

Max Webers Studie über
Konfuzianismus und Taoismus
Interpretation und Kritik

Herausgegeben
von Wolfgang Schluchter

Suhrkamp

1983

Inhalt

Vorwort 7

Wolfgang Schluchter
Einleitung. Max Webers Konfuzianismusstudie –
Versuch einer Einordnung 11

Wolfram Eberhard
Die institutionelle Analyse des vormodernen China.
Eine Einschätzung von Max Webers Ansatz 55

Sybille van der Sprenkel
Die politische Ordnung Chinas auf lokaler Ebene:
Dörfer und Städte 91

Mark Elvin
Warum hat das vormoderne China keinen industriellen
Kapitalismus entwickelt?
Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Ansatz 114

Karl Büniger
Das chinesische Rechtssystem und das Prinzip der
Rechtsstaatlichkeit 134

Arnold Zingerle
Max Webers Analyse des chinesischen Präbendalismus.
Zu einigen Problemen der Verständigung zwischen Soziologie
und Sinologie 174

Peter Weber-Schäfer
Die konfuzianischen Literaten und die Grundwerte
des Konfuzianismus 202

Thomas Metzger
Max Webers Analyse der konfuzianischen Tradition.
Eine Kritik 229

Tu Wei-ming
Die neokonfuzianische Ontologie 271

Helwig Schmidt-Glintzer
Viele Pfade oder ein Weg? Betrachtungen zur Durchsetzung der
konfuzianischen Orthopraxie 298

Nathan Sivin
Chinesische Wissenschaft. Ein Vergleich der Ansätze von
Max Weber und Joseph Needham 342

Shmuel N. Eisenstadt
Innerweltliche Transzendenz und die Strukturierung der Welt.
Max Webers Studie über China und die Gestalt der chinesischen
Zivilisation 363

Literatur 412
Dynastientafel 414
Hinweise zu den Autoren 415

Tu Wei-ming^a

Die neokonfuzianische Ontologie

Die Art der Fragestellung im neokonfuzianischen Denken könnte den Eindruck erwecken, daß metaphysische oder ontologische Probleme entweder in den Hintergrund gedrängt oder der Kategorie der Ethik subsumiert würden. Man braucht nur an die Gespräche zwischen Meister und Schüler in den »überlieferten Aussprüchen« (*yü-lu*)^b der neokonfuzianischen Denker zu erinnern, um einen solchen Eindruck bestätigt zu finden. Es scheint sogar, als gelte das zentrale Interesse der Neokonfuzianer, motiviert durch einen starken Willen zur völligen Selbstverwirklichung (*chien-hsing*)^c,¹ einfach dem allumfassenden psychologischen Prozeß: *wie* man zum Weisen wird. Fragen nach dem Was und Warum treten, so scheint es, nicht so stark in Erscheinung wie die praktischen Überlegungen des Wie.² Verständlicherweise wird denn auch allgemein betont, der Neokonfuzianismus sei vorwiegend eine Moralphilosophie. Mag er sich auch gelegentlich von den konkreten Fragen der Alltagsexistenz entfernen, scheint er doch stets auf den Bereich des Ethischen zurückzukommen.³ Und in der Moralphilosophie, so hören wir, soll die eigentliche Stärke des neokonfuzianischen Denkens liegen.

Aus diesem Blickwinkel werden Diskussionen über das letztlich Wirkliche im Neokonfuzianismus, wie etwa Chou Tun-is^d (1017-1073) Abhandlung über das »große Letzte« (*t'ai-chi*)^e und Chang Tsais^f (1020-1077) Reflexion über die »große Harmonie« (*t'ai-ho*)^g, mitunter als bewußte Reaktionen auf die metaphysischen Herausforderungen des Buddhismus und Taoismus erklärt bzw. wegerklärt. Das Argument lautet in vereinfachter Form, daß diese neokonfuzianischen Meister zwar nicht primär an diesen Problemen interessiert waren, daß sie aber gezwungen waren, die Mühe dieser Untersuchungen auf sich zu nehmen, da die Buddhisten und Taoisten mit ihren stark ausgeklügelten metaphysischen Systemen die Struktur des intellektuellen Diskurses bereits in diesem

Die hochgestellten Buchstaben beziehen sich auf das chinesische Glossar, S. 296 f.

Sinne vorgeprägt hatten. Ohne direkte Auseinandersetzung mit buddhistischen und taoistischen Methoden der metaphysischen Spekulation – so lautet das Argument weiter – hätte die konfuzianische Position nicht hieb- und stichfest etabliert werden können. Deshalb erlernten die neokonfuzianischen Denker im Interesse der Verbreitung ihrer Botschaft die Kunst des metaphysischen Diskurses aus strategischer Notwendigkeit. Nach dieser Interpretation ist die neokonfuzianische Metaphysik – sofern man von einer solchen sprechen darf – bestenfalls eine Vorbereitung der Sozialethik, die für sie gleichsam das Eigentliche ist.

Obgleich eine solche entwicklungsgeschichtliche Erklärung in vieler Hinsicht unbefriedigend ist, hat sie erheblich zur Verbreitung der Auffassung beigetragen, die neokonfuzianische Tradition sei ein herausragendes Beispiel für das ethische Denken in China. Die Lehrbuchmeinung, nach der der chinesische Geist nichts weiter als ein Eklektizismus von taoistischer oder buddhistischer Heiligkeit und konfuzianischer Weltlichkeit sei, stützt noch zusätzlich den Glauben, daß der Neokonfuzianismus, weit davon entfernt, mit dem Problem des Wirklichen befaßt zu sein, seine Aufmerksamkeit allein der menschlichen Alltagsexistenz zuwende. Ein so aufgefaßtes neokonfuzianisches Denken wirkt wie das chinesische Pendant zur späteren Stoa mit ihrem Insistieren auf den praktischen und sittlichen Grundsätzen des menschlichen Lebens.⁴

Absicht des vorliegenden Essays ist es, eine Analyse des neokonfuzianischen Zugangs zur Ontologie zu liefern. Er geht von der Überzeugung aus, daß die neo-konfuzianische Ethik mit ihrem Bestreben, eine ganzheitliche Weise des Menschseins zu formulieren, in der Tat auf einer ontologischen Weltsicht aufbaut, ohne die ihre Moralphilosophie unvollständig und ihre Sozialtheorie grundlos wäre. Meine Absicht ist es jedoch nicht so sehr, eine systematische Kritik der »Common-sense«-Interpretation des Neo-Konfuzianismus zu geben, als vielmehr zu zeigen, daß es bei ernstlicher Erforschung der Grundstruktur der neo-konfuzianischen Ethik nicht schwer ist zu erkennen, daß deren moralische und soziale Ideen gerade aufgrund ihrer Verankerung in einer hoch integrierten Metaphysik eine Bedeutung gewinnen, die sich von der anderer ethischer Systeme signifikant unterscheidet.

1. Die metaphysische Grundlegung der Weisheit

Ein charakteristisches Kennzeichen der neo-konfuzianischen Art der Fragestellung ist, wie bereits erwähnt, das Gewicht, das sie auf das Problem der Erlangung von Weisheit legt. Es ist wohl nicht übertrieben, wenn man sagt, daß Weisheit, als höchste und tiefste Manifestation des Menschseins, derjenige philosophische Ort ist, an dem alle wesentlichen Interessenbereiche neo-konfuzianischen Denkens sich treffen. Wohl in diesem Sinne kennzeichnen die Neo-Konfuzianer ihr »Lernen« (*hsüeh*)^h und »Lehren« (*chiao*)ⁱ als den Weg des Weisen.⁵ Daher kann man, strenggenommen, nicht sagen, daß die Neo-Konfuzianer dem Weg der alten Weisen einfach *folgten*; sie versuchen vielmehr, ihn so in sich selbst zu verkörpern, daß sie ihn in ihrer eigenen Lebensweise bekunden können.⁶ So verstandene Weisheit ist kein unerreichbares Ideal, sondern ein realisierbarer Existenzzustand. Der angebliche Begründer der neo-konfuzianischen Tradition, Chou Tun-i, hat explizit ausgesprochen, daß Weisheit durch Lernen erreichbar sei:

»Kann man durch Lernen zum Weisen werden?

Ja.

Gibt es irgendeine vorzügliche Methode?

Ja.

Bitte erkläre sie mir.

Die vorzügliche Methode ist, sich auf Eines zu konzentrieren. Sich auf Eines konzentrieren heißt, keine Begierde kennen. Keine Begierde kennend, ist man leer (*hsü*,^j d. h. absolut lauter und friedlich) im Nichthandeln, geradlinig im Handeln. Leer im Nichthandeln, wird man einsichtsvoll und daher eindringend. Geradlinig im Handeln, wird man unvoreingenommen und all-erfassend. Einsichtsvoll, eindringend, unvoreingenommen und allerfassend geworden, ist man fast ein Weiser.«⁷

Ob »Begierdelosigkeit« (*wu-yü*)^k eine authentisch konfuzianische Weise der Selbstverwirklichung ist oder nicht, soll uns an dieser Stelle nicht beschäftigen. Es sei nur darauf hingewiesen, daß Chu Hsi^l (1130-1200) ernsthafte Zweifel daran äußerte, ob man das Einssein, einen konzentrierten Zustand von Geist und Seele, in Begriffen der Begierdelosigkeit definieren könne.⁸ Aber das Insistieren auf der zentralen Bedeutung der Weisheit sowie die Annahme, daß sie durch individuelle Anstrengung erreichbar sei, deuten auf eine derart allgemeine Überzeugung im Neo-Konfuzianismus, daß alle Denkrichtungen innerhalb dieser Tradition

sich zu ihr als selbstevidenter Wahrheit bekennen, so schwerwiegend die Differenzen in anderen Fragen, wie etwa der richtigen Methode der spirituellen Fortentwicklung, auch sein mögen.

Indes ist Weisheit im neo-konfuzianischen Sinne weit mehr als lediglich ein Persönlichkeitsideal, und ihre Implikationen können nicht zum Vorschein kommen, solange die oben vorgeschlagene Untersuchung auf der Ebene der Psychologie und Ethik stehenbleibt. Es ist richtig, daß Chou Tun-i behauptet: »Weisheit ist nichts anderes als Aufrichtigkeit (*ch'eng*)^m.«⁹ Vordergründig betrachtet, könnte man dies so interpretieren, als ob es lediglich der Ehrlichkeit bedürfte, um ein Weiser zu werden. In Wahrheit ist Aufrichtigkeit, weit davon entfernt, bloß eine psychologische oder ethische Idee zu sein, ein ontologisches Konzept. Chou fährt denn auch fort:

»Die Aufrichtigkeit ist die Grundlage der Fünf Beständigen Tugenden (Menschlichkeit, Rechtschaffenheit, Schicklichkeit, Weisheit und Treue) und die Quelle aller Tätigkeiten. Beim Nichthandeln ist sie im Zustand des Nichtseins, beim Handeln im Zustand des Seins. Sie ist völlig untadelig und durchdringend. Ohne Aufrichtigkeit werden die Fünf Beständigen Tugenden und alle Tätigkeiten falsch. Sie werden verdorben und vereitelt.«¹⁰

Verständlicherweise ist der hier mit *Aufrichtigkeit* übersetzte Ausdruck auch mit *Wahrheit* oder *Wirklichkeit*¹¹ wiedergegeben worden. Immerhin hat das englische Wort (*sincerity*) die Konnotation rechtschaffener Echtheit und bezeichnet in einer poetischen Weise ein inwendiges Gefühl, das sich nicht auf äußeren Schein, sondern auf Wirklichkeiten gründet.

Chou meint denn auch weiter: »Der Weise ist ein Mensch, der sich im Zustand der Aufrichtigkeit, der Geistigkeit (*shen*)ⁿ und des subtilen Tätigwerdens (*chi*)^o befindet.«¹² Man kann dies als eine Verfeinerung der früher gemachten Aussage verstehen, daß Weisheit nichts anderes sei als Aufrichtigkeit. Aus den »Beigefügten Bemerkungen« des *Buches der Wandlung* zitierend, definiert Chou Aufrichtigkeit als den »Zustand absoluter Ruhe und Untätigkeit« und Geistigkeit als das, was »unmittelbar alle Dinge durchdringt, sobald es in Wirkung tritt«.

»Und der Zustand des subtilen Tätigwerdens ist der undifferenzierte Zustand zwischen Sein und Nichtsein, in dem das Tun begonnen, sich aber noch nicht in physischer Form manifestiert hat. Aufrichtigkeit ist unend-

lich rein und daher evident. Die Geistigkeit ist empfänglich und wirkt daher Wunder. Und das Tätigwerden ist subtil und daher schwer verständlich.«¹³

Diese Art der Darstellung ist, wie aus anderen Bemerkungen Chous in seinem viel gelobten Buch *Ergründung des Buchs der Wandlung (T'ung-shu)*^p hervorgeht, nicht nur für neo-konfuzianisches Denken charakteristisch, sondern erinnert auch an die menzianische Tradition im klassischen Konfuzianismus. Ein gutes Beispiel ist die folgende Äußerung des Menzius:

»Das Wünschenswerte nennt man ›gut‹. Das Gute in sich haben, nennt man ›wahr‹. Es voll in sich zu besitzen, nennt man ›schön‹; aber in seinem vollen Besitz zu erglänzen, heißt ›groß‹. Groß sein und von dieser Größe verwandelt werden, heißt ›weise‹; weise sein und das Verstehen überschreiten, heißt ›göttlich‹ [›geistig‹, ›spirituell‹].«¹⁴

Man könnte aus diesen erläuternden Sätzen den Schluß ziehen, daß so, wie der Weise die Erfüllung einer kontinuierlichen vervollkommnung des Guten, des Wahren, des Schönen und des Großen symbolisiert, das Spirituelle eine weitere Verfeinerung und Läuterung des Weisen sei. Doch bezeichnet, wie Chu Hsi hervorhebt, das Spirituelle in diesem Zusammenhang kein »*spirituelles Sein*« (*shen-jen*)^q, das sich über das Sein des Weisen erhebe. Vielmehr weist es darauf hin, daß die verwandelnde Kraft des Weisen über jedes gewöhnliche menschliche Begreifen hinausgeht.¹⁵ Dieser Gedankengang steht in völligem Einklang mit der ›Metaphysik der Sitten‹ in der *Lehre vom Mittleren (Chung-yung)*^r:

»Nur jene Menschen, die absolut *aufrechtig* sind, können ihre Natur voll entfalten. Sobald sie ihre eigene Natur voll entfalten können, können sie auch die Natur anderer Menschen voll entfalten. Sobald sie die Natur anderer Menschen voll entfalten können, können sie auch die Natur der Dinge voll entfalten. Sobald sie die Natur der Dinge voll entfalten können, können sie auch am Verwandlungs- und Erhaltungsprozeß von Himmel und Erde mitwirken. Sobald sie am Verwandlungs- und Erhaltungsprozeß von Himmel und Erde mitwirken können, können sie somit eine Dreieinigkeit mit Himmel und Erde bilden.«¹⁶

Man kann also die Ansicht vertreten, daß Chou Tun-is verhänglich einfache Aussage »Weisheit ist nichts anderes als Aufrichtigkeit« in Wirklichkeit von einer voll entwickelten metaphysischen Weltansicht getragen wird. Gewiß entbehrt Weisheit – als Modus

der Erfahrung, nicht als abstraktes Prinzip – nicht bestimmter psychologischer und ethischer Implikationen. Da sie aber ebenso sehr eine Idee über das schlechthin Wirkliche ist wie über den tiefsten Sinn der menschlichen Existenz, muß sie unter einem umfassenderen Gesichtspunkt verstanden und gewürdigt werden. Gleichgültig, wie viel Gewicht man auf die psychologischen und ethischen Dimensionen der Weisheit legt, sie gründet im neo-konfuzianischen Denken stets in einer metaphysischen Struktur. Nur dann scheinen Konzepte wie »Aufrichtigkeit«, »Geistigkeit« und »subtiles Tätigwerden« mit ihr wirklich kompatibel zu sein.

II. Vergleich mit der kantischen Art der Fragestellung

Obleich es zutrifft, daß man die spirituelle Orientierung des Neo-Konfuzianismus als eine Form von philosophischer Anthropologie interpretieren kann, muß (im Licht der obigen Ausführungen) die metaphysische Begründung der Weisheit doch als das schließliche Ergebnis einer ethisch-religiösen Einsicht aufgefaßt werden, in der die konventionelle Unterscheidung zwischen Ethik und Religion zu einem bloßen heuristischen Hilfsmittel wird. Die zentralen Fragen, die der Erlangung von Weisheit zugrundeliegen, lauten dann: Wer bin ich? und: Was kann ich werden? Oder anders ausgedrückt: Was heißt es, Mensch zu sein? Auch wenn die neo-konfuzianischen Meister ihre Fragen nicht in genau diesen Begriffen formuliert haben, sollte ein knapper Überblick über ihre hauptsächlichen Anliegen ausreichen, um diesen Punkt zu beleuchten.

Die Frage, die angeblich der beste Schüler des Konfuzius, Yen Yüan^s, zum ersten Male gestellt hat, ist in diesem Zusammenhang höchst instruktiv: »Was für ein Mensch war Shun^t (der Weise und König)? Und was für ein Mensch bin ich? Jeder, der etwas aus sich machen kann, wird so sein.«¹⁷ In der Absicht, die philosophische Implikation in der Fragestellung Yen Yüans zu entfalten, schrieb Ch'eng I^u (1033-1107) seine berühmte Abhandlung »Was Meister Yen zu lernen liebte«. Trotz der scheinbar simplen Antwort – er liebte es, »zu lernen, wie man ein Weiser wird« – arbeitet Ch'eng I sorgfältig den Grund dafür heraus, daß jeder Mensch seinem Wesen nach ein Weiser ist und daher auch in der Praxis ein Weiser

werden kann. Die Argumentation verläuft, wie wir sehen werden, ganz im Geiste Chou Tun-is:

»Aus der in Himmel und Erde angesammelten Lebensessenz empfängt der Mensch die Fünf Wirkungskräfte (Wasser, Feuer, Holz, Metall und Erde) in ihrer höchsten Vortrefflichkeit. Seine ursprüngliche Natur ist rein und unbewegt. Bevor sie in Erregung versetzt wird, sind die fünf moralischen Prinzipien seiner Natur vollständig versammelt: sie heißen Menschlichkeit, Rechtschaffenheit, Schicklichkeit, Weisheit und Treue.«¹⁸

Deshalb, fährt Ch'eng I fort, »ist die rechte Weise des Lernens keine andere als die Berichtigung des eigenen Herzens und die Pflege der eigenen Natur. Wenn man beim Mittleren und Korrekten bleibt und aufrichtig wird, ist man ein Weiser.«¹⁹

An dieser Stelle ist es vielleicht erlaubt, eine vergleichende Bemerkung einzuschalten. Auf der Grundlage des bisher Gesagten scheint die neo-konfuzianische Problematik nicht unmittelbar auf eine der drei von Kant formulierten Fragen einzugehen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? Zweifellos könnte man die neo-konfuzianischen Anliegen, soweit sie bisher Erwähnung gefunden haben, unter Frage 2 subsumieren. Scheinen sie doch unter diejenige Kategorie des menschlichen Handelns zu fallen, die sich auf die Persönlichkeit und auf die Freiheit der moralischen Entscheidung bezieht. Insofern könnte man sogar folgern, daß der Neo-Konfuzianismus, anstatt seine Aufmerksamkeit auf Kosmologie oder auf Theologie zu konzentrieren, sich ausschließlich mit Psychologie beschäftigt. Indes tut man mit einer derartigen ungeprüften Behauptung nicht allein der neokonfuzianischen Metaphysik, sondern auch der Kantschen Vorstellung von Sittlichkeit schweres Unrecht.

Kant insistiert in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* darauf, daß »der Grund der Verbindlichkeit« (zur reinen Sittlichkeit) »nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft«.²⁰ Lassen wir das Problem der Übersetzung und der Gleichwertigkeit von Termini einmal beiseite, so scheint dies im Widerspruch zur neo-konfuzianischen Lehre zu stehen, daß Sittlichkeit tief in der menschlichen Natur verwurzelt sei. Während Kant hervorhebt, »daß es von der äußersten Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag, und zur

Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre«²¹, sind die Neo-Konfuzianer fest überzeugt, daß die moralische Vervollkommnung untrennbar verbunden ist mit der Erkenntnis des Menschen von sich selbst als einem in sich vollständigen und »natürlichen« Wesen. Doch berühren diese offensichtlichen Unvereinbarkeiten nur die Oberfläche. Der eigentliche Unterschied reicht sehr viel tiefer.

Vom neo-konfuzianischen Standpunkt aus betrachtet, scheint es Kant insbesondere um die geheimen Antriebe zu tun zu sein, die selbst bei schärfster Selbstprüfung nicht aufzudecken sind. Denn das »liebe Selbst«, das sogar der angestrengtesten Prüfung sich zu entziehen weiß, bleibt hinter unserem »Tichten und Trachten« mächtig, auch wenn dieses oft fälschlicherweise allein von der Idee des Guten diktiert gewesen zu sein scheint.²² So wird das »strenge Gebot der Pflicht«, das »mehrmalen Selbstverleugnung erfordern würde«, zur einzigen Grundlage für sittliches Handeln.²³ Diese Aussage wird in der Überzeugung gemacht, daß »die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll.«²⁴ Vielleicht ist dies der Grund, weshalb Kant, aus Sorge, der Wille könne nicht an sich in völligem Einklang mit der Vernunft sein, ein objektives Prinzip als Gebot (der Vernunft) stipuliert, nämlich den kategorischen Imperativ.²⁵ Der kategorische Imperativ oder Imperativ der Sittlichkeit betrifft also »nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt«, und kann als praktisches *Gesetz* aufgefaßt werden, nicht bloß als ein Prinzip des Willens.²⁶

Immer wieder warnt Kant eindringlich vor dem Irrtum, daß die Realität dieses Gesetzes »aus der besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur« abzuleiten sei.²⁷ Ja: »Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart, in Aufsuchung des Prinzips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen, kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht.«²⁸ Deshalb ist es von höchster Wichtigkeit zu betonen, daß die kategorischen Imperative, sei es als Gesetzmäßigkeit der Handlungen, sei es als »allgemeiner Zweckvorzug vernünftiger Wesen an sich selbst«, »von ihrem gebietenden Ansehen alle Beimischung irgend eines Interesses, als Triebfeder«, ausschließen.²⁹ Dies führt Kant zu der Bemerkung, daß der Mensch

»nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, und daß er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzweck nach aber allgemein gesetzgebenden, Willen gemäß zu handeln.«³⁰

Vor diesem Hintergrund führt Kant dann das Prinzip der *Autonomie* des Willens und den Begriff des *Reichs der Zwecke* ein.

Ob Heidegger recht hat oder nicht, wenn er von Kant sagt, dieser sei »in der zweiten Auflage [der *Kritik der reinen Vernunft*] ängstlich vor dem Abgrund der menschlichen Subjektivität zurückgeschreckt, den die schematisierende Imagination eröffnet hatte«,³¹ seine Wahrnehmung der Kantschen Problematik verdient festgehalten zu werden:

»Durch die Grundlegung der Metaphysik überhaupt gewann Kant erstmals eine klare Einsicht in den Charakter der ›Allgemeinheit‹ der ontologisch-metaphysischen Erkenntnis . . . Im Kampf gegen den seichten und verschleierte Empirismus der herrschenden Moralphilosophie gewann die entschiedene Abgrenzung des reinen Apriori gegen alles Empirische eine wachsende Bedeutung. Insofern das Wesen der Subjektivität des Subjekts in seiner Personalität liegt, diese aber gleichbedeutend ist mit der moralischen Vernunft, mußte sich der Vernunftcharakter der reinen Erkenntnis und des Handelns verfestigen. Alle reine Synthesis und Synthesis überhaupt muß als Spontaneität dem Vermögen zufallen, das im eigentlichen Sinne frei ist, der handelnden Vernunft.«³²

Heidegger betont eindringlich, daß den drei oben zitierten Kantschen Fragen eine vierte hinzuzufügen sei: Was ist der Mensch?³³ Doch mag man, im Lichte der obigen Diskussion, zumindest bezweifeln, ob man, ohne der Wahrheit Gewalt anzutun, wirklich behaupten kann, daß Metaphysik im Kantschen Sinne zur »Natur des Menschen« gehört.³⁴ Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß Kant in gewisser Weise seinen *synthetischen praktischen Satz a priori* auf den »inneren Menschen« gründete, wenn er hervorhob, es werde »der subtilsten Philosophie eben so unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzunünfteln«. ³⁵ Indes ist stark zu bezweifeln, ob Kant wirklich jemals davon überzeugt war, menschliche Intelligenz könne den »inneren Menschen«, oder das »wahre Selbst«, falls es dergleichen tatsächlich gibt, wirklich erkennen:

»Die subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei;

und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für das Richtmaß unserer sittlichen Beurteilung von einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die *subjektive* Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muß, wozu Vernunft allein die objektiven Gründe hergibt.«³⁶

III. Der ontologische Status der Natur des Menschen

Heideggers Versuch, das eigentliche Ergebnis der Kantischen Grundlegung im Sinn der Entdeckung des wesentlichen Zusammenhanges »der Frage nach dem Wesen des Menschen mit der Begründung der Metaphysik«³⁷ zu bestimmen, erfordert fraglos ein ungewöhnlich hohes Maß an geistiger Anstrengung. Heidegger selbst gibt denn auch zu: »Die Unbestimmtheit dieser Frage [Was ist der Mensch?] deutet darauf hin, daß am Ende auch jetzt noch nicht das entscheidende Ergebnis der Kantischen Grundlegung in Besitz genommen ist.«³⁸ Wie wir jedoch gesehen haben, dient die Untrennbarkeit der Natur des Menschen von der ontologischen Realität dem neo-konfuzianischen Denken als Ausgangspunkt. Gewiß, das impliziert nicht zwangsläufig, daß die neo-konfuzianische Art der Fragestellung in der Sprache Heideggers besser zu verstehen und zu würdigen wäre. Professor Mou Tsung-san^v vom New Asia Research Institute hat in einer kraftvoll argumentierenden Monographie sogar begründet, weshalb der Heideggersche Weg, eine Fundamentalontologie auf der Grundlage der Entfaltung einer Metaphysik des »Daseins« zu etablieren, mit dem neo-konfuzianischen Insistieren auf der »Unzeitlichkeit« des Wesens des Menschen unvereinbar ist.³⁹ Aber die Frage, um die es hier geht, dreht sich nicht lediglich um das Ausmessen von Ähnlichkeiten und Unterschieden in einer Art von typologischer Analyse philosophischer Probleme. Vielmehr ist uns die Aufgabe gestellt, zu erkennen, inwieweit eine wirkliche »Konfrontation« von zweifundamental verschiedenen Arten zu fragen unser Bewußtsein für die Grenzen und die Stärken unseres eigenen Ansatzes in der Ontologie schärfen kann.

In einem der berühmtesten Essays der chinesischen Literatur präsentiert Chang Tsai die Position des Neo-Konfuzianismus in ungemein verdichteter Form:

»Der Himmel ist mein Vater, die Erde ist meine Mutter, und selbst ein so kleines Wesen wie ich findet in ihrer Mitte seinen ureigenen Platz.

Und so betrachte ich als meinen Körper, was das Weltall erfüllt, und sehe als meine Natur an, was das Weltall leitet.

Alle Menschen sind meine Brüder und meine Schwestern, und alle Dinge sind meine Gefährten.«⁴⁰

Mit dieser beredten und verdichteten Ausdrucksweise könnte einfach in eine »organismische« Weltsicht eingeführt werden, für die das menschliche Lebewesen integraler Bestandteil eines kosmologischen Ganzen ist.⁴¹ Gewiß gehört es wesentlich zur Einsicht Changs, daß Menschen in einer inneren Beziehung zum Himmel, zur Erde und zu den Myriaden von Dingen stehen. Und was er vorträgt, kann in einer allgemeinen Weise auf eine organische Struktur zutreffen. Indes ist die *Westliche Inschrift (Hsi-ming)*⁴², als die unser Essay allgemein bekannt ist, in erster Linie eine Aussage über den ontologischen Status des Menschen.

Ein so konzipiertes menschliches Lebewesen ist nicht lediglich ein Geschöpf, das *per definitionem* keine Kenntnis seines ontologischen Existenzgrundes hat. Vielmehr ist der Mensch, als Sohn oder Tochter des Himmels und der Erde (als Empfänger der kosmischen Kräfte in ihrer höchsten Vollkommenheit),⁴² die Verkörperung dessen, was im schöpferischen Prozeß des Universums das Feinste und Geläutertste ist. Dies steht in völligem Einklang mit der Behauptung in der *Lehre vom Mittleren*, daß die Natur des Menschen das ist, was der Himmel dem Menschen verleiht.⁴³ Und in diesem Sinne erinnert Chang Tsai uns daran, daß es, wie klein wir uns in der ungeheuren Weite des Kosmos auch fühlen mögen, für jeden von uns nicht nur einen Ort, sondern einen ureigenen Platz gibt. Denn wir alle sind potentiell Hüter, ja Mitschöpfer des Universums. In dieser holistischen Vision vom Menschen scheint eine ontologische Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf fast undenkbar. Es scheint auch keinen Zustand wie nach dem Sündenfall geben zu können und keine Entfremdung im Sinne jenes tief verwurzelten Gefühls des Abgetrenntseins des Menschen von seinem ureigentlichen Ursprung. Auch die Idee vom Menschen als dem Manipulator und Eroberer der Natur scheint ausgeschlossen zu sein.⁴⁴

Dieser scheinbar kindliche Glaube an das wohltonende Kontinuum von Himmel, Erde, Mensch und Dingen gründet auf der Kosmologie der »großen Harmonie«. Prüfen wir freilich den

Kosmos Changs genauer, so sind es nicht so sehr die süßen Töne eines unschuldigen Gartens als vielmehr die mächtigen Ströme des gewaltigen Meeres:

»Die Große Harmonie als der Weg umschließt die Natur, die allen entgegengesetzten Prozessen zugrunde liegt: dem Schweben und Sinken, dem Steigen und Fallen, dem Sich-Bewegen und Ruhen. Sie ist der Ursprung des Prozesses von Schmelzen und Vermischen, von Überwinden und Überwundenwerden, von Ausdehnung und Zusammenziehung. Am Anfang sind diese Prozesse keimhaft, subtil, dunkel, leicht und einfach, aber am Ende sind sie umfassend, groß, stark und fest. *Ch'ien*^x (der Himmel) ist es, der mit der Erkenntnis des Wandels beginnt, und *k'un*^y (die Erde) ist es, die [es] nach [dem Muster] der Einfachheit gestaltet.«⁴⁵

Der Einfluß des *Buches der Wandlungen* auf diese Konzeptualisierung ist unverkennbar. Die Metaphorik, alles andere als statisch, läßt an einen dynamischen Prozeß der Verwandlung denken. Das zeigt sich sogar deutlich an seinem Begriff der »Großen Leere« (*t'ai-hsü*)^z, der Ursubstanz der stofflichen Kraft (*ch'i*)^{aa}. Denn »das Zusammenschießen und das Zerfallen [der Ursubstanz] sind nichts als Objektivierungen, die durch Veränderung verursacht wurden.«⁴⁶

Es wäre jedoch verfehlt, wollte man annehmen, daß die Idee der Dauer in der Kosmologie Changs nicht anwendbar sei, da der Kosmos sich in ständigem Fluß befinde. Chang stellt sogar unmißverständlich fest: »Als Wesenheit kehrt die stoffliche Kraft einfach in ihre Ursubstanz zurück, sobald sie zerfällt und formlos wird. Wenn sie zusammenschießt und Form annimmt, büßt sie das ewige Prinzip (des Wandels) nicht ein.«⁴⁷ Denn »obgleich die stoffliche Kraft im Universum auf hunderterlei Weise zusammenschießt und wieder zerfällt, anzieht und abstößt, hat das Prinzip (*li*)^{ab}, nach der sie wirkt, eine [feste] Ordnung und ist unfehlbar.«⁴⁸ Was der Diskussion zugrundeliegt, ist also die berühmte, dem Chang zugeschriebene These: *das Prinzip ist eines; seine Manifestationen sind viele* (*li-i fen-shu*)^{ac}.⁴⁹

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, offenbart die Welt der Phänomene eine grenzenlose Vielfalt dynamischer Interaktionen, durch die die Dinge zur Existenz kommen. Der Schöpfungsakt als bewußter Plan eines übernatürlichen Wesens, das jenseits der Grenzen menschlichen Begreifens wirkt, ist (wenngleich ohne Zweifel eine recht verkürzte Darstellung christlicher Lehre) mit der eben skizzierten kosmologischen Konzeption völlig unverein-

bar. Im Gegensatz zu der Idee der Schöpfung als einer Funktion des Göttlichen, die die Dinge *ex nihilo* in die Existenz treten läßt, ist der Prozeß der Verwandlung im Denken Chang Tsais ein un-aufhörliches Wirken der Schöpferkraft. So kommt ein Ding nicht deshalb zur Existenz, weil es von einem geheimnisvollen Handelnden so oder so geschaffen worden wäre. Vielmehr ist es das Ergebnis eines kontinuierlichen Differenzierungsprozesses. In diesem Sinne wird ein Ding erst dann zum Ding, wenn es sozusagen einen Zustand der Differenziertheit erreicht hat:

»Gemäß dem Prinzip existiert nichts allein. Ohne Ähnlichkeit und Unterschied, Zusammenziehung und Ausdehnung, Beginn und Ende gibt es nicht wirklich ein Ding, auch wenn dies so scheint. Um vollständig zu sein (um Individualität zu erlangen), muß ein Ding einen Beginn und ein Ende haben. Vollständigkeit kann aber nicht erreicht werden, wenn es keinen gegenseitigen Einfluß gibt zwischen Ähnlichkeit und Unterschied (Veränderung) und zwischen Sein und Nichtsein (Werden). Wird Vollständigkeit nicht erreicht, ist es nicht wirklich ein Ding, auch wenn es eines zu sein scheint. Darum heißt es [im *Buch der Wandlungen*]: ›Zusammenziehen und Ausdehnung wirken aufeinander ein, und so werden Entwicklungen hervorgebracht.«⁵⁰

Um aber seine Dinghaftigkeit zu erreichen, muß das Ding danach streben, es selbst zu werden; es ist nicht damit getan, die ganze Sache ihrem natürlichen Gang zu überlassen. Das beruht auf folgender Voraussetzung:

»Aufrichtigkeit schließt Wirklichkeit ein. Deshalb hat sie einen Beginn und ein Ende. Unaufrichtigkeit schließt das Fehlen von Wirklichkeit ein. Wie könnte sie Beginn oder Ende haben? Deshalb heißt es [in der *Lehre vom Mittleren*]: ›Wo keine Aufrichtigkeit ist, wird nichts sein.«⁵¹

Man könnte argwöhnen, hier werde das Reich der Natur in den Bereich der Sittlichkeit hineingetragen. Es ist jedoch ein Mißverständnis, diese Argumentationsweise als eine Moralisierung natürlicher Phänomene zu interpretieren. Was hier exemplifiziert wird, bezeichnet – um mit Heidegger zu reden – nichts anderes als »die Anstrengung, das Sein zum Wort zu bringen«.⁵² Ob eine solche Idee lediglich »den letzten Rauch der verdunsteten Realität«⁵³ darstellt oder nicht, für Chang Tsai bedeutet das Reflektieren über die »höchsten Begriffe« wie z. B. die Große Leere die authentische Art und Weise, die wahre Bedeutung von konkreten Dingen zu verstehen.

Deshalb ist es von entscheidender Wichtigkeit festzuhalten, daß Chang Tsai, indem er die Ein-heit des schlechthin Wirklichen und die Mannigfaltigkeit seiner Manifestationen postuliert, keinesfalls einem Dualismus das Wort redet. Im Gegenteil, er stellt sich vor, daß »das Zusammenschießen und Wieder-Zerfallen der stofflichen Kraft für die Große Leere dasselbe ist wie das Gefrieren und Schmelzen des Eises für das Wasser.«⁵⁴ Und er fügt hinzu: »Wenn wir erkennen, daß die Große Leere identisch ist mit der stofflichen Kraft, dann wissen wir, daß es so etwas wie Nicht-Sein nicht geben kann.«⁵⁵ Diese Denkweise hat klare Implikationen für den Begriff des Menschen: sowohl die Natur des Menschen als auch die Natur der Dinge liegen in der Einheit der Großen Leere und der stofflichen Kraft.⁵⁶ Mit dieser Grundvoraussetzung im Sinn kann Chang behaupten: »Die Natur des Menschen ist die eine Quelle aller Dinge und nicht sein Privatbesitz.«⁵⁷ Und so schildert Chang den ontologischen Status des Menschen in einer außerordentlich interessanten Passage folgendermaßen:

»Die vom Himmel gestiftete Natur im Menschen ist vergleichbar mit der Natur des Wassers im Eise. Es ist dasselbe Wasser, ob das Eis gefriert oder schmilzt. Die Spiegelung des Lichts in dem Wasser mag stark oder gering sein, dunkel oder hell: indem es das Licht empfängt, ist es immer dasselbe Wasser.«⁵⁸

Es ist zwar richtig, daß – wie Professor Wing-tsit Chan hervorgehoben hat – Chang Tsais Philosophie der »Leere« von keinem späteren Neo-Konfuzianer mehr propagiert worden ist.⁵⁹ Doch ungeachtet dieser Idiosynkrasie bleibt Changs Postulat, daß jeder einzelne Mensch die innere Fähigkeit hat, das letztlich Wahre in seiner allumfassenden Fülle zu erkennen und zu erfahren, weil alle Menschen mit derselben Essenz begabt sind, die der schöpferischen Verwandlung von Himmel und Erde innewohnt, ein charakteristisches Merkmal neo-konfuzianischen Denkens.

iv. Humanität als die fundamentale Frage

In seinem Versuch »Über das Verständnis der Humanität« (*Shih-jen*)^{ad} stellt Ch'eng Hao (1032-1085)^{ae} mit Nachdruck fest, wahre Menschlichkeit bilde »einen einzigen Leib mit allen Dingen, ohne

jede Differenzierung«. Um die innere Fähigkeit des Menschen zu unterstreichen, das letztlich Wirkliche zu erkennen und zu erfahren, gibt Ch'eng ferner zu bedenken: »Das Ziel der ›Westlichen Inschrift‹ (von Chang Tsai) ist es, diese Substanz (der vollständigen Einheit) restlos zu erklären.«⁶¹ So verstandene Humanität oder *jen*^{af} ist nicht nur die innerste Sensibilität, sondern auch eine allumfassende Sorge. Er zitiert die Beschreibung der Paralyse in der traditionellen chinesischen Medizin, die sie als »Fehlen von Menschlichkeit« (*pu-jen*)^{ag} bestimmte, und greift zu folgender Analogie, um seine These zu illustrieren:

»Der Mensch des *jen* betrachtet Himmel und Erde und alle Dinge als einen einzigen Leib. Für ihn gibt es nichts, was nicht er selbst wäre. Da er alle Dinge als sich selbst erkannt hat: kann es für seine Humanität irgendeine Grenze geben? Wenn Dinge keine Bestandteile des Selbsts sind, haben sie natürlicherweise nichts mit ihm zu tun. [Es ist] wie im Falle der Lähmung der vier Gliedmaßen: die Lebenskraft strömt nicht mehr durch sie, und so sind sie nicht länger Teile des Selbst.«⁶²

Auf den ersten Blick bezieht diese Aussage sich anscheinend auf ein »Subjekt, das alles Objektive zu etwas bloß Subjektivem aufhebt«.⁶³ Doch ist Ch'eng weit davon entfernt, Subjektivismus oder gar Anthropozentrismus zu fordern; was er zum Ausdruck bringen will, ist einfach dies: »Da Mensch und Himmel und Erde Eines sind: warum sollte der Mensch sich vorsätzlich klein machen?«⁶⁴ Er räumt sogar freimütig ein: »Der Mensch ist nicht das einzige vollkommen intelligente Geschöpf im Universum. Der menschliche Geist (seinem Wesen nach) ist derselbe wie der in Pflanzen und Bäumen, Vögeln und Tieren.«⁶⁵ Denn sobald ein Ding einmal hervorgebracht ist, birgt es notwendigerweise das vollständige Prinzip in sich.⁶⁶ Daher ist die menzianische Idee, daß »alle Dinge bereits in einem selbst vollständig sind«, nicht nur auf den Menschen anwendbar, sondern auch auf Dinge.⁶⁷ Der Unterschied beruht lediglich darin, daß der Mensch das Prinzip in sich auf andere ausweiten kann, während Dinge dies im allgemeinen nicht können. Aber selbst dazu bemerkt Ch'eng: »Auch wenn der Mensch [das Prinzip] ausweiten kann, wann hat er es jemals in seinem Umfang vergrößert? Und auch wenn die Dinge es nicht ausweiten können, wann haben sie es jemals in seinem Umfang vermindert?«⁶⁸

Ch'eng Hao macht sogar die weitere Bemerkung, daß existen-

ziell »die Natur jedes Menschen in irgendeiner Weise verdunkelt ist, so daß er dem Weg nicht folgen kann. Die allgemeinen Probleme sind Selbstsucht und List. Wenn man selbstsüchtig ist, kann man nicht gezielt auf Dinge reagieren. Wenn man listig ist, kann man nicht aufgeklärt sein.«⁶⁹ Obgleich Ch'eng denjenigen, der lernt, menschlich zu sein, wiederholt ermahnt, nicht in die Ferne zu schweifen, sondern hier, in sich selbst, zu suchen, so daß er seine Humanität durch Bildung⁷⁰ vermehre, bestreitet er nirgends die Notwendigkeit dessen, was Heidegger suggestiv als die rechte Zeit, d. h. den rechten Augenblick und das rechte Ausdauern, bezeichnet.⁷¹ Mit seinen eigenen Worten: »Nicht die geringste Anstrengung wird geübt!«⁷² Denn Menzius hat deutlich gesagt: »Tue, was du tust, immer ohne Erwartung. Laß den Geist sein Ziel nicht vergessen, aber laß keine künstliche Anstrengung zu, es herbeizuführen.«⁷³

Ch'eng Haos Weg, Menschlichkeit zu bewahren, so daß das Selbst und Anderes identifiziert werden können, weist in der Tat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Heideggerschen Begriff des »Wartens« auf. Gewiß, Heideggers Bemühen, sich der ontologischen Herausforderung zu stellen, die aus der »Seinsvergessenheit« des modernen Menschen resultiert, symbolisiert eine Gestalt des Denkens, die vom neo-konfuzianischen Insistieren auf der Untrennbarkeit von Sein (Prinzip) und Menschsein (Humanität) signifikant verschieden ist. Doch Ch'engs Mahnung, daß »das Forcieren und Zerren der Dinge natürlicherweise nicht im Einklang mit dem Weg und Prinzip steht« und daß, »sobald [Weg und Prinzip] durch selbstsüchtige Ideen getrübt sind, beide gemindert und geschwächt werden«⁷⁵, erinnert uns an Heideggers einsichtsvolle Beobachtung der Seinsentfremdung der Menschen:

»So treiben sie sich im Seienden umher und halten immer das Handgreiflichste für das Zu-begreifende; und so hat jeder je sein Nächstes und Greifbares. Der Eine hält sich an dieses, der andere an jenes, der Sinn eines jeden steht je nach seinem Eigenen, ist Eigen-sinn. Dieser hindert sie am rechten Vorausgreifen auf das in sich Gesammelte, nimmt ihnen die Möglichkeit, Hörige zu sein und demgemäß zu hören.«⁷⁶

In ähnlicher Weise bemerkt Ch'eng: »Einfach aufgrund seiner Selbstsucht denkt der Mensch in Begriffen seiner eigenen Person, und daher verkleinert er, vom Standpunkt des Prinzips, [die

Dinge]. Wenn er diese seine Person sein ließe und alle Dinge in derselben Art und Weise betrachtete, wie viel Freude würde [in der Welt] sein!«⁷⁷ Denn das »in sich Gesammelte« ist das Prinzip, das alle Dinge befähigt, »einen einzigen Leib zu bilden«.⁷⁸

Und dennoch: was Ch'eng Hao verfißt und was übrigens auch sein Lehrer Chou Tun-i und sein Onkel Chang Tsai verfechten, ist die These, daß ontologisch die Fähigkeit des Menschen, das letztlich Wirkliche zu erfassen (im Sinne seiner »Verkörperung«), trotz der Endlichkeit der alltäglichen Existenz des Menschen unbegrenzt ist: »Der Grund dafür, daß der humane Mensch dem Himmel dienen und mit sich selbst aufrichtig sein kann, liegt einfach in seiner nicht endenden Humanität.«⁷⁹ Diese Sicht von Humanität unterscheidet sich fundamental von Parmenides' Bild des »Menschen als des geschichtlichen (Verwahrer des Seins)«, worin Heidegger eine »für das Abendland maßgebende Bestimmung des Menschseins« begrüßt.⁸⁰ Die leitende Perspektive im neo-konfuzianischen Denken ist weder die Geschichtlichkeit noch die Zeitlichkeit, sondern die (nicht-temporale) Entfaltung der Humanität als der Selbstoffenbarung des letztlich Wirklichen. Dies meint vermutlich auch Mou Tsung-san, wenn er als eine Grundvoraussetzung des chinesischen Denkens festhält: alle Menschen sind mit der Fähigkeit zur »intellektuellen Anschauung« (*chih te chih-chüeh*)^{ah} begabt.

In der Tat ist das neo-konfuzianische Denken mit seinem zielstrebigem Bemühen um die Verwirklichung der Weisheit ein hervorragendes Beispiel für praktizierte intellektuelle Anschauung. Der folgende Abschnitt aus Chang Tsai ist hierfür ein guter Beleg:

»Indem man seinen Geist ausweitet, kann man in alle Dinge dieser Welt eindringen [, um sie zu prüfen und ihr Prinzip zu verstehen]. Solange es noch irgend etwas gibt, in das der Geist nicht eingedrungen ist, so lange gibt es noch etwas außerhalb seiner. Der Geist der gewöhnlichen Menschen ist auf die Enge dessen begrenzt, was man sieht und was man hört. Der Weise hingegen entwickelt seine Natur in ihrer ganzen Fülle und läßt nicht zu, daß sein Geist durch das gefesselt werde, was man sieht oder hört. Er sieht in allem, was es in der Welt gibt, sein eigenes Selbst. Darum sagt Menzius: wer seinen Geist aufs Äußerste anspannt, kann die Natur und den Himmel erkennen. Der Himmel ist so ungeheuer groß, daß es nichts außerhalb seiner gibt. Der Geist, der etwas außerhalb seiner läßt, ist daher nicht fähig, sich mit dem Geist des Himmels zu vereinigen. Erkenntnis, die von Sehen und Hören kommt, ist Erkenntnis durch den

Kontakt mit Dingen. Es ist keine Erkenntnis, die man durch seine moralische Natur erhält. Erkenntnis, die man durch seine moralische Natur erhält, rührt nicht vom Sehen oder Hören her.«⁸¹

Diese Möglichkeit, in alle Dinge der Welt einzudringen und Erkenntnis durch die moralische Natur des Menschen, nicht durch die Sinneswahrnehmungen des Sehens und Hörens zu erlangen, wird in der Philosophie Kants nicht zugelassen. Ja, jene Art von intellektueller Anschauung, die notwendig ist, um die Dinge als das zu erfassen, was sie sind, ist vom Kantschen Standpunkt aus menschenunmöglich.

Kants wohlervogene Meinung, es sei unmöglich, daß Menschen durch intellektuelle Anschauung die Dinge-an-sich erfassen, scheint nicht nur seinen eigenen, idiosynkratischen Ansatz, sondern eine elementare Voraussetzung des abendländischen Denkens überhaupt zu bezeichnen. Folgt man der Interpretation Heideggers, so hängt zwar der Grund, der Kant prinzipiell daran hinderte, die »Fundamentalontologie« fruchtbar zu machen, in gewisser Weise hiermit zusammen:

»Im allerweitesten Sinn liegt der Grund in der Unfähigkeit – oder vielleicht letztlich der Unwilligkeit – Kants, sich von der Metaphysik der Objektivität loszureißen, von der Voraussetzung also, daß der Sinn des Seins adäquat in der Funktion des Verhältnisses des Ein-Objekt-für-eine-Subjektivität-Seins bestimmt werde.«⁸²

Jedoch hat schon Ernst Cassirer darauf aufmerksam gemacht, daß Kants angebliche »Abwendung vom metaphysischen Realismus der äußeren Welt und seine Hinwendung zum Menschen, zur Grundlage seiner Endlichkeit und zum Verhältnis seiner Endlichkeit zur Seinsfrage, die er in ontologischer Sicht zu stellen genötigt sei«, ⁸³ im wesentlichen eine Heideggersche Zutat zur philosophischen Intention Kants ist.⁸⁴

Es sei in diesem Zusammenhang erwähnt, daß Husserl – in diesem besonderen Punkt ähnlich wie Fichte – das Versäumnis oder die Weigerung Kants, eine intuitive Erkenntnis des handelnden Ich zuzugeben, scharf kritisiert hat.⁸⁵ James Collins faßt die Argumentation Husserls folgendermaßen zusammen:

»Es mangelt der Kantschen Methode der regressiven Rekonstruktion der Bedingungen der Möglichkeit von wissenschaftlich objektiven Urteilen an eben jener intellektuellen Anschauung, die sie davor bewahren könnte, sich an die Objektivität zu verlieren und die Wende zum Leben der Sub-

jektivität zu vollenden. Daher gibt es für Kant keine Erfahrung des transzendenten Lebens des Ich, keine Aktualität des Ich, die nicht einfach die Ich-Seite ist, die mit der objektiven Welt korreliert.«⁸⁶

Ob nun Husserls »transzendente Phänomenologie« sowohl die Methode des Verstehens als auch die reflektive Erfahrung des reinen Ich selbst liefern kann oder nicht: das Zentralproblem Kants und zugleich eine höchst bedeutsame Streitfrage in der abendländischen Philosophie ist damit identifiziert.

Der Anspruch, daß die »leichte und einfache« Methode der Neo-Konfuzianer im wesentlichen darin bestehe, die intellektuelle Anschauung als selbstverständliche innere Fähigkeit des Menschen anzunehmen, dürfte vor dem kritischen Geist eines Husserl oder Heidegger nicht bestehen können. Aber wie Mou Tsung-san zu bedenken gibt: wird diese Denkweise, wie immer man sie nennen mag, ernst genommen, so hat sie die Kraft, eine philosophische Sicht hervorzubringen, die der ursprünglichen Einsicht Kants kongenialer ist als die Husserlsche Phänomenologie oder die Heideggersche Ontologie.⁸⁷

Wie bereits erwähnt, muß die vierte kantische Frage – Was ist der Mensch? – den drei Hauptproblembereichen der Philosophie hinzugefügt werden. Man kann darüber hinaus den Standpunkt vertreten – wie Heidegger dies in seiner Reflexion auf Kant bereits getan hat –, daß der Frage nach der Natur des Menschen, gemessen an der Tragweite ihrer philosophischen Bedeutung, in der Tat der Vorrang gebührt vor Problemen des Wissens (Epistemologie), Handelns (Psychologie) und Hoffens (Theologie). Selbstverständlich soll damit keineswegs gesagt sein, daß allein die Wissenschaft vom Menschen (Anthropologie) die Fundamentaldisziplin der Philosophie sei. Im Neo-Konfuzianismus nicht anders als im Denken Heideggers besteht »die Notwendigkeit«, »die Frage nach dem Menschen in Absicht auf eine Grundlegung der Metaphysik allererst als Frage auszubilden.«⁸⁸ Während indes Heidegger seine Aufmerksamkeit auf die Endlichkeit des Menschen und damit auf die Bedeutung von Dasein als Zeitlichkeit konzentriert, ist die leitende Perspektive im neo-konfuzianischen Denken die Verwirklichung der Humanität in der absoluten Einheit von Mensch und Himmel. Die zentrale Frage lautet daher für die Neo-Konfuzianer: Wie kann ich mein wahres Selbst wirklich erkennen? Oder, im Zusammenhang der obigen Erörterung formu-

liert: Wie kann ich meine Fähigkeit zur intellektuellen Anschauung kultivieren als eine Methode, mein wahres Selbst zum Ausdruck zu bringen und an der fundamentalen Einheit des Kosmos teilzuhaben? Die Frage kann, um eine Anleihe bei Mou Tsung-san zu machen, einfach umformuliert werden als die Frage nach der ontologischen Möglichkeit der intellektuellen Anschauung des Menschen.⁸⁹

Anmerkungen

Ich bin meinen Kollegen und Freunden Allan Anderson, Robert Bellah, John Ewell, Tom Metzger, Don Price und Irv Scheiner für ihre eindringliche Kritik und ihre konstruktiven Vorschläge zu Dank verpflichtet. Eine frühere Version dieser Arbeit lag dem Berkeley Regional Seminar on Confucian Studies vor, das am 5. März 1976 mit finanzieller Unterstützung des American Council of Learned Societies abgehalten wurde.

- 1 Obgleich dieser Ausdruck zuerst im *Buch des Menzius* auftaucht (»Leib und Erscheinung sind uns vom Himmel gegeben. Nur ein Weiser kann seinem Leib völlige Erfüllung [*chien-hsing*] zuteil werden lassen«), ist der Begriff in der neo-konfuzianischen Literatur sehr gebräuchlich. Wörtlich bedeutet *chien-hsing*: seinen leiblichen Entwurf zur Erfüllung bringen; der Begriff macht deutlich, daß Selbstverwirklichung im konfuzianischen Sinne alles andere als eine Form von Askese ist, sondern vielmehr auf eine umfassende Realisierung der eigenen Person in körperlicher und geistiger Hinsicht abzielt. Siehe D. C. Lau (Übs.), *Mencius* (Penguin Classics, 1970), VII A: 38, S. 191.
- 2 Eine kurze Erörterung dieses Punktes findet sich bei Tu Wei-ming: »Toward an Integrated Study on Confucianism«, in: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie* (Wien 1968), VI, S. 532-537.
- 3 So charakterisierte etwa der verstorbene Sinologe Étienne Balazs die gesamte chinesische Philosophie in überwiegendem Maße als Sozialphilosophie. »Selbst wo sie versucht, von der zeitlichen Welt sich zu lösen und zu irgendeiner reinen, transzendentalen Metaphysik zu finden, kann man nicht hoffen, sie zu verstehen, ohne ihren Ausgangspunkt zu berücksichtigen, zu dem sie früher oder später zurückkehrt.« Siehe den Abschnitt »Political Philosophy and Social Crisis in the End of Han«, in: Étienne Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme* (transl. by H. M. Wright, ed. by Arthur F. Wright) (New Haven: Yale University Press 1964), S. 195.

- 4 Eine Diskussion der Späteren Stoa bietet Frederick Copleston, S. J. *A History of Philosophy: Greece and Rome* (New York: Doubleday & Co. Inc. 1962) Vol. I, Teil II, S. 172-181. Interessanterweise sind die *Selbstbetrachtungen* des Mark Aurel, was ihre aphoristischen Aussagen anbelangt, mit manchen der gesammelten Aussprüche der neokonfuzianischen Meister durchaus verträglich.
- 5 Der Weg des Weisen (*sheng-jen chih tao*)^{ai} ist auch bekannt als das »Lernen des Leibes und der Seele« (*shen-hsin chih hsüeh*)^{aj} oder das »Lehren des Geistes und der menschlichen Natur« (*hsin-hsing chih-chiao*)^{ak}. Der Akzent liegt in allen drei Fällen auf dem Problem, wie man durch sittliche Selbstverwirklichung zum Weisen wird.
- 6 Es ist interessant, diese Beobachtung zu vergleichen mit der folgenden Aussage im *Buch des Menzius*: »[Der Weise und König Shun] folgte dem Pfad der Sittlichkeit. Er wendete die Sittlichkeit nicht bloß praktisch an«; D. C. Lau (Übs.), *Mencius*, IV B: 19, S. 131. Die Idee des »Folgens« bedeutet in diesem Zusammenhang natürlich, daß Shun, der die Sittlichkeit gleichsam leibhaftig verkörperte, sie nicht wie ein Objekt praktisch anwendete, sondern fähig war, den Pfad der Sittlichkeit ohne künstliche Kraftanstrengung zu wandeln.
- 7 Siehe *Chou Tzu T'ung-shu*^{al}, SPPY-Edition (Taipei: Cheng-chung^{am} Book Co. 1966; Nachdruck), XX, 4 b. Vgl. zu dieser Übersetzung W. T. Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press 1969), S. 473.
- 8 Zu der Bemerkung Chu Hsi siehe die *Cheng-i-t'ang ch'uan-shu*^{an}-Ausgabe (1896) von *T'ung-shu*^{ao} oder die *Wan-yu wen-k'u*^{ap}-Ausgabe des *Chou Tzu ch'uan-shu*^{aq}, S. 165. Siehe auch Wing-tsit Chan, *A Source Book*, S. 473-474.
- 9 *Chou Tzu T'ung-shu*, II, 1 a.
- 10 *Ebd.* Siehe Wing-tsit Chan, *A Source Book*, S. 466.
- 11 Eine allgemeine Analyse des Begriffs *ch'eng* findet sich in meiner monographischen Studie über die *Lehre vom Mittleren* in *Centrality and Commonality: An Essay on Chung-yung* (Honolulu: The University of Hawaii Press 1976), S. 106-141.
- 12 *Chou Tzu T'ung-shu*, IV, 1 b. Siehe Wing-tsit Chan, *A Source Book*, S. 467.
- 13 *Chou Tzu T'ung-shu*, IV, 1 b; Wing-tsit Chan, S. 467.
- 14 D. C. Lau (Übs.), *Mencius*, VII B: 25, S. 199. Man beachte, daß das chinesische Schriftzeichen *shen* für gewöhnlich mit »spirituell« wiedergegeben wird.
- 15 Siehe Chu Hsi's Kommentar zu dieser Feststellung in seinem *Ssu-shu chi-chu*^{ar}, zitiert in Shih Tz'u-yün^{as}, kommentierter *Tzu chin-chu chin-i*^{at} (Taipei: Shang-wu^{au} Press 1973), S. 403, Anm. 7. Es sei angemerkt, daß Chu Hsi in diesem Zusammenhang eine Aussage aus Ch'eng Tzu^{av} (entweder Ch'eng Hao oder Ch'eng I) anführt, um

seine These zu stützen.

- 16 *Chung-yung*, XXII: Wing-tsit Chan, *A Source Book*, S. 107-108. Den Begriff einer »Moralmetaphysik« (*tao-te hsing-shang-hsüeh*)^{aw} entwickelt Mou Tsung-san im Lichte der Kantschen *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; siehe sein *Hsin-t'i yü hsing-t'i*^{ax} in 3 Bänden (Taipei: Cheng-chung Book Co. 1968), I, S. 115-189.
- 17 D. C. Lau (Übs.), *Mencius*, III A: 1, S. 96.
- 18 Eine Bezugnahme auf Yen Yüan (Yen Hui^{ay} oder Yen Tzu^{az}) findet sich in den *Analekten*, 6: 2. Der vollständige Essay findet sich in *I-ch'üan wen-ch'üa*^{ba}, 4: 1 a-2 a. Nach Chu Hsi wurde der Essay abgefaßt, als Ch'eng I erst achtzehn Jahre alt war; siehe Chu Tzu yü-lei^{bb} (Ausgabe 1880), 93: 9 a. Yao Ming-ta^{bc} behauptet sogar, man könne den Text noch früher ansetzen; siehe sein *Ch'eng I-ch'üan nien-p'u*^{bd}, S. 16. Die obige Information stammt aus W. T. Chan, *A Source Book*, S. 547, Anm. 19. Die Übersetzung der Feststellung findet sich *ibd.*, S. 547.
- 19 Siehe W. T. Chan, S. 548.
- 20 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (= Werke in zehn Bänden, ed. Weischedel, Bd. 6) (Darmstadt 1968), S. 13.
- 21 *Ebd.*
- 22 *Ebd.*, S. 34 f.
- 23 *Ebd.*, S. 34-35.
- 24 *Ebd.*, S. 35.
- 25 *Ebd.*, S. 41.
- 26 *Ebd.*, S. 45. Eine kurze Erörterung der Idee des praktischen Gesetzes *ibd.*, S. 50.
- 27 *Ebd.*, S. 56.
- 28 *Ebd.*, S. 57.
- 29 *Ebd.*, S. 64.
- 30 *Ebd.*, S. 65.
- 31 So drückt es James Collins aus; siehe sein *Interpreting Modern Philosophy* (Princeton: Princeton University Press 1972), S. 310. Siehe auch Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt/M.: 1973⁴), S. 208 f.
- 32 Heidegger, *Kant*, S. 162.
- 33 *Ebd.*, S. 201.
- 34 Interessanterweise bemerkt Kant ausdrücklich, daß der kategorische Imperativ nicht »aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur« abzuleiten sei (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S. 56), während Heidegger betont, daß »die Metaphysik, deren Grundlegung es gilt, zur ›Natur des Menschen‹ gehört« (*Kant*, S. 165).
- 35 Kant, *Grundlegung*, S. 92.
- 36 *Ebd.*, S. 97-98.

37 Heidegger, *Kant*, S. 207.

38 *Ebd.*, S. 207.

39 Zur Position Mou Tsung-sans vgl. sein *Chih te chih-chüeh yü Chung-kuo che-hsüeh*^{bc} (Taipei: Shang-wu Press 1971), S. 346-367. Es fällt auf, daß Prof. Mou zwar in seinem *Hsin-t'i yü hsing-t'i* (1968) Heidegger kaum erwähnt, daß er aber in seiner jüngsten Studie über »geistige Schau und chinesische Philosophie« Heideggers Reflektion auf Kant zum Ausgangspunkt nimmt; siehe *Chih-te chih-chüeh yü Chung-kuo che-hsüeh*, S. 24-59.

40 Mit diesen Zeilen beginnt der »Hsi-ming« (Westliche Inschrift). Ursprünglich »Ting-wan«^{bf} (»Von der Berichtigung des Starrsinns«) betitelt, war der Essay an die Westwand von Chang Tsais Arbeitszimmer geschrieben. Deshalb gab Ch'eng I ihm später den neuen Titel »Westliche Inschrift«. Siehe Wing-tsit Chan, *A Source Book*, S. 497; vgl. auch Anm. 2 auf derselben Seite. Es sei darauf hingewiesen, daß dieselben Zeilen von Siu-chi Huang^{bs} etwas anders wiedergegeben werden: »Der Himmel (*ch'ien*) ist mein Vater, und die Erde (*k'un*) ist meine Mutter; ich, als kleines, endliches Wesen, nehme eine zentrale Stellung zwischen ihnen ein. Daher: was Himmel und Erde erfüllt, ist mein Leib (*t'i^{bh}*), und was Himmel und Erde befehligt, ist meine Natur (*hsing^{bi}*). Alle Menschen sind meine Brüder, und alle Dinge sind meine Gefährten.« Siehe ihren Aufsatz »The Moral Point of View of Chang Tsai«, in: *Philosophy East and West* XXI (1971), S. 141.

41 Hierzu hat Joseph Needham einige sehr eindringliche Bemerkungen gemacht. Seine Charakterisierung der neo-konfuzianischen Auffassung des Universums als »organische« findet sich in »History of Scientific Thought« in seinem Werk *Science and Civilization in China* (Cambridge University Press 1969), II, S. 412, 502. Zwar bezieht Needham sich an dieser Stelle nur auf den »organischen Naturalismus« der Ch'eng-Chu^{bi}- (oder Hsing-li^{bk})-Schule, doch läßt sich auch die These vertreten, daß die Lu-Wang^{bl}- (oder Hsin^{bm})-Schule ebenfalls dieser kosmologischen Auffassung anhängt.

42 Tatsächlich sagt Chou-Tun-i: »Der Mensch allein empfängt (die Fünf Wirkungskräfte) in ihrer höchsten Vortrefflichkeit, und daher ist er am klügsten.« Siehe sein »T'ai-chi-t'u shuo^{bn}«, in vollständiger Übersetzung wiedergegeben bei Wing-tsit Chan, *A Source Book*, S. 463.

43 *Chung-yung*, I.

44 Siehe Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality*, S. 1-2, 19-22.

45 *Cheng-meng*, I: 1. Siehe Wing-tsit Chan, *A Source Book*, S. 500.

46 *Cheng-meng*, I: 2. Siehe Wing-tsit Chan, S. 501.

47 *Ebd.*, I: 3; siehe Wing-tsit Chan, S. 501.

48 *Ebd.*

49 Die Idee der Einheit der Wirklichkeit und der Mannigfaltigkeit ihrer

- Manifestationen hat auf das neo-konfuzianische Denken ungeheuren Einfluß ausgeübt. Indes ist die Implikation dieser fruchtbaren Idee im Kontext von Chang Tsais Philosophie zu verstehen. Einige hilfreiche Anregungen in dieser Richtung bietet T'ang Chün-i^{bo}: »Chang Tsai's Theory of Mind and Its Metaphysical Basis«, in: *Philosophy East and West* VI (1956), S. 113-136; T'ang Chün-i: »Spirit and Development of Neo-Confucianism«, in: Arne Naess and Alastair Hannay (Hrsg.), *Invitation to Chinese Philosophy* (Oslo: Universitaets-forlaget 1972), S. 56-83; Siu-chi Huang: »Chang Tsai's Concept of Ch'i«, in: *Philosophy East and West* XVIII (1968), S. 245-259; Siu-chi Huang: »The Moral Point of View of Chang Tsai«, in: *Philosophy East and West* XXI (1971), S. 141-156; Wing-tsit Chan: »Neo-Confucian Solution to the Problem of Evil«, in: *Studies Presented to Hu Shih on His Sixty-fifth Birthday* (Taipei: Academia Sinica 1957), S. 780-783; Wing-tsit Chan, *A Source Book*, S. 495; und Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, II, S. 472-485.
- 50 Cheng-meng, V, SPPY-Edition, 2: 16 b. Siehe Wing-tsit Chan, *A Source Book*, S. 515. In Chans Übersetzung wird *I Ching*^{bp} mit *Book of Changes* wiedergegeben, [während Tu Wei-ming den Singular gebraucht: *Book of Change* – A. d. Ü.].
- 51 Wing-tsit Chan, S. 508. Zu dem Zitat aus der *Lehre vom Mittleren* siehe *Chung-yung*, XXV.
- 52 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: Niemeyer 1966³), S. 31.
- 53 Zitat aus Nietzsches *Götzendämmerung* (»Die ›Vernunft‹ in der Philosophie«, § 4; Werke ed. Schlechta II, S. 958); siehe Heidegger, *Metaphysik*, S. 27.
- 54 W. T. Chan, *A Source Book*, S. 503.
- 55 *Ebd.*
- 56 *Ebd.*, S. 504.
- 57 *Ebd.*, S. 508.
- 58 *Ebd.*, S. 509.
- 59 *Ebd.*, S. 504-505.
- 60 Zweifellos ist nach wie vor fraglich, ob Chu Hsi, indem er das Prinzip allein mit der Natur des Menschen identifizierte und den Geist als eine geläuterte Substanz aus stofflicher Kraft charakterisierte, ebenso stark wie die neo-konfuzianischen Denker in der Lu-Wang-Tradition die Fähigkeit des Menschen betont hat, aus eigener Anstrengung zur Weisheit zu gelangen. Es ist aber unbestreitbar, daß Chu Hsi, auch wenn er immer wieder die Bedeutung des Lernens unterstreicht, doch fest davon überzeugt ist, daß »jeder einzelne Mensch die innere Fähigkeit hat, das letztlich Wahre in seiner allumfassenden Fülle zu erkennen«. Eine anregende Interpretation der diesbezüglichen Position Chu Hsis bietet Mou Tsung-san, *Hsin-t'i-yü hsing-t'i*, III,

S. 464-485.

- 61 »Shih-jen« in *Erb-Ch'eng i-shu*, 2 A: 3 a-b. Siehe Wing-tsit Chan, *A Source Book*, S. 524.
- 62 *Ebd.*, S. 530.
- 63 Heidegger, *Metaphysik*, S. 106.
- 64 Wing-tsit Chan, *A Source Book*, S. 539.
- 65 *Ebd.*, S. 527.
- 66 *Ebd.*, S. 533.
- 67 Die Äußerung lautet vollständig: »Alle zehntausend Dinge sind in mir. Es gibt keine größere Freude für mich, als mich selbst prüfend festzustellen, daß ich wahr zu mir selbst bin. Versuche nach Kräften, andere so zu behandeln, wie du selbst von ihnen behandelt werden möchtest, und du wirst finden, daß dies der kürzeste Weg zum Wohlwollen [Menschsein] ist.« Siehe D. C. Lau (Übs.), *Mencius*, VII A: 4, S. 182. Siehe auch Wing-tsit Chan, *A Source Book*, S. 534.
- 68 Wing-tsit Chan, *A Source Book*, S. 534.
- 69 *Ebd.*, S. 526.
- 70 *Ebd.*, S. 532.
- 71 Heidegger, *Metaphysik*, S. 157.
- 72 Wing-tsit Chan, *A Source Book*, S. 524.
- 73 D. C. Lau (Übs.), *Mencius*, II A: 2, S. 78.
- 74 Wing-tsit Chan, *A Source Book*, S. 524.
- 75 *Ebd.*, S. 532.
- 76 Heidegger, *Metaphysik*, S. 100.
- 77 Wing-tsit Chan, *A Source Book*, S. 533.
- 78 *Ebd.*
- 79 *Ebd.*, S. 508. Man beachte, daß einige Auslassungen vorgenommen wurden. Die ursprüngliche Aussage lautet: »Der Grund dafür, daß der Mensch des Menschseins und der kindlich-treue Sohn dem Himmel dienen und mit sich selbst aufrichtig sein können, ist einfach der, daß sie in ihrem Menschsein und in ihrer kindlichen Treue nicht aufhören.«
- 80 Heidegger, *Metaphysik*, S. 108.
- 81 Wing-tsit Chan, *A Source Book*, S. 515.
- 82 James Collins, *Interpreting Modern Philosophy*, S. 301.
- 83 *Ebd.* Eine kurze Erörterung der Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Heidegger (1929) findet sich *ebd.*, S. 201-203.
- 84 Eine Zusammenfassung der Kritik Cassirers an Heideggers Kant-Interpretation sowie an anderen Heideggerschen Themen bietet Carl H. Hamburg: »A Cassirer-Heidegger Seminar«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* XXV (1964/65), S. 208-222.
- 85 James Collins, *Interpreting Modern Philosophy*, S. 295.
- 86 *Ebd.*
- 87 Siehe Mou Tsung-san, *Chih-te chih-chüeh yü Chung-kuo che-hsüeh*,

S. 184-202. – Obgleich Professor Mou die Phänomenologie Husserls in seinen Veröffentlichungen offenbar nicht untersucht hat, wird doch deutlich, daß in seiner demnächst erscheinenden Monographie über »Phänomen und Ding-an-sich« die nachdrückliche Berücksichtigung der Kantischen Problematik implizit eine Kritik nicht nur an Heidegger, sondern auch an Husserl darstellt.

88 Heidegger, *Kant*, S. 212.

89 Mou Tsung-san, S. 157.

Chinesisches Glossar

a.	杜維明	r.	中庸
b.	語錄	s.	顏淵
c.	踐形	t.	舜
d.	周敦頤	u.	程頤
e.	太極	v.	年宗三
f.	張載	w.	西銘
g.	太和	x.	乾坤
h.	大學	y.	坤
i.	敬	z.	太虛
j.	虛無	aa.	氣
k.	欲	ab.	理
l.	朱熹	ac.	理一分殊
m.	誠	ad.	識仁
n.	神	ae.	程顥
o.	幾	af.	仁
p.	通	ag.	不仁
q.	神人		

ah. 智的直覺
 ai. 聖人之道
 aj. 身心之學
 ak. 心性之教
 al. 周子通書
 am. 正中
 an. 正誼堂全書
 ao. 通書
 ap. 萬有文庫
 aq. 周子全書
 ar. 四書集注
 as. 史次耘
 at. 孟子今註今譯
 au. 商務
 av. 程子
 aw. 道德形上學
 ax. 心體與性體
 ay. 顏回

az. 顏子
 ba. 伊川文集
 bb. 朱子語類
 bc. 姚名達
 bd. 程伊川年譜
 be. 智的直覺與中國哲學
 bf. 訂頑
 bg. 黃秀璣
 bh. 體
 bi. 性
 bj. 程朱
 bk. 性理
 bl. 陸王
 bm. 心
 bn. 太極圖說
 bo. 唐君毅
 bp. 易經

Helwig Schmidt-Glintzer
Viele Pfade oder ein Weg?*

Betrachtungen zur Durchsetzung der
konfuzianischen Orthopraxie

I. Einleitung

Im traditionellen China galt als korrekt, was sich einer bestimmten kosmischen Ordnung fügte. Die Konkretisierung des Korrekten und Schicklichen wurde in ganz besonderem Maße im sozialen Bereich gesehen, für den sich im Laufe der Zeit Leitvorstellungen herausbildeten, die in den »Ritenvorschriften« (*li*) ihren Niederschlag fanden und als solche bis in die Neuzeit ihre Gültigkeit behalten haben.

Spätestens in der Sung-Zeit (960-1279) wurde unter dem Einfluß buddhistischer Spekulationen¹ der Gedanke erwogen, daß es nicht nur auf richtiges Handeln, sondern vor allem auch auf richtiges Denken ankäme. Doch trotz solcher Überlegungen, auf die wir nicht näher eingehen, sondern nur hinweisen können, richtete sich die Beurteilung von Korrektheit auch weiterhin vor allem auf das Handeln. Insofern liegt es nahe, eher von Orthopraxie als von Orthodoxie zu sprechen, womit freilich die angesprochenen Entwicklungsansätze nicht für unwichtig erklärt werden sollen. Hier wie auch sonst müssen wir uns aber in der vorliegenden Untersuchung ganz auf die Grundlinien des Problems konzentrieren und können die historische Vielfalt, bei der im übrigen noch zahllose Fragen ungeklärt sind, allenfalls andeuten. Denn es ist heute mehr als früher unbestritten, daß die Geschichte des chinesischen Kaiserreiches durch zum Teil sehr dynamische Veränderungen gekennzeichnet ist, sowohl in sozialer und wirtschaftlicher wie in intellektueller Hinsicht.

Die Anfänge der Formulierung einer Orthopraxie in China lassen sich naturgemäß nicht mehr ausmachen. Sie sind bereits in der fortgeschritteneren Phase der Anthropogenese in jenen osteurasischen Regionen anzusetzen, in denen sich die chinesische Kultur herausbildete.² Details dieser Orthopraxie lassen sich weit zu-

rückverfolgen, und in dem Maße, in dem die Archäologie in China weitere Funde zutage fördert, werden sich unsere Einblicke noch vertiefen.

Bei allem Wandel können wir gleichwohl eine gewisse Kontinuität in der Beurteilung dessen feststellen, was als korrekt angesehen wurde. Die erste Verfestigung solcher Vorstellungen finden wir bei den Konfuzianern der Han-Dynastie.³ Diese Vorstellungen wie überhaupt die Lehren, die mit dem etwas schillernden Ausdruck »Konfuzianismus« bezeichnet werden, blieben sich zwar nicht gleich, doch kristallisierten sich gewisse durchgängige Merkmale heraus, nicht zuletzt deshalb, weil die konfuzianisch gebildeten Gelehrten und Amtsträger die Vergangenheit idealisierten und sich daran orientierten. Diese Rückwärtsgewandtheit ist übrigens auch einer der Gründe dafür, daß unsere Quellen uns bei vielen Fragen im Stich lassen und daß wir deshalb gerade bei der Suche nach abweichenden oder gar alternativen Entwicklungsansätzen in der Geschichte Chinas häufig lange nach den verschütteten und verborgenen Resten an Zeugnissen hierfür suchen müssen.

Die Schwierigkeit, die sich bereits bei der Verwendung des Begriffes »Orthodoxie« im Zusammenhang der religiösen und überhaupt geistigen Entwicklung der traditionellen chinesischen Kultur ergibt, gilt ebenso für die Verwendung solcher Bezeichnungen wie »Konfuzianismus«, »Taoismus« »Buddhismus«. Die Unbestimmtheit solcher Ausdrücke muß zunächst in Kauf genommen werden, und im vorliegenden Fall wird sie insbesondere wegen des geringen zur Verfügung stehenden Raumes auch nicht überwunden werden können. Diese Unbestimmtheit hat auch etwas damit zu tun, daß der zu behandelnde Bereich die Behandlung und Einschätzung solcher Erscheinungen in einer etwa zweitausendjährigen Geschichte Chinas umfaßt, die wir zunächst als heterodoxe Bewegungen zu bezeichnen geneigt sind. Die Unschärfe all dieser Benennungen hat aber auch etwas mit der Sache selbst zu tun. Denn die überwiegend integrationistische Tendenz bei der Bewältigung neuer Ideen im traditionellen China hat immer selbst dazu beigetragen, eine Abgrenzung und Bestimmung besonderer Lehrtraditionen gegen andere so durchzuführen, daß die Grenzen auch für uns nicht mehr deutlich erkennbar sind. Hieraus erklären sich solche Benennungen wie beispielsweise »Neo-Konfuzianismus«, »Buddho-Taoismus«, Bindestrichbezeichnungen, die sol-

chermaßen zustande gekommenen Vagheiten gerecht zu werden suchen.

Im Fall der Ausdrücke »Heterodoxie« bzw. »Häresie« und »Orthodoxie« liegt die Schwierigkeit noch in jenem in den folgenden Darlegungen eingehender zu erörternden Sachverhalt begründet, daß wir es zu keiner Zeit in China mit einem Ordo-Gedanken wie etwa jenem der mittelalterlichen Kirche zu tun haben, dem zufolge, in den Worten Herbert Grundmanns, »jede religiöse Bewegung, die nicht in die Formen des Ordenslebens eingeht, . . . sich dadurch von der Kirche und der ›wahren Religion‹ scheidet und »zur Sekte, zur ›Schein-Religion‹, zur Ketzerei« wird.⁴ Denn es gab weder eine feste Lehre noch eine Lehrinstanz noch auch ein Verfahren, nach dem etwas als Ketzerei hätte bezeichnet werden können.

Unsere Untersuchung geht von der Fragestellung aus, welchen Bedingungen das, was Max Weber als Heterodoxie in China bezeichnete, genügte, und warum solche Erscheinungen von Heterodoxie nicht zum Ausgangspunkt einer »abweichend orientierten Lebensmethodik« hatten werden können. Nach einer Skizzierung der Weberschen Position (II.) wird daher die Frage zu verhandeln sein, ob und inwiefern in China von so etwas wie einer »Orthodoxie« die Rede sein kann. Wie bereits angedeutet, wird sich dabei herausstellen, daß wir angemessener von »Orthopraxie« zu sprechen haben. (III.1) Gleichwohl werden wir die Ausdrücke »orthodox« und »heterodox« in Ermangelung besserer hin und wieder verwenden müssen. Die Verständigung darüber, was als korrekt anzusehen sei, konnte nur innerhalb einer Lehre geschehen, die entsprechend legitimiert war. Nun hatte solche Legitimation zunächst nur der konfuzianische Kult, doch beobachteten wir im Verlaufe des chinesischen Mittelalters eine Emanzipation des Taoismus und eine Ausweitung des Buddhismus auf breitere Gesellschaftsschichten, wobei beide beanspruchten, eine Lehre zu sein. Es kam trotz heftiger Auseinandersetzung zu keiner wirklichen Ausschließlichkeit der einzelnen Lehren, sondern sie bestritten sich ihre Geltung gegenseitig nur bedingt, was zur Herausbildung einer Hierarchie führte. (III.2) Als sich nach dem Aufkommen einer Vielfalt von Lehren, von denen keine die andere auf Dauer auszuschalten vermochte, schließlich Ansätze zur Herausbildung einer Orthodoxie zeigten, gab es starke Reaktionen zur Behauptung der Orthopraxie. (III.3)

Die Durchsetzung der Orthopraxie mußte immer wieder neu gelingen. Da das, was als korrekt galt, nur von der Zentralgewalt und deren Vertretern gewährleistet werden konnte, weil nämlich der Staatskult gerade darauf beruhte, die Vielfalt der Götter und Geister jedenfalls bis zu einem gewissen Grade erfolgreich zurückgedrängt bzw. domestiziert zu haben, sind den daraus resultierenden Spannungsverhältnissen einige Ausführungen gewidmet worden. (IV.) Volksaufstände, die Weber besonders interessierten, sind begründet durch und bezogen auf Zeiten einer prekären Lage der Zentralgewalt. Die dabei zu wirksamem Ausdruck kommenden zentrifugalen Kräfte sind aus der Sicht der Zentrale stets heterodox und abwegig gewesen. Doch sie selbst haben sich nicht nur als orthodox verstanden, sondern in all den Fällen, in denen sie das »Mandat des Himmels« (*t'ien ming*) erlangten, schlüpften sie gewissermaßen in den Mantel der alten Orthopraxie. Sie hatten eben auch nicht die Institution des Herrschers als des Himmelssohnes angegriffen, sondern die Mißstände bekämpft, um die ideale Ordnung wiederherzustellen. Wir haben es hier mit dem zu tun, was als der »dynastic cycle« in der Geschichte Chinas bezeichnet worden ist. (V.)⁵

Da das, was abzulehnen war, zwar dämonisiert und verteufelt wurde und apotropäische Handlungen erforderte, es aber nie auf Dauer als etwa von einer das Gute verkörpernden oder göttlichen Instanz überwunden betrachtet wurde, bedurfte es eines anderen Konzeptes, mit der Vielfalt all dessen umgehen zu können, was man nicht sich zu eigen machen konnte. Dazu bediente man sich des Paradigmas einer nach außen an Intensität abnehmenden Verwandtschaftsbindung. So wurde das Unschickliche als dem Fremden zugehörig bezeichnet. Und das, was nicht in die Ferne verlegt werden konnte, weil es eben noch zu nah war, wurde innerhalb einer Hierarchie eingestuft. Die damit bezeichnete Schwelle zwischen dem bereits Fernen und dem noch Nahen blieb stets das Feld ideologischer Auseinandersetzungen, diente aber zugleich zur Sicherung des eigenen Selbstverständnisses. (VI.)

Die Hierarchisierung und die Bestimmung einer Grenze zwischen Innen und Außen, dem Nahen und dem Fernen, eine übrigens in der chinesischen Kulturtradition universelle Konzeption,⁶ genügte offenbar nicht, mit der Mannigfaltigkeit der intellektuellen und sozialen Wege selbst innerhalb der Oberschicht fertig zu werden. Man kann vermuten, daß es die Furcht davor war, es

könne zu einer Konfrontation kommen, der man sich nicht gewachsen fühlte, die dazu führte, daß die Vielfalt durch die Metapher vom Baum mit einer Wurzel und einem Wipfel und dennoch vielen Zweigen gebannt wurde. (VII.) Auf das offenbare Unbehagen, das angesichts solcher Lösungswege spätestens seit dem 16. Jahrhundert auch in der Oberschicht verspürt worden war, kann ebensowenig eingegangen werden wie auf Besonderheiten in der älteren oder gar solche in der allerjüngsten Zeit. Das Thema ist indes so weit ausgeschritten worden, daß nicht nur seine Grenzen sichtbar, sondern hoffentlich auch diejenigen Besonderheiten deutlich bezeichnet werden, deretwegen es eine Schlüsselstellung zum Verständnis Chinas beanspruchen kann.

II. Max Webers Interesse an heterodoxen Bewegungen in China

Weber, den seine Untersuchungen über das konfuzianische Literaten-Beamtentum zu der Erkenntnis geführt hatten, daß in China die Intellektuellenschicht, womit er die konfuzianisch Gebildeten meinte, als Trägerschicht für eine rationalistische Entwicklung ausgefallen sei, suchte andernorts Ansätze zu solcher Veränderung. »Uns soll vielmehr der Zwiespalt zwischen der Stellungnahme der Amtskirche und der unklassischen Volksreligion unter dem Gesichtspunkt interessieren: ob die letzte etwa Quelle einer abweichend orientierten Lebensmethodik werden konnte und geworden ist. Dies könnte so scheinen.«⁷ Der Vergleich zwischen konfuzianischer »Amtskirche« und der »unklassischen Volksreligion« einerseits und der »Beziehung der hellenischen, schulmäßig philosophischen Sozialethik zu den alten hellenischen Volksgöttern«⁸ andererseits, den Weber in diesem Zusammenhang zieht, sei nur erwähnt, ohne daß er einer näheren Betrachtung unterzogen werden soll. Immerhin ist es aber bemerkenswert, daß Webers Ansicht durch neuere Untersuchungen bestätigt wird. Die Unterdrückung bzw. Umdeutung nämlich der alten Heldenepen durch die konfuzianische Historiographie seit der Han-Zeit zerstörte eine wesentliche Voraussetzung für alternative Weltbilder,⁹ und in dem Maße, in dem die Bildungselite identisch wurde mit der Herrschaftselite, fehlte es an sozialen Trägern für alternative Entwürfe.¹⁰

Nun hatte aber Weber auch erkannt, daß in China die Grenzen zwischen Heterodoxie und Orthodoxie stets unscharf waren. Er stellte fest: »Letztlich waren, material, die Scheidungen orthodoxer und heterodoxer Lehren und Praktiken ebenso wie alle entscheidenden Eigentümlichkeiten des Konfuzianismus durch seinen Charakter als einer ständischen Ethik der literarisch geschulten Bürokratie einerseits, andererseits aber durch die Festhaltung der Pietät und speziell der Ahnenverehrung als der politisch unentbehrlichen Grundlage des Patrimonialismus bedingt. Nur wo diese Interessen bedroht schienen, reagierte der Selbsterhaltungsinstinkt der maßgebenden Schicht mit dem Stigma der Heterodoxie.«¹¹ Dabei sei es »der konfuzianischen Literatenbürokratie . . . weitgehend gelungen, durch Gewalt und Appell an den Geisterglauben die Sektenbildung auf ein gelegentliches Aufflammen zu beschränken«.¹² Nie aber sei *rationale Askese* das Merkmal jener Sekten gewesen wie im Okzident.¹³

Insgesamt kommt Weber zu dem Ergebnis, daß es in China nicht zu der epochalen Verbindung einer Sekte mit der Staatsgewalt gekommen sei. Er schreibt: »Aber während im Okzident die Entwicklung zu jenem welthistorischen Bündnis einer dieser soteriologischen Gemeinschaften: des Christentums, mit der Amtsgewalt führte . . . verlief die Entwicklung in China anders.«¹⁴

Obwohl Weber gänzlich auf seine sinologischen Gewährsmänner angewiesen war und daher solche nach heutigen Erkenntnissen unhaltbaren Sätze schreiben konnte wie »die Heterodoxie wird gern als ›Taoismus‹ bezeichnet«,¹⁵ sprach er doch auch von dem »von Orthodoxen und Heterodoxen gemeinsam geschaffenen spezifisch chinesischen ›Weltbild‹«,¹⁶ eine Aussage, die der Sache sehr nahe kommt. Die Formulierungsweise Webers und die Inkonsistenz gerade in seiner Darstellung der Heterodoxie in China deuten darauf hin, daß er an der von ihm konsultierten Fachliteratur und dabei namentlich an J. J. M. de Groot's »Sectarianism and Religious Persecution in China«¹⁷ bereits erkannt hatte, daß der Heterodoxie-Begriff hier in einem anderen Sinne zu verwenden sei als in der abendländisch-christlichen Tradition.

Weber war offenbar bewußt, daß die entscheidende Vergleichsebene zwischen Orient und Okzident die der unterschiedlichen Weltbildkonstruktionen und dabei vor allem das Gott-Mensch-Verhältnis zu sein habe.¹⁸ So stellt er zutreffend fest, daß bei Lao-tzu »jede religiös motivierte *aktive* Gegensätzlichkeit gegen die

Welt« fehle. Es fehle »überhaupt jene Spannung des Göttlichen gegenüber dem Kreatürlichen, wie sie nur durch die Festhaltung eines schlechthin überkreatürlichen, außerweltlichen, persönlichen Welterschöpfers und Weltregenten garantiert worden wäre«. ¹⁹ Es habe bei der »chinesischen Religiosität . . . (sowohl) in ihrer offiziellen staatskultischen (wie) . . . in ihrer taoistischen Wendung . . . jede Spur einer satanischen Macht des Bösen (gefehlt)«. ²⁰

Diese Besonderheit der Weltbildkonstruktion im traditionellen China gegenüber der okzidental Variante betrifft einen Zusammenhang, auf den Theodor Reik in seiner 1923 erstmals veröffentlichten Studie »Der eigene und der fremde Gott« hingewiesen hat, ²¹ daß nämlich »der Tod teurer Angehöriger . . . im Seelenleben der Überlebenden zur Projektionsschöpfung der bösen Geister« führte. ²² Wenn es nämlich stimmt, daß der »Vorgang der Veränderung einer ursprünglich einheitlichen Gottheit durch Spaltung in zwei getrennte einander oft feindliche Götter« sich »mit bestimmten psychischen Prozessen beim Individuum gut in Übereinstimmung bringen« läßt, ²³ dann hat sich in China eine entsprechende Ambivalenz nicht ausgeprägt, die »die menschenfreundlichen und geliebten Züge des Vaters dem Gott, die härteren und feindseligeren einem Dämonen zuschrieb«. ²⁴

Vielmehr wurde ein Gegensatz zwischen den Seelen der eigenen Angehörigen und denen anderer, nicht zur näheren Familie gehöriger gesehen. ²⁵ Insofern wurden die feindseligen Züge oder der Grund für die eigene Angst nach außen auf die Ahnengeister anderer projiziert. Das Andere, das Feindselige der eigenen Ahnen wurde nicht als das Böse abgespalten, wodurch eine neue Größe und gleichsam ein dualistisches Spannungsverhältnis – auch mit Wirkung auf den Sippenzusammenhalt – geschaffen worden wäre, sondern in dem Zwang zu gesteigerter Integration konnte die Abgrenzung am ehesten auf der Ebene Nähe-Ferne dargestellt werden. Das Andere war somit nicht Widerpart des Einen, sondern höchstens Vorstufe dazu oder Abweichung davon und wurde als das Ferne (und damit dann auch als das weniger gefährliche) bestimmt. Dieser Zusammenhang findet – und das ist wohl gar nicht einmal erstaunlich – eine Entsprechung u. a. im Bereich der Utopienbildungen, bei denen die Glücksräume in der Ferne oder der fernen Vergangenheit angesiedelt sind. ²⁶

Die nun gleichwohl unter den lebenden Mitgliedern einer Sippe

noch bestehenden Spannungen wurden, sofern sie nicht durch den gemeinsamen Ahnenkult gelöst wurden, durch die Geomantik (*feng-shui*) kompensiert. Auf diesen Zusammenhang zwischen der sozialen Unausweichlichkeit innerhalb der Sippenorganisation, die im Ahnenkult ihre Sanktionierung erfuhr, einerseits und andererseits dem Versuch, einen möglichst großen Anteil an den begrenzt verfügbaren Gütern und damit am Lebensglück zu erlangen, hat Maurice Freedman hingewiesen.²⁷

Obwohl Webers Einschätzung der Rolle, die die heterodoxen Bewegungen in China bei der Propagierung einer abweichend orientierten Lebensmethodik hätten spielen können, grundsätzlich zuzustimmen ist, hat sich das Bild von solchen Bewegungen inzwischen doch beträchtlich erweitert. Daß es immer wieder neuem Wandel unterworfen wurde und gerade auch in China selbst nach wie vor strittig ist, hat seine hier nicht näher zu verfolgenden Ursachen.²⁸

Max Weber stellt in dem Abschnitt »Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus« als ein Ergebnis seiner Darstellung fest, es sei klar geworden, »daß in dem Zaubergarten vollends der heterodoxen Lehre (Taoismus) unter der Macht der Chronomanten, Geomanten, Hydromanten, Meteoromanten . . . eine rationale Wirtschaft und Technik moderner okzidentaler Art einfach ausgeschlossen war.«²⁹ Und er fährt fort: »Die *Erhaltung* dieses Zaubergartens aber gehörte zu den intimsten Tendenzen der konfuzianischen Ethik.«³⁰ – In den folgenden Ausführungen können wir auf diese Zusammenhänge nur einige Schlaglichter werfen und somit alle die von Weber ja ins Auge gefaßten Aspekte keineswegs abhandeln. Vielmehr werden wir uns ganz geflissentlich auf das beschränken, was u. E. den Kern der auch von Weber gestellten Frage betrifft, nämlich die Durchsetzung der konfuzianischen Orthopraxie sowie die Mechanismen, die zu deren Stabilisierung beigetragen haben.

III. Orthodoxie oder Orthopraxie?

1. Elemente der Orthopraxie

Das traditionelle China ist von manchen als in höchstem Maße intolerant und autoritär, von anderen wieder als äußerst abgeschlossen und tolerant bezeichnet worden.³¹ Diese widersprüchlichen Auffassungen suchte Max Weber zu vereinigen, indem er einerseits sagte, »die kaiserlichen Religionsedikte und selbst ein Schriftsteller wie Menzius machten die Verfolgung der *Ketzerei* zur *Pflicht*«,³² andererseits aber einräumte, daß »die Mittel und die Intensität, auch der Begriff und das Ausmaß des ›Ketzerschen‹ wechselten«. ³³ Letzteres braucht hier zunächst nicht weiter kommentiert zu werden. Doch die Behauptung, die Verfolgung der Ketzerei sei zur Pflicht gemacht worden, mit der Weber einer Ansicht deGroots folgt, bedarf eingehender Erörterung.

Bei der Feststellung, der Staat habe sich mit fanatischer Feindseligkeit gegen alles Religiöse oder Ethische gewandt, das sich nicht auf die Klassiker zurückführen lasse, unterstellt deGroot ein Dogmengebäude, das es in dieser Form nicht gab.³⁴ Und die gegen Yang Chu (ca. 440-360 v. Chr.) und Mo Ti (ca. 479-438 v. Chr.) gerichtete Passage bei Menzius,³⁵ die deGroot als Aufforderung zur Unterdrückung versteht, ist nichts weiter als der Versuch, die eigene Position gegen andere abweichende zeitgenössische Haltungen abzusetzen. Die Verurteilung der Positionen von Yang Chu und Mo Ti soll jeden Anflug von Insubordination gegenüber dem Fürsten bzw. gegenüber dem Familienoberhaupt brandmarken. Die Aufhebung sozialer hierarchisierender Unterscheidungen, d. h. die Durchbrechung des Sippenpartikularismus würde, wie nach Menzius (ca. 371-289 v. Chr.) dann auch Hsün Tzu (ca. 298-238 v. Chr.) betonte, zu Unordnung, ja zu Kannibalismus und Bestialität führen. Jeder solle die ihm gebührende Stellung einnehmen. Hier finden wir schon eines der wichtigsten Merkmale des traditionellen Orthopraxiebegriffs in China, die zentrale Bedeutung des sozialen Aspekts. Nicht darauf, was der Einzelne etwa denkt, kommt es an,³⁶ sondern darauf, daß er seine Stellung in der Gemeinsamkeit richtig ausfüllt und den Sippenpartikularismus durch sein Handeln nicht in Frage stellt.³⁷ Wenn also bei dem Heterodoxie-Vorwurf ein Hinweis auf die Unkorrektheit im Sinne der Klassiker üblich war, so bedeutete dies nicht, daß diese

ein verbindlicher unverrückbarer Maßstab gewesen wären. Vielmehr hat es etwas mit der bereits erwähnten, in allen Schulrichtungen anzutreffenden Rückwärtsgewandtheit zu tun, die der Vergangenheitsbeschwörung bedurften, um zu ihren eigenen Inhalten zu kommen.

Die bisherigen Ausführungen erlauben eine zusammenfassende Aufzählung der wichtigsten Merkmale der Auffassung von korrektem Verhalten:

– Unter den Angehörigen der Bildungselite gab es stets ein Verständnis davon, was als schicklich zu gelten habe. Von Zeiten des Umbruchs einmal abgesehen wurden Abweichungen von der damit gesetzten Norm geahndet. Insofern sind wir berechtigt, von einer Orthodoxie, oder besser: Orthopraxie in China zu sprechen.³⁸

– Die Intensität der Ahndung war zu verschiedenen Zeiten durchaus unterschiedlich. Auf die Gründe hierfür kann im einzelnen nicht eingegangen werden. Die Durchsetzbarkeit von Sanktionen spielte dabei eine Rolle oder auch das Maß der ökonomischen Herausforderung durch die jeweilige Bewegung.³⁹

– Das Einverständnis darüber, was schicklich sei, hatte bei verschiedenen Gruppen auch verschiedene Inhalte. Ebenso war die Beschäftigung mit Erscheinungen, die nicht dem eigenen Verständnis vom Schicklichen entsprachen, zumeist auf den Konfliktfall begrenzt. So wurden beispielsweise religiöse Bewegungen in der Regel nur dann verfolgt, wenn sie in Aufstandsbewegungen verwickelt waren oder solche vorzubereiten schienen. In Fällen allerdings, in denen sich bestimmte Sondertraditionen des Vorwurfs der Unschicklichkeit zu erwehren hatten, diente ihnen die Abgrenzung gegen unschickliche Praktiken und Lehren zum Beweis ihrer eigenen Schicklichkeit. So konnte es dazu kommen, daß sich einzelne Gruppen untereinander der Unschicklichkeit ziehen und solche Verunglimpfungen Verfolgungen gegen eine oder auch beide Seiten zur Folge hatten.

– Das Einverständnis darüber, was als schicklich gelten sollte, bezog sich wesentlich auf die Art des Handelns bzw. auf die Durchführung bzw. Unterlassung bestimmter Handlungen und erst in zweiter Linie auf das Haben von Meinungen oder Überzeugungen.

– Von weitaus größerer Bedeutung als die Ahndung war die Bewältigung des Unschicklichen durch Integration oder durch

Abgrenzung desselben. Nicht die Negation des Unerwünschten, sondern dessen rangmäßige Herabsetzung oder dessen räumliche Zuweisung zur Ferne, zum Fremden und Barbarischen, waren wesentliche Formen des Umgangs mit abweichenden Lehren und Praktiken.

– Die Tendenz zur Hierarchisierung begünstigte die Herausbildung zahlreicher Traditionen und Subtraditionen nebeneinander, zwischen denen es zu einem Legitimationskonflikt immer nur in besonderen Fällen kam.

– Das Verständnis von einer Orthopraxie war zwar zumeist an einer Lehre orientiert, doch nicht so sehr an deren Inhalt als vielmehr an deren legitimer Vertretung, so daß der Vorwurf der Unschicklichkeit nur in besonders gelagerten Konfliktsituationen gegen andere Lehren ins Feld geführt wurde. Erst wenn die integrationistische Strategie an der Anpassungsunwilligkeit scheiterte, begann die Verfemung. Die vorherrschende Bewältigungsstrategie bestand also zunächst immer in der Integration bzw. in der Hierarchisierung. Freilich ist dies nur eine idealtypische Beschreibung im einzelnen sehr vielfältiger Sachverhalte.

Eine Darstellung dessen, was als schicklich im traditionellen China galt, muß neben dem Aspekt des historischen Wandels auch berücksichtigen, daß es für verschiedene Personenkreise verschiedene moralische Regeln und Wertordnungen gab, die zu befolgen von ihnen erwartet werden durfte. Zweifellos die wichtigste solcher Unterscheidungen war die zwischen »dem Edlen« und »dem Gewöhnlichen«, für die unterschiedliche moralische Standards galten. Zugleich wurden zunächst universell gültige Gebote partikularistisch modifiziert. So war es etwa nicht nur erlaubt, sondern aus Pietätsgründen geboten zu lügen, wenn man damit z. B. den Diebstahl des Vaters verbergen konnte.

2. Der Vorrang einer Lehre

Mit der Durchsetzung der Konfuzianer zur Zeit der Han-Dynastie war auch der Versuch verbunden, die Grundlage des Sittenkodex als sakrosankt zu erklären. Dies geschah dadurch, daß man sich auf die Autorität der Lehre der vorbildlichen Herrscher des Altertums berief.

Die Grundbedeutung des chinesischen Ausdrucks für »Lehre«,

chiao, wie er auch im modernen Begriff für »Religion« (*tsung-chiao*) enthalten ist, ist »Unterweisung«. ⁴⁰ Diese Bedeutung von *chiao* als »Lehre«, »Unterweisung« finden wir beispielsweise auch in dem Han-zeitlichen Werk *Po-hu t'ung* im Begriff *san-chiao*, die »Lehren, Unterweisungen der drei Weisen Herrscher«. ⁴¹ An diese Vorstellung hat sich dann der Gedanke geknüpft, daß die Unterweisungen sich entsprechend den jeweiligen Zeiten ändern, und mit diesem Gedanken als Argument haben dann auch immer wieder die verschiedensten Lehren ihre Besonderheit als zeitgemäß zu behaupten gesucht.

Im *Chung-yung* [»Innehalten der Mitte«] lesen wir: »Was der Himmel (dem Menschen) aufträgt, das nennt man sein Wesen. Dem Wesen folgen, das nennt man den Weg. Den Weg kultivieren, das nennt man die Lehre. – Den Weg darf man selbst für kurze Zeit nicht verlassen. Dürfte man ihn verlassen, so wäre es nicht der Weg. – Aus diesem Grunde achtet der Edle auch das, was er nicht sieht, und ehrt auch das, was er nicht hört. Nichts ist sichtbarer als das Verborgene, nichts ist offener als das Geheime.« ⁴² Inwiefern *chiao* bereits zur Frühen Han-Zeit die Bedeutung angenommen hatte, ein »System der Unterweisung« ⁴³ zu sein, kann hier dahingestellt bleiben. Doch eines ist sicher, daß sich der Ausdruck *chiao* auf eine Unterweisung bezog, die Autorität beanspruchte. So konnte es dazu kommen, daß einer »Lehre« verwehrt wurde, eine »Lehre« (*chiao*) zu sein und damit auch Autorität beanspruchen zu können.

Zum ersten Male geschah dies, als die Anhänger des Taoismus für sich selbst den Status einer Lehre anstrebten, ⁴⁴ während sich die Buddhisten, die sich dadurch bedroht sahen, gegen eine solche Aufwertung der Taoisten verwahrten. Wohl als erster hatte K'ou Ch'ien-chih (starb 448 n. Chr.) die Bezeichnung *chiao* für den Taoismus reklamiert, um damit diese Lehre auf eine Stufe mit der »Konfuzianischen Lehre« (*ju-chiao*) und der »Buddhistischen Lehre« (*fo-chiao*) zu stellen. ⁴⁵

Der sich an dieser Frage entzündende Streit hat eine lange Geschichte und kann hier nicht dargestellt werden. ⁴⁶ Am eingehendsten beschäftigte sich der buddhistische Mönch Fa-lin (572–640 n. Chr.) mit dem Thema. Mit verschiedenen Argumenten sucht er im zweiten Kapitel seiner apologetischen Streitschrift »Erörterung des Korrekten« (*Pien-cheng-lun*) ⁴⁷ seine These zu begründen, daß die Tao-Schule (*tao-chia*) keinen Anspruch darauf habe,

eine »Lehre« genannt zu werden. Dazu fehlten ihr drei Voraussetzungen. Erstens fehle ihr der Lehrbegründer (*chu*). Die Lehrbegründer der konfuzianischen Lehre seien die Drei Erhabenen (*san-huang*) und die Fünf Kaiser (*wu-ti*), und etwas derartiges hätte die Tao-Schule nicht. Zweitens finde sich im Literaturkapitel der »Offiziellen Geschichte der Früheren Han-Dynastie« (*Ch'ien Han shu*) in der Aufzählung der Schulen keine derartige Lehre. Drittens sei auch in anderen Schriften nur von der Lehre der Konfuzianer und der Lehre der Buddhisten die Rede. Diese ergänzten sich insofern, als der Konfuzianismus die Lehre für die Welt, der Buddhismus die Lehre für »die aus der Welt herausgetretenen« (damit sind die Mönche gemeint) sei. Wie wir aus dem »Traktat über die beiden Lehren« (*Erh chiao lun*) des Tao-an aus der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts erkennen,⁴⁸ waren die Anlässe zu solchen Abhandlungen zumeist Versuche, den Buddhismus zu verfolgen oder doch in seinem Einfluß zurückzudrängen.

Daß es sich bei diesen apologetischen Versuchen der Buddhisten letztlich um Rückzugsgefechte handelte, zeigt sich schon an dem Umstand, daß bereits gegen Ende der T'ang-Dynastie von den »Drei Lehren« gesprochen wurde. In verstärktem Maße bildete sich eine vor allem von Laien ausgehende religiöse Bewegung seit der Sung-Zeit heraus, die alle drei Lehren zu vereinigen trachtete. Diese Bewegung, die nach dem Zusammenbruch der Adelsgesellschaft offenbar einem neuen religiösen Bedürfnis unter Angehörigen der Bildungselite entsprach, bedarf noch eingehender Untersuchungen. Jedenfalls ist es höchst bemerkenswert, daß eine solche synkretistische Bewegung dem Niedergang namentlich des buddhistischen Mönchswesens parallel verlief. Während wir bei den religiösen Laienbewegungen eine zunehmende Vielfalt beobachten,⁴⁹ verlor der Buddhismus seine Vielfalt, die zur T'ang-Zeit wohl am größten gewesen war.

An den erwähnten Auseinandersetzungen zwischen Taoisten und Buddhisten über die Frage, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, um sich als »Lehre« bezeichnen zu dürfen, ist bereits erkennbar geworden, daß es vornehmlich das historische Argument war, auf das man sich berief. Zwar gab es auch offenbarte Lehren, wie etwa im Taoismus,⁵⁰ doch wurde die Legitimität in derart begründeten Traditionen bereits in der zweiten Generation an Insignien, zumeist aber an Schriften gebunden. Gegen die da-

mit einhergehende Verfestigung gab es immer wieder Anstrengungen, eine unmittelbare Authentizität, begründet durch Intuition oder Charisma, zu setzen, doch waren dies vorübergehende Erscheinungen. Wie sehr es auf das Insignium selbst viel eher als auf den Besitzer desselben ankam, zeigen zahlreiche Fälle von Raub oder Fälschung der Insignien bzw. Schriften.

Die Frage, welche Lehre als »Lehre« (*chiao*) anzuerkennen sei, wurde jedoch trotz verschiedentlich unternommener Versuche, Koexistenzformeln zu finden, immer wieder erörtert. So heißt es in einem Edikt des Chia-ch'ing-Herrschers aus dem Jahre 1813 n. Chr.: »... Jenseits der drei grundlegenden Beziehungen (zwischen Herrscher und Minister, Vater und Sohn, Mann und Frau) und der fünf beständigen Tugenden (Menschlichkeit, Rechtlichkeit, Beachtung der Riten, Verständigkeit, Vertrauenswürdigkeit) gibt es keine »Lehre«; und Glück darf nicht außerhalb der Prinzipien des Himmels und der Gesetze des Herrschers gesucht werden.«⁵¹

Wenn hier der Ausdruck »Lehre« dermaßen verengt interpretiert wird, so deutet dies auf eine Verschiebung in der Einschätzung von Heterodoxie im Laufe der Geschichte hin, deren Ursache auch darin zu suchen ist, daß die Dogmatisierung der konfuzianischen Sozialmoral sich in dem Maße radikalieren mußte, in dem sie aufgrund veränderter historischer Bedingungen immer fragwürdiger wurde. Auf einen anderen Tatbestand, der aus dem vorstehenden Zitat beleuchtet wird, sei hier hingewiesen, daß die Ablehnung von Heterodoxien in zunehmendem Maße auch damit begründet wurde, daß mit ihnen nicht Glück und Reichtum zu gewinnen seien.⁵²

Solchen Standards davon, was eine »Lehre« zu sein habe, suchten nun sowohl Buddhisten als auch Taoisten nicht etwa andere Standards entgegenzustellen, sondern ihr Bestreben war es, diesen Standards zu entsprechen. Sie begaben sich damit selbst ihrer eigenen Möglichkeiten – die Frage, inwiefern sie solche wirklich hatten, kann hier offen bleiben –⁵³ und waren alsbald nur zu gerne bereit, jene, die unter ihrem Namen auftraten und der Zentralgewalt nicht genehm waren, zu denunzieren.⁵⁴

Während Taoisten und Buddhisten den an eine »Lehre« gestellten Anforderungen zu entsprechen suchten, gab es doch höchst bemerkenswerte und aufschlußreiche Varianten und besondere Erscheinungen, vor allem zu Zeiten von Umbrüchen oder unge-

festigten Situationen. Einer dieser Fälle ist eine Art »taoistischer Theokratie« im fünften Jahrhundert n. Chr. im nördlichen Teil Chinas.⁵⁵

An den Auseinandersetzungen über den Begriff *chiao* wird deutlich, daß es eine grundsätzliche Unsicherheit bei der Bestimmung dessen gab, was eine Lehre sei. Eine Folge davon war, daß es immer mehrere Lehren gab, die man dann allerdings stets wertend untereinander abzustufen suchte. Ebenso gab es aber auch eine Unzahl möglicher »abweichender Lehren«, mit denen man sich tunlichst nicht abzugeben hatte, die aber immer wieder dazu dienten, die eigene Korrektheit zu unterstreichen. So hatten die Buddhisten ebenso wie die Taoisten und die Konfuzianer stets ihre Topik zum Verweis auf die »Abweichenden«, die freilich im Laufe der Zeiten einem Wandel unterworfen war. Dadurch ergibt sich ein Bild einer gefächerten und je nach Standpunkt hierarchisierten Orthopraxievorstellung. Was in konfuzianischer Argumentation als »heterodox« bezeichnet wurde, wußte sich selbst gegenüber anderem »Heterodoxen« als »korrekt« hinzustellen.

3. Die Behauptung der Orthopraxie gegen Ansätze zur Orthodoxie

Inwiefern ein innerer Zusammenhang besteht zwischen der vorherrschenden Hierarchisierung der drei Lehren Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus bis in das neunte Jahrhundert n. Chr. und dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Aristokratie unter der T'ang-Zeit⁵⁶ einerseits und einer verstärkten integrationistischen oder synkretistischen Tendenz seit der Sung-Zeit und der Durchsetzung stärkerer autokratischer Momente andererseits, soll hier nicht untersucht werden.

Das Scheitern des im elften Jahrhundert unternommenen Versuchs, dem Begriff der »Parteilichkeit« einen positiven Sinn zu geben, hat zweifellos etwas mit der Unfähigkeit des »orthodoxen Konfuzianismus« zu tun, zu entscheiden, was als »heterodox« gelten sollte. Gleichwohl gab es bei den Gruppenauseinandersetzungen Fraktionierungen, die sich nur nicht als solche bezeichnen durften, gegen die wiederum andere auftraten, die sich gegen solch intransigentes Verhalten richteten.

Dieser Tendenz in der Sung-Zeit zur Fraktionierung trat ein

anderes Moment zur Seite, das im Laufe der Jahrzehnte alles andere überlagern sollte. Es war dies das Bedürfnis, die eigene Lehre als die lange verborgene und nun wiederentdeckte einzig richtige Lehre zu behaupten.⁵⁷ Damit war stillschweigend die Aussage verbunden, daß die Sung-Zeit eine Erneuerung nach langer Zeit des Chaos darstelle. Zwar hätten seit der Han-Zeit viele Gelehrte das Große Tao erörtert, doch hätten sie weder etwas Wesentliches darüber ausgesagt noch zwischen Heterodoxem und Orthodoxem unterschieden. So seien abwegige Lehren aufgekommen, und dies große Unglück habe über tausend Jahre bis in die Zeit der Sung-Dynastie angehalten.⁵⁸ Daß die Gegenwart als das Korrekte im Gegensatz zur Vergangenheit angesehen wurde, ist durchaus nicht erst eine Erscheinung der Sung-Zeit, doch scheint diesem Gedanken seit jener Zeit ein besonderes Gewicht zugekommen zu sein, so etwa auch in dem Bild vom letzten schlechten Minister (der vorangegangenen Dynastie).⁵⁹

Gegen die Tendenz, eine bestimmte Auslegungsrichtung zur einzig richtigen zu erklären, wandte sich unter anderen auch Yeh Shih (1150-1223).⁶⁰ Dieser ist nun insofern besonders interessant, weil er ein Orthopraxie-Verständnis ganz konservativer Prägung vertrat, mit dem er zu seiner Zeit bereits ziemlich einsam dastand. Er orientierte sich an den Anweisungen Kao Yaos, des legendären Ministers eines der Urkaiser Shun (traditionell Ende des 3. Jahrtausends v. Chr.), wie sie im »Buch der Urkunden« (*Shu-ching*) berichtet werden.⁶¹ Dieser regierte durch Erziehung und durch Auswahl der Talentierten, und es kam ihm auf eine richtige Praxis an und nicht darauf, daß einzelne ein vollendetes Bewußtsein erlangten. Damit suchte Yeh Shih die Orthopraxie gegen das Aufkommen von Orthodoxien zu verteidigen. Die weitere Entwicklung des Neo-Konfuzianismus und der chinesischen Philosophie überhaupt scheint bis in unsere Zeit von diesem Konflikt zwischen Orthopraxie und dem Aufkommen von Orthodoxien geprägt zu sein.⁶²

IV. Die prekäre Situation des Staatskultes

Die Entstehung eines konfuzianisch rationalisierten Staatskultes und eine anwachsende konfuzianische Bürokratie sind Ergebnisse der besonderen politischen und religiösen Verhältnisse nach

der Einigung des Reiches unter Ch'in Shih-huang-ti (reg. 221 bis 210 v. Chr.) und kommen auch erst allmählich unter der Dynastie Han (seit 206 v. Chr.) zustande. Die dabei gefundenen Formen blieben für alle späteren Dynastien beispielhaft, wenn auch in den folgenden Jahrhunderten und namentlich am Ende des ersten nachchristlichen Jahrtausends große soziale und intellektuelle Veränderungen eintraten. Der gesamte Komplex des Staatskultes und der Bürokratie, dem Weber bekanntlich selbst sehr viel Aufmerksamkeit gewidmet hat, soll uns deshalb hier nur im Hinblick auf die Stellung der Religionen und der religiösen Bewegungen zum Herrscher, der ja auch in gewisser Weise die Welt der Geister und Götter beherrschte, bzw. im Hinblick auf die Haltung desselben jenen gegenüber interessieren.⁶³

Der Kaiser, dem als einzigem die Durchführung der großen Staatsrituale oblag, war dabei nur in sehr begrenztem Umfange Herr des Verfahrens, hatte er sich doch dem von der konfuzianisch gebildeten Beamtenschaft überwachten Ritual zu beugen, einmal weil die Stimmung im Volk es verlangte, zum anderen weil die Verfechter des konfuzianischen Ritualismus dadurch die monarchische Allmacht mit gewissen Schranken umgaben.⁶⁴ Zwar vermochten es immer wieder einzelne Herrscher, sich solchen ritualistischen Anforderungen zu entziehen, doch gelang es ihnen niemals auf Dauer. Die in solchen Zusammenhängen geführten Auseinandersetzungen über die vom Herrscher durchzuführenden Rituale nehmen einen breiten Raum in der traditionellen Geschichtsschreibung ein und waren zweifellos auch von entsprechender Bedeutung.⁶⁵

Gegen die Beachtung von Omina, die im Zusammenhang des Staatskultes seit jeher eine besondere Rolle spielten, erhoben sich freilich schon sehr früh Stimmen, die im allgemeinen der »rationalistischen Tradition« zugerechnet werden. Doch erst gegen Ende der T'ang-Zeit scheint eine Epoche anzubrechen, in der die Legitimität des Himmels schlechthin angezweifelt wurde.⁶⁶ Die Formulierung des »rationalistischen« Arguments steht freilich selbst in engstem Zusammenhang mit der Herausbildung von Strategien zur Legitimation von Herrschaft, die wir seit der Sung-Dynastie in verstärktem Maße finden.⁶⁷

Das »rationalistische« Argument richtete sich gegen ein Spezialistentum, bei dem einer Gruppe von Astronomen und Kosmologen eine entscheidende Rolle im politischen Entscheidungsprozeß

zugefallen wäre.⁶⁸ Insofern stand der Funktion von Omina als »check upon the ruler« die »rationalistische« Kritik an der Verknüpfung der säkularen Sphäre im weitesten Sinne mit dem Kosmos als »check upon the astronomers« gegenüber. Doch eine Entkoppelung von Herrschaftslegitimation und Omnia hätte nur gelingen können, wenn sich der Herrscher selbst jenes Bereiches versichert hätte, der gerade von den Rationalisten als nicht erfahrbar behauptet wurde. Ansätze zu einer solchen Bemächtigung hat es im Sinne taoistischer Theokratie-Vorstellungen gegeben, doch haben sich diese nie auf Dauer durchsetzen können.

In dieser stets prekären Situation bedeutete jede Lehre eine Bedrohung des *status quo*, die die bestehende Hierarchie nicht anerkannte. Dies konnte geschehen, indem – wie im Falle der frühen buddhistischen Gemeinden – eine Gruppe sich außerhalb der weltlichen Ordnung stehend erklärte⁶⁹ oder indem sich eine Gruppe besonderen Zugang zum Herrscher verschaffte und die Beamtenschaft damit wenigstens teilweise übergang. So ist es auch zu erklären, daß das Subordinationsgebot ebenso mit größter Sorgfalt beachtet werden mußte wie erklärte Parteibildung verpönt war. Die Ächtung jeder Parteibildung wie die Hierarchisierung einzelner miteinander rivalisierender Gruppen ermöglichten die, allerdings stets prekäre, Stabilität des konfuzianischen Staates.

Andererseits konnten nicht einfach die einzelnen Kulte und Gottheiten unterdrückt werden, da an deren Stelle nichts gesetzt werden konnte, das die einzelnen Bevölkerungsgruppen in den ja durchaus recht verschiedenen Gegenden des Imperiums hätte binden können. So war der Herrscher gezwungen, auch die disparatesten Kulte und deren Gottheiten zu akzeptieren, und solange sie sich nicht über den ihnen zugewiesenen Rang erhoben, blieben sie von Verfolgung verschont. Eine gewisse Spannung gerade auch auf lokaler Ebene blieb jedoch allein deswegen bestehen, weil die offizielle Verwaltung den Kult ja stets nur soweit dulden konnte, als ihre eigene Legitimation nicht gefährdet schien. Andererseits mußte auch die Zentrale darauf sehen, daß sich nicht in der Peripherie Verselbständigungstendenzen breit machten.

Beispiele dafür, wie im Einzelfall eine gewisse Unterordnung erzwungen und Irrlehren unterbunden wurden, finden sich in großer Anzahl und auf verschiedenen Ebenen. Und nicht nur die Konfuzianer hatten ihre Regeln. Auch die Buddhisten hatten ihre

Äbte und Vinaya-Meister, die für die Einhaltung der Regeln sorgten,⁷⁰ ebenso wie die Taoisten ihre festen Mönchsgebote hatten.⁷¹

Hier soll beispielhaft nur eine Auseinandersetzung Erwähnung finden, die zu einer Zeit stattfand, in der die Zentralgewalt sehr geschwächt war, und die wohl auch nur in einer solchen machtpolitischen Situation so offen ausgetragen werden konnte. Es handelt sich um die Auseinandersetzung über die Frage, ob sich ein Mönch vor dem Herrscher zu verneigen habe. Mit dieser Frage war natürlich das gesamte Verhältnis zwischen Mönchswesen und Staat angesprochen. Während der Sangha zunächst seine Unabhängigkeit wahren konnte, zeigte sich bald, daß ein Kompromiß in dieser Frage unausweichlich war. Ein erster Schritt wurde von dem hauptstädtischen Mönch Chih Tun (314-366) getan, der in einer Throneingabe schrieb: »Der Mönch ist erfüllt von einer Unterwürfigkeit (gegenüber Gesetz und Autorität), die nur nach außen nicht in Erscheinung tritt . . . Deshalb respektieren alle weisen Könige . . . sein vornehmes Betragen und lassen seine unkonventionelle Lebensweise gelten; sie erkennen seine inneren Gefühle der Unterwürfigkeit an und erlassen ihm deshalb die formellen Ehrfurchtsbezeichnungen.«⁷² Mit dieser Erklärung deutete sich bereits eine Tendenz an, die dann einige Jahrzehnte später zu dem folgenschweren Kompromiß zwischen dem obersten Mönch des Klosterbezirkes auf dem Lu-Berg, Hui-yüan, und dem Usurpator Huan Hsüan führen sollte, bei dem Hui-yüan die Außerweltlichkeit des Sangha bekannte und damit gewissermaßen das Mönchswesen aus der Welt herausnahm und seine Wirkungsmöglichkeiten einschränkte.

Die Trennung der Mönchsgemeinde von der Gesellschaft verband das Interesse der Mönchselite an einer »Monopolstellung in Heilsfragen« und das Interesse der hohen Staatsadministration an der »Domestikation der Lehre«, wo doch die freie Gemeinschaftsbildung für beide gleichermaßen Gefahren oder doch zumindest Machteinbuße bedeuten mußte.⁷³ Diese Selbsteinschränkung der buddhistischen Gemeinde rief andererseits auch wieder Gegenkräfte auf den Plan, die eine stärkere Integration des Buddhismus und damit eine stärkere Sinisierung forderten.

Mit der Ausgliederung des Klosters als einer selbständigen Organisationseinheit aus der weltlichen Sphäre durch Hui-yüan wurde auch der Grund für eine Entfremdung zwischen Kloster

und Oberschicht gelegt. Zwar behielten die Klöster zunächst im wesentlichen ihre Privilegien, doch gerieten sie in dem Maße, in dem die Aristokratie ihre Macht einbüßte, in stärkere Abhängigkeit von der Zentralgewalt. Andererseits bewahrte sich das Klosterwesen immer einen Hauch der Außerweltlichkeit und konnte so in Zeiten des Umbruchs oder der Wirren zum Zufluchtsort oder zum Stützpunkt für die neuen Kräfte werden. So ist die buddhistische Gemeinde in China gekennzeichnet durch Autonomiebestrebungen einerseits und durch die gegenläufige Tendenz, in der weltlichen Macht sich den Garanten dieser Autonomie zu sichern, andererseits. Im Felde dieser gegenläufigen Tendenzen entwickelte sich mit der Zeit auch eine Spaltung der Buddhisten in solche, die mehr die Autonomie betonten, und solche, die ihre Vorteile eher in der Anlehnung an den Herrscher sahen. Die Stratifikation der Gesellschaft, die sich auch innerhalb des buddhistischen Klerus widerspiegelte, verschärfte den Konflikt zwischen Autonomieanspruch und Anlehnungstendenz. Denn die Klosterelite rekrutierte sich in der Regel aus der Oberschicht, und sie verstand es, die Klosterinteressen mit den Interessen ihrer Schicht in Einklang zu halten.

Bei den immer wieder auftretenden Auseinandersetzungen zwischen dem Suprematsanspruch des Herrschers und den Interessen der Mönchsgemeinde und ihren Parteigängern bildete sich das Paradigma heraus, wie einzelne Sondergruppen zu behandeln seien. Solange sie den Suprematsanspruch anerkannten, bekamen sie eine Stellung innerhalb der Hierarchie zugewiesen, die sie freilich gegen andere Partikularinteressen ständig zu behaupten hatten.

Daß im Laufe der Zeit und vor allem nach den Veränderungen seit der Sung-Dynastie und einer verstärkt autokratischen Position des Herrschers, die mit einem unmittelbaren oder mittelbaren Einfluß der Fremdherrschaften im Norden Chinas in Zusammenhang gebracht werden kann, der Suprematsanspruch zeitweilig alle anderen Aspekte in den Hintergrund drängen konnte, sei nur an dem Edikt des Yung-cheng-Herrschers aus dem Jahre 1727 veranschaulicht, in dem es u. a. heißt: »Die Buddhisten betrachteten ursprünglich Reinheit und Nichthandeln als grundlegend, und sie hielten die Suche nach dem Verständnis der eigenen Buddha-Natur für die Aufgabe, der man sich widmen sollte. In dieser Hinsicht sind ihre Bemühungen um Selbstkultivierung und

Selbstvervollkommnung in ihrer Tugend nicht zu übertreffen. Doch wenn sie sagen, man solle die Vorschriften (für das Verhalten) zwischen Herrscher und Minister nicht anerkennen und jene (für das Verhalten zwischen Vater und Sohn) mißachten, dann ist dies Heterodoxie (*hsieh*) im Buddhismus.«⁷⁴

Wie gefällig selbst überzeugte Konfuzianer im Umgang mit dem Buddhismus und dem Taoismus sein konnten, zeigt die Argumentation des fremdenfeindlichen Christen-Gegners Yang Kung-hsien (1597-1669) der die Buddhisten und Taoisten gegen Angriffe in Schutz nimmt, um damit sein Argument gegen die Christen zu schärfen: »Die Einrichtungen der Buddhisten und Taoisten bringen bei den kaiserlichen Ahnentafeln Opfer dar und (zeigen) dadurch, daß sie die Beziehungen zwischen Herrscher und Untertan anerkennen.«⁷⁵ Den Zwang zur Unterordnung unter den herrscherlichen Suprematsanspruch hatten auch die Jesuiten bei ihrer Mission in China erkannt, woraus ihnen allerdings bald ein Konflikt mit der Kurie erwuchs.⁷⁶

v. Volksaufstände – Ausdruck ketzerischer Bewegungen?

Max Webers Feststellung, daß im chinesischen Kaiserreich »fast jede Rebellion mit einer Häresie verknüpft« gewesen sei,⁷⁷ beruht vor allem auf den zumeist durch die konfuzianische Berichterstattung gefärbten Nachrichten über die sozialen Unruhen im späten Kaiserreich. Nun ist es aber durchaus strittig, ob Aufstandsbewegungen im traditionellen China wirklich die Herrschafts- und Gesellschaftsorganisation transzendierende Ziele verfolgten.⁷⁸ Diejenige Aufstandsbewegung, von der Weber genauere Kenntnis besaß, war die T'ai-p'ing-Rebellion (1850-1864), deren Merkmale sich nur sehr begrenzt verallgemeinern lassen. Nun ist das Phänomen von Aufständen im traditionellen China so vielschichtig, daß hier nur auf einen Aspekt, nämlich den der Verbindung von ketzerischen Lehren und solchen Volksbewegungen, eingegangen werden kann, die sich auf solche beriefen oder mit ihnen in Zusammenhang gebracht wurden.

Es kann zunächst gar kein Zweifel darüber bestehen, daß sämtliche Aufstandsbewegungen im traditionellen China ihre Ideologien hatten.⁷⁹ Die Tatsache aber, daß diese Ideologien ihres ketzerischen Charakters wegen verfehmt wurden, kann nicht damit

gleichgesetzt werden, daß diese Parolen auch wirklich eine Alternative verkündeten. Das, was sie zumeist propagierten, war ein Ideal, dem theoretisch auch die bestehende Dynastie verpflichtet war. Das Beispiel eines Rebellenführers, Chu Yüan-chang, der die Ming-Dynastie begründete, soll hier genügen. Er verwarf nach seiner Machtergreifung alle seine früheren Ziele und wurde zu einem der rücksichtslosesten Verfolger jener Gruppen, denen er seinen Aufstieg verdankte.⁸⁰ Daß die Herausforderung ganz offenbar weniger in den Ideologien als vielmehr in der Organisiertheit lag, hatte übrigens Weber bereits erkannt, der drei Punkte als entscheidend herausstellt: »1. Die Ketzer tun sich, angeblich zur Pflege tugendhaften Lebens, zu nichtkonzessionierten Gesellschaften zusammen, welche Kollekten veranstalten. 2. Sie haben Leiter, teils Inkarnationen, teils Patriarchen, welche ihnen jenseitige Vergeltung predigen und das jenseitige Seelenheil versprechen. 3. Sie beseitigen die Ahnentafeln in ihren Häusern und trennen sich zu mönchischem oder sonst unklassischem Lebenswandel von der Familie ihrer Eltern.«⁸¹

Viele Rebellenführer haben nun tatsächlich behauptet, sie seien Inkarnationen Maitreyas, des Buddhas des letzten Weltzeitalters. Maitreya-Anhänger verbanden sich mit Anhängern der Weißen-Lotus-Schule des Reinen-Land-Buddhismus, die zeitweise einen »Lichtherrscher« erwarteten, eine Vorstellung, die zweifellos unter manichäischem Einfluß zustande kam. Nun war es aber keineswegs so, wie deGroot⁸² behauptete und Weber übernahm, daß der orthodoxe Konfuzianismus erst durch seine despotische Unterdrückung die Rebellion herausgefordert habe.⁸³ Vielmehr wurde zumeist sehr wohl zwischen harmlosen Anhängern verschiedenster Kulte und Lehren einerseits und gefährlich erscheinenden Bewegungen andererseits unterschieden.⁸⁴

Obwohl die einzelnen Kulte unter verschiedenen Namen auftraten, hatten sie in den letzten Jahrhunderten alle teil an einer mehr oder minder gemeinsamen Tradition, die ihren Ursprung wohl vor allem im Mahāyāna-Buddhismus hatte⁸⁵, die aber zur Zeit der Ch'ing-Dynastie zu einer synkretistischen Bewegung geworden war, die eine Vereinigung der drei Lehren (Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus) als ihre Grundlage betrachtete.⁸⁶

Die Volksbewegungen im traditionellen China sind keineswegs als Ausdruck von das Herrschaftsgefüge sprengenden Tendenzen zu sehen. Wenn man sich seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts

auch immer mehr auf diese Bewegungen berief, weil man sich damit eine eigene sozialrevolutionäre Tradition verschaffen zu können meinte, so war gleichwohl ein Moment an Wahrheit an dieser Betrachtungsweise, stellte sie doch den Zusammenhang zwischen breiteren Volksschichten und jenen Ansätzen wieder her, die bei der Herausbildung des konfuzianischen Staates und seines Kultes unterdrückt worden waren und nun eigentlich erst unter dem Druck des Westens ihr Recht anmelden konnten.

Was aus all jenen Volksbewegungen und religiösen Laienverbänden geworden wäre, wenn es nicht zu den heftigen Auseinandersetzungen mit den imperialistischen Mächten gekommen wäre, ist eine nicht zu beantwortende Frage. Es scheint jedoch manches dafür zu sprechen, daß in jedem Falle ganz neue Umwälzungen stattgefunden hätten, deren Vorboten und Ansätze sich in der Geschichte der letzten Jahrhunderte finden lassen.⁸⁷

VI. Die Harmlosigkeit des Entfernten

Die Bannung von bösen, unheilbringenden Geistern ist so alt, wie wir zurückdenken können. Kulthandlungen und Rituale apotropäischen Charakters finden wir bereits in den Anfängen nahezu aller Kulturen, so auch in China, wo sie zunächst vor allem natürlich um den Totenkult angesiedelt sind. Zwar findet sich die Vertreibung des Bösen, der Wunsch, das Unheilbringende fernzuhalten, auch noch in hochentwickelten Kulturen, doch sind dies eher Rand- oder Resterscheinungen. In China hingegen wurde die Lokalisierung des Bösen in der Peripherie oder jenseits der eigenen Grenzen geradezu konstitutiv bei der Bewältigung des Bedrohlichen. Dieses wurde so ungefährlich und harmlos, doch behielt es seine Macht für sich, blieb der Überwindung entzogen. In der Antinomie vom Nahen einerseits, dem Guten, dem Verwandten, und dem Fernen als dem Bedrohlichen andererseits, das zwar faszinierte, aber dem man sich nicht ohne Schaden ungebührlich nähern durfte, in dieser Antinomie spiegelt sich ein ganz grundlegender Zug in der Welthaltung der Chinesen.⁸⁸ Zwar gab es Grenzverschiebungen ebenso wie Grenzüberschreitungen und auch beherzte Einzelne, die Geister nicht scheuten; diese blieben dann aber verschont, weil sie sich richtig zu verhalten wußten, weil sie den Gegenzauber kannten. Dies änderte aber nichts

daran, daß Nähe und Ferne die Qualitäten behielten, die ihnen in einer auf Sippenstrukturen gegründeten Gesellschaft auch zukamen. Das Besondere dabei war, daß die daraus entfaltete Weltinterpretation und deren Systematisierung eine derart prägende Kraft behielten, daß sie die Formeln lieferten, nach denen auch dann noch argumentiert wurde, als die realen Verhältnisse längst reif für einen Wandel waren.

Noch der chinesische Reformpolitiker Liang Ch'i-ch'ao (1873-1929) stellte einmal fest: »In den Worten des Konfuzius (*Lun-yü*) heißt es: »Wenn einer einem Geist opfert, zu dem er eigentlich keine Beziehung hat, so ist das Kriecherei.«⁸⁹ Die Vorstellungen von »einem Geist, der einem nahesteht«, und »einem Geist, der nicht zu einem gehört«, bezeichnen eine Auffassungsweise, die sich im Westen nicht findet.«⁹⁰ Der hiermit bezeichnete Sachverhalt, daß man in China zwar jeder Verpflichtung nachzukommen hatte, daß die Art der Verpflichtung aber abhängig war von der sozialen Beziehung, in der diese auftrat, d. h. daß ein universelles Gebot in der Praxis partikularistisch gedeutet wurde, ist von Yang Lien-sheng auch unter Bezugnahme auf Max Weber dargestellt worden.⁹¹

Nähe und Ferne sind spätestens seit der geistigen Umwälzung in den ersten Jahrhunderten der Chou-Dynastie ganz entscheidende Größen bei der Bestimmung korrekten Verhaltens. So lesen wir im Riten-Klassiker, dem *Li-chi*: »Der Meister [Tzu-ssu] sprach: »Die Hsia lehrten das Volk, das Leben zu schätzen, den Geistern zu dienen und die Götter zu respektieren, sich aber von ihnen fernzuhalten. . . . Die Yin schätzten die Götter und leiteten das Volk an, ihnen zu dienen. Sie . . . stellten die Geister in den Vordergrund und die Riten in den Hintergrund. . . . Die Chou ehrten die Riten und schätzten das Wirken. Sie dienten den Geistern und respektierten die Götter, doch hielten sie sich fern von ihnen.«⁹² Die Herrscher, die als die einzigen legitimen Vermittler zwischen der Welt und dem Jenseits angesehen wurden, seien demzufolge dem Volke näher als den Göttern und Geistern. Diese Vorstellung der Trennung zwischen Diesseits und Jenseits führte dazu, daß den einzelnen Kultgemeinschaften nur gewisse Geister nahestanden, die sie verehren durften. Weiter entfernte, und damit natürlich auch alle neuen Götter wurden hingegen in der Entfernung belassen, der Umgang mit ihnen war verpönt.

Im Kampf gegen die immer wieder aufkommende Idolatrie lei-

stete der Taoismus seit der Han-Zeit die Vermittlertätigkeit zwischen Volksreligiosität und anerkannter Religion. Doch bevor wir auf diesen Zusammenhang näher eingehen, soll die gewissermaßen räumliche Entzerrung von schicklichem und verwerflichem Verhalten dargestellt werden, denn der Kult war ein wesentlicher Teil des Verhaltens und keine Glaubenssache des Einzelnen.

Nähe und Ferne sind ganz wesentliche Unterscheidungsmerkmale, ebenso wie die Chinesen-Barbaren-Unterscheidung und andere derartige Gegensatzpaare, die zur Abgrenzung dienen, wie zum Beispiel Innen und Außen (*nei wai*), Groß und Klein (*ta hsiao*) und Oben und Unten (*shang hsia*). Wenn es in dem gegen den Buddhismus gerichteten »Traktat über Barbaren und Chinesen« (*I-hsia lun*) des Ku Huan aus dem fünften Jahrhundert n. Chr. heißt: »Das eine (d. i. Taoismus) ist verborgene Tugend zur Erhellung des Nahen; das andere (d. i. der Buddhismus) heller Geist zur Darlegung des Entfernten,«⁹³ so ist dies auch Ausdruck des zu jener Zeit vorherrschenden Bewußtseins von der Relativität einzelner Positionen. So findet sich als Topos für die prinzipielle Gleichheit von (irrtümlich) als unterschiedlich angesehenen Positionen in den »Regeln für die Anhänger« (*Men-lü*) des Chang Jung aus derselben Zeit das Ferne als dasjenige gekennzeichnet, das zwar nicht unbedingt falsch, das aber schwer erkennbar und möglicherweise irreführend ist. Dafür, wie man sich allenfalls dem Fernen nähern solle, gibt es in der »Großen Abhandlung« im »Buch der Wandlungen« bereits einen Hinweis: »Um die wirren Mannigfaltigkeiten zu begreifen und das Geheime zu erforschen, um das Tiefe zu erreichen und in die Ferne zu wirken (*chih-yüan*) und so Heil und Unheil auf Erden zu vollenden, gibt es nichts Größeres als das Orakel.«⁹⁴ Das Nahe ist nicht nur das Vertraute, das Ferne nicht nur das mit Boot und Wagen zu Erreichende, sondern es gibt auch solches, dem man sich nähern, solches, von dem man sich fernhalten muß. In den »Worten des Konfuzius« lesen wir: »Fan Ch'ih fragte nach der Weisheit. Der Meister sagte: Sich um das kümmern, was den Leuten rechtmäßig zukommt, und die Geister respektvoll fernhalten, das kann man Weisheit nennen.«⁹⁵

Der Ausdruck *yüan* bedeutet also nicht immer »(sich) fernhalten, fern sein«, sondern auch »die angemessene Distanz wahren«. Bei alledem blieb aber die Distanz etwas Trennendes, dessen Überwindung in gewissen Fällen als wünschenswert galt, so wenn

das Volk von weither einem beispielhaften Herrscher zuströmte oder wenn Fremde von Ferne her zu Besuch kamen. Bisweilen also gelang die Überwindung, zumeist aber gelang sie nicht. »Yen Yüan, heißt es in den Worten des Konfuzius, seufzte und sagte: Ich sehe empor, und es wird immer höher, ich bohre mich hinein, und es wird immer undurchdringlicher. Ich schaue es vor mir, und plötzlich ist es wieder hinter mir. Der Meister lockt freundlich Schritt für Schritt die Menschen. Er erweitert unser Wesen durch (Kenntnis der) Kultur, beschränkt es durch (die Gesetze des) Geziemenden. Wollte ich ablassen, ich könnte es nicht mehr. Wenn ich aber alle meine Kräfte erschöpft habe und glaube es schon erreicht, so steht es wieder klar und fern. Und wenn ich noch so sehr ihm folgen möchte, es ist kein Weg dahin!«⁹⁶ Diese Einschränkung und Bescheidung seiner selbst innerhalb einer hierarchisch gedachten Struktur, in der man seinen Platz hat, läßt sich auf Schritt und Tritt beobachten, und das Wort vom »Überliefern, nicht selbst schaffen«⁹⁷ beispielsweise läßt sich auch unter diesem Gesichtspunkt verstehen. Es sei hier nur am Rande angemerkt, daß sich der gesamte Zusammenhang auch im Rahmen einer speziellen Reziprozitätstheorie darstellen ließe. Dies liegt auch deshalb schon auf der Hand, weil sich die von uns festgestellte hierarchische Struktur auf ein mit dem Begriff der Reziprozität zu beschreibendes System der Festlegung von gesellschaftlichen Grenzen zurückführen läßt.⁹⁸

Die Eindämmung überhandnehmender Kulte fiel, wie bereits erwähnt, dem Taoismus zu. Dieser bestimmte sich wesentlich nicht gegenüber den konfuzianischen Lehren oder in Absetzung von den Buddhisten,⁹⁹ sondern der Taoismus definierte sich und wahrte seine Reinheit vor allem gegenüber den Volkskulten. Die Taoisten des zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhunderts hatten offenbar Regeln zur Verurteilung abweichender Riten und Kulte aufgestellt. Dabei wurde das Abweichende entweder als einer Periode des Niedergangs zugehörig bezeichnet, eine Auffassung, die wir auch sonst finden, etwa bereits bei Menzius (372-289 v. Chr.), der sagte, »Als die Welt verfiel und der Weg in Vergessenheit geriet, kamen wieder Häresien und Gewalt auf,«¹⁰⁰ oder das Abweichende wurde in die Ferne verlegt in dem Sinne, daß mit dem Ausmaß der Abweichung auch die Entfernung sich vergrößerte. In einem taoistischen Text aus dem fünften Jahrhundert n. Chr. heißt es bei der Erörterung von den »drei Lehren« (*san*

tao, eigtl.: »drei Wege«): »Die erste ist korrekt, ganz *yang* (d. i. das männliche, helle Prinzip) und insgesamt gut für China; die zweite ist *yin* (d. i. das weibliche, dunkle Prinzip) und für die Barbaren angemessen; die dritte, halb *yin* und halb *yang*, ist vorherrschend in den (halbzivilisierten) Ländern Ch'u und Yüeh.«¹⁰¹

Die Bezeichnung des Guten und des Schlechten, des Korrekten und des Unschicklichen bezieht sich auch auf die Einhaltung der Verwandtschaftsbeziehungen bei Heiraten bzw. auf die Nichtbeachtung dieser Vorschriften. Das höchste Tao zu verehren gilt als korrekt, die Verehrung nichtzugelassener Gottheiten als verwerflich, sich von den Geistern fernzuhalten ist richtig und daher ebenso gefordert wie die Distanz zu fremden Lehren und zu Fremdem überhaupt. Was fremd ist für den eigenen Kult, gilt als unschicklich, nur wird es nicht einer teuflischen Macht zugeordnet, sondern der Ferne. Das Dunkle wurde in China nicht als das Böse verstanden. Als Folge davon wurden übrigens Ansätze hierzu, die durchaus autochthonen Ursprungs gewesen sein mögen, einem manichäischen Einfluß zugeschrieben.¹⁰²

Mit der Abgrenzung gegenüber Fremdem konnte freilich innerhalb einzelner Traditionen noch keine kontinuierliche Identität gewährleistet werden. Gegen die Einflußnahme einzelner Mystagogen, die das Monopol des bestehenden Kultes bedrohten, wurde die Korrektheit einer Lehre und ihre Weitergabe typischerweise an den Besitz eines Insigniums gebunden, zumeist an eine Schrift, die im Taoismus beispielsweise häufig innerhalb einer Familie weitergegeben wurde.¹⁰³ Solche Schriften enthielten das Wissen, zumeist die Formeln und Namen der Hilfsgeister, die es dem Inhaber des Buches ermöglichten, Macht über die bezeichneten Geister zu haben. Auf diese Weise, durch Bemächtigung oder Vertreibung, oft aber auch durch Adoption fremder Gottheiten, suchte sich der »orthodoxe Taoismus« gegen die Volksreligionen zu behaupten und diese soweit wie möglich zurückzudrängen oder aufzusaugen.¹⁰⁴

Der Taoismus war also keineswegs in erster Linie Heterodoxie, sondern er behauptete, ganz analog sonstigen Legitimationsparadigmata, eine Form von »Amtscharisma« (hier zumeist: Buchbesitz) gegen reines Virtuositentum. Die »Register«, mit denen durch Vererbung vom Vater auf den Sohn eine Art Patriarchenfolge bestimmt wurde, wurden freilich auch gefälscht oder bisweilen ge-

raubt, da an sie das Charisma gebunden war. Freilich zeigt uns auch die Geschichte des Taoismus Veränderungen, auf die wir hier nicht näher eingehen können,¹⁰⁵ doch lassen sich die hier aufgeführten Merkmale als Konstanten bezeichnen.

Der Taoismus, der eine Erlösung aus der Knechtschaft der Dämonen verhieß und auch bei der staatlichen Autorität wegen seiner Domestizierung der Volkskulte wohlgekommen war, zeitweise sogar von ihr gefördert wurde, mußte die Orthopraxie freilich auch innerhalb seiner Anhänger sichern. Dies geschah durch zum Teil sehr detaillierte Mönchsgebote und Vorschriften.¹⁰⁶

Im Laufe der Jahrhunderte ließ sich eine Aufspaltung der einzelnen taoistischen Traditionen nicht verhindern. Doch während es sich zunächst eher um lokale Varianten handelte, wurde seit der ausgehenden T'ang-Zeit der »Verdrängungswettbewerb« der Schulen und Lehren untereinander immer stärker. Gegenüber der Zentralgewalt konnte sich nur noch *eine* taoistische und *eine* buddhistische Richtung durchsetzen, die dann ihrerseits ihre Schwestertraditionen verdrängten, aufsaugten oder aber sich dadurch unterordneten, daß sie eine Hierarchie bildeten. Dieser Prozeß verlief allerdings allmählich und kam wohl nie zu einem endgültigen Abschluß.

Solange einzelne Schulen sich noch im Sinne von Familien oder Klanverbänden definierten, war ihr Anspruch gedeckt durch die herrschenden Sozialnormen. Eine Vereinigung jedoch, die ganz ausdrücklich auf Blutsbande als das konstitutive Element verzichtete, mußte der imperialen Ordnungsvorstellung zuwiderlaufen. Die Gefahr, die bereits Laiengemeinschaften darstellten, wurde hierdurch noch gesteigert. Diesen Aspekt hatte Weber sehr deutlich erkannt, wenn er schreibt: »Wert und Würde der ›Persönlichkeit‹ wurden garantiert und legitimiert durch die Zugehörigkeit und Selbstbehauptung innerhalb eines Kreises spezifisch qualifizierter *Genossen*, nicht durch Blutsbande, Stand oder obrigkeitliches Diplom.«¹⁰⁷

Nachdem im elften Jahrhundert n. Chr. infolge des steigenden Bewußtseins auch dogmatischer Vielfalt Versuche, das Nebeneinander bzw. das Gegeneinander verschiedener Schulen im Sinne von Fraktionen oder Parteiungen durchzusetzen, gescheitert war, waren damit zugleich auch gewisse Wege zur Entfaltung für lange Zeit versperrt. Die Kontroverse darüber, ob es nicht gut und empfehlenswert sei, Parteien als etwas Nützliches zuzulassen, die im

übrigen selbst eine lange Vorgeschichte hatte,¹⁰⁸ kann hier nicht eingehend dargestellt werden. Die mancherseits geäußerte Vermutung allerdings, der Versuch, den Fraktionalismus neu zu bewerten und positiv zu besetzen, hätte zu einem Ausgangspunkt für alternative Entwicklungen werden können, scheint sehr fraglich. Es spricht vielmehr einiges dafür, daß sich eine bestimmte Schicht klassisch gebildeter Amtsträger und Amtsanwärter damit gegen eine aufkommende breitere Meinungsvielfalt hatte durchsetzen wollen, durch die ihr Privileg bedroht erschien.¹⁰⁹

Am Beispiel des konservativen Reformers Yeh Shih wurde bereits gezeigt, wie sich einzelne Intellektuelle gegen die Verzweigung und Aufsplitterung in einzelne Schulrichtungen wandten. Wir wissen, daß diese Tendenz, eine Orthopraxie als einheitliche allgemeingültige Lehre zu behaupten, schließlich überwog, wenn auch in anderem Sinne als dies Yeh Shih angestrebt haben mag. Dies führte dazu, daß das alte Bild von der Einheit in der Vielfalt neu belebt und einem Harmoniewunsch unterworfen wurde. Dieses Bild und seine Entfaltung soll als die am weitesten verbreitete Metapher zur Bewältigung der Erfahrung historischer Veränderungen und philosophisch-religiöser Abschweifungen im abschließenden Kapitel dargestellt werden.

VII. Eine Wurzel – Viele Äste

Der Hinweis auf Blühen und Vergehen, Aufstieg und Niedergang, durch den zunächst die Abweichungen von der idealisierten Zeit des Altertums erklärt werden sollten, wurde mit der Zeit immer unbrauchbarer, wengleich er hin und wieder eine Neubelebung erfuhr in Zeiten, in denen man sich als die Fortsetzung einer verschütteten alten Tradition darstellen wollte.¹¹⁰ Gegen die Rede vom Verfall wurde schon sehr früh der Hinweis geltend gemacht, seit alters her seien in verschiedenen Zeiten auch unterschiedliche Sitten und Gebräuche vorherrschend gewesen und damit sei noch kein Niedergang gekennzeichnet. Damit wurde ganz ausdrücklich auf die die kosmische Ordnung wiederherstellende Rolle der neuen Herrscher Bezug genommen. Doch das Gefühl von der Verschlechterung der Welt gegenüber dem Altertum blieb vorherrschend. Wenn nun aber gleichzeitig verschiedene Lehren nebeneinander auftauchten, deren Trägerschichten sich nicht ge-

gegenseitig verdrängen oder absorbieren konnten, entstand die Notwendigkeit, diese verschiedenen Linien zu versöhnen. Hierfür stand das Bild von den vielen Ästen eines Stammes oder einer Wurzel bereit, welches namentlich in den frühen Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Taoisten im fünften Jahrhundert n. Chr. weidlich ausgeschmückt worden war und das in den synkretistischen Tendenzen seit der Sung-Zeit eine neue Blüte erlebte. Mit diesem Bild sollte hierarchisierenden Ansätzen entgegengewirkt werden, die das Andere entweder unterordnen oder nur der Fremde und dem Barbarischen zuweisen wollten. Daß dieses Bild, so sehr es auch bemüht wurde, letztlich doch nicht verhinderte, daß sich auch bei erfolgreicher Harmonisierung der »Drei Lehren« eine innere Hierarchie nicht vermeiden ließ, braucht dabei nicht zu verwundern.

Im wesentlichen gab es in China zwei Vorstellungen von Vielfalt. Die eine sah die Vielfalt als Auffächerung innerhalb eines Entwicklungsprozesses, bei dem die Wurzel, das Ziel oder beides schließlich wieder sich vereinigen. In der anderen konkurrierenden Vorstellung hingegen wurde eine gemeinsame Wurzel gelegt.

Die Vorstellung von den verschiedenen Wegen, die am Ende doch zum gleichen Ziel führen, finden wir im traditionellen China wohl am häufigsten. In sämtlichen Bereichen, in denen es zur Ausformung gegensätzlicher Wege kam, wurde eine Vereinigung gesucht. Ssu-ma T'an (gest. 110 v. Chr.) beginnt seinen Traktat über die sechs Schulen mit einem Zitat aus der »Großen Abhandlung« des »Buchs der Wandlungen« (*I-ching*): »In der Natur (*t'ien-hsia*) kehrt alles zum gemeinsamen Ursprung und verteilt sich auf die verschiedenen Pfade; durch eine Wirkung wird die Frucht von hundert Gedanken verwirklicht.«¹¹¹ Dieses Bild von der gemeinsamen Wurzel mag auch deGroot in seinem berühmten Buch über den »Universismus« zu folgender Aussage verleitet haben: »In Wirklichkeit sind die erwähnten drei Religionen Äste eines gemeinsamen Stammes, der seit uralten Zeiten bestanden hat; dieser Stamm ist die Religion des Universums, des Weltalls, . . . Universismus ist die *eine* Religion Chinas.«¹¹²

Einheit trotz wesentlicher Abweichungen von den dargestellten Linien also; der Oberbegriff zur Vielfalt wurde nie gebildet, sondern die Vielfalt fügte sich immer einem bereits vorgegebenen Begriff, der dadurch auch Erweiterung erfuhr.¹¹³ Entlastung

wurde offenbar in der Vielfalt gesucht, doch dadurch, daß die Vielfalt von vornherein als eine Oszillation der Einheit gesehen wurde, führte niemals Erfahrungsdruck zu neuer Systematisierung, sondern Erfahrung wurde durch den Einheitlichkeitszwang begrenzt oder dem Fremden, dem weit Entfernten zugewiesen.

Auch die verschiedenen Lebensführungsstile in der Zeit nach dem Zusammenbruch des Einheitsreiches der Han wurden schließlich als im Grunde gleichsinnig interpretiert. So lesen wir in einem Text aus dem dritten Jahrhundert n. Chr.: »Was die anbelangt, die sich am Hofe mit allen Kräften den allgemeinen Dingen des Volkes widmen, und auf der anderen Seite die, die auf den Bergen und in den Wäldern ihre Tugend pflegen, indem sie alle egoistischen Begierden nach dem ganzen weltlichen Schmutz unterdrücken, sie kommen doch letzten Endes auf verschiedenen Wegen zum gleichen Ziel.«¹¹⁴

Selbst dort noch, wo sich zwei Gruppen aufs heftigste befehdeten, wird das Modell genealogischer Abhängigkeit verwendet. So vertritt der Verfasser des buddhistischen »Traktats zur Verteidigung gegen ungerechtfertigte taoistische Angriffe« (*Cheng-wu lun*) die Auffassung, nicht Buddha sei ein Schüler des Lao-tzu, sondern Lao-tzu sei umgekehrt ein Schüler Buddhas gewesen.¹¹⁵ In demselben Text, der aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts stammen dürfte, ist übrigens bereits die Rede von einem Tso Jung, der trotz seines nach außen behaupteten Buddhismus als nicht-buddhistisch bezeichnet wird,¹¹⁶ ein Beispiel dafür, wie äußeres Verhalten stets wichtiger genommen wurde als irgendeine Glaubenszugehörigkeit.

Der Zwang zur Einheit und auch offenbar das Bedürfnis dazu deutet ganz offenkundig auf eine Gleichförmigkeit in dem zugrundeliegenden Vorstellungsmodell, das hierarchisch, nach dem patriarchalen Sippenprinzip gestaltet ist. Gewissermaßen an den Gelenkstellen dieses Modells entzündeten sich stets die Konflikte, so auch im Falle der Auseinandersetzungen um die Integration des Buddhismus in China. Hier sei nur auf eine Lösungsvariante verwiesen, die Chih Tun (314-366) vorgetragen hat und die bereits an anderer Stelle zitiert wurde (siehe oben S. 316).

Eine der Krisen des Einheitsgebotes erleben wir im ausgehenden fünften Jahrhundert n. Chr. Ausgelöst durch die Konkurrenz verschiedener Gruppen um die politische Macht, die sich dabei der verschiedenen Lehren als Argumente bedienten, kam es zu einer

Art Unvereinbarkeitsdoktrin. Dabei diente die Unterscheidung in Chinesisch und Barbarisch als Mittel der Auflösung.¹¹⁷ Das Bemerkenswerte daran war, daß auch der Verfasser des maßgeblichen Traktates, Ku Huan, sich der Überlegenheit des Taoismus gegenüber dem Buddhismus noch dadurch zu vergewissern sucht, daß er Buddha und den Buddhismus als Inkarnation Lao-tzus bzw. als dessen abgewandelte Lehre bezeichnet, die allerdings nur für die Barbaren gelte. So heißt es in einer oben (S. 322) bereits teilweise zitierten Passage: »In ihrer Helligkeit stimmen sie (Buddhismus und Taoismus) überein, doch ihre Spuren sind verschieden. Das eine ist verborgene Tugend zur Erhellung des Nahen, das andere heller Geist zur Darlegung des Entfernten.«¹¹⁸ An anderer Stelle gibt Ku Huan sogar zu, daß das Ziel bei beiden Lehren im Grundsatz gleich sei: »Wenngleich Wagen und Schiffe insofern gleich sind (als sie verwendet werden), um entfernte Orte zu erreichen, so gibt es doch unterschiedliche Teile zu überwinden, und zwar Land- und Wasserwege. – Buddhismus und Taoismus mögen gleich sein, indem sie auf Bekehrung aus sind, doch es gibt einen Unterschied zwischen (den Lehren) der Barbaren und der Chinesen. Jemand könnte sagen: Wo doch die Ziele gleich sind, sind auch die Lehren auswechselbar! – Doch kann ein Wagen auf dem Wasser und ein Schiff auf dem Land benutzt werden?«¹¹⁹

Der Versuch Ku Huans, eine Ablehnung des Buddhismus zu begründen, indem er ihn lediglich zu einer ausländischen Variante erklärt, nimmt gewissermaßen vorweg, was später auf ganz andere Weise versucht wurde: die Entschärfung durch Integration bzw. die synkretistischen Tendenzen seit der Sung-Zeit. Die Verteidigung der Buddhisten gegen Ku Huan suchte folgerichtig die grundsätzliche Verschiedenheit beider Lehren zu betonen. Im Falle der Auseinandersetzungen um den »Traktat über Barbaren und Chinesen« des Ku Huan wie auch in einer anderen Debatte aus etwa der gleichen Zeit sind die Buddhisten diejenigen, die eine prinzipielle Ungleichheit von Taoismus und Buddhismus behaupten.

Chang Jung (444-497), ein Anhänger der taoistischen Lehre, vertrat die Auffassung, daß Taoismus und Buddhismus im Grunde gleich seien, daß sie nur in ihrer äußeren Erscheinung, in ihren Spuren, sich unterscheiden. So ordnete er an, man solle ihm, wenn er sterbe, in die Linke den »Klassiker der Kindesliebe« (*Hsiao-ching*) und das *Tao-te-ching* und in die Rechte eine kleine Aus-

gabe des »Lotus-Sutra« geben.¹²⁰ In den »Regeln für meine Anhänger« (*Men-lü*) sprach er die Mahnung aus, nicht dem Tao zuwiderzuhandeln, selbst wenn man dem Buddhismus folge, und er begründete das damit, daß diese beiden Lehren in ihrer Wurzel und ihrem Ziel ja identisch seien. »Taoismus und Buddhismus sind in ihrem Ziel nicht zweierlei. Verharrt man in unbeweglicher Ruhe und geht man zur Wurzel, dann ist sie (für beide Lehren) die gleiche. In ihrer Tendenz sind sie einander ähnlich. Doch gelangt man zu ihren Spuren, dann sind sie vollends verschieden. Dies ist wie bei der Musik, die nicht überliefert wurde und ein Geheimnis der (vorbildlichen) Fünf Herrscher (des Altertums) war, und wie die Einmaligkeit der Riten, welche die Heiligkeit der jeweiligen Herrscher ausmachte. Wie könnte man da von dreierlei und fünferlei reden? Sie alle lebten zu verschiedenen Zeiten und glichen deshalb ihre Sitten nicht einander an; und weil sie in verschiedenen Generationen lebten, vereinheitlichten sie nicht ihre Moral.«¹²¹ Mit dem Hinweis auf die Verschiedenheit bereits der vorbildlichen Herrscher des Altertums untereinander begründet Chang Jung die Zulässigkeit verschiedener Entwicklungslinien.¹²² Doch die Wurzel, die der Vielfalt zugrunde liege, dürfe nicht verworfen werden. »Man kann wohl einseitig den Spuren Buddhas folgen, aber man darf die Wurzel des Tao nicht beleidigen.«¹²³ In dieser Wendung gegen die absolute Trennung zwischen Taoismus und Buddhismus, die von seiten der Buddhisten um jene Zeit behauptet wurde, sucht er zugleich den Taoismus gegen den Vorwurf, eine verderbliche Lehre zu sein, zu verteidigen.

Nun hatte die Distanzierung der Buddhisten von den Anhängern des Taoismus durchaus handfeste und weniger dogmatische Gründe. Denn es war auch in den Zentren des Südens nicht unbekannt geblieben, wie im Norden unter Anleitung taoistischer Kreise der Buddhismus rücksichtslos verfolgt worden war. In der Nord-Wei-Dynastie gab es in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts den Versuch von taoistischer Seite, der vor allem mit dem Namen K'ou Ch'ien-chih verbunden ist, den Taoismus von dem Geruch, nur Aufstände anzuzetteln, wie es seit der Rebellion des Sun En in den Jahren 399 bis 402 n. Chr. in aller Bewußtsein war, zu befreien. Trotz eines ursprünglich recht guten Verhältnisses dieser Bewegung zu einzelnen Buddhisten wurde im Jahre 444 n. Chr. eine Reinigung des buddhistischen Klerus verfügt, die in einer zerstörerischen Verfolgung im Jahre 446 n. Chr. ihren Hö-

hepunkt fand. Der entsprechende Erlaß von 444 war nicht nur gegen von Privatseite unterstützte Mönche gerichtet, sondern auch gegen Medien und Zauberer und damit gegen die lokalen »ketzerischen Kulte« (*yin-ssu*) überhaupt. Im gleichen Jahr wurde verfügt, daß alle Schreine der sogenannten »Kleinen Gottheiten« (*hsiao-shen*) auf einige bestimmte Plätze beschränkt sein sollten.¹²⁴

Diese Unternehmungen, mit denen sich der Taoismus und die ihn tragenden Gruppen zu Wahrern des Staatskultes hatten machen wollen, indem sie sich selbst als »korrekt« und als eine »Lehre« (*chiao*) bezeichneten und abweichende Lehren verfeimten, wobei sie Volkskulte und den Buddhismus in einen Topf warfen, diese Unternehmungen mußten bei den Buddhisten auch in anderen Teilen des zu jener Zeit ja politisch zersplitterten Reiches heftigen Widerspruch hervorrufen. Wenn sich auch die Form der Auseinandersetzung zwischen Buddhisten und Taoisten, auch aufgrund veränderter Verhältnisse im Verlaufe der folgenden Jahrhunderte, änderte, bedeutete die Rivalität beider Lehren und die Befürchtung auf beiden Seiten, mit unschicklichen Kulturen oder mit dem Fremden in Verbindung gebracht zu werden, daß sich diese Lehren nicht nur selbst disziplinierten, sondern daß sie auch dafür sorgten, daß überall dort, wo sie ihre Anhänger hatten, keine Unruhe entstände, für die sie zur Rechenschaft gezogen werden könnten.

Wie dauerhaft das Bild von den Wurzeln und den Ästen in China war, ersehen wir, um nur ein Beispiel herauszugreifen, an Äußerungen wie folgender, in der das Bild auf die Auseinandersetzungen mit dem Westen angewendet wird. Liang Ch'i-ch'ao, von dem bereits oben (S. 321) die Rede war, schrieb über das Problem der Modernisierung: »Wenn sie (sc. die Modernisierer) die Wurzeln vernachlässigen, aber die Äste pflegen, dann ist das so, als wenn man beim Anblick des blühenden Wachstums eines anderen Baumes versucht, seine Äste auf unseren zurückgebliebenen Baum zu übertragen.«¹²⁵

Der Duldung der drei Lehren Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus stand in der religiösen Praxis eine synkretistische Tendenz gegenüber. Zwar versuchten die Lehren, namentlich Buddhismus und Taoismus, sich untereinander den Rang streitig zu machen, und die aus diesen durchaus sich wandelnden Auseinandersetzungen stammende Literatur ist sehr umfangreich und bis

heute kaum erschlossen, doch unter veränderten sozialen und politischen Verhältnissen verstärkte sich die Tendenz zu synkretistischen Formen.¹²⁶

Anmerkungen

* Dies ist die überarbeitete deutsche Fassung des bei der Max-Weber-Tagung in der Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg v. d. H., am 7. November 1980 in englischer Sprache gehaltenen Referates. – Ich möchte an dieser Stelle für die meinem Vortrag folgende Diskussion danken und bin den Teilnehmern für ihre kritischen Anmerkungen und Hinweise verpflichtet.

– In den folgenden Anmerkungen wird bei sämtlichen Autorennamen der persönliche vor dem Familiennamen angeführt.

1 Freilich war an dieser Entwicklung auch der Taoismus beteiligt.

2 Unsere Kenntnisse über die Herausbildung der chinesischen Kultur erweitern sich seit einigen Jahrzehnten dank der archäologischen Forschungen ständig und wandeln sich damit. Eine grundlegende Studie ist nach wie vor *Jaroslav Průšek*, *Chinese Statelets and the Northern Barbarians in the Period 1400-300 B.C.*, Dordrecht 1971.

3 An der Formulierung der konfuzianischen Doktrin war Liu Hsiang (80-9 v. Chr.) maßgeblich beteiligt. Eine Aufstellung von Merkmalen für korrektes und abweichendes Verhalten findet sich im zweiten Kapitel seines Werkes *Shuo-yüan*.

4 *Herbert Grundmann*, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1935, S. 5 f.

5 Hierzu siehe z. B. *Edwin O. Reischauer*, *East Asia. The Great Tradition*, Boston 1960, S. 114 ff.

6 Eine sehr gute zusammenfassende Darstellung dieses Problems gibt *Claudius C. Müller*, »Die Herausbildung der Gegensätze: Chinesen und Barbaren in der frühen Zeit (1. Jahrtausend v. Chr. bis 220 n. Chr.)«, in: *Wolfgang Bauer*, Hrsg., *China und die Fremden*, München 1980, S. 43-76; zu dualistischen Konzeptionen siehe *Derk Bodde*, »Harmony and Conflict in Chinese Philosophy«, in: *Arthur F. Wright*, *Studies in Chinese Thought*, Chicago 1953, S. 18-80; s. a. *Hellmut Wilhelm*, »The Problem of Within and Without, A Confucian Attempt in Syncretism«, in: *Journal of the History of Ideas* 12:1 (1951) S. 48-60.

7 RS I, S. 460.

8 RS I, S. 460.

9 Ein Beispiel für die Rolle der offiziellen Geschichtsschreibung bei der

Verdrängung der alten epischen Tradition hat kürzlich *David Johnson* vorgelegt: »Epic and History in Early China: The Matter of Wu Tzu-hsü«, in: *Journal of Asian Studies* 40:2 (Febr. 1981) S. 255-271.

- 10 Weber argumentiert: »Die ihrer spezifisch sozialetischen Orientierung nach dem Konfuzianismus entsprechenden griechischen Philosophenschulen ließen . . . die Götter der Sache nach ebenso dahingestellt, wie die chinesischen Intellektuellen der konfuzianischen Schule dies taten . . . Aber in einem Punkt bestand ein bedeutender Unterschied. Der konfuzianischen Redaktion der klassischen Literatur war es geglückt . . . nicht nur diese Volksgottheiten selbst, sondern auch alles für ihren eigenen ethischen Konventionalismus Anstößige aus der kanonischen Literatur pädagogisch auszumerzen.« Während »der . . . Kult der alten ›homerischen‹ Helden- und Volksgötter die *offizielle* Institution, die Lehre der Philosophen aber unverbindliche *Privatangelegenheit* war«, sei es in China umgekehrt, »wo eine kanonische *Lehre* und von ihr kanonisierte religiöse *Staatsriten* neben Göttern bestanden, deren Kult eine teils . . . nur *offiziös* gepflegte, teils nur geduldete, teils mit Mißtrauen angesehene *Privatangelegenheit* blieb«. RS I, S. 460 ff.
- 11 RS I, S. 498 f. Ähnlich hat es *Stephen Feuchtwang* formuliert: »The official religion, an institution of government, was subject to the wide range of interpretations put on it by the officials who ran it. But as a product of a ruling class and its history, it did set *limits of orthodoxy*.« In: *G. William Skinner*, Hrsg., *The City in Late Imperial China*, Stanford, Cal. 1977, S. 595.
- 12 RS I, S. 509.
- 13 RS I, S. 510.
- 14 RS I, S. 462.
- 15 RS I, S. 466.
- 16 RS I, S. 479.
- 17 *J. J. M. deGroot*, *Sectarianism and Religious Persecution in China*, 2 Bände, Amsterdam 1903. – Einige grundsätzliche Anmerkungen zu *deGroots* (1854-1921) Werk hat *Maurice Freedman* gemacht; *ders.*, »On the Sociological Study of Chinese Religion«, in: *Religion and Ritual in Chinese Society*, *Arthur P. Wolf*, Hrsg., Stanford, Cal. 1974, S. 19-41, bes. S. 24-31.
- 18 Zu diesem Gedanken siehe *Wolfgang Schluchter*, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tübingen 1979, bes. S. 230 ff.
- 19 RS I, S. 471 f.
- 20 RS I, S. 490.
- 21 *Theodor Reik*, *Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung*, 1923, Neuauflage Frankfurt am Main 1975.

- 22 Op. cit. S. 134.
- 23 Op. cit. S. 137.
- 24 Ebd. – Zu einer ähnlichen Auffassung kommt *Robert N. Bellah* in seinem Essay »Father and Son in Christianity and Confucianism«, in: *Ders.*, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York 1970, S. 76-99.
- 25 Siehe hierzu *Arthur P. Wolf*, »Gods, Ghosts and Ancestors«, in: *Ders.*, Hrsg., *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford, Cal. 1974, S. 131-182. – Zur Rationalität des »Generationalismus« siehe *David N. Keightley*, »The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture«, in: *History of Religions*, Vol. 17:3/4 (Febr./March 1978) S. 211-225.
- 26 Siehe hierzu *Wolfgang Bauer*, *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiise, Utopien, Idealvorstellungen*, München 1971.
- 27 *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*, *G. William Skinner*, Hrsg., Stanford, Cal. 1979, S. 298. – Zur Geomantik s. a. *Stephen Feuchtwang*, *Chinese Geomancy. An Anthropological Analysis*, Vientiane 1974.
- 28 Siehe beispielsweise zur nach-kulturrevolutionären Beurteilung der Bauernaufstände Kwang-chih Liu, »World View and Peasant Rebellion: Reflections on Post-Mao Historiography«, in: *Journal of Asian Studies* 40:2 (Febr. 1981) S. 295-326.
- 29 RS I, S. 513.
- 30 Ebd.
- 31 Von der Intoleranz war *deGroot* überzeugt (s. o. Anm. 17); dagegen wandte sich *Wilhelm Grube*, *Religion und Kultus der Chinesen*, Leipzig 1910, S. 11 und passim.
- 32 RS I, S. 499.
- 33 Ebd.
- 34 *deGroot*, op. cit. (Anm. 17), S. 10 f.
- 35 *Menzius* II B 9.
- 36 Hierzu *Donald J. Munro*, »Belief Control: The Psychological and Ethical Foundations«, in: *Amy Auerbacher Wilson*, et al., Hrsg., *Deviance and Social Control in Chinese Society*, New York 1977, S. 14-36.
- 37 An dieser Stelle sei auf die Beziehung zwischen dem Scheitern der Mohisten und der späteren Reformunfähigkeit des Konfuzianismus verwiesen. *Rolf Trauzettel* hat hiermit die »Kapitulation der sogenannten Zwischenschichten im Prozeß ihrer Emanzipation« in Zusammenhang gebracht. Siehe *Rolf Trauzettel*, »Stabilität und Kontinuität der chinesischen Gesellschaft. Bemerkungen zum Werk des Sinologen Etienne Balázs (1905-1963)«, in: *Saeculum* 18:3 (1967) S. 264-277, bes. S. 267.
- 38 Auf die Schwierigkeit, den Ausdruck »Orthodoxie« für Erscheinun-

gen im traditionellen China anzuwenden, hat Michel Strickmann hingewiesen: »It is the ›doxy‹ that perplexes, since these words are rooted in Christian theology, where they refer to tenets, views, or opinions. Yet an analogous theological framework is precisely what is lacking in the Chinese sphere. Flung about among the religions of East Asia, terms of this sort inevitably diffuse a notion of hierarchical authority and papal fulminations quite alien to the context.« Siehe *Michel Strickmann*, »History, Anthropology, and Chinese Religion«, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 40:1 (June 1980) S. 201-248, hier S. 225. – *Max Weber* hat dies selbst erkannt, wenn er sagt: »Dabei aber war die orthodoxe Lehre keine dogmatische Religion, sondern eine Philosophie und Lebenskunde.« RS I, S. 500.

- 39 Zur wirtschaftlichen Bedeutung des Buddhismus siehe für die ältere Zeit *Jacques Gernet*, *Les Aspects économique du Bouddhisme dans la société Chinoise du V^e au X^e siècle*, Saigon 1956. Zum Zusammenhang von wirtschaftlicher Bedeutung des Mönchswesens und dessen Verfolgung siehe *Kenneth Ch'en*, »The Economic Background of the Hui-ch'ang Suppression of Buddhism« in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 19 (1956) S. 67-105; andererseits waren wirtschaftliche Gründe bisweilen bestimmend, eine Lehre zu dulden, so etwa im Falle der Mönchszertifikate; siehe *Kenneth Ch'en*, »The Sale of Monk Certificates during the Sung Dynasty«, in: *Harvard Theological Review* 49:4 (1956) S. 307-327.
- 40 Siehe *Bernhard Karlgren*, *Grammata Serica*, Stockholm 1940, No. 1167.
- 41 Siehe *Tjan Tjoe Som*, *The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, Leiden 1952.
- 42 *Peter Weber-Schäfer*, *Der Edle und der Weise*, München 1963, S. 28; vgl. *Wing-tsit Chan*, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, N. J. 1963, S. 98. Zu dieser Stelle bemerkt *E. R. Hughes*, »With the coming of the schools of thought came the idea of systems of truth. Thus the word *chiao* which in the Analects is only used as a verb, ›to instruct‹, came by the first century B.C. to be used as a noun. An age of free thought leads to dogmatizing thinkers, and after that, when the State recognizes one set of dogmas as the truth, its scholars tend to be dogmatic theologians.« *E. R. Hughes*, *The Great Learning and the Mean-in-Action*, London 1942, S. 105.
- 43 Siehe *Peter Weber-Schäfer*, op. cit. (Anm. 42) S. 29.
- 44 Zur Schwierigkeit der Bestimmung des Terminus »Taoismus« siehe *Nathan Sivin*, »On the Word ›Taoist‹ as a Source of Perplexity. With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China«, in: *History of Religions*, Vol. 17:3/4 (Febr./March 1978) S. 303-330.
- 45 Siehe *Richard B. Mather*, »K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theo-

- cracy at the Northern Wei Court, 425-451«, in: *Holmes Welch/Anna Seidel*, Hrsg., *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven and London 1979, S. 103-122, bes. S. 110 f. Vgl. *Hisayuki Miyakawa*, *Riokôshi kenkyû*, Kyoto 1964, S. 152.
- 46 Siehe hierzu *Masayoshi Kobayashi*, »The Concept Chiao in Relation to Conflict and Harmony Between Confucianism, Buddhism, and Taoism in Pre-T'ang China«, (japanisch) in: *Dôkyo kenkyû ronshu* (Yoshioka hakase kanreki kinen), Tôkyô 1975, S. 249-269.
- 47 *Taishô shinshû daizôkyô*, Vol. 52, No. 2110, S. 490-550, bes. S. 499 a 2 ff.
- 48 *Taishô shinshû daizôkyô*, Vol. 52, No. 2102, S. 136-143.
- 49 Einen Einblick in die ideologische Seite von Laienbewegungen gibt die polemische Darstellung solcher »abweichender Lehren« von *Yü-pien Huang*, P'o hsieh hsiang pien. Siehe die kommentierte Ausgabe von *Mizubo Sawada*, Tôkyô 1972.
- 50 Siehe hierzu *Michel Strickmann*, »The Mao Shan Revelations. Taoism and the Aristocracy«, in: *T'oung Pao* 63:1 (1977) S. 1-64, bes. S. 15 ff.
- 51 Vgl. *C. K. Yang*, *Religion in Chinese Society*, Berkeley 1961, S. 193; siehe auch *J. J. M. deGroot*, op. cit. (Anm. 17) S. 417; vgl. auch den Erlaß von 1727, siehe *Paul A. Cohen*, *China and Christianity. The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870*, Cambridge, Mass. 1963, S. 13 f.
- 52 Vgl. die Einleitung *Yü-pien Huang*s zu seinem P'o hsieh hsiang pien (siehe Anm. 49); vgl. auch die Bemerkungen von *Maurice Freedman* über die Beziehung zwischen Ahnenkult und Geomantik (siehe Anm. 27).
- 53 Siehe hierzu *Arthur F. Wright*, *Buddhism in Chinese History*, Stanford, Cal. 1959, S. 106; ferner *Richard H. Robinson* in: *Journal of the American Oriental Society* 79 (1959) S. 311-318, bes. S. 317.
- 54 Siehe hierzu meinen Artikel »Der Buddhismus im frühen chinesischen Mittelalter und der Wandel der Lebensführung bei der Gentry im Süden«, in: *Saeculum* 23:3 (1972) S. 269-294.
- 55 Siehe hierzu *Richard B. Mather*, op. cit. (Anm. 45).
- 56 Siehe hierzu *David G. Johnson*, *The Medieval Chinese Oligarchy*, Boulder, Colorado 1977 und *Patricia Buckley Ebrey*, *The Aristocratic Families of Early Imperial China: A Case Study of the Po-ling Ts'ui Family*, Cambridge 1978.
- 57 Siehe hierzu *James T. C. Liu*, »How did a Neo-Confucian School become the State Orthodoxy?«, in: *Philosophy East and West* 23:4 (1973) S. 483-505.
- 58 Siehe *Sung-shih* 427, Ed. *Chung-hua shu-chü*, Peking 1977, S. 12709; vgl. auch *John W. Haeger*, »The Intellectual Context of Neo-Confucian Syncretism«, in: *Journal of Asian Studies* 31:3 (March 1972)

- S. 499-513, bes. S. 504.
- 59 Zu diesem Topos siehe *Herbert Franke*, »Chia Ssu-tao (1213-1275): A ›Bad Last Minister‹?«, in: *Arthur F. Wright/Denis Twitchett*, Hrsg., *Confucian Personalities*, Stanford, Cal. 1962, S. 217-234; s. a. *Rolf Trauzettel*, *Ts'ai Ching (1046-1126) als Typus des illegitimen Ministers*, Bamberg 1964.
- 60 Siehe *Winston Wan Lo*, *The Life and Thought of Yeh Shih*, Hongkong 1974.
- 61 Siehe *James Legge*, *The Chinese Classics*, Vol. III, Hongkong 1865, S. 68-75.
- 62 Einen sehr anregenden Beitrag zu diesem Thema hat *Thomas A. Metzger* mit seinem Buch *Escape from Predicament. Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York 1977, geleistet.
- 63 Siehe hierzu auch *Webers* Ausführungen in RS I, S. 305 ff.
- 64 Hierzu ausführlich *Werner Eichhorn*, *Die Alte Chinesische Religion und das Staatskultwesen*, Leiden/Köln 1976, passim.
- 65 Siehe beispielsweise *Werner Eichhorn*, op. cit., S. 118; einen interessanten Fall stellt *Rudolf Herzer* dar, »Der Streit über das ›Große Ritual‹. Eine Hofkontroverse der frühen Chia-ching-Zeit (1522-1566)«, in: *Oriens Extremus* 19 (1972) S. 65-83.
- 66 Siehe *H. G. Lamont*, »An Early Ninth Century Debate on Heaven I/II«, in: *Asia Maior*, N. S., 18 (1973) S. 181-208 und 19 (1975) S. 37-85; vgl. auch meinen Artikel »Die Manipulation von Omina und ihre Beurteilung bei Hofe – Das Beispiel der Himmelsbriefe Wang Ch'in-jos unter Chen-tsung (regierte 998-1023)«, in: *Asiatische Studien*, Jg. 1981.
- 67 Eine Sammlung der wichtigsten Texte zur legitimen Thronnachfolge hat *Tsung-i Jao* zusammengestellt: *Chung-kuo shih-hsüeh shang chih cheng-t'ung lun*, Hongkong 1977.
- 68 Zu diesem Gedanken im Zusammenhang mit der T'ai-p'ing-Fraktion der Han-Zeit siehe *Barbara Kandel*, *Taiping jing. The Origin and Transmission of the ›Scripture on General Welfare‹*, Hamburg 1979, S. 19 f.
- 69 Hierzu siehe *Eric Zürcher*, »Zum Verhältnis von Kirche und Staat in China während der Frühzeit des Buddhismus«, in: *Saeculum* 10 (1959) S. 73-81; vgl. auch sein maßgebliches Werk zu dem gesamten Thema, *The Buddhist Conquest of China*, 2 Bde., Leiden 1959, Neuaufl. 1972.
- 70 Einen Überblick über die Institutionen des Buddhismus bis zur Sung-Zeit gibt der Mönch *Tsan-ning* in seinem um die Jahrtausendwende zusammengestellten Werk *Seng-shih lüeh*, *Taishô shinshû daizôkyô* Vol. 54.
- 71 Siehe hierzu *Heinrich Hackmann*, *Die dreihundert Mönchsgebote*

des chinesischen Taoismus, Amsterdam 1931.

- 72 Siehe *Eric Zürcher*, in: *Saeculum* 10 (vgl. Anm. 69) S. 76; siehe auch *Taishō shinshū daizōkyō*, Vol. 50, S. 349a18.
- 73 Siehe auch *Max Weber*, RS I, S. 254 f.
- 74 Zitiert nach *Paul A. Cohen*, op. cit., (Anm. 51) S. 10.
- 75 Ebd., S. 26.
- 76 Siehe hierzu *George L. Harris*, »The Mission of Matteo Ricci, S. J.: A Case Study of Effort at Guided Culture Change in the Seventeenth Century«, in: *Monumenta Serica* 25 (1966) S. 1-168.
- 77 RS I, S. 500.
- 78 In den letzten Jahren ist in China selbst der revolutionäre und anti-feudale Charakter der Bauernrebellionen in Frage gestellt worden, und man neigt wieder eher zu der Auffassung, ihnen überwiegend konservative Züge zuzusprechen. Siehe auch *Kwang-chih Liu*, op. cit. (Anm. 28).
- 79 Siehe *Vincent Y. C. Shih*, »Some Chinese Rebel Ideologies«, in: *T'oung Pao* 44 (1956) S. 150-226 und *Yuji Muramatsu*, »Some Themes in Chinese Rebel Ideologies«, in: *Arthur F. Wright*, Hrsg., *The Confucian Persuasion*, Stanford, Cal. 1960, S. 241-267.
- 80 Siehe *John W. Dardess*, »The Transformations of Messianic Revolt and the Founding of the Ming Dynasty«, in: *Journal of Asian Studies* 29 (1970) S. 539-58.
- 81 RS I, S. 501.
- 82 *J. J. M. deGroot*, op. cit. (Anm. 17) S. 256.
- 83 RS I, S. 504.
- 84 Siehe *Daniel L. Overmyer*, *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge, Mass. 1976; vgl. *Frederick Wakeman, Jr.*, »Rebellion and Revolution: The Study of Popular Movements in Chinese History«, in: *Journal of Asian Studies* 36 (1977) S. 201-237, bes. S. 206.
- 85 Siehe *Daniel L. Overmyer*, op. cit.
- 86 Hierzu siehe *Hok-lam Chan*, »The White Lotus-Maitreya Doctrine and Popular Uprisings in Ming and Ch'ing China«, in: *Sinologica* 10 (1969) S. 211-33.
- 87 Gedanken hierzu hat bereits *Étienne Balázs* in seinem Vortrag »The Birth of Capitalism in China«, abgedruckt in: Ders., *Chinese Civilization and Bureaucracy*, New Haven/London 1964, S. 34-54, dargelegt.
- 88 Siehe hierzu Anm. 6.
- 89 *Lun-yü* II, 24; vgl. *James Legge*, *The Chinese Classics*, Vol. I, Hongkong 1861, S. 154.
- 90 Siehe *Ch'i-ch'ao Liang*, *Chung-kuo li-shih yen-chiu fa pu pien* (1933), S. 201; zum Thema der Gegenseitigkeit siehe *Lien-sheng Yang*, »The Concept of 'Pao' as a Basis for Social Relations in

China«, in: *John K. Fairbank*, Hrsg., *Chinese Thought and Institutions*, Chicago 1957, S. 291-309, bes. S. 302 f.; zur Bedeutung der Unterscheidung zwischen Geistern der eigenen Ahnen und denen anderer siehe *Arthur P. Wolf*, op. cit. (Anm. 25). – Die Diskussion über Lün-yü II,16, an der sich nach *Hans Haas Alfred Forke* (*Asia Maior I*, 1924) und *Erich Haenisch* (*Asia Maior II*, 1924, und III, 1926) beteiligten, die in diesen Zusammenhang zu stellen ist, sei hier nur erwähnt.

- 91 *Lien-sheng Yang*, op. cit., bes. S. 302 f.
- 92 Li-chi, Ed. *Juan Yüan*, 1815, ch. 54, S. 14b ff.; vgl. *Richard Wilhelm*, *Li Gi*. Das Buch der Sitte, Düsseldorf-Köln, o. J., S. 188 f.
- 93 Nan Ch'i shu, Ed. *Ssu-pu pei-yao*, 54, S. 449.
- 94 Hsi-tz'u A 11; vgl. *Richard Wilhelm*, *I Ging*. Das Buch der Wandlungen, Düsseldorf-Köln 1960, S. 296.
- 95 Lun-yü VI,20; vgl. *Arthur Waley*, *The Analects of Confucius*, London 1938, S. 120. – Siehe hierzu auch die Erörterung bei *H. G. Creel*, »Was Confucius Agnostic?«, in: *T'oung Pao* (N. S.) 29 (1932) S. 55-99, bes. S. 82 ff.
- 96 Lun-yü IX,10; zitiert nach *Richard Wilhelm*, *Kungfutse*, Düsseldorf-Köln 1962.
- 97 Lun-yü VII,1; hierzu siehe auch meinen Beitrag »Traditionalismus und Geschichtsschreibung in China. Zur Maxime ›shu erh pu-tso‹«, in: *Saeculum* 28 (1977) S. 42-52.
- 98 Zu diesem Problem siehe *Klaus Eder*, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1980, S. 33 ff.
- 99 Auf Ausnahmen, die wie gewöhnlich auch hier die Regel bestätigen, kann aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden.
- 100 *Menzius III B 9*; vgl. *D. C. Lau*, *Mencius*, Harmondsworth 1970, S. 114.
- 101 Vgl. *Rolf A. Stein*, »Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries«, in: *Holmes Welch/Anna Seidel*, op. cit. (Anm. 45), S. 53-81, hier S. 63; siehe *Tao-tsang*, fasc. 876, Kap. 3A, S. 2b.
- 102 Siehe hierzu *Ts'un-yan Liu*, »Traces of Zoroastrian and Manichaean Activities in Pre-T'ang China«, in: *Ders.*, *Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind*, Leiden 1976, S. 3-55.
- 103 *Max Weber* hat selbst die Bedeutung von Büchern in China hervorgehoben; so betont er an einer Stelle: »In einem Literatenland wie China konnte der Buddhismus nur als eine Buchreligion überhaupt Fuß fassen.« Siehe *RS II*, S. 260 und vgl. S. 290. Entsprechend wurden dann auch bei Verbotsmaßnahmen die inkriminierten Schriften verboten. Zu diesem Thema siehe u. a. *Luther Carrington Goodrich*, *The Literary Inquisition of Ch'ien-lung*, 2nd Ed., New York 1966, S. 3 ff.

- 104 Zum Verhältnis von offiziellem Taoismus und Volksreligion siehe neben *Rolf A. Stein*, op. cit. (Anm. 101) auch die Gegenüberstellung von *K. Schipper* in *History of Religions*, Vol. 9:2/3 (Nov. 1969/Febr. 1970) S. 125 und *Michael Saso*, »Orthodoxy and Heterodoxy in Taoist Ritual«, in: *Arthur P. Wolf*, op. cit. (Anm. 25), S. 325-336.
- 105 Auch bei der Periodisierung wird zumeist nach der T'ang-Dynastie eine Zäsur gesetzt.
- 106 Siehe *Heinrich Hackmann*, *Die Dreihundert Mönchsgebote des chinesischen Taoismus*, Amsterdam 1931; s. a. *Yoshitoyo Yoshioka*, »Taoist Monastic Life«, in: *Holmes Welch/Anna Seidel*, op. cit. (Anm. 45), S. 229-252, bes. S. 240 f.
- 107 RS I, S. 503.
- 108 Siehe hierzu das Kapitel »Factionalism and Critical Power«, in: *James T. C. Liu*, *Ou-yang Hsiu. An Eleventh-Century Neo-Confucianist*, Stanford, Cal. 1967, S. 52-64.
- 109 Siehe *James T. C. Liu*, op. cit., S. 63 f.
- 110 Eine Zusammenfassung dieses Themas findet sich in Kapitel II.4 meiner Studie *Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten in China*, Wiesbaden 1981.
- 111 *Richard Wilhelm*, op. cit. (Anm. 94) S. 311 f.
- 112 *J. J. M. deGroot*, *Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*, Berlin 1918, S. 2.
- 113 Eines der trefflichsten Beispiele hierfür ist die Bildung des Begriffes »Große Pietät« (*ta hsiao*) gegenüber dem partikularistischen Pietätsbegriff, der nun »Kleine Pietät« (*hsiao hsiao*) wurde. Vgl. hierzu *Wolfgang Bauer*, op. cit. (Anm. 26) S. 90 f. und *Arthur E. Link/Tim Lee*, »Sun Ch'os Yü-tao-lun: A Clarification of the Way«, in: *Monumenta Serica* 25 (1966) S. 169-196.
- 114 Zitiert nach *Yao Wang*, *Chung-ku wen-jen sheng-huo*, Shanghai 1953, S. 92.
- 115 Siehe *Taishô shinshû daizôkyô*, vol. 52, S. 7 b; vgl. *Arthur E. Link*, »Cheng-wu lun: Rectification of Unjustified Criticism«, in: *Oriens Extremus* 8 (1961) S. 136-165.
- 116 Siehe *Taishô shinshû daizôkyô*, vol. 52, S. 8c13.
- 117 Siehe hierzu *Wolfgang Bauer*, Hrsg., *China und die Fremden*, München 1980, bes. S. 101 ff.
- 118 Vgl. Anm. 93.
- 119 *Nan Ch'i shu*, Ed. *Ssu-pu pei-yao*, 54, S. 4b3.
- 120 Vgl. *Kenneth Ch'en*, »Neo-Taoism and the Prajna School«, in: *Chinese Culture* 1 (1957) S. 33-46, hier S. 43.
- 121 *Taishô shinshû daizôkyô*, vol. 52, S. 38c10 f.

- 122 Ein gutes Beispiel für eine ähnliche Argumentation, bei der die Verschiedenheit der Zeiten zur Begründung dafür dient, daß die Lehren der Klassiker nur bedingt anwendbar sind, findet sich bei Li Chih (1527-1602). Siehe *Hok-lam Chan*, Li Chih (1527-1602) in *Contemporary Chinese Historiography*, New York 1980, S. 92 f.
- 123 Taishô shinshû daizôkyô, vol. 52, S. 38c20.
- 124 Siehe hierzu *Richard B. Mather*, op. cit. (Anm. 45); über den bisher nahezu fast vollständig vernachlässigten Aspekt des buddhistischen Einflusses auf den Taoismus siehe neuerdings *Erik Zürcher*, »Buddhist Influence on Early Taoism«, in: *T'oung Pao* 66 (1980) S. 84-147.
- 125 »Hsin-min shuo« in: *Yin-ping shih wen-chi*, fasc. 12, S. 40b; zum *t'i-yung*-Problem siehe auch *Joseph R. Levenson*, »T'i and Yung - Substance and Function«, in: Ders., *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, Berkeley and Los Angeles, 1968, I, S. 59-78.
- 126 Siehe als ersten Versuch in einer westlichen Sprache, dies Thema zu behandeln, die jüngst erschienene Studie von *Judith A. Berling*, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, New York 1980.