

**Amerbauer Martin:
Einführung in die Chinesische Philosophie
Salzburg 2000**

Inhalt:

1 Eine kurze Geschichte der chinesischen Philosophie.....	2
2 Der Konfuzianismus	6
3 Die konfuzianischen Klassiker	11
4 Der Daoismus	15
5 Die Mohisten	20
6 Die Legalisten.....	21
7 Die Yin-Yang-Schule	22
8 Dialektiker, Sophisten und Logiker.....	24
9 Allgemeine Charakteristika der chinesischen Philosophie.....	25
10 Literatur zur chinesischen Philosophie.....	27

Vorwort:

Diese Einführung in die Chinesische Philosophie soll dazu beitragen, die Eurozentriertheit der philosophischen Literatur und die damit verbundenen kulturellen Beschränkungen zu überwinden.

Das Hauptaugenmerk des Textes darin besteht, einen Überblick über die chinesischen Philosophen, Schulen und die relevante Literatur zu geben.

An besonders gekennzeichneten Stellen wird auf Texte hingewiesen, deren Lektüre zur Vertiefung des Verständnisses empfohlen wird. Die genauen bibliographischen Angaben zu diesen Texten befinden sich auf Seite 29.

Martin Amerbauer, Juni 2000

1 Eine kurze Geschichte der chinesischen Philosophie

Chinesische Philosophie und Religion entwickelten sich parallel, zugleich aber – als eine Besonderheit – auch gegenläufig. Am Beginn der historischen Zeit (etwa 16. Jhdt. v.u.Z.) sind zwei religiöse Bereiche erkennbar, die ihre Bedeutung grundsätzlich immer behielten: erstens die Ahnenverehrung mit der Figur eines höchsten Vergöttlichten an der Spitze; zweitens die Naturverehrung mit dem Glauben an Gottheiten im Umkreis verschiedenster Orte und Dinge, unter denen der Erdgottheit und der Himmelsgottheit besondere Bedeutung zukam.^{1, 2}

Die chinesische Philosophie ist durch ihr Grundanliegen, die Stellung des Menschen in der Gesellschaft, und damit auch durch große Wirklichkeitsnähe gekennzeichnet. Damit verbunden ist eine anschauliche Argumentationsweise mit Anspielungen auf historische Geschehnisse sowie eine Vorliebe für visuell in Tabellen oder Schemata darstellbare Kategoriensysteme.

Charakteristisch dafür ist das schon früh philosophisch interpretierte Weisheitsbuch *Yi Jing* (*I Ging*, ‚*Buch der Wandlungen*‘), das auf einem graphisch symbolisierten, numerologischen System aufbaut. Die darin dokumentierte Überzeugung von einem alles erschaffenden und durchdringenden Wirken zweier Urkräfte, Yin und Yang, die später mit der Lehre von den Fünf Elementen (Wu Xing) in Beziehung gesetzt wurde, steht letztlich auch hinter der beherrschenden Idee des Universismus: ihr zufolge bilden Mensch, Himmel und Erde (Kosmos) eine Einheit, in der jeder Teil auf alles Andere reagiert.

Zu erwähnen ist auch **Sun Zi (auch Sun Wu, Sun-tzu, ca. 6.-5. Jhdt. v.u.Z.)**, ein Strategie aus der Frühlings- und Herbstperiode, der mit seinem *Sun Zi Bing Fa* (‚*Strategie des Sun Zi*‘)³ das am frühesten entstandene und zugleich bedeutendste militärische Buch Chinas verfaßte.

Ein philosophisches Denken im engeren Sinne begann mit **Kong Zi (K’ung-fu-tzu, 551-479 v.u.Z.)**, der sich mit seiner humanistischen, allem Übernatürlichen gegenüber bewußt agnostischen Einstellung von der mythologisch-religiösen Sphäre ablöste. Seine Tugendlehre unterscheidet innere Menschlichkeit (Ren) und äußere Sitte (Li) und führte damit bei seinen Nachfolgern zu unterschiedlichen Akzentuierungen.

Meng Zi (Meng-tzu, 372-289 v.u.Z.) begriff die Moralerziehung als Freilegung naturgegebener Anlagen, **Xun Zi (Hsün-tzu, 313-238 v.u.Z.)** als Zähmung der ursprünglich schlechten Natur durch die nach innen wirkenden Sittenregeln.

Der konfuzianische Humanismus löste verschiedene Gegenreaktionen aus: gegen die Vermenschlichung der Natur verteidigte der Daoismus mit dem Dao ein Weltprinzip, das

¹ Die folgende kurze Geschichte der chinesischen Philosophie folgt weitgehend dem Brockhaus-Artikel ‚chinesische Philosophie und Religion‘.

² In diesem Kapitel wurde für die Begriffe und Namen aus dem Chinesischen eine stark vereinfachte Pin-yin Transkription gewählt ohne die in der wissenschaftlichen Transkription üblichen Sonderzeichen (vgl. etwa: Geldsetzer, Lutz / Hong, Han-ding (Übers.): Chinesisch-deutsches Lexikon der chinesischen Philosophie. Aalen 1986). Bei den meisten Namen und einigen Begriffen wurde auch eine (vereinfachte) Transkription nach Wade-Giles angegeben (vgl. etwa den zitierten Brockhaus-Artikel). Die Pin-yin Umschrift hat sich zwar gegenüber anderen Umschrift-Systemen in den letzten Jahrzehnten durchgesetzt, weist aber (etwa im Gegensatz zur Umschrift nach Wade-Giles) erhebliche Differenzen zwischen dem Schriftbild und den entsprechenden Lautwerten auf. Nützliche Hinweise zur Aussprache findet man in: Wumen Huikai: Die torlose Schranke des Zen. Das Mumonkan als Arbeitsbuch der Zen-Schulung (Übers. von Dietrich Roloff). Frankfurt/M. 1999: 197ff.

³ Übersetzung ins Deutsche: Sun Tsu: Wahrhaft siegt, wer nicht kämpft (Übers. von Thomas Cleary). 3. Auflage Freiburg/Br. 1993; Sunzi: Die Kunst des Krieges (Übers. von James Clavell). München 1999.

nicht vom Menschen her erklärbar sei und eine naturnahe, spontane Haltung, Wu Wei (‚Nicht-Tun‘, ‚Nicht-Handeln‘, ‚Nicht-Eingreifen‘), verlange. Als daoistische Klassiker gelten das dem **Lao Zi (Lao-tzu, 571-480 v.u.Z.)** zugeschriebene *Dao De Jing (Tao Te King, ‚Buch vom Dao und De‘, ‚Das Buch vom Dao und von der Tugend‘)*, das *Zhuang Zi* (‚[Werk des] Zhuang Zi‘) des **Zhuang Zi (Chuang-tzu, 369-286 v.u.Z.)**, sowie das dem **Lie Zi (Lie-tzu, ca. 3. Jhdt. v.u.Z.)** zugeschriebene *Lie Zi* (‚[Werk des] Lie Zi‘).

Im Unterschied zu der im Konfuzianismus je nach sozialer Nähe gestaffelten Menschlichkeit (Familienethik) vertrat die Schule des **Mo Zi (Mo Ti, 468-376 v.u.Z.)** eine utilitaristisch begründete, eher sozialistisch ausgerichtete allgemeine Menschenliebe. Bei Mo Zi finden sich auch Ansätze zu einer Logiklehre, die primär als Verteidigung gegen die zuvor entstandene sophistische Begriffsschule eingesetzt wurde.

Die Schule der Legalisten mit ihren bedeutendsten Vertretern **Shang Yang** († 338) und **Han Fei Zi (Han-fei-tzu, 280-233 v.u.Z.)** trat für das Prinzip eines geradezu mystisch aufgefaßten Strafrechts ein, das wie ein von Menschen geschaffenes Naturgesetz die Gesellschaft selbständig ordnen sollte.

Die Yin-Yang-Schule mit **Zou Yan (Tsou Yen, 4. Jhdt. v.u.Z.)** brachte die Yin-Yang-Lehre mit der (älteren) Lehre von den Fünf Elementen (Wu Xing) in Verbindung und etablierte so ein Natursystem von zwei antagonistischen Grundkräften und fünf Elementen, die in zyklischer Folge die Dinge hervorbringen.

Alle Schulen der chinesischen Philosophie mit Ausnahme des aus Indien importierten Buddhismus (Fo Jiao) sind zwischen dem 5. und 3. Jhdt. v.u.Z., in der Periode der ‚Streitenden Reiche‘ entstanden, die schließlich mit der Vorherrschaft des Herrschers des Staates Qin⁴ endete, der sich schließlich 221 v.u.Z. zum ersten Kaiser der Qin-Dynastie ausrief, eine totalitäre Herrschaft über das nunmehr geeinte China ausübte, die Reste des alten Feudalsystems beseitigte und das Reich in Verwaltungseinheiten gliederte.

Bai Jia (‚Hundert Schulen‘) ist der gemeinsame Name aller dieser verschiedenen, miteinander rivalisierenden Schulen. Daraus hervorgehoben sind folgende zehn Schulen (mit ihren wichtigsten Repräsentanten):

Ru Jia (Konfuzianer): **Kong Zi, Meng Zi, Xun Zi.**

Dao Jia (Daoisten, Dao-Schule): **Lao Zi, Zhuang Zi, Lie Zi.**

Mo Jia (Mohisten): **Mo Zi.**

Fa Jia (Legalisten, Legisten, Rechtsphilosophen): **Shang Yang, Han Fei Zi.**

Yin Yang Jia (Yin-Yang-Schule, Naturphilosophen): **Zou Yan.**

Ming Jia (Logiker, Schule der Namen): **Hui Shi, Gung-sun Long.**

Za Jia (Eklektiker): **Lü Bu-wei, Huai Nan Zi.**

Zong Heng Jia (Politische Philosophen, Diplomaten): **Su Qin, Zhang Yi.**

Nong Jia (Landwirtschaftsökonomen, Landwirtschafts-Schule): **Xu Hang.**

Xiao Shuo (Literaten).

Läßt man bei diesen zehn Schulen die Literaten-Schule außer Betracht, so ergeben sich die Jiu Liu Shi Jia (‚Neun Strömungen der zehn Schulen‘).

Nach einer nur kurze Zeit andauernden Vorherrschaft der Schule der Legalisten unter der Qin-Dynastie wurde der Konfuzianismus unter der Han-Dynastie zur offiziellen Staatsphilosophie. Er machte aber unter dem Einfluß anderer Philosophien – v.a. der Yin-Yang-Schule und der Lehre von den Fünf Elementen mit ihren kosmologischen Spekulationen, z.B. bei **Dong Zhong-shu (Tung Chung-shu, 178-104 v.u.Z.)**, sowie später unter dem Einfluß des

⁴ Aus dem Wort ‚Qin‘ entwickelte sich das Wort ‚China‘.

Daoismus, der sich zum großen philosophischen Gegenentwurf des Konfuzianismus entwickelte – große Veränderungen durch.

Während der Konfuzianismus als beherrschende Weltanschauung eine prinzipiell agnostische Haltung einnahm und beim Religiösen höchstens den rituell-ästhetischen Gesichtspunkt akzeptierte und alle anderen Aspekte des Religiösen in den Bereich des Aberglaubens verwies, entwickelte der religiöse Daoismus (Dao Jiao) darüber hinaus den Glauben an die Möglichkeit eines langen (nicht unbedingt ewigen) Lebens. Die Bemühungen um Lebensverlängerung wurden im Rahmen des Körper-Yoga, der Alchimie und der Meditation zu verwirklichen versucht. Der Konfuzianismus erfüllte demgegenüber als Staatsreligion seit dem 2. Jhdt. v.u.Z. hauptsächlich kultische Funktionen.

Seit dem ersten Jahrhundert drang der Buddhismus aus Indien in China ein und gab der chinesischen Philosophie mit einer großen Anzahl ins Chinesische übersetzter Texte zum Teil völlig neue Impulse. Einflußreich wurden besonders die Schulen Tian Tai Zong (T'ien-t'ai), Hua Yan Zong (Hua-yen), Jing Tu (Ching-t'u) und Chan Zong (Ch'an). Aus nationalen und fiskalen Gründen (wegen der Steuerfreiheit der Klöster) seit dem 9. Jhdt. vom Staat zurückgedrängt, machte sich der Buddhismus jedoch in vielerlei Hinsicht bemerkbar. So etwa veränderte er den Daoismus entscheidend, und zwar sowohl nach innen (etwa durch systematisierte Himmel- und Höllenvorstellungen) als auch nach außen (durch Klosterwesen und Kirchenbildungen). Auch im wiedererstarkenden Konfuzianismus wirkte er durch die Betonung kosmologischer und ontologischer Fragestellungen.

Unter den verschiedenen Richtungen des Neokonfuzianismus sind die realistische Schule (Li Xue) und die idealistische Schule (Xin Xue) hervorzuheben. Ersterer wurde u.a. von **Han Yu (Han Yü, 768-824)**, **Zhou Dun-yi (Chou Tun-i, 1017-1073)**, **Cheng-Yi (Ch'eng I, 1033-1108)** und **Zhu Xi (Chu Hsi, 1130-1200)** vertreten und nahm ein ethisch angelegtes Ordnungsprinzip (Li) in der Außen- und Innenwelt an, dem es durch bewußtes Lernen der schriftlichen konfuzianischen Tradition und durch Auseinandersetzung mit der Realität zu entsprechen gälte. Letztere wurde u.a. vertreten von **Cheng Hao (Ch'eng Hao, 1032-1085)**, **Lu Jiu-yuan (Lu Chi-yüan, 1139-1193)** und **Wang Yang-ming (auch Wang Shou-ren, 1473-1529)** und ging davon aus, daß alle Erkenntnis und moralische Vollendung durch Introspektion im eigenen Herzen (Xin) gefunden werden könne.

Gegen den Neokonfuzianismus erhoben sich seit dem 17. Jhdt. zunehmend kritische Stimmen, die mit philologischen Methoden gegen die von ihm verwendeten Texte vorgingen, so etwa **Dai Zhen (Tai Chen, 1724-1777)**. Damit untergruben sie die Autorität des Konfuzianismus überhaupt und bereiteten so das Eindringen westlicher Gedankensysteme vor, etwa **Kang You-wei (K'ang Yu-wie, 1858-1927)** oder **Liang Qi-chao (Liang Ch'i-ch'ao, 1873-1929)**. Seit dem Ende des 19. Jhdts. gewann das ursprünglich durch die Jesuiten vermittelte westliche Denken in politisch und gesellschaftlich anwendbaren Formen (Sozialdarwinismus, Pragmatismus, Marxismus, Anarchismus) an Bedeutung und drängte den Konfuzianismus und zugleich die gesamte traditionelle chinesische Philosophie in den Hintergrund. **Hu Shi (Hu Shih, 1891-1962)** etwa versuchte eine Verbindung zwischen Pragmatismus und alten chinesischen Konzepten.

Nachdem in den 20er und frühen 30er Jahren auch eine nationale Wiederbelebung des Konfuzianismus versucht worden war, verfolgt die gegenwärtige Philosophie in der Volksrepublik China seit 1949 nach ihrem Selbstverständnis zwei Hauptziele: erstens die

Entwicklung einer marxistischen Philosophie, die die Interessen des Proletariats reflektieren soll, etwa das an der revolutionären Praxis orientierte Denken von **Mao Zedong (Mao Tse-tung, 1893-1976)**; zweitens die kritische Aufarbeitung und Bewertung der traditionellen chinesischen Philosophie im Verhältnis zu dieser marxistischen Ideologie. Im Mittelpunkt steht dabei der Versuch, philosophische Werke entweder als idealistisch-metaphysisch (reaktionär) oder als materialistisch-dialektisch (revolutionär) einzuordnen.

Übersicht über die chinesischen Perioden und Dynastien:

(Mythische) Xia-Dynastie	21.-16. Jhdt. v.u.Z.
Shang-Dynastie	16.-11. Jhdt. v.u.Z.
Zhou-Dynastie	1045-256 v.u.Z.
Westliche Zhou-Periode	1045-771 v.u.Z.
Östliche Zhou-Periode	770-256 v.u.Z.
Chun Qiu („Frühling- und Herbst“)-Periode	722-481 v.u.Z.
Zhanguo („Streitende Reiche“)-Periode	403-221 v.u.Z.
Qin-Dynastie	221-206 v.u.Z.
Han-Dynastie	206 v.u.Z.-220
Frühere (Westliche) Han-Periode	206 v.u.Z.-8
Spätere (Östliche) Han-Periode	25-220
Sanguo (Drei Reiche)-Periode	221-265
Westliche Jin-Dynastie	265-316
Östliche Jin-Dynastie	317-420
Südliche und Nördliche Dynastien	420-581
Sui-Dynastie	581-618
Tang-Dynastie	618-906
Wudai (Fünf Dynastien)-Periode	907-960
Song-Dynastie	960-1279
Nördliche Song-Periode	960-1126
Südliche Song-Periode	1127-1279
Yuan (Mongolen)-Dynastie	1279-1368
Ming-Dynastie	1368-1644
Qing (Mandschu)-Dynastie	1644-1911
Minguo (Republik China)	1912-1949
Renmingongheguo (Volksrepublik China)	1949-heute

2 Der Konfuzianismus

Der Konfuzianismus ist die auf **Kong Zi (K'ung-fu-tzu, 551-479 v.u.Z.)** und die konfuzianischen Klassiker zurückgehende, besonders in China, aber auch in anderen Teilen Ostasiens, insbesondere in Japan, verbreitete Weltanschauung. Ihr Begründer verstand sich als Überlieferer, der in seiner Lehre zahlreiche ältere religiöse und soziale Vorstellungen miteinander verband, und dadurch den Konfuzianismus zu einer vielschichtigen und auch sehr wandlungsfähigen Geistesrichtung machte.

Wesentliche Kennzeichen des Konfuzianismus sind:

- 1 Rationalisierung des ‚Himmels‘ von einer ursprünglichen Ahnengottheit zu einer unpersönlich und moralisch wirkenden Macht.
- 2 Umgestaltung von religiös-magischen Bräuchen zu Riten.
- 3 Umdeutung des Fürsten zum Edlen im moralischen Sinne.
- 4 Rückführung aller Einzeltugenden auf das humanistische Ideal der Menschlichkeit (Ren).

Zu den Grundtugenden (De) gehören etwa:

Pietät: Pflichten des Kindes gegenüber den Eltern, ohne an Belohnung oder einen sonstigen Zweck zu denken.

Loyalität: Pflichten des Untertans gegenüber dem Herrscher.

Rechtschaffenheit: das Tun des Richtigen.

Sittlichkeit (oder Schicklichkeit): Pflichten den Ahnen gegenüber, die allerdings auf Wunsch des **Kong Zi** nie in Gesetzen festgelegt wurden.

Weisheit.

Aufrichtigkeit.

Zuverlässigkeit.

Bescheidenheit.

Himmel und Herrscher folgen im Konfuzianismus idealerweise dem allgemeinen Naturgesetz, dessen Wahrung durch die allgemeine Beachtung der Riten gewährleistet wird, in deren Vollzug sich die Harmonie von Mensch und Kosmos dokumentiert.

Kernstück der Riten ist der Ahnenkult, der ursprünglich als religiöse Opferzeremonie durchgeführt wurde mit Seelenanrufung und magischer Kommunikation mit den Toten. Daraus entwickelte sich allmählich eine Totengedenkfeier, die dem Zusammenhalt der Sippe diene. Der Ahnenkult der Kaiser hatte darüber hinaus den Sinn einer kultischen Bestätigung der rechten Erbfolge im Sinne des fortwirkenden ‚Auftrags des Himmels‘. Totenritus und Beerdigung (für Angehörige der Oberschicht) folgte strengem Zeremoniell und erforderte großen Aufwand. Ferner waren Namengebung, Jugendweihe, Hochzeit und weitere Formen des zwischenmenschlichen Umgangs für die konfuzianisch bestimmte Oberschicht rituell geregelt. Riten sind auch Formen allgemeiner Höflichkeit in der hierarchisch gegliederten Gesellschaft, im staatlichen Bereich als Protokoll, dessen Regeln wieder kosmischen Prinzipien entsprechen, im privaten Bereich als Benehmen und Haltung, die Ausdruck menschlichen Wesens, Einheit von Charakter und Darbietung sein sollen. Vor diesem Hintergrund drücken die Riten ein traditionell entwickeltes feines Gespür für das Schickliche aus, ähnlich der Etikette in Europa. Mit dem Begriff der Ritenlehre hat die chinesische

Tradition die ihr eigene religiöse Form gegen den Buddhismus, Daoismus, Islam und das Christentum zu bezeichnen gesucht.

Ein zentraler Begriff des Konfuzianismus ist der Begriff der Sittlichkeit (Li), die in der patriarchalischen Familie, dem Grundmodell für jede, auch der staatlichen Hierarchie, ihren idealen Ausdruck findet, wobei der Kaiser als ‚Sohn des Himmels‘ und ‚Vater des Volkes‘ alle Sphären verbindet. Die in der Familie, der Gemeinschaft von Freunden und im Staatswesen zu erfüllenden Pflichten werden zusammengefaßt in den Wu Lun (bzw. Wu Chang, ‚Fünf Beziehungen‘) zwischen:

- 1 Herrscher und Staatsdiener.
- 2 Vater und Sohn.
- 3 Ehemann und Ehefrau.
- 4 Älterem und jüngerem Bruder.
- 5 Freund und Freund.

In jeder dieser Beziehungen gewinnt die Übung der in Menschenliebe, Gerechtigkeit und Ehrerbietung sich äußernden Tugend besonderen Ausdruck. Diese religiöse und philosophische, sozialetische und politische Aspekte verbindenden Ideen wurden den schon früh mit zahlreichen Kommentaren angereicherten *Wu Jing* (‚Fünf Klassiker‘) entnommen (oder in sie hinein interpretiert), die, obwohl wesentlich älter, der Tradition nach von **Kong Zi** redigiert worden sind.

Der Neokonfuzianismus erhob schließlich weitere ältere Texte zu Klassikern, u.z. die Texte der *Si Shu* (‚Vier Bücher‘). Insgesamt erhöhte sich die Zahl der kanonischen konfuzianischen Texte zwischen der Han- und der Song-Dynastie von fünf, *Wu Jing*, auf 13, *Shi San Jing* (‚Dreizehn Klassiker‘).⁵

Kong Zi (K’ung-fu-tzu, latinisiert Konfuzius, 551-479 v.u.Z.)⁶ lebte in einer Umbruchszeit, in der sich das alte chinesische Feudalreich⁷ in Einzelstaaten auflöste und die Glaubwürdigkeit des darauf bezogenen mythologisch-religiösen Wertesystems infrage gestellt wurde. **Kong Zi** entstammte dem Kleinadel, führte ein Wanderleben, sammelte eine wechselnde Schar von Schülern um sich und erstrebte die Neuerrichtung des alten Feudalreiches auf ethischer Grundlage. Er war sozusagen ein Revolutionär, der einen alten Zustand wiederherstellen wollte.

In diesem Sinne ist **Kong Zi** ein konservativer Moral- und Staatsphilosoph. Die Festigung des Staates soll durch Erhöhung der Moral des einzelnen und der Familie und durch sorgfältige Beachtung der überlieferten Sitten und Riten erfolgen.

Seiner Auffassung nach ist der Mensch von Natur aus schlecht, aber er hat die Möglichkeit, alles zu lernen. Der größte Schatz sind daher ein Lehrer und die entsprechenden Vorschriften. Der ideale Herrscher soll regieren durch Nichttun, als ein Vorbild durch Gerechtigkeit und im Einklang mit den Sitten. Seine Autorität erweist sich durch Milde und freiwillige Unterwerfung der Menschen. Der Sturz einer Dynastie wird mit einem Verstoß gegen die ethische Norm begründet. Dem guten Herrscher werden, angezogen von dessen Hoheit und

⁵ Siehe Abschnitt 3 (Die Konfuzianischen Klassiker).

⁶ Vgl. etwa: Do-Dinh, Pierre: Konfuzius. Reinbek 1981; Gu, Xuewu: Konfuzius zur Einführung. Hamburg 1999; Paul, Gregor: Aspects of Confucianism. Frankfurt/M. 1990; Roetz, Heiner: Konfuzius. München 1995.

⁷ Feudalismus ist diejenige Form der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Ordnung, in der eine adelige Oberschicht vom Herrscher lehnsrechtlich mit Grundherrschaft sowie politischen und gesellschaftlichen Vorrechten ausgestattet wird; in China während der Zhou-Dynastie.

Milde, gute Staatsdiener zur Seite stehen. Diese haben die Pflicht, für die Einhaltung der ethischen Normen zu sorgen. Ihr Verhalten vermittelt dem Volk die vom Herrscher ausgehende Kraft zur Harmonie. Das Volk soll in das Gefüge der Herrschaft möglichst durch Erziehung und Überredung einbezogen werden, nicht allein durch Strafen.

Damit wird eine Rückkehr zu den von **Kong Zi** idealisierten Zuständen der Vergangenheit propagiert, eine rückwärtsgewandte Utopie. In religiösen Fragen war **Kong Zi** sehr zurückhaltend, da er sich weigerte, über Zauberkräfte, Geister oder ein Fortleben nach dem Tode zu sprechen.

Seine Lehre ist in dem von seinen Schülern redigierten Buch *Lun Yu* (*Lunyu*, ‚[Lehr-] Gespräche [des Kong Zi]‘) niedergelegt.

174 v.u.Z. opferte der chinesische Kaiser erstmals auf dem noch heute erhaltenen Grab des **Kong Zi** in Qufu, 555 ordnete ein Edikt die Errichtung von Tempeln für **Kong Zi** in jeder Provinzhauptstadt an.

Unter den bedeutendsten Nachfolgern des **Kong Zi** ragen **Meng Zi** (**Meng-tzu, 372-289 v.u.Z.**) und **Xun Zi** (**Hsün-tzu, 313-238 v.u.Z.**) hervor.

Meng Zi (**Meng-tzu, latinisiert Menzius, 372-289 v.u.Z.**) war als politischer Ratgeber an verschiedenen Fürstenhöfen tätig und entwickelte die konfuzianistische Lehre in Auseinandersetzung mit konkurrierenden Weltanschauungen, v.a. **Yang Zhu** (**4. Jhdt. v.u.Z.**) und **Mo Zi** (**Mo Ti, 468-376 v.u.Z.**), weiter. Er vertrat die Auffassung von der ursprünglichen Güte der menschlichen Natur, die sich aus dem das Gute schlechthin repräsentierenden Weltprinzip ableitet. Das Gute, die innere Menschlichkeit (*Ren*), muß durch Lernen kultiviert werden.

In dem von seinen Schülern zusammengestellten Werk *Meng Zi* (‚[Werk des] Meng Zi‘) vertritt er die Möglichkeit einer sich der Mystik annähernden individuellen Beziehung zu diesem Weltprinzip, andererseits Appelle an den Staat, Humanität und Redlichkeit zu üben und die Interessen des Volkes zu seinen eigenen zu erklären.

Die Herrschaft über einen Staat kann nur durch das persönliche Beispiel eines gütigen, moralischen Herrschers erreicht werden, dem die Menschen von selbst zuströmen. Der Herrscher hat für das Volk zu sorgen und wird letztlich verjagt, wenn er versagt.

Xun Zi (**Hsün-tzu, 313-238 v.u.Z.**) vertrat die rationalistisch begründete Lehre von der angeborenen Schlechtigkeit des Menschen, die nur durch Erziehung mithilfe der Riten umgeformt werden könne. Wirkte über seine Schüler, v.a. **Han Fei Zi** (**Han-fei-tzu, 280-233 v.u.Z.**), als Wegbereiter der Legisten.

Xun Zi wandte sich gegen die Vorstellung, daß man sich bei der Schaffung eines idealen Staates immer am Vorbild der Vergangenheit orientieren müsse, sondern er hielt es für möglich, diese Staatsutopie mit modernen Mitteln zu verwirklichen.

Der Mensch ist lernfähig und lernbedürftig. Wichtig ist daher eine lückenlose Unterrichtung und Gesetzgebung. Gut ist nicht der einzelne, aber die Gesellschaft.

Im 2. Jhdt. v.u.Z. wurde der Konfuzianismus zur offiziellen, für das Erziehungswesen grundlegenden Weltanschauung in China proklamiert. Unter dem Einfluß anderer Philosophien, insb. der Yin-Yang-Schule und des Daoismus, machte er im Laufe der Zeit große Veränderungen durch.

Zuerst setzte sich mit der Verknüpfung von staatlicher Ethik und Naturphänomenen eine mystisch-spekulative Tendenz durch („Neutext-Schule“), deren bedeutendster Vertreter **Dong Zhong-shu (Tung Chung-shu, 178-104 v.u.Z.)** ist. In seiner Synthese verknüpfte er die Yin-Yang-Lehre, die Lehre von den Fünf Elementen mit ihren kosmologischen Spekulationen und die Lehren des *Yi Jing*. Auf diese Weise erhält die Sittlichkeitslehre des **Kong Zi** eine kosmologische Dimension.

Ab dem 1. Jhdt. tritt eine kritisch-skeptische Richtung („Alttext-Schule“) in den Vordergrund. Wichtigster Vertreter ist **Wang Chong (Wang Ch'ung, 27-97)**, der jede Idee oder Theorie verwirft, die im Widerspruch zur Vernunft steht. Insbesondere leugnet er den regulativen Einfluß des Himmels auf das menschliche Verhalten und spricht dem Kosmos damit eine moralische Qualität ab. Das Schicksal der Menschen wird nicht von kosmischen Einflüssen bestimmt, genauso wie die Naturprozesse unbeeinflusst von den Menschen ihren Lauf nehmen.

Seit dem 3. Jhdt. wurde der Konfuzianismus durch den Daoismus und insb. den Buddhismus zurückgedrängt, erlebte aber ab dem 10. Jhdt. mit dem Neokonfuzianismus, der zahlreiche daoistische und buddhistische Elemente in sich aufnahm, eine Wiedergeburt.

Als Wegbereiter des Neokonfuzianismus gelten **Han Yu (Han Yü, 768-824)** und **Li Ao (772-841)**. Entscheidend ist aber die Kanonisierung des **Meng Zi** als der allein richtigen Auslegung der konfuzianischen Lehren.

Die im 11.-14. Jhdt. vorherrschende realistische Ordnungsprinzip-Schule (Li Xue) und die idealistische Herzschnle (Xin Xue) des 15.-17. Jhdts. standen in gewisser Analogie zu den unterschiedlichen Auffassungen des **Xun Zi** und **Meng Zi**.

Erstere wurde u.a. von **Han Yu (Han Yü, 768-824)**, **Zhou Dun-yi (Chou Tun-i, 1017-1073)**, **Zhang Zai (Chang Tsai, 1020-1078)**⁸, **Cheng- Yi (1033-1108)** und **Zhu Xi (Chu Hsi, 1130-1200)** vertreten und nahm ein ethisch angelegtes Ordnungsprinzip (Li) in der Außen- und Innenwelt an, dem es durch bewußtes Lernen an der schriftlichen konfuzianischen Tradition und an der Auseinandersetzung mit der Realität zu entsprechen gälte. Letztere wurde u.a. vertreten von **Cheng Hao (1032-1085)**, **Lu Jiu-yuan (Lu Chi-yüan, 1139-1193)** und **Wang Yang-ming (auch Wang Shou-ren, 1473-1529)** und ging davon aus, daß alle Erkenntnis und moralische Vollendung durch Introspektion im eigenen Herzen (Xin) gefunden werden könne.

Die Lehre des **Zhu Xi** als große, spekulative, metaphysisch-kosmologische Synthese des Konfuzianismus, ist von 1313 an als (z.B. für die Staatsprüfungen) verbindliche Auslegung der konfuzianischen Klassiker bis zur Abschaffung des konfuzianischen Erziehungssystems 1905 anerkannt worden.

Der Niedergang des Konfuzianismus ab dem 18. Jhdt. hing teils mit der auf die kanonischen Texte angewandten Quellenkritik, teils mit der mehrfachen Okkupierung des für das Selbstverständnis wesentlichen Kaiserthrons durch Fremddynastien zusammen.

Unter der letzten, der Mandschu-Dynastie, erstarrte der Konfuzianismus immer mehr, und auch Versuche, ihn mit westlichem, speziell naturwissenschaftlichem Gedankengut zu vereinen, scheiterten, wie z.B. die des **Kang You-wei (K'ang Yu-Wei, 1858-1927)** oder des **Tan Si-tong (T'an Ssu-t'ung, 1865-1898)**.

⁸ Übersetzung seiner Lehren ins Deutsche: Zhanhg Zai: Rechtes Auflichten – Cheng-meng (Übers. von Michael Friedrich). Hamburg 1996.

Praktisch alle modernen revolutionären Bewegungen (einschließlich des Kommunismus) bekämpften den Konfuzianismus auch wegen seines starren Hierarchieverständnisses im Rahmen des öffentlichen und privaten Lebens. Trotzdem wurde er als Morallehre auch in der Volksrepublik China periodisch immer wieder toleriert und sogar gefördert, zuletzt 1976 nach dem Tod des **Mao Zedong (Mao Tse-tung, 1893-1976)**.

Übersicht über den Konfuzianismus:

Kong Zi (K'ung-fu-tzu, latinisiert Konfuzius, 551-479 v.u.Z.): *Lun Yu (Lunyu, ‚[Lehr-] Gespräche [des Kong Zi]‘)*

Meng Zi (Meng-tzu, latinisiert Menzius, 372-289 v.u.Z.): *Meng Zi (‚[Werk des] Meng Zi‘)*

Xun Zi (Hsün-tzu, 313-238 v.u.Z.)

‚Neutext-Schule‘: **Dong Zhong-shu (Tung Chung-shu, 178-104 v.u.Z.):** Synthese mit Yin-Yang, Wu Xing und *Yi Jing*

‚Alttext-Schule‘: **Wang Chong (Wang Ch'ung, 27-97)**

Wegbereiter des Neokonfuzianismus: **Han Yu (Han Yü, 768-824), Li Ao (772-841),** Kanonisierung des **Meng Zi**

Realistische Ordnungsprinzip-Schule (Li Xue, 11.-14. Jhdt., nach **Xun Zi**):

Han Yu (Han Yü, 768-824)

Zhou Dun-yi (Chou Tun-i, 1017-1073)

Zhang Zai (Chang Tsai, 1020-1078)

Cheng- Yi (1033-1108)

Zhu Xi (Chu Hsi, 1130-1200): verbindliche Auslegung der konfuzianischen Klassiker

Idealistische Herzschnle (Xin Xue, 15.-17. Jhdt., nach **Meng Zi**):

Cheng Hao (1032-1085)

Lu Jiu-yuan (Lu Chi-yüan, 1139-1193)

Wang Yang-ming (auch Wang Shou-ren, 1473-1529)

3 Die konfuzianischen Klassiker

Die chinesische Philosophie ist durch eine hermeneutische Grundeinstellung geprägt, die sich darin zeigt, daß Philosophieren in erster Linie als kommentierende Vermittlung der Klassiker betrieben wird. Diese Einstellung, die wie so vieles auf **Kong Zi** zurückgeht, kann man auch so ausdrücken, daß es darauf ankomme, die überkommenen Lehren der Klassiker durch Interpretation für die Gegenwart fruchtbar zu machen.

Dies gilt in ganz besonderem Maße für die konfuzianischen Klassiker, deren Zahl sich zwischen der Han- und der Song-Dynastie, wie schon erwähnt, von fünf, *Wu Jing* (‘Fünf Klassiker’), auf 13, *Shi San Jing* (‘Dreizehn Klassiker’) erhöhte, wobei zwei (*Chun Qiu* und *Yue Jing*) zuletzt nicht enthalten waren.

Daneben gab es noch Zusammenstellungen von sechs (statt *Yue Jing* später *Zhou Li*), sieben, neun bzw. 12 Klassikern, und die erwähnten, von **Zhu Xi** kommentierten *Si Shu* (‘Vier Bücher’), die vom Neokonfuzianismus besonders ausgezeichnet wurden.⁹

Übersicht über die konfuzianischen Klassiker:							
Werk	5	6	7	9	12	13	4
	Klassiker						Bücher
<i>Yi Jing</i>	x	x	x	x	x	x	
<i>Shu Jing</i>	x	x	x	x	x	x	
<i>Shi Jing</i>	x	x	x	x	x	x	
<i>Zhou Li</i>		x		x	x	x	
<i>Yi Li</i>				x	x	x	
<i>Li Ji</i> (⊃ <i>Zhong Yong</i> & <i>Da Xue</i>)	x	x	x	x	x	x	x
<i>Chun Qiu</i>	x	x	x				
<i>Chun Qiu Zuo Zhuan</i>				x	x	x	
<i>Chun Qiu Gong Yang Zhuan</i>				x	x	x	
<i>Chun Qiu Gu Liang Zhuan</i>				x	x	x	
<i>Lun Yu</i>			x		x	x	x
<i>Xiao Jing</i>			x		x	x	
<i>Er Ya</i>					x	x	
<i>Yue Jing</i>	x						
<i>Meng Zi</i>						x	x

⁹ Übersetzung ins Englische: Legge, James (Hg.): The chinese classics. 5 Bde. Hongkong 1982. (enthält *Lun Yu*, *Zhuang Yong*, *Da Xue*, *Meng Zi*, *Shu Jing*, *Shi Jing*, *Chun Qiu*).

Yi Jing (*I Ging*, ‚*Buch der Wandlungen*‘)¹⁰: Dieses chinesische Wahrsagebuch geht in seinen Anfängen bis auf die Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend v.u.Z. zurück und besaß möglicherweise Vorgänger in früheren Dynastien.

Basis des Buches bildet die Konzeption von 64 Grundsituationen, die mit Hilfe von 50 Schafgarbenstengeln nach einem komplizierten Auszählungsverfahren im jeweiligen Einzelfall ermittelt werden. Diese Grundsituationen wurden später durch 64 (= 2⁶) Hexagramme, die sich aus jeweils sechs durchgezogenen oder gebrochenen Strichen zusammensetzen, symbolisch repräsentiert, wobei der durchgezogene als (männlicher) Yang-, der gebrochene als (weiblicher) Yin-Strich galt.

Der Kerngedanke des Orakelsystems besteht darin, daß alle 64 Grundsituationen nicht als starr, sondern stets als sich in eine andere wandelnd aufgefaßt werden, was durch die Verkehrung eines oder mehrerer Yang- bzw. Yin-Striche in ihr Gegenteil dargestellt wird.

Ausgangspunkt der Verwandlung der Welt ist Tai Ji, der Ursprung des Universums, die absolute Substanz. Tai Ji als Ursprung aller geschaffenen Dinge erzeugt Yin und Yang, das sichtbare Tai Ji. Yang ist licht, warm, fest, männlich, positiv, den Himmel darstellend, Yin ist dunkel, kalt, weich, weiblich, negativ und die Erde darstellend. Diese zwei Grundelemente erzeugen die vier Erscheinungen, diese wiederum die acht Grundfiguren, diese die 64 Grundsituationen.

Die 64 ursprünglichen Orakelsprüche wurden schon früh durch 384 (= 64 × 6) weitere Sprüche ergänzt und mit zahllosen Kommentaren versehen, von denen die ältesten, die ‚Zehn Flügel‘, dem Grundbestand des Werkes zugerechnet werden. Darunter ist auch der ‚Große Kommentar‘, in dem als Begründung für das Buch eine Art Ontologie im weitesten Sinne entworfen wird, womit der Beginn einer philosophischen Interpretation des *Yi Jing* markiert werden kann.

Das *Yi Jing* wurde zum ersten und wichtigsten Buch des Konfuzianismus und bildete über alle Schulen hinweg in vieler Hinsicht die Basis von Philosophie, Psychologie, zum Teil auch von Geschichtsdeutung und Naturwissenschaft in China. Kosmos, irdische Welt und Mensch werden im *Yi Jing* symbolisch in Eins gefaßt, sodaß dieses Buch als das Herzstück des chinesischen Universismus aufgefaßt werden kann.

Im Jahre 1973 wurde in einem 168 v.u.Z. verschlossenen Grab in Mawangdui (Provinz Hunan) ein Manuskript des *Yi Jing* gefunden, dessen zahlreiche abweichende Schriftzeichen die ursprüngliche Ungefestigkeit des überlieferten Textes belegen.¹¹

Siehe [Text Nr.1](#).

Shu Jing (‚*Buch der Urkunden*‘, ‚*Buch der Dokumente*‘, ‚*Buch der Geschichte*‘): Enthält politisch-moralisierende Ansprachen, die (legendären) Königen und Würdenträgern des späten 2. Jahrtausends v.u.Z. in den Mund gelegt sind. Der Text wurde wiederholt durch spätere Hinzufügungen verändert und gerade wegen dieser ‚Fälschungen‘ bis in die Neuzeit nicht nur aus philologischen, sondern auch aus ideologischen Gründen stark diskutiert.

¹⁰ Übersetzungen ins Deutsche: I Ging. Text und Materialien (Übers. von Richard Wilhelm). 6. Auflage Köln 1980; I Ging. Das Buch der Wandlung (Übers. von John Blofeld). 2. Auflage Bern 1985; Das illustrierte I Ging (Übers. von R. L. Wing). 3. Auflage München 1990; Yi Ging (Übers. von Gia Fu Feng). München 1991; I Ging (Übers. von Thomas Cleary). Zürich 1995; Yijing (Übers. von Frank Fiedeler). München 1996; vgl. auch: Cleary, Thomas (Hg.): Das Tao des I Ging. München 1989; Erfahrungen mit dem I Ging. Köln 1984; Fiedeler, Frank: Die Monde des I Ging. Köln 1988; Wilhelm, Hellmut: Sinn des I Ging. 7. Auflage Köln 1986; Wilhelm, Hellmut: Die Wandlung. Frankfurt/M. 1985; Wing, R.L.: Das Arbeitsbuch zum I Ging. 6. Auflage München 1988.

¹¹ Vgl. Hertzner, Dominique: Das Mawangdui-Yijing. München 1996; bzw.: Hertzner, Dominique: Das alte und das neue Yijing. München 1996.

Shi Jing (,Buch der Lieder‘, ,Buch der Gesänge‘, ,Buch der Gedichte‘)¹²: Ältester kanonischer Text, enthält über 300 Volks-, Kunst- und Sakrallieder aus der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v.u.Z., die schon früh moralisch-lehrhaft interpretiert und mit künstlich unterlegten Bedeutungen zitiert wurden, um eigenen Argumenten Gewicht zu verleihen.

Die Werke *Zhou Li* (,Riten der Zhou‘, ,das Sittenbuch der Zhou-Zeit‘) und *Yi Li* (,Etikette und Riten‘, ,Zeremonienbuch‘) enthalten ebenso wie das *Li Ji* Aufzeichnungen über Riten.

Li Ji (,Ritualaufzeichnungen‘, ,Buch der Sitten‘)¹³: Im 2. Jhdt. v.u.Z. aus älteren Quellen kompiliertes Werk, das die Bedeutung der Sitte (Li) im Konfuzianismus dokumentiert. Es beschäftigt sich mit Verhaltensvorschriften bei Begräbnissen, Hochzeiten, Banketten, aber auch mit zwischenmenschlichen Situationen.

Dieses Werk enthält als Teile u.a. *Zhong Yong* (,Mitte und Maß‘, ,Mittelmaß‘) und *Da Xue* (,Große Lehre‘).

Zhong Yong: jetzt als Kapitel 28 im *Li Ji* enthalten und angeblich von einem Enkel des **Kong Zi** verfaßt. Es enthält in typischer Verbindung ethische und kosmologische Überlegungen. Die ursprünglich ausgewogenen geistigen Fähigkeiten des Menschen werden durch Leidenschaften gestört. Durch Achtsamkeit und richtiges Verhalten muß der Mensch versuchen, die rechte Harmonie und Mitte wiederzufinden und zu bewahren. Das Bewahren der rechten Mitte ist zugleich das dem Kosmos immanente Prinzip, das die physische Welt zusammenhält.

Da Xue: jetzt als Kapitel 39 im *Li Ji* enthalten. Es enthält das patriarchalische Staatsdenken der Konfuzianer in seiner schärfsten Formulierung. Der Staat wird nach dem Muster der Familie betrachtet. Um den Staat richtig zu ordnen, hat man darum mit der Ordnung seiner eignen Familie zu beginnen, da in Staat und Familie dieselben Normen gelten. Die Ordnung der Familie wiederum beginnt mit der moralischen Pflege der Einzelpersonen.

Chun Qiu (,Frühlings- und Herbstannalen‘, ,Chronik des Fürstentums Lu‘): Dieses dem **Kong Zi** zugeschriebene Geschichtswerk enthält Annalen seines Heimatstaates Lu. Die nächsten drei Werke, *Chun Qiu Zuo Zhuan* (,Frühlings- und Herbstannalen mit Kommentar des Zuo‘), *Chun Qiu Gong Yang Zhuan* (,Frühlings- und Herbstannalen mit Kommentar des Gong Yang‘), *Chun Qiu Gu Liang Zhuan* (,Frühlings- und Herbstannalen mit Kommentar des Gu Liang‘), sind Kommentare zum *Chun Qiu*.

Lun Yu (,[Lehr-] Gespräche des Kong Zi‘)¹⁴: Dieses Werk, das Gespräche des **Kong Zi** mit seinen Schülern enthält, wurde in seiner heutigen Form zwischen dem 2. Jhdt. v.u.Z. und dem 1. Jhdt. aus heterogenen, bis ins 4. Jhdt. v.u.Z. zurückreichenden Schriften kompiliert.

Siehe [Text Nr. 2](#), [Text Nr. 3](#), [Text Nr. 4](#), [Text Nr. 5](#), [Text Nr. 6](#) und [Text Nr. 7](#).

¹² Übersetzungen ins Deutsche: Shi-king (Übers. von Victor von Strauß). Heidelberg 1880; Altchinesische Hymnen (Übers. von Peter Weber-Schäfer). Köln 1967.

¹³ Übersetzung ins Deutsche: Li-gi. Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche (Übers. von Richard Wilhelm). 2. Auflage München 1994.

¹⁴ Übersetzungen ins Deutsche: Die Weisheit des Konfuzius (Übers. von Hans O. H. Stange). Frankfurt/M. 1964; Kungfutse: Gespräche. Lun Yü (Übers. von Richard Wilhelm). Köln 1982; Konfuzius. Gespräche des Meisters Kung. Lun Yü (Übers. von Ernst Schwarz). 6. Auflage München 1994; Konfuzius. Gespräche. Lun-yü (Übers. von James Legge). Essen 1995; Konfuzius: Von der klugen Entscheidung (Übers. von Thomas Cleary). München 1996; Konfuzius: Gespräche (Übers. von Ralf Moritz). Stuttgart 1998; Konfuzius. Der gute Weg. (Übers. von Arthur Waley). Bern u.a. o.J.

Xiao Jing (,Das Buch der kindlichen Ehrfurcht‘): Dieses Werk sollte die Jugend im richtigen sozialen Verhalten unterweisen.

Er Ya (,Synonymenwörterbuch‘, ,Korrekturleitfaden‘, ,enzyklopädisches Onomastikon‘): Dieses Werk kann als Vorstufe zu späteren Enzyklopädien angesehen werden.

Yue Jing (,Buch der Musik‘): Dieses ,die Gefühle der Zehntausend Wesen‘ ausdrückende Buch ging im Laufe der Zeit verloren.

Meng Zi (,[Werk des] *Meng Zi*)¹⁵: Dieses Werk wurde von **Meng Zi** und einem seiner Schüler verfaßt und bringt seine Lehre zum Ausdruck.

Als weiteres wichtiges, aber nicht-kanonisches Werk erwähnen wir das *Gia Yu* (,Schulgespräche [des Kong Zi]‘)¹⁶, eine Sammlung von angeblichen Gesprächen des **Kong Zi**, von Anekdoten und Episoden aus seinem Leben und von Abhandlungen zu seiner Lehre, die im 3. Jhdt. kompiliert wurde.

¹⁵ Übersetzung ins Deutsche: Mong Dsi. Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o (Übers. von Richard Wilhelm). Köln 1982.

¹⁶ Übersetzung ins Deutsche: Kungfutse: Schulgespräche. Gia Yü (Übers. von Richard Wilhelm). 2. Auflage München 1997.

4 Der Daoismus

Der Daoismus ist neben dem Konfuzianismus und dem Buddhismus eine der drei beherrschenden Weltanschauungen Chinas, zugleich aber auch Auffangbecken der verschiedensten, zum Teil auch nicht-chinesischen Glaubensrichtungen.¹⁷

Der Begriff Dao selbst wird von allen chinesischen Schulen verwendet. Das Bedeutungsspektrum reicht dabei von Methode, Lehre, rechtem Weg, politischem oder kosmischem Ordnungsgesetz bis hin zur Wirklichkeit selbst, aus der das Universum entspringt. Im Konfuzianismus etwa bezeichnet Dao den Inbegriff moralischer und politischer Ordnung: ein Land, ein Herrscher, aber auch die Beamten haben das Dao, wenn politische Ordnung und Stabilität herrschen und Herrscher und Beamte ihre Pflichten erfüllen.

Der philosophische Daoismus, der auf den Werken von **Lao Zi (Lao-tzu, 571-480 v.u.Z.)**, **Zhuang Zi (Chuang-tzu, 369-286 v.u.Z.)** und **Lie Zi (Lie-tzu, ca. 3. Jhdt. v.u.Z.)** aufbaut, beschäftigt sich mit dem Dao als Urgrund des Seins, das teils als attributloses Absolutes (und damit als transzendent), teils als eine alle Elemente des Seins durchdringende und zu einer höchsten Einheit zusammenfassende Wesenheit (und damit als immanent) aufgefaßt wird. Der Mensch findet den richtigen Weg der Tugend, wenn er sich widerstandslos in das Dao ergibt.

Die rechte Lebenseinstellung des Menschen besteht im Nicht-Handeln (Wu Wei), dem bedingungslosen Annehmen der eigenen Natur, die sich in ihrer idealen Form – wie die Natur des Dao im großen – nur mit sich selbst bestimmen läßt und durch die Identifikation mit der Allnatur des Dao auch den Tod transzendieren soll. Der Mensch, insb. der Herrscher, soll sich eines Übermaßes an Aktivität enthalten und jedes Eingreifen in den natürlichen Ablauf der Ereignisse vermeiden.

Hochgeachtet sind ein einfaches, natürliches Leben fernab von jeder staats- oder machtpolitischen Geschäftigkeit. Diese Philosophie war nicht zuletzt eine Reaktion auf den Konfuzianismus, der den Idealmenschen durch strikte Einbindung in den Rahmen kultureller und gesellschaftlicher Normen zu verbilden drohte.

Der religiöse Daoismus (Dao Jiao)¹⁸ stand mit dem philosophischen Daoismus von Anfang an in enger Beziehung, trat aber mit eigenen Schriften erst seit dem 2. Jhdt. hervor. Verbindendes Element bildeten dabei die Betonung der Natur und der Wunsch nach Langlebigkeit bzw. Unsterblichkeit. Der Körper wurde als Mikrokosmos angesehen, der dem

¹⁷ Vgl. etwa: Béky, Gellért: Die Welt des Tao. Freiburg/Br. 1972; Blofeld, John: Der Taoismus. Köln 1986; Chang, Chung-Yuan: Tao, Zen und schöpferische Kraft. 2. Auflage Köln 1981; Cooper, J.C.: Der Weg des Tao. 2. Auflage Bern 1981; Durrell, Lawrence: Das Lächeln des Tao. München 1987; Rawson, Philip / Legeza, Laszlo: Tao. München 1974; Robinet, Isabelle: Geschichte des Taoismus. München 1995; Smullyan, Raymond: Das Tao ist Stille. 2. Auflage Frankfurt/M. 1994; Walf, Knut: Tao für den Westen. München 1989; Walf, Knut: Westliche Taoismus-Bibliographie. 3. Auflage Essen 1992; Watts, Alan: Der Lauf des Wassers. Frankfurt/M. 1983; Die Lehren des Tao (Übers. von Eva Wong). Berlin 1998.

¹⁸ Werke des religiösen Daoismus in Übersetzungen ins Deutsche sind etwa: Cantong Qi. Das Dao der Unsterblichkeit (Übers. von Richard Bertschinger). Frankfurt/M. 1997; Chang, Po-tuan: Das Geheimnis des goldenen Elixiers (Übers. von Thomas Cleary). München 1990; Die drei Schätze des Dao (Übers. von Thomas Cleary). Frankfurt/M. 1996; Die Erfahrung der Goldenen Blüte (Übers. von Mokusen Miyuki). Bern 1984; Das Geheimnis der Goldenen Blüte (Übers. von Richard Wilhelm). 16. Auflage Olten 1984; Liu, I-ming: Zum Tao erwachen (Übers. von Thomas Cleary). Bern 1990; Xingming Guizhi. Das alchemistische Buch von innerem Wesen und Lebensenergie (Übers. von Martina Darga). München 1999.

Makrokosmos des Universums nachgebildet und von einer Vielzahl von Seelen und Göttern belebt vorgestellt wurde.

Charakteristisch für den religiösen Daoismus sind Mystik, Körperübungen, Magie, Alchimie und die Einbeziehung von älteren, unabhängig entstandenen Naturlehren, wie die Lehre von Yin-Yang, die Lehre von den Fünf Elementen, oder das System des *Yi Jing*.

Unter dem Einfluß des Buddhismus kam es 184 zur Gründung einer daoistischen Kirche, zur Herausbildung des Klosterwesens, zur Entstehung von Sekten, zur Systematisierung von Himmel- und Höllenvorstellungen, oder sogar zur Ausbildung echter buddhistisch-daoistischer Mischformen auch im philosophischen Bereich, wie etwa das Beispiel des Chan-(Ch'an-) Buddhismus zeigt.

Unter dem Einfluß des religiösen Daoismus kam es auch oft zur Bildung von Geheimgesellschaften (wie z.B. derjenigen des Weißen Lotus), die in Volksaufständen eine bedeutende Rolle spielten, weshalb der Daoismus in der Volksrepublik China bis vor wenigen Jahren stark unterdrückt wurde.

Schließlich kam es auch zur Bildung eines daoistischen Kanons (Dao Zang), der 1607 abgeschlossen wurde, und aus folgenden sieben Teilen besteht:

Drei Höhlen bzw. Grotten (San Dong) mit 12 Untersektionen:

Dong Zhen: Grotte des Wahren; Shangqing-Schriften

Dong Xuan: Grotte des Geheimnisvollen; Lingbao-Schriften

Dong Shen: Grotte des Göttlichen; Sanhuang-Schriften

Vier Ergänzungen (Sifu) mit jeweils 12 Teilen:

Tai Xuan: Das Höchste Geheimnisvolle

Tai Ping: Der Höchste Friede

Tai Qing: Die Höchste Reinheit

Zheng Yi: Authentische Einheit

Lao Zi (Lao-tzu, 571-480 v.u.Z.)¹⁹ ist ein historisch nicht faßbarer Philosoph, der der Tradition nach ein älterer Zeitgenosse (6. Jhdt. v.u.Z.) des **Kong Zi** war, soweit er jedoch als Verfasser des *Dao De Jing* (*Tao Te King*, ‚Buch vom Dao und De‘, ‚Das Buch vom Dao und von der Tugend‘)²⁰, verstanden wird, Ende des 4./Anfang des 3. Jhdts. v.u.Z. gelebt haben muß.

¹⁹ Vgl. etwa: Kaltenmark, Max: Lao-tzu und der Taoismus. Frankfurt/M. 1984; Reiter, Florian C.: Lao-Tzu zur Einführung. Hamburg 1994; Rousselle, Erwin: Lau-Dsis Weg. Frankfurt/M. 1987.

²⁰ Übersetzungen ins Deutsche: Laudse: Daudedsching (Übers. von Ernst Schwarz). München 1980; Lao tse. Das Buch vom rechten Wege (Übers. von Jan Ulenbrook). Frankfurt/M. 1980; Lao tse. Tao Te King (Übers. von Richard Wilhelm). Köln 1980; Lao tse. Tao Te King (Übers. von Günther Debon). Stuttgart 1981; Lao tse. Tao Te King (Übers. von Gia-Fu Feng und Jane English). 3. Auflage München 1983; Lao Tse. Führung und Kraft aus der Ewigkeit (Übers. von Erwin Rousselle). Frankfurt/M. 1985; Die Weisheit des Laotse (Übers. von Lin Yutang). Frankfurt/M. 1986; Lao tse. Tao Te King (Übers. von Victor von Strauss). 8. Auflage Zürich 1987; Lao Tse: Der Weg und die Kraft (Übers. von R. L. Wing). München 1987; Lao Tse. Tao-Te-King (Übers. von Hans Knospe und Odette Brändli). Zürich 1990; Lao Tse. Tao Te King (Übers. von Walter Jerven). 11. Auflage Bern 1995; Lao Tse: Dies sagte Laotse. (Hrsg. von Brian Walker). Freiburg/Br. 1995; Laotse: Den rechten Weg finden (Übers. von Thomas Cleary). München 1996; siehe auch: Tao. Lao-tzu: Tao-te-king (Übers. von R. L. Wing). Chuang-tzu: Innere Lehren (Nacherz.. von Peter Kobbe). München 1994; Laotse: Den rechten Weg finden (Übers. von Thomas Cleary. München 1996 [darin auch: Dschuang Tse: Das Buch vom südlichen Blütenland]; bzw.: Also sprach Laotse. Die Fortführung des Tao Te King. Aufgezeichnet von Laotses Schüler Wen-tzu (Übers. von Thomas Cleary). Bern 1995.

Als Person tritt **Lao Zi** in verschiedenen philosophischen Texten (nicht jedoch im *Dao De Jing* selbst) seit dem 3. Jhdt. v.u.Z. auf, meist als Widerpart des **Kong Zi** oder von Konfuzianern. Von den zahlreichen Legenden über sein Leben erlangte diejenige besondere Bedeutung, derzufolge **Lao Zi** am Ende seines Wirkens in China westwärts in den Gebirgen verschwunden sei und einem Grenzwächter das *Dao De Jing* als Vermächtnis hinterlassen habe. Auf diese Weise konnte **Lao Zi** als Wegbereiter des Buddhismus angesehen werden, der ja (nach dieser Auffassung als Variante des Daoismus) vom westwärts gelegenen Indien nach China einströmte.

Das *Dao De Jing*, dessen Titel erst später hinzugefügt wurde, enthält in unsystematischer Form Sprüche über das Verhalten des Weisen, über Fragen von Regierung und Politik, und Formulierungen negativer Art über das Dao.

Grundbegriff dieses zentralen Werkes ist das Dao, das hier seine für den Daoismus charakteristische Bedeutung erfährt. Das Dao wird hier unterschieden von den Wegen bzw. Methoden der anderen Schulen: während man über diese reden kann, ist das eigentliche Dao unnenbar und höchstens in paradoxen bzw. negativen Wendungen zu beschreiben. Dieses Dao hat keinen Namen, man kann über das Dao nicht sprechen. Das Dao ist der Anfang von Himmel und Erde, Mutter oder Ursprung der Vielheit der Dinge, aber keine Gottheit.

Das Leben soll man in Übereinstimmung mit der Natur führen. Herrschaft und Staat sollen auf ein Mindestmaß reduziert werden. Eine Ethik entwickelt sich erst dann, wenn die Zustände schon unmoralisch sind. Der Herrscher kehrt zur Wurzel jenseits jeden Dualismus zurück und leitet auch sein Volk auf diesem Weg. Dieser Rückwendung, die über eine Verwerfung von Zivilisation, Sprache und Wissen vonstatten geht, entspricht eine Vision von Geschichte als zunehmender Entfernung von einem Goldenen Zeitalter. Das Festhalten an einer Tradition (Sittlichkeit) wird hier jedoch verachtet. Ideal des Daoismus ist eine Regierung, die das Volk satt, wunschlos und einfach erhält.

Was den Weisen mit dem Dao verbindet, sind seine Abneigung gegen jede Art von Geschäftigkeit, gegen jegliches bewußtes Streben und Kämpfen, gegen großartige Reden, gegen eine bewußt gemachte, ritualisierte Moral und gegen Gewalt. Ferner seine Vorliebe für das Weiche, Schwache, Wunschlose, vor allem aber für das Wirken durch Nicht-Handeln (Wu Wei).

Das *Dao De Jing* wurde durch die Vielfalt seiner möglichen Interpretationen zu einem der einflußreichsten Werke der chinesischen Geistesgeschichte.

Im Jahre 1973 wurden in einem 168 v.u.Z. verschlossenen Grab in Mawangdui (Provinz Hunan) zwei Seidenmanuskripte (Lao Zi A und Lao Zi B) gefunden, die auf das erste bzw. dritte Jahrzehnt des 2. Jhdts. v.u.Z. datiert werden und durch mancherlei beiden Manuskripten gemeinsame strukturelle und sprachliche Abweichungen vom bislang bekannten Text auf das Bestehen einer weiteren eigenständigen Texttradition hinzuweisen scheinen.²¹

Siehe [Text Nr. 8](#), [Text Nr. 9](#), [Text Nr. 10](#) und [Text Nr. 11](#).

²¹ Vgl.: Laotse: Tao Te King. Nach den Seidentexten von Mawangdui (Übers. von Hans-Georg Möller). Frankfurt/M. 1995.

Zhuang Zi (Chuang-tzu, 369-286 v.u.Z.) kritisierte die zeitgenössische Diskussion zwischen Konfuzianern und Mohisten über Fragen der Ethik und führte eine lebenslange Auseinandersetzung mit dem mit ihm befreundeten Dialektiker **Hui Shi (Hui Shih, 4. Jhdt. v.u.Z.)**.

Der Tradition nach stammen die ersten sieben Kapitel des *Zhuang Zi* (, [Werk des] *Zhuang Zi*‘)²² von Zhuang Zi selber, der Rest von späteren Verfassern.

Das Dao ist sowohl immanent (es befindet sich sogar in einem Misthaufen) als auch transzendent: es ist weder Vorhandensein noch Nicht-Vorhandensein. Auch hier wird das Dao nur indirekt bestimmt.

Das Werk enthält zahlreiche Anekdoten, Dialoge und Gleichnisse, darunter das berühmte ‚Schmetterlingsgleichnis‘. Dies ermöglicht die Darstellung eines Pluralismus von Perspektiven, die den skeptischen Grundgedanken auch formal zum Ausdruck bringt.

Eine Erkenntnis ist unmöglich, denn es gibt keine Wahrnehmung, keinen absoluten Raum, keine Erkenntnis in der Zeit, keine Gewißheit des Lebens, keine Gewißheit der Werte, keine Wahrheit der Begriffe. Natürlichkeit und Spontaneität sollen der konkreten Praxis entspringen. Intuition, Sensibilität und Einfachheit sind erstrebenswerte Eigenschaften.

Siehe [Text Nr. 12](#) und [Text Nr. 13](#).

Das dem **Lie Zi (Lie-tzu, ca. 3. Jhdt. v.u.Z.)** zugeschriebene *Lie Zi* (, [Werk des] *Lie Zi*‘)²³ geht inhaltlich nicht über das *Dao De Jing* und das *Zhuang Zi* hinaus und existiert lediglich in einer überarbeiteten Version des 4. Jhdts.

Darin werden u.a. die Lehren des **Yang Zhu (4. Jhdt. v.u.Z.)** erwähnt, der das Recht des Individuums auf Selbstverwirklichung forderte. Von ihm ist folgender provokanter Spruch überliefert: ‚Ich würde nicht ein Haar meines Körpers hergeben, selbst wenn ich die ganze Welt damit retten könnte.‘ Dieser vielgeschmähte Egoismus und Hedonismus bildete eine wichtige Grundlage des Daoismus.

Die Konzeption des Daoismus, hinter der sich eine Art Anarchismus verbirgt, war als Staatslehre nicht sehr brauchbar, sodaß der Daoismus auch kaum Einfluß auf die praktische Politik nehmen konnte. Dennoch erlangte der Daoismus als Gegengewicht zum stark ritualisierten Konfuzianismus großen Einfluß auf die chinesische Geistesgeschichte, insb. auf individualisierte Schriftgelehrte, oder künstlerisch tätige Personen wie Dichter und Maler.

²² Übersetzungen ins Deutsche: Tschuang-Tse: Glückliche Wanderung (Übers. von Gia-fu Feng). München 1980; Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse. (Übers. von Martin Buber). 3. Auflage Frankfurt/M. 1981; Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland (Übers. von Richard Wilhelm). Köln 1982; Sinfonie für einen Seevogel (Übers. von Thomas Merton). Düsseldorf 1984; Tschuang-Tse: Dichtung und Weisheit. (Übers. von Hans O. H. Stange). 6. Auflage Frankfurt/M. 1993; Zhuangzi: Die Welt (hrsg. von Karl Albert und Hua Xue). Dettelbach 1996; Zhuangzi: Das klassische Buch daoistischer Weisheit (Übers. von Victor H. Mair). Frankfurt/M. 1998.

²³ Übersetzung ins Deutsche: Liä Dsi. Das wahre Buch vom quellenden Urgrund (Übers. von R. Wilhelm). 2. Auflage Köln 1981.

Auch der Daoismus machte im Laufe seiner Geschichte große Veränderungen durch. So werden z.B. im daoistischen Werk *Huai Nan Zi* („Klassikerwerk aus Huai Nan“) analog wie im Konfuzianismus die ursprünglichen Lehren mit der Yin-Yang-Lehre und der Lehre von den Fünf Elementen verschmolzen. Oft wird das dem **Liu An (179-122 v.u.Z.)** zugeschrieben *Huai Nan Zi* zusammen mit dem *Lü Shi Chun Qiu* („Frühling und Herbst des Lü Bu-wei“)²⁴ des **Lü Bu-wei (3. Jhdt. v.u.Z.)** allerdings auch zu den Werken der Eklektiker gerechnet.

Die bedeutendste Strömung ab dem 3. Jhdt. war der Neodaoismus, der frühere Gedanken des **Lao Zi** und **Zhuang Zi** mit Ideen des *Yi Jing* verschmolz.

Vertreter einer mehr mystischen Richtung wie **He Yan** († 249) und **Wang Bi (225-249)** behandelten Fragen ontologischer Art. Sie suchten nach einem dauerhaften Substrat in der Welt der wechselhaften und vergänglichen Erscheinungen und sprachen vom Weg (Dao), von der Leere (Xu) und vom Nicht-Sein (Wu).

Vertreter einer weniger mystischen Variante wie **Xiang Xiu (221-300)** und **Guo Xiang** († 312) stellten den Begriff des Schicksals oder der Bestimmung in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen. Laut ihrer Auffassung hat jeder Mensch eine ganz bestimmte Lebensaufgabe und einen bestimmten Status in einem sozialen Umfeld. Im Idealfall leben die Menschen mit ihrem Schicksal, ohne die ihnen gesetzten Grenzen zu überschreiten.

Unter dem Einfluß des Buddhismus erfuhr auch der Daoismus ab dem 4. Jhdt. weitere grundlegende Veränderungen.

Übersicht über den Daoismus:

Lao Zi (Lao-tzu, 571-480 v.u.Z.): *Dao De Jing* (*Tao Te King*, „Buch vom Dao und De“, „Das Buch vom Dao und von der Tugend“)

Zhuang Zi (Chuang-tzu, 369-286 v.u.Z.): *Zhuang Zi* („[Werk des] Zhuang Zi“)

Lie Zi (Lie-tzu, ca. 3. Jhdt. v.u.Z.): *Lie Zi* („[Werk des] Lie Zi“)

Liu An (179-122 v.u.Z.): *Huai Nan Zi* („Klassikerwerk aus Huai Nan“): Synthese mit Yin-Yang und Wu Xing

Neodaoismus: Synthese mit *Yi Jing*

²⁴ Übersetzung ins Deutsche: Lü, Bu We: Frühling und Herbst des Lü Bu We (Übers. von Richard Wilhelm). Düsseldorf 1979.

5 Die Mohisten

Die Schule der Mohisten stützt sich auf die Lehre ihres Begründers **Mo Zi (Mo Ti, 468-376 v.u.Z.)** und vertritt einen konsequenten Utilitarismus, d.h. zur Rechtfertigung ethischer Normen und Prinzipien werden Nützlichkeitsüberlegungen herangezogen.

Mo Zi (Mo Ti, 468-376 v.u.Z.) vertrat in seinem *Mo Zi* (, [Werk des] Mo Zi‘) im Gegensatz zu den von **Kong Zi** entwickelten, nach Verwandtschaft und persönlicher Nähe gestaffelten Solidaritätsvorstellungen, das Prinzip einer sozialistischer Züge tragenden ‚allumfassenden Liebe‘, wobei Nützlichkeitsüberlegungen (Utilitarismus) eine große Rolle spielen. Um die Menschen zur Liebe zu bringen, sind allerdings Sanktionen und damit eine zentrale Autorität notwendig. Diese Liebe ermöglicht dann eine Ordnung.

Mo Zi befürwortete die Sparsamkeit (Ablehnung aller kostspieligen Rituale) und lehnte den Angriffskrieg ab, den er durch konsequente Entwicklung defensiver Maßnahmen (Mauerbau) auszuschalten suchte. Oberster Grundsatz der Politik soll das allgemeine Wohlergehen des Volkes sein.

Wichtige Tugenden der Mohisten sind Disziplin, frugale Härte und Opferbereitschaft, die – im Gegensatz zum Ideal des Edlen im Konfuzianismus – das Aufgehen des Einzelnen in einer Gemeinschaft von Gleichgesinnten zum Ziel haben.

Die letzten Kapitel seines *Mo Zi* (, [Werk des] Mo Zi‘)²⁵ stammen von den Mohisten.

Mo Zis volksnahe Lehre konkurrierte bis zum 2. Jhdt. v.u.Z. noch stark mit der eher dem Adel verpflichteten Lehre des **Kong Zi**, danach wurde ihr keine Bedeutung mehr zugemessen. Erst Ende des 19. Jhdts. wurde sie neu entdeckt und insb. die in ihr enthaltene Logik der späteren Mohisten intensiv analysiert.

²⁵ Übersetzung ins Deutsche: Mo Ti: Schriften (Übers. von Helwig Schmidt-Glintzer). 2 Bde. Düsseldorf 1975. Teilübersetzung ins Deutsche: Mo Ti. Von der Liebe des Himmels zu den Menschen (Übers. von Helwig Schmidt-Glintzer). München 1992.

6 Die Legalisten

Die Schule der Legalisten, die auf **Shang Yang** († 338) und **Han Fei Zi (Han-fei-tzu, 280-233 v.u.Z.)** zurückgeht, wird oft auch als Schule der Legisten bezeichnet. Für sie ist der Staat die Verkörperung von Gesetz und Ordnung, die nur durch einen autokratischen Herrscher aufrechterhalten werden kann. Alle staatliche Gewalt konzentriert sich in den Händen des Machthabers und seiner Beamten. Das Volk ist diesem Herrschaftsapparat absolut unterworfen und wird in Armut und Unwissenheit gehalten, um seine völlige Abhängigkeit von diesem Staat zu garantieren.

Han Fei Zi (Han-fei-tzu, 280-233 v.u.Z.)²⁶ war ein Schüler des **Xun Zi (Hsün-tzu, 313-238 v.u.Z.)** und lehrt, die politischen Maßnahmen ohne jede Rücksicht auf die Traditionen den Erfordernissen der Gegenwart anzupassen.

Der Mensch ist von Natur aus böse und habgierig, seine Erziehbarkeit wird erst durch Belohnung und Strafe, durch die Machtausübung der Gesetze, gewährleistet. Strenge Gesetze sind notwendig zur Ordnung des Staates. Der Herrscher ist allmächtig, seine Entscheidungen sind Gesetz. Der Egoismus der Menschen soll durch diese Gesetze ausgeglichen werden, vor denen alle gleich sein sollen.

Diese Politik der Stärke nach außen und innen verfolgt das Ziel des allgemeinen Friedens, im Inneren aus Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Lohn, nach außen durch Sicherung der Macht.

²⁶ Übersetzung seiner Lehren ins Deutsche: Han, Fei: Die Kunst der Staatsführung. Die Schriften des Meisters Han Fei (Übers. von Wilmar Mögling). Gesamtausg. Leipzig 1994.

7 Die Yin-Yang-Schule

Diese Schule nimmt Yin und Yang als die Grundprinzipien ihrer Philosophie an. Der ursprüngliche Sinn der Wörter ist ‚Schattenseite von Berg oder Tal‘ (Yin) bzw. ‚Sonnenseite‘ (Yang). Im weiteren Sinne bedeutet Yin das Schattige, Dunkle, Geheimnisvolle, Verborgene, Unterirdische, auch das Weibliche, insb. dient es zur Übersetzung von ‚negativ‘; Yang bedeutet entsprechende das Klare, Helle, Offenbare, Hervortretende, auch das Männliche, dann auch die Übersetzung von ‚positiv‘.²⁷

Im *Zhou Yi* (‚*Buch der Wandlungen aus der Zhou-Dynastie*‘) werden Yin und Yang zuerst als Grundprinzipien behandelt und graphisch notiert: Yang als einfacher Querstrich, Yin als durchbrochener Querstrich. Zu jeweils dreien (untereinander notiert) ergeben sich acht komplexe Symbole (Ba Gua), denen als Bedeutungen zugeordnet werden: Himmel, Erde, Donner, Wind, Wasser, Feuer, Berg und See. Aus je zwei Gua werden dann 64 Neben-Gua (Bie Gua) mit jeweils sechs Yin- oder Yang-Strichen kombiniert, denen weitere Dinge, Sachverhalte oder Situationen zugeordnet werden.

Der Hauptvertreter der Yin-Yang-Schule, **Zou Yan (305-240 v.u.Z.)**, brachte die Yin-Yang-Lehre mit der (älteren) Lehre von den Fünf (Natur-)Elementen (Wu Xing, Wu hsing) Wasser (Shui), Feuer (Huo), Holz (Mu), Gold (bzw. Metall, Jin) und Erde (Tu) in ihrem Wirkungszusammenhang in Verbindung und etablierte so ein Natursystem von zwei antagonistischen Grundkräften und Elementen, die in zyklischer Folge die Dinge hervorbringen. Die Naturkreisläufe parallelisierte er zugleich mit der Abfolge der Dynastien und suchte daraus politische Prognosen zu gewinnen.

Die Fünf Elemente sind eigentlich dynamische Kräfte, die wachsen und abnehmen und sich in einem komplizierten Zusammenspiel zyklischer Bewegungen wechselseitig verstärken oder bekämpfen. Besser übersetzt man Wu Xing daher mit ‚Fünf Wandlungsphasen‘ oder einem anderen Begriff, der dieser dynamischen Natur gerecht wird.

Die beiden Zyklen der Wandlungsphasen sind die folgenden:

Förderungs (Sheng)-Zyklus: Holz – Feuer – Erde – Metall – Wasser

Hemmungs (Ke)-Zyklus: Holz – Erde – Wasser – Feuer – Metall

²⁷ Vgl. etwa: Colegrave, Sukie: Yin und Yang. Frankfurt/M. 1984; Markert, Christopher: Yin Yang. 3. Auflage München 1986.

Übersicht über die vielfältigen Entsprechungen der Fünf Elemente:

Element	Richtung Jahreszeit Klimafaktor	Farbe Entwicklungs- stufe	Inneres Organ Hohlorgan	Sinnesorgan Körperschicht	Gefühl Geschmack
Holz	Osten Frühling Wind	grün Geburt	Leber Gallenblase	Auge Muskel	Zorn sauer
Feuer	Süden Sommer Hitze	rot Wachstum	Herz Dünndarm	Zunge Blutgefäße	Freude bitter
Erde	Mitte Spätsommer Feuchtigkeit	gelb Wandlung	Milz-Pankreas Magen	Mund Bindegewebe	Besorgnis süß
Metall	Westen Herbst Trockenheit	weiß Ernte	Lunge Dickdarm	Nase Haut	Traurigkeit scharf
Wasser	Norden Winter Kälte	schwarz Sammlung	Niere Blase	Ohr Knochen, Gelenke	Angst salzig

Die Lehre von den Fünf Elementen findet heute noch in der Traditionellen Chinesischen Medizin Anwendung.²⁸

²⁸ Vgl. etwa: Der Klassiker des Gelben Kaisers zur inneren Medizin (Übers. von Wolfgang G.A. Schmidt). Freiburg/Br. 1993; bzw.: Kaptchuk, Ted J.: Das große Buch der chinesischen Medizin. Bern 1988; Meng, Chao Lai / Exel, Wolfgang: Die Heilkunst der Chinesen. Wien 1984; Porkert, Manfred: Die theoretischen Grundlagen der chinesischen Medizin. 3. Auflage Basel 1991; Stux, G./Stiller, N. / Pomeranz, B.: Akupunktur. Lehrbuch und Atlas. 3. Auflage Berlin 1989; Unschuld, Paul U.: Chinesische Medizin. München 1997; Zöller, Josephine: Das Tao der Selbstheilung. Bern 1984.

8 Dialektiker, Sophisten und Logiker

Die Schriften von **Hui Shi (Hui Shih, 4. Jhdt. v.u.Z.)** sind zwar nicht erhalten, doch wird er von anderen Philosophen öfter als Diskussionspartner erwähnt, insb. von **Zhuang Zi (Chuang-tzu, 369-286 v.u.Z.)**, dessen Zeitgenosse er war. Im Kapitel 33 des *Zhuang Zi* (,[Werk des] *Zhuang Zi*‘) findet sich eine Aufzählung von zehn paradoxen Sätzen, die **Hui Shi** vertreten haben soll. Er scheint darin eine relativistische Position eingenommen zu haben.

Gong-sun Long (Kung-sun Lung, 3. Jhdt v.u.Z.) war ein berühmter Sprachtheoretiker der klassischen Epoche, von dem ein bruchstückhaftes Werk, das *Gong-sun Long* (,[Werk des] *Gong-sun Long*‘)²⁹, erhalten ist. Die bekannteste These darin wird meist mit ‚ein weißes Pferd ist kein Pferd‘ oder ‚ein weißes Pferd ist nicht dasselbe wie ein Pferd‘ übersetzt.

Die späteren Mohisten entwickelten ebenfalls eine Logik-Lehre, die erst Ende des 19. Jhdts. neu entdeckt wurde und seither intensiv analysiert wird.

²⁹ Übersetzung ins Deutsche: Schleichert, Hubert: Gong Sun Long. Ein antiker sprachtheoretischer Text aus China. In: *Conceptus* 13(1979): 3-22.

9 Allgemeine Charakteristika der chinesischen Philosophie

Im folgenden soll versucht werden, die wichtigsten **Grundzüge** der chinesischen Philosophie herauszuarbeiten, die von den meisten Schulen vertreten wurden:

1 Die von der chinesischen Philosophie behandelten Probleme entstammen vorzugsweise dem moralischen und staatsphilosophischen Bereich oder auch dem des Einzelnen, der am Staat desinteressiert ist und sich nach einem besseren, natürlichen Leben sehnt.

2 Die Fragen der chinesischen Philosophie sind die nach dem richtigen Verhalten des Menschen, nach dem idealen Staat und dem richtigen Leben. Die Themen sind daher die Eigenschaften des Menschen und die Methoden der guten Regierung. Persönliche Erlösung ist kein Thema der chinesischen Philosophie (wenn man vom Buddhismus absieht). Die chinesische Philosophie war stets auch Weltanschauung, eine politisch motivierte Sittenlehre.

3 In charakteristischer Weise wird oft der gesamte Kosmos in die moralischen Überlegungen einbezogen. Es entsteht ein spekulatives System von angeblichen Entsprechungen und Beziehungen zwischen kosmischem und irdischem Geschehen (soziokosmisches Weltbild, Universismus).

4 Bezeichnend ist auch der stark rückwärts gewandte Zug der chinesischen Philosophie: so spielt etwa das *Yi Jing* auch 2500 Jahre nach seinem Entstehen eine bedeutende Rolle. Zu Zeiten gewisser legendärer Kaiser soll die Einheit von Natur und Gesellschaft verwirklicht worden sein; diesen mythischen (Ur)-Zustand versucht später man immer wieder neu herzustellen. Auch ist die Idealisierung einfacher, urtümlicher Lebensformen weit verbreitet.

5 Das chinesische Denken ist wenig abstrakt oder theoretisch, so werden etwa die Prinzipien der Ethik nur in Gleichnissen erzählt.

6 Die chinesische Philosophie ist durch eine hermeneutische Grundeinstellung geprägt, die sich darin zeigt, daß Philosophieren in erster Linie als kommentierende Vermittlung der Klassiker betrieben wird. Diese Einstellung, die wie so vieles auf **Kong Zi** zurückgeht, kann man auch so ausdrücken, daß es darauf ankomme, die überkommenen Lehren der Klassiker durch Interpretation für die Gegenwart fruchtbar zu machen.

Im folgenden eine Übersicht über die wichtigsten **Begriffe**, die von allen Schulen der chinesischen Philosophie verwendet und (jeweils unterschiedlich) interpretiert wurden:

Dao: Prinzip, Ursprüngliches, Gesetzlichkeit, Weg. Nach **Lao Zi** der Ursprung bzw. das Hervorbringende aller Dinge, später im Daoismus mit dem göttlichen Schöpfer aller Dinge gleichgesetzt. Während die Daoisten immer die Priorität des Dao gegenüber den materiellen Dingen behauptet haben, verblaßt das Dao bei anderen Schulen zu einer gesetzhaften Form- oder Strukturbestimmung. Parallel dazu wird der Dao-Begriff zu einer formalen Kategorie für das jeweilige metaphysische Prinzip der Schulen und Strömungen, sodaß jede Schule das von ihr vertretene Prinzip Dao nennen kann.

De: Tugend, Fähigkeit, Kraft. Nach Ansicht der Daoisten entfaltet sich die Welt als De von Dao, bzw. das Dao findet im De der Dinge erscheinungshafte Gestalt. Im Konfuzianismus wird De zum Oberbegriff der Tugenden, die als eingewurzelte Himmelsideen im Menschen gegen seine Triebe zur Herrschaft und Geltung gebracht werden müssen. Die konfuzianische Staatslehre propagiert eine Tugendherrschaft gegenüber der von den Legalisten empfohlenen Gesetzesherrschaft.

Li: Sitte, Sittlichkeit (davon zu unterscheiden sind zwei andere Bedeutungsfelder von Li: Idee, Wesen; bzw.: Vorteil, Nutzen, Eigennutz, Interesse). Bei **Kong Zi** und im Konfuzianismus wird die ‚Sitte der Väter‘ zum überzeitlichen Ideal stilisiert, womit freilich der Sittenkodex der alten Feudalgesellschaft verallgemeinert wird. Die geforderte Sittenherrschaft besteht wesentlich in der Ordnung der Fünf Beziehungen (Wu Lun bzw. Wu Chang) gemäß den fünf Kardinaltugenden Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Sittlichkeit, Weisheit und Vertrauen.

Qi: Materie, Urstoff. Schon im *Yi Jing* ist die Rede von Jing Qi (‚feinste Luft‘, ‚geistige Materie‘): ‚das Jing Qi wird zu den Dingen, seine Verwandlung bringt die Veränderungen hervor‘. In der chinesischen Naturphilosophie wurde daher der Materiewechsel und die Entstehung der Dinge daraus zu einem Hauptthema, insb. bestimmte es auch die Grundannahmen über das Wesen des Menschen. Der chinesische Naturalismus und Materialismus entwickelte sich im Anschluß daran, indem er Qi als das Urprinzip behauptet und alles andere daraus ableitet.

Wu: Nichts. Zuerst von **Lao Zi** zum Thema kosmologischer Ursprungsspekulationen gemacht (‚das Sein entstammt dem Wu‘) und auch vom Konfuzianismus rezipiert. Spekulationen über ein absolutes Nichts haben in China auch dem Eindringen des Buddhismus den Weg bereitet.

Wu Wei: Nicht-Handeln, Nicht-Eingreifen. Politische Regierungsmaxime im alten China. Zuerst von **Lao Zi** als Wirken des Dao beschrieben, das alle Dinge gemäß ihrer eigenen Natur zur Vollendung reifen läßt. Dies wurde im Daoismus auch zur Maxime des Herrschens ohne Eingriff, die von **Kong Zi** und vom Konfuzianismus übernommen wurde. Vielfach wurde im Konfuzianismus auch folgende Kompromißlinie vertreten: Der König herrscht, aber er regiert nicht. D.h. die Minister und Beamten sind tätig und verantwortlich, der König wird nicht selber tätig und bleibt grundsätzlich unverantwortlich.

10 Literatur zur chinesischen Philosophie

Allgemeines zu China, chinesische Geschichte und Landeskunde

- Bauer, Wolfgang: China und die Hoffnung auf Glück. München 1974.
Franke, Herbert / Trauzettel, Rolf: Das chinesische Kaiserreich (Fischer Weltgeschichte 19). Frankfurt/M. 1993.
Gernet, Jacques: Die chinesische Welt. Frankfurt/M. 1988.
Granet, Marcel: Die chinesische Zivilisation. München 1980.
Granet, Marcel: Das chinesische Denken. München 1980.
Ladstätter, Otto / Linhart, Sepp: China und Japan. Die Kulturen Ostasiens. Wien 1996.
Needham, Joseph: Wissenschaftlicher Universalismus. Frankfurt/M. 1979.
Needham, Joseph: Wissenschaft und Zivilisation in China. Bd 1. Frankfurt/M. 1984.
Schmidt-Glintzer, Helwig: Das alte China. München 1995.
Schmidt-Glintzer, Helwig: China. München 1997.
Schmidt-Glintzer, Helwig: Das neue China. München 1999.
Weggel, Oskar: China. 4. Auflage München 1994.

Chinesische Kunst und Kultur

- Goepper, Roger (Hg.): Das alte China. Geschichte und Kultur des Reiches der Mitte. München 1998.
Pirazzoli-t'Serstevens, Michèle: China (Architektur der Welt 5). Köln 1993.
Rolf, Anita: Kleine Geschichte der chinesischen Kunst. Köln 1985.

Chinesische Literatur

- Schmidt-Glintzer, Helwig: Geschichte der chinesischen Literatur. Bern 1990.

Sinologie

- Senger, Harro von: Sinologie. Luzern 1990.

Chinesische Religion

- Malek, Roman: Das Tao des Himmels. Die religiöse Tradition Chinas. Freiburg 1996.

Chinesische Philosophie allgemein

- Forke, A.: Geschichte der alten, mittelalterlichen, neueren chinesischen Philosophie. 3 Bde. Hamburg 1964.
- Fung, Yulan: A short history of chinese philosophy. New York 1966.
- Fung, Yulan: A history of chinese philosophy. 2 Bde. Princeton 1983.
- Gan, Shaoping : Die chinesische Philosophie. Darmstadt 1997.
- Geldsetzer, Lutz / Hong, Han-ding: Grundlagen der chinesischen Philosophie. Stuttgart 1998.
- Geldsetzer, Lutz / Hong, Han-ding (Übers.): Chinesisch-deutsches Lexikon der chinesischen Philosophie. Aalen 1986.
- Geldsetzer, Lutz / Hong, Han-ding (Übers.): Chinesisch-deutsches Lexikon der Klassiker und Schulen der chinesischen Philosophie Aalen 1991.
- Geldsetzer, Lutz / Hong, Han-ding (Übers.): Chinesisch-deutsches Lexikon der chinesischen philosophischen Klassikerwerke. Aalen 1995.
- Graham, Angus Charles: Studies in Chinese philosophy and philosophical literature. New York 1990.
- Hall, David L. / Ames, Roger T.: Thinking through Confucius. New York 1987.
- Hansen, Chad: A Daoist theory of Chinese thought. New York 1992.
- Moritz, Ralf: Die Philosophie im alten China. Berlin 1990.
- Paul, Gregor: Die Aktualität der klassischen chinesischen Philosophie. München 1987.
- Roetz, Heiner: Mensch und Natur im alten China. Frankfurt/M. 1984.
- Roetz, Heiner: Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Frankfurt/M. 1992.
- Schleichert, Hubert: Klassische chinesische Philosophie. 2. Auflage Frankfurt/M. 1990.
- Schwarz, Ernst: Die Weisheit des alten China. München 1994.

Quellentexte zur chinesischen Philosophie

- Chan, Wing-tsit (Hg.): A source book in chinese philosophy. Princeton 1973.
- Chinesische Geisteswelt (Übers. von Günther Debon & W. Speiser). Hanau 1987.
- Chinesische Weisheit (Übers. von Günther Debon). Stuttgart 1993.
- So sprach der Meister (Übers. von Ernst Schwarz). Augsburg 1998.

Texte (28 Blatt):

- Text Nr. 1 (7 Blatt): Yi Jing 1, 2 (Hexagramme Himmel und Erde): 30
Yi Ging (Übers. von Gia Fu Feng). München 1991: 65-76.
- Text Nr. 2 (3 Blatt): Kong Zi, Lun Yu 1.2, 2.5-8, 4.18-21 (Pietät): 37
Konfuzius. Gespräche des Meisters Kung. Lun Yü (Übers. von Ernst Schwarz). 6. Auflage München 1994: 37, 40-41, 50.
- Text Nr. 3 (3 Blatt): Kong Zi, Lun Yu 12.1-3, 17.6 (Menschlichkeit): 40
Konfuzius. Gespräche des Meisters Kung. Lun Yü (Übers. von Ernst Schwarz). 6. Auflage München 1994: 85-86, 116.
- Text Nr. 4 (1 Blatt): Kong Zi, Lun Yu 15.23 (Goldene Regel): 43
Konfuzius. Gespräche des Meisters Kung. Lun Yü (Übers. von Ernst Schwarz). 6. Auflage München 1994: 108.
- Text Nr. 5 (1 Blatt): Kong Zi, Lun Yu 12.11 (Richtigstellung der Bezeichnungen): 44
Konfuzius. Gespräche des Meisters Kung. Lun Yü (Übers. von Ernst Schwarz). 6. Auflage München 1994: 88.
- Text Nr. 6 (4 Blatt): Kong Zi, Lun Yu 12.7, 13.1-3, 20.2 (Gute Regierung): 45
Konfuzius. Gespräche des Meisters Kung. Lun Yü (Übers. von Ernst Schwarz). 6. Auflage München 1994: 87, 91-92, 130-131.
- Text Nr. 7 (1 Blatt): Kong Zi, Lun Yu 20.3 (Summe der Lehre): 49
Konfuzius. Gespräche des Meisters Kung. Lun Yü (Übers. von Ernst Schwarz). 6. Auflage München 1994: 131.
- Text Nr. 8a (1 Blatt): Lao Zi, Dao De Jing 1 (Dao): 50
Lao tse. Tao Te King (Übers. von Richard Wilhelm). Köln 1980: 41.
- Text Nr. 8b (1 Blatt): Lao Zi, Dao De Jing 1 (Dao): 51
Lao tse. Tao Te King (Übers. von Gia-Fu Feng und Jane English). 3. Auflage München 1983.
- Text Nr. 8c (1 Blatt): Lao Zi, Dao De Jing 1 (Dao): 52
Laudse: Daudedsching (Übers. von Ernst Schwarz). München 1980: 51.
- Text Nr. 9 (1 Blatt): Lao Zi, Dao De Jing 14 (Dao): 53
Laudse: Daudedsching (Übers. von Ernst Schwarz). München 1980: 64.
- Text Nr. 10 (1 Blatt): Lao Zi, Dao De Jing 25 (Dao): 54
Laudse: Daudedsching (Übers. von Ernst Schwarz). München 1980: 75.
- Text Nr. 11 (1 Blatt): Lao Zi, Dao De Jing 11 (Leere): 55
Laudse: Daudedsching (Übers. von Ernst Schwarz). München 1980: 61.
- Text Nr. 12 (1 Blatt): Zhuang Zi, Zhuang Zi 2.14 (Wandlung): 56
Zhuangzi: Das klassische Buch daoistischer Weisheit (Übers. von Victor H. Mair). Frankfurt/M. 1998: 86.
- Text Nr. 13 (1 Blatt): Zhuang Zi, Zhuang Zi 7.7 (Handeln wider die Natur): 57
Zhuangzi: Das klassische Buch daoistischer Weisheit (Übers. von Victor H. Mair). Frankfurt/M. 1998: 139.