

Ming-huei Lee

Konfuzianischer Humanismus

Transkulturelle Kontexte

[transcript]

Der Mensch im Netz der Kulturen
Humanismus in der Epoche der Globalisierung

Ming-huei Lee
Konfuzianischer Humanismus

Editorial

Globalisierung erfordert neue kulturelle Orientierungen. Unterschiedliche Traditionen und Lebensformen ringen weltweit um Anerkennung und müssen sich den Erfordernissen einer universellen Geltung von Normen und Werten stellen. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der menschlichen Welt- und Selbstdeutung müssen gleichermaßen berücksichtigt werden. Dazu bedarf es einer neuen Besinnung auf das Menschsein des Menschen: in seiner anthropologischen Universalität, aber auch in seiner Verschiedenheit und Wandelbarkeit.

Die Reihe **Der Mensch im Netz der Kulturen – Humanismus in der Epoche der Globalisierung** ist einem neuen Humanismus verpflichtet, der Menschlichkeit in seiner kulturellen Vielfalt in sich aufnimmt und als transkulturell gültigen Gesichtspunkt im Umgang der Menschen miteinander in den Lebensformen ihrer Kulturen zur Geltung bringt.

Die Reihe wird herausgegeben von Jörn Rüsen (Essen), Chun-chieh Huang (Taipeh), Oliver Kozlarek (Mexico City) und Jürgen Straub (Bochum), Assistenz: Henner Laass (Essen).

Wissenschaftlicher Beirat:

Peter Burke (Cambridge), Chen Qineng (Peking), Georg Essen (Bochum), Ming-huei Lee (Taipeh), Erhard Reckwitz (Essen), Masayuki Sato (Yamanashi), Helwig Schmidt-Glintzer (Wolfenbüttel), Zhang Longxi (Hongkong)

Ming-huei Lee (Dr. phil.) ist Research Fellow an der Academia Sinica, Taipei/Taiwan und lehrt Philosophie an der National Taiwan University, Taipei. Seine Forschungsschwerpunkte sind der Konfuzianismus und die Philosophie Immanuel Kants.

MING-HUEI LEE

Konfuzianischer Humanismus

Transkulturelle Kontexte

[transcript]

In Zusammenarbeit mit dem Kulturwissenschaftlichen Institut in Essen, dem Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, National Taiwan University, und der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Duisburg-Essen.



**Humanismus in der Epoche der Globalisierung –
Ein interkultureller Dialog über Menschheit, Kultur und Werte**
gefördert von der Stiftung Mercator

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 Lizenz (BY-NC). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium ausschliesslich für nicht-kommerzielle Zwecke.

(Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>)

Um Genehmigungen für die Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com. Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2013 im transcript Verlag, Bielefeld
© Ming-huei Lee

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Korrekturat, Lektorat & Satz: Angelika Wulff
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-2515-8
PDF-ISBN 978-3-8394-2515-2
<https://doi.org/10.14361/transcript.9783839425152>
Buchreihen-ISSN: 2702-8321
Buchreihen-eISSN: 2702-8348

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Vorbemerkung | 7

Einleitung.

Konfuzianismus und Humanismus | 9

1. Das Motiv der dreijährigen Trauerzeit in *Lunyu* 17.21 als ethisches Problem | 21

- I. Die Debatte über die dreijährige Trauerzeit: einige Interpretationen des Textes | 21
- II. Auseinandersetzung mit diesen Interpretationen | 27
- III. Die Bedeutung des Textes | 31
- IV. Die neopragmatistische Interpretation der konfuzianischen Ethik | 35
- V. Schlussbemerkung | 39

2. Die Autonomie des Herzens. Eine philosophische Deutung der ersten Hälfte von *Mengzi* 2A2 | 43
Übersetzung des Textes | 43

3. Kants Philosophie im modernen China | 53

- I. Die erste Phase der chinesischen Kant-Rezeption | 53
- II. Cai Yuangpei, Zhang Junmai und Kants Philosophie | 56
- III. Mou Zongsan und Kants Philosophie | 62
- IV. Chinesischer Marxismus und Kants Philosophie | 67
- V. Chinesischer Liberalismus und Kants Philosophie | 71
- VI. Schlussbemerkung | 75

4. Schöpferische Transformation der deutschen Philosophie. Das Beispiel der Interpretation des Begriffes „Ding an sich“ bei Mou Zongsan | 77

- I. Mou Zongsans Auseinandersetzung mit Kant | 77
- II. Kants Begriff des „Dinges an sich“ | 79
- III. Mou Zongsans Rekonstruktion des Begriffes „Ding an sich“ | 81

- IV. Eine schöpferische Transformation der kantischen Philosophie | 84
- V. Die doppelte Bedeutung des „Dinges an sich“ | 88

**5. Zur Religiosität des Konfuzianismus.
Überlegungen im Anschluss an Kants Begriff
der moralischen Religion | 91**

- I. Noch einmal: Handelt es sich beim Konfuzianismus um eine Religion? | 91
- II. Kants Begriff der „moralischen Religion“ | 100
- III. Die „Verinnerlichung“ des konfuzianischen Denkens im antiken China | 109
- IV. Zur Religiosität des Konfuzianismus im Anschluss an eine Kritik des kantischen Religionsbegriffs | 121

Anhang.

Das „Konfuzianismus-Fieber“ im heutigen China | 129

Literatur | 145

Personenregister | 159

Begriffsregister | 165

Vorbemerkung

Die Kapitel des vorliegenden Buches sind, abgesehen vom fünften, zuvor an folgenden Orten veröffentlicht worden:

- „Das Motiv der dreijährigen Trauerzeit in *Lunyu* 17:21 als ethisches Problem“. In: Karl-Heinz Pohl/Dorothea Wippermann (Hg.), *Brücke zwischen Kulturen. Festschrift für Chiao Wei zum 75. Geburtstag*, Münster: Lit Verlag, 2003, S. 291-308.
- „Die Autonomie des Herzens – Eine philosophische Deutung der ersten Hälfte von *Meng-tzu* 2A2“. *Oriens Extremus*, 38. Jg. (1995), Heft 1/2, S. 7-16.
- „Kants Philosophie im modernen China“. In: Monika Schmitz-Emans (Hg.), *Transkulturelle Rezeption und Konstruktion. Transcultural Reception and/et Constructions transculturelles*. Festschrift für Adrian Hsia, Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren, 2004, S. 27-46.
- „Schöpferische Transformation der deutschen Philosophie. Am Beispiel der Rezeption des Begriffes des ‚Dinges an sich‘ bei Mou Zongsan“. In: Jürgen Wertheimer/Susanne Göße (Hg.), *Zeichen lesen, Lese-Zeichen: Kultursemiotische Vergleiche von Leseweisen in Deutschland und China*. Tübingen: Stauffenburg, 1999, S. 499-513.
- „Das ‚Konfuzianismus-Fieber‘ im heutigen China“. In: Ralf Moritz/Ming-huei Lee (Hg.), *Der Konfuzianismus: Ursprünge – Entwicklungen – Perspektiven*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 1998, S. 235-248.

Alle Texte sind für diesen Band neu durchgesehen worden, insbesondere habe ich bibliographische Ergänzungen vorgenommen. Das erste und das dritte Kapitel wurden zunächst von Prof. Dr. Fabian Heubel aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt. Die Übersetzung einer ersten Version des Kapitels „Zur Religiosität des Konfuzianismus. Überlegungen im Anschluss an Kants Begriff der moralischen Religion“ wurde von Dr. Stephan Schmidt angefertigt. Dieser Beitrag ist im Rahmen meiner Forschungsarbeit an der Ruhr-Universität Bochum entstanden, an der ich mich von September 2009 bis Februar 2010 als Fellow am Internationalen Kolleg für Geisteswissenschaftliche Forschung „Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe“ aufgehalten habe. Der Diskussion mit den Kolleginnen und

Kollegen des Projekts verdanke ich wichtige Anregungen. Darüber hinaus habe ich ihn auf dem Symposium „Aufklärung für die Zukunft“ vorgetragen, das im November 2009 an der Universität Tübingen stattgefunden hat. Obwohl der letzte Artikel etwa vor 15 Jahren veröffentlicht wurde, füge ich ihn trotzdem dem Band als „Anhang“ zu, da die Situation des Konfuzianismus im heutigen Festlandchina inzwischen noch keine erhebliche Veränderungen erfahren hat.

Bei Prof. Dr. Fabian Heubel und Dr. Stephan Schmidt sowie den Kollegen von der Ruhr-Universität Bochum, vor allem Prof. Dr. Volkhard Krech, Prof. Dr. Heiner Roetz, Prof. Dr. Hans Krämer und Prof. Dr. Wolfgang Omerborn, möchte ich mich herzlich für die Hilfe bei der Realisierung dieses Buchprojekts bedanken. Mein Dank geht zudem an Prof. Dr. Jörn Rüsen, Prof. Dr. Chun-chieh Huang, Prof. Dr. Oliver Kozlarek und Prof. Dr. Jürgen Straub, die der Aufnahme meines Buches in die Reihe „Interkultureller Humanismus“ zugestimmt haben, sowie an das Institute of Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences, National Taiwan University, Taipei, das die Publikation finanziell unterstützt hat. Sie erscheint im Rahmen des Forschungsprojektes „Humanismus in der Epoche der Globalisierung. Ein interkultureller Dialog über Menschheit, Kultur und Werte“ am Kulturwissenschaftlichen Institut in Essen, für dessen großzügige Förderung der Stiftung Mercator zu danken ist.

Einleitung

Konfuzianismus und Humanismus

Wie die Worte „Philosophie“ und „Religion“ ist auch das Wort Humanismus im Zuge der Begegnung mit dem Westen in China rezipiert worden. Auch im Westen kommt die Rede von Humanismus allerdings erst spät auf, nämlich in einem 1808 publizierten Buch von Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848), das den Titel *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit* trägt. Der deutsche Historiker Georg Voigt (1827-1891) hat in seinem 1859 erschienen Werk *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus* erstmals das Wort „Humanismus“ für das Zeitalter der Renaissance verwendet.¹ Darüber hinaus ist nicht zu vergessen, dass das Wort „umanista“ (das Äquivalent zum deutschen „Humanist“) im Italien des späten 15. Jahrhunderts auftaucht, um Lehrer der klassischen Sprachen und Literaturen zu bezeichnen.

In modernen westlichen Sprachen gibt es weder eine eindeutige Definition für den Begriff des Humanismus, noch ist sein Anwendungsbereich klar. Der britische Historiker Alan Bullock etwa meint, der Humanismus verfüge über keine einheitliche Struktur und könne zuweilen verschiedene, um nicht zu sagen einander entgegengesetzte Sichtweisen bezeichnen.² Gleichwohl versucht er eine lose Definition des Humanismus zu geben, in der er drei Modi des Verhältnisses von Mensch und Kosmos im westlichen Denken unterscheidet: einen *transnatürlichen oder transzendentalen* Modus, in dessen Zentrum Gott steht und in dem der Mensch als Teil der göttlichen Schöpfung verstanden wird; einen *naturalistischen oder wissenschaftlichen* Modus, in dessen Zentrum die Natur steht und in dem der Mensch als Teil der natürlichen Ordnung gilt; einen *humanistischen* Modus, in dessen Zentrum der Mensch steht und der von der menschlichen Erfahrung ausgeht,

1 Vgl. C. Menze u.a., Artikel „Humanismus/Humanität“, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, 1971-2007, Bd. 3, Sp. 1217.

2 Alan Bullock, *The Humanist Tradition in the West*, New York: W.W. Norton, 1985, S. 9.

um den Menschen selbst, Gott und die Natur zu verstehen.³ Im Sinne dieser Definition lässt sich auch die Kultur der griechisch-römischen Antike als humanistische Kultur bezeichnen. Von daher kann es auch nicht verwundern, wenn der Humanismus zuweilen bis zu Cicero zurückverfolgt wird oder gar bis zum Motto des Protagoras: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“.

Im Rahmen dieses Buches kann auf eine detaillierte Diskussion der komplexen Bedeutung des Begriffs „Humanismus“ verzichtet werden. Statt dessen scheint es mir ausreichend, folgende Grundbedeutung vorauszusetzen: Der Humanismus ist keine Schule, sondern eine geistige Richtung, die, ausgehend von menschlicher Selbstbesinnung, dem Rang des Menschen neuerlich Anerkennung verschafft. Insofern der Humanismus ein Produkt der neuzeitlichen westlichen Kultur ist, werden in der Diskussion des „Humanismus“ im Allgemeinen zumindest zwei Epochen berücksichtigt, nämlich der Humanismus der Renaissance (15.-16. Jahrhundert) und der deutsche Humanismus des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Als Repräsentanten der ersteren gelten unter anderem Francesco Petrarca (1304-1374), Coluccio Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni (1370-1444), Leon Battista Alberti (1404-1472), Desiderius Erasmus von Rotterdam (1466?-1536); als solche der zweiten etwa Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Johann Gottfried Herder (1744-1830), Friedrich Schiller (1759-1805), Wilhelm von Humboldt (1767-1835), Friedrich Schlegel (1772-1829), Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) und Friedrich Hölderlin (1770-1843). Zweiteren bezeichnet Friedrich Paulsen als „Neuhumanismus“⁴ und Jörn Rüsen als „Klassischen Humanismus“.⁵

Obwohl Kant als Aufklärer und Überwinder der Aufklärung nicht einfach diesem klassischen Humanismus zugerechnet werden kann, ist er, aufgrund seiner Auffassungen von der moralischen Autonomie, vom Menschen als Zweck an sich selbst, und von der moralischen Religion, als Vorläufer dieser Strömung anzusehen. Was nun die diversen Humanismen betrifft, die seit dem 19. Jahrhundert entstanden sind, etwa pragmatischer, technischer, nationaler, moderner, realer, sozialer, personaler, sozialistischer, existenzialistischer oder christlicher Humanismus, so habe ich weder die Absicht in deren Diskussion einzutreten, noch sehe ich mich dazu in der Lage.

Der Humanismus der Renaissance wie auch derjenige, der im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert entstanden ist, war geprägt durch das große Interesse, das der Kultur der griechisch-römischen Antike entgegengebracht

3 Ebd., S. 16.

4 Vgl. Friedrich Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, Leipzig: Veit, 1885.

5 Vgl. Jörn Rüsen, „Klassischer Humanismus – Eine historische Ortsbestimmung“, in: ders. (Hg.), *Perspektiven der Humanität. Menschsein im Diskurs der Disziplinen*, Bielefeld: transcript, 2010, S. 273-315.

wurde und betonte die Bedeutung der klassischen Philologie für die Persönlichkeitsbildung. Damit ging die Ablehnung der vom Christentum dominierten mittelalterlichen Kultur einher. Die Wiederbelebung der antiken Kultur wurde begleitet von der neuerlichen Anerkennung der Stellung des Menschen sowie der Überwindung einer im Glauben an Gott verwurzelten mittelalterlichen Kultur. So stand der okzidentale Humanismus von Anbeginn in einem spannungsgeladenen oder gar gegensätzlichen Verhältnis zur Religion, auch wenn das humanistische Denken durchaus positiv auf die Reformation eingewirkt hat, indem es nicht nur den wichtigsten Gehilfen Martin Luthers (1483-1546), Phillip Melancthon (1497-1560), inspirierte, sondern auch weitreichenden Einfluss auf jesuitische Erziehungsmethoden ausübte. Daraus leitet sich die Rede von christlichem Humanismus ab. Aber welchen Status der Mensch im Christentum auch immer innehaben mochte, er war nach wie vor Gott untergeordnet, so dass die Rede vom „christlichen Humanismus“ sich dem Verdacht der Irreführung aussetzt. Sie zeigt aber immerhin, dass, historisch betrachtet, Humanismus und Christentum einander keineswegs völlig entgegengesetzt sein müssen.

Im Westen werden Konfuzius und das konfuzianische Denken häufig mit dem Wort „Humanismus“ in Verbindung gebracht, wobei es schwierig ist, eindeutig festzustellen, wer eigentlich Konfuzius und seine Schule zuerst als „humanistisch“ bezeichnet hat. Immerhin lässt sich mit Sicherheit sagen, dass das Wort „Humanismus“ in den 1920er Jahren nach China gekommen ist, und zwar im Zuge der Rezeption des amerikanischen „New Humanism“, dessen wichtigste Vertreter Irving Babbitt (1865-1933) und Paul Elmer More (1864-1937) waren. In Harvard hatte Babbitt eine Reihe von herausragenden chinesischen Studenten, deren Denken er stark beeinflusst hat, wie etwa Wu Mi 吳宓 (1894-1978), Mei Guangdi 梅光迪 (1890-1945), Chen Yinque 陳寅恪 (1890-1969), Tang Yongtong 湯用彤 (1893-1964), Hu Xian-su 胡先驌 (1894-1968).

Am 4. Mai 1919 brach in China die sogenannte „Bewegung des Vierten Mai“ aus. Direkter Auslöser war, nach dem Ende des ersten Weltkriegs, die Übergabe der deutschen Kolonie Qingdao an Japan durch die Siegermächte in Versailles, durch die umfangreiche Proteste chinesischer Studenten ausgelöst wurden. Diese politische Protestbewegung weitete sich zur „Bewegung für Neue Kultur“ aus, die gegen die traditionelle Kultur, insbesondere gegen den Konfuzianismus, gerichtet war. Zu den wichtigsten Führern dieser Bewegung für neue Kultur gehörten Hu Shi 胡適 (1891-1962), später einer der wichtigsten Vertreter des Liberalismus in China und Chen Duxiu 陳獨秀 (1879-1942), der spätere Gründer der kommunistischen Partei Chinas. Vor diesem Hintergrund gründeten die in Nanjing lehrenden Wu Mi, Mei Guangdi, Liu Yizheng 柳詒徵 (1880-1956), Hu Xiansu und andere 1921 gemeinsam die Zeitschrift *The Critical Review* (*Xueheng* 學衡), deren erste Nummer im Januar 1922 erschien. Sie propagierten Babbitts „New Humanism“, in dem sie ein Gegengewicht zur „Bewegung für Neue Kultur“ sahen. Diese Gruppe von Gelehrten, die im Wesentlichen aus Literaturwissen-

schaftlern und Historikern bestand (eine Ausnahme war der Botaniker Hu Xiansu), erhielt später den Namen der *Critical Review*-Schule.

In der dritten Nummer (März 1922) von *The Critical Review* erschien ein Text mit dem Titel „Babbitt über die humanistische Erziehung in China und im Westen“.⁶ Aus der von Wu Mi verfassten Vorbemerkung lässt sich entnehmen, dass dieser Text auf einen Vortrag zurückgeht, den Babbitt an der amerikanischen Ostküste vor chinesischen Studenten gehalten hat. Der englische Originaltext ist unter dem Titel „Humanistic Education in China and the West“ in der in Amerika publizierten *Chinese Students' Monthly* (Bd. 17, Nr. 2, Dez. 1921) erschienen und später von Hu Xiansu ins Chinesische übersetzt worden. In diesem Text preist Babbitt das Denken des Konfuzius und sieht in ihm den Repräsentanten des östlichen Humanismus, während Aristoteles für westlichen Humanismus einsteht.⁷ Er ist sogar der Meinung, dass „der Weg des Konfuzius unserem westlichen Humanismus überlegen ist, weil er erkannt hat, dass der Weg der Mitte bei Selbstbeherrschung und Wissen um die Bestimmung beginnen muss“.⁸ Am Schluss des Textes stellt er folgende Forderung auf:

An allen großen Universitäten Chinas sollte es Gelehrte geben, die die *Gespräche* (*Lunyu*) des Konfuzius und die Ethik des Aristoteles vergleichen. An allen großen amerikanischen Universitäten sollte es geeignete chinesische Lehrer geben, die chinesische Geschichte und Moralphilosophie unterrichten. Aus diese Weise könnten östliche und westliche Wissenschaftler sich verbinden.⁹

In diesem Text taucht erstmals das Wort *renwen zhuyi* 人文主義 als chinesische Übersetzung für *humanism* auf, zugleich ist es vermutlich die erste chinesischsprachige Quelle, in der das Denken des Konfuzius als „Humanismus“ bezeichnet wird. Innerhalb der vier chinesischen Zeichen für Humanismus ist *zhuyi* 主義 die Übersetzung für -ismus. *Renwen* 人文 entstammt dem 22. Hexagramm des *Buches der Wandlungen* (*Yijing* 易經), wo es als das Komplement zu *tianwen* 天文 gebraucht wird. Es steht somit im Kontext des Verhältnisses von menschlicher Ordnung (*renwen*) und himmlischer

6 Dieser Text findet sich in Sun Shangyang 孫尚揚/Guo Lanfang 郭蘭芳 (Hg.), *Guogu xinzhilun – Xuehengpai wenhua lunzhu jiyao* 國故新知論 – 學術派文化論著輯要 [Über Nationale Gelehrsamkeit und neues Wissen: Gesammelte Abhandlungen der *Critical Review*-Schule zur Kultur], Beijing: Zhongguo guangbo dianshi chubanshe, 1995, S. 39-48.

7 Diese Auffassung wird wiederholt in seinem Buch *Democracy and Leadership*, Boston: Houghton Mifflin, 1952, S. 163ff.

8 *Xueheng*, Nr. 3, S. 335. *Guogu xinzhilun* schreibt an dieser Stelle *rendao zhuyi* und nicht *renwen zhuyi*. Das ist ein Fehler, weil Babbitt ein offener Gegner des „Humanitarismus“ (*rendao zhuyi*) war.

9 Ebd., S. 336.

Ordnung (*tianwen*).¹⁰ Eine andere Übersetzung von *humanism* ist *renben zhuyi* 人本主義. Sie stammt von Wu Mi. *Renben* bedeutet, den Menschen als Wurzel oder als Grundlage zu betrachten. Später hat allerdings auch Wu Mi die Übersetzung *renwen zhuyi* übernommen,¹¹ die nun die am weitesten verbreitet ist. Die Übersetzung von *humanism* als *rendao zhuyi* 人道主義 beruht hingegen auf einer Verwechslung von *humanism* und *humanitarianism*.

Fast zeitgleich mit der *Critical Review*-Schule erhob sich auch auf Seiten des „Modernen Neukonfuzianismus“ Kritik an der „Bewegung für Neue Kultur“. Die Gelehrten, die damit in Verbindung gebracht werden können, bilden weniger eine Schule als einen Kreis von Gleichgesinnten, weil sie weder durch eine geteilte Beziehung zu einer westlichen Theorietradition noch durch eine gemeinsame Zeitschrift verbunden waren. In *Der Konfuzianismus im modernen China* (Leipzig 2001) habe ich die folgenden acht Personen als Repräsentanten des modernen Neukonfuzianismus vorgestellt: Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988), Xiong Shili 熊十力 (Hsiung Shih-li, 1885-1968), Zhang Junmai 張君勱 (Chang Chün-mai oder Carsun Chang, 1887-1969), Feng Youlan 馮友蘭 (Fung Yu-lan, 1895-1990), Qian Mu 錢穆 (Ch'ien Mu, 1894-1990), Tang Junyi 唐君毅 (T'ang Chün-i, 1909-1978), Mou Zongsan 牟宗三 (Mou Tsung-san, 1909-1995), Xu Fuguan 徐復觀 (Hsü Fu-kuan, 1903-1982). Mit der Machtübernahme durch die Kommunistische Partei im Jahre 1949 verlor der moderne Neukonfuzianismus seinen Entwicklungsspielraum auf dem chinesischen Festland. Zhang Junmai, Qian Mu, Tang Junyi, Mou Zongsan und Xu Fuguan waren nicht bereit, die kommunistische Herrschaft zu akzeptieren und verließen das chinesische Festland in Richtung Hong Kong, Taiwan oder Amerika, um dort ihr Engagement für die konfuzianische Lehre und konfuzianische Werte fortzusetzen. Ihre Schüler Yu Ying-shih 余英時 (1930-), Tu Wei-ming 杜維明 (1940-) und Liu Shu-hsien 劉述先 (1934-) wurden zu Schlüsselfiguren, die den Neukonfuzianismus in der akademischen Welt des Westens bekannt machten.

In der Anerkennung humanistischer Werte und der Suche nach einer Rückkehr zu traditionellen Werten, in der Zugehörigkeit zu Kulturkonservatismus und westlichem Humanismus, besteht zwischen der *Critical Review*-Schule und dem modernen Neukonfuzianismus eine beträchtliche Affinität. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden lässt sich schon anhand der akademischen Ausrichtung der jeweiligen Mitglieder erahnen: die

10 Xu Fuguan vertritt in „Yuan renwen“ 原人文 [Zur originalen Bedeutung von renwen] die Auffassung, dass die Zeichen *renwen* 人文 im Kommentar zum *Buch der Wandlungen* (*Yijing*) die „Lehre von Riten und Musik bzw. das Regieren durch Riten und Musik“ bezeichnen. Vgl. *Zhongguo sixiangshi lunji* 中國思想史論集 [Gesammelte Abhandlungen zur chinesischen Geistesgeschichte], Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1979 (fünfte Auflage), S. 235-238.

11 Vgl. Wu Mi, *Wu Mi zhibian nianpu: 1894-1925* 吳宓自編年譜: 一八九四年至一九二五年 [Wu Mis autobiographische Chronik: 1894-1925], Beijing: Sanlian chubanshe, 1995, S. 233.

Critical Review-Schule setzte sich vor allem aus Literaturwissenschaftlern und Historikern zusammen, während die wichtigsten Repräsentanten des Neukonfuzianismus, mit Ausnahme der Historiker Qian Mu und Xu Fuguan, allesamt Philosophen waren. Und während die *Critical Review*-Schule sich den „Humanismus“ auf die Fahnen geschrieben hatte, hob der moderne Neukonfuzianismus den Unterschied zwischen chinesischem und westlichem Humanismus hervor, ohne jedoch die Kategorisierung des Konfuzianismus als Humanismus abzulehnen. Allerdings bevorzugte es der moderne Neukonfuzianismus, in seiner Diskussion der vom Konfuzianismus dominierten chinesischen Kultur, von „humanistischem Geist“ (*renwen jingshen* 人文精神) statt von Humanismus zu sprechen.

Ein Beispiel: obwohl Xu Fuguan in dem der Vor-Qin-Zeit gewidmeten Band seiner *Geschichte der chinesischen Theorie der menschlichen Natur* die Entwicklung des antiken konfuzianischen Denkens als allmählichen Prozess der Humanisierung des ursprünglich religiösen Bewusstseins der Shang-Zeit versteht, betont er folgende Auffassung:

Darüber dass die chinesische Kultur eine Kultur des humanistischen Geistes ist, besteht heute Einigkeit. Es ist daran zu erinnern, dass der humanistische Geist Chinas, was die zentrale Position des Menschen angeht, dem westlichen Humanismus gleichkommt, in inhaltlicher Hinsicht jedoch kaum Ähnlichkeit besteht, so dass die Unterschiede nicht vernachlässigt werden können.¹²

In seinem Text „Die Herausbildung des humanistischen Geistes im alten China“ spricht er wie folgt vom „chinesischen Humanismus“:

Die Entfaltung der chinesischen Kultur war erfolgreich weder weil sie Gott in den Mittelpunkt gestellt hat, noch die Natur, sondern den Menschen selbst. Von daher scheint nichts dagegen zu sprechen, die chinesische Kultur als humanistische Kultur zu bezeichnen. Das Wort Humanismus ist jedoch mit Assoziationen an den europäischen Humanismus seit dem 15. Jahrhundert verbunden, die sehr leicht zu Missverständnissen führen können.¹³

12 Xu Fuguan, *Zhongguo renxinglunshi, xianqin pian* 中國人性論史·先秦篇 [Geschichte der chinesischen Theorie der menschlichen Natur. Teilband zur Vor-Qin-Zeit], Taipei: Taiwan Shangwu yinshuguan, 1969, S. 15.

13 Dieser Text ist zuerst erschienen in der Zeitschrift *Minzhu pinglun* 民主評論 [Demokratische Kritik], Band 11, Nr. 14 (16. Juli 1960), sodann in Lai Hon-Kei 黎漢基/Lee Ming-huei 李明輝 (Hg.), *Xu Fuguan zawan bubian* 徐復觀雜文補編 [Xu Fuguans vermischte Schriften: Ergänzungsbände], Taipei: Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 2001 (zweite korrigierte Auflage), Band 1, S. 142-155 (hier 142).

Das hinderte ihn allerdings nicht daran, sich in einem Vortrag als „chinesischer Humanist“ zu bezeichnen.¹⁴

Vor allem zwei Bücher von Tang Junyi sind in hiesigem Zusammenhang von Bedeutung: das 1955 veröffentlichte Buch *Wiederherstellung des humanistischen Geistes* und *Die Entwicklung des humanistischen Geistes in China* (1958). In den ersten drei Kapiteln des zweiten Buches findet sich eine detaillierte Diskussion der Entwicklungsgeschichte des Humanismus im Westen sowie des humanistischen Geistes in China. Der dritte Teil des ersten Buches ist der „Darstellung des humanistischen Geistes im traditionellen China“ gewidmet, der vierte und fünfte Teil der „Verschmelzung des humanistischen Geistes in den Gesellschaften Chinas und des Westens“. Ein Text im Anhang erläutert die „Bedeutung des Humanismus“. Hier befürwortet er zwar die Übersetzung von *humanism* als *renwen zhuyi*, betont jedoch, dass die Stellung, die der Humanismus in der westlichen Kultur einerseits und *renwen zhuyi* in der chinesischen Kultur andererseits innegehabt hätten, keineswegs ebenbürtig gewesen sei: Im Westen habe der Humanismus zu keiner Zeit den kulturellen Hauptstrom gebildet, während er im, den chinesischen Humanismus repräsentierenden, Konfuzianismus seit jeher eine solche herausragende Stellung eingenommen habe.¹⁵ Seiner Auffassung nach kommt der „Idealismus“ (*lixiang zhuyi* 理想主義) in der westlichen Philosophie der Idee von *renwen zhuyi* im chinesischen Konfuzianismus am nächsten – den sprachlichen Gewohnheiten von Tang Junyi entsprechend denkt er beim Wort an den „Deutschen Idealismus“. Von daher ist sein Vorschlag zu verstehen, den Humanismus des chinesischen Konfuzianismus durch die Wendungen „idealistic humanism“ oder „humanistic idealism“ zu übertragen.¹⁶

In seiner Diskussion der historischen Entwicklung des westlichen Humanismus äußert sich Tang Junyi anerkennend über den im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert entstandenen „Neuhumanismus“, weil er die „Idee einer vollständigen Person“ hervorgebracht habe, sieht jedoch eine entscheidende Schwäche darin, „nur den romantischen und künstlerischen Geist des Schönen zu betonen, anstatt den kritischen Geist der Philosophie, den praktischen Geist der Moral und den glaubenden Geist der Religion

14 Vgl. „Yige Zhongguo renwen zhuyizhe suo liaojie de dangqian zongjiao (jidujiao) wenti“ 一個中國人文主義者所了解的當前宗教（基督教）問題 [Das Problem der Religion (des Christentums) in der Gegenwart betrachtet aus der Perspektive eines chinesischen Humanisten]; dieser Text ist erstmals in der Zeitschrift (*Rensheng* 人生) erschienen (Nr. 6/7, 1. Februar 1962); wiederveröffentlicht in Lai Hon-Kei/Lee Ming-huei (Hg.), *Xu Fuguan zawan bupian*, Band 1, S. 156-164.

15 Tang Junyi, *Renwen jingshen de chongjian* 人文精神之重建 [Die Wiederherstellung des humanistischen Geistes], Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1974, S. 592.

16 Ebd., S. 593.

gleichermaßen zu berücksichtigen“.¹⁷ In diesem Sinne kommt er zu folgender Bewertung:

Die im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert entstandene idealistische Philosophie ist in der Lage diese Schwäche des Neuhumanismus auszugleichen. Insbesondere die Philosophie Kants vermag gleichermaßen das Subjekt der Erkenntnis, das Subjekt der Moral sowie das Subjekt als Quelle von ästhetischem Urteil und künstlerischer Schöpfung zu berücksichtigen. Allerdings bildet die Philosophie Kants, Fichtes und Hegels keine Einheit mit dem neuhumanistischen Denken, und obwohl sie manchmal als Humanismus bezeichnet worden sein mag, wurde ihre Philosophie, die innerhalb der westlichen Philosophie das größte Gewicht auf die menschliche Vernunft und den menschlichen Geist legt, normalerweise, von anderen wie von ihnen selbst, als Idealismus bezeichnet.¹⁸

Dieses Zitat ist ein Hinweis dafür, dass für Tang Junyi der Deutsche Idealismus (von Kant bis Hegel), dem humanistischen Geist des chinesischen Konfuzianismus in besonders hohem Maße innerlich verwandt ist.

Mou Zongsans Auffassung des Humanismus entspricht in vieler Hinsicht derjenigen von Tang Junyi. Drei Texte von Mou zum Thema möchte ich an dieser Stelle erwähnen: „Der fundamentale Geist des Humanismus“ (*Renwen zhuyi de jiben jingshen* 人文主義的基本精神), „Die Vollendung des Humanismus“ (*Renwen zhuyi de wancheng* 人文主義的完成), „Humanismus und Religion“ (*Renwen zhuyi yu zongjiao* 人文主義與宗教).¹⁹ In „Die Vollendung des Humanismus“ rekapituliert er die Entwicklung des westlichen Humanismus und unterscheidet das Zeitalter Ciceros, dasjenige der Renaissance und den deutschen Humanismus des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts. In seiner Beurteilung des deutschen Humanismus bemerkt er, dass diese Denkströmung zwar gleichzeitig mit dem Deutschen Idealismus entstanden und teilweise auch von diesem beeinflusst worden sei, jedoch nicht in der Lage gewesen sei, dessen wesentliche Grundsätze zu beerben und sich somit unnötige Beschränkungen auferlegt habe. Diese Auffassung ähnelt offenbar der oben bereits angesprochenen von Tang Junyi. In diesem Kontext ist das folgende Zitat zu verstehen:

17 Vgl. Tang Junyi, *Zhongguo renwen jingshen zhi fazhan* 中國人文精神之發展 [Die Entwicklung des chinesischen humanistischen Geistes], in: *Tang Junyi quanji* 唐君毅全集 [Tang Junyi Gesamtausgabe]. Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1991, Bd. 6, S. 56f.

18 Ebd.

19 Die ersten beiden Texte finden sich in Mou Zongsan, *Daode de lixiang zhuyi* 道德的理想主義 [Moralischer Idealismus], in *Mou Zongsan xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Mou Zongsans gesammelte Schriften], Taipei: Lianjing chubangongsi, 2003, Band 9. Der dritte Text findet sich in Mou Zongsan, *Shengming de xuewen* 生命的學問 [Gelehrsamkeit des Lebens], Taipei: Sanmin shuju, 1979, S. 72-80.

Die Tradition der Religion hat für den moralischen Geist und das kulturelle Ideal höchste Inspirationskraft. Heute können wir weder, wie im Zeitalter der Renaissance, im Gegensatz von Humanismus und Religion verharren, noch im romantischen Pantheismus, den der deutsche Humanismus des 18. und 19. Jahrhunderts vertreten hat. Wahrer religiöser Geist, der in der Einkehr in sich und einem nach oben gerichteten Transzendieren die Gefühle von Göttlichkeit und Schuldigkeit enthält, hat seine erhabene humanistische Bedeutung. Der heutige Humanismus sollte diese Gefühle zusammenziehen und verschmelzen. Das hieße an die Tradition der Religion anknüpfen. Wir werden uns in Zukunft niemals der Großartigkeit eines jeglichen religiösen Geistes entgegenstellen. Und die Großartigkeit eines jeglichen religiösen Geistes wird, einmal in den Humanismus aufgenommen, allmählich Einseitigkeiten aus sich ausscheiden, um sich, Schritt für Schritt, selbst zu reflektieren und sich selbst soweit als möglich zu korrigieren, zu erschließen und weiterzuentwickeln.²⁰

Der von Mou skizzierte Humanismus steht nicht im Gegensatz zur Religion, entspricht aber auch nicht dem sogenannten „christlichen Humanismus“, sondern wird von einem konfuzianischen Maßstab geleitet. Der chinesische Gelehrte Peng Guoxiang 彭國翔 situiert in seinem im Jahre 2007 erschienenen Buch die konfuzianische Tradition „zwischen Religion und Humanismus“ und bezeichnet den durch den Konfuzianismus repräsentierten Humanismus als, vom „säkularen Humanismus“ zu unterscheidenden, „religiösen Humanismus“²¹. Diese Interpretation entspricht der Auffassung, die Tang Junyi und Mou Zongsan von der konfuzianischen Tradition bekundet haben.

In „Humanismus und Religion“ versteht Mou darüber hinaus den Konfuzianismus als „humanistische Religion“ und betont den Unterschied zwischen Humanismus und humanistischer Religion. Er schreibt: „Humanismus erklärt nur Position, Zugang oder Haltung der humanistischen Religion des Konfuzius von der Seite des Denkens her, ohne jedoch den Humanismus als Religion zu verstehen“.²² In diesem Text bezeichnet Mou zudem die „humanistische Religion“ als „moralische Religion“. Wie Tang Junyi sieht Mou die Religiosität des Konfuzianismus in der „Einheit von Himmel und Mensch“ sowie in den Riten der drei Verehrungen (*san ji zhi li* 三祭之禮): Verehrung des Himmels, Verehrung der Ahnen und Verehrung der heiligen und weisen Menschen, wobei diese Art von Religiosität mit der Immanenz der humanen Welt aufs Engste verflochten ist. Daraus gewinnt er den Maßstab für eine grundlegende Unterscheidung zwischen Konfuzianismus und Christentum:

20 Mou Zongsan, *Daode de lixiang zhuyi*, S. 183; Mou Zongsan *xiansheng quanji*, Band 9, S. 236-237.

21 Peng Guoxiang, *Rujia chuantong: Zongjiao yu renwen zhijian* 儒家傳統：宗教與人文主義之間 [Die konfuzianische Tradition: Zwischen Religion und Humanismus], Beijing: Beijing University Press, 2007, S. 10-11.

22 Mou Zongsan, *Shengming de xuwen*, S. 73.

Im Christentum ist Gott, indem er in Jesus zum Gegenstand der Verehrung und Anbetung wird, von der menschlichen Welt getrennt; die Substanz der humanistischen Religion dagegen, da sie mit Himmel, Ahnen und den Heiligen und Weisen eine Gesamtheit bildet und so zu einem Gegenstand religiöser Verehrung wird, ist von der menschlichen Welt nicht getrennt. Warum sollte eine solche humanistische Religion nicht eine vollwertige Religion sein? Es handelt sich bei ihr lediglich nicht um eine Religion im Sinne der westlichen Tradition.²³

Um in der Terminologie des modernen Neukonfuzianismus zu sprechen: die Religiosität des Konfuzianismus geht von der Einheit zwischen Immanenz und Transzendenz aus (oder von immanenter Transzendenz), während die Religiosität des Christentums deren Trennung voraussetzt.

Dieses Verständnis von der Religiosität des Konfuzianismus ist von Liu Shu-hsien und Tu Wei-ming, die zur dritten Generation des modernen Neukonfuzianismus gehören, aufgegriffen worden. Liu hat in einer Reihe von Aufsätzen das Thema weiterentwickelt,²⁴ während Tu vor allem auf dem Wege der Interpretation des klassischen Textes *Zhongyong* seine Auffassung konfuzianischer Religiosität herausgearbeitet hat.²⁵

Mit den obigen Ausführungen habe ich den theoretischen Hintergrund der in diesem Buch versammelten Texte umrissen. Obwohl diese zu verschiedenen Anlässen entstanden sind, beziehen sich doch alle, außer dem Text im Anhang, mehr oder weniger direkt auf das Überthema des „konfuzianischen Humanismus“.

„Das Motiv der dreijährigen Trauerzeit in *Lunyu* 17.21 als ethisches Problem“ behandelt die Debatte zwischen Konfuzius und seinem Schüler Zai Wo 宰我 über die Einhaltung einer dreijährigen Trauerzeit nach dem Tod der Eltern. Für die Einhaltung der dreijährigen Trauerzeit machte Konfuzius philosophische Argumente geltend, in denen sich die durch Konfuzius initiierte humanistische Wende der antiken chinesischen Kultur zeigt.

23 Ebd., S. 76f.

24 Vgl. etwa Liu Shu-hsien, „The Religious Import of Confucian Philosophy: Its Traditional Outlook and Contemporary Significance“, *Philosophy East & West*, vol. 21 (1971), S. 157-175; ders., „You dangdai xifang zongjiao sixiang ruhe miandai xiandaihua wenti de jiaodu lun rujia chuantong de zongjiao yihan“ 由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度論儒家傳統的宗教意涵 [Über den religiösen Gehalt der konfuzianischen Tradition – Eine Untersuchung ausgehend von der Frage, wie das zeitgenössische religiöse Denken des Abendlandes mit dem Problem der Modernisierung umgeht], in: ders. (Hg.), *Dangdai ruhexue lunji: chuantong yu chuangxin* 當代儒學論集：傳統與創新 (Aufsätze zum zeitgenössischen Konfuzianismus: Tradition und Neugestaltung), Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 1995, S. 1-32.

25 Vgl. Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiosity*, Albany: State University of New York Press, 1989.

In „Die Autonomie des Herzens – Eine philosophische Deutung der ersten Hälfte von *Mengzi* 2A2“ versuche ich zu nachzuweisen, dass der Begriff der „moralischen Autonomie“ als Ausgangspunkt des „Klassischen Humanismus“ schon in der Moralphilosophie von Menzius angelegt ist.

„Kants Philosophie im modernen China“ thematisiert die Rezeption der kantischen Philosophie im modernen China. Hier diskutiere ich deren Beziehung zu den wichtigsten Denkströmungen im China des zwanzigsten Jahrhunderts, nämlich dem modernen Neukonfuzianismus, dem chinesischen Liberalismus und dem chinesischen Marxismus. Die Neukonfuzianer zielen auf die Rekonstruktion des Konfuzianismus durch die Rezeption der westlichen, nicht zuletzt der kantischen Philosophie. In diesem Sinne schlägt Kants Philosophie eine Brücke zwischen chinesischem und europäischem Humanismus.

In „Schöpferische Transformation der deutschen Philosophie. Das Beispiel der Interpretation des Begriffs ‚Ding an sich‘ bei Mou Zongsan“ diskutiere ich die Rezeption des kantischen Begriffs des „Dinges an sich“ bei Mou Zongsan und damit den Versuch eines Hauptvertreters des modernen Neukonfuzianismus, die konfuzianische Philosophie mit Hilfe der kantischen zu rekonstruieren.

„Zur Religiosität des Konfuzianismus. Überlegungen im Anschluss an Kants Begriff der moralischen Religion“ bildet den Mittelpunkt des ganzen Buches. Hier stelle ich erneut die Frage, inwiefern es sich beim Konfuzianismus um eine Religion handelt. Ich mache Kants Begriff der „moralischen Religion“ zum Ausgangspunkt meiner Reflexion und komme zum Schluss, dass der Konfuzianismus eine „moralische Religion“ im kantischen Sinne ist, und dass es sich hier um einen Humanismus mit religiöser Dimension handelt – im Unterschied zum „säkularen Humanismus“ des Abendlandes.

„Das ‚Konfuzianismus-Fieber‘ im heutigen China“ füge ich dem Band als Anhang hinzu, um den Lesern und Leserinnen einen Eindruck vom Schicksal des Konfuzianismus im heutigen China zu vermitteln. Obwohl er sich darauf beschränkt, die Entwicklungstendenz der konfuzianischen Tradition in der ersten Hälfte der 1990er Jahre auf dem chinesischen Festland zu beschreiben, setzt sich doch diese allgemeine Tendenz bis heute fort. Ein Zeichen dafür ist weltweite Gründung von inzwischen fast 400 Konfuzius-Instituten.

Vor einiger Zeit ist auf dem Platz des himmlischen Friedens in Beijing eine große Konfuzius-Statue aufgestellt worden, die von Ferne dem Bildnis Mao Zedongs gegenüberstand, das an der Wand eines Turmes der alten Stadtmauer aufgehängt ist – um jedoch alsbald wieder entfernt zu werden. Dieses Hin und Her mag als Symbol für die konfuzianische Tradition im zeitgenössischen China dienen, die nach wie vor versucht – in einer, von positiven und negativen Kräften gleichermaßen geprägten – komplexen Situation, ihren eigenen Weg zu finden.

1. Das Motiv der dreijährigen Trauerzeit in *Lunyu* 17.21 als ethisches Problem

I. DIE DEBATTE ÜBER DIE DREIJÄHRIGE TRAUERZEIT: EINIGE INTERPRETATIONEN DES TEXTES

In Abschnitt 17.21 des *Lunyu* 論語 ist ein Gespräch zwischen Konfuzius und seinem Schüler Zai Wo 宰我 über die Einhaltung einer dreijährigen Trauerzeit nach dem Tod der Eltern überliefert. Dort heißt es:

Zai Wo fragte: „Drei Jahre soll getrauert werden, aber ein Jahr ist schon genug. Tut der Edle drei Jahre keine Riten, verderben gewiss die Riten. Tut er drei Jahre keine Musik, geht die Musik gewiss zugrunde. Innerhalb eines Jahres ist das alte Korn aufgebraucht und sprosst das neue, sind die Holzarten zum Feuermachen gewechselt – so mag ein Jahr genug sein“. Der Meister sprach: „Reis zu essen und in Seide dich zu kleiden: könntest du dabei Ruhe finden?“ Zai Wo sprach: „Ja“. – „Nun, wenn du dabei Ruhe finden kannst, so magst du es tun. Der Edle aber findet, während er trauert, an erlesener Speise keinen Genuss, Musik erfreut ihn nicht und bequeme Wohnung beunruhigt ihn. Darum tut er solche Dinge nicht. Wenn du aber dabei Ruhe finden kannst, so magst du es tun“. Als Zai Wo hinausgegangen war, sprach der Meister: „Yu 予 [Zai Wo] mangelt es an Menschlichkeit (*ren* 仁)! Ein Kind wird drei Jahre alt, ehe es die Arme von Vater und Mutter entbehren kann. Was die dreijährige Trauer anlangt, so ist sie die übliche Trauerzeit auf Erden. Sollte nicht Yu auch die dreijährige Liebe seinen Eltern zurückgeben?“

Die Bedeutung dieser Passage scheint klar zu sein. In der historischen Kommentarliteratur zumindest gibt es darüber kaum nennenswerte Meinungsverschiedenheiten. Unter dem Einfluss westlicher Philosophie, zumal der Ethik, sind unterdessen deutlich auseinander weisende Interpretationen formuliert worden. Dieses Kapitel versucht nun durch Erörterung dieser zeitgenössischen Interpretationen den ethischen Gehalt jener Passage zu bestimmen. Zuvor jedoch einige Bemerkungen über deren historischen Hintergrund.

Eine dreijährige Trauer war die zur damaligen Zeit übliche Trauerregel; das ist dem Satz „was die dreijährige Trauerzeit anlangt, so ist sie die übli-

che Trauerzeit auf Erden“ zu entnehmen. Ähnlich heißt es in *Mengzi* 孟子 3A2: „Die dreijährige Trauer [...] war vom Himmelssohn bis zum gewöhnlichen Menschen während der drei Dynastien allgemein verbreitet“. Demnach ist diese Trauerregel schon vor Konfuzius üblich gewesen. Ob die dreijährige Trauerzeit faktisch 25 Monate gedauert hat (gemäß Wang Su 王肅), oder 27 Monate (gemäß Zheng Xuan 鄭玄) ist eine an dieser Stelle zu vernachlässigende Frage. Entscheidend ist, dass infolge gesellschaftlichen Wandels diese Regel seit der Östlichen Zhou-Zeit zunehmend vernachlässigt wurde.¹ In *Mengzi* 6B39 findet sich folgende Bemerkung: „König Xuan von Qi 齊宣王 wollte die Trauerzeit verkürzen. Gongsun Chou 公孫丑 [der Schüler von Konfuzius] sprach: ‚Ist es nicht immer noch besser ein Jahr zu trauern als gar nicht?‘“ Gongsun Chou und Zai Wo sprechen wie aus einem Munde. Daraus erhellt, dass die Angemessenheit der dreijährigen Trauerzeit in der Östlichen Zhou-Zeit zunehmendem Zweifel ausgesetzt war. In den Worten von Mou Zongsan ist die Entstehung zahlreicher philosophischer Schulen vor der Qin-Zeit auf die „Erschöpfung der Kultur der Zhou“ zurückzuführen. Das bedeutet, dass das Zhou-zeitliche Ritualsystem durch zunehmende Formalisierung bis zur Zeit der Östlichen Zhou bereits erheblich an Lebendigkeit verloren hatte. Als Reaktion auf diese Problematik lässt sich demnach die Herausbildung von Konfuzianismus, Daoismus, Moismus, Legalismus sowie anderer Schulen erklären.² Erst vor diesem Hintergrund konnte der Dialog zwischen Konfuzius und Zai Wo stattfinden.

Nach diesen Andeutungen zum historischen Hintergrund des Dialogs nun zur Erörterung der verschiedenen Interpretationen seines ethischen Gehalts. Ich möchte mit den Stellungnahmen von Pei-jung Fu (Fu Peirong 傅佩榮), Vincent Shen (Shen Qingsong 沈清松) und Peter Woo (Wu Kunru 鄔昆如) beginnen, drei in Taiwan lehrenden Autoren katholischer Prägung. In einem Aufsatz mit dem Titel „Wie vermag die konfuzianische Lehre von der menschlichen Natur die interpretative Polarität von Idealismus und Materialismus zu transzendieren?“ diskutiert Pei-jung Fu das Problem der menschlichen Natur im Konfuzianismus. Er geht davon aus, dass sich heute eine idealistische und eine materialistische Interpretation dieses Problems gegenüberstehen und bemerkt: „Wer die menschliche Natur im ‚unendlichen intellektuellen Geist‘ (*wuxian zhixing* 無限智心) sieht, gehört auf die Seite

1 Zum Problem der dreijährigen Trauerzeit vgl. die Erläuterungen von Liu Baonan 劉寶楠 in *Lunyu Zhengyi* 論語正義 [Kommentar zum *Lunyu*] sowie Yang Ximei 楊希枚, „Mengzi tengwengongpian sanniansang gushi de fenxi“ 孟子滕文公篇三年喪故事的分析 [Analyse der Geschichte über die dreijährige Trauerzeit in *Mengzi* 3A2], in: *Shihuo Yuekan* 食貨月刊 [Monatsheft für Wirtschaft und Finanz], Band 1, Nr. 3 (6/1971), S. 1-17.

2 Vgl. die dritte Vorlesung in Mou Zongsan, *Zhongguo zhexue shijiujiang* 中國哲學十九講 [19 Vorlesungen über chinesische Philosophie], in: *Mou Zongsan xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Gesammelte Werke des Herrn Mou Zongsan]. Taipei: Lianjing chuban gongsi, 2003, Bd. 29.

des Idealismus; wer die menschliche Natur im Klassencharakter sieht, gehört auf die Seite des Materialismus“.³ Als Repräsentant der idealistischen Interpretation gilt ihm Mou Zongsan 牟宗三 (Mou Tsung-san), als Repräsentanten der materialistischen gelten ihm Feng Youlan 馮友蘭 (Fung Yu-lan) und Ren Jiyu 任繼愈 aus der VR China. Beide Positionen hält er für fragwürdig und meint, dass die materialistische Deutung, abgesehen davon, dass sie der bei Konfuzius und Menzius behaupteten Allgemeinheit der menschlichen Natur widerspreche,⁴ noch folgenden theoretischen Gehalt habe:

Der Materialismus [...] akzeptiert die Lehre, wonach die menschliche Natur weder gut noch böse ist, vermag jedoch andererseits, aufgrund seiner Behauptung vom Einfluss des Klassencharakters auf die menschliche Natur, schwerlich die Determiniertheit von Handlungen wie Ausbeutung und Kampf zu vermeiden, worin sich wiederum die Auffassung von einer ursprünglich bösen menschlichen Natur ausdrückt.⁵

Die idealistische Deutung hingegen, so Pei-jung Fu, „betont notwendigerweise die Lehre von der guten menschlichen Natur“.⁶ Er meint jedoch, diese Auffassung könne weder Konfuzius' hohe Wertschätzung des Guan Zhong 管仲 in *Lunyu* 14.17 erklären („nahe der Menschlichkeit!“), noch warum ein „heiliger Mensch“ wie Shun 舜 der Erfahrung des „Hörens eines guten Wortes und des Sehens einer guten Tat“ bedurfte,⁷ um seine innere, ursprünglich gute Natur zu erschließen.⁸ Deshalb kommt er zu dem Schluss: „Konfuzius war kein Idealist; er war vielmehr der Auffassung, die Verwirklichung der menschlichen Natur sei nur inmitten der zwischenmenschlichen Beziehungen einer konkreten Gesellschaft möglich“.⁹

Um sowohl die idealistische als auch die materialistische Position zu überwinden, bezieht sich Pei-jung Fu auf den Gedanken der „Einheit von Körper und Geist“, in dem die von ihm vielfach vertretene Theorie der „Tendenz der menschlichen Natur zum Guten“ enthalten ist.¹⁰ Um seinen

3 Pei-jung Fu, „Rujia renxinglun ruhe chaoyue weixin yu weiwu de liangji quan-shi?“ 儒家人性論如何超越唯心與唯物的兩極詮釋? [Wie transzendiert die konfuzianische Theorie der Menschennatur die polaren Interpretationen vom Idealismus und Materialismus?], in: Vincent Shen (Hg.), „*Quanshi yu chuangzao – chuantong Zhonghua wenhua ji qi weilai fazhan*“ 詮釋與創造 – 傳統中華文化及其未來發展 [Interpretation und Schöpfung: Die traditionelle chinesische Kultur und ihre zukünftige Entwicklung], Taipei: Lianjing chubanshe, 1995, S. 72.

4 Ebd., S. 87.

5 Ebd.

6 Ebd.

7 Vgl. *Mengzi* 7A16.

8 Pei-jung Fu, „Rujia renxinglun ruhe chaoyue weixin yu weiwu de liangji quan-shi?“; a.a.O., S. 86f.

9 Ebd., S. 86.

10 Ebd., S. 87.

Gedanken der „Einheit von Körper und Geist“ zu bekräftigen, beruft er sich vor allem auf den Dialog zwischen Konfuzius und Zai Wo über die dreijährige Trauerzeit. Den darin von Konfuzius eingenommenen Standpunkt interpretiert er wie folgt:

[...] „Ein Kind wird drei Jahre alt, ehe es die Arme von Vater und Mutter entbehren kann“. Diese Worte sind der Ausgangspunkt unseres Verständnisses der konfuzianischen Lehre von der menschlichen Natur. Die tiefen Gefühle des menschlichen Herzens für die Eltern haben ihren Ursprung in konkreten Erfahrungen des Erwachsenwerdens. Erst drei Jahre nach der Geburt vermag ein Kind die Arme von Mutter und Vater zu verlassen. So überraschend einfach ist Konfuzius' Beobachtung. Daraus lässt sich folgern, dass große Philosophie von einfachen Erfahrungen auszugehen hat. Noch wichtiger ist allerdings, dass Konfuzius' Einsicht hier an die Frage von Ruhe und Beunruhigung im menschlichen Herzen rührt. Den Kern der zitierten Passage zusammenfassend, lässt sich sagen, dass die „dreijährige Trauer“ für die Ethik steht, „könntest du dabei Ruhe finden“ für die Psyche und „ein Kind wird drei Jahre alt“ für die Physis. Es ist die Einheit aus Physischen, Psychischen und Ethischen, in der sich das Wesen der menschlichen Natur zeigt. Warum jedoch hat im Konfuzianismus das „xin“ 心 (das Herz) eine solch herausgehobene Funktion? Ist ein Mensch einmal physisch ausgewachsen, erinnert er sich nicht unbedingt der in der Kindheit erfahrenen Sorge, und ethische Normen sind letztlich relativ, aber die physische Reaktionsfähigkeit ist etwas, was das gesamte Leben prägt. Deshalb liegt der Schwerpunkt der konfuzianischen Lehre von der menschlichen Natur auf der Fähigkeit des „Herzens“ zum Selbstbewusstsein; das Physische ist die Grundlage, im Ethischen kommt es zur Anwendung.¹¹

Vincent Shen formuliert seine Deutung dieser Passage des *Lunyu* aus einer anderen Perspektive. Er versucht den aus der zeitgenössischen westlichen Ethik bekannten Unterschied von Tugend- und Pflichtethik auf die konfuzianische Ethik anzuwenden. Er meint: „In der konfuzianischen Ethik steht die Tugendlehre im Mittelpunkt. Der wahre Sinn der Tugend besteht in der Verbesserung der dem Individuum eigenen Fähigkeiten und in der Vervollkommnung guter Beziehungen.“¹² Von dieser Auffassung ausgehend, kommentiert er jene Passage wie folgt:

11 Ebd., S. 83. Des weiteren hat Pei-jung Fu eine geringfügig abweichende Interpretation von *Lunyu* 17.21 gegeben; siehe seinen Aufsatz „Jiexi Kongzi de renxing guandian“ 解析孔子的人性觀點 [Erörterung von Konfuzius' Auffassung der Menschennatur], *Zhexue yu wenhua* 哲學與文化 [Philosophie und Kultur], Band 25, Nr. 2 (2/1998), S. 110f.

12 Vincent Shen, „Dexing lunlixue yu rujia lunli sixiang de xiandai yiyi“ 德行倫理學與儒家倫理思想的現代意義 [Tugendethik und der moderne Gehalt des konfuzianischen ethischen Denkens], in: Philosophisches Seminar der Furen Universität (Hg.), *Zhexue yu lunli – Furen daxue disanjie liangan xueshu yantaohui lunwenji* 哲學與倫理 – 輔仁大學第三屆兩岸學術研討會論文集 [Philosophie und

Die von Konfuzius thematisierte „Ruhe des Herzens“ beruht auf der Reziprozität menschlicher Beziehungen; die menschlichen Beziehungen sind reziprok und nur in derart reziproken Beziehungen lässt sich Ruhe des Herzens finden. Deshalb besteht das Problem nicht in der Einhaltung der dreijährigen Trauer, sondern in der Ruhe im Innersten des Herzens und in der Reziprozität zwischenmenschlicher Beziehungen. Die Form der Reziprozität ist veränderbar und es ist nicht entscheidend, auf der dreijährigen Trauer zu bestehen; die Reziprozität zwischenmenschlicher Beziehungen allerdings ist dauerhaft und unveränderlich. Und wenn, darüber hinaus, die Reziprozität zwischenmenschlicher Beziehungen sich allmählich bis zur Allgemeinheit ausweitet, nähern sich die guten Beziehungen der Vollkommenheit.¹³

Vincent Shens Interpretation verlegt den Schwerpunkt der Frage nach der „Ruhe“ des Zai Wo auf den Aspekt der „Reziprozität zwischenmenschlicher Beziehungen“. Sie korrespondiert mit derjenigen von Pei-jung Fu, bei dem es hieß, „Konfuzius [...] war der Auffassung, die Verwirklichung der menschlichen Natur sei nur inmitten der zwischenmenschlichen Beziehungen einer konkreten Gesellschaft möglich“. Diese Korrespondenz wird bestätigt durch Vincent Shens Zustimmung zu Pei-jung Fus Theorie der Tendenz menschlicher Natur zum Guten.¹⁴

Peter Woo kritisiert in einem Aufsatz mit dem Titel „Die Moralmeta-physik von Konfuzius und Menzius in Tradition und Gegenwart“ jenen zeitgenössischen Konfuzianismus (insbesondere Mou Zongsan), der mithilfe des kantischen Prinzips der Autonomie die Moralmetaphysik bei Konfuzius und Menzius interpretiert. Zu Beginn seines Aufsatzes erwähnt er die Diskussion, die ich mit Pei-jung Fu auf einer im April 1988 vom Ricci Institute for Chinese Studies organisierten Konferenz zum Thema „Traditionelle Kultur und moderner Mensch – Autonomie und Heteronomie“ geführt habe;¹⁵ dem ist zu entnehmen, dass auch ich Gegenstand seiner Kritik bin. Peter Woo versucht in seinem Aufsatz zu beweisen, dass die Ethik bei Konfuzius und Menzius nicht gänzlich autonom ist. Dazu schreibt er:

Vom Standpunkt der menschlichen Herz-Natur (*xinxing* 心性) betrachtet, ist moralisches Verhalten autonom; das Kriterium der Moral ist jedoch heteronom. Nicht an-

Ethik: Sammelband der dritten Konferenz von Vertretern aus Taiwan und vom chinesischen Festland an der Furen Universität], Taipei: Furen daxue chubanshe, 1995, S. 291; siehe auch *Zhexue yu wenhua*, Band 22, Nr. 11, S. 990.

13 Siehe *Zhexue yu lunli*, S. 292; *Zhexue yu wenhua*, Band 22, Nr. 11, S. 990.

14 Vincent Shen, „Rujia sixiang yu jidu zhongjiao de huitong“ 儒家思想與基督宗教的會通 [Der Brückenschlag zwischen konfuzianischem Denken und christlicher Religion], in: ders., *Chuantong de zaisheng* 傳統的再生 [Die Wiedergeburt der Tradition], Taipei: Ye qiang chubanshe, 1995, S. 137; siehe auch *Zhexue yu wenhua*, Bd. 18, Nr. 12 (2/1991), S. 1079.

15 Zum Verlauf dieser Diskussion sowie für damit zusammenhängendes Material vgl. *Zhexue yu wenhua*, Bd. 15, Nr. 6 (6/1988).

ders verhält es sich vom Standpunkt der himmlischen Bestimmung aus betrachtet; das Gewissen ist eine Verlängerung der himmlischen Bestimmung, eine Umsetzung der himmlischen Bestimmung im Handeln. Dem Gewissen gemäß zu handeln, ist gut, sich ihm zu widersetzen, ist schlecht; dies alles ist gleichermaßen Ergebnis von Autonomie wie von Heteronomie.¹⁶

Um seine Überlegungen zu stützen, zitiert Peter Woo den Dialog über die dreijährige Trauerzeit und legt ihn folgendermaßen aus:

Für Zai Wo ist allein die „Herzensruhe“ das Kriterium der Beurteilung von gut und böse. Konfuzius formuliert demgegenüber einen Maßstab jenseits des subjektiven Bewusstseins und kritisiert Zai Wo in beispiellos strengen Worten, indem er ihn „unmenschlich“ nennt! Damit wird klar, dass das Gewissen keineswegs das einzige Kriterium der Moral ist, vielmehr die gesellschaftlich geprägten „Riten“ eine gemeinsame Lebensweisheit der Kultur sind, welche die Norm moralischer Praxis abgibt.¹⁷

Die oben genannten drei Interpretationen haben eine Gemeinsamkeit: sie alle sind bis zum einem gewissen Grad dem verpflichtet, was der Schweizer Psychologe Jean Piaget „moralischen Realismus“ genannt hat.¹⁸ Das heißt, sie alle bezweifeln oder schwächen die Bedeutung des „Herzens“ bzw. des „Gewissens“ als Vermögen des moralischen Urteils und betonen ein objektives Kriterium, etwa „die menschlichen Beziehungen einer konkreten Gesellschaft“ (Pei-jung Fu), „die zwischenmenschliche Reziprozität“ (Vincent Shen) oder „Rituale“ (Peter Woo). Allerdings bezeichnet das von diesen Autoren derart betonte „objektive Kriterium“ bloß die Oberfläche eines Gedankenganges, der letztlich auf eine mit personaler Bedeutung aufgeladene Konzeption des „Himmels“ hinausläuft. Insbesondere die zitierten Äußerungen von Peter Woo machen dies deutlich. Die Interpretation der drei Autoren muss vor dem Hintergrund des ihnen gemeinsamen Glaubens gesehen werden. Ihre Ablehnung der Lehre von der ursprünglichen Güte der menschlichen Natur wie des Verständnisses der Ethik von Konfuzius und Menzcius als Pflichtethik oder als autonome Ethik lässt sich ebenfalls vor diesem Hintergrund erklären. Die Versicherung Pei-jung Fus, seine Interpretation des konfuzianischen Lehre von der menschlichen Natur sei „eine Suche nach den Wurzeln, die, frei vom Einfluss westlicher Begriffe und Theo-

16 Peter Woo, „Kongmeng daode xingshangxue de chuantong yu dangdai“ 孔孟道德形上學的傳統與當代 [Die Moralmetaphysik von Konfuzius und Menzcius in Tradition und Gegenwart], *Zhexue yu wenhua*, Bd. 15, Nr. 11, (11/1988), S. 733.

17 Ebd., S. 730.

18 Zur Bedeutung des Begriffs „moralischer Realismus“ vgl. Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, London: Kegan Paul, Trence, Trubner, 1932, Kapitel 2.

rien, auf den klassischen Text zurückgeht“,¹⁹ kann von daher kaum überzeugen.

An anderer Stelle habe ich gezeigt, dass der moralische Realismus zumindest auf die Ethik von Menzies nicht angewandt werden kann, weil er dessen Auffassung von der „Innerlichkeit von Menschlichkeit und Gerechtigkeit“ unmittelbar widerspricht und eher derjenigen seines Gegenspielers Gaozi nahekommt.²⁰ Wie aber steht es mit der Anwendung auf die Ethik des Konfuzius? Um diese Frage zu beantworten, ist es nötig, die Interpretation, welche die drei Autoren von dem Dialog zwischen Konfuzius und Zai Wo gegeben haben, einer genaueren Prüfung zu unterziehen.

II. AUSEINANDERSETZUNG MIT DIESEN INTERPRETATIONEN

Von den oben umrissenen drei Interpretationen ist diejenige Peter Woos am einfachsten zu widerlegen. Indem er schreibt, „dass das Gewissen keineswegs das einzige Kriterium der Moral ist, vielmehr die gesellschaftlich geprägten ‚Riten‘ eine gemeinsame Lebensweisheit der Kultur sind, welche die Norm moralischer Praxis abgibt“, begeht er zwei offenbare Fehler. Erstens meint er fälschlicherweise, Zai Wos bejahende Antwort auf die Frage des Konfuzius, ob dieser bei einer bloß einjährigen Trauerzeit seine „Ruhe“ finden könne, bedeute, dass dieser tatsächlich ruhigen Herzens sei. Dies kann jedoch sowenig hingenommen werden, wie die verneinende Antwort eines Angeklagten auf die Frage des Richters, ob er schuldig sei. Wäre jene Antwort als Beweis für die Unschuld des Angeklagten zu akzeptieren? Es ist sehr wahrscheinlich, dass die bejahende Antwort Zai Wos ihm nicht von ganzem Herzen gekommen ist. Genaugenommen kann jedoch nur dieser allein den Stand seiner „Herzensruhe“ kennen. Von der sich anschließenden Kritik des Konfuzius her zu urteilen, glaubt dieser offenbar nicht, dass Zai Wo tatsächlich Herzensruhe finden kann. Wie auch immer: dem Dialog zwischen Konfuzius und Zai Wo ist jedenfalls kein Hinweis darauf zu entnehmen, dass jener der Auffassung zugestimmt hätte, wonach „das Gewissen keineswegs ein Kriterium der Moral ist“.

Zweitens verkehrt Peter Woo die Rangfolge der Begriffe „Menschlichkeit“ (*ren* 仁) und „Ritual“ (*li* 禮) im Denken des Konfuzius. Ich habe auf Mou Zongsans Auffassung hingewiesen, der zufolge die Entstehung zahlreicher philosophischer Schulen vor der Qin-Zeit auf die „Erschöpfung der

19 Pei-jung Fu, „Rujia renxinglun ruhe chaoyue weixin yu weiwu de liangji quan-shi?“, a.a.O., S. 72.

20 Zum philosophischen Gehalt des Motiv der „Innerlichkeit von Menschlichkeit und Gerechtigkeit“, vgl. Ming-huei Lee, „Die Autonomie des Herzens – Eine philosophische Deutung der ersten Hälfte von *Mengzi* 2A2“ (Kapitel 2 in diesem Band).

Kultur der Zhou“ zurückzuführen sei. Im Unterschied zu Daoismus, Moismus und Legalismus hat der Konfuzianismus auf dieses Problem nicht mit Ablehnung und Kritik der Kultur der Zhou reagiert, sondern deren Verdienste anerkannt, ohne zu verkennen, dass sie verlebendigt und mit neuem Sinn versehen werden müssen. Ganz richtig bemerkt Mou Zongsan:

Konfuzius weiß sehr wohl um den Verfall des adligen Lebens und darum, dass der Kultur der Zhou die Grundlage entzogen worden ist, aber er will diese Kultur von neuem verlebendigen. Um die Gültigkeit des für diese charakteristischen Systems von Riten und Musik zu bewahren, muss dieses vor allem verlebendigt werden. Das ist die konfuzianische Haltung. Wie aber die Kultur der Zhou verlebendigen? Konfuzius fasst seine Antwort in einem Begriff zusammen: Menschlichkeit (*ren*). Von daher Aussprüche wie die folgenden: „Die Riten ach, die Riten ach, sind sie bloß Jade und Seide? Musik ach, Musik ach, ist sie bloß Glocken und Trommeln?“ und „Ein Mensch ohne Menschlichkeit, was sollen dem die Riten? Ein Mensch ohne Menschlichkeit, was soll dem die Musik?“ Welchen Sinn sollte die Schaffung von Riten und Musik ohne Menschlichkeit haben? Wenn Riten und Musik einen wahrhaften Sinn und Wert haben sollen, bedarf es wahrer Lebendigkeit und diese nun steckt in jener „Menschlichkeit“. Die Bildung des Begriffs der Menschlichkeit zielt darauf, Riten und Musik Wahrhaftigkeit, Lebendigkeit und objektive Gültigkeit zu geben. Damit ist klar, dass der Kern des Problems nicht auf Seiten von Riten und Musik liegt. Riten und Musik sind jederzeit veränderbar, das ist nicht das Problem; die Heiligen sind keine konservativen Starrköpfe. Dem Wandel der Zeit entsprechend, kennen die Riten Verminderung und Vermehrung. Solche Verminderung und Vermehrung hat es während der drei Dynastien gegeben: „Die Yin-Dynastie folgte der Xia-Dynastie in ihren Riten und was vermindert und vermehrt wurde, kann man wissen; die Zhou-Dynastie folgte der Yin-Dynastie in ihren Riten und was vermindert und vermehrt wurde, kann man wissen. Mögen den Zhou auch noch andere folgen, man kann voraussehen, was sein wird, und wenn es sich um eine Spanne von hundert Zeitaltern handelt“. (*Lunyu* 2.23) Das ist Verminderung und Vermehrung; Konfuzius hat es bereits klar ausgesprochen.²¹

Offenbar nimmt „Menschlichkeit“ in Konfuzius’ Denken einen höheren Rang ein als „Riten“, weil „Menschlichkeit“ die Bedeutungsquelle der „Riten“ ist. Ohne „Menschlichkeit“ verlieren „Riten“ ihre Lebendigkeit und werden zur leeren Form. Ist nur der Gehalt der „Menschlichkeit“ erfasst, können die „Riten“ vermindert und vermehrt werden. Zusammenfassend lässt sich sagen: „Menschlichkeit“ ist universal, „Riten“ sind relativ. Im Gespräch zwischen Konfuzius und Zai Wo wird genau dieses Problem der konzeptuellen Hierarchie von „Menschlichkeit“ und „Riten“ berührt. Für Konfuzius ist die dreijährige Trauerzeit nichts, was sich nicht ändern ließe, allerdings offenbaren der von Zai Wo genannte Veränderungsgrund sowie seine Antwort auf die Frage, ob er im Falle der einjährigen Trauerzeit seine

21 Mou Zongsan, *Zhongguo zhexue shijiujiang*, S. 61.

„Ruhe“ finden könne, dass er die Bedeutungsquelle der „Riten“ unzureichend erfasst hat: die „Menschlichkeit“. Deshalb der Tadel als „unmenschlich“. Peter Woo hat in seiner Interpretation die Beziehung von „Menschlichkeit“ und „Riten“ genau verkehrt und es ist angebracht, hier von einem völligen Missverständnis von Konfuzius' Denken zu sprechen.

Ein korrektes Verständnis der Rangfolge von „Menschlichkeit“ und „Riten“ bedeutet, dass „Menschlichkeit“ zweifellos durch „Riten“ hindurch in menschlichen Beziehungen verwirklicht werden muss, „Menschlichkeit“ aber keineswegs auf objektiven menschlichen Beziehungen begründet ist. Entsprechend schreibt Tu Wei-ming (Du Weiming 杜維明) sehr richtig:

[...] obwohl menschliche Beziehungen für ren 仁 (Menschlichkeit) von entscheidender Bedeutung sind, ist es keineswegs primär ein Konzept menschlicher Beziehungen. Es ist vielmehr ein Prinzip der Innerlichkeit. Mit „Innerlichkeit“ ist gemeint, dass ren keine von außen erworbene Qualität ist; es ist kein Produkt biologischer, sozialer oder politischer Kräfte. Wenn es um ren geht, so sagt Konfuzius, muss man sich nicht einmal vor seinem Lehrer beugen. Diese Passage kommentierend, bemerkt Zhu Xi 朱熹, ren sei ein Besitz des eigenen Selbst, der nur durch dieses Selbst verwirklicht werden könne. Ren, als eine innere Moralität, ist also nicht durch die Mechanismen der li 禮 (Riten) von außen verursacht. Es ist ein Konzept höherer Ordnung, das li Bedeutung verleiht.²²

Wir kommen also kaum umhin, in „Menschlichkeit“ den inneren Kern des moralischen Subjekts zu sehen, auf dessen Fundament jene „Riten“ begründet sind, welche die menschlichen Beziehungen normieren. Von daher zeugen Äußerungen von Pei-jung Fu und Vincent Shen, wonach „Konfuzius [...] der Auffassung war, die Verwirklichung der menschlichen Natur sei nur inmitten der zwischenmenschlichen Beziehungen einer konkreten Gesellschaft möglich“, bzw. dass „die von Konfuzius thematisierte ‚Ruhe des Herzens‘ auf der Reziprozität menschlicher Beziehungen beruht“, von einem schwerwiegenden Missverständnis des Denkens von Konfuzius.

Auch durch das Zitat von *Mengzi* 7A16, in dem es heißt, dass selbst „ein Heiliger wie Shun der Erfahrung des Hörens eines guten Wortes und des Sehens einer guten Tat bedurfte, um seine innere, ursprünglich gute Natur zu erschließen“,²³ vermag Pei-jung Fu seine Interpretation nicht zu stützen. Diese Passage steht im unmittelbaren Kontext von Menzius' Bemerkungen über „ursprüngliches Wissen“ (*liangzhi* 良知) und „ursprüngliches Können“ (*liangneng* 良能); diesen lässt sich unschwer entnehmen, dass Menzius Shun als Beispiel dafür anführt, dass „ursprüngliches Wissen“ und „ur-

22 Tu Wei-ming, „The Creative Tension Between Jen and Li“, in: ders., *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*, Berkeley: Asian Humanities Press, 1979, S. 9.

23 Pei-jung Fu, „Rujia renxinglun ruhe chaoyue weixin yu weiwu de liangji quan-shi?“, a.a.O., S. 86f.

sprüngliches Können“ gerade nicht sozialer Herkunft sind. Beide kommen in sozialen Beziehungen, jenem „Hören eines guten Wortes und Sehen einer guten Tat“, zur Anwendung, haben jedoch in diesen nicht ihren Grund. Im vorangehenden Abschnitt 7A15 sagt Menzius unmissverständlich: „Was die Menschen können, ohne es gelernt zu haben, das ist ihr ursprüngliches Können. Was die Menschen wissen, ohne sich darüber zu besinnen, das ist ihr ursprüngliches Wissen“. Demnach glaubt Menzius an ein ursprüngliches Wissen und ein ursprüngliches Können vor allem Lernen und aller Sozialisierung.

Nun können wir uns auf Pei-jung Fus Interpretation des Dialogs in *Lun-yu* 17.21 konzentrieren. Wie zu Anfang erwähnt, betont er, dass die Worte: „ein Kind wird drei Jahre alt, ehe es die Arme von Vater und Mutter entbehren kann“ den Ausgangspunkt seines Verständnisses des Konfuzianismus bildet. Seine Konzeption der „Einheit von Körper und Geist“ ist auf dem Boden seiner eigentümlichen Interpretation jener Worte errichtet. In einem weiteren Aufsatz hat er diese wie folgt präzisiert:

Ohne die drei Jahre der Sorge oder die drei Jahre der Liebe, erfährt das menschliche Leben, wenn nicht ein vorzeitiges Ende, so doch Leid. Die dreijährige Sorge der Eltern (oder derjenigen, die deren Rolle einnehmen) bezieht sich, oberflächlich betrachtet, bloß auf die Befriedigung körperlicher Bedürfnisse; in Wirklichkeit aber bilden sich dadurch spezifische psychologische Reaktionsweisen oder Reaktionsgegenstände. Zugespitzt gesagt: weil die Eltern sich drei Jahre um ihre Kindern kümmern, entwickelt die Psyche der Kinder „auf natürliche und doch notwendige Weise“ Sorge um die und Liebe zu den Eltern. Das ist der Grund für Konfuzius' Wertschätzung der Pietät; ebenso für Menzius' Identifizierung der Pietät mit gutem Wissen und gutem Können. Einer bestimmten physischen Struktur und einem bestimmten Prozess des Heranwachsens entspricht ein bestimmter psychologischer Reaktionsmechanismus; ist ein solcher psychologischer Reaktionsmechanismus vorhanden, entsteht die ethische Norm der dreijährigen Trauer. Diese Aspekte sind miteinander verkettet und kommen dem menschlichen Leben entsprechend zum Ausdruck.²⁴

Pei-jung Fu ist davon überzeugt, auf dem Wege einer solchen Interpretation Konfuzius' Auffassung der menschlichen Natur erfasst zu haben; in ihrem Zentrum steht die Konzeption einer aus den drei Ebenen von Physis, Psyche und Ethik gebildeten Struktur der menschlichen Natur. Diese Konzeption scheint mir in höchstem Maße zweifelhaft. Ob wir die drei Ebenen als Seinsstruktur verstehen oder als Entstehungsprozess, in beiden Fällen lässt sich ein dieser Konzeption zugrundeliegender geheimer Determinismus nicht verkennen. Die in diesem enthaltene Negation der Universalität ethischer Normen aber ist für Konfuzius, um nicht zu sagen für den gesamten Konfuzianismus, inakzeptabel. Sollten etwa die moralischer Normen für Menschen, welche die dreijährige Sorge der Eltern nicht erfahren haben,

24 Pei-jung Fu, „Jixi Kongzi de renxing guandian“, a.a.O., S. 111.

nicht verbindlich sein? So hat es etwa Shuns 舜 Vater Gusou 瞽叟 auf extreme Weise an Fürsorge fehlen lassen, Shun jedoch ist ob seines pietätvollen Verhaltens berühmt geworden. Wie sollte dies mit Pei-jung Fus Theorie vereinbar sein? Zweifellos ist der Weg der Pietät für Konfuzius nicht auf der Befriedigung physischer Bedürfnisse begründet, vielmehr auf deren Übersteigerung. In *Lunyu* 2.7 sagt Konfuzius: „Heute gilt als Pietät im allgemeinen die Sorge um die Ernährung. Aber werden nicht auch Hunde und Pferde ernährt? Wenn nicht in Achtung, worin sollte dann der Unterschied bestehen?“ „Ernährung“ bezieht sich auf die Befriedigung der physischen Bedürfnisse der Eltern, Konfuzius aber sieht darin noch keine Pietät. Wahre Pietät übersteigt solche „Ernährung“ durch „Achtung“. Pei-jung Fus Interpretation ist folglich dem Gedanken des Konfuzius genau entgegengesetzt.

III. DIE BEDEUTUNG DES TEXTES

Nach der Widerlegung dreier Interpretationen von *Lunyu* 17.21, möchte ich meine eigene Interpretation vorstellen. Zunächst zurück zum Text. Zai Wo gibt zwei Gründe für die Forderung nach der Verkürzung der dreijährigen Trauerzeit an. Erstens: „Tut der Edle drei Jahre keine Riten, verderben gewiss die Riten. Tut er drei Jahre keine Musik, geht die Musik gewiss zugrunde“; zweitens: „Innerhalb eines Jahres ist das alte Korn aufgebraucht und sprosst das neue, sind die Holzarten zum Feuermachen gewechselt – so mag ein Jahr genug sein“. Der erste Grund betrifft die ungunstigen Folgen der dreijährigen Trauerzeit, nämlich den Verfall von Riten und Musik. Zai Wo vertritt hier den Standpunkt einer Erfolgsethik. Die moderne ethische Diskussion in Deutschland ist geprägt vom Gegensatz zwischen Erfolgsethik und Gesinnungsethik, die für zwei scharf voneinander geschiedene Formen der Ethik stehen. Im Rahmen der Erfolgsethik wird der moralische Wert einer Handlung letztlich nach ihren tatsächlichen oder möglichen Folgen beurteilt; im Rahmen der Gesinnungsethik wird der moralische Wert einer Handlung jedoch von der diese bestimmenden subjektiven Gesinnung her beurteilt. Die Unterscheidung zwischen Erfolgs- und Gesinnungsethik entspricht in etwa der im anglo-amerikanischen Sprachraum verbreiteten zwischen deontologischer und teleologischer Ethik.

Der zweite Grund bedarf einer gewissen Erklärung. In dem Buch *Lunyu jizhu* 論語集注 (Gesammelte Kommentare zum *Lunyu*) von Zhu Xi heißt es, dass die im alten China zum Feuermachen verwandten vier Holzarten dem Kreislauf der Jahreszeiten entsprechend gewechselt wurden. Zai Wos zweiter Einwand bezieht sich also auf einen naturgesetzlichen Kreislauf und unterstellt eine Korrespondenz zwischen Naturgesetz und ethischer Norm. Aus dem römischen Stoizismus ebenso wie der Han-zeitlichen Vorstellung einer „Korrespondenz von Himmel und Mensch“ sind solche Gedanken wohl bekannt. Diese Beweisführung ist jedoch äußerst problematisch, weil sie auf logisch keineswegs zwingenden Analogieschlüssen beruht und das

Sollen (die ethische Norm) vom Sein (dem Naturgesetz) her zu beweisen sucht. Zwischen der Tatsache des einjährigen Naturkreislaufes und der Norm einer auf ein Jahr begrenzten Trauer besteht keine notwendige Beziehung. Und könnte nicht Konfuzius auf die gleiche Weise mit der Tatsache, dass „ein Kind drei Jahre alt wird, ehe es die Arme von Mutter und Vater entbehren kann“ die Norm der dreijährigen Trauer stützen? Konfuzius hält sich wohlweislich von solch heiklen Schlussfolgerungen fern.

Die beiden von Zai Wo angeführten Gründe, sei es der Hinweis auf die Folgen, sei es derjenige auf das Naturgesetz, sind für Konfuzius inakzeptabel. Aus Konfuzius' Sicht verfehlt Zai Wo den Kern des Problems. Bemüht, Zai Wo auf die richtige Fährte zu lenken, fragt Konfuzius ihn, ob er Ruhe des Herzens finden könne, wenn er während der Trauerzeit gut esse und sich gut kleide. Hinter dieser Rückfrage steckt folgender Hinweis: wenn wir die dreijährige Trauer einhalten, kommt es nicht auf deren mögliche Folgen an und auch mit dem Naturgesetz hat sie nichts zu tun. Was wir suchen ist allein die Ruhe des Herzens. Das ist ein Standpunkt, der in den Rahmen der Gesinnungsethik fällt. Auch das zuvor zum Verhältnis von „Menschlichkeit“ und „Riten“ im Denken des Konfuzius Gesagte lässt sich als Beweis für diese Sichtweise anführen. Weil für Konfuzius die „Riten“ auf dem inneren Prinzip der „Menschlichkeit“ gründen, verweist er Zai Wo, der in seiner Sorge um den Verfall von Riten und Musik deren Fundament im Äußeren vermutet, auf die Notwendigkeit, im Inneren des Herzens zu suchen. Sun Qifeng 孫奇逢 schreibt in seinem Werk mit dem Titel *Die konkrete Bedeutung der Vier Bücher (Sishu Jinzhi 四書近指)*:

Die dreijährige Trauer ist Gedenken an die grenzenlose Liebe der Eltern; keinen Genuss an erlesenen Speisen zu finden, beim Hören von Musik sich nicht zu freuen, sich ob bequemer Wohnung zu beunruhigen, ist Ausdruck des Herzens eines menschlichen Menschen und pietätvollen Kindes. Eben deshalb besteht keine Gefahr, dass die Riten verderben und die Musik zugrunde geht.²⁵

Das trifft den Kern der Position des Konfuzius. Obwohl also die These der „Innerlichkeit von Menschlichkeit und Gerechtigkeit“ erst von Menzius gegen Gaozi 告子 formuliert worden ist, gehört sie zum Gehalt des Verhältnisses von „Menschlichkeit“ und „Riten“ schon bei Konfuzius.

Auf Konfuzius' Rückfrage antwortet Zai Wo geradewegs mit Ja: Ja, er könne seine Ruhe trotz verkürzter Trauerzeit finden. Was an dieser Stelle mit „Ruhe“ 安 bezeichnet wird, ist das, was wir üblicherweise Gewissen nennen oder das, was bei Menzius „ursprüngliches Wissen“ genannt wird. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass Zai Wos bejahende Antwort nicht den Schluss erlaubt, dass er wirklich „ruhig“ war, auch nicht denjenigen, dass unser Gewissen unzuverlässig sei und ein anderes Kriterium gefunden

25 Zitiert nach Cheng Shude 程樹德, *Lunyu jishi 論語集釋* [Gesammelte Auslegungen des *Lunyu*], Beijing: Zhonghua shuju, 1990, Band 4, Kap. 35, S. 1240.

werden müsse. Weder aus dem Kontext von Konfuzius' Dialog mit Zai Wo, noch insgesamt aus seinem Denken lassen sich Zweifel an der Zuverlässigkeit des Gewissens als moralischem Kriterium ersehen. Konfuzius' Tadel des Zai Wo als „unmenschlich“ macht deutlich, dass die Frage nach der „Ruhe“ auf die Tugend der „Menschlichkeit“ verweist. Wir können sagen, dass die Tugend der „Menschlichkeit“ sich als „Beunruhigung“ äußert. In *Lunyu* 12.1 sagt Konfuzius: „Die Verwirklichung der Menschlichkeit hängt von jedem selbst ab. Oder hängt sie etwa von anderen Menschen ab?“ Und in *Lunyu* 7.30 bemerkt er: „Ist die Menschlichkeit fern? Wünsche ich Menschlichkeit, so ist Menschlichkeit da“. Diese Sätze beweisen zumindest indirekt, dass Konfuzius an die Kraft des Gewissens glaubt.

In diesem Zusammenhang dürfte es angebracht sein, an Kants Konzeption des Gewissens zu erinnern. Kant schreibt:

Wenn man [...] sagt: Dieser Mensch hat kein Gewissen, so meint man damit: er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben. Denn hätte er wirklich keines, so würde er sich auch nichts als pflichtmäßig zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen, [...] dass nämlich ein irrendes Gewissen ein Unding sei. [...] Gewissenlosigkeit ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang, sich an dessen Urteil nicht zu kehren. Wenn aber jemand sich bewußt ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden.²⁶

Die Stellung des „Gewissens“ in Kants Ethik mag nicht völlig mit derjenigen des „ursprünglichen Wissens“ in der Ethik von Menzius übereinstimmen,²⁷ die zitierten Ausführungen Kants korrespondieren jedoch mit der Philosophie von Konfuzius und Menzius, insofern als alle das „Gewissen“ bzw. das „ursprüngliche Wissen“ als Quelle des moralischen Bewusstseins betrachten. Von daher bedeutet Zai Wos bejahende Antwort nicht, dass er gewissenlos wäre, oder dass sein Gewissen einen Fehler begangen hätte, sondern dass seine Überlegungen zu den Folgen der dreijährigen Trauerzeit sowie zum Zusammenhang von Trauerzeit und Naturgesetz die Stimme seines Gewissens verstellt und ihn dessen Urteil gegenüber blind gemacht haben.

Auf Zai Wos direkte Antwort sagt Konfuzius: „Nun, wenn du dabei Ruhe finden kannst, so magst du es tun. Der Edle aber findet, während er trauert, an erlesener Speise keinen Genuss, Musik erfreut ihn nicht und bequeme Wohnung beunruhigt ihn“. Mit diesem Satz fordert Konfuzius offenbar Zai Wo dazu auf, erneut sein Gewissen daraufhin zu befragen, ob es

26 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 6, S. 400f.

27 Zu dieser Differenz vgl. Mou Zongsan (Übersetzung und Kommentar), *Kangde de daode zhexue* 康德的道德哲學 [Kants Moralphilosophie], in: *Mou Zongsan xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Gesamtausgabe des Herrn Mou Zongsan], Taipei: Lianjing chuban gongsi, 2003, Bd. 15, S. 512-520.

wirklich „Ruhe“ empfinde; falls ja, müsse er die dreijährige Trauer nicht einhalten. Konfuzius macht jedoch auch deutlich, dass er nicht glaubt, Zai Wo könne wirklich Ruhe finden, so wenig wie er glaubt, dass es möglich sei, während der Trauerzeit ohne „Beunruhigung“ erlesene Speisen zu genießen, sich an Musik zu erfreuen und bequem zu wohnen. Wie sollte sich diesen Bemerkungen auch nur das geringste Misstrauen des Konfuzius gegen das Gewissen entnehmen lassen? Sie lassen zudem an eine Passage aus *Mengzi* 3A5 denken, in der Menzius einem gewissen Yi Zhi 夷之 entgegnet:

Im grauen Altertum kam es wohl vor, dass Leute ihre Eltern nicht beerdigten. Wenn die Eltern starben, so hob man sie auf und warf sie in den Straßengraben. Wenn die Hinterbliebenen dann am andern Tag an der Stelle vorbeikamen, hatten Füchse und Wildkatzen sie angefressen, Fliegen, Maden und Maulwurfsgrillen sie benagt. Da trat ihnen der Schweiß auf die Stirn, sie schlugen die Augen nieder und wagten nicht hinzusehen. Dass sie sich schämten war nicht um der Anderen willen; ihr innerstes Herz zeigte sich in Gesicht und Augen. Sie kehrten heim und holten Körbe und Spaten und deckten sie zu. Wenn sie wirklich recht handelten, als sie die Leichen ihrer Eltern also beerdigten, so hat die Art, wie ein pietätvolles Kind und menschlicher Mensch seine Eltern beerdigt, sicherlich ihren Grund. [Übersetzung, mit geringfügigen Änderungen, Richard Wilhelm.]

Wie Konfuzius so führt auch Menzius den Sinn des Trauerrituals auf natürliche Forderungen des Gewissens zurück. Dies kann als eine für den Konfuzianismus charakteristische Auffassung gelten.

In seinem Buch *Lunyu heute gelesen (Lunyu jindu 論語今讀)* widmet Li Zehou 李澤厚 dem Abschnitt 17.21 des *Lunyu* besonders große Aufmerksamkeit. Er sieht in ihm eine der Schlüsselstellen des gesamten Buches und betont: „Konfuzius gründet die ‚Riten‘ [die ‚dreijährige Trauer‘] auf das Prinzip psychologischen Gefühls [‚Ruhe des Herzens‘]. Von daher ist das Gefühl in der Menschennatur das erste Prinzip des Konfuzianismus“. ²⁸ In dem Buch *Untersuchungen zur Geschichte des antiken chinesischen Denkens (Zhongguo gudai sixiang shilun 中國古代史論)* findet sich eine ausführlichere Erläuterung dieser These:

[...] Konfuzius führt das traditionelle Ritual der dreijährigen Trauer direkt auf den Umstand der Liebe zwischen Eltern und Kindern zurück und setzt das Fundament der Riten direkt mit psychologischer Abhängigkeit in Beziehung. Er definiert die mit Blutsverwandtschaft in Verbindung stehende Grundlage des gesamten Ritualsystems als „Kindespietät und Bruderliebe“ und gründet diese auf die alltägliche Liebe zwischen Eltern und Kindern. Auf diese Weise verwandeln sich „Riten“ und „Zeremonien“ von einer von außen auferlegten normativen Restriktion in eine innere Forderung des menschlichen Herzens; ursprünglich verhärtete Zwangsregeln werden auf

28 Li Zehou, *Lunyu jindu*, Hefei: Anhui wenyi chubanshe, 1998, S. 415.

das Niveau der selbstbewussten Idee des Lebens gehoben; eine religiös-mystische Sache verwandelt sich in eine Angelegenheit täglicher menschlicher Gefühle. Ethische Norm und psychologischer Antrieb werden zu einer Einheit verschmolzen. Weil das oben genannte psychologische Prinzip nichts anderes als konkretisiertes menschliches Bewusstsein ist, erhalten die „Riten“ einen psychologischen inneren Halt und werden vermenschlicht. Aus Normen und Befehlen der „Götter“ wird innerer Antrieb und Selbstbewusstsein; aus Folgsamkeit gegenüber Göttern wird Folgsamkeit gegenüber Menschen und Folgsamkeit gegenüber sich selbst. Dieser Veränderung kommt in der Geschichte des antiken chinesischen Denkens die Bedeutung einer epochalen Wende zu.²⁹

Max Weber hat in *Wirtschaft und Gesellschaft* eine Rangordnung religiöser Ethiken formuliert und entsprechend magische Ethik, ritualistische Ethik, Gesetzesethik und Gesinnungsethik voneinander unterschieden.³⁰ Dabei gilt ihm die Gesinnungsethik als letzte und höchste Entwicklungsstufe, weil die anderen drei Typen alle auf Reglementierungen von außen – Tabus, Gewohnheiten und Gesetze – fixiert bleiben. Nur die Gesinnungsethik vermag demnach eine solche Verhärtung zu durchbrechen, indem sie die Entscheidung über Prinzipien des Handelns in die Gesinnung des einzelnen Menschen verlegt. Mithilfe Webers lässt sich Li Zehous Auffassung folgendermaßen ausdrücken: ein wichtiges kulturgeschichtliche Verdienst des Konfuzius besteht darin, die religiöse Ethik des antiken China auf die Ebene der „Gesinnungsethik“ gehoben zu haben, indem dieser sein Augenmerk auf das Moment der „Gefühle in der Menschennatur“ gerichtet hat. Ich vermag Li Zehou zu einem guten Teil zustimmen, aber eben doch nur zum Teil. Um die Differenz zu erläutern, ist es nötig, die fragliche Passage des *Lunyu* für einen Moment zu verlassen.

IV. DIE NEOPRAGMATISTISCHE INTERPRETATION DER KONFUZIANISCHEN ETHIK

In jüngerer Zeit ist in der amerikanischen Sinologie ein neopragmatistischer bzw. kontextualistischer Diskurs entstanden, der eine eigentümliche Interpretation der chinesischen Philosophie hervorgebracht hat. Ich spreche von „Diskurs“ und nicht von „Schule“, weil es sich um eine Interpretationsrichtung handelt, deren Grenzen sich nicht eindeutig bestimmen lassen. Dieser Diskurs wird als Neopragmatismus bezeichnet, weil er insbesondere metho-

29 Li Zehou, *Zhongguo gudai sixiang shilun*, Taipei: Sanmin shuju, 1996, S. 17.

30 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr, 1976, 5. Aufl., S. 348-350. Weber hat selber die Begriffe „ritualistische Ethik“ und „Gesetzesethik“ nicht verwendet. Ich beziehe mich hier auf die Terminologie bei Wolfgang Schluchter in *Religion und Lebensführung*, Bd. 1: *Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988, S. 221.

disch in einem gewissen Zusammenhang mit herausragenden Repräsentanten des Pragmatismus steht, von Charles S. Peirce, William James und John Dewey bis hin zu Richard Rorty.

In der Phase der Frühaufklärung sind, vermittelt durch in China wirkende jesuitische Missionare, Kenntnisse chinesischen Denkens nach Europa gelangt, auf das sich manche Philosophen in ihrer Kritik des Christentums auf positive Weise bezogen haben. Unter ihnen ist insbesondere Christian Wolff zu nennen, der in seiner der chinesischen Ethik gewidmeten Schrift *Oratio de Sinarum philosophia practica* (Frankfurt/M. 1726) zu einer sehr günstigen Bewertung der chinesischen, insbesondere der konfuzianischen Kultur kommt. In der Folgezeit ist der Rang der chinesischen Kultur in den Augen westlicher Betrachter jedoch tief gefallen; zumal Hegel sollte in dieser Hinsicht einen bleibenden Einfluss ausüben. In seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie vertritt Hegel die Auffassung, die chinesische Kultur repräsentiere in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit das Kindesalter. In ihr komme „Substantialität“ zum Ausdruck, nicht aber „Subjektivität“. Hegel zufolge ist die chinesische Kultur niemals in die Phase der Reflexion eingetreten: „Das Ausgezeichnete desselben [sc. des chinesischen Volkes] ist, dass alles, was zum Geist gehört, freie Sittlichkeit, Moralität, Gemüt, innere Religion, Wissenschaft und eigentliche Kunst, entfernt ist“.³¹ Hegels Einfluss reicht bis in die Soziologie Max Webers und hat in dieser einen weit raffinierteren Ausdruck gefunden. Im weberianischen Diskurs repräsentiert die chinesische Kultur Familialismus, Partikularismus, innerweltlichen Optimismus, Weltanpassung und Heteronomie; den Gegensatz bildet die durch Universalismus, Transzendenz, Weltbeherrschung und Autonomie geprägte moderne rationalistische Kultur des Westens. Dieser „hegel-weberianische Diskurs“ hat lange die westliche, insbesondere die europäische Sinologie beherrscht.

In gewisser Hinsicht lässt sich der „neopragmatistische Diskurs“ als eine Verkehrung des „hegel-weberianischen Diskurses“ verstehen. Ersterer teilt mit letzterem die Tendenz zur extremen Betonung des Gegensatzes von chinesischer und westlicher Kultur bzw. Philosophie, versteht jedoch nun genau jene Aspekte als Vorteil, die zuvor als Mangel galten. Weber vertrat die These, die konfuzianische Tendenz zur Weltanpassung sei der Entwicklung eines chinesischen Kapitalismus nachteilig gewesen; demgegenüber feiert Herbert Fingarette Konfuzius als Modell für „the secular as sacred“.³² Henry Rosemont, Jr., enttäuscht von den Grundbegriffen westlicher Moraltheorie (Pflicht, Autonomie, Rechte, Freiheit, Individuum usw.), glaubt, Konfuzius

31 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: G.W.F. Hegel: *Werke*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969ff, Bd. 12, S. 174.

32 Vgl. Herbert Fingarette, *Confucius – The Secular as Sacred*, New York: Harper Torchbook, 1971.

könne dem Westen eine Alternative bieten.³³ Als bedeutendste Repräsentanten des „neopragmatistischen“ Diskurses können allerdings David L. Hall und Roger T. Ames gelten. In dem von ihnen gemeinsam verfassten Buch *Thinking Through Confucius* heißt es:

[...] einige Charakteristika des klassischen Chinesisch, ihrerseits Effekte umfassender kultureller Bedingungen, bieten wichtige Hinweise für die Beantwortung von fundamentalen Fragen, die von größter Relevanz sind für diese Untersuchung zu Konfuzius' Aktivität als Meister der Kommunikation. Erstens: die seltene Verwendung abstrakter Nomen und kontrafaktischer Annahmen, eine Konsequenz des Fehlens von Vorstellungen der Transzendenz in der klassischen chinesischen Tradition, verlangt, dass signifikante Kommunikation weder abhängt von der Trennung einer Aussage von dem Urteil, das deren Wahrheit oder Falschheit feststellt, noch von der Erzeugung bewusster, für Urteile oder Handlungen erforderlicher, Alternativen. Zweitens: wenn Wissen (*zhi* 知) nicht von Urteilen unterscheidbar ist und sich der Akt des Wissens ohne bewusste Erwägung von Alternativen vollzieht, ist es sehr wahrscheinlich, dass der Begriff des Verstehens weniger an rational-kognitiven denn an ästhetischen Aktivitäten gebildet ist. Drittens: im allgemeinsten (post-kantianischen) Sinne des Wortes „Moral“ gibt es keine Moraltheorie im klassischen konfuzianischen Denken. Ethische Handlungen sind weder abgeleitet von, noch interpretierbar durch irgendetwas, was moralischen Theorien ähnelte. Schließlich ist es klar, dass, die Wahrheit dieser Aussagen vorausgesetzt, der Charakter der Lehre Konfuzius' sich auf einschneidende Weise von einer Lehre unterscheiden wird, die auf die Kommunikation signifikanter Ideen und Prinzipien zielt, welche dazu dienen, bewusste Reflexion und verantwortliche Urteile zu strukturieren und zu unterstützen.³⁴

Wenn also bei Konfuzius von „Ethik“ die Rede sein kann, so gewiss nicht von „Prinzipienethik“, denn jene „Ethik“ soll auf ästhetischer Intuition gegründet sein und nicht auf der Reflexion und Umsetzung moralischer Prinzipien.

In seiner Erörterung von *Lunyu* 17.21 erwähnt Li Zehou Hall, Ames und andere Sinologen, die in gewisser Hinsicht auch dem neopragmatistischen Diskurs zugerechnet werden können, wie A.C. Graham, Robert Eno und Chad Hansen. Obwohl er sehr wohl spürt, dass diese „die Differenz zwischen China und dem Westen übertreiben, was der traditionellen chinesischen Geisteshaltung nicht entspricht, welche auf der Suche nach Identität um die Bewahrung von Differenzen bemüht ist“, ist er der Meinung, dass deren Schriften „mit dem eigenen Denkweg eine große Ähnlichkeit haben, die in der Aufmerksamkeit für die enorme Differenz zwischen chinesischer

33 Henry Rosemont, Jr., „Kierkegaard and Confucius: On Finding the Way“, *Philosophy East and West*, Bd. 36, Nr. 3 (July 1986), S. 208f.

34 David L. Hall/Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*, Albany: State University of New York, 1987, S. 267.

und westlicher Tradition besteht“.³⁵ Aus dem bisher Gesagten geht hervor, dass Li Zehou und der Neopragmatismus sich in der Ablehnung des Verständnisses der Ethik des Konfuzius als „Prinzipienethik“ einig sind.

Verwendet aber Konfuzius zur Etablierung von Handlungsnormen tatsächlich keine moralischen Prinzipien? Meine bisherige Analyse von *Lunyu* 17.21 scheint nicht geeignet zu sein, die Auffassung Li Zehous wie des Neopragmatismus zu widerlegen. Konfuzius', sich an den Dialog anschließende, Kritik des Zai Wo spricht jedoch zumindest für deren Einseitigkeit. Unmissverständlich bezeichnet Konfuzius seinen Schüler als „unmenschlich“. Der Grund, den er anführt, lautet: „Ein Kind wird drei Jahre alt, ehe es die Arme von Vater und Mutter entbehren kann. Was die dreijährige Trauer anlangt, so ist sie die übliche Trauerzeit auf Erden. Sollte nicht Yu auch die dreijährige Liebe seinen Eltern zurückgeben?“ Mir scheint, dass Lao Sze-kwangs (勞思光 Lao Siguang) Interpretation diesen Sätzen in besonderem Maße gerecht zu werden vermag. Er schreibt:

Obwohl es in diesem Abschnitt bloß um die „dreijährige Trauer“ geht, ist er doch repräsentativ für den Hauptgehalt von Konfuzius' Konzeption ethischer Beziehungen. [...] Mit seiner Geburt erhält jeder Mensch von der Gesellschaft vielerlei direkte und indirekte Hilfe; am fundamentalsten ist diejenige der Eltern. Weil ein Mensch von Geburt an die Wohltätigkeit der Gesellschaft erfährt, hat er der Gesellschaft gegenüber eine Haltung der Dankbarkeit einzunehmen; zu Konfuzius' Zeit wurde dieser Haltung mittels des Gedankens der ethischen Beziehungen Ausdruck verliehen. Weil jeder Mensch der Gesellschaft gegenüber die Verantwortung zur Dankbarkeit hat, lässt sich sagen, dass er anderen Menschen gegenüber ein Leben lang universale Verantwortung trägt. Diese Verantwortung ist in konkrete Beziehungen eingelassen und hat konkreten Inhalt; das führt zur Idee der Pflicht. Ihrem Wesen nach lässt sie sich bezeichnen als: „commitment“.³⁶

Der Vorwurf Konfuzius' gegenüber Zai Wo ist als Hinweis auf das „Prinzip der Dankbarkeit“ zu verstehen, in dem wiederum das Prinzip der Vergeltungsgerechtigkeit angelegt ist: die Abgeltung von drei Jahren der elterlichen Sorge durch drei Jahre der Trauer um die Eltern. Dem „Prinzip der Dankbarkeit“ entspringt die „Pflicht“ zur Dankbarkeit: „Sollte nicht Yu auch die dreijährige Liebe seinen Eltern zurückgeben?“ Für Konfuzius ist die dreijährige Trauer die „auf der Erde übliche Trauerzeit“, weil sie von einem universalen moralischen Prinzip gestützt wird. Das steht zu Konfuzius' Forderung, Zai Wo möge sich auf sein Gewissen besinnen, um zu prüfen, ob er wirklich seine „Ruhe“ finden könne, keineswegs im Widerspruch. Für Konfuzius ist die Achtung vor universalen moralischen Prinzipien eben

35 Li Zehou, *Lunyu jindu*, S. 416.

36 Lao Sze-kwang, *Xinbian zhongguo zhexueshi* 新編中國哲學史 [Geschichte der chinesischen Philosophie, neue Ausgabe], Bd. 1, Taipei: Sanmin shuju, 1984, S. 145.

nichts anderes ist als die universale Forderung des menschlichen Gewissens – „die Menschen haben das gleiche Herz und die Herzen haben das gleiche Prinzip“; die Forderungen des Herzens und der Vernunft stimmen an dieser Stelle überein.

V. SCHLUSSBEMERKUNG

In meinen vergleichenden Studien zur Ethik von Kant und Menzies habe ich die fundamentale Differenz der beiden in ihrer Konzeption des moralischen Subjekts verortet. Kants Entgegensetzung von Gefühl und Vernunft führt zur Aufspaltung von moralischem Prinzip und moralischem Gefühl; die Konzeption der Einheit von Emotionalem und Rationalem bei Menzies hingegen erlaubt es, das Emotionale (das sich in Mitleid, Schamgefühl, Bescheidenheit und Fähigkeit Recht und Unrecht zu unterscheiden ausdrückt) und das Rationale (das sich in Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Anständigkeit und Verständnis ausdrückt) aufzufassen als zwei substantiell miteinander verbundene Aspekte des ursprünglichen „Geistes“. ³⁷ Im Denken Konfuzius' können wir ebenfalls eine solche, um die Einheit von Gefühl und Vernunft zentrierte, Konzeption des moralischen Subjekts feststellen. Die diskutierte Passage des *Lunyu* vermag dafür den besten Beweis zu liefern. Li Zehous Insistenz auf der Fundierung der „Riten“ im psychologischen Gefühl oder der pragmatistische Hinweis auf Konfuzius' Blick für konkrete Situationen sind nicht einfach zurückzuweisen, reichen jedoch andererseits auch nicht aus, um Konfuzius' Reflexion auf und Anwendung von moralischen Prinzipien abzusprechen. In jüngerer Zeit hat Heiner Roetz die Einseitigkeit des „neopragmatistischen Diskurses“ deutlich gemacht und, so meine ich, sehr überzeugend nachgewiesen, dass auch die konfuzianische Ethik eine „Prinzipienethik“ ist. ³⁸

Zum Schluss ist auf Pei-jung Fus Frage zurückzukommen, wie eine „idealistische Interpretation“ Konfuzius' hohe Wertschätzung des Guan Zhong 管仲 ³⁹ mit „*ruqiren*“ 如其仁 (nahe der Menschlichkeit!) erklären kön-

37 Vgl. Ming-huei Lee, „*Rujia yu zilü daode*“ 儒家與自律道德 [Der Konfuzianismus und die autonome Moral], „*Mengzi yu kangde de zilü lunlixue*“ 孟子與康德的自律倫理學 [Menzies und Kants Ethik der Autonomie], „*Zai lun mengzi de zilü lunlixue*“ 再論孟子的自律倫理學 [Erneute Diskussion der Ethik der Autonomie bei Menzies], „*Mengzi de siduan zhi xin yu kangde de daode qinggan*“ 孟子的四端之心與康德的道德情感 [Menzies' „vier emotionale Ansätze“ und Kants „moralisches Gefühl“]; diese Aufsätze sind enthalten in: ders., *Rujia yu kangde* 儒家與康德 [Der Konfuzianismus und Kant], Tapei: Lianjing chuban gongsi, 1990.

38 Vgl. vor allem Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.

39 Er war Kanzler des Staates Qi 齊 unter der Führung von Herzog Huan 桓公.

ne. In einem Aufsatz mit dem Titel „Die Differenz von königlichem und hegemonialem Weg bei Menzius – eine Neuinterpretation“ habe ich mich um eine umfassende Klärung dieser Frage bemüht.⁴⁰ Demnach beinhaltet „nahe der Menschlichkeit“ Konfuzius’ skeptische Haltung gegenüber Guan Zhong. Ich schließe mich hier der von Zhu Xi in den *Gesammelten Kommentaren zum Lunyu* vertretenen Auffassung an, wonach Konfuzius Guan Zhong allenfalls „Verdienste um die Menschlichkeit“ zuerkennt. Darüber hinaus halte ich es für nicht angemessen, den Begriff „Idealismus“ zur Charakterisierung der Ethik des Konfuzius zu verwenden. Zum Einen, weil er in der westlichen Philosophie zumal für Ontologie und Erkenntnistheorie, weniger aber für die Ethik relevant ist; darüber hinaus, weil Schlagworte wie „Idealismus“ und „Materialismus“ in ihrer marxistischen Verwendung längst jede Bedeutung für eine adäquate Gegenstandserkenntnis eingebüßt haben; schließlich, weil Mou Zongsans Verwendung des Begriffs *weixin lun* 唯心論 (Idealismus) nicht bloß die chinesische Übersetzung des westlichen Begriffs ist, er diesem vielmehr im Kontext der Entwicklung der chinesischen Philosophie eine eigentümliche Bedeutung beigelegt hat. Deshalb neige ich dazu, „Idealismus“ durch „Gesinnungsethik“ zu ersetzen und die Ethik des Konfuzius als „Gesinnungsethik“ zu verstehen. Anhand der kantischen Ethik habe ich bereits vielfach versucht klarzumachen, dass die Gesinnungsethik es wohl ablehnt, von den Folgen einer Handlung her, deren moralischen Wert (das moralisch Gute) zu bemessen, gleichwohl aber anerkennt, dass solche Folgen einen nicht-moralischen Wert haben (das physisch Gute) und von daher auf logischer Ebene das „Prinzip der Nützlichkeit“ als abgeleitetes moralisches Prinzip akzeptiert.⁴¹ Wird Konfuzius’ Ethik derart als „Gesinnungsethik“ verstanden, steht diese in keinerlei Widerspruch zu dessen Wertschätzung der „Menschlichkeit“ des Guan Zhong.

Zusammenfassend lässt sich sagen: in der Interpretation von *Lunyu* 17.21 tendieren Pei-jung Fu und die anderen katholischen Autoren in ihrem

40 Vgl. Ming-huei Lee, „Mengzi wang ba zhi bian chongtan“ 孟子王霸之辨重探 [Die Differenz von königlichem und hegemonialem Weg bei Menzius – eine Neuinterpretation], in: ders., *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 孟子重探 [Eine Neuinterpretation des Menzius], Lianjing chuban gongsi, 2001, S. 41-67.

41 Vgl. dazu Ming-huei Lee, „Cong kangde xingfu gainian lun rujia de yi li zhi bian“ 從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨 [Die konfuzianische Unterscheidung zwischen „Gerechtem“ und „Nutzen“ im Licht von Kants Begriff der „Glückseligkeit“], in: ders., *Rujia yu kangde*, S. 147-194; ders., „Cunxin lunlixue, zeren lunlixue yu rujia sixiang“ 存心倫理學、責任倫理學與儒家思想 [Gesinnungsethik, Verantwortungsethik und konfuzianisches Denken]; ders., „Cunxin lunlixue, xingshi lunlixue yu zilü lunlixue“ 存心倫理學、形式倫理學與自律倫理學 [Gesinnungsethik, formale Ethik und die Ethik der Autonomie]; die letzten beiden Aufsätze sind enthalten in: ders., *Rujia shiye xia de zhengzhi sixiang* 儒家視野下的政治思想 [Politisches Denken aus konfuzianischer Perspektive], Taipei: Taiwan University Press, 2005.

Verständnis der Ethik des Konfuzius zu einem „moralischen Realismus“, der den Rang des „Herzens“ als moralisches Kriterium anzweifelt und insistieren auf einem „objektiven Kriterium“. Demgegenüber tendieren Li Zehou und der Neopragmatismus zur subjektivistischen Interpretation der Ethik des Konfuzius, welche die Funktion des „Herzens“ für moralische Urteile anerkennt, aber die vernünftige Seite des „Herzens“ leugnet. Beide Interpretationen sind problematisch. Die erstere ist ein fundamentales Mißverständnis bzw. eine Verdrehung des Denkens von Konfuzius; zweiteere kommt zu bemerkenswerten Einsichten, deren Überspannung jedoch zu inakzeptabler Einseitigkeit führt.

2. Die Autonomie des Herzens

Eine philosophische Deutung

der ersten Hälfte von *Mengzi* 2A2

Der Abschnitt 2A2 des *Mengzi* 孟子 ist wahrscheinlich einer der gedankenreichsten Abschnitte des Buches *Mengzi*. In der ersten Hälfte dieses Abschnitts stellt Menzius seine vieldiskutierten Theorien von *zhiyan* 知言 (Doktrinen verstehen) und *yangqi* 養氣 (*qi* kultivieren) auf. Wegen der Knappheit des Textes ist die genaue Bedeutung der beiden Theorien bisher nicht völlig geklärt, obwohl es fast zu jeder Zeit Interpreten gab, die versucht haben, den Text zu deuten. Seit dem Erscheinen von Zhu Xis 朱熹 Kommentar zum *Mengzi* wird seine Interpretation dieses Textes im allgemeinen für überzeugend gehalten. Sie erscheint mir allerdings nicht zufriedenstellend. In diesem Artikel möchte ich eine neue Interpretation anbieten. Zur Erleichterung des Verständnisses muss ich die Übersetzung des ganzen Textes voranstellen. Sie beruht auf der Übersetzung Richard Wilhelms, weicht aber an wichtigen Stellen erheblich von ihr ab. So liegt der Übersetzung schon eine Deutung zugrunde, die ich im Anschluss ausführlich entwickeln werde.

ÜBERSETZUNG DES TEXTES

Gongsun Chou 公孫丑 [der Schüler von Menzius] fragte Menzius: „Wenn Ihr, Meister, ein hohes Amt in Qi 齊 erhaltet, das Euch die Möglichkeit gäbe, Eure Lehren durchzuführen, so wäre es nicht verwunderlich, wenn Ihr dadurch das Land zum Hegemonat oder gar zum Königtum über die Welt führtet. Werdet Ihr durch diese Aussicht in Eurem Herzen bewegt oder nicht?“

Menzius antwortete: „Nein, seit meinem vierzigsten Jahr habe ich die Unerschütterlichkeit des Herzens (*budongxin* 不動心) erreicht“.

Der Schüler sprach: „Da übertrefft Ihr ja Meng Ben 孟賁 noch weit“.

Menzius sprach: „Das ist nicht schwer. Gaozi 告子 hat sogar noch früher als ich die Unerschütterlichkeit des Herzens erlangt“.

Der Schüler fragte: „Gibt es einen Weg zur Unerschütterlichkeit des Herzens?“

Menzius antwortete: „Ja. Beigong You 北宮黝 handelte wie folgt, um seine Tapferkeit zu kultivieren: Seine Haut zuckte nicht, wenn jemand nach ihm stach, und er wandte seine Augen nicht ab, wenn jemand ihm einen feindseligen Blick zuwarf. Wenn ihm auch nur ein einziges Haar gekrümmt wurde, empfand er es als so schimpflich, als würde er auf dem Markt öffentlich ausgepeitscht. Er ließ sich nichts bieten von einem Menschen im härenen Gewand und ebensowenig vom Fürsten eines großen Staates. Für ihn war es dasselbe, den Fürsten eines großen Staates oder einen Menschen in härenem Gewand zu erstechen. Er hatte keine Angst vor den Fürsten. Traf ihn ein übles Wort, gab er es sicher zurück.“

Meng Shishe 孟施舍 kultivierte seine Tapferkeit auf andere Art. Er sprach: ‚Siegen oder Nichtsiegen gilt mir gleich. Wollte man erst den Feind abschätzen, ehe man darauf geht, und wollte man sich um den Sieg kümmern, ehe man ins Treffen geht, da müsste man sich vor einem großen Heer scheuen. Wie vermag ich unter allen Umständen zu siegen? Was ich vermag, ist nur, keine Furcht zu kennen.‘ Meng Shishe war wie Zengzi 曾子 [ein Schüler von Konfuzius]; Beigong You war wie Zixia 子夏 [ein anderer Schüler von Konfuzius]. Welcher von diesen beiden der Fähigere wäre, wüsste ich nicht. Doch verstand es Meng Shishe, das Wesentliche zu beherrschen.

Zengzi sagte einst zu seinem Schüler Zixiang 子襄: ‚Du willst gerne Deine Tapferkeit zeigen? Ich habe einst vom Meister Kong [sc. Konfuzius] gehört, was große Tapferkeit bedeutet: Wenn ich mich prüfe und nicht im Recht bin, könnte ich dann, selbst wenn mein Gegner nur ein Mensch im härenen Gewand wäre, ihm furchtlos gegenübertreten? Wenn ich mich prüfe und im Recht bin, so trete ich auch Hunderttausenden entgegen.‘ Meng Shishe bewahrte wohl sein *qi* 氣, aber Zeng Zi verstand es noch besser, das Wesentliche zu beherrschen“.

Der Schüler fragte: „Darf ich etwas Näheres über Eure Art der Unerschütterlichkeit des Herzens und die des Gaozi erfahren?“

Menzius antwortete: „Gaozi hat den Grundsatz: ‚Man soll von seinem Herzen nicht fordern, was nicht in den Doktrinen (*yan* 言) begründet ist, und von seinem *qi* nicht fordern, was dem Herzen nicht gefallen kann.‘ Dass man von seinem *qi* nicht fordern soll, was dem Herzen nicht gefallen kann, geht an. Aber dass man von seinem Herzen nicht fordern soll, was nicht in den Doktrinen begründet ist, geht nicht an. Die Intention (*zhi* 志) des Herzens ist das, was das *qi* lenkt, und das *qi* ist das, was den Leib erfüllt. Wo die Intention des Herzens ist, folgt das *qi* nach. Darum sage ich: Mache deine Intention fest und lasse dein *qi* nicht erschüttern“.

Der Schüler fragte: „Warum sagt Ihr: ‚Mache deine Intention fest und lasse dein *qi* nicht erschüttern‘, da Ihr gesagt habt: ‚Wo die Intention des Herzens ist, folgt das *qi* nach‘?“

Menzius antwortete: „Ist die Intention des Herzens konzentriert, so bewegt sie das *qi*. Ist das *qi* konzentriert, so bewegt es seinerseits die Intention des Herzens. So ist Springen oder hastiges Laufen eine Äußerung des *qi*, aber es wirkt zurück und erregt das Herz“.

Der Schüler sprach: „Darf ich fragen, worin Eure Überlegenheit liegt, Meister?“

Menzius antwortete: „Ich kann Doktrinen verstehen (*zhiyan* 知言), und ich verstehe es gut, mein flutendes *qi* (*haoran zhi qi* 浩然之氣) zu kultivieren“.

Der Schüler sprach: „Darf ich fragen, was mit dem flutenden *qi* gemeint ist?“

Menzius antwortete: „Darüber lässt sich schwer reden. Als eine Art von *qi* ist dies etwas höchst Großes, höchst Starkes. Wird es durch das Rechte genährt und nicht geschädigt, so wird es den Raum zwischen Himmel und Erde erfüllen. Als eine Art von *qi* gehört es zusammen mit dem Gerechten (*yi* 義) und dem *dao* 道. Ohne diese beiden muss es verkümmern. Es ist etwas, das durch die Ansammlung des Gerechten erzeugt wird, nicht etwas, das von dem Gerechten an sich gerissen wird. Wenn man sich bei seinen Handlungen nicht im Herzen wohlfühlen kann, so muss das *qi* verkümmern. Darum sage ich, dass Gaozi das Gerechte niemals verstanden hat, weil er es für etwas Äußeres hält. Sicherlich gehört dazu Arbeit, aber man soll dabei nicht mit dem Erfolg rechnen. Das Herz soll das Ziel nicht vergessen, aber dem Wachstum nicht künstlich nachhelfen wollen. Man darf es nicht machen wie jener Mann aus dem Staat Song 宋. Es war nämlich ein Mann in Song, der traurig darüber war, dass sein Korn nicht wuchs, und es in die Höhe zog. Erschöpft kam er nach Hause und sagte zu seiner Familie: ‚Heute bin ich aber müde geworden! Ich habe dem Korn beim Wachsen geholfen.‘ Sein Sohn lief schnell hinaus, um nachzusehen, da waren die Pflänzchen schon alle welk.

Es gibt wenige Leute auf der Welt, die nicht dem Korn beim Wachsen helfen wollen. Es gibt Leute, die denken, es komme nichts bei der Kultivierung des *qi* heraus und sich gar nicht darum kümmern. Sie gleichen denjenigen, die das Korn nicht von Unkraut säubern wollen. Die anderen aber, die der Kultivierung des *qi* künstlich nachhelfen wollen, gleichen denjenigen, die dem Korn bei Wachsen helfen wollen. Sie nützen der Sache nicht nur nichts, sondern schaden ihr sogar“.

Der Schüler fragte: „Was heißt ‚Doktrinen verstehen‘?“

Menzius antwortete: „Bei einseitigen Doktrinen weiß ich, was sie verdecken. Bei zügellosen Doktrinen weiß ich, worin sie verstrickt sind. Bei falschen Doktrinen weiß ich, wovon sie abweichen. Bei abweichenden Doktrinen weiß ich, aus welcher Verlegenheit sie kommen. Wenn sie im Herzen auftauchen, so bringen sie Schaden in der Politik. Wenn sie in der Politik auftauchen, so bringen sie Schaden beim Handeln. Wenn wieder ein Heiliger aufstände, würde er mit meinen Worten sicher einverstanden sein“.

* * * * *

Um der Kürze willen werde ich keine wörtliche Interpretation vornehmen und meine Diskussion auf die folgenden Hauptfragen beschränken:

- Was bedeuten die vier Typen der „Unerschütterlichkeit des Herzens“ (*bu dong xin*)?
- Was bedeuten „*zhiyan*“ (Doktrinen verstehen) und „*yangqi*“ (*qi* kultivieren)? Welches Verhältnis besteht zwischen beiden?
- Aus welchen Gründen kritisiert Menzius Gaozis Version der „Unerschütterlichkeit des Herzens“?
- Was bedeutet Gaozis Grundsatz: „Man soll von seinem Herzen nicht fordern, was nicht in den Doktrinen begründet ist, und von seinem *qi* nicht fordern, was dem Herzen nicht gefallen kann“? Wieso stimmt Menzius dem zweiten Satz zu, widerlegt aber den ersten Satz?

Unter diesen Fragen ist die letzte Frage die zentrale, aber am schwersten zu lösende. Eine Lösung der ersten drei Fragen bleibt ohne Lösung der vierten Frage unvollständig; dennoch müssen wir zuerst die ersten drei Fragen lösen.

Kommen wir zur ersten Frage. Bei Beigong You, Meng Shishe, Zengzi und Gaozi sieht Menzius vier Typen von „*bu dong xin*“. Wörtlich bedeutet „*bu dong xin*“ die Unerschütterlichkeit des Herzens, ähnlich wie „*apatheia*“ bei den Stoikern. Der Begriff „*xin*“ 心 (Herz) hat eine zentrale Stellung in der Philosophie Menzius' inne. Er bezeichnet bei Menzius das moralische Ich, das zum Vernünftigen gehört.

Beigong You zeigt seine Tapferkeit darin, dass er alle Angriffe schlankweg zurückschlägt, ohne Rücksicht darauf, wie stark die Macht seiner Gegner ist. So erreicht er die Unerschütterlichkeit des Herzens durch die Beseitigung aller äußeren Hindernisse. Tatsächlich aber kann niemand damit rechnen, dass er über alle Gegner siegen wird. Deswegen beruht die Unerschütterlichkeit seines Herzens auf einer Selbsttäuschung.

Solch eine Selbsttäuschung kann Meng Shishe durchschauen, da er weiß, dass niemand unter allen Umständen zu siegen vermag. Seine Tapferkeit zeigt sich in dem Vermögen, seine Furcht vor Niederlagen zu überwinden. Dadurch erlangt auch er die Unerschütterlichkeit des Herzens. Menzius meint, Meng Shishe habe es verstanden, das Wesentliche zu beherrschen, in dem Sinne, dass er nach dem zu streben wusste, was in seiner eigenen Gewalt war.

Nach Menzius aber hat Meng Shishe den Kern der Sache noch nicht erfasst, weil seine Tapferkeit nur von seinem *qi* 氣 abhängt. Im chinesischen Altertum war der Begriff *qi* mehrdeutig. Nach Huang Chun-chieh 黃俊傑 hat dieser Begriff in der chinesischen Klassik die folgenden Bedeutungen: 1) Wolkendunst; 2) Atem; 3) physische Vitalkraft.¹ Hier bezieht sich der Begriff *qi* auf die dritte Bedeutung. Wie Xu Fuguan 徐復觀 bemerkt, ist das *qi* „die kollektive Wirkung der physischen Kräfte des menschlichen Körpers, oder die Mächte, die dieser kollektiven Wirkung entspringen“.² Bei Menzius bildet „*qi*“ – im Gegensatz zu „*xin*“ – das sinnlich bestimmte Ich. Der Gegensatz von „*xin*“ und „*qi*“ entspricht dem von „großem Selbst“ (*dati* 大體) und „kleinem Selbst“ (*xiaoti* 小體) (*Mengzi* 6A15). Nach Menzius stellt nur „*xin*“ das eigentliche Ich dar.

Hieraus lässt sich nicht schwer erklären, wieso Zengzi – nach Menzius' Ansicht – es besser als Meng Shishe verstand, das Wesentliche zu beherr-

1 Huang Chun-chieh, *Mengxue sixiangshi lun* 孟學思想史論 [Zur Geistesgeschichte der *Mengzi*-Studien], Bd. 1, Taipei: Dongda tushu gongsi, 1991, S. 369-371.

2 Xu Fuguan 徐復觀, „*Mengzi zhiyan yangqi zhang shishi*“ 孟子知言養氣章試釋 [Versuch das Kapitel 2A2 im *Mengzi* zu interpretieren], in: ders., *Zhongguo sixiangshi lunji* 中國思想史論集 [Gesammelte Abhandlungen zur chinesischen Geistesgeschichte], Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1993, S. 146.

schen. Der Grund dafür liegt darin, dass die Tapferkeit Zengzis aus der praktischen Vernunft erwächst, in der Menzius das wahre Selbst sieht. Als Menzius sagte, Meng Shishe bewahre sein „qi“, war stillschweigend impliziert, dass Zengzi sein „xin“ bewahre. Mit Kants Worten: Zengzi, und auch Menzius, haben das Vermögen der Vernunft anerkannt, „für sich selbst“ praktisch zu sein. Hier stellt die Unerschütterlichkeit des Herzens die Konsequenz der praktischen Vernunft dar.

Kommen wir nun zu Gaozis Grundsatz, den Menzius folgendermaßen formuliert: „Man soll von seinem Herzen („xin“) nicht fordern, was nicht in den Doktrinen („yan“) begründet ist, und von seinem qi nicht fordern, was dem Herzen nicht gefallen kann“. In diesem Grundsatz sind drei Grundbegriffe enthalten: „yan“, „xin“ und „qi“. Gaozis Version der Unerschütterlichkeit des Herzens spiegelt sich in dem von ihm angenommenen Verhältnis der drei Begriffe zueinander wider. Oben habe ich die Begriffe „xin“ und „qi“ erklärt. Was aber bedeutet „yan“ in diesem Zusammenhang? Die meisten Interpreten und Übersetzer, auch Richard Wilhelm, deuten das Wort als „Rede“. Aber diese Deutung ist nicht genau genug. In der Tat bedeutet „yan“ hier nicht die gemeine Rede, sondern eine Doktrin mit normativem Gehalt, wie Prof. Sham Yat Shing 岑溢成 bemerkt.³ In dieser Bedeutung des Wortes sprach Menzius von „Yang Zhu Mo Di zhi yan“, den Doktrinen von Yang Zhu 楊朱 und Mo Di 墨翟, die „die Welt erfüllen“ (*Mengzi* 3B9), und sagte Konfuzius, dass derjenige, der Tugend hätte, auch „yan“ haben müsste (*Lunyu* 14:4). Dass dem Begriff „yan“ hier ein normativer Gehalt anhaftet, wird daraus klar, dass Menzius „yan“ mit Adjektiven wie „einseitig“ (*bi* 誡), „zügellos“ (*yin* 淫), „falsch“ (*xie* 邪), „abweichend“ (*dun* 遁) modifizierte, als er von „zhiyan“ sprach.

Den Interpreten fällt es jedoch noch schwerer, den Sinn der beiden Sätze: „*Bu de yu yan, wu qiu yu xin; bu de yu xin, wu qiu yu qi*“,⁴ zu bestimmen, weil diese der syntaktischen Struktur nach mehrdeutig sind. Eine richtige Lesart der beiden Sätze hängt also von einer wohlbegründeten Interpretation der philosophischen Position Gaozis ab. Um die Notwendigkeit einer neuen Lesart hervorzuheben, ist es zweckmäßig, die einflussreiche Deutung Zhu Xis zu zitieren. Zhu Xi interpretierte diese Sätze wie folgt:

告子謂於言有所不達，則當舍置其言，而不必反求其理於心；於心有所不安，則當力制其心，而不必更求其助於氣。

Gaozi sagte, wenn man die Worte nicht verstehen könne, solle man sie außer acht lassen und brauche nicht ihren Grund in seinem Herzen zu suchen. Wenn man sich

3 Vgl. dazu Sham Yat Shing, „Mengzi zhiyan chutan“ 孟子「知言」初探 [Provisorische Überlegungen zum Begriff „zhiyan“ bei Menzius], *Ehu yuekan* 鵝湖月刊 [Legein Monthly], Bd. 40 (Okt. 1978), S. 39ff.

4 Die beiden Sätze beziehen sich auf den oben zitierten Grundsatz Gaozis: „Man soll von seinem Herzen nicht fordern, was nicht in den Doktrinen begründet ist, und von seinem qi nicht fordern, was dem Herzen nicht gefallen kann.“

im Herzen nicht wohlfühle, solle man versuchen, sein Herz zu beherrschen, und brauche nicht bei seinem *qi* Hilfe zu suchen.⁵

An einer anderen Stelle sagte er erklärend:

「不得於言，勿求於心」，是心與言不相干，「不得於心，勿求於氣」，是心與氣不相貫。此告子說也。告子只去守箇心得定，都不管外面事。外面是亦得，不是亦得。

Der Satz: „*Bu de yu yan, wu qiu yu xin*“, besagt, dass *xin* und *yan* nichts miteinander zu tun haben. Der Satz: „*Bu de yu xin, wu qiu yu qi*“, besagt, dass *xin* und *qi* nicht miteinander verknüpft sind. Das ist Gaozis Doktrin. Er bewahrte nur die Ruhe seines *xin*, ohne sich darum zu kümmern, was draußen passierte. Ihm galt es gleich, ob alles außerhalb seines *xin* in Ordnung war.⁶

Nach der Deutung Zhu Xis erinnert Gaozis Weg zur Unerschütterlichkeit des Herzens an die Methode der Beherrschung des Herzens durch Kontemplation in Taoismus und Buddhismus. Auch Jiao Xun 焦循 und Xu Fuguan vergleichen Gaozis Grundsatz mit der kontemplativen Meditation von Taoisten und Buddhisten,⁷ wengleich Jiao Xun Zhu Xis Menzius-Interpretation häufig nicht akzeptiert. Guo Moruo 郭沫若 und Pang Pu 龐朴 zählen Gaozi nur zu den Taoisten,⁸ da der Buddhismus erst viel später (etwa um die Zeitenwende) nach China vordrang.

Zhu Xis Interpretation der Textstelle halte ich von vornherein für unhaltbar, obgleich sie den meisten Interpreten plausibel erscheint. Zunächst ist zu bemerken, dass es auf einer unbegründeten Vermutung beruht, Gaozi zu den Taoisten zu zählen. Wie Huang Chun-chieh überzeugend darlegt, liegt der These von Guo Moruo und Pang Pu eine Mißdeutung der philosophischen Position Gaozis zugrunde.⁹

Noch verhängnisvoller ist aber, dass Zhu Xis Interpretation der Textstelle nicht mit der philosophischen Position Gaozis übereinstimmt, welche sich in *Mengzi* 6A4-5 zeigt. Hier stellen Gaozi und Meng Jizi 孟季子 – in Opposi-

5 Zhu Xi 朱熹, *Sishu jizhu* 四書集注 [Gesammelte Kommentare zu den Vier Büchern] (Taipei: Taiwan Zhonghua shuju, Sibuy beiyao 四部備要 Ausgabe), *Mengzi jizhu* 孟子集注 [Gesammelte Kommentare zum *Mengzi*], Buch 2, S. 4b.

6 Zhu Xi, *Zhuzi yulei* 朱子語類 [Die Reden von Meister Zhu nach Kategorien geordnet], Beijing: Zhonghua shuju, 1986, Bd. 4, Buch 52, S. 1235.

7 Vgl. Jiao Xun, *Mengzi zhengyi* 孟子正義 [Kommentar zum *Mengzi*] (Beijing: Zhonghua shuju, 1987), S. 194f.; Xu Fuguan, „*Mengzi zhiyan yangqi zhang shishi*“, a.a.O., S. 147f.

8 Vgl. Guo Moruo, *Shi pipan shu* 十批判書 [Zehn kritische Bücher] (Beijing: Kexue chubanshe, 1956), S. 260; auch Pang Pu, „*Gaozi xiaotan*“ 告子小探 [Kleine Untersuchung zu Gaozi], in: *Wenshi* 文史 [Literatur und Geschichte], Bd. 1, (Okt. 1962), S. 229f.

9 Huang Chun-chieh, *Mengxue sixiangshi lun*, Bd. 1, S. 214f.

tion zu Menzius und seinem Schüler Gongduzi 公都子 – die These auf, dass das Gerechte etwas Äußeres sei. Diese zwei Abschnitte können als weitere Ausführungen zu Menzius' Behauptung gelten, dass Gaozi das Gerechte niemals verstehe, weil er es für etwas Äußeres halte. Laut *Mengzi* 6A4-5 sucht Gaozi den Ursprung des Gerechten in den Gegenständen bzw. Tatsachen, während Menzius ihn innerlich in unserem „xin“ bzw. moralischen Ich findet. Wie Mou Zongsan 牟宗三 scharfsinnig sieht, ist mit der These von der Innerlichkeit des Gerechten bei Menzius die Autonomie des moralischen Ich gemeint.¹⁰ Dagegen vertritt Gaozi einen Standpunkt, den Jean Piaget als „moralischen Realismus“ bezeichnet.¹¹ So bestreitet Gaozi nicht, wie Zhu Xis Interpretation impliziert, die Allgemeingültigkeit der moralischen Normen und Werte. Nach der Interpretation Zhu Xis vertritt Gaozi einen Standpunkt, den man als „moralischen Nihilismus“ bezeichnen könnte. Zwischen dem „moralischen Realismus“ und dem „moralischen Nihilismus“ besteht ein logischer Sprung. Zhu Xi scheint ihn zu übersehen, da er bei der Interpretation von Gaozis obengenanntem Grundsatz den Leser auf die anderen zwei Abschnitte verweist.¹² Ein Dialog zwischen Zhu Xi und einem seiner Schüler aber zeigt, dass dieser den logischen Sprung bemerkt hat. Hier heißt es:

問外義之意，蓋告子外之而不求，非欲求之於外也。曰：「告子直是將義屏除去，只就心上理會。」

Jemand fragte nach der These von der Äußerlichkeit des Gerechten, da Gaozi [seiner Ansicht nach] sich um dies nicht kümmere und nicht etwa das Gerechte in der Außenwelt suchen wolle. Der Meister sagte: „Gaozi ließ das Gerechte direkt außer acht und nahm nur sein Herz in acht“.¹³

In der Tat aber hat Gaozi moralische Normen keineswegs außer acht gelassen, obwohl er ihren Ursprung in der Außenwelt gesucht hat. Hieraus erhellt, dass Zhu Xis Interpretation dieser Textstelle nicht überzeugend ist.

10 Zur philosophischen Bedeutung von Gaozis These vgl. Mou Zongsan, *Yuanshan lun* 圓善論 [Über das höchste Gut], in: *Mou Zongsan Xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Gesammelte Werkes des Herrn Mou Zongsan] (Taipei: Lianjing chubangongsi, 2003), Bd. 22, S. 11-19; vgl. auch Lee Ming-huei 李明輝, *Rujia yu Kangde* 儒家與康德 [Der Konfuzianismus und Kant], Taipei: Lianjing chubangongsi, 1990, S. 53-58.

11 Zum moralischen Realismus vgl. Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, übers. Marjorie Gabain, London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1932, chap. 2.

12 Zhu Xi, *Shishu jizhu, Mengzijiyu*, Buch 2, S. 6b.

13 Zhao Shunsun 趙順孫 (Hg.), *Mengzi zuanshu* 孟子纂疏 [Gesammelte Kommentare zum *Mengzi*], in: *Wenyuange siku quanshu* 文淵閣四庫全書 (photomechanischer Nachd., Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan, 1986), Bd. 201, Buch 3, S. 22. Nach *Zhuzi yulei* ist der Fragesteller Liao Deming 廖德明 (vgl. Bd. 4, Buch 52, S. 1264).

Um meine Lesart zu begründen, ist es nötig, die syntaktische Struktur der beiden Sätze zu analysieren, mit denen Gaozi seinen Grundsatz ausdrückt. Die beiden Sätze haben die gleiche Form „bu... wu...“. Das Wort „bu“ bezeichnet eine Negation, und das Wort „wu“ ein Verbot. Diese Form kann semantisch besagen, dass das Antezedens eine Voraussetzung für die Zulässigkeit der Konsequenz bildet. Oben habe ich diese Sätze so übersetzt: „Man soll von seinem Herzen nicht fordern, was nicht in den Doktrinen begründet ist, und von seinem *qi* nicht fordern, was dem Herzen nicht gefallen kann“. Das ist gleichbedeutend mit: „Man darf nur von seinem Herzen fordern, was in den Doktrinen begründet ist, und nur von seinem *qi* fordern, was dem Herzen gefallen kann“. Wegen mangelnder Satzanalyse hat kein Interpret bisher – meines Wissens nach – an diese Lesart gedacht.

Dieser Lesart zufolge wird ohne weiteres klar, wieso Menzius dem zweiten Satz zustimmt, den ersten Satz aber bestreitet. Gaozi spricht demzufolge „yan“ den Vorrang vor „xin“ zu, und „xin“ den Vorrang vor „qi“. Bei Menzius aber hat „xin“ den Vorrang vor „yan“ und „qi“. Die beiden sind sich einig, dass „qi“ für unser moralisches Engagement „xin“ untergeordnet sein soll. Der Streit geht um das Verhältnis von „xin“ und „yan“. Bei Gaozi nimmt „yan“ eine Vorrangstellung ein, weil er hierin objektive Kriterien für moralisches Sollen sieht. In diesem Falle stellt „xin“ das erkennende Ich, nicht aber das moralische Ich dar, das für moralisches Engagement gesetzgebend ist. Mit Kant gesagt, behauptet Gaozi den Primat der theoretischen Vernunft vor der praktischen. Bei Menzius hingegen fungiert „xin“ als Instanz moralischer Gesetzgebung. In der Doktrin, der ein normativer Gehalt anhaftet, spiegelt sich der Gemütszustand ihres Vertreters wider. Wenn man den Gemütszustand eines Menschen anhand der von ihm vertretenen Doktrin durchschauen kann, so bedeutet dies „die Doktrin verstehen“ (*zhiyan*). In Opposition zu Gaozi stimmt Menzius dem Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen zu.

Was die Beziehung von „xin“ und „qi“ betrifft, so spielt „qi“ bei Menzius eine zwar sekundäre, doch unentbehrliche Rolle, da „xin“ zur Verwirklichung seiner Forderungen „qi“ zu Hilfe nehmen muss. In diesem Sinne kann von der Verkörperung des „xin“ im „qi“ gesprochen werden. Aus dieser Verkörperung folgt das „flutende *qi*“, das durch die praktische Vernunft transformierte „qi“. Die Methode zur Transformation des „qi“ durch das „xin“ nennt Menzius „yangqi“ (die Kultivierung des „qi“). Auf diese Weise kann man – Menzius zufolge – sein sinnliches Leben auf den rechten Weg lenken und die Unerschütterlichkeit seines Herzens erreichen. Zengzi ist dies gelungen.

Auch bei Gaozi kann von der Lenkung des „qi“ durch das „xin“ gesprochen werden. Da aber „xin“ bei ihm nicht, wie bei Menzius, moralisch gesetzgebend ist, bedeutet die Lenkung des „qi“ durch das „xin“ nicht, mit den eigenen Kräften des „xin“ das „qi“ zu transformieren, sondern dem „qi“ heteronome Gesetze und Vorschriften aufzunötigen. Hierdurch kann auch Gaozi die Unerschütterlichkeit seines Herzens erlangen, und zwar noch

schneller. Menzius verglich dies allerdings mit dem Mann aus Song, der sein Korn in die Höhe zog, um ihm beim Wachsen zu helfen. Das besagt, dass mit der Methode Gao Zis erzielten Ergebnisse nicht von langer Dauer sein werden. In diesem Sinne behauptet Menzius, dass Gaozi das Gerechte nicht verstehe, weil er es für etwas Äußeres halte. So stimme ich Heiner Roetz' Fazit über die „Unschütterlichkeit des Herzens“ bei Gaozi und Menzius zu:

Gaozis Version der „Unerschütterlichkeit des Herzens“ [...] bedeutet das Akzeptieren seiner Grenzen, das Sichfügen in den objektiven Zwang. [...] Es ist wohl die erzwungene Ausrichtung an diesen heteronomen Vorgaben, die dem Menschen nach dem Modell des Herstellens die Moral auferlegt. Wenn Mengzi [sc. Menzius] gegen diese Heteronomie der „Worte“ das Herz als den Sitz des Denkens und Fühlens stark macht, so stehen im Hintergrund seine bereits dargestellten Vorstellungen von Handlungsautonomie und der Notwendigkeit moralischer Entscheidungen. Die „Unerschütterlichkeit des Herzens“, die er vertritt, ist nicht die demütige, von Einsicht in die menschliche Unzulänglichkeit getragene Bescheidung ins Unvermeidliche. Sie ist die Basis für ein verantwortliches, aber kritisches und nötigenfalls unbotmäßiges Engagement, dem die Überzeugung, das Gute in sich zu besitzen, Ruhe und Rückgrat verleiht.¹⁴

Bei Menzius bildet „xin“ die letzte Instanz für moralische Normen und Werte. Deswegen spiegelt eine Doktrin, der ein unrechter Gehalt anhaftet, ihm zufolge die Perversität des Gemütszustands bzw. Charakters ihres Vertreters wider. Dies war gemeint, als Menzius von den damals herrschenden Doktrinen (mithin von der Doktrin Gaozis) sagte: „Wenn sie im Herzen auftauchen, so bringen sie Schaden in der Politik. Wenn sie in der Politik auftauchen, so bringen sie Schaden beim Handeln“. An einer anderen Stelle tadelte er Gaozi streng: „Es ist sicher Eure Doktrin, die die Menschen der Welt ermutigen wird, die Moral zu untergraben“. (*Mengzi* 6A1)

Menzius' Kritik an Gaozis Doktrin erinnert mich an einen Dialog zwischen zwei Hauptvertretern des modernen Neukonfuzianismus, nämlich Mou Zongsan und Liang Shuming 梁漱溟. Einmal waren die beiden zu Besuch bei Tang Junyi 唐君毅, einem anderen Hauptvertreter dieser Denkrichtung. Da sprach Liang von Mao Zedong 毛澤東 und lobte sein generöses Naturell. Mou erwiderte ihm:

Du sagtest, dass Mao ein generöses Naturell habe. Meiner Meinung nach wird nicht nur Mao, sondern jeder Kommunist diese Eigenschaft haben, wenn er nur durch die Partei ausgebildet wird. Die kommunistische Partei ist fähig, einen neuen Menschen herzustellen, und zwar dadurch, dass er aufgefordert wird, seine Subjektivität gegenüber der Partei völlig aufzugeben und, wie in der Religion, alles der Partei zu beich-

14 Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992, S. 326.

ten. In diesem Falle braucht man keine moralische Bildung, um seine Pflichten erfüllen zu können. Aber solche Pflichterfüllung ist unwahrhaftig.¹⁵

Ein chinesischer Gelehrter hat über seine Empfindungen bei der „Lei Feng Kampagne“ 學雷鋒運動 zu Anfang der sechziger Jahren berichtet: „Bis heute kann ich mich noch an die Stärke der damaligen moralischen Begeisterung erinnern. Damals bot sich fast ein Bild, als ‚wären alle auf den Straßen Heilige‘ 滿街是聖人“.¹⁶ Die beiden Beispiele verdeutlichen lebhaft das, was Menzius hinsichtlich der möglichen Auswirkungen solcher Doktrinen wie der Gaozis vorhersah.

In unserer Zeit, der sogenannten „Zeit der Ideologien“, haben wir verschiedene politische Ideologien (z.B. die kommunistische, die faschistische, die nazistische) gesehen, die uns Menschen schreckliches Unheil gebracht haben. Diese Ideologien haben versucht, wie auch schon Gaozi, Gemeinsamkeit und Moral nicht auf die Autonomie des moralischen Ich, sondern auf die Heteronomie der theoretischen Vernunft zu gründen. Genauso wie Kant, sieht Menzius scharfsinnig, dass die theoretische Vernunft zwar die Zweckrationalität, nicht aber die Wertrationalität der menschlichen Angelegenheiten begründen kann. Wenn wir bei der Entscheidung der Normen und Werte nicht auf das moralische Ich als letzte Instanz dafür, sondern auf die theoretische Vernunft rekurren, können wir wirklich von unseren eigenen Neigungen oder Vorurteilen gelenkt werden, deren wir uns nicht bewusst sein mögen. Hierin finden alle ideologisierten Doktrinen ihren Ursprung. Daher sieht Menzius Gaozis Grundirrtum darin, an dem Primat der theoretischen Vernunft festzuhalten, und mithin das Wesen der Moral zu verfehlen. Dieser Irrtum muss zur Selbstentfremdung der Vernunft bzw. zur „Dialektik der Aufklärung“ (Theodor W. Adorno/Max Horkheimer) führen. In diesem Sinne bezieht sich Menzius' Kritik an Gaozi auch auf die Ideologien unserer Zeit.

15 Mou Zongsan, „Wo suo renshi de Liang Shuming xiansheng“ 我所認識的梁漱溟先生 [Herr Liang Shuming, wie ich ihn kannte], in: ders., *Shidai yu ganshuo xubian* 時代與感受續編 [Zeitalter und Empfindungen, Ergänzungsband] (=Mou Zongsan *Xiansheng quanji*, Bd. 24), S. 376.

16 Gan Yang 甘陽, *Women zai chuangzao chuantong* 我們在創造傳統 [Wir sind dabei die Tradition zu erschaffen], Taipei: Lianjing chuban gongsi, 1989, S. 16. Der Ausspruch: „alle auf den Straßen sind Heilige“, stammt von Wang Yangming. Hiermit meint Wang, dass alle Menschen mit „liangzhi“ 良知 (ursprünglichem Wissen) begabt und mithin potenzielle Heilige sind. Vgl. dazu Chan Wing-tsit 陳榮捷 (Hg.), *Wang Yangming chuanxilu xiangzhu jiping* 王陽明傳習錄詳註集評 [Ausführliche Anmerkungen und gesammelte Kommentare zu Wang Yangmings *Chuanxilu*], Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1983, Teil 3, Nr. 313, S. 357.

3. Kants Philosophie im modernen China

I. DIE ERSTE PHASE DER CHINESISCHEN KANT-REZEPTION

Zur Rezeption der kantischen Philosophie im modernen China gibt es bereits einige chinesischsprachige Studien, unter denen drei herausragen: *Westliche Philosophie im modernen China*¹ und *Das Problem der östlichen Rezeption westlicher Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts*² von Huang Jiande 黃見德, sowie die von diesem mitverfasste *Geschichte der östlichen Rezeption westlicher Philosophie*.³ Diese Bücher bieten bereits eine Fülle von Material zu Rezeption und Übersetzung der kantischen Schriften im modernen China, wie zum Stand der chinesischen Kant-Forschung. Ich habe nicht vor, das in diesen Büchern bereits Gesagte zu wiederholen. Ich möchte vielmehr auf deren Grundlage die Beziehung der kantischen Philosophie zu den wichtigsten Denkströmungen im China des zwanzigsten Jahrhunderts untersuchen. Drei einflussreichen Denkströmungen gilt dabei mein besonderes Augenmerk: der auf die Rekonstruktion des Konfuzianismus zielende moderne Neukonfuzianismus, der am anglo-amerikanischen Modell parlamentarischer Demokratie orientierte chinesische Liberalismus; schließlich der vom Vorbild der russischen Revolution geprägte chinesische Marxismus. Ziel dieses Textes ist es, das Verhältnis der kantischen Philosophie zu diesen drei Denkströmungen zu diskutieren.

Die chinesische Kant-Rezeption beginnt im späten 19. Jahrhundert und lässt sich in drei Phasen einteilen: Vertreter der ersten Phase wie etwa Kang Youwei 康有為 (1859-1927), Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) und Zhang Taiyan 章太炎 (1869-1936) stützten sich vor allem auf japanische Übersetzungen. In der zweiten Phase lösen sich die chinesischen Intellektuellen

1 Huang Jiande, *Xifang zhexue zai dangdai Zhongguo* 西方哲學在當代中國, Wuhan: Huazhong ligong daxue chubanshe, 1996.

2 Huang Jiande, *Ershi shiji Xifang zhexue Dongjian wenti* 二十世紀西方哲學東漸問題, Changsha: Hunan jiaoyu chubanshe, 1998.

3 Huang Jiande u.a., *Xifang zhexue Dongjianshi* 西方哲學東漸史, Wuhan: Wuhan chubanshe, 1991.

vom Japanischen als Vermittlungsinstanz und beginnen mit der Lektüre der deutschen Originaltexte; die bedeutendsten unter ihnen, Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940), Zhang Junmai 張君勱 (Carsun Chang, 1887-1968) und Zheng Xin 鄭昕 (1905-1974), haben in Deutschland studiert. Die dritte Phase steht im Zusammenhang mit der Formierung der bereits genannten drei großen Denkströmungen, die sich auf je eigene Weise mit der kantischen Philosophie auseinandersetzen. Ich möchte mit einem Rückblick auf die erste und zweite Phase der chinesischen Kant-Rezeption beginnen.

Die Kant-Interpretationen der ersten Phase stehen im Zeichen der „Amalgamierung“, das heißt des Versuchs, Kants Philosophie mit Begriffen traditioneller chinesischer Philosophie auszulegen. Kang Youwei schreibt ein Buch mit dem Titel *Reden über den Kosmos*,⁴ in dem er kosmologische Theorien in West und Ost diskutiert. Das Manuskript dieses Buches wird bereits im Jahre 1886 vollendet, jedoch erst 1930 posthum veröffentlicht. In diesem Buch diskutiert er astronomische Hypothesen von Kant und Pierre-Simon Marquis de Laplace (1749-1827) sowie Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises.⁵

Zum Verhältnis von Liang Qichao und Kant liegt die ausführliche Studie von Huang Kewu 黃克武 mit dem Titel „Liang Qichao und Kant“⁶ vor. Demnach setzt sich Liang vor allem in einem einführenden Aufsatz mit dem Titel „Die Lehre des größten neuzeitlichen Philosophen Kant“ (*Jinshi diyi dazhe Kangde zhi xueshuo* 近世第一大哲康德之學說), erschienen zwischen 1903 und 1904 in der Zeitschrift *Xinmin Congbao* 新民叢報 (Zeitschrift der Erneuerung des Volkes),⁷ mit Kant auseinander. Wie sich einer Anmerkung Liang Qichaos entnehmen lässt, stützt sich dieser Aufsatz vor allem auf die japanischen (von Nakae Chomin 中江篤介 unternommenen) Übersetzung der *Histoire de la Philosophie* von Alfred Jules Émile Fouillée (Paris: Librairie Ch. Delagrave, 1875).⁸ Liang erörtert der Reihe nach Kants Erkenntnistheorie, Metaphysik, Moral- und Rechtsphilosophie. Den Abschluss bildet Kants „Zum ewigen Frieden“. Bemerkenswert ist, dass Liang in seinen Anmerkungen wiederholt mit buddhistischen und Song-Ming-konfuzianischen (neokonfuzianischen) Begriffen operiert, um Kants Gedanken zu interpretieren.

4 Kang Youwei, *Zhutianjiang* 諸天講 [Reden über den Kosmos], Beijing: Zhonghua shuju, 1990.

5 Ebd., S. 168.

6 Huang Kewu, „Liang Qichao yu Kangde“ 梁啟超與康德 [Liang Qichao und Kant], in: *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan* 中央研究院近代史研究集刊 [Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica], Nr. 30 (Dezember 1998), S. 101-148.

7 *Xinmin Congbao*, Nr. 25, 26, 28 & 46/47/48 (1903/1904); auch enthalten in: *Yinbingshi wenji* 飲冰室文集 [Aufsatzsammlung] (Taipei: Taiwan Zhonghua shuju, 1970), Nr. 13 (Bd. 3), S. 47-66.

8 *Xinmin Congbao*, Nr. 25, S. 5; auch *Yinbingshi wenji*, a.a.O., S. 50.

Im Kapitel „transzendente Dialektik“ der *Kritik der reinen Vernunft* unterscheidet Kant bekanntlich „Erscheinung“ und „Ding an sich“, mit dem Ziel, die Antinomie von „Freiheit“ und „Naturnotwendigkeit“ aufzulösen und die Freiheit des Willens zu retten. Liang Qichao interpretiert nun Erscheinung und Ding an sich im Lichte der buddhistischen Begriffe „Unwissenheit“ (*wuming* 無明) und „wahre Soheit“ (*zhenru* 真如).⁹ Außer mit dem Buddhismus vergleicht er Kant auch mit dem Song-Konfuzianer Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) und dem Ming-Konfuzianer Wang Yangming 王陽明 (1472-1539). Liang vertritt dabei die Auffassung, in Kants Moralphilosophie und Freiheitstheorie „vereinigen sich die buddhistische Lehre der ‚wahren Soheit‘ und Wang Yangmings Gewissens (*liangzhi* 良知)-Lehre in wechselseitiger Ergänzung“, wobei Zhu Xi weder an den Buddhismus noch an Kant heranreiche.¹⁰ Obwohl Liang seine Interpretation gänzlich auf Einführungen in japanischer Sprache stützen musste, ist es erstaunlich, mit welchem sicherem Gespür Liang buddhistische Terminologie zum Verständnis kantischer Begriffe heranzieht und wie genau er sieht, dass Wang Yangming Kant näher steht als Zhu Xi. Diese Auffassung berührt sich mit der späteren Mou Zongsans 牟宗三 (1909-1995), von der noch die Rede sein wird. Es ist deshalb naheliegend, Liang Qichao mit dem modernen Neukonfuzianismus in Verbindung zu bringen.¹¹

Zhang Taiyan war seit 1906 in Japan als Chefredakteur der Zeitschrift *Minbao* 民報 (Volkszeitschrift) tätig, und macht sich in dieser Zeit, ebenfalls gestützt auf japanisches Material, kursorisch mit verschiedenen westlichen Philosophen vertraut. Im Jahre 1907 veröffentlichte er in der sechszehnten Nummer von *Minbao* (1907) einen Artikel mit dem Titel „Theorie der fünf Negationen“ (*Wuwu lun* 五無論),¹² in dem er auf Kants Astronomie einging. In der achten Nummer derselben Zeitschrift war 1906 bereits ein Aufsatz von ihm mit dem Titel „Atheismus“ (*Wusheng lun* 無神論) erschienen,¹³ in dem er aus buddhistischer Perspektive den indischen und den westlichen „Theismus“ kritisiert. Dabei spielt die Auseinandersetzung mit Kants Gottesbeweis eine Rolle. Kant wendet sich in der *Kritik der reinen Vernunft* gegen drei Typen von in der traditionellen Metaphysik angeführten Gottesbeweisen (ontologischer, kosmologischer und teleologischer Gottesbeweis) und meint, dass es unmöglich ist, kraft spekulativer Vernunft die Existenz Gottes zu bejahen oder zu verneinen. Demgegenüber besteht Zhang Taiyan

9 *Xinmin Congbao*, Nr. 26, S. 8-9; auch *Yinbingshi wenji*, a.a.O. S. 60.

10 *Xinmin Congbao*, Nr. 26, S. 9; Nr. 28, S. 4; auch *Yinbingshi wenji*, a.a.O. S. 61 u. 63.

11 Vgl. Huang Kewu, „Liang Qichao yu Kangde“, a.a.O., S. 108.

12 Dieser Artikel ist enthalten in: Zhang Taiyan, *Taiyan wenlu chubian* 太炎文錄初編 [Aufsatzsammlung Zhang Taiyans, Erste Sammlung] (*Minguo congshu* 民國叢書 [Bibliothek der Republik-Zeit], Reihe 3 [Shanghai: Shanghai shudian, 1991], Bd. 83), „*bielu*“ 別錄, Kap. 3, S. 29b-41a.

13 Dieser Artikel ist enthalten in: ebd., S. 1a-7a.

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 wohldurchdachter Theorie. Eben in diesem „Makel“ sieht Zhang Taiyan die Möglichkeit für seinen eigenen Gottesbegriff. Bekanntlich verwirft Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* die in der westlichen Tradition vorgebrachten Gottesbeweise, formuliert jedoch andererseits in der *Kritik der praktischen Vernunft* seinen eigenen „moralischen Beweis“. Diesen moralischen Gottesbeweis nun kritisiert Zhang Taiyan in einem Aufsatz mit dem Titel „Zur Grundlegung von Religion“ (*Jianli zongjiao lun* 建立宗教論), der 1906 in der neunten Nummer von *Minbao* erschienen ist.¹⁴

II. CAI YUANGPEI, ZHANG JUNMAI UND KANTS PHILOSOPHIE

Cai Yuanpei, Zhang Junmai und Zheng Xin können als Repräsentanten der zweiten Phase chinesischer Kant-Rezeption gelten. Cai Yuanpei war zunächst Erziehungsminister der Republik China (1912), später Präsident der Universität Peking (1917-1923) und Präsident der Academia Sinica (1928-1940). Er gilt als einer der herausragenden Pädagogen und Bildungstheoretiker im China des 20. Jahrhunderts. Im Sommer des Jahres 1907 begann er in Berlin mit dem Studium der deutschen Sprache. Im Oktober des folgenden Jahres zog er nach Leipzig, wo er sechs Semester studierte. Nach der erfolgreichen Revolution vom November 1911 kehrte er nach China zurück. Während des Studiums in Leipzig hörte Cai zahlreiche Lehrveranstaltungen zu Ästhetik, Kunstgeschichte, Psychologie, Literaturgeschichte, Philosophiegeschichte, Kulturgeschichte und Völkerkunde. Anhand von Verzeichnissen der Universität Leipzig lässt sich rekonstruieren, dass Cai im ersten Semester eine Veranstaltung zur „Geschichte der neuen Philosophie von Kant bis zur Gegenwart“ und im sechsten Semester eine Veranstaltung zur „Philosophie Kants“ gehört hat. Cai erwähnt in seiner „Selbstverfassten chronologischen Biographie“, dass Wilhelm Wundts Lehrveranstaltungen zur Philosophiegeschichte sein Interesse an der kantischen Ästhetik geweckt hätten und dass er daraufhin mit der Lektüre der kantischen Werke begonnen habe.¹⁵ Im Oktober 1913, nach dem Scheitern der „zweiten Revolution“ gegen den Staatspräsidenten Yuan Shikai 袁世凱 (1859-1916), begab sich Cai mit Familie nach Frankreich. Er bezog eine Wohnung in der Nähe von Paris, wo er bis Oktober 1916 blieb, um sodann das Amt des Präsidenten der Universität Peking zu übernehmen. Noch in Frankreich arbeitete er an seiner *Darstellung der europäischen Ästhetik* (*Ouzhou meixue zongshu* 歐洲美學叢

14 Dieser Artikel ist enthalten in: ebd., S. 7b-20b.

15 Cai Yuanpei, *Cai Yuanpei wenji: zizhuan* 蔡元培文集: 自傳 [Cai Yuanpei's gesammelte Schriften: Autobiografie], Taipei: Jinxu chuban gongsi, 1995, S. 51.

述), in der sein Aufsatz „Darstellung der Ästhetik Kants“ 康德美學述 (*Kangde meixue shu* 康德美學述)¹⁶ enthalten ist.

Vor diesem Hintergrund entstand Cais berühmte Konzeption von der „Ersetzung der Religion durch ästhetische Erziehung“. Erstmals hat er sie am vierten August 1917 auf einer von der Pekinger „Shenzhou-Gesellschaft“ (*shenxhou xuehui* 神州學會) organisierten Konferenz vorgetragen. Der Vortrag ist sodann 1917 unter dem Titel „Über die Ersetzung der Religion durch ästhetische Erziehung“ (*Yi meiyu dai zongjiao shuo* 以美育代宗教說) in zwei Zeitschriften erschienen.¹⁷ Vereinfacht gesagt, geht Cai davon aus, dass der menschliche Geist im wesentlichen aus den Funktionen Wissen, Willen und Gefühl bestehe, wobei Religion zunächst alle drei Momente umfasse. Infolge des Fortschritts in Kultur und Gesellschaft emanzipiere sich nun die Wissensfunktion von der Religion, an deren Stelle die Wissenschaft trete. Als nächstes wendeten sich Physiologen, Psychologen und Soziologen der Erforschung von Moral zu und ermöglichten die Emanzipation der Willensfunktion von der Religion. Damit bleibe nur noch das „ästhetische Gefühl“ (*meigan* 美感) übrig, das heißt die mit Religion besonders eng verbundene Gefühlsfunktion. Als Anhängsel von Religion drohe ästhetische Erziehung jedoch ständig ihre bildende Funktion einzubüßen und statt dessen der Reizung des Gefühls zu dienen, weil allen Religionen eine expansive, gegen andere Religionen gerichtete Tendenz innewohne und sie nicht einmal davor zurückschrecken, in einem republikanischen Zeitalter für eigene Zwecke autoritäre Regime zu unterstützen. So schreibt Cai Yuanpei:

Anbetracht des Problems der Reizung der Gefühle und der Vorzüge von Methoden der Gefühlsbildung ist es ratsam Religion aufzugeben und an ihre Stelle eine reine ästhetische Erziehung zu setzen. Ästhetische Erziehung vermag die Gefühle der Menschen zu bilden, ihnen hohe und lautere Gewohnheiten zu verleihen und führt zum allmählichen Verschwinden egozentrischer und eigennütziger Gedanken.¹⁸

In diesem Vortrag ist der Einfluss der kantischen Ästhetik nicht zu übersehen. Seine Rede von der Allgemeinheit der Schönheit oder vom „Schönen“ und „Erhabenen“ hat ihren Ursprung in der *Kritik der Urteilskraft*.

Bis in die dreißiger Jahre variierte Cai Yuanpei seinen Gedanken der Ersetzung von Religion durch ästhetische Erziehung mehrfach, ohne ihn im Kern zu verändern, betonte jedoch verstärkt den fundamentalen Gegensatz von ästhetischer Erziehung und Religion. Dementsprechen ist

16 Die erste Hälfte dieses Aufsatzes findet sich nun in *Cai Yuanpei wenji: meiyu* 蔡元培文集: 美育 [Cai Yuanpei's gesammelte Schriften: Ästhetische Erziehung], Taipei: Jinxu chuban gongsi, 1995, S. 60-68; die zweite Hälfte ist nicht erhalten.

17 In *Xin qingnian* 新青年 [Neue Jugend], Band 3, Nr. 6 vom 4.8.1917 und *Xueyi zazhi* 學藝雜誌 [Zeitschrift für Kunsterziehung], 1. Jahrgang, Nr. 2, November 1917. Später enthalten in: *Cai Yuanpei wenji: meiyu*, S. 69-75.

18 *Cai Yuanpei wenji: meiyu*, S. 72.

1. ästhetische Erziehung freiheitlich, Religion hingegen zwanghaft;
2. ästhetische Erziehung progressiv, Religion hingegen konservativ;
3. ästhetische Erziehung allgemein, Religion hingegen begrenzt.¹⁹

Wie Cai Yuanpei hat auch Zhang Junmai in Deutschland studiert. Von seiner Ankunft in Berlin im Mai 1913 bis zur Abreise im September 1915 besuchte er die Berliner Universität, konzentrierte sich dabei allerdings weniger auf Philosophie denn auf Politik und internationales Recht. Nach dem Ende des ersten Weltkrieges kam Zhang im Jahr 1919 zusammen mit Liang Qichao zu einem neuerlichen Besuch nach Europa. Hauptziel war, die in Paris an den Verhandlungen zum Versailler Vertrag teilnehmenden chinesischen Unterhändler bei ihrem Widerstand gegen die China aufgezwungenen „ungleichen Verträge“ zu beraten. Des weiteren wollte er sich einen Eindruck vom Europa der Nachkriegszeit verschaffen. Im Januar des folgenden Jahres suchten Zhang Junmai, Liang Qichao und Jiang Baili 蔣百里 (1882-1938) den Philosophen Rudolf Eucken in Jena (1846-1926) auf. Die Begegnung mit Eucken weckte in Zhang großes Interesse an der Lebensphilosophie. Er beschloss in Jena zu bleiben und bei Eucken zu studieren. In der Jenaer Zeit schrieb er gemeinsam mit Eucken das Buch *Das Lebensproblem in China und Europa*.²⁰

Im Zusammenhang mit diesem Austausch zwischen Eucken und Zhang Junmai steht die Reise des deutschen Philosophen Hans Driesch (1867-1941) nach China. 1920 lud Liang Qichao Eucken im Namen der „Gesellschaft für wissenschaftliche Forschung“ 講學社 (*jiangxueshe*) zu einem Aufenthalt in China ein. Nach der Ablehnung Euckens, der aufgrund seines fortgeschrittenen Alters die Strapazen der Reise scheute, wandte Liang sich an Driesch, der die Einladung annahm. Driesch erreichte im Oktober 1922 Shanghai, wo eine neunmonatige Chinareise begann, auf der ihn Zhang Junmai als Übersetzer begleitete. Während sie im Februar 1923 in Peking weilten, hielt Zhang Junmai an der Qinghua-Universität einen Vortrag mit dem Titel „Lebensanschauung“ (*renshengguan* 人生觀). Darin stellte Zhang Wissenschaft und Lebensanschauung in fünferlei Hinsicht einander gegenüber:

1. Wissenschaft ist objektiv, Lebensanschauung subjektiv.
2. Wissenschaft verfährt mittels logischer Methoden, Lebensanschauung hat ihren Ursprung in der Intuition.
3. Wissenschaft geht mit analytischen Methoden vor, Lebensanschauung ist synthetisch.
4. Wissenschaft steht unter dem Gesetz der Kausalität, Lebensanschauung beruht auf der Willensfreiheit.

19 Cai Yuanpei, *Yi meiyi dai zongjiao* 以美育代宗教 [Ersetzung der Religion durch ästhetische Erziehung], in: *Cai Yuanpei wenji: meiyu*, S. 278.

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

5. Wissenschaft geht von der Gleichartigkeit der Gegenstände aus, der Ausgangspunkt der Lebensanschauung liegt hingegen in der Einzigartigkeit der Person.²¹

Daraus folgte er: „Wissenschaft, so entwickelt sie auch sein möge, ist zur Lösung von Problemen der Lebensanschauung unfähig, für die es auf die Menschheit selbst ankommt.“²² Dieser Vortrag war sodann in *Qinghua-Zhoukan* 清華週刊 (*Qinghua-Wochenschrift*, Nr. 272) erschienen. Kurz darauf veröffentlichte Ding Wenjiang 丁文江 (1887-1936) in *Nuli Zhoubao* 努力週報 (*Wochenzeitschrift Streben*, Nr. 48 und 49) einen Aufsatz mit dem Titel „Metaphysik und Wissenschaft – Kritik von Zhang Junmais ‚Lebensanschauung‘“ (*Kexue yu xuanxue – Ping Zhang Junmai de „renshengguan“* 玄學與科學 – 評張君勳的「人生觀」).²³ Hierin übte er scharfe Kritik an Zhangs Auffassung und löste dadurch die „Debatte über Wissenschaft und Lebensanschauung“ auf, an der sich viele bekannte Wissenschaftler beteiligt haben.

Verlauf und Auswirkungen dieser Debatte sind bereits vielfach diskutiert worden.²⁴ An dieser Stelle will ich nicht auf diese Diskussionen eingehen, mich vielmehr dem theoretischen Hintergrund von Zhangs Begriff der „Lebensanschauung“ zuwenden. Direkte Quelle ist selbstverständlich die Philosophie Euckens, von dem der Begriff Lebensanschauung stammt und der bereits 1890 ein Buch mit dem Titel *Die Lebensanschauungen der großen Denker* geschrieben hat. Neben Eucken und dessen Rede von „Leben“ und „Lebensanschauung“ hat auch Henri Bergson (1859-1941) mit seiner Betonung von Intuition und *élan vital*, sowie seiner, auch von Eucken geteilten, Kritik des Intellektualismus, Zhang beeinflusst. Ein zwar eher indirekter, dafür aber um so weitreichender Aspekt wird allerdings in der Regel vernachlässigt, das ist der Einfluss der kantischen Philosophie. Etwa dreißig Jahre nach der „Debatte über Wissenschaft und Lebensanschauung“ blickte Zhang 1953 in einem Aufsatz mit dem Titel „Mein philosophisches Denken“ (*Wo zhiyhexue sixiang* 我之哲學思想) auf diese Debatte zurück. Zu Beginn dieses Rückblicks schrieb er:

Soweit ich mich erinnere, ist die Debatte über „Lebensanschauung“ durch meinen Vortrag mit dem Titel „Lebensanschauung“ angestoßen worden. [...] Damals war ich

21 Siehe Zhang Junmai u.a., *Kexue yu renshengguan* 科學與人生觀 [Wissenschaft und Lebensanschauung], Ji'nan: Shandong renmin chubanshe, 1997, S. 35-38.

22 Ebd., S. 38.

23 Dieser Aufsatz ist enthalten in: Zhang Junmai u.a., *Kexue yu renshengguan*, S. 41-60.

24 Vgl. etwa Werner Meißner, *China zwischen nationalem „Sonderweg“ und universaler Modernisierung. Zur Rezeption westlichen Denkens in China*, München: Wilhelm Fink, 1994, S. 198ff.

gerade aus Europa zurückgekehrt und vertrat, unter dem Einfluss von Bergson und Eucken, den Gedanken, dass „die Menschheit Denken und freien Willen hat“.²⁵

Darüber hinaus bemerkte er:

Seit zwei, drei Jahrhunderten war der europäische Geist geprägt durch eine einseitige Betonung des Wissens und glaubte, der Fortschritt des Wissens werde der Menschheit grenzenloses Glück bringen. Nach zwei Weltkriegen haben die Menschen Europas und Amerikas jedoch ein tiefes Bewusstsein davon gewonnen, dass das bloße Vertrauen auf Wissen nicht nur kein Glück schafft, sondern sogar den Weltuntergang herbeiführen kann. Seitdem wird eine Diskussion über die gesellschaftlichen Aufgaben von Wissenschaft geführt. Weil die Anwendung von Wissen Menschen nutzen und nicht schaden sollte, wird die Bedeutung moralischer Werte inzwischen allgemein akzeptiert. Vor über 160 Jahren hat Kant außer der *Kritik der reinen Vernunft* und ihrer Kritik des Wissens auch die *Kritik 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* 仁) und Weisheit (*zhi* 智) gleichermaßen betont, wie auch mit dem Buddhismus und dessen doppelter Kultivierung von Barmherzigkeit (*bei* 悲) und Weisheit. Kant ist der herausragende moderne Vertreter eines solchen Ziels.²⁶

Und weiter hieß es:

Am Anfang meiner Beschäftigung mit Philosophie stand das Interesse an Eucken und Bergson. [...] Die einseitige Betonung des „Lebensstroms“ in den Büchern von Eucken und Bergson, mündete in Antiintellektualismus, zudem ignorieren sie die seit ein, zwei Jahrhunderten im System der europäischen Philosophie entwickelte Erkenntnistheorie. Nach einer ersten Auseinandersetzung mit diesen Theorien konnte ich mich einer gewissen Unzufriedenheit nicht erwehren. So verstand ich zugleich Kants Werke vermittelt durch die Weiterentwicklungen des Neukantianismus. Darin zeigte sich eine noch unterschwellige Tendenz meines Geistes. Eucken und Bergson vertreten eine Philosophie des freien Willens, der Tat und der Veränderung ein, die mich ansprach. Allerdings kennen sie nur das Veränderliche, nicht aber das Beharrliche, nur den Strom, nicht aber die Tiefe, nur die Tat, nicht aber die Weisheit, die zwischen wahr und falsch zu unterscheiden vermag. Ihre Philosophie ist wie eine Landschaft mit steilen Gipfeln, in der kein breiter und ebener Weg in Sicht ist. Obzwar Eucken ständig vom Geistesleben spricht und der späte Bergson den Ursprung der Moral thematisiert, sieht keiner von beiden Erkenntnis und Moral als stabilisierende Komponenten von Kultur an.²⁷

25 Zhang Junmai, *Zhong Xi Yin zhexue wenji* 中西印哲學文集 [Aufsätze zur chinesischen, westlichen und indischen Philosophie], hrsg. von Cheng Wenxi 程文熙, Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1981, Band 1, S. 38.

26 Ebd., S. 44.

27 Ebd., S. 44f.

Diese Klarstellung legt einen Zusammenhang zwischen Zhangs Verteidigung der Freiheit des Willens in der Debatte über Lebensanschauung und der kantischen Philosophie nahe. Denn es ist nichts anderes als die Idee der „Freiheit des Willens“, in der Zhang den Punkt der Verknüpfung von kantischer Philosophie und konfuzianischem Denken sieht. Zu deren Verhältnis sagt Zhang unmissverständlich:

Ich schätze besonders die deutsche Philosophie. [...] Viele Menschen halten mich für jemanden, der ständig Lobreden auf die Philosophie des chinesischen Konfuzianismus anstimmt. [...] Selbstverständlich verteidige ich das Denken des chinesischen Konfuzianismus, weil es zwischen konfuzianischem Denken und kantischer Philosophie Gemeinsamkeiten gibt.²⁸

1949, mit dem Sieg der kommunistischen Partei und der Gründung der Volksrepublik China auf dem chinesischen Festland, verlor Zhang die Bühne für seine politischen Aktivitäten. Er begann eine ausgedehnte Vortragstätigkeit und wandte sich mit aller Kraft der Verbreitung des Konfuzianismus zu. Er schrieb *The Development of Neo-Confucian Thought*,²⁹ *Wang Yang-ming: Idealist Philosopher of Sixteen-Century China*³⁰ und veröffentlicht zahlreiche Bücher in chinesischer Sprache. Dabei galt sein besonderes Augenmerk der Verwandtschaft zwischen der Schule Wang Yangmings und der Philosophie Kants. Dieses Motiv hat Mou Zongsan in seiner Interpretation Wang Yangmings weiterentwickelt. Zhang kann deshalb als ein wichtiges Vermittlungsglied zwischen den frühen Gedanken Liang Qichaos und dem modernen Neukonfuzianismus gelten.

Zuletzt noch eine Bemerkung zu Zheng Xin. Dieser nahm 1927 das Studium in Berlin auf und wechselte 1929 nach Jena, wo er bei dem Neukantianer Bruno Bauch (1877-1942) studierte. Das für seine Kant-Forschung repräsentative Werk ist *Darstellung der Lehre Kants*,³¹ dessen Bedeutung sich aus einer Bemerkung des Philosophen He Lin 賀麟 (1902-1992) erahnen lässt: „Dies ist wahrscheinlich das einzige wirklich fachmännische Buch zur kantischen Philosophie im damaligen China“.³²

28 Zhang Junmai, *Shehuizhuyi sixiang yundong gaiguan* 社會主義思想運動概觀 [Grundlinien der geistigen Bewegung des Sozialismus], Taipei: Zhang Junmai Xiansheng Jiangxuejin Jijinzhui, 1978, S. 4f.

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

30 Carsun Chang, *Wang Yang-ming: Idealist Philosopher of Sixteen-Century China*, New York: St. John University Press, 1962.

31 *Kangde Xueshu* 康德學述, Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1946.

32 He Lin, *Kangde Heige'er zhexue zai Zhongguo de chuanbo: jianlun wo dui jieshao Kangde Heige'er zhexue de huigu* 康德、黑格爾哲學在中國的傳播 - 兼論我對介紹康德、黑格爾哲學的回顧 [Die Rezeption der kantischen und Hegelschen Philosophie in China: Mit einem Rückblick auf meine Untersuchungen

III. MOU ZONGSAN UND KANTS PHILOSOPHIE

Als wichtiger Repräsentant des Neukonfuzianismus hat zuerst Zhang Junmai die Verwandtschaft zwischen kantischer Philosophie und konfuzianischem Denken ernstgenommen. Einen im strengen Sinne philosophischen, systematisch angelegten Vergleich beider hat jedoch erst Mou Zongsan durchgeführt. In meinem Buch *Der Konfuzianismus im modernen China* habe ich Mou Zongsan ein Kapitel gewidmet, das nicht zufällig den Untertitel „Zwischen Konfuzianismus und Kantianismus“ trägt.³³

Mou hat sich erstmals in seinem zweibändigen Werk *Kritik des kognitiven Subjekts* (*Renshixin zhi pipan* 認識心之批判) eingehend mit der kantischen Philosophie auseinandergesetzt. Die beiden Bände sind aufeinanderfolgend in den Jahren 1956 und 1957 in Hongkong erschienen, jedoch bereits 1949 abgeschlossen und in Teilen veröffentlicht worden. Mou geht darin von Kants Analyse des Verstandesvermögens aus und verbindet diese unter anderem mit Bertrand Russells und Ludwig Wittgensteins Theorien der Mathematik und Logik. Nachdem das Buch lange vergriffen war, hat Mou bei Gelegenheit der Neuauflage (Taipei 1990) in einem neuen Vorwort seine Unzufriedenheit mit dem Buch bekundet. Er schrieb: „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“.“

Drei weitere Bücher Mous setzten sich direkt mit der kantischen Philosophie auseinander: *Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie* (*Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學, 1971), *Erscheinung und Ding an sich* (*Xianxiang yu wuzhishen* 現象與物自身, 1975) sowie *Über das höchste Gut* (*Yuanshan lun* 圓善論, 1985). In *Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie* geht er zunächst aus von Heideggers in *Kant und das Problem der Metaphysik* entfalteter Kant-Interpretation, um die Bedeutung von Begriffen wie „Erscheinung“, „Ding an sich“, „intellektuelle Anschauung“, „transzendentaler Gegenstand“ usw. zu klären. Mou meint sodann, dass Kant zwar der Menschheit die Fähigkeit zu intellektuel-

zur kantischen und Hegelschen Philosophie], in: ders., *Wushinian lai zhi Zhongguo zhexue* 五十年來中國之哲學 [Die chinesische Philosophie der letzten fünf Jahrzehnte], Shenyang: Liao'ning jiaoyu chubanshe, 1989, S. 101.

33 Ming-huei Lee, *Der Konfuzianismus im modernen China*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2001, S. 65ff. Vgl. auch Ming-huei Lee, „Mou Tsung-san und Kants Philosophie. Ein Beispiel für die Kant-Rezeption in China“, *Asiatische Studien*, 50. Jg. (1996), S. 85-92; ders., „Schöpferische Transformation der deutschen Philosophie. Am Beispiel der Rezeption des Begriffes des ‚Dinges an sich‘ bei Mou Zongsan“, in: Jürgen Wertheimer/Susanne Göbe (Hg.), *Zeichen lesen, Lese-Zeichen: Kultursemiotische Vergleiche von Leseweisen in Deutschland und China*, Tübingen: Stauffenburg, 1999, S. 499-513; siehe auch Kapitel 4 in diesem Band.

ler Anschauung abstreitet und sie allein Gott zuerkennt, hingegen die drei großen Lehrtraditionen chinesischer Philosophie, nämlich Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus, alle dem Menschen intellektuelle Anschauung zusprechen, um das, allein Menschen eigene, „unendliche Subjekt“ (wuxianxin 無限心) zu bestätigen.³⁴ Weiterhin behauptet Mou, dass jene „moralische Metaphysik“, die Kants philosophisches System in sich berge, ohne dass Kant sie jedoch hinreichend zu begründen vermochte, allein durch Anerkennung intellektueller Anschauung beim Menschen vollendet werden könne; Heideggers Fundamentalontologie, so meint er, sei dieser Aufgabe nicht gewachsen.

In *Erscheinung und Ding an sich* wendet sich Mou erneut der kantischen Trennung von Erscheinung und Ding an sich zu, um seine Konzeption einer „doppelten Ontologie“ zu begründen. In diesem Zusammenhang unterscheidet er auch zwischen „phänomenaler Ontologie“ und „noumenaler Ontologie“. Mou 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.

In *Über das höchste Gut* bezieht Mou sich auf Kants Problem des „höchsten Gutes“, um Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus je als Modi einer „vollkommenen Lehre“ (yuanjiao 圓教) darzustellen und damit zugleich das in der *Kritik der praktischen Vernunft* aufgeworfene Problem der Übereinstimmung von Glückseligkeit und Tugend zu lösen. Die drei genannten Werke bezeugen unverkennbar Mous Bestreben die kantische Philosophie als Vermittlungsinstanz zwischen chinesischer und westlicher Philosophie einzuführen. Es hat zudem in diversen Vorlesungen Ausdruck gefunden.

Darüber hinaus hat Mou Zongsan die wichtigsten Werke Kants aus dem Englischen ins Chinesische übersetzt. Zunächst sind seine Übersetzungen der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* unter dem Titel *Kants Moralphilosophie (Kangde dedaode zhexue 康德的道德哲學, Taipei 1982)* erschienen. Die Besonderheit von Mous Übersetzung der *Kritik der praktischen Vernunft* besteht in einer Fülle von Kommentaren, in denen er kantianische und konfuzianische Konzepte vergleicht, um deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszustellen. 1983 wurde eine unvollständige Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* (in der allerdings die „Transzendente Methodenlehre“ fehlt) publiziert. Schließlich folgt die zweibändige Übersetzung der *Kritik der Urteilskraft* (Taipei 1992 und 1993), der Mou eine umfangreiche Einleitung mit dem Titel „Problematik und Reflexion über das Prinzip der Zweckmäßigkeit als

34 „Gewissen“ (liangzhi 良知) oder „ursprünglicher Geist“ (benxin 本心) im Konfuzianismus, daoxin 道心 (wörtlich „Herz/Geist des Weges“) oder „metaphysische Weisheit“ (xuanzhi 玄智) im Daoismus, „wahrer beständiger Geist“ (zhenchangxin 真常心) im Buddhismus.

transzendentes Prinzip der ästhetischen Urteilskraft“³⁵ vorangestellt hat, in der er seine Zweifel an Kants Ästhetik formuliert.

Mou Zongsans Auseinandersetzung mit der kantischen Philosophie ist nicht diejenige eines Kantspezialisten, sein Augenmerk gilt vielmehr der Verbindung zwischen chinesischer (insbesondere konfuzianischer) und westlicher Philosophie. In der letzten seiner *Vierzehn Vorlesungen zum Brückenschlag zwischen chinesischer und westlicher Philosophie*, in der er den konzeptuellen Rahmen von Erscheinung und Ding an sich rekapituliert, finden sich aufschlussreiche Behauptungen wie etwa die folgende:

[...] die Verbindung zwischen westlicher und östlicher Philosophie ist einzig und alleine in diesem kantischen Rahmen möglich, alles andere ist abwegig. Dieser Rahmen passt zur Rede von „ein Geist eröffnet zwei Tore“ (*yixin kai ermen* 一心開二門) aus dem buddhistischen Klassiker *Die Erweckung des Glaubens zum grossen Fahrzeug* (*Dasheng qixin lun* 大乘起信論).³⁶

Um die Mou dabei vorschwebenden Verbindungspunkte zwischen konfuzianischem Denken und kantischer Philosophie weiter zu verdeutlichen, will ich nun in aller Kürze auf drei Aspekte von Mous Theorie näher eingehen: die Konzeption von „ein Geist eröffnet zwei Tore“, die Idee des „Primats der praktischen vor der theoretischen Vernunft“ sowie seinen Begriff einer „Ethik der Autonomie“.

Bekanntlich kommt in der kantischen Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich (bzw. Noumenon und Phänomenon) 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.³⁷ Kants Begriff des Dinges an sich hat in der nachfolgenden deutschen Philosophie viel Diskussion und Zweifel ausgelöst.³⁸ 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 Philo-

35 „Yi hemudixing zhi yuanze wei shenmai panduanli zhi chaoyuede yuanze zhi yidou yu shangque“ 以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷.

36 Mou Zongsan, *Zhong Xi zhexue zhi huitong shisi jiang* 中西哲學之會通十四講 [*Vierzehn Vorlesungen zum Brückenschlag zwischen chinesischer und westlicher Philosophie*], in: *Mou Zongsan Xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Gesammelte Werke des Herrn Mou Zongsan] (Taipei: Lianjing chuban gongsi, 2003), Bd. 30, S. 230; vgl. auch S. 95 u. 111.

37 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A254f./B310f. (A=1. Aufl. von 1781; B=2. Aufl. von 1787.)

38 Vgl. Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1935, § 41, S. 483-497.

sophie. Theoretischer Rückhalt für das mit Wertgehalt versehene Ding an sich sei nur möglich durch die Anerkennung eines allein Menschen eigenen freien „unendlichen Subjektes“, einer Art der intellektuellen Anschauung also, durch die das Ding an sich unmittelbar in unserem Bewusstsein zur Vergegenwärtigung kommt. Nachdem Mou den konzeptuellen Rahmen von Erscheinung und Ding an sich auf diese Weise neu interpretiert hat, setzt er ihn mit dem Wort „ein Geist eröffnet zwei Tore“ in Verbindung und sieht darin den gemeinsamen Rahmen chinesischer und westlicher Philosophie. Es ist dieser konzeptuelle Rahmen, der Mous Vergleiche zwischen chinesischer und westlicher Philosophie prägt. Entsprechend ist er der Auffassung, dass chinesische Philosophie im Verhältnis zur Erscheinungswelt eine negative Haltung einnimmt, im Verhältnis zum Ding an sich jedoch eine positive, während die kantische Philosophie umgekehrt der Erscheinungswelt gegenüber eine positive Haltung einnimmt, der Welt des Dinges an sich gegenüber jedoch eine negative.

Nun zum Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft. Die westliche Metaphysik vor Kant war im wesentlichen „spekulative Metaphysik“, das heißt eine auf spekulative Vernunft gegründete Metaphysik. Kant unterzieht diesen Typus von Metaphysik in der *Kritik der reinen Vernunft* einer umfassenden Kritik und lehnt jeglichen auf eine solche gestützten Beweis der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Seele sowie der Freiheit des Willens ab. In der „Transzendentalen Dialektik“ der *Kritik der praktischen Vernunft* allerdings spricht er von dem „Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen“ und unternimmt eine auf die praktische Vernunft gestützte Neubegründung der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und der Freiheit des Willens als „Postulate“. Im Anschluss daran versucht Mou Zongsan nun Probleme des traditionellen Konfuzianismus hinsichtlich des Verhältnisses von Moral und Politik bzw. innerer Kultivierung und äußerer Regierung („innerer Heiligkeit“ [*neisheng* 內聖] und „äußerem Königtum“ [*waiwang* 外王]) zu lösen. Dabei geht es insbesondere um die Frage, warum in der konfuzianischen Tradition die Entwicklung von Demokratie und Wissenschaft ausgeblieben ist, mit anderen Worten, um die Frage nach der Möglichkeit eines „neuen äußeren Königtums“. Mou ist der Meinung, dass China in der Vergangenheit weder Demokratie noch Wissenschaft hervorgebracht hat, weil der Gebrauch der Vernunft weitgehend auf den Aspekt der praktischen Vernunft beschränkt geblieben, die theoretische Vernunft hingegen nicht hinreichend zum Ausdruck gekommen sei. Mithilfe von drei begrifflichen Gegensatzpaaren versucht er diese Auffassung zu erklären: in seinem Buch *Geschichtsphilosophie* (*Lishi zhexue* 歷史哲學) stellt er „synthetisch-rationalen Geist“ und „analytisch-rationalen Geist“ einander gegenüber; in dem Buch *Der Weg der Legitimation und der Weg des Regierens* (*Zhengdao yu zhidao* 政道與治道) spricht er von „funktionalem und strukturellem Ausdruck der Vernunft“ sowie von „inhaltlichem und extensivem Ausdruck der Vernunft“. Genau genommen laufen die drei Begriffspaare auf ein und dieselbe Sache hinaus,

nämlich auf jene durch den Gegensatz von praktischer und theoretischer Vernunft gebildete vertikale Struktur, als die er die Konzeption von „ein Geist eröffnet zwei Tore“ deutet. Mou zufolge ist die chinesische Lehre der „inneren Heiligkeit“ ein Ausdruck praktischer Vernunft, während es jedoch zur Entwicklung von Wissenschaft und Demokratie weit mehr theoretischer Vernunft bedarf. Er hält deshalb eine bewusste „Selbstnegation“ des moralischen Subjekts seitens der inneren Heiligkeit für nötig, um mit dem erfolgreichen Einstieg in Demokratie und Wissenschaft der Aufgabe von Modernisierung wirklich gewachsen zu sein.

Abschließend ein Wort zur Ethik der Autonomie. Die kantische Ethik gilt als „Ethik der Autonomie“, weil in ihr die Autonomie des Willens das höchste Prinzip der Moral ist. In der kantischen Ethik impliziert die Rede von Freiheit des Willens zunächst, dass unser Wille sich unter das moralische Gesetz zu stellen hat und zweitens, dass unser Wille sich dieses moralische Gesetz selbst gibt. Ausgehend vom kantischen Begriff der Autonomie, interpretiert Mou Zongsan in *Das höchste Gut* Passagen aus dem sechsten Buch des *Mengzi*. Seiner Analyse zufolge repräsentiert Mengzis 孟子 (Menzius) Gegenspieler Gaozi 告子, der den Maßstab für das moralische Gesetz in der äußeren Welt verortet, einen heteronomen Standpunkt. Mengzi selbst hingegen, der diesen Maßstab im moralischen Subjekt (das heißt im „ursprünglichen Geist“ bzw. „Gewissen“) findet, repräsentiert den autonomen Standpunkt. Im „Autonome Moral und moralische Metaphysik“ überschriebenen einleitenden Teil zum ersten Band seines Hauptwerkes *Der Geist als Realität und die Menschennatur als Realität (Xinti yu xingti 心體與性體)* geht Mou ausführlich 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. Seiner Unterteilung in drei philosophische Linien gemäß bilden Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073), Zhang Zai 張載 (1020-1077), Cheng Hao 程顥 (1032-1085) sowie Lu Xiangshan 陸象山 (1139-1193) und Wang Yangming 王陽明 eine Linie, eine zweite bilden Hu Hong 胡宏 (1100-1155) und Liu Zongzhou 劉宗周 (1578-1646), eine dritte sodann Cheng Yi 程頤 und Zhu Xi 朱熹. Mou vertritt nun die Auffassung, dass die erste und die zweite Linie die Position autonomer Moral innerhalb des Song-Ming-Konfuzianismus repräsentieren, deren Ursprünge auf Kongzi (Konfuzius), Mengzius, das Buch *Doktrin der Mitte (Zhongyong 中庸)* sowie die Kommentare zum *Buch der Wandlungen (Yijing 易經)* zurückgehen. Die dritte Linie repräsentiert demgegenüber die heteronome Moral. Der kritische Impetus dieser Interpretation lässt sich daran ermessen, dass Mou auf diese Weise Cheng Yi und Zhu Xi (die Gründerväter jenes orthodoxen Konfuzianismus, der bis zum Ende der Qing-Zeit tonangebend war), zu einer Nebenlinie degradiert.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Mou Begriffe und Strukturen kantischer Philosophie dem konfuzianischen Denken nicht einfach hermeneutisch überstülpt, beide vielmehr auf philosophischer Ebene kritisch ver-

gleich und typologisch unterscheidet. Mous hermeneutische Arbeit ist deshalb im emphatischen Sinne eine philosophische.

IV. CHINESISCHER MARXISMUS UND KANTS PHILOSOPHIE

Vor 1949 konnte die chinesische Auseinandersetzung mit der kantischen Philosophie bereits beachtliche Ergebnisse vorweisen und hat Kantspezialisten wie Zheng Xin hervorgebracht. Die kommunistische Machtübernahme von 1949 und der Aufstieg des Marxismus zur offiziellen Ideologie markieren jedoch auch auf diesem Gebiet einen Wendepunkt. Nicht nur in Politik und Ökonomie, auch auf dem Gebiet der Wissenschaft orientierten sich die chinesischen Kommunisten am sowjetischen Vorbild. Eine vom sowjetischen Theoretiker Andrey A. Zhdanov (1896-1948) vorgelegte Definition von „Philosophiegeschichte“ avancierte zum unhintergehbaren Dogma der gesamten Human- und Sozialwissenschaften. Zhdanov schreibt:

Wissenschaftliche Philosophiegeschichte ist die Geschichte von Entstehung und Entwicklung der Keime materialistischer Weltanschauung sowie ihrer Gesetze. Der Materialismus ist aus dem Kampf mit dem Idealismus hervorgegangen, deshalb ist die Geschichte der Philosophie die Geschichte des Kampfes zwischen Materialismus und Idealismus.³⁹

Aus diesem Dogma hat ein Stab von kommunistischen Ideologen sodann die folgenden vier Regeln abgeleitet:

1. Seit es eine Klassengesellschaft gibt, ist der gesellschaftliche Überbau geprägt vom Kampf zwischen dem Weg des Materialismus und dem Weg des Idealismus.
2. Der materialistische Weg steht für den Vorteil der progressiven, im Aufstieg begriffenen Klasse in einer Zeit des Fortschritts, der Idealismus steht für den Vorteil der reaktionären, im Untergang befindlichen Klasse in einer Zeit des Rückschritts.
3. In der Klassengesellschaft gehört jeder Philosoph, Schriftsteller, Künstler oder Politiker entweder dem materialistischen oder dem idealistischen Lager an und ringt um den Vorteil für seine jeweilige Klasse; einen Mittelweg gibt es nicht.

39 Zitiert nach: Zhai Zhicheng 翟志成, „Ridannuofu de xianjing“ 日丹諾夫的陷阱 [Zhdanovs Falle], in: ders., *Dangdai xinruxue shilun* 當代新儒學史論 [Untersuchungen zur Geschichte des zeitgenössischen Neokonfuzianismus], Taipei: Yunchen wenhua shiye gongsi, 1993, S. 312.

4. Die Geschichte der Klassengesellschaft ist die Geschichte vom Kampf des unentwegt um den Sieg ringenden materialistischen Weges mit dem idealistischen Weg.⁴⁰

Unter dem Einfluss dieses Dogmas kann man sich das Schicksal der dem idealistischen Lager zugerechneten kantischen Philosophie leicht ausmalen.

Zwischen 1949 und 1970 hat sich dahingehend innerhalb der philosophischen Szene des chinesischen Festlands nicht viel bewegt. Einzige Ausnahme bildet die kurze Phase der „Hundert-Blumen-Kampagne“ aus dem Jahr 1956. Am 26. Mai dieses Jahres veröffentlichte der Leiter der kommunistischen Propagandaabteilung Lu Dingyi 陸定一 folgende Stellungnahme: „Das Volk hat die Freiheit, nicht nur den Materialismus, sondern auch den Idealismus zu propagieren. Solange es nicht konterrevolutionär ist, sind alle frei sowohl den Materialismus als auch den Idealismus zu propagieren. Auch die Debatte zwischen beiden ist frei“. Bald nach der Verkündung dieser neuen Politik begann in der philosophischen Szene der Ruf nach der „Öffnung des Idealismus“ laut zu werden. Bekannte Gelehrte wie He Lin, Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990), Zhu Guangqian 朱光潛 (1897-1986), Zheng Xin und Ren Jiyu 任繼愈 (1916-2009) begannen eine gerechte Beurteilung des Idealismus durch die Philosophie zu fordern. Diese bescheidene Forderung ist allerdings in der anschließenden „Bewegung gegen Rechts“ mit aller Macht unterdrückt worden. Der die philosophische Forschung auf dem chinesischen Festland beherrschende Dogmatismus sollte schließlich mit der Kulturrevolution seinen Höhepunkt erreichen.

Aus den genannten Gründen hat sich von 1949 bis in die späten 70er Jahre kein nennenswerter Dialog zwischen kantischer Philosophie und Marxismus entwickelt. Erst Li Zehous 李澤厚 (1930-) *Kritik der kritischen Philosophie – Darstellung und Bewertung Kants*⁴¹ markiert einen ernstlichen Versuch in diese Richtung. Veröffentlicht kurz nach dem Ende der Kulturrevolution und damit in einer Zeit politischer Öffnung, das heißt in einer Situation, in der es galt, die herrschende geistige Leere zu füllen und neues Wissen aufzusaugen, fiel dieses Buch auf fruchtbaren Boden. Innerhalb kurzer Zeit wurden 30.000 Exemplare verkauft. In Nachwort zur zweiten Auflage (1984) gibt Li Zehou einen Einblick in Hintergründe und Motivation des Buches. Zunächst gesteht er ein, aufgrund unzureichender Deutschkenntnisse sein Buch auf Grundlage englischer Übersetzungen geschrieben zu haben, das von daher eher eine „Amateurdarbietung“ sei, denn das Werk eines Kant-Spezialisten. Den motivationalen Antrieb für dieses Unternehmen beschreibt er wie folgt:

40 Ebd.

41 Li Zehou, *Pipan zhaxue de pipan – Kangde shuping* 批判哲學的批判 – 康德述評, Beijing: Renmin chubanshe, 1979.

Da war zunächst mein enthusiastisches Interesse für die marxistische Philosophie. Als ich jedoch sehen musste, wie der Marxismus bis zur Unkenntlichkeit entstellt wurde, 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 hat und andererseits Kants Philosophie auf die moderne Wissenschaft und Kultur einen bedeutenden Einfluss ausgeübt hat, wollte ich die 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.⁴²

Li Zehous „Kritik“ der kantischen Philosophie ist genaugenommen eine „Rekonstruktion“ im Sinne von Jürgen Habermas. Dieser schreibt in *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, „Rekonstruktion“ bedeute weder „Restauration“ noch „Renaissance“, vielmehr, „dass man eine Theorie auseinandernimmt und in neuer Form wieder zusammensetzt, um das Ziel, das sie sich gesetzt hat, besser zu erreichen“.⁴³

Es ist nicht leicht die wesentlichen Gedanken dieses mehr als vierhundertseitigen Buches zu skizzieren. Glücklicherweise hat Li Zehou 1981, auf einer Konferenz zum 200. Jahrestages des Erscheinens der *Kritik der reinen Vernunft*, einen Vortrag mit dem Titel „Kants Philosophie und Thesen zur Grundlegung der Subjektivität“ (*Kangde zhexue yu jianli zhutixing lungang* 康德哲學與建立主體性論綱) gehalten, in dem er seine Position auf gedrängtem Raum darstellt. Es ist vor allem dieser Text, dem die folgende Zusammenfassung zugrunde liegt.⁴⁴

Li Zehous Rekonstruktion der kantischen Philosophie kreist um den Begriff der Subjektivität. Er geht von der Frage „Was ist die menschliche Natur?“ aus und wendet sich zunächst gegen Auffassungen der menschlichen 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“.⁴⁵ 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. Inhalt und Bedeutung von Subjektivität erklärt er wie folgt:

42 Li Zehou, *Pipan zhexue de pipan – Kangde pingshu*, Taipei: Sanmin shuju, 1996, S. 465.

43 Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976, S. 9.

44 Dieser und andere Aufsätze zum Thema finden sich in Li Zehou, *Wode zhexue tigang* 我的哲學提綱 [Meine philosophischen Thesen], Taipei: Sanmin shuju, 1996.

45 Ebd., S. 101.

Der Begriff der Subjektivität umfasst in Inhalt und Bedeutung zwei Doppelungen. Die erste Doppelung ist: sie hat eine äußere, d.h. handwerklich-soziale Struktur und eine innere, d.h. kulturell-psychologische Struktur. Die zweite Doppelung ist: sie hat den Charakter menschlicher Kollektivität (diese wiederum lässt sich nach Gesellschaft, Zeitalter, Volk, Klasse, Schicht, Gruppe usw. unterscheiden) und den Charakter körperlich-geistiger Individualität.⁴⁶

Für Li Zehou 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 Zehou zweifellos im Sinne des historischen Materialismus als Produkte der praktischen Tätigkeit des Gebrauchs und der Herstellung von Werkzeugen. Er betont sogar: „Nachdem Praxis die historische Konkretion von Gebrauch und Schaffung von Werkzeugen sowie von materieller Produktion als ihren Grundaspekt verloren hatte, wurde die Entwicklung in Richtung von Voluntarismus und subjektivem Idealismus möglich“.⁴⁷

Moralischer Maßstab der kantischen Ethik ist der alle realen Bedingungen transzendierende, rein formale kategorische Imperativ. Anerkennend bemerkt Li Zehou dazu: „Im Vergleich zur utilitaristischen Ethik rührt die kantische weit tiefer an das Wesen von Moral; sie rührt an den Kern des Handelns menschlicher Subjektivität und an die Bedeutsamkeit einer Aufrichtung der Willensstruktur durch moralische Erziehung“.⁴⁸ Zur Erläuterung greift er allerdings auf den dialektischen Materialismus zurück:

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.⁴⁹

46 Ebd., S. 119.

47 Ebd., S. 106.

48 Ebd., S. 110.

49 Ebd., S. 109.

In der *Kritik der Urteilkraft* erläutert Kant das Wesen des Schönen durch das transzendente Prinzip der „Zweckmäßigkeit der Natur“ und lässt darin die Welt der Natur und die Welt der Freiheit miteinander kommunizieren. Li Zehou bemerkt dazu:

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. Es ist das höchste Ergebnis menschlicher Subjektivität, ist hervorragendster Ausdruck menschlicher Natur. Hier sedimentiert sich das Menschliche (als historische Totalität) zum Individuellen, das Rationale zum Sinnlichen, das Gesellschaftliche zum Natürlichen. Die ursprünglich zur Animalität gehörenden Sinnesorgane werden auf natürliche Weise humanisiert und die natürliche psychologische Struktur und Eigenart wird verwandelt in das Menschliche.⁵⁰

Für Li Zehou ist diese Einheit nichts anderes als der von der antiken chinesischen Philosophie so genannte Zustand der „Einheit von Mensch und Himmel (Natur)“ (*tian ren heyi* 天人合一),⁵¹ wobei er damit natürlich eine im Rahmen des historischen Materialismus verstandene „Einheit von Mensch und Himmel“ meint.

Wie ist Li Zehous „Rekonstruktion“ der kantischen Philosophie zu beurteilen? An dieser Stelle kann ich nur eine kurze kritische Bemerkung machen. 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. Eine solche „Rekonstruktion“ ist wie das Abfüllen von marxistischem Wein in kantische Schläuche. Neben bloß formalen Ähnlichkeiten sind große inhaltliche Differenzen nicht zu verkennen.

V. CHINESISCHER LIBERALISMUS UND KANTS PHILOSOPHIE

Politisch sind Liberalismus und Marxismus in China zwar Todfeinde, gleichwohl waren sie sich bisher einig im Widerwillen gegenüber dem Deutschen Idealismus. Die von beiden Seiten dafür vorgebrachten Gründe

50 Ebd., S. 113.

51 Ebd., S. 114.

sind allerdings sehr verschieden. Von der Ablehnung des Deutschen Idealismus durch den Marxismus war im vorherigen Abschnitt bereits die Rede; um diejenige des chinesischen Liberalismus zu verstehen, ist es nötig sich den Hintergrund des kalten Krieges zu vergegenwärtigen.

Nach dem zweiten Weltkrieg wandte sich eine Gruppe von liberalistischen Denkern der Frage nach den geistigen Ursprüngen des Totalitarismus zu, einmal um die Gründe für das Entstehen von Nazismus und Faschismus zu untersuchen, zum anderen um sich der kommunistischen Bedrohung entgegenzustellen. Berühmte Vertreter dieser Gruppe sind Jacob Leib Talmon (1916-1980), Karl R. Popper (1902-1994) und Isaiah Berlin (1909-1997). Bei Talmon findet sich die Unterscheidung zwischen zwei Traditionen der Demokratie im neuzeitlichen Europa: die eine beginnt mit Jean-Jacques Rousseau und führt über dessen Anhänger unter den französischen Denkern zur Französischen Revolution, wird sodann vom Deutschen Idealismus (insbesondere von Hegel) aufgenommen, verlängert sich hin zu Marx und Engels, um schließlich in die kommunistische Revolution zu münden; die andere beginnt mit John Locke und reicht von den liberalistischen Denkern Englands bis zu den amerikanischen Gründervätern, um den Grundstein der demokratischen Verfassungsordnung dieser beiden Staaten zu bilden. Die erste Tradition ist demnach eine der „totalitären Demokratie“ bzw. des „politischen Messianismus“, die zweite hingegen eine der „liberalen Demokratie“. ⁵² Poppers *Open Society and Its Enemies* (1945) versucht die Ursprünge des Totalitarismus in den Schriften von Platon, Hegel und Marx nachzuweisen. In dem Buch *Four Essays on Liberty* (1969) diskutiert Berlin den Begriff der „historischen Unvermeidbarkeit“, um sich davon ausgehend gegen die historische Teleologie bei Hegel, Marx und anderen zu wenden; darüber hinaus führt er die Unterscheidung zwischen positiver und negativer Freiheit ein, ⁵³ um positive Freiheit im Namen von negativer Freiheit zurückzuweisen. Negative Freiheit bedeutet dabei, dass „ich nicht von anderen gehindert werde zu tun, was ich sonst tun könnte“, während positive Freiheit mit dem Wunsch assoziiert ist, „dass mein Leben und meine Entscheidungen von mir abhängen und nicht von irgendwelchen äußeren Kräften“. ⁵⁴ Der Hauptgrund für Berlins Bevorzugung der negativen gegenüber der positiven Freiheit besteht darin, dass negative Freiheit nur die Ebene des Handelns betrifft, gegenüber Wertentscheidungen Neutralität bewahrt und weil sie in ihrer Bedeutung klar ist, zu „Grundrechten“ aufgelistet und mithin nicht leicht verdreht werden kann. Positive Freiheit hingegen hat notwendig mit Wertinhalten und Zielentscheidungen zu tun, gegebenenfalls sogar mit me-

52 Vgl. Jacob Leib Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London: Secker & Warburg, 1952 und *Political Messianism: The Romantic Phase*, London: Secker & Warburg, 1960.

53 Isaiah Berlin: „Two Concepts of Liberty“, in ders., *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969, S. 118-172.

54 Ebd., S. 122, 131ff.

taphysischen Fragen (z.B. der Frage der Willensfreiheit) und bietet deshalb dem Totalitarismus mancherlei Gelegenheit aus ideologischen Gründen in die Handlungsfreiheit der Bürger einzugreifen.

In den 1950er Jahren fand eine bemerkenswerte Debatte zwischen Vertretern des modernen Neukonfuzianismus (Xu Fuguan 徐復觀 [1903-1982], Tang Junyi 唐君毅 [1909-1978], Mou Zongsan u.a.) und solchen des chinesischen Liberalismus (Yin Haiguang 殷海光 [1919-1969], Zhang Foquan 張佛泉 [1908-1994] u.a.) statt. Im Zentrum stand das Verhältnis von traditioneller chinesischer Kultur und demokratischer Politik. Der Streitpunkt war keineswegs das Verhältnis zur Demokratie an sich, denn beide Seiten waren sich im Prinzip darüber einig, dass China das im Westen entwickelte System parlamentarischer Demokratie einführen sollte. Trotz dieser gemeinsamen Überzeugung gingen die Auffassungen hinsichtlich der philosophischen Grundlagen von Demokratie jedoch stark auseinander. Kurz gesagt: der Neukonfuzianismus stand unter dem tiefen Einfluss des Deutschen Idealismus, während die Liberalen sich an der Tradition des klassischen anglo-amerikanischen Liberalismus orientierten. Die Neukonfuzianer vertraten die Auffassung, dass politische Freiheit moralische Freiheit voraussetze, bzw. dass negative Freiheit positive Freiheit voraussetze. Sie erkannten die Differenzierung zwischen Moral und Politik an, ohne jedoch die völlige Trennung der beiden Welten zu akzeptieren. Sie waren bereit zu akzeptieren, dass politische Freiheit und moralische Freiheit nicht vermischt werden sollten, und dass demokratische Politik nicht allein auf moralische Freiheit gegründet werden könne. Sie lehnten jedoch einen sich von dieser moralischen Grundlage abschneidenden Liberalismus ab, der für Freiheit und Menschenrechte allein auf politischer Ebene eintritt. Ein solcher Liberalismus erschien ihnen wurzellos und deshalb ungeeignet zur Abwehr von und zum Widerstand gegen den Totalitarismus. Unter dem Einfluss der Tradition des klassischen anglo-amerikanischen Liberalismus lehnten die Liberalen Taiwans moralische Freiheit als Grundlage politischer Freiheit ab. In seinem Buch *Freiheit und Menschenrechte* (*Ziyou yu renquan* 自由與人權) diskutiert Zhang Foquan den Unterschied zwischen positiver (oder formaler) und negativer (oder materialer) Freiheit. Dieses Buch ist 1953 erschienen, fünf Jahre vor der Erstveröffentlichung von Isaiah Berlins berühmtem Aufsatz „Two concepts of Liberty“,⁵⁵ wobei der Grund für Zhangs Ablehnung positiver Freiheit demjenigen Berlins verblüffend ähnelt.

Liberalistische Untersuchungen zu den Ursprüngen des Totalitarismus im Westen richten ihre kritische Spitze in der Regel gegen Hegel, weniger gegen Kant. Die taiwanischen Theoretiker des Liberalismus richten ihre Kritik hingegen pauschal gegen den Deutschen Idealismus, dem sie selbstverständlich auch Kants Philosophie zuordnen. So schreibt Yin Haiguang bei-

55 Berlin hat erstmals am 31.10.1958 einen Vortrag mit diesem Thema gehalten; vgl. Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life*, New York: Metropolitan Books, 1998, S. 225ff.

spielsweise in der liberalistischen Zeitschrift *Ziyou Zhonguo* 自由中國 (Freies China) vom ersten Mai 1958:

Die metaphysischen Kulturalisten nehmen Hegels [dialektischen] Entwicklungsprozess, halten sich an Fichtes Solipsismus, betonen das subjektive Bewusstsein, nehmen 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 Gelehrsamkeit nichts einzuwenden, weil es sich dabei um etwas „Äußerliches“ handelt, um ein Kleidungsstück, das sich wechseln lässt, ohne dass die Würde Schaden nimmt. Wenn wir jedoch sagen, dass das Problem mit dem zu tun hat, was einer im Kopf hat, also an den Kern der Konstitution seiner Persönlichkeit rühren und seine Würde Schaden zu nehmen droht, so wird er wild und entwickelt mit Sicherheit einen „Mechanismus der Selbstverteidigung“. Schriften der letzten Jahre, die sich gegen das Denken der Vierer-Mai-Bewegung richten und die kulturelle Tradition betonen, sind allesamt keine Produkte des Wissens, sondern die eines solchen psychologischen Mechanismus.⁵⁶

Das Wort von den „metaphysischen Kulturalisten“ bezieht sich offensichtlich auf die Neukonfuzianer, insbesondere Tang Junyi und Mou Zongsan, Ersterer so stark von Hegel beeinflusst wie Letztere von Kant. Ob für Hu Shi 胡適 (1891-1962) aus der ersten Generation des chinesischen Liberalismus oder für Yin Haiguang und Zhang Foquan aus der zweiten, für alle ist der Deutsche Idealismus einschließlich Kants mit dem Verdacht des Totalitarismus behaftet.

Die abschätzige Haltung der chinesischen Liberalen gegenüber dem Deutschen Idealismus ändert sich erst mit Vertretern der dritten Generation wie Lin Yü-sheng 林毓生 (1934-) und Chang Hao 張灝 (1937-). Bei letzterem findet sich folgende Bemerkung: „Der Deutsche Idealismus führt nicht notwendigerweise zu einer Ideologie des Totalitarismus, ebenso wenig führt der Neukonfuzianismus, der philosophische Ideen mit dem Deutschen Idealismus teilt, notwendigerweise zu einer solchen politischen Ideologie“.⁵⁷

An diesem Meinungswandel ist wohl die Entwicklung innerhalb der anglo-amerikanischen politischen Philosophie seit den 1970er Jahren nicht ganz unbeteiligt. 1971 erschien John Rawls Hauptwerk *A Theory of Justice*, dessen Verteidigung des Liberalismus die Perspektive der kantischen Philosophie als Quelle des Liberalismus präzise vor Augen führt. Folglich richtet sich die kommunitaristische Kritik an Rawls philosophischen Grundannah-

56 Yin Haiguang, „Genzhe wusi de jiaobu qianjin“ 跟著五四的腳步前進 [In den Fußstapfen der Vierer-Mai-Bewegung fortschreiten], *Ziyou zhonguo* 自由中國 [Freies China], Band 18, Nr. 9 (1.5.1958), S. 272.

57 Chang Hao, *You'an yishi yu minzhu chuantong* 幽暗意識與民主傳統 [Das Bewusstsein des Dunklen und die Tradition der Demokratie], Taipei: Lianjing chubanshe, 1989, S. 221.

men, wie sie etwa Michael J. Sandel in seinem Buch *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) vorgetragen hat, sogleich auch direkt gegen Grundannahmen der kantischen Philosophie. Eine solche Verbindung von kantischer Philosophie und Liberalismus war für chinesische Liberalen der ersten und zweiten Generation schlicht unvorstellbar.

VI. SCHLUSSBEMERKUNG

Die chinesische Kant-Rezeption ist bereits mehr als ein Jahrhundert alt. In meiner Darstellung habe ich deren Geschichte in drei Phasen eingeteilt. In der ersten Phase stützte sich die Rezeption der kantischen Philosophie weitgehend auf japanische Übersetzungen, prominente Beispiele sind Kang Youwei, Liang Qichao und Zhang Taiyan. Ihr Verständnis der kantischen Philosophie ist deutlich von dem Versuch einer „Amalgamierung“ geprägt, in dem jene nach Möglichkeit in Begriffen traditioneller chinesischer Philosophie interpretiert wird (insbesondere in konfuzianischen und buddhistischen Begriffen). Zu Beginn des Versuchs einer Kultur, ein von außen kommendes Denken aufzunehmen, ist das ein natürlicher Weg, wohl auch ein notwendiger. Ein solcher hermeneutischer Modus lässt sich nicht nur am Beispiel der Frühphase chinesischer Rezeption des Buddhismus von der späten Han- bis zur Wei- und Jin-Zeit (ca. 1.-5. Jahrhundert n.Chr.) beobachten, sondern ebenso anhand der patristischen Interpretation des Christentums in Begriffen der griechischen Philosophie zwischen dem 1. und 8. nachchristlichen Jahrhundert. In der zweiten Phase beginnt die direkte Auseinandersetzung mit den deutschen Originaltexten, geprägt von Intellektuellen wie Cai Yuanpei, Zhang Junmai und Zheng Xin, die selbst in Deutschland studiert haben. Die Kant-Rezeption schreitet damit vom amalgamierenden Modus zu einer „komparativen Forschung“ fort, die vor dem Hintergrund der spezifischen Situation Chinas eigene Interpretationen entwickelt. Die dritte Phase ist geprägt von der Auseinandersetzung zwischen Marxismus, Liberalismus und Neukonfuzianismus. Letztere haben sich nach der kommunistischen Machtübernahme und der mit dieser einhergehenden Vorherrschaft des Marxismus auf dem chinesischen Festland vor allem in Taiwan, Honkong und dem Westen weiterentwickelt. Aufgrund ihrer theoretischen Besonderheiten wie aufgrund historischen Umstände hat das Verhältnis dieser drei Strömungen zur kantischen Philosophie eine sehr verschiedene Richtung genommen.

Philosophisch ist die Nähe der kantischen Philosophie zum Neukonfuzianismus sicherlich am größten. Schon bei Liang Qichao und Zhang Junmai taucht sie im Ansatz auf, um sodann im philosophischen Denken Mou Zongsans auf das Niveau eines echten philosophischen Dialogs gehoben zu werden. Demgegenüber waren ein zur Ideologie erstarrter Marxismus und die kantische Philosophie auf dem chinesischen Festland einander lange wie Feuer und Wasser. Ein sinnvoller Dialog war ausgeschlossen. Erst Ende der

1970er Jahre und im Zuge einer neuen „Politik der Öffnung“ schlägt Li Zehou *Kritik der kritischen Philosophie* die ersten Funken des Dialogs aus diesem Verhältnis. Aus meiner Sicht ist dieses Buch jedoch weit eher geprägt vom Charakter „freien Assoziierens“, denn von dem des Dialogs, ganz zu schweigen von einer ernsthaften „Kritik“. Was nun den Liberalismus in Taiwan betrifft, so betrachtet dieser, unter dem Einfluss des kalten Krieges, den Deutschen Idealismus als einen geistigen Ursprung des Totalitarismus. Wenn auch Kants Philosophie ihm nicht ganz gleichgültig gewesen sein mag, wurde sie zumindest kein Gegenstand ernsthafter Forschung. Die Debatte der 1950er Jahre zwischen Neukonfuzianern und Liberalen in Taiwan und Honkong hat die unterschiedliche Haltung der beiden Seiten zur kantischen Philosophie deutlich hervortreten lassen. Vor diesem Hintergrund ist Rawls *A Theory of Justice* nicht nur ein Beispiel für den Dialog zwischen Liberalismus und kantischer Philosophie, wie für deren Möglichkeit, eine geistige Quelle des Liberalismus abzugeben, sie bietet zudem eine nachträgliche Bestätigung für die theoretische Ausrichtung des Neukonfuzianismus in dieser Hinsicht.

Zheng Xin schreibt im Vorwort zu seinem Buch *Darstellung der Lehre Kants*: „Die Überwindung Kants kann zu einer neuen Philosophie führen, die Missachtung Kants führt jedoch nur zu schlechter Philosophie“. In der Geschichte der neueren westlichen Philosophie nimmt Kants Philosophie einen besonderen Platz ein, weil keiner seiner Nachfolger, egal welcher Richtung, ihn völlig umgehen konnte und gezwungen war, in irgendeiner Weise zu den von Kant aufgeworfenen philosophischen Problemen Stellung zu nehmen. Unter den drei großen Denkströmungen im modernen China ist bisher einzig der Neukonfuzianismus zu einer wirklichen Auseinandersetzung mit den Problemen der kantischen Philosophie in der Lage gewesen. Marxismus und Liberalismus waren demgegenüber lange in ihren politischen Ideologien befangen und von daher unfähig die Bedeutung der kantischen Philosophie angemessen zu würdigen. Seit den 1970iger Jahren zeichnet sich jedoch eine Wende zum Positiven ab, auf deren Ergebnisse wir gespannt sein dürfen.

4. Schöpferische Transformation der deutschen Philosophie

Das Beispiel der Interpretation des Begriffs
„Ding an sich“ bei Mou Zongsan

I. MOU ZONGSANS AUSEINANDERSETZUNG MIT KANT

Seit den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts haben sich in China drei einflußreiche Denkrichtungen herausgebildet – die marxistische, die liberale, und die konservative. Als Reaktion auf den damals in China herrschenden Antitraditionalismus ist die konservative Denkrichtung durch den Versuch charakterisiert, einerseits die Wesenheit des Konfuzianismus zu bewahren und andererseits von der westlichen Kultur die Chinas Modernisierung begünstigenden Bestandteile aufzunehmen. Diese Denkrichtung begann mit Liang Shu-ming 梁漱溟 (1893-1988) und Xiong Shi li 熊十力 (Hsiung Shih-li, 1885-1968), und wurde später als „Moderner Neokonfuzianismus“ – im Unterschied zum Neokonfuzianismus der Sung- und Ming-Zeit – bezeichnet. Nach dem Sieg der chinesischen Kommunisten im Jahr 1949 wurde in Festlandchina der Marxismus zur einzigen Ideologie, und die beiden anderen Denkrichtungen konnten nur in Taiwan und Hongkong weiterbestehen. Zu Beginn des Jahres 1958 gaben die vier Gelehrten Tang Junyi 唐君毅 (T'ang Chün-i, 1909-1978), Mou Zongsan 牟宗三 (Mou Tsung-san, 1909-1995), Xu Fuguan 徐復觀 (Hsü Fu-kuan, 1903-1982) und Zhang Junmai 張君勱 (Chang Chün-mai oder Carsun Chang, 1887-1969) das gemeinsame „Manifest an die Welt über die chinesische Kultur“ ab,¹ das einen neuen Ansatz des „Modernen Neokonfuzianismus“ kennzeichnete. Vor diesem

1 Dieses Manifest wurde zuerst publiziert in: *Minzhu pinglun* 民主評論 [Demokratische Kritik], Jg. 9, Heft 1 (Januar 1958) sowie in der Zeitschrift *Zaisheng* 再生 [Wiedergeburt], Jg. 1, Heft 1 (Januar 1958), später wurde sie aufgenommen in *Tang Junyi quanji* 唐君毅全集 [Tang Junyi Gesamtausgabe], Bd. 4, Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1991, wo sie den veränderten Titel trägt „Zhongguo wenhua yu shijie“ 中國文化與世界 [Chinesische Kultur und die Welt].

Hintergrund möchte ich am Beispiel der Rezeption des Begriffs des „Dinges an sich“ Mou Zongsans Versuch darlegen, die Kluft zwischen chinesischer und europäischer Philosophie durch Kants Philosophie zu überbrücken.

Wegen Mangels an Deutschkenntnissen lässt sich Mou nicht als Kant-Spezialist qualifizieren. Aber er hat auf Basis von englischen Ausgaben die vier wichtigsten Werke Kants, nämlich die drei „Kritiken“ und die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (im Folgenden zitiert als *GMS*), ins Chinesische übersetzt. Den chinesischen Ausgaben dieser Werke hat er seine eigenen Kommentare hinzugefügt, wobei neben semantischen Kommentaren auch interpretierende Kommentare enthalten sind. Die letzteren sind für seine Kant-Forschung insofern charakteristisch, als sie Kants Gedanken hauptsächlich durch die Kontrastierung mit der chinesischen Philosophie interpretieren. Außerdem hat Mou in seinen eigenen Werken versucht, mit Kants philosophischer Terminologie (wie z.B. „Ding an sich“, „Erscheinung“, „intellektuelle Anschauung“, „Autonomie“) die chinesische Philosophie (vor allem den Konfuzianismus) zu rekonstruieren. Kants Einfluss zeigt sich am klarsten in den Titeln seiner vier Werke *Kritik des kognitiven Subjektes* (*Renshixin zhi pipan* 認識心之批判, 1956/57), *Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie* (*Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學, 1971), *Erscheinung und Ding an sich* (*Xianxiang yu wuzhishen* 現象與物自身, 1975) und *Über das höchste Gut* (*Yuanshan lun* 圓善論, 1985).

In der Vorrede seines Werkes *Erscheinung und Ding an sich* erklärt Mou, dass seine Kant-Interpretation das Prinzip „nach der Bedeutung, nicht aber nach dem Wort“ (*yiyi bu yiyu* 依義不依語) befolgt, das Buddhisten bei der Interpretation von Sutras angewandt haben.² Mou zielt, in Kants Worten, nicht auf die „historische Erkenntnis“, sondern auf die „Vernunftkenntnis“ der Philosophie Kants.³ Hier kann also von einer Rekonstruktion der Philosophie Kants gesprochen werden. Dies muss man jederzeit vor Auge haben, um Mous Kant-Interpretation gerecht zu werden.

Das bemerkenswerteste an Mous Interpretation des kantischen Begriffes „Ding an sich“ besteht darin, dass er unter diesem Begriff nicht wie gewöhnlich, eine Sache, sondern eine Wertsphäre versteht: „Der Begriff des ‚Dinges an sich‘ ist ein Begriff mit Wertgehalt, nicht aber ein Tatsachenbegriff“.⁴ Trotzdem ist ihm völlig klar, dass Kant diesen Gedanken so niemals deutlich geäußert hat.⁵ Im Folgenden werde ich zunächst die Bedeutung des Begriffes „Ding an sich“ in Kants *Kritik der reinen Vernunft* (im Folgenden zitiert als *KrV*) skizzieren und dann die Gründe angeben, weshalb Mou die-

2 Mou Zongsan, *Xianxiang yu wuzhishen*, in: *Mou Zongsan xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Gesammelte Werke des Herrn Mou Zongsan], Taipei: Lianjing chuban gongsi, 2003, Bd. 21, Vorrede, S. 10.

3 Ebd., Vorrede, S. (11).

4 Ebd., Vorrede, S. (8).

5 Ebd., S. 12.

sen Begriff neu interpretiert. Zum Schluss werde ich aufgrund der anderen Werke Kants diese neue Interpretation rechtfertigen.

II. KANTS BEGRIFF DES „DINGES AN SICH“

Kants Begriff des „Dinges an sich“ wird gewöhnlich nach seinen Ausführungen in der *KrV* verstanden, wo er den „transzendentalen“ Unterschied von „Erscheinung“ und „Ding an sich“ am vollständigsten dargestellt hat. Von daher sollen zunächst Kants Ausführungen in diesem Werk skizziert werden. Zuvor ist allerdings noch zu bemerken, dass die beiden Termini „Ding an sich“ und „Noumenon“ in der *KrV* mehr oder weniger gleichbedeutend gebraucht werden, insofern sich die beiden Begriffspaare Erscheinung/Ding an sich und Phaenomenon/Noumenon weitgehend decken. Diese Lesart wird durch eine Stelle untermauert, in der Kant ein Noumenon als ein Ding definiert, „welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst, (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll“.⁶ In diesem Sinne werde ich im Folgenden die beiden Termini ohne Unterschied gebrauchen.

Das Begriffspaar Erscheinung/Ding an sich taucht in der *KrV* erst auf als Kant versucht, die empirische Realität und zugleich die transzendente Idealität von Raum und Zeit zu erklären. In den „Allgemeinen Anmerkungen zur transzendentalen Ästhetik“ schreibt er:

Wir haben also sagen wollen: dass alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es für eine Bewandniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt.⁷

Hiernach stellen die Erscheinungen diejenigen Gegenstände dar, die wir unter den beiden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit, nämlich Raum und Zeit, erkennen. Das „Ding an sich“ bildet hier nur einen negativen Begriff, der die Bedeutung der „Erscheinung“ durch die Aufhebung der beiden

6 *KrV*, A254/B310. Kants Schriften werden nach *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, nachher bezeichnet als *KGS*) zitiert, unter Angabe des Bandes und der Seitenzahl, bei der *Kritik der reinen Vernunft* unter Angabe der Originalpaginierung. Zur Synonymik beider Termini vgl. auch *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, *KGS*, Bd. 312, 315 u. 360; *KrV*, A256/B312.

7 *KrV*, A42/B59.

Erkenntnisbedingungen Raum und Zeit hervorhebt. Was aber das Ding an sich ist, bleibt uns stets unbekannt, da es uns unmöglich ist, irgendeinen Gegenstand unabhängig von Raum und Zeit zu erkennen. Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, nennt Kant den Unterschied von Erscheinung und Ding an sich einen „transzendentalen“ – im Vergleich zu dem „empirischen“ Unterschied zwischen den „primary qualities“ und den „secondary qualities“ bei Locke, sowie zu dem „logischen“ Unterschied zwischen dem Sinnlichen und dem Intellektuellen bei Leibniz.⁸

Am Schluss der „Transzendentalen Analytik“ der *KrV* taucht ein Hauptstück unter dem Titel „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“ auf, wo Kant die zweifache Bedeutung des Begriffes „Noumenon“ erklärt:

Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so *fern es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist*, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren; so ist dieses ein Noumenon im *negativen* Verstande. Verstehen wir aber darunter ein *Object einer nichtsinlichen Anschauung*, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellectuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in *positiver* Bedeutung.⁹

Die negative Bedeutung von „Noumenon“ zeigt, dass es sich eben auf das bezieht, was Kant in der „Transzendentalen Ästhetik“ der *KrV* „Ding an sich“ nennt. Obwohl die negative Bedeutung von „Noumenon“ einen bestimmten Gehalt hat, ist dies noch ein erdachter Begriff, da Kant uns Menschen intellektuelle Anschauung abspricht. Das bedeutet: wir können seine Möglichkeit zwar denken, aber nicht begreifen. In diesem Sinne hat jene positive Bedeutung nur die negative Funktion, menschliche Erkenntnisse mit Hilfe dieses Kontrasts auf die Erscheinungen (Phaenomena) zu beschränken.

Diese negative Funktion hat Kant offenbar im Auge, wenn er den Begriff „Noumenon“ als „problematisch“ bzw. als einen „Grenzbegriff“ bezeichnet. Wegen seiner Signifikanz für die weitere Auseinandersetzung möchte ich die entsprechende Stelle ausführlich zitieren:

Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann. Der Begriff eines *Noumenon*, d.i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst, (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzige mögliche Art der Anschauung sei. Ferner ist dieser

8 Vgl. *KrV*, A44ff./B61ff.

9 *KrV*, B307.

Begriff notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also, um die objective Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken, (denn das übrige, worauf jene nicht reicht, heißen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verstand denkt, erstrecken). Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d.i. wir haben einen Verstand, der sich *problematisch* weiter erstreckt, als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben, und der Verstand über dieselbe hinaus *assertorisch* gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein *Grenzbegriff*, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können.¹⁰

Das ist die vollständigste Erklärung des Begriffes „Noumenon/Ding an sich“ in der *KrV*. Hiernach ist dieser Begriff im Grunde ein erkenntnistheoretischer Begriff: er bezeichnet einerseits das Gegenstück der Erscheinung und, andererseits, die Begrenzung derselben. Das scheint die geläufige Ansicht zu bestätigen, dass das „Ding an sich“ ein Tatsachenbegriff sei.

III. MOU ZONGSANS REKONSTRUKTION DES BEGRIFFES „DING AN SICH“

Mou's Kant-Interpretation geht von einer immanenten Kritik an dieser geläufigen Ansicht aus. Am Anfang seines Werkes *Erscheinung und Ding an sich* zeigt er zwei Grundvoraussetzungen der kantischen Philosophie auf, nämlich den transzendentalen Unterschied von Erscheinung und Ding an sich sowie die Endlichkeit des Menschen. Dazu erklärt er: „Die erste Voraussetzung impliziert die zweite, und die zweite beinhaltet die erste. Deswegen hat die zweite Voraussetzung Vorrang.“¹¹ Was die erste Voraussetzung angeht, so hebt Mou hervor, dass ein erkenntnistheoretischer Begriff des „Dinges an sich“ nicht ausreicht, den transzendentalen Unterschied von Erscheinung und Ding an sich zu untermauern. Die Unzulänglichkeit eines solchen Begriffes zeigt Mou anhand zweier Aspekte, nämlich des Dinges an sich sowie unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes.¹²

Was das Ding an sich betrifft, so offenbart es sich nur der intellektuellen Anschauung, die Kant Gott allein zuspricht. Ihm zufolge ist die intellektuelle Anschauung schöpferisch, und Gottes Anschauung ist also ein schöpferi-

10 *KrV*, A254f./B310f.

11 Mou Zongsan, *Xianxiang yu wuzhishen*, a.a.O., S. 1.

12 Ebd., S. 8-14.

scher Akt.¹³ Weiterhin ist das, was Gott durch seine Anschauung erschafft, nach Kant nicht Erscheinung, sondern Ding an sich, da jener unausweichlich Zeitlichkeit und Räumlichkeit anhaften.¹⁴ Mou stimmt Kants Konzeption der göttlichen Anschauung zu, bemerkt jedoch, dass Kants Begriff des „Dinges an sich“, wie oben gedeutet, diese Konzeption nicht untermauern kann. Denn ein erkenntnistheoretischer Begriff des „Dinges an sich“ könne nicht die Möglichkeit ausschließen, dass der unendliche Gott endliche Erscheinungen erschaffe. Dies scheint folgerichtig zu sein, wenn man die Endlichkeit, wie gewöhnlich, durch Räumlichkeit und Zeitlichkeit definiert. Widrigenfalls muss man zugeben, dass das Ding an sich, eben so wie Gott, zum Unendlichen gehöre eine These, die Kant widerlegen muss. So schwankt der Begriff des „Dinges an sich“ zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, ohne Anhalt zu finden.

Vom Aspekt unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes her betrachtet, lässt sich ein erkenntnistheoretischer Begriff des „Dinges an sich“ nicht genau abgrenzen. Denn Sinnlichkeit und Verstand sind zwar insofern beschränkt, als sie von Raum und Zeit abhängen, also nicht das Ding an sich, sondern nur Erscheinungen erkennen können. Da aber der erkenntnistheoretische Begriff des Dinges an sich für uns aller realen Bedeutung ermangelt, kann er kein bestimmtes Kriterium abgeben, um die Tragweite von Sinnlichkeit und Verstand abzugrenzen. In diesem Sinne ist nicht auszuschließen, dass das Erkenntnisvermögen von Sinnlichkeit und Verstand quantitativ, nicht aber qualitativ beschränkt sei; das heißt: wir noch in der Lage seien, das Ding an sich teilweise oder undeutlich zu erkennen. In diesem Falle können wir den Unterschied von Erscheinung und Ding an sich bloß als „empirisch“ oder „logisch“, nicht aber „transzendental“ betrachten.

Aus Rücksicht auf den ersten Aspekt sind wir genötigt, die Abgrenzung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen neu zu prüfen. Aus Rücksicht auf den zweiten Aspekt stellt sich die Frage, ob der Begriff des „Dinges an sich“ ein bloßer Tatsachenbegriff oder ein Begriff mit Wertgehalt ist. Die beiden Probleme sind logisch miteinander verknüpft.

Was das erste Problem betrifft, so stellt Mou die These auf, dass der Mensch zwar endlich ist, aber auch Zugang zum Unendlichen hat. Seine be-

13 Kant bezeichnet intellektuelle Anschauung als „ursprünglich“, d.i. als eine solche Anschauung, „durch die selbst das Dasein des Objects der Anschauung gegeben wird (und die, soviel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann)“. Vgl. dazu *KrV*, B71f.

14 In der *Kritik der praktischen Vernunft* (nachher zitiert als *KpV*) steht: „[...] wenn ich von Wesen in der Sinnenwelt sage: sie sind erschaffen, so betrachte ich sie so fern als Noumenen. So wie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen, Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen, er sei als Schöpfer Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseins der handelnden Wesen (als Noumenen) ist.“ (*KGS*, Bd. 5, S. 102)

sondere Aufmerksamkeit gilt einer Stelle aus Kants *Opus Postumum*, die Martin Heidegger in seinem Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* zitiert: „Der Unterschied der Begriffe von einem Dinge an sich und dem in der Erscheinung ist nicht objektiv, sondern bloß subjektiv. Das Ding an sich ist nicht ein anderes Objekt, sondern eine andere Beziehung (respectus) der Vorstellung auf dasselbe Objekt“.¹⁵ In dieser Stelle sieht Mou den Schlüssel zur Deutung des „Dinges an sich“. Dazu aber passt ein erkenntnistheoretischer Begriff des „Dinges an sich“ nicht. Denn diesem entsprechend präsentiert sich dasselbe Objekt, das sich vor dem unendlichen Erkenntnisvermögen (der intellektuellen Anschauung) Gottes als Ding an sich präsentiert, vor dem endlichen Erkenntnisvermögen des Menschen als Erscheinung. Das Endliche und das Unendliche sind somit scharf voneinander getrennt. Nun taucht die oben gestellte Frage auf: Wie lokalisiert man das „Ding an sich“? Da es sich vor dem unendlichen Erkenntnisvermögen Gottes repräsentiert und von der Räumlichkeit und Zeitlichkeit unabhängig ist, sollte es zum Unendlichen gehören. Insofern es aber von Gott erschaffen ist und von seiner intellektuellen Anschauung abhängt, sollte es zum Endlichen gehören. Gehört das „Ding an sich“ nun zur Sphäre des Endlichen oder zu der des Unendlichen? Oder ist der Begriff des „Endlichen“ doppeldeutig?

Um Kants Ansicht, dass der Unterschied von Erscheinung und Ding an sich subjektiv sei, zu rechtfertigen, sieht Mou sich gezwungen, den endlichen Dingen Zugang zum Unendlichen zuzusprechen. Dazu schreibt er:

Wenn wir es [sc. das Ding an sich] als etwas bestimmt Endliches (mithin als einen Tatsachenbegriff) betrachten, wie können wir seine Endlichkeit bewahren, da es der Raumzeitlichkeit ermangelt? Wenn es der Raumzeitlichkeit ermangelt und zugleich als etwas bestimmt Endliches an sich bezeichnet (als ein Tatsachenbegriff betrachtet) wird, wie sollte dieses „An sich“ mehr sein als ein leerer Begriff? Um sich also als von Raum und Zeit unabhängig zu bewahren, muss es als etwas Endliches an sich kein Tatsachenbegriff, sondern ein Begriff mit Wertgehalt sein. Nur durch eine solche Transformation kann es nicht etwas bestimmt Endliches sein. Erst dann kann mit Bezug auf das Endliche von Unendlichkeit oder von einer unendlichen Bedeutung die Rede sein.¹⁶

Hiernach setzt ein erkenntnistheoretischer Begriff des „Dinges an sich“ die scharfe Trennung des Unendlichen vom Endlichen voraus – was zur oben dargestellten Schwierigkeit führt. Um diese Schwierigkeit zu beheben, muss man den erkenntnistheoretischen Begriff zu einem Begriff mit Wertgehalt transformieren. Diese Transformation besagt dann, dass es sich bei einem solchen mit Wertgehalt verbundenen Begriff nicht nur um die göttliche Erschaffung, sondern auch um eine Erschaffung durch den Menschen als frei-

15 *KGS*, Bd. 22, S. 26. Heidegger zitiert diese Stelle in: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M.: Klostermann, 1973, S. 31.

16 Mou Zongsan, *Xianxiang yu wuzhishen*, a.a.O., S. 115f.

es, unbeschränktes Subjekt handelt. So spricht Mou uns Menschen intellektuelle Anschauung zu, durch die das „Ding an sich“ deutlich vor unser Bewusstsein kommen kann. Dann präsentiert sich dasselbe Objekt, das sich vor unserem beschränkten Subjekt (das in der Sinnlichkeit und dem Verstand besteht) als Erscheinung präsentiert, vor unserem freien, unbeschränkten Subjekt (das in der intellektuellen Anschauung besteht) als Ding an sich. Somit finden das Endliche und das Unendliche zugleich im Subjekt einen Anhalt, und auch Kants Ansicht, dass der Unterschied von Erscheinung und Ding an sich subjektiv sei, lässt sich rechtfertigen. Durch diese Rekonstruktion bekommt der Begriff des „Dinges an sich“ eine positive Bedeutung.

IV. EINE SCHÖPFERISCHE TRANSFORMATION DER KANTISCHEN PHILOSOPHIE

Nun erhebt sich unausweichlich die Frage: Ist diese Rekonstruktion in einem hermeneutischen Sinne zu rechtfertigen? Oder anders ausgedrückt: Handelt es sich bei dieser Rekonstruktion um eine beliebige Entstellung der kantischen Philosophie oder um eine schöpferische Transformation derselben? Es lässt sich kaum leugnen, dass es im System der kantischen Philosophie die Tendenz gibt, den bloß erkenntnistheoretischen Interpretationsrahmen des Begriffs vom „Ding an sich“ zu sprengen. Zu denken ist an Jacobis Geständnis, dass er ohne die Voraussetzung des realistisch gedeuteten „Dinges an sich“ in Kants System nicht hineinkommen und mit derselben darin nicht bleiben könne.¹⁷ Ein Hinweis auf diese Transformation findet sich bereits in der „Transzendentalen Dialektik“ der *KrV*, wo Kant nach dem doppelten Gesichtspunkt von Erscheinung und Ding an sich den „intelligiblen Charakter“ des Menschen von seinem „empirischen Charakter“ unterscheidet, um die Antinomie von Freiheit und Naturnotwendigkeit aufzulösen.¹⁸ Denn das Intelligible bzw. Noumenale bezieht sich hier offenbar auf uns als freie Subjekte. Diese Subjekte sind insofern frei, als sie „eine *absolute Spontaneität* der Ursachen“ aufweisen, „eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen“.¹⁹ Mit anderen Worten: als das „Unbedingte“ ist es eine „*causa prima*“.

In der kantischen Philosophie besteht zwischen den beiden Begriffen „Freiheit“ und „Ding an sich“ ein Wesenszusammenhang, der sich von drei Aspekten aus betrachten lässt: Erstens ermangeln die beiden der Raumzeitlichkeit, und gehören also zum Unbedingten. Zweitens betrachtet Kant den Begriff „Freiheit“ als „den *Schlussstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft“, und postuliert dadurch

17 Vgl. Friedrich Heinrich Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*. Breslau: Gottlieb Loewe, 1787, S. 222f.

18 Vgl. *KrV*, A538ff./B566ff.

19 *KrV*, A446/B474; vgl. auch A533/B561.

andere „Noumena“, nämlich das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele.²⁰ Drittens beweist Kant das Dasein unseres Ich als des Dinges an sich durch die Freiheit, wie es aus einer Stelle des 3. Abschnitts der *GMS* hervorgeht. Hier zeigt Kant die Wechselbeziehung zwischen der Freiheit und dem Sittengesetz auf und versucht, Bedenken, dass es sich hierbei um eine *petitio principii* handelt, zu beseitigen: „Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns vorstellen“.²¹ Der hier genannte doppelte Standpunkt bezieht sich gerade auf den Unterschied von Erscheinung und Ding an sich bzw. von Sinnenwelt und Verstandeswelt. So schreibt Kant:

Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wohl der gemeinste Verstand, obzwar nach seiner Art durch eine dunkele Unterscheidung der Urtheilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns afficiren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntnis der *Erscheinungen*, niemals der *Dinge an sich selbst* gelangen können. Sobald dieser Unterschied (allenfalls bloß durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anders woher gegeben werden, und dabei wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen, und dabei wir unsere Thätigkeit beweisen) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns afficiren, wir ihnen nicht näher treten und, was sie an sich sind, niemals wissen können. Dieses muss eine, obzwar rohe, Unterscheidung einer *Sinnenwelt* von der *Verstandeswelt* abgeben, davon die erstere nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in manchelei Weltbeschauern auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. Sogar sich selbst und zwar nach der Kenntniß, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sei. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht a priori, sondern empirisch bekommt, so ist natürlich, daß er auch von sich durch den inneren Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewußtsein afficirt wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch nothwendiger Weise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjects noch etwas anderes zum Grunde Liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst

20 *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 3f.

21 *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 450.

beschaffen sein mag, annehmen und sich also in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur *Sinnenwelt*, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit sein mag, (dessen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewußtsein gelangt) sich zur *intellektuellen Welt* zählen muss, die er doch nicht weiter kennt.²²

Diese Stelle ist meines Erachtens ein schlagender Beweis für Mous These, dass der Begriff des „Dinges an sich“ ein Begriff mit Wertgehalt, nicht aber bloß ein Tatsachenbegriff sei. Denn hiernach können wir durch das Bewusstsein der Freiheit die Wirklichkeit des Dinges an sich bestätigen, das zu der Verstandeswelt bzw. der intellektuellen Welt zählt. Wenn wir uns in den Vorstellungen, „die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen“, unserer Tätigkeit, die als reine Tätigkeit „unmittelbar zum Bewusstsein gelangt“, bewusst werden, ist dies eben das Bewusstsein der Freiheit. In diesem Sinne stellt das „Ding an sich“ offensichtlich nicht einen tatsächlichen status quo ante, sondern einen Standpunkt dar, den wir einnehmen, „wenn wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursachen denken“. So bemerkt Kant an einer nachfolgenden Stelle in aller Deutlichkeit: „Der Begriff einer Verstandeswelt ist [...] nur ein *Standpunkt*, den die Vernunft sich genöthigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, *um sich selbst als praktisch zu denken* [...]“.²³ Wenn wir uns selbst von diesem Standpunkt aus betrachten, werden wir uns bewusst, dass wir als Dinge an sich zur Verstandeswelt zählen. Kant hebt nicht nur einmal hervor, dass dieses Ich allein „das eigentliche Selbst“ bildet.²⁴ Da das Subjekt der Freiheit unser moralisches Subjekt ist, sieht Kant unser moralisches Subjekt als „das eigentliche Selbst“ an. Dies ist offenbar mit seiner Behauptung des Primates der praktischen Vernunft vor der spekulativen bzw. theoretischen²⁵ verbunden. Aus dem oben Gesagten folgt, dass der Begriff des „Dinges an sich“ eigentlich eine Wert-sphäre bezeichnet, die unser moralisches Subjekt durch sein Bewusstsein der Freiheit offenbart werden lässt.

Es fragt sich nun, ob es statthaft ist, hier von einer Art der „intellektuellen Anschauung“ zu sprechen. Insofern die reine Tätigkeit, die die Freiheit des Willens bezeichnet, unmittelbar zu unserem Bewusstsein gelangen kann, lässt sich das Bewusstsein als eine Art von Anschauung verstehen, die intellektuell ist. Wegen der Unmittelbarkeit dieses Bewusstseins soll es eine Art von Anschauung sein; wegen seiner Selbsttätigkeit soll es intellektuell sein. In diesem Sinne hat Kant eigentlich keinen Grund, dem Menschen jegliche Möglichkeit der intellektuellen Anschauung abzusprechen. Wie Heinz Heimsoeth bemerkt, hat der frühe Kant nicht nur einmal von einer eingeschränkten Art der „intellektuellen Anschauung“ des Menschen geredet, die

22 Ebd., S. 451.

23 Ebd., S. 458.

24 Ebd., S. 457 u. 461.

25 Vgl. *KpV*, *KGS*, S. 119ff.

dadurch charakterisiert sei, dass sie nicht erst von außen her empfängt, sondern im rein spontanen Akt den ganzen Inhalt setzt.²⁶

Bekanntlich erkennt Kant in seinen späten Schriften dem Menschen sowohl intellektuelle Anschauung als auch unmittelbares Bewusstsein der Freiheit ab. Er gesteht uns zwar unmittelbares Bewusstsein des Sittengesetzes zu, vermeidet es aber absichtlich, solches Bewusstsein als „Anschauung“ zu bezeichnen. Das Sittengesetz sieht Kant als ein „Faktum der reinen Vernunft“ an, das unmittelbar vor unserem Bewusstsein gegeben ist.²⁷ In diesem Sinne ist das Sittengesetz die „ratio cognoscendi“ der Freiheit.²⁸ Nur durch das Sittengesetz können wir, Kant zufolge, die Realität der Freiheit beweisen, welche für uns, so wie das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, ein bloßes „Postulat der reinen praktischen Vernunft“ ist.²⁹ Von daher besteht in seinem reifen System eine unüberbrückbare Spannung zwischen dem Sittengesetz und der Freiheit, die er als jenseits des menschlich Erfassbaren setzt.

In der *Kritik der Urteilskraft* zählt Kant zwar nach dem Grad der Sicherheit auf etwas unerwartete Weise die Idee der Freiheit zusammen mit den geometrischen Eigenschaften der Größen und den Gegenständen der Erfahrung zu den „Tatsachen“ (res facti).³⁰ Die Faktizität der Freiheit ist jedoch nicht mit der der beiden anderen gleichzusetzen, da die Faktizität der letzteren entweder durch reine oder durch empirische Anschauung bewiesen werden kann. Die Faktizität der Freiheit lässt sich nicht zureichend bezeugen, insofern Kant uns intellektuelle Anschauung aberkennt.

Eine schwerwiegende Folge dessen ist die Schwierigkeit, im System der kantischen Philosophie das Sittengesetz zu lokalisieren. Denn nach dem oben Gesagten stellt sich folgende Frage: Wozu zählt das Sittengesetz, zur Erscheinung oder zum Ding an sich, bzw. zur Sinnenwelt oder zur Verstandeswelt? Offensichtlich kann es nicht zur Sinnenwelt, sondern zur Verstandeswelt zählen, da Kant in dem 3. Abschnitt der *GMS* mehrfach bemerkt, dass vernünftige Wesen als Dinge an sich nach dem Sittengesetz eine Verstandeswelt bilden. In diesem Falle soll die Verstandeswelt, mithin das Ding an sich, nicht in einem durch kein unmittelbares Bewusstsein erreichbaren „Jenseits“ liegen. Die Freiheit ist also nicht ein bloßes „Postulat“, sondern eine „Tatsache“, derer wir uns unmittelbar bewusst werden können. Da ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen, wie Kant bemerkt, einerlei ist,³¹ soll unmittelbar in dem Bewusstsein des Sittengesetzes

26 Vgl. Heinz Heimsoeth, „Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie“, in: ders., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants* I, Bonn: Bouvier, 1971, S. 233f.

27 *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 31; vgl. auch S. 47.

28 Ebd., S. 4 Anm.

29 Vgl. dazu ebd., S. 122ff.

30 *Kritik der Urteilskraft*, *KGS*, Bd. 5, S. 468.

31 *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 447.

ein Bewusstsein der Freiheit enthalten sein; das heißt: in unserem Bewusstsein, dass wir dem Sittengesetz gemäß handeln, werden wir uns zugleich unserer eigenen Freiheit bewusst. Aus diesem Grunde erkennt Fichte uns intellektuelle Anschauung zu, um sich der Tätigkeit des ursprünglichen Ich unmittelbar bewusst zu werden. Solche Anschauung bezeichnet er als „die Anschauung der Selbstthätigkeit und Freiheit“, die als „Factum des Bewusstseyns“ im Bewusstsein des Sittengesetzes besteht.³² Weiterhin bemerkt er, dass in dem System der kantischen Philosophie das Bewusstsein des kategorischen Imperativs intellektuelle Anschauung sei, die „gar nicht auf ein Seyn, sondern auf ein Handeln“ geht.³³

V. DIE DOPPELTE BEDEUTUNG DES „DINGES AN SICH“

Wie oben bemerkt, bezeichnet Kant die Freiheit des Willens, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als „Postulate der reinen praktischen Vernunft“. Die drei Postulate zählt Kant zum Unbedingten, da sie von der Raumzeitlichkeit unabhängig, mithin vom Kausalnexus frei sind. Mou sieht darin eine Ungereimtheit und fragt nach den Beziehungen zwischen ihnen. Denn wenn wir den freien Willen als eine „*causa prima*“ bezeichnen, die von keiner weiteren Ursache bedingt ist, sei es ungereimt, auch Gott als etwas Unbedingtes anzuerkennen, es sei denn, dass die beiden wären einerlei.³⁴ Ebenso verhält es sich mit der Unsterblichkeit der Seele.³⁵ Durch die Freiheit des Willens würden also die beiden weiteren Postulate aufgehoben. Denn da wir durch intellektuelle Anschauung die Freiheit des Willens erfassen können, stelle sie nicht ein bloßes Postulat, sondern eine Vergegenständlichung dar. Folglich bezeichne das „Ding an sich“ nicht nur einen problematischen Grenzbegriff, sondern ein Reich der Freiheit, das sich dem freien Subjekt „*sub specie aeternitatis*“ erschließe. Mou vergleicht sodann dieses freie Subjekt mit „*liangzhi*“ oder „*benxin*“ 本心 (ursprünglicher Geist) im Konfuzianismus und geht auf die konfuzianische Metaphysik ein. Auf ähnliche Weise versucht er, sowohl die buddhistische als auch die daoistische Metaphysik zu rekonstruieren. Aufgrund der enormen Komplexität der Problematik können wir an dieser Stelle nicht weiter auf sie eingehen.

Nun können wir zur oben gestellten Frage zurückkommen: Lässt sich Mous Kant-Rezeption hermeneutisch rechtfertigen? Auch im chinesisch-

32 „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“, in: *Fichte Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin: de Gruyter, 1971, Bd. 1, S. 465f.

33 Ebd., S. 472.

34 Vgl. Mou Zongsan, *Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國直覺 [Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie], in: *Mou Zongsan Xiansheng quanji*, Bd. 20, S. 247f.

35 Ebd., S. 258f.

sprachigen Raum fehlt es nicht an Kritiken von Mous Kant-Interpretation, die sich nicht zuletzt gegen seine Deutung der chinesischen Philosophie mit Hilfe von Kants Terminologie richtet. Fung Yiu Ming 馮耀明 z.B. stellt Mous Rekonstruktion der chinesischen Philosophie durch Kants Philosophie in Frage – aufgrund des sogenannten „begrifflichen Relativismus“, der behauptet, dass die Begriffe verschiedener Systeme unübersetzbar und die Glaubenskontexte dieser Begriffe also unvergleichbar seien.³⁶ So kommt er zum Schluß, dass es weder sinnvoll sei, den erkenntnistheoretischen Gehalt des kantischen Begriffes vom „Ding an sich“ in irgendein System der chinesischen Philosophie aufzunehmen, noch die philosophisch-anthropologischen Konnotation des Materie-Begriffes chinesischer philosophischer Systeme in Kants kritische Philosophie aufzunehmen.³⁷

In gewisser Hinsicht kann ich Fungs Voraussetzung zustimmen, da es im Sinne moderner Hermeneutik nicht sinnvoll ist, nach der vollständig „objektiven“ Auffassung eines Textes zu suchen. Aber seine Folgerung geht von einer fraglichen Auffassung des kantischen Begriffes vom „Ding an sich“ aus, der zufolge es sich bei diesem Begriff im Grunde um einen rein erkenntnistheoretischen handle. Wie oben gezeigt, ist dieser Begriff in Kants Philosophie jedoch doppelsinnig. Im erkenntnistheoretischen Kontext scheint er, wie gewöhnlich gedeutet, ein Tatsachenbegriff zu sein. Im ethischen Kontext aber tritt sein Wertgehalt hervor. Aufgrund des Primates der praktischen Vernunft vor der spekulativen haben wir allen Grund anzunehmen, dass die letztere Auffassung den eigentlichen Sinn des Begriffes bezeichnet. In der *KrV* legt Kant dem Begriff der Freiheit eine erkenntnistheoretische (negative) Bedeutung bei, um dadurch seine ethische (positive) Bedeutung hervorzuheben. Eben so haben wir allen Grund anzunehmen, dass Kant in der *KrV* einen erkenntnistheoretischen Begriff des „Dinges an sich“ mit der Absicht bildet, dadurch seine ethische Bedeutung hervorzuheben. Richard Kroner scheint mir Wesentliches erfasst zu haben, wenn er schreibt:

Kants Ding an sich weist vielmehr über die Erkenntnistheorie hinaus auf den ethischen Subjektivismus. In ihm allein hat es seine Heimat, aus ihm zieht es seine Kraft. Das unerkennbare, die Natur transzendierende Objekt erschließt sich uns als objektives Erkenntnisziel, dem nicht mehr das nur erkennende, sondern das zugleich wollende Subjekt korrespondiert. Damit eröffnet sich ein neues Reich neben dem der Natur, das Reich der Freiheit, in dem der Wille sein Feld der Betätigung findet. Eine neue Objektivität macht sich hier geltend, die Objektivität des Wollens, der Pflicht.³⁸

36 Fung Yiu Ming 馮耀明, „Gainian xiangduilun yu Zhongguo zhexue“ 概念相對論與中國哲學 [Begrifflicher Relativismus und chinesische Philosophie], in: ders., *Zhongguo zhexue de fangfalun wenti* 中國哲學的方法論問題 [Methodologische Probleme in der chinesischen Philosophie], Taipei: Yunchen wenhua gongsi, 1989, S. 289f.

37 Ebd., S. 307f.

38 Richard Kroner, *Kants Weltanschauung*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1914, S. 73f.

Auch Ernst Cassirer scheint eine ähnliche Auffassung zu vertreten, wenn er schreibt: „Erst die *Ethik* ist es, die den eigentlichen Ursprung des Begriffs des Dinges an sich und das Ziel, auf welches er hinweist, in voller Klarheit heraustreten läßt“.³⁹ Jedoch tritt die ethische Bedeutung dieses Begriffes in dem System der kantischen Philosophie insofern nicht deutlich hervor, als Kant dem Menschen intellektuelle Anschauung abspricht. Wie oben bemerkt, schwankte der frühe Kant noch, ob er uns solche Anschauung zuschreiben sollte; dieses Schwanken lässt sich als ein Zeichen dafür lesen, dass in seinem philosophischen System eine verborgene Tendenz in diese Richtung vorhanden ist.

In der Weiterentwicklung der deutschen Philosophie nach Kant zeigt sich ebenfalls ein starkes Bedürfnis zur Transformation seines Begriffs des „Dinges an sich“. Friedrich H. Jacobi, Gottlob E. Schulze, Johann G. Fichte, Friedrich Bouterwek, Georg W.F. Hegel, Friedrich Nietzsche u. a. haben Einwände gegen diesen Begriff erhoben. Jakob F. Fries, Karl L. Reinhold, Jakob S. Beck, Salomon Maimon, Friedrich Schleiermacher, Johann F. Herbart, Arthur Schopenhauer u. a. haben Versuche unternommen, ihn zu rekonstruieren. All diese Einwände und Rekonstruktionsversuche richten sich gegen die Einseitigkeit eines erkenntnistheoretischen Verständnisses des Begriffs vom „Ding an sich“. Sie zeigen, wie schwer ein solcher Begriff sich im System der kantischen Philosophie halten lässt.

Fichte betrachtet das „Ding an sich“ als „eine bloße Erdichtung“⁴⁰ und bezeichnet ein philosophisches System, das von dem Begriff des „Dinges an sich“ als Grundvoraussetzung ausgeht, als „Dogmatismus“. Er hebt den Begriff vom „Ding an sich“ durch den vom „Ich an sich“ auf.⁴¹ Die Aufhebung des „Dinges an sich“ bedeutet aber den Verzicht auf die gesamte Systematik der kantischen Philosophie, für die der Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich eine unverzichtbare Voraussetzung bildet. Es ist also kein Zufall, dass Kant in seiner Widerlegung von Fichtes Wissenschaftslehre erklärt, der letztere habe ihn missverstanden.⁴² Wir können zwar nicht wissen, ob Kant Mous Rekonstruktion seines Begriffes vom „Ding an sich“ akzeptiert hätte. Jedoch wird Mous Neuinterpretation Kants Philosophie gerecht, insofern sie die ursprüngliche Denkrichtung der kantischen Philosophie entfaltet, ihren grundsätzlichen Rahmen bewahrt und zugleich mögliche Einwände zu entkräften vermag. In diesem Sinne dürfte Mou dem Geist Kants näher stehen als Fichte, der davon überzeugt war, ein echter Kantianer zu sein.

39 Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, Bd. 2, S. 759.

40 „Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre“, in: *Fichte Werke*, Bd. 1, S. 428.

41 Ebd., S. 427f.

42 Vgl. Kant, „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre“, in: *KGS*, Bd. 12, S. 370f.

5. Zur Religiosität des Konfuzianismus

Überlegungen im Anschluss an

Kants Begriff der moralischen Religion

I. NOCH EINMAL: HANDELT ES SICH BEIM KONFUZIANISMUS UM EINE RELIGION?

Die Frage nach dem religiösen oder nicht-religiösen Charakter des Konfuzianismus hat in akademischen Kreisen nicht enden wollende Debatten ausgelöst. Deren Ursprung lässt sich zurückverfolgen bis zu den Diskussionen katholischer China-Missionare im Übergang von der Ming- zur Qingzeit im siebzehnten Jahrhundert. Der Jesuit Matteo Ricci (1552-1610) verfolgte eine bestimmte missionarische Strategie, als er versuchte, Konfuzianismus und christlichen Glauben miteinander in Einklang zu bringen; um einen direkten Konflikt beider Lehren zu vermeiden, betonte er den nicht-religiösen Charakter des Konfuzianismus.¹ Seine Nachfolger allerdings änderten diese Strategie und beschworen damit den innerkatholischen Ritenstreit herauf. Als sich im neunzehnten Jahrhundert der Kulturkontakt zwischen China und dem Westen intensivierte, wurde der westliche Ausdruck „Religion“ mittels der beiden Schriftzeichen „*zongjiao*“ 宗教 in den von der chinesischen Schriftsprache geprägten Kulturraum Ostasiens eingeführt, was die Debatten über den religiösen Charakter des Konfuzianismus erneut anfachte. Den Nachforschungen des japanischen Gelehrten Kogima Tsuyoshi zufolge wurde die Übersetzung *zongjiao* zunächst von Japanern vorgenommen; sie findet sich in der japanischen Übersetzung einer Protestnote, die ein amerikanischer Gesandter 1868 an die Meiji-Regierung in Tokio schrieb. In der

1 Siehe Lin Jinshui 林金水, „Rujia bu shi zongjiao: shi lun Li Madou dui rujiao de kanfa“ 儒教不是宗教 – 試論利瑪竇對儒教的看法 [Der Konfuzianismus ist keine Religion – Zum Konfuzianismusbild Matteo Riccis], in: Ren Jiyu 任繼愈 (Hg.), *Rujiao wenti zhenglun ji* 儒教問題爭論集 [Probleme des Konfuzianismus – Eine Sammlung von Debattenbeiträgen], Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe 2000, S. 163-170.

Folge fand diese Übersetzung dann zunächst in Japan und schließlich auch in der chinesischen Geisteswelt Verbreitung.²

Zu Beginn der Republikzeit im frühen zwanzigsten Jahrhundert kamen chinesische Intellektuelle unter den Einfluss aufklärerischen und szientistischen Denkens. Dies führte dazu, dass die Ausdrücke „Religion“ und „Aberglaube“ mehr und mehr in eins gesetzt wurden. Vor diesem Hintergrund lehnte es die Mehrheit der konfuzianischen Gelehrten ab, den Konfuzianismus als Religion zu bezeichnen, um stattdessen den humanistischen Charakter der Tradition zu betonen. Die einzige bedeutende Ausnahme war der Versuch von Kang Youwei 康有為 (1858-1927) und seinen Mitstreitern, eine konfuzianische Staatsreligion zu etablieren. Interessanterweise hat sich aber sogar der Kang Youwei am nächsten stehende Schüler Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) gegen das religiöse Verständnis des Konfuzianismus und seine Inthronisierung als Staatsreligion gewandt. In einem im Jahr 1902 in der *Xinmin congbao* veröffentlichten Artikel schreibt er kategorisch, der Konfuzianismus sei keine Religion, und betont: „Was Westler Religion nennen, bezieht sich lediglich auf Aberglauben. [...] Religion ist kein Mittel zum Fortschritt“.³

Dieser Standpunkt von Liang Qichao ist durchaus repräsentativ für die damalige chinesische Geisteswelt. Sowohl mit dem Konfuzianismus sympathisierende Intellektuelle wie Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940) und Zhang Taiyan 章太炎 (1869-1936) als auch erbitterte Anti-Konfuzianer wie Chen Duxiu 陳獨秀 (1879-1940) bestreiten, dass es sich beim Konfuzianismus um eine religiöse Lehre handelt, und sie alle stellen sich entschieden gegen eine konfuzianische Staatsreligion.⁴ Cai Yuanpei beispielsweise vertrat die Konzeption einer „Ersetzung der Religion durch ästhetische Erziehung“ (*yi mei-*

2 Vgl. Suzuki Norihisa 鈴木範久, *Meiji shūkyō shichō no kenkyū* 明治宗教思潮の研究 [Untersuchung zu den religiösen Strömungen in der Meiji-Zeit], Tōkyō: Tōkyō Daigaku shuppankai, 1979, S. 16. Für den Hinweis auf diese Quelle bedanke ich mich bei Herrn Prof. Hans Martin Krämer.

3 Liang Qichao, „*Baojiao fei suoyi zun Kong lun*“ 保教非所以尊孔論 [Die Bewahrung der Religion ist kein Weg zur Verehrung des Konfuzius], *Xinmin congbao* 新民叢報 [Zeitung zur Erneuerung des Volkes], Nr. 2 (15.1.1902), S. 61. Siehe auch Liang Qichao, *Yinbingshi wenji* 飲冰室文集 [Aufsatzsammlung], Taipei: Taiwan Zhonghua shuju, 1970, Nr. 9 (Bd. 2), S. 52.

4 Bezüglich der Einstellung chinesischer Intellektueller zum Begriff der Religion zu Beginn der Republikzeit vgl. Miao Runtian 苗潤田/Chen Yan 陳燕, „Ruxue: zongjiao yu fei zongjiao zhi zheng – yige xueshushi de jiantao“ 儒學：宗教與非宗教之爭 – 一個學術史的檢討 [Konfuzianismus: Die Debatte für und wider seinen religiösen Charakter – Eine Bilanz der Forschungsgeschichte], in: Ren Jiyou (Hg.), *Rujiao wenti zhenglun ji*, S. 439-448.

yu dai zongjiao 以美育代宗教).⁵ Dabei argumentiert er wie folgt: Die wesentlichen Funktionen des menschlichen Geistes sind Wissen, Wille und Gefühl; diese werden zunächst von der Religion vereinnahmt. Im Lauf der Entwicklung von Gesellschaft und Kultur befreit sich das Wissen zuerst von der Religion und gibt dem wissenschaftlichen Denken Raum. In der Folge bedienen sich moderne Gelehrte der Physiologie, Psychologie und Soziologie, um Ethik und Moral zu erforschen, was schließlich zu einer Emanzipation auch des Willens von der Religion führt. In seiner engen Verbindung zur Religion bleibt dann nur noch das Gefühl, welches „ästhetisches Gefühl“ (*meigang* 美感) genannt wird. Eine ästhetische Erziehung, die zu eng an die Religion gebunden sei, werde von dieser aber in ihrer Auswirkung behindert. So verliere sie ihre kultivierende Funktion und lege das Denken in Fesseln, weshalb auch die ästhetische Erziehung sich von der Religion emanzipieren sollte.

Auch für die Vertreter der ersten Generation des modernen Neokonfuzianismus, Xiong Shili 熊十力 (Hsiung Shih-li, 1885-1968), Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988) und Feng Youlan 馮友蘭 (Fung Yu-lan, 1895-1990) gilt, dass sie den Konfuzianismus nicht als Religion verstehen.⁶ So betrachtet zum Beispiel Xiong Shili die Religion vom Standpunkt der kulturellen Entwicklung und führt aus:

Das menschliche Denken entwickelt sich vom Chaos zur Ordnung. In vorgeschichtlicher Zeit war Religion lediglich ein Konglomerat aus Philosophie, Wissenschaft, Literatur und Kunst; im Verlauf der Geschichte haben sich all diese Bereiche aber zu eigenständigen Disziplinen entwickelt, so dass für die Religion kein Gegenstandsreich mehr übrigbleibt. Wo einige heute noch an ihrer Förmlichkeit festhalten, handelt es sich um einen Aberglauben an Götter und Geister, ganz so wie bei primitiven Menschen – dies ist nicht verwunderlich.⁷

Diese Sichtweise ist dem oben angeführten Standpunkt von Cai Yuanpei sehr ähnlich. Xiong Shili bezieht sich aber noch entschiedener auf die chinesische Kultur und betont: „Die chinesische Philosophie lässt sich mit einem Ausdruck aus dem Buch *Zhuangzi* 莊子 zusammenfassen als ‚in sich selbst verwurzelt‘ (*ziben zigen* 自本自根). Die Chinesen hatten daher für die Reli-

5 Die entsprechenden Aufsätze und Reden sind abgedruckt in *Cai Yuanpei wenji: mei yu* 蔡元培文集: 美育 [Aufsatzsammlung Cai Yuanpeis: Ästhetische Erziehung], Taipei: Jinxu chubanshe, 1995.

6 Vgl. Ding Weixiang 丁為祥, *Xiong Shili xueshu sixiang pingzhuan* 熊十力學術思想評傳 [Kritische Biographie zum Denken Xiong Shilis], Beijing: Beijing tushuguan chubanshe, 1999, S. 142-146; außerdem Miao Runtian und Cheng Yan, a.a. O., S. 448.

7 Xiong Shili, *Shili yuyao* 十力語要 [Aussprüche des Xiong Shili], jetzt abgedruckt in *Xiong Shili quanji* 熊十力全集 [Xiong Shili Gesamtausgabe], Wuhan: Hubei jiaoyu chubanshe, 2001, Bd. 4, S. 353.

gion keine Verwendung. Religion ist immer gestützt auf etwas Äußerliches, die Suche nach einem äußerlichen Halt“.⁸ Im mit „Ersetzung der Religion durch die Moral“ überschriebenen sechsten Kapitel seines Werkes *Der wesentliche Sinn der chinesischen Kultur* (*Zhongguo wenhua yaoyi* 中國文化要義), betont auch Liang Shuming, dass die chinesische Kultur seit dem Herzog von Zhou und Konfuzius im Grunde des religiösen Lebens ermangelt habe und dass auch die Lehren des Herzogs von Zhou und Konfuzius nicht religiöser Natur seien. Gleichwohl erfülle die konfuzianische Lehre eine der Religion ähnliche Funktion, nämlich die Konstitution von Gesellschaft durch die Ordnung der menschlichen Beziehungen sowie die Kultivierung der Vernunft durch die Erschaffung von Riten und Musik. Daher spricht er von einer „Ersetzung der Religion durch die Moral“.

Die Tabuisierung der Religion wurde erst im Zuge grundlegender zeitgeschichtlicher Veränderungen aufgegeben, deren Wirkung sich bei den Denkern der zweiten Generation des Neukonfuzianismus zeigt. Deren Hauptvertreter Tang Junyi 唐君毅 (T'ang Chün-i, 1909-1978), Mou Zongsan 牟宗三 (Mou Tsung-san, 1909-1995), Zhang Junmai 張君勱 (Chang Chün-mai order Carsun Chang, 1887-1969) und Xu Fuguan 徐復觀 (Hsü Fu-kuan, 1903-1982) verschlägt es nach der kommunistischen Machtübernahme auf dem Festland 1949 nach Hongkong, Taiwan oder Übersee, wo sie unter dem Gefühl des Exils leiden. Für diese Denker war der Verlust des Festlandes nicht nur ein politischer Machtwechsel, sondern Ausdruck einer tiefen Krise der chinesischen Kultur, die es gründlich zu durchdenken galt. Im Verlauf dieses Reflexionsprozesses mussten sie sich auch mit westlichen Missverständnissen und Vorurteilen gegenüber China beschäftigen. Eines dieser Vorurteile lautet ihrer Meinung nach: Die Chinesen betonen alleine die positive Moral und alltägliche ethische Normen und ermangeln eines religiösen Transzendenzgefühls; die chinesische Ethik bezieht sich auf die Normierung des äußerlichen Verhaltens und übersieht die inneren Grundlagen des geistigen Lebens. Diese Vorurteile lassen sich mindestens bis zu Hegel zurückverfolgen.⁹

Im Januar 1958 veröffentlichten die vier Neukonfuzianer ein gemeinsames „Manifest zur chinesischen Kultur gerichtet an die Völker der Welt“.¹⁰

8 Xiong Shili, „Da Lin Tongji“ 答林同濟 [Antwort an Lin Tongji], in: *Shili yuyao*, jetzt abgedruckt in *Xiong Shili Gesamtausgabe*, Band 4, S. 503f.

9 Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Rujia sixiang zhong de neizaixing yu chaoyue-xing“ 儒家思想中的內在性與超越性 [Immanenz und Transzendenz im konfuzianischen Denken], in: Lee Ming-huei 李明輝, *Dangdai ruxue zhi ziwo zhuanhua* 當代儒學之自我轉化 [Die Selbsttransformation des modernen Konfuzianismus], Taipei: Zongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 1994, S. 129f.

10 Das Manifest wurde zuerst veröffentlicht in der Zeitschrift *Minzhu pinglun* 民主評論 [Demokratische Kritik], Jg. 9, Heft 1 (Januar 1958) sowie in der Zeitschrift *Zaisheng* 再生 [Wiedergeburt], Jg. 1, Heft 1 (Januar 1958), später wurde es auf-

Es besteht aus zwölf Abschnitten, wobei der fünfte Abschnitt die Überschrift „Ethik, Moral und der religiöse Geist der chinesischen Kultur“ trägt. In diesem Text versuchen die Verfasser, die diesbezüglichen Missverständnisse westlicher Interpreten aufzuklären. Sie räumen zwar ein, dass die chinesische Kultur keine institutionalisierte Religion von der Art der abendländischen Religionen kenne und keine eigenständige religiöse Tradition besitze; dies bedeute aber keineswegs eine Beschränkung auf bloße positive Moral und keinen Mangel an einem religiösen Transzendenzgefühl: „Da das religiöse Transzendenzgefühl und der religiöse Geist des chinesischen Volkes einerseits und die vom ihm so betonte Ethik und Moral andererseits einer Kultur entspringen, die aus einer Wurzel erwächst, so bildet ersteres eine unverbrüchliche Einheit mit dem ethischen Geist des chinesischen Volkes“. ¹¹ In dieser Stelle wird also auf die Einheit von Moral und religiösem Geist im Konfuzianismus hingewiesen. Der Wortlaut des gemeinsam veröffentlichten Manifests geht vor allem auf Tang Junyi zurück, der zunächst das Manuskript des Textes erstellte. Daher stoßen wir hier auf ein Echo seines Buches *Geist, Materie und menschliches Leben* (*Xin wu yu rensheng* 心物與人生), worin es heißt: „Religion ist ein Bereich der humanistischen Welt. Eine religiöse Kultur ist eine solche, in welcher der Mensch mit seinem ganzen Leben und seiner ganzen Person in Verbindung steht mit der wahren Macht (*zhenzai* 真宰) und Wahrheit (*zhenru* 真如) des Kosmos, also eine Kultur der Verbindung von Himmel und Mensch“. ¹² Mit anderen Worten, in der konfuzianischen Tradition besteht zwischen Kultur und Religion kein Unterschied, sondern beide bilden eine untrennbare Einheit. Wenn man daher sagt, konfuzianisches Denken sei eine Form von Humanismus, so handelt es sich um einen Humanismus mit einer religiösen Dimension, d.h. um einen Humanismus im Einklang mit der Religion. ¹³ Diese Besonderheit erinnert an das, was der amerikanische Philosoph Herbert Fingarette „the Secular as Sacred“ genannt hat. ¹⁴

genommen in *Tang Junyi quanji* 唐君毅全集 [Tang Junyi Gesamtausgabe], Bd. 4, Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1991, wo es den veränderten Titel trägt „Zhongguo wenhua yu shijie“ 中國文化與世界 [Chinesische Kultur und die Welt]. Ich zitiere den Text im Folgenden nach dieser letzteren Ausgabe unter dem Kürzel *Manifest*.

11 *Manifest*, S. 19.

12 Tang Junyi, *Xin wu yu rensheng* 心物與人生 [Geist, Materie und menschliches Leben], jetzt in: *Tang Junyi Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 211.

13 Zu dieser Besonderheit eines religiös konnotierten Konfuzianismus (*ru jiao* 儒教) vgl. vor allem Tang Junyi, *Zhonghua renwen yu dangjin shijie* 中華人文與當今世界 [Chinesischer Humanismus und die gegenwärtige Welt], in: *Tang Junyi Gesamtausgabe*, Bd. 8, S. 58-94.

14 Vgl. Herbert Fingarette, *Confucius – the Secular as Sacred*, New York: Harper Torchbooks, 1971.

In diesem Sinn hat auch Mou Zongsan den Konfuzianismus als eine „humanistische Religion“ (*renwen jiao* 人文教) verstanden und damit als eine Einheit von Humanismus und Religion. Er führt dies aus in einem Aufsatz „Humanismus und Religion“ (人文主義與宗教), worin er die „humanistische Religion“ als eine „moralische Religion“ (*daode zongjiao* 道德宗教) bezeichnet und erklärt, in welchem Sinn die vom Konfuzianismus vertretene „humanistische Religion“ als Religion bezeichnet werden kann:

Die humanistische Religion heißt Religion (*jiao* 教), weil sie einerseits „nach unten“ den Weg des alltäglichen Lebens vorzeichnet und andererseits „nach oben“ eine transzendente und allgemeine Substanz des moralischen Geistes affirmiert. Diese Substanz wird im Gedenken an Himmel, Ahnen und moralische „Virtuos/en/Heilige“ (*sheng xian* 聖賢) sowie durch die entsprechenden Ritualhandlungen zu einer religiösen Geisteswirklichkeit und Wertquelle ausgeformt. Im Christentum ist Gott, indem er in Jesus zum Gegenstand der Verehrung und Anbetung wird, von der menschlichen Welt getrennt; die Substanz der humanistischen Religion dagegen, da sie mit Himmel, Ahnen und „Heiligen“ eine Gesamtheit bildet und so zu einem Gegenstand religiöser Verehrung wird, ist von der menschlichen Welt nicht getrennt. Warum sollte eine solche humanistische Religion nicht eine vollwertige Religion sein? Es handelt sich bei ihr lediglich nicht um eine „Religion“ in dem in der westlichen Tradition verwurzelten Sinn dieses Wortes.¹⁵

In einem späteren Werk mit dem Titel *Der Geist als Realität und die Menschennatur als Realität* weitet Mou Zongsan den Begriff der moralischen Religion aus, so dass er Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus umfasst. In der „Allgemeinen Einleitung“ im ersten Band bezieht er bestimmte Kernaussprüche aller drei Lehren – das Prinzip des Mysteriösen (Daoismus), das Prinzip der Leere (Buddhismus) und das Prinzip der menschlichen Natur (Konfuzianismus) – auf den Begriff der moralischen Religion und führt aus: „Der Neokonfuzianismus der Song- und Mingzeit hat eine Lehre von der moralischen menschlichen Natur hervorgebracht. Diese ist eine Moral und zugleich eine Religion, also die Einheit von Moral und Religion“.¹⁶ Die verschiedenen Bezeichnungen für das neokonfuzianische Denken – „Lehre von der moralischen menschlichen Natur“ (*xingli zhi xue* 性理之學), „Lehre von Geist und (Menschen-)Natur“ (*xinxing zhi xue* 心性之學), „Lehre von der

15 Mou Zongsan, *Shengming de xuewen* 生命的學問 [Gelehrsamkeit des Lebens], Taipei: Sanming shuju, 1970, S. 76f. Zum Problem der Religiosität des Konfuzianismus vgl. vor allem Mou Zongsan, *Zhongguo zhexue de tezhi* 中國哲學的特質 [Die Besonderheit der chinesischen Philosophie], in: *Mou Zongsan Xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Gesamtausgabe des Herrn Mou Zongsan] (Taipei: Lianjing chuban gongsì, 2003), Bd. 28, 12. Vorlesung „Zuowei zongjiao de rujiao“ 作為宗教的儒教 [Konfuzianismus als Religion].

16 Mou Zongsan, *Xinti yu xingti* 心體與性體 [Der Geist als Realität und die Menschennatur als Realität], Bd. 1, in: *Mou Zongsan Xiansheng quanji*, Bd. 5, S. 6.

inneren Heiligkeit“ (*neisheng zhi xue* 內聖之學) – versteht Mou Zongsan allesamt im Sinne einer Lehre von der Kultivierung der Tugend:

Kultivierung der Tugend (*chengde* 成德) hat zum höchsten Ziel die moralische Heiligkeit (*sheng* 聖), die Menschlichkeit (*ren* 仁) und das Werden zu einem „großen Menschen“ (*daren* 大人); ihr wirklicher Sinn liegt also darin, aus dem begrenzten Leben des einzelnen Menschen einen unbegrenzten und vollkommenen Sinn zu gewinnen. Hierin liegt eine Religion und zugleich eine Moral; insofern geht es um die Aufrichtung einer moralischen Religion für alle Menschen. Zu der um die Ablösung und Verlöschung kreisenden Religiosität des Buddhismus besteht hier ebenso ein Unterschied wie zur christlichen Erlösungsreligion.¹⁷

Grundsätzlich besteht Übereinstimmung zwischen Mou Zongsans Verständnis von „humanistischer Religion“ und „moralischer Religion“ und Tang Junyis Verständnis des Konfuzianismus. Beide Denker vertreten die Ansicht, dass im konfuzianischen Denken Moral und Religion sich auszeichnen durch die wechselseitige Nicht-Ausschließung von Immanenz und Transzendenz. Einer der Mitunterzeichner des Manifests von 1958, nämlich Xu Fuguan, vertritt allerdings einen hiervon abweichenden Standpunkt. In einem Interview vom August 1980 bringt er seine tatsächliche Überzeugung zum Ausdruck:

Ich bin der Meinung, dass die chinesische Kultur ursprünglich über eine Religion verfügt und die Religion keineswegs abgelehnt hat. Danach allerdings, von der Frühlings- und Herbstperiode an, hat sie sich allmählich von der Religion gelöst und im menschlichen Leben selbst verwurzelt. Den Weg zurück (zur Religion) sollten wir heute nicht einschlagen.¹⁸

Diese Auffassung konnte Tang Junyi seinerzeit nicht akzeptieren, weshalb der Text des Manifests in diesem Punkt nicht Xu Fuguans wahre Auffassung widerspiegelt.

Xu Fuguans spätes Bekenntnis verweist auf unterschiedliche Auffassungen innerhalb des Neukonfuzianismus über das, was man den konfuzianischen „Weg des Himmels“ (*tiandao* 天道) nennt, auch wenn diese Unterschiede in ihrer Subtilität vielen Forschern entgangen sind.¹⁹ Während Tang

17 Ebd., S. 8.

18 Lin Chen-kuo 林鎮國 (Lin Zhenguó) u.a., „Qingqi zheba xianghuo – dangdai sixiang de fushi“ 擎起這把香火 – 當代思想的俯視 [Dieses Räucherwerk hochhalten – Ein Blick auf das gegenwärtige Denken], in: *Xu Fuguan zawan xuji* 徐復觀雜文續集 [Xu Fuguans vermischte Schriften: Zweite Sammlung], Taipei: Shibao wenhua chuban gongsi, 1981, S. 408.

19 Vgl. dazu Lee Ming-huei, „Xu Fuguan lun rujia yu zongjiao“ 徐復觀論儒家與宗教 [Xu Fuguan über Konfuzianismus und Religion], in: Feng Tianyu 馮天瑜 (Hg.), *Renwen luncong – 2006 nian quan* 人文論叢：2006年卷 [Abhandlungen

Junyi und Mou Zongsan die Spezifik des Konfuzianismus darin sehen, dass er sowohl Humanismus als auch Religion ist, erblickt Xu Fuguan im Übergang vom religiösen zum humanistischen Denken die grundsätzliche Entwicklungsrichtung des Konfuzianismus. In seinem Buch *Geschichte der chinesischen Theorie der menschlichen Natur. Teilband zur Vor-Qin-Zeit (Zhongguo renxing lunshi: xianqi pian 中國人性論史：先秦篇)* beschreibt Xu Fuguan den Übergang von der Westlichen Zhouzeit zur Westlichen Hanzeit als eine Bewegung weg von der ursprünglichen primitiven Religiosität der Shangzeit, wodurch sich ein konfuzianisches „Sorgenbewusstsein“ herausbildet, das dann den Katalysator für die allmähliche Rationalisierung und Humanisierung der chinesischen Kultur spielt.

Für Tang Junyi und Mou Zongsan sind Religion und Humanismus, Transzendenz und Immanenz im konfuzianischen Denken zwei Seiten einer Sache: aufeinander bezogen, voneinander untrennbar und damit die Pole einer beständigen, nicht auflösbaren Spannung bildend. Für Xu Fuguan hingegen liegt das Wesen des Konfuzianismus auf der Seite von Humanismus und Immanenz. Ohne die Religiosität des ursprünglichen Konfuzianismus zu leugnen, sieht er seine geschichtliche Entwicklung als allmähliche Herausbildung eines humanistischen Geistes, welcher das religiöse Moment schließlich ersetzt. Auf den Punkt gebracht: Während für Tang Junyi und Mou Zongsan das Wesen des Konfuzianismus in der beständigen Spannung zwischen Humanismus und Religion, Immanenz und Transzendenz liegt, hat die konfuzianische Religiosität für Xu Fuguan nur den Sinn einer historischen Phase und ist kein Wesensmoment. Durch Humanismus, hat der Konfuzianismus in Xu Fuguans Deutung die religiösen Momente im Zuge seiner historischen Entwicklung abgeworfen. Bezogen auf den berühmten Ausspruch des Konfuzius „Mit fünfzig Jahren kannte ich den Befehl des Himmels“ (*Lunyu* 2:4) führt Xu Fuguan seinem Leitgedanken entsprechend Folgendes aus:

Den Befehl des Himmels zu kennen bedeutet: eine nach außen orientierte heteronome Moral, eine aus der Erfahrung kommende Moral durch unaufhörliche Anstrengung zu verinnerlichen und zu autonomisieren, um sich im über die Erfahrung hinausgehenden Bereich zu verwurzeln. An den Sprachgebrauch Kants anschließend, könnten wir diesen Übergang von außen nach innen als kopernikanische Wende bezeichnen.²⁰

zu den Geisteswissenschaften – Jahrbuch 2006), Wuchang: Wuhan daxue chubanshe, 2007, S. 402-412.

20 Xu Fuguan, *Zhongguo sixiangshi lunji xubian 中國思想史論集續編* [Gesammelte Abhandlungen zur chinesischen Geistesgeschichte, Zweite Sammlung], Taipei: Shibao wenhua chubanshe, 1982, S. 387.

Aus dieser Perspektive versteht Xu Fuguan die im Konfuzianismus geläufige Rede von der „Einheit von Himmel und Mensch“ (*tian ren heyi* 天人合一).²¹

Für Tang Junyi und Mou Zongsan lässt sich das Diktum der Einheit von Himmel und Mensch im Sinne der untrennbaren Zusammengehörigkeit von Humanismus und Religion verstehen. Für Xu Fuguan dagegen bedeutet das Zeichen „Himmel“ (*tian* 天) soviel wie „über die Erfahrung hinausgehend“ (ähnlich wie für Kant das Sittengesetz die Erfahrung übersteigt); der Ausdruck hat bei ihm also seinen religiösen Sinn gänzlich abgeschüttelt. Daher übt Xu Fuguan in seinen Schriften immer wieder Kritik an der Kosmologie von Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), Zhang Zai 張載 (1020-1077) und dem schon genannten Xiong Shili, in deren Denken er „geistesgeschichtliche Verstrickungen“ ausmacht.²² In diesem Punkt bleibt Xu Fuguan dem Inhalt des Manifests gegenüber also skeptisch. So ist es nicht verwunderlich, wenn er später in einem Aufsatz Xiong Shili und Tang Junyi dafür kritisiert, dass sie die chinesische Kultur von einem metaphysischen Blickwinkel aus interpretieren. Für Xu Fuguan bedeutet dies, „die Entwicklungsrichtung der chinesischen Kultur umzukehren“.²³

Im zuvor zitierten Text über den Ausspruch des Konfuzius bezieht Xu Fuguan nicht nur die Internalisierung des „Himmelbefehls“ auf die von Kant so genannte kopernikanische Wende,²⁴ sondern er zitiert auch das berühmte Bild Kants aus dem Beschluss der *Kritik der praktischen Vernunft*, um seinen eigenen Standpunkt deutlich zu machen:

Am Schluss der *Kritik der praktischen Vernunft* bringt Kant seine Bewunderung für den gestirnten Himmel und das strenge Sittengesetz zum Ausdruck. Nun wäre es aber kindisch, den gestirnten Himmel, von dem Kant hier spricht, gleichzusetzen mit dem Himmel, von dem Kant in seiner Nebelfleck-Hypothese spricht. Die aus der Subjektivität herausentwickelte Objektivität oder aus der Autonomie herausentwickelte Heteronomie und die aus der Erfahrung durch Induktion gewonnene Objektivität und Heteronomie sind von verschiedener Art; erstere hat eine unerschöpfliche Kraft, den menschlichen Geist nach oben zu leiten.²⁵

Interessanterweise schreibt Mou Zongsan in seinem oben zitierten Aufsatz über „Humanismus und Religion“:

21 Ebd., S. 393.

22 Ebd., S. 390-393.

23 Ebd., S. 433.

24 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Raymund Schmidt, Hamburg: Felix Meiner, 1976, BXVI. (A = die 1. Auflage von 1781; B = die 2. Auflage von 1787.)

25 Xu Fuguan, *Zhongguo sixiangshi lunji xupian*, S. 389.

In der westlichen Philosophie liefert der Idealismus bereits ausreichend Erklärungen und Bestätigungen [des Begriffs] der moralischen Religion. Alle Denker, die den Begriff zustimmend erklären, haben einen idealistischen Standpunkt bezogen.²⁶

Wenn Mou Zongsan hier von Idealismus spricht, ist offensichtlich die kantische Philosophie inbegriffen, und vermutlich denkt er an diese sogar an erster Stelle, da der Begriff der moralischen Religion bei Kant eine herausgehobene Rolle spielt. Aus der bisherigen Diskussion lässt sich bereits soviel ersehen: Wengleich Tang Junyi, Mou Zongsan und Xu Fuguan bezüglich des Verhältnisses von Konfuzianismus und Religion leicht unterschiedliche Standpunkte beziehen, berufen sie sich alle auf dieselben Stellen bei Kant. Vor diesem Hintergrund erscheint es hilfreich, in einem nächsten Schritt Kants Begriff der „moralischen Religion“ zu untersuchen, um dadurch Licht in die Debatte über das Verhältnis von Konfuzianismus und Religion zu bringen.

II. KANTS BEGRIFF DER „MORALISCHEN RELIGION“

Kant situiert und charakterisiert sich und sein Denken mittels des Begriffs der Aufklärung. In seinem berühmten Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ heißt es entsprechend: „Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem *aufgeklärten* Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, wohl aber in einem Zeitalter der *Aufklärung*“.²⁷ In diesem Zeitalter der Aufklärung besteht für Kant die wichtigste Aufgabe in der Anwendung von Aufklärung auf die Religion. Daher schreibt er:

Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, die des Ausganges der Menschen aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in *Religionssachen* gesetzt: weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Unterthanen zu spielen; überdem auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist.²⁸

Es ist daher nicht verwunderlich, wenn Kant die Religion vom Standpunkt der Aufklärung aus versteht und sein Religionsbegriff stark aufklärerisch gefärbt ist.

Kants wichtigstes religionsphilosophisches Werk ist *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793, dessen Titel bereits Kants aufklärerischen Religionsbegriff erkennen lässt. Vereinfacht gesagt steht der kantische Religionsbegriff auf der Grundlage der praktischen Vernunft, oder

26 Mou Zongsan, *Shengming de xuewen*, S. 73.

27 Kant wird im Folgenden unter dem Kürzel *KGS* nach der Akademieausgabe zitiert, hier *KGS*, Bd. 8, S. 40.

28 Ebd., S. 41.

mit anderen Formulierungen Kants: auf der Grundlage des „Vernunftglaubens“ bzw. des „moralischen Glaubens“. Die so verstandene Religion bezeichnet Kant auch als „moralische Religion“. Da die menschliche Vernunft bei Kant universale Geltung besitzt, handelt es sich auch bei der auf vernünftiger Grundlage stehenden Religion um eine universale. Kant ist der Ansicht, dass es sich beim Ausdruck „Religion“ notwendig um einen Singular handelt, da es nur eine echte und wahre Religion geben kann. In seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* schreibt er in einer Anmerkung:

Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! gerade als ob man auch von verschiedenen Moralien spräche. Es kann wohl verschiedene *Glaubensarten* historischer, nicht in die Religion, sondern in die Geschichte der zu ihrer Beförderung gebrauchten, ins Feld der Gelehrsamkeit einschlagender Mittel und eben so verschiedene *Religionsbücher* (Zendavesta, Vedam, Koran u.s.w.) geben, aber nur eine einzige für alle Menschen und in allen Zeiten gültige *Religion*. Jene also können wohl nichts anders als nur das Vehikel der Religion, was zufällig ist und nach Verschiedenheit der Zeiten und Örter verschieden sein kann, enthalten.²⁹

Bekanntlich unterzieht Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* die traditionelle Metaphysik des Abendlandes einer umfassenden Kritik. In der „Transzendentalen Dialektik“ weist er nicht nur alle bisherige Argumente für die Unsterblichkeit der Seele zurück, sondern ebenso die drei aus der traditionellen Metaphysik bekannten Formen des Gottesbeweises, nämlich den ontologischen, den kosmologischen und den teleologischen Gottesbeweis. Kant zeigt, dass wir gestützt auf die spekulative Vernunft die Existenz Gottes weder beweisen noch widerlegen können. Daher beruhen die bisherigen Gottesbeweise für ihn allesamt auf dem „transzendentalen Schein“.

Im Zusammenhang mit seiner Zurückweisung der Gottesbeweise in der ersten Kritik prägt Kant den Ausdruck „Moraltheologie“, nämlich „eine Überzeugung vom Dasein eines höchsten Wesens [...] welche sich auf sittliche Gesetze gründet“ (A632/B 660, Anm.). Die Leitgedanken seiner Moraltheologie entwirft er im Abschnitt „Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft“ der „Transzendentalen Methodenlehre“. Das Interesse der menschlichen Vernunft formuliert er dort in Form dreier Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Die erste Frage ist rein spekulativ und bezieht sich auf das Wissen. Die zweite ist eine der praktischen Vernunft und bezieht sich auf die Moral. Die dritte Frage schließlich ist sowohl theoretisch als auch praktisch und bezieht sich auf die Religion (A804ff./B832ff.). Die Überlegungen zur Moraltheologie nehmen daher von der dritten Frage ihren Ausgang. Kant zufolge muss unsere Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch folgende Voraussetzung machen: Jeder Mensch hat Grund zu der Hoffnung, ein der Moralität seines Verhaltens angemessenes Maß an Glück

29 *Zum ewigen Frieden*, KGS, Bd. 8, S. 367 Anm.

erreichen zu können; deshalb sind in der Idee der reinen Vernunft das System der Sittlichkeit und das der Glückseligkeit miteinander verbunden (A809/B837). Diese Idee bezeichnet Kant auch als „moralische Welt“ (A808/B836), welche „das höchste abgeleitete Gut“ darstellt, da in ihr Moral und Glückseligkeit notwendig auf der Grundlage des höchsten ursprünglichen Guts – Gott – miteinander verbunden sind (A810/B838). Diese moralische Welt existiert aber nicht in der Sinnenwelt (Welt der Erscheinungen), sondern in der intelligiblen Welt, weshalb sie für uns eine künftige Welt darstellt (A811/B839). Gott und die künftige Welt bilden somit zwei notwendige Voraussetzungen, welche von der durch die reine Vernunft uns auferlegten Verbindlichkeit nicht zu trennen sind (ebd.). In diesem Kontext bezeichnet Kant den Glauben an Gott und die künftige Welt als „moralischen Glauben“ (A828/B856).

In einem kürzeren Text aus dem Jahr 1786, „Was heißt: sich im Denken orientieren?“, unterzieht Kant den Inhalt dieses Ausdrucks einer näheren Untersuchung; allerdings spricht er jetzt von einem „Vernunftglauben“. Der ursprüngliche Sinn des Verbs „orientieren“ ist ein geographischer, nämlich die Unterscheidung von Himmelsrichtungen und geographischen Orten (geographische Orientierung). Kant zeigt, dass wir zur geographischen Ortsbestimmung ein im Subjekt liegendes Gefühl für die Unterscheidung von links und rechts benötigen.³⁰ Er spricht hier von einem „Gefühl“, weil links und rechts in unserer äußeren Wahrnehmung keine klare Unterscheidung besitzen; vielmehr ist diese Unterscheidung rein subjektiv.³¹ Ebenso verhält es sich mit der Orientierung in einem bestimmten Raum, etwa einem gänzlich abgedunkelten, uns aber vertrauten Zimmer, wo wir gleichfalls ein subjektives Gefühl für links und rechts benötigen, um uns an diesem Ort zu orientieren (mathematische Orientierung).³² Schließlich wendet sich Kant der Orientierung im Denken zu (logische Orientierung) und schreibt:

Man kann nach der Analogie leicht errathen, daß dieses ein Geschäft der reinen Vernunft sein werde, ihren Gebrauch zu lenken, wenn sie, von bekannten Gegenständen (der Erfahrung) ausgehend, sich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will und ganz und gar kein Object der Anschauung, sondern bloß Raum für dieselbe findet; da sie alsdann gar nicht mehr im Stande ist, nach objectiven Gründen der Erkenntniß, sondern lediglich nach einem subjectiven Unterscheidungsgrunde in der Bestimmung ihres eigenen Urtheilsvermögens ihre Urtheile unter eine bestimmte Maxime zu bringen. Dies subjective Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, ist kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft eigenen *Bedürfnisses*.³³

30 KGS, Bd. 8, S. 134.

31 Ebd., S. 134f.

32 Ebd., S. 135.

33 Ebd., S. 136.

Vereinfacht gesagt handelt es sich bei der Orientierung im Denken um eine Orientierung der reinen Vernunft in einem Bereich jenseits der Erfahrung. In diesem Bereich kann sich die Vernunft auf keinerlei Gegenstände der Anschauung stützen und ermangelt daher einer objektiven Grundlage für ihr Wissen, wodurch sich ein Spielraum auftut für das subjektive „Bedürfnis“ der Vernunft.

Den Sinn dieses subjektiven Bedürfnisses erklärt Kant auf unterschiedliche Weise, einmal vom theoretischen Gebrauch der Vernunft ausgehend und einmal vom praktischen. Vom theoretischen Gebrauch her betrachtet, können wir vom Standpunkt des Wissens aus lediglich zeigen, dass der Begriff „Gott“ erstens nicht im Widerspruch steht zu unserer Erfahrung und dass er zweitens auch nicht in sich selbst widersprüchlich ist. Folglich ist der Begriff logisch möglich. Seine Wirklichkeit allerdings können wir nicht behaupten. In dieser Situation jedoch gibt uns das subjektive Interesse der Vernunft einen Grund, diese Wirklichkeit zu postulieren und Gott als theoretisch notwendigen Gegenstand zu betrachten. Kant spricht hier von einer „reinen Vernunfthypothese“ und versteht darunter „eine Meinung, die aus subjectiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend wäre“.³⁴ Allerdings weist er darauf hin, dass dieses Interesse der Vernunft lediglich ein bedingtes ist, weil nur dann, wenn wir ein Urteil über den ersten Grund aller Dinge ein Urteil fällen *wollen*, das Postulat von der Existenz Gottes notwendig wird. Demgegenüber ist das Interesse im praktischen Gebrauch der Vernunft unbedingte, weil „wir die Existenz Gottes voraus zu setzen nicht bloß alsdann genöthigt werden, wenn wir urtheilen *wollen*, sondern weil wir urtheilen *müssen*“.³⁵ Und Kant fährt fort: Der reine praktische Gebrauch der Vernunft wird vom moralischen Gesetz bestimmt, und dieses führt zur Idee des höchsten Guts, d.h. zur Einheit von Moralität und Glückseligkeit. Allerdings handelt es sich nur um ein „abhängiges höchstes Gut“, und die Vernunft fordert in einem weiteren Schritt ein „höchstes unabhängiges Gut“ als „höchste Intelligenz“ zu postulieren, also Gott.³⁶ Dieses Postulat nennt Kant „Vernunftglaube“ oder „Postulat der Vernunft“.³⁷

In der *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 stellt Kant vom praktischen Standpunkt aus seine Argumentation zur Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele umfassend dar und bezeichnet beide als „Postulate der reinen praktischen Vernunft“. Die wesentlichen Punkte seines Arguments finden sich allerdings beinahe alle bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* und in dem eben angeführten Aufsatz „Was heißt: sich im Denken orientieren?“. Damit verwandte Diskussionen stehen in der zweiten Kritik im Teil über die „Dialektik der reinen praktischen Vernunft“. Kant geht aus vom Begriff des höchsten Guts und versteht darunter die Einheit von Tu-

34 Ebd., S. 141.

35 Ebd., S. 139.

36 Ebd.

37 Ebd., S. 140.

gend und Glückseligkeit. Für ihn kann diese Einheit nur erreicht werden auf dem Weg von Tugend zur Glückseligkeit, nicht umgekehrt, da nur erstere unter den Begriff der Autonomie fällt, letztere aber unter den der Heteronomie. Kant schreibt:

Da nun die Beförderung des höchsten Guts, welches diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein *a priori* nothwendiges Object unseres Willens ist und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebilddete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.³⁸

Nach Kant „ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns *a priori* bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben“.³⁹ In seinem Aufsatz „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, betont er, „daß der Mensch sich bewußt ist, er könne dieses, weil er es soll“.⁴⁰ Mit anderen Worten, das moralische Gesetz verlangt nicht von uns, etwas zu tun, was unsere Fähigkeiten übersteigen würde. Daher gilt, dass wenn das moralische Gesetz ein Factum der reinen Vernunft ist, das von ihm geforderte höchste Gut keine Schimäre sein kann. Da allerdings in der wirklichen Welt der menschliche Wille niemals dem moralischen Gesetz vollkommen entspricht und der Tugendhafte keineswegs immer glücklich ist, bleibt uns nur, den Fortbestand der Seele in der künftigen Welt und die Einheit von Tugend und Glückseligkeit in dieser künftigen Welt zu *postulieren*. Insofern hängt die Forderung des höchsten Guts nicht im Leeren, ebenso wenig das Postulat von der Unsterblichkeit der Seele. Um die Einheit von Tugend und Glückseligkeit zu garantieren, müssen wir weiterhin die Existenz einer allwissenden und allmächtigen Intelligenz voraussetzen, nämlich Gottes. Dies ist das von Kant so genannte „Postulat von der Existenz Gottes“.

In der zweiten Kritik spricht Kant von drei „Postulaten der reinen praktischen Vernunft“, nämlich Unsterblichkeit der Seele, Existenz Gottes und Freiheit des Willens. Den Ausdruck „Postulat“ erklärt er dabei wie folgt:

Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern *Voraussetzungen* in nothwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar nicht das speculative Erkenntniß, geben aber den Ideen der speculativen Vernunft im *Allgemeinen* (vermittelst ihrer

38 *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. 5, S. 114.

39 Kant, „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, in: *GMS*, Bd. 5, S. 273-313.

40 *KGS*, Bd. 8, S. 287.

Beziehung aufs Praktische) objective Realität und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte.⁴¹

Das bedeutet, dass wir, gestützt auf die spekulative Vernunft, keinerlei Möglichkeit besitzen, die Realität der genannten drei Ideen zu beweisen, dass sie aber durch ihren Zusammenhang mit dem moralischen Gesetz (als Faktum der reinen Vernunft) eine gewisse Bestätigung erhalten. Bei dieser handelt es sich nicht um einen unumstößlichen Beweis im Sinne einer tatsächlichen Erkenntnis, sondern um eine Affirmation, die Kant mit dem Begriff „Postulat“ zum Ausdruck bringt. Ein solches „Postulat“ ist nichts anderes als der „Vernunftglaube“, von dem Kant in seinem Artikel „Was heißt: sich im Denken orientieren?“ spricht.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die moralischen Argumente, die Kant in der zweiten Kritik für die Existenz Gottes und für die Unsterblichkeit der Seele vorbringt, weitgehend schon in der ersten Kritik und in dem Artikel „Was heißt: sich im Denken orientieren?“ zu finden sind. Sie lassen sich sogar zurückverfolgen bis zur vorkritischen Schrift *Träume eines Geistersehers* von 1766, in der Kant bereits von einem „moralischen Glauben“ spricht, bezogen auf den Glauben an die Existenz Gottes.⁴²

Die bisher angeführten Schriften Kants legen zwar die Grundlagen für seine Religionsphilosophie, sind aber nicht eigens der Diskussion spezifischer religionsphilosophischer Probleme gewidmet. Sein einziges im eigentlichen Sinne religionsphilosophisches Buch ist das oben erwähnte über *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, das für ein Verständnis von Kants Position unerlässlich ist. Dieses Buch entwickelt die anderswo gelegten Grundlagen weiter und diskutiert die mit der Religion zusammenhängenden Fragen, nimmt aber seinen Ausgang bei einem neuen Begriff, nämlich dem des radikalen Bösen. Mit diesem Ausdruck ersetzt Kant die in der Theologie geläufige, von ihm aber abgelehnte Lehre von der Erbsünde,⁴³ wobei er das radikal Böse als „Hang zum Moralisch-Bösen“ versteht. Dazu erklärt er:

[...] welches [das Moralisch-Böse], da es nur als Bestimmung der freien Willkür möglich ist, diese aber als gut oder böse nur durch ihre Maximen beurtheilt werden kann, in dem subjectiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen muß und, wenn dieser Hang als allgemein zum

41 KGS, Bd. 5, S. 132.

42 KGS, Bd. 2, S. 373.

43 In seiner Religionsschrift schreibt Kant hierzu: „Wie nun aber auch der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen immer beschaffen sein mag, so ist doch unter allen Vorstellungsarten von der Verbreitung und Fortsetzung desselben durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen die unschicklichste: es sich als durch *Anerbung* von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen [...]“ (KGS, Bd. 6, S. 40.)

Menschen (also als zum Charakter seiner Gattung) gehörig angenommen werden darf, ein *natürlicher* Hang des Menschen zum Bösen genannt werden wird.⁴⁴

Kants Lehre vom radikalen Bösen ist äußerst kompliziert und lässt schwerlich in wenigen Worten darlegen. An dieser Stelle müssen folgende Hinweise genügen: Erstens ist das radikal Böse ein moralisch Böses, nämlich ein Produkt des freien menschlichen Willens, für das der Mensch folglich die Verantwortung trägt. Zweitens ist das radikal Böse der subjektive Grund für die Möglichkeit des Menschen, gegen das moralische Gesetz zu verstoßen; da es allen Menschen innewohnt, lässt es sich als Teil der menschlichen Natur verstehen. Dennoch aber dürfen wir Kant keinen Begriff einer grundsätzlich bösen menschlichen Natur unterstellen. Als Produkt des freien Willens gehört das radikal Böse nicht zur ursprünglichen Konstitution des Menschen, wie Kant in seiner Schrift „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ ausführt: „Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das *Werk Gottes*; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist *Menschenwerk*“.⁴⁵ Außerdem räumt Kant ein, dass es drei Arten von ursprünglichen Anlagen zum Guten in der menschlichen Natur gibt, nämlich „die Anlage für die Tierheit des Menschen, als eines lebenden“, sodann „die Anlage für seine Persönlichkeit, als eines lebenden und zugleich vernünftigen“ und schließlich „die Anlage für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens“.⁴⁶ Und weiterhin vertritt Kant folgende Überzeugung: „Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns ist also nicht Erwerbung einer *verlorenen* Triebfeder zum Guten; denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das letztere möglich, so würden wir sie auch nie wieder erwerben“.⁴⁷

Die Frage, der wir uns jetzt zuwenden müssen, lautet: Wie kann der Mensch nach seinem Sündenfall sich wieder zum Guten verändern? Reichen die drei genannten Anlagen zum Guten für diese Veränderung aus? Einerseits gibt Kant zu, dass der Hang zur „Bösartigkeit der Willkür in Annehmung ihrer Maximen der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider“, also das radikal Böse unvertilgbar sei und der Kampf gegen es eine fortgesetzte Anstrengung verlange.⁴⁸ Und andererseits schreibt er:

Da dieses nun bloß auf eine ins Unendliche hinausgehende Fortschreitung vom Schlechten zum Bessern führt, so folgt: daß die Umwandlung der Gesinnung des bösen in die eines guten Menschen in der Veränderung des obersten inneren Grundes der Annehmung aller seiner Maximen dem sittlichen Gesetze gemäß zu setzen sei, so

44 Ebd., S. 29.

45 KGS, Bd. 8, S. 115.

46 KGS, Bd. 6, S. 26.

47 Ebd., S. 46.

48 Ebd., S. 51.

fern dieser neue Grund (das neue Herz) nun selbst unveränderlich ist. Zur Überzeugung aber hievon kann nun zwar der Mensch natürlicherweise nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewußtsein, noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels: weil die Tiefe des Herzens (der subjective erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist; aber auf den Weg, der dahin führt, und der ihm von einer im Grunde gebesserten Gesinnung angewiesen wird, muß er *hoffen* können durch *eigene* Kraftanwendung zu gelangen: weil er ein guter Mensch werden soll, aber nur nach demjenigen, was ihm als von ihm selbst gethan zugerechnet werden kann, als *moralisch-gut* zu beurtheilen ist.⁴⁹

Auf der einen Seite also ist Kant überaus sensibel für die tiefe Unerforschlichkeit des Menschen für sich selbst, d.h. die Unmöglichkeit für uns, durch Selbstprüfung endgültige Klarheit über unser Selbst zu erlangen. Auf der anderen Seite aber glaubt er an die Möglichkeit, durch eigene Anstrengung eine Verbesserung unserer selbst zu erreichen. Denn er schreibt: „[...] wenn das moralische Gesetz gebietet: Wir *sollen* jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich: wir müssen es auch *können*“.⁵⁰

Diese Auffassung Kants steht durchaus im Zusammenhang mit seiner Sicht des Verhältnisses von Moral und Religion. Zum einen schreibt er: „Sie [die Moral] bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objectiv, was das Wollen, als subjectiv, was das Können betrifft) keinesweges der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug“.⁵¹ Und zum anderen: „Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Welterschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll“.⁵² Der Ausdruck „moralischer Gesetzgeber“ an dieser Stelle bezieht sich selbstverständlich auf Gott. Die Religion, von der Kant hier spricht, hat den Bereich des Vernunftglaubens bzw. moralischen Glaubens also noch nicht verlassen.

Dies ist der Kontext, in dem Kant dann seinen Begriff der „moralischen Religion“ einführt:

Man kann aber alle Religionen in die der *Gunstbewerbung* (des bloßen Cultus) und die *moralische*, d.i. die Religion des *guten Lebenswandels*, eintheilen. Nach der erstern schmeichelt sich entweder der Mensch: Gott könne ihn wohl ewig glücklich machen, ohne daß er eben nöthig habe, *ein besserer Mensch zu werden* (durch Erlassung seiner Verschuldungen); oder auch, wenn ihm dieses nicht möglich zu sein scheint: Gott könne ihn wohl *zum besseren Menschen machen*, ohne daß er selbst etwas mehr dabei zu thun habe, als darum zu *bitten*; welches, da es vor einem allsehen-

49 Ebd.

50 Ebd., S. 50.

51 Ebd., S. 3.

52 Ebd., S. 6.

den Wesen nichts weiter ist als *wünschen*, eigentlich nichts gethan sein würde: denn wenn es mit dem bloßen Wunsch ausgerichtet wäre, so würde jeder Mensch gut sein. Nach der moralischen Religion aber (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist) ist es ein Grundsatz: daß ein jeder so viel, als in seinen Kräften ist, thun müsse, um ein besserer Mensch zu werden; und nur alsdann, wenn er sein angebornes Pfund nicht vergraben (Lucä XIX, 12-16), wenn er die ursprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, um ein besserer Mensch zu werden, er hoffen könne, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden. Auch ist es nicht schlechterdings nothwendig, daß der Mensch wisse, worin diese bestehe; vielleicht gar unvermeidlich, daß, wenn die Art, wie sie geschieht, zu einer gewissen Zeit offenbart worden, verschiedene Menschen zu einer andern Zeit sich verschiedene Begriffe und zwar mit aller Aufrichtigkeit davon machen würden. Aber alsdann gilt auch der Grundsatz: „Es ist nicht wesentlich und also nicht jedermann nothwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit thue, oder gethan habe;“ aber wohl, *was er selbst zu thun habe*, um dieses Beistandes würdig zu werden.⁵³

Für Kant ist die moralische Religion die einzige wahre Religion, wobei die Hilfe einer übernatürlichen Kraft (wie Gott) keine ihrer Wesenskomponenten darstellt, da sie die Grenzen der Vernunft übersteigt. Sich gestützt auf Gottes Hilfe zu einem besseren Menschen zu wandeln und glücklich zu werden, bezeichnet Kant als „Gnadenwirkung“, welche er zusammen mit „Wunder“, „Geheimnis“ und „Gnadenmittel“ zu den „Parerga der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ zählt.⁵⁴

Innerhalb der Entwicklungsgeschichte der christlichen Religion haben diese „Parerga“ zweifellos eine bestimmte Funktion ausgefüllt, aber für Kant gehören sie in den Bereich des „historischen Glaubens“ oder „Kirchenglaubens“, nicht in den des „reinen Vernunftglaubens“.⁵⁵ In diesem Zusammenhang bestimmt Kant die Kirche als „ein ethisches gemeinsames Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung“,⁵⁶ wobei er wiederum zwischen einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche unterscheidet.⁵⁷ Einfach gesagt, handelt es sich bei der sichtbaren um die im Fortgang der Geschichte entstandene und mit deren Kontingenz behaftete tatsächliche Kirche, während die wahre Kirche die unsichtbare ist, die zugleich das Ideal und den Archetyp der sichtbaren bildet. Diese unsichtbare Kirche zeichnet sich durch vier Merkmale aus:

53 Ebd., S. 51f.

54 Ebd., S. 52.

55 Vgl. ebd., S. 104 u. 106.

56 Ebd., S. 101.

57 Ebd.

1. Sie ist allgemein und mithin einzig.
2. Sie ist lauter, insofern sie ausschließlich von moralischen Triebfedern geleitet ist.
3. Sowohl die innere Beziehung ihrer Mitglieder untereinander als auch die äußere Beziehung der Kirche zur politischen Macht stehen unter dem Prinzip der Freiheit.
4. Ihre Verfassung ist unveränderlich.⁵⁸

Zusammenfassend können wir sagen, dass die unsichtbare Kirche auf dem reinen Vernunftglauben beruht, weshalb Kant schreibt: „[...] nur der reine Religionsglaube, der sich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als nothwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die *wahre* Kirche auszeichnet“.⁵⁹ In diesem Sinne kommt der sichtbaren Kirche allenfalls eine bloß historische Bedeutung zu; sie erfüllt die Funktion, einen geschichtlichen Übergang anzuleiten:

Wenn also gleich (der unvermeidlichen Einschränkung der menschlichen Vernunft gemäß) ein historischer Glaube als Leitmittel die reine Religion afficirt, doch mit dem Bewußtsein, daß er bloß ein solches sei, und dieser als Kirchenglaube ein Princip bei sich führe, dem reinen Religionsglauben sich continuirlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich entbehren zu können, so kann eine solche Kirche immer die *wahre* heißen, da aber über historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, nur die *streitende* Kirche genannt werden; doch mit der Aussicht, endlich in die unveränderliche und alles vereinigende *triumphirende* auszuschlagen!⁶⁰

In einem Satz ausgedrückt: Für Kant ist die geschichtlich existierende Kirche allenfalls ein bloßes Leitmittel für den Übergang zur wahren Religion; ebenso wie die oben genannten „Parerga“ zählt sie nicht zum eigentlichen Wesensbestand der Religion. Im Zuge der Herauentwicklung der moralischen Religion wird sie schließlich von der geschichtlichen Entwicklung aufgehoben.

III. DIE „VERINNERLICHUNG“ DES KONFUZIANISCHEN DENKENS IM ANTIKEN CHINA

Wir können uns nun wieder unserem Hauptthema zuwenden, dem Verhältnis von Konfuzianismus und Religion. Ein nicht zu leugnendes Faktum ist dabei zunächst, dass es in China vor der Zhouzeit ein starkes religiöses Bewusstsein und ein komplexes System von Riten und Opfern gab, wobei sich die Opferpraktiken an Gott, Himmel und Erde, die Ahnen, Geister, Sonne,

58 Ebd., S. 101f.

59 Ebd., S. 115.

60 Ebd.

Mond und Sterne richteten, außerdem an natürliche Phänomene wie den Wechsel der Jahreszeiten und die damit zusammenhängenden periodischen Erscheinungen (Trockenheit, Regenzeit etc.) sowie schließlich an die vier Himmelsrichtungen. Westlichen Missionaren und den zum Christentum bekehrten Chinesen fiel allmählich auf, dass dieses Set primitiver Glaubensvorstellungen den Glauben an ein höchstes personales Wesen einschloss – darin entdeckten sie den Verbindungspunkt zwischen Christentum und Konfuzianismus. So kommt der eingangs erwähnte Matteo Ricci am Ende der Mingzeit dazu, in seiner Schrift *Der wahre Sinn des Herrn des Himmels* (*tianzhu shiyi* 天主實義, 1595) den in den kanonischen Büchern des Konfuzianismus erwähnten „Shangdi“ 上帝 mit dem christlichen Gott (*Deus*) zu identifizieren.⁶¹ Ob diese Identifizierung gerechtfertigt ist, ob also der Ausdruck *Shangdi* im *Buch der Lieder*, dem *Buch der Dokumente* und dem *Buch der Riten* tatsächlich im Sinne der christlichen Gottesvorstellung verstanden werden kann, sei an dieser Stelle ausgeklammert;⁶² wir bleiben bei der Feststellung, dass der Glaube an ein höchstes personales Wesen dem chinesischen Altertum nicht fremd war. Gleichzeitig ist allerdings zu betonen, dass dieser Glaube keineswegs die Verehrung anderer Wesen (Ahnen oder Geister) ausschloss, sondern dass beides zusammen praktiziert wurde.

Der vorliegende Aufsatz behandelt nicht die Religiosität der Chinesen vor der Zhouzeit. Unser vorrangiges Interesse in diesem Abschnitt gilt der Schlüsselrolle des Konfuzius in der Entwicklung des konfuzianischen Denkens, die sich folgendermaßen auf den Punkt bringen lässt: Durch seine Lehre und seine moralische Praxis bewirkt Konfuzius eine *Verinnerlichung* sowohl der *äußerlichen* Ritualpraxis der Zhouzeit als auch der in den kanonischen Büchern ausgedrückten *Transzendenzvorstellung* eines „Himmel“ (*tian*) oder „Gott“ (*Shangdi*) genannten höchsten personalen Wesens; beides fließt fortan ein in das Nachdenken über die innere moralische Natur des Menschen und sein moralisches Handeln. Dieser von Konfuzius bewirkte doppelte Übergang nach innen entspricht derjenigen Wendung, die Kant im Bereich der westlichen Ethik und Religionsphilosophie initiiert hat. Kants

61 *Tianzhu shiyi*, Bd. 1, S. 20; siehe auch *Tianxue chuhan* 天學初函 [Erste Sammlung zur Himmels-Lehre], Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1965 (Nachdruck), Band 1, S. 415f.

62 Eine Kritik von Matteo Riccis Position wird vorgenommen von Lü Shiqiang 呂實強, „You Ming Qing zhi ji Zhongguo zhishifenzi fanjiao yanlun kan Zhong Xi wenhua jiaoliu (1583-1723)“ 由明清之際中國知識分子反教言論看中西文化交流 (一五八三~一七二三) [Betrachtungen zum Kulturaustausch zwischen China und dem Westen ausgehend von kritischen Äußerungen chinesischer Intellektueller im Übergang von der Ming- zur Qingzeit, 1583-1723], in: *Jinian Li Madou lai Hua sibai zhounian Zhong Xi wenhua jiaoliu guoji xueshu huiyi lunwenji* 紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議論文集 [Konferenzband zum Gedächtnis an den 400. Jahrestag von Matteo Riccis Ankunft in China], Taipei County: Furen daxue chubanshe, 1983, S. 420-422.

Begriff der Autonomie verlegt die Quelle moralischer Normen in das Moralsubjekt (die praktische Vernunft) hinein und bewirkt damit, was die Forschungsliteratur die „kopernikanische Revolution der Ethik“ genannt hat.⁶³ In gleicher Weise entdeckt Konfuzius, dass der Ursprung und das Kriterium der äußerlichen Riten und Verhaltensweisen in dem Moralsubjekt und der von ihm zum Ausdruck gebrachten „Mitmenschlichkeit“ (*ren* 仁) liegen. In diesem Sinne sagt er: „Was oft Anstand/Riten (*li* 禮) genannt wird – sind damit etwa nur Geschenke wie Edelsteine und Seide gemeint? Was oft Musik genannt wird – sind damit etwa nur Instrumente wie Glocken und Trommeln gemeint?“ (*Lunyu* 17:9).⁶⁴ Und: „Ein Mensch ohne Mitmenschlichkeit, wie kann der die Riten beachten? Ein Mensch ohne Mitmenschlichkeit, wie kann der die Musik verstehen?“ (*Lunyu* 3:3) Außerdem entdeckt Konfuzius, dass die in der Praxis der Mitmenschlichkeit liegende Kraft ihren Ursprung in uns selbst hat, weshalb er sagt: „Sich selbst überwinden, sich von Anstand, Höflichkeit und guten Sitten (*li*) leiten lassen, das ist Mitmenschlichkeit. Wenn es gelingt, einen Tag so zu handeln, wird die ganze Welt sich zur Mitmenschlichkeit kehren. Der Mitmenschlichkeit entsprechend zu handeln, hängt von uns selbst ab; wie sollte es von anderen abhängen?“ (*Lunyu* 7:1).

Zwischen Kants Begriffen der moralischen Autonomie und der moralischen Religion besteht ein enger logischer Zusammenhang. Wir können sagen, dass die moralische Religion auf der moralischen Autonomie des Menschen basiert. Wenngleich Kant einräumt, dass unsere Hoffnung auf das höchste Gut sich auf das Postulat von der Existenz Gottes stützen muss, beeinflusst dies daher nicht eine andere seiner zentralen Überzeugungen: Die einzige Pflicht des Menschen besteht darin, gestützt auf das eigene Vernunftvermögen moralisch zu handeln, wofür es ansonsten keiner weiteren Stützen und Hilfen bedarf. Bei Konfuzius liegen die Dinge ganz ähnlich: Auf der einen Seite stoßen wir bei ihm auf ein stark ausgeprägtes Bewusstsein bezüglich der Ausdrücke „Himmel“ (*tian* 天) und „Mandat/Befehl des Himmels“ (*tianming* 天命), und es gibt eine Reihe von Äußerungen, in denen der Himmel von Konfuzius als eine personale Gottheit verstanden wird. Bevor wir die andere Seite seines Denkens untersuchen, betrachten wir zunächst einige Beispiele aus *Lunyu*:

(1) Konfuzius sprach: „Mit fünfzehn Jahren war mein ganzer Wille aufs Lernen gerichtet. Mit dreißig stand ich fest. Mit vierzig hatte ich keine Zweifel mehr. Mit fünf-

63 Vgl. John R. Silber, „The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined“, in: Robert Paul Wolff (Hg.), *Kant: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967, S. 266-290.

64 Die im vorliegenden Aufsatz angegebenen Übersetzungen von *Lunyu* stützen sich auf die Übertragungen von Richard Wilhelm (München: C.H. Beck, 2005) und Ralf Moritz (Stuttgart: Reclam, 2005), wobei gelegentliche Abweichungen im Wortlaut nicht eigens kenntlich gemacht wurden.

zig Jahren kannte ich den Befehl des Himmels. Mit sechzig hatte ich ein feines Gehör, um das Gute und das Böse, das Wahre und das Falsche herauszuhören. Mit siebzig konnte ich den Wünschen meines Herzens folgen, ohne das Maß zu überschreiten“. (2:4)

(2) Konfuzius sprach: „Der Edle hat vor drei Dingen Ehrfurcht: Vor dem Befehl des Himmels, den großen Männern und den Worten der Weisen. Der Gemeine weiß nichts vom Befehl des Himmels, ist respektlos gegenüber großen Männern und spottet über die Worte der Weisen“. (16:8)

(3) Konfuzius sprach: „Wie groß und wie erhaben war Yao als Herrscher! Der Himmel allein ist groß, nur Yao 堯 allein entsprach ihm. Für seine unermessliche Größe vermochte das Volk keinen Namen zu finden. Erhaben war, was er vollbrachte, großartig, wie er dem Leben Ordnung gab“. (8:19)

(4) Konfuzius sprach: „Der Himmel hat in mir die Tugend (*de* 德) hervorgebracht. Was könnte mir da Huan Tui 桓魋 [der Feind von Konfuzius] anhaben?“ (7:23)

(5) Konfuzius sprach: „Ich möchte meine Zeit nicht mit Reden verbringen“. Daraufhin meinte Zigong 子貢: „Wenn der Meister nicht redet, was können wir dann aufzeichnen?“

Konfuzius erwiderte: „Redet etwa der Himmel? Die vier Jahreszeiten haben ihren Wechsel, die Dinge entstehen und wachsen. Redet etwa der Himmel?“ (17:19)

(6) Konfuzius sprach: „Niemand kennt mich“.

Zigong fragte: „Wie meint Ihr das?“

Der Meister erwiderte: „Nichts verüble ich dem Himmel und hadere nicht mit den Menschen. Unten fange ich zu forschen an, nach oben will ich durchdringen. Einzig der Himmel kennt mich“. (14:35)

(7) Konfuzius stattete Nanzi 南子 [der Gemahlin des Herrschers von Wie 衛] einen Besuch ab. Zilu 子路 [sein Schüler] war darüber nicht erfreut. Da schwor ihm der Meister: „Wenn ich unrecht handeln sollte, dann mag der Himmel mich verdammen! Dann mag der Himmel mich verdammen!“ (6:28)

(8) Als der Meister in Kuang 匡 um sein Leben bangen musste, sprach er: „König Wen lebt nicht mehr – sind die Prinzipien von Sitte und Ordnung da nicht mir anvertraut? Wollte der Himmel, dass sie untergehen, dann wären sie mir nicht anvertraut worden. Will der Himmel das aber nicht, was können mir da die Leute von Kuang anhaben?“ (9:5)

(9) Der Grenzwart von Yi 儀 bat um ein Gespräch mit Konfuzius; er sagte: „Wenn ein Edler hier vorbeikam, wurde es mir noch nie versagt, ihn zu sehen“.

Daraufhin wurde er zu Konfuzius vorgelassen.

Als er wieder ging, sagte er [zu den Schülern des Meisters]: „Warum seid ihr betrübt, dass euer Meister sein Amt verloren hat? Die Welt war lange Zeit ohne den rechten Weg. Jetzt will der Himmel sie mit eurem Meister erwecken, wie mit einer Glocke“. (3:24)

(10) Als der Meister schwer krank war, wollte Zilu, dass die Schüler [beim Todesfall und beim Begräbnis] als Minister fungieren sollten. Als seine Krankheit nachließ, sprach Konfuzius: „Schon lange Zeit versucht Zilu etwas vorzutauschen. Keine Minister haben, aber so tun, als hätte man welche – wen könnten wir damit täuschen? Den Himmel etwa? [...]“ (9:11)

In diesen zehn Abschnitten bringen Konfuzius und seine Zeitgenossen ein Verständnis der Ausdrücke „Himmel und „Befehl des Himmels“ zum Ausdruck, das ein auf die Transzendenz gerichtetes religiöses Bewusstsein verrät. Besonders in den Abschnitten 6 bis 10 erkennen wir im Wortsinn des Gesagten die Vorstellung einer personalen, über Intelligenz und Willen verfügenden, Gottheit. Der Abschnitt 6 erinnert uns an die Stellen, wo Kant Gott als den „Herzenskündigen“⁶⁵ ansieht. In diesem Punkt besteht ein geschichtliches Verhältnis zwischen Konfuzius' Verständnis des Himmels und dem in den kanonischen Schriften *Buch der Lieder* und *Buch der Dokumente* zum Ausdruck gebrachten Himmelsbegriff.

Wie angedeutet gibt es aber noch eine andere Seite, nämlich eine Rationalisierung und Humanisierung des Himmels bei Konfuzius. Wir kommen nicht umhin, auch hierzu einige Stellen aus *Lunyu* zu betrachten.

(11) Der Meister sprach nie über Zauberei, Kräfte, Chaos und Geister. (7:21)

(12) Fan Chi 樊遲 [Schüler von Konfuzius] fragte, was Weisheit sei. Konfuzius antwortete: „Zu den Pflichten stehen, die man gegenüber den Menschen hat; die Geister ehren, ihnen aber fernbleiben – das kann man Weisheit nennen“. (6:22)

(13) Zilu fragte, wie man den Geistern dienen solle.

Konfuzius antwortete: „Wer nicht den Menschen zu dienen versteht, wie kann der den Geistern dienen?“

Dann fragte Zilu nach dem Tode, und der Meister antwortete: „Wer noch nicht das Leben kennt, wie will der den Tod begreifen“. (11:12)

(14) Konfuzius sprach: „Wer Geistern opfert, die nicht die der eigenen Ahnen sind, ist ein Schmeichler. Wer seine Pflicht kennt, sich ihr aber entzieht, ist ein Feigling“. (2:24)

(15) Konfuzius opferte den Ahnen, als wären sie gegenwärtig. Er opferte den Göttern, als wären sie gegenwärtig. Er sprach: „Nehme ich nicht selbst an der Opferhandlung teil, so ist es, als hätte ich gar nicht geopfert“. (3:12)

(16) Der Meister war schwer krank. Zilu wollte für ihn beten.

Konfuzius fragte: „Sollte man das denn tun?“

Zilu antwortete: „Im Bittgebet heißt es: ‚Dafür wenden wir uns an die Geister des Himmels und der Erde.‘“

Daraufhin sagte der Meister: „Ich habe schon lange gebetet“. [Gemeint ist offenbar: Ich lebe schon lange im Einklang mit dem Willen der Götter, es bedarf daher jetzt keiner besonderen Fürbitte mehr.] (7:35)

(17) Wangsun Jia 王孫賈 [ein hoher Beamter des Staates Wei] fragte: „Was bedeuten die Worte ‚Es ist besser, den Geist des Herdes günstig zu stimmen als den Geist des inneren Hauses?‘“

Konfuzius antwortete: „Diese Worte sind falsch. Wer gegen den Willen des Himmels verstößt, hat niemanden, zu dem er beten kann“. (3:13)

65 KGS, Bd. 6, S. 67, 99, 189, 430, 439, 441; Bd. 7, S. 10; Bd. 8, S. 269. Für den Hinweis darauf bedanke ich mich bei Herrn Prof. Gerhart Schmidt.

Diese Stellen aus *Lunyu* werden oft angeführt, um Konfuzius' humanistisches Denken zu veranschaulichen, denn ihnen wohnt eine Tendenz inne, religiöse Handlungen wie Opfer und Gebet ethisch umzufunktionieren. Die Abschnitte 11 bis 13 zeigen, dass Konfuzius gegenüber den religiösen Praktiken der Tradition eine weder ablehnende noch empfehlende Haltung einnimmt, weil er den traditionellen Sinn dieser Praktiken nicht anerkennt. Seine Haltung gegenüber den traditionellen Riten ist von dem Bemühen geprägt, die tradierten Formen mit einer neuen Bedeutung zu erfüllen, also gewissermaßen neuen Wein in alte Schläuche zu gießen, statt zu revolutionären Maßnahmen zu greifen. Konfuzius weiß: Die Funktion der tradierten Riten lässt sich nur aufrechterhalten bei einer Kontinuität der Formen; nur unter der Bedingung einer solchen Kontinuität lassen sich die tradierten Riten reformieren. Daher entgegnet er an einer Stelle (*Lunyu* 3:17) auf den Vorschlag seines Schülers Zigongs, den Brauch abzuschaffen, an jedem Ersten im Monat einen Hammel zu opfern, mit dem Einwand: „Dir tut es leid um den Hammel, ich aber bin um das Ritual besorgt“.

Die Stellen 14 und 15 zeigen, wie Konfuzius an einer Transformation des Sinns der traditionellen Riten arbeitet. Im Abschnitt 14 lehnt Konfuzius die Durchführung von Opferriten für die Ahnen anderer Menschen ab, denn der Sinn des Ahnenopfers besteht in der Vergewisserung der eigenen Wurzeln und einer Rückwendung auf die Anfänge des eigenen Clans; diesem Sinn ist die Verehrung fremder Ahnen nicht dienlich, was bereits in zwei Stellen der kanonischen Schrift *Zuo Zhuan* 左傳 ausgeführt wird.⁶⁶ Handelt es sich nicht um Ahnen des eigenen Clans, soll ihnen auch nicht geopfert werden, heißt es dort sinngemäß. Der Verehrung fremder Ahnen nämlich liegen andere, eigennützige Motive zugrunde, etwa die Bitte um Wohlergehen oder um die Abwendung von Unheil. Aus den expliziten Ausführungen des *Zuo Zhuan* können wir schließen, dass die Praxis der Anbetung fremder Ahnen im alten China nicht unüblich war. Wengleich Konfuzius in dieser Praxis eine Verkehrung des eigentlichen Sinns des Ahnenopfers sieht, erkennt er doch gleichzeitig an, dass jede Opferhandlung eine ethisch kultivierende Funktion besitzt. Insofern äußert sich sein Schüler Zengzi 曾子 ganz in Konfuzius' Sinn, wenn er sagt: „Verhalten sich die Menschen bei den Beerdigungsriten korrekt und folgen dem Weg der Ahnen, wird die Moral des Volkes gefestigt“. (I, 9) Im Abschnitt 15 ist sowohl vom Opfer für die eigenen Ahnen als auch vom Opfer für die Götter die Rede, wobei der Ausdruck „als (wären)“ (*ru* 如) anzeigt, dass über die tatsächliche Existenz oder Nicht-Existenz der Geister und Götter kein Urteil gefällt wird. Für Konfuzius ist diese Frage sekundär; entscheidend ist die innere Haltung der Verehrung und des Respekts, die in solchen Riten zum Ausdruck gebracht wird. Verehrung und Respekt müssen sich in der Form der Riten ausdrücken, aber ihren Ursprung haben sie nicht in dieser äußerlichen Form, sondern in der inneren Einstellung und der Gesinnung des Menschen. Daher betont Konfu-

66 Buch 5, Herzog Xi 僖, 10. und 31. Jahr.

zius die Notwendigkeit des eigenen Vollzugs der Riten und die Unmöglichkeit, sich dabei von anderen vertreten zu lassen. Wenn nicht der eigene innere Sinn für Verehrung und Respekt im Opferritual zum Ausdruck kommt, dann ist es genauso, als ob überhaupt nicht geopfert worden wäre. Die Bedeutung der Riten besteht darin, dass durch ihre Form der eigene innere Sinn für Verehrung und Respekt zum Ausdruck gebracht wird – nicht in der eigennützigen Bitte um Wohlergehen und um die Abwehr von Unheil.

In den Abschnitten 16 und 17 geht es um Konfuzius' Einstellung zum Gebet. Abschnitt 16 bringt Konfuzius' Meinung zum Ausdruck, dass es beim Gebet primär um die alltägliche moralische Praxis des Betens geht und nicht darum, durch das Gebet von den Göttern etwas zu erbitten. Da sein alltäglicher Lebenswandel den Forderungen der Götter entspricht, hält Konfuzius es nicht für nötig, deren Beistand in einer bestimmten Situation eigens zu erbitten. Daher sagt er: Ich habe lange schon gebetet. Es ist unvermeidlich, an dieser Stelle an Kants Unterscheidung zwischen „Religion der Gunsterwerbung (des bloßen Kultus)“ und „moralischer Religion“ bzw. der „Religion des guten Lebenswandels“ zu denken. Entspricht Konfuzius' Position nicht genau dieser Unterscheidung und der Parteinahme für eine „Religion des guten Lebenswandels“?

Im Abschnitt 17 wird ein damals bekanntes Sprichwort zitiert, das von zwei geläufigen Opferformen handelt, wobei die eine – dem Geist des inneren Hauses gewidmet – sich auf die Ahnenverehrung bezieht und die andere auf den Herd- oder Küchengott. Da es sich bei dem Fragenden Wangsun Jia um einen hohen Beamten des Staates Wei handelt, liegt es nahe, von einem politischen Hintergrund der Frage auszugehen; worin dieser jedoch konkret besteht, dazu gibt es in der chinesischen Kommentartradition unterschiedliche Erklärungen, mit denen wir uns an dieser Stelle nicht befassen können. Wenn wir die Stelle im Zusammenhang mit der vorigen betrachten, so könnten wir den Ausdruck „gegen den Willen des Himmels verstoßen“ im Sinne eines Verstoßes gegen moralische Prinzipien verstehen, so dass der Gehalt des Ausspruchs darin läge zu sagen: Wenn wir im Verhalten die Moral verletzen, so hat es überhaupt keinen Sinn, zum Himmel zu beten. Wieder steht diese Einstellung in genauer Übereinstimmung mit derjenigen, die Kant gegenüber dem Gebet einnimmt, sowie mit Kants Idee einer „Religion des guten Lebenswandels“.

Zusammenfassend können wir feststellen, dass Konfuzius' Einstellung zum gesamten Komplex von Himmel, Göttern, Geistern, Opfern und Gebeten uns hinreichend Gründe liefert, um seinen Religionsbegriff als einen der „moralischen Religion“ im Sinne Kants zu bestimmen. Im Kontext der Entwicklung der antiken Kultur Chinas bedeutete das eine grundlegende Wende. Wenn wir hier einmal nur vom Thema Konfuzianismus und Religion ausgehen, lässt sich im Buch *Doktrin der Mitte (Zhongyong)* die endgültige Form erkennen, welche der von Konfuzius begonnene Übergang schließlich annimmt: Dies ist das Denkmodell der „immanenten Transzendenz“ (*neizai chaoyuexing* 內在超越性) bzw. der wechselseitigen Nicht-Ausschließung

von Immanenz und Transzendenz. Einige moderne Gelehrte haben auf dieses Motiv als Charakteristikum des in der *Doktrin der Mitte* ausgedrückten Denkens bereits hingewiesen. So wählt etwa Tu Wei-ming diese Schrift aus, um die Religiosität des Konfuzianismus zu erklären.⁶⁷

Beim Studium der Schriften des taiwanischen christlichen Denkers Li Chunsheng 李春生 (1838-1924) ist mir aufgefallen, dass dieser auf einige Sätze aus der zweiten Hälfte der *Doktrin der Mitte*, in denen es um das Verhältnis zum Himmel geht, besonders ablehnend reagiert. Li Chunsheng war ein ausgesprochen frommer Presbyterianer, der die Heilige Schrift in einer sehr dogmatischen Weise ausgelegt hat.⁶⁸ Die in der Bibel berichteten Wunder, Offenbarungen und Wahrsagungen verstand und glaubte er wörtlich⁶⁹ und unterzog auf dieser Grundlage die Evolutionstheorie von Charles Darwin und Thomas H. Huxley einer strengen Kritik.⁷⁰ Li Chunshengs Ablehnung der Stellen aus der *Doktrin* glaube ich erklären zu können mit dem Konflikt zwischen dem starken Transzendenzbegriff der christlich monotheistischen Tradition und dem von der *Doktrin* repräsentierten Denkmodell immanenter Transzendenz.⁷¹ Grob gesagt, besteht das in der *Doktrin* versammelte Material aus zwei in Sprachgebrauch und Inhalt voneinander unterschiedlichen Teilen, wobei die erste Hälfte um den Ausdruck „*zhong-yong*“ 中庸 (die rechte Mitte) kreist, während in der zweiten Hälfte der Begriff „*cheng*“ 誠 (Aufrichtigkeit) im Mittelpunkt steht. Zwischen beiden Teilen besteht aber ein logischer Zusammenhang. Die Entwicklung von der ersten zur zweiten Hälfte vollzieht sich in der Verlagerung von der Betonung der transzendenten Dimension des Himmelsbegriffs hin zur immanenten Dimension; wobei die schließliche Betonung der Immanenz des Himmels keineswegs mit einer Verneinung der Transzendenz einhergeht. Das, wo-

67 Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, Albany: State University of New York Press, 1989.

68 Zu seiner Bibelauslegung vgl. Li Chunsheng, *Shengjing chanyao jiangyi* 聖經闡要講義 [Vorlesungen über die Bibelauslegung], Taipei: Taiwan rixinbao, 1914, enthalten in: Lee Ming-huei u.a. (Hg.), *Li Chunsheng zhuzuoji* 李春生著作集 [Li Chunshengs Schriften], Taipei: Nantian Shuju, 2004, Bd. 3, S. 141-243.

69 Vgl. seine Schrift *Zongjiao wude beikao* 宗教五德備考 [Anmerkungen zu den fünf Elementen der Religion], Taipei: Taiwan rixinbao, 1910, enthalten in: Lee Ming-huei u.a. (Hg.), *Li Chunsheng zhuzuoji*, Bd. 3, S. 245-328.

70 Vgl. hierzu sein Buch, *Tianyanlun shu hou* 天演論書後 [Anmerkungen zu Huxleys *Evolution und Ethik*], Fuzhou: Meihua shuju, 1907, enthalten in: Lee Ming-huei u.a. (Hg.), *Li Chunsheng zhuzuoji*, Bd. 4.

71 Vgl. meinen Aufsatz „Zhuanhua yihuo duihua? Li Chunsheng suo lijie de Zhongguo jingdian“ 轉化抑或對話? – 李春生所理解的中國經典 [Transformation oder Dialog? Li Chunshengs Verständnis der kanonischen Schriften Chinas], enthalten in: Lee Ming-huei (Hg.), *Jidai Dongya bianju zhong de Li Chunsheng* 近代東亞變局中的李春生 [Li Chunsheng in der sonderbaren Lage des modernen Ostasiens], Taipei: Taida chuban zhongxin, 2010, S. 25-65.

gegen sich Li Chunsheng auf der Grundlage der christlich monotheistischen Tradition wehrt, ist genau der in der *Doktrin* ausgedrückte Gedanke der Einheit von Himmel und Mensch und die darin enthaltene Verschränkung und wechselseitige Nicht-Ausschließung von Immanenz und Transzendenz.

Zu diesem Standpunkt des Li Chunsheng gibt es eine Entsprechung in den Ausführungen des englischen Übersetzers der *Doktrin*, der zugleich auch ein christlicher Missionar war, nämlich James Legge. Dessen Beurteilung der *Doktrin* fällt so aus:

It begins sufficiently well, but the author has hardly enunciated his preliminary apophthegms, when he conducts into an obscurity where we can hardly grope our way, and when we emerge from that, it is to be bewildered by his gorgeous but unsubstantial pictures of sagely perfection. He has eminently contributed to nourish the pride of his countrymen. He has exalted their sages above all that is called God or is worshipped, and taught the masses of the people that with them they have need of nothing without. In the mean time it is antagonistic to Christianity. By and by, when Christianity has prevailed in China, men will refer to it as a striking proof how their fathers by their wisdom knew neither God nor themselves.⁷²

Auch in diesem Abschnitt zielt die Kritik auf die zweite Texthälfte der *Doktrin*, worin aufbauend auf dem Begriff der „Aufrichtigkeit“ – die weit mehr meint als eine persönliche Einstellung oder Eigenschaft – eine Vorstellung vom „Weg des Himmels“ entwickelt wird, die in eine mit dem christlichen Monotheismus unvereinbare Richtung weist.

Der zentrale Ausdruck „Aufrichtigkeit“ (*cheng*) wird von Tu Wei-ming in seiner Untersuchung der *Doktrin* mit „sincere“ bzw. „sincerity“ übersetzt und folgendermaßen erklärt: „Yet the reason that human beings can learn to be sincere is not because of Heaven’s ‚grace‘ but because their nature is originally so endowed“.⁷³ Und zum Verhältnis von Himmel und Mensch in der *Doktrin* führt der Autor aus:

It is true that human nature is imparted from heaven, but human beings are not merely creatures and heaven alone does not exhaust the process of creativity. In an ultimate sense, human beings, in order to manifest their humanity, must themselves fully participate in the creative process of the cosmos. They do not create *ex nihilo* (nor for that matter does Heaven), yet they are capable of assisting the transforming and nourishing process of heaven and earth.⁷⁴

Zwischen der so gedachten Einheit von Himmel und Mensch und der wechselseitigen Nicht-Ausschließung von Immanenz und Transzendenz im Kon-

72 James Legge, *The Life and Teachings of Confucius*, London: N. Trübner, 1872, S. 54.

73 Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality*, S. 77.

74 Ebd., S. 78.

fuzianismus besteht eine enge und notwendige Verbindung. Deren Resultat äußert sich darin, dass die Auffassung von „Himmel“ und „Gott“ im Sinne einer personalen Gottheit sich allmählich wandelt hin zu einem nicht-essentialistischen Verständnis dieser Ausdrücke.

Eine ähnliche Erklärung der Veränderung, die der konfuzianische Himmelsbegriff zwischen Konfuzius und der *Doktrin* durchlaufen hat, liefert Mou Zongsan. In seinem Buch *Die Besonderheit der chinesischen Philosophie* unterscheidet er zwei Weisen der „Bestätigung“ (*yaoqi* 遙契)⁷⁵ des Himmelswegs im vor-qinzeitlichen Konfuzianismus, nämlich eine transzendente und eine immanente Bestätigung, wobei Konfuzius die erstere und die *Doktrin* die letztere repräsentiert.⁷⁶ Zur transzendenten Bestätigung führt Mou Zongsan folgendes aus:

Bei seiner Bestätigung des Himmels nimmt Konfuzius nicht nur davon Abstand, den Himmel zu sich herunterzuziehen, sondern er schiebt ihn sogar noch ein Stück weg von sich. Zwar vollzieht sich die Bestätigung des Himmels letztlich mitten im eigenen Leben, aber dennoch behält der Himmel seine Transzendenz, steht hoch oben und flößt dem Menschen Ehrfurcht ein. Insofern haftet dem Himmel bei Konfuzius immer noch der religiöse Gehalt einer personalen Gottheit an.⁷⁷

Zur immanenten Bestätigung bemerkt Mou Zongsan, sie „besteht nicht in einem Von-sich-Wegschieben des Himmelsbefehls bzw. Himmelswegs, sondern beide werden einerseits in die eigene Natur hineingenommen und andererseits zu einer metaphysischen Realität gemacht“.⁷⁸ Hinsichtlich der beiden Arten der Bestätigung des Himmelswegs betont Mou Zongsan, dass sie einander keinesfalls ausschließen oder widersprechen, sondern dass „die Entwicklung von der transzendenten hin zur immanenten Bestätigung ein ganz natürlicher Entwicklungsprozess“ sei.⁷⁹

Das Verhältnis beider Weisen der Bestätigung zueinander fasst er so zusammen:

Die transzendente Bestätigung betont die Objektivität, die immanente Bestätigung die Subjektivität. Der Übergang in der Betonung des Objektiven zum Subjektiven ist ein großer Schritt nach vorne im Verständnis des Menschen hinsichtlich seiner Ver-

75 Der hier mit „Bestätigung“ wiedergegebene chinesische Ausdruck besteht aus den beiden Schriftzeichen für „weit, fern“ und „eingravieren“, wobei das zweite Zeichen auch die Bedeutung von „Vertrag“ und „Einverständnis, Übereinkunft“ enthält. Es handelt sich also nicht um eine Bestätigung im Sinne eines theoretischen Beweises, sondern um eine Art von Vergewisserung, die zugleich in die ethischen Normen einwilligt, die der so verstandene Himmel vorschreibt.

76 Vgl. Mou Zongsan, *Zhongguo zhexue de tezhi*, S. 37-45.

77 Ebd., S. 39f.

78 Ebd., S. 40.

79 Ebd., S. 44.

bindung und Einheit mit dem Himmel. Des Weiteren kommt es im Zuge dieses Schritts zu einer wirklichen Vereinigung von Subjektivität und Objektivität, so dass beide schließlich eine wirkliche Einheit bilden.⁸⁰

In diesem Kontext führt Mou Zongsan zudem aus, dass es sich bei dieser Art der Einheit nicht um eine konfuzianische Besonderheit handle, sondern dass das Christentum einen ähnlichen Entwicklungsprozess kenne, nämlich in der von Jesus Christus repräsentierten Subjektivität.⁸¹ Ganz zum Schluss allerdings betont er:

Das Christentum ist von Anfang an eine Religion der Objektivität. Konfuzius hat sein Denken nicht in dieser Richtung zu einer Religion nach Art des Christentums entwickelt, sondern hat sich an seine Betonung der Subjektivität von Mitmenschlichkeit, Weisheit und Heiligkeit gehalten.⁸²

Bedeutet dies, dass zwischen der von der immanenten Bestätigung der *Doktrin* verkörperten Subjektivität und der von der Inkarnation des Christentums verkörperten Subjektivität immer noch ein wesentlicher Unterschied besteht, und folglich keine Möglichkeit, der Konfuzianismus könne sich zu einer Religion vom Typ des Christentums entwickeln? In der zwölften Vorlesung seines hier angeführten Buches, die „Konfuzianismus als Religion“ überschrieben ist, heißt ein Abschnitt „Warum hat der Konfuzianismus nicht die Form einer üblichen Religion angenommen?“. In seinem Versuch, diese Frage zu beantworten, weist Mou Zongsan darauf hin, dass der Schlüssel im Begriff eines personalisierten Gottes liegt. Er räumt zwar ein, dass ein solcher Begriff und die ihm entsprechenden Ritualformen der chinesischen Kultur keineswegs fremd seien, aber gleichzeitig betont er folgenden Punkt:

[...] Der Konfuzianismus hat sein Bewusstsein nicht ganz und gar auf die Wandlung des objektiven Himmelswegs hin zu Gott [einem starken Gottesbegriff] gerichtet, um ihn formaliter zu errichten und dadurch seine eigene Lehre zu entfalten. Ebenso wenig hat er auf der subjektiven Seite formaliter das Gefühl des Appells [an Gott] gerichtet. Wenn das Gefühl formaliter errichtet wird, so wird es zum Gebet. Diese beiden Seiten [des Objektiven und Subjektiven] fehlen im Konfuzius nicht, aber sie werden von ihm gelockert. Da der Mittelpunkt des Konfuzianismus nicht an dieser Stelle liegt, liegt auch sein Schwerpunkt nicht dort.⁸³

80 Ebd., S. 45.

81 Ebd.

82 Ebd.

83 Ebd., S. 104.

In seinem Buch *Über das höchste Gut* weist Mou Zongsan den Begriff eines personalisierten Gottes als einen erdichteten Scheinbegriff aus.⁸⁴ Von seinem konfuzianischen Standpunkt aus hängt die Möglichkeit des höchsten Guts alleine von einem „unendlichen intellektuellen Geist“ (*wuxian zhixin* 無限智心) des Menschen ab, den zum Begriff eines personalen Gottes zu machen keine Notwendigkeit besteht. Noch einmal betont er: Der Begriff eines personalen Gottes gehört nicht in den Bereich der Vernunft, sondern hat eine irrationale, gefühlsmäßige Funktion. Diese Verneinung eines personalen Gottesbegriffs bedeutet im konfuzianischen Verstande allerdings keine Verneinung der Transzendenz und der Religiosität schlechthin – wenn man beide Begriffe wiederum im konfuzianischen Sinne versteht. Wenn Xu Fuguan den transzendenten Sinn des konfuzianischen Himmelsbegriffs für nicht essentiell hält, bedeutet dies nichts anderes als eine Verneinung der konfuzianischen Religiosität. Sein Verständnis entspricht allerdings nicht der tatsächlichen Entwicklung des konfuzianischen Denkens nach Konfuzius.

Die bisherige Diskussion zusammenfassend können wir die bestimmende Richtung des konfuzianischen Denkens in der Vor-Qin-zeit so auf den Punkt bringen: Zunächst bewirkt Konfuzius eine Transformation des ursprünglichen religiösen Bewusstseins des chinesischen Altertums, indem er den im Sinne einer personalen transzendenten Instanz verstandenen „Himmel“ oder „Gott“ zu verinnerlichen und hineinzunehmen beginnt in die menschliche Natur und die moralische Praxis. Gleichzeitig allerdings bewahrt er aber auch den personalen Sinn und den ausgeprägten Transzendenzcharakter dieser Ausdrücke. In der *Doktrin der Mitte* ist der personale Sinn der beiden Ausdrücke noch schwächer geworden, während gleichzeitig der Standpunkt der Einheit von Himmel und Mensch und der wechselseitigen Nicht-Ausschließung von Immanenz und Transzendenz bestätigt wird. In Konfuzius' Denken treffen wir auf einen Religionsbegriff, welcher die größte Nähe zu Kants Konzept der „moralischen Religion“ aufweist. Was in der *Doktrin* als „Weg des Himmels“ firmiert, ist demgegenüber die einen Schritt weitergetriebene Rationalisierung der moralischen Religion Kants. Durch sie bestimmt sich die weitere Entwicklung des konfuzianischen Denkens in der Song- und Mingzeit. Vor diesem Hintergrund verstehen wir unschwer, warum westliche China-Missionare wie Matteo Ricci und chinesische Christen wie Li Chunsheng den song-mingzeitlichen Konfuzianismus abgelehnt haben und stattdessen zurück wollten zum sogenannten „ursprünglichen Konfuzianismus“ der Vor-Qinzeit, also zurück zu Konfuzius, dem *Buch der Lieder*, dem *Buch der Dokumente* und dem darin ausgedrückten religiösen Bewusstsein.

84 Vgl. Mou Zongsan, *Yuanshan lun* 圓善論 [Über das höchste Gut], Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1985, S. 243-255.

IV. ZUR RELIGIOSITÄT DES KONFUZIANISMUS IM ANSCHLUSS AN EINE KRITIK DES KANTISCHEN RELIGIONSBEGRIFFS

Im zweiten Abschnitt haben wir gesehen, dass Kants Begriff der moralischen Religion auf der moralischen Autonomie des Menschen gründet, dass zwischen beiden also ein logischer Zusammenhang besteht. Genauer gesagt, handelt es sich bei der moralischen Religion um eine vom Standpunkt der moralischen Autonomie vorgenommene Erklärung des Wesens der Religion. Kant ist fest davon überzeugt, dass sich die moralische Religion aus der moralischen Autonomie logisch ableiten lässt. Gegenüber dieser Möglichkeit allerdings haben schon zu Kants Lebzeiten einige Gelehrte ihre Zweifel zum Ausdruck gebracht, zum Beispiel der Tübinger Professor Johann Friedrich von Flatt (1759-1821). In einem Buch aus dem Jahr 1789, *Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie*, bringt er seine Einwände gegen den kantischen Religionsbegriff vor. Das Buch besteht aus insgesamt zehn Briefen, wobei Flatt im dritten Brief Kants moralischen Gottesbeweis in folgenden zwei Punkten zusammenfasst:

I. Die practische Vernunft nöthigt uns, *die objective Wirklichkeit* oder *Möglichkeit des höchsten Guts* d. i. einer vollkommenen Harmonie der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit (oder einer mit der Sittlichkeit in der genauesten Proportion stehenden Austheilung der Glückseligkeit) anzunehmen.

II. Diese vollkommene Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit kann nur unter der Voraussetzung des *Daseyn Gottes* als wirklich oder möglich gedacht werden.⁸⁵

Dazu bemerkt er kritisch: „In Absicht auf diese beiden Sätze aber muss ich Ihnen bekennen, dass mir die Gründe, welche Ihre Schule für dieselben anführt, zum Theil an sich unzulänglich, zum Theil mit Kants übrigen Grundsätzen nicht einstimmend zu seyn scheinen“.⁸⁶ Nach Flatts Ansicht stellt der erste der beiden angeführten Sätze eine mit Kants übrigen Grundsätzen nicht übereinstimmende These dar. Flatt sagt: Gemäß den kantischen Grundsätzen bestehe der letzte Grund für die objektive Gültigkeit und Notwendigkeit des höchsten moralischen Prinzips in nichts weiter als einer „subjectiven Vernunftnothwendigkeit“; der zweite Satz allerdings überschreite diesen Bereich und verleihe dem höchsten Gut eine „objective Gültigkeit und Noth-

85 J.F. von Flatt, *Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die kantische Philosophie*, Tübingen: Johann Georg Cottaische Buchhandlung, 1789, S. 14f.

86 Ebd., S. 14.

wendigkeit“, worin Flatt folglich eine Verletzung von Kants Grundsätzen entdeckt.⁸⁷

Im vierten Brief geht Flatt noch einen Schritt weiter: Kant bezeichne es als unsere Pflicht, das höchste Gut zu befördern; diese Forderung allerdings widerspreche seinem eigenen Standpunkt zur Moral. Flatt schreibt:

Schon bey dem ersten Saze: *Wir sollen das höchste Gut zu befördern suchen*, scheint eine Voraussetzung zum Grunde zu liegen, für die man keine Gewährleistung in der kantischen Kritik findet. Wenn nemlich unter dem höchsten Gute (wie ich annehmen zu dürfen glaube) das höchste Gut einer (im transcendentalen Sinn) existirenden *Geisterwelt* verstanden werden muß, so ist, dünkt man, klar, daß die Verbindlichkeit zu dem ersteren beyzutragen, ohne die Voraussetzung der *Existenz der letzteren* nicht gedacht werden kann. Aber worauf stützt sich denn diese Voraussetzung? Auf die practische Vernunft selbst, oder auf die theoretische? Mit welchem Rechte man das erstere behaupten könne, bin ich nicht im Stande einzusehen. Denn wenn man auch einräumt, daß das von Kant aufgestellte oberste Princip der Sittlichkeit: *Handle nach allgemeingültigen Maximen*, sich für sich selbst uns als synthetischer Saz a priori aufdringe, und daß das Bewußtseyn desselben ein Factum der reinen practischen Vernunft sey; so kann doch daraus nicht der categorische Saz: Es ist Pflicht für mich, zum höchsten Gute der Geisterwelt nach allen meinen Kräften beyzutragen, sondern nur der hypothetische: Wenn es eine Geisterwelt gibt, so bin ich zur Beförderung des höchsten Guts derselben verbunden, hergeleitet werden.⁸⁸

Für Flatt besteht, mit anderen Worten, ein Widerspruch zwischen Kants Standpunkt, das höchste Gut zu befördern sei unsere Pflicht, und seinem Eintreten für das moralische Gesetz als einem unbedingten, kategorischen Imperativ. Die Auffassung von der Pflicht zur Beförderung des höchsten Guts verlangt nach der Einheit von Tugend und Glückseligkeit; dies voraussetzen bedeutet aber, die moralische Forderung zu einem bedingten, hypothetischen Imperativ zu machen, und verstößt damit gegen Kants eigenen moralphilosophischen Grundsatz.

Auch der amerikanische Kant-Forscher Lewis White Beck hat die Berechtigung von Kants Schritt, die Beförderung des höchsten Guts zur Pflicht zu erklären, in Zweifel gezogen. Er schreibt:

[...] angenommen, ich tue alles, was in meinen Kräften steht (und mehr kann kein sittliches Gebot von mir verlangen), um das höchste Gut zu befördern, was wird da von mir verlangt? Nichts anderes als aus Achtung vor dem Gesetz zu handeln, und dies kannte ich bereits. Ich kann überhaupt nichts tun, um Glückseligkeit und Verdienst miteinander auszugleichen, – dies ist die Aufgabe eines moralischen Weltenlenkers, nicht eines Arbeiters im Weinberg. Meine Aufgabe ist es nicht. Meine Auf-

87 Ebd., S. 15f.

88 Ebd., S. 31f.

gabe ist, die *eine* Bedingung des höchsten Gutes zu realisieren, die in meiner Macht steht [...] ⁸⁹

Wie im zweiten Abschnitt ausgeführt, macht Kants moralischer Gottesbeweis eine gewichtige ethische Voraussetzung, nämlich: Sollen impliziert Können. Genau hierauf richten sich die Zweifel von White Beck. Das höchste Gut setzt sich aus zwei Faktoren zusammen – Tugend und Glückseligkeit –, von denen aber nur die Tugend in den Bereich der menschlichen Fähigkeiten (als der Fähigkeiten eines endlichen Wesens) fällt, während die Einheit von Tugend und Glückseligkeit nur von Gott garantiert werden kann; wenn dies aber so ist, kann das Streben nach Glückseligkeit nicht zu den menschlichen Pflichten gezählt werden. Das käme sonst dem von Menzies bildhaft beschriebenen Versuch gleich, „sich den Tai-Berg unter den Arm zu klemmen und das Nordmeer zu überschreiten“, wäre also ein widersinniges Unterfangen. Wenn Kant daher seinen moralischen Beweis der Existenz Gottes auf die Voraussetzung gründet, das höchste Gut zu befördern, sei ein apriori notwendiger Gegenstand unseres Willens, so bedeutet dies die Negierung der Möglichkeit, das höchste Gut könnte das *moralische* Ziel unseres Willens sein, und damit nichts anderes als die Negierung der gesamten Beweisführung Kants.

Der moderne katholische Gelehrte Giovanni B. Sala stimmt der Kritik White Becks zu, geht aber noch einen Schritt weiter und sagt, Kants moralische Beweisführung führe notwendig in ein Dilemma: Wenn Kant einräumt, dass wir die Existenz Gottes postulieren müssen, um die moralische Pflicht des Strebens nach dem Guten nicht im Leeren hängen und zu einer Scheinpfllicht werden zu lassen, dann heißt das, dass die Verbindlichkeit des Sittengesetzes nicht gänzlich von der menschlichen Vernunft abhängt, sondern von Gott, da nur dieser die Wirklichkeit des höchsten Guts zu garantieren vermag. Das aber steht in klarem Widerspruch zu Kants Standpunkt der moralischen Autonomie. Wenn Kant an dieser festhalten will, muss er daher folgendes einräumen: Auch wenn Gott nicht existieren sollte und das höchste Gut daher möglicherweise niemals wirklich wird, behält die moralische Pflicht, nach dem Guten zu streben, für uns dennoch ihre Verbindlichkeit. Dann aber verliert seine gesamte moralische Beweisführung (auch die für die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele) ihre Kraft; und das wiederum heißt: Wir leben in einer moralisch sinnlosen Welt, die kein Mensch erhoffen kann. ⁹⁰ Salas Zweifel liegen damit ganz auf der Linie der Kritik von Flatt.

89 L.W. Beck, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“: Ein Kommentar*, München: Wilhelm Fink, 1974, S. 227.

90 Vgl. Giovanni B. Sala, *Kant und die Frage nach Gott*, Berlin: de Gruyter, 1990, S. 392-396; Sala, *Kant über die menschliche Vernunft. Die Kritik der reinen Vernunft und die Erkennbarkeit Gottes durch die praktische Vernunft*, Weilheim-Bierbronn: Gustav-Siewerth-Akademie, 1993, S. 98-109.

Am Ende seines Buches *Kant über die menschliche Vernunft* schreibt Sala:

Ob wir bereit sind anzuerkennen, dass die Würde des Menschen in ihrer tiefsten Schicht darin besteht, dass er aus der Huld und Gnade Gottes leben darf – alles andere also als eine sich selbst stützende Autonomie. Oder doch, um nicht in die Abhängigkeit Gottes zu geraten, der allein das *telos* der Moralität verwirklichen kann, ziehen wir vor, den Sinn der Moralität darin zu setzen, dass wir als Helden des Sinnlosen leben und sterben.⁹¹

Auf der Grundlage seines religiösen Standpunktes entscheidet sich Sala natürlich für die erste Alternative. Diese Wahl kann Kant auf der Grundlage der moralischen Autonomie allerdings nicht treffen. Gleichzeitig kann er sich gestützt auf seine moralische Teleologie aber auch nicht für die zweite Alternative entscheiden.

Wie würde nun Kant auf diese Kritik an seiner Argumentation reagieren? Würde er sich aus dem von Sala aufgewiesenen Dilemma befreien können? Mit Bezug auf die Einwände Becks möchte ich vorschlagen, sozusagen im Namen Kants, zunächst einmal folgendes zu erwidern: Das moralische Gesetz verlangt von uns lediglich das höchste Gut zu *befördern*, nicht aber, es zu *verwirklichen*. Wenngleich nur Gott die Fähigkeit zur Verwirklichung des höchsten Guts besitzt, steht dessen Beförderung durchaus in unserer Macht. Die Unmöglichkeit für uns, das höchste Gut zu verwirklichen, steht deshalb der Auffassung, das höchste Gut zu befördern sei unsere Pflicht, überhaupt nicht entgegen und macht diese Auffassung nicht sinnlos. Vielmehr verhält es sich so wie mit Kants Meinung, der Mensch könne niemals den Stand der Heiligkeit erlangen, was ihn nicht daran hindert, das Bemühen um eine Annäherung an die Heiligkeit als menschliche Pflicht anzuerkennen.⁹²

Diese Erwidering vermag zwar die Schlüssigkeit der Auffassung von der Pflicht zur Beförderung des höchsten Guts zu erklären, das von Sala aufgewiesene Dilemma kann sie aber nicht auflösen. Wenn die Berechtigung dieser Pflicht nämlich nicht der Voraussetzung bedarf, das höchste Gut tatsächlich zu verwirklichen, dann besteht auch keine Notwendigkeit, die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes vorauszusetzen, um die Verwirklichbarkeit des höchsten Guts zu garantieren. Damit tut sich in Kants moralischer Beweisführung eine logische Lücke auf. Für Kant wäre es daher besser, auf dem Standpunkt der moralischen Autonomie menschlicher Vernunft zu verharren und von einem Eintritt in den Bereich der Religion abzusehen. Wie im zweiten Abschnitt erwähnt, schreibt Kant in seiner Religionsschrift einerseits: „Sie [die Moral] bedarf also zum Behuf ihrer selbst [...] keinesweges der Religion, sondern vermöge der reinen prakti-

91 Sala, *Kant über die menschliche Vernunft*, S. 129f.

92 *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. 5, S. 83, 122 u. 128.

schen Vernunft ist sie sich selbst genug“. Und andererseits: „Moral [...] führt unumgänglich zur Religion“. An dieser Stelle kommen wir nicht umhin zu fragen: Wenn die Moral sich selbst genug ist, bedeutet das doch, dass sie den Bereich der Religion nicht betreten muss; wenn sie dies aber doch tut, bedeutet das dann nicht, dass die Moral sich keineswegs selbst genug ist? Und handelt es sich dabei nicht erneut um das von Sala aufgewiesene Dilemma?

Um dieses Dilemma aufzulösen, müssen wir noch einmal zur Frage nach der Religiosität des Konfuzianismus zurückkehren. Im ersten Abschnitt haben wir die beiden unterschiedlichen Standpunkte kennengelernt, die hierzu innerhalb des modernen Neukonfuzianismus eingenommen werden: Xu Fuguan wählt den von Sala so genannten zweiten Weg, nämlich die Beschränkung auf die menschliche Autonomie; auf diese Weise lässt sich das oben aufgewiesene Dilemma sicher vermeiden, zugleich aber wird die religiöse Dimension des Konfuzianismus negiert. Solange Xu Fuguan dies als eigenen Standpunkt vertritt, ist dagegen nichts zu sagen; wenn er aber, gestützt auf diesen Standpunkt, die Entwicklung des song-ming-zeitlichen Konfuzianismus erklären will, kommt er um folgende Konsequenz nicht herum: Alle Ausführungen in der *Doktrin der Mitte*, dem Buch *Menzius*, den Kommentaren zum *Buch der Wandlungen* sowie im song-ming-zeitlichen Neokonfuzianismus, die sich auf die Einheit von Himmel und Mensch beziehen, werden von diesem Standpunkt aus sinnlos. Die Auslegung von Mou Zongsan und Tang Junyi dagegen steht Kants Begriff der „moralischen Religion“ nahe, da sie nicht nur die Wendung des Konfuzianismus zur moralischen Autonomie bewahrt, sondern auch der religiösen Dimension des Konfuzianismus gerecht wird und diese nicht lediglich als ein hinfällig gewordenes geschichtliches Erbe betrachtet. Was Mou Zongsan und Tang Junyi von Kant unterscheidet, ist die Tatsache, dass sie das Dilemma zu vermeiden vermögen, in dem Kants Standpunkt sich verfängt. Der Schlüssel hierzu liegt im Standpunkt der Einheit von Himmel und Mensch und dem ihm inhärenten Denkmodus der wechselseitigen Nicht-Ausschließung von Immanenz und Transzendenz. Hier wird nämlich die Transzendenz des Himmels gleichsam in die innere moralische Natur des Menschen hineingenommen, und deshalb können die Konfuzianer die moralische Autonomie des Menschen affirmieren, ohne deshalb die Transzendenz des Himmels negieren zu müssen. Im Gegenteil: die Affirmation der Transzendenz des Himmels tut der moralischen Autonomie des Menschen keinen Abbruch, denn der „Dienst am Himmel“ (*shi tian* 事天) ist kein Dienst an einer äußeren Instanz, sondern besteht in einer Verwirklichung der moralischen Natur des Menschen durch die Kultivierung des eigenen Selbst. Bei diesem Standpunkt handelt es sich keineswegs um einen naiven Optimismus, denn die Konfuzianer bewahren immer das Bewusstsein, dass zwischen Himmel und Mensch eine beständige Spannung besteht. Von dieser spricht bereits Konfuzius, wenn er es nicht wagt, sich zu einem heiligen Menschen (*shengren*) von der Art der weisen Herrscher des Altertums, Yao und Shun, zu erklären,

an denen das Ideal der moralischen Kultivierung des Einzelnen ausgerichtet ist. Der konfuzianische Begriff der Einheit von Himmel und Mensch ähnelt dem höchsten Gut Kants, nach dem zu streben eine heilige Pflicht des Menschen ist, wobei dieses Streben aber zugleich ein nie endender – weil sein ultimatives Ziel nie ganz erreichender – Verwirklichungsprozess bleibt. Aus konfuzianischer Sicht lässt sich allerdings sagen, dass die Möglichkeit der Einheit von Himmel und Mensch in der moralischen Natur des Menschen liegt, weshalb das Streben danach keineswegs eine zur Vergeblichkeit verurteilte Sisyphos-Arbeit darstellt. In diesem Sinne handelt es sich bei der konfuzianischen Moral weder um eine Art von „Heldenmoral“, noch um das, was Sala als „Lohnmoral“ bezeichnet.

Wir können nun zur eingangs gestellten Frage zurückkehren: Handelt es sich beim Konfuzianismus um eine Religion? Seit langem schon wird nicht nur in der akademischen Welt Chinas über Religion in einer Weise diskutiert, die bewusst oder unbewusst am Begriff des jüdisch-christlichen Monotheismus orientiert ist und diesen zum Maßstab nimmt, um das Wesen von Religion zu bestimmen. Diesem Begriff entspricht natürlich der Konfuzianismus ebenso wenig wie Buddhismus und Daoismus. Allerdings haben der immer breiter werdende Austausch zwischen den Kulturen und der wissenschaftliche Fortschritt des zwanzigsten Jahrhunderts die Notwendigkeit zutage gefördert, diesen allzu engen Begriff von Religion zu erweitern. Der Religionsphilosoph John Hicks etwa räumt ein, dass der Begriff der Religion keinen genau anzugebenden Gehalt und damit keine Essenz hat, und plädiert deshalb dafür, Religion als ein Konzept der Familienähnlichkeit zu verstehen.⁹³ Auf dieser Grundlage bestimmt er Religion als „belief in the transcendent“ und erklärt:

Although this is not of the essence of religion [...] nevertheless most forms of religion have affirmed a salvific reality that transcends (whilst also usually being thought of as immanent within) human beings and the world, this reality being variously conceived as a personal God or non-personal Absolute, or as the cosmic structure or process or ground of the universe.⁹⁴

In dieses relativ offene und flexible Konzept von Religion lässt sich die konfuzianische Tradition nach Konfuzius ohne Schwierigkeiten integrieren, denn wie oben ausgeführt bewahrt der Konfuzianismus auch nach seiner humanistischen Wende den Glauben an einen transzendenten Himmel.

In den letzten Jahren hat der Neukonfuzianer Liu Shu-hsien 劉述先, gestützt auf die Arbeiten des Religionsphilosophen Paul Tillich und seinen Begriff von Religion und Glauben als „ultimate concern“, den Konfuzia-

93 John Hicks, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Houndmills: The Macmillan Press, 1989, S. 3ff.

94 Ebd., S. 6.

nismus als Religion bestimmt.⁹⁵ In seinem Buch *Dynamics of Faith* schreibt Tillich: „Faith is the state of being ultimately concerned; the dynamics of faith are the dynamics of man’s ultimate concern“.⁹⁶ Wenngleich aber Tillich der Interpretation des Inhalts dieses „ultimate concern“ beträchtlichen Raum widmet, lässt sich schlecht leugnen, dass dessen Sinn keineswegs klar und offensichtlich ist. So muss Tillich zum Beispiel lange Ausführungen machen, um Phänomene wie Nationalismus oder den atheistischen „Glauben“ aus dem Begriffsbereich des „ultimate concern“ herauszuhalten. An dieser Stelle empfiehlt sich ein Blick in die deutsche Ausgabe von Tillichs Werk, in der der Ausdruck „ultimate concern“ keine Entsprechung hat; es handelt sich dabei um eine genuin englische Wendung. Das oben angegebene Zitat lautet im deutschen Wortlaut so: „Glaube ist das Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht“.⁹⁷ Und in seinem frühen Werk *Religionsphilosophie* kommt Tillich durch die Gegenüberstellung der Begriffe Religion und Kultur zu einer im Vergleich viel klareren Definition: „Religion ist Richtung auf das Unbedingte, Kultur ist Richtung auf die bedingten Formen und ihre Einheit“.⁹⁸ Und zum Verhältnis von Religion und Kultur schreibt er erklärend: „Die Kultur ist Ausdrucksform der Religion, und die Religion ist Inhalt der Kultur“.⁹⁹ Diese frühe Definition ist geeignet, um die Religiosität des Konfuzianismus zu verstehen und damit seine Eigenart, sowohl Religion als auch humanistische Kultur zu sein.

Kant war zwar ein Philosoph der Aufklärung, aber seine Religionsphilosophie bezeugt dennoch den starken Einfluss seines christlichen Hinter-

95 Liu Shu-hsien, „The Religious Import of Confucian Philosophy: Its Traditional Outlook and Contemporary Significance“, *Philosophy East & West*, vol. 21 (1971), S. 157-175; ders., „You dangdai xifang zongjiao sixiang ruhe miandui xiandaihua wenti de jiaodu lun rujia chuantong de zongjiao yihan“ 由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度論儒家傳統的宗教意涵 [Über den religiösen Gehalt der konfuzianischen Tradition – Eine Untersuchung ausgehend von der Frage, wie das westliche religiöse Denken mit dem Problem der Modernisierung umgeht], in: Liu Shu-hsien (Hg.), *Dangdai ruxue lunji: chuantong yu chuanguxin* 當代儒學論集: 傳統與創新 [Aufsätze zum modernen Konfuzianismus: Tradition und Neugestaltung], Taipei: Zongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe zhanjiesuo, 1995, S. 1-32.

96 Tillich, *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Row, 1957, S. 1.

97 Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1970, Bd. 8, S. 111. Dieses Buch Tillichs wurde auf Deutsch zuerst 1961 bei Ullstein in Frankfurt publiziert.

98 Tillich, *Religionsphilosophie*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, S. 320. Diese Schrift wurde ursprünglich publiziert im zweiten Band des von Max Desrosier herausgegebenen *Lehrbuch der Philosophie*, Berlin: Ullstein, 1925, S. 765-835. Die englische Übersetzung ist enthalten in: Tillich, *What is Religion?*, New York: Harper & Row, 1969.

99 Tillich, *Religionsphilosophie*, a.a.O., S. 329.

grunds. Zwar ging Kant nicht in die Kirche und legte keinen Wert auf religiöse Rituale, dennoch aber bewahrte er sich eine gewisse Frömmigkeit. Sein Begriff der moralischen Religion ist im Grunde ein Produkt der christlichen Tradition. Dennoch lässt er sich gut verbinden mit der von Konfuzius geprägten konfuzianischen Tradition. Wenngleich der Begriff eines personalen Gottes im Verlauf der Entwicklung des Konfuzianismus allmählich zurückgedrängt wurde, ist dies doch keineswegs ein Hindernis für das Verständnis des Konfuzianismus als moralischer Religion. Ganz im Gegenteil: Nicht nur lässt sich der Konfuzianismus als moralische Religion verstehen, er vermag als solche auch das Dilemma zu vermeiden, in das Kants Verständnis dieses Begriffs gerät. Auf die Frage, ob der Konfuzianismus eine Religion ist oder nicht, können wir nun folgende Antwort geben: Im Sinne von Tillichs zwei zentralen Sätzen – „Religion ist Richtung auf das Unbedingte“ und „Religion ist Inhalt der Kultur“ – handelt es sich beim Konfuzianismus zweifellos um eine Religion, und diese Religion lässt sich weiter bestimmen als eine „moralische Religion“ in dem von Kant geprägten Sinn dieses Begriffs.

Anhang

Das „Konfuzianismus-Fieber“ im heutigen China

Seit Anfang der 1990er Jahre ist in China – im Gegensatz zu früheren, gar nicht so lange vergangenen Zeiten – ein großes Interesse für die Kulturgüter seiner Tradition zu bemerken. Es erscheinen zahlreiche Bücher über Chinas traditionelle Kultur, etwa über klassische Literatur, traditionelle Religionen, antike Biographien und das Orakelbuch *Yijing* 易經 (Buch der Wandlungen). Viele alte Werke werden neu kommentiert und ins moderne Chinesisch übersetzt.¹ Diese Erscheinungen heben sich scharf ab von der fieberhaften Marktwirtschaft im heutigen China. Man spricht von „*Guoxue*“ 國學 (der nationalen Gelehrsamkeit oder den Nationalstudien) und „*Guoxue re*“ 國學熱 (dem *Guoxue*-Fieber). Die neue Wertschätzung der traditionellen Kultur bringt die Revidierung manchen negativen Urteils mit sich. Zum Beispiel wird die früher als konservativ und reaktionär verworfene *Xueheng*-Schule 學衡派,² deren Hauptvertreter Wu Mi 吳宓 (1894-1978) und Mei Guangdi 梅光迪 (1890-1945) sind, jetzt wieder neu geschätzt. Zwei Konferenzen über Wu Mi fanden 1990 (in Xi'an) und 1992 (in Xianyang) statt. Der berühmte Historiker Chen Yinke 陳寅恪 (1890-1969), der in enger Beziehung mit der *Xueheng*-Schule stand, wurde früher als „reaktionäre akademische Autorität“ kritisiert, jetzt aber rehabilitiert. So hat die Zhongshan Universität in Guangzhou, an der Chen in seinen letzten Jahren tätig war, zum Gedächtnis an ihn 1988 und 1994 Konferenzen veranstaltet. Auch an der Tsinghua (Qinghua) Universität in Beijing (Peking), an der Chen von 1926 bis 1937 tätig war, wurde 1990 anlässlich seines hundertsten Geburtstages ein Symposium veranstaltet und aus demselben Anlaß publizierte die Peking Uni-

1 Vgl. hierzu Zhang Jue 張覺, „Cong guji yizhu kan wenhua ‚xiahai‘“ 從古籍譯註看文化「下海」 [Betrachtungen zur „Kommerzialisierung“ der Kultur ausgehend von der Übersetzung und Kommentierung der alten Bücher], *Ershiyi shiji* 二十一世紀 [Das 21. Jahrhundert], Nr. 37 (Oktober 1996), S. 147-149.

2 Der Name der Schule leitet sich von der Zeitschrift *Xueheng* 學衡 (Bewertung der Gelehrsamkeit) ab. Die Zeitschrift wurde publiziert zwischen 1922 und 1933 in Nanjing.

versität 1989 eine Festschrift für ihn.³ Außerdem sind einige Biographien Chens erschienen, unter denen die von Lu Jiandong 陸鍵東 verfasste Schrift mit dem Titel „Die letzten zwanzig Jahre Chen Yinques“⁴ unerwartet stürmische Diskussionen auslöste. Unerwartet, weil es sich hierbei nicht um ein populärwissenschaftliches Buch handelt. Diese Debatten zeigen, dass das Buch die chinesischen Intellektuellen tief berührt hat.

Um das „Konfuzianismus-Fieber“ in den neunziger Jahren zu verstehen, muss man zunächst vom sogenannten „Kultur-Fieber“ (*wenhua re* 文化熱) in den achtziger Jahren sprechen. Das „Kultur-Fieber“ beinhaltet eine Reihe von Ereignissen, deren wichtigste die folgenden waren:

1. die Herausgabe der Buchreihe „Der Zukunft entgegengehen“ (*zuoxiang weilai* 走向未來) durch Jin Guantao 金觀濤;
2. die Herausgabe der Buchreihe „Kultur: China und die Welt“ (*wenhua: Zhongguo yu shijie* 文化: 中國與世界) durch Gan Yang 甘陽;
3. die Gründung der privaten „Akademie für Chinesische Kultur“ in Beijing;
4. die Neuentdeckung des „Modernen Neukonfuzianismus“;
5. die „Zurück-zu-den-Wurzeln-Literatur“ (*xungen wenxue* 尋根文學) von Acheng 阿城, Han Shaogong 韓少功 u.a.

Die Beziehung der letzten drei Ereignisse zum „Guoxue-Fieber“ ist unschwer zu ersehen. Bei der Buchreihe „Kultur: China und die Welt“ handelt es sich hauptsächlich um Übersetzungen moderner westlicher „Klassiker“: Seine chinesischen Leser waren mehr oder weniger traditionsfeindlich eingestellt. Mit der späteren Einführung der modernen philosophischen Hermeneutik aber entstand ein „kultureller Konservatismus“, der das Aufkommen des „Guoxue-Fiebers“ begünstigte. Die Neuentdeckung des „Modernen Neukonfuzianismus“ war bedingt durch die Lehrtätigkeit von Prof. Tu Weiming 杜維明 und die Werke von Prof. Yu Ying-shih 余英時. Hierdurch trat der „Moderne Neukonfuzianismus“ aus Taiwan, Hongkong und dem Westen zum ersten Male auf der kulturellen Bühne des chinesischen Festlandes in Erscheinung. Im großen und ganzen jedoch war die Stimmung der Intellektuellen Chinas in den achtziger Jahren antitraditionalistisch. Damals machten nicht nur radikale Antitraditionalisten wie Bao Zunxin 包遵信 und Liu Xiaobo 劉曉波 von sich reden. Auch die Fernsehserie „Flusselegie“ (*heshang* 河殤), die Chinas Rückständigkeit der Tradition zuschrieb, sorgte für

3 *Jinian Chen Yinque xiansheng danchen bainian xueshu lunwenji* 紀念陳寅恪先生誕辰百年學術論文集 [Konferenzband zum Gedächtnis an den 100. Geburtstag des Herrn Chen Yinque], hrsg. vom Forschungszentrum für die Geschichte des Chinesischen Mittelalters/Peking Universität 北京大學中國中古史研究中心, Beijing: Beijing daxuechubanshe, 1989.

4 Lu Jiandong 陸鍵東, *Chen Yinque de zuihou ershi nian* 陳寅恪的最後二十年 [Die letzten zwanzigen Jahre Chen Yinques], Beijing: Sanlian shudian, 1995.

lebhaft Diskussionen. In den achtziger Jahren stritten Chinas Intellektuelle mehr als in den neunziger Jahren. Mit dem Massaker am Platz des Himmlischen Friedens 1989 aber wurden die Streitigkeiten beendet.

Die Diskussion um das „Guoxue-Fieber“ entstand aus der Interaktion zwischen den Universitäten und den Massenmedien. Gemäß dem Bericht von Prof. Chen Lai 陳來⁵ begann sie mit einer Reihe von Ereignissen: Anfang 1992 gründete die Peking Universität das Forschungszentrum für Chinas traditionelle Kultur und begann im nächsten Jahr die Zeitschrift *Studien über Nationale Gelehrsamkeit* (*Guoxue yanjiu* 國學研究) zu publizieren. Am 16. August 1993 erschien ein Artikel mit dem Titel „Guoxue taucht still auf dem Yan-Campus auf“ in der *Volkszeitung* (der Zeitung der KP Chinas), in dem über die Forschungen der Peking Universität zur chinesischen Tradition berichtet wurde. „Yan-Campus“ ist eine Bezeichnung für den Campus der Peking Universität. Ihm folgte zwei Tage später ebenfalls in der *Volkszeitung* ein anderer Bericht über dasselbe Thema mit der Schlagzeile „Guoxue, lange nicht mehr gesehen“. Mitte Oktober dieses Jahres organisierten die Studenten der Peking Universität das Programm „Guoxue-Monat“ mit 15 Vorträgen und zwei Diskussionsrunden. Die Massenmedien berichteten mehrfach über diese Veranstaltungen. Ende Dezember schloss der Zentrale Fernsehsender einen Vertrag mit der Peking Universität über eine Programmreihe zum Thema „Traditionelle chinesische Kultur“ mit 150 Vorträgen. So viele Ereignisse in so kurzer Zeit machten einen tiefen Eindruck auf das Publikum, woraus die Rede vom „Guoxue-Fieber“ entstand.

Im „Guoxue-Fieber“ ist selbstverständlich auch der Enthusiasmus für die Konfuzianismus-Studien enthalten. Man spricht also auch vom „Konfuzianismus-Fieber“ und in diesem Sinne lässt sich das „Konfuzianismus-Fieber“ als ein Teil des „Guoxue-Fiebers“ verstehen. Allerdings hatte man wachsendes Interesse für den Konfuzianismus schon in den achtziger Jahren. Wie oben erwähnt, hatte der „Moderne Neukonfuzianismus“ bereits einen Platz im „Kultur-Fieber“ der achtziger Jahre gefunden. Ein anderes Zeichen für das wachsende Ansehen des Konfuzianismus ist die Gründung der halböffentlichen „Chinesischen Konfuzius-Stiftung“ (*Zhongguo Kongzi jijinhui* 中國孔子基金會, im Folgenden abgekürzt als CKS) 1984, deren Ehrenvorsitzender der Vizepremier Gu Mu 谷牧 und deren Vorsitzender der ehemalige Rektor der Nanjing Universität Kuang Yaming 匡亞明 ist. Diese Stiftung publiziert die Zeitschrift *Konfuzius-Studien* (*Kongzi yanjiu* 孔子研究). Außerdem hat sie mehrere internationale Konferenzen organisiert. Die wichtigsten waren:

5 Chen Lai, „Guoxue re yu chuantong wenhua yanjiu de wenti“ 「國學熱」與傳統文化研究的問題 [Das „Guoxue-Fieber“ und das Problem der Forschungen zur traditionellen Kultur], *Kongzi yanjiu* 孔子研究 [Konfuzius-Studien], Nr. 38 (Juni 1995), S. 4f.

1. Vom 31. August bis zum 4. September 1987 veranstaltete die CKS zusammen mit dem Institut für östliche Philosophie (Singapur) eine internationale Konferenz in Qufu (dem Geburtsort von Konfuzius). Das Thema: Der Konfuzianismus, seine Entwicklung und Wirkungen.
2. Vom 31. Oktober bis zum 2. November 1988 veranstaltete die CKS zusammen mit der Konrad-Adenauer-Stiftung eine internationale Konferenz in Bonn. Das Thema war hier: Der Konfuzianismus und die moderne Welt.⁶
3. Anlässlich des 2540. Geburtstages von Konfuzius veranstaltete die CKS am 7. Oktober 1989 zusammen mit der UNESCO eine internationale Konferenz in Beijing und Qufu. Das Thema hieß: Konfuzius, die geschichtliche Stellung des Konfuzianismus und dessen Wirkungen auf die moderne Gesellschaft.
4. Anlässlich des 2545. Geburtstages von Konfuzius veranstaltete die CKS vom 5. bis zum 8. Oktober 1994 eine internationale Konferenz in Beijing mit dem Thema: Geschichtlicher Rückblick auf den Konfuzianismus und seine Zukunft im 21. Jahrhundert.

Bei der Eröffnungszeremonie der letzten Konferenz hielten der Vorsitzende der Politischen Konsultativkonferenz des Chinesischen Volkes Li Ruihuan 李瑞環 und der Vizepremier Li Lanqing 李嵐清 Ansprachen. Nach der Konferenz empfing auch Staatspräsident Jiang Zemin 江澤民 einige Teilnehmer der Konferenz. Die Haltung der KP Chinas gegenüber dem Konfuzianismus unterscheidet inzwischen sich stark von früheren Äußerungen, besonders während der Kulturrevolution. Während dieser Konferenz wurde die „Internationale Konfuzianismus-Vereinigung“ (*Guoji ruxue lianhehui* 國際儒學聯合會) gegründet, dessen Ehrenvorsitzender der ehemalige Singapurere Premierminister Lee Kuan Yew 李光耀 und deren Vorsitzender der Vorsitzende der „Koreanischen Konfuzianischen Gesellschaft“ Choi Gun Duk 崔根德 ist. Dieser Verein publiziert die Zeitschrift *Internationale Konfuzianismus-Studien* (*Guoji ruxue yanjiu* 國際儒學研究). Darüber hinaus gibt es auf dem chinesischen Festland mehrere Organisationen, die sich mit dem Konfuzianismus oder der chinesischen Tradition beschäftigen. Gemäß einem Aufsatz des festlandchinesischen Gelehrten Li Qiqian 李啟謙 wurden zwischen 1979 und 1990 insgesamt 14 solcher Organisationen gegründet.⁷

6 Die Vorträge dieser Konferenz sind enthalten in: Silke Krieger/Rolf Trauzettel (Hg.), *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, Mainz: v. Hase & Koehler, 1990.

7 Vgl. dazu Li Qiqian 李啟謙, „Jinnian lai Kongzi yanjiu de xin qushi“ 近年來孔子研究的新趨勢 [Neue Entwicklungstendenzen der Konfuzius-Forschung in den vergangenen Jahren], in: Das akademische Komitee der CKS (Hg.), *Haixia liang'an xuezhe shouci ruxue duihua* 海峽兩岸學者首次儒學對話 [Der erste Dialog zum Konfuzianismus zwischen Gelehrten von beiden Seiten der Taiwan-Straße], Ji'nan: Qilu shushe, 1993, S. 332.

Zudem hat ein anderes Ereignis der achtziger Jahre erheblichen Einfluss auf die Konfuzianismus-Studien in der VR China ausgeübt, nämlich die staatliche Unterstützung für das 1986 aufgenommene Forschungsprogramm zum Modernen Neukonfuzianismus. Dieses Programm hatte 47 Teilnehmer aus 16 Universitäten und Forschungsinstituten, und wurde geleitet von Prof. Fang Keli 方克立 und Prof. Li Jinquan 李錦全. Ihre Forschungen erstreckten sich auf 15 Vertreter des Modernen Neukonfuzianismus, nämlich Liang Shuming 梁漱溟, Chang Chün-mai (Carsun Chang, 張君勱), Xiong Shili 熊十力, Feng Yulan 馮友蘭, He Lin 賀麟, Tang Junyi 唐君毅, Mou Zongsan 牟宗三, Xu Fuguan 徐復觀, Qian Mu 錢穆, Fang Dongmei 方東美 (Thomé H. Fang), Ma Fu 馬浮, Liu Shu-hsien 劉述先, Tu Wei-ming, Yu Ying-shih und Cheng Chung-ying 成中英. Die bisherigen Ergebnisse dieses Programms sind: 1) zwei Sammelbände mit Aufsätzen zum Modernen Neukonfuzianismus; 2) Einleitungen in die Lehren der Hauptvertreter in drei Bänden; 3) eine Reihe von Sach- und Personenmonographien; und 4) Ausgaben ausgewählter Schriften der Hauptvertreter. Man kann sich unschwer vorstellen, wie groß die Wirkung dieser Publikationen auf die festlandchinesischen Intellektuellen gewesen ist. Bemerkenswert sind auch das Erscheinen ausgewählter Schriften von acht Hauptvertretern des Modernen Neukonfuzianismus, welche von Huang Kejian 黃克劍 (Akademie der Sozialwissenschaften in der Provinz Fujian) allein herausgegeben werden.

Das oben Dargelegte mag den Eindruck erwecken, als ob der Konfuzianismus im heutigen China wiederaufgelebt hätte. Tatsächlich war aber während des „Konfuzianismus-Fiebers“ auch heftige Kritik am Konfuzianismus zu hören. Die Kritiker des Konfuzianismus in den achtziger Jahren waren liberal orientierte Intellektuelle wie Bao Zunxin und Liu Xiaobo. Hierzu zählte auch die Produktionsgruppe der Fernsehserie „Flusselegie“. Auch die Marxisten fühlten sich in den neunziger Jahren durch den Konfuzianismus beunruhigt.

Nun möchte ich am Beispiel der jüngsten Debatte die vielseitige Bedeutung des „Konfuzianismus-Fiebers“ beleuchten. Diese Debatte wurde geführt von zwei Zeitschriften, nämlich den *Konfuzius-Studien* der CKS und der *Philosophischen Forschung* (*Zhexue yanjiu* 哲學研究) des Philosophischen Institutes der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften (CASW). Auslöser der Debatte war ein unter dem Pseudonym Luo Bu 羅卜 veröffentlichter Artikel der *Philosophischen Forschung* (Nr. 6/1994) mit dem Titel „Volkstum, Restauration, Kultur: Über eine bemerkenswerte geistige Tendenz“, dessen Autor Li Denggui 李登貴 am Philosophischen Institut der CASW tätig war. Dieser Artikel richtete sich hauptsächlich gegen den Artikel von Chen Guoqian 陳國謙 mit dem Titel „Philosophisches Denken über ökologische Probleme“, welcher in der vorigen Nummer derselben Zeitschrift publiziert worden war. In seinem Artikel hob Chen Guoqian den Kontrast zwischen der Dialektik bei Karl Marx und derjenigen in der chinesischen Philosophie hervor: Auf der Basis des Gegensatzes von Subjekt und Objekt verabsolutierte Marx' Dialektik die widersprüchlichen Kämpfe in

der Welt, während die chinesische Dialektik, wie z.B. bei Zhang Zai 張載, sich die Aufhebung der Widersprüche zum Ziel setzte. Chen kam zu dem Schluß, dass letztere mit Blick auf die ökologische Philosophie der ersteren überlegen sei. In seinem Artikel bestritt Li Denggui die Hauptthesen von Chen und zwar anhand des marxistischen Standpunktes. Außerdem deutete Li an, dass sich in der Befürwortung von „Guoxue“ der Versuch berge, „die neue Kultur des Sozialismus aus der chinesischen Kultur auszuschließen“ (S. 36). Nachher gewann der Artikel von Li mehr Einfluß, als der Direktor der CASW, Hu Sheng 胡繩, diesem seine öffentliche Zustimmung gab.⁸

Fast unmittelbar danach erschien ein Artikel von Wang Shengping 王生平 mit dem Titel „Erforschung der Guoxue nach Überwindung der Guoxue, mit besonderer Berücksichtigung von „Über das Verhältnis von Himmel und Mensch“, in der *Philosophischen Forschung* (Nr. 8/1994). Auch Wang war am Philosophischen Institut der CASW tätig. Der Artikel „Über das Verhältnis von Himmel und Mensch“, auf den sich Wang bezog, wurde von Jin Jingfang 金景方 verfasst, Professor für Geschichte an der Jilin Universität. Sein Artikel erschien in der Zeitschrift *Traditionelle Kultur und Modernisierung* (*Chuantong wenhua yu xiandaihua* 傳統文化與現代化) (Nr. 2/1994). In diesem Artikel erklärte Jin, dass die These von der Harmonie zwischen Himmel und Mensch bei Konfuzius und im *Yijing* sowohl materialistisch als auch dialektisch sei. Wang hingegen kritisierte Jins Interpretation und schrieb zum „Konfuzianismus-Fieber“:

Von vornherein meine ich, dass wir diese Denkströmung ernst nehmen und kühl analysieren, aber ihr nicht blind folgen sollten. Denn wenn wir die traditionelle Kultur weiterentwickeln (nicht im Sinne der Neukonfuzianer), einen „Dialog“ zwischen China und dem Westen führen und die Werte der Kulturen neu schätzen wollen, ist zunächst zu beachten, dass zwischen der sogenannten „Guoxue“ und der neuzeitlichen westlichen Wissenschaft nicht nur ein nationaler, sondern vielmehr ein zeitlicher Unterschied besteht. Von der geschichtlichen Entwicklung betrachtet sind die beiden Produkte verschiedener Zeiten: die Gegenstände der *Guoxue* sind Produkte der feudalen Gesellschaft, während die neuzeitliche westliche Kultur Produkt der kapitalistischen Gesellschaft ist. (S. 39)

Für Wang ist ein Vergleich zwischen chinesischer und westlicher Kultur nur insofern sinnvoll, als es für ihn darauf ankommt, auf der Höhe „der am Marxismus orientierten proletarischen neuen Kultur“ zu stehen, durch die „Guoxue“ aufgehoben wird.

8 Vgl. Hu Sheng 胡繩, „Ruhe jianshe Zhongguo xin wenhua – zai jinian lishi yanjiu chuankang sishi zhounian zuotanhui shang dejianghua“ 如何建設中國新文化 – 在紀念《歷史研究》創刊 40 周年座談會上的講話 [Wie soll Chinas neue Kultur aufgebaut werden? – Die Rede bei der Diskussionsrunde anlässlich des 40. Jahrestages von der Gründung der *Historischen Studien*], *Lishi yanjiu* 歷史研究 [Historische Studien], Nr. 233 (Februar 1995), S. 3f.

Eine direkte Erwiderung auf diesen Artikel ist der Aufsatz von Jin Jingfang und seinem Schüler Lü Shaogang 呂紹綱 mit dem Titel „Über das Problem der Bewertung Konfuzius‘ und seines Denkens, mit besonderer Berücksichtigung von ‚Guoxue-Studien nach Überwindung der Guoxue‘“, erschienen in der *Philosophischen Forschung* (Nr. 1/1995). Von einem marxistischen Standpunkt aus erwiderten Jin und Lü Wangs Kritik und betonten:

Manche haben Bedenken, ob das Andenken an Konfuzius und die Beschäftigung mit dem Konfuzianismus den Marxismus schwächen oder sogar ersetzen und auf den alten Weg zum Rückschritt führen werden. Nein, diese Bedenken sind völlig unbegründet. Im Vergleich mit den Alten haben wir andere Leitprinzipien, eine andere wirtschaftliche Basis, ein anderes politisches System, ein anderes internationales Milieu. Die Grundpfeiler unserer Politik sind Marxismus bzw. Sozialismus. Wir absorbieren, konsultieren und nutzen das Denken des Konfuzius als gute traditionelle Kultur. Niemand kann, obwohl die modernen Neukonfuzianer dies für möglich halten, mit Konfuzius‘ Ideen unseren Staat verwalten, oder mit dem Konfuzianismus unser Land aufbauen. Uns ist es auch unmöglich, die Erfolgserfahrungen und fortschrittlichen Kulturprodukte östlicher und westlicher Länder abzulehnen oder die schon entstandene neuzeitliche neue Kultur Chinas zu verneinen. Das ist die große Tendenz der Geschichte, und niemand kann sie ändern. (S. 35)

Der Aufsatz von Jin und Lü löste heftigere Angriffe aus. Unter dem Pseudonym Zhuge Ying 諸葛嬰 veröffentlichte Wang Shengping einen Aufsatz mit dem Titel „Eine differenzierte Analyse der ‚Zhajiu‘-Methode“ in der *Philosophischen Forschung* (Nr. 4/1995). Der Ausdruck „zhajiu“ 摘句 stammt von dem traditionskritischen Schriftsteller Lu Xun (魯迅, 1881-1936). Er bedeutet: einen Satz aus dem Zusammenhang reißen. Wang warf Jin und Lü vor, dass sie in ihrer Interpretation der chinesischen Philosophie und des Marxismus eine falsche, nämlich eben diese „Zhajiu-Methode“ verwandt hätten. Wangs Kritik richtete sich auch gegen den Modernen Neukonfuzianismus. Fett gedruckt hob er folgenden Satz in seinem Beitrag hervor: „Der Neukonfuzianismus kann weder ‚zu den Wurzeln zurückkehren‘ (da die Geschichte nicht zurückfließt), noch ‚das Neue entwickeln‘ (da die Zeit es nicht erlaubt). Selbstverständlich muss er aus der Hauptströmung der Weltphilosophie ausgeschlossen werden“. (S. 10)

In derselben Nummer dieser Zeitschrift erschien ein anderer Aufsatz unter dem Pseudonym Kong Lingzhao 孔令昭 mit dem Titel „Gebt der Geschichte ihren Gehalt zurück: Über eine idealistische Auffassung der Kulturgeschichte“, dessen Autor Liu Ben 劉奔 ebenfalls am Philosophischen Institut der CASW tätig war. Dieser Aufsatz richtete sich nicht unmittelbar gegen jenen von Jin und Lü. Hierin aber war ein Echo von Wangs Aufsatz zu hören. Liu bestritt den „kulturellen Konservatismus“, der sich in dem Satz barg, dass was keine Wurzel habe, werde verwelken, und was seine Wurzel habe, werde aufblühen. Dieser Satz stammt von Zeng Guofan 曾國

藩 (1811-1872), dem Bezwingler der Taiping-Rebellen. In der Tat richtete sich der Aufsatz von Liu direkt gegen den Aufsatz von Xin Yan 辛岩, der in der Zeitschrift *Studien zum Dao (Yuan dao 原道)* (Bd. 1/Oktober 1994) mit dem Titel „Was keine Wurzel hat, wird verwelken, und was seine Wurzel hat, wird aufblühen“: die Hunan-Armee, die Taiping-Armee und die kulturelle Tradition“ erschien. Die „Hunan-Armee“ war die Armee, mit der Zeng Guofan die Taiping-Rebellen besiegte. Die Hauptursache für den Triumph der Hunan-Armee über die Taiping-Armee sah Xin Yan darin, dass die erstere sich mit der chinesischen Kulturtradition identifizierte, während die letztere von ihr abließ. Solchen „kulturellen Konservatismus“ betrachtete Liu als eine falsche „idealistische Auffassung der Kulturgeschichte“ – eine Abart der in der Kulturrevolution herrschenden Geschichtsauffassung, die die chinesische Geschichte zur Geschichte der Kämpfe zwischen dem Konfuzianismus und dem Legalismus erklärte.

In der nächsten Nummer der *Philosophischen Forschung* (Nr. 5/1995) erschienen wieder zwei Aufsätze, die die Position von Wang Shengping und Liu Ben verteidigten: Einer davon ist der Aufsatz von Chen Shuyu 陳漱渝, dem Direktor des Lu Xun Museums in Beijing, mit dem Titel „Kann ein solches ‚Guoxue-Fieber‘ wirkliche Probleme lösen?“. Der zweite stammte wieder von Li Denggui mit dem Titel „Der Geist der Vierten-Mai-Bewegung: Neubewertung oder Bestätigung? – Ein Kommentar zur akademischen Diskussionsrunde über den Geist der Vierten-Mai-Bewegung und die traditionelle Kultur“. Die Vierte-Mai-Bewegung entstand 1919 aus einem Studenten-Protest gegen die Übergabe des deutschen Schutzgebietes Tsingtao (Qingdao) an Japan. Sie führte bald zu einer antitraditionalistischen Kulturbewegung, insbesondere gerichtet gegen den Konfuzianismus. Chen verteidigte Lu Xun und den Geist der Vierten-Mai-Bewegung, weil er den Konfuzianismus als eine „konservative Feudalideologie“ ansah. Am Schluss seines Aufsatzes schrieb er:

Nicht realistisch ist wohl der Versuch, die materielle Kultur der Industriegesellschaft der geistigen Kultur der Agrargesellschaft unterzuordnen, oder mit einer Lehre, der der moderne Demokratiedanke fehlt, das Tempo der politischen Demokratisierung zu beschleunigen, oder mit einem „abgehobenen“ philosophischen System, das Wissenschaft und Handel geringschätzt, den Prozess der „Modernisierung“ und „Postmodernisierung“ zu fördern. Wenn nicht unausgesprochene Absichten dahinterstehen, ist dies nur die unrealistische Hoffnung einiger wohlmeinender Menschen. (S. 6)

Der Aufsatz von Li Denggui ist ein Bericht über die Diskussionsrunde zum „Geist der Vierten-Mai-Bewegung und der traditionellen Kultur“, die am 10. April 1995 in Beijing stattfand. Diesem Aufsatz zufolge bestätigten die Teilnehmer den Geist der Vierten-Mai-Bewegung und kritisierten den Modernen Neukonfuzianismus sowie die *Guoxue*. Darüber hinaus fügte Li seine eigene Kritik an:

Sowohl die Verteidiger als auch die Kritiker des kulturellen Konservatismus haben die Scheinheiligkeit des „entideologisierten“ Standpunktes einiger Disputanten übersehen: auf einer Seite verhandeln sie unverhohlen mit einer radikal kritischen Haltung politische Fragen, die Klasseninteressen und Wertanschauung berühren, d.h. von ideologischer Art sind, und verneinen gar ganz allgemein die Revolution. Auf der anderen Seite verlangen sie von der Wissenschaft, dass sie sich aus ideologischen Fragen heraushält, und heben geschickt das Banner der „Entideologisierung“ – und zwar unter Ausnutzung der aus der Vergangenheit herrührenden Abneigung gegen die verwaltungstechnische Lösung wissenschaftlicher Fragen – um ihre eigenen Ideologien zu verkaufen. (S. 8 u. 19)

Diese Reihe von Angriffen rief eine Gegenreaktion hervor. 1995 publizierte die Zeitschrift *Konfuzius-Studien* in der 2. Nummer einen Sonderteil mit dem Titel „Schriftliche Diskussion über Fragen der traditionellen Kultur“. Die Beiträge stammten von Xin Guanjie 辛冠潔, Chen Lai, Wang Shuren 王樹人, Yu Dunkang 余敦康, Qian Xun 錢遜, Fu Yunlong 傅雲龍, Mo Mingzhe 默明哲, Zhang Yong 張永, Hu Weixi 胡偉希, Wang Guoxuan 王國軒 und Mou Zhongjian 牟鍾鑾. Neben individuellen Auseinandersetzungen mit den obengenannten Kritiken lassen sich die wichtigsten Argumente dieser Autoren wie folgt zusammenfassen:

1. Der Ausdruck „*Guoxue*-Fieber“ sei übertrieben. Tatsächlich werde die traditionelle Kultur auf dem chinesischen Festland nicht zu hoch, sondern vielmehr zu wenig geschätzt.
2. Die Sorge der Kritiker des „*Guoxue*-Fiebers“, dass dieses zu Restauration führen werde, und dass die traditionelle Kultur den Marxismus und die neuzeitliche chinesische Kultur ersetzen könne, sei unbegründet. Dies sei faktisch unmöglich.
3. Die Erforschung der traditionellen chinesischen Kultur und die Befürwortung des Marxismus bildeten keinen Widerspruch. Es bestünde im Gegenteil die Notwendigkeit, dass beide einander gegenseitig aufnahmen und ergänzen.

Von einem außerchinesischen, weiteren Blickwinkel aus betrachtet ist die wissenschaftliche Bedeutung dieser Debatte gering. Nur auf dem chinesischen Festland, wo der Marxismus-Leninismus die Stellung einer orthodoxen Lehre genießt, kann überhaupt die Frage gestellt werden, ob die traditionelle chinesische Kultur den Marxismus bedroht, oder ob die Erforschung der traditionellen chinesischen Kultur die Entwicklung des Marxismus behindert. Für Wissenschaftler in Taiwan und im Ausland hat dieser Streit keine große Bedeutung. Beide Seiten berufen sich auf den Marxismus, um ihre jeweiligen Standpunkte zu verteidigen. Dies hat große Ähnlichkeit mit den im mittelalterlichen Europa geführten Auseinandersetzungen von Philosophen und Theologen, die sich innerhalb des von den kirchlichen Dogmen gesetzten Rahmens bewegten. Diese ideologischen Überlegungen sind ohne

Zweifel eine Behinderung für die Wissenschaft. Unter den festlandchinesischen Gelehrten finden sich durchaus einige, denen die Problematik bewusst ist. Wang Shuren bringt die Frage in seinem Aufsatz auf den Punkt:

Dass im China des ausgehenden 20. Jahrhunderts „Kultur-Fieber“ und mithin „*Guoxue*-Fieber“ auftreten, ist kein Zufall. Dies ist sozusagen eine Gegenreaktion auf die bereits zu Anfang des Jahrhunderts aufgetretene und später immer stärker gewordene extrem linke Kulturströmung. Dies ist auch ein Anzeichen für den Versuch, die Entwicklung der chinesischen Kultur auf den rechten Weg zu führen.⁹

Wie sich jedoch aus der oben angeführten Debatte ersehen lässt, ist diese „ideologische Behinderung“ noch nicht völlig verschwunden. Im heutigen China genießen die Wissenschaftler wesentlich größere Freiheit als zu Zeiten der Kulturrevolution, auch wenn die Behörden die Zügel immer wieder straffen. Solange aber der orthodoxe Marxismus noch die Stellung einer offiziellen Ideologie genießt, werden solche Behinderungen weiter auftreten.

Obwohl die wissenschaftliche Bedeutung dieser Debatte nicht allzu groß ist, gibt sie einen wichtigen Einblick in die Situation des Konfuzianismus im heutigen China. Es ist deutlich, dass die chinesischen Behörden ihre frühere Ablehnung aufgegeben haben und inzwischen Bedeutung und Wert des konfuzianischen Denkens anerkennen. Manche Gelehrte erklären dies mit einer veränderten Strategie seitens der KP Chinas – beispielsweise, um bei der Wiedervereinigungsdebatte mit Taiwan Sympathisanten außerhalb Chinas zu gewinnen, oder um den Patriotismus als Gegenmittel zur Einmischung und Störung durch den Westen zu fördern, oder um im Angesicht des offensichtlichen Niedergangs des Marxismus die damit entstehende nationale Identitätskrise zu lösen. All dies ist zwar gewissermaßen richtig, erklärt jedoch nicht alles. Meinem Verständnis nach finden sich im heutigen China sowohl unter den Kadern der KP als auch unter den Intellektuellen einige, die nach den Verwüstungen der Kulturrevolution Bedeutung und Wert der eigenen Kulturtradition neu schätzen gelernt haben. Dies scheint mir ein wichtiger Faktor beim Auftreten von „*Guoxue*-“ und „Konfuzianismus-Fieber“ zu sein.

Auf der anderen Seite sollte nicht verkannt werden, dass die Hinwendung der chinesischen KP zum Konfuzianismus eine bedingte ist: Der Konfuzianismus soll die Stellung des Marxismus als orthodoxer Ideologie nicht gefährden. Hieraus ergibt sich, dass die Apologeten des Konfuzianismus sich in einer Zwickmühle befinden. Da Konfuzianismus und Marxismus in vielerlei Hinsicht in Widerspruch stehen, müssen Apologeten des Konfuzianismus stets mehr oder weniger die führende Stellung des Marxismus anerkennen. Ansonsten setzen sie sich der Gefahr von Angriffen durch links-

9 Wang Shuren, „Wenhua re' de youlai yu zouxiang“ [「文化熱」的由來與走向 [Ursachen und Tendenzen des „Kultur-Fiebers“], *Kongzi yanjiu* 孔子研究 [Konfuzius-Studien], Nr. 38 (Juni 1995), S. 6.

stehende Kritiker aus. Geht man jedoch solchen Angriffen vollständig aus dem Wege, so bezahlt man als Preis eine Verzerrung des Konfuzianismus. Ein gutes Beispiel dafür ist Jin Jingfangs Interpretation der konfuzianischen These von der Harmonie zwischen Himmel und Mensch. Wie oben dargestellt, bezeichnet Jing diese These als „sowohl materialistisch als auch dialektisch“. Mir scheint diese Interpretation nicht überzeugend zu sein. Dies soll aber nicht heißen, dass diese konfuzianische These wertlos sei, sondern dass der Konfuzianismus die Bestätigung durch den Marxismus nicht nötig hat.

Eben weil der Marxismus in China nach wie vor die Stellung einer orthodoxen Lehre genießt, konnten einige linksgerichtete Gelehrte unter dem Banner des Marxismus das „Konfuzianismus-Fieber“ kritisieren und die obige Debatte auslösen. Unter ausländischen Beobachtern sorgt die Erscheinung, dass Konfuzius einerseits von der KP geachtet wird, andererseits aber der Konfuzianismus von linksgerichteten Gelehrten kritisiert wird, für große Verwirrung. Als Erklärung wird angegeben, dass es sich bei der Achtung der chinesischen Behörden für Konfuzius und den Konfuzianismus eher um Taktik und Pose als um eine ehrliche Hinwendung zum Konfuzianismus handle. Diese Erklärung stellt jedoch eine zu grobe Vereinfachung der tatsächlichen Verhältnisse dar und berücksichtigt zudem nicht das Wesen der Politik. Im politischen Bereich spielt es keine Rolle, ob es sich hierbei um Taktik und Pose handelt, wie schon Menzius bemerkt hat: „Wenn jemand etwas lange geborgt hat und es nicht zurückgibt, wer merkt dann noch, dass es nicht sein Eigentum ist?“ Meiner Meinung nach spiegelt der obengenannte Widerspruch die Krise der marxistischen Ideologie im heutigen China wider. Vor dem endgültigen Zusammenbruch dieser Ideologie werden wir dieses Phänomen noch öfter in Erscheinung treten sehen.

Dies erklärt auch das verwirrende Bild, das die Forschung zum Modernen Neukonfuzianismus im heutigen China bietet. Prof. Fang Keli, der die Forschungsgruppe zum Modernen Neukonfuzianismus leitet, bekennt sich zum orthodoxen Marxismus. In der Tat vertritt Fang hierbei eine relativ enge Position, betont jedoch die Notwendigkeit eines Dialogs zwischen dem Modernen Neukonfuzianismus, dem Marxismus und dem Liberalismus. Gerechterweise ist zuzugeben, dass Fang einen nicht geringen Beitrag zur Erforschung des Modernen Neukonfuzianismus in China geleistet hat. Fang hat aber eine sehr klare Grundposition in dieser Frage festgelegt: „Position, Blickwinkel und Methode des Marxismus nehmen die führende Rolle ein“.¹⁰ Aus diesem Grunde richtete Fang heftige Angriffe gegen Jiang Qing 蔣慶,

10 Vgl. hierzu Fang Keli 方克立, „Guanyu xiandai xinrujia yanjiu de jige wenti“ 關於現代新儒家研究的幾個問題 [Einige Probleme in der Erforschung des Modernen Neukonfuzianismus], in: Fang Keli/Li Jinquan 李錦全 (Hg.), *Xiandai xinrujia yanjiu lunji* 現代新儒學研究論集 [Sammelband der Forschungen zum Modernen Neukonfuzianismus], Bd. 1, Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1989, S. 10f.

Associate Professor an der Verwaltungsakademie in Shenzhen, der öffentlich für die „Renaissance des Konfuzianismus“ eingetreten war.¹¹ Luo Yijun 羅義俊, ein wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Shanghai Akademie der Sozialwissenschaften, wurde zum Rückzug aus der Forschungsgruppe zum Modernen Neukonfuzianismus gezwungen. Mir kam einmal ein internes Dokument der Forschungsgruppe mit dem Titel „Ideologische Kennzeichen des Modernen Neukonfuzianismus – Widerspruch und wechselseitige Ergänzung von Marxismus und Modernem Neukonfuzianismus“ zu Gesicht. In diesem Dokument werden drei Vorträge Mou Zongsans, Jiang Qings Artikel zur Renaissance des Konfuzianismus, zwei Artikel Luo Yijuns und mein eigener kommentierender Bericht über den Forschungsstand des Modernen Neukonfuzianismus in Festlandchina als ungeeignetes Lehrmaterial klassifiziert. Dies belegt, dass Fang Keli die Forschung zum Modernen Neukonfuzianismus nicht nur als rein wissenschaftliche Tätigkeit betrachtet, sondern als Teil eines ideologischen Kampfes. Dies bestätigt auch Fang selbst. In einem Gespräch sagte er einmal:

In unserem Land werden beim Kampf gegen die bürgerliche Liberalisierung die Apologeten der „totalen Verwestlichung“ und die Vertreter eines nationalen Nihilismus vergleichsweise heftig kritisiert. Die Propagierung der „Renaissance des Konfuzianismus“ unter dem Banner der eigenen traditionellen Kultur wird jedoch nicht ernst genug genommen. Manche glauben sogar fälschlich, dass dies mit einer Förderung der patriotischen Erziehung in Einklang stehe. [...] Bei der „Renaissance des Konfuzianismus“ handelt es sich nicht nur um ein Loblied auf die traditionelle Kultur, sondern auch um eine Theorie zur heutigen Wirklichkeit Chinas. Sowohl inner- als auch außerhalb unseres Landes gibt es Leute, die unter Verweis auf die erfolgreichen Wirtschaften der „vier kleinen Tiger“ öffentlich oder andeutungsweise fordern, dass China den Weg eines „konfuzianischen Kapitalismus“ gehen sollte, und dadurch unsere Theorie des „Sozialismus im Anfangsstadium“ bestreiten. Wir dürfen bei Forschungen zum Modernen Neukonfuzianismus diese drängenden praktischen Fragen nicht außer acht lassen. Wir sollen anhand des Marxismus die Beziehungen des Konfuzianismus zur wirtschaftlichen Entwicklung, zum Aufbau eines demokratischen Rechtssystems, zum Aufbau einer geistigen Zivilisation und andere Fragen erforschen. Wir sollen nicht nur theoretische Erklärungen liefern, sondern auch praktische Untersuchungen anstellen. Wir sollten unsere theoretische Position mit Daten und Fakten untermauern. In Zukunft wird unsere Kampfaufgabe an der Frontlinie des

11 Vgl. hierzu Jiang Qing 蔣慶, „Zhongguo dalu fuxing ruxue de xianshi yiyi ji qi mianlin de wenti“ 中國大陸復興儒學的現實意義及其面臨的問題 [Die wirkliche Bedeutung der Renaissance des Konfuzianismus auf dem chinesischen Festland und die ihr bevorstehenden Probleme], *Ehu yuekan* 鵝湖月刊, Nr. 170 (August 1989), S. 29-38; Nr. 171 (September 1989), S. 22-37.

Denkens immer schwerer werden. Wir dürfen uns unserer Aufgabe als marxistische Theoretiker nicht entziehen.¹²

Vor kurzem veröffentlichte Prof. Fang Keli in der Beijinger Zeitschrift *Literaturkritik* (*Wenxue pinglun* 文學評論) (Nr. 2/1996) einen Aufsatz mit dem Titel „Wir sollten auf die in den neunziger Jahren aufgetretene Strömung des kulturellen Konservatismus achtgeben“. In diesem Artikel konstatierte Fang beim Streit um das „Guoxue-Fieber“ einen von ihm so genannten „Diskurswechsel“. Fang meinte, dass der „Diskurs der gesellschaftlich/politischen Kritik“ durch einen „Diskurs des kulturellen Konservatismus“ ersetzt werde. Ziel seiner Kritik waren Li Zehou 李澤厚, Jiang Qing, Yu Ying-shih und andere Autoren. Zur Beachtung, die die kulturkonservative Strömung verdient, schreibt er:

Auf politischer Ebene negiert sie [sc. diese Strömung] den seit mehr als einhundert Jahren andauernden revolutionären Kampf des chinesischen Volkes gegen Imperialismus und Feudalismus. Sie klagt, dass die Revolution die Modernisierung Chinas behindert und verbreitet eine pessimistische Fin-de-Siècle-Stimmung. Dieser Schlag gegen die geistige Zivilisation des Sozialismus und die zersetzende Wirkung dürfen nicht unterschätzt werden. (S. 19)

Geradezu amüsant ist jedoch, dass die Strömung des kulturellen Konservatismus im China der neunziger Jahre nicht nur linke Theoretiker beunruhigt. Zhu Xueqin 朱學勤, ein Professor an der Shanghai Universität, betont in seiner Kritik der kulturkonservativen Strömung, dass diese keineswegs eine nach den Regeln wissenschaftlicher Logik aus dem Denken der achtziger Jahre hervorgegangene Bewegung, sondern Resultat der Einwirkung einer „starken äußeren Kraft“ sei.¹³ Es muss nicht eigens erwähnt werden, dass es sich bei der sogenannten „starken äußeren Kraft“ um das Massaker vom 4. Juni 1989 handelt. Im Tone eines Liberalen schreibt Zhu:

Im Angesicht der gegenwärtig in akademischen Kreisen Chinas modischen konservativen Strömung ist es eher angebracht, diese als ein Überlebensmanöver unter dem

12 Guan Dong 關東 (= Zheng Jiadong 鄭家棟), „Xiandai xinrujia yanjiu de huigu yuzhanwang – fang Fang Keli jiaoshou“ 現代新儒家研究的回顧與展望 – 訪方克立教授 [Über die Forschungen zum Modernen Neukonfuzianismus: Rückblick und Ausblick – Ein Interview mit Professor Fang Keli], *Zhexue yanjiu* 哲學研究 [Philosophische Forschung], Nr. 3/1990, S. 85 u. 128; auch *Ehu yuekan* 鵝湖月刊, Nr. 188 (Februar 1991), S. 52.

13 Zhu Xueqin 朱學勤, „Dui yizhong fanxing de fanxing – jiushi niandai xuejie shifeng zhi wojian“ 對一種反省的反省 – 九十年代學界時風之我見 [Reflexion über eine Reflexion – Meine Ansicht über akademische Moden der neunziger Jahren], *Zhongguoyanjiu yuekan* 中國研究月刊 [Monatsheft für China-Studien], Bd.1, Nr. 6 (September 1995), S. 7.

Druck äußerer Kräfte anzusehen, denn sie als genuin wissenschaftliche Strömung zu betrachten. Ihr fehlt ein echtes wissenschaftliches Fundament und eine gesellschaftliche Basis wie bei Edmund Burke und Alexis de Tocqueville. In einem gewissen Sinne handelt es sich eher um eine unter speziellen gesellschaftlichen Verhältnissen entstandene passive Stimmung, einen Ausdruck der defätistischen Mentalität als um eine geistige Strömung. Das sogenannte „Konservative“ ist nichts als ein im Gewande ausländischer Theorie gebildeter Gemütszustand.¹⁴

Daher vergleicht Zhu diese konservative Strömung mit der Philologie der Qing-Zeit, die unter dem Druck der Fremdherrschaft das Philosophieren der Neo-Konfuzianer der Song und Ming Dynastien ablöste.¹⁵ Ich glaube, dass diese These nicht völlig haltlos ist. Dennoch lässt sich nicht leugnen, dass das „Guoxue-Fieber“ der neunziger Jahre sich bereits in den achtziger Jahren ankündigte und nicht erst in den neunziger Jahren aus „heiterem Himmel gefallen“ ist. Andernfalls ließe sich kaum erklären, warum linke Theoretiker so beunruhigt sind.

Ein Charakteristikum der Ära nach dem Ende des Kalten Krieges ist, dass die Ideologien allmählich an Bedeutung verlieren und dass ideologische Konflikte durch andere Konflikte ersetzt werden. Diesen Sachverhalt hat Prof. Samuel Huntington in seiner neuesten These vom „Kampf der Kulturen“ formuliert, obwohl diese These mir einseitig zu sein scheint. Es ist sehr deutlich, dass im Prozess der Öffnung Chinas nach außen in den letzten zwanzig Jahren die Ideologie nach und nach der Kultur Platz gemacht hat. So wird verständlich, warum es überhaupt zu dem „Kultur-Fieber“ und mit hin zu dem „Guoxue-Fieber“ und dem „Konfuzianismus-Fieber“ kommen konnte.

1991 habe ich den Forschungsstand des Modernen Neukonfuzianismus in Festlandchina so beurteilt: „Im heutigen China sind die meisten Gelehrten, die sich mit dem Modernen Neukonfuzianismus beschäftigen, dem Einfluss der marxistisch-leninistischen Ideologie ausgesetzt, ganz unabhängig von ihrer individuellen Einstellung.“¹⁶ Nach der Lektüre zweier kürzlich erschienenen Werke meine ich jedoch, dass dieses Urteil möglicherweise revisionsbedürftig ist. Bei diesen beiden Werken handelt es sich um Deng Xiaojuns *Die logische Verbindung des konfuzianischen Denkens mit dem Demo-*

14 Ebd., S. 8.

15 Ebd., S. 6.

16 Lee Ming-huei, „Zhongguo dalu youguan dangdai xinruxue de yanjiu: beijing, chengguo yu pingjia“ 中國大陸有關當代新儒學的研究：背景、成果與評價 [Die Forschungen zum Modernen Neukonfuzianismus auf dem chinesischen Festland: Hintergründe, Ergebnisse und Bewertung], in: ders., *Dangdai ruxue zhizhiwo zhuanhua* 當代儒學之自我轉化 [Die Selbsttransformation des zeitgönischen Konfuzianismus], Taipei: Zongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 1994, S. 182.

*kratiedgedanken*¹⁷ und Yang Zebos *Untersuchungen zur Theorie der ursprünglichen Güte des Menschen bei Menzius*.¹⁸ Deng Xiaojun will in seinem Buch nachweisen, dass eine logische Beziehung zwischen dem Konfuzianismus und dem modernen Demokratiedanken bestehe, auch wenn die beiden nicht identisch seien. Wer sich mit dem Modernen Neukonfuzianismus beschäftigt hat, dem wird dieses Argument sicher nicht fremd sein. Bemerkenswert ist nur, dass dieses aus der Feder eines festlandchinesischen Gelehrten mittleren Alters stammt und dass das Werk frei von marxistischen Phrasen ist. Yang Zebos Werk ist insofern bemerkenswert, als es die Dogmen des Marxismus-Leninismus durchbricht und Menzius' Theorie der ursprünglichen Güte des Menschen von einem individuellen Standpunkt aus beleuchtet. Als ich 1994 für das Institut für Chinesische Literatur und Philosophie der Academia Sinica in Taipei mit den Vorbereitungen für eine internationale Konferenz über Menzius beschäftigt war, fand ich unter hunderten von Werken über Menzius aus Festlandchina keines, das ein tiefes Gespür für Menzius' Denken an den Tag gelegt hätte. Die meisten Autoren waren sich einig, dass es sich bei Menzius' Theorie der Menschennatur um einen „Idealismus“ handle. Im Vergleich dazu ist Yangs Werk erfrischend, obwohl auch sein Buch nicht frei von Mängeln ist.¹⁹

Im allgemeinen ist kein Autor froh, wenn seine Thesen von den Tatsachen widerlegt werden. Wie ich am Ende der „Einleitung“ erzählt habe, schwankt die konfuzianische Tradition in heutigen Festlandchina noch im Hin und Her ihres historischen Prozesses. Wenn jedoch noch mehr Anzeichen auf eine weitere Entideologisierung in China hoffen ließen, so wäre niemand hierüber erfreuter als ich.

17 Deng Xiaojun 鄧小軍, *Rujia sixiang yu minzhu sixiang de luoji jiehe* 儒家思想與民主思想的邏輯結合, Chengdu: Sichuan renmin chubanshe, 1995.

18 Yang Zebo 楊澤波, *Mengzixingshanlun yanjiu* 孟子性善論研究, Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1995.

19 Zur Kritik dieses Buches siehe Yang Cho Hon 楊祖漢, „Mou Zongsan xiansheng duiruxue de quanshi – huiying Yang Zebo depingyi“ 牟宗三先生對儒學的詮釋 – 回應楊澤波的評議 [Die Konfuzianismus-Interpretation des Herrn Mou Zongsans – Eine Erwiderung auf Yang Zebos Kritik], in: Lee Ming-huei (Hg.), *Rujia sixiang de xiandai quanshi* 儒家思想的現代詮釋 [Moderne Interpretation des konfuzianischen Denkens], Taipei: Zongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 1997, S.175-206.

Literatur

- Babbitt, Erwing, *Democracy and Leadership*. Boston: Houghton Mifflin, 1952.
- Babbitt, Erwing, „Bai Bide Zhong Xi renwen jiaoyu tan“ 白璧德中西人文教育談 [Babbitt über die humanistische Erziehung in China und im Westen]. Übers. Hu Xiansu, enthalten in: Sun Shangyang 孫尚揚/Guo Lanfang 郭蘭芳 (Hg.), *Guogu xinzhilun – Xuehengpai wenhua lunzhu jiyao* 國故新知論 – 學衡派文化論著輯要 [Über Nationale Gelehrsamkeit und neues Wissen: Gesammelte Abhandlungen der *Critical Review*-Schule zur Kultur], Beijing: Zhongguo guangbo dianshi chubanshe, 1995, S. 39-48.
- Beck, Lewis White, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“: Ein Kommentar*. München: Wilhelm Fink, 1974.
- Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Bullock, Alan, *The Humanist Tradition in the West*. New York: W.W. Norton, 1985.
- Cai, Yuanpei 蔡元培, *Cai Yuanpei wenji: meiyu* 蔡元培文集: 美育 [Cai Yuanpei's gesammelte Schriften: Ästhetische Erziehung]. Taipei: Jinxu chubanshe, 1995.
- Cai, Yuanpei, *Cai Yuanpei wenji: zizhuan* 蔡元培文集: 自傳 [Cai Yuanpei's gesammelte Schriften: Autobiografie]. Taipei: Jinxu chuban gongsi, 1995.
- Cai, Yuanpei, *Cai Yuanpei wenji: meigan jiaoyu* 蔡元培全集: 美感教育 [Cai Yuanpei's gesammelte Schriften: Ästhetische Erziehung]. Taipei: Jinxu chuban gongsi, 1995.
- Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 Bde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
- Chan, Wing-tsit 陳榮捷 (Hg.), *Wang Yangming chuanxilu xiangzhu jiping* 王陽明傳習錄詳註集評 [Ausführliche Anmerkungen und gesammelte Kommentare zum Wang Yangmings Chuanxilu]. Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1983.

- Chang, Carsun (= Zhang Junmai, 張君勱), *The Development of Neo-Confucian Thought*. New York: Bookman Associates, 1957/1962.
- Chang, Carsun, *Wang Yang-ming: Idealist Philosopher of Sixteen-Century China*. New York: St. John University Press, 1962.
- Chang, Hao 張灝, *You'an yishi yu minzhu chuantong* 幽暗意識與民主傳統 [Das Bewusstsein des Dunklen und die Tradition der Demokratie]. Taipei: Lianjing chuban gongsi, 1989.
- Chen, Lai 陳來, „Guoxue re yu chuantong wenhua yanjiu de wenti“ 「國學熱」與傳統文化研究的問題 [Das „Guoxue-Fieber“ und das Problem der Forschungen zur traditionellen Kultur]. *Kongzi yanjiu* 孔子研究 [Konfuzius-Studien], Nr. 38 (Juni 1995), S. 4f.
- Chen, Guoqian 陳國謙, „Guanyu huanjing wenti de zhexue sikao“ 關於環境問題的哲學思考 [Philosophisches Denken über ökologische Probleme]. *Zhexue yanjiu* 哲學研究 [Philosophische Forschung], Nr. 5/1994, S. 32-37.
- Cheng, Shude 程樹德, *Lunyü jishi* 論語集釋 [Gesammelte Auslegungen des Lunyu], 4 Bde. Beijing: Zhonghua shuju, 1990.
- Chen, Shuyu 陳漱渝, „Ruci ‚guoxuere‘ neng jiejuexiangshi wenti ma?“ 如此「國學熱」能解決現實問題嗎? [Kann ein solches „Guoxue-Fieber“ wirkliche Probleme lösen?]. *Zhexue yanjiu* 哲學研究 [Philosophische Forschung], Nr. 5/1995, S. 3-6.
- Deng, Xiaojun 鄧小軍, *Rujia sixiang yu minzhu sixiang de luoji jiehe* 儒家思想與民主思想的邏輯結合 [Die logische Verbindung des konfuzianischen Denkens mit dem Demokratiedanken]. Chengdu: Sichuan renmin chubanshe, 1995.
- Ding, Weixiang 丁為祥, *Xiong Shili xueshu sixiang pingzhuan* 熊十力學術思想評傳 [Kritische Biographie zum Denken Xiong Shilis]. Beijing: Beijing tushuguan chubanshe, 1999.
- Eucken, Rudolf/Chang, Carsun, *Das Lebensproblem in China und Europa*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1922.
- Fang, Keli 方克立, „Guanyu xiandai xinrujia yanjiu de jige wenti“ 關於現代新儒家研究的幾個問題 [Einige Probleme in der Erforschung des Modernen Neukonfuzianismus]. In: Fang Keli/Li Jinquan 李錦全 (Hg.), *Xiandai xinrujia yanjiu lunji* 現代新儒學研究論集 [Sammelband der Forschungen zum Modernen Neukonfuzianismus], Bd. 1. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1989, S. 1-13.
- Fang, Keli, „Yao zhuyi jiushi niandai chuxian de wenhua baoshuozhuyi sichao“ 要注意研究九十年代出現的文化保守主義思潮 [Wir sollen auf die in den neunziger Jahren aufgetretene Strömung des kulturellen Konservatismus achten]. *Wenxue pinglun* 文學評論 [Literaturkritik], Nr. 2/1996, S. 11-19.
- Fichte, Johann Gottlieb, „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“. In: *Fichte Werke*, hrsg. von I.H. Fichte, Bd. 1. Berlin: de Gruyter, 1971, S. 451-518.

- Fingarette, Herbert, *Confucius – the Secular as Sacred*. New York: Harper Torchbook, 1971.
- Flatt, J.F. von, *Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie*. Tübingen: Johann Georg Cottaische Buchhandlung, 1789.
- Forschungszentrum für die Geschichte des Chinesischen Mittelalters/Beijing Universität 北京大學中國中古史研究中心 (Hg.), *Jinian Chen Yinque Xiansheng danchen bainian xueshu lunwenji* 紀念陳寅恪先生誕辰百年學術論文集 [Konferenzband zum Gedächtnis an den 100. Geburtstag des Herrn Chen Yinque]. Beijing: daxue chubanshe, 1989.
- Fouillée, Alfred Jules Émile, *Histoire de la Philosophie*. Paris: Librairie Ch. Delagrave, 1875.
- Fu, Pei-jung (= Fu Peirong, 傅佩榮), „Jixi Kongzi de renxing guandian“ 解析孔子的人性觀點 [Erörterung von Konfuzius' Auffassung der Menschennatur]. *Zhexue yu wenhua* 哲學與文化 [Philosophie und Kultur], Band 25, Nr. 2 (2/1998), S. 106-121.
- Fu, Pei-jung, „Rujia renxinglun ruhe chaoyue weixin yu weiwu de liangji quanshi?“ 儒家人性論如何超越唯心與唯物的兩極詮釋? [Wie kann die konfuzianische Theorie der Menschennatur die polaren Interpretationen vom Idealismus und Materialismus transzendieren?]. In: Vincent Shen (= Shen Qingsong, 沈清松) (Hg.), *Quanshi yu chuangzao – chuantong Zhonghua wenhua ji qi weilai fazhan* 詮釋與創造 – 傳統中華文化及其未來發展 [Interpretation und Schöpfung: Die traditionelle chinesische Kultur und ihre zukünftige Entwicklung]. Taipei: Lianjing chuban gongsi, 1995, S. 71-87.
- Fung, Yiu Ming (= Feng Yaoming, 馮耀明), „Gainian xiangduilun yu Zhongguo zhexue“ 概念相對論與中國哲學 [Begrifflicher Relativismus und chinesische Philosophie]. In: ders., *Zhongguo zhexue de fangfalun wenti* 中國哲學的方法論問題 [Methodologische Probleme in der chinesischen Philosophie]. Taipei: Yunchen wenhua gongsi, 1989, S. 289-310.
- Gan, Yang 甘陽, *Women zai chuangzao chuantong* 我們在創造傳統 [Wir sind dabei die Tradition zu erschaffen]. Taipei: Lianjing chuban gongsi, 1989.
- Guan, Dong 關東 (= Zheng Jiadong, 鄭家棟), „Xiandai xinrujia yanjiu de huigu yu zhanwang – fang Fang Keli jiaoshou“ 現代新儒家研究的回顧與展望 – 訪方克立教授 [Über die Forschungen zum Modernen Neukonfuzianismus: Rückblick und Ausblick – Ein Interview mit Professor Fang Keli]. *Zhexue yanjiu* 哲學研究 [Philosophische Forschung], Nr. 3/1990, S. 80-85 u. 128; auch *Ehu yuekan* 鵝湖月刊 [Legein Monthly], Nr. 188 (Februar 1991), S. 47-52.
- Guo, Moruo 郭沫若, *Shi pipan shu* 十批判書 [Zehn kritische Bücher], Beijing: Kexue chubanshe, 1956.
- Habermas, Jürgen, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976.

- Hall, David L./Ames, Roger T., *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York, 1987.
- He, Lin 賀麟, *Kangde Heige'er zhexue zai Zhongguo de chuanbo: jianlun wo dui jiesshao Kangde Heige'er zhexue de huigu* 康德、黑格爾哲學在中國的傳播－兼論我對介紹康德、黑格爾哲學的回顧 [Die Rezeption der kantischen und Hegelschen Philosophie in China: Mit einem Rückblick auf meine Untersuchungen zur kantischen und Hegelschen Philosophie]. In: ders., *Wushinian lai zhi Zhongguo zhexue* 五十年來之中國哲學 [Die chinesische Philosophie der letzten fünf Jahrzehnte]. Shenyang: Liao'ning jiaoyu chubanshe, 1989, S. 77-129.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: G.W. F. Hegel: *Werke*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1969ff., Bd. 12.
- Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt/M.: Klostermann, 1973.
- Heimsoeth, Heinz, „Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie“. In: ders., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants* I, Bonn: Bouvier, 1971, S. 227-257.
- Hicks, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Houndmills: The Macmillan Press, 1989.
- Hu, Sheng 胡繩, „Ruhe jianshe Zhongguo xin wenhua – zai jinian lishi yanjiu chuankan sishi zhounian zuotanhui shang de jianghua“ 如何建設中國新文化－在紀念《歷史研究》創刊 40 周年座談會上的講話 [Wie soll Chinas neue Kultur aufgebaut werden? – Die Rede bei der Diskussionsrunde anlässlich des 40. Jahrestages von der Gründung der Historischen Studien]. *Lishi yanjiu* 歷史研究 [Historische Studien], Nr. 233 (Februar 1995), S. 3f.
- Huang, Chun-chieh (= Huang Junjie 黃俊傑), *Mengxue sixiangshi lun* 孟學思想史論 [Zur Geistesgeschichte der Mengzi-Studien], Bd. 1. Taipei: Dongda tushu gongsi, 1991.
- Huang, Jiande 黃見德, *Xifang zhexue zai dangdai Zhongguo* 西方哲學在當代中國 [Westliche Philosophie im modernen China]. Wuhan: Huazhong ligong daxue chubanshe, 1996.
- Huang, Jiande, *Ershi shiji Xifang zhexue Dongjian wenti* 二十世紀西方哲學東漸問題 [Das Problem der östlichen Rezeption westlicher Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert]. Changsha: Hu'nan jiaoyu chubanshe, 1998.
- Huang, Jiande u.a., *Xifang zhexue Dongjianshi* 西方哲學東漸史 [Geschichte der östlichen Rezeption westlicher Philosophie]. Wuhan: Wuhan chubanshe, 1991.
- Huang, Kewu 黃克武, „Liang Qichao yu Kangde“ 梁啟超與康德 [Liang Qichao und Kant]. In: *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan* 中央研究院近代史研究所集刊 [Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica], Nr. 30 (Dezember 1998), S. 101-148.
- Ignatieff, Michael, *Isaiah Berlin: A Life*. New York: Metropolitan Books, 1998.

- Jacobi, Friedrich Heinrich, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*. Breslau: Gottlieb Loewe, 1787.
- Jiang, Qing 蔣慶, „Zhongguo dalu fuxing ruxue de xianshi yiyi ji qi mianlin de wenti“ 中國大陸復興儒學的現實意義及其面臨的問題 [Die wirkliche Bedeutung der Renaissance des Konfuzianismus auf dem chinesischen Festland und die ihr bevorstehenden Probleme]. *Ehu yuekan* 鵝湖月刊 [Legein Monthly], Nr. 170 (August 1989), S. 29-38; Nr. 171 (September 1989), S. 22-37.
- Jin Jingfang 金景方, „Lun tien he ren de guanxi“ 論天和人的關係 [Über das Verhältnis von Himmel und Mensch]. *Chuantong wenhua yu xiandaihua* 傳統文化與現代化 [Traditionelle Kultur und Modernisierung], Nr. 2/1994, S. 3-8.
- Jin Jingfang/Lü Shaogang 呂紹綱, „Guanyu Kongzi ji qi sixiang pingjia de wenti – jianping ‚tiaochu guoxue yanjiu guxue‘“ 關於孔子及其思想評價的問題 – 兼評《跳出國學研究國學》 [Über das Problem der Bewertung Konfuzius' und seines Denkens, mit besonderer Berücksichtigung von „Erforschung der Guoxue nach Überwindung der Guoxue“]. *Zhexue yanjiu* 哲學研究 [Philosophische Forschung], Nr. 1/1995, S. 34-42.
- Jiao, Xun 焦循, *Mengzi zhengyi* 孟子正義 [Kommentar zum Mengzi]. Beijing: Zhonghua shuju, 1987.
- Kang, Youwei 康有為, *Zhutianjiang* 諸天講 [Reden über den Kosmos]. Beijing: Zhonghua shuju, 1990.
- Kant, Immanuel, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Berlin: Walter de Gruyter, 1902-, Bd. 2, S. 315-373.
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 5, S. 1-163.
- Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 6, S. 1-202.
- Kant, Immanuel, *Metaphysik der Sitten*. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 6, S. 203-493.
- Kant, Immanuel, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 8, S. 33-42.
- Kant, Immanuel, „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 8, S. 107-123.
- Kant, Immanuel, „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 8, S. 250-271.
- Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden*. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 8, S. 341-386.
- Kant, Immanuel, „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre“. In: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 12, S. 370f.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg von Raymund Schmidt, Hamburg: Felix Meiner, 1976.
- Konfuzius, *Gespräche*. Übers. von Ralf Moritz, Stuttgart: Reclam, 2005.

- Kong, Lingzhao 孔令昭 (= Liu Ben, 劉奔), „Ba lishi de neirong huangei lishi – ping yizhong guannianlun de wenhua shiguan“ 把歷史的內容還給歷史 – 評一種觀念論的文化史觀 [Gebt der Geschichte ihren Gehalt zurück: Über eine idealistische Auffassung der Kulturgeschichte]. *Zhexue yanjiu* 哲學研究 [Philosophische Forschung], Nr. 4/1995, S. 3-7.
- Kong, Qiu (= Konfuzius), *Gespräche* (= Lunyü). Übers. von Richard Wilhelm, München: C.H. Beck, 2005.
- Krieger, Silke/Rolf Trauzettel (Hg.), *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*. Mainz: v. Hase & Koehler, 1990.
- Kroner, Richard, *Kants Weltanschauung*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1914.
- Lai, Hon-Kei 黎漢基/Lee, Ming-huei 李明輝 (Hg.), *Xu Fuguan zawen bu-bian* 徐復觀雜文補編 [Xu Fuguans vermischte Schriften: Ergänzungsbände], 5 Bde. Taipei: Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 2001 (zweite korrigierte Auflage).
- Lao, Sze-kwang (= Lao Siguang, 勞思光), *Xinbian Zhongguo zhexueshi* 新編中國哲學史 [Geschichte der chinesischen Philosophie, neue Ausgabe], Bd. 1. Taipei: Sanmin shuju, 1984.
- Lee, Ming-huei (= Li Minghui, 李明輝), *Rujia yu kangde* 儒家與康德 [Der Konfuzianismus und Kant]. Taipei: Lianjing chuban gongsi, 1990.
- Lee, Ming-huei, *Dangdai ruxue de ziwo zhuanhua* 當代儒學之自我轉化 [Die Selbsttransformation des zeitgenössischen Konfuzianismus]. Taipei: Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 1994.
- Lee, Ming-huei, „Die Autonomie des Herzens – Eine philosophische Deutung der ersten Hälfte von Meng-tzu 2A:2“. *Oriens Extremus*, 38. Jg. (1995), S. 7-16; auch enthalten im vorliegenden Buch.
- Lee, Ming-huei, „Mou Tsung-san und Kants Philosophie. Ein Beispiel für die Kant Rezeption in China“, *Asiatische Studien*, 50. Jg. (1996), S. 85-92.
- Lee, Ming-huei, „Schöpferische Transformation der deutschen Philosophie. Am Beispiel der Rezeption des Begriffes des ‚Dinges an sich‘ bei Mou Zongsan“. In: Jürgen Wertheimer/Susanne Göße (Hg.), *Zeichen lesen, Lese-Zeichen: Kultursemiotische Vergleiche von Leseweisen in Deutschland und China*. Tübingen: Stauffenburg, 1999, S. 499-513; auch enthalten im vorliegenden Buch.
- Lee, Ming-huei, „Mengzi wang ba zhi bian chongtan“ 孟子王霸之辨重探 [Die Differenz von königlichem und hegemonialem Weg bei Menzius – eine Neuinterpretation]. In: ders., *Mengzi Chongtan* 孟子重探 [Eine Neuinterpretation des Menzius] (Taipei: Lianjing chuban gongsi, 2001), S. 41-67.
- Lee, Ming-huei, *Der Konfuzianismus im modernen China*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2001.
- Lee, Ming-huei, *Rujia shiye xia de zhengzhi sixiang* 儒家視野下的政治思想 [Politisches Denken aus konfuzianischer Perspektive]. Taipei: Taida chuban zhongxin, 2005.

- Lee, Ming-huei, „Xu Fuguan lun rujia yu zongjiao“ 徐復觀論儒家與宗教 [Xu Fuguan über Konfuzianismus und Religion]. In: Feng Tianyu 馮天瑜 (Hg.), *Renwen luncong – 2006 nian juan* 人文論叢: 2006 年卷 [Abhandlungen zum Humanismus – Jahrbuch 2006] (Wuchang: Wuhan daxue chubanshe, 2007), S. 402-412.
- Lee, Ming-huei, „Zhuanhua yihuo duihua? Li Chunsheng suo lijie de Zhongguo jingdian“ 轉化抑或對話? – 李春生所理解的中國經典 [Transformation oder Dialog? – Li Chunshengs Verständnis der kanonischen Schriften Chinas]. In: ders. (Hg.), *Jidai Dongya bianju zhong de Li Chunsheng* 近代東亞變局中的李春生 [Li Chunsheng im Wandel des modernen Ostasiens] (Taipei: Taida chuban zhongxin, 2010), S. 25-65.
- Legge, James, *The Life and Teachings of Confucius*. London: N. Trübner, 1872.
- Li, Chunsheng 李春生, *Shengjing chanyao jiangyi* 聖經闡要講義 [Vorlesungen über die Bibelauslegung]. Taipei: Taiwan rixinbao, 1914; enthalten in: Lee Ming-huei u.a. (Hg.), *Li Chunsheng zhuzuoji* 李春生著作集 [Li Chunshengs Schriften]. Taipei: Nantian Shuju, 2004, Bd. 3, S. 141-243.
- Li, Chunsheng, *Zongjiao wude beikao* 宗教五德備考 [Anmerkungen zu den fünf Elementen der Religion], Taipei: Taiwan rixinbao, 1910; enthalten in: Lee Ming-huei u.a. (Hg.), *Li Chunsheng zhuzuoji*, Bd. 3, S. 245-328.
- Li, Chunsheng, *Tianyanlun shu hou* 天演論書後 [Anmerkungen zu Huxleys Evolution und Ethik]. Fuzhou: Meihua shuju, 1907; enthalten in: Lee Ming-huei u.a. (Hg.), *Li Chunsheng zhuzuoji*, Bd. 4, S. 1-163.
- Li, Dengui 李登貴, „Wusi jingshen: chongping haishi chongshen? – wushi jingshen yu chuantong wenhua xueshu zuotanhui shuping“ 五四精神: 重評還是重申? – 五四精神與傳統文化學術座談會述評 [Der Geist der Vierten-Mai-Bewegung: Neubewertung oder Bestätigung? – Ein Kommentar zur akademischen Diskussionsrunde über den Geist der Vierten-Mai-Bewegung und traditionelle Kultur]. *Zhexue yanjiu* 哲學研究 [Philosophische Forschung], Nr. 5/1995, S. 7f. u. 19.
- Li, Qiqian 李啟謙, „Jinnian lai Kongzi yanjiu de xin qushi“ 近年來孔子研究的新趨勢 [Neue Entwicklungstendenzen der Konfuzius-Forschung in den vergangenen Jahren]. In: Das akademische Komitee der CKS (Hg.), *Haixia liang'an xuezhe shouci ruxue duihua* 海峽兩岸學者首次儒學對話 [Der erste Dialog zum Konfuzianismus zwischen Gelehrten von beiden Seiten der Taiwan-Straße]. Ji'nan: Qilu shushe 1993, S. 330-346.
- Li, Wenzao 李文藻, *Tianxue chuhan* 天學初函 [Erste Sammlung zur Himmels-Lehre]. Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1965, Nachdruck.
- Li, Zehou 李澤厚, *Pipan zhexue de pipan – Kangde shuping* 批判哲學的批判 – 康德述評 [Kritik der kritischen Philosophie – Darstellung und Bewertung Kants]. Beijing: Renmin chubanshe, 1979; Taipei: Sanmin shuju, 1996.
- Li, Zehou 李澤厚, *Lunyu jindu* 論語今讀 [Lunyu heute gelesen]. Hefei: Anhui wenyi chubanshe, 1998.

- Li, Zehou, *Wode zhexue tigang* 我的哲學提綱 [Meine philosophischen Thesen]. Taipei: Sanmin shuju, 1996.
- Li, Zehou, *Zhongguo gudai sixiang shilun* 中國古代思想史論 [Untersuchungen zur Geschichte des antiken chinesischen Denkens]. Taipei: Sanmin shuju, 1996.
- Liang, Qichao 梁啟超, „Jinshi diyi dazhe Kangde zhi xueshuo“ 近世第一大哲康德之學說 [Die Lehre des größten neuzeitlichen Philosophen Kant]. *Xinmin Congbao* 新民叢報 [Zeitschrift der Erneuerung des Volkes], Nr. 25, 26, 28 & 46/47/48 (1903/1904); auch enthalten in: Yinbingshi wenji 飲冰室文集 [Aufsatzsammlung] (Taipei: Taiwan Zhonghua shujum, 1970), Nr. 13 (Bd. 3), S. 47-66.
- Liang, Qichao, „Baojiao fei suoyi zun Kong lun“ 保教非所以尊孔論 [Die Bewahrung der Religion ist kein Weg zur Verehrung des Konfuzius]. *Xinmin congbao* 新民叢報 [Zeitung zur Erneuerung des Volkes], Nr. 2 (15.1.1902); auch enthalten in: Yinbingshi wenji, Nr. 9 (Bd. 2), S. 50-59.
- Lin, Jinshui 林金水, „Rujia bu shi zongjiao: shi lun Li Madou dui rujiao de kanfa“ 儒教不是宗教: 試論利瑪竇對儒教的看法 [Der Konfuzianismus ist keine Religion – Zum Konfuzianismusbild Matteo Riccis]. In: Ren Jiyou 任繼愈 (Hg.), *Rujiao wenti zhenglun ji* 儒教問題爭論集 [Probleme des Konfuzianismus – Eine Sammlung von Debattenbeiträgen]. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, 2000, S. 163-170.
- Lin, Zhenguo 林鎮國 u.a., „Qingqi zheba xianghuo – dangdai sixiang de fushi“ 擎起這把香火 – 當代思想的俯視 [Dieses Räucherwerk hochhalten – Ein Blick auf das gegenwärtige Denken]. In: *Xu Fuguan zawenxujì* 徐復觀雜文續集 (Vermischte Schriften von Xu Fuguan, Zweite Sammlung), Taipei: Shibao wenhua chuban gongsi, 1981, S. 407-414.
- Liu, Baonan 劉寶楠, *Lunyu Zhengyi* 論語正義 [Kommentar zum Lunyu]. Beijing: Zhonghua shuju, 1990.
- Liu, Shu-hsien (= Liu Shuxian, 劉述先), „The Religious Import of Confucian Philosophy: Its Traditional Outlook and Contemporary Significance“. *Philosophy East & West*, Bd. 21 (1971), S. 157-175.
- Liu, Shu-hsien, „You dangdai xifang zongjiao sixiang ruhe miandai xian-daihua wenti de jiaodu lun rujia chuantong de zongjiao yihan“ 由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度論儒家傳統的宗教意涵 [Über den religiösen Gehalt der konfuzianischen Tradition – Eine Untersuchung ausgehend von der Frage, wie das westliche religiöse Denken mit dem Problem der Modernisierung umgeht]. In: ders. (Hg.), *Dangdai ruxue lunji: chuantong yu chuangxin* 當代儒學論集: 傳統與創新 [Aufsätze zum modernen Konfuzianismus: Tradition und Neugestaltung]. Taipei: Zongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe zanjiusuo, 1995, S. 1-32.
- Lu, Jiandong 陸鍵東, *Chen Yinque de zuihou ershi nian* 陳寅恪的最後二十年 [Die letzten zwanzigen Jahre Chen Yinques]. Beijing: Sanlian shudian, 1995.

- Lü, Shiqiang 呂實強, „You Ming Qing zhi ji Zhongguo zhishifenzi fanjiao yanlun kan Zhong Xi wenhua jiaoliu (1583-1723)“ 由明清之際中國知識份子反教言論看中西文化交流 (1583-1723) [Betrachtungen zum Kulturaustausch zwischen China und dem Westen ausgehend von kritischen Äußerungen chinesischer Intellektueller im Übergang von der Ming- zur Qingzeit, 1583-1723]. In: *Jinian Li Madou lai Hua sibaizhou nian Zhong Xi wenhua jiaoliu guoji xueshu huiyi lunwenji* 紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議論文集 [Konferenzband zum Gedächtnis an den 400. Jahrestag von Matteo Riccis Ankunft in China]. Taipei County: Furen daxue chubanshe, 1983, S. 411-430.
- Luo, Bu 羅卜(= Li Dengui 李登貴), „Guocui, fugu, wenhua – ping yizhong zhide zhuyi de sixiang qingxiang“ 國粹復古文化 – 評一種值得注意的思想傾向 [Volkstum, Restauration, Kultur: Über eine bemerkenswerte geistige Tendenz]. *Zhexue yanjiu* 哲學研究 [Philosophische Forschung], Nr. 6/1994, S. 33-36.
- Meißner, Werner, China zwischen nationalem „Sonderweg“ und universaler Modernisierung. Zur Rezeption westlichen Denkens in China. München: Wilhelm Fink, 1994.
- Menze, C. u.a., Artikel „Humanismus/Humanität“. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, 1971-2007, Bd. 3, Sp. 1217-1230.
- Miao, Runtian 苗潤田/Chen Yan 陳燕, „Ruxue: zongjiao yu fei zongjiao zhi zheng – Yige xueshushi de jiantao“ 儒學：宗教與非宗教之爭 – 一個學術史的檢討 [Konfuzianismus: Die Debatte für und wider seinen religiösen Charakter – Eine Bilanz der Forschungsgeschichte]. In: Ren Jiyou (Hg.), *Rujiao wenti zhenglun ji*, S. 439-448.
- Mou, Zongsan 牟宗三, *Shengming de xuewen* 生命的學問 [Gelehrsamkeit des Lebens]. Taipei: Sanming shuju, 1970.
- Mou, Zongsan, *Xinti yu xingti* 心體與性體 [Der Geist als Realität und die Menschennatur als Realität]. In: *Mou Zongsan xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Gesammelte Werke des Herrn Mou Zongsan]. Taipei: Lianjing chuban gongsi, 2003, Bd. 5-7.
- Mou Zongsan, *Daode de lixiang zhuyi* 道德的理想主義 [Moralischer Idealismus]. In: *Mou Zongsan xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Mou Zongsans gesammelte Schriften], Taipei: Lianjing chuban gongsi, 2003, Band 9.
- Mou, Zongsan (Übersetzung und Kommentar), *Kangde de daode zhexue* 康德的道德哲學 [Kants Moralphilosophie]. In: *Mou Zongsan xiansheng quanji*, Bd. 15.
- Mou, Zongsan (Übersetzung und Kommentar), *Kangde „panduanli zhi pipan“* 康德「判斷力之批判」 [Kants, „Kritik der Urteilskraft“]. In: *Mou Zongsan xiansheng quanji*, Bd. 16.
- Mou, Zongsan, *Renshixin zhi pipan* 認識心之批判 [Kritik des kognitiven Subjekts]. In: *Mou Zongsan xiansheng quanji*, Bd. 18/19.

- Mou, Zongsan, *Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國直覺 [Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie]. In: *Mou Zongsan xiansheng quanji*, Bd. 20.
- Mou, Zongsan, *Xianxiang yu wuzhishen* 現象與物自身 [Erscheinung und Ding an sich]. In: *Mou Zongsan xiansheng quanji*, Bd. 21.
- Mou, Zongsan, *Yuanshan lun* 圓善論 [Über das höchste Gut]. In: *Mou Zongsan xiansheng quanji*, Bd. 22.
- Mou, Zongsan, *Shidai yu ganshuo xubian* 時代與感受續編 [Zeitalter und Empfindung, Ergänzungsband]. In: *Mou Zongsan xiansheng quanji*, Bd. 24.
- Mou Zongsan, *Zhongguo zhexue de tezhi* 中國哲學的特質 [Die Besonderheit der chinesischen Philosophie]. In: *Mou Zongsan xiansheng quanji*, Bd. 28.
- Mou, Zongsan, *Zhongguo zhexue shijiujiang* 中國哲學十九講 [Neunzehn Vorlesungen über chinesische Philosophie]. In: *Mou Zongsan xiansheng quanji*, Bd. 29.
- Mou, Zongsan, *Zhong Xi zhexue zhi huitong shisi jiang* 中西哲學之會通十四講 [Vierzehn Vorlesungen zum Brückenschlag zwischen chinesischer und westlicher Philosophie]. In: *Mou Zongsan xiansheng quanji*, Bd. 30.
- Oppermann, Hans (Hg.): *Humanismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.
- Pang, Pu 龐樸, „Gaozi xiaotan“ 告子小探 [Kleine Erläuterung zu Gaozi]. *Wen shi* 文史 [Literatur und Historik], Bd. 1. Beijing: Zhonghua shuju, Okt. 1962, S. 225-230.
- Paulsen, Friedrich, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*. Leipzig: Veit, 1885.
- Piaget, Jean, *The Moral Judgment of the Child*. Übers. Marjorie Gabain, London: Kegan Paul, Trence, Trubner, 1932.
- Popper, Karl R., *Open Society and Its Enemies*. London: Routledge, 1945.
- Rawls, John: *A Theory of Justice*. Cambridge/Mass: Harvard University Press, 1971.
- Ricci, Matteo, „Tianzhu shiyi“ 天主實義 [Der wahre Sinn des Herrn des Himmels]. In: *Tianxue chuhan* 天學初函 [Erste Sammlung zur Himmelslehre]. Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1965 (Nachdruck), Band 1, S. 351-635.
- Roetz, Heiner, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.
- Rosemont, Jr., Henry, „Kierkegaard and Confucius: On Finding the Way“. *Philosophy East and West*, Bd. 36, Nr. 3 (Julie 1986), S. 201-212.
- Rüsen, Jörn, „Klassischer Humanismus – Eine historische Ortsbestimmung“. In: ders. (Hg.), *Perspektiven der Humanität. Menschsein im Diskurs der Disziplinen*, Bielefeld: transcript, 2010, S. 273-315.
- Sala, Giovanni B., *Kant und die Frage nach Gott*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990.

- Sala, Giovanni B., *Kant über die menschliche Vernunft. Die Kritik der reinen Vernunft und die Erkennbarkeit Gottes durch die praktische Vernunft*. Weilheim-Bierbronn: Gustav-Siewerth-Akademie, 1993.
- Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Schluchter, Wolfgang, *Religion und Lebensführung*, Bd. 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.
- Sham, Yat Shing (= Cen Yicheng, 岑溢成), „Mengzi zhiyan chutan“ 孟子「知言」初探 [Provisorische Überlegungen zum Begriff „zhiyan“ bei Menzius]. *Ehu yuekan* 鵝湖月刊 [Legein Monthly], Bd. 40 (Okt. 1978), S. 39-41.
- Shen, Vincent (= Shen Qingsong, 沈清松), „Dexing lunlixue yu rujia lunli sixiang de xiandai yiyi“ 德行倫理學與儒家倫理思想的現代意義 [Tugendethik und der moderne Gehalt des konfuzianischen ethischen Denkens]. In: Philosophisches Seminar der Furen Universität (Hg.), *Zhexue yu lunli – Furen daxue disanjie liangan xueshu yantaohui lunwenji* 哲學與倫理 – 輔仁大學第三屆兩岸學術研討會論文集 [Philosophie und Ethik: Sammelband der dritten Konferenz von Vertretern aus Taiwan und vom chinesischen Festland an der Furen Universität]. Taipei: Furen daxue chubanshe, 1995, S. 265-297; *Zhexue yu wenhua* 哲學與文化 [Philosophie und Kultur], Band 22, Nr. 11 (11/1995), S. 975-992.
- Shen, Vincent, „Rujia sixiang yu jidu zhongjiao de huitong“ 儒家思想與基督宗教的會通 [Der Brückenschlag zwischen konfuzianischem Denken und christlicher Religion]. In: ders., *Chuantong de zaisheng* 傳統的再生 [Die Wiedergeburt der Tradition]. Taipei: Ye qiang chubanshe, 1995, S. 130-150; *Zhexue yu wenhua* 哲學與文化, Bd. 18, Nr. 12 (2/1991), S. 1075-1086.
- Silber, John R., „The Copernican Revolution in Ethics: The Good Re-examined“. In: Robert Paul Wolff (Hg.), *Kant: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967, S. 266-290.
- Suzuki Norihisa 鈴木範久, *Meiji shūkyō shichō no kenkyū* 明治宗教思潮の研究 [Untersuchung zu den religiösen Strömungen in der Meiji-Zeit]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku shuppankai, 1979.
- Talmon, Jacob Leib, *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker & Warburg, 1952.
- Talmon, Jacob Leib, *Political Messianism: The Romantic Phase*. London: Secker & Warburg, 1960.
- Tang, Junyi 唐君毅, *Xin wu yu rensheng* 心物與人生 [Geist, Materie und menschliches Leben]. In: *Tang Junyi quanji* 唐君毅全集 [Tang Junyi Gesamtausgabe]. Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1991, Bd. 2.
- Tang, Junyi, *Zhongguo renwen jingshen zhi fazhan* 中國人文精神之發展 [Die Entwicklung des chinesischen humanistischen Geistes]. In: *Tang Junyi quanji*, Bd. 6.

- Tang, Junyi, *Zhonghua renwen yu dangjin shijie* 中華人文與當今世界 [Chinesischer Humanismus und die gegenwärtige Welt]. In: *Tang Junyi quanji*, Bd. 7 u. 8.
- Tang, Junyi u.a., *Zhongguo wenhua yu shijie* 中國文化與世界 [Chinesische Kultur und die Welt]. In: *Tang Junyi quanji*, Bd. 4.
- Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row, 1957.
- Tillich, Paul, *What is Religion?* New York: Harper & Row, 1969.
- Tillich, Paul, „Religionsphilosophie“. In: ders., *Gesammelte Schriften*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1970, Bd. 1.
- Tillich, Paul, „Wesen und Wandel des Glaubens“. In: ders., *Gesammelte Schriften*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1970), Bd. 8.
- Tu, Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiosity*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Tu, Wei-ming: „The Creative Tension Between Jen and Li“. In: ders., *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*. Berkeley: Asian Humanities Press, 1979, S. 5-16.
- Wang Shengping 王生平, „Tiaochu guoxue yanjiu guoxue – jianping ‚Lun tien he ren de guanxi‘“ 跳出「國學」研究國學—兼評《論天和人的關係》 [Erforschung der Guoxue nach Überwindung der Guoxue, mit besonderer Berücksichtigung von „Über das Verhältnis von Himmel und Mensch“]. *Zhexue yanjiu* 哲學研究 [Philosophische Forschung], Nr. 8/1994, S. 33-40 u. 74.
- Wang Shuren, „Wenhuare de youlai yu zouxiang“ 「文化熱」的由來與走向 [Ursachen und Tendenzen des „Kultur-Fiebers“]. *Kongzi yanjiu* 孔子研究 [Konfuzius-Studien], Nr. 38 (Juni 1995), S. 6-8.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1976.
- Windelband, Wilhelm, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1935.
- Woo, Peter (= Wu Kunru, 鄔昆如), „Kong Meng daode xingshangxue de chuantong yu dangdai“ 孔孟道德形上學的傳統與當代 [Die Moralmetaphysik von Konfuzius und Menzius in Tradition und Gegenwart]. *Zhexue yu wenhua* 哲學與文化 [Philosophie und Kultur], Bd. 15, Nr. 11, (11/1988), S. 8-13.
- Xin, Guanjie 辛冠潔 u.a., „Chuantong wnhua wenti bitan“ 傳統文化問題筆談 [Schriftliche Diskussion über Fragen der traditionellen Kultur]. *Kongzi yanjiu* 孔子研究 [Konfuzius-Studien], Nr. 2/1995, S. 3-22.
- Xin, Yan 辛岩, „Wubenzhe jie, youbenzhe chang – xiangjun, taipingjun yu wenhua chuantong“ 無本者竭，有本者昌 – 湘軍、太平軍與文化傳統 [„Was keine Wurzel hat, wird verwelken, und was seine Wurzel hat, wird aufblühen“: die Hunan-Armee, die Taiping-Armee und die kulturelle Tradition]. *Yuan dao* 原道 [Studien zum Dao], Bd. 1 (Okt. 1994), S. 33-61.
- Xiong, Shili 熊十力, *Shili yuyao* 十力語要 [Aussprüche des Xiong Shili]. In: *Xiong Shili quanji* 熊十力全集 [Xiong Shili Gesamtausgabe]. Wuhan: Hubei jiaoyu chubanshe, 2001, Bd. 4, S. 1-554.

- Xu, Fuguan 徐復觀, *Zhongguo renxinglunshi, xianqin pian* 中國人性論史先秦篇 [Geschichte der chinesischen Theorie der menschlichen Natur. Teilband zur Vor-Qin-Zeit], Taipei: Taiwan Shangwu yinshuguan, 1969.
- Xu, Fuguan, *Zhongguo sixiangshi lunji xubian* 中國思想史論集續編 [Gesammelte Abhandlungen zur chinesischen Geistesgeschichte, Zweite Sammlung]. Taipei: Shibao wenhua chuban gongsi, 1982.
- Xu, Fuguan: „Mengzi zhiyan yangqi zhang shishi“ 孟子知言養氣章試釋 [Versuch das Kapitel 2A:2 im Mengzi zu interpretieren]. In: ders., *Zhongguo sixiangshi lunji* 中國思想史論集 [Gesammelte Abhandlungen zur chinesischen Geistesgeschichte]. Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1993, S. 142-154.
- Yang, Cho Hon (= Yang Zuhan, 楊祖漢), „Mou Zongsan xiansheng dui ru-xue de quanshi – huiying Yang Zebo de pingyi“ 牟宗三先生對儒學的詮釋 – 回應楊澤波的評議 [Die Konfuzianismus-Interpretation des Herrn Mou Zongsan – Eine Erwiderung auf Yang Zebos Kritik]. In: Lee Ming-huei 李明輝 (Hg.), *Rujia sixiang de xiandai quanshi* 儒家思想的現代詮釋 [Moderne Interpretation des konfuzianischen Denkens]. Taipei: Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe zhanjiesuo, 1997, S. 175-206.
- Yang, Ximei 楊希枚, „Mengzi tengwengongpian sanniansang gushi de fenxi“ 孟子滕文公篇三年喪故事的分析 [Analyse der Geschichte über die dreijährige Trauerzeit in Mengzi 3A2]. *Shihou Yuekan* 食貨月刊 [Monatsheft für Wirtschaft und Finanzen], Band 1, Nr. 3 (6/1971), S. 1-17.
- Yang, Zebo 楊澤波, *Mengzi xingshanlun yanjiu* 孟子性善論研究 [Untersuchungen zur Theorie der ursprünglichen Güte des Menschen bei Menzius]. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1995.
- Yin, Haiguang 殷海光, „Genzhe wusi de jiaobu qianjin“ 跟著五四的腳步前進 [In den Fußstapfen der Vierer-Mai-Bewegung fortschreiten]. *Ziyou Zhonguo* 自由中國 [Freies China], Band 18, Nr. 9 (1.5.1958), S. 271f.
- Zhai Zhicheng 翟志成, „Ridannuofu de xianjing“ 日丹諾夫的陷阱 [Zhdanovs Falle]. In: ders., *Dangdai xinruxue shilun* 當代新儒學史論 [Zur Geschichte des zeitgenössischen Neukonfuzianismus]. Taipei: Yunchen wenhua shiye gongsi, 1993, S. 311-320.
- Zhang Foquan 張佛泉, *Ziyou yu renquan* 自由與人權 [Freiheit und Menschenrechte]. Hongkong: Yazhou chubanshe, 1955.
- Zhang, Jue 張覺, „Cong guji yizhu kan wenhua, xiahai“ 從古籍譯註看文化「下海」 [Betrachtungen zur „Kommerzialisierung“ der Kultur ausgehend von der Übersetzung und Kommentierung der alten Bücher]. *Ershiyi shiji* 二十一世紀 [Das 21. Jahrhundert], Nr. 37 (Oktober 1996), S. 147-149.
- Zhang, Junmai 張君勱 (= Carsun Chang), *Shehuizhuyi sixiang yundong gai-guan* 社會主義思想運動概觀 [Grundlinien der geistigen Bewegung des Sozialismus]. Taipei: Zhang Junmai xiansheng jiangxuejin jijinzhui, 1978.

- Zhang Junmai, *Zhong Xi Yin zhexue wenji* 中西印哲學文集 [Aufsätze zur chinesischen, westlichen und indischen Philosophie], 2 Bde. Hrsg. von Cheng Wenxi 程文熙, Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1981.
- Zhang, Junmai u.a., *Kexue yu renshengguan* 科學與人生觀 [Wissenschaft und Lebensanschauung]. Ji'nan: Shandong renmin chubanshe, 1997.
- Zhang Taiyan 章太炎, *Taiyan wenlu chubian* 太炎文錄初編 [Aufsatzsammlung Zhang Taiyans, erste Sammlung]. In: *Minguo congshu* 民國叢書 [Bibliothek der Republik-Zeit], Reihe 3, Shanghai: Shanghai shudian, 1991, Bd. 83.
- Zhao, Shunsun 趙順孫 (Hg.), *Mengzi zuanshu* 孟子纂疏 [Gesammelte Kommentare zum *Mengzi*]. In: *Wenyuange siku quanshu* 文淵閣四庫全書 (photomechanischer Nachd.), Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan, 1986, Bd. 201.
- Zheng, Xi 鄭昕, *Kangde Xueshu* 康德學述 [Darstellung der Lehre Kants]. Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1946.
- Zhu, Xi 朱熹, *Shishu jizhu* 四書集注 [Gesammelte Kommentare zu den Vier Büchern]. Taipei: Taiwan Zhonghua shuju, Sibü beiyao 四部備要 Ausgabe, 1981.
- Zhu, Xi, *Zhuzi yulei* 朱子語類 [Die Reden von Meister Zhu nach Kategorien geordnet], 8 Bde. Beijing: Zhonghua shuju, 1986.
- Zhu, Xueqin 朱學勤: „Dui yizhong fanxing de fanxing – jiushi niandai xuejie shifeng zhi wojian“ 對一種反省的反省 – 九十年代學界時風之我見 [Reflexion über eine Reflexion – Meine Ansicht über akademische Moden der neunziger Jahren]. *Zhongguo yanjiu yuekan* 中國研究月刊 [Monatsheft für China-Studien], Bd. 1, Nr. 6 (September 1995), S. 2-9.
- Zhuge, Ying 諸葛嬰 (= Wang Shengping, 王生平), „Zhaiju“ fa bainxi 「摘句」法辨析 [Eine differenzierte Analyse der „Zhaiju“-Methode]. *Zhexue yanjiu* 哲學研究 [Philosophische Forschung], Nr. 4/1995, S. 6-10.

Personenregister

- Acheng 阿城 130
Adorno, Theodor W. 52
Alberti, Leon Battista 10
Ames, Roger T. 37
Aristoteles 12
- Babbitt, Irving 11, 12
Bao, Zunxin 包遵信 130, 133
Bauch, Bruno 61
Beck, Jakob S. 90
Beck, Lewis White 122, 123, 124
Beigong, You 北宮黝 44, 46
Bergson, Henri 59, 60
Berlin, Isaiah 72, 73
Bouterwek, Friedrich 90
Bruni, Leonardo 10
Bullock, Alan 9
- Cai, Yuanpei 蔡元培 54, 56ff, 75, 92, 93
Cassirer, Ernst 90
Chang, Carsun 張君勱 (= Zhang Junmai = Chang Chün-mai) 13, 54, 77, 94, 133
Chang, Hao 張灝 74
Chen, Duxiu 陳獨秀 11, 92
Chen, Guoqian 陳國謙 133
Chen, Lai 陳來 131, 137
Chen, Shuyu 陳漱渝 136
Chen, Yinque 陳寅恪 11, 129, 130
- Cheng, Chung-ying 成中英 133
Cheng, Hao 程顥 66
Cheng, Yi 程頤 66
Choi, Gun Duk 崔根德 132
Cicero 10, 16
- Deng, Xiaojun 鄧小軍 142f
Dewey, John 36
Ding, Wenjiang 丁文江 59
Driesch, Hans 58
- Engels, Friedrich 72
Eno, Robert 37
Erasmus von Rotterdam, Desiderius 10
Eucken, Rudolf 58ff
- Fan, Chi 樊遲 113
Fang, Keli 方克立 133, 139ff
Fang, Dongmei (= Thomé H. Fang) 方東美 133
Feng, Youlan (= Fung Yu-lan) 馮友蘭 13, 23, 68, 93
Fichte, Johann Gottlieb 16, 74, 88, 90
Fingarette, Herbert 36, 95
Flatt, Johann Friedrich von 121ff
Fouillée, Alfred Jules Émile 54
Fries, Jakob F. 90

- Fu, Pei-jung (= Fu Peirong)
傅佩榮 22
- Fu, Yunlong 傅雲龍 137
- Fung, Yiu Ming (= Feng
Yaoming) 馮耀明 89
- Gan, Yang 甘陽 130
- Gaozi 告子 27, 32, 43-52, 66
- Goethe, Johann Wolfgang 10
- Gongduzi 公都子 49
- Gongsun, Chou 公孫丑 22, 43
- Graham, A. C. 37
- Guan, Zhong 管仲 23, 39, 40
- Guo, Moruo 郭沫若 48
- Gusou 瞽叟 31
- Habermas, Jürgen 69
- Hall, David L. 37
- Han, Shaogong 韓少功 130
- Hansen, Chad 37
- He, Lin 賀麟 61, 68, 133
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
16, 36, 69, 72ff, 90, 94
- Heidegger, Martin 62, 63, 83
- Heimsoeth, Heinz 86
- Herbart, Johann F. 90
- Herder, Johann Gottfried 10
- Hicks, John 126
- Hölderlin, Friedrich 10
- Horkheimer, Max 52
- Hu, Hong 胡宏 66
- Hu, Sheng 胡繩 134
- Hu, Shi 胡適 11, 74
- Hu, Weixi 胡偉希 137
- Hu, Xiansu 胡先驕 11, 12
- Huan, Tui 桓魋 112
- Huang, Chun-chieh (= Huang
Junjie) 黃俊傑 46, 48
- Huang, Jiande 黃見德 53
- Huang, Kejian 黃克劍 133
- Huang, Kewu 黃克武 54
- Humboldt, Wilhelm von 10
- Huntington, Samuel 142
- Jacobi, Friedrich H. 84, 90
- James, William 36
- Jiang, Baili 蔣百里 58
- Jiang, Qing 蔣慶 139, 140,
141
- Jiang, Zemin 江澤民 132
- Jiao, Xun 焦循 48
- Jin, Guantao 金觀濤 130
- Jin, Jingfang 金景方 134, 135,
139
- Kang, Youwei 康有為 53, 54,
75, 92
- Kant, Immanuel 10, 16, 19,
33, 39, 47, 50, 52, 53-57, 60-
76, 78-90, 91, 98-111, 113,
115, 120-128
- Konfuzius (= Kong Qiu) 11,
12, 17, 18, 21-41, 44, 47, 66,
94, 98f, 110-115, 118ff, 125,
126, 128, 132, 134, 135, 139
- Krämer, Hans 8, 92 Anm. 2
- Kroner, Richard 89
- Kuang, Yaming 匡亞明 131
- Lao, Sze-kwang (= Lao Siguang)
勞思光 38
- Laplace, Pierre-Simon
Marquis de 54
- Lee, Kuan Yew 李光耀 132
- Legge, James 117
- Lessing, Gotthold Ephraim 10
- Li, Chunsheng 李春生 116f,
120
- Li, Denggui 李登貴 (= Luo Bu
羅卜) 33, 134, 136
- Li, Jinquan 李錦全 133
- Li, Lanqing 李嵐清 132
- Li, Qiqian 李啟謙 132
- Li, Ruihuan 李瑞環 132
- Li, Zehou 李澤厚 34f, 37ff,
41, 68-71, 76, 141
- Liang, Qichao 梁啟超 53, 54f,
58, 61, 75, 92
- Liang, Shuming 梁漱溟 13,
51, 93, 94, 133

- Liao, Deming 廖德明 49 Anm. 13
- Lin, Chen-kuo (= Lin Zhenguó) 林鎮國 99 Anm. 18
- Lin, Yü-sheng 林毓生 74
- Liu, Baonan 劉寶楠 22 Anm. 1
- Liu, Ben 劉奔 (= Kong Lingzhao) 孔令昭 135, 136
- Liu, Shu-hsien (= Liu Shuxian) 劉述先 13, 18, 126, 133
- Liu, Xiaobo 劉曉波 130, 133
- Liu, Yizheng 柳詒徵 11
- Liu, Zongzhou 劉宗周 66
- Locke, John 72, 80
- Lu, Dingyi 陸定一 68
- Lu, Jiandong 陸鍵東 130
- Lü, Shaogang 呂紹綱 135
- Lü, Shiqiang 呂實強 110 Anm. 62
- Lu, Xiangshan 陸象山 66
- Lu, Xun 魯迅 135, 136
- Luo, Yijun 羅義俊 140
- Luther, Martin 11
- Ma, Fu 馬浮 133
- Maimon, Salomon 90
- Mao, Zedong 毛澤東 19, 51
- Marx, Karl 72, 133
- Mei, Guangdi 梅光迪 11, 129
- Meißner, Werner 59 Anm. 24
- Melanchthon, Phillip 11
- Meng, Ben 孟賁 43
- Meng, Jizi 孟季子 48
- Meng, Shishe 孟施舍 44, 46f
- Mengzi (= Menzius) 19, 23, 25ff, 29f, 32ff, 39f, 43-52, 66, 74, 123, 125, 139, 143
- Miao, Runtian 苗潤田 92 Anm. 4, 93 Anm. 6
- Mo, Di 墨翟 47
- Mo, Mingzhe 默明哲 137
- More, Paul Elmer 11
- Mou, Zhongjian 牟鍾鑿 137
- Mou, Zongsan (= Mou Tsung-san) 牟宗三 13, 16f, 19, 22f, 25, 27, 28, 40, 49, 51, 55, 61, 62-66, 73, 75, 77f, 94, 96-100, 118ff, 125, 133, 140
- Nakae, Chomin 中江篤介 54
- Nanzi 南子 112
- Niethammer, Friedrich Immanuel 9
- Nietzsche, Friedrich 90
- Pang, Pu 龐朴 48
- Paulsen, Friedrich 10
- Peirce, Charles S. 36
- Peng, Guoxiang 彭國翔 17
- Petrarca, Francesco 10
- Piaget, Jean 26, 49
- Pierre-Simon, Marquis de Laplace 54
- Platon 72
- Popper, Karl R. 72
- Protagoras 10
- Qian, Mu (= Ch'ien Mu) 錢穆 13, 14, 133
- Qian, Xun 錢遜 137
- Rawls, John 74, 76,
- Reinhold, Karl L. 90
- Ren, Jiyu 任繼愈 23, 68
- Ricci, Matteo 91, 110, 120
- Roetz, Heiner 8, 39, 51
- Rorty, Richard 36
- Rosemont, Jr., Henry 36
- Rüsen, Jörn 8, 10
- Russell, Bertrand 62
- Sala, Giovanni B. 123-126
- Salutati, Coluccio 10
- Sandel, Michael J. 75
- Schlegel, Friedrich 10
- Schleiermacher, Friedrich 90

- Schluchter, Wolfgang 35
Anm. 30
- Schopenhauer, Arthur 90
- Schulze, Gottlob E. 90
- Sham, Yat Shing (= Cen Yicheng) 岑溢成 47
- Shen, Vincent (= Shen Qing-song) 沈清松 22, 24, 25, 26, 29
- Shun 舜 23, 29, 31, 125
- Silber, John R. 113 Anm. 63
- Sun, Qifeng 孫奇逢 32
- Talmon, Jacob Leib 72
- Tang, Junyi (= T'ang Chün-i) 唐君毅 13, 15ff, 51, 73, 74, 77, 94, 97-100, 125, 133
- Tang, Yongtong 湯用彤 11
- Tillich, Paul 126ff
- Tu, Wei-ming (= Du Weiming) 杜維明 13, 18, 29, 116, 117, 133
- Voigt, Georg 9
- Wang, Guoxuan 王國軒 137
- Wang, Shengping 王生平 (= Zhuge Ying 諸葛嬰) 134, 135, 136
- Wang, Shuren 王樹人 137, 138
- Wang, Su 王肅 22
- Wang, Yangming 王陽明 52
Anm. 16, 55, 61, 66
- Wangsun, Jia 王孫賈 113, 115
- Weber, Max 35, 36
- Wilhelm, Richard 34, 43, 47, 111 Anm. 64
- Windelband, Wilhelm 64
Anm. 38
- Wittgenstein, Ludwig 62
- Wolff, Christian 36
- Woo, Peter (= Wu Kunru) 鄔昆如 22, 25, 26, 27, 29
- Wu, Mi 吳宓 11, 12, 13, 129
- Xin, Guanjie 辛冠潔 137
- Xin, Yan 辛岩 136
- Xiong, Shili (= Hsiung Shih-li) 熊十力 13, 93, 99, 133
- Xu, Fuguan (= Hsü Fu-kuan) 徐復觀 13ff, 46, 48, 73, 77, 94, 97-100, 120, 125, 133
- Yang, Zebo 楊澤波 143
- Yang, Zhu 楊朱 47
- Yang, Cho Hon (= Yang Zuhan) 楊祖漢 143 Anm. 19
- Yi, Zhi 夷之 34
- Yin, Haiguang 殷海光 73, 74
- Yu, Dunkang 余敦康 137
- Yu, Ying-shih 余英時 13, 130, 133, 141
- Yuan, Shikai 袁世凱 56
- Zai, Wo 宰我 18, 21f, 24-28, 31-34
- Zeng, Guofan 曾國藩 135f
- Zengzi 曾子 44, 46, 47, 50, 114
- Zhai, Zhicheng 翟志成 67
Anm. 39
- Zhang, Foquan 張佛泉 73, 74
- Zhang, Junmai 張君勱 (= Carsun Chang = Chang Chün-mai) 13, 54, 56, 58, 59, 62, 75ff, 94
- Zhang, Taiyan 章太炎 53, 55f, 75, 92
- Zhang, Yong 張永 137
- Zhang, Zai 張載 66, 99, 134
- Zhdanov, Andrey A. 67
- Zheng, Jiadong 鄭家棟 (=Guan Dong 關東) 142 Anm. 12
- Zheng, Xin 鄭昕 54, 56, 61, 67f, 75f
- Zheng, Xuan 鄭玄 22
- Zhou, Dunyi 周敦頤 66
- Zhu, Guangqian 朱光潛 68
- Zhu, Xi 朱熹 29, 31, 40, 43, 47ff, 55, 66, 99

- Zhu, Xueqin 朱學勤 141
Zigong 子貢 112, 114
Zilu 子路 112f
Zixiang 子襄 44
Zixia 子夏 44

Begriffsregister

- Anschauung 79, 80ff, 86ff,
90, 102, 103
intellektuelle Anschauung
62f, 65, 78, 80f, 82 Anm. 13,
83f, 86ff, 90
sinnliche Anschauung 70,
80f
- Antinomie 55, 84
- apatheia 46
- Aufklärung 8, 10, 36, 100,
127
Dialektik der Aufklärung
52
- Autonomie 10, 19, 25f, 36, 39
Anm. 37, 49, 51, 52, 66, 78,
99, 104, 111, 121, 123ff
- begrifflicher Relativismus 89
Anm. 36
- benxin* (ursprünglicher Geist)
本心 63 Anm. 34, 88
- Bewegung für Neue Kultur
11, 13
- Bewegung des Vierten Mai
11
- Böse 23, 26 106, 112
das radikal Böse 105, 106
das moralisch Böse 105,
106
- Buddhismus 48, 55, 60, 63,
75, 96, 97, 126
- Bu dong xin* (Unerschütterlich-
keit des Herzens) 不動心
45, 46
- causa prima* 84, 88
- Charakter 37, 51, 62, 70, 76,
91, 106
empirischer Charakter 84
intelligiblern Charakter 84
- cheng* (Aufrichtigkeit) 誠 116,
117
- chengde* (Kultivierung der
Tugend) 成德 97
- Christentum 11, 17f, 36, 75,
96, 110, 119
- dao* 道 45, 136
- Daoismus 22, 28, 63, 96, 126
- daoxin* (Herz/Geist des Weges)
道心 63 Anm. 34
- daren* (großer Mensch) 大人
97
- dati* (großes Selbst) 大體 46
- de* (Tugend) 德 112
- Demokratie 53, 65f., 72f, 138
- Ding an sich 19, 55, 62, 63ff,
78-90
Ding an sich als Begriff mit
Wertgehalt 64f, 78, 82,
83, 86, 89
Ding an sich als Tatsachen-
begriff 78, 81, 82, 83, 86,
89

- Diskurs 35, 37, 39, 141
 hegel-weberianischer Diskurs
 36
 neopragmatistischen Diskurs
 36
- Dogmatismus 68, 90
- dreijährige Trauer 21-24, 26,
 28, 32, 34, 38
- Einheit 15, 17, 18, 24, 35, 39,
 71, 95, 96, 99, 103, 119, 120,
 125, 126, 127
 Einheit von Körper und Geist
 23f, 30
 Einheit von Tugend und
 Glückseligkeit 103f, 117,
 122, 123
- Erscheinung 55, 62-65, 78,
 79-87, 90, 102, 110
- Ethik 12, 21, 24-27, 30-41,
 90, 93, 94, 95, 110, 111
 deontologische Ethik 31
 Erfolgsethik 31
 Ethik der Autonomie/auto-
 nome Ethik 26, 64, 66
 Gesetzesethik 35
 Gesinnungsethik 31, 32,
 40
 Pflichtethik 24, 26
 Prinzipienethik 37, 38, 39
 ritualistische Ethik 35
 teleologische Ethik 31
 Tugendethik 24
 utilitaristische Ethik 77
- Faktum 109
 Faktum des Bewusstseins
 88
 Faktum der reinen Vernunft
 87, 104, 105,
- Freiheit 36, 55, 68, 71, 73, 84,
 85, 86, 87, 88, 89, 106, 109,
 138
 moralische Freiheit 73
 negative Freiheit 72, 73
 positive Freiheit 72, 73
 politische Freiheit 73
 Freiheit des Willens/
 Willensfreiheit 58, 61, 65,
 66, 73, 86, 88, 104
- Gefühl 17, 24, 34, 35, 39, 57,
 85, 93, 102, 119, 120
meigan (ästhetisches Gefühl)
 美感 57, 93, 94
 Transzendenzgefühl 94,
 95
- Geist 15, 16, 17, 23, 24, 30,
 36, 39, 57, 60, 63 Anm. 34,
 64, 65, 66, 88, 90, 93, 95, 96,
 99, 120, 136
 analytisch-rationalen Geist
 65
 synthetisch-rationaler Geist
 65
renwen jingshen (humanisti-
 scher Geist) 人文精神 14,
 15, 16, 98
- Gewissen 26, 27, 32ff, 39, 55,
 63 Anm. 34, 65
- Glaube 11, 26, 64, 91, 108,
 109, 110, 126, 127
 moralischer Glaube 101,
 102, 105, 107
 Vernunftglaube 101, 102,
 103, 105, 107, 108, 109
- Glückseligkeit 63, 102, 103,
 104, 122, 123
- Guoxue* (nationale Gelehrsam-
 keit) 國學 129, 131, 132,
 134, 135, 136
- Guoxue re* (*Guoxue*-Fieber)
 國學熱 129-132, 134,
 136ff, 141, 142
- haoran zhi qi* (flutendes *qi*)
 浩然之氣 44
- Herzensruhe/Ruhe des Herzens
 24, 25, 26, 27, 29, 32, 34

- Humanismus 8, 9-19, 95, 96, 98
 Definition des Humanismus 9f
 chinesischer Humanismus 14, 19
 christlicher Humanismus 10, 11, 17
 deutscher Humanismus 10, 16, 17
 europäischer Humanismus 19
 existenzialistischer Humanismus 10
 Humanismus der Renaissance 9
idealistic humanism/humanistic idealism 15
 Klassischer Humanismus 10, 19
 konfuzianischer Humanismus 12, 17, 18, 95, 98
 moderner Humanismus 10
 nationaler Humanismus 10
 Neuhumanismus/
 New Humanism 10, 11
 personaler Humanismus 10
 pragmatischer Humanismus 10
 realer Humanismus 10
 religiöser Humanismus 17
 säkularer Humanismus 17
 sozialer Humanismus 10
 sozialistischer Humanismus 10
 technischer Humanismus 10
 Heteronomie 25, 26, 36, 51, 52, 99, 104
 Hundert-Blumen-Kampagne 68
 Ich an sich 90
 immanente Transzendenz 18, 115, 116
 Idealismus 15, 16, 22, 23, 40, 67, 68, 70, 100, 143
 Deutscher Idealismus 15, 16, 71-74, 76
 subjektiver Idealismus 70
lixiang zhuyi (Idealismus)
 理想主義 15
jiao (Religion) 教 96
 kategorischer Imperativ 70, 88, 122
 kommunitaristisch 74
 Korrespondenz von Himmel und Mensch 31
 kultureller Konservatismus/
 Kulturkonservatismus 130, 135, 136, 137, 141
 Legalismus 22, 28, 136
Lei Feng Kampagne 學雷鋒運動 52
li (Ritual/Riten) 禮 27, 29, 111
liangneng (ursprüngliches Können) 良能 29
liangzhi (ursprüngliches Wissen) 良知 29, 52 Anm. 16, 55, 63 Anm. 34, 88
 Liberalismus 11, 71-76, 139
 anglo-amerikanischer Liberalismus 73
 chinesischer Liberalismus 19, 53, 72, 73, 74
 Marxismus 19, 53, 67-71, 72, 75-77, 136-137, 139-142, 145
 Materialismus 22, 23, 40, 67, 68
 dialektischer Materialismus 70
 historischer Materialismus 69, 70, 71

- Menschenrechte 73
- Metaphysik 54, 55, 59, 62, 63, 65, 66, 78, 83, 88
 moralische Metaphysik 66
 spekulative Metaphysik 65, 101
 metaphysische Kulturalisten 74
- Moderner Neokonfuzianismus 13, 14, 18, 19, 51, 53, 55, 61, 73, 93, 125, 130, 131, 133, 135, 139, 140, 142
- Moismus 22, 28
- Moral 15, 16, 25, 26, 27, 37, 51, 52, 57, 60, 65, 66, 70, 73, 93-98, 101, 102, 107, 114, 115, 122, 124, 125, 126
 Heldenmoral 126
 Lohnmoral 126
- moralischer Gottesbeweis 56, 121, 123
- moralische Heiligkeit siehe: *sheng* 聖 97
- moralischer Nihilismus 49
- moralischer Realismus 26, 27, 41, 49
- moralisches Subjekt 29, 39, 66, 71, 86
 Selbstnegation des moralischen Subjekts 66
- Moraltheologie 101
- neisheng* (innere Heiligkeit) 内聖 65
neisheng zhi xue (Lehre von der inneren Heiligkeit) 内聖之學 69f
- neizai chaoyuexing* (immanente Transzendenz) 内在超越性 115
- Neopragmatismus 35, 38, 41
- Noumenon 64, 79, 80
 Noumenon als Grenzbegriff 79, 81
- Ontologie 40, 63, 70
 noumenale Ontologie 63
 phänomenale Ontologie 63
- Phaenomenon 79
- politischer Messianismus 72
- Postulat 103, 104, 105
 Postulat von der Existenz Gottes 103, 104, 111
 Postulat von der Freiheit des Willens 65, 87, 88, 104
 Postulat der reinen praktischen Vernunft 87, 88, 103, 104
 Postulat von der Unsterblichkeit der Seele 65, 104
 Postulat der Vernunft 103
- Prinzip 25, 29, 32, 34, 35, 37, 38, 39, 63, 64, 66, 71, 73, 78, 96, 109, 112, 115, 121
 Prinzip der Dankbarkeit 38
 Prinzip der Leere 96
 Prinzip der menschlichen Natur 96
 Prinzip des Mysteriösen 96
 Prinzip der Nützlichkeit 40
- qi* 氣 44-50
yangqi (*qi* kultivieren) 養氣 43, 45
- Religion 7, 9, 10, 11, 15, 16-19, 35 Anm. 30, 36, 51, 56, 57f, 91-115, 119ff, 124-128
daode zongjiao (moralische Religion) 道德宗教 96f
 Religion der Gunsterwerbung (des bloßen Kultus) 115
 Religion des guten Lebenswandels 115

- renwen jiao* (humanistische Religion) 人文教 96f
Ersetzung der Religion durch ästhetische Erziehung 57f, 92
Ersetzung der Religion durch die Moral 94
- ren* (Menschlichkeit) 仁 21, 27, 28, 29, 60, 71, 97, 99, 111
- renben zhuyi* (humanism) 人本主義 13
- rendao zhuyi* (Humanitarismus) 人道主義 12 Anm. 8, 13
- renshengguan* (Lebensanschauung) 人生觀 58, 59
- renwen* (menschliche Ordnung) 人文 12
- renwen zhuyi* (Humanismus) 人文主義 12, 13, 15
- san ji zhi li* (Riten der drei Verehrungen) 三祭之禮 17
- Shangdi* (Gott) 上帝 110
- sheng* (moralische Heiligkeit) 聖 97
- sheng xian* (Virtuosen/Heilige) 聖賢 96
- shi tian* (Dienst am Himmel) 事天 125
- Sinnenwelt 82 Anm. 14, 85f, 87
- Sorgenbewusstsein 98
- Subjektivität 36, 51, 69ff, 99, 119
- Substantialität 36
- tian* (Himmel) 天 99, 110, 111
- tiandao* (Weg des Himmels) 天道 97
- tianming* (Mandat/Befehl des Himmels) 天命 111
- tian ren heyi* (Einheit von Mensch und Himmel) 天人合一 71, 99
- tianwen* (himmliche Ordnung) 天文 12f
- Totalitarismus 72, 73, 76
- transzendentaler Gegenstand 62
- ultimate concern* 126, 127
- Unterschied 13, 14, 17, 19, 24, 28, 31, 63, 73, 77, 79, 80, 82-85, 90, 95, 97, 119, 134
- empirischer Unterschied 80
- logischer Unterschied 80
- transzendentaler Unterschied 79, 81
- Vernunft 16, 39, 47, 52, 55, 56, 60, 65f, 69, 71, 78, 86, 87, 94, 100, 101, 102-105, 108f, 120, 123, 124
- funktionaler und struktureller Ausdruck der Vernunft 65
- inhaltlicher und extensiver Ausdruck der Vernunft 65
- praktische Vernunft 47, 50, 56, 60, 63, 65, 66, 86, 88, 89, 99, 101, 103, 104, 107, 111, 121, 122, 124f
- spekulative Vernunft 55, 65, 84, 101, 104, 105
- theoretische Vernunft 50, 52, 64, 65
- Verstandeswelt 85f, 87
- Voluntarismus 70
- waiwang* (äußeres Königtum) 外王 65
- weixin lun* (Idealismus) 唯心論 40
- wenhua re* 文化熱 130
- wuming* (Unwissenheit) 無明 55
- wusheng lun* (Atheismus) 無神論 55

- wuwu lun* (Theorie der fünf Negationen) 五無論 55
wuxian zhixing (unendlicher intellektueller Geist) 無限智心 22
wuxianxin (unendliches Subjekt) 無限心 63

xiaoti (kleines Selbst) 小體 46
xin (Herz) 心 24, 46-50
xingli zhi xue (Lehre von der moralischen menschlichen Natur) 性理之學 96
xinxing (Herz-Natur) 心性 25, 96
xinxing zhi xue (Lehre von Geist und Natur) 心性之學 96
xuanzhi (metaphysische Weisheit) 玄智 63
 Anm. 34
Xueheng-Schule 學衡派 129

yan (Doktrin) 言 44, 47f, 50
yaoqi (Bestätigung) 遙契 118

yi (das Gerechte) 義 45
yixin kai ermen (ein Geist eröffnet zwei Tore) 一心開二門 64
yiyi bu yiyu (nach der Bedeutung, nicht aber nach dem Wort) 依義不依語 78
yuanjiao (vollkommene Lehre) 圓教 63

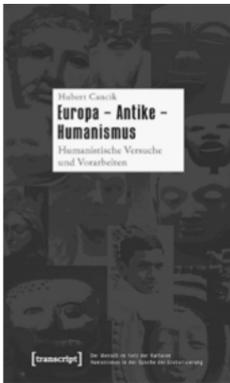
Zhaiju-Methode 摘句法 135
 Zeit der Ideologien 52
zhenru (wahre Soheit/Wahrheit) 真如 55, 95
zhenzai (wahre Macht) 真宰 95
zhenchangxin (wahrer beständiger Geist) 真常心 63
 Anm. 34
zhiyan (Doktrinen verstehen) 知言 43, 44, 45, 47, 50
zongjiao (Religion) 宗教 16, 57, 91, 93, 96
 Zweckmäßigkeit 63, 71

Der Mensch im Netz der Kulturen – Humanismus in der Epoche der Globalisierung/ Being Human: Caught in the Web of Cultures – Humanism in the Age of Globalization



CHRISTOPH ANTWEILER
Mensch und Weltkultur
Für einen realistischen
Kosmopolitismus im Zeitalter
der Globalisierung

2010, 326 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1634-7



HUBERT CANCEK
Europa – Antike – Humanismus
Humanistische Versuche
und Vorarbeiten
(hg. von Hildegard Cancik-Lindemaier)

2011, 524 Seiten, kart., 39,80 €,
ISBN 978-3-8376-1389-6



MARTIN GIESELMANN,
JÜRGEN STRAUB (HG.)
Humanismus in der Diskussion
Rekonstruktionen, Revisionen
und Reinventionen eines Programms

2012, 134 Seiten, kart., 24,80 €,
ISBN 978-3-8376-2238-6

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Der Mensch im Netz der Kulturen – Humanismus in der Epoche der Globalisierung/ Being Human: Caught in the Web of Cultures – Humanism in the Age of Globalization



OLIVER KOZIAREK
Moderne als Weltbewusstsein
Ideen für eine humanistische
Sozialtheorie in der globalen Moderne

2011, 324 Seiten, kart., 31,80 €,
ISBN 978-3-8376-1696-5



ANNA SIEBEN, KATJA SABISCH,
JÜRGEN STRAUB (HG.)
Menschen machen
Die hellen und die dunklen Seiten
humanwissenschaftlicher
Optimierungsprogramme

2012, 498 Seiten, kart., 36,80 €,
ISBN 978-3-8376-1700-9



JÜRGEN STRAUB (HG.)
Der sich selbst verwirklichende Mensch
Über den Humanismus
der Humanistischen Psychologie

2012, 266 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1699-6

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Der Mensch im Netz der Kulturen – Humanismus in der Epoche der Globalisierung/ Being Human: Caught in the Web of Cultures – Humanism in the Age of Globalization

ANDRÉ DE MELO ARAÚJO
Weltgeschichte in Göttingen
Eine Studie über
das spätaufklärerische
universalhistorische Denken,
1756-1815
2012, 280 Seiten, kart., 34,80 €,
ISBN 978-3-8376-2029-0

ALEXANDER C.Y. HUANG
Weltliteratur und Welttheater
Ästhetischer Humanismus in
der kulturellen Globalisierung
2012, 218 Seiten, kart., 27,80 €,
ISBN 978-3-8376-2207-2

HELMUT JOHACH
**Von Freud zur Humanistischen
Psychologie**
Therapeutisch-biographische
Profile
2009, 340 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1294-3

GALA REBANE, KATJA BENDELS,
NINA RIEDLER (HG.)
Humanismus polyphon
Menschlichkeit im Zeitalter
der Globalisierung
2009, 288 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1172-4

JÖRN RÜSEN (HG.)
Perspektiven der Humanität
Menschsein im Diskurs
der Disziplinen
2010, 454 Seiten, kart., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-1414-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

