

C·H·Beck

Wolfgang
Bauer

Geschichte
der chinesischen
Philosophie

C·H·Beck

PAPERBACK

Wolfgang Bauer bietet einen Überblick über die chinesische Philosophie von ihren Anfängen im 6. Jahrhundert v. Chr. bis zum 20. Jahrhundert. Er entschlüsselt philosophische Begriffe von der Bildhaftigkeit alter Zeichen aus und geht dem engen Zusammenhang der chinesischen Philosophie mit den politischen und sozialen Verhältnissen nach. So entsteht ein eindrucksvolles Gesamtbild der Lehren des Konfuzianismus, des Daoismus und der buddhistischen Philosophenschulen.

Wolfgang Bauer, 1930–1997, war Professor für Ostasiatische Sprachen und Kulturwissenschaft an der Universität München. Sein weltweites Renommee trug ihm zahlreiche Gastprofessuren in den USA, Australien und Japan ein. Zu seinen Hauptwerken zählen „China und die Hoffnung auf Glück“ (3. Aufl. 1989) sowie „Das Antlitz Chinas“ (1990).

Hans van Ess, geb. 1962, ist Professor für Sinologie an der Universität München. Bei C.H.Beck erschienen von ihm „Der Konfuzianismus“ (2. Aufl. 2009), „Der Daoismus“ (2011) sowie „Die 101 wichtigsten Fragen. China“ (2. Aufl. 2012).

Wolfgang Bauer

Geschichte
der chinesischen
Philosophie

Konfuzianismus, Daoismus,
Buddhismus

*Herausgegeben von
Hans van Ess*

C.H.BECK

Dieses Buch erschien zuerst 2001 in broschiert Form
im Verlag C.H.Beck
1.Auflage in der Beck'schen Reihe 2006
2.Auflage in der Beck'schen Reihe 2009

3. Auflage. 2018
© Verlag C.H.Beck oHG, München 2001
Umschlaggestaltung: malsyteufel, Willich
(nach einem Entwurf von Fritz Lütke)
Umschlagabbildung: Shitao, „Landschaft“, Tusche auf Papier,
Qing Dynastie, Los Angeles County Museum of Art
ISBN Buch 978 3 406 72288 2
ISBN eBook 978 3 406 72289 9

Die gedruckte Ausgabe dieses Titels erhalten Sie im Buchhandel
sowie versandkostenfrei auf unserer Website

www.chbeck.de.

Dort finden Sie auch unser gesamtes Programm und viele weitere
Informationen.

Inhalt

11 Vorwort des Herausgebers

I. Wesensmerkmale der chinesischen Philosophie

17 *Termini*

21 *Charakterisierungen*

25 *Geographisch-soziale Voraussetzungen*

29 *Sprachlich-schriftliche Voraussetzungen*

33 *Quellen*

II. Ausgangspunkte der chinesischen Philosophie

37 *Priester und Schamanen*

41 *„Himmel“ und „Höchster Gott“*

44 *Schriftliche Überlieferung und „Klassiker“*

46 *Das Yijing*

III. Konfuzius und der Beginn der chinesischen Philosophie

51 *Das Ende charismatischer Herrschaftslegitimationen*

53 *Konfuzius als „Reformator“*

57 *„Menschlichkeit“ und „Edler“*

59 *Hierarchie und Ritual*

IV. Mo Di und seine Nachfolger

64 *Liebe und Sparsamkeit*

67 *Gegen Krieg und Ritual*

70 *Rhetorik und Logik*

V. Die Daoisten und ihre Vorläufer

- 76 *Hedonisten und Quietisten*
- 79 *Sophisten von zweierlei Couleur*
- 83 *Zhuangzi*
- 89 *Laozi und das Daode jing*

VI. Polarisierungstendenzen im Konfuzianismus

- 97 *Menzius und die Gutheit der menschlichen Natur*
- 103 *Xunzi und die Schlechtheit der menschlichen Natur*

VII. Die Legalisten und das Ende der Ära der Philosophen

- 109 *Die Wurzeln des Legalismus*
- 111 *Shang Yang*
- 113 *Han Feizi*

VIII. Der Konfuzianismus als Staatsideologie

- 117 *Der Sieg des Konfuzianismus*
- 120 *Ergänzungen zu den „Frühlings- und Herbstannalen“
und Dong Zhongshu*
- 126 *Ergänzungen zum „Buch der Wandlungen“ und die
Chenwei-Bücher*
- 131 *Die Alttext-Schule*
- 138 *Der Charakter des Geisteslebens der Han-Zeit*

IX. Die „Dunkel-Schule“

- 142 *Hintergrundphänomene*
- 144 *Wang Bi*
- 149 *Guo Xiang*
- 154 *Liezi*

X. Das Eindringen des Buddhismus

- 157 *Begünstigende und hemmende Faktoren*
- 160 *Neue Fragen*
- 162 *Frühe Übersetzungen und Interpretationen*
- 165 *Buddhismus – Religion oder Philosophie?*

XI. Die buddhistischen Grundlehren

- 169 *Leiden und Wiedergeburt*
- 173 *Nicht-Ich und Dharma-Lehre*
- 176 *Dharma-Lehre und Erlösung*
- 180 *Mahāyāna und Hīnayāna*

XII. Der chinesische Frühbuddhismus

- 184 *Schulen, Konfessionen und Sekten*
- 186 *Frühste buddhistische Texte*
- 189 *Neue Begriffe*
- 194 *Frühste buddhistische Schulen in China*

XIII. Die buddhistischen Schulen in China

- 198 *Generelle Tendenzen im chinesischen Buddhismus*
- 200 *Realismus und Nihilismus im Hīnayāna: Jushe- und Chengshi-Schule*
- 204 *Die Welt als Vorstellung: Die Weishi-Schule*
- 206 *Die Mitte der Gegensätze: Die Sanlun-Schule*

XIV. Die buddhistischen Schulen chinesischen Ursprungs

- 211 *Die Gleichheit von Absolutheit und Erscheinung: Die Tiantai-Schule*
- 216 *Die große Synthese: Die Huayan-Schule*
- 220 *Die Schulen des religiösen Buddhismus in China: Jingtu und Chan (Zen)*

XV. Die konfuzianische Erneuerung

- 227 *Die Verdrängung des Buddhismus*
- 229 *Bleibende Wirkungen des Buddhismus*
- 231 *Die „Alt-Stil-Bewegung“*
- 233 *Han Yu*
- 236 *Li Ao*

XVI. Kosmologie und die Wiederentdeckung des Seins

- 240 *Die Herausbildung des Neokonfuzianismus in der Song-Dynastie*
- 242 *Zhou Dunyi und die grenzenlose Grenze*
- 245 *Shao Yong und die Welt der Zahlen*
- 250 *Zhang Zai und der Ätherstoff*

XVII. Polarisierungstendenzen im Neokonfuzianismus und die Synthese des Zhu Xi

- 255 *Li, das „Prinzip“*
- 259 *„Menschliche Natur“ und „Liebe“*
- 262 *„Material“ und „Achtsamkeit“*
- 264 *Die neuen kanonischen Schriften*
- 267 *Zhu Xi und die große Synthese*

XVIII. Der Rückzug nach innen

- 273 *Das „Gemütsbewußtsein“ (xin)*
- 275 *Lu Jiuyuan*
- 277 *Wang Shouren*
- 283 *Die Aufsplitterung der Schule Wang Shourens*

XIX. Die Selbstaflösung des Konfuzianismus

- 291 *Die Donglin-Akademie*
- 295 *Nationalismus und Rassismus*
- 299 *Wissenschaft und Kritik*
- 304 *Kritik und Praxis*
- 308 *Das Wiederauftauchen der „Neutext-Schule“*

Anhang

- 315 *Anmerkungen*
- 320 *Literaturhinweise*
- 325 *Zeittafel*
- 328 *Glossar*

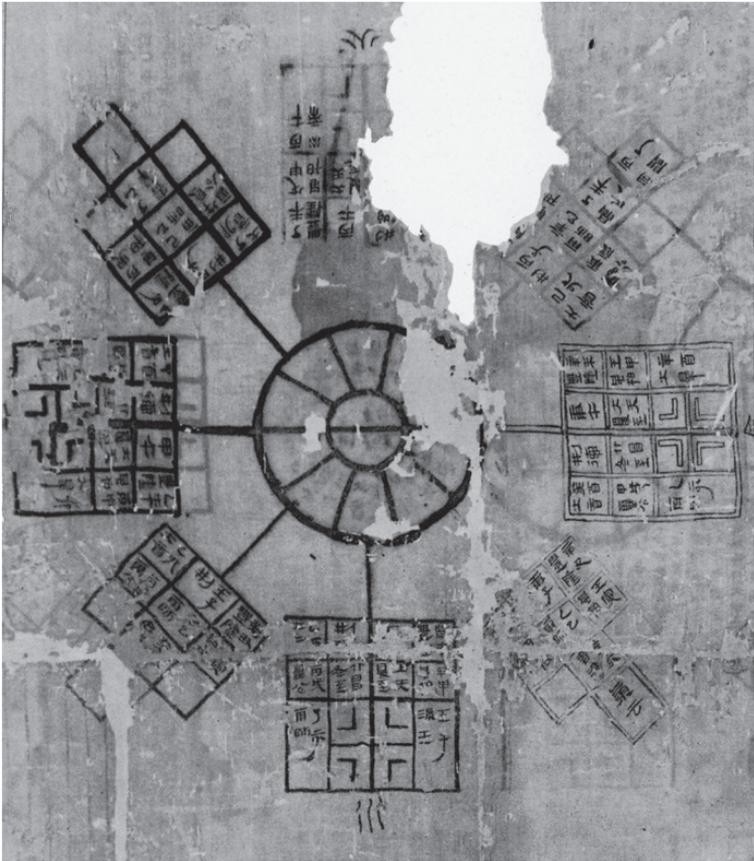


Illustration der sogenannten „Neun Hallen“ mit zyklischen Zeichen, die in Divination und Kalenderkunde Verwendung fanden. Aus den Funden von Mawangdui, frühes zweites Jahrhundert v. Chr. (Mawangdui Han mu wenwu / The Cultural Relics unearthed from Han Tombs at Mawangdui, Changsha 1992, S. 134).

Vorwort des Herausgebers

Vor dreißig Jahren veröffentlichte der 1997 viel zu früh verstorbene Wolfgang Bauer seine herausragende Gesamtdarstellung chinesischer Utopievorstellungen „China und die Hoffnung auf Glück“, ein Werk, das zahllose Leser in seinen Bann geschlagen hat. „China und die Hoffnung auf Glück“ war nie als Philosophiegeschichte angelegt, auch wenn es immer wieder so gelesen worden ist. Bauer wollte seinerzeit ein Chinabild aufbrechen, das in fataler Weise fixiert war auf angeblich starre konfuzianische Werte, innerhalb derer kein Platz für ferne Ideale zu sein schien, da das chinesische Denken als pragmatisch und rein diesseitig orientiert galt – ein Klischee, das sich bis heute hartnäckig hält.

Wolfgang Bauer war bekannt dafür, daß er den Blick für ein über den engen Kreis seiner Fachkollegen hinausgehendes Publikum nie verloren hat. Er hat gesehen, daß Sinologen trotz aller Ungewißheiten auch die Aufgabe haben, ihren Gegenstand allgemeinverständlich zu präsentieren, um ihn nicht den selbsternannten Spezialisten zu überlassen. Unter Bauers unveröffentlichten Schriften befand sich ein fast fertiggestelltes Manuskript, mit dem er einlösen wollte, was ein großes Publikum weit über die Fachwelt hinaus seit „China und die Hoffnung auf Glück“ von ihm erwartet hat: ein Buch über die Geschichte der chinesischen Philosophie.

Auf diesem Gebiet herrscht im deutschen Sprachraum ein besonderer Mangel: Wo die englischsprachige Sinologie immerhin mehrere Textsammlungen vorgelegt hat und auf französisch nun die bemerkenswerte „Histoire de la pensée chinoise“ von Anne Cheng vorliegt, ist ein entsprechendes deutsches Werk seit Jahrzehnten nicht mehr geschrieben worden. Immer noch sind die veralteten Zusammenfassungen Alfred Forkes und Feng Youlans

(in der englischen Übersetzung von Derk Bodde) Standard für den Leser, der sich einen Überblick über dreitausend Jahre chinesischen Denkens verschaffen möchte. Dieser Mangel an aktuellen Darstellungen ist insofern besonders schmerzlich, als verursacht durch den frappierenden Wirtschaftsboom Chinas in den neunziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts gerade heute erstmals wieder das Interesse einer breiteren Öffentlichkeit auf China gerichtet ist, also Bedingungen vorherrschen, wie sie vielleicht den zwanziger und dreißiger Jahren vergleichbar sind, als der Sinologe Richard Wilhelm die chinesischen Klassiker einem deutschsprachigen Publikum zugänglich machte. Nachdem in den letzten Jahren wahrscheinlich mehr deutschsprechende Menschen denn je mit der gegenwärtigen chinesischen Realität in Kontakt gekommen sind, besteht trotz des Rufes nach praktischen Fertigkeiten und direkt umsetzbarem Wissen eine besondere Notwendigkeit, ostasiatische Geistigkeit in Deutschland bekannt zu machen.

Daß die jüngere europäische und amerikanische Sinologie so wenige Gesamtdarstellungen der chinesischen Geistesgeschichte hervorgebracht hat, hat natürlich seinen Grund: Die Sinologie ist ein junges Fach. Keine hundert Jahre sind vergangen, seit in Deutschland der erste Lehrstuhl für Sinologie eingerichtet wurde. Im Lauf der Jahre ist die Erkenntnis gewachsen, wie groß die weißen Flecken auf unserer westlich gezeichneten Landkarte des chinesischen Denkens noch immer sind. Keinem Sinologen würde es auch nur entfernt einfallen, sich hinsichtlich seiner Kenntnis des chinesischen Denkens mit dem Wissen eines westlichen Theologen oder eines Altphilologen auf dem Gebiet traditioneller europäischer Geistesgeschichte messen zu wollen. Zu groß sind unsere Lücken.

Im übrigen hat selbst das überkommene Bild der alten chinesischen Philosophie in den letzten dreißig Jahren erhebliche Risse erhalten, seit aufsehenerregende Funde in chinesischen Gräbern vor allem der Zeit des 3. und 2. Jahrhunderts vor Christus zahllose neue Schriften ans Tageslicht gebracht haben. Verwirrend war aber auch, daß bekannte Texte in veränderten Formen und in

völlig neuen Zusammenstellungen gefunden worden sind. Vertraute Gewißheiten über den Zustand der alten chinesischen Philosophie sind dadurch erschüttert worden. Überdies hat die sinologische Forschung während der letzten Jahre überhaupt erst begonnen, bestimmte bisher brachliegende Textgattungen späterer Zeiten urbar zu machen. Dies trifft auf den Daoismus der Zeit der Sechs Dynastien ebenso zu wie auf den sogenannten Neokonfuzianismus des 11. bis 16. und auf die Klassikergelehrsamkeit des 17. bis 19. Jahrhunderts. Auf allen diesen Gebieten sind bisher nur Teilbereiche einer sinologischen, geschweige einer breiteren Öffentlichkeit vorgestellt worden.

Als der Verlag C. H. Beck mich als Lehrstuhlnachfolger Bauers bat, die Herausgabe der „Geschichte der chinesischen Philosophie“ zu betreuen, habe ich spontan zugesagt, wohl wissend, daß unter Bauers Schülern namhafte Sinologen gewesen wären, die seine Gedanken besser kannten als ich. Allen beschriebenen Lücken zum Trotz ist eine neue Geschichte der chinesischen Philosophie ein Desiderat – nicht nur für die Studierenden der Sinologie, sondern auch für den interessierten Laien. Natürlich war Bauer mit diesem Band nicht daran gelegen, Forschungslücken zu schließen; die Detailstudien dafür liegen noch nicht vor – oder sie lagen noch nicht vor, als Bauer das dem Herausgeber vorliegende Manuskript verfaßte. Ein erheblicher Fortschritt ist z. B. seit Ende der 80er Jahre bei Studien zur Gelehrsamkeit der letzten Dynastie Qing (1644–1911) zu verzeichnen. Diese haben unsere Kenntnisse des konfuzianischen Denkens der Qing stark erweitert und hätten auch den Blick Bauers auf diese vernachlässigte Epoche wahrscheinlich verändert. Überhaupt ist dem Denken des späten Kaiserreichs, also außer der Epoche der Qing auch noch jener der vorangehenden Yuan und Ming, im vorliegenden Buch nur wenig Raum gegeben. Für die Darstellung dieser Perioden mußte Bauer, wie an den Zitaten deutlich zu sehen ist, auf ältere Zusammenstellungen wie die Philosophiegeschichte von Feng Youlan, die von de Bary herausgegebenen „Sources of Chinese Tradition“

oder das „Sourcebook of Chinese Philosophy“ von Wing-tsit Chan zurückgreifen, auf die auch der Leser verwiesen sei, der mehr ins Detail gehen möchte. Die letzten handschriftlichen Korrekturen an dem noch auf einer Schreibmaschine getippten Text dürfte Bauer im Jahr 1993 erstellt haben. Danach wurde der Band am Institut für Ostasienkunde der Ludwig-Maximilians-Universität München auf dem Computer erfaßt. Ob Bauer an dem vorliegenden Text zwischen 1994 und 1996 weiter gearbeitet hat, ließ sich leider nicht herausfinden, da die entsprechende Diskette nicht zugänglich war. Fest steht jedoch, daß Bauer in seinen letzten Lebensjahren intensiv an einer Fortsetzung des Bandes gearbeitet hat, in der er die chinesische Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts vorstellen wollte. Diese ist jedoch ein Fragment geblieben. Die vorliegende Geschichte der chinesischen Philosophie mußte daher zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts abbrechen. Und doch ist Bauer ein Werk aus einem Guß gelungen, in dem viele Bereiche stärker konturiert werden, als dies in vergleichbaren älteren Büchern der Fall war. Für eine erste Information eignet sich die „Geschichte der chinesischen Philosophie“ auch zu allen anderen Themen in einem Maß wie sonst im deutschsprachigen Raum kein anderes Buch.

Nicht an allen Stellen konnten die Auffassungen des Herausgebers denjenigen Bauers entsprechen – das liegt bei einem Werk von derart umfassendem Anspruch in der Natur der Sache. Der hier vorgelegte Text weicht jedoch nur minimal vom Manuskript des Autors ab. Nur an den ganz wenigen Stellen, an denen die Forschung in den letzten Jahren eindeutig weitergekommen ist, sind Korrekturen eingefügt – und auch nur in solchen Punkten, bei denen Bauer wohl selbst eingegriffen hätte. Das Manuskript lag in einer getippten Fassung vor, die aber noch eine Reihe von handschriftlichen Notizen aufwies: Es handelte sich also noch nicht um eine druckreife Vorlage. An einer Stelle klebte im Manuskript ein handschriftlicher Zettel, der Ergänzungen enthielt, die der Autor wohl gerne noch eingefügt hätte, an anderer waren stichwortartig Gedanken formuliert, die noch ausgeführt werden sollten. Die

Hinweise waren leider zu rudimentär, um diese Gedanken Bauers einzuarbeiten. Um so bewunderswerter ist die Tatsache, daß sich der Text dennoch so flüssig las, daß Eingriffe kaum nötig schienen. Wo dennoch sprachliche Änderungen nötig waren, stand mir Ulrich Nolte, der die Herausgabe von seiten des Verlags C. H. Beck betreut hat, mit seinem Sprachgefühl immer zur Seite.

Den Titel des Werkes hatte Bauer noch nicht festgelegt. Der Untertitel „Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus“ soll andeuten, daß Bauer in diesem Werk Daoismus und Buddhismus in ihren philosophischen Aspekten neben dem Konfuzianismus behandelt. Da weder der Daoismus noch der Buddhismus als Religion thematisiert werden, schien es gerechtfertigt, diese drei Bezeichnungen nebeneinander zu stellen. Das Hauptanliegen bei der Herausgabe war es, einen Text vorzulegen, der ein nichtsinologisches Publikum in das chinesische Denken einführt und zugleich den Ansprüchen von Anfängerstudenten der Sinologie genügt, die ein Referenzwerk für die chinesische Philosophie benötigen: Bauers ursprünglicher Text entsprach diesen Anforderungen in idealer Weise. Die Zitate aus chinesischen Werken, die Bauer reichhaltig über den Text verteilt hat, geben der Darstellung besondere Plastizität. Aus ihnen spricht das Bauersche Textverständnis, in das der Herausgeber nicht eingreifen wollte. Ebenso hat der Herausgeber philosophische Termini, die nicht immer identisch übersetzt sind, nicht angeglichen. In einzelnen Fällen wäre dies zwar möglich gewesen. Bei durchgängiger Veränderung hätte indes die Gefahr bestanden, daß der von Bauer gewollte Sinn und Klang entstellt worden wäre. Eingegriffen wurde dagegen bei der Umschrift, die vereinheitlicht werden mußte. Bindestriche, die nach den offiziellen Umschriftregeln der in der Volksrepublik China gebräuchlichen und mittlerweile in allen internationalen Organisationen durchgesetzten pinyin-Umschrift nicht vorgesehen sind, wurden generell getilgt, sofern sie nicht einen besonderen, von Bauer vorgesehenen Sinngehalt hatten.

Chinesische Zeichen wurden nur da in den Text eingefügt, wo sie unbedingt zum Verständnis des Bauerschen Textes notwendig

sind – dies trifft vor allem auf alte Zeichenformen zu. Der Sinologe wird sich bewußt sein, daß Zeichendeutungen umstritten und Gegenstand aktueller Forschung sind. Nicht jedes Zeichen, das Bauer gedeutet hat, ist deswegen als endgültig erklärt hinzunehmen. Bauers Handzeichnungen sind durch Kopien aus einschlägigen chinesischen Nachschlagewerken ersetzt worden. Moderne Zeichen, die nicht direkt für einen Sinnzusammenhang notwendig sind, wurden bei der Edition gelöscht, um das Schriftbild auch für den nicht sinologisch Vorgebildeten so lesbar wie möglich zu gestalten. Für Sinologen sind die Zeichen jedoch alle in Form eines Glossars dem Haupttext angehängt.

Bisweilen hat Bauer die Rekonstruktionen des „archaischen Chinesisch“ von Bernhard Karlgren übernommen. Diese wurden an einigen wenigen Stellen stehen gelassen, wenn durch sie Sinnzusammenhänge deutlich werden. Bauer hatte überdies in seinem Manuskript noch keine Quellenverweise untergebracht – so weit war er nicht mehr gekommen. Der Herausgeber hielt dies für ein Manko, das zwar den nichtsinologischen Leser kaum gestört hätte, für das sinologische Publikum aber einen erheblichen Nachteil darstellte. Herrn Marc Nürnberger sei in diesem Zusammenhang herzlich gedankt für seine sorgfältige und nicht immer einfache Arbeit bei der Identifizierung der Zitate, die auf diese Art und Weise fast ausnahmslos im Original aufgefunden werden können. Ferner sei Herrn Nürnberger auch gedankt für die Erstellung des Glossars und der Bibliographie sowie für die Reproduktion alter chinesischer Zeichenformen. Dies alles sind Arbeiten, die dieses Buch zu einem nützlichen Nachschlagewerk machen werden. Mögen der „Geschichte der chinesischen Philosophie“ vor allem aber auch viele Leser beschieden sein, die durch sie an die chinesische Kultur herangeführt werden wollen!

München, im Dezember 2000

Hans van Ess

I. Wesensmerkmale der chinesischen Philosophie

Termini

Zu den Grundschwierigkeiten vieler geisteswissenschaftlicher Disziplinen gehört es, daß die ersten Fragen vielfach zugleich auch die letzten sind. Diese Schwierigkeit stellt sich selbst dann ein, wenn man nur einen „Überblick“ über ein Fachgebiet zu geben versucht, ja vielleicht tritt sie dann sogar besonders deutlich hervor.

Wenn wir uns im folgenden einen Überblick über die chinesische Philosophie zu verschaffen suchen, ist daher die erste Frage – die eben zugleich auch die letzte ist und ganz am Ende vielleicht neu gestellt werden sollte – diejenige, ob man überhaupt von einer „chinesischen Philosophie“ sprechen kann. Hier geht es noch nicht einmal darum, daß es, zumindest in neuerer Zeit, auch in der westlichen Hemisphäre oftmals Unsicherheit in der Ortsbestimmung oder Zweifel an der Daseinsberechtigung der Philosophie gegeben hat. Das Problem liegt vielmehr darin, daß „Philosophie“ schließlich ein abendländischer Begriff ist, der – so verschieden er im einzelnen auch aufgefaßt werden mag – bei uns doch auf einer festen Basis ruht; man wird allenfalls behaupten können, daß die Philosophie sich aufgelöst, nicht aber, daß sie niemals bestanden habe. Bei der „chinesischen Philosophie“ jedoch darf man fragen, ob es sich dabei nicht um eine inhaltlich hybride Bildung handelt, um eine *contradictio in adjecto*. Denn Weisheit und „Weisheitsliebe“ im technischen Sinne sind ja nicht dasselbe. Jeder Abendländer wird der chinesischen Gelehrsamkeit sozusagen blind (manchmal, wenn man das so formulieren kann, allzu blind) ein hohes Maß an „Weisheit“ zuerkennen, nicht aber unbedingt auch die systematische Wahrheitssuche, die sich mit dem westlichen Philosophiebegriff verbindet.

Der heute im Chinesischen benutzte Ausdruck für Philosophie ist denn auch ein über das Japanische eingeflossener, übersetzter Fremdbegriff: *Zhexue* bedeutet, wörtlich wiedergegeben, „Weisheitslehre“. Aber in dem Ausdruck *zhe* „weise“ scheint, wenn man seiner Verwendungsweise in der alten Literatur nachgeht, die Idee des Kalküls, der „Cleverness“ mitzuschwingen, wie es z. B. ein oft gebrauchtes Zitat aus dem „Buch der Lieder“ (*Shijing*, 6. Jh. v. Chr.) zeigt, in dem dieser Ausdruck verwendet wird: „Ein weiser Mann (*zhe fū*) kann einen Staat aufbauen, eine weise Frau (*zhe fù*) kann einen Staat stürzen.“ Jedenfalls gehört diese Spielart der Weisheit nicht zu dem Kanon der überkommenen chinesischen Tugenden. Der Begriff war gewissermaßen frei und bot sich gerade deshalb für die Besetzung mit der im Westen geprägten „Weisheitslehre“ an, in der offensichtlich das Kalkül eine größere Rolle spielt, als man es von der überkommenen chinesischen Weisheitslehre gewohnt war.

Bewußt neutral und modern (erkennbar schon an der binominalen Wortzusammensetzung) ist demgegenüber der etwas später gewählte Ausdruck *sixiang* „Denken“. Er ist einerseits blasser, andererseits weiter, eher im Sinne einer Weltanschauungslehre zu verstehen. Er wurde aber, von wenigen Ausnahmen abgesehen (die bekannteste war das „Denken“ Mao Zedongs), nur in Wortverbindungen, wie z. B. *sixiang shi* „Geistesgeschichte“ verwendet; das Wort *sixiang* allein blieb etwas ungewöhnlich für den Begriff „Philosophie“ (wenn auch nicht ganz so wie es in unserer Sprache das Wort „Geist“ wäre). Bei dem Versuch, ein altetabliertes Äquivalent für „Philosophie“ in der eigenen Geschichte zu finden, kamen moderne chinesische Philosophen freilich auch auf eine ganze Reihe von traditionellen Ausdrücken wie z. B. *Daoshu* „Kunst des Weges“, *Xuanxue* „Lehre des Dunkeln“ oder *Lixue* „Lehre des Prinzips“. Aber all diese Ausdrücke benannten nur bestimmte Richtungen innerhalb der chinesischen Geistes-tradition, keine von ihnen konnte auf sie in ihrer Gesamtheit Anwendung finden.

Das Umgekehrte gilt von einem Ausdruck, der primär zwar nur als chinesische Entsprechung für den Begriff „Philosoph“ an-

gesprochen werden kann, sekundär aber (nämlich über Bibliographien seit etwa Christi Geburt) auch als ein, wenngleich sehr weiter, *terminus technicus* für „Philosophie“ diente: Es ist der Ausdruck *zi*, der sich latinisiert in der Endung *-zius* von Konfuzius und Menzius versteckt findet und in der Regel als „Meister“ (z. B. „Meister Meng“, Menzius für chin. *Mengzi*) übersetzt wird. Das Wort bedeutete ursprünglich (wie auch heute noch) „Sohn“, steht dann auch für einen niedrigen Adelstitel, häufig übersetzt als „Freiherr“, oder heißt eben „Meister“ im Sinne geistiger Erhabenheit. Er wurde mit oder ohne vorausgestelltem Familiennamen auch als ehrende Anrede verwendet, freilich nicht nur für Philosophen, sondern auch für andere Personen. Das gilt auch für die traditionell allgemein akzeptierte bibliographische Kategorie *zi* „Meister“, die den Platz drei innerhalb der viergliedrigen Einteilung von Bibliographien einnimmt, die damit auch die überkommenen Kategorien der Kultur überhaupt widerspiegeln: Den ersten Platz nehmen die vom Konfuzianismus entweder geschaffenen oder von ihm auserwählten „Klassiker“ (*jing*) ein, vergleichbar der Theologie im Westen; an zweiter Stelle steht die Geschichtswissenschaft im weitesten Sinn (*shi*) (einschließlich beispielsweise der Geographie); und an letzter Stelle die „Sammlungen“ (*ji*), worunter man sich den riesigen Bereich der Literatur vorzustellen hat. Innerhalb der Gruppe der „Meister“ findet man nun in der Tat vor allem Philosophen der verschiedenen Richtungen, soweit sie nicht, wie ein Großteil der Konfuzianer, bei den Klassikern Eingang gefunden und damit eine Art Elevation erfahren hatten. Es sind unter die „Meister“ aber auch Astronomen, Astrologen und Mantiker aufgenommen, andererseits Maler und Musiker bis hin zu Künstlern ganz anderer Art, wie etwa Geschichtenerzählern, Militärstrategen oder Köchen.

Trotz dieser etwas verschwommen wirkenden (aber auch unserem Begriff „Meister“ eigenen) Breite des Bedeutungsfeldes, aus dem sich überdies kein Abstraktum als Wissenschaft ableiten läßt, besitzt es in sich doch einige Aussagekraft: Philosophie wurde eben als eine „Meisterschaft“ begriffen, die zwar im Gegensatz zu an-

deren „Meisterschaften“ durch ihr rein geistiges Arbeitsfeld herausgehoben war (was sich in Bibliographien in ihrer Einreihung ganz am Anfang niederschlug), sich im Prinzip aber nicht von der Tätigkeit des Künstlers oder Technikers unterschied. In diese Richtung weist auch, daß sich die frühesten Philosophen in der bunten Schar von Männern finden, die die verschiedenen kleinen und großen Fürstenhöfe seit der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends bevölkerten, und eben nicht nur aus Philosophen, sondern ebenso auch aus Künstlern und nicht zuletzt auch aus Tuschenspielern, Gauklern, Haudegen und allem möglichen Gelichter bestanden. Einen hehren Anspruch erhielten die Philosophen erst relativ spät, und auch dann nur, wenn sie sich dem konfuzianisch geprägten Bereich des „Klassischen“ näherten.

Einen anderen Hinweis darauf, daß die Philosophen der verschiedensten Couleur in China schon früh als Einheit aufgefaßt wurden, erhalten wir aus ihrer zusammenfassenden Behandlung in dem ersten grundlegenden Geschichtswerk Chinas, den „Historischen Aufzeichnungen“ (*Shiji*). Sein Verfasser Sima Qian (?145-?86 v. Chr.), der Herodot Chinas, behandelte das Wirken der „Sechs Philosophenschulen“ (wörtl. „Sechs Familien“, *liu jia*) nicht nur gemeinsam, sondern er hob ihr gemeinsames Anliegen auch ausdrücklich hervor. Er zitiert erst den „Großen Kommentator“ (*Dazhuan*) zum „Buch der Wandlungen“ (*Yijing*): „Es gibt nur eine einzige Bewegungskraft, aber aus ihr entstehen hundert Gedanken und Pläne. Alle haben das gleiche Ziel, so verschieden ihre Methoden sein mögen.“ Dann fährt er fort:

Die Yinyang-Gelehrten, die Konfuzianer, die Mohisten, die Logiker, die Legalisten und die Daoisten, sie streiten allesamt für eine gute Regierung [der Welt]. Ihr Unterschied besteht lediglich darin, daß sie unterschiedliche Wege verfolgen und lehren, und daß sie mehr oder weniger tiefschürfend sind.¹

Diese Textstelle ist nicht zuletzt deshalb von Bedeutung, weil sie neben der Nähe der chinesischen Philosophie zur Kunst und Kunstfertigkeit, die aus dem Begriff *zi* „Meister“ abgeleitet werden konnte, auch die Nähe zur Politik hervorhebt.

Charakterisierungen

Genau dieses Umfeld – Politik auf der einen, Kunst auf der anderen Seite – entdeckte der im Westen wohl bekannteste moderne chinesische Philosophiehistoriker Feng Youlan (1895–1990) als charakteristisch für die chinesische Philosophie. Die Politik bestimmt dabei, seiner Meinung nach, im Äußerlichen ihre praxisbezogene, gesellschaftsbetonte Zielrichtung, die Kunst im Innerlichen ihre mehr mit Andeutung als mit Systematik arbeitende Vortragsweise. Wie alle modernen chinesischen Philosophiehistoriker versucht auch Feng Youlan, die chinesische Philosophie mit der abendländischen in ein grundsätzliches Verhältnis zu bringen – eine Aufgabe, der sich, nebenbei bemerkt, zu Recht oder zu Unrecht, westliche Philosophiehistoriker kaum je mit der gleichen Ernsthaftigkeit gestellt haben. Bei ihnen figuriert die chinesische Philosophie, wenn überhaupt, als eine Art Vorstufe der „eigentlichen“ Philosophie. Feng Youlan sieht nun die westliche Philosophie nicht weniger durch ihr Umfeld bestimmt als die chinesische, nur daß eben dieses Umfeld anders strukturiert sei: Auf der einen Seite finde man dort die Religion, auf der anderen die Naturwissenschaft. Dabei sei, wiederum analog, die Zielrichtung durch das Religiöse, die Vortragsweise durch die Naturwissenschaft bestimmt oder mindestens beeinflußt. Unausgesprochen, aber doch unübersehbar (und unter chinesischen Philosophen in den zwanziger und dreißiger Jahren auch offen diskutiert), steht dahinter der Gedanke, daß die westliche Philosophie im Gegensatz zur chinesischen etwas Menschenfernes, um nicht zu sagen: etwas Inhumanes an sich habe: Von ihrem Interesse an dem übermenschlichen Wesen Gottes habe sie sich seit Beginn der Neuzeit unmittelbar den sozusagen untermenschlichen Gesetzen der Natur zugewandt. Religion und Naturwissenschaft aber gäben, anders als die auf den Menschen bezogene Philosophie, „Informationen“. Diese seien jedoch gegensätzlicher Art und führten unausweichlich zu einem Kampf, der einen fortschreitenden

Rückzug der Religion bewirke. Daraus entstehe die Gefahr, daß alle höheren Werte, die ausschließlich an das Religiöse gebunden seien, verlorengingen.

Glücklicherweise aber gibt es neben der Religion auch die Philosophie, die dem Menschen Zugang zu höheren Werten eröffnet, einen Zugang, der direkter ist als der über die Religion, weil man in der Philosophie, um zu höheren Werten zu gelangen, nicht den Umweg über Gebete und Rituale zu nehmen braucht. . . . In der Welt der Zukunft wird man Philosophie statt Religion haben. Das steht ganz im Einklang mit der chinesischen Tradition. Ein Mensch muß nicht religiös sein, aber es ist tatsächlich notwendig, daß er philosophisch ist. Ist er philosophisch, so besitzt er das Beste von den Segnungen der Religion.²

Unter „Philosophie“ versteht Feng Youlan hier natürlich unausgesprochen die chinesische Philosophie, die eben in ihrer Zielrichtung praxisnah, in ihrer Methodik praxisfern ist, während für die westliche das Umgekehrte gilt. Sie ist seines Erachtens auch ganz auf den Menschen bezogen und frei von eigentlichen „Informationen“, unabhängig von allen modernen Gefährdungen, die letztlich ja auf der rapiden Vermehrung von „Informationen“ beruhen.

Diese Einschätzung der chinesischen Philosophie als einer vorwiegend menschenbezogenen – oder, wie es im Chinesischen genauer heißt: Menschenleben-bezogenen – Philosophie, die sich von der vorwiegend außermenschlich bezogenen westlichen abheben soll, wurde und wird von den meisten chinesischen Philosophiehistorikern, die auf dem Gebiet der chinesischen Philosophie arbeiten, geteilt. In einer „Problemgeschichte der chinesischen Philosophie“, die der ebenfalls sehr namhafte Gelehrte Zhang Dainian 1937, nur wenige Jahre nach den großen Arbeiten von Feng Youlan, herausbrachte, werden neben den beiden Grenzbereichen „Politiktheorie“ (*zhengzhi lun*) und „Selbstkultivierungstheorie“ (*xiuyang lun*) die folgenden drei genannt: „Welttheorie“ (*yuzhou lun*), „Menschenlebentheorie“ (*rensheng lun*) und „Erkenntnistheorie“ (*zhizhi lun*). Den weitaus breitesten Raum nimmt aber auch hier wieder die Menschheitsphiloso-

phie ein: Ihr sind in Zhang Dainians Buch 330 Seiten gewidmet, der Kosmologie 163, der Erkenntnistheorie lediglich 90. Es scheint also tatsächlich wenig zweifelhaft zu sein, daß die chinesische Philosophie etwas andere Akzente aufweist als die westliche, daß sie besonders lebensnah und zugleich weniger theoretisiert ist. Chinesische Philosophiehistoriker unterstreichen das selbst mit Emphase, und das nicht erst seit neuerer Zeit, sondern schon seit dem 17. Jahrhundert, als die Kunde von der chinesischen Philosophie erstmals nach Westen drang. Die Jesuitenmissionare, die darüber berichteten, leiteten davon ja auch ihre Überzeugung ab, daß es sich bei der chinesischen Philosophie, speziell dem Konfuzianismus, um keine „Religion“ handle, und daß sie deshalb mit dem Christentum nicht in Konkurrenz stehe.

In Wirklichkeit liegen die Dinge jedoch etwas komplizierter. Damals nämlich ebenso wie in der Moderne waren die chinesischen Philosophiehistoriker immer zugleich auch Philosophen, die (wie überall in der Welt) mit ihrer Definition der Philosophie bewußt oder unbewußt ihre spezifische Optik weiterzutragen versuchten. In China aber war das in den allermeisten Fällen die Optik des Konfuzianismus (wenngleich in den verschiedensten Spielarten), weil eben geistesgeschichtliche Gelehrsamkeit gerade zu den besonderen Interessen der Konfuzianer zählte. Die Auffassung also, daß die chinesische Philosophie als Ganze niemals und nirgends in den Bogen zwischen Mythos und Wissenschaft eingespant gewesen sei, daß es Religion im Umkreis der Philosophie nicht, oder jedenfalls schon lange nicht mehr, gegeben habe (wie etwa Feng Youlan hervorhebt), diese Auffassung ist zumindest einseitig und in sich selbst Ausdruck einer ganz bestimmten philosophischen Überzeugung. Es spiegelt sich darin eine Art konfuzianischer Verdrängungsideologie: Von ihr wurde bereits sehr früh alles Mythologische und Metaphysische aus dem Gesichtsfeld verbannt, und das Gleiche widerfuhr in nur geringerem Maße allen auf Kosmologie und Natur gerichteten Interessen. Diese beiden Problemsphären waren damit aber nicht etwa völlig verschwunden, sondern sie wurden bloß zur Domäne eben ande-

rer philosophischer Richtungen, die sehr allgemein und vorläufig als vorwiegend dem Daoismus zugehörend umschrieben werden können. Alle glatten Generalisierungen über die chinesische Philosophie sind demnach mit Vorsicht aufzunehmen. Am ehesten ließe sich sagen, daß nicht nur hinsichtlich der Methodik und Interpretation, sondern auch hinsichtlich der Thematik eine durchgängige Zweiteilung in der chinesischen Philosophie feststellbar ist: Der Mensch mit seiner Ethik und Sitte, seiner Gesellschaft und Geschichte beschäftigt die eine Strömung, das Nicht- oder Nicht-nur-Menschliche mit der ihm eigenen unberührten Natur und den sie bewegenden Kräften dahinter die andere.

Diese Zweiteilung, die nicht nur in der Geistesgeschichte, sondern auch in der politischen Geschichte feststellbar ist, wurde auf verschiedene Weise benannt: als „große“ und als „kleine“ Tradition oder als „helle“ und als „dunkle“ Seite der chinesischen Kultur. Diese Strömungen einfach auf den Nenner Philosophie versus Religion oder Wissenschaft versus Aberglauben bringen zu wollen, wäre allzu simpel. Denn so sehr sie sich gelegentlich bekämpften, so sehr konnten sie doch in ein und derselben Person wirksam sein, sobald diese nur auf verschiedenen Ebenen verschieden zu denken bereit war. Die totale Trennung, die von vielen mit China befaßten Philosophiehistorikern zwischen Philosophie und Religion (oft zur „Volksreligion“ degradiert) vorgenommen worden ist, u. a. auch von Feng Youlan, der z. B. die Widersprüchlichkeit von daoistischer Religion und Philosophie anführt, ist auf jeden Fall riskant. Denn unzählige philosophische Ideen sind ohne die ihnen vorausgehenden, parallellaufenden oder nachfolgenden religiösen Vorstellungen gar nicht zu verstehen. Daß trotzdem der Mensch innerhalb der Gesellschaft (selbst wenn er sich der Gesellschaft verweigert) in der chinesischen Philosophie eine zentrale Stelle einnimmt, bleibt dabei unbestritten.

Das hier geschilderte Problem erhält in den seit 1950 erschienenen Arbeiten zur chinesischen Philosophiegeschichte, die z. T. auch wieder aus der Feder schon früher aktiv gewesener Gelehrter (wie z. B. des soeben genannten Feng Youlan und Zhang Dainians)

stammen, eine interessante neue Nuance. Sie gehen jetzt alle mehr oder minder von der marxistischen These aus, daß in der Philosophiegeschichte der Widerstreit zwischen Materialismus und Idealismus seinen Niederschlag gefunden habe, und besitzen damit gegenüber den früher oder außerhalb der Volksrepublik erschienenen Untersuchungen einen sehr einheitlichen theoretischen Hintergrund. Dafür bereitet jedoch die Einordnung der einzelnen philosophischen Systeme nicht geringe Schwierigkeiten. Denn die Rubrizierung „materialistisch“ und „idealistisch“ läuft weitgehend quer zu den beiden geschilderten geistigen Hauptströmungen: Die aufgeklärte Grundhaltung des Konfuzianismus und die daoistische Tendenz zur Rückführung menschlicher Ereignisse auf Naturkräfte lassen sich beide eher als „materialistisch“ einordnen, während umgekehrt die absolute Priorität des Menschen im Konfuzianismus und der Zug zum Mystischen im Daoismus als „idealistisch“ interpretiert werden müssen. So mußte unausweichlich sehr oft Uneinigkeit darüber entstehen, ob ein bestimmter Philosoph nun eher als „materialistisch“ oder als „idealistisch“ anzusehen sei (mit der Tendenz während politisch sehr radikaler Perioden, wie während der „Kulturrevolution“, möglichst viele als „idealistisch“ zu verdammen, um sie dann in gemäßigeren Perioden doch wieder als „materialistisch“ in Gnaden aufzunehmen). Manche Philosophen zerfallen so zwangsläufig am Ende auch in eine „materialistische“ und eine „idealistische“ Hälfte, je nach dem Aspekt ihrer Lehre, der gerade ins Auge gefaßt wird – ein Beweis mehr für die Tatsache, daß Philosophen nicht bloß Probleme lösen, sondern unentwegt auch neue schaffen.

Geographisch-soziale Voraussetzungen

In den unter marxistischem Einfluß entstandenen chinesischen Philosophiegeschichten wird, wie nicht anders zu erwarten, dem sozioökonomischen Hintergrund stets besondere Aufmerksamkeit geschenkt, was oft, aber nicht immer (und zwar wegen der eben

doch polykausalen Bewegungsabläufe in der Philosophiegeschichte) wichtige Zusammenhänge offenlegt. Prinzipiell fragwürdig ist jedoch die letztlich nur aus legitimatorischen Gründen vorgenommene Periodisierung der chinesischen Geschichte – und damit auch Geistesgeschichte – nach dem bekannten von Marx aber aus der westlichen Geschichte abgeleiteten Modell: Urgesellschaft – Sklavenhaltergesellschaft – Feudalgesellschaft – kapitalistische Gesellschaft – kommunistische Gesellschaft. Obwohl sie bei Einzelfragen, wie etwa bei der Registrierung von Frühformen des Kapitalismus und ihren Folgen, sicherlich das Augenmerk geschärft hat, verstellt sie nicht selten auch das Verständnis für die Eigentümlichkeiten der chinesischen Kultur und nicht zuletzt auch für die der chinesischen Philosophie. Das ist um so bedauerlicher, als es tatsächlich einige Grundmomente in der geographisch-gesellschaftlichen Umgebung der chinesischen Philosophen gegeben hat, die ihr Denken sowohl bei ihren Fragestellungen als auch bei ihren – oft erst durch Projektion gewonnenen – Problemlösungen wesentlich mitbestimmten. Sie waren allesamt von statischer Natur, d. h. also weitgehend bis in die Moderne hinein unveränderlich wirksam, was ihre Bedeutung für den Gesamtcharakter der chinesischen Philosophie über alle Perioden hinweg nahelegt. Sie sind allerdings höchst allgemein, so daß man sie nur mit Vorsicht als Motive anführen darf. Obendrein sind sie schon so oft beschworen worden, daß man zögert, sich länger bei ihnen aufzuhalten. Trotzdem müssen sie wenigstens mit ein paar Worten in Erinnerung gerufen werden.

Da ist zunächst die Tatsache, daß China von sehr früher Zeit an bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts ein nahezu reines Bauernland gewesen ist. Ein moderner chinesischer Philosoph, Wu Zhihui (1864–1954), hat einmal despektierlich geäußert, die ganze chinesische Philosophie sei nichts anderes als das einfältige Gerede von Bauern, die sich während der untätigen Winterzeit den Rücken von der tiefstehenden Sonne wärmen ließen und so vor sich hin sinniert haben. Wie dem auch sei – bestimmte Interessenrichtungen und Wertvorstellungen waren da-

mit vorgegeben: Die Aufmerksamkeit für den Kreislauf der Natur vor allen Dingen; denn von ihm hing ja mit Saat und Ernte schließlich das gesamte Leben ab. Weiterhin die Wertschätzung der Geduld, des Wartenkönnens, da ja kein Wachstum beschleunigt werden kann: Bei Menzius findet sich die Geschichte von dem dummen Bauernsohn, der den jungen Kornsprößlingen beim Wachsen helfen will, indem er sie aus dem Boden zieht. Die zwar nicht in allen, wohl aber in den meisten autochthon chinesischen Philosophiesystemen erkennbare Tendenz zu zyklischen Vorstellungen, in denen es weder einen rechten Anfang noch ein rechtes Ende gibt, wie auch überhaupt die Tendenz zur Mäßigung, hat sicherlich genau hier ihre Ursache.

Eine zweite ebenfalls viel zitierte Grundvoraussetzung des chinesischen Denkens ist die patriarchalische Familie. Zwar scheinen sich für die früheste Periode, also das zweite vorchristliche Jahrtausend, noch vereinzelte Spuren von Mutterrecht nachweisen zu lassen (genauso wie sich dort natürlich auch noch Reste einer voraufgegangenen Jäger- und Sammlerkultur zeigen). Aber seit dem Beginn der historisch faßbaren Zeit, und mehr noch seit Beginn des Philosophierens um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends war die patriarchalische Familie bereits so fest etabliert, daß sie eine Art Axiom darstellte und – was wesentlich und typisch ist – schon als Abbild einer höheren Ordnung, nämlich des Verhältnisses zwischen Himmel und Erde, empfunden wurde (so wie im jüdisch-christlichen Denken der Mensch als ein Abbild Gottes). Damit aber war eine hierarchische Grundstruktur nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch im Kosmos scheinbar unwiderlegbar vorgegeben, mit allen Folgen, die sich daraus für die Philosophie ergeben. Man konnte sie nur erschüttern, wenn man ihre ewige Gültigkeit in Zweifel zog: indem man nämlich etwa behauptete, daß der Himmel früher „unten“, die Erde „oben“ gewesen sei, oder daß dieser Differenzierung ein höher zu bewertender Zustand der Indifferenz vorangegangen sei – Argumente, die dann auch tatsächlich nicht selten vorgebracht wurden. Trotzdem behielt die Übertragung des patriarchalischen Modells

auf die Welt als Ganze, in welcher der Kaiser zugleich als Übervater der Menschheit und als Sohn des Himmels figurierte, etwas ungemein Suggestives. Die augenscheinliche „Evidenz“ dieses Ordnungssystems legitimierte und inspirierte wesentliche Konzepte in der Philosophie, namentlich im Konfuzianismus.

Etwas problematischer ist eine dritte mögliche Grundvoraussetzung, die für die Herausbildung der chinesischen Gesellschaft und daher teilweise auch für die darauf aufbauende Philosophie bestimmend gewesen sein mag: die Wasserwirtschaft in Gestalt von Wasserbau und Bewässerung, die beide die Koordination sehr großer Menschenmassen erfordern, um erfolgreich zu sein. Auf diese besondere Situation hat erstmals 1931 K. A. Wittfogel hingewiesen (in seinem auch heute noch lesenswerten Buch „Wirtschaft und Gesellschaft Chinas“) und sie dann in den fünfziger und sechziger Jahren zur Grundlage seiner umfassenderen Theorie von den „hydraulischen“ Gesellschaften gemacht. Wittfogel verteidigte damit im Grunde das alte marxistische Konzept, das offiziell in der marxistischen Ideologie in den zwanziger und dreißiger Jahren allmählich aufgegeben und von chinesischen Historikern, speziell von marxistischen, durch die bereits erwähnten üblichen „Periodisierungen“ konterkariert worden war. Für uns geht es hier jedoch um die Frage, ob eine, grob gesprochen, antiindividualistische, immer auf die Einbindung des einzelnen in die Gruppe bedachte Grundhaltung, die in der Tat für weite Bereiche der chinesischen Philosophie festzustellen ist, mit diesen „hydraulischen“ Sachzwängen in Verbindung zu bringen ist. Man wird diese Frage schwer einfach mit ja oder nein beantworten können, es ist aber sicher lohnend, sich ihrer gelegentlich zu erinnern.

Als letztes muß in diesem Zusammenhang noch auf die betont kontinentale Lage Chinas hingewiesen werden, die in gewisser Weise natürlich als die eigentliche Verbindung aller drei genannten gesellschaftlichen Strukturen aufgefaßt werden kann. Das europäische Weltbild ist sicherlich stark von der wohl einmaligen Situation eines „Mittelmeeres“ geprägt, um das sich der *orbis terrarum*, der „Kreis der Länder“, herumlegte. Dadurch ergab sich

eine Art Isolierung im Zentrum (die freilich durchaus spannungsgeladen, ja spannungserhaltend und zugleich herausfordernd war), im Äußeren eine große Offenheit und Durchlässigkeit. China, das sich im Gegensatz dazu schematisierend als das „Land innerhalb der vier Meere“ (*Si hai zhi nei*) betrachtete, bot dagegen eher das Bild einer Scheibe: ein geschlossenes Ganzes im Innern, dafür aber nach außen hin durch Meere und Gebirge ungewöhnlich isoliert. Trotzdem gab es natürlich auch offene Stellen, wie namentlich im Nordwesten, wo die Seidenstraßen einmündeten (genauso wie Europa umgekehrt im Westen mit dem Atlantischen Ozean eine vor Kolumbus als unüberwindlich geltende Grenze besaß). Aber diese Durchlässe waren vergleichsweise eng und nicht selten verbarrikadiert – am monumentalsten durch die Große Mauer.

Sprachlich-schriftliche Voraussetzungen

Die chinesische Kultur, und damit natürlich auch die Philosophie, war jedoch zusätzlich durch ein anderes Phänomen von äußeren Einflüssen weitgehend abgeschirmt, ein Phänomen, das nichts mit den bisher behandelten geographischen, wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen zu tun hatte, sondern nun bereits mit der Kultur selbst: der chinesischen Schrift und der für sie verantwortlichen chinesischen Sprache.

Die chinesische Begriffsschrift, um mit ihr zu beginnen, erschwerte nämlich im gesamten schriftabhängigen Bereich, zu dem die Philosophie zweifellos in ganz hohem Maße gehörte, die Einschmelzung von Fremdworten und Fremdbegriffen. Sie konnten nur entweder höchst ungefüge phonetisch transliteriert werden (ungefüge, weil die kleinste Schrifteinheit, jeder „Buchstabe“, bereits ein ganzes Wort bzw. eine ganze Silbe darstellte), oder sie mußten regelrecht übersetzt werden. „Aufheben“ (im Hegelschen Sinne) wurde demgemäß mit *ao-fu-he-bian* wiedergegeben, „Humor“ (nach dem Englischen) mit *you-mo*, „Utopie“ mit *wutuo-bang*. Da aber jedes chinesische Zeichen immer in erster Linie eine

Bedeutung hat und erst in zweiter Linie einen phonetischen Wert, tauchen mit jeder Transliterierung unvermeidlich gleichzeitig auch damit hereingeschleppte Wortgruppen auf, die gerade wegen ihrer Sinnlosigkeit verdeutlichen, daß es sich um die Transliterierung eines Fremdwortes handelt. „Aufheben“ *aofuhebian* transportiert auf diese Weise die Wortgruppe „dunkel-beugen-hell-verändern“, „Humor“ *you-mo* die Gruppe „zurückgezogen-schweigen“, „Utopie“ *wu-tuo-bang* „fehlen-Stütze-Land“. Diese Neubildungen sind nicht nur amüsan, sondern auch aufschlußreich: Die meisten Transliterierungen ergeben, wie schon gesagt, ihrem Sinngehalt nach zwar lediglich Nonsense-Wörter wie das Äquivalent für „aufheben“. Bei dem Äquivalent für „Humor“ aber wird offensichtlich zugleich auch stark eine interpretierende Übersetzung versucht, noch mehr bei „Utopie“, wo das denn auch besonders gut gelungen ist. Daß solche glücklichen Kombinationen von Übersetzung und Transliterierung überhaupt möglich waren, lag daran, daß angesichts der zahlreichen Homonyme im Chinesischen immer eine ganze Reihe von gleichlautenden Worten verschiedener Bedeutung zur Verfügung standen. Trotzdem bilden sie die krasse Ausnahme. Die meisten Fremdwörter bleiben in geschriebener Form penetrant als Fremdworte erkennbar, weil sie nach einem anderen – nämlich rein phonetischen – Prinzip gelesen werden müssen als die Schrift sonst. Dadurch hatten sie nicht nur größere Mühe, voll in die Kultur einzudringen, sondern wurden auch in vielen Fällen bald wieder eliminiert.

Das Verharren der chinesischen Schrift im Zustande einer Begriffsschrift, aus dem letzten Endes ja auch alle phonetischen Schriftsysteme hervorgegangen sind, war natürlich kein Zufall, sondern das Ergebnis einer besonderen Sprachstruktur. Da das Chinesische im Prinzip eine „isolierende“ Sprache ist (oder jedenfalls in der Periode, als die Schrift geschaffen und ausgebildet wurde, war), in der ausschließlich bedeutungstragende Worte nebeneinander stehen und keine grammatikalischen Funktionselemente (Endungen u. ä.) existieren, begegnete man auch keinen selbständigen, bedeutungslosen Einzellauten (wie etwa einem *-e*