommen, bei denen der Prozess der Rationalisierung religiöser Orientierungen stattfand ; andererseits bestreitet Weber in den Details seiner Analyse, dass bestimmte wesentliche Manifestationen einer solchen Rationalisierung in China exisitiert hätten. Weber selbst scheint sich dieses Widerspruchs nicht bewusst gewesen zu sein, und in den konkreten Details seiner Arbeit geht er davon aus, dass eine transzendent begründete Spannung zur Welt in China entweder ganz gefehlt hat oder nur schwach ausgeprägt war.
In den meisten Stellungnahmen zu Weber findet man auf der einen Seite eine hohe Einschätzung von seiner Fähigkeit, die Grundzüge der chinesischen Geschichte und Zivilistion zu analysieren und ihre Hauptprobleme zu identifizieren, während auf der anderen Seite seine konkreten Analysen dieser Probleme kritisch beurteilt werden. Das Lob für die Webersche Analyse gründet sich vor allem auf die Erkenntnis, dass es ihm gelungen ist, diejenigen Elemente oder Komponenten der chinesischen Sozialstruktur namhaft zu machen und herauszuarbeiten, die entscheidend sind für das Verständnis der chinesischen Zivilisation als einer grossen Zivilisation, in der Rationalisierungstendenzen nachweisbar sind. Diese Elemente oder Komponenten unterscheiden sich im Prinzip natürlich nicht von jenen, die Weber bei der Interpretation anderer Zivilisationen hervorhebt und die mit seinen allgemeinen analytischen Orientierungen zusammenhängen. Es sind die in einer Zivilisation vorherrschenden kulturellen Grundorientierungen ; deren Auswirkung auf die Gestaltung des Institutionengefüges ; die Träger dieser Orientierungen (die konfuzianischen Literaten und die Bürokratie) ; die interne Zusammensetzung und die soziale Orientierung dieser Träger sowie die Kontrollmethoden, die sie ausüben ; die Art der Arbeitsteilung, etwa zwischen Stadt und Land ; die Struktur der grossen Märkte ; das Agrarsystem und anderes mehr. Es ist vor allem die Analyse dieser Aspekte der chinesischen Geschichte und Zivilisation, die Weber grosses Lob eingetragen haben.

Als Kontrapunkt zu diesem Lob, entzündete sich aber viel Kritik, nicht nur an den Einzelheiten der Weberschen Analyse – Kritik, die durch den einfachen Fortgang der historischen Forschung unvermeidlich ist -, sondern auch an manchen seiner Interpretationen der zentralen Elemente der chinesischen Sozialstruktur. Weber irrte, wenn er die entscheidenden Komponenten der chinesischen Gesellschaft und Zivilisation sowie ihre wechselseitigen Beziehungen in einer Weise interpretierte, die auf Gebilde wie etwa das alte Ägypten oder auf südostasiatische Königreiche, nicht aber auf China passt.
Wir müssen uns mit Webers Grundproblem auseinandersetzen, obgleich unser heutiges Bild von China von dem seinen erheblich abweicht. Die Lösung dieses Rätsels oder Widerspruchs hängt aufs engste mit dem Widerspruch in seiner Analyse Chinas zusammen. Webers Hauptirrtum lag in seiner Interpretation der Grundimplikationen der konfuzianischen (taoistischen) kulturellen Orientierung, vor allem aber darin, dass er das Vorhandensein eines wie immer gearteten Spannungsverhältnisses zur Welt in diesen Orientierungen bestritt.
Dass Weber den Unterschied zwischen dem Fehlen eines transzendent begründeten Spannungsverhältnisses und einer innerweltlichen Lösung dieser Spannung nicht erkannt hat, gibt uns einen Hinweis darauf, wie wir sein Werk bewerten, seine Irrtümer wie seine Einsichten verstehen sollten. Die innerweltliche Lösung war für die chinesische Zivilisation kennzeichnend, und sie bietet den Schlüssel zur Neuinterpretation sowohl der Gesamtgestalt der chinesischen Gesellschaft und Zivilisation als auch der Eigenart ihrer wesentlichen Komponenten. Erst die volle Explikation dieser Perspektive führt zu einer Interpretation der chinesischen Zivilisation und Geschichte, die zwar Webers Methode, seiner Vision und seinen analystischen Einsichten treu bleibt, die aber zugleich die entscheidende Kritik an den konkreten Einzelheiten seiner Interpretation in sich aufnimmt und die darüber hinaus erkilärt, warum in China – im Unterschied zu den rein buddhistischen Zivilisationen – die Begegnung mit der Moderne, die von aussen kam, eine revolutionäre Transformation erzeugte – eine Tatsache, die ebenfalls jenseits des Horizonts der Weberschen Analyse zu liegen scheint.
Weber wusste um die Bedeutung der Sekten in China. Er sah jedoch nicht klar genug, dass diese Bewegungen durchaus eine starke Wirkung auf das Zentrum haben konnten und oft mit einem erheblichen Veränderungspotential ausgestattet waren – ein Umstand, der dem Zentrum durchaus nicht entging. Zwar trifft es in Übereinstimmung mit der Hauptrichtung der Weberschen Analyse zu, dass es keiner dieser Bewegungen im kaiserlichen China gelang, die fundamentalen ideologischen und institutionellen Prämissen der konfuzianisch-legalistischen Zivilisation und politischen Ordnung zu unterminieren. Aber der Grund hierfür liegt nicht in ihrem mangelhaften Veränderungspotential oder in der vermeintlichen 'Traditionalität' des Zentrums, sondern in den sehr ausgeklügelten und komplexen Kontrollmechanismen, die von den herrschenden Koalitionen angewandt wurden und die von dem hohen Mass an Nicht-Traditionalität und Reflexivität in der chinesischen Zivilisation und politischen Ordnung zeugen, von Zügen also, die auf mancherlei Weise dem Bild Chinas als einer patrimonialen Gesellschaft, das aus Webers Analyse abzuleiten ist, zuwiderlaufen. [Schlu1:S. 300-306, 318-319, 325, 343, 348, 350, 342-354, 356, 364-369, 394-395]

1985 **Weber, Max.** ***Konfuzianismus und Taoismus :*** </i>Sekundärliteratur (3)
Yu, David C. *Confucianism, maoism, and Max Weber* [ID D18851].
David C. Yu schreibt : Weber's concept of transcendence can be stated as follows : a monotheistic, personal God of creation who is the anchorage of man's actions and thought, who speaks through prophets for readical and moral actions capable of social transformations, and whose ultimate character, on which human salvation depends, is 'irrational'. According to Weber, heaven (tian) is 'not a supra-mundane lord creator, but a supra-divine, impersonal, forever idetnical and eternal existence'. Also, 'the impersonal power of heaven did not speak to man', it only manifests itself through ntaure, society, and man. Heaven or dao was not a 'cause' but, as Weber said, 'simply the embodiment of the binding, traditional ritual, and its command was not action but emptiness'. Thus in confucianism 'all transcendental cnchroage of ethics, all tension between the imperatives of a supra-mundane God and a creatural world, all orientation toward a goal in the beyond, and all conceptions of radical evil, were abent'. These quotes and his many other references to the confucianism concept of heaven clearly show that for him confucianism lacks a conception of transcendence. This resulted in confucians' emphasis upon adjustment to the world. By contrast, the puritans were compelled by their God of irrationality to change the world by mastering it. Weber's proposition that confucianism lacks transcendence is valis only if it is taken to mean that there is a lack of a theological concept of a creator-personal God. But to say that there is no such theological concept does not exclude the experience of sensing the deity in practice. Weber seems to have confused the absence of this concept of a personal God with the inability to sense him.

Thus by giving exclusive attention to the imperonal character of heaven, Weber neglected to look into the real significance of sacrifice and rituals in confucianism, where transcendence is to be found. On the other hand, Weber's delineation of the impersonal character of heaven is for him methodologically valid. It is largely through such an understanding that he was able to construct a confucian world view that emphasizes adjustment to the world, living in harmony with man and nature, adherence to the attitude of rational resignation, and enjoyment of an ideal life of honor and scholarly cultivation. But and large, this does represent the confucian way of life for the literati.
Weber made many references to the Chinese patrimonialist administration, its patrimonialist bureaucrac ies or patrimonialist administrative staff. Although Weber recognized the confucian type of rationality, he also noted that the confucian scholars tolerated magic, which was contrary to prophetic religion. It should be noted that in Weber's comparison of confucian and puritan rationalism, he was using these two empirical phenomena to elucidate the differences between prophetic religion and contemplative religion as two ideal types. Weber is right in his observation that the confucian scholar-officials tolerated magic in the form of rites and ceremonies. But at this point his comparison between confucian and puritan rationalism becomes both revealing and problematic. Revealing, because Weber saw that magical rites were a major obstacle to the development of a rational economy in China. Thus, despite the fact that China did have the material potential to develop a capitalist system of her own, she never even reached certain aspects of development comparable to late-Medieval Western Europe. By contrast, because of the puritans' intolerance of magic, they resorted to ethical rationality and a 'matter-of-fact' attitude toward economic enterprises which contributed to the rise of Western capitalism. Problematic, because according to Weber's constructed models, magic and ethical prophecy are antithetic. But post-Weber research has offered new insights into the meaning of rituals which were not available to him. In essence, rituals provide a sacred mode of existence that compensates and transcends the profane or daily life in the community.

Perhaps Weber's view that there was never 'an ethical prophecy of a supra-mundane God' in confucian China should be understood to mean that ethical prophecy was never a dominant Chinese religious phenomenon. It can be anticipated that as we know more about neo-confuianism and daoism, we sahll be on a firmer ground to delineate the prophetic role in Chinese religion. Although Weber toot the view that prophecy is essentially anti-magical, he also said that prophets at times used magic to authenticat their charisma. He even went so far as to say that the legitimacy of Jesus' special relation to God is based upon the 'magical charaisma he felt within himselfs. He certainly was aware that magical attitudes persist even in the secularized society of the modern West. In light of these observations by Weber, there may be room in his thought for a reinterpretation of the concept of magic as a complement to prophetic rationality.

Weber's notion of morality implies his concepts of transcendence and prophecy. He was thinking about the prophetic morality which disregards the differences between the 'insiders' and the 'outsiders' ; it is universal and has no respect for particular persons or groups. According to Weber, confucianist morality is natural, not based upon some agent beyond this world ; it is a harmony by emphasizing adjustment ; it is formalistic, external, and personal, not derived from one’s convictions but merely conforming to social prescriptions and is tied to 'blood and soil'. This type of morality, perpetuating a false sense of security and order, as manifested in the Chinese patrimonialist society, simply dies not have the potential for radical social and economic changes. Weber’s observations of the confucianist morality were based primarily upon his understanding of the concept of 'li'. 'Li', whether as ceremonial words, acts, mores, or acts and words of propriety, was mainly understood by Weber as something that is 'ascribed' to the confucian rather than someting that is 'achieved' by him. Weber probably had the lower-rank bureaucrats of Chinese traders in mind in his interpretation of the concept of 'li'. He neglected to study 'li' in relation to the religious virtuosi, the confucians who were committed to confucianism as a matter of life and death. He was certainly near the truth in perceiving 'li' as the central factor which caused the confucian morality to emphasize harmony. This whole issue is also closely related to his thesis that confucians lacked tensions between deity and nature. The outcome of Weber's analysis, that the confucians did not have moral tensions, was in part due to his treatment of 'li' in isolation from the neo-confucian concept of 'dao' or the confucian concept of 'tian'.
It has been pointed out that rationality in Weber’s sociology is both a pervasive and an ambiguous concept. For the purpose of relating Weber's notion of rationality to confucianism, his two concerns are relevant : one ist that Occidental rationality based upon scientific-technological calculation has resulted in the total disenchantment of the Western world. Another is Weber's analysis of the relation between bureaucratic routinization and personal charisma.

Weber's evalution of confucian rationality can be summarized as follows :
a) Although rationality can be observed in such confucian institutions as humanistic education, the civil service examination, and bureaucracy, it was greatly handicapped by the domination of the clan system, which emphasized personalism and familialism in human relations. The clan system conditioned the Chinese formal law and moral principles and caused Chinese bureaucracy to be patrimonialist.
b) Because the formal lasw and the rules of administration governing the bureaucracy in China contained particularism and personalism, they created protectionism and favoritism in economic matters. This hindered the Chinese from developing a free-market labor selection, which is essential for the development of a rational type of economic capitalism. c) Confucian bureaucrats acquired their income primarily through the prebendary system, according to whicvh their actual income depended upon the balance between the total collected revenues and waht was left after the required amounts were delivered to the state. d) Confucianism promoted humanistic education as the qualification for office. Consequently, the scholar-officials were essentially geneeralists, gentlemen who loathed specializations. Confucianism, like islam and catholicism, historically had a low estimation of merchants. The Confucians' self-conception as gentlemen together with their low opinion of the merchants could not have generated the kind of incentives required for the development of the Western type of capitalism.

Weber's judgment that personal relations prevailed in confucian bureaucracy and that the clan system dominated Chinese society was more applicable to and characteristic of the local bureaucracy than the national scene. This also implies that national bureaucracy in China was more rational, in the Western sense, than the local organizations.
Weber recognized that there was formal law governing the Chinese officials, although it contained particularism and personalism. Weber's position that the Chinese formal law was not pure. He seemed to define formal law strictly in the Western legal-rational sense. It was on this model that he judged the confucian formal law as deficient in rationality. But there is no reason why 'formal law' which contained moral norms can also be considered as formal : it can be called 'traditional formal law' in contrast to the 'juridic formal law' of the West. When Weber was deliberating about the deficiency in rationality in Chinese law, he was unaware that here was a fertile filed to explore the possibility of moral tensions in confucianism : the confrontation between the demand of the formal law and the demand of moral norms in decision-making by the confucian officials. Such tension must have been experienced by the conscientious confucian bureaucrats with religious virtuosity. [Web8:S. 144-153]

1986 Weber, Max. *Xin jiao lun li yu zi ben zhu yi jing shen*. Makesi Weibo zhu ; Huang Xiaojing, Peng Qiang yi [ID D18917].
Rolf Trauzettel : Diese Übersetzung löst eine grössere Intensität der Diskussion über den Problemkomplex in China aus. Auffällig dabei ist jedoch das Absehen von einer methodologischen Kritik auf philosophischer oder soziologischer Ebene. Die heftigsten Kontroversen entzünden sich an den Vergleichen zwischen okzidentaler (christlicher) und chinesischer (besonders konfzianischer) Ethik. Es wird in dieser Frage aber meistens übersehen, dass Weber keineswegs eine umfassende Kulturanalyse Chinas liefern wollte, sondern, er hat lediglich das untersucht, was seiner Meinung nach 'im Gegensatz stand und steht zur okzidentalen Kulturentwicklung'. [MOR5:S. 34-35]

1987 **Weber, Max.** ***Konfuzianismus und Taoismus*** </i>: Sekundärliteratur (4).
Song, Du-yul. *Aufklärung und Emanzipation* [ID D17353].
Song Du-yul schreibt : Der Kapitalismus, den Max Weber als ‚schicksalvollste Macht unseres modernen Lebens bezeichnet, ist nach ihm ein räumlich und zeitlich begrenztes, spezifisch weltgeschichtliches Phänomen, das des 'modernen okzidentalen Rationalismus'. Weber stellt die Frage : "Warum taten die kapitalistischen Interessen das gleiche nicht in China oder in Indien ? Warum lenkten dort überhaupt weder die wissenschaftliche noch die künstlerische noch die staatliche noch die wirtschaftliche Entwicklung in diejenigen Bahnen der Rationalisierung ein, welche dem Okzident eigen sind ?" Weber greift auf die Differenz der Lebenszüge in den modernen okzidentalen im Gegensatz zu solchen in anderen Kulturkreisen zurück. Als einen Leitfaden bei der Antwort auf diese Frage, sieht Weber die 'Kausalbeziehung' zwischen Religion und Wirtschaft und sozialer Schichtung ihrer Umwelt in seiner Religionssoziologie.
Weber fragt nicht nach dem Wesen, sondern nach der Funktion der Religion innerhalb der Gesellschaft : "Allein wir haben es überhaupt nicht mit dem Wesen der Religion, sondern mit den Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln zu tun". Darum legt er den Schwerpunkt seiner religionssoziologischen Untersuchung auf die Systematisierung des Glaubens, d.h. religiöse Rationalisierung. Er unterteilt die chinesischen Religionen in zwei Kategorien : Orthodoxie (Konfuzianismus) und Heterodoxie (Taoismus und Mahajana-Buddhismus). Weber greift die diesseitig orientierte konfuzianische Rationalisierung des Glaubenssystems und ihre Stellung zur Welt auf und beschreibt die Unterschiede zwischen Konfuzianismus und Puritanismus : Nur die über weltlich orientierte puritanische rationale Ethik führte den innerweltlichen ökonomischen Rationalismsus in seinen Konsequenzen durch, gerade weil ihr an sich nichts ferner lag als eben diese, gerade weil ihr die innerweltliche Arbeit nur Ausdruck des Strebens nach ihrem transzendenten Ziel war. Die Welt fiel ihr, der Verheissung gemäss, zu, weil sie 'allein nach ihrem Gott und dessen Gerechtigkeit getrachtet' hatte. Denn da liegt der Grundunterschied dieser beiden Arten von 'Rationalismus'. Der konfuzianische Rationalismus bedeutete rationale Anpassung an die Welt. Der puritaniasche Rationalism : rationele Beherrschung der Welt.
Weber will sich eigentlich in seiner Religionssoziologie nicht mit der ‚Wesensfrage’ beschäftigen und behandelt daher nur die 'psychologischen' und 'pragmatischen' Zusammenhänge zwischen Religion und 'Handeln' ; trotzdem scheint seine Religionstheorie im Grunde in den Bahnen der abendländischen Substanzmetaphysik, d.h. der Dichotomie von Substanz und Form, zu bleiben.

Er sieht in der 'chinesischen universistischen Philosophie' einen Versuch, die Welt in einen 'Zaubergarten' zu verwandeln. Ferner hebt er im Zusammenhang mit der 'Entzauberung der Welt' die Stellung des Konfuzianismus zur Magie hervor : "Während der Konfuzianismus die Magie in ihrer positiven Heilsbedeutung unangetastet liess, war hier [Protestantismus] alles Magische teuflisch geworden, religiös wertvoll dagegen nur das rational Ethische geblieben : das Handeln nach Gottes Gebot, und auch dies nur aus der gottgeheiligten Gesinnung heraus. Es ist nach der Darstellung wohl völlig klar geworden : dass in dem Zaubergarten vollends der heterodoxuen Lehre (Taoismus)… beim Fehlen aller naturwissenschaftlichen Kenntnis, bei der Verpfründung, der Stütze der magischen Tradition… eine rationale Wirtschaft und Technik moderner okzidentaler Art einfach" ausgeschlossen war. Die Erhaltung dieses Zaubergartens aber gehörte zu den intimsten Tendenzen der konfuzianischen Ethik.
Im Konfuzianismus gibt es wegen der fehlenden Überweltlichkeit der ethischen Prophetie keine messianische Hoffnung auf die 'absolute Utopie' und auch keinen dionysischen Pathos. Der Konfuzianismus kennt nur das diesseitig-konkret orientierte 'rational sozialethische System'. Darum ist dieses konfuzianische Ideal in der humanistischen Bildungsidee ausgeprägt. Zu Recht macht Weber auf diesen Habitus des konfuzianischen 'Pragma' in der literarischen Schulung aufmerksam. In Bezug auf die chinesische höchste Idee des Edlen, charakterisiert er diesen Habitus durch einen Passus des Konfuzuius : "Ein Vornehmer ist kein Werkzeug". Hier betrachtet er das Fehlen der 'rationalen Fachspezialisierung' als notwendige Folgerung aus dieser chinesischen Kulturidee : "Reichtumserwerb würde Konfuzius an sich nicht verschmähen, aber er schien unsicher und konnte daher zur Störung des vornehmen Gleichgewichts der Seele führen und alle eigentliche ökonomische Berufsarbeit war banausisches Fachmenschentum. Der Fachmensch aber war für den Konfuzianer auch durch seinen sozialutilitarischen Wert nicht zu wirklich positiver Würde zu erheben".

Weber behandelt weiter die Fragen, die sich im Zusammenhang mit dem Problem des 'Geistes' des Kapitalismus in dem religiösen Rationalisierungsprozess stellen. Ein Glaubenssystem oder eine Wissensform wie der Konfuzianismus, der keine, oder Taoismus und der Buddhismus, die nur die exemplarische Prophetie kennen, ist gerade der Gegenpol zur protestantischen 'innerweltlichen Askese', die durch 'ethische Prophetie' das Leben 'rational' reglementiert.
Während die religiöse Pflicht gegen den überweltlichen, jenseitigen Gott im Puritanismus alle Beziehungen zum Mitmenschen : auch und gerade zu dem in den natürlichen Lebensordnungen ihm nahestehen, nur als Mittel und Ausdruck einer über die organischen Lebensbeziehungen hinausgreifenden Gesinnung schätzte, war umgekehrt die religiöse Pflicht des frommen Chinesen gerade nur auf das Sichauswirken innerhalb der organisch gegebenen persönlichen Beziehungen hingewiesen.
Weber kennt nur ein Weltbild des bürgerlich-kapitalistischen Okzidents : "Wir rücken mit beängstigender Schnelligkeit dem Zeitpunkt entgegen, an dem die Ausdehnung der Versorgung asiatischer halbgebildeter Völker ihr Ende gefunden hat. Dann entscheidet über den auswärtigen Markt weiter nichts als die Macht, als die nackte Gewalt".
Die Religionssoziologie Webers zielt auf eine Kausalität zwischen der asiatischen Religiosität und der Unfruchtbarkeit des 'Geistes' des Kapitalismus mit Hilfe einer christlich-abendländischen Dichotomie von Substanz und Form.
Die politische Ordnungsspekulation Chinas, die kosmometaphysische Identifizierung der gesellschaftlich-staatlichen Ordnung mit der kosmischen Harmonie beschreibt Weber, indem er den Modus der Herrschaft in der traditionalen Gesellschaft darstellt. Als Ergebnis seiner Analyse sieht er eine doppelte Herrschaftsrolle des Kaisers, der zugleich 'Oberlehnsherr' und 'legitimierter Oberpriester' ist. Er begreift zwar die historische Erscheinung der Herrschaftsform als idealtypisch-begriffsmässig, jedoch kann man nur einige historische Teilaspekte entnehmen. Auf die Genesis des Lehenswesens bezogen, in dem der Kaiser der 'Oberlehnsherr' ist, stellt Weber den Entwicklungunterschied der Herrschaft der asiatischen und der okzidentalen Gesellschaft folgendermassen dar : "Soviel ersichtlich, war das politische Lebenswesen in China nicht primär mit der Grundherrschaft als solcher verknüpft. Sondern beide sind aus dem 'Geschlechterstaat' erwachsen, nachdem die Häuptlingssippen den alten Banden des Männerhauses und seiner Derivat sich entzogen hatten. Der Gegensatz gegen den Okzident war natürlich in mancher Hinsicht relativ, aber in seiner Bedeutsamkeit immerhin nicht gering. Im Okzident war die Erblichkeit der Lehen erst Entwicklungsprodukt". "Sklaverei hat es in China zu allen Zeiten gegeben. Ihre ökonomische Bedeutung aber scheint nur in den Zeiten der Akkumulation grosser Geldvermögen durch Handel und Staatslieferungen : als Schuldsklaverei oder Schuldhörigkeit, wirklich erheblich gewesen zu sein". Nach dem Sturz des Feudalismus folgt die mit der Zentralgewalt eingeführte bürokratische Herrschaftsordnung. Hier sieht Weber eine spezifische Eigenschaft der Wasserbauwirtschaft der asiatischen Gesellschaft. Nach ihm stützt sich der Legitimitätsanspruch der 'rationalen' Herrschaft nicht auf materiale Werte, sondern auf den Formalismus des Zustandekommens der Regeln. Er unterscheidet die patrimonialbürokratische Herrschaftssturktur von der legalen. Diese Unterscheidung beruht vor allem auf der Differenz in der Qualifizierung der Beamten und in den Rechtsnormen- und institutionen.

Im Gegensatz zum unpersönlichen Instanzenzug der modernen 'Fachbürokratie' sieht Weber einen standesethischen 'Personalismus' in der chinesischen Beamtenregierung. Insofern ist dieser Typus nach ihm blosses ‚Patrimonialbeamtentum', weil dieser Herrschaftstypus in der Gebundenzeit durch traditionelle Autoritätsverhältnisse steht. Er charakterisiert die Herrschaftsstruktur im traditionellen 'Patrimonialbeamtentum' nach der abendländischen Vorstellung von Herr und Knecht, Befehlender und Gehorchender, Herr und Untertan. Weber analysiert die traditionale Gesellschaft, d.h. die 'nichtlegitime Herrschaft' (Stadt). Er unterscheidet die Stadt vom Dorf so : "Bauern wohnten zahlreich in den Städten, dies also meist 'Ackerbürgerstädte' waren, so besteht nur der verwaltungstechnische Unterschied : Stadt gleich Mandarinensitz ohne Selbstverwaltung. Dorf gleich Ortschaft mit Selbstverwaltung ohne Mandarinen". Aus der blossen 'Verwaltungstadt' folgert Weber eine politische Bedeutung, die sich von den okzidentalen Städten unterscheidet : "Der Grundgegensatz der chinesischen, wie aller orientalischen, Städtebildung gegen den Okzident war das Fehlen des politischen Sondercharakters der Stadt. Die Städte im Okzident könnten die Grundlage für eine 'bürgerliche Demokratie' schaffen. Diese freie Atmosphäre der Stadt besonders im bürgerlichen Zeitalter ermöglichten die Rationalisierung des Privatrechtsverkehrs und die Institutionalisierung der Öffentlichkeit". Den ganz anderen Entwicklungsweg der Städte in der traditionalen asiatischen Gesellschaft erklärt Weber aus der wichtigsten Tatsache, dass die ‚totemistische, ahnenkultische und kastenmässige Klammer der Sippenverbände' die Stadt mit dem Land eng verbindet. Trotz der Zunft- und Gildewesen in diesen traditionalen Städten scheitert die Stadtbildung an der Unfähigkeit, ein Bürgertum zu etablieren : einmal an der politisch beschränkten Selbständigkeit und zum andern an der engen Verbundenheit von Stadt und Land. [SongD1:S. 57-81]

1987 Yü, Yingshi. *Zhongguo jin shi zong jiao lun li yu shang ren jing shen* [ID D18959].
Yü schreibt : Ich will natürlich nicht sagen, dass chinesische und protestantische Ethik im Grund gleich seien, ich möchte nur betonen, dass, was den 'Idealtypus' betrifft, die von Max Weber entworfene ‚innerweltliche Askese' auch auf die chinesische Religion passt. Die Unterschiede zwischen den beiden sind nur graduell. Solange wir Webers Idealtypus nicht neu konstruieren, können wir sein ursprüngliches Konzept nicht weiter als effektiven Massstab zur Abgrenzung von Konfuzianismus und Protestantismus verwenden. Die Nichtentwicklung des Kapitalismus in China gründe darin, dass Chinas Politik und Recht noch keinen Rationalisierungsprozess durchlaufen haben. Das wäre natürlich eine Webersche Antwort.

Rolf Trauzettel : Yü stellt die Webersche Frage nach der 'innerweltlichen Askese' an die betreffenden chinesischen Quellen. Seine Verwendung des Kulturvergleiches kommt der Vorgehensweise Webers recht nahe, was sich darin äussert, dass er hauptsächlich diejenigen Aspekte in Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus erfasst, die in Beziehung zur protestantischen Ethik gesetzt werden können. Yü erkennt einerseits an, dass und wie Webers Studie zur protestantischen Ethik die materialistische Geschichtssicht 'kraftvoll widerlegt', so drückt er sich aus, andererseits ist er überzeugt, Webers Thesen zur konfuzianischen und taoistischen Ethik zurückgewiesen zu haben. Missverstanden hat Yü entscheidende Züge von Webers Rationalitätskonzeption, speziell diejenigen, die die rationale Durchdringung der Lebenswelt beinhalten. Der Begriff Webers von der 'rationalen Lebensmethodik' taucht in Yüs Buch überhaupt nicht auf, und zum anderen scheint mir eine seiner Methoden bedenklich, insofern er die Weberschen Teoreme nicht als Endpunkte und Resümees historisch-konkreter Entwicklungsinhalte begreift, sondern gerade von diesen stark abstrahiert. Er will damit die in Webers Komparatistik aufgestellten Typen und Begründungsketten auf allgemeingültige, nicht-spezifische Elemente reduzieren und übersieht dabei, dass zu weit getriebene Reduktion zu Elementen führt, die zugleich alles und damit nichts erklären. [MOR5:S. 38-39]

1988 Yang, Junshi ; Du Nienzhong. *Ru jia lun li yu jing ji fa zhan*. [ID D18961].
Rolf Trauzettel : Yang folgt in seiner Frontstellung gegen Max Weber auch dessen westlichen Kritikern und nicht nur aufgrund von dessen Konfuzianismus-Interpretation. In bezug auf diese nun bemängelt er vor allem, dass Weber die (allerdings von der chinesischen Anthropologie getroffene) Einteilung in eine ‚Grosse Tradition' und eine 'Kleine Tradition' kritiklos übernommen und damit deren Besonderheiten übersehen habe. Den Chinesen nämlich sei es ja möglich, mehrere Religionen für sich in Anspruch zu nehmen, sich also je nach Anlass oder Situation des konfuzianischen, taoistischen oder buddhistischen Rituals zu bedienen. Die Wirkungen der verschiedenen Religionen seien deshalb wissenschaftlich kaum zu eruieren. [MOR5:S. 36]

1989 Tagung über *Max Weber und die Modernisierung Chinas* unter Wolfang Schluchter und Wang Rongfen. Die Tagung konnte wegen Tiananmen nicht in Beijing stattfinden, ersatzweise wurde sie in Bad Homburg zum Tagungsort. [Kuo20:S. 282]

1990 Chen, Qineng. *Recent studies of Max Weber in the People's republic of China*. [Referat Symposium in Bad Homburg].
Chen schreibt über Webers 'Konfuzianismus und Taoismus' : As a comparative study of religion, the books was aimed at analysing why that capitalism 'did not take place' in China. However, Weber examined mostly orthodox confucian political thoughts, which were not comprehensive confucianism. Recent cultural interpretations of the economic miracles in East Asia show that, to analyse the confucian capitalism in East Asia, one must start with pritivie confucian thoughts (before the Qin dynasty) in order to expose the intrinsic links between confucian ethic and Oriental capitalism. Surely this opinion is not final. Many problems need more discussion. For example, did Weber really treat confucian ethic as the fundamental reason that inhibited capitalism to take place in China ? Some scholars think that, the conclusion of the 'Confucianims and taoism' is that on the special sociological foundation in China, the confucian ethic was not agreeable with capitalist spirit. This is one of the reasons that modern capitalism in the western style did not develop in China. Only one of the reasons. The most important is, that Weber did not intend to explain why that capitalism did not develop in China, but to verify his proposition on the protestant ethic from the angel of China. [MOR5:S. 35-36]

1995 **Weber, Max. *Konfuzianismus und Taoismus*** </i>: Sekundärliteratur (5).
Näth, Marie-Luise. *Die Volksrepublik China in Deutschland* [ID D241]
Marie-Luise Näth schreibt : In der Staatslehre aller asiatischen Kulturen vermisst Weber 'eine der aristotelischen gleichartige Systematik und rationale Begriffe überhaupt', ebenso in allen Ansätzen einer Rechtslehre und in allen Gesetzeskodifizierungen 'die streng juristischen Schemata und Denkformen des römischen und des daran geschulten okzidentalen Rechtes'. Ähnliche Beobachtungen macht Weber für den Bereich der Kunst, insbesondere der Musik und der Architektur, hinsichtlich der Drucklegung von Literatur, sowie für das Erziehungswesen.

Webers China-Studien sind Bestandteile einer breitangelegten Untersuchung von Rationalisierungsvorgängen innerhalb verschiedener, von Weltreligionen (Christentum, Konfuzianismus, Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Islam) gestifteter Kulturen. Um die Rationalisierung der Chinakunde zu begreifen, haben wir uns klarzumachen, dass sie, abgesehen von Webers sprachlicher Unkenntnis und fachlichen Unzulänglichkeiten, mit einer von ihrem Verfasser bewusst in Kauf genommenen dreifachen Voreingenommenheit behaftet ist. Es ist die Voreingenommenheit einer Methode, die ihre asiatischen Untersuchungen für einen Europa betreffenden Erkenntniszweck instrumentalisiert ; die Voreingenommenheit eines Untersuchungsansatzes, der die Bedeutung von materiellen Umweltbedingungen keineswegs grundsätzlich verkennt, aber einseitig nach den ideellen Zusammenhängen verschiedener Wirtschaftsethiken und Wirtschaftsweisen fragt ; sowie die Voreingenommenheit des empirischen Materials. Die eigentlich missliche Quellenlage, die Weber die Ideen und Ideale des chinesischen Altertums und seiner herrschenden Klasse vermittelt und die Eindrücke westlicher Menschen von Land und Leuten in China wiedergibt, kommt seinem Interesse an der Wirtschaftsethik der Weltreligionen durchaus entgegen. Er erkennt an, dass keine Wirtschaftsethik allein religiös determiniert gewesen sei, und ebenso, dass die religiöse Determinante als eine unter mehreren auch ihrerseits 'innerhalb gegebener geographischer, politischer, sozialer, nationaler Grenzen durch ökonomische und politische Momente tief beeinflusst wurde'. Weber hat sich in seinen Untersuchungen auf 'die richtunggebenden Elemente der Lebensführung derjenigen sozialen Schichten' beschränkt, 'welche die praktische Ethik der betreffenden Religion am stärksten bestimmend beeinflusst und ihr die charakteristischen Züge aufgeprägt hat'. Er erkennt an, dass es sich im Geschichtsablauf zu einem Wechsel der massgebenden Schichten gekommen sein konnte, und ebenso, dass der Einfluss einer sozialen Schicht nie exklusiv gewesen sei. Für China allerdings treffen diese Einschränkungen kaum zu. Der Konfuzianismus, so stellt Weber im Hinblick auf die Staatsdoktrin des Kaiserreiches mit Recht fest, war die Ethik einer literarisch gebildeten weltlich-rationalistischen Pfündnerschaft. 'Wer nicht zu dieser Bildungsschicht gehörte, zählt nicht mit. Die religiöse Standesethik dieser Schicht hat die chinesische Lebensführung weit über jene selbst hinaus bestimmt'.

Weber hat die zutiefst rurale Beschaffenheit der chinesischen Gesellschaft keineswegs verkannt. Er hat diese vielmehr aus der Sicht der frühhistorischen Stadtkultur Chinas soziologisch neu entdeckt. Denn die ummauerte Stadt, wie er sie nicht allein im ost-, sondern ebenso im südasiatischen Raum findet, gleicht zwar in vielerlei Hinsicht der okzidentalen Stadt, unterscheidet sich aber in einem kardinalen Punkte von der Stadt der europäischen Antike und des Mittelalters : Ihr fehlt jeder politische, militärische und rechtliche Sondercharakter. Sie ist keine 'Gemeinde', kein Bürgertum und entbehrt ‚ein durch staatliches Privileg garantiertes städtisches Marktmonpol.

Die durchwegs zentralistisch organisierte Staatsgewalt im asiatischen Raum, die zuerst und vor allem Stromregulierung und zu diesem Zwecke vorab Verwaltung betreibt, schafft als erstes Mauern oder auch Palisaden. Die fehlende Stadtbevölkerung wird womöglich zwangsweise herbeigeholt. Diese aber bleibt ihrer ursprünglichen Herkunft, dem Dorf und der dort lebenden Sippe ökonomisch, sozial und emotional verhaftet. Innerhalb der ummauerten Agglomeration entwickelt sich folglich auch im Zeitlauf kein politischer Anspruch gegenüber der Zentralmacht. Und so werden zwei weitere Strukturmerkmale erkennbar : Das Dorf mit seinen Sippen ist der bedeutendste Träger der Selbstverwaltung im Land ; die Zentralgewalt ist gerade im Dorf nicht präsent und gegenüber der gesamten Bevölkerung nur ‚mit ausserordentlich geringer Intensität’ verwaltend tätig. Während die Chinesen in Stadt und Land, hier durch Gilden und Zünfte, dort durch die Sippen 'sich selbst verwalten', ist die Zentralgewalt in kaum übersehbarer Übereinstimmung mit dem primären praktischen Bedürfnis des Menschen im chinesischen Raum in erster Linie Abwendung und Abmilderung von Katastrophen geboten.

Im Rahmen seiner Herrschaftstypologie hat Weber als 'Patrimonialismus' jene Art der traditionalen Herrschaft definiert, die sich im Gegensatz zu den primären Typen traditionler Herrschaft der Gerontokratie sowie des primären Patriarchalismus, durch das Vorhandensein eines persönlichen Verwaltungs- und Militärstabes auszeichnet. In seinen China-kundlichen Darstellungen verzichtet er auf eine Definition der Patrimonialismus-Begriffes, deutet aber an, dass er die Herausbildung eines Patrimonialsystems in China tatsächlich für die Fortentwicklung eines früher primären Patriarchalismus hält, der ein langes Stadium einer auf dem Sippenprinzip beruhenden politischen Feudalisierung durchlaufen habe.
In der Weber'schen Typologie vollzieht sich mit dem Übergang vom primären Typus traditionaler Herrschaft zum patrimonial-traditionalen Typ der Übergang vom 'Genossen'-Stand der Beherrschten zum Untertanen-Stand oder auch kraft des persönlichen Verwaltungs- und Militärstabes die Ausweitung der traditionsfreien Willkür, Gunst und Gnade des Herrn auf Kosten der patriarchalen und gerontokratischen Traditionsgebundenheit. Der Herrscher kann den Gehorsam, den die Beherrschten ihm vormals von Traditions wegen schuldeten, nunmehr erzwingen.

Weber spricht von einem systematischen Spionagesystem des Verwaltungsstabes durch Zensoren. Dazu tritt die Einführung von Staatsexamina und die Verleihung von Ämtern nach Bildungskriterien als das ‚weltberühmte und höchst wirksame Mittel des chinesischen Patrimonialismus, eine feudal-ständische Emanzipation der Amtsträger von ihrer Macht zu unterbinden’, schliesslich auch die Belastung des einzelnen Beamten im Gegensatz zum Beamtentum als Ganzem im ökonomisch und damit zugleich politisch Prekären.
Die Struktur des Pfründentums ist für Weber ein extremer administrativer und wirtschaftspolitischer Traditionalismus. Mit der Durchführung der Geldwirtschaft sieht er diesen Traditionalismus zusätzlich gestärkt. Die 'Staatspfündnerschicht', also die Beamtenschaft, wird im geeinten chinesischen Reich zum Hemmschuh aller weiteren Rationalisierung der Verwaltung.

Von 'unermesslicher Wichtigkeit für die Art der Entwicklung der chinesischen Kultur' sei es gewesen, meint Weber, dass die Intellektuellen, die er allgemein und unabhängig davon, ob sie beamtet oder amtsfrei waren, als 'Literaten' bzw. 'Literatenstand' bezeichnet, in den rund zweitausend Jahren ihrer zunehmend beherrschenden Stellung in Staat und Gesellschaft Chinas 'niemals den Charakter der Kleriker des Christentums oder Islam, auch nicht der jüdischen Rabbinen, auch nicht der indischen Brahmanen oder der alt-ägyptischen Priester oder der ägyptischen oder indischen Schreiber gehabt haben'. Die Literaten bilden weder aufgrund von Blut und Geburt noch aufgrund von Besitz, sondern aufgrund ihrer examinierten Bildung den Verwaltungsstab.
Die chinesische Bildungsschicht ist nie ein autonomer Gelehrtenstand, sondern stets eine Schicht von Beamten und Amtsanwärtern gewesen. Weber hebt zwei Eigentümlichkeiten der höheren chinesischen Bildung besonders hervor : ihr ganz und gar unmilitärisches, rein literarisches Interesse und ihr 'ins Extrem gesteigerter' schriftmässiger Charakter.
Die chinesische Schrift wendet sich gleichzeitig an Auge und Ohr, vor allem aber an das erstere. Das gesprochene Wort bleibt dem geschriebenen und dem gelesenen Ideogramm der klassischen Literatursprache ganz und gar untergeordnet. Die Rede spielt in der offiziellen Literatur kaum eine Rolle.

Der Konfuzianismus ist, ebenso wie der Buddhismus, nur Ethik, im schärfsten Gegensatz zum Buddhismus ausschliesslich innerweltliche Laiensittlichkeit. In noch schärferem Gegensatz zum Buddhismus ist der Konfuzianismus in der Formulierung Webers 'Anpassung an die Welt, ihre Ordnungen und Konventionen, ja, letztlich eigentlich nur ein ungeheurer Kodex von politischen Maximen und gesellschaftlichen Anstandsregeln für gebildete Weltmänner'. 'Der Gedanke einer Erlösung fehlt der konfuzianischen Ethik völlig'. Als Sünde kann für ihn nur die Missachtung der sozialen Grundpflicht eines Chinesen gelten : der Pietät. Es fehle in China bis in die Gegenwart das Verpflichtungsgefühl gegenüber 'sachlichen' Gemeinschaften, seien sie politischer oder ideeller Natur. Alle Sozialethik sei lediglich eine Übertragung organischer Pietätsbeziehungen auf andere, die ihnen gleich gedacht werden.
'Im grössten Gegensatz gegen die auf Versachlichung der kreatürlichen Aufgaben hinauslaufende puritanische Ethik entfaltet die chinesische Ethik ihre stärksten Motive innerhalb der Kreise der naturgewachsenen Personenverbände. Der konfuzianische Rationalismus bedeutet rationale Anpassung an die Welt. Der puritanische Rationalismus : rationale Beherrschung der Welt'. [Näth:S. 140, 142-143, 145-155]

1996 **Weber, Max.** ***Konfuzianismus und Taoismus***</i> : Sekundärliteratur (6).
Andreas Pigulla : Wenn sich Weber um Kenntnisse über China bemüht, dann nicht, um China zu verstehen, sondern um seine eigene Kultur zu begreifen. Um die Plausibilität der Kulturanalyse der eigenene Gesellschaft erhöhen zu können und die Eigenart der Entwicklung möglichst präzise zu erfassen, sucht Weber nach Kontrastflächen durch den Vergleich mit fremden Kulturen. Immer war ihm dabei klar, dass er keine dauerhaften und umfassenden Kulturanalysen der aussereuropäischen Gesellschaften liefern konnte. Weber beginnt mit dem chinesischen Konfuzianismus, da er ihm als der stärkste Gegensatz zur eigenen Kultur erscheint. Während die westliche Welt 'entzaubert' ist, ist der Konfuzianismus nicht von magischen Elementen getrennt. Das heisst, Magie bleibt in ihrer 'positiven Heilsbedeutung' bestehen und wird noch durch das ‚Fehlen aller naturwissenschaftlicher Kenntnis’ verstärkt. Dazu fehlt auch die zweite zentrale Komponente für die Motivation, die Welt zu beherrschen : die 'Spannung gegen die Welt'. Denn, und hier verqickt Weber Taoismus und Konfuzianismus, in China lebe der Mensch nach den 'aus der kosmischen Harmonie folgenden sozialen Erfordernisse des Zusammenlebens' und diese bedeuten nicht Beherrschung, sondern rationelle Anpassung an die Welt. Weber vergleicht noch weiter Aspekte der Kulturen. Er untersucht die aus dem Konfuzianismus erwachsenden 'richtunggebenden Elemente der Lebensführung' der staatsbestimmenden chinesischen Elite und die von Europa abweichende Rolle der Städte in der chinesischen Geschichtsentwicklung. Bei der Untersuchung der 'religionssoziologischen' Phänomene der chinesischen Gesellschaft kommt Weber zu dem Ergebnis, dass in China Kapitalismus nicht 'geschaffen' worden ist, es aber jederzeit möglich sei, dass sich China den westlichen Kapitalismus 'aneignet'. [Pig1:S. 233-235]

1997.1 **Weber, Max. *Konfuzianismus und Taoismus***</i> : Sekundärliteratur (7).
Lin, Duan. *Konfuzianische Ethik und Legitimation der Herrschaft im alten China* [ID D18996].
Lin Duan : Der Webersche Ansatz der vergleichenden Soziologie richtet sich vor allem auf die Besonderheit der okzidentalen Kulturentwicklung. Er konstruiert durch eine Verbindung von Typen- und Stufenbegriff einen intrakulturllen Vergleich der religiösen Ethiken im Okzident. Der asketische Protestantismus hat fünf Merkmale : Theozentrismus, Asketismus, Innerweltlichkeit, subjektive Werkheiligkeit und Virtuosentum. Diese Kombination schafft die religiöse Motivation zur Weltbeherrschung.
Der asketische Protestantismus lässt für Weber die Idee der Gotteskindschaft, nicht aber die der Gottesgemeinschaft zu. Mit dem begrifflichen Kontrast 'universalism – particularism' stellt Weber den Unterschied zwischen der asketischen protestantischen Ethik und der konfuzianischen Ethik dar. Sein direkter interkultureller Vergleich zwischen diesen beiden Ethiken wird vor allem in seinem Konfuzianismus und Taoismus durchgeführt : "Kein Mittelglied führte aber vom Konfuzianismus und seiner ganz ebenso fest wie das Christentum verankerten Ethik zu einer bürgerlichen Lebensmethodik hinüber. Auf diese allein kam es aber an. Sie hat der Puritanismus – durchaus gegen seinen Willen – geschaffen". Für Weber ist zunächst der Konfuzianismus wie der asketische Protestantismus auch eine Religion mit den Charakterzügen des Rationalismus. Für ihn ist der Konfuzianismus auf einer Stufe der magischen Religiosität geblieben. Weiterhin besteht für Weber zunächst eine ständige Spannung zwischen dem überweltlichen Schöpfergott und der Kreatur bei dem asketischen Protestantismus ; gegenüber dem Fehlen irgendwelcher Spannung zwischen Gottheit und Natur beim Konfuzianismus. Demgemäss wurden die Gegensätze zwischen ihnen vom Bereich der religiösen Ethik auf den der sozialen Ethik übertragen. Einerseits gilt nach Weber beim Puritanismus eine Versachlichung (Verunperönlichung) und Rationalisierung der Welt, trotz oder vielmehr gerade in der Form aketischer Weltablehnung, andererseits gilt beim Konfuzianismus eine Verpersönlichung und Traditionaliiserung der Welt, gerade in der Form der optimalen Weltanpassung.

Die Gegensätze zwischen Puritanismus und Konfuzianismus sind bei Weber nicht nur auf die religiöse Teilordnung beschränkt. Diese Gegensätze stellen sich genauso bedeutsam in den politischen, rechtlichen und ökonomischen Teilordnungen dar. Unter Berücksichtigung der Eigengesetzlichkeit folgt nach Weber aus der konfuzianischen sozialethischen Stellungnahme im wesentlichen die Erhaltung der Gebundenheit des Personalismus in China. Im Gegensatz dazu folgt aus der puritanischen sozialethischen Stellungnahme die Durchsetzung des Unpersonalismus im Okzident. Der hauptsächliche Gegensatz ist ein Gegensatz zwischen Unpersonalismus und Rationalismus einerseits, Personalismus und Traditionalismus andererseits.

Weber hat zwar die partikularistische Dimension der konfuzianischen Ethik erkannt und erforscht, aber er hat wie Talcott Parsons die universalistische Dimension vernachlässigt. Er hat zwar die Absicht der Universalisierung der konfuzianischen Ethik bemerkt, sie aber lediglich als einen 'partikularistischen' Personalismus und eine Übertragung organischer Pietätsbeziehungen auf andere behandelt : "Die Wirkung der Erhaltung dieses Personalismus zeigt vor allem die Sozialethik. Es fehlte in China bis in die Gegenwart das Verpflichtungsgefühl gegenüber 'sachlichen' Gemeinschaften". Weber interessiert sich vorrangig nicht für eine umfassende chinesische Kulturanalyse, sondern für 'in jedem Kulturgebiet ganz geflissentlich das, was im Gegensatz stand und steht zur okzidentalen Kulturentwicklung'. Seine Chinastudie ist keine selbständige Arbeit, sondern wird von ihm als ein Teil seines gesamten Forschungsprogramms angesehen, dessen vorherrschendes Erkenntnisinteresse darin besteht, die okzidentale Sonderentwicklung zu beleuchten. Eine eigenständige Chinastudie, die das 'China an sich' zum Gegenstand hat, ist bei Weber nicht vorhanden.

Die Annahme Webers, dass ohne Bezug auf eine jenseitige Instanz der Angelpunkt fehle, um überhaupt radikale Fragen an die Welt zu stellen, ist sehr fragwürdig bei der Analyse des Konfuzianismus. Gerade der Konfuzianismus manifestiert eine eigentümliche Transzendenz, die auf keinem überweltlichen 'archimedischen Punkt' basiert. Es ist eine 'immanente Transzendenz', eine 'Selbsttranszendenz' oder eine 'innerweltliche Transzendenz'.

Die von Weber dargestellten 'Fünf-Beziehungen', die Beziehungen zwischen Vater und Sohn, Herr und Untertan, Mann und Frau, älterem und jüngerem Bruder, Freund und Freund, bedeuten keine asymmetrischen Pflichten zwischen einer Rolle und einer anderen (Sohn – Untertan, Vater – Herr) ; sie sind die Beziehungen der Reziprozität, d.h. die Beziehungen der symmetrischen Pflichten : Die Pflicht des Vaters 'tse' (Güte) gegenüber der Pflicht des Sohnes 'hsiao', die des Herrn 'jen' (Wohlwollen) gegenüber der des Untertans 'chung' (Loyalität) usw.2
Weber hat auch die Verschiedenheit zwischen Mohismus und Konfuzianismus bemerkt : Die Feindesliebe der radikalen Mystiker (Laotse, Mo Ti) aber wurde, als der gerechten Vergeltung : Einem Prinzip der Staatsräson, zuwiderlaufend entschieden abgelehnt… so mag es, so sehr die Ethik (Menzius) den sozialen Wert des Mitleids rühmte, recht wohl sein, dass diese Empfindung nicht eben sehr entwickelt wurde. Jedenfalls nicht auf den Boden des Konfuzianismus. Selbst die (heterodoxen) Vertreter der Feindesliebe (z.B. Mo Ti) begründeten diese wesentlich utilitarisch. Die allgemeine 'Menschenliebe' lehnte Menzius mit der Bemerkung ab, dass dadurch Pietät und Gerechtigkeit ausgelöscht werden."

In den idealtypischen (typologischen) Entwicklungskonstruktionen religiöser Ethik Webers werden teilweise implizit, teilweise explizit vier Typen der religiösen Ethik unterschieden : Magische Ethik, Ethik der rituellen Religiosität, Ethik der Gesetzesreligiosität und Gesinnungsethik der Erlösungsreligiosität. Für Weber bedeutet es keine naive Unterscheidung, sondern eine typologische Entwicklungskonstruktion der Rationalisierung der Religion : Von der Stufe der Magie bis der Stufe der Religion. Für ihn sind zwei Massstäbe am wichtigsten, nach denen man die Stufe der Rationalsierung einer Religion anordnen kann : Einmal der Grad, in welchem sie die Magie abgestreift hat ; dann der Grad systematischer Einheitlichkeit des 'Weltbildes'. Die Rationalisierung einer Religion wird deswegen von ihm in bestimmten Sinne als die 'Entzauberung als Entmagisierung' behandelt. Auf der Stufe der Magie sei die 'Welt' ein 'Zaubergarten'. Im Gegensatz zur Religion hat die Magie vor allem eine irrationale Grundlage. Beim Prozess der Rationalisierung ist die Magie zur 'Erlösungsreligion' geworden. Weber behandelt den Begriff 'religiöse Ethik' als einen genetischen Gattungsbegriff, in Abrenzung zu 'magischen Ethiken', die man auch als 'subjektiv zweckrationale Kunstlehren' bezeichnen könnte.

Die typologische Anordnung der konfuzianischen Ethik in der Weberschen Religionssoziologie ist uneinheitlich, weil sie sich häufig mit den Vergleichpunkten Webers ändert. In seiner Entwicklungskonstruktion der Rationalisierung der Religion hat er den Konfuzianismus (als Gegentypus des Puritanismus) der Stufe der Magie zugerechnet. Beide religiösen Ethiken haben nach ihm ihre irrationale Verankerung : Die Magie beim Konfuzianismus und die letztlich unerforschlichen Ratschlüsse eines überweltlichen Gottes beim Puritanismus. Die konfuzianische Ethik wird von Weber wegen ihrer ungebrochenen Gebundenheit an die Magie und die unsystematischen Konventionen bzw. Traditionen auf einer relativen niedrigen Stufe angeordnet : Die Stufe der 'magischen Ethik'. Im Gegensatz dazu, wird die puritanische Ethik wegen ihrer konsequenten Entmagisierung und systematischen Einheitlichkeit des 'Weltbildes' auf einer höchsten bzw. letzten Stufe angeordnet : Die Stufe der 'Gesinnungsethik'. Dabei hat Weber die Weltbejahung der konfuzianischen Ethik mit der Weltbejahung der Magie gleichgesetzt, weil er hier, entgegen seinem eigenen Bezugsrahme, Religion tendenziell mit ‚Erlösungsreligion' identifiziert. Eine solche magische Gebundenheit gilt für ihn nicht nur für die konfuzianische 'Orthodoxie', sondern noch stärker für die taoistische 'Heterodoxie'. Die konfuzianische Ethik wird von Weber als ein Typus der 'ritualistischen Ethik' und der 'Gesetzesethik' angesehen. Im Vergleich zum Taoismus, der total von Magie dominiert wird und die Rolle der Massenreligiosität übernimmt, beschreibt er die konfuzianische Ethik als die 'Standesethik einer literarisch gebildeten weltlich-rationalistischen Pfründnerschaft'. Die klassischen literarischen Bücher der Chinesen, die eng mit der Bildung des Literatenstandes zusammenhängen, behandeln nach Weber die Zeremonial- und Ritualnormen und Rechtsvorschriften völlig auf gleicher Linie.

Die universalistische konfuzianische Ethik, sei es die von Konfuzius, sei es die von Mengzi oder Xunzi, verlangt eine systematische Lebensführung, ein Handeln aus Pflicht und eine gegenseitige Ergänzung bzw. Synthese von Autonomie und Heteronomie, wenn auch in einem andersartigen historischen und kulturellen Kontext als in ihrem okzidentalen Sinne. Die Webersche Beurteilung der konfuzianischen Ethik, sei es die 'magische Ethik', sei es die 'Gesetzesethik' oder 'ritualistische Ethik', ist in diesem Sinne unzutreffend. Und seine Einschätzung, dass es keinen Sprung zur 'Gesinnungsethik' beim Konfuzianismus gibt, stimmt auch mit der Faktizität des Konfuzianismus nicht überein.

Die Herrschaftsstruktur Chinas wird von Weber als 'patrimonial' bezeichnet : Die vom Kaiser ausgeübte Herrschaft war insofern ‚patrimonial', als die auf den gleichen Strukturprinzipien beruhte wie die Stellung des Vaters in der Familie. Der Kaiser betrachtete das Reich als seine Familie, wie in der Familie der Vater, in der Sippe der Älteste, im Kreis der Magistratbeamte, so war im Gesamtreich der Kaiser das Zentrum von Pietätsbeziehungen, die sowohl einer bestimmten Tradition als auch der durch sie zur Herrschaft berufenen Person galten. Eine Unterscheidung zwischen Person und Amt, Staat und Gesellschaft war unter diesen Umständen nicht möglich. Der Begriff 'Pietät' wird von Weber als synonym mit der persönlichen Loyalität behandelt und als die Kardinaltugend sowohl des Patriarchalismus wie auch des Patrimonialismus angesehen. 'Xiao' wird von ihm mit 'Pietät' übersetzt. Aber im historischen Kontext Chinas hat dieser Begriff eine andersartige kulturelle Bedeutung. Es ist die 'Reziprozität' (shu), bzw. die 'Menschlichkeit' (ren), die von den Konfuzianern als die Kardinaltugend und das Legitimationsprinzip der Herrschaft behandelt wird. Obwohl die Tugend (xiao) im Laufe der Zeit von den Han-Konfuzianern politisch interpretiert und als Kardinaltugend der Herrschaft im kaiserlichen China hervorgehoben worden ist, stimmt diese Tatsache trotzdem nicht mit der Beschreibung Webers überein.
Es ist fragwürdig, dass Weber ohne Vorbehalt die okzidental kulturell geprägten Begriffe wie 'patria potestas', 'Patriarchalismus', 'Patrimonialismus' und 'Pietät' auf China angewendet hat. [Web95:S. 1, 11, 13-17, 19-20, 22, 38, 43, 45, 69-61, 64-65, 67, 79, 137, 140, 142, 184]

1997.2 **Weber, Max.** ***Konfuzianismus und Taoismus***</i> : Sekundärliteratur (8).
Lee, Hyung Gyun. *Eine ostasiatisches Kritik an Max Webers Rationalisierungskonzept* [ID D18943].
Lee Hyung Gyun schreibt : Nach Weber kann sich gesellschaftliche Rationalisierung in verschiedenen Kulturen in verschiedenem Grad vollziehen. Zwar erkennt er den Rationalisierungsgrad anderer Kulturen an, jedoch versucht er bestimmte konstitutive Komponenten der gesellschaftlichen Rationalisierung zu erklären; "die besondere Eigenart des okzidentalen und, innerhalb dieses, des modernen okzidentalen, Rationalismus zu erkennen und in ihrer Entstehung zu erklären." Die gesellschaftliche Rationalisierung Webers basiert auf dem Zweck-Mittel-Schema, das den Individualismus und den versachlichten Menschen voraussetzt. Es ist fraglich, ob gesellschaftliche Rationalisierung nur unter der Voraussetzung des Individualismus und des individuellen Handelns möglich ist. Angesichts der sehr dynamischen Rationalisierung Ostasiens wird der individualistische Ansatz neuerdings in Frage gestellt, da sie nicht unter den Bedingungen eines absoluten Individualismus erfolgt ist, sondern im Zeichen des Kollektivismus.

Zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert kam es im Okzident zu einer breit wirksamen Rationalisierungstendenz. Weber geht davon aus, dass diese gesellschaftliche Rationalisierung, die unter bestimmten Voraussetzungen abgelaufen ist, nur in der europäischen Kultur möglich war, daß "die kulturwissenschaftliche Erkenntnis in unserem Sinn also insofern an subjektive Voraussetzungen gebunden ist, als sie sich nur um diejenigen Bestandteile der Wirklichkeit kümmert, welche irgend eine -noch so indirekte- Beziehung zu Vorgängen haben, denen wir Kulturbedeutung beilegen." Hier konzentriert sich Weber darauf, die bestimmten Bedingungen herauszufiltern und zu konkretisieren, warum sich nur der Okzident und vor allem das neuzeitliche Westeuropa zu einer spezifisch rationalen Kultur von universalhistorischer Tragweite entwickelt hat, weshalb nur im Okzident eine rationale Wissenschaft und Technik, ein rationaler Industriekapitalismus und eine rationale Arbeitshaltung und warum nur hier eine rationalbürokratische Organisation des Staates und der gesellschaftlichen Verbände entstanden ist. Zugleich versucht Weber aufzuklären, warum sich die chinesische, die indische und die antike nahöstliche Zivilisation nicht in dieselbe Richtung der Rationalisierung bewegt haben. Er gibt in diesem Zusammenhang zu, daß es Rationalisierung in allen Zivilisationen, jedoch in unterschiedlicher Gewichtung und Ausprägung gibt. Aber jedesmal fehlt wenigstens eine Komponente, die charakteristisch ist für die okzidentale Rationalisierung. Weber führt die Rationalisierung definitiv auf bestimmte Komponenten zurück, nämlich auf das besonders individuelle Handeln und auf die 'bestimmten Arten praktisch-rationaler Lebensführung', die das zweckrationale Handeln führt. Darum konzentriert er sich in der Entwicklung der gesellschaftlichen Rationalisierung im Okzident auf die Entwicklung des individuell handelnden Menschentums .
Die ostasiatische Rationalisierungstendenz ist nicht nur in wirtschaftlicher, sondern auch in sozialer Hinsicht ausserordentlich zu nennen. Angesichts dieser dynamischen Entwicklung ist zu fragen, was die ostasiatische Dynamik antreibt oder ob gesellschaftliche Rationalisierung wirklich nur für einige bestimmte Elemente, eine bestimmte Welt geeignet ist und wie dann die ostasiatische Rationalisierung zu erklären ist. Rationalisierung nennt Weber die praktische Beherrschung der Realität, die hauptsächlich als Handlungsrationalitat bezeichnet wird, d.h. die rationale Deutbarkeit des Handelns einzelner Individuen und der Regelmäßigkeit des Handelns. Von hier aus reduziert Weber das 'soziale Gebilde' auf das Handeln der beteiligten Einzelmenschen. In der Entstehung der Rationalität in Ostasien tauchen jedoch Zweifel an dem individualistischen Ansatz Webers auf. Nur mit seiner Sicht des Rationalisierungskonzepts ist die heutige ostasiatische Rationalisierung nicht zu erklären. Weber hält nur das Zweck-Mittel-Schema einer teleologisch vorgestellten sozialen Handlung für einen rationalisierungsfähigen Aspekt. Der Träger des sozialen Handelns ist bei ihm hauptsächlich das versachlichte Menschentum. Der versachlichte Mensch ist nach Weber für die Rationalisierung nur das mechanisch-instrumentelle Individuum, das von der protestantischen Ethik geprägt ist. Das mechanisch-instrumentelle Individuum handelt zweckrational und wertrational, das heisst, daß es frei und nach eigenen Interesse handelt. Unter dem mechanisch-instrumentellen Massstab des Zweck-Mittel-Schemas werden Menschen lediglich als Mittel für die Durchsetzung eigener Zwecke oder als Bedingungsfaktoren des eigenen Handelns betrachtet.

Seit der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts setzen die ostasiatischen Gesellschaften - Südkorea, Taiwan und Singapur - zur gesellschaftlichen Rationalisierung an (Japan schon seit Ende des 19. Jahrhundts). Weber bezweifelt die Rationalisierungsfähigkeit der konfuzianischen Kultur. Im Abschnitt 'Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus' der Religionssoziologie hält er fest, dass klar geworden sei, dass im 'Zaubergarten' der ostasiatischen Religionen 'eine rationale Wirtschaft und Technik moderner okzidentaler Art einfach ausgeschlossen ist.' Dieses Untersuchungsergebnis darf mittlerweile als widerlegt gelten - besonders, was Webers Diktum eines 'Fehlen aller natruwissenschaftlichen Kenntnis' betrifft. Abgesehen von diesem Ergebnis ist die konfuzianische Welt nicht nur ein 'Zaubergarten', nicht nur die 'blosse Ethik der Anpassung', die 'die Menschen höchst absichtvoll in ihren naturgewachsenen oder in den durch die sozialen Über- und Unterordnungsverhältnisse vorgegebenen persönlichen Beziehungen' belässt. Webers Untersuchungsergebnis über den Konfuzianismus und Taoismus scheint teilweise plausibel zu sein, da in der ostasiatischen Kultur keine endogene gesellschaftliche Rationalisierung entstehen konnte.

Das Problem einer Anwendung von Webers Rationalisierungskonzept auf Ostasien liegt also darin, dass dort die gesellschaftliche Rationalisierung auf der Basis einer eigenen Kultur angetrieben wird, in der der Mensch nicht nur wie im Okzident im Individualismus steht, sondern wo auch das Kollektiv des Handeln des Menschen beeinflusst. Nachdem in Ostasien die gesellschaftliche Rationalisierung einen erfolgreichen Weg gegangen ist, wird das Fundament von Webers Rationalsierungskonzept in Frage gestellt, weil er die Rationalisierung unter Kellektivität für unmöglich hielt.
Weber spricht der gesellschaftlichen Rationalisierung eine kulturethische Komponente zu und führt sie auf die 'Entwicklung des okzidentalen Menschentums', folglich auf das mechanisch-individuelle Handeln zurück. Darum ist die 'Entwicklung des Menschentums' für ihn von zentralem Interesse. Seine Analyse der Wahlverwandtschaft zwischen europäischem Menschentum und Rationalisierung gibt einen Einblick in die Entwicklung der okzidentalen Rationalisierung. Er macht die Entstehung der gesellschaftlichen Rationalisierung von der 'Fähigkeit und Disposition der Menschen zu bestimmten Arten praktisch-rationaler Lebensführung', genauer : von der Eigenart des okzidentalen Menschentums abhängig und sagt, dass die rationalen Begriffe exklusiv okzidentale Eigenarten sind. Webers zentrales Thema ist daher 'nicht irgendein Rationalisierungsprozess überhaupt, sondern der Prozess der Rationalisierung der praktischen Lebensführung'. Das heisst also, dass Webers zentrales Interesse auf die Entwicklung des Menschentums zielt.

Was aber ist die ostasiatische Ethik und warum konnte sich Ostasien nicht selbst rationalisieren ? Weber schätzt zwar einige Seiten der ostasiatischen Gesellschaft richtig ein, er beurteilt jedoch insbesondere die Entwicklung des konfuzianischen Menschentums nicht richtig. Zunächst muss die Interpretation Webers über den Konfuzianismus korrigiert werden. Das ostasiatische Leben unter der konfuzianischen Ethik ist nicht nur ein 'Zaubergarten', sondern viel mehr ein sublimiertes, systematisiertes menschliches Handeln. Ein Auffassen der ostasiatischen Welt als 'Zaubergarten' blockiert das Verständnis der heutigen ostasiatischen gesellschaftlichen Entwicklung. Weber nennt die konfuzianische Ethik eine 'organische Sozialethik, welche in mannigfachen Formen verbreitet ist und deren Berufskonzeptionen das prinzipiell wichtigste Gegenbild gegen den Berufsgedanken der innerweltlichen Askese bildeten'. Er beurteilt die 'organische Sozialethik', die 'auf dem Bodern der Brüderlichkeit' steht, sehr misstrauisch in bezug auf ihr Rationalisierungspotential. Die konfuzianische Ethik scheint nur eine 'organische Sozialethik' zu sein, jedoch ist sie eigentlich nicht nur eine 'organische Sozialethik'. Sie musste aufgrund eines Mangels der gesetzlichen Durchsetzbarkeit in der konfuzianischen Gesellschaft die Rolle einer 'organischen Sozialethik' spielen. Das Problem von Webers Rationalisierungskonzept in Ostasien liegt jedoch nicht darin, dass er sich über die ostasiatische Kultur nicht richtig informiert oder sie falsch eingeschätzt hat, sondern darin, dass die Gesellschaft auch im Rahmen der ostasiatischen Kultur rationalisiert werden kann.

Weber zieht in seiner 'Zwischenbetrachtung' den Schluss, dass die Ethik der 'Brüderlichkeit' oder der 'Nächstenliebe' zu einem nicht-weltlichen Wertsystem qualifiziert wird. Er betrachtet also die okzidentale gesellschaftliche Rationalisierung nur aus der Sicht des mechanisierten Handelns und spricht in der Konsequenz in bezug auf die moderne rationale Gesellschaft von den 'kalten Skeletthänden rationaler Ordnungen'.
Weber hat die Zeichen der okzidentalen Gesellschaftseintwicklung im Begriff der Rationalisierung zusammengefasst. Er erläutert den Begriff der Rationalität mit Hilfe des Begriffs der Berechenbarkeit. Bei Weber handelt es sich bei der Rationalität um das alltägliche Leben des Wissens und Glaubens.
Er sucht die historischen Gründe für das rationale Menschentum im Prozess der Rationalisierung und der Intellektualisierung, in dessen Verlauf durch die 'Entzauberung der Welt' die Relitionen allmählich aus dem Leben verdrängt werden.
Nach Weber ist die gesellschaftliche Rationalisierung auf das soziale Handeln und die Rechtsordnung als legitimer Ordnung zurückzuführen. Zum rationalen Handeln betont er die Entwicklung des Menschentums, ausgehend von der protestantischen Ethik. Es gab in Ostasien im Vergleich zu dem Okzident faktisch kein soziales Handeln und keine Rechtsordnung als legitime Ordnung, sondern nur die geistige Tradition. Die ostasiatische Weltanschauung kannte keinen Individualismus, sondern sah die Gesellschaftsordnung als allein auf den ethischen Normen des Kollektivismus beruhend an. Zur Aufklärung der ostasiatischen gesellschaftlichen Rationalisierung ist zu untersuchen, weshalb das soziale Handeln nicht entsteht und wie sich trotz allem das ostasiatische Menschentum entwickelt hat. Trotz der Fehlentwicklung des subjektiven Handelns hat die konfuzianische Ethik Menschen dazu gebracht, 'aus dem organisch vorgezeichneten Kreislauf des natürlichen Lebens« herauszutreten und ein rationales Leben zu führen'.

Weber versucht in seiner Schrift *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* in einer vergleichenden Analyse des Konfuzianismus und des Protestantismus herauszufinden, welche Kombination von Faktoren an der transformativen Kapazität des Konfuzianismus fehlten. In dieser kulturvergleichenden Forschung versucht er für die Entwicklung des Menschentums relevante Kulturelemente aufzuspüren. Er sieht hier, daß der Konfuzianismus grossen Wert auf eine systematische Lebensweise in Kombination mit der Unterdrückung aller spontanen Emotionen und Bedürfnisse legt. Jedoch hat Weber nicht hinreichend erkannt, daß auch ein in der konfuzianischen Ethik entwickeltes Menschentum den Weg der Rationalisierung gehen konnte. Der Konfuzianismus ist bei Weber eine 'organische Ethik' und dient dem Protestantismus als Folie. Nach Webers Rationalisierungskonzept ist in der ostasiatischen Kultur die fundamentale Möglichkeit der gesellschaftlichen Rationalisierung ausgeschlossen. Unter dieser Voraussetzung beschäftigt er sich bei der Studie des Konfuzianismus zunächst mit den 'soziologischen Grundlagen', hier vor allem mit der Stadt, dem Feudalismus, dem Recht, dem Kapitalismus und letztlich mit dem Geist des Konfuzianismus. Mit ungewöhnlich scharfem Blick beschreibt Weber die gesellschaftliche Struktur des traditionellen China, besonders die dortige konfuzianische Lebensführung. Diese von ihm untersuchten 'sozialen Grundlagen' hatten jedoch meist geringe Bedeutung in Ostasien. Für Weber gehört die Stadt, in Gestalt der 'freien Stadt', zu den Wurzeln der modernen Demokratie und des Kapitalismus. Die Entstehung politisch autonomer Städte wird als einer der wesentlichen Faktoren für das Einsetzen der Modernisierung bezeichnet. Leider besitzen ostasiatische Städte keine Selbstverwaltung und auch keine politische Autonomie. Zudem bilden sie keine rechtlich selbständigen Bezirke, und städtische Individuen haben auch keine Freiheit wie im Okzident. Weiterhin gab es in Ostasien kein formales, gesetztes Recht wie im Okzident, und Geschäfte oder Kaufleute wurden eher vernachlässigt oder diskriminiert. Wenn Weber die 'soziologischen Grundlagen' mit dem Familiensystem, dem Patriarchalismus und der patriarcha-listischen Gesellschaft und insgesamt systematisch mit der konfuzianischen Ethik untersucht hätte, wären das ostasiatische Menschentum und die ostasiatische Gesellschaft besser zu verstehen gewesen.
Im Zusammenhang mit der Entwicklung des ostasiatischen Menschentums soll deutlich werden, dass Weber die innerweltliche Ethik des Konfuzianismus nicht eindeutig interpretiert hat trotz seiner umfangreichen Ausführungen über das ostasiatische Leben. Die konfuzianische Ethik ist bei Weber in ihren zentralen Aspekten unterschätzt und nicht vollständig untersucht worden, obwohl Ostasien ihr Leben durch eine innere Einstellung auf ein einheitliches Leben führt. Laut Weber ist die konfuzianische Ethik nicht auf die aktive und rationale Ordnung der Welt ausgerichtet, sondern hauptsächlich rational an die Erfordernisse der gesellschaftlichen und kosmischen Ordnung angepasst.

Weber definiert den 'Patriarchalismus' als einen Zustand, 'dass innerhalb eines, meist, primär ökonomischen und familialen Verbandes ein nach fester Erbregel bestimmter Einzelner die Herrschaft ausübt'. Die patriarchale Stuktur ist nach ihm das vorbürokratische Prinzip. Er führt die Genese der Autoriät des Vaters auf die physische Kraft und die Gewöhnung des Kindes zurück. Die ostasiatische Autorität des Vaters beruht nicht nur auf der 'normalen Überlegenheit der physischen und geistigen Spannkraft' des Mannes und des Vaters, und sie kann in Ostasien auch nicht nur auf 'das erwachsene Kind die Gewöhnung, nachwirkende Erziehungseinflüsse und festgewurzelte Jugenderinnerungen' zurückgeführt werden. Die einzigartige Autorität des Vaters in Ostasien ist in einem alt-religiösen Element, nämlich dem Ahnenkult, verfestigt. Als im alten China die Sesshaftigkeit und das Familiensystem begann und man sich mit der Landwirtschaft befasste, hatte man seine Zusammengehörigkeit in erster Linie im gemeinsamen Ahnenkult gefunden. In der Agrargesellschaft glaubte man, dass es Mächte gibt, die die agrare Beschäftigung und das Leben schützen.

Webers zentrales Interesse für die okzidentale Rationalisierung liegt in der 'Entwicklung des Menschentums'. Für die Entwicklung des okzidentalen Menschentums macht er den Protestantismus verantwortlich. Das ostasiatischen Menschentum hingegen entwickelte sich unter dem Einfluss des Konfuzianismus. Der Konfuzianismus richtet sich primär an die soziale Funktion der Vergangenheit und auch in der Gegenwart. In der konfuzianischen Ethik ist zu erkennen, dass Konfuzius eine anthropozentrische Weltanschauung vertritt. Seine Ethik beruht deshalb auf einem möglichst einfachen Grundverhältnis in der Umwelt des menschlichen Zusammenlebens.

Der Konfuzianismus war eine Idee zur Wiederherstellung des 'Li', das von Weber 'die konfuzianische Kardinaltugend' genannt wird. Die Lehre des Konfuzianismus besteht in erster Linie im 'Li' und bezieht sich auf das politische Leben und den gesellschaftlichen Verkehr. Fragt man nach dem zentralen Begriff des Konfuzianismus oder des Konfuzius, dann lautet die Antwort 'Ren'. Das 'Ren' wurde bei Weber völlig ausgelassen. Ohne das 'Ren' zu erläutern, wie Weber es vorführt, bleibt jede Interpretation des Konfuzianismus lückenhaft. Weber findet nur das praktizierte 'Ren' im menschlichen Verhalten. Er war nicht imstande, altchinesische Schriften systematisch zu studieren und ich vermute, dass er die Gedanken des Konfuzius nicht eingehend verstanden hat.
Bei Webers konstrastiven Vergleich des konfuzianischen und des protestantischen Rationalismus hebt er hervor, dass der Geist beider Ethiken 'Rationalismus' enthielt. Jedoch schränkt er ein, dass nur die überweltlich orientierte protestantische Ethik den innerweltlichen Rationalismus in seinen Konsequenzen verwirklicht. Den 'Grundunterschied' beider Arten von 'Rationalismus' formuliert er so : "Der konfuzianische Rationalismus bedeutete rationale Anpassung an die Welt. Der puritanische Rationalismus : rationale Beherrschung der Welt". Nach Weber liegt die ostasiatische anpassungswillige Haltung darin, dass dem Konfuzianismus jegliche Konzeption einer höheren transzendenten Ordnung fehlt. In der Tat gab es in Ostasien keine transzendente Ordnung, nur die weltliche Ordnung, an die sich jeder anpassen musste. Die existierende Welt im Konfuzianismus war die unveränderbare Vernunft, Wahrheit und eine gesellschaftliche Verfassung. In der konfuzianischen Ethik fehlt es aber nicht vollständig, wie Weber meint, an „irgendwelchen Spannungen zwischen Natur und Gottheit, ethischen Anforderungen und menschlicher Unzulänglichkeit religiöser Pficht und politisch-sozialen Realitäten“.

Max Weber setzt die religiöse Prophetie mit der Entwicklung des Menschentums in Beziehung. Der Unterschied zwischen dem Okzident und Ostasien bei der Entwicklung des Menschentums liegt darin, dass sich das okzidentale Menschentum aus der mittelbaren psychischen Gewalt der Religiosität entwickelte : aus 'dem psychologischen Antrieb zum Systematischen in der Lebensführung', die ihre methodische Rationalisierung erzwingt. Das konfuzianische Menschentum entwickelte sich dagegen aus der diesseitigen Ethik. 'Eine echte Prophetie' schreibt Weber, 'schafft eine systematische Orientierung der Lebensführung an einen Wertmassstab von innen heraus, der gegenüber die Welt als das nach der Norm ethisch zu formende Material gilt'. Die Entwicklung des Menschentum in Ostasien ist jedoch zu weit entfernt von der Prophetie. In *Orthodoxie und Heterosoxie* resümiert Weber : "Hinlänglich starke Motive für eine religiös orientierte, etwa puritanische, Lebensmethodik des Einzelnen konnte die chinesische Religiösität also weder in ihrer offiziellen staatskultischen noch in ihrer taoistischen Wendung aus sich heraus setzen". Die konfuzianische Lebensorientierung ist diesseitig, nicht in der 'Hoffnung auf eine absolute Utopie'. Wegen des Mangels an Prophetie im Konfuzianismus scheint die Anziehungskraft zur Konzentration der systematischen Lebensführung schwächer als die Lebensführung im Protestantismus zu sein. Das Menschentum ist nicht versachlichter und die Lebensführung nicht systematischer als im Okzident.

Bei den Bedingungen der gesellschaftlichen Rationalisierung im Okzident interessiert sich Weber zunächst für die positive Analyse der wachsenden rationalisierten okzidentalen Kultur im Vergleich zu den anderen Weltkulturen. Er versucht in seiner Untersuchung der okzidentalen gesellschaftlichen Rationalisierungstendenz die Grundformen neuzeitlicher Rationalisierung zu finden. Von den Komponenten des sozialen Handelns und der legitimen Ordnung her sieht Weber die gesellschaftlichen Rationalisierung des Okzidents. Seine Grundpfeiler der gesellschaftlichen Rationalisierung stehen auf dem sozialen Handeln. Das soziale Handeln wird vom versachlichten individuellen Handeln abgeleitet. Es hat sich an der Rechtsordnung als 'Bestimmungsgrund sozialen Handelns' orientiert.
Weber beschreibt, dass 'allen asiatischen Staatslehren eine der aristotelischen gleichartige Systematik und die rationalen Begriffe überhaupt [fehlt].' Bis zur Modernisierung bis zum Ende des 19. Jahrhunderts kann man die Gesellschaft Ostasiens als eine traditionelle Gesellschaft bezeichnen, die stark vom Konfuzianismus beherrscht wurde. Nach Weber ist eine Gesellschaft immer dann 'traditional', 'wenn sich ihre Legitimität stützt und geglaubt wird auf Grund der Heiligkeit altüberkommener ('von jeher bestehender) Ordnungen und Herrengewalten.' 'Traditional' heisst, 'die seelische Eingestelltheit auf und der Glaube an das alltäglich Gewohnte als unverbrüchliche Norm für das Handeln.' Die Basis der ostasiatischen Tradition war die Hausgemeinschaft. Durch die Hausgemeinschaft ist das Menschenbild des traditionellen Ostasiens geprägt, weil der konfuzianische Staat stufenweise entwickelt worden ist vom Individuum zur Familie, von der Familie zum Staat, mit dem Schwergewicht der Entwicklung auf der ethisch-moralischen Ausbildung der Hausgemeinschaft. Weber sieht in der Hausgemeinschaft eine der 'undifferenzierten Lebensformen, welche die Gemeinschaft vorschreibt, immer schwerer und begehrt zunehmend, sein Leben individuell zu gestalten und den Ertrag seiner individuellen Fähigkeiten nach Belieben zu genießen.' Von dieser Hausgemeinschaft aus entwickelte sich nicht nur das ostasiatische Menschenbild, sondern auch der traditionelle Ordnungstypus, und zwar der typische ostasiatische Patriarchalismus, der im traditionellen Ostasien die bestehende Strukturprinzipordnung war. In erster Linie galten die Autorität des Vaters, die Pietätpflicht des Kindes gegenüber den Eltern und gegenüber seiner Sippe sowie die des Untertanen gegenüber dem Herrn. Hier gab es kein Subjekt, sondern nur gesellschaftliche und staatliche Strukturprinzipienordnungen : Patriarchialismus und Familialismus, die das menschliche Handeln geleitet haben. Konfuzianischer Patriarchalismus ist in der Gesellschaft die Gefolgschaft unter der Autorität des Vaters und des Vorsitzenden. Der Familialismus ist die Zusammengehörigkeit der Familien- und Gesellschaftsmitglieder. In dieser konfuzianischen Tradition konnte sich der Individualismus nicht entwickeln. Das Individuum existierte nur als ein Mitglied der Familie, der Gemeinschaft und des Staates. Darum gab es in Ostasien kein soziales Handeln. Statt des sozialen Handelns gab es 'Ligaturen'-Handeln als menschliches Handeln. Obwohl es kein soziales Handeln darstellt, spielt es eine wichtige Rolle bei der Rationalisierung der ostasiatischen Gesellschaft im Kollektiv.

Patriarchalismus und Familialismus entwickelten sich zu einer gesellschaftlichen Ordnung, die das menschliche Handeln bestimmt. Da es in Ostasien keine legitime Rechtsordnung gab, entwickelten sich die beiden zu einer gesellschaftlichen Ordnung. Wenn das Gesellschaftsystemvon ihnen ausdifferenziert werden sollte, wäre ein transzendenter Glaube wie im Okzident nötig gewesen. Ohne diesen Glauben konnte ein praktizierendes Recht nicht geschaffen werden. Weber macht dies deutlich : "Recht und Verwaltungsprinzipien durch Satzung absichtvoll neu zu 'schaffen', ist bei reinem Typus der traditionalen Herrschaft unmöglich. Tatsächliche Neuschöpfungen können sich also nur als von jeher geltend und nur durch 'Weistum' erkannt legitimieren." Dass die konfuzianische Gesellschaft auf dem Patriarchalismus und der Hausgemeinschaft aufbaute, nach dem Kollektivismus, dem 'Ligaturen'-Handeln bzw. der 'Brüderlichkeit' strukturiert wurde und sich von selbst aus nicht in Richtung einer rationalen Gesellschaft entwickeln konnte, führe ich auf den unterschiedlichen Glauben des Okzidents und der Ostasiatien zurück. Es gab im Konfuzianismus keine Dichotomie zwischen Gott und der Welt. Weber verweist richtig darauf, dass es in der konfuzianischen Tradition keine 'Propheten' gegeben habe und dass der Konfuzianismus 'an sich von jedem metaphysischen Interesse in sehr hohem Grade frei' gewesen sei. Das kann man darauf zurückführen, dass der Konfuzianismus als kulturelle Orientierung grundsätzlich eine reine Intellektuellenethik war.
Weber führt den Ursprung der chinesischen bürokratischen Organisation auf die natürlichen Ursachen zurück, die 'Wasserregulierung', vor allem der Kanalbau. Er verknüpft die ursprüngliche Entstehung der Bürokratie mit der Mobilisierung des Volkes. Aber die ostasiatische bürokratische Organisation als gesellschaftliche Ordnung entstand nach der konfuzianischen Han-Dynastie, als sich der Konfuzianismus etablierte. Die ostasiatische Bürokratie als Bestimmungsgrund menschlichen Handelns ist nur ein Nebenprodukt der Herrschaftsverwaltung.

Das bürokratische Verfahren Ostasiens lehnt sich an die grundlegende konfuzianische Lehre an. Das bürokratische Handeln ist ein bedachtes, geplantes Handeln, dass sich bei jedem Akt wie eine echte bürokratische Verwaltung auf rationale Gründe bezieht. Die Verantwortung der Beamten muss sich nach Weber ohne Ansehen der Person auf die Ausführung und Anwendung von Gesetzen und Regeln beschränken. Die ostasiatische Bürokratie verlief indes nicht als Verfahren einer sachlichen Erledigung , 'ohne Ansehen der Person nach berechenbaren Regeln'. Die Ausschaltung aller Menschlichkeit aus dem bürokratischen Apparat führt schliesslich zur Entwicklung eines maschinell ablaufenden Betriebes in allen gesellsschaftlichen Bereichen.

Max Weber gibt der sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Rationalisierung einen bedeutenden Anstoss, die ostasiatische Modernisierung zu verstehen. Für den Prozess der gesellschaftlichen Rationalisierung weist er immer wieder nachdrücklich auf die Bedeutung individuell auszufüllender Handlungsspielräume innerhalb instituioneller Kontexte hin. Im Rahmen der Rationalisierung muss das soziale Handeln ins Zentrum gelangen. Soziales Handeln liegt vor, wenn der Einzelne einen bestimmten subjektiven Sinn mit seinem Handeln verbindet und sich an dem erwarteten Handeln anderer orientiert. Das soziale Handeln in der Rationalisierung ist das Zweck-Mittel-Handeln.

Weber unterstreicht die historische Bedeutung des Naturrechts für die Entwicklung des modernen rationalen Rechtes : 'Eine naturrechtliche Entwicklung modern okzidentalen Gepräges hätte neben so manchen anderen auch eine Rationalisierung des positiv geltenden Rechtes vorausgesetzt, wie sie der Okzident im römischen Recht besass'.
Nach Weber ist die gesellschaftliche Rationalisierung der Prozess des Mündigwerdens des Bürgertums. Ein Unterschied in der gesellschaftlichen Entwicklung zwischen dem Okzident und Ostasien besteht darin, dass in Ostasien das Individuum fehlte. Das bürgliche Individuum gesellschaftlicher Rationalisierung wird durch individuelles Handeln gekennzeichnet. Webers gesellschaftliche Rationalisierung umfasst das am Zweck-Mittel-Schema orientierende soziale Handeln und die legitime Ordnung als Bestimmungsgrund sozialen Handelns. Der ostasiatische Rationalisierungsprozess ist zwar mit dem Individualisierungsprozess von der konfuzianischen Mitgliederschaft zum Individuum einhergegangen und er bedeutete auch ein Prozess der Auflösung traditioneller Ordnung, jedoch ist es schwer, die Rationalisierungsweise Ostasiens ausschliesslich mit der Kategorie des Individualismus zu fassen. Das ostasiatische Individuum ist kein Individuum, wie es sich Weber vorstellt. Im sozialen Handeln ist das Handeln in Ostasien nicht strikt freies Handeln, sondern ein auf 'Ligaturen' bezogenes Handeln. Unter diesen Verhältnissen kann sich das soziale Handeln nicht wie im Okzident entfalten.
Weber konzipiert den gesellschaftlichen Rationalisierungsprozess als eine Institutionalisierung zweckrationalen Handelns. Zur Durchsetzung der gesellschaftlichen Rationalisierung betont er vorwiegend die notwendige Ausbreitung der Zweckrationalität. Hierunter ist der Individualismus zu fassen. Das individuelle Handeln ist Realität und Ausdruck der menschlichen Fähigkeit, sich Ziele und Zwecke frei zu setzen und zu verfolgen. Nach Weber kommt den Kollektivgebilden keine selbständige Bedeutung zur Analyse des Gesellschaftsgebildes zu, das heisst ausnahmslos, die Analyse der Gesellschaft 'auf Handeln der beteiligten Einzelmenschen, zu reduzieren'. Webers Rationalisierungskonzept wurde aus einer europäischen Perspektive erstellt.

Weber versteht die Rationalität der sozialen Interaktion als Erweiterung der technischen Zweckrationalität im Sinne der Reziprozität von zweckrationalen Handlungen. Das subjektiv gemeinte Handeln ist der technische Freiheitsbegriff des Individuums, Freiheit als rationale Wahl von Mitteln bei gegebenem Zweck. Unter diesem Zweck-Mittel-Schema stellt man sich die Individualität, Freiheit und Autonomie des Handelns vor. Bei Weber ist dieses Handeln daher eine Startbedinung für den Rationalisierungsprozess. Die rationale Gesellschaft basiert nicht auf zwischenmenschlicher Verbindung, sondern auf subjektivem Handeln. Diese Gesellschaft wird zu einer jederzeit aufkündbaren Vertragsgesellschaft.
Bei der gesellschaftlichen Rationalisierung Ostasiens ist es wahr, dass das soziale Handeln durch das okzidentale Rechtssystem zugelassen wurde. Jedoch ist das ostasiatische menschliche Handeln nicht so individualistisch, wie Weber für ein bestimmtes Niveau der gesellschaftlichen Rationalisierung fordert. Trotz der Entwicklung des rationalen Menschentums durch die asketische Ethik des Konfuzianismus und der Zulassung des sozialen Handelns durch den Anstoss des okzidentalen Rechts, ist das soziale Handeln in Ostasien noch kollektivistisch. Dieses Handeln bleibt auch noch in der Industriegesellschaft erhalten. Nach Weber gilt der Satz : 'Je rationalisierter man ist, desto individualisierter ist man' Nach Weber sollte zur gesellschaftlichen Rationalisierung auch das Leben versachlicht sein, damit man ein freies, sachliches Handeln führt. Er wollte das Postlat des Vertrauens nicht von menschlichen Beziehungen, sondern von versachlichter Legalität abhängig machen. [LeeH1:S. 8-15, 22-23, 37, 51-53, 61, 86, 89, 95, 98-99, 103-104, 116, 130-131, 139-140, 145-146, 151-152,]

2000 **Weber, Max. *Konfuzianismus und Taoismus***</i> : Sekundärliteratur (9).
Hsia, Adrian. *Das Chinesien bei Leibniz und Max Weber* [ID D16520].
Adrian Hsia schreibt : Weber definiert den Konfuzianismus als 'die Standesethik einer literarisch gebildeten weltlich-rationalistischen Pfündnerschaft'. 'Die religiöse Standesethik dieser Schicht hat die chinesische Lebensführung weit über jene selbst hinaus bestimmt'. Dieser höchst problematischen Definition nach wären die Konfuzianer zwar literarisch gebildet, rationalistisch ausgerichtet und insofern weltangepasst, als ihr Lebensziel darin bestünde, Pfründen einzusammeln. Dafür hätten sie die Klassiker studiert und Prüfungen abgelegt. Wahrscheinlich soll der Konfuzianer der Funktion nach 'weltordnender Bürokrat' und der Ethik nach 'Pfründner' sein.
Weber stellt fest, dass der Ursprung des Literatentums 'in Dunkel gehüllt' sei, aber sie, die Literaten, stützten sich mit ihrer Wissenschaft auf 'jenen kirchlichen Anstaltscharakter des Staats und gingen von ihm als der gegebenen Voraussetzung aus', aber sie fühlten sich durchaus 'als einziger Träger der einheitlichen chinesischen Kultur'. Diesen Beschreibungen nach müssten die Literaten zur Hälfte Priester sein. Diese Priester-Beamten dienten dann dem 'Cäsaropapisten', dem Kaiser. In der Zeit der 'Einheitsmonarchie', so Weber, war der 'Mandarinenstand, aus dessen Mitte sich alle Klassen der chinesischen Zivilbeamten rekrutierten, eine Schicht diplomierter Pfründenanwärter geworden'. Ausgelesen wurden die Anwärter dieses Standes spätestens seit dem 7. Jh. durch Prüfungen, die den Besitz 'literarischer Durchkultivierung und der daraus folgenden, dem vornehmen Manne angemessenen Denkweise' ermitteln sollen.
Damit ist der Stand um eine Qualität mehr bereichert. Weber gibt Auskunft über diese Prüfungen: 'Soweit die bei den Prüfungen gestellten Aufgaben schliessen lassen, hatten diese auf den Unterstufen etwa den Charakter von Aufsatzthemen in einer Prima eines deutschen Gymnasium oder, vielleicht noch richtiger, der Selekta einer höheren deutschen Töchterschule. Alle Stufen sollten Proben der Schreibkunst, der Stilistik, der Beherrschung der klassischen Schriften, endlich aber Proben einer einigermassen vorschriftsmässigen Gesinnung sein. Die chinesische Bildung diente Pfründeninteressen und war schriftgebunden'. Diese Schriftgebundenheit hat Weber absichtlich hervorgehoben. Denn die chinesische Bildung bestehe aus Einprägung von Staats- und Familienpietät, die 'fast nur Regeln der Selbstbeherrschung' und 'wie anderwärts alle priesterlich geschaffene Bildung, ganz unmilitärisch und rein literarisch war'. Mit 'literarisch' meint Weber die Schrift, die 'in ihrem bildhaften Charakter verharrte'. Diese Eigentümlichkeit bedeute, daß das Schriftbild wichtiger sei als das gesprochene Wort. In diesem Zusammenhang evoziert Weber den Sinologen Wilhelm Grube als Zeuge, dass die Schrift 'weder der Dichtung noch dem systematischen Denken noch der Entfaltung der rednerischen Kunst die Dienste leisten können', wie der Sprachbau europäischer Sprachen. Die 'Gewalt des Logos, des Definierens und Räsonierens' erschliesse sich dem Chinesen nicht. Daher bleibe, schlussfolgert Weber, die Logik 'der rein an den Standesinteressen der Patrimonialbureaukratie orientierten, schriftgebundenen und undialektischen chinesischen Philosophie schlechterdings fremd'. Weil die Logik 'dieser Kernproblemkreis aller abendländischen Philosophie', China unbekannt bliebe, erinnerten die Konfuzius zugeschrieben Aussprüche 'an die Ausdrucksmittel indianischer Häuptlinge'.

An erster Stelle muss ein Konfuzianer ein Literat bzw. ein Gelehrter sein. Dieser besteht mit Erfolg seine drei öffentlichen Prüfungen. Im Weberschen Sinne ist er gleichzeitig Amts-, Pfründenanwärter und Kaplan. Bekommt er ein Amt, wird er dann Beamter, Pfründner und Priester. Er ist Priester, weil er nach Weber, in den Augen der Massen 'ein erprobter Träger magischer Qualitäten' sei. Vermutlich ist Weber zu dieser Meinung gekommen, weil er den chinesischen Kaiser als Cäsar und Papst in einer Person sieht, und zwar aufgrund des Staatskultes. Solange die Harmonie herrscht, beherrscht der Kaiser die menschliche und die Geisterwelt. Aber hat der Beamte auch Befugnisse über die Geisterwelt ? Könnte er z.B. die Funktion des Exorzisten übernehmen ?
In Webers China, wo der Mandarin nur Salon-Bildung und priesterliches Charisma besitzt, herrscht der Beamtenrationalismus oder, in anderen Worten, der praktische Rationalismus einer Amtspfründnerschaft mit einer Laienreligion, die allein 'an die Macht' der Ahnengeister glaube. Das Lebensziel dieser Pfründnerschaft sei: 'langes Leben, Kinder und Reichtum, in sehr geringem Maße um des Wohlergehens der Ahnen selbst'. Für Weber ist das Obige die 'konfuzianische Lebensorientierung'. Man könnte eine lange Liste anführen, was dieser Lebensorientierung mangelt. 'Eschatologie und Erlösunglehre' können die Liste führen und die damit verbundene 'Ekstase und Askese'. Dadurch kannten, Weber zufolge, die Konfuzianer nicht 'das individuelle Gebet'. Sie ignorierten auch die ungleiche (religiöse) Qualifikation, die den Gnadenstand ausmache. Stattdessen hingen sie, an der prinzipiellen Gleichheit der Menschen, was zu dem Irrtum führt, der Konfuzianer suche 'den Grund seiner äusseren und inneren Erfolge oder Misserfolge bei sich selbst'.

Weil alle Menschen in China als gleich angesehen würden, werde der materielle Wohlstand, wie Weber hervorhebt 'ethisch betrachtet, nicht etwa in erster Linie Quelle von Versuchungen, sondern vielmehr : das wichtigste Mittel zur Beförderung der Moral'. Daher sei das letzte Ziel des Konfuzianismus : 'möglichst universell verbreiteter Besitz im Interesse der universellen Zufriedenheit'. Folgerichtig fehle, dessen war Weber überzeugt, auch der Antrieb zum Kapitalismus, ohne den die „'moderne okzidentale Rechtsrationalisierung' nicht möglich sei. Es fehlt dem Konfuzianismus, so belehrt er, überhaupt die Spannung, es herrsche im ideologischen Bereich ausschließlich Gleichheit, Harmonie, Schicklichkeit, Tugend und Pazifismus, als daß sich die moderne Rationalisierung und der Kapitalismus entwickeln könnten.

Im Kapitel Resultat faßt Weber noch einmal zusammen, warum der tragende Geist Chinas keinen Kapitalismus hervorgebracht hat. Der erste Fehler sei: 'Die Welt war die beste aller möglichen Welten'; dann soll der Mensch anlagemässig ethisch gut und perfektionsfähig sein ; der dritte Fehler sei der 'rechte Weg zum Heil', die Anpassung an das Tao, die kosmische Harmonie, der vierte sei die Idealeigenschaft der Menschen, nämlich 'Anmut und Würde', und schliesslich der fünfte : 'Schicklichkeit sei die Zentraltugend'.
Weber verdeutlicht in Vergleichen : Dem Chinesen fehle 'die zentral, von innen heraus, religiös bedingte rationale Lebensmethodik des klassischen Puritaners', es mangle ihm 'die bewusste Verschlossenheit [der Puritaner] gegen die Einflüsse und Eindrücke der Welt', der Chinese brauche die 'eigentümliche Verengung und Verdrängung des natürlichen Trieblebens', um die 'wache Selbstkontrolle des Puritaners' zu erreichen. Um auf das 'objektive Können des Gegenparts' zu gelangen, muss der Chinese vom Puritaner lernen, Vertrauen auf die 'bedingungslose und unerschütterliche, weil religiös bedingte Legalität des Glaubensbruders zu schenken'. Dies alles kann der im Grunde unreligiöse Chinese nur tun, wenn er Puritaner wird.
Weber scheint die Chinesen ermutigen zu wollen, diesen entscheidenden Schritt zu tun, denn er bescheinigt dem Chinesen die natürliche Begabung, 'sich den technisch und ökonomisch im neuzeitlichen Kulturgebiet zur Vollentwicklung gelangen Kapitalismus anzueignen'. Er brauche nur die richtige Gesinnung zu haben. [Leib28:S. 352-353, 355-356]

2003.1 **Weber, Max. *Konfuzianismus und Taoismus*** </i>: Sekundärliteratur (10).
Lee, Eun-jeung. "*Anti-Europa*" [ID D16835].
Lee Eun-jeung schreibt : Weber warnt vor einer Überschätzung seiner Studie. Diese sei keine umfassende Kulturanalyse, sondern betone nur das 'was im Gegensatz stand und steht zur okzidentalen Kulturentwicklung'. Im Grunde habe er diese Studie nur deshalb geschrieben, weil 'fachmännische Darstellungen mit diesem besonderen Ziel und unter diesen besonderen Gesichtspunkten bisher nicht vorlagen'. Sie sei jedoch 'in einem ungleich sträkerem Mass und Sinn dazu bestimmt, bald überholt zu werden'.
Weber ist der Meinung, dass Konfuzianismus, Taoismus, Hinduismus, Buddhismus und das antike Judentum je einen besonderen Typus von Rationalismus repräsentieren. Diese hätten kraft ihrer Eigengesetzlichkeit das Handeln des Menschen in sehr unterschiedliche Richtungen gelenkt. Der Konfuzianismus steht, insofern er wie der Puritanismus einen Typus rationaler Weltbehandlung, einen Typus eines primär praktischen, nicht theoretischen Rationalismus repräsentiert, zu diesem bei grösster äusserer Ähnlichkeit in grösserer innerer Differenz. So stellt für ihn die chinesische Kultur in ihren konsequentesten Ausprägungen trotz fortwährender und scheinbarer Analogien zum okzidentalen, insbesondere zu seinem zunächst puritanisch, dann utilitaristisch motivierten praktischen Rationalismus ein radikal entgegengesetztes System der Lebensreglementierung, eine andere Welt dar.
Weber folgt seinem wichtigsten Erkenntnisinteresse, nämlich die Unterschiede zwischen den Kulturen herauszufinden – genauer, wie sich die verschiedenen, magisch oder religiös mitbedingten Arten der Lebensführung zum modernen ökonomischen Kapitalismus stellen. Er stellt sich in der Konfuzianismusstudie die erweiterte Aufgabe, auch den Einfluss der materiellen Lebensbedingungen auf die religiösen und ethischen Ideen der chinesischen Kultur zu untersuchen. Er versucht die Beziehung zwischen Religion und Wirtschaft nicht als eine einseitige, sondern als ein wechselseitige Kausalbeziehung darzustellen.
Weber beschäftigt sich nicht mit der Rekonstruktion tatsächlicher historischer Abläufe, sondern vielmehr mit der Ausarbeitung bestimmter inhärenter Stukturen der chinesischen Gesellschaft. Er lässt sich dabei von der Frage leiten, was dort zur okzidentalen Entwicklung 'im Gegensatz stand und steht'. Daraus ergibt sich methodisch, dass er die Abwesenheit bestimmter Entwicklungsmomente in China besonders betont. Um die, eine endogene kapitalistische Entwicklung in China hemmenden Bedingen identifizien zu können, bedient er sich einer ganzen Reihe von punktuellen Vergleichen zwischen China und dem Okzident. Im wesentlichen charakterisiert er die Unterschiede in drei Hinsichten : In Hinsicht auf die geistige Kultur, auf die materiellen und ideellen Interessen und auf die Ordnungskonfiguration, in die beide eingebettet sind. Als Orientierungspunkte dienen Idealtypen, Rationalismus und Traditionalismus. Er untersucht aus herrschaftssoziologischer Sicht die Organisations- und Verwaltungsformen des chinesischen Herrschaftssystem, das Verhältnis von Herrschaftsstruktur und Wirtschaft, die Reichsverfassung, die soziale Schichtung und die Selbstverwaltung der Dorf- und Sippengemeinschaften.

Weber geht in seiner Analyse des chinesischen Reiches auf den Wandel vom feudalen zum präbendalen bzw. patrimonialen Staat ein, ein Wandel der seiner Ansicht nach mit der Errichtung des einheitlichen Staates im 3. Jahrhundert v. Chr. vollzogen worden ist. Er meint im Wasserbau die materielle Voraussetzung für die Entstehung der Patrimonialbürokratie erkennen zu können. Für ihn sind es die im Krieg überlegenen Sippen, welche die Grundlage der Lehensbeziehungen in China bildeten. Darin sieht er den wesentlichen Unterschied zum okzidentalen Lehensfeudalismus. Das chinesische Lehenswesen sei aus dem 'Geschlechterstaat' erwachsen, 'nachdem die Häuptlingssippen den alten Banden des Männerhauses und seiner Derivate sich entzogen hatten'. Der Kaiser sei zwar dort 'Oberlehnsherr' gewesen und hatte theoretisch das Recht, im Erbfall nach seinem Ermessen qualifizierten Erben die Lehen zu verleihen, politisch waren seine Rechte jedoch fast auf ein Nichts zusammengeschrumpft, weil 'nur die Grenzvasallen Militärmacht waren'.
Weber weist wiederholt auf das Auseinanderfallen zwischen 'Theorie und Praxis' der feudalen Beziehungen in China hin. Seiner Meinung nach kam die Einheit des Reiches in der Periode des Feudalismus zwischen dem 9. und 3. Jh. v. Chr. nicht in der politischen Einheit noch in den gelegentlichen Fürstenversammlungen, deren Vorsitz der Kaiser innehatte, sondern praktisch nur in der 'Kultureinheit' zum Ausdruck : die Einheit der ständischen Rittersitte, die religiöse, rituelle Einheit und die Einheit der Literatenklasse.
Für die besondere Stellung der Literaten war nach Weber 'der pontifikale, cäsaropapistische Charakter der kaiserlichen Gewalt und der daraus folgende Charakter der Literatur : offizielle Annalen, magisch bewährte Kriegs- und Opfergänge, Kalender, Ritual- und Zeremonialbücher, das entscheidende Moment gewesen'. Die Konkurrenzsituation unter den Fürsten brachte nach Weber eine neue Entwicklung in Gang, die diese Literaten zu Zerstörern des feudalen Systems machte.

Der Übergang zur Beamtenverwaltung hatte nach Weber zur Folge, dass die Versorgungsgrundlage des Verwaltungsstabes verschoben wurde ; an die Stelle von Lehen traten nunmehr Pfründe.
Die entscheidende Phase der Entfeudalisierung wurde unter Tsin Schi Hoang Ti [Qing Shi Huangdi] 221 v. Chr. eingeleitet, als es diesem gelang, ganz China dem ‚Patrimonium des Herrschers’ einzuverleiben’, d.h. der eigenen Beamtenverwaltung zu unterstellen.
In der politischen Einigung des Reiches sieht Weber die wichtigste Weichenstellun in der Geschichte Chinas überhaupt : 'Im Einheitsstaat hörten die Chancen der Konkurrenz der Fürsten um die Literaten auf’'. Nach der 'Befriedung' des Reichs wurde den Literaten grosser Raum zur Entfaltung eingeräumt.

Da der ethisch rationalisierte 'Himmel' eine ewige Ordnung schützte, waren es ethische Tugenden des Monarchen, an denen sein Charisma hing. Er war ein ‚Monarch von Gottes Gnaden’ und hatte sich als 'Sohn des Himmels' dadurch auszuweisen, dass es dem Volke gut ging.
Mit der Errichtung des Einheitsstaates im 3. Jh. v. Chr. hätten sich nach Weber die Grundelemente etabliert, welche über zwei Jahrtausende unverändert das Leben in China bestimmen sollten – vor allem die grosse Tradition des Patrimonialbürokratismus und die Standards der durch die Literaten-Beamten geprägten Kultur.

'Patrimonialismus', 'traditionale Herrschaft' ist der typologische Strukturbegriff, den Weber in seiner Studie immer dann verwendet, wenn er auf die Grundzüge des chinesischen Herrschaftsgefüges zurückgreift. Der Herrschende ist nicht 'Vorgesetzter', sondern perönlicher Herr, sein Verwaltungsstab besteht primär nicht aus 'Beamten' des Verbandes, sondern persönlichen 'Dienern', die Beherrschten sind nicht 'Mitglieder' des Verbandes, sondern traditionale Genossen oder Untertanen. Nicht sachliche Amtspflicht, sondern persönliche Dienertreue bestimmen die Beziehungen des Verwaltungsstabes zum Herrn.
Weber fasst die Unterschiede zwischen der Patrimonialbürokratie und 'modernen' Bürokratie in fünf Punkten zusammen : Dem patrimonialen Verwaltungvsstaat fehle : "Die feste Kompetenz nach sachlicher Regel, die feste rationale Hierarchie, die geregelte Anstellung durch freien Kontrakt und das geregelte Aufrücken, die Fachgeschultheit, (oft) das feste und (noch öfter) das in Geld bezahlte Gehalt". In China stehe, bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts, politisch 'die patrimoniale Staatsform, vor allem der patrimoniale Charakter der Verwaltung und Rechtsfindung mit ihren typischen Folgen : dem Nebeneinander eines Reiches der unerschütterlichen heiligen Tradition und eines Reiches der absolut freien Willkür und Gnabe, hier wie überall der Entwicklung des Kapitalismus im Wege : das rational kalkulierbare Funktionieren der Verwaltung und der Rechtspflege fehlt'.
Er versucht zu zeigen, wie die patrimoniale Struktur vom Staat auf die verschiedensten Kulturgebiete übergreift und von dorther ihrerseits wiederum unterstützt wird. Er ist letztlich der Ansicht, der Patrimonialismus sei 'die für den Geist des Konfuzianismus grundlegende Strukturform' und dessen zentrale Tugend, 'Pietät', die oberste Handlungsnorm sowohl im patrimonialen Untertanenverhältnis der Beamten zu ihrem Herrn wie auch in dem der Sippenangehörigen zu ihren Ahnen, also blosser Ausdruck einer kongenialen Vermittlung traditionlistischer Legitimität mit 'rationelen' Domestikationsbestrebungen, die durch die Kontinuität des staatstragenden Literaten-Beamtentums gewährleistet wird. Er geht von der Grundannahme aus, dass sich die politische und ökonomische Ordnung Chinas über Jahrzweitausende hinweg durch ausserordentliche Kontinuität und Stabilität ausgezeichnet hat und deshalb in China jede Veränderlichkeit auszuschliessen ist.

Die Pfründe sind diejenige Form der Beamtenversorgung, der in Webers Analyse der chinesischen Patrimonialbürokratie die grösste Bedeutung zukommt. Unter dem Begriff der Pfründe fasst er sowohl regelmässige Zuweisungen aus den Güter- und Geldvorräten des Herrenpatrimonialismus als auch die Zuweisung von Dienstland oder extrapatrimonialen Renten-, Gebühren- oder Steuer-Einkunftschancen zusammen. Es stehen sich der Kaiser einerseits, der zur Ausübung seiner Macht auf seinen Verwaltungsstab angewiesen ist, und andererseits das Literaten-Beamtentum gegenüber, das grundsätzlich dazu tendiert, sich die Pfründe anzueignen. Weber ist der erste, der sich mit der Einführung des chinesischen Prüfungssystems auseinandersetzt. Vorher war das Prüfungssystem als ein, wie auch immer geartetes, positives Element dargestellt worden. Dagegen erkärt er, dieses System sei vom Herrscher eingeführt worden, um die Gefahr einer Appropriation der Pfründe durch die Literaten-Beamten entgegenzuwirken. Er ist der Meinung, China habe zwar den Zugang zu den ständischen Privilegien der Amtsschicht durch das Prüfungssystem, das gänzlich auf literarische, 'offiziell patentierte' Konventionen abgestellt war, sowie durch eine Reihe weiterer, relativ 'rationaler' bürokratischer Einrichtungen wie etwa die Einschränkung der Amtszeit, einigermassen versachlicht und damit 'formal betrachtet' eine 'radikale Abkehr von den auf persönlicher Gunst und Gnade ruhenden Amststellungen der genuinen Patrimonialbeamten' vollzogen. Dennoch sei dort keine verwaltungstechnische Rationalisierung herbeigeführt worden. In China stünde das ethische Ideal der universellen, persönlichen Selbstvervollkommnung, das dem okzidentalen sachlichen Berufsgedanken radikal entgegengesetzt sei, der Schulung und dem Erwerb fachlicher Kompetenzen im Wege und habe deren Einführung immer wieder verhindert. Auch wenn die Inhalte der Prüfungen zur Beamtenauswahl an die klassische Literatur gebunden waren, habe man aber auch in China nicht 'mit blosser Poesie' verwaltet, sondern mit dem 'Charisma' der Literaten-Beamten.

Nach Auffassung Webers hat der Feudalismus die nachfeudale Sozialverfassung Chinas auf zweifache Weise geprägt : einerseits ging seine ständische Lebensform auf das Literaten-Beamtentum über, andererseits wurde seine verbandsmässige Basis im Sippensystem fortgeführt. Es gab nach Weber zwei Gravitationszentren der Herrschaft : Im Dorf herrschte die Sippe, ausserhalb des Dorfes die Patrimonialbürokratie. Allerdings war die Dichte dieser Bürokratie seiner Ansicht nach so gering, dass es ihr nicht gelang, die ausserdörflichen Lebensbereiche wirklich zu durchdringen. Dies führt er neben den unterentwickelten Verkehrsmitteln auf den Gegensatz von innerer und äusserer Verwaltung, die kleine Zahl der offiziellen Beamten, die kurzen Amtszeiten, das Verbot der Anstellung in der Heimatprovinz, das Zensorensystem, die fehlenden Orts- und Sprachkenntnisse der offiziellen Beamten und auf ihre Abhängigkeit von den orts- und sprachkundigen inoffiziellen Beamten zurück.
Der Grundgegensatz der chinesischen Städtebildung gegen den Okzident sind nach Weber das Fehlen des politischen Sondercharakters der Stadt. Sie war keine 'Polis' im antiken Sinne und kannte kein ‚Stadtrecht’ wie das Mittelalter. Denn sie war keine Gemeinde mit eigenen politischen Sonderrechten. Deshalb hat sich dort keine bürgerliche Schicht gebildet, deren grosse historische Bedeutung für die Entstehung des modernen Kapitalismus ist.
In der zweiten Hälfte seines Textes geht es Weber vor allem darum, die Besonderheit des 'chinesischen Ethos', also der kulturellen Grundlage des traditionalen Chinas zu entschlüsseln. Er will zeigen, dass die 'Wirtschaftsethik' der chinesischen Religionen bestimme Elemente enthält, die sich als hemmende Fakoren für die Entfaltung einer kapitalistisch orientieren Wirtschaft interpretieren lassen. Er versucht neben einer Analyse der Eigentümlichkeiten der chinesischen Religiosität, die radikale Gegensätzlichkeit zwischen Konfuzianismus und Puritanismus idealtypisch herauszuarbeiten. Es geht bei Weber bei seiner Beschäftigung mit dem Konfuzianismus und den chinesischen Religionen nicht so sehr um die Fragen nach deren 'Wesen', sondern vielmehr nach deren 'Funktion' in der chinesischen Gesellschaft und ihrer Entwicklung.

Der Konfuzianismus ist nach Weber 'eine bürokratische Lebensweisheit', die 'systematische Vervollkommnung und prinzipielle Geschlossenheit' gefunden hat ; sie ist die 'Standesethik' des chinesischen Patrimonialbeamtentums und damit die Ausdrucksform der politisch und ökonomisch privilegierten Oberschicht Chinas. Die gesellschaftliche Funktion des Konfuzianismus sieht er vor allem darin, dass dieser durch das Bildungsmonopol einen harten Kern einer in sich ideologisch homogenen Literaten- und Beamtenschicht für den Regierungsdienst hervorgebracht hatte, die durch die Ausstrahlung ihrer Standesethik die Lebensführung der chinesischen Gesellschaft über die eigene Schicht hinaus beeinflussen sollte. Alle ethischen Anforderungen, die durch die konfuzianischen Erziehungsideen gestellt wurden, waren Weber zufolge rein äusserliche Verhaltensvorschriften. Dazu gehörten ‚Wache Selbstbeherrschung, Selbstbeobachtung und Reserve, vor allem : Unterdrückung der Leidenschaft, die in jeder Form, auch der der Freude, das Gleichgewicht der Seele und ihre Harmonie, die Wurzel alles Guten, stört. Durch das Studium der alten konfuzianischen Klassiker sollte allein eine vorschriftsmässige Gesinnung, die 'dem vornehmen Mann' angemessene Denkweise, vermittelt werden.

Es ist nicht mehr umstritten, dass Webers Konfuzianismusstudie eine 'etwas verwirrende Mischung aus Zutreffendem, Missverständnissen und Überholtem' darstellt. In der Tat ist seine Auslegung des Konfuzianismus oft von willkürlichen Interpretationen und subjektiven Wertungen überschattet. Er geht mit seinen Quellen nicht vorbehaltlos um, er betrachtet und interpretiert sie vielmehr. Insgesamt versucht er, das vormoderne China und den Konfuzianismus als ein Gegenbild, das in jeder Hinsicht in scharfem Kontrast zum Westen und seinem Protestantismus steht, darzustellen. So präsentiert er das konfuzianische Glaubenssystem im allgemeinen als autoritär, konservativ und traditionalistisch. Dabei betrachtet er die konfuzianischen Literaten als die eigentlichen Übermittler und Hüter einer ununterbrochenen Tradition. Die Erneuerungsphase im Christentum behandelt er detailliert anlysiert, den Konfuzianismus aber so, als ob es niemals einen Wandel in der langen Geschichte gegeben haben könnte. Er lässt auch die bedeutende Erneuerung des Neokonfuzianismus ausser acht. Statt dessen konstruiert er ein Bild von einem Konfuzianismus, der sich von Magie und Irrationalität nicht befreit hat.

Die Volksgottheiten seien unter die Patronage einer geduldeten Priesterschaft geraten, die sich auf eine andere Philosophiegestalt und seine Lehre beruft. Diese Lehre, der Taoismus, habe ursprünglich nicht prinzipiell im Gegensatz zur offiziellen Lehre gestanden, schliesslich aber doch als heterodox gegolten. Eigentlich seien es zurückgezogene Mystiker gewesen, die den Taoismus vertraten. Sie lehnten Staatsämter im Interesse der eigenen Heilssuche ab. Ihre Hilfsziele waren makrobiotisch und magisch orientiert : langes Leben und magische Kräfte wurden erstrebt. Sie umschrieben den harmonischen Zustand mit 'Leere (hu) oder Nichtssein (wu), erreichbar durch Wu wei (Nichtstun) und pu yen (Nichtssagen)'. Eine 'rein magische Wende' in der Lehre Laozis führte nach Weber zum Einströmen der Gesamtheit der alten Magie in die taoistische Gemeinschaft. Die Vereinigung des taoistischen Meisters mit seinen Jüngern bildete den Keim taoistischer Klostergründungen und sei durch die Konkurrenz des eindringenden Buddhismus noch beschleunigt worden. So betrachtet er den Taoismus als eine Verschmelzung einer Lehre weltflüchtiger Intellektueller mit dem Gewerbe der Magier unter Ausbildung einer festen hierokratischen Organisation. Als solcher habe der Taoismus kein eigenes 'Ethos' gekannt. Mit seinen Spezialgöttern, sakramentalen Therapien und Techniken zur Erlangung der Unsterblichkeit wurde er populär.
Weber stellt auf der Ebene der Weltbild-Struktur einen religiösen Typus dar, der dem ethischen System des Puritanismus diamentral entgegengesetzt ist. Im Grunde sei der Konfuzianismus 'diejenige rationale Ethik, welche die Spannung gegen die Welt, sowohl ihre religiöse Entwertung wie ihre praktische Ablehnung, auf ein absolutes Minimum reduzierte'. Da bei ihm sowohl 'jede transzendente Verankerung der Ethik' als auch irgend eine 'Erlösungslehre' fehle, orientiere sich das Glaubenssystem des Konfuzianismus nur 'diesseitig'.

Am Ende seiner Konfuzianismusstudie betont Weber ausdrücklich, es sei gar nicht daran zu denken, dass die Chinesen von Natur aus nicht 'begabt' wären, sich den in Europa zur Vollentwicklung gelangten Kapitalismus anzueignen. Die ganz ausserordentliche Entwicklung und Intensität des chinesischen Erwerbstriebs könne gar nicht in Zweifel gezogen werden. Seine 'Vehemenz und Skrupellosigkeit' seien jeder Konkurrenz anderer Völker gewachsen. Zumal gelte der Fleiss und die Arbeitsfähigkeit der Chinesen noch immer als unerreicht. Dem Konfuzianismus fehlte die 'notwendige Erfahrung' von der ungleichen (religiösen) Qualifikation der Menschen und daher jeder Gedanke religiöser Differenzierung eines 'Gnadenstandes'. Darauf beruhe die Vorstellung der 'prinzipiellen Gleichheit der Menschen', die dem politischen Gegensatz von Patrimonialbürokratie und Feudalismus entspreche. Nach dieser Vorstellung sei der Mensch 'an sich gut, das Schlechte kam von aussen, durch die Sinne, in ihn hinein, und die Unterschiede der Qualität waren Unterschiede der harmonischen Entwicklung des Einzelnen'. Nur die Lebenslage differenziere also den Menschen.

Webers Studie stimmt im wesentlichen mit den damals in Deutschland und Europa vorherrschenden, noch aus dem 19. Jahrhundert und insbesondere von Hegel stammenden Urteile über China und Konfuzianismus überein. Diese Urteile waren zugleich durch die allgemeinen politischen Verhältnisse und Webers eigenes Weltbild gefärbt. Die zahlreichen Mängel und methodischen Unzulänglichkeiten, die durch seine gelegentlich scharfen Beobachtungen nicht aufgewogen werden, schmälern der Wert von Webers Konfuzianismusstudie ganz erheblich. Er hatte diese religionssoziologische Studie ja nur deshalb geschrieben, weil zu seiner Fragestellung keine fachmännische Untersuchung existiere. Ohne Zweifel hat er die moderne Chinaforschung stark beeinflusst und eine Reihe von Diskussionen ausgelöst. [LeeE1:S. 405-455]

2003.2 **Weber, Max.** ***Konfuzianismus und Taoismus***</i> : 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 entfiele 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]

2007 **Weber, Max. *Konfuzianismus und Taoismus***</i> : Sekundärliteratur (12).
Tan, Yuan. *Der Chinese in der deutschen Literatur* [ID D16340].
Tan Yuan schreibt : Max Webers Chinastudie will erklären, warum China trotz zahlreicher günstiger wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Bedingungen nicht von innen heraus zu einer modern-kapitalistischen Entwicklung gelangt ist. Diese Frage ist Webers Leitfaden für seine umfangreiche Studie über Geldwesen, Städte, Fürstenverwaltung, Gotteskonzeption, feudale Bürokratie, Fiskal-, Heeres- und Agrarverfassung sowie Selbstverwaltung der Berufsverbände, der Sippen und des Dorfs in China. Nicht 'das Fehlen des formal garantierten Rechts und einer rationalen Verwaltung und Rechtspflege', oder die 'Folgen der Verpfründung' seien die entscheidenden Hemmungen für 'den rationalen Betriebskapitalismus'. Dieser sei vielmehr gehemmt worden 'durch das Fehlen gewisser gesinnungsmässiger Grundlagen', die nach Webers Sicht von universalgeschichtlicher Bedeutung sind, und zwar 'vor allem durch diejenige Stellungnahme, welche im chinesischen .Ethos ihre Stätte fand und von der Beamten- und Amtsanwärterschicht getragen wurde'. In dem Kapitel Literatenstand und Die konfuzianische Lebensorientierung beschäftigt sich Weber mit der Entwicklungsgeschichte sowie mit den materiellen und ideellen Interessen derjenigen Schicht, die er als 'Träger der Fortschritte zur rationalen Verwaltung und aller Intelligenz' in China bezeichnet : die Beamten-und Amtsanwärterschicht, die 'den entscheidenden Ausdruck der Einheitlichkeit der chinesischen Kultur' gebildet hätten. Das Prüfungswesen und die konfuzianische Erziehung hätten den ständischen Charakter des Literatentums geprägt; dieser habe dann die Stellung der Literatenschicht zur Wirtschaft und Politik bestimmt. Weber behandelt daraufhin den Kern des Konfuzianismus: bestimmte religiöse Glaubensinhalte in der konfuzianischen Lebensführung, die nach Weber die Entstehung der Wirtschaftsgesinnung bedingen. Dabei konstatiert Weber das Fehlen ,'jeder Eschatologie und jeder Erlösungslehre im Konfuzianismus'. Das Interesse am eigenen Jenseitsschicksal spiele beim Konfuzianer nur eine unwichtige Rolle. 'Zum mindesten herrschte bei ihm seit langem allen Jenseitshoffnungen gegenüber eine absolut agnostische, wesentlich negative Stimmung.' 'Die Beziehung zum Religiösen, einerlei ob magischen oder kultischen Charakters, blieb dabei ihrem Sinn nach diesseitig gewendet, weit stärker und prinzipieller als dies auch sonst überall und immer die Regel ist.' Was das Wesen betrifft, ist der Konfuzianismus nach Weber 'nur Ethik' und 'ausschließlich innerweltliche Laiensittlichkeit'. Er sei 'Anpassung an die Welt, ihre Ordnungen und Konventionen, letztlich eigentlich nur ein ungeheurer Kodex von politischen Maximen und gesellschaftlichen Anstandsregeln für gebildete Weltmänner'. Weber hebt darauf ab, dass die konfuzianische Bildung nach der Vollendung der Persönlichkeit strebe. Das 'ständische Vornehmheitsideal' des konfuzianischen 'Gentleman' sei die 'auf Allseitigkeit ruhende Jugend, d.h. die Selbstvollendung'. Dieses Ideal habe die konfuzianische Wirtschaftsgesipnnung entscheidend beeinflusst. Beim Konfuzianer sei der Reichtum zwar 'das wichtigste Mittel, tugendhaft, d.h. würdig leben und sich der eigenen Vervollkommnung widmen zu können'. Aber der Reichtumserwerb 'schien unsicher und könnte zur Störung des vornehmen Gleichgewichts der Seele führen, und alle eigentliche ökonomische Berufsarbeit war banausisches Fachmenschentum.' Das habe zur Ablehnung des Fachmanntums geführt: "Die amtliche Stellung ist vor allem auch deshalb die einzige eines höheren Menschen würdige, weil sie allein die Vollendung der Persönlichkeit gestattet. Wirtschaftlicher, ärztlicher, priesterlicher Erwerb ist der 'kleine Weg'. Denn er führt zur fachlichen Spezialisierung." Weber betont, was der 'Kernsatz der konfuzianischen Ethik' sei: 'Der vornehme Mann war kein Werkzeug', d.h.: er war in seiner weltangepassten Selbstvervollkommnung ein letzter Selbstzweck, nicht aber Mittel für sachliche Zwecke welcher Art immer. Daher 'lehnte' der Konfuzianer 'die Fachspezialisierung, die moderne Fachbureaukratie und die Fachschulung, vor allem aber die ökonomische Schulung für den Erwerb ab'. Dem konfuzianischen Vollkommheitsideal setze der Puritanismus den Gedanken des 'Berufs' entgegen. Die Würde des echten Christen liege 'gerade nur' darin, als 'Werkzeug' Gottes zu dienen: 'Und weil er dies sein wollte, war er ein brauchbares Instrument, die Welt rational umzuwälzen und zu beherrschen.'Aus diesem Grund sei die chinesische Bildungsqualifikation eine 'Kultur'-Qualifikation 'im Sinne einer allgemeinen Bildung, von einer ähnlichen, aber noch spezifischeren Art, als etwa die

überkommene okzidentale humanistische Bildungsqualifikation' gewesen. Die chinesischen Prüfungen 'ermittelten den Besitz literarischer Durchkultivierung und der daraus folgenden, dem vornehmen Manne angemessenen Denkweise'. Dagegen sei 'bei uns - darin liegt der sehr wichtige Unterschied des Okzidents gegen China - neben und zum Teil an Stelle dieser ständischen Bildungsqualifikation die rationale Fachabrichtung getreten'. Weber legt auch großen Wert auf die Rolle der 'Pietät' (Xiao) und der 'Schicklichkeit' (Li) in der konfuzianischen Lebensorientierung. Zum Thema der Pietät führt er aus: ,'Der Gedanke einer Erlösung fehlte der konfuzianischen Ethik natürlich völlig. Und als Sünde konnte ihm nur die Verletzung der einen sozialen Grundpflicht gelten : der Pietät.' Da 'die erprobten magischen Mittel und letztlich alle überkommenen Formen der Lebensführung bei Vermeidung des Zorns der Geister unabänderlich waren', habe die konfuzianische Ethik die 'naturgewachsenen oder durch die sozialen Über- und Unterordnungsverhältnisse gegebenen persönlichen Beziehungen' als die 'menschlichen Pietätspflichten' verklärt. Daher sei 'die Vernunft des Konfuzianismus' 'ein Rationalismus der Ordnung'. 'Der konfuzianische Rationalismus bedeutete rationale Anpassung an die Welt.' Aus dieser sozialethischen Stellungnahme folge die Erhaltung der 'durchaus an persönliche Beziehungen geknüpfte Charakter der politischen und ökonomischen Orgahisationsformen', die 'der rationalen Versachlichung und des abstrakten transpersonalen Zweckverbandscharakters entbehrten'. Daher sei in China 'alles Vertrauen, die Grundlage aller Geschäftsbeziehungen, immer auf Verwandtschaft oder verwandtschaftsartige rein persönliche Beziehungen gegründet' geblieben. Dagegen bedeutet der puritanische Rationalismus 'rationale Beherrschung der Welt': 'Aus der Beziehung zum überweltlichen Gott und zur kreatürlich verderbten, ethisch irrationalen Welt folgte die absolute Unheiligkeit der Tradition und die absolut unendliche Aufgabe immer erneuter Arbeit an der ethisch rationalen Bewältigung und Beherrschung der gegebenen Welt.' Die große Leistung 'der ethischen und asketischen Sekten des Protestantismus war die Durchbrechung des Sippenbandes, die Konstituierung der Überlegenheit der Glaubens- und ethischen Lebensführungsgemeinschaft gegenüber der Wertegemeinschaft, in starkem Masse selbst gegenüber der Familie. Ökonomisch angesehen: die Begründung des geschäftlichen Vertrauens auf ethische Qualitäten der Einzelindividuen, welche in sachlicher Berufsarbeit bewährt waren'. Schliesslich habe der Puritanismus 'alles' versachlicht, 'in rationale Betriebe und rein sachlich geschäftliche Beziehungen' aufgelöst. Weber hält auch die 'Schicklichkeit' für einen wichtigen konfuzianischen Grundbegriff. Für den Konfuzianer sei die 'zeremonielle und rituale Schicklichkeit in allen Lebenslagen Zentraltugend, Ziel der Selbstvervollkommnung'. Der konfuzianische Gentleman solle 'die alten Zeremonien mit gebührendem und erbaulichem Anstand mitmachen' und 'alle seine Handlungen, einschließlich der physischen Gesten und Bewegungen, nach den ständischen Sitten und den Geboten der Schicklichkeit in Höflichkeit und Anmut regeln'. Aber die 'sthetisch kühle Temperatur' des 'Schicklichkeits-Ideales' habe 'alle aus feudalen Zeiten überkommenen Pflichten, insbesondere die karitativen, zum symbolischen Zeremoniell erstarren' lassen. Die 'wache Selbstbeherrschung des Konfuzianers ging darauf aus, die Würde der äusseren Gesten und Manieren, das Gesicht zu wahren'. Sie war ästhetischen und dabei wesentlich negativen Charakters: 'Haltung' an sich, ohne bestimmten Inhalt, 'wurde geschätzt und erstrebt'. Dagegen richte sich die Selbstkontrolle des Puritaners 'auf etwas Positives: ein bestimmt qualifiziertes Handeln, und darüber hinaus auf etwas Innerliches: die systematische Meisterung der eigenen, als sündenverderbt geltenden inneren Natur. Denn der überweltliche allwissende Gott sah auf den zentralen inneren Habitus.' Der 'nur auf die äussere Contenance bedachte konfuzianische Gentleman' habe das 'universellen, allen Kredit und alle Geschäftsoperationen hemmende Misstrauen' gegen andere. Dagegen habe der Puritaner 'das ökonomische, bedingungslose und unerschütterliche' Vertrauen des Glaubensbruders.

Aus dieser Analyse zieht Weber einen Schluss von universeller Bedeutung: 'Es wird kaum abzuweisen sein, dass die grundlegenden Eigentümlichkeiten der ‚Gesinnung', in diesem Falle: der praktischen Stellungnahme zur Welt, kraft der ihren Eigengesetzlichkeiten zuzurechnenden Wirkungen an jenen Hemmungen stark mitbeteiligt gewesen sind.'
Neben dem Konfuzianismus hat Weber im Kapitel Orthodoxie und Heterodoxie die heterodoxen Religionen in China, vor allem den Taoismus, analysiert. Webers Studie über den Taoismus konzentriert sich auf Laozi und seine mystische Lehre. Nach Max Weber sind 'Wiedergeburt' und 'Erlösung' die'beiden höchsten Konzeptionen der sublimierten religiösen Heilslehre'. Laozi zielte vor allem auf die Selbsterlösung ab, seine Lehre ist eine religiöse Heilslehre. Nach Weber ist 'Tao' an sich ein orthodox konfuzianischer Begriff : die ewige Ordnung des Kosmos und zugleich dieser Ablauf selbst : eine in aller nicht dialektisch durchgeformten Metaphysik häufige Identifikation. Bei Laozi sei Tao in Beziehung zur typischen Gottsuche des Mystikers gesetzt : 'es ist das allein Unveränderliche und deshalb absolut Wertvolle, sowohl Ordnung wie zeugender Realgrund, wie Inbegriff der ewigen Urbilder alles Seins, kurz das göttliche Alleine, dessen Teilhaftigkeit man - ganz wie in aller kontemplativen Mystik - durch absolute Entleerung des eigenen Ich von Weltinteressen und Leidenschaften bis zu völliger Nichttätigkeit sich aneignet.' 'Ursprünglich' sei die taoistische Lehre 'nicht prinzipiell abweichend vom Konfuzianismus', 'nur die Deutung [sei] verschieden'. Ein eigenes 'Ethos' aber kenne der Taoismus überhaupt nicht: 'Zauber, nicht Lebensführung, entschieden über das Schicksal.' Dies scheide ihn, 'in dem Endstadium seiner Entwicklung', von dem Konfuzianismus.

An dieser umfassenden Chinastudie erkennen wir nicht nur Webers Interesse an den Unterschieden zwischen der Entwicklung des kaiserlichen Chinas und der des Okzidents, sondern auch seine tiefe Einsicht in die orientalische Gesellschaft. Fast alle Bestandteile der chinesischen Gesellschaft werden in diesem Werk behandelt : Kaiser, Fürsten, Beamte, Eunuchen, Anachoreten, Kaufleute, Handwerker, Berufsverbände, Bauern, Sippen usw.
Obwohl Weber auch aus ethnographischem Interesse von den 'chinesischen Rassenqualitäten' spricht, achtet er auf die enormen 'lokalen und vor allem sozialen Unterschiede'. Bei den ärmeren Volkskreisen sieht er 'eine nirgends in der Welt erreichte, an das Unglaubwürdige grenzende Virtuosität im Sparen'. Beim chinesischen Beamtentum im 19. Jahrhundert betont er die ungewöhnliche Korruption. Er redet über den vehementen und skrupellosen Erwerbstrieb der Handelsinteressenten, über die zu sonst unerhörter Instensität gesteigerte Rechenhaftigkeit'.
Der Himmelssohn, der chinesische Kaiser wird in Webers Werk nur als Komponente der Religiösität, als ein Mensch, berachtet, indem Weber den Platz des Kaisers mit der charismatischen und pontifikalen Stellung des Zentralmonarchen gleichsetzt.
Zwei wesentliche Schwächen werden von der modernen Sinologie kritisiert : Erstens wird die Entwicklung des Konfuzianismus im Zeitraum zwischen dem 2. Jahrhundert v. Chr. und dem 18. Jahrhundert wenig behandelt. Für seine Studie hat Weber zwar fast alle wichtigen Schriften über China und Übersetzungen aus dem Chinesischen herangezogen, die ihm bis 1913 zugänglich waren. Aber zu dieser Zeit hat die Sinologie die Etablierung des Neokonfuzianismus und dessen Einfluss auf die chinesische Gesellschaft nach dem 12. Jahrhundert noch kaum behandelt und Weber hat von dieser Entwicklung auch nichts zur Kenntnis genommen. Daher betrachtet er die chinesische Geschichte nach dem Eintritt in den Patrimonialilsmus nur als Fortsetzung von dem, was sich im Altertum ausgebildet hatte.
Zweitens sehen heute viele Gelehrte den Wirtschaftserfolg der 'vier Tiger' als Gegenbeispiel zu Webers These, dass der Konfuzianismus ein Hindernis für die Entwicklung des modernen Kapitalismus bilde. [Tan10:S. 115-125]

Bibliographie : Autor

1915 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Der Konfuzianismus*. In : Archiv für Sozialpolitik ; Bd. 41, Heft 1, S. 1-87 ; Heft 2, S. 335-421 (1915). Erstabdruck der ersten Fassung. [LeeE1]

1916 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Hinduismus und Buddhismus*. In : Archiv für Sozialpolitik ; Bd. 41, Heft 3, S. 613-744; Bd. 42, Heft 2, S. 345-461; Heft 3, S. 687-814). Erstabdruck der ersten Fassung. [WebM1]

1920 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus*. In : Weber, Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).
http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaftsethik+der+Weltreligionen.
http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaftsethik+der+Weltreligionen/Konfuzianismus+und+Taoismus. [WC]

1921 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Hinduismus und Buddhismus*. In : Weber, Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 2, Teil 2. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1921). (Gesammelte Ausätze zur Religionssoziologie).
http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaftsethik+der+Weltreligionen. [WC]

1922 Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomik ; Abt. 3). [Enthält : Die Stadt. Eintragungen über China].
http://www.textlog.de/weber_wirtschaft.html [WC]

1936 [Weber, Max]. *She hui jing ji shi*. Zheng Taipu yi. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1936). (Han yi shi jie ming zhu). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaftsgeschichte*. Aus den nachgelassenen Vorlesungen hrsg. von S[igmund] Hellmann und M[elchior] Palyi. (München : Duncker & Humblot, 1923).
社會經濟史 [WC]

1960 [Weber, Max]. *Jidu xin jiao de lun li yu zi ben zhu yi de jing shen*. Makesi Weibo zhu ; Zhang Hanyu yi. (Taibei : Xie zhi gong ye cong shu chu ban gu fen you xian gong si, 1960). (Xie zhi gong ye cong shu). Übersetzung von Weber, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In : Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik ; Bd. 20, H. 1 (1904) ; Bd. 21, H. 1 (1905). = Erw. Aufl. In : Weber, Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).
基督新教的倫理與資本主義的精神 [WC]

1968 Weber, Max. *The religion of China : confucianism and taoism*. Transl. and ed. by Hans H. Gerth. (New York, N.Y. : Free Press, 1968). [WC]

1981 [Weber, Max]. *Jing ji tong shi*. Makesi Weibei'er zhu ; Yao Zengyi yi. (Shanghai : Yi wen chu ban she, 1981). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaftsgeschichte*. Aus den nachgelassenen Vorlesungen hrsg. von S[igmund] Hellmann und M[elchior] Palyi. (München : Duncker & Humblot, 1923).
世界经济通史 [WC]

1981 [Weber, Max]. *Shi jie jing ji tong shi*. Makesi Weibei'er zhu ; Yao Zengyi yi. (Shanghai : Yi wen chu ban she, 1981). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaftsgeschichte*. Aus den nachgelassenen Vorlesungen hrsg. von S[igmund] Hellmann und M[elchior] Palyi. (München : Duncker & Humblot, 1923).
世界经济通史 [WC]

1985 [Weber, Max]. *Xue shu yu zheng zhi : Weibo xuan ji yi*. Weibo zhu ; Qian Yongxiang yi. (Taibei : 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]

1985 [Weber, Max]. *Zhi pei de lei xing : Weibo xuan ji III*. Weibo zhu ; Kang Le bian yi. (Taibei : Yun cheng wen hua shi ye gu feng you xiang gong si, 1985). (Xin qiao yi cong ; 5). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomik ; Abt. 3). [Auszüge].
支配的類型 : 韋伯選集III [WC]

1986 [Weber, Max]. *Xin jiao lun li yu zi ben zhu yi jing shen*. Makesi Weibo zhu; Huang Xiaojing, Peng Qiang yi. (Chengdu : Sichuan ren min chu ban she, 1986). (Zou xiang wei lai cong shu). Übersetzung von Weber, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In : Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik ; Bd. 20, H. 1 (1904) ; Bd. 21, H. 1 (1905). = Erw. Aufl. In : Weber, Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).
新教伦理与资本主义精神 [WC]

1987 [Weber, Max]. *Xin jiao lun li yu zi ben zhu yi jing shen*. Makesi Weibo zhu ; Yu Xiao, Chen Weigang deng yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1987). Übersetzung von Weber, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In : Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik ; Bd. 20, H. 1 (1904) ; Bd. 21, H. 1 (1905). = Erw. Aufl. In : Weber, Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).
新教伦理与资本主义精神 [WC]

1988 [Weber, Max]. *Wen ming de li shi jiao bu : Weibo wen ji*. [Andreski Stanislav jing xuan] ; Huang Xianqi, Zhang Xiaolin yi ; Cao Tieshan, Yang Xiaobin jiao. (Shanghai : Shanghai san lian shu dian, 1988). (Mao tou ying wen ku ; 1). [Übersetzung ausgewählter Werke von Max Weber].
文明的历史脚步 : 韦伯文集 [WC]

1988 [Weber, Max]. *Xue shu sheng ya yu zheng zhi sheng ya dui da xue sheng de liang pian yan jiang*. Magesi Weibo zhu ; Wang Rongfen yi. (Beijing : Fuo ji wen hua chu ban gong si, 1988). Übersetzung von Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. (Tübingen : Mohr, 1922). [Auszüge]. Weber, Max. *Gesammelte politische Schriften*. (München : Drei Masken Verlag, 1921). [Auszüge].
学朮生涯與政治生涯対大学生的兩篇演讲 [WC]

1989 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus : Schriften 1915-1920*. Hrsg. von Helwig Schmidt-Glintzer ; in Zusammenarbeit mit Petra Kolonko. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1989). (Max Weber-Gesamtausgabe ; Abt. 1, Bd. 19). [Schm,KVK]

1989 [Weber, Max]. *Weibo xuan ji*. (Taibei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1989). (Xin qiao yi cong ; 3). [Übersetzung ausgewählter Werke von Max Weber].
韋伯選集 [WC]

1989 [Weber, Max]. *Zhongguo de zong jiao : ru jiao yu dao jiao*. Weibo zhu ; Jian Huimei yi. (Taibei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1989). (Xin qiao yi cong ; 1). Übersetzung von Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus*. In : Weber, Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).
中國的宗教 : 儒教與道教 [WC]

1989 [Weber, Max]. *Zong jiao yu shi jie : Weibo xuan ji II*. Weibo zhu ; Kang Le, Jian Huimei yi. (Taibei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1989). (Xin qiao yi cong ; 3. Weibo xuan ji ; 2). Übersetzung von Weber, Max. Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920). Freund, Julien. *Sociologie de Max Weber*. (Paris : Presses universitaires de France, 1968).
宗教與世界 : 韋伯選集II [WC]

1990 [Weber, Max]. *Jing ji yu li shi*. Weibo zhu ; Kang Le yi. (Taibei : Yun chen wen hua shi ye gu feng you xian gong si, 1990). (Weibo xuan ji ; 4. Xin qiao yi cong ; 22). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomie ; Abt. 3). Kap. 1-5.
經濟與歷史 [WC]

1991 [Weber, Max]. *She hui ke xue fang fa lun*. Weibo yuan zhu ; Huang Zhenhua, Zhang Yujian yi zhe ; He Qiliang jiao ding. (Taibei : Shi bao wen hua chu ban qi ye you xian gong si, 1991). (Jian dai si xiang tu shu guan xi lie ; 8). Übersetzung von drei Essais über die Methode der Sozialwissenschaft von Max Weber. In : Archiv für Sozialwissenshcft und Sozialpolitik in 1904 und 1905). = Weber, Max. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922).
社會科學方法論 [WC]

1993 [Weber, Max]. *Fei zheng dang xing de zhi pei : cheng shi de lei xing xue*. Weibo zhu ; Kang Le, Jian Huimei yi zhe. (Taibei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1993). (Xin qiao yi cong ; 33). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomie ; Abt. 3).
非正當性的支配 : 城市的類型學 [WC]

1993 [Weber, Max]. *Ru jiao yu dao jiao*. Makesi Weibo zhu ; Hong Tianfu yi. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 1993). (Hai wai Zhongguo yan jiu cong shu). Übersetzung von Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus*. In : Weber, Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).
儒教与道教 [WC]

1993 [Weber, Max]. *Zhi pei she hui xue*. Kang Le, Jian Huimei yi. Vol. 1-2. (Taibei : Yuan liu chu ban gong si, 1993). (Xin qiao yi cong ; 31-32). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomik ; Abt. 3). [Auszüge].
支配社会学 [WC]

1993 [Weber, Max]. *Zong jiao she hui xue*. Weibo zhu ; Liu Yuan, Wang Yuwen yi ; Zhang Jiaming jiao yue. (Taibei : Gui guan tu shu gu fen you xian gong si, 1993). (Dang dai si chao xi lie cong shu ; 50). Übersetzung von Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur* Religionssoziologie. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).
宗教社會學 [WC]

1995 [Weber, Max]. *Ru jiao yu dao jiao*. Makesi Weibo zhu ; Wang Rongfen yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1995). Übersetzung von Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus*. In : Weber, Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).
儒教与道教 [WC]

1996 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Hinduismus und Buddhismus : Schriften 1916-1920*. Hrsg. von Helwig Schmidt-Glintzer ; in Zusammenarbeit mit Karl-Heinz Golzio. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1996). (Max Weber Gesamtausgabe ; Abt. 1, Bd. 20). [Schm,KVK]

1996 [Weber, Max]. *Yinduo di zong jiao : Yinduo jiao you Fojiao*. Weibo zhu ; Kang Le, Jian Huimei yi. Vol. 1-2. (Taibei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you cian gong si, 1996). (Xing qiao yi cong ; 37-38). Übersetzung von Weber, Max. *Hinduismus und Buddhismus*. In : Weber, Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 2, Teil 2. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1921). (Gesammelte Ausätze zur Religionssoziologie).
印度的宗教 : 印度教與佛教 [WC]

1997 [Weber, Max]. *Jing ji yu she hui*. Makesi Weibo zhu ; Yuehan'neisi Wenke'erman zheng li ; Lin Rongyuan yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 1997). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomie ; Abt. 3).
經济与社会 [WC]

1997 [Weber, Max]. *Jing ji, she hui, zong jiao : Makesi Weibo wen xuan*. Zheng Leping bian yi. (Shanghai : Shanghai she hui ke xue chu ban she, 1997). (Ming ren ming zhu yi cong). [Übersetzung von Texten über Soziologie, Wirtschaft und Religion von Max Weber]
經濟社會宗教 : 馬克斯韋伯文選 [WC]

1997 [Weber, Max]. *Jing ji, zhu she hui ling yu ji quan li, die 1-5 zhang : Weibo wen xuan di 2 juan*. Gan Yang bian xuan ; Li Qiang yi. (Xianggang : Niu jin da xue chu ban she, 1997). (She hui yu si xiang cong shu). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomie ; Abt. 3). Kap. 1-5.
經濟諸社會領域及權力第1-5章 : 韋伯文選第二卷 [WC]

1997 [Weber, Max]. *Min zu guo jia yu jing ji zheng ce : Weibo wen xuan di 1 juan*. Makesi Weibo zhu ; Gan Yang bian xuan ; Kan Yang [et al.] yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1997). (She hui yu si xiang con shu). Übersetzung von Weber, Max. *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*. In : Weber, Max. Schriften zur Politik. (Freiburg i.B. und Leipzig : J.C.B. Mohr, 1895). [Akademische Antrittsrede an der Universität Freiburg, 1895].
民族国家与经济政策 : 韦伯文选第一卷 [WC]

1998 [Weber, Max]. *Lun jing ji yu she hui zhong de fa lü*. Makesi Weibo zhu ; Aidehua Xi'ersi, Makesi Laiyinsitan ying yi ; Zhang Naigen yi. (Beijing : Zhongguo da bai ke quan shu chu ban she, 1998). (Wai guo fa lü wen ku ; 1). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomik ; Abt. 3). [Auszüge].
論經濟與社會中的法律 [WC]

1998 [Weber, Max]. *Xue shu yu zheng zhi : Weibo de liang pian yan shuo*. Makesi Weibo zhu ; Feng Keli yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1998). (Xue shu qian yan). Übersetzung von Weber, Max. *Politik als Beruf*. (München : Duncker & Humblot, 1919). (Geistige Arbeit als Beruf : Vorträge vor dem Freistudentischen Bund ; 2).
学术与政治 : 韦伯的两篇演说 [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]

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 xue yi cong). Übersetzung von drei Essais über die Methode der Sozialwissenschaft von Max Weber. In : Archiv für Sozialwissenshcft 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]

1999 [Weber, Max]. *She hui xue de ji ben gai nian*. Makesi Weibo zhu ; Yang Fubin yi. (Beijing : Hua xia chu ban she, 1999). (Xian dai xi fang si xiang wen ku). Übersetzung von Weber, Max. *Soziologische Grundbegriffe*. In : Weber, Max. Wirtschaft und Gesellschaft. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomik ; Abt. 3).
社会科学方法论 [WC]

2003 [Weber, Max]. *Fa lü she hui xue*. Weibo zhu ; Kang Le, Jian Huimei yi. (Taibei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 2003). (Xin qiao yi cong ; 42). Übersetzung von Weber, Max. *Rechtssoziologie*. Aus dem Manuskript hrsg. und eingel. Von Johannes Winckelmann. (Neuwied : H. Luchterhand, 1960).
法律社會學 [WC]

2004 [Weber, Max]. *Jing ji xing dong yu she hui tuan ti*. Kang Le, Jian Huimei yi. (Guilin : Guangxi shi fan da xue chu ban she, 2004). (Weibo zuo pin ji ; 4). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomie ; Abt. 3).
经济行动与社会团体 [WC]

2004 [Weber, Max]. *Zhongguo de zong jiao ; Zong jiao yu shi jie*. Kang Le, Jian Huimei yi. (Guilin : Guangxi shi fan da xue chu ban she, 2004). (Weibo zuo pin ji). Übersetzung von Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus*. In : Weber, Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).
中国的宗教 ; 宗教与世界 [WC]

2005 [Weber, Max]. *Gu Youtai jiao*. Kang Le, Jian Huimei yi. (Taibei : Yuan liu chu ban she, 2005). (Xin qiao yi cong ; 43-44). Übersetzung von Weber, Max. *Das antike Judentum*. (Tübingen : Mohr, 1921). (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie ; 3).
古猶太教 [WC]

2005 [Weber, Max]. *She hui xue de ji ben gai nian*. Makesi Weibo zhu ; Hu Jingbei yi. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 2005). (Shi ji ren wen xi lie cong shu. Xiu zhen jing dian). Übersetzung von Weber, Max. *Soziologische Grundbegriffe*. In : Weber, Max. Wirtschaft und Gesellschaft. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1922). (Grundriss der Socialökonomik ; Abt. 3).
社会学的基本概念 [WC]

2007 [Weber, Max]. *Shi jie jing ji shi gang*. Makesi Weibo zhu ; Hu Changming yi. (Beijing : Ren min ri bao chu ban she, 2007). Übersetzung von Weber, Max. *Wirtschaftsgeschichte*. Aus den nachgelassenen Vorlesungen hrsg. von S[igmund] Hellmann und M[elchior] Palyi. (München : Duncker & Humblot, 1923).
世界经济史纲 [WC]

2007 [Weber, Max]. *Xin jiao lun li yu zi ben zhu yi jing shen*. Weibo zhu ; Kang Le, Jian Huimei yi zhe. (Taibei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 2007). (Xin qiao yi cong ; 45). Übersetzung von Weber, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In : Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik ; Bd. 20, H. 1 (1904) ; Bd. 21, H. 1 (1905). = Erw. Aufl. In : Weber, Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1920).
基督新教倫理與資本主義精神 [WC]

2008 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Hinduismus und Buddhismus*.
http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaf

2008 Weber, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* :
http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaf
Einleitung
Konfuzianismus und Taoismus
I. Soziologische Grundlagen : A. Stadt, Fürst und Gott
II. Soziologische Grundlagen : B. Feudaler und präbendaler Staat
III. Soziologische Grundlagen : C. Verwaltung und Agrarverfassung
IV. Soziologische Grundlagen : D. Selbstverwaltung, Recht und Kapitalismus
V. Der Literatenstand
VI. Die konfuzianische Lebensorientierung
VII. Orthodoxie und Heterodoxie (Taoismus)
VIII. Resultat : Konfuzianismus und Puritanismus

2008 [Weber, Max]. *Weibo lun da xue*. Makesi Weibo zhu ; Sun Chuanzhao yi. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 2008). (Xian dai si xiang yi cong ; 5). Übersetzung von Weber, Max. *Max Weber on universitites : the power of the state and the dignity of the academic calling in imperial Germany*. Translated, edited, and with an introductory note by Edward Shils. (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1973). (A phoenix book).
韦伯论大学 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1964 Sprenkel, Otto B. van der. *Max Weber on China*. In : History and theory ; vol. 3, no 3 (1964). [AOI]

1966 Franke, Herbert. *Max Webers Soziologie der ostasiatischen Religionen*. In : Max Weber : Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universität München zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1964. Hrsg. von Karl Engisch, B ernhard Pfister, Johannes Winckelmann. (Berlin : Duncker und Bumblot, 1966). [AOI]

1969 [Kaneko, Eiichi]. *Weibo de bi jiao she hui xue = Max Weber's comparative sociology*. Jinzi Rongyi zhu ; Li Yongchi yi. (Taibei : Shui niu chu ban she, 1969).
韋伯的比較社會學 [WC]

1976 Hong, Liande. *She hui ge xue yu li nian lei xing : Weibo fang fa lun de tan tao*. (Singapore : Nanyang da xue yan jiu yuan ren wen yu she hui ge xue yan jiu suo, 1976). (Yan jiu lun wen / Nanyang da xue). [Max Webers Methodik der Sozialwissenschaften].
社會科学与理念类型 : 韋柏方法論的探討 [WC]

1977 Huang, Junjie. *Shi xue fang fa lun cong*. (Taibei : Taiwan xue sheng shu ju, 1977). [Westliche Historiographie]. [Enthält] : Bendix, Reinhard. *Max Weber's interpretation of conduct and history*.
史學方法論叢 [WC]

1984 *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus : Interpretation und Kritik*. Hrsg. von Wolfgang Schluchter. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1985). (Suhrkamp Taschenbuch. Wissenschaft ; 473). [AOI]

1985 Yu, David C. *Confucianism, maoism, and Max Weber*. In : Theory of liberty, legitimacy and power : new directions in the intellectual and scientific legacy of Max Weber. Ed. by Vatro Murvar. (London : Routledgte & Kegan Paul, 1985). [AOI]

1986 [Aron, Raymond]. *Jin dai xi fang she hui si xiang jia* : Tu'ergan, Balietu, Weibo. Qi Li, Cai Jinchang, Huang Ruiqi yi. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1986). (Xian dai ming zhu yi cong ; 20). Übersetzung von Aron, Raymond. *Les étapes de la pensée sociologique : Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*. (Paris : Gallimard, 1967).
近代西方社會思想家 涂爾幹巴烈圖韋伯 [WC]

1986 [Coser, Lewis A.]. *Gu dian she hui xue li lun : Makesi, Tu'ergan yu Weibo*. Kesai yuan zhu ; Huang Ruiqi, Zhang Wei'an yi ; Ding Tingyu zhu bian. (Taibei : Gui guan tu shu gu fen you xian gong si, 1986). (Gui guan she hui xue cong shu ; 15). Übersetzung von Coser, Lewis A. *Masters of sociological thought : ideas in historical and social context*. (New York, N.Y. : Harcourt Brace Jovanovich, 1971). [Abhandlung über Max Weber, Emile Dürkheim, Karl Marx u.a.].
古典社會學理論 : 馬克思、涂爾幹與韋伯 [WC]

1986 [Schluchter, Wolfgang]. *Li xing hua yu guan liao hua : dui Weibo zhi yan jiu yu quan shi*. Shiluhete zhu ; Gu Zhonghua yi. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1986). Übersetzung von Schluchter, Wolfgang. *Rationalismus der Weltbeherrschung : Studien zu Max Weber*. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1980).
理性化與官僚化 : 對韋伯之研究與詮釋 [WC]

1987 Chen, Xiaolin. *Xue shu ju ren yu li xing kun jing : Weibo, Babo, Habomasi*. (Taibei : Shi bao chu ban gong si, 1987). (Wen hua cong shu ; 68). [Abhandlung über Max Weber, Karl Raimund Popper, Jürgen Habermas].
學術巨人與理性困境 : 韋伯、巴柏、哈伯瑪斯 [WC]

1987 Song, Du-yul. *Aufklärung und Emanzipation : die Bedeutung der asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber*. (Berlin : EXpress Edition, 1987). [AOI]

1987 Yang, Junshi ; Du Nienzhong. *Ru jia lun li yu jing ji fa zhan*. (Taibei : Yun chen wen hua shi ye gu fen you xian gong si, 1987). (Yun chen cong kann ; 18). [Konfuzianische Ethik und wirtschaftliche Entwicklung ; Max Weber].
儒家倫理與經濟發展 [WC]

1987 Yü, Yingshi. *Zhongguo jin shi zong jiao lun li yu shang ren jing shen*. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1987). (Qing hua wen shi jiang zuo). [Die religiöse Ethik und der Geist der Kaufleute in Chinas Neuzeit ; Max Weber].
中國近世宗教倫理與商人精神 [WC]

1987 [MacRae, Donald Gunn]. *She hui si xiang de guan mian : Weibo*. Zhou Bokan yi zhu. (Shanghai : Shanghai shu dian, 1987). Übersetzung von MacRae, Donald Gunn. *Weber*. (London : W. Collins Sons ; New York, N.Y. : Viking Press, 1974).
社会思想的冠冕 : 韦伯 [WC]

1987 [Parkin, Frank]. *Makesi Weibo*. Fulanke Pajin zhu ; Liu Dong, Xie Weihe yi. (Chengdu : Sichuan ren min chu ban she, 1987). (Zou xiang wei lai cong shu). Übersetzung von Parkin, Frank. *Max Weber*. (Chichester : E. Horwood ; London : Tavistock, 1982). (Key sociologists).
马克斯韦伯 [WC]

1988 Gao, Chengshu. *Li xing hua yu zi ben zhu yi : Weibo yu Weibo zhi wai*. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1988). [Max Weber Ansichten über Kapitalismus].
理性化與資本主義 : 韋伯與韋伯之外 [WC]

1988 Jian, Huimei. *Weibo lun Zhongguo : "Zhongguo de zong jiao" chu tan*. (Taibei : Guo li Taiwan da xue chu ban wei yuan hui, 1988). (Guo li Taiwan da xue wen shi cong kan ; 80). [Abhandlung über Konfuzianismus und Taoismus von Max Weber].
韋伯論中國 : 《中國的宗教》初探 [WC]

1988 Mai, Jingsheng. *Weibo lun she hui di wei yu zong jiao : yi Zhongguo shi da fu yu ru jia xue shuo wei zhong xin*. (Xianggang : Xianggang Zhong wen da xue, 1988). Diss. Xianggang Zhong wen da xue, 1988. [Abhandlung über Max Webers Ansichten über Soziologie].
韋伯(Max Weber)論社會地位(Social status)與宗教 :
以中國士大夫與儒家學說為中心 [WC]

1988 Su, Guoxun. *Li xing hua ji qi xian zhi : Weibo si xiang yin lun*. (Shanghai : Shanghai ren min chu ban she, 1988). (Ren wen yan jiu cong shu). [Abhandlung über Max Webers Soziologie].
理性化及其限制 : 韦伯思想引论 [WC]

1988 [Aron, Raymond]. *She hui xue zhu yao si chao*. Leimeng Along zhu ; Ge Zhiqiang, Hu Bingcheng, Wang Huning yi. (Shanghai : Shanghai yi wen chu ban she, 1988). (Da xue can kao yong shu). Übersetzung von Aron, Raymond. *Les étapes de la pensée sociologique : Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*. (Paris : Gallimard, 1967).
社会学主要思潮 [WC]

1989 Chen, Jiexuan ; Zhai, Benrui ; Zhang, Weian. *Weibo lun xi fang she hui de he li hua*. (Taibei : Ju liu tu shu gong si, 1989). [Abhandlung über die Soziologie von Max Weber].
韋伯論西方社會的合理化 [WC]

1989 Zhai, Benrui ; Zhang, Weian ; Chen, Jiexuan. *She hui shi ti yu fang fa : Weibo she hui xue fang fa lun*. (Taibei : Ju liu tu shu gong si, 1989). (Guan dian cong shu). [Max Webers Methodik der Sozialwissenschaft].
社會實體與方法 : 韋伯社會學方法論 [WC]

1989 [Beetham, David]. *Makesi Weibo yu xian dai zheng zhi li lun*. Beidun zhu ; Xu Hongbin, Xu Jinghui, Liao Liwei yi. (Hangzhou : Zhejiang ren min chu ban she, 1989). (Dang dai si chao xi lie cong shu). Übersetzung von Beetham, David. *Max Weber and the theory of modern politics*. (London : Allen & Unwin 1974).
馬克斯韋伯與現代政治理論 [WC]

1989 [Giddens, Anthony]. *Zi ben zhu yi yu xian dai she hui li lun : Makesi, Tu'ergan, Weibo*. Jidengsi zuo zhe ; Jian Huimei yi zhe. (Taibei : Yuan liu chu ban shi ye gu fen you xian gong si, 1989). (Xin qiao yi cong ; 5). Übersetzung von Giddens, Anthony. *Capitalism and modern social theory : an analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. (Cambridge : University Press, 1971).
資本主義與現代社會理論 : 馬克思涂爾幹韋伯 [WC]

1989 [MacRae, Donald Gunn]. *Weibo*. D. G. Maikelei zhu ; Sun Naixiu yi. (Beijing : Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 1989). (Wai guo zhu ming si xiang jia yi cong). Übersetzung von MacRae, Donald Gunn. *Max Weber*. (New York, N.Y. : Viking Press, 1974).
韦伯 [WC]

1990 Zhu, Yuanfa. *Weibo si xiang gai lun*. (Xianggang : San lian shu dian you xian gong si, 1990). (Xi fang wen hua cong shu ; 12). [Geschichte der deutschen Soziologie, Max Weber].
韋伯思想概論 [WC]

1991 *The triadic chord : confucian ethics, industrial East Asia, and Max Weber : proceedings of the 1987 Singapore conference on confucian ethics and the modernisation of industrial East Asia*. Ed. by Tu Wei-ming. (Singapore : Institute of East Asian Philosophies, 1991).

1991 Ding, Xueliang. *Cong 'xin ma' dao Weibo*. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1991). [Abhandlung über die marxistische Philosophie von Max Weber].
從新馬到韋伯 [WC]

1991 [Schütz, Alfred]. *She hui shi jie de xian xiang xue*. Shuzi zhu ; Lu Lanlan yi. (Taibei : Jiu da, Gui guan, 1991). (Dang dai si chao xi lie cong shu ; 19). Übersetzung von Schütz, Alfred. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt : eine Einleitung in die Verstehende Soziologie*. (Wien : J. Springer, 1932). [Abhandlung über Max Weber].
社會世界的現象學 [WC]

1992 Gu, Zhonghua. *Weibo xue shuo xin tan*. (Taibei : Tangshan chu ban she, 1992). (Tangshan lun cong ; 3). [Abhandlung über Max Weber Beiträge zu politischen Wissenschaften].
韋伯學說新探 [WC]

1992 [Jaspers, Karl]. *Lun Weibo*. Ka'er Yasipei zhu ; Yuehan Zhuomannisi [John Dreijmanis] bian ; Gu Zhonghua jiao yue. (Taibei : Gui guan tu shu gong si, 1992). Übersetzung von Jaspers, Karl. *Karl Jaspers on Max Weber*. Edited with introduction and notes by John Dreijmanis ; translated from the German by Robert J. Whelan. (New York, N.Y. : Paragon House, 1989). = Jaspers, Karl. *Max Weber, deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*. (Oldenburg i.O. : G. Stalling, 1932). (Stalling Bücherei Schriften an die Nation).
論韋伯 [WC]

1993 Du, Xuncheng. *Zhongguo chuan ton lun li yu jin dai zi ben zhu yi : jian ping Weibo "Zhongguo de zong jiao"*. (Shanghai : Shanghai she hui ke xue yuan chu ban she, 1993). (Xue zhe shu ku. Lun cong). [Kapitalismus und Ethik in China ; Max Weber].
中国传统伦理与近代资本主义 : 兼评韦伯《中国的宗教》 [WC]

1993 Trauzettel, Rolf. *Die chinesische Rezeption von Max Webers Studien zur Wirtschaftsethik und die Renaissance des Neokonfuzianismus : ein Überblick*. In : Sinologische Traditionen im Spiegel neuer Forschungen [ID D1173]. [AOI]

1993 Wu, Geng. *Weibo di zheng zhi li lun ji qi zhe xue ji chua*. (Taibei : Lian jing chu ban shi ye gong si, 1993). [Max Webers Philosophie der politischen Wissenschaft].
韋伯的政治理論及其哲學基礎 [WC]

1994 Gransow, Bettina. *Die chinesische Rezeption der Werke Max Webers in den 80er Jahren*. In : Deutschland und China [ID D4257]. [AOI]

1994 Lin, Duan. *Ru jia lun li yu fa lü wen hua : she hui xue guan dian di tan suo*. (Ju liu to shu gong si, 1994). [Konfuzianische Ethik bei Max Weber].
儒家倫理與法律文化 : 社會學觀點的探索 [WC]

1994 Näth, Marie-Luise. *Die Volksrepublik China in Deutschland : Wahrnehmungen, Wissenschaftskonzeptionen und Wirklichkeiten*. (Frankfurt a.M. : P. Lang, 1995). (Saarbrücker Politikwissenschaft ; Bd. 19). [AOI]

1994 Zheng, Yong. *Weibo*. (Xianggang : Zhonghua shu ju you xian gong si, 1994). (Xi fang si xiang jia bao ku ; 7). [Abhandlung über die Soziologie von Max Weber].
韋伯 [WC]

1995 Zhang, Weian. *Wen hua yu jing ji : Weibo she hui xue yan jiu*. (Taibei : Ju liu tu shu gong si, 1995). [Abhandlung über Max Webers Beiträge zur Soziologie].
文化與經濟 : 韋伯社會學研究 [WC]

1997 Du, Fengxian. *Zhongguo li shi fa zha li lun : bi jiao Makesi yu Weibo de Zhongguo lun*. (Taibei : Zheng zhong shu ju, 1997). [Karl Marx und Max Weber über China].
中國歷史發展理論 : 比較馬克思與韋伯的中國論 [WC]

1997 Lee, Hyung Gyun. *Eine ostasiatisches Kritik an Max Webers Rationalisierungskonzept (und der damit verbundenen Modernisierungstheorie) : am Beispiel konfuzianischer Ethik und ostasiatischer Rationalisierung*. (Frankfurt a.M. : Lang, 1997). (Europäische Hochschulschriften ; Reihe 20. Philosophie ; Bd. 545). Diss. Freie Univ. Berlin, 1997. [AOI]

1997 Lin, Duan. *Konfuzianische Ethik und Legitimation der Herrschaft im alten China : eine Auseinandersetzung mit der vergleichenden Soziologie Max Webers*. (Berlin : Duncker & Humblot, 1997). (Soziologische Schriften ; Bd. 64). Diss. Univ. Heidelberg, 1994. [AOI]

1998 Han, Shuifa. *Weibo*. (Taibei : Dong da tu shu, 1998). (Shi jie zhe xue jia cong shu). [Abhandlung über Max Weber].
韋伯 [WC]

1998 Hsia, Adrian. *Philosophischer Sinismus : Herder, Hegel, Karl Marx und Max Weber*. In : Komparative Philosophie : Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen. Hrsg. von Rolf Elberfeld, Johann Kreuzer, John Minford, Günter Wohlfahrt. (München : Fink, 1998). (Schriften der Académie du Midi ; Bd. 4).

1998 Ji, Jinduo. *Weibo zhuan*. (Shijiazhuang : Hebei ren min chu ban she, 1998). (Xian dai 10 da si xiang jia). [Biographie von Max Weber].
韦伯传 [WC]

1998 [Bendix, Reinhard]. *Weibo : si xiang yu xue shuo*. Bendikesi zhu ; Liu Beicheng [et al.] yi ; Liu Beicheng jiao ding ; Gu Zhonghua shen yue. (Taibei : Gui guan tu shu gu fen you xian gong si, 1998). (Dang dai si chao xi lie cong shu ; 100). Übersetzung von Bendix, Reinhard. *Max Weber : an intellectual portrait*. (Garden City, N.Y. : Doubleday, 1960).
韋伯 : 思想與學說 [WC]

1999 Feng, Gang. *Magesi Weibo : wen ming yu jing shen*. (Hangzhou : Hangzhou da xue chu ban she, 1999). (Xi fang zhu ming she hui xue jia si xiang yan jiu cong shu). [Abhandlung über Max Weber].
马克斯韦伯 : 文明与精神 [WC]

1999 Hong, Liande. *Cong Weibo kan Makesi : xian dai liang da si xiang jia de dui lei. = From Weber to Marx : a dialogue between two thinkers*. (Taibei : Yang zhi wen hua shi ye gu fen you xian gong si, 1999).
從韋伯看馬克思 : 現代兩大思想家的對壘 [WC]

2000 Hsia, Adrian. *Das Chinesien bei Leibniz und Max Weber*. In : *Das Neueste über China : G.W. Leibnizens Novissima sinica von 1697* : Internationales Symposium, Berlin 4. bis 7. Okt. 1997. Wenchao Li, Hans Poser (Hrsg.). (Stuttgart : Steiner, 2000). (Studia Leibnitiana supplementa ; vol. 33). [AOI]

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]

2002 [Weber, Marianne]. *Maikesi Weibo zhuan*. Mali'anni Weibo zhu ; Yan Kewen, Wang Liping, Yao Zhongqiu yi. (Nanjing : Jiangsu ren min chu ban she, 2002). (Han yi da zhong jing pin wen ku. Xin shi ji ban). Übersetzung von Weber, Marianne. *Max Weber : ein Lebensbild*. (Tübingen : Mohr, 1925).
马克斯韦伯传 [WC]

2003 Feng, Wei. *Weibo zhuan*. (Beijing : Zhongguo guang bo dian shi chu ban she, 2003). (Gui guan shi jie ming ren zhuan ji shu xi). [Biographie von Max Weber].
韦伯传 [WC]

2003 Fröhlich, Thomas. *Tang Junyi, Max Weber und die Mächte des Dämonischen : zum Politikverständnis eines modernen Konfuzianers*. In : Asiatische Studien ; 57, 4 (2003). [AOI]

2003 Huang, Xiaoyong. *Xian dai hua jin cheng zhong de guan liao zhi : Weibo guan liao zhi li lun yan jiu*. (Ha'erbin : Heilongjiang ren min chu ban she, 2003). (Beijing da xue zheng fu guan li xue yuan cong shu). [Abhandlung über Max Webers Wissenschaftspolitik].
现代化进程中的官僚制 : 韦伯官僚制理论研究 [WC]

2003 Lee, Eun-jeung. *"Anti-Europa" : die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung : eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*. (Münster : LIT Verlag, 2003). (Politica et ars ; Bd. 6). Habil. Univ. Halle-Wittenberg, 2003. [AOI]

2003 Lin, Duan. *Weibo lun Zhongguo chuan tong fa lü : Weibo bi jiao she hui xue de pi pan*. (Taibei : San min shu ju, 2003). [Abhandlung über Max Webers Rechtsphilosophie].
韋伯論中國傳統法律 : 韋伯比較社會學的批判 [WC]

2003 Liu, Dong. *The Weberian view and confucianism*. Transl. by Gloria Davies. In : East Asian history ; no 25/26 (June/Dec. 2003). [AOI]

2003 Wang, Yingze. *Xin jiao lun li yu ru jia lun li : Weibo lun li si xiang yan jiu*. (Xianggang : Zhongguo ke xue wen hua chu ban she, 2003). [Abhandlung über *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* von Max Weber].
新教伦理与儒家伦理 : 韦伯伦理思想研究 [WC]

2004 Wang, Chongming. *Fa lü yu she hui : xi fang fa lü wen ming yu wei ming de Weibo = Law and society : legal civilization in the West and the shadow of Max Weber*. (Taibei: Yang zhi wen hua shi ye gu fen you xian gong si, 2004). (She hui cong shu ; 34).
法律與社會 : 西方法律文明與未明的韋伯 [WC]

2005 Gu, Zhonghua. *Weibo de "Jidu xin jiao lun li yu zi ben zhu yi jing shen" dao du*. (Taibei : Taiwan xue sheng shu ju you xian gong si, 2005). (Zhonghua Minguo Zhongshan xue shu wen hua ji jin hui Zhongshan wen ku). [Abhandlung über *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* von Max Weber].
韦伯的《基督新教伦理与资本主义精神》导读
= Gu, Zhonghua. Weibo "Xin jiao lun li yu zi ben zhu yi jing shen" dao du. (Guilin : Guangxi shi fan da xue chu ban she, 2005). (Si xiang shi yan jiu xiao cong shu). [Abhandlung über Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus von Max Weber].
韦伯新教倫理与资本主义精神导读 [WC]

2006 Chen, Xianglan. *Li xing yu guan li : Lun Weibo de guan li zhe xue ji qi ying xiang*. (Changchun : Jilin ren min chu ban she, 2006). [Abhandlung über die Philosophie von Max Weber].
理性与管理 : 论韦伯的管理哲学及其影响 [WC]

2006 Zhang, Ge. *Fa lü yu xian dai ren de ming yun : Makesi Weibo fa lü si xiang yan jiu dao lun*. (Beijing : Fa lü chu ban she, 2006). (Zhongguo fa lü zhe xue lin jie cong shu). [Abhandlung über die Rechtsphilosophie von Max Weber].
法律与现代人的命运 : 马克斯韦伯法律思想研究导论 [WC]

2007 Guo, Dashui. *She hui xue de san zhong jing dian yan jiu mo shi gai lun : Tu'ergan, Weibo, Tuomasi de she hui xue fang fa lun*. (Tianjin : Tianjin ren min chu ban she, 2007). (Jing dian jiao cai jiao can xi lie). [Abhandlung über Emile Durkheim, Max Weber, William Isaac Thomas].
社会学的三种经典研究模式概论 : 涂尔干韦伯托马斯的社会学方法论 [WC]

2007 [Swedberg, Richard]. *Makesi Weibo yu jing ji she hui xue si xiang*. Lichade Siweideboge zhu ; He Rong yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2007). Übersetzung von Swedberg, Richard. *Max Weber and the idea of economic sociology*. (Princeton, NJ : Princeton University Press, 1998).
马克斯韦伯与经济社会学思想 [WC]

Weischedel, Wilhelm (Frankfurt a.M. 1905-1975 Berlin) : Philosoph Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Wellmer, Albrecht (Bergkirchen 1933-) : Philosoph, Professor für Philosophie, Universität Konstanz, Freie Universität Berlin Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

Bibliographie : Autor

2003 [Wellmer, Albrecht]. *Lun xian dai he hou xian dai de bian zheng fa : zun xun Aduonuo de li xing pi pan*. A'erbulaixite Wei'ermo zhu ; Qin Wen yi. (Beijing : Shang wu yin shu guan, 2003). (Xian dai xing yan jiu yi cong). Übersetzung von Wellmer, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne : Vernunftkritik nach Adorno*. (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1985). (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 532).
论现代和后现代的辩证法 : 遵循阿多诺的理性批判 [WC]

Westharp, Alfred (1880 ca.-nach 1930) : Deutscher Musiker, Pädagoge, Philosoph

Biographie

1913 Alfred Westharp kommt in China an. [Gold]

1913-1915 Alfred Westharp reist nach Shanghai, Nanjing, Tianjin und Beijing um Vorträge über Musik zu halten. [Gold]

1914-1921 Alfred Westharp ist Musik Professor der Baoding ao shi, einer Schule in Baoding (Hebei). [Gold]

1921-1926 Alfred Westharp ist Leiter einer experimentellen Schule, l'Ecole des langues étrangères (Wai guowen yan xue xiao) für Dolmetscher, Übersetzer und Diplomaten in Taiyuan (Shanxi). [Gold]

Bibliographie : Autor

1914 Weixiqin [Westharp, Alfred]. *Zhongguo jiao yu yi = Chinese education : how East and West meet*. Weixiqin zhu ; Yan Fu yi. (Tianjin : Tianjin Yong yan bao guan, 1914).
中國教育議

Bibliographie : erwähnt in

1993 Goldfuss, Gabriele. *Les tribulations d'un sinophile dans la Chine républicaine : le musicien et pédagogue Alfred Westharp*. In : Etudes chinoises, vol. 12, no 2 (1993).
http://www.afec-en-ligne.org/IMG/pdf/12-2Goldfuss.pdf [AOI]

Widmaier, Rita (Königsberg 1942-) : Dozentin für Philosophie Universität Düsseldorf, Mitarbeiterin Leibniz-Archiv Hannover

Bibliographie : Autor

1990 *Leibniz korrespondiert mit China : der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689-1714)*. Hrsg. von Rita Widmaier. (Frankfurt a.M. : Klostermann, 1990). (Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs ; 11). [AOI]

Windelband, Wilhelm (Potsdam 1848-1915 Heidelberg) : Philosoph, Professor für Philosophie Universität Heidelberg und Freiburg i.B. Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

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]

Windischmann, Karl Joseph Hieronymus = Windischmann, Carl (Mainz 1775-1839 Bonn) : Arzt, Philosoph, Professor für Philosophie und Medizin Universität Bonn

Bibliographie : Autor

1827-1834 Windischmann, Carl Joseph Hieronymus. *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*. (Bonn : Adolph Marcus, 1827-1834).
Theil 1 : Die Grundlagen der Philosophie im Morgenland. Abth. 1 : Sina. [WC]

Wittgenstein, Ludwig (Wien 1889-1951 Cambridge) : Österreichisch-britischer Philosoph
Chinesische Übersetzungen und chinesische Sekundärliteratur in Worldcat unter : http://firstsearch.oclc.org/WebZ/FSPrefs?entityjsdetect=:javascript=true:screensize=large:sessionid fsapp8-44844-frt0fdtd-rby80y:entitypagenum=1:0.

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]

Bibliographie : Autor

1962 [Russell, Bertrand]. *Luo ji zhe xue lung dao lun*. In : Luo ji zhe xue lung. Weitegensitan zhu ; Guo Ying yi. (Beijing : shang wu yin shu guan, 1962). (Han yi shi jie xue shu ming zhu cong shu). Übersetzung von Russell, Bertrand. *Introduction*. In : Wittgenstein, Ludwig. Tractatus logico-philosophicus. (London : Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1922).
逻辑哲学论 [WC]

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]

Bibliographie : erwähnt in

1974 Zhang, Zhendong. *Xi yang zhe xue dao lun : guan nian yu zhi shi*. (Taibei : Xian zhi chu ban she, 1974). (Xian zhi da xue cong shu ; 5). [Abhandlung über die Philosophie von Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Wittgenstein].
西洋哲學導論 : 觀念與知識 [WC,Baue1]

1987 [Charlesworth, M.J.]. *Zhe xue de huan yuan : zhe xue yu yu yan fen xi*. Maikesiwei Yuehan Chaersiwosi zhu ; Tian Xiaochun yi. (Chengdu : Sichuan ren min chu ban she, 1987). (Zou xiang wei lai cong shu). Übersetzung von Charlesworth, M.J. *Philosophy and linguistic analysis*. (Pittsburgh : Duquesne University, 1959).
哲学的还原 : 哲学与语言分析
[Enthält] :
George Edward Moore : common sense and analysis.
Bertrand Russell : logical form and the ideal language.
Ludwig Wittgenstein : the limits of language and the language game.
A.J. Ayer : the verification principle.
The Cambridge school : therapeutic analysis.
The Oxford school : the philosophy of ordinary language.
Conclusion and evaluation. [WC]

1998 [Heaton, John M. ; Groves, Judy]. *Weigensitan*. Sheng Qingsong [Vincent Shen] jia ding ; Zhu Kanru yi zhe. (Taibei : Li xu wen hua shi ye you xian gong si, 1998). (Si chao yu da shi jing dian man hua. Qi meng xue cong shu). Übersetzung von Heaton, John M. *Wittgenstein for beginners*. (Cambridge : Icon, 1994). [Ludwig Wittgenstein].
維根斯坦 [WC]

Wohlfart, Günter (Frankfurt a.M. 1943-) : Philosoph, Professor für Philosophie Bergische Universität Wuppertal, Dichter

Biographie

1963-1970 Günter Wohlfart studiert Philosophie, Psychoanalyse und deutsche Philologie an den Universitäten Frankfurt a.M. und Tübingen. [Wohl]

1970 Günter Wohlfart promoviert in Philosophie an der Universität Frankfurt a.M. [Wohl]

1970-1972 Günter Wohlfart ist Dozent an der Technischen Universität Aachen. [Wohl]

1972-1982 Günter Wohlfart ist Assistenz-Professor für Philosophie an der Universität Tübingen. [Wohl]

1983-1985 Günter Wohlfart ist Professor für Philosophie an der Universität Freiburg i.B. [Wohl]

1985-1986 Günter Wohlfart ist Professor für Philosophie an der Universität Essen. [Wohl]

1987-2003 Günter Wohlfart ist Professor für Philosophie und Vorsteher des Philosophischen Seminars der Universität Wuppertal. [Wohl]

1988-2002 Günter Wohlfart ist Präsident der Académie du Midi, Frankreich. [Wohl]

1990- Günter Wohlfart ist Vorstandsmitglied der Gesellschaft für asiatische Philosophie. [Wohl]

1994 Günter Wohlfart hält Gastvorträge in Vietnam, Korea, Taiwan (Academia Sinica, Tamkang-Universität, National Central University, Furen-Universität, Soochow-Universität, National Chung Cheng University), Singapore, Macao, Hong Kong (University of Hong Kong), Guangzhou (Zhongshan-Universität), Xi'an und Beijing. [Wohl]

1994 Günter Wohlfart hält Gastvorträge an der Chinese Culture University, der Tamkang-Universität und der Academia Sinica in Taipei. [Wohl]

1995 Günter Wohlfart hält Gastvorträge an der Tamkang-Universität, der National Central University, der Academia Sinica, der Furen-Universität, der National Chung Cheng University, der Soochow-Universität in Taiwan, sowie der University of Hong Kong der Zhongshan-Universität Guangzhou und in Xi'an. [Wohl]

1996 Günter Wohlfart ist Gastprofessor an der Tamkang-Universität Taiwan und hält einen Gastvortrag an der Furen-Universität Taiwan. [Wohl]

1997 Günter Wohlfart hält einen Gastvortrag an der Shanghai International Studies University. [Wohl]

1999 Günter Wohlfart hält einen Gastvortrag an der Shanghai International Studies University. [Wohl]

2002 Günter Wohlfart besucht die Shanghai Industrie- und Handels-Fremdsprachenhochschule in Shanghai. [Wohl]

2003 Günter Wohlfart macht einen Forschungsaufenthalt in Shanghai und Hangzhou. [Wohl]

2005 Günter Wohlfart hält Gastvorträge an der Shanghai Academy of Social Sciences, der Furen-Universität und der Academia Sinica, Taipei. [Wohl]

2006 Günter Wohlfart hält Gastvorträge an der Chinese Culture University, Taipei, an der Nanhua-University, Chiayi Taipei und der Academy of Social Sciences in Shanghai. [Wohl]

Bibliographie : Autor

1970 Wohlfart, Günter. *Metakritik der ästhetischen Urteilskraft*. (Frankfurt a.M. : Universität Frankfurt a.M., 1970). Diss. Univ. Frankfurt, 1970). [WC]

2001 Wohlfart, Günter. *Der philosophische Daoismus : philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse)*. (Köln : Ed. Chora, 2001). (Reihe für asiatische und komparative Philosophie ; Bd. 5). [WC]

2002 Wohlfart, Günter. *Zhuangzi (Dschuang Dsi) : Meister der Spiritualität*. (Freiburg i.B. : Herder, 2002). (Herder-Spektrum ; Bd. 5097). [WC]

2004 *Philosophieren über den Tod : death in Eastern and Western philosophies*. Hrsg. von Hans-Georg Möller und Günter Wohlfart. (Köln : Chora, 2004). [Möl]

2005 Wohlfart, Günter. *Die Kunst des Lebens und andere Künste : skurrile Skizzen zu einem eurodaoistischen Ethos ohne Moral*. (Berlin : Parerga, 2005). [WC]

2008 Wohlfart, Günter. *Moralphilosophische Splitter : spitze Bemerkungen zu Kant und zum Käntchen Jürgen Habermas ; nebst einigen Souvernirs aus dem alten China*. http://www.guenter-wohlfart.de/buecher123.htm.

Wolff, Christian von = Wolff, Christian Freiherr von (Breslau 1679-1754 Halle/Saale) : Philosoph, Professor für Mathematik

Biographie

1711 Christian Wolff rezensiert Noël, François. *Observationes mathematicae, et physicae in India et China* [ID D5595] in der Zeitschrift Acta eruditorum. [WolC1]

1711 Noël, François. *Sinensis imperii libri classici sex* [ID D1801].
John Ho : Noël sieht zunächst in der Religiosität der Chinesen die Grundlage der chinesischen politischen Philosophie und ist überzeugt, dass die Chinesen den wahren Gott gefunden haben. Er ist wie Philippe Couplet der Meinung, dass die Chinesen dem wahren Glauben, dem Glauben an den Himmel (tian) folgen. Da sie den Himmel verehren, wird die Gesellschaft vom Herrscher der Natur 'tian' bestimmt und nach himmlischen Gesetzen geformt. Diese Gesetze sollen die Menschen belohnen, die ihren sozialen Verpflichtungen nachkommen, und die bestrafen, die sich der Verantwortung entziehen. Die andere Grundlage der chinesischen Gesellschaft ist das Naturprinzip. In dieser Naturordnung steht die Gesellschaft in einer Wechselbeziehung mit der Familie. Die Beziehung zwischen Herrscher und Bürgern steht in Analogie zu der zwischen Vater und Kindern. Die Bürger übernehmen die Gedanken und Tugenden des Herrschers, genau so wie die Kindier die des Vaters. Die Beziehung zum Herrscher ist getragen von Verehrung, Achtung, Liebe, Freundschaft und Dankbarkeit und darin wurzelt das gesellschaftliche Glück. Ein chinesischer Kaiser missbraucht niemals seine Macht und will zum Wohle der Gesellschaft herrschen. Nach Noëls Interpretation ist das Prinzip der chinesischen Gesetzgebung ein vernünftiges Naturrecht. Dieses Gesetz soll die menschliche Gesellschaft mit der vorgegebenen natürlichen und idealen Gesellschaftsform in Einklang bringen. Der Geist des chinesischen Gesetzes soll den Charakter des Menschen prägen und verinnerlichen. Noël erkennt zwar, dass das chinesische politische System nicht demokratisch ist, aber in sich doch einen demokratischen Geist besitzt.
Zum chinesischen Unterrichtswesen schreibt Noël, dass der Unterricht in der Schule der Kinder im Dienst der ethischen Ausbildung besteht. Die Bildung der Schule der Erwachsenen ist mehr theoretisch. Hier geht es darum, Intelligenz und Denken zu schulen. Hauptsächlich werden die moralischen Prinzipien vermittelt, um dadurch das Verständnis der praktischen Tugenden zu vertiefen. Dabei lernt man die menschliche Natur und die Moral der Gesellschaft besser verstehen, um das Wahre vom Falschen und die Guten von den Bösen besser unterscheiden zu können. Noël sagt, dass die ganze chinesische Gesellschaft nur ein Zentrum hat : Moral, Politik, Gesellschaft und Pädagogik.

Christian Wolff schreibt : Da der Übersetzer der vornehmsten Bücher des Sinesischen Reiches, ein Mann von einem sehr scharffen Verstand und grosser Beurtheilungskrafft, mehr als zwanzig Jahre mit der Durchlesung derselben zugebracht, und seinen möglichsten Fleis angewendet hatte, dass er den richtigen Verstand, welcher, wie er selbsten beknnet, an manchen Orten sehr schwer und dunkel ist, deutlich genug erkennen möchte ; so hat er endlich in der Vorrede der Übersetzung dieses Urteil gefället, dass er in denselben nicht eine verborgene und hohe Wissenschafft, sondern nur eine gemein Tugend und Sittenlehre, eine Einrichtung des Hauswesens, und eine Staatsklugheit enthalten seye, so dass ihn nicht sowol die Vortrefflichkeit des Innhatls und der Sache selbst, als die vielen Leute, welche damit beschäfftiget sind, zu dieser Übersetzung angetrieben haben, welche von so vielen unternommen, aber in mehr als hundert Jahren, seit dem die Sinesische Mission ihren Anfang genommen hatte, nicht zu Stande gebracht worden ist. Ich aber, da ich diese Bücher kauf so beyläuffig betrachtete, habe alsobald wahrgenommen, dass eine höhere Weisheit darinnen verborgen liege, ob es schon Kunst braucht, dieselbe heraus zu suchen.
Noëls Übersetzung zufolge lehre Konfuzius, und dies sei der Inbegriff seiner 'philosoophia pratica', dass der Verstand durch die Untersuchung der Gründe der Dinge den genauen Begriff des guten und Bösen erschliessen könne. Auf dieser Verstandesleistung aufbauend, könne der Wille derart gefestigt werden, dass er das Gute liebe und das Böse hasse. Das Ziel, auf das alle Handlungen auszurichten seien, sei die Vollkommenheit, und zwar die eigene und die Vollkommenheit der anderen ; die höchste Vollkommenheit sei das letzte Ziel alles Handelns. [HoJ1:S. 97-103,Lüh1:S. 64,Alb1:S. XXXII]

1712 Christian Wolff rezensiert Noël, François. *Sinensis imperii libri classici sex* [ID D1801] in der Zeitschrift Acta eruditorum. [WolC1]

1712 Wolff, Christian von. *Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen* [ID D16612].
Michael Albrecht : Wolff erklärt darin, die 'Sineser' überträfen in der Kunst zu regieren alle anderen Völker : "so ist mir lieb, dass ich ihre Maximen aus meinen Gründen erweisen kann. Vielleicht finde ich einmahl Gelegenheit die Sitten- und Staats-Lehre der Sineser in Form einer Wissenschaft zu bringen, da sich die Harmonie mit meinen Lehren deutlich zeigen wird". [Alb1:S. XXXVIII]

1721 Wolff, Christian. *Oratio de Sinarum philosophica practica* [ID D1812].
Rede zum 28-jährigen Jubiläum der Hochschule zu Halle.
Quellen : Noël, François. *Sinensis imperii libri classici sex* [ID D1801].
Noël, François. *Observationes mathematicae, et physicae in India et China* [ID D5595].
Quelle für die Anmerkungen von 1726 : Couplet, Philippe. *Confucius sinarum philosophus* [ID D1758].

Wolff schreibt :
Nach Stand und Würden allerseits hochgeehrteste Zuhörer!
Obgleich die Weisheit der Sineser von den ältesten Zeiten her sehr berühmt gewesen, und ihre ganz besondere Klugheit in Verwaltung des Staats von jederman in Bewunderung gezogen worden ist: so scheinet doch alles dasjenige, was von beyden insgemein pfleget gesaget zu werden, so wenig seltsames als vortreffliches in sich zu fassen. Der Confuz wird gemeiniglich für den Urheber einer so grosen Weisheit von uns angesehen: diejenigen aber, welche dieser Meynung beypflichten, bezeugen dadurch nichts anderst, als ihre Unerfahrenheit in den Sinesischen Nachrichten.

Der Sinesische Staat hat sich lange vor den Zeiten des Confuz der vortrefflichsten Geseze zu erfreuen gehabt, indem die Fürsten ihren Unterthanen so wohl mit Worten als auch mit ihrem eigenen Beyspiel eine Richtschnur der grösten Vollkommenheit zur Nachfolge vor Augen gestellet, und die Lehrer und Hofmeister, so wohl Käyserliche und Königliche Prinzen, als auch anderer vornehmer und geringer Leute Kinder von der zartesten Jugend an zu wohlanständigen Sitten angewiesen, die Erwachsenen aber in der Erkenntniß des Guten und Bösen gestärket haben, also daß die Fürsten und Unterthanen den Preis der Tugend einander strittig machten. Denn die alten Käyser und Könige der Sineser waren selbst auch Weltweise: dahero hat man sich nicht zu wundern, daß ihr Staat nach dem Ausspruch, welchen Plato gethan hat, glükseelig gewesen seye, da Weltweise herrscheten, und die Könige Weltweise waren.

Fo hi ist der erste, welchen die Sineser als den Stifter der Wissenschafften und des Reiches in China verehrten. Diesem aber haben Xin num Hoam ti, Yao und Xun in der Regierung nachgefolget, welche diejenige Einrichtung, welche Fo hi bereits gemachet hatte, mehr und mehr verbesserten, biß endlich die Käyser aus den Geschlechtern Hia, Xam und Cheü so wohl die Regierung als auch die Geseze zur grösten Vollkommenheit gebracht haben.

Auf Erden aber ist nichts beständigers als der Unbestand. Kaum hatte die Weisheit und Staatsklugheit der Sineser einen so hohen Grad erreichet, so fingen sie auch schon wieder nach und nach an in Verfall zu gerathen, und wären fast gänzlich untergegangen, weil die Fürsten den Weg der Tugend verliesen, und die Vornehmsten sich nicht mehr nach den so sorgfältig gegebenen Gesezen, richteten, die Lehrer ihres Eydes und Pflicht vergasen, und die Unterthanen, die ohnedem übel geartet waren, nur Schandthaten und Laster verübten. Damals war ein recht bejammernswürdiger Zustand in dem Sinesischen Reiche! Denn wer sollte sich wohl, wertheste Zuhörer! nicht darüber betrüben, daß die Obrigkeit das ansehnlichste, nehmlich Tugend und Klugheit verlohren habe; daß die Geseze, worauf sich die allgemeine Wohlfarth gründete, schändlicher Weise unterdrüket worden sind; daß die Schulen, in welchen zarte Gemüther zu wohlanständigen Sitten angeführet, die Erwachsenen aber auf den rechten Weg der Ehrbarkeit bestätiget wurden, fast gänzlich eingegangen; und daß endlich das ganze Volk, das dem Müßiggang und den Wohllüsten ergeben gewesen, ganz und gar ins Verderben gerathen sind.

Da es aber nun so verwirrt in dem Staat der Sineser aussahe; so hat Confuz, der ein sehr tugendhafter und gelehrter Mann, und von der göttlichen Vorsehung besonders darzu bestimmet war, dem Verfall derselben wieder aufzuhelffen sich bemühet. Er hatte zwar nicht selbsten das Glük, als ein König dem Staat heilsame Geseze vorzuschreiben, dieselben öffentlich einzuführen, und andere zu denselben hinzuzuthun; sondern er war nur darauf bedacht, die Pflichten eines Lehrers auf das genaueste und möglichste zu beobachten. Dahero, ob er schon nicht thun konnte, was er wollte, so hat er doch dasjenige bewerkstelliget, was in seinem Vermögen war, und nicht das geringste unterlassen, was zur Verrichtung und Zierde seines Lehramtes in Ansehung seines Verstandes nur von ihm hat gefordert werden können.

Dazumahl war den Sinesern die Regel noch wohl bekannt, welche ihnen von den alten Weltweisen, welche auch zugleich ihre Käyser und Könige waren, sehr nüzlich eingepräget worden ist, daß die Beyspiele der Käyser und Könige den Unterthanen zur Richtschnur ihrer Handlungen dienen sollten. Da nun ihre ersten Käyser und Könige also gelebet und regieret hatten, daß sie auch andern zu einem Beyspiel dienen konnten: so werden sie so wohl wegen ihrer wohlanständigen und vortrefflichen Sitten als auch wegen ihrer grosen Staatsklugheit, von allen und jeden noch heut zu Tag gebührend verehret.

Dahero hat Confuz mit besonderer Mühe die Jahrbücher der alten Käyser und Könige durchgelesen, was darinnen als eine Richtschnur recht zu leben und zu regieren angenommen, und durch ihre Beyspiele bekräfftiget worden war, herausgelesen, was er sich besonders daraus bemerket hatte, öffters in eine reiffe Betrachtung gezogen, und endlich nach genügsamer Ueberlegung und Erfahrung an sich selbsten, es seinen Untergebenen, um es auf die späte Nachwelt fortzupflanzen, anvertrauet. Confuz ist also zwar nicht als der Stiffter aber doch als der Wiederbringer der Sinesischen Weltweisheit billig anzusehen. Ob nun schon dieser Weltweise keine neue Richtschnur zu leben und zu regieren gemachet hat, wiewohl es ihm an Verstande nicht fehlete, indem er nicht aus eitler Ehrbegierde, sondern aus Liebe zu dem Wohlstand und der Glükseeligkeit seines Volkes darzu getrieben wurde: so ist er doch damahls in so grosem Ansehen, als heut zu Tag gestanden, also, daß er, da er ehemahls lehrete, drey tausend in seiner Schule, die seinen Unterricht genossen hatten, zehlen konnte, nun aber ihn auch die Sineser noch so hoch halten, als die Juden den Moses, die Türken den Mohammed, ja wir selbsten den Heyland achten, in so fern wir ihn als einen Propheten und Lehrer, der uns von GOtt gegeben worden ist, verehren.

Nun hat es zwar Confuz nicht so weit gebracht, daß beständig ein löbliches Regiment und gute Sitten in China geblühet hätten: dann China hat schon vor dem Confuz und auch nach demselben viele Veränderung erfahren, da so wohl die Lehrer, die die Scharffsinnigkeit und den Verstand nicht besasen, welchen der Confuz gehabt hatte, und also die Höhe und Tieffe der Lehren dieses so grosen Weltweisen keinesweges erreichten: als auch da die Käyser und Könige von den Beyspielen der alten Helden, die Confuz so deutlich vor Augen gemahlet hat, abgiengen, und das ganze Volk sich nicht also bezeigte, wie ihr so vorsichtiger und behutsamer Führer Confuz sie gelehret hatte: so habe ich doch hier die Absicht nicht die so grosen Veränderungen der Dinge zu untersuchen, sondern etwas weit wichtigers, und das ihre Aufmerksamkeit, meine geneigte Zuhörer, mehr verdienet vorzutragen.

Wir wollen die Sinesische Weltweisheit etwas genauer betrachten, und aus derselben die geheime und verborgene Grundwahrheiten der Sitten und des Regiments, aus derjenigen Tiefe, in die vielleicht nicht ein jeder sich hinein wagen kan, heraus hohlen, was heraus gehohlet ist an das Licht bringen, und das an das Licht gebrachte behutsam von einander unterscheiden.

Wohlan demnach, meine wertheste Zuhörer! Vergönnen sie dem Redner ihre Wohlgewogenheit, und ein geneigtes Gehöre; wo aber meine Einsicht in dieser so wichtigen Unternehmung ihnen nicht hinreichend zu seyn scheinen solte, so belieben sie die Proben von ihrer besonderen Gütigkeit abzulegen, wofür ich ihnen wiederum in allen möglichen Fällen, zu dienen, mich verbindlich mache. Die Sache, von der ich zu reden beschlossen habe, hat eine gewisse natürliche Schönheit, dadurch sie die nach hohen Dingen begierige Gemüther vergnügen kan, und sie hat nicht nöthig einen fremden Pracht von den Worten erst zu entlehnen, um dem Gehöre derer, so dem Gemüthe nach abwesend sind, ein Vergnügen zu machen. Sie erlauben also, daß ich mir dabey einer niedrigen Art zu reden, bediene, und mich hierinnen nach den Bildhauern richte, die, wenn sie eine schöne Weibsperson auf einem Stein vorstellen wollen, dieselbe nakend abbilden, damit die Bemühungen der Weisheit, welche die Natur in der Bildung, und die Bemühungen des Fleisses, welche die Kunst, die mit der Natur eifert, bey der Nachahmung zum Zwek gehabt hat, zugleich miteinander in das Gesicht fallen, und so endlich die unverwandten Augen geweidet, und die Gemüther mit einem angenehmen Vergnügen gesättiget werden.

Da wir, meine wertheste Zuhörer! die Gründe der Sinesischen Weltweisheit, welche von jedermann durch so viele Jahrhunderte hindurch bewundert worden sind, in etwas genauer untersuchen wollen, so haben wir einen Prüfestein vonnöthen, damit wir das Wahre von dem Falschen unterscheiden, und ein jegliches nach seinem rechten Werth beurtheilen können.

Wir wissen, daß die Weisheit nichts anderst als eine Wissenschafft der Glükseeligkeit seye, welcher niemand theilhafftig seyn kan, als der sich in einem wohl eingerichteten Staat der guten Sitten befleissiget. Es wird demnach niemand unter uns läugnen, daß diejenige für ächte Gründe der Weisheit zu achten seyen, welche mit der Natur des menschlichen Verstandes überein kommen, und diejenigen als Falsche verworffen werden müssen, welche der Natur des menschlichen Verstandes zuwider sind. Dann gleichwie der Grund von allem demjenigen, welches entweder in den Dingen, oder von ihnen nur einigermasen herkommen, von dem Wesen und der Natur derselben hergeleitet werden muß; also kan man auch den Grund von Dingen, die von unserm Verstande abhangen, nirgends anders, als aus der Beschaffenheit unseres Verstandes herleiten. Ja wenn einer einem andern etwas zu thun befehlen wollte, welches in dem menschlichen Verstande nicht gegründet wäre; so würde man von ihm sagen, daß er einen Menschen zu etwas verbinde, welches unmöglich ist.

Es ist mir zwar nicht unbekannt daß Männer, die mehr als menschliche Weisheit besizen, und welche wir als Gottesgelahrte verehren, mit gutem Grunde behaupten, daß man durch die Gnade GOttes auch Dinge verrichten könne, welche die Kräffte der Natur weit übersteigen. Ob nun aber schon das, was die von oben mit Göttlichem Lichte erleuchtete einsehen, auch allerdings mit der Wahrheit der Sache übereinstimmen muß: so streitet dieses doch keinesweges wider dasjenige, was ich behaupte. Denn da die Seele des Menschen der Göttlichen Gnade fähig ist, da sie sonsten derselben, wann sie ihr angeboten würde, nicht theilhafftig werden könnte: so muß in ihrem Wesen und in ihrer Natur Selbsten ein Grund enthalten seyn, warum sie dasselbige an sich nehmen kan, es mag auch für einer seyn, was es für einer immer seyn will. Es ist also der menschlichen Natur gemäs daß die Kräffte der Natur durch die Krafft der Gnade erweitert, und zu einem höhern Grad getrieben werden. Sie mögen dahero den Prüfestein zu den Gründen der Weisheit entweder selbsten abgeben oder nur einrichten: so kan ich dem ohngeachtet die Uebereinstimmung derselben mit der Natur des menschlichen Verstandes behaupten, daß wir nehmlich dasjenige als wahr annehmen, dessen Grund daher geleitet werden kan, und dasjenige als falsch verwerffen, davon kein Grund in demselben enthalten ist. Nach diesem Prüfestein sind die Gründe der Sinesischen Weisheit nicht zu verachten.

Dan erstlich ist vor allem zu merken, daß die Sineser keine menschliche Handlungen zu unternehmen befohlen, und von den Uebungen in den Tugenden und Sitten nichts ausgemachet haben, als was ihrem Einsehen nach, mit der menschlichen Vernunfft auf das genaueste überein kam. Wir haben uns dahero nicht zu wundern, daß alle ihre Unternehmungen so glüklich von statten gegangen sind, da sie nichts unternommen haben, als was in der Natur gegründet gewesen war. Diejenigen, welche die sittlichen Dinge tiefer einsehen, erkennen sehr wohl und deutlich, daß die menschliche Handlungen, ob sie schon dem Geseze gemäs sind, dennoch verschiedene Bewegungsgründe haben.

Dann entweder stellet sich das Gemüth die Veränderung des menschlichen Zustandes, sowol des innern, als des äusern vor, welche aus der Handlung erfolget; oder es bedienet sich zu Bewegungsgründen, der Eigenschafften und Vorsehung ja auch der Hoheit und Majestät GOttes; oder es geben ihm die Wahrheiten, die von GOtt geoffenbahret worden, und von Natur unbegreifflich sind, als diejenige, welche wir von dem Heylande und Erlöser des menschlichen Geschlechtes, als den Grund unseres Gottesdienstes annehmen, Bewegungsgründe ab. Wer die Handlungen nach dem Erfolg beurtheilet, richtet seine Handlungen nur blos nach der Vernunfft ein, und die Tugenden, die er liebet, sind blos den Kräfften der Natur zuzuschreiben. Wer durch eine nur nach dem Lichte der Vernunfft angestellte Betrachtung der Göttlichen Eigenschafften und Vorsehung GOttes zu einer Handlung geleitet wird, desselben Tugenden entspringen aus einem natürlichen GOttesdienst. Wer endlich durch die göttlich geoffenbahrten und von Natur unbegreifflichen Wahrheiten, etwas zu thun angetrieben wird, desselben Tugenden sind nur den Kräfften der Gnade zuzuschreiben.

Die alten Sineser, von welchen ich rede, die, da sie nichts von dem Urheber aller Dinge wusten, auch einen natürlichen Gottesdienst, noch vielweniger einige Spuren der göttlichen Offenbahrung hatten, konnten also keine andere, als nur natürliche Kräffte, welche sich auf keinen Gottesdienst gründen, zur Beförderung der Ausübung der Tugend gebrauchen. Daß sie aber derselben sich mit grosem Nuzen bedienet haben; wird so gleich mit mehrern dargethan werden.

Sie haben also nicht auf die Unvollkommenheiten des menschlichen Verstandes, aus welchem als aus einer Quelle, Laster, Schand- und Uebelthaten herzurühren pflegen, gesehen: sondern nur auf dessen Vollkommenheit ihr Augenmerk gerichtet, damit sie ihre natürlichen Kräffte erkennen, und was ihnen nur nach denselben möglich wäre, erlangen möchten. Es werden zwar einige die Sineser tadeln, daß sie die menschliche Unvollkommenheit nicht genau erwogen haben, und daß sie nicht darum bekümmert gewesen sind, um der Krankheit ihres Gemüths abzuhelffen, die Laster zu fliehen.

Es ist aber das Gemüth ganz anders als der Leib beschaffen, und man kan nicht allezeit von den Krankheiten dieses auf die Schwachheiten von jenem einen sichern Schluß machen. Wer die Tugend lernet, der wird durch eben diese Bemühung sich die Laster abgewöhnen, denn die Tugenden sind den Lastern zuwieder, und können nicht beyde zugleich statt finden. Wo eine Tugend zugegen ist; da ist das ihr entgegengesezte Laster nicht vorhanden. Und gleichwie die Erkänntniß der Tugend allezeit sehr vortheilhafft ist, also gereichet die Unwissenheit derselben mehrentheils zum Schaden. Daher bringet im Gegentheil die Unwissenheit der Laster einen beständigen Nuzen, und ihre Erkänntniß ist offtermahls schädlich.

Demnach haben die Sineser nicht allzugroses Unrecht, daß da sie sich wenig um die Schändlichkeit der Laster bekümmert, sie vornehmlich dahin getrachtet haben, daß die Ausübung der Tugend mehr und mehr empor kommen, allen aber gänzlich verborgen bleiben möchte, was ein Laster sey. Und hierinnen haben sie den verständigen Vernunfftlehrern nachgefolget, welche wenig um die Vermeidung der Vorurtheile bekümmert sind, sondern vielmehr auf die Kräffte des Verstandes dringen, und zu untersuchen pflegen, wie sie dieselben zur Erforschung der Wahrheit anwenden können, da sie versichert sind, daß so dann keine Vorurtheile herrschen, wo man das Wahre von dem Falschen deutlich unterscheidet; daß man aber vergebens die Vorurtheile zu fliehen gebiete, wo die Kräfte das Wahre zu erkennen, annoch fehlen. Daß die menschliche Seele einige Kräffte so wohl gute Handlungen zu verrichten, als Böse zu unterlassen besize; wird, wie ich dafür halte, niemand leugnen.

Denn es ist ohnedem bekannt, daß dieses die natürliche Beschaffenheit desselben seye, daß sie nichts verlanget, als was sie für gut erkennet, und hingegen nichts verabscheuet, als was sie für böse angesehen hat: dahero andere schon längstens angemerket haben, daß wenn es sich zuweilen zutragen sollte, (welches leyder offt zu geschehen pfleget), wenn man etwas Böses erwehlet, welches gut zu seyn scheinet; das verworffen werde, welches das Ansehen hat, als wäre es böse. Denn die Erfahrung lehret uns, daß Menschen, die nach ihren Empfindungen gehen, das Gute, nach den Vergnügen, welches sie darnach geniesen, und das Böse nach den Schmerzen und Verdruß, womit sie belästiget werden, beurtheilen. Da also die Empfindungen nur das Gegenwärtige fürstellen, das Zukünfftige aber weit von ihnen entfernet bleibet; so vermischen sie das Vergängliche mit dem Unvergänglichen, und ziehen die Scheingüter den wahren Gütern vor, ja sie tragen öffters vor wahren Gütern einen Abscheu, weil sie erst in der zukünfftigen Zeit ihnen ein Vergnügen erweken, welches sie noch nicht voraus empfinden. Wer also diese gefährliche und unglükseelige Wege vermeiden will, der muß auf das Zukünfftige sehen, und nach denselben den Befehl der menschlichen Handlungen und Verrichtungen beurtheilen. Der Verstand hat ein Vermögen das Gute von dem Bösen, und das Böse von dem Guten zu unterscheiden, desgleichen auch die Finsterniß, welche die Empfindungen im Verstande verursachen, zu vertreiben. Die Handlungen sind nehmlich entweder gut oder böse, in so fern sie diese oder jene Veränderung in unserm Zustand zuwege bringen: Eine geübte Vernunfft aber siehet die Veränderungen zum Voraus, welche aus den Handlungen, die man entweder vorgenommen oder unterlassen hat, entstehen.

Da dasjenige, was gut ist, unsern Zustand keinesweges unglüklich machet, sondern denselben vielmehr in Ruhe und Friede versezet; das Böse aber, alles verwirret, das Oberste mit dem Untersten vermischet, ja beständige Unruhen zu erweken pfleget: so wird das Gemüthe, welches beydes zum Voraus siehet, durch den Erfolg der guten Handlungen vergnüget; die Bösen aber bringen in ihnen einen Ekel und Mißfallen hervor, so lange es nach seiner Vernunfft urtheilet. Dahero haben wir einen Antrieb in uns, nach dem Guten, das wir erkennen, zu streben, und das Böse, dessen Schändlichkeit wir wahrnehmen, zu fliehen. Damit wir nun des Vorsazes eingedenk seyn, und dabey beständig verharren können, so erstreket sich solches niemahls über die Kräffte des Gedächtnisses und der Vernunfft, welche auf das genaueste mit einander verbunden sind: wie ich an einem andern Ort weitläufftiger erkläret habe. Da also ein Mensch nach dem Gebrauch seiner natürlichen Kräffte das Gute und Böse unterscheiden, durch jenes vergnügt, und durch dieses mißvergnügt werden, und seines Vorsazes eingedenk seyn kan: so sehe ich nicht, Wie einer läugnen wolte, daß einige Kräffte der Natur, zur Ausübung der Tugend und Vermeidung der Laster hinlänglich wären. Und weil die Sineser, welche ihre Kräffte auf keine andere Art gebrauchen konnten, einen vortrefflichen Ruhm der Tugend und Klugheit sich erworben haben; so haben sie mit ihrem Beyspiel hinlänglich gezeiget, daß der Gebrauch dieser Kräffte nicht vergebens gewesen seye.

Gleichwie es aber höchst unbedachtsam, verwegen und gefährlich gehandelt ist, wenn man den Verstand in Untersuchung der Wahrheit Gränzen sezen wollte: Also würde auch derjenige sehr kühn und unbesonnen verfahren, welcher die Kräffte der Natur Gutes auszuüben, einzuschrenken suchte. Dann ob man schon, wann man vornehmlich zu einer nähern Erkänntniß des menschlichen Verstandes gelanget ist, darthun kan, wie weit es die Sineser gebracht haben, indem man ihre Jahrbücher, darinnen das Leben und die Thaten ihrer ersten Kayser und Könige beschrieben worden sind genau durchgehen kan: so ist doch gewiß, daß sie es keinesweges zu der grösten Vollkommenheit gebracht haben, und wird dahero niemand behaupten, daß man nicht weiter gehen solle, als sie gekommen sind. Wir gehen dahero zur gegenwärtigen Sache selbst, und bekümmern uns nicht darum, wie weit wir fortgehen sollen, sondern wollen vielmehr sehen, wie weit es zu kommen möglich ist. Es stimmet dieses mit der Gewohnheit der alten Sineser ganz genau überein, welche sich sowol in ähnlichen als unähnlichen Fällen nach dem Beyspiel ihrer Vorfahren gerichtet und gelehret haben, daß man nur bey der grösten Vollkommenheit, das ist, niemahls bey etwas stehen bleiben solle. Hier sehen sie also, hochzuehrende Zuhörer! die Quelle, aus welcher die Sineser ehedem ihre Weisheit und Klugheit hergeleitet haben. Wir müssen aber auch, (welches vornehmlich unser Vorhaben ist) den Ausfluß aus derselben betrachten, damit wir die Reinlichkeit und Lauterkeit des Wassers, auch in seinem Strom, darinnen es fortläuffet, um desto besser erkennen können.

Es träget der Unterscheid zwischen dem obern und untern Vermögen der Seele zur Tugend ein groses bey, welches auch einigen Alten bekannt, aber nicht faßlich u. deutlich genug gewesen ist. Zu den untern Vermögen rechnet man die Empfindung, die Einbildung und die Begierde, das ist, alles was in den Vorstellungen undeutl. vorkommt, und von diesen, in soferne sie undeutlich sind, abhanget: zu dem obern Theil aber gehöret der Verstand, (welcher um die zweyfache Bedeutung des Worts, die durch die verschiedene Art zu reden entstanden ist, aufzuheben bisweilen der reine Verstand (intellectus purus) genennet zu werden pfleget), die Vernunfft und der freye Wille, oder mit einem Worte, alles was in den Vorstellungen deutliches gefunden, und aus denselben in so fern sie deutlich sind, hergeleitet wird.

Wer nur bey einer undeutlichen Erkänntniß der Dinge stehen bleibet, und durch keine andere, als die von den Weltweisen so genannte sinnliche Begierde, und durch die daraus entstandenen Gemüthsbewegungen, zu Handlungen angetrieben wird; der bringt sich eine Gewohnheit Gutes zu thun zu wege, aus welcher die Furcht vor einen Oberherrn meistentheils erhalten werden muß, damit sie nicht bey Gelegenheit durch das Gegentheil aufgehoben wird. Und in diesem Zustande ist der Mensch von dem Vieh nicht unterschieden, welches zwar die Vernunfft keinesweges gebrauchen kan, aber doch eine Empfindung und die daraus entstehende sinnliche Begierde hat. Wie man also unvernünfftige Thiere zu gewissen Handlungen anzugewöhnen pfleget, also gewöhnen sich auch Menschen in eben solchem Zustande, Handlungen, die in unserer Willkühr stehen, vorzunehmen.

Diejenigen aber, welche sich eine deutliche Erkänntniß der Dinge zuwege zu bringen suchen, und durch diejenige Begierde, welche die Weltweisen die vernünfftige nennen (appetitum rationalem) zu etwas gutes angetrieben werden, die lenket ihr freyer Wille zu guten Handlungen, und die haben nicht nöthig aus Furcht eines Obern in dem Guten zu beharren, weil sie den innern Unterschied des Guten und Bösen erkennen, und andern, wenn es die Noth erfordert, hinlänglich erklären können. Die Wahrheit zu sagen, so weis ich niemand, der dieses bey der Einrichtung der menschlichen Sitten so genau beobachtet hätte, als die Sineser.

Als die Sineser unter den Kaysern, welche anfangs angeführet worden sind, so glükseelige Zeiten genossen; so hatten sie an allen Orten des Reiches in China zwey Schulen angerichtet. Die eine nenneten sie die Schule der Kleinern, welche sich auf den untern Theil der Seele gleichsam gründete: die andere aber wurde die Schule der Gröseren (schola adultorum) genannt, welche mit dem obern Theil der Seele gänzlich beschäfftiget war. Und dieses war der Grund, warum die Knaben von acht biß funffzehn Jahren alt, in die Schule der Kleineren giengen, weil sie ihren Verstand noch nicht gebrauchen konnten, und also nur durch sinnliche Vorstellungen musten gelenket und regieret werden; keiner aber vor dem funffzehenden Jahr in die Schule der Grösern angenommen wurde, damit wenn sie ihre Vernunfft gebrauchen lerneten, auf höhere Dinge denken möchten. Und das war eben auch die Ursache, warum alle und jede ohne Unterschied, sowol Kayserliche und Königliche Prinzen, als auch anderer vornehmen und geringen Leute Kinder in die Schule der Kleinern kommen konnten. In der Schule der Gröseren aber keiner angenommen wurde, als der aus einem Kayserlichen, Königlichen und sonst einem vornehmen Geschlecht herstammte, oder auch einer vom gemeinen Volke, der aber mehr Verstand, Urtheilungskrafft und Fleis als die andern bey sich verspüren lies.

Weil die Kinder in der Schule der Kleinern zu guten Sitten angewiesen wurden, die darinnen erlangte Gewohnheit Gutes zu thun aber nicht anderst als durch Furcht vor einen Obern erhalten werden konnte; so war dasjenige, was sie daselbst gelernet hatten, keinesweges hinlänglich, dermaleinsten einem Reich vorzustehen, oder ein ungehorsames Volk regieren zu können: denn die Regenten in China erkennen keinen vor ihren Oberherrn, der ihnen Geseze vorschreiben könnte; die Sineser aber selbsten wollten lieber in Freyheit leben, als sich von sndern beherrschen lassen. Weil sie nun also in der Schule der Grösern unterwiesen wurden, wie sich ein jeder selbsten regieren müsse, damit er freywillig dasjenige unternähme, wodurch er sich Lob erwerben könnte, dasjenige aber ohne Zwang unterlasse, was ihm zur Schande gereichen mögte: so wurden in dieser Schule solche Personen erzogen, welche entweder ohne einem andern unterthänig zu seyn, dermahleinstens andere beherrschen, oder wenn sie auch noch einen Höhern über sich erkennen musten, sich dessen Gesez aus eignem freyen Triebe gemäs verhalten sollten. Diejenigen aber im Gegentheil, welche die Geburth schon zur Dienstbarkeit bestimmet hatte, wurden von dieser Schule zurük gehalten, sowol weil sie nach ihrer Einfalt dasjenige nicht verstanden, was zur Beherrschung seiner selbst erfordert wurde, als auch weil sie als Unterthanen eines andern, sich selbsten zu regieren nicht nöthig hätten, weil sie ohnedem zum Gehorsam geneigt wären. Alle Unternehmungen der Sineser hatten zu ihrem Ziel und Endzwek eine gute Regierung, damit nehmlich alle und jede, die sich in diesem wohl eingerichteten gemeinen Wesen befänden, glükseelig seyn möchten. Dahero wurden sie in der Schule der Kleinern zur Unterthänigkeit, in der Schule der Grösern aber zur Regierung zubereitet, so daß nehmlich, wie erst gedacht wurde, diejenigen, die zur Knechtschafft gebohren waren, ihren Vorgesezten Gehorsam leisten, die Regenten aber nur heilsame Dinge zu verrichten anbefehlen, und andern mit ihrem Exempel fürgehen, die aber welche von der Regierung ausgeschlossen und zu den Unterthanen gerechnet worden sind, alles was ihre Oberherren befehlen würden, aus eigenem Trieb verrichten sollten. In der Schule der Kleinern wurde also besonders auf die Hochachtung gegen Eltern, alte Leute und Vorgesezte gedrungen, und ihnen in ihrer zarten Jugend die Geseze der Bescheidenheit und Unterthänigkeit eingeschärffet. In der Schule der Grösern aber wurden die Gründe der Dinge entdeket, und heilsame Regeln so wol sich als andere zu beherrschen vorgeleget. In beyden Schulen aber wurde von den Lernenden nicht mehr gefordert, als was sie in ihrem Leben gebrauchen könnten. In beyden Schulen bemüheten sich auch nicht nur die Lernenden, daß sie dasjenige, was sie selbsten zu thun hatten, wohl einsehen mochten, sondern sie wendeten auch alle ihre Kräffte des Leibes und des Verstandes dazu an, daß sie dasjenige, was sie erkannt hatten, auch würklich bewerkstelligen möchten. Dieses war die Beschaffenheit dieser beyden Schulen, da das gemeine Wesen der Sineser in seiner goldnen Zeit blühete, und sowol die Regenten als auch Eltern ihrem Amt und Pflichten sich gemäs bezeigten.

Und nach meinem Urtheil sind die Sineser auch hierinnen besonders zu loben gewesen, daß sie bey Erlernung der Wissenschafften jederzeit eine gewisse Absicht sich zum Grunde gesezet, und nichts verabsäumet haben, was zur Erlangung derselben beförderlich hat seyn können. Nicht geringeres Lob scheinen sie auch dadurch sich erworben zu haben, daß sie ihre erlernte Wissenschafften auch sich zu Nuze zu machen suchten, und dabey weiter auf nichts ihr Absehen richteten, als was zur Erlangung ihrer Glükseeligkeit etwas beytragen konnte; welches die Ursache war, daß niemand in dieser so geseegneten Zeit in ganz China anzutreffen war, der sich nicht, so weit es sein Verstand zulies, und es die übrige Beschaffenheit seines Lebens erforderte, auf die Erlernung der Wissenschafften geleget hätte. Ja auch hierinnen verdienen die Sineser gelobet zu werden, daß sie nicht allein Sittenlehren vorgeschrieben, sondern ihre Schüler auch in der Tugend geübet, und ihre Sitten eingerichtet haben. Wir wollen aber noch deutlicher wahrnehmen, wie weit es die Sineser in der Erkänntniß und Ausübung des Guten gebracht haben. Der Jesuit Franz Noel, der eine sehr weitläufftige Gelehrsamkeit besessen und das Lob eines sehr ehrbaren Lebens sich erworben hatte, hat, nachdem er mehr als zwanzig Jahre mit der Besserung der vornehmsten Bücher des Sinesischen Reiches ganz besonders beschäfftiget gewesen, dieselben endlich in das Lateinische übersezet, und vor ohngefehr zehn Jahren zu Praag herausgegeben. Unter diesen erscheinet zum ersten das unschäzbare Büchlein, welches Confuz verfertiget hat, darinn die Lehre enthalten ist, welche die Erwachsenen zu erlernen haben, und die Schule der Grösern oder Erwachsenen genennet wird.

Ich habe oben gesagt, daß Confuz nicht etwas Neues erfunden, sondern das Alte nur verneuert habe: dahero kan man in diesem Buch die ächten Gründe der Sinesischen Weisheit finden. Die Sineser drungen also darauf, daß die Vernunfft vor allen Dingen geübet werden möchte, indem einer zu einer deutlichen Erkänntniß des Guten und Bösen gelangen müsse, der sich ohne Furcht vor den Obern und ohne Hoffnung von denselben eine Belohnung zu erhalten, der Tugend widmen wollte, man aber keinesweges zur vollkommenen Erkänntniß des Guten und Bösen gelangen könne, wo man die Beschaffenheit und Gründe der Dinge nicht genau untersuchet habe. Und ein Schüler von dem Confuz, Tsem tsu, der für andern sich herfür gethan hat, beweiset aus den Kayserlichen Jahrbüchern, daß die vornehmsten Weisen vornehmlich dahin gesehen hätten, daß die Vernunfft von Tag zu Tag möchte vollkommener gemachet werden.

Und dieses behaupteten sie mit gutem Grunde. Denn sie erkannten, daß ein Mensch der freywillig etwas thut, er mag nun entweder keines andern Botmäsigkeit unterworffen seyn, oder wenn er wieder Willen unterthänig ist, sich lieber in die Freyheit wünschen, das Gute nicht ausübe, und das Böse nicht vermeide, wo nicht vorhero die Begierden in der Seele, und die Bewegungen des Herzens so mit denselben in dem Leibe übereinstimmen, in Ordnung gebracht worden sind; und daß ferner die Begierden in der Seele und die Bewegungen des Herzens in dem Leibe nicht können in Ordnung gebracht werden, wo nicht der Mensch in der Liebe zum Guten und in dem Haß gegen das Böse bestärket werde; daß die Liebe zum Guten, und der Haß gegen das Böse nicht statt finden könne, woferne einer nicht eine vollkommene Erkänntniß des Guten und Bösen, und zwar durch einen Vernunfftschluß in der Seele erlanget hätte; und daß endlich keine vollkommene Erkänntniß des Guten und Bösen durch einen Vernunftschluß erlanget werde, wo man nicht die Beschaffenheit u. Gründe der Dinge genau untersuchte.

Sie bewiesen zwar dieses nicht mit vielen zusammenhangenden Gründen, indem sie keine deutliche Erkänntniß der Dinge hatten, welche auch heut zu Tag noch den meisten fehlet. Sie gründeten sich aber auf eine lange Erfahrung in Behauptung dessen, was sie in der Jugend durch die scharffsinnige Betrachtung der Beyspiele so vortrefflicher Helden erlanget, und was sie selbsten bey der Ausübung der Tugend an sich wahrgenommen hatten.

Wer wird aber dasjenige in Zweiffel ziehen, was durch eine so vielfache Erfahrung ist bestättiget worden, da ich vornehmlich oben schon gezeiget habe, daß man bey keinem Volk in dieser Sache seine Versuche besser anstellen könne, als bey den alten Sinesern, welche weder einen natürlichen noch geoffenbahrten Gottesdienst gehabt, und niemals auf äuserliche Gründe gesehen haben. Dann weil nur die innern Bewegungsgründe, welche aus der Beschaffenheit der menschlichen Handlungen selbst hergeleitet worden sind, bey ihnen statt hatten; so konnte man aus ihrem Beyspiel deutlich wahrnehmen, wie weit es jene bringen können.

Da ich von der Sinesischen Weisheit noch gänzlich nichts wüste, sondern von Natur auf die Beförderung der menschlichen Glükseeligkeit bedacht war, habe, da ich noch sehr jung war, und zwar mit gutem Fortgang (ohne Ruhm zu gedenken,) schon angefangen dem Thun und Lassen der Menschen weiter nachzudenken, welches diejenige Schrifft bezeugen kan, welche ich vor vielen Jahren auf einer benachbahrten und vortrefflichen hohen Schule statt einer Probe, von der allgemeinen ausübenden Weltweisheit der öffentlichen Prüfung der Gelehrten mit geziemender Bescheidenheit unterworfen habe. Wie ich zu mehrern Jahren gekommen bin, und meine Beurtheilungskrafft und Scharffsinnigkeit reiffer und gröser worden ist, habe ich eben dieses tieffer eingesehen, und aus den innersten des menschlichen Verstandes hergeleitet, was zu einer weisen Regierung der menschlichen Handlungen gehöret. Ob nun aber schon die Sinesischen Erfindungen nichts zu den meinigen haben beytragen können, indem sie mir meistens unbekannt waren; so dienten mir doch meine Erfindungen, welche ich durch eignes Nachdenken herausgebracht hatte, darzu, daß die Erfindungen der Sineser desto genauer einsehen lernete.

Denn da der bereits oben erwehnte Uebersezer der vornehmsten Bücher des Sinesischen Reiches, ein Mann von einem sehr scharffen Verstand und groser Beurtheilungskrafft, mehr als zwanzig Jahre mit der Durchlesung derselben zugebracht, und seinen möglichsten Fleis angewendet hatte, daß er den richtigen Verstand, welcher, wie er selbsten bekennet, an manchen Orten sehr schwer und dunkel ist, deutlich genug erkennen möchte; so hat er endlich in der Vorrede der Uebersezung dieses Urtheil gefället, daß in denselben nicht eine verborgene und hohe Wissenschafft, sondern nur eine gemeine Tugend- u. Sittenlehre, eine Einrichtung des Hauswesens, und eine Staatsklugheit enthalten seye, so daß ihn nicht sowol die Vortrefflichkeit des Innhalts und der Sache selbst, als die vielen Leute, welche damit beschäfftiget sind, zu dieser Uebersezung angetrieben haben, welche von so vielen unternommen, aber in mehr als hundert Jahren, seit dem die Sinesische Mißion ihren Anfang genommen hatte, nicht zu Stande gebracht worden ist. Ich aber, da ich diese Bücher kaum so beyläuffig betrachtete, habe alsobald wahrgenommen, daß eine höhere Weisheit darinnen verborgen liege, ob es schon Kunst braucht, dieselbe heraus zu suchen: denn ich habe wahrgenomen, daß diejenigen Dinge, welche dort in sehr groser Unordnung erscheinen, in dem allerschönsten Zusammenhang mit einander verbunden seyen, in so ferne man sie genauer erweget, und daß dasjenige, was ohne einigen beygefügten Grund behauptet worden ist, mit der Vernunfft auf das genaueste überein komme wo man es gehörig prüfen würde. Ich hatte auch gefunden, daß dasjenige wahr seye, was von den Alten behauptet wird, daß wenn einer blos aus natürlichen Kräfften, nicht aus Gewohnheit, noch Furcht vor einem Obern, sondern nach seinem freyen Willen und mit Vergnügen sich der Tugend befleisigen soll, er von der Verbesserung seines Verstandes anfangen müsse, und daß derjenige auf diese Wahrheit komme, welcher die Beschaffenheit des menschlichen Verstandes genau erweget. Hievon habe ich, wo ich nicht irre, bewiesen, daß es der Probierstein der sittlichen Wahrheiten sey. Denn die Tugend ist im Verstande nicht im Leibe zu finden, ob schon die tugendhaften Handlungen sich darinn äusern. Die äuserliche Verrichtungen müssen mit den Begierden der Seele überein kommen, die Begierden aber entstehen aus den Bewegungsgründen, die Bewegungsgründe eines gegenwärtigen Falles bestehen in der Erkänntniß des Guten und Bösen; das Gute und Böse wird aus der Vollkommenheit und Unvollkommenheit unseres Zustandes erkannt; die Empfindung der Vollkommenheit bringet Vergnügen, die Empfindung der Unvollkommenheit Verdrus; Wer ein Vergnügen aus dem Guten empfindet, der liebet das Gute. Wer durch etwas Böses misvergnüget wird, der hasset das Böse.

Ein jeder siehet also, daß alle Dinge aus einer deutlichen Erkänntniß des Guten und Bösen herrühren, und daß durch die Schärffe des Verstandes der Wille gebessert werde. Dieses ist der Natur des Verstandes gemäs, stimmet mit den Gründen der Sineser überein, und ist durch so viel herrliche Versuche von den Sinesern bestättiget, ob gleich nicht von allen gebilliget worden, da man den obern Theil der Seele von dem untern Theil derselben insgemein nicht genug unterscheidet, welchen Unterschied die Sineser doch auf das genaueste beobachtet haben.

Es erforderten aber die Sineser, daß einer erst sein Thun und Leben recht einrichten müsse, ehe er einen Hausvater abgeben wolle; daß er erst sein Haus wohl regierte, ehe er zum obersten Regimente angenommen werden könnte. Und nach meiner Meynung hatten sie hierinnen nicht unrecht gethan. Denn wie kan einer ein Hauswesen führen, der sich selbst nicht genug zähmen kan. Wie will einer viele regieren können, der nicht einmahl sein Hauswesen, das ist, die wenigen recht zu beherrschen im Stande ist, welche er doch auf das genaueste kennet? Es kommet noch dieses hinzu, daß wenn einer andere beherrschen will, er mit seinem Beyspiel auch lehren müsse, daß dasjenige geschehen könne, was er zu thun befiehlet, und daß es zu dem Ende befohlen werde, weil es als ein Mittel zur Erlangung der Glükseeligkeit anzusehen ist.

Es war aber den Sinesern nicht genug, daß man sich nur selbsten bemühen solle, tugendhafft zu leben, und die Laster zu fliehen; sondern man sollte sich auch die äuserste Mühe geben, es dahin zu bringen, daß auch andere die Laster vermeiden, und der Tugend sich ergeben möchten. Dahero war dieses auch einer von den vornehmsten Gründen der Weisheit der Sineser mit, daß, wenn sie im Guten einen glüklichen Fortgang verspürten, sie sich auch andere ihnen gleich zu machen höchstens angelegen seyn liesen. Diejenige Scharffsinnigkeit, welche sie erlanget hatten, waren sie bemühet auch andern beyzubringen: die Erkänntniß des Guten und Bösen, die bey ihnen anzutreffen war, suchten sie auch andern zu verschaffen: dasjenige Vergnügen, dessen sie theilhafftig worden, sollten auch andere geniesen: was ihnen angenehm und unangenehm vorkam, sollten auch andere lieben und hassen: und sie gaben sich endlich alle ersinnliche Mühe, daß andere auch denjenigen Ruhm erlangen möchten, dessen sie sich selbsten bereits in Ansehung ihrer Tugend zu erfreuen hatten. Dahero giengen die Kayser und Könige dem Volk, die Hausväter ihrem Haus, und die Eltern ihren Kindern mit guten Beyspielen vor, und waren denen zu grosem Nuzen, welche man nicht, nach der Vernunfft regieren konnte.

Dieses aber schärfften die Sineser vornehmlich ein, daß man, wo man entweder sich, oder andere zu bessern hat, nur bey der grösten Vollkommenheit, und da man dieselbe nicht erreichen kan, gar niemahls stehen bleiben sollte: sondern vielmehr je mehr und mehr weiter fortzugehen trachten, damit wir sowol als auch andere zu einem grösern Grad der Vollkommenheit gelangen möchten. Die Sineser richteten also alle ihre Handlungen zu ihrer und anderer grösesten Vollkommenheit als dem Hauptendzwek ein: In welcher Einrichtung, wie ich längstens schon erwiesen habe, das ganze natürliche Recht, ja was sonst nur in unsern Handlungen einiger masen lobenswürdig zu seyn scheinen mag, enthalten ist. Sie mögen zwar so viel man siehet, keinen deutlichen Begriff von der Vollkommenheit gehabt haben, da sie vielmehr das genaue Band, durch welches die Handlungen die zu der Vollkommenheit des menschlichen Zustandes abzielen, mit einander vereiniget werden, und welches von mir an das Licht gebracht worden ist, keinesweges einsehen, und die Vollkommenheit nur als einen Grad der Tugend einig und allein beurtheilet zu haben, scheinen; wenn man aber doch so wol die Regeln als Beyspiele welche in ihren vornehmsten Büchern hier und dar von ihrem Thun und Lassen vorkommen, genau untersuchet, so scheinet es, daß sie doch davon einen undeutlichen Begriff gehabt haben. Und was wollen wir uns darüber wundern, da sie auch in den übrigen Dingen, die ich deutlicher erkläret habe, keine deutliche Begriffe hatten. Dieses war auch die Ursache, warum der Uebersezer nach so viel angewandter Zeit und Mühe nicht hat erkennen lernen, was die Sinesischen Weltweisen haben sagen wollen. Man kan nicht allezeit sogleich aus den blosen Worten abnehmen, was für undeutliche Begriffe mit den Worten verbunden werden müssen: aber diejenigen, welche sie aus der Undeutlichkeit heraus gebracht haben, müssen es durch Muthmasungen meistentheils herausbringen, welche undeutliche Begriffe mit den deutlichen einerley seyen.

Daß das höchste Gut der Menschen in einem ungehinderten Fortgang täglich zu grösern Vollkommenheiten bestehe habe ich an einem andern Ort, dargethan. Weil nun die Sineser dieses so sehr einschärften, daß man auf dem Wege der Tugend beständig weiter fortgehen und bey keinem Grad der Vollkommenheit stehen bleiben müsse, als bey dem höchsten, welchen doch wohl keiner erreichen kan; also haben nach meiner Einsicht, auch ihre Weltweisen diese Meynung gehabt, daß der Mensch nicht könne glükseeliger werden, als wenn er von Tag zu Tag zu mehrern Vollkommenheiten zu gelangen suchet.
Damit sie aber mit desto gröserer Begierde nach diesem Ziel streben möchten, so wurden sie eben dadurch, wodurch die Gelehrten insgemein zu herrlichen Unternehmungen in einer jeden Art der Gelehrsamkeit gereizet werden, auch angetrieben, nehmlich durch den Ruhm der Wohlthaten, welcher, ob er schon sehr schwer zu erlangen ist, doch diejenigen, welche sich darum bemüheten, stärkte. Wir sehen also, daß die Sineser die so herrliche Beyspiele ihrer Kayser und Weltweisen zu Regeln angenommen haben, damit sie auch andere zu gleichen herrlichen Uebungen antreiben möchten. Denn diejenigen, welche sich durch die Ruhmbegierde treiben lassen, bemühen sich möglichst es andern, die sich durch ihre Verdienste berühmt gemacht haben, gleich zu thun, oder dieselben gar zu übertreffen.

Ich habe aber eine ganz besondere Art wahrgenommen, deren sich die Sinesischen Weltweisen bedienet haben, wenn sie ihre Schüler zur Nachfolge solcher herrlichen Thaten haben anfrischen wollen. Von Personen, deren Verdienste sehr hoch gehalten wurden, erzehleten sie ihren Schülern ganz seltsame Dinge, daß sie mit einer erstaunenden Bewunderung nachdachten, was dieselben doch zu einer solchen Unternehmung müsse bewogen haben: wenn sie nun lange genug nach dem Grunde geforschet, denselben aber doch nicht eingesehen hatten, so erkläreten sie ihnen endlich auch diesen, und reizten sie also zur Nachfolge in ähnlichen Fällen an.

Mich dünket, ich höre einige strenge Sittenlehrer mit einem Murren einwenden, daß die Sineser nur aus Ehrgeiz etwas verrichtet hätten, was dem äuserlichen Ansehen nach den Schein der Tugend hätte, von der wahren Tugend aber so weit entfernet gewesen wären, daß man mit Recht behaupten könne, ihre Handlungen seyen mit Lastern befleket gewesen. Aber diese guten Leute mögen es mir nicht übel nehmen, daß ich ihnen keinen Beyfall geben kan. Mit dem Ehrgeiz muß man die Ruhmbegierde nicht vermengen, als welche die Dinge, wie ich an einem andern Ort gezeigt habe, sehr weit von einander unterschieden sind. Wer wird wohl an einem, der etwas Gutes thut, mit Recht tadeln, daß er sich über den Genuß dessen, da er sich seiner guten Handlungen bewust ist, erfreuet? Wer mißbilliget es, daß man sich alle ersinnliche Mühe in Einrichtung seiner Handlungen gebe, damit die Abgünstigen nichts daran auszusezen finden mögen, andere aber dieselbigen loben, und ihnen nachfolgen können? Wer kan das als etwas Unrechtes tadeln, daß die Tugend durch ihre Vortrefflichkeit sich andern gefällig gemachet hat, so daß wir es für lobenswürdig halten, mit derselbigen geschmüket zu seyn, aber es für schimpflich erachten, wenn es an derselbigen mangelt? Wer weis dann auch ferner nicht, daß die Handlungen an sich gut sind? Wem ist es wohl unbekannt, daß die Handlungen keinen Fehler an sich haben, in so fern sie wegen ihrer innern Güte geliebet, hoch gehalten und verrichtet werden? da ich also in dem vorhergehenden gezeiget habe, daß die Sineser deswegen sich guter Handlungen beflissen hätten, weil sie die innere Güte derselben auf das genaueste erkannten; So können wir mit Recht an ihnen nichts tadeln: denn ich habe Anfangs gezeiget, daß sie keine andere Bewegungsgründe gehabt haben, als die aus den Handlungen erfolgende Veränderung ihres Zustandes. Wer wird aber daran zweiffeln, daß GOtt, da er etliche Handlungen verboten, andere geboten hat, eben darauf gesehen habe? Wer wird in Betrachtung dessen, sich wohl noch zu behaupten unterfangen, daß derjenige zu schelten seye, welcher aus eben demjenigen Grunde einige Handlungen vornimmt, andere aber unterlasset, aus welchen der allerweiseste und allergütigste GOtt dieselben zu thun befohlen oder verboten hat?

Es ist noch ein besonderer Grund der Sinesischen Weisheit übrig, dessen ich auch Krafft meines Vorhabens Erwehnung thun muß. Die Sineser hielten ehedem sehr vieles von Gebräuchen, welche sie in grosser Anzahl hatten, und in der Schule der Kleinern, in welche alle Einwohner des ganzen Reiches giengen, lehreten. Dahero auch heut zu Tag unter den vornehmsten Büchern der fünff erstern Weisen, welche von denen unterschieden sind, welche der Noel übersezet hat, ein Buch von den Gebräuchen angetroffen wird, welches in der lateinischen Uebersezung offt angeführet worden ist. Es scheinet, daß der Uebersezer der Sinesischen Bücher dieses für allzu gering angesehen, und es deswegen nicht habe übersezen wollen: Aber ich wollte wünschen, daß auch die Uebersezung davon vorhanden seyn möchte, indem ich versichert bin, daß man mehr darinnen finden würde, als man suchen sollte. Denn wie nüzlich die Gebräuche bey Ausübung der Tugend seyen, habe ich an einem andern Ort auf das deutlichste erwiesen, welches denjenigen nicht unbekannt ist, welche dasjenige genau geprüfet haben, was in dieser Sache von mir geschrieben worden ist. Es bezeugen aber die Proben, welche in der lateinischen Uebersezung dieser Bücher hier und dort angetroffen werden, daß die Gebräuche der Sineser solche Gründe haben, welche ihrer Weisheit höchst anständig sind. Damit ich mein Versprechen halte, so will ich nur ein einziges Beyspiel anführen. Es durffte ehedem, da nehmlich das Sinesche Reich noch im Flor stunde, keine schwangere Frau etwas Schändliches ansehen, oder ärgerliche Redensarten zu Ohren fassen. Des Abends sang der Vorgesezte in der Music, welcher blind war, damit er die Thöne desto besser unterscheiden konnte, zwey Lieder aus einem Gesangbuch, von der wahren Hauszucht in ihrer Gegenwart vor, und redete von ehrbaren Dingen. Dieses geschähe zu dem Ende, damit ein Kind von einem guten Verstand möchte gebohren werden. Davon der Lien Hiam in dem Buch, welches er von der Unterweisung der Weiber geschrieben zurük gelassen hat, behauptet, daß es auch würklich eingetroffen habe. Ich will diesen Gebrauch etwas deutlicher erklären, damit man sehe, wie genau er mit einer gesunden Vernunfft überein komme. Es ist ihnen, meine wertheste Zuhörer! ohnedem bekannt, wie genau Seele und Leib mit einander vereiniget sind, und daß, indem eine Geburt in Mutterleibe gebildet wird, in der Bildung der Gliedmasen, welche sich ganz genau nach der Seele richten, nichts könne verändert werden, wo nicht auch zugleich eine Veränderung in der Seele vorgehet, welche mit der Veränderung, die im Leibe geschehen ist, übereinstimmet. Und es ist bekannt, daß wegen des gemeinschafftlichen Umlauffs des Geblüts in der Geburt und in der Mutter, die Bewegungen der flüssigen Theile in der Geburt mit den Bewegungen der flüssigen Theile in der Mutter überein kommen müssen. Ja es ist auser allem Zweifel, daß mit den unmateriellen Begriffen in dem Gehirne einige materielle Begriffe überein kommen, welche in einer Bewegung des Nervensafftes der durch die Nervengänge des Gehirnes, mit einer gewissen Geschwindigkeit gehet, bestehen, und daß, gleichwie aus den Vorstellungen die Begierden in der Seele entstehen, also auch aus den materiellen Begriffen, Bewegungen der Gliedmasen, welche mit diesen Begierden übereinstimmen, in dem Cörper entspringen. Hieraus siehet man nun, daß die zur Zeit der Schwangerschafft, die den materiellen Begriffen, in dem Gehirn der Mutter erregten Begriffe, in dem Gehirn des Kindes einigermasen ähnliche verursachen, und daß auch in demselben ähnliche Bewegungen erfolgten, dergleichen sich davon in der Mutter ereignen. Da nun die einmahl eingedrukten Begriffe dem Gehirn eine gewisse Geschiklichkeit ertheilen, dieselbige hinwiederum, folglich auch die darauf erfolgenden Bewegungen zu erregen; so siehet ja jedermann, daß ebenermasen das Gehirn des Kindes eine gewisse Geschiklichkeit bekommt, Begriffe von einer gewissen Art, und die in dem Cörper darauf beruhende Bewegungen, in der Seele aber darauf erfolgende Begierden hervor zu bringen. Ferner ist bekannt, daß die Begriffe in dem Gehirn durch die Singekunst, und den Gesang einen stärkern Eindruk, als durch die Rede überkommen. Wer sollte nun zweiffeln, daß die von den Sinesern ehedem den schwangern Weibern vorgeschriebene Gewohnheiten der Vernunfft gemäs gewesen seyen.

Also habe ich ihnen nun, meine werthgeschäzte Zuhörer! die Gründe der Weisheit der alten Sineser vor Augen geleget, von welchen ich sowol sonsten öffentlich, als auch nun in dieser ansehnlichen Versammlung einiger masen gezeiget habe, daß sie mit den Gründen meiner Weltweisheit genau überein kommen . . . [LeeE1:S. 103-104,Hsia6:s. 42-72,LiuW1:S. 18,Alb1:S. XXXIII-LXXXVIII,HoJ1:S. 104-112,LiPos1:S. 325, 329-330,DemW1:S. 140-141,KemH1]

1721 Wolff, Christian. Oratio de Sinarum philosophica practica [ID D1812].

Sekundärliteratur

Voltaire. *Dictionnaire philosophique, portatif* [ID D16610]. Voltaire schreibt über Christian Wolff : Le célèbre Wolf, professeur de mathématiques dans l’université de Hall, prononça un jour un très bon discours à la louange de la philosophie chinoise; il loua cette ancienne espèce d’hommes, qui diffère de nous par la barbe, par les yeux, par le nez, par les oreilles, et par le raisonnement; il loua, dis-je, les Chinois d’adorer un Dieu suprême, et d’aimer la vertu; il rendait cette justice aux empereurs de la Chine, aux colaos, aux tribunaux, aux lettrés. La justice qu’on rend aux bonzes est d’une espèce différente. Il faut savoir que ce Wolf attirait à Hall un millier d’écoliers de toutes les nations. Il y avait dans la même université un professeur de théologie nommé Lange, qui n’attirait personne; cet homme, au désespoir de geler de froid seul dans son auditoire, voulut, comme de raison, perdre le professeur de mathématiques; il ne manqua pas, selon la coutume de ses semblables, de l’accuser de ne pas croire en Dieu. Quelques écrivains d’Europe, qui n’avaient jamais été à la Chine, avaient prétendu que le gouvernement de Pékin était athée. Wolf avait loué les philosophes de Pékin, donc Wolf était athée; l’envie et la haine ne font jamais de meilleurs syllogismes. Cet argument de Lange, soutenu d’une cabale et d’un protecteur, fut trouvé concluant par le roi du pays, qui envoya un dilemme en forme au mathématicien ce dilemme lui donnait le choix de sortir de Hall dans vingt-quatre heures, ou d’être pendu. Et comme Wolf raisonnait fort juste, il ne manqua pas de partir; Sa retraite ôta au roi deux ou trois cent mille écus par an, que ce philosophe faisait entrer dans le royaume par l’affluence de ses disciples. Cet exemple doit faire sentir aux souverains qu’il ne faut pas toujours écouter la calomnie, et sacrifier un grand homme à la fureur d’un sot.

Michael Albrecht : 1721 ist Christian Wolffs Amtszeit als Prorektor der Friedrichs-Universität zu Halle abgelaufen. Als er das Prorektorat seinem Nachfolger übergibt, wählt er für die Festrede in Lateinisch die Praktische Philosophie der Chinesen. Konfuzius war, so erklärt Wolff in der Einleitung, nicht der Erfinder der chinesischen Weisheit. Schon in alten Zeiten gab es vielmehr bedeutende Philosophen. Sie waren zugleich die Könige und regierten durch ihr Beispiel, das vom Volk nachgeahmt wurde, einen glücklichen Staat. Als China zu zerfallen drohte, wurde ihm von der göttlichen Vorsehung Konfuzius geschenkt, der es allein durch sein erfolgreiches Wirken als Lehrer wiederherzustellen vermochte. Deswegen ist er für die Chinesen das, was Moses für die Juden, Mohammed für die Türken und Christus für die Christen ist, sofern man die Genannten als Lehrer oder Propheten betrachtet. Konfuzius schöpfte seine Lehre aus den Berichten über die alten Philosophenkönige und erneuerte deren Philosophie. Damit ist auch klar, warum im Thema nicht von der praktischen Philosophie des Konfuzius, sondern von der Philosophie der Chinesen die Rede ist… Im Hauptteil handelt es sich um die Frage, ob diese Philosophie mit der Natur des menschlichen Geistes übereinstimme. Die Antwort ist einfach : Da die Chinesen selbst diesen Prüfstein auf ihr eigenes Denken anwendeten, kann man sicher sein, dass sie dieser Anforderung Genüge leisteten. Der Leitbegriff der eigentlichen Darstellung sind die 'Kräfte der Natur'. Es gibt nämlich drei Grade der Tugend. Diese kann entweder bloss auf den Kräften der Natur beruhen, oder sie kann durch die natürliche Religion (die mit Hilfe der Vernunft die Eigenschaften Gottes und das Walten der Vorsehung erkennt) oder schliesslich sogar aus den Wahrheiten der Offenbarung heraus motiviert werden. Die Chinesen kannten die Offenbarung nicht, sie verfügten nicht einmal über die natürliche Religion. Also blieb ihnen nur der unterste Grad der Tugend… Drei historische Beweise schliessen sich an. Der erste ist das chinesische Erziehungssystem. In ihm wurde die Erkenntnis, dass sich eine durch Furcht oder Hoffnung erzeugte Tugend grundsätzlich von einer durch die Vernunft und frei beschlossenen Tugend unterscheidet, auf glänzende Weise in die Praxis umgesetzt wird und damit die Tugend in China höchst erfolgreich fördert. Die Schule der Kleineren wird duch die Ehrfurcht gegenüber Eltern, Alten und Vorgesetzte an gute Sitten gewöhnt. Die Schule der Erwachsenen lehrt dagegen, die Gründe der Dinge zu erforschen, und vermittelt die selbständige, auf Selbstbeherrschung beruhende Tugend. Dieses Schulwesen ist nützlich für die staatliche Ordnung. Der zweite Beweis stammt aus dem Ta hsio [Da xue] : Vervollkommnung der Vernunft ist die Voraussetzung der moralischen Einsicht und damit der tugendhaften Handlung. Der dritte Beweis behandelt den scheinbar überflüssigen chinesischen Brauch, einer Schwangeren durch Musik und Erzählung tugendhafte Gedanken zu vermitteln. Er verwirklicht die vernünftige vorgeburtliche Erziehung zur Tugend… Die Ablehnung einer theologisch fundierten Moralphilosophie gewinnt erst dadurch ihre besondere Schärfe, dass Wolff sich nicht nur auf die chinesische Philosophie, sondern auch auf die Verwirklichung dieser Lehre in China bezieht. Er betrachtet die Praxis der chinesischen Sittlichkeit und Staatsverfassung als Experiment für die Richtigkeit der zugrundeliegenden Theorie, denn er ist der Ansicht, dass das experimentelle Verfahren auf allen Gebieten der Philosophie anwendbar sei. Er versucht die allgemeine praktische Philosophie experimentell zu erproben, weil China, das sich bloss auf die 'Kräfte der Natur' stützt, dafür das geeignete Feld der Untersuchung ist. Das Ergebnis ist : Die Wahrheit der allgemeinen praktischen Philosophie Wolffs, die gleichermassen, in undeutlicher Form, in China die theoretischen Grundlagen des Handelns enthält, wird durch die Erprobung bestätigt… Das tugendhafte Leben der nicht-religiösen Chinesen und die Harmonie in der Ordnung ihres Staates gewinnen hier Beweischarakter ; sie zeigen, dass gerade eine blosse philosophische, nicht-religiöse Tugend geeignet ist, die wünschenswertesten Früchte zu tragen. Wolff zieht es zwar vor, die Chinesen trotz der mangelnden 'natrürlichen Religion' nicht als Atheisten zu bezeichnen… Er sagt nicht, dass eine Mission in China überflüssig ist, aber auch nicht, dass sie notwendig ist. Die Chinesen erscheinen nicht bedauernswert, sondern vielmehr bewundernswert. Sie befinden sich durch ihr Heidentum nicht in einem 'elenden Zustand', sondern können, was ihre privaten und öffentlichen Tugenden betrifft, als Muster für das christliche Europa dienen… Die Chinesen befürfen keiner 'Umkehr' durch die Bekehrung ; das Christentum würde in China vielmehr ein

Mittel zur weiteren Kräftigung der tugendhaften Gesinnung sein. Das Heidentum der Chinesen ist nicht die Quelle von Irrtümern, sondern von vernunftgemässen Einsichten.

John Ho : Wolff beschreibt die chinesische Tradition als die älteste geschichtliche Tradition der Welt. In der Zeit Fohis [Fuxi] hat die chinesische Moraltradition angefangen. Fohi richtet sich in seiner Politik nur nach dem Himmlischen Gesetz. Weil dieses Gesetz der Natur oder des Himmels allgemein und unwandelbar ist, hofft Fohi, dass seine Gesetze sich im Herzen des Menschen einprägen und bewähren müssen. Die erste niedergelegte Sprache Chinas sind die Hexagramme von Fohi. Wolff hat eine hohe Verehrung für Konfuzius und den Konfuzianismus. Zur Zeit des Konfuzius sind die chinesischen Sozialordnungen zerrüttet. Die alten Sitten und Tugenden wie Ehrfurcht und Gehorsam haben keine Geltung mehr. Deshalb erstrebt Konfuzius mit Hilfe der alten Kaiser eine Wiederherstellung der alten sittlichen Tradition und Sozialordnung. Statt eine völlige Wiederherstellung der alten Moral wäre eine Verbesserung der beste Weg zur sittlichen Vollkommenheit. Wolff ist überzeugt, dass die Lehre des Konfuzius mit den andern Lehren wie Judentum, Islam und Christentum nicht vergleichbar ist. Er hofft, dass die Europäer vermehrt Konfuzius verstehen lernen und von ihm profitieren. Wolff analysiert die chinesische Ethik, in dem er versucht, die menschliche Vernunft mit der göttlichen Offenbarung zu verbinden, daher unterscheidet er die Sitten in zwei Arten : die Sitten, die aus der Natur des menschlichen Verstandes hervorgehen und die, die von der göttlichen Offenbarung inspiriert sind. Die Chinesen handeln nach dem natürlichen Verstand und die Christen handeln nach der göttlichen Offenbarung, aber ob einer Christ oder Konfuzianer ist, handelt er tugendhaft. Weil die Chinesen nach der Vernunft handeln, tun sie das, was naturgemäss ist. Nach chinesischer Auffassung wird eine Übereinstimmung zwischen der äusseren Handlung und den inneren moralischen Gesetzen gefordert. Das Prinzip moralischer Bewerung ist, alles Handeln am Masstab der Tugend der alten Kaiser zu messen. Das Ziel der chinesischen Ethik ist das Ideal der Vollkommenheit. Nur moralisches Handeln kann Ruhe und Frieden des Herzens erhalten, weil es immer das Gute erstrebt. So hat die Tugend auch dort, wo sie ins Unglück führt, trotzdem ihren Zweck erfüllt, weil sie ja nicht das Glück, sondern die ethische Vollkommenheit erstrebt. Wolff gibt über das Unterrichtswesen die Darstellung von François Noël wieder. So müssen die Kinder Unterwerfung, Gehorsam und sittliches Handeln lernen, damit sie zu guten Bürgern der Gemeinschaft heranwachsen. Die Schüler der Schule der Erwachsenen, meistens Kinder aus kaiserlichen oder königlichen Familien, lernen die sittlichen Regeln beherrschen und die Tugend üben. Die Ordnung eines vollkommenen Staates hängt von der sittlichen Vollkommenheit einer einzelnen Person ab. Das Ziel der Vervollkommnung kann nur in einer Staatsgemeinschaft erreicht werden, und dieses Ziel bedeutet zugleich das höchste Glück.

Li Wenchao : Dass China ein grosses Reich mit ungeheur vielen, aber friedlich lebenden Einwohnern sei und ein Gegenbild des zersplitterten Europa darstelle, steht für Gottfried Wilhelm Leibniz und Christian Wolff fest. Wolff sieht jedoch in diesem China-Bild keinerlei Ausdruck irgendeiner religiösen Motivation, weder in Form einer 'theologia naturalis' noch in Form der Offenbarung. Sein Zauberwort lautet 'philosophia practica' aufgrund der 'naturae viribus' und will damit deutlich machen, dass die Chinesen sozusagen Jahrtausende lang gerade das praktiziert hätten, was Wolff seit Jahrzehnten lehre. In dieser Lehre steht an der ersten Stelle die Vernunft, welche ihre Aufgabe in der Untersuchung der Gründe der Dinge sieht. Durch diese Untersuchung erschliesst die Vernunft den genauen Begriff des Guten und des Bösen. Darauf aufbauend kann der Wille dann derart gefestigt werden, dass er das Gute liebe und das Böse hasse. Das Kriterium für das Gute ist die Übereinstimmung mit der Natur des menschlichen Geistes, der das Böse nicht mehr tun wird, sofern er es als ein solches erkennt. Das Ziel aller Handlungen liege in der Vollkommenheit des Einzelnen zum einen und der Allgemeinheit zum anderen. Das Streben nach dieser Vollkommenheit wird Glückseligkeit genannt. Wolff gibt drei Kriterien : Die Erkenntnis Gottes meint den 'deutlichen Begriff' des 'wahren Gottes'. Diese wahren Erkenntnisse werden durch Gottes Eigenschaften und Werke hergeleitet. Sie dienen in der Tugendlehre und in der Ethik als alleinige Beweggründe allter Handlungen. Walter Demel : In folgenreicher Weise entwickelt Christian Wolff die Einsicht von Leibniz in das Verhältnis von christlicher Theologie und chinesischer Philosophie weiter. Faszniert von der praktisch-pädagogischen – wenngleich seiner Ansicht nach zu unsystematischen – Ausrichtung des chinesischen Denkens glaubte er, die Grundaussagen seiner eigenen 'Weltweisheit' darin wiederzuentdecken. Gleichzeitig liefert ihm das älteste Reich der Welt den historischen Beweis dafür, dass es nicht utopisch sei, beispielsweise an die Möglichkeit eines 'Philosophen auf dem Thron' oder zumindest eines von Philosophen geleiteten Fürsten zu glauben. Ausdrücklich erklärt er, er ziehe das chinesische Beispiel in diesem Zusammenhang heran, "damit es nicht das Ansehen habe, als lehrete ich etwas, welches von der Ausübung abgienge, und welches nur unter die Platonischen Begriffe zu rechnen, und mit dem Sonnenreich zu verwerffen seye". Wolff betont bei seiner Rede, dass die Chinesen – in Ermangelung einer biblischen Offenbarung und eines Kontakts mit der übrigen Welt – nur ihre natürlichen Kräfte für die Erkenntnis der menschlichen Natur und der natürlichen Moral hätten einsetzen können, "so haben wir gewiss auser ihnen kein vortrefflichers Beyspiel, dadurch man zeigen könnte, wie viel die natürliche Kräffte vermögen". Was Wolffs pietistische Gegenspieler daran so empörte, war wohl die Behauptung, dass ein Staatswesen allein aufgrund einer erhabenen, rein weltlich gedachten Moral ein hohes Mass an Vollkommenheit erreichen könnte. Die offenbarte christliche Religion wurde damit aus dem Bereich des Staatsdenkens völlig hinausverwiesen. In Wolffs Rede manifestierte sich in aufsehenerregender Weise die Emanzipation der Naturrechtslehre von der Theologie.

Liu Weijian : Wolff bekundet seine Achtung vor der konfuzianischen Sittenlehre. Der chinesische alte Lehrsatz, dass nämlich die Beispiele der Kaiser und Könige den Untergebenen als Richtschnur ihrer Handlung dienten, schien ihm als ideelles Vorbild für eine aufgeklärte Verwaltung und Staatsordnung zu sein ; gerade weil die chinesischen Kaiser mit ihren Untergebenen gemeinsam nach dem Ruf der Tugend strebten und gute Sitten zum Masstab ihres Lebens machten, würden sie immer wieder wegen der Liebenswürdigkeit und Anständigkeit ihrer Sitten und wegen ihrer äusserst grossen Klugheit in der Regierung gerühmt. Er weist insbesondere darauf hin, dass Konfuzius die Annalen der alten chinesischen Kaiser und Könige mit grösster Sorgfalt studiert und daraus die rechte Richtschnur, wie man leben und regieren solle, ausgearbeitet habe. Was das Ansehen des Konfuzius für Chinesen betrifft, bezeichnet Wolff ihn als Propheten und Lehrer, der den Menschen von Gott gegeben worden sei, und verglich ihn mit Moses für Juden, Mohammed für Türken und Christus für Europäer.

Hans-George Kemper : Gott ist für Wolff der höchste Verstand, aus dessen Vorstellung die beste aller Welten hervorgegangen ist. Insofern ist der Verstand (und nicht mehr nur die Offenbarung und der Glaube) des Menschen auch das adäquateste Organ, die göttliche Schöpfung zu erfassen, sich in der Welterkenntnis dem Göttlichen anzunähern sowie im gesellschaftlichen Streben nach Glückseligkeit zu vervollkommnen. In seiner Rede entwickelt er, mit nur implizitem Verweis auf die Hermetik der chinesischen Weisheit, weil er deren Rationalität herausstellen will, das Bild eines schon in den ersten Anfängen seit dem Kaiser und Weltweisen Fo Hi [Fuxi] vollkommenen Gemeinwesens, das dessen Gesetze in der Nachahmung seiner vorbildlichen Regenten zur 'höchsten Vollkommenheit' gebracht habe. Nach einer Periode des Verfalls wird Konfuzius als 'ein Mann, der sich durch Tugend und ausserordentliche Gelehrsamkeit auszeichnet', von der 'göttlichen Vorsehung China geschenkt', um 'den verfallenen Zustand wieder herzustellen'. Deswegen gelte er den Chinesen mit Recht seit damals und noch heutzutage genausoviel wie Moses den Juden, Mohammed den Türken, ja sogar genausoviel wie Christus uns gilt, sofern wir ihn als Propheten oder Lehrer, der uns von Gott gegeben worden ist, verehren. Diese implizite Gleichstellung des christlichen Erlösers, der damit vom Gottessohn zu einem Propheten herabgestuft wird, mit den vom Christentum verteufelten heidnischen Religionsstifter wird bereits eine schwere Beleidigung des Christentums für die Theologen. Doch Wolff provoziert sie noch stärker. Denn um die Richtigkeit seiner Theorie von der ausreichenden Gültigkeit einer natürlichen Religion und Gotteskenntnis nur durch die richtige Einsicht des Verstandes zu belegen, charakterisiert er die Chinesen als Atheisten, die gleichwohl eine völlig zureichende Erkenntnis von der Sittenlehre hätten. Die alten Chinesen haben in ihren Sitten nur das auszuüben befohlen, von dem sie einsehen, dass es mit dem menschlichen Geist übereinstimmt. Darüber hinaus demonstrieren sie auch die Existenz einer Art von 'moral sense', einer 'Naturanlage der Seele', nur das zu begehren, was sie für gut hält, und nur das zu verabscheuen, was sie für böse hält. Wolff vertritt sogar einen Determinismus im Bereich seiner Ethik, insofern am Ende alles aus der deutlichen Erkenntnis des Guten und Bösen entspringt und dass deswegen der Wille durch die Schärfe des Verstandes vervollkommnet wird. Auf dieser Basis zielen alle Anstrengungen der Chinesen auf eine gute Regierung, damit nämlich in dem wohlgeordneten Staat alle, die in ihm leben, glücklich würden. Im ganzen liege sogar, wie Wolff herausgefunden zu haben behauptet, in den scheinbar konfusen Büchern der alten Sineser eine geheime Weisheit verborgen. Wolff findet nichts, wofür man die Chinesen zu Recht tadeln könne und bekräftig zum Schluss, dass die Grundsätze der Weisheit der ältesten Chinesen mit den seinigen übereinstimmen. Eine solche mit der Nobilitierung atheistischer Heiden verbundene säkulare Selbstaufwertung der Philosophie wollen sich die Theologen in Halle nicht bieten lassen.

Lee Eun-jeung : Für Wolff steht ausser Frage, dass Konfuzius ein Lehrer war, der sich unermüdlich um die Tugend bemühte. Als er sich mit Moral und Staatslehre beschäftigte, studierte er zunächst mit viel Fleiss und Anstrengung die alten Annalen, die Geschichtswerke, die mit aller Sorgfalt verfasst sind und der Moral und Staatslehre dienen, "weil daraus die Verknüpfung der Taten mit ihren Ergebnissen auf glänzende Weise erkannt werden kann, während man diese Verknüpfung in einem üblichen Geschichtswerk höchstens durch Vermutungen begreifen kann"... Er fordert, man solle die Aussprüche und Taten von Konfuzius auf ihre allgemeinen Bestimmungsgründe bringen, dann würde man erkennen können, wie tief die Lehre von Konfuzius selbst sei. Konfuzius habe den Chinesen gelehrt, dass man im Streben nach der Tugend so weit fortschreiten müsse, bis das sinnliche mit dem vernünftigen Streben wie von selbst übereinstimme. Es steht für Wolff fest : Konfuzius konnte sich ohne jede Kenntnisse vom Schöpfer der Welt und seiner Offenbarung lediglich der Kräfte der Natur bedienen. Dennoch sei er vom Weg der Wahrheit nicht abgekommen, da er sich unermüdlich um die Tugend bemüht und Laster vermieden habe. [LeeE1:S. 103-104,DemW1:S. 104-141,KemH1,Alb1:S. XXXIII-LXXXVIII,LiuW1:S. 18,HoJ1:S. 104-112,LiPos1:S. 325, 329-330]

1721-1726 Kontroverse zwischen Christian Wolff und den Pietisten in Halle.
Julia Ching / Michael Albrecht : Christian Thomasius glaubt an die göttliche Erleuchtung als Quelle der Wahrheit und pflegt enge Beziehungen zu den Pietisten, bis er 1699 August Hermann Franckes Volkserziehungsbewegung kritisiert. Francke setzt sich darauf dafür ein, dass Friedrich Wilhelm I. Thomasius per Dekret von 1714 zum Schweigen bringt und sich seine Lehrerlaubnis nur noch auf das Gebiet des Rechts beschränkt. Dieser Sieg bestärkt die Pietisten, auch gegen Christian Wolff vorzugehen, den sie für einen Rationalisten und für eine Bedrohung ihres Fideismus halten. Wolff muss sein Amt als Prorektor der Universität Halle ablegen und Joachim Lange wird sein Nachfolger. Mit seiner Rede *Oratio de Sinarum philosophica practica* provoziert Wolff seine Gegner, die der Meinung sind, dass ein derartiges Denksystem die Fundamente der christlichen Theologie, sogar den Glauben an Gott untergrabe. Denn warum sollte noch irgendwo irgend jemand an seinen Glauben an Gott, an Christus und an die Kirche festhalten, wenn es doch um die Heiden und Atheisten so gut steht, wie Wolff es behauptet. Francke, der vergeblich eine Abschrift des Manuskripts von Wolff verlangt, trägt die Beschwerde der Pietisten König Friedrich Wilhelm I. vor. Dieser entschliesst sich 1723, Wolff zu verbannen. Innerhalb von 48 Stunden müsse er, bei Todesstrafe, das Land verlassen. Aus den Worten des Königs geht hervor, dass ihm das religiöse Wohlergehen seiner Untertanen am Herzen liegt : "Ich habe das nit wuhst, das der Wulf so gotlose ist, das ihm aber mein Dage nit in meinem Lande statuiren lasse. So ich aber nits weis, so ist es nit meine Schuldt". Wolff wird 1723 Professor an der Universität Marburg. Die Kontroverse zwischen Wolff und den Pietisten hat ihm in katholischen Kreisen viel Sympathie und Aufmerksamkeit eingetragen, so dass seine Vorlesung 1722 in Rom von der Inquisition veröffentlicht wird, dann noch 1925 in derselben Version von den Jesuiten in Trévous, die sie mit eigenen Anmerkungen versehen. Wolff ist erzürnt und bringt 1726 seine eigene, endgültige Fassung mit 216 Anmerkungen heraus [ID D1812]. Im Vorwort erklärt er : "Diese Rede veröffentliche ich nun deswegen, weil ein Dunkelmann ohne mein Wissen und gegen meinen Willen eine Abschrift, die nicht genau genug ist, veröffentlich hat, wobei er seine Leichtfertigkeit auch dadurch verrät, dass er vorgibt, die Rede sei in Rom mit Prüfung und Druckerlaubnis des heiligen Inquisitions-Offiziums 1722 gedruckt worden und in Trévoux mit Einverständnis der Gesellschaft Jesu bei Jean Boudot, dem rechtmässigen Königlichen und der Königlichen Akademie der Wissenschaften Buchdrucker 1725 wieder aufgelegt worden". [WolC1,Alb1:S. IL-LIII]

1726 Lange, Joachim. *Nova anatome, seu idea analytica systematis metaphysici Wolfiani* [ID D16840].
Lange schreibt über *Oratio de Sinarum philosophia practica in solemni Panegyri recitata* von Christian Wolff [ID D1812] : „Vernunfft in Philosophischen Dingen blind, und weder Kraut noch Pflaster seinen krancken Verstand zu heilen geschickt seye“
Michael Albrecht : Lange sagt, dass Wolff in seiner Rede behaupte "Die Sineser sind die allergröbsten Atheisten unter der Sonne", dass Wolff die Chinesen und auch Konfuzius für Atheisten halte, obwohl das eine Beleidigung der Chinesen sei. Wolff sage : "Die Sineser sind die allerweisesten und allertugendsamsten Leute, welche allen übrigen Nationen in der Welt, zum Exempel der Nachfolge dienen". Die Differenzierung in einer von Wolffs Anmerkungen, wonach die Chinesen zwar keine Gottesleugner sind, aber eine verworrene Gottesvorstellung haben, wird von Lange als 'Atheismus aus Unwissenheit' aufgefasst ; mit einer solchen Unwissenheit könne sich aber weder Weisheit noch Tugend verbinden. Wolff begünstige oder lehre den Atheismus nicht, seine Lehre führe aber zum Atheismus. Auch meint Lange, dass die klassichen Bücher der Chinesen, es nicht wert seien, gelesen zu werden und dass Wolff behaupte, die chinesische Schule der Kleineren sei eine Schule für Tiere. [Alb1:S. LXXII]

1727 Durch ein königliches preussisches Edikt gelingt es den Gegnern von Christian Wolff, die Lehre seiner Philosophie an preussischen Universitäten zu verbieten. [LeeE1:S. 109]

1730 Wolff, Christian. *De rege philosophante et philosopho regnante* [Von den Regenten, die sich der Weltweisheit befleissigen, und von den Weltweisen, die das Regiment führen]. Vorlesung an der Universität Marburg.
Michael Albrecht : Wolff belegt seine staatsphilosophischen Gedanken mit chinesischen Beispielen. Dabei werden im wesentlichen die Aussagen seiner Rede wiederholt.
Julia China : Wolffs Einfluss wird in ganz Deutschland spürbar, und zwar nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch in der praktischen Politik. In der Vorlesung entfaltet er seine Ansichten über das 'philosophische Königtum', eine Theorie, die schon Platon aufgestellt hat und die Wolff in China verwirklicht sieht. Wie schon bei seiner ersten Vorlesung stimmt Wolffs Wertschätzung der chinesischen Moral und Politik überein, er betrachtet Politik ja hauptsächlich als politische Ethik, eine Wertschätzung, die auf seiner positiven Enstellung zur menschlichen Natur und zur Vernunft des Menschen beruht. Hier liegt auch der Grund, warum er eine auf naturrechtlichen Prinzipien gegründete Rechtsphilosophie entwickeln kann. Wolff hoffte, die europäischen Herrscher würden versuchen, das chinesische Modell zu imitieren, und sich dadurch in ihren politischen Entscheidungen wie auch in der Auswahl ihrer Berater mehr von philosophischer Urteilskraft leiten lassen. [WolC1,Alb1:S. LXXXVI]

1736 Das Verbot der Schriften von Christian Wolff wird trotz der Intervention von Joachim Lange aufgehoben. [LeeE1:S. 109]

1740 Christian Wolff wird erneut Professor an der Universität Halle. [Alb1:S. LII]

1754-1755 Wolff, Christian. *Oeconomica methodo scientifica pertractata* [ID D16614].
Michael Albrecht : An mehreren Stellen beschäftigt sich Wolff mit den Verhältnissen in China. Er behandelt, gestützt durch Stellen aus François Noël, nicht nur die Vorsorge für die Schwangeren in China, sondern auch das Problem, das Erziehungssystem mit dem Alter der Kinder zu koppeln. Er findet es zwar richtiger, die Erziehung statt dessen vom Entwicklungsstand abhängig zu machen ; die chinesische Methode sei jedoch nicht zu tadeln. Der Brautkauf in China, bei dem der Bräutigam den Brauteltern Geld zahlt, wird die Mitgift in Europa ohne Wertung gegenübergestellt. Vorrechte des Adels in Europa, bloss aufgrund der Abstammung wurzeln nicht im Naturrecht, seien aber durch positive bürgerliche Gesetze möglich, so dass dann die Einschränkung nicht-standesgemässer Eheschliessungen rechtens sei. Dem wird das chinesische Beispiel entgegengehalten : Der Kaiser pflege sich seine Frau aus dem einfachen Volks auszusuchen. Den Ehepartner solle man sich im Blick auf das eheliche Glück und nicht nach seinem Stand aussuchen. Die Chinesen haben recht, wenn sie die Tugend des Einzelnen für ausschlaggebend halten und nichts auf die Herkunft geben. Nicht die Vorrechte ihrer Geburt, sondern eine gute Erziehung sollen die Eltern ihren Kindern mitgeben. Die Chinesen hätten das erkannt : Sie verleihen den Adelstitel nur aufgrund persönlicher Verdienste. [Alb1:S. LXXXVII-LXXXVIII]

1764 Voltaire. *Dictionnaire philosophique, portatif* [ID D16610].

De la Chine : Section première.

Nous avons assez remarqué ailleur combien il est téméraire et maladroit de disputer à une nation telle que la chinoise ses titres authentiques. Nous n’avons aucune maison en Europe dont l’antiquité soit aussi bien prouvée que celle de l’empire de la Chine. Figurons-nous un savant maronite du Mont-Athos, qui contesterait la noblesse des Morosini, des Tiepolo, et des autres anciennes maisons de Venise, des princes d’Allemagne, des Montmorency, des Châtillon, des Talleyrand de France, sous prétexte qu'il n'en est parlé ni dans saint Thomas, ni dans saint Bonaventure. Ce maronite passerait-il pour un homme de bon sens ou de bonne foi?

Je ne sais quels lettrés de nos climats se sont effrayés de l’antiquité de la nation chinoise. Mais ce n'est point ici une affaire de scolastique. Laissez tous les lettrés chinois, tous les mandarins, tous les empereurs reconnaître Fo-hi pour un des premiers qui donnèrent des lois à la Chine, environ deux mille cinq ou six cents ans avant notre ère vulgaire. Convenez qu’il faut qu’il y ait des peuples avant qu'il y ait des rois. Convenez qu’il faut un temps prodigieux avant qu’un peuple nombreux, ayant inventé les arts nécessaires, se soit réuni pour se choisir un maître. Si vous n’en convenez pas, il ne nous importe. Nous croirons toujours sans vous que deux et deux font quatre.

Dans une province d’Occident, nommée autrefois la Celtique, on a poussé le goût de la singutarité et du paradoxe jusqu'à dire que les Chinois n'étaient qu’une colonie d'Égypte, ou bien, si l'on veut, de Phénicie. On a cru prouver, comme on prouve tant d'autres choses, qu'un roi d' Égypte, appelé Ménès par les Grecs, était le roi de la Chine Yu, et qu’Atoès ètait Ki, en changeant seulement quelques lettres; et voici de plus comme on a raisonné.

Les Égyptiens allumaient des flambeaux quelquefois pendant la nuit; les Chinois allument des lanternes: donc les Chinois sont évidemment une colonie d'Égypte. Le jésuite Parennin, qui avait déjà vécu vingt-cinq ans à la Chine, et qui possédait également la langue et les sciences des Chinois, a réfuté toutes ces imaginations avec autant de politesse que de mépris. Tous les missionnaires, tous les Chinois à qui l'on conta qu’au bout de l'Occident on faisait la réforme de l'empire de la Chine, ne firent qu'en rire. Le P. Parennin répondit un peu plus sérieusement. Vos Égyptiens, disait-il, passèrent apparemment par l'Inde pour aller peupler la Chine. L'Inde alors était-elle peuplée ou non? si elle l'était, aurait-elle laissé passer une armée étrangère? si elle ne l'était pas, les Égyptiens ne seraient-ils pas restés dans l'Inde? auraient-ils pénétré par des déserts et des montagnes impraticables jusqu’à la Chine, pour y aller fonder des colonies, tandis qu’ils pouvaient si aisément en établir sur les rivages fertiles de l’Inde et du Gange?

Les compilateurs d'une histoire universelle, imprimée en Angleterre, ont voulu aussi dépouiller les Chinois de leur antiquité, parce que les jésuites étaient les premiers qui avaient bien fait connaître la Chine. C'est là sans doute une bonne raison pour dire à toute une nation: Vous en avez menti.

Il y a, ce me semble, une réflexion bien importante à faire sur les témoignages que Confutzée, nommé parmi nous Confucius, rend à l'antiquité de sa nation: c'est que Confutzée n’avait nul intérêt de mentir; il ne faisait point le prophète; il ne se disait point inspiré; il n'enseignait point une religion nouvelle; il ne recourait point aux prestiges; il ne flatte point l'empereur sous lequel il vivait, il n'en parle seulement pas. C'est enfin le seul des instituteurs du monde qui ne se soit point fait suivre par des femmes.

J'ai connu un philosophe qui n'avait que le portrait de Confucius dans son arrière-cabinet: il mit au bas ces quatre vers:

De la seule raison salutaire interprète,
Sans éblouir le monde, éclairant les esprits,
Il ne parla qu'en sage, et jamais en prophète;
Cependant on le crut, et même en son pays.

J'ai lu ses livres avec attention; j'en ai fait des extraits; je n'y ai trouvé que la morale la plus pure, sans aucune teinture de charlatanisme. Il vivait six cents ans avant notre ère vulgaire. Ses ouvrages furent commentés par les plus savants hommes de la nation. S'il avait menti, s'il avait fait une fausse chronologie, s'il avait parlé d'empereurs qui n'eussent point existé, ne se serait-il trouvé personne dans une nation savante qui eût réformé la chronologie de

Confutzée? Un seul Chinois a voulu le contredire, et il a été universellement bafoué.
Ce n'est pas ici la peine d'opposer le monument de la grande muraille de la Chine aux monuments des autres nations, qui n'en ont jamais approché; ni de redire que les pyramides d'Égypte ne sont que des masses inutiles et puériles en comparaison de ce grand ouvrage; ni de parler de trente-deux éclipses calculées dans l'ancienne chronique de la Chine, dont vingt-huit ont été vérifiées par les mathématiciens d'Europe; ni de faire voir combien le respect des Chinois pour leurs ancêtres assure l'existence de ces mêmes ancêtres; ni de répéter au long combien ce même respect a nui chez eux aux progrès de la physique, de la géométrie, et de l'astronomie.
On sait assez qu'ils sont encore aujourd’hui ce que nous étions tous il y a environ trois cents ans, des raisonneurs très ignorants. Le plus savant Chinois ressemble à un de nos savants du xve siècle qui possédait son Aristote. Mais on peut être un fort mauvais physicien et un excellent moraliste. Aussi c'est dans la morale et dans l'économie politique, dans l'agriculture, dans les arts nécessaires, que les Chinois se sont perfectionnés. Nous leur avons enseigné tout le reste; mais dans cette partie nous devions être leurs disciples.

De l'expulsion des missionnaires de la Chine.

Humainement parlant, et indépendamment des services que les jésuites pouvaient rendre à la religion chrétienne, n'étaient-ils pas bien malheureux d'être venus de si loin porter la discorde et le trouble dans le plus vaste royaume et le mieux policé de la terre? Et n'était-ce pas abuser horriblement de l'indulgence et de la bonté des peuples orientaux, surtout après les torrents de sang versés à leur occasion au Japon? scène affreuse dont cet empire n'a cru pouvoir prévenir les suites qu'en fermant ses ports à tous les étrangers.

Les jésuites avaient obtenu de l'empereur de la Chine Kang-hi la permission d'enseigner le catholicisme; ils s'en servirent pour faire croire à la petite portion du peuple dirigé par eux qu'on ne pouvait servir d'autre maître que celui qui tenait la place de Dieu sur la terre, et qui résidait en Italie sur le bord d'une petite rivière nommée le Tibre; que toute autre opinion religieuse, tout autre culte, était abominable aux yeux de Dieu, et qu'il punirait éternellement quiconque ne croirait pas aux jésuites; que l'empereur Kang-hi, leur bienfaiteur, qui ne pouvait pas prononcer christ, parce que les Chinois n'ont point la lettre R, serait damné à tout jamais; que l'empereur Yong-tching, son fils, le serait sans miséricorde; que tous les ancêtres des Chinois et des Tartares l'étaient; que leurs descendants le seraient, ainsi que tout le reste de la terre; et que les révérends pères jésuites avaient une compassion vraiment paternelle de la damnation de tant d'âmes.

Ils vinrent à bout de persuader trois princes du sang tartare. Cependant l'empereur Kang-hi mourut à la fin de 1722. Il laissa l'empire à son quatrième fils Yong-tching, qui a été si célèbre dans le monde entier par la justice et par la sagesse de son gouvernement, par l'amour de ses sujets, et par l'expulsion des jésuites.

Ils commencèrent par baptiser les trois princes et plusieurs personnes de leur maison: ces néophytes eurent le malheur de désobéir à l'empereur en quelques points qui ne regardaient que le service militaire. Pendant ce temps-là même l'indignation de tout l'empire éclata contre les missionnaires; tous les gouverneurs des provinces, tous les colaos, présentèrent contre eux des mémoires. Les accusations furent portées si loin qu'on mit aux fers les trois princes disciples des jésuites.

Il est évident que ce n'était pas pour avoir été baptisés qu'on les traita si durement, puisque les jésuites eux-mêmes avouent dans leurs lettres que pour eux ils n'essuyèrent aucune violence, et que même ils furent admis à une audience de l'empereur, qui les honora de quelques présents. Il est donc prouvé que l'empereur Yong-tching n'était nullement persécuteur et si les princes furent renfermés dans une prison vers la Tartarie, tandis qu'on traitait si bien leurs convertisseurs, c'est une preuve indubitable qu'ils étaient prisonniers d'État, et non pas martyrs.

L'empereur céda bientôt après aux cris de la Chine entière; on demandait le renvoi des jésuites, comme depuis en France et dans d'autres pays on a demandé leur abolition. Tous les tribunaux de la Chine voulaient qu'on les fît partir sur-le-champ pour Macao, qui est regardé comme une place séparée de l'empire, et dont on a laissé toujours la possession aux Portugais avec garnison chinoise.

Yong-tching eut la bonté de consulter les tribunaux et les gouverneurs, pour savoir s'il y aurait quelque danger à faire conduire tous les jésuites dans la province de Kanton. En attendant la réponse il fit venir trois jésuites en sa présence, et leur dit ces propres paroles, que le P. Parennin rapporte avec beaucoup de bonne foi: Vos Enropéans dans la province de Fo-Kien voulaient anéantir nos lois, et troublaient nos peuples; les tribunaux me les ont déférés; j'ai dû pourvoir à ces désordres; il y va de l'intérêt de l'empire... Que diriez-vous si j'envoyais dans votre pays une troupe de bonzes et de lamas prêcher leur loi? comment les recevriez-vous?... Si vous avez su tromper mon père, n'espérez pas me tromper de même... Vous voulez que les Chinois se fassent chrétiens, votre loi le demande, je le sais bien; mais alors que deviendrions-nous? les sujets de vos rois. Les chrétiens ne croient que vous; dans un temps de trouble ils n'écouteraient d'autre voix que la vôtre. Je sais bien qu'actuellement il n'y a rien à craindre; mais quand les vaisseaux viendront par mille et dix mille, alors il pourrait y avoir du désordre.

La Chine au nord touche le royaume des Russes, qui n'est pas méprisable; elle a au sud les Européans et leurs royaumes, qui sont encore plus considérables; et à l'ouest les princes de

Tartarie, qui nous font la guerre depuis huit ans.., Laurent Lange, compagnon du prince Ismaelof, ambassadeur du czar, demandait qu'on accordât aux Russes la permission d'avoir dans toutes les provinces une factorerie; on ne le leur permit qu'à Pékin et sur les limites de Kalkas. Je vous permets de demeurer de même ici et à Kanton, tant que vous ne donnerez aucun sujet de plainte; et si vous en donnez, je ne vous laisserai ni ici ni à Kanton.
On abattit leurs maisons et leurs églises dans toutes les autres provinces. Enfin les plaintes contre eux redoublèrent. Ce qu'on leur reprochait le plus, c'était d'affaiblir dans les enfants le respect pour leurs pères, en ne rendant point les honneurs dus aux ancêtres; d'assembler indécemment les jeunes gens et les filles dans les lieux écartés qu'ils appelaient églises; de faire agenouiller les filles entre leurs jambes, et de leur parler bas en cette posture. Rien ne paraissait plus monstrueux à la délicatesse chinoise. L'empereur Yongtching daigna même en avertir les jésuites: après quoi il renvoya la plupart des missionnaires à Macao, mais avec des politesses et des attentions dont les seuls Chinois peut-être sont capables.
Il retint à Pékin quelques jésuites mathématiciens, entre autres ce même Parennin dont nous avons déjà parlé, et qui, possédant parfaitement le chinois et le tartare, avait souvent servi d'interprète. Plusieurs jésuites se cachèrent dans des provinces éloignées, d'autres dans Kanton même; et on ferma les yeux.
Enfin l'empereur Yong-tching étant mort, son fils et son successeur Kien-Long acheva de contenter la nation en faisant partir pour Macao tous les missionnaires déguisés qu'on put trouver dans l'empire. Un édit solennel leur en interdit à jamais l'entrée. S'il en vient quelques-uns, on les prie civilement d'aller exercer leurs talents ailleurs. Point de traitement dur, point de persécution. On m'a assuré qu'en 1760, un jésuite de Rome étant allé à Kanton, et ayant été déféré par un facteur des Hollandais, le colao, gouverneur de Kanton, le renvoya avec un présent d'une pièce de soie, des provisions, et de l'argent.

Du prétendu athéisme de la Chine.
On a examiné plusieurs fois cette accusation d'athéisme, intentée par nos théologaux d'Occident contre le gouvernement chinois à l'autre bout du monde; c'est assurément le dernier excès de nos folies et de nos contradictions pédantesques. Tantôt on prétendait dans une de nos facultés que les tribunaux ou parlements de la Chine étaient idolâtres, tantôt qu'ils ne reconnaissaient point de Divinité et ces raisonneurs poussaient quelquefois leur fureur de raisonner jusqu'à soutenir que les Chinois étaient à la fois athées et idolâtres.
Au mois d'octobre 1700, la Sorbonne déclara hérétiques toutes les propositions qui soutenaient que l'empereur et les colaos croyaient en Dieu. On faisait de gros livres dans lesquels on démontrait, selon la façon théologique de démontrer, que les Chinois n'adoraient que le ciel matériel.
Nil præter nubes et coeli numen adorant.
Mais s'ils adoraient ce ciel matériel, c'était donc là leur dieu. Ils ressemblaient aux Perses, qu'on dit avoir adoré le soleil; ils ressemblaient aux anciens Arabes, qui adoraient les étoiles; ils n'étaient donc ni fabricateurs d'idoles, ni athées. Mais un docteur n'y regarde pas de si près, quand il s'agit dans son tripot de déclarer une proposition hérétique et malsonnante.
Ces pauvres gens, qui faisaient tant de fracas en 1700 sur le ciel matériel des Chinois, ne savaient pas qu'en 1689 les Chinois, ayant fait la paix avec les Russes à Niptchou, qui est la limite des deux empires, ils érigèrent la même année, le 8 septembre, un monument de marbre sur lequel on grava en langue chinoise et en latin ces paroles mémorables:
Si quelqu'un a jamais la pensée de rallumer le feu de la guerre, nous prions le Seigneur souverain de toutes choses, qui connaît les coeurs, de punir ces perfides, etc.
Il suffisait de savoir un peu de l'histoire moderne pour mettre fin à ces disputes ridicules; mais les gens qui croient que le devoir de l'homme consiste à commenter saint Thomas et Scot ne s'abaissent pas à s'informer de ce qui se passe entre les plus grands empires de la terre.

Section II.

Nous allons chercher à la Chine de la terre, comme si nous n'en avions point; des étoffes, comme si nous manquions d'étoffes; une petite herbe pour infuser dans de l'eau, comme si nous n'avions point de simples dans nos climats. En récompense, nous voulons convertir les Chinois: c'est un zèle très louable mais il ne faut pas leur contester leur antiquité, et leur dire qu'ils sont des idolâtres. Trouverait-on bon, en vérité, qu'un capucin, ayant été bien reçu dans un château des Montmorency, voulût leur persuader qu'ils sont nouveaux nobles, comme les secrétaires du roi, et les accuser d'être idolâtres, parce qu'il aurait trouvé dans ce château deux ou trois statues de connétables, pour lesquelles on aurait un profond respect?

Le célèbre Wolf, professeur de mathématiques dans l'université de Hall, prononça un jour un très bon discours à la louange de la philosophie chinoise; il loua cette ancienne espèce d'hommes, qui diffère de nous par la barbe, par les yeux, par le nez, par les oreilles, et par le raisonnement; il loua, dis-je, les Chinois d'adorer un Dieu suprême, et d'aimer la vertu; il rendait cette justice aux empereurs de la Chine, aux colaos, aux tribunaux, aux lettrés. La justice qu'on rend aux bonzes est d'une espèce différente.

Il faut savoir que ce Wolf attirait à Hall un millier d'écoliers de toutes les nations. Il y avait dans la même université un professeur de théologie nommé Lange, qui n'attirait personne; cet homme, au désespoir de geler de froid seul dans son auditoire, voulut, comme de raison, perdre le professeur de mathématiques; il ne manqua pas, selon la coutume de ses semblables, de l'accuser de ne pas croire en Dieu.

Quelques écrivains d'Europe, qui n'avaient jamais été à la Chine, avaient prétendu que le gouvernement de Pékin était athée. Wolf avait loué les philosophes de Pékin, donc Wolf était athée; l''envie et la haine ne font jamais de meilleurs syllogismes. Cet argument de Lange, soutenu d'une cabale et d'un protecteur, fut trouvé concluant par le roi du pays, qui envoya un dilemme en forme au mathématicien ce dilemme lui donnait le choix de sortir de Hall dans vingt-quatre heures, ou d'être pendu. Et comme Wolf raisonnait fort juste, il ne manqua pas de partir; Sa retraite ôta au roi deux ou trois cent mille écus par an, que ce philosophe faisait entrer dans le royaume par l'affluence de ses disciples.

Cet exemple doit faire sentir aux souverains qu'il ne faut pas toujours écouter la calomnie, et sacrifier un grand homme à la fureur d'un sot. Revenons à la Chine.

De quoi nous avisons-nous, nous autres au bout de l'Occident, de disputer avec acharnement et avec des torrents d'injures, pour savoir s'il y avait eu quatorze princes, ou non, avant Fo-hi, empereur de la Chine, et si ce Fo-hi vivait trois mille, ou deux mille neuf cents ans avant notre ère vulgaire? Je voudrais bien que deux Irlandais s'avisassent de se quereller à Dublin pour savoir quel fut, au xiie siècle, le possesseur des terres que j'occupe aujourd'hui; n'est-il pas évident qu'ils devraient s'en rapporter à moi, qui ai les archives entre mes mains? Il en est de même à mon gré des premiers empereurs de la Chine; il faut s'en rapporter aux tribunaux du pays.

Disputez tant qu'il vous plaira sur les quatorze princes qui régnèrent avant Fo-hi, votre belle dispute n'aboutira qu'à prouver que la Chine était très peuplée alors, et que les lois y régnaient. Maintenant, je vous demande si une nation assemblée, qui a des lois et des princes, ne suppose pas une prodigieuse antiquité? Songez combien de temps il faut pour qu'un concours singulier de circonstances fasse trouver le fer dans les mines, pour qu'on l'emploie à l'agriculture, pour qu'on invente la navette et tous les autres arts.

Ceux qui font les enfants à coups de plume ont imaginé un fort plaisant calcul. Le jésuite Pétau, par une belle supputation, donne à la terre, deux cent quatre-vingt-cinq ans après le déluge, cent fois plus d'habitants qu'on n'ose lui en supposer à présent. Les Cumberland et les Whiston ont fait des calculs aussi comiques; ces bonnes gens n'avaient qu'à consulter les registres de nos colonies en Amérique, ils auraient été bien étonnés, ils auraient appris combien peu le genre humain se multiplie, et qu'il diminue très souvent au lieu d'augmenter.

Laissons donc, nous qui sommes d'hier, nous descendants des Celtes, qui venons de défricher les forêts de nos contrées sauvages laissons les Chinois et les Indiens jouir en paix de leur beau climat et de leur antiquité. Cessons surtout d'appeler idolâtres l'empereur de la Chine et le soubab de Dékan. Il ne faut pas être fanatique du mérite chinois: la constitution de leur empire est à la vérité la meilleure qui soit au monde la seule qui soit toute fondée sur le

pouvoir paternel; la seule dans laquelle un gouverneur de province soit puni quand, en sortant de charge, il n'a pas eu les acclamations du peuple; la seule qui ait institué des prix pour la vertu, tandis que partout ailleurs les lois se bornent à punir le crime; la seule qui ait fait adopter ses lois à ses vainqueurs, tandis que nous sommes encore sujets aux coutumes des Burgundiens, des Francs et des Goths, qui nous ont domptés. Mais on doit avouer que le petit peuple, gouverné par des bonzes, est aussi fripon que le nôtre; qu'on y vend tout fort cher aux étrangers, ainsi que chez nous; que dans les sciences, les Chinois sont encore au terme où nous étions il y a deux cents ans; qu'ils ont comme nous mille préjugés ridicules; qu'ils croient aux talismans, à l'astrologie judiciaire, comme nous y avons cru longtemps.
Avouons encore qu'ils ont été étonnés de notre thermomètre, de notre manière de mettre des liqueurs à la glace avec du salpêtre, et de toutes les expériences de Toricelli et d'Otto de Guericke, tout comme nous le fûmes lorsque nous vîmes ces amusements de physique pour la première fois; ajoutons que leurs médecins ne guérissent pas plus les maladies mortelles que les nôtres, et que la nature toute seule guérit à la Chine les petites maladies comme ici; mais tout cela n'empêche pas que les Chinois, il y a quatre mille ans, lorsque nous ne savions pas lire, ne sussent toutes les choses essentiellement utiles dont nous nous vantons aujourd'hui.
La religion des lettrés, encore une fois, est admirable. Point de superstitions, point de légendes absurdes, point de ces dogmes qui insultent à la raison et à la nature, et auxquels des bonzes donnent mille sens différents, parce qu'ils n'en ont aucun. Le culte le plus simple leur a paru le meilleur depuis plus de quarante siècles. Ils sont ce que nous pensons qu'étaient Seth, Énoch et Noé; ils se contentent d'adorer un Dieu avec tous les sages de la terre, taudis qu'en Europe on se partage entre Thomas et Bonaventure, entre Calvin et Luther, entre Jansénius et Molina.

Anthropophages : Section 2
Marco Paolo, ou Marc Paul, dit que de son temps, dans une partie de la Tartarie, les magiciens ou les prêtres (c'était la même chose) avaient le droit de manger la chair des criminels condamnés à la mort. Tout cela soulève le coeur; mais le tableau du genre humain doit souvent produire cet effet. Comment des peuples, toujours séparés les uns des autres, ont-ils pu se réunir dans une si horrible coutume? Faut-il croire qu'elle n'est pas absolument aussi opposée à la nature humaine qu'elle le paraît? Il est sûr qu'elle est rare, mais il est sûr qu'elle existe. On ne voit pas que ni les Tartares ni les Juifs aient mangé souvent leurs semblables... La Relation des Indes et de la Chine, faite au VIIIe siècle par deux Arabes, et traduite par l'abbé Renaudot, n'est pas un livre qu'on doive croire sans examen; il s'en faut beaucoup: mais il ne faut pas rejeter tout ce que ces deux voyageurs disent, surtout lorsque leur rapport est confirmé par d'autres auteurs qui ont mérité quelque créance. Ils assurent que dans la mer des Indes il y a des îles peuplées de nègres qui mangeaient des hommes. Ils appellent ces îles Ramni. Le géographe de Nubie les nomme Rammi, ainsi que la Bibliothèque orientale d'Herbelot. Marc Paul [Marco Polo], qui n'avait point lu la relation de ces deux Arabes, dit la même chose quatre cents ans après eux. L'archevêque Navarrète, qui a voyagé depuis dans ces mers, confirme ce témoignage: Los europeos que cogen, et constante que vivos se los van comiendo... Ce qui est plus extraordinaire et plus incroyable, c'est que les deux Arabes attribuent aux Chinois mêmes ce que Marc Paul avance de quelques Tartares, qu'en général, les Chinois mangent tous ceux qui ont été tués. Cette horreur est si éloignée des moeurs chinoises qu'on ne peut la croire. Le P. Parennin l'a réfutée en disant qu'elle ne mérite pas de réfutation. Cependant il faut bien observer que le VIIIe siècle, temps auquel ces Arabes écrivirent leur voyage était un des siècles les plus funestes pour les Chinois. Deux cent mille Tartares passèrent la grande muraille, pillèrent Pékin, et répandirent partout la désolation la plus horrible. Il est très vraisemblable qu'il y eut alors une grande famine. La Chine était aussi peuplée qu'aujourd'hui. Il se peut que dans le petit peuple quelques misérables aient mangé des corps morts. Quel intérêt auraient eu ces Arabes à inventer une fable si dégoûtante? Ils auront pris peut-être, comme presque tous les voyageurs, un exemple particulier pour une coutume du pays.

Jean-Robert Armogathe : La passion avec laquelle Voltaire défend la cause de la Chine, comme toutes les causes qu'il défendit. Il refuse d'admettre Anciennes relations des Indes et de la Chine [ID D19820] pour discréditer les Chinois. [Miss1:S. 31,Volt]

Bibliographie : Autor

1725 Wolff, Christian von. *Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen ; und insonderheit dem gemeinen Wesen zu Beförderung der Glückseeligkeit des menschlichen Geschlechtes ; den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*. [= Deutsche Politik]. (Frankfurt und Leipzig : Rengerische Buchhandlung, 1925). Unterzeichnet 1721. https://archive.org/details/bub_gb_4fJ8ETP515kC. [Alb1]

1726 Wolff, Christian. *Oratio de Sinarum philosophia practica in solemni Panegyri recitata : cum in ipso Academiae Halensis natali XXVIII. d. XII. Julii A.O.R. 1721 : fasces prorectorales successori traderet : notis uberioribus illustrata*. (Francofurti ad Moenum : Apud John. B. Andreae & Henr. Hort, 1726). = Wolff, Christian. *Rede von der Sittenlehre der Sineser*. (Halle : Rengerische Buchhandlung, 1740). (Gesammelte kleine philosophische Schriften ; 6). Rede von 1721.
https://books.google.ch/books/about/Christiani_Wolfii_Oratio_de_Sinarum_phil.html?id=N9cCf3YNcaUC&redir_esc=y. [KVK]

1754-1755 Wolff, Christian. *Oeconomica methodo scientifica pertractata… in qua agitur de societatibus minoribus, conjugali paterna et herili*. (Halae Magdeburgicae : Prostat in officina libraria Rengeriana, 1754-1755). [Alb1]

1985 Wolff, Christian. *Oratio de Sinarum philosophia practica = Rede über die praktische Philosophie der Chinesen : Lateinisch-Deutsch*. Übers., eingel. und hrsg. von Michael Albrecht. (Hamburg : F. Meiner, 1985).
https://catalog.hathitrust.org/Record/006753190. [Limited search]. [AOI]

1993 [Leibniz, Gottfried Wilhelm ; Wolff, Christian]. *Deguo zhe xue jia lun Zhongguo*. Qin Jiayi bian yi. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1993). (Deguo wen hua cong shu). Übersetzung von zwei Werken von Leibniz und einem Werk von Wolff.
德国哲学家论中国 [WC]

Bibliographie : erwähnt in

1988 Ching, Julia. *China und die Autonomie der Moral : der Fall des Christian Wolff (1679-1754)*. In : Gegenentwürfe : 24 Lebensläufe für eine andere Theologie. Hrsg. von Hermann Häring und Karl-Josef Kuschel. (München : Piper, 1988). [AOI]

1991 Demel, Walter. *Wandel des Chinabildes vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*. In : Die Kenntnis beider 'Indien' im frühneuzeitlichen Europa : Akten der Zweiten Sektion des 37. Deutschen Historikertages in Bamberg 1988. Hrsg. von Urs Bitterli und Eberhard Schmitt. (München : Oldenbourg, 1991). [AOI]

1992 Ching, Julia ; Oxtoby, Willard G. *Moral enlightenment : Leibniz and Wolff on China*. (Sankt Augustin : Ninstitut Monumenta Serica ; Nettetal : Steyler, 1992). (Monomenta serica monograph series ; 26). [Gottfried Wilhelm Leibniz ; Christian von Wolff].

1993 Qin, Jiayi [Ching, Julia]. *Deguo zhe xue jia lun Zhongguo*. (Beijing : Sheng huo, du shu, xin zhi san lian shu dian, 1993). (Deguo wen hua con shu = Deutsche Kultur-Reihe). Übersetzung von Ching, Julia ; Oxtoby, Willard G. *Moral enlightenment : Leibniz and Wolff on China*. (Sankt Augustin : Ninstitut Monumenta Serica ; Nettetal : Steyler, 1992). (Monomenta serica monograph series ; 26). [Gottfried Wilhelm Leibniz ; Christian von Wolff].
德国哲学家论中国

2003 Lee, Eun-jeung. *"Anti-Europa" : die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung : eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*. (Münster : LIT Verlag, 2003). (Politica et ars ; Bd. 6). Habil. Univ. Halle-Wittenberg, 2003. [AOI]

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]

2005 Kemper, Hans-Georg. *Hermetik, Naturrecht und christliche Wahrheit : 'Wandlungen' der chinesischen Weisheit im Spannungsfeld der deutschen Aufklärung (Leibniz, Wolff, Claudius)*. In : "Wenn Freunde aus der Ferne kommen" : eine west-östliche Freundschaftsgabe für Zhang Yushu zum 70. Geburtstag. Naoji Kimura & Horst Thomé (Hrsg.). (Bern : P. Lang, 2005). (Deutsch-ostasiatische Studien zur interkulturellen Literaturwissenschaft ; Bd. 3). [AOI]

Wundt, Wilhelm Max = Wundt, Wilhelm Maximilian (Neckarau = Mannheim 1832-1920 Grossbothen bei Leipzig) : Philosoph, Physiologe

Bibliographie : erwähnt in

1931 Cui, Zaiyang. *Jin shi liu da jia xin li xue*. (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1931). (Zhe xue cong shu). [Abhandlung über John Stuart Mill, Herbert Spencer, Wilhelm Max Wundt, William James, Henri Bergson, Sigmund Freud].
近世六大家心理學 [WC]

1932 Zhang, Dongsun. *Xian dai lun li xue*. (Shanghai : Xin yue shu dian, 1932). (Xian dai wen hua cong shu). [La philosophie morale moderne].
现代伦理学
[Enthält] :
L'utilitarisme intuitif de H. Sidgwick (1838-1900). La théorie de l'autoréalisation par F. H. Bradley (1846-1924). La théorie de l'évolution de Herbert Spencer (1820-1903). La doctrine de la "Grande conscience" de T.H. Green (1836-1882). Le sens moral chez J. Martineau (1845-1900). La tthéorie de la vie, l'énergie, l'abondance, l'excès chez J.M. Guyau (1854-1888). Le "culturalisme" de W.M. Wundt (1832-1920). La doctrine de T.H. Huxley (1825-1895). L'éthique du nouveau réalisme chez G.E. Moore (1873-1958). La théorie fondamentale de la vie de Eduard Spranger (1882-1963). La théorie de l'entraide chez Petr A. Kropotkin (1842-1921). Les opinions morales des marxistes. [WC]

Wyss, Johann Rudolf (Bern 1781-1830) : Professor für Philosophie Bern, Schriftsteller

Bibliographie : Autor

1919 [Wyss, Johann David]. *Chan chao ji*. Lin Shu yi. In : Xue sheng za zhi ; vol. 6, no 1-12 (1919). = (Shanghai : Shang wu yin shu guan, 1920). Übersetzung von : Wyss, Johann David. *Der schweizerische Robinson, oder, Der schiffbrüchige Schweizer-Prediger und seine Familie : ein lehrreiches Buch für Kinder und Kinder-Freunde zu Stadt und Land*. Hrsg. von Joh[ann] Rudolf Wyss. Erstes-zweiytes Bändchen. (Zürich : Bey Orell, Füssli und Co., 1812-1813).
海角一樂園 [Lin1]

1984 [Wyss, Johann David]. *Hai jiao yi le yuan*. Hua Yong bian zhu. (Xianggang : You cheng tu shu, 1984). (Qi e tong hua du ben ; 39). Übersetzung von Wyss, Johann David. *Der schweizerische Robinson, oder, Der schiffbrüchige Schweizer-Prediger und seine Familie : ein lehrreiches Buch für Kinder und Kinder-Freunde zu Stadt und Land*. Hrsg. Von Joh[ann] Rudolf Wyss. Erstes-zweiytes Bändchen. (Zürich : Bey Orell, Füssli und Co., 1812-1813). [Geschrieben 1794-1798].
海角一樂園 [WC]

1987 [Wyss, Johann David]. *Hai jiao yi le yuan*. Wang Shufang gai xie zhe. (Jiayi : Hai ou chu ban she, 1987). (Shi jie er tong wen xue xuan ji ; 11). Übersetzung von Wyss, Johann David. *Der schweizerische Robinson, oder, Der schiffbrüchige Schweizer-Prediger und seine Familie : ein lehrreiches Buch für Kinder und Kinder-Freunde zu Stadt und Land*. Hrsg. Von Joh[ann] Rudolf Wyss. Erstes-zweiytes Bändchen. (Zürich : Bey Orell, Füssli und Co., 1812-1813). [Geschrieben 1794-1798].
海角一樂園 [WC]

1997 [Lofting, Hugh ; Wyss, Johann David]. *Dulide yi sheng* ; *Hai jiao yi le yuan*. Xiu Luofuting yuan zhu ; Dawei Weisi yuan zhu ; Lin Manqiu gai xie ; Lin Yiqin cha tu ; Yu Zhiying gai xie ; Wang Ping cha tu. (Taibei : Fang xiang wen ua, 1997). (Er tong ban shi jie ming zhu zhi lu ; 4). Übersetzung von Lofting, Hugh. *Doctor Dolittle*. [Titel nicht gefunden]. Übersetzung von Wyss, Johann David. *Der schweizerische Robinson, oder, Der schiffbrüchige Schweizer-Prediger und seine Familie : ein lehrreiches Buch für Kinder und Kinder-Freunde zu Stadt und Land*. Hrsg. Von Joh[ann] Rudolf Wyss. Erstes-zweiytes Bändchen. (Zürich : Bey Orell, Füssli und Co., 1812-1813). [Geschrieben 1794-1798].
杜立德醫生 ; 海角一樂園 [WC]

1998 [Wyss, Johann David]. *Hai jiao yi le yuan*. [Rewritten by David Oliphant] ; Yuehan Weisi. (Taibei : Lu qiao wen hua shi ye you xian gong si, 1998). (Shi jie wen xue ming zhu jing cui ; 26). Übersetzung von Wyss, Johann David. *Der schweizerische Robinson, oder, Der schiffbrüchige Schweizer-Prediger und seine Familie : ein lehrreiches Buch für Kinder und Kinder-Freunde zu Stadt und Land*. Hrsg. Von Joh[ann] Rudolf Wyss. Erstes-zweiytes Bändchen. (Zürich : Bey Orell, Füssli und Co., 1812-1813). [Geschrieben 1794-1798].
海角一樂園 [WC]

2000 [Wyss, Johann David]. *Hai jiao yi le yuan*. Jiang'en Weisi yuan zhu ; Huang Qiying, Li Qianyi yi xie. (Changchun : Bei fang fü nü er tong chu ban she, 2000). (Shi jie shao nian wen xue jing xuan. Xue sheng ke wai du wu). Übersetzung von Wyss, Johann David. *Der schweizerische Robinson, oder, Der schiffbrüchige Schweizer-Prediger und seine Familie : ein lehrreiches Buch für Kinder und Kinder-Freunde zu Stadt und Land*. Hrsg. Von Joh[ann] Rudolf Wyss. Erstes-zweiytes Bändchen. (Zürich : Bey Orell, Füssli und Co., 1812-1813). [Geschrieben 1794-1798].
海角一樂園 [WC]

2000 [Wyss, Johann David]. *Hai jiao yi le yuan*. Sara Hoard gai bian ; Yuan dong tu shu gong si bian shen wie yuan hui bian zhu. (Taibei : Yuan dong, 2000). (Shao nian ming zhu jing xuan ; 11). Übersetzung von Wyss, Johann David. Swiss family Robinson. Adapted by Sara Hoard ; ill. by Ned Butterfield. (Chicago, Ill. : Masterwork Books, 1998). (Young collecot's illustrated classics). = Wyss, Johann David. *Der schweizerische Robinson, oder, Der schiffbrüchige Schweizer-Prediger und seine Familie : ein lehrreiches Buch für Kinder und Kinder-Freunde zu Stadt und Land*. Hrsg. Von Joh[ann] Rudolf Wyss. Erstes-zweiytes Bändchen. (Zürich : Bey Orell, Füssli und Co., 1812-1813). [Geschrieben 1794-1798].
海角一樂園 [WC]