



Anne Cheng

GRUNDRISS
Geschichte des
chinesischen
Denkens

Meiner

Anne Cheng

GRUNDRISS

**Geschichte
des
chinesischen
Denkens**

Aus dem Französischen
übersetzt von
Ulrich Forderer

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <<http://portal.dnb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3973-0

ISBN eBook: 978-3-7873-4203-7

© Editions du Seuil, 1997, *Histoire de la pensée chinoise*

Umschlagabbildung: Ausschnitt aus dem Gemälde »Garten der Kultur«
von Hán Huǎng (723–787), Sammlung des Kaiserpalasts in Peking

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2022. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für
Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 URG aus-
drücklich gestatten. Gestaltung: Jens-Sören Mann. Satz: mittelstadt 21, Vogts-
burg-Burkheim. Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen. Werkdruckpapier:
alterungsbeständig nach DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleich-
tem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

Wer auf Zehenspitzen steht, wackelt,
Wer Riesenschritte macht, kann nicht gehen,
Wer sich ins Licht rückt, leuchtet nicht,
Wer immer Recht haben will, ist ohne Ruhm,
Wer sich selber lobt, ist ohne Verdienst,
Wer sich selber rühmt, hat keine Dauer.

(*Lǎozǐ* 24)

Inhalt

Vorwort zur deutschen Übersetzung	15
Vorbemerkungen des Übersetzers	17
Schlüsselbegriffe 17 Umschrift 19 Hinweise zur Aussprache 19 Typographie 20 Namen 20 Abkürzungen 20 Interne Verweise 20 Zur Übersetzung der Textauszüge 20 Danksagung 21	
Hinweis	22
Chronologie	23
Einleitung	25
China	25
Geschichte	26
Tradition	28
Denken oder Philosophie?	30
Denken und Wirklichkeit auf gleicher Ebene	32
Wissen und Tat: das <i>Dào</i>	34
Einheit und Kontinuität: der Hauch	36
Wandlung	37
Beziehung und Mittigkeit	38
ERSTER TEIL	
Die antiken Grundlagen des chinesischen Denkens (2. Jahrtausend – 5. Jahrhundert v. Chr.)	41
1 Die archaische Kultur der Shāng und der Zhōu	43
Wahrsagerische Rationalität	45
Ahnenkult	47
Ritualisierung des religiösen Bewusstseins	48
Vom ›Herrscher oben‹ zum ›Himmel‹	49
Ordnung und Ritus	52
2 Konfuzius setzt auf den Menschen	54
Die konfuzianische Wende	54
Die Person Konfuzius	55

Mit fünfzehn beschloss ich zu lernen	57
Lernen heißt lernen, menschlich zu sein	60
Der Sinn fürs Menschliche (<i>rén</i>)	61
»Alle Menschen zwischen den vier Meeren sind Brüder«	64
Ritueller Geisteshaltung	66
Die heilige Aufgabe des Edlen	69
Der Fürst als Edler	70
Wie regieren?	71
Die Namen berichtigen	73
Der konfuzianische Weg	75
Konfuzius und die Herausbildung der kanonischen Texte	76
3 Mòzǐ greift die konfuzianische Lehre an	82
Der Pazifist Mòzǐ, ein Handwerker?	83
Anfänge der Argumentation im <i>Mòzǐ</i>	85
Kriterium der Nützlichkeit versus Tradition des Rituals	86
Universelle Liebe versus Sinn fürs Menschliche	88
Gemeinnutz	90
»Sich seinen Vorgesetzten fügen«	92
Mòzǐs Himmel	93
Mohisten versus Konfuzianer	93

ZWEITER TEIL

Freier Gedankenaustausch zur Zeit der Streitenden Reiche

(4.–3. Jahrhundert v. Chr.)	97
4 Zhuāngzǐ lauscht aufs <i>Dào</i>	99
Das Buch und der Mensch Zhuāngzǐ	101
Relativität der Sprache	103
Die Paradoxa des Huì Shī	104
Der Riesenvogel und der Frosch	105
Es ist so, es ist nicht so	107
Wie können wir wissen?	109
Das begriffliche Denken vergessen	110
Wie ein Fisch im <i>Dào</i>	112
Die Hand und der Geist	113
Das Spontane als Spiegel	116
Traum und Wirklichkeit	117
Mensch oder Himmel	118
Der wahre Mensch	121
Die Grundenergie bewahren	122
Die höchste Loslösung	123

5	Diskurs und Logik zur Zeit der Streitenden Reiche	126
	Hintergründe des Diskurses	126
	Die Logiker	127
	Instrumentale Sprachauffassung	129
	Die Theorie der ›Massennomina‹	130
	Nominalistische Auffassung	132
	Weißes Pferd ist kein Pferd	135
	Über die Bezeichnung der Dinge	137
6	Menzius: Konfuzius' geistiger Erbe	139
	Der Edle und der Fürst	140
	Das Buch <i>Mèngzǐ</i> , ein polemisches Werk	142
	Die Überzeugungskraft des ›Menschlichen‹	143
	Begründung der Moral aus der Natur	147
	Moralische Lebenskraft	149
	Moralische Physiologie	151
	Herz/Geist	152
	Jeder Mensch kann ein Heiliger werden	154
	Wesensnatur und Bestimmung	155
	Und das Böse?	156
	Menschlichkeit als Verantwortung	158
	Mittigkeit und Authentizität	159
7	Das <i>Dào</i> des Nichthandelns im <i>Lǎozǐ</i>	164
	Legende	165
	Text	166
	Nichthandeln	167
	Die Metapher des Wassers	169
	Paradoxa	171
	Das Amoralische des Natürlichen	173
	Der politische Wert des Nichthandelns	175
	Zurück zum Natürlichen	176
	Zurück zum Ursprung	178
	<i>Dào</i>	180
	Vom <i>Dào</i> zu den Myriaden Wesen	182
	Negativer Weg oder Mystik?	184
8	Xúnzǐ, Konfuzius' realistischer Erbe	187
	Porträt eines Konfuzianers am Ende eines Zeitalters	188
	Mensch und Himmel	189
	»Das Wesen des Menschen ist schlecht«	193
	Wesensnatur und Kultur	195
	Riten	198

Name und Wirklichkeit	201
Ein Panorama der Gedanken zur Zeit der Streitenden Reiche	203
9 Legisten	206
Legistische Anthropologie	207
Gesetz	211
Machtstellung	213
Techniken	214
Das totalitaristische <i>Dào</i> des <i>Hán Fēizǐ</i>	215
10 Das kosmologische Denken	220
Gedanken über die Natur	220
Am Anfang war das <i>Qì</i>	222
<i>Yīn</i> und <i>Yáng</i>	223
Die fünf Phasen	226
Kosmologischer Raum und kosmologische Zeit	229
Der Lichtpalast	232
11 Das <i>Buch der Wandlungen</i>	235
Ursprung aus der Wahrsagerei	236
Die Kanonisierung des <i>Buchs der Wandlungen</i>	237
»Ein <i>Yīn</i> , ein <i>Yáng</i> : So ist das <i>Dào</i> «	240
Die <i>Wandlungen</i> als Figuren-Kombinatorik	243
Deutung der <i>Wandlungen</i>	246
Der »winzige Anfang«	248
Vor und nach der Gestaltwerdung	250
Günstige Gelegenheit	252
 DRITTER TEIL	
Ausgestaltung des Erbes	
(3. Jahrhundert v. Chr. – 4. Jahrhundert n. Chr.)	255
12 Das holistische Weltbild der Zeit der Hân-Dynastie	257
Die Denkrichtung <i>Huánglǎo</i>	259
<i>Huáinánzǐ</i> und die kosmischen Resonanzen	262
Korrelative Kosmologie versus wissenschaftliches Denken	265
Der Kult der Einheit	267
Dǒng Zhòngshū (etwa 195–115 v. Chr.)	268
Der Klassikerstreit	271
Yáng Xióng (53 v. Chr.–18 n. Chr.)	276
Wáng Chōng (27–etwa 100 n. Chr.)	278
Die Zeit der Östlichen Hân (25–220 n. Chr.)	281

13 Die geistige Erneuerung des 3. und 4. Jahrhunderts	285
»Zweckfreie Plaudereien« und »Studien des Geheimnisvollen«	286
Wáng Bì (226–249)	288
Zwischen Undifferenziertheit und Sichtbarwerdung	289
Diskurs, Bild, Sinn	291
Zwischen Undifferenziertheit und strukturierendem Prinzip	296
Guō Xiàng (etwa 252–312)	297
Taoistische Tradition	301

VIERTER TEIL

Die große buddhistische Umwälzung

(1.–10. Jahrhundert)	303
----------------------------	-----

14 Die Anfänge des Buddhismus in China

(1.–4. Jahrhundert)	305
Die indischen Ursprünge des Buddhismus	305
Die vier Siegel des Dharmas	308
Geschichtliche Entwicklung des Buddhismus in Indien	311
Der Buddhismus im China der Hân-Zeit	312
Buddhismus des Nordens und Buddhismus des Südens	315
<i>Dhyāna</i> und <i>Prajñā</i>	316
Intellektueller Austausch im Buddhismus des Südens	319
Der Buddhismus unter den nichtchinesischen Dynastien des Nordens	322
Einige wichtige Mönche des 4. Jahrhunderts: Dào'ān, Huiyuǎn, Dàoshēng ..	323

15 Das Denken in China an der Wegscheide

(5.–6. Jahrhundert)	326
Kumārajīva und die Schule Mādhyamika	326
Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten, Konfuzianern und Taoisten in den südlichen Dynastien	329
Kontroverse über Leib und Geist	332
Der Buddhismus im Norden im 5. und 6. Jahrhundert	335
Xuánzàng und die Yogācāra-Schule	337

16 Die Blütezeit der Táng-Dynastie

(7.–9. Jahrhundert)	343
Sinisierung des Buddhismus	345
Tiāntái	346
Die Huáyán-Schule	349
Die Schule der Reinen Erde	352
Tantrischer Buddhismus	353
Volkstümliche Äußerungen des Buddhismus	355

Chán	356
Der Geist des Chán	359
Die Methoden des Chán	362
Hányù (768–824) und die »Rückkehr zur Antike«	365
Lǐ Áo (etwa 772–836) und die »Rückkehr zur Wesensnatur«	367
FÜNFTER TEIL	
Das chinesische Denken nach der Integration des Buddhismus (10.–16. Jahrhundert)	369
17 Die konfuzianische Renaissance zu Beginn der Sòng-Zeit (10.–11. Jahrhundert)	371
Die großen Männer der Tat in der Zeit der Nördlichen Sòng-Dynastie (960–1127)	373
Die konfuzianische Renaissance	375
Rückkehr zum <i>Buch der Wandlungen</i> und zur Kosmologie	377
Shào Yōng (1012–1077)	378
Beschaffenheit und Funktion	380
Figuren und Zahlen	381
Kenntnis des Prinzips und »umgekehrte Betrachtung«	382
Zhōu Dūnyí (1017–1073)	386
»Ohne First und doch Höchster First«	387
»Heilig ist nichts anderes als authentisch«	389
Die Frage des Bösen	390
Ist Heiligkeit erlernbar?	391
Einheit und Vielfalt	392
Zhāng Zài (1020–1078)	393
»Alles hängt in ein und demselben <i>Dào</i> zusammen«	394
<i>Qì</i> : Leere und Fülle	396
Einheit der Energie, Einheit der Wesensnatur	399
Streben nach Heiligkeit	403
18 Das Denken zur Zeit der Nördlichen Sòng-Dynastie (11. Jahrhundert)	
Zwischen Kultur und Prinzip	407
Die Brüder Sū und die Brüder Chéng	407
Sū Shì und das <i>Dào</i> der Kultur	408
Die Brüder Chéng und das »Studium des <i>Dào</i> «	411
Das <i>lǐ</i> als Prinzip	414
Das Prinzip zwischen Einheit und Vielfalt	416
»Wissen erweitern« und »die Dinge untersuchen«	418
»Das Prinzip sehen«	420

Ansichten zum <i>Buch der Wandlungen</i>	422
Prinzip und Energie	425
Prinzip und Sinn für Menschlichkeit	427
Streben nach Heiligkeit	428
19 Die große Zusammenschau in der Zeit der Südlichen Sòng-Dynastie (12. Jahrhundert)	430
Zhū Xī (1130–1200) und Lù Xiàngshān (1139–1193)	430
Vom »Studium des Weges« zu seiner »rechtmäßigen Überlieferung«	434
Höchster First: Einheit von Prinzip und Energie	436
»Höchster First« oder »Ohne-First«?	439
Geist als Einheit von himmlischem Prinzip und menschlichen Begierden ..	441
»Dào-Geist« und »Menschen-Geist«	445
Die Einheit des Geistes nach Lù Xiàngshān	446
Beherrschung des Geistes	449
»Untersuchung der Dinge und Erweiterung der Erkenntnis«	452
Stufenweises Voranschreiten und plötzliche Erleuchtung, Erkenntnis und Tat	455
20 Neubesinnung auf den Geist zur Zeit der Míng-Dynastie (14.–16. Jahrhundert)	458
Das Vermächtnis der Sòng-Zeit vom 13. bis zum 15. Jahrhundert	458
Wáng Yángmíng (1472–1529)	462
»Es gibt kein Prinzip außerhalb des Geists«	463
Die Frage des Bösen und das »angeborene moralische Wissen«	467
»Wissen und Tat sind eins«	470
Denker des Qì im 16. Jahrhundert	472
»Die drei Lehren sind gleich«	475
Auflehnung gegen den offiziellen Konfuzianismus und kritischer Geist ...	477
Liú Zōngzhōu (1578–1645)	480
Leben und Sterben der privaten Akademien gegen Ende der Míng-Dynastie	483
Erneuerungsgesellschaft und Jesuiten	485
 SECHSTER TEIL	
Heranbildung des modernen Denkens	
(17.–20. Jahrhundert)	489
21 Kritischer Geist und empirische Ansätze zur Qīng-Zeit (17.–18. Jahrhundert)	491
Huáng Zōngxī (1610–1695)	493
Gù Yánwǔ (1613–1682)	497
Wáng Fūzhī (1619–1692)	500

Einheit von Mensch und Welt in der Lebensenergie	502
Einheit des himmlischen Prinzips und der menschlichen Begierden	505
Denken über Kräfte, kraftvolles Denken	507
Der Sinn der Geschichte	509
Yán Yuán (1635–1704)	511
Die großen staatlichen Buchausgaben im 18. Jahrhundert	513
Textkritik der Klassiker und Rückkehr zu den »Hàn-Studien«	516
Dài Zhèn (1724–1777)	518
Zu den Quellen von Menzius	519
Von der Energie zum Unterscheidungsprinzip	521
Gegen Pharisäer und Pedanten	523
Kritischer Geist zu Beginn des 19. Jahrhunderts	525
22 Das chinesische Denken in der Auseinandersetzung mit dem Westen (Ende 18. – Anfang 20. Jahrhundert)	528
Rückkehr zu den »neuen Texten« zur Zeit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert	529
»Moderne Texte« und Reformismus	532
»Moderne Texte« und Legismus	534
Erste offene Konflikte mit den ausländischen Mächten	536
Kāng Yǒuwéi (1858–1927) und der Höhepunkt des Neutextreformismus ..	540
Liáng Qǐchāo (1873–1929) und Tán Sìtóng (1865–1898)	544
Der Reformgeist zwischen Universalismus und Nationalismus	546
Die »Nach-1898-Zeit«: die klassische Tradition zwischen Reform und Revolution	548
Zhāng Bǐnglín (1869–1935)	549
Liú Shǐpéi (1884–1919)	552
Epilog	555
Bibliographie	561
Register der chinesischen Begriffe	605
Register der Eigennamen	613
Register der Werke	623

Vorwort zur deutschen Übersetzung

Diese deutsche Übersetzung hat eine lange Geschichte – die Geschichte einer bald zwanzigjährigen Freundschaft. Zu Beginn der 2000er Jahre, kurz nach dem Erscheinen der ersten Auflage meiner *Histoire de la pensée chinoise* im Verlag Editions du Seuil, wurde ich von einem Brief von Ulrich Forderer überrascht, in dem er schrieb, dass er »zu seinem eigenen Vergnügen« begonnen habe, mein Buch zu übersetzen. Ich schlug ihm vor, uns in einem Pariser Café zu treffen. Dort sah ich ihn dann zum ersten Mal mit seinem vor Geist sprühenden schelmischen Blick. Bei dieser ersten Begegnung vergingen die Stunden beim anregenden Gedankenaustausch wie im Flug und sie war der Beginn einer Freundschaft, die sich in zahlreichen Diskussionen bei meinen Seminaren zu antiken und klassischen chinesischen Texten im *Nationalen Institut für orientalische Sprachen und Kulturen (INALCO)* vertiefte, die Ulrich regelmäßig besuchte und durch seine geistreichen, den Nagel immer auf den Kopf treffenden Fragen bereicherte. Hinter seinen zerzausten Haaren lernte ich einen ewig jungen, dem äußeren Erscheinungsbild gegenüber gleichgültigen Geist von umfassender humanistischer Bildung und unersättlichem Wissensdrang schätzen. Dank seiner Ausbildung als Übersetzer und seiner soliden Kenntnisse des modernen und alten Chinesischen sowie der chinesischen und westlichen Philosophie hätte ich mir keinen besseren Übersetzer für meine *Geschichte des chinesischen Denkens* wünschen können.

Dem Verlag Meiner, der seit mehr als hundert Jahren ein fester Begriff in der Philosophie ist, ist es zu verdanken, dass dieses Projekt Wirklichkeit werden konnte. Auch hier hätte ich mir nichts Besseres erträumen können. Ich danke ihm und insbesondere Marcel Simon-Gadhof für die kompetente und sorgfältige Betreuung der deutschen Ausgabe.

Die Umstände der Übersetzung und Herausgabe sind erwähnenswert: Seit 2013 arbeitet Ulrich in China in der germanistischen Abteilung der Universität Lanzhou und wegen der erschwerten Reisemöglichkeiten durch die Covid-19-Pandemie verlief unsere Zusammenarbeit ganz über das Internet. Er schickte mir Kapitel für Kapitel mit seinen immer stichhaltigen Fragen und Bemerkungen und ich muss gestehen, dass die Lektüre meines Buchs auf Deutsch mich ziemlich beeindruckte, wenn nicht gar einschüchterte, denn es kam mir manchmal ein bisschen vor, als läse ich Hegel oder Heidegger ...

Von all den Übersetzungen meines Buchs in zahlreiche europäische und asiatische Sprachen ist die deutsche wohl die, bei der ich am engsten mit dem Übersetzer zusammengearbeitet habe, dessen Kompetenz und Genauigkeitsanspruch mich dazu veranlasste, meinen Text zu überarbeiten und zu verbessern. Ulrich hat

sich nämlich nicht darauf beschränkt, aus dem Französischen zu übersetzen, sondern scheute nicht die Mühe, bei allen zitierten Textauszügen auf die chinesischen Ursprungstexte zurückzugreifen, die er an vielen Stellen genauer und treuer wiedergibt, als ich es tat. Ich kann daher ohne Übertreibung sagen, dass die deutsche Ausgabe verlässlicher als die französische ist.

Auch wenn die französische Ausgabe bei Neuauflagen mehrmals überarbeitet und erweitert wurde, so war es dennoch unmöglich, bei den bibliografischen Angaben mit der exponentiellen Zunahme der sinologischen Veröffentlichungen in europäischen Sprachen in den letzten zwanzig Jahren Schritt zu halten. Wir haben uns dennoch in dieser deutschen Ausgabe bemüht, wenigstens einige der wichtigsten Neuerscheinungen deutscher Sinologen zu erwähnen, von denen zurzeit viele in englischsprachigen Universitäten arbeiten und wesentliche Beiträge zur philologischen und philosophischen Erhellung der chinesischen Quellen leisten. Ich empfinde daher sowohl Stolz als auch Demut, meine *Geschichte des chinesischen Denkens*, die ursprünglich für die französische Leserschaft konzipiert war, der deutschsprachigen unterbreiten zu dürfen, und möchte dies auch als Ausdruck meiner Ehrerweisung gegenüber der deutschen Sinologie verstanden wissen, die ebenso wie die französische seit der Epoche der Aufklärung das Verständnis Chinas durch ihren besonderen europäischen Blickwinkel bereichert.

Paris, September 2021

Anne Cheng

Vorbemerkungen des Übersetzers

Die deutsche Ausgabe der *Histoire de la pensée chinoise* von Anne Cheng ist das Ergebnis langjähriger Arbeit, durch welche dem philosophisch und kulturell interessierten deutschen Leser nun endlich dieser meisterhafte und dringend benötigte Überblick über die Hauptlinien der chinesischen Ideengeschichte vorgestellt werden kann.

Schlüsselbegriffe

Der Zugang zum chinesischen Denken erfordert es, sich mit einigen Begriffen vertraut zu machen, die seine geistigen Werkzeuge sind und ihm ihr besonderes Gepräge verleihen. Wir haben uns daher bemüht, diese möglichst einheitlich zu übersetzen (und oft in Klammern an die chinesischen Bezeichnungen zu erinnern), damit der Leser langsam intuitiv ihre Bedeutungen erfasst, für die es keine Eins-zu-eins-Entsprechung in westlichen Sprachen gibt. Zu diesen Begriffen gehören insbesondere:

道 *dào*: im französischen Text *la Voie, Dào*, im Deutschen meist unübersetzt *Dào*.

誠 *chéng*: im französischen Text *authentique, authenticité*, im Deutschen »authentisch«.

德 *dé*: Im französischen Text oft mit »*vertu*« (von lateinisch *virtus*) in Anführungszeichen übersetzt, um zu verdeutlichen, dass es oft nicht Tugenden im moralischen oder moralisierenden Sinn bezeichnet, sondern das Charisma eines Herrschers oder die natürliche Wirksamkeit des *Dào*. Im französischen Text finden sich auch die Übersetzungen *puissance, puissance morale, puissance invisible* oder *charisme*. Im Deutschen mit »Tugend«, »Charisma«, »moralischer Kraft«, »unsichtbarer Kraft«, »Macht« übersetzt.

君子 *jūnzǐ*: im französischen Text *l'homme de bien*, im Deutschen der »Edle«. Der Gegensatz dazu ist der 小人, *l'homme de peu*, der »gemeine Mensch«.

理 *lǐ*: im französischen Text »*principe*«, im Deutschen: »Prinzip« (zur Umschrift siehe unten).

禮, *lǐ*: im französischen Text »rites«, im Deutschen »Riten«.

命 *mìng*: im französischen Text *destin, mandat*, im Deutschen »Bestimmung«, »Schicksal«, »Erlass«.

氣, *qì*: im französischen Text *énergie, énergie vitale, souffle*, im Deutschen »Energie«, »Lebensenergie«, »Hauch«.

仁 *rén*: grundlegender Begriff der Moral, im Französischen *le sens de l'humain*, im Deutschen »der Sinn fürs Menschliche«.

聖人 *shèngrén*, im Französischen »saint«, im Deutschen der »Heilige«, wobei zu beachten ist, dass dies nicht mit dem christlichen Begriff gleichzusetzen ist.

體 *tǐ* / 用 *yòng*: Es handelt sich um eine häufig verwendete Dichotomie; im französischen Text meist *constitution* (manchmal auch *substance*) – *fonction, mise en œuvre*, im Deutschen meist Beschaffenheit – Funktion, Wirksamwerden, Umsetzung u. ä.

天地 *tiāndì*: im französischen Text *Ciel-Terre*, im Deutschen »Himmel-und-Erde«. Durch diese Schreibweise soll gezeigt werden, dass Himmel und Erde als Einheit gesehen werden, als Erfahrungshorizont des vormodernen Menschen.

心 *xīn*: im Französischen *coeur, coeur-esprit, esprit*, im Deutschen Herz, Herzgeist, Geist.

性, *xìng*: im Französischen *nature*, im Deutschen »Wesensnatur«.

有 *yǒu* / 無 *wú*: Dieses Begriffspaar, wird von Anne Cheng nicht wie gebräuchlich mit »Sein« und »Nichts« übersetzt, da dieser Gegensatz bei den chinesischen Denkern nicht so radikal aufgefasst wird. Sie übersetzt meist mit *l'il-y-a* und *l'il-n'y-pas*, im Deutschen verwenden wir entsprechend »das Vorhandene« – »das Nichtvorhandene«: »das, was da ist«, »das, was nicht da ist«. Bei Wáng Bì wird 無 *wú* im Französischen mit *l'indifférencié* oder *le non manifesté* wiedergegeben, im Deutschen »das Undifferenzierte«, »das Nicht-Kundgewordene«.

自然 *zìrán*: im Französischen *naturel, spontané, de soi ainsi*, im Deutschen das »Natürliche«, das »Spontane«, »von selbst so«.

萬物 *wànwù*: im Deutschen »die Myriaden Wesen«.

Umschrift

Wie in der französischen Ausgabe werden die unvereinfachten Schriftzeichen verwendet. Zur Umschrift wird das heute übliche sogenannte *Pinyin*-System verwendet.

Die einzige Ausnahme vom *Pinyin*-System betrifft zwei homophone Begriffe, die beide philosophisch äußerst wichtig sind: »Riten« und »Prinzip«, beide *lǐ* ausgesprochen. In der deutschen Übersetzung werden sie, um Verwechslung zu vermeiden, folgendermaßen unterschieden: **Riten: lǐ, Prinzip: lǐ.**

Anders als in der französischen Ausgabe werden für die sinologische Leserschaft die Akzente zur Bezeichnung der Silbenintonationen mitangegeben. Im Chinesischen trägt jede Silbe eine von vier Intonationen, das heißt melodische Muster, die sinnunterscheidende (phonemische) Funktion haben.

Hinweise zur Aussprache

In der offiziellen Umschrift der chinesischen Sprache, dem sogenannten *Pinyin*, vertreten einige Buchstaben andere Laute als im Deutschen. Dies betrifft insbesondere folgende Laute:

zh = DSCH (wie in Jeans) (so wird der Philosoph Zhuāngzǐ DSCHWANG-DS ausgesprochen)

ch = TSCH (*chéng*, authentisch, wird TSCHŊNG ausgesprochen)

j = DCH (d plus »ch« wie in »ich«)

q = TCH (*qì*, Energie, wird TCHI ausgesprochen)

z = DS

c = TS

x = CH (wie in »ich«) (*xìng*, Wesensnatur, wird CHING ausgesprochen)

Beispiel: Die Philosophen Zhū Xī und Xúnzǐ werden DSCHU CHI und CHÜN-DS ausgesprochen.

Im Internet kann der interessierte Leser Webseiten (Suchbegriff »Pinyin«) mit Hörbeispielen für alle im Chinesischen existierenden Silben finden, die ihm ein besseres Bild als diese annäherungsweise und unvollständige Beschreibung vermitteln.

In den Registern am Ende dieses Buchs wird bei einigen Namen und Begriffen, deren Pinyin-Umschrift für den Deutschen sehr irreführend ist, in Klammern die ungefähre deutsche Aussprache in freier Form angeben.

Typographie

Fremdsprachige Ausdrücke (chinesisch, Sanskrit usw.) sind kursiv gedruckt. Kursiv sind auch Buchtitel gedruckt, sodass der *Zhuāngzǐ* das dem Autor Zhuāngzǐ zugeschriebene Werk bezeichnet.

Namen

Im Chinesischen steht der Familienname vor dem persönlichen Eigennamen. So ist also bei dem Philosophen Wáng Yángmíng Wáng der Familiennamen und Yángmíng persönlicher Name. Im alten China haben viele Menschen mehrere Namen. Hier werden nur die gebräuchlichsten angegeben.

Abkürzungen

SBBY: Sībù bèiyào, Shànghǎi, Zhōnghuá shūjú, 1936

SBCK: Sībù cóngkān, Shànghǎi, Shāngwù yìnshūguǎn, 1919–1936 (Nachträge 1934–1936)

ZZJC: Zhūzǐ jíchéng, Hongkong, Zhōnghuá shūjú, 1978. Diese Ausgabe wurde von der Autorin wenn immer möglich für die Texte der Zeit der ›Streitenden Reiche‹ und der Hàn-Dynastie verwendet.

Interne Verweise

Verweise auf Fußnoten gelten oft nicht diesen selbst, sondern den Textauszügen aus chinesischen Quellen, auf die sie sich beziehen.

Zur Übersetzung der Textauszüge

Das Werk enthält zahlreiche Textauszüge chinesischer Denker. Der Leser sollte sich beim Lesen dieser Auszüge allgemein der besonderen Schwierigkeit der Übersetzung alter chinesischer Texte bewusst sein, die unter anderem darauf zurückzuführen ist, dass sich die klassische chinesische Schriftsprache durch einen teils ausgesprochen lakonischen und vieldeutigen Stil auszeichnet. Hinzu kommt das Alter der Texte, die Schwierigkeiten der Sprache, meine Unzulänglichkeiten und die Tatsache, dass die Auszüge aus ihrem jeweiligen Werkkontext herausgelöst sind. Sollten sich Fehldeutungen eingeschlichen haben, bitten wir fachkundige Leser um kritische Hinweise. Allen Lesern sei stets empfohlen, sich nicht an den

Wortlaut zu klammern, sondern die im vierten Kapitel zitierten Worte Zhuangzis zu beherrzigen:

Der Daseinsgrund der Reuse ist der Fisch. Ist der Fisch erst gefangen, vergisst man die Reuse. Der Daseinsgrund der Falle ist der Hase. Ist der Hase erst gefangen, vergisst man die Falle. Der Daseinsgrund der Worte ist der Sinn. Ist der Sinn erfasst, vergisst man die Worte.

Danksagung

Danken möchte ich vor allem der Autorin Anne Cheng. Die lange Arbeit an der Übersetzung hat mir durch zahlreiche Gespräche die Tore zur chinesischen Philosophie (und dadurch angeregt auch zur Philosophie überhaupt!) geöffnet und uns Freunde werden lassen.

Mein ganz besonderer Dank gilt darüber hinaus Cáo Yuānzhé (曹渊喆), der mich durch gemeinsame Konfuziuslektüre ins klassische Chinesisch einführte und anschließend unzählige Stunden darauf verwendet hat, mir bei all meinen Fragen mit seinem sprachlichen und philosophischen Wissen beiseitezustehen. Er hat wesentlich zum besseren Verständnis der Textauszüge beigetragen. Ebenso haben mir Wáng Tíng (王婷) und der sanskritkundige Lǐ Níngjūn (李宁军), ohne die Stunden zu zählen, selbstlos mit ihrem sprachlichen und inhaltlichen Verständnis der Texte geholfen.

Mein Dank gilt auch Yáng Xuě (杨雪), mit der ich weite Teile des Manuskripts durchgegangen bin und die mir zahlreiche wertvolle Hinweise gab, und Yán Yàn (闫艳), Yuán Zǐchuān (原子川) und Cén Shān (岑珊) für die Erstellung der Register und die Durchsicht der Transkriptionen.

Weiterhin danke ich Marcel Simon-Gad Hof vom Meiner Verlag für seine kompetente Lektorierung und freundliche Betreuung des Projekts.

Last but not least möchte ich Dōng Yī (冬一) danken, aus deren chinesischer Übersetzung der *Histoire de la pensée chinoise*¹ ich die Originale der chinesischen Textauszüge (in vereinfachter Schrift) für meine Übersetzungsarbeit übernommen habe. Da diese auch für Sinologen und Studierende der alten chinesischen Sprache nützlich sein könnten, können sie auf Anfrage dank der freundlichen Einwilligung von Dōng Yī und der Henan University Press als Worddatei zur Verfügung gestellt werden (forderer@laposte.fr). Viele Texte sind außerdem auch auf der Webseite ctext.org (in alter Schrift) und in anderen Internetressourcen zu finden.

Lanzhou, Januar 2022

Ulrich Forderer

¹ Cheng Ailan, *Zhongguo sixiangshi*, Henan University Press, 2017, ISBN: 978-7-5649-3024-7, 中国思想史, 程艾蓝著, 冬一, 戎恒颖译, 河南大学出版社)

Hinweis

Dieses Buch richtet sich an eine wissbegierige, aber nicht notwendigerweise fachkundige Leserschaft, darunter insbesondere Studierende, mit deren Schwierigkeiten die Autorin durch ihre jahrelange Erfahrung mit Kursen zur Geschichte des chinesischen Denkens vertraut ist. Ziel ist es nicht, dem Leser ein vollständiges Wissen zu vermitteln, was auch ganz unmöglich wäre, sondern ihn in die Lage zu versetzen, selbst Ansätze und Anhaltspunkte zu finden, sich frei in einem lebendigen Raum zu bewegen, kurz gesagt, selbst auf Wassern zu rudern, die wie ein Ozean erscheinen mögen.²

Es wäre sicherlich vermessen, zu meinen, ein für alle Mal alles endgültig zum Thema sagen zu können. Die Vergangenheit des chinesischen Denkens ist wie alle Geschichte immer wieder im Lichte der Gegenwart neu zu betrachten. Vorstellungen, die allgemein anerkannt zu sein scheinen, sehen sich regelmäßig durch neue Entdeckungen oder Forschungen in Frage gestellt. Zu Gesichtspunkten oder Forschungsansätzen, in denen wir nicht fachkundig sind, wurde auf zahlreiche anerkannte Werke verwiesen. Die bibliografischen Hinweise zur Sekundärliteratur (die auf europäische Sprachen beschränkt sind, chinesische und japanische Sekundärliteratur wird nicht angeführt) sind sehr zahlreich, um wettzumachen, was Spezialisten als Manko erscheinen muss, und um dem interessierten Leser zu ermöglichen, seine Nachforschungen zu vertiefen.

Da China eine Buchkultur ist, gibt es von vielen der zitierten Primärtexte zahlreiche Ausgaben. Die Verweise beziehen sich aus praktischen Gründen, insbesondere für Studierende, so weit wie möglich auf moderne, leichter verfügbare, punktierte Ausgaben. Für die dynastischen Geschichtswerke, angefangen beim *Shǐjì* (*Historische Aufzeichnungen*) von Sīmǎ Qiān, beziehen wir uns auf die Pekinger Ausgabe Zhōnghuá shūjú.

N.B.: Bei den internen Verweisen werden nicht die Seitenzahlen, sondern die Abschnitte in den Kapiteln oder die Endnoten angegeben, wobei sich die Verweise auf eine Fußnote oft auf die entsprechende Stelle im Text beziehen.

² Um Leser, die ihre kulturelle Bildung erweitern wollen, ohne aber den Wunsch oder die Muße zu haben, ein ganzes Studium darauf zu verwenden, nicht zu entmutigen, haben wir uns entschieden, mehr Gewicht auf die Hauptströmungen des chinesischen Denkens zu legen und andere Gesichtspunkte, die zwar wichtig, aber eher spezialisiert sind und den Rahmen dieses Buchs sprengen würden, beiseitezulassen. Informationen, die fachkundigere Leser interessieren könnten, finden sich in den Endnoten.

Chronologie

Dynastien

2. Jahrtausend – 18. Jahrhundert v. Chr.

Dynastie Xià

18. Jhd. – 11. Jhd. v. Chr.

Dynastie Shāng

11. Jhd. – 256 v. Chr.

Dynastie Zhōu

Westliche Zhōu (11. Jahrhundert – 771 v. Chr.)

Östliche Zhōu (770–256 v. Chr.)

Frühlinge und Herbst (722–481 v. Chr.)

Streitende Reiche (403–256 v. Chr.)

221–207 v. Chr. Dynastie Qín

(Erster Kaiser)

206 v. Chr. – 220 n. Chr.

Hàn-Dynastie

Westliche Hàn (206 v. Chr. – 9 n. Chr.)

Dynastie Xīn von Wáng Mǎng (9–23)

Östliche Hàn (25–220)

220–265 Dynastie Wèi

(Drei Königreiche)

265–316 Westliche Jìn

317–589 Südliche und Nördliche Dynastien

Norden: Tuòbá Wèi, Östliche und Westliche

Wèi, Nördliche Qí, Nördliche Zhōu

Süden: Östliche Jìn, Liú Sòng, Qí, Liáng,

Chén

581–618 Dynastie Suí

618–907 Dynastie Táng

Ideengeschichtliche Anhaltspunkte

Wahrsageinschriften

Feudales Königtum

Hauptstadt Hào (heutiges Xī'ān)

Hauptstadt Luò (heutiges Luòyáng))

Konfuzius

Mòzǐ, Zhuāngzǐ, Menzius,

Logiker usw.

Legisten, kosmologisches Denken

Sīmǎ Qiān, Huáng-Lǎo *Huáinánzǐ*,

Dǒng Zhòngshū, Yáng Xióng, Liú Xiàng,

Wáng Chōng, usw.

Liú Xīn

Zhèng Xuán, Wáng Fú

Wáng Bì, taoistische Tradition, Eindringen
des Buddhismus, Guō Xiàng

Erste Periode des Buddhismus in China
(Dào'ān)

Ab 402: Periode der Übernahme des
indischen Buddhismus als solchem:

Im Norden: Kumārajīva, Sēngzhào
(Mādhyamika)

Im Süden: Huìyuǎn, Dào shēng

Xuánzàng (Yogācāra)

Periode der Sinisierung des Buddhismus:
Tiāntái- und Huáyán-Schule, Schule des
Reinen Landes, Chán

Konfuzianische Renaissance: Hán Yù,

Lǐ Áo

907–960 Fünf Dynastien

(Zeit der Zersplitterung)

960–1279 Dynastie Sòng

Nördliche Sòng (960–1127)

Liáo (mongolische Khitan, 916–1125)

Südliche Sòng (1127–1279)

Jīn (mandschurische Dschürdschen,

1115–1234

1264–1368 Dynastie Yuán (Mongolen)

1368–1644 Dynastie Míng

1644–1912 Dynastie Qīng (Mandschuren)

1912 Republik China,

seit 1949 in Taiwan

1949 Volksrepublik

Fàn Zhòngyān, Ōuyáng Xiū,

Wáng Ānshí, Shào Yōng,

Zhōu Dūnyí, Zhāng Zài, Sū Shì,

Chéng Hào, Chéng Yí

Zhū Xī, Lù Xiàngshān

Liú Yīn, Xǔ Héng, Wú Chéng

Chén Báishā, Wáng Yángmíng,

Wáng Tíngxiàng, Luó Qīnshùn,

Lǐ Zhì, Liú Zōngzhōu. Gesellschaft für

Erneuerung, jesuitische Missionare

(Matteo Ricci)

Ende 17. Jhd.: Huáng Zōngxī, Gù Yánwǔ

Wáng Fūzhī, Yán Yuán

18. Jhd.: Dài Zhèn

19. Jhd.: Liú Fénglù, Wèi Yuán, Gōng

Zìzhēn, Yán Fù, Kāng Yǒuwéi

Liáng Qǐchāo, Tán Sìtóng,

Zhāng Bǐnglín, Liú Shǐpéi

Bewegung des 4. Mai 1919

Einleitung

China

Was dringt heute aus China zu uns? Ein wirrer Lärm, in dem sich Wirtschaftswunderdinge, erschreckende politische Nachrichten und mehr oder weniger fundierte Kulturinterpretationen vermengen. China: ein großes Stück Menschheit und Zivilisation, das der westlichen Welt noch immer weitgehend unbekannt ist und doch seit je Neugier, Träume und Gelüste hervorruft – von christlichen Missionaren des 17. Jahrhunderts über Philosophen der Aufklärung bis zu maoistischen Eifern und Geschäftsleuten von heute. Simon Leys hat dies sehr schön beschrieben:

Aus der Sicht des Westens stellt China nicht mehr und nicht weniger als *den Gegenpol der menschlichen Erfahrung* dar. Alle anderen großen Zivilisationen sind entweder untergegangen (Ägypten, Mesopotamien, präkolumbisches Amerika) oder zu sehr vom Überlebenskampf in extremer Lage in Anspruch genommen (primitive Kulturen) oder uns zu nahe (islamische Kulturen, Indien), um uns einen solchen totalen Kontrast, eine so vollständige Andersartigkeit, eine so radikale und erhellende Eigenständigkeit wie China bieten zu können. Erst wenn wir uns mit China auseinandersetzen, können wir unsere eigene Identität genauer ermessen und zu erfassen beginnen, was von unserem Erbe universell menschlich und was nur indo-europäische Idiosynkrasie ist. China ist dieses ganz Andere, ohne welches sich der Westen nicht wirklich der Konturen und Grenzen seines kulturellen Ich bewusst werden kann.¹

Heute, wo alle möglichen Ängste und Verlockungen des Irrationalen wieder auftauchen und uns zwischen Furcht vor der ›gelben Gefahr‹ und Schwärmerei für ›östliche Weisheit‹ schwanken lassen, erscheint es mehr als je zuvor nötig, Fundamente für ein authentisches Wissen zu legen, das auf Achtung des Anderen und wissenschaftlicher Redlichkeit statt auf verformten, meist für unausgesprochene Zwecke eingespannten Abbildern der Wirklichkeit gründet. Es bietet sich hier, in unserer Epoche auseinanderplitternder Identitäten und Gewissheiten, die seltene Chance, eine Bestandsaufnahme der unendlich reichhaltigen Möglichkeiten des menschlichen Denkens und Sehnsens vorzunehmen. Auch die chinesische Kultur gelangt heute, nach einem Jahrhundert ständiger Unruhe, an einen Wendepunkt ihrer viertausendjährigen, kontinuierlichen Geschichte, und auch sie hat

¹ Simon Leys, *L'Humeur, l'Honneur, l'Horreur. Essais sur la culture et la politique chinoises*, Paris, Robert Laffont, 1991, S. 60–61.

jetzt oder nie die Chance, eine Bestandsaufnahme vorzunehmen, um klar in die Zukunft zu blicken und sich zu fragen, ob sie sich noch aus ihrer eigenen Tradition nähren kann und was sie uns, die wir im modernen Westen leben, Wesentliches mitzuteilen hat.

Wir treten an das chinesische Gedankengut zwangsläufig mit unseren eigenen geistigen Gewohnheiten heran. Aber ist es deshalb dazu verdammt, für uns etwas Exotisches, ganz Außenstehendes zu bleiben? Wenn wir wirklich wünschen, es kennenzulernen, ist es wichtig – wenn auch sehr schwierig –, seine Eigenständigkeit zu achten: es zwar auszufragen, aber dann auch zu schweigen zu wissen, um auf die Antworten zu hören, ja sogar zu lauschen zu beginnen, bevor wir es mit unseren Fragen bombardieren. Wir werden daher die chinesischen Autoren nicht unter methodischen Erörterungen begraben und schon gar nicht an ihrer Stelle reden, sondern ihnen so oft wie möglich das Wort erteilen und den Textauszügen breiten Raum lassen. Fangen wir damit an, unser Ohr daran zu gewöhnen, den Eigenklang herauszuhören und wiederkehrende Leitgedanken und innovative Themen zu unterscheiden.

Wir ließen uns daher in diesem Buch von einem sowohl kritischen als auch (im etymologischen Sinn des Worts) sympathischen Geist leiten, von einem Standpunkt des Innen und des Außen. Es geht uns in erster Linie darum, Aufnahmebereitschaft zu erwecken. Wir wollen keine enzyklopädische Sammlung feststehender Wahrheiten liefern, sondern Interesse wecken und natürlich auch etwas bieten, um die geweckte Neugierde zu befriedigen, das heißt, dem Leser gewisse Schlüssel in die Hand geben, ob diese nun viel oder wenig taugen mögen, die ihm aber so lange nützlich sein können, bis er so weit ist, sich seine eigenen zu schmieden. Es liegt uns fern, ein endgültiges Wissensmonument errichten zu wollen. Wir möchten lediglich unseren von zwei Kulturen geschulten Blick und unser Vergnügen, großen Geistern zu begegnen, mit dem Leser teilen.

Geschichte

Eine Ideengeschichte zu schreiben, ist ein schwieriges, zwischen chronologischer Eingleisigkeit und gedanklichem Tiefgang schwankendes Unterfangen. Kann der Nutzen eines solchen Unterfangens innerhalb einer bestimmten, über gemeinsame Sprache und Bezüge verfügenden Kultur in Zweifel gezogen werden, so erscheint es berechtigter, wenn es darum geht, Laien eine vollständig andere Kultur näherzubringen, deren Ausdrucksweisen und Denkrahmen keinerlei Festpunkte zu bieten scheinen. Jacques Gernet schrieb: »Am schwierigsten ist es klar zu sein, wenn es darum geht, eine uns wirklich fremde und in einer immensen Tradition verankerte Kultur zu beschreiben. Die Gefahr irrtümlicher Gleichsetzungen ist groß ...«²

² *L'Intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994, S. 303.

Auch wenn die chinesische Geistesgeschichte beim westlichen Betrachter den Eindruck von Wiederholung hervorruft – die Themen des 11., ja sogar des 18. Jahrhunderts greifen immer und immer wieder auf antike Begriffe zurück –, so bestätigt diese, weniger lineare als spiralförmige Entwicklung nicht das allzu verbreitete Bild einer zeitlosen, unveränderlichen Weisheit und macht keineswegs die diachrone Betrachtung überflüssig, für die auch die chinesischen Denker selbst ein helles Bewusstsein hatten, da es ihnen darum ging, auf die besonderen Fragen ihrer jeweiligen Epochen zu antworten. Die Betrachtung der chinesischen Tradition in ihrer langen Entwicklung zeigt uns deren Vielfalt und Lebenskraft und ermöglicht es, sowohl das sich Ändernde als auch das Bleibende zu sehen. Die historische Dimension sorgt darüber hinaus auch für die nötige Distanz, derer ein kritischer Geist stets bedarf, und bewahrt vor der stets lauernden Gefahr der Verallgemeinerung und voreiliger Schlussfolgerungen. In einer so langen Tradition entwickelte Begriffe nehmen nicht unbedingt in jeder Epoche dieselbe Bedeutung an, denn sie werden in stets neuen Problemfeldern und Zusammenhängen verwendet.

Die Bedeutung der Geschichte beruht auch auf dem Stellenwert, der Gesellschaft und Politik in China immer beigemessen wurde, auch wenn das Individuelle in Zeiten der Wirren ebenfalls eine beachtliche Rolle spielte. Es muss hier an die besondere Stellung des Intellektuellen erinnert werden, der vor allem als Beamten-Gelehrter in der Kaiserzeit selten seine Rolle des ›Fürstenberaters‹ aus dem Auge verlor. Das Geschick des chinesischen Denkens ist untrennbar mit dem der Dynastien verbunden – von Konfuzius an, der im 5. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung den Begriff des ›himmlischen Mandats‹ entwickelte, bis hin zum Verfall der kanonischen Tradition zu Beginn des 20. Jahrhunderts, der direkt mit dem Untergang des Kaisertums in Zusammenhang steht.

Schon im frühesten Altertum, ab Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends, zeigt die chinesische Zivilisation in ihren allerersten schriftlichen Zeugnissen besondere Züge, die ihre Wurzeln im Ahnenkult und in der besonderen Rolle der Wahrsagerei bei der Ausbildung von Schrift und Rationalität haben.

Konfuzius setzt kühn auf den Menschen und erarbeitet eine Ethik, die das Bewusstsein der Menschen in China bleibend beeinflussen sollte. In der entscheidenden Epoche der Streitenden Reiche (4.–3. Jahrhundert v. Chr.) erlebt China einen großartigen Ideenaustausch zwischen zahlreichen Gedankenrichtungen und ein subtiler Gedankenausdruck bildet sich heraus. In dieser Zeit zeichnet sich alles Spätere ab: Ausgangspunkte, Lösungsansätze, Fragestellungen, Orientierungen.

Mit der Einigung des Reichs durch den Ersten Qin-Kaiser im Jahr 221 v. Chr. kommt der Pluralismus der Streitenden Reiche zum Stocken. Das sprudelnde geistige Leben der Vorkaiserzeit erfährt zur Zeit der Han-Dynastie (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) eine erste Stabilisierung: Es bilden sich die Institutionen und politische Gepflogenheiten heraus, die das chinesische Kaisertum während seines zweitausendjährigen Bestehens in den Hauptzügen bestimmen werden, und es zeichnet sich eine kulturelle Identität ab, die auf einer Reihe gemeinsamer Begriffe und schon in bestimmte Formen gebrachte Denkweisen fußt.

Die *Pax sinica* scheint zu triumphieren, doch dann eröffnet sich mit dem Sturz der Hân-Dynastie im 3. Jahrhundert und der Aufsplitterung des politischen Raums eine neue Epoche. Die ganze Weltsicht der Hân-Zeit stürzt ein, die Denkrichtungen der Streitenden Reiche leben wieder auf und China wird mit einem ›Außen‹ konfrontiert: Der Buddhismus dringt aus Indien ein und fasst in China Fuß. Die Denkweise des Buddhismus, dem chinesischen Denken zunächst völlig fremd, passt sich einerseits der Gesellschaft und den Gebräuchen an und formt andererseits alle kulturellen Errungenschaften tiefgreifend um, sodass es schließlich zur Blütezeit der Táng-Dynastie kommen kann.

Angesichts des gewaltigen buddhistischen Einflusses unternehmen die Denker der Sòng-Zeit ab Ende des ersten Jahrtausends ebenso gewaltige Anstrengungen, ihre Gelehrtentradition völlig neu zu überdenken. In der Míng-Zeit im 15.–17. Jahrhundert wird diese Erneuerung dann als zu stark der Buchgelehrsamkeit verhaftet aufgefasst und man wendet sich wieder stärker der Innenschau zu, was anschließend, beschleunigt durch die Errichtung der Mandschu-Dynastie der Qīng, als Gegenreaktion eine Neubesinnung auf praktische Werte hervorruft.

Als das chinesische Denken die Assimilierung des Buddhismus abgeschlossen hat, wird es mit der ihm noch fremderen Tradition des Christentums und der europäischen Wissenschaften konfrontiert, zunächst durch Missionare, dann durch im Laufe des 19. Jahrhunderts ständig zunehmende Kontakte und schließlich durch die Angriffe der westlichen Mächte. An der Wende zum 20. Jahrhundert ist China zwischen der erdrückenden Last seines Erbes und der dringenden Notwendigkeit, Antworten auf die neue Herausforderung des als Inbegriff der Modernität aufgefassten Westens zu finden, hin- und hergerissen. Unsere Betrachtung endet mit der symbolträchtigen, alles Hergebrachte über den Haufen werfenden Bewegung des 4. Mai 1919: Als erste Bewegung solchen Ausmaßes kehrt sie der zweitausendjährigen Tradition entschlossen den Rücken und läutet eine neue Ära ein, deren Widersprüche und Konflikte noch nicht gelöst sind.

Tradition

Im Zentrum unseres Buchs, dem die zeitliche Abfolge Rahmen und allgemeine Anhaltspunkte gibt, stehen die wichtigsten Anliegen der chinesischen Denker, das, was im Herzen der Diskussionen steht und strittig ist, und auch das, was unausgesprochen bleibt, weil es als selbstverständlich und keiner Erläuterung bedürftig aufgefasst wird. Im Gegensatz zu dem in der Nachfolge des griechischen *Logos* stehenden philosophischen Denken, das stets das Bedürfnis verspürt, seine Grundlagen und Behauptungen zu begründen, kann das chinesische Denken, das von einem implizit akzeptierten gemeinsamen Substrat ausgeht, nicht als eine Aufeinanderfolge theoretischer Systeme dargestellt werden. Sagte nicht schon Kon-

fuzius, der doch als erster in eigenem Namen sprechender chinesischer Denker gilt: »Ich übermittele und schaffe nichts Neues«³.

Es erscheint daher sinnvoller, den Schwerpunkt auf die Entwicklung der Begriffe zu legen, welche meist durch die Tradition weitergeleitet werden und nicht einem bestimmten Autor zuzuschreiben sind.⁴ Da das chinesische Denken von einer Reihe vorgegebener Voraussetzungen ausgeht, besteht die eigentliche Arbeit des Historikers darin, die Streitpunkte und Debatten zu erfassen, die mehr anhäufend als dialektisch die Entwicklung der Tradition voranbringen. Chang Hao spricht heute von »internen Dialogen«, die »eine spezifische Form von intellektuellen Diskussionen darstellen, die in der ganzen chinesischen Tradition über Jahrhunderte fortgesetzt wurden. Diese Tradition hat sich, wie auch Traditionen anderer Hochkulturen, entwickelt, indem sie einen Grundstock von Fragen und Gedanken aufhäufte, der die Welt der Intellektuellen von Generation zu Generation in Spannung hielt.«⁵ Es ist, als würde aus diesen »internen Dialogen« im Laufe der Zeit ein Wandteppich gewoben, und wir wollen in unserem Buch zeigen, wie sich schließlich deutliche Motive auf dem Gewebe abzeichnen. Es handelt sich daher nicht nur darum, dem Zeitfaden zu folgen, sondern auch einen gestalteten Raum zu zeichnen, in dem wir uns zurechtfinden können.⁶

³ *Gespräche* VII, 1. Siehe Übersetzung von Anne Cheng, Paris, Édition du Seuil, 1981. So wie man einen chinesischen Autor nicht außerhalb der Tradition verstehen kann, die ihn trägt, so zeigt auch die Verwendung des Worts 家 jiā, »Familie« oder »Sippe«, als Bezeichnung von Denkrichtungen, dass geistige Traditionen wie Familientraditionen weitergegeben werden. Eine Lehre wird in Enzyklopädien, Gliederungen oder Katalogen nicht nach einem Autor, sondern nach einem von Generation zu Generation weitergegebenen Textkorpus definiert.

⁴ Bibliografische Angaben haben wir daher sehr kurz gehalten und nur insofern angeführt, als sie zum Verständnis der Gedanken eines Autors beitragen können.

⁵ *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning 1890–1911*, Berkeley, University of California Press, 1987, S. 10.

⁶ Die Besonderheit des chinesischen Denkens zeigt sich viel mehr in den Anliegen, um die es geht, als in seinem theoretischen Inhalt. Es scheint daher nötig, die chinesische Ideengeschichte neuzuschreiben. Es haben sich in dieser Gattung »Monumente« wie die Werke von Féng Yǒulán und Hóu Wàilú etabliert, die versuchen, die chinesische Philosophiegeschichte als Abfolge von Theorien darzustellen, und dabei vor allem nach Übereinstimmungen mit westlichen Systemen – marxistischem Materialismus, kantianischem Idealismus oder angelsächsischem Pragmatismus – Ausschau halten. Siehe Féng Yǒulán, *Zhōngguó zhéxuéshǐ* (*Geschichte der chinesischen Philosophie*) in 2 Bänden, Erstausgabe Shanghai 1931 und 1934; Hóu Wàilú et al., *Zhōngguó sīxiǎng tōngshǐ* (*Allgemeine Geschichte des chinesischen Denkens*), Shanghai, Sānlíán Shūdiàn, 1950. Dem Werk von Feng Féng Yǒulán war besonderer Erfolg beschieden dank der hervorragenden englischen Übersetzung von Derk Bodde, *A History of Chinese Philosophy*, 2 Bände, Princeton University Press, 1952–1953; stark zusammengefasst und gekürzt auf Französisch, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Éd. du Mail, 1985. Zur komplexen Geschichte der verschiedenen Fassungen von Féng Yǒuláns Philosophiegeschichte siehe Michel Masson, *Philoso-*

Denken oder Philosophie?

All das oben Gesagte scheint es uns zu verbieten, das chinesische Denken als Philosophie zu bezeichnen – ein Begriff, den die Erben des *Logos*, andere Anwärtler eifersüchtig abweisend, für sich allein in Anspruch nehmen: Das chinesische Denken befände sich somit in einem »präphilosophischen Stadium« oder wird auf den Bereich der »Weisheit« verwiesen. Wir seien genötigt, anzuerkennen, dass die »Philosophie griechisch redet«⁷, und was nütze es da, der »Kunst, Begriffe zu schaffen«, ihr keines Beistands bedürfendes Monopol streitig machen zu wollen? »Der Orient«, so erfahren wir, »kennt keine Begriffe, denn er begnügt sich damit, neben eine ganz abstrakte Leere ohne jede Vermittlung ein ganz triviales Sein zu setzen«.⁸ Solche Urteile sind Ausdruck eines intellektuellen Hochmuts, welcher, zusammen mit der Vormachtstellung des Westens, verständlich macht, warum das Etikett ›Philosophie‹ heute vielerorts so heiß begehrt ist und jede Kultur es um ihrer Würde willen für sich in Anspruch nehmen möchte. Wie Joël Thoraval gezeigt hat, hat sich auch China diesen Wunsch nach Anerkennung nicht versagt und nimmt die Kategorie ›Philosophie‹ für sich in Anspruch, die sie mit einer Ende des 19. Jahrhunderts aus dem Japanischen entlehnten Wortneuschöpfung bezeichnet (*zhéxué* 哲學, japanisch *tetsugaku*).⁹

phy and Tradition. The Interpretation of China's Philosophic Past: Feng Yu-lan 1939–1949, Taipei, Paris, Hongkong, Institut Ricci.

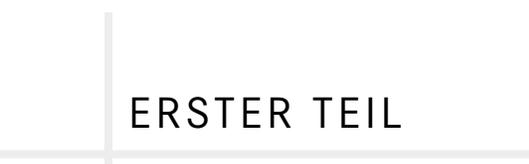
Auf Englisch verfügen wir außerdem über ebenso monumentale, jedoch stärker auf die Texte ausgerichtete Zusammenstellungen: W. T. Barry, Chan Wing-tsit und Burton Watson, *Sources of Chinese Tradition*, New York, Columbia University Press, 1960, und Chan Wing-Tsit, *A source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1963. Auf Französisch hat Marcel Granet den Weg der thematischen Untersuchung mit einem klassisch gewordenen, aber etwas veralteten Werk eröffnet: Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, 1934, Neuausgabe Albin Michel, 1986, auf Deutsch: *Das chinesische Denken. Inhalt – Form – Charakter*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1963. Jacques Gernet zeichnet die Ideengeschichte des klassischen Chinas in einer allgemeineren historischen Zusammenschau: *Le monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1972, 4., überarbeitete und erweiterte Neuauflage 1999.

Auf Deutsch: Alfred Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie; Geschichte der mittelalterlichen Philosophie; Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*. Neudruck Hamburg: Cram, de Gruyter und Co. 1964; Wolfgang Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen*. München: Hanser 1971; *Geschichte der chinesischen Philosophie* (hrsg. von Hans van Ess) München: C. H. Beck, 2001; Heiner Roetz und Hubert Schleichert, *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung*, Frankfurt a.M., Klostermann, 2009.

⁷ François Châtelet, »Du mythe à la pensée rationnelle«, in: Pierre Aubenque, Jean Bernhardt, François Châtelet, *Histoire de la philosophie: La philosophie païenne (du VI^e siècle av. J.-C. au III^e siècle apr. J.-C.)*, Paris, Hachette, 1972, S. 17.

⁸ Zitierte Meinung in Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Éd. de Minuit, 1991, S. 90.

⁹ Siehe »De la philosophie en Chine à la ›Chine‹ dans la philosophie: Existe-t-il une phi-



ERSTER TEIL

Die antiken Grundlagen des
chinesischen Denkens

(2. Jahrtausend – 5. Jahrhundert v. Chr.)

1

Die archaische Kultur der Shāng und der Zhōu

Was üblicherweise als chinesisches Altertum bezeichnet wird, umfasst in den Texten drei große Dynastien vor allem in Nord- und Zentralchina: Xià, Shāng und Zhōu. Ihre Herrschaften folgten gemäß der rückblickenden traditionellen Geschichtsschreibung geradlinig chronologisch aufeinander. Es ist jedoch sicherlich sinnvoller, hinter diesen Dynastien nebeneinander wohnende Kulturkreise oder Zweige eines gemeinsamen kulturellen Stamms zu sehen.¹ Zwei wichtige Eigenarten scheinen diese Kulturen zu teilen: Die herrschenden Geschlechter lebten verschanzt in befestigten Städten, und es wurden Lehen an Angehörige der königlichen Familien verteilt. An die mehr oder weniger legendäre Dynastie der Xià, die die traditionelle Geschichtsschreibung im dritten Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung beginnen lässt,² schloss sich etwa im 18. Jahrhundert die historisch gesicherte Dynastie der Shāng (auch Yīn genannt) an, die, wie archäologische Funde bezeugen, schon eine subtile Kultur und ein sehr ausgebildetes politisches und religiöses System besaß.

Etwa im 11. Jahrhundert v. Chr. wurde der Kulturkreis der Shāng von dem rohen, kulturell weniger hochstehendem Kriegervolk der Zhōu, das am westlichen Rand der damaligen chinesischen Welt lebte, überrannt. Die Macht der Zhōu war unter ihrem König Wén schnell angewachsen und so konnte sein Sohn Wū um das Jahr 1000 v. Chr. die Shāng-Herrscher stürzen und seine eigene Dynastie errichten, die acht Jahrhunderte bis zur Errichtung des zentralisierten Reichs durch die Qín im 3. Jahrhundert v. Chr. andauern und eine grundlegende Rolle für die gesamte weitere chinesische Geschichte spielen sollte.³

¹ Siehe Chang Kwang-chih, *Shang Civilization*, New Haven, Yale University Press, 1980.

² Über die mythischen Ursprünge der Xià siehe Sarah Allan, *The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China*, Albany, State University of New York Press, 1991.

³ Für die Geschichte der Zhōu-Dynastie anhand archäologischer Zeugnisse siehe Hsu Cho-Yun und Kathryn M. Linduff, *Western Chou Civilization*, New Haven, Yale University Press, 1988; Edward L. Shaughnessy, *Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels*, Berkeley, University of California Press, 1991; Edward L. Shaughnessy, *New Sources of Early Chinese History. An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts*, Berkeley, University of California, 1997; Lothar von Falkenhausen, *Chinese Society in the Age of Confucius (1000–250 BC): The Archaeological Evidence*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, UCLA, 2006. Das Datum der Eroberung der Zhōu ist auf ungefähr 1046 vor Chr. zu datieren gemäß David S. Nivison, »The Dates of Western Chou«, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 43, 2 (1983).

Die Anfangsperiode der Zhōu-Dynastie war eine relativ friedliche Zeit, die vom 11. bis zum 8. Jahrhundert reichte und als Westliche Zhōu-Dynastie bezeichnet wird, zur Unterscheidung gegenüber der sich anschließenden Verfallszeit der sogenannten Östlichen Zhōu-Dynastie. Die Zeit der Westlichen Zhōu-Dynastie steht in der chinesischen Tradition als politisches Modell in höchstem Ansehen, vor allem in der konfuzianischen Geistesrichtung, für die sie das Goldene Zeitalter schlechthin darstellt. Im Zentrum der mythischen Aufarbeitung der Zhōu-Dynastie durch die Konfuzianer stehen die Gründerkönige Wén und Wǔ (posthume Kunstnamen, die für kulturelles Raffinement – 文 *wén* – und kriegerische Macht – 武 *wǔ* – als sich gegenseitig ergänzende Symbole stehen) und der Herzog von Zhōu, der als Regent seines jungen Neffen, des späteren Königs Chéng, regierte, ihm dann die Macht übergab und damit die freiwillige Machtabtretung symbolisiert, die ein wichtiges Ideal des konfuzianischen politischen Denkens darstellt. Betrachten wir, wie die Regentschaft des Herzogs von Zhōu in der konfuzianischen Geschichtsrekonstruktion idealisiert beschrieben wird:

Zhòuxīn, letzter Herrscher der Shāng, stürzte die Ordnung des Universums um. Er trieb sein Unwesen so weit, dass er den Feudalherrschern den Markgrafen Guǐ als Trockenfleisch zum Verzehr aufteilte. Deswegen half der Herzog von Zhōu König Wǔ, diesen letzten Herrscher der Shāng zu stürzen. Als König Wǔ starb, war König Chéng [sein Sohn] noch jung und schwach. Der Herzog von Zhōu nahm daher die Stellung des Himmelssohns ein, um die Ordnung im Universum aufrechtzuerhalten. Sechs Jahre lang huldigten ihm die Feudalherren im Lichtpalast, und er regelte die Riten, schuf Musik, ordnete Maße und Proportionen an, sodass sich ihm das Universum ganz unterwarf.⁴

Sehen wir vom Legendären ab, scheint die Ordnung der Zhōu auf drei Pfeilern geruht zu haben: Königtum, Erblichkeit der Ämter und Titel und die einigende Macht eines religiösen Systems, in dessen Mittelpunkt der König und die Gottheit, auf die er sich beruft – der Himmel (*tiān* 天) – stehen. Die Zhōu schufen anscheinend zu Beginn nach ihrem Sieg über die Shāng Lehen und übergaben sie Mitgliedern ihrer Familie und verbündeter Sippen, um ihre Macht in den eroberten Gebieten zu festigen. Die Feudalherrscher hatten insbesondere das Recht, den Gründern ihrer Herrschaftshäuser einen Kult zu widmen, so wie der Herrscher der Zhōu-Dynastie ihn dem Urahn seines Königshauses widmete. Die politische Organisation und Struktur hängt somit eng vom System der Ahnen- und Familienkulte ab. Hier mag der Ursprung der Vorstellung des Staats als Familie liegen – noch im modernen Chinesisch wird der Staat *Guójiā* (wörtlich ›Landesheim‹) genannt.

⁴ *Buch der Riten (Lǐjì)*, ein Text, der ungefähr aus dem 3.–2. vorchristlichen Jahrhundert stammt, Kapitel *Míngtángwèi*. Über den Lichtpalast siehe Kapitel 10. Über das *Buch der Riten* siehe Kapitel 2, Fußnote 32.

Das ›Feudalwesen‹ der Zhōu kann als Pyramide dargestellt werden, an deren Spitze der König (*wáng* 王) oder ›Sohn des Himmels‹ (*tiānzǐ* 天子) steht. Über ihm steht nur der Himmel, und er allein hat das Recht, den Ahnen der Dynastie und der höchsten Gottheit zu opfern. Er verfügte über eine königliche Domäne, die am Mittellauf des Gelben Flusses (in der Gegend der heutigen Städte Xī'ān und Luòyáng) lag und in der er direkt herrschte. Das sogenannte Feudalwesen dieser Zeit ruht auf dem Grundsatz der Machtübertragung, indem der König einen Teil seiner Macht an seine Vasallen delegiert, deren politische Rolle umso wichtiger ist, je näher sie mit der Königsfamilie verwandt sind, was die Vermischung von politischen und familiären Strukturen bestätigt.

Einige Elemente der archaischen Kultur verdienen es, besonders hervorgehoben zu werden: Dies sind zunächst einmal die Schriftzeichen, die ursprünglich vor allen Dingen der Wahrsagerei dienen (Inschriften auf Knochen oder Schildpatt, aus denen sich auch die Symbole des *Buchs der Wandlungen* ableiteten). So entwickelte sich in China eine Art von Rationalität, die in der besonderen Rolle der Wahrsagerei wurzelt. Ein weiteres wichtiges Element ist der erwähnte Kult der Königsahnen, der in China sehr früh eingesetzt zu haben scheint und der in großem Maße die Bedeutung der Sippen- und Familienstrukturen in der chinesischen Kultur erklärt. Schließlich eine Tendenz zur Kosmologisierung der Weltsicht, die den Übergang von den Shāng zu den Zhōu trotz vieler kontinuierlicher Elemente auszeichnet: Aus dem Gedanken eines persönlichen höchsten Gottes oder Urahnens wird unter den Zhōu der unpersönlichere Begriff des Himmels als normative Instanz des kosmischen Prozesses und, parallel dazu, des menschlichen Verhaltens.⁵

Wahrsagerische Rationalität

Wie mögen wohl die Chinesen zur Zeit der Shāng und Zhōu gedacht haben? Die ältesten schriftlichen Zeugnisse, über die wir verfügen, reichen bis zum Beginn des zweiten Jahrtausends zurück. Es handelt sich um wahrsagerische Inschriften auf Schulterblättern von Schafen und Rindern und auf Schildkrötenpanzern. An diesen wurden Aushöhlungen vorgenommen und mit brennenden Holzscheiten berührt, wodurch Risse entstanden, die es zu deuten galt. Die Fragen wurden an ganz bestimmten Stellen der Knochen oder Panzer eingeritzt. Später, ab Beginn der

⁵ Siehe Léon Vandermeersch, *Wangdao ou la Voie royale: Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, 2 Bände, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1977, 1980. Diesem tiefeschürfenden Werk, das das aktuelle Wissen über die historischen Ursprünge und epigrafischen Quellen der chinesischen Zivilisation zusammenträgt, entstammt die Substanz des vorliegenden Kapitels. Siehe auch Lothar von Falkenhausen, »Archaeological Perspectives on the Philosophicization of Royal Zhou Ritual«. In: *Perceptions of Antiquity in China*, Dieter Kuhn und Helga Stahl (ed.), S. 135–175, Würzburger Sinologische Schriften, Heidelberg: Edition Forum, 2008.

Zhōu im 11. Jahrhundert, wurden Bronzegefäße als Schreibunterlage bevorzugt.⁶ Die Schriftzeichen, die wir auf diesen alten Inschriften vorfinden, enthalten die typischsten Eigenschaften der chinesischen Schrift und Rationalität, welche auch später niemals ihre in der Wahrsagerei liegenden Wurzeln verlieren sollten. Nach Léon Vandermeersch beruht diese wahrsagerische Rationalität »auf einer Logik der Formen, einer Morpho-logie. Die Beziehungen eines Ereignisses zu einem anderen werden in der Wahrsagerei nicht als eine Kette von Ursachen und Zwischenwirkungen aufgefasst, sondern als ein Wechsel einer Diagrammkonfiguration, als Zeichen einer globalen Änderung des Zustands des Universums, welche für jedes noch so geringe Ereignis nötig ist. [...] Die wahrsagerische Rationalität steht so im Gegensatz zur theologischen Rationalität, die jedes Ereignis als Ergebnis eines göttlichen Willens, der die Mittel in Hinblick auf transzendente Ziele gestaltet, in eine *Teleo-logie* einordnet, was zur Beschäftigung mit dem Verhältnis von Mittel und Ziel, das heißt zwischen Ursachen und Wirkungen, führt.«⁷ Es mag paradox erscheinen, von »wahrsagerischer Rationalität« zu sprechen und diese für unser heutiges Denken unvereinbaren Begriffe zusammenzufügen, aber, wie Jean-Pierre Vernant schreibt, »in Gesellschaften, in denen die Wahrsagerei nicht wie bei uns eine Randerscheinung oder Absurdität, sondern ein normales, oft sogar obligatorisches Verfahren darstellt, erscheint den Menschen die Logik der Wahrsagerei nicht als fremdartig und die Rolle des Wahrsagers als unanfechtbar. Die wahrsagerische Rationalität bildet in diesen Kulturen keinen Sonderbereich, der den Argumentationsweisen des Rechts, der Verwaltung, der Politik, der Medizin oder des täglichen Lebens entgegenstehen würde. Sie reiht sich schlüssig in das gesamte Denken der Gesellschaft ein, sie gehorcht in ihrer Denkweise analogen Regeln, so wie sich auch die Stellung des Wahrsagers präzise in die Hierarchie aller für das Leben der Gruppe verantwortlichen Ämter einfügt.«⁸ Die Wahrsagerei im China der Shāng-Zeit fügt sich umso besser ins tägliche Leben ein und ist umso kompatibler mit der Rationalität, als ihre Orakelsprüche sehr klar und nüchtern sind in der Art: »Es wird regnen« oder »Es wird nicht regnen«, »Die Ernte wird gut sein« usw. Sie ähneln ganz und gar nicht den Orakelsprüchen der Pythia, und das Zufällige des Wahrsagens wird nicht in eine sibyllinische Sprache gehüllt, die es anschließend

⁶ Siehe David N. Keightley, *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*, Berkeley, University of California Press, 1978; *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200–1045 B.C.)*, Berkeley, China Research Monograph, 2001; Yau Shun-chiu & Chrystelle Maréchal, Extranummer von *Cangjie: Actes du Colloque international commémorant le centenaire de la découverte des inscriptions sur os et carapaces*, Langages croisés, 2001.

⁷ »Tradition chinoise et religion«, in: Alain Forest & Tsuboi Yoshiharu (Hg.), *Catholicisme et Sociétés asiatiques*, Paris & Tokyo, L'Harmattan & Sophia University, 1988, S. 27.

⁸ »Paroles et signes muets«, in: *Divination et Rationalité*, Paris, Éd. du Seuil, 1974, S. 10. Vom gleichen Autor *Mythe et Religion en Grèce ancienne*, Paris, Éd. du Seuil, 1990. Siehe auch Karine Chemla und Marc Kalinowski (Hg.), *Divination et rationalité en Chine ancienne, Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 21 (1999).

richtig zu entschlüsseln gälte, sondern hier steht einfach die Wahl zwischen Ja und Nein. So sind auch viele Orakelanfragen als zwei parallele Aussagen formuliert, eine bejahende und eine verneinende: »Der König sollte sich mit jenem Stamm verbünden« und »Der König sollte sich nicht mit jenem Stamm verbünden«. Der Mensch stellt hier vor eine klare Alternative und die göttlichen Mächte können nur mit Ja oder Nein antworten. Der Dialog zwischen dem Menschen und dem Göttlichen ist prosaisch nüchtern. Es besteht keinerlei Notwendigkeit, mit dem Übernatürlichen zu kommunizieren, in Trance zu geraten oder den natürlichen Verlauf des bewussten Denkens auf welche Weise auch immer aufzuheben.

Ahnenkult

Die zentrale Rolle der Wahrsagerei in der antiken chinesischen Kultur muss zum Kult der Ahnen in Bezug gesetzt werden, denen der Großteil des religiösen Lebens der Shāng gewidmet war. Es gab Kulte für verschiedene Naturkräfte wie den Gelben Fluss, die nährnde Erde, manche Berge, Winde oder die Himmelsrichtungen, aber die meisten Opfer- und Wahrsagehandlungen richteten sich an die Königsahnen. Während der Kult der Naturkräfte als buntes Wirrwarr erscheint, war der Kult der Königsahnen sehr ausgestaltet.

Auch wenn der Ahnenkult vielleicht aus einem prähistorischen Totenkult entstanden ist, ist er nicht damit gleichzusetzen. Die Ahnen werden zwar als in der Welt der Toten lebende und dadurch zur Vermittlung mit den übernatürlichen Kräften fähige Geister angesehen, aber sie bewahren auch eine organische Verbindung mit ihrer lebenden Nachkommenschaft. Über die Leben und Tod scheidende Grenze hinaus spielen sie weiter eine Rolle als Mitglieder ihrer Familiengemeinschaft, und ihre Stellung in der Familie verliert nichts von ihrer Bedeutung. Anders ausgedrückt sind die Beziehungen, die die verstorbenen Vorfahren mit den Lebenden verbinden, nicht wesentlich verschieden von den Beziehungen zwischen den Lebenden. Es besteht kein Bruch zwischen den religiösen Opfern, die den Ahnen dargebracht werden müssen, und den rituellen Regeln, die gegenüber Lebenden eingehalten werden müssen. Der Ahnenkult ist gerade als religiöse Erscheinung Ausdruck der Verwandtschaftsgruppe als Paradigma der gesellschaftlichen Organisation, und dies ist sicherlich der Grund, warum er über seine eigentlich religiöse Funktion hinaus in China zur Entwicklung einer bestimmten Konzeption der gesellschaftspolitischen Ordnung beitrug.

Der Ahne ist in der damaligen Vorstellungswelt weniger ein Geist im Jenseits als eine Stellung oder Rolle in der Familie. Er geht so sehr in dieser Rolle auf, dass er fast völlig ohne persönliche Geschichte und individuelles Schicksal erscheint. Sein mythisches Potential ist daher ziemlich gering, und die Mythenarmut der religiösen Kultur Chinas könnte sich durchaus nicht nur dadurch erklären, dass die konfuzianischen Überlieferer alte Mythen bewusst verschwiegen hätten, sondern

auch durch das Wesen der Vorstellungen von den Ahnen und des Ahnenkults, die die Grenze nicht nur zwischen Leben und Tod, sondern auch zwischen Menschlichem und Göttlichem durchlässig machten.

Diese Durchlässigkeit wurde vorschnell mit der Theorie des Euhemerismus der antiken griechischen Mythologie in Verbindung gebracht, das heißt der Erhebung echter Menschen früherer Zeiten zu Göttern oder Halbgöttern. In China handelte es sich jedoch, wie Derk Bodde sagte, eher um »eine Transformation von Mythen und Göttern in scheinbar wahre Geschichten und in Menschen«⁹. So paradox es auch erscheinen mag, hat dieser Vorgang in der chinesischen Mentalität die Tendenz zum Anthropomorphismus der Griechen, die den Gottheiten Eigenschaften des Menschen – als individuellen, schöpferischen, kurz, freien Wesen – zuschrieben, nicht begünstigt. Die Gottheit, die die Gestalt des Ahnen annimmt, zeichnet sich nicht durch freien oder gar launischen Willen aus, sondern wird in ihrer Stellung wahrgenommen und in die Familienordnung, die als Grundlage jeglicher Harmonie aufgefasst wird, eingefügt.

Ritualisierung des religiösen Bewusstseins

Die Opferriten, die an die Ahnen gerichtet wurden, um ihre Fürsprache beim höchsten Wesen zu erbitten, waren präzise und peinlich genau, fast bürokratisch gestaltet und nichts wurde dem Zufall oder gar übernatürlichen Fantasievorstellungen überlassen. Die Ahnen, deren ›Gerichtsbarkeiten‹ Gefahr liefen, sich zu überschneiden, wurden nach Generation und Altersrang geordnet und ihre Opfer folgten einem kompliziert ausgearbeiteten Zeitplan. Die Rolle der Wahrsagerei beschränkte sich dabei darauf, Anzahl und Art der einem bestimmten Ahnen an einem bestimmten Tag darzubringenden Opfer zu bestimmen. Gegen Ende der Shāng bestand ihre Rolle sogar nur noch darin, die Ahnen zu unterrichten, dass ein Opfer in Gang sei, und den Wunsch auszudrücken, dass dabei kein Fehler unterliefe oder Unglück geschehe.

Mit Wahrsagerei wurde damals in China in gewisser Weise nicht so sehr versucht, die Absichten der Geister zu erraten, um zu wissen, ob sie einen bestimmten Wunsch erfüllen, sondern es ging mehr darum, dafür zu sorgen, dass er erfüllt wird. Sie ist ein Mittel, den Ahnen die Wünsche der Menschen mitzuteilen, und

⁹ »Myths of Ancient China«, in: *Essays on Chinese Civilization*, Princeton University Press, 1981, S. 45–84. Über Mythen im alten China siehe Chantal Zheng, *Mythes et Croyances du monde chinois primitif*, Paris, Payot, 1989; Rémi Mathieu, *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, Paris, Gallimard, 1989; Anne Birrell, *Chinese Mythology. An Introduction*, Baltimore u. a., The John Hopkins University Press, 1993; von derselben Autorin: *Chinese Myths*, London, 2000. Michael Friedrich, »Chinesische Mythen und chinesische Mythologie«. In: Reinhard Brandt und Steffen Schmidt (Hg.): *Mythos und Mythologie*. Berlin, Akademie-Verlag, 2004, S. 237–254.

Epilog

Bis Anfang des 20. Jahrhunderts arbeiteten selbst die Größen der revolutionären Intelligenzia wie Zhāng Bīnglín und Liú Shīpéi weiter mit den Begriffen, die acht Jahrhunderte zuvor in Umlauf gebrachten worden waren. Von der Langlebigkeit des Denkens der Sòng- und Míng-Zeit zu sprechen, ist also nicht übertrieben. So stimmt es zwar, dass die chinesischen Intellektuellen sich weiterhin auf ihre eigene Tradition bezogen, sei sie konfuzianisch, taoistisch oder buddhistisch, aber sie lenkten sie in Richtungen um, die von den neuen, aus dem Westen kommenden Fragestellungen bestimmt waren.

Hinter der scheinbar stark simplifizierenden Losung »Die chinesischen Lehren als Beschaffenheit, die westlichen zur praktischen Anwendung« verbergen sich beträchtliche Bemühungen, die traditionellen Gegebenheiten und Schemata angesichts der neuen Fragestellungen umzuformulieren, welche sie gefährlich in die Enge trieben, ihre Relativität zutage brachten und ihre inneren Widersprüche bis zum Bersten verschärfen. Wie Zhang Hao schreibt, haben »die westlichen Gedanken und Werte wie ein kultureller Katalysator gewirkt und dabei gewisse dem chinesischen Denken innewohnenden Spannungen verstärkt, sodass das bisherige Gleichgewicht brach und diese Spannungen die Oberhand gewannen«.¹ Ein Beispiel ist die konfuzianische Tugend des Sinns für Menschlichkeit (*rén*), dessen Universalismus es galt, mit den ritualistischen, familiären und hierarchischen Werten zu versöhnen.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erfuhren die Gedanken und Ereignisse in China eine radikale Wende.² Die traditionellen Denkschemata zerbra-

¹ *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890–1911*, Berkeley, University of California Press, 1987, S. 188–189. Siehe auch Jerome B. Grieder, *Intellectuals and the State in Modern China: A Narrative History*, New York, Free Press/London, Collier McMillan, 1981. Michael Lackner, Iwo Amelung, Joachim Kurtz (Hrsg.): *New Terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Leiden: Brill, 2001; Michael Lackner, Natascha Vittinghoff (Hrsg.): *Mapping Meanings. The Field of New Learning in Late Qing China*. Leiden: Brill, 2004.

² Unter den zahlreichen existierenden Werken kann insbesondere zu Rate gezogen werden: Wolfgang Franke, *Das Jahrhundert der chinesischen Revolution, 1851–1949*, München, Oldenburg, 1957; Robert A. Scalapino & George T. Yu, *Modern China and its Revolutionary Process: Recurrent Challenges to the Traditional Order, 1850–1920*, Berkeley, University of California Press, 1985; Marie-Claire Bergère et. al, *La Chine au XXe siècle. D'une révolution à l'autre, 1895–1949*, Paris, Fayard, 1989. Zur geistigen Entwicklung dieser Periode siehe Octave Brière, S.J., »Les courants philosophiques en Chine depuis cinquante ans (1898–1950)«, in: *Bulletin de l'Université Aurore* (Shanghai), Reihe III, Band 10, Nr. 40

chen unter dem Druck der westlichen Ideen, der revolutionäre Schub verstärkte sich und die »inneren Dialoge« räumten den dringenden Herausforderungen der Modernität das Feld. Jetzt, wo die Grundlagen und Werte der chinesischen Kultur zerfielen, mussten die Intellektuellen diese von China als modernem politischen Staat loslösen. Die schmerzhaft und unvollständige Wandlung des klassischen Gelehrten zum Intellektuellen westlicher Art ist symptomatisch für das Zucken der ganzen Gesellschaft. Mit der Abschaffung der Beamtenprüfungen im Jahr 1905 zerfiel das ganze auf dem Monopol der klassischen Schriften beruhende ideologische Fundament des Kaisertums. Der Zusammenbruch der politischen Struktur folgte kurz darauf: Die Revolution von 1911 besiegelte das Ende des zwei Jahrtausende alten Kaiserreichs. Wenig später mündete der Kampf der Intellektuellen in die Bewegung des 4. Mai 1919, die der Tradition einen tödlichen Stoß versetzte.

Das Schicksal Chinas im 20. Jahrhundert entschied sich zwischen den schweren Niederlagen gegenüber den ausländischen Mächten ab 1890 und der zerstörerischen Wut der Jugend im Jahr 1919. Diese drei Jahrzehnte entsprechen einer Generation, und zwar der letzten, die die Bildung alter Art erfuhr, und zugleich der ersten, die dem Schock der neuen Ideen aus dem modernen Westen ausgesetzt war. Ihr gehörten herausragende Persönlichkeiten an, die entscheidenden Einfluss auf die nächste Generation ausübten, welche nach der Abschaffung des alten Beamtenprüfungssystems³ schon in einem vollständig anderen Bildungssystem heranwuchs. Im Zeitraum einer Generation schritt man von der Infragestellung der traditionellen Grundwerte zu ihrer totalen Ablehnung zugunsten einer »neuen Kultur«, für die die Studenten der modernen, das heißt verwestlichten Universitäten eintreten. Die Universität von Peking wurde zwischen 1917 und 1923 von ihrem Rektor Cài Yuánpéi (1868–1940), der an der Hānlín-Akademie und anschließend in Berlin und Leipzig studiert hatte, reformiert und bot Unterricht zu verschiedenen Gesichtspunkten der europäischen Kultur an. Ab 1900 nahm auch die Zahl der jungen Chinesen, die im Ausland, vor allem in Japan, studierten, zu und viele von ihnen beteiligten sich nach ihrer Rückkehr aktiv an der Bewegung des 4. Mai 1919.⁴

(1949), S. 561–650; englische Übersetzung in *Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898–1950*, London, Allen & Unwin, 1956, New York, Neuauflage Praeger, 1965. Siehe auch Chan Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China*, New York, Columbia University Press, 1953.

³ Siehe Wolfgang Franke, *The Reform and Abolition of the Traditional Chinese Examination System*, Harvard University Press, 1960; Marianne Bastid, *Aspects de la réforme de l'enseignement en Chine au début du XXe siècle, d'après des écrits de Zhang Jian (1853–1926)*, Paris & La Haye, Mouton, 1971; Benjamin A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press, 2000.

⁴ Wolfgang Franke, *Chinas Kulturelle Revolution, die Bewegung vom 4. Mai 1919*, München, Oldenburg, 1957; Chow Tse-tsung, »The Anti-Confucian Movement in Early Republican China«, in: Arthur F. Wright (Hg.), *The Confucian Persuasion*, Stanford University Press, 1960, S. 288–312; vom selben Autor: *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* und *Research Guide to the May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China, 1915–1924*, Harvard University Press, 1960 und 1963; Benjamin

Diese Bewegung wurde von Studenten in Peking ausgelöst, als die ehemaligen deutschen Besitzungen in China Japan zugesprochen wurden. Mit ihren Demonstrationen, Streiks und Boykotts ist sie der Beginn einer bewegten politischen Periode und reger geistiger Tätigkeit. Mit dem Schlachtruf »Nieder mit dem Konfuzius-Laden!« vollendete sie den Bruch mit der klassischen Kultur und läutete die Geburtsstunde der modernen chinesischen Intellektuellen ein – von westlich geprägten Gebildeten bis hin zu Revolutionstheoretikern. Das chinesische Denken bricht mit seiner bemerkenswerten Kontinuität: Zum ersten Mal gezwungen, von seiner traditionellen Sicht Abschied zu nehmen und sich radikal selbst infrage zu stellen, räumt es mit allen vorgefassten Meinungen auf und beginnt auf neuen Grundlagen. Dabei erscheint es recht paradox, dass die Bewegung, die als patriotisches Aufbäumen begann, sich auf westliche Gedanken beruft und diese zu ihrem Modell erhebt: Wissenschaft, Demokratie, Individualismus, Nationalismus ...

Der Herausgeber der einflussreichsten Zeitschrift der Bewegung, *Neue Jugend*, und Mitbegründer der Kommunistischen Partei Chinas im Jahr 1921, Chén Dúxiù (1880–1942), beschreibt seine persönlichen Erfahrungen zu dieser Zeit:

Als unsere Generation jung war, studierten wir das Verfassen von achtteiligen Erörterungen und sprachen über klassisches Wissen. Wir betrachteten verächtlich die Gebildeten, die europäische Sprachen erlernten und über das neue Wissen sprachen, sie waren für uns Sklaven der Westler, unserer Tradition nicht wert. Erst als wir die Schriften von Kāng Yǒuwéi und seines Schülers Liáng Qǐchāo lasen, begannen wir plötzlich zu verstehen, dass die Politik, Religion und Wissenschaft des Auslands uns viel bringen und die Augen öffnen kann, sodass wir die Vergangenheit verwarfen und die Gegenwart bejahten. Wenn wir heute einige Kenntnisse über die Welt haben, haben wir dies ganz und gar den Herren Kāng und Liáng zu verdanken.⁵

Mit dem Fall der mandschurischen Dynastie und mit ihr des ganzen Kaisertums verschwand eine ganze Welt und zugleich tauchten die Fragen auf, die sich das neue, moderne China zu stellen hatte – das zwischen der Versuchung stand, das ganze kulturelle Erbe mit Bausch und Bogen zu verwerfen, und dem Wunsch, es (fossilisierend oder anpassend) zu bewahren. Zwei gegensätzliche Tendenzen, die

I. Schwartz (Hg.), *Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium*, Cambridge (Mass.), Harvard East Asian Monographs, 1972; Liu Chun-jo, *Controversies in Modern Chinese Intellectual History. An Analytic Bibliography of Periodical Articles, Mainly of the May Fourth and Post-May Fourth Era*, Cambridge (Mass.), 1973; Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness. Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*, Madison, University of Wisconsin Press, 1979; Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*, Berkeley, University of California Press, 1986.

⁵ *Bó Kāng Yǒuwéi zhì zǒngtǒng zǒnglǐ shū* (Kritische Diskussion des Briefs von Kāng Yǒuwéi an den Präsidenten und den Premierminister), in: *Xīn Qīngnián* (»La Nouvelle Jeunesse«), Band 2, Nr. 2 (1. 10. 1916), S. 1 日, S. 1. Zu Chén Dúxiù siehe Feigon Lee, *Chen Duxiu, Founder of the Communist Party*, Princeton University Press, 1983.

jedoch zuweilen bei ein und derselben Person anzutreffen sind, so zum Beispiel bei Féng Yǒulán (1895–1990), der zunächst ein von Zhū Xī geprägtes System entwickelte und sich zehn Jahre später der marxistischen Kritik der konfuzianischen Tradition anschloss, oder bei Yīn Hǎiguāng (1919–1969), der den umgekehrten Weg ging: Er kehrte zur Tradition zurück, nachdem er jahrelang das pathologische Wesen der konfuzianischen Ordnung mithilfe westlicher anthropologischer und soziologischer Analysen aufzuzeigen bemüht war.

Die Annahme der marxistischen Ideologie, die in der Machtübernahme der Kommunisten und der Gründung der Volksrepublik China gipfelte, bedeutete die Entscheidung, ein westliches System komplett zu übernehmen: Auch wenn die Sinisierung des Marxismus durch Máo Zédōng immer wieder betont wurde, bedeutet die marxistische Ideologie nichtsdestotrotz eine Haltung der Ablehnung gegenüber der Tradition und den Wunsch, Tabula rasa zu machen. Die Kulturrevolution von 1966 bis 1976 drückte dies verheerend aus und hinterließ tiefe Spuren in der chinesischen Gesellschaft.

Eine andere Möglichkeit, die sich den Intellektuellen anbot, war, – bewusst oder unbewusst – eine defensive Haltung einzunehmen. Auch wenn diese Intellektuellen bereit waren, das westliche Denken in seiner Tiefe zu studieren, um seine Stärken herauszuholen – so wie Móu Zōngsān (1909–1995), der so weit ging, Deutsch zu lernen, um Kants Begrifflichkeit zu verstehen –, so verloren sie niemals die Überzeugung, dass ihre eigene Tradition allumfassender ist und das Leben auf zufriedenstellendere Weise verstehen lässt. Das war ein wenig die Sicht von Hú Shì (1891–1962) und von Féng Yǒulán, die in den 1920er-Jahren die *Entwicklung der logischen Methode im antiken China* bzw. die *Geschichte der chinesischen Philosophie* schrieben.⁶ Das scheint auch der Fall des »Neuen Konfuzianismus« zu sein: Dieser wurde in der Zeit nach dem 4. Mai von Philosophen wie Xióng Shìlì (1885–1968) und Liáng Shùmíng (1893–1988)⁷ entwickelt, wurde dann in der Volksrepublik von der marxistischen Welle weggespült, aber in Hong

⁶ Hu Shih (Hú Shì), *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Shanghai, The Oriental Book Co., 1922, Neuauflage New York, Paragon Book Reprint Corp., 1963; Féng Yǒulán, *Zhōngguó zhéxué shǐ*, 2 Bände, Erstauflage Shanghai, 1931 und 1934 (für die englische und die französische Übersetzung siehe allgemeine Bibliografie). Féng Yǒulán schrieb seine Philosophiegeschichte nach 1949 im marxistischen Sinne um, siehe Michel Masson, *Philosophy and Tradition: The Interpretation of China's Philosophic Past: Fung Yu-lan, 1939–1949*, Taipei, Paris, Hongkong, Institut Ricci, 1985. Zu Hú Shì siehe Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution, 1917–1937*, Harvard University Press, 1970; Chou Min-chih, *Hu Shih and Intellectual Choice in Modern China*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984.

⁷ Zu Xióng Shìlì siehe Léon Vandermeersch, »Une Vision confucianiste moderne du bouddhisme: le nouveau cognitivisme de Xiong Shili«, in: Jean-Pierre Drège, *De Dunhuang au Japon. Études chinoises et bouddhiques offertes à Michel Soymié*, Genf, Droz, 1996, S. 301–316. Zu Liáng Shùmíng siehe Guy S. Alitto, *The Last Confucian: Liang Shuming and the Chinese Dilemma of Modernity*, Berkeley, University of California Press, 1978; und Liang Shuming, *Les cultures d'Orient d'Occident et leurs philosophies*, französische Über-

Kong, Taiwan und den Vereinigten Staaten kontinuierlich weitergeführt. Es bleibt abzuwarten, ob diese intellektuelle Richtung Träger eines neu belebenden Humanismus sein wird, wie es ihr Ziel ist, oder ob sie nur Ausdruck einer traditionellen Defensivhaltung ist.⁸

China kann sich seit Ende des 19. Jahrhunderts nicht mehr als eine Welt für sich allein auffassen und nicht auf die Bezugnahme auf den Westen verzichten. Die oft gewaltsamen Umwälzungen, die China im Laufe des 20. Jahrhunderts erlebt hat, zeugen von einem Dilemma, das noch bei weitem nicht gelöst ist: Wenn Modernisierung notwendigerweise Verwestlichung bedeutet, dann besteht tatsächlich die Gefahr von Entfremdung und Verlust kultureller Identität. Kann man sich denn nur durch Entfremdung modernisieren? In dieser entscheidenden Wende seiner Geschichte hängt das Überleben der chinesischen Kultur großenteils von der Frage ab: Was soll China mit seiner Tradition machen? Ist sie lebendig und damit entwicklungsfähig und fruchtbar oder ist sie wirklich tot und kann nur noch begraben werden? Soll man sich von ihr abwenden oder sie neu erfinden? Um Elemente zur Beantwortung all dieser Fragen beizusteuern, wurde dieses Buch geschrieben. Heute, wo der Westen das Bedürfnis verspürt, den Logozentrismus seines griechischen Erbes zu verlassen, und China das Bedürfnis, die Welt anders zu denken, hoffen wir, dass es dazu beiträgt, einen wahren Dialog zwischen der radikalen Infragestellung des einen und der genuinen Sicht des anderen zu ermöglichen.

setzung von Luo Shenyi, überarbeitet und mit einem Vorwort versehen von Léon Vandermeersch, Paris, Presse Universitaire de France, 2000.

⁸ Siehe Léon Vandermeersch, »Le nouveau confucianisme«, *Le Débat*, Nr. 67 (Nov. – Dez. 1991), S. 9–16; Joël Thoraval, »De la philosophie en Chine à la »Chine« dans la philosophie: Existe-t-il une philosophie chinoise?«, *Esprit*, Nr. 201 (Mai 1994), S. 5–38.

Bibliographie

- Alitto, Guy S.: *The Last Confucian: Liang Shuming and the Chinese Dilemma of Modernity*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- Allan, Sarah, & Crispin Williams (Hg.), *The Guodian Laozi: Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998*, Berkeley, Early China Special Monograph Series Nr. 5 (2000).
- Allan, Sarah: *The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China*, Albany, State University of New York Press, 1991.
- Allan, Sarah: *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, Albany, State University of New York Press, 1997.
- Alleton, Viviane: *Grammaire du chinois*, 1973, 3., überarbeitete Auflage 1997.
- Alleton, Viviane: *L'Écriture chinoise*, Presses Universitaires de France, collection »Que sais-je?«, 1970, 6., überarbeitete Auflage 2002.
- Ames, Roger T., & David L. Hall, *Focusing the Familiar – A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2001.
- Ames, Roger T.: (Hg.), *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, Albany, State University of New York Press, 1998.
- Ames, Roger T.: »The Mencian Conception of *ren xing*: Does it mean »Human Nature«?, in: Henry Rosemont Jr. (Hg.) *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham*, La Salle (Illinois), Open Court, 1991, S. 143–175.
- Ames, Roger, & D.C. Lau: (Übers.), *Sun Pin, The Art of Warfare*, New York, Ballantine Books, 1996.
- Ames, Roger: *Sun-tzu, The Art of Warfare: A New Translation Incorporating the Recently Discovered Yin-ch'üeh-shan Texts*, New York, Ballantine Books, 1993.
- Arbuckle, Gary: »Former Han Legal Philosophy and the Gongyang zhuan«, *British Columbia Asian Review*, 1 (1987), S. 1–25.
- Arbuckle, Gary: »Restoring Dong Zhongshu (BCE 195–115): An Experiment in Historical and Philosophical Reconstruction«, University of British Columbia, 1991.
- Arrault, Alain: »Shao Yong (1012–1077): Un philosophe poète dans la Chine prémoderne«, Université Paris-VII, 1995.
- Atwell, William S.: »From Education to Politics: The Fu She«, in: De Bary, *Unfolding of Neo-Confucianism*, S. 333–367.
- Austin, John Langshaw: *How To Do Things With Words*, Oxford University Press, 1962.
- Balazs, Étienne: »Entre révolte nihiliste et évasion mystique: Les courants intellectuels en Chine au IIIe siècle de notre ère«, in: *La Bureaucratie céleste: Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Gallimard, 1968, S. 108–135.

- Balazs, Étienne: »La crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han«, *T'oung Pao*, 39 (1949), neuveröffentlicht in: *La Bureaucratie céleste: Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Gallimard, 1968, S. 71–107.
- Balazs, Stefan (Étienne): »Der Philosoph Fan Dschen und sein Traktat gegen den Buddhismus«, *Sinica*, 7 (1932), S. 220–234.
- Barrett, Timothy H.: *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?*, Oxford University Press, 1992.
- Barrett, Timothy H.: *Taoism under the T'ang*, London, Wellsweep, 1996.
- Barry, W. T., Chan Wing-tsit und Burton Watson: *Sources of Chinese Tradition*, New York, Columbia University Press, 1960. 2 Bände.
- Bartosch, David: *Wissendes Nichtwissen oder Gutes Wissen? Zum philosophischen Denken von Nicolaus Cusanus und Wáng Yángmíng*, Wilhelm Fink-Verlag, 2015.
- Bastid, Marianne: *Aspects de la réforme de l'enseignement en Chine au début du XXe siècle, d'après des écrits de Zhang Jian (1853–1926)*, Paris & La Haye, Mouton, 1971.
- Baudry-Weulersse, Delphine, Jean Levi und Pierre Baudry (Übers.): *Dispute sur le sel et le fer*, Paris, Seghers, 1978.
- Bauer, Wolfgang: *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen*. München, Hanser, 1971.
- Bechert, Heinz, & Richard Gombrich: *Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart*. 2. Auflage. München, Beck, 2002.
- Bechert, Heinz: *Die Reden des Buddha. Lehre, Verse, Erzählungen*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2000.
- Behnke Kinney, Anne: *The Art of the Han Essay: Wang Fu's Ch'ien-fu lun*, Arizona State University, 1990.
- Bergère, Marie-Claire, et al., *La Chine au XXe siècle. D'une révolution à l'autre, 1895–1949*, Paris, Fayard, 1989.
- Bergère, Marie-Claire: *La Bourgeoisie chinoise et la Révolution de 1911*, Paris & La Haye, Mouton, 1968.
- Bergère, Marie-Claire: *Sun Yat-sen*, Paris, Fayard, 1994.
- Berling, Judith: *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, New York, Columbia University Press, 1980.
- Bernal, Martin: »Liu Shiwei and National Essence«, in: Charlotte Furth (Hg.), *The Limits of Change*, S. 90–112.
- Billeter, Jean François: »Pensée occidentale et pensée chinoise: le regard et l'acte«, in: *Différences, Valeurs, Hiérarchie: Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1984, S. 25–51.
- Billeter, Jean François: *L'Art chinoise de l'écriture. Essai sur la calligraphie*, Genf, Skira, 1989, Neuaufgabe Skira/Seuil, 2001.
- Billeter, Jean François: *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Editions Allia, 2002.
- Billeter, Jean François: *Li Zhi, philosophe maudit (1527–1602). Contribution à une sociologie du mandarinat chinois de la fin des Ming*, Genf, Droz, 1979.
- Birdwhistell, Anne D.: »Shao Yung and his Concept of Fan Kuan«, *Journal of Chinese Philosophy* IX, 4 (1982), S. 367–394.

- Birdwhistell, Anne D.: »The Concept of Experiential Knowledge in Thought of Chang Tsai«, *Philosophy East and West* 35 (1985), S. 37–60.
- Birdwhistell, Anne D.: *Li Yong (1627–1705) and Epistemological Dimensions of Confucian Philosophy*, Stanford University Press, 1996.
- Birdwhistell, Anne D.: *Transition to Neo-Confucianism: Shao Yung on Knowledge and Symbols of Reality*, Stanford University Press, 1989.
- Birrell, Anne: *Chinese Mythology. An Introduction*, Baltimore u.a., The John Hopkins University Press, 1993.
- Birrell, Anne: *Chinese Myths*, London, 2000.
- Black, Alison H.: *Man and Nature in the Philosophical Thought of Wang Fu-chih*, Seattle, University of Washington Press, 1989.
- Blij, F. van der: »Combinatorial Aspects of the Hexagrams in the Chinese *Book of Changes*«, *Scripta Mathematica*, 28, 1 1967, S. 37–49.
- Blondeau, Anne-Marie: »Réflexion sur le bouddhisme tantrique«, in: *Tibet, la roue du temps*, Arles, Actes Sud, 1995.
- Bloom, Irene: »On the ›Abstraction‹ of Ming Thought: Some Concrete Evidence From the Philosophy of Lo Ch'in-shun«, in: William Theodore de Bary & Irene Bloom (Hg.), *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*, New York, Columbia University Press, 1979.
- Bloom, Irene (Übers.): *Knowledge Painfully Acquired: The K'un-chih chi by Lo Ch'in-shun*, New York, Columbia University Press, 1987.
- Boardman, Eugene P.: *Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851–1864*, Madison, University of Wisconsin Press, 1952.
- Bocking, Brian: *Nâgârjuna in China. A Translation of the Middle Treatise*, Lewiston, The Edwin Mellen Press, 1995.
- Bodde, Derk: »Myths of Ancient China«, in: *Essays on Chinese Civilization*, Princeton University Press, 1981, S. 45–84.
- Bodde, Derk: *China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu (280?–208 B.C.)*, Leiden, Brill, 1938.
- Bokenkamp, Stephen R.: »Sources of the Ling-pao Scriptures«, in: Michel Strickmann (Hg.), *Tantric and Taoist Studies*, Band 2, Bruxelles, Institut belge des hautes études, 1983, S. 434–486.
- Bol, Peter K.: »Chu Hsi's Redefinition of Literati Learning«, in: William Theodore de Bary & John W. Chaffee (Hg.), *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, Berkeley, University of California Press (1989), S. 151–185.
- Bol, Peter K.: »*This Culture of Ours*«: *Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, 2001, Stanford University Press, 1992.
- Boltz, Judith M.: *A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seventeenth Centuries*, Berkeley, University of California, Institute of East Asian Studies, 1987.
- Boltz, William G.: *The Origin and Early Development of the Chinese Writing System*, New Haven (Conn.), American Oriental Society, 1994.
- Bottéro, Françoise: *Sémantisme et classification dans l'écriture chinoise. Les systèmes*

- de classement des caractères par clés du Shuowen jiezi au Kangxi zidian*, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoise, 1996.
- Boucher, Daniel: »Gandhari and the Early Chinese Buddhist Translations Reconsidered: The Case of the Saddharmapundarikasutra«, *Journal of the American Oriental Society* 118 (1998): 471–506.
- Bouddhismes, philosophies et religions*, Flammarion, 1998.
- Bourgon, Jérôme: *Shen Jiaben et le Droit chinois à la fin des Qing*, unveröffentlichte Doktorarbeit, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1994.
- Brière, Octave, S.J.: »Les courants philosophiques en Chine depuis cinquante ans (1898–1950)«, in: *Bulletin de l'Université Aurore* (Shanghai), Reihe III, Band 10, Nr. 40 (1949), S. 561–650. Engl. Übersetzung: *Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898–1950*, London, Allen & Unwin, 1956, New York, Neuauflage Praeger, 1965.
- Brokaw, Cynthia J.: »Tai Chen and Learning in the Confucian Tradition«, in: Benjamin A. Elman & Alexander Woodside (Hg.), *Education and Society in Late Imperial China, 1600–1900*, Berkeley, University of California Press, 1994, S. 257–291.
- Brook, Timothy: »Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late Imperial China«, *Journal of Chinese Religions*, 21 (1993).
- Brooks, E. Bruce, & A. Taeko Brooks (Übers.): *The Original Analects. Sayings of Confucius and his Successors*, New York, Columbia University Press, 1998.
- Buber, Martin (Übers.): *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, Leipzig, Insel, 1910, Neuauflage 1951 ff.
- Buber, Martin: *Schriften zur chinesischen Philosophie und Literatur*, hrsg. von Irene Eber, *Martin Buber Werkausgabe* Band 2,3, Gütersloh 2013.
- Buddhistisches Denken. Drei Phasen buddhistischer Philosophie in Indien*. Insel, Frankfurt am Main/Leipzig 1988 (2. Auflage. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994; Insel, Frankfurt am Main 2007).
- Bugault, Guy: Kapitel »Nâgârjuna« und »Logique et dialectique chez Aristote et chez Nâgârjuna«, in: *L'Inde pense-t-elle?*, Presses Universitaires de France, 1994.
- Bugault, Guy: *La Notion de prajñâ ou de sâpience selon les perspectives du Mahâyâna – part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'analogie bouddhique*, Paris, Publications de l'Institut de civilisation indienne, 1968.
- Bujard, Marianne: »La vie de Dong Zhongshu: énigmes et hypothèses«, *Journal asiatique*, 280, 1–2, 1 (1992), S. 145–217.
- Bujard, Marianne: *Le Sacrifice au Ciel dans la Chine ancienne. Théorie et pratique sous les Han occidentaux*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 2001.
- Busch, Heinrich: »The Tung-lin Academy and its Political and Philosophical Significance«, *Monumenta Serica*, 14 (1949–1955), S. 1–163.
- Cameron, Meribeth E.: *The Reform Movement in China, 1898–1912*, New York, Octagon Co., 1959.
- Carré, Patrick (Übers.): *Soûtra de la liberté inconcevable. Les enseignements de Vimalakîrti*, Fayard, 2001.
- Carter, Thomas F.: *The Invention of Printing in China and its Spread Westward*, von L. C. Goodrich überarbeitete und ergänzte Neuauflage, New York, Ronald Press, 1955.

Register der chinesischen Begriffe

Das Register der Begriffe beschränkt sich weitgehend auf die Stellen im Werk, die explizit auf die chinesischen Schriftzeichen, die Umschrift oder Sanskrit-Entsprechungen hinweisen.

Bei einigen besonders wichtigen Namen, bei denen die offizielle Pinyin-Umschrift für deutsche Leser sehr irreführend sein kann, findet sich in Klammern eine freie Umschrift, die der chinesischen Aussprache näher ist (»9« bedeutet dabei annäherungsweise ein unbetontes »e« wie im deutschen Wort *Katze*, »ch« entspricht dem Laut »ch« im deutschen Wort *ich*).

- ālāiyēshí* 阿赖耶识 (Speicherbewusstsein, Sanskrit: *ālaya-vijñāna*) 339f
- bāgǔ wén* 八股文 (achteiliger Aufsatz) 460, 514
- báimǎ fēi mǎ* 白馬非馬 (Weißes Pferd ist kein Pferd) 135
- běn* 本 (Wurzel, Grundlage, das Wesentliche) 290
- běntǐ* 本體 (ursprüngliche Beschaffenheit, konstitutiv Grundlage) 251, 287, 319, 450, 467, 497 siehe auch *fāyòng* 發用
- běnwú* 本無 (das Ur-Nichtseiende) 320
- běnxīn* 本心 (ursprünglicher Geist) 153
- biàn* 辯 / diskutieren, argumentieren) / 辨 (unterscheiden) 85, 103, 108, 127, 190
- biàn* 變 (wechseln, sich ändern) 241
- biànwén* 變文 (volkstümliche buddhistische Erzählungen) 355
- bù èr* 不二 (»nicht zwei«) 328
- bùdòng xīn* 不動心 (unerschütterlicher Geist) 450
- bùrén* 不仁 (Fehlen des Gefühls für Menschlichkeit) 427
- bùrěn* 不忍 (Sinn für das Unerträgliche) 150
- cái* 才 (Kapazität, angeborenes Talent) 285
- chán* (ausgesprochen tschan) 禪 oder *chánà* 禪那 (mentale Übung, Sanskrit: *dhyāna*, japanisch: *zen*), siehe auch Chán im Register der Eigennamen 325, 341, 350, 356–365, 376f, 384, 392, 409, 411, 421, 469, 473, 479, 481, 498, 512
- chéng* 成 (verwirklichen) 161f, 249f
- chéng* (ausgesprochen tschéng) 誠 (authentisch sein) 17, 161f, 383, 402, 465
- chéngyì* 誠意 (die Absichten authentisch machen) 465
- chōngqì* 冲氣 (Mittelhauch, Vermischen der Hauche) 182
- chūjiā* 出家 (»die Familie verlassen« = Mönch werden) 309
- dàlǐ* 大理 (große Gesamtstruktur) 204
- dàtóng* 大同 (Große Eintracht, Große Einheit) 456
- dà yītǒng* 大一統 (Großen Einswerdung) 267
- dǎng* 黨 (Klüngel, Gruppierung) 484, 539
- dàng* 當 (zutreffen) 109, 128–130
- dàojiā* 道家 (taoistische Schule) 100, 258
- dàoliǐ* 道理 (Prinzip des Dào) 417

- dàotǒng* 道統 (rechtmäßige Überlieferung des Dào) 435
- dào* 道 (WEG oder Methode) 17, 34–36, 69f, 99–125, 164–186, 288–302, 387, 394f, 408f und *passim*, siehe auch *dào-xué* 道學
- dào wèn-xué* 道問學 (Weg des Untersuchens und Lernens) / *zūn dé-xìng* 尊德性 (Verherrlichung der moralischen Wesensnatur) 455
- dào-xīn* 道心 (Geist des Dào) 445
- dào-xué* 道學 (Studium des Dào) 363, 377, 411, 419, 424, 428, 432, 434, 441, 447, 455, 457–459, 470, 473f, 478, 484, 491
- dé* (ausgesprochen *də*) 德 (Charisma, Tugend, Kraft) 17, 72, 121, 171, 177, 185, 213, 269, 389, 400, 402, 410, 424, 506, 508, 520
- dé-xìng suǒ zhī* 德性所知 oder *dé-xìng zhī zhī* 德性之知 (Kenntnis aus der moralischen Natur) 406, 421
- dì* 帝 (der Herrscher oben) 49
- dùn* 頓 (plötzlich) 360
- fǎ* 法 im Buddhismus: (Gesetz der Dinge im Buddhismus oder unbeständige, wesenlose Wirklichkeitselemente, Sanskrit: Dharma) 311
- fǎ* 法 : im Sinne von Norm: (als Norm annehmen, Gesetz) 211, 217
- fǎ-xiàng* 法相 (Sanskrit: *dharmalakṣaṇa* »Merkmale der dharmas«) 337, 341f, 347
- fǎn* 反 (Rückkehr) 184, 294
- fǎnguān* 反觀 (umgekehrtes Betrachten) 383
- fǎnzhào* 反照 (umgekehrte Spiegelung) 384f
- fāng* 方 (Vorgehensweise, Methode, Richtung, Region) 221
- fāngbiàn* 方便 (Anpassung an die praktischen Erfordernisse, Sanskrit: *upāya*) 346
- fāngshì* 方士 (Magier, Fachleute für bestimmte Techniken) 221f, 262, 267, 273, 301
- fēn* 分 (aufteilen, unterscheiden) 108, 133, 292, 521, siehe auch *fēn* 分
- fēnlǐ* 分理 (Prinzip des Unterteilens) 521
- fēnmìng* 分命 (zugeteiltes Los) 299
- fēn* 分 (Verteilung) 199, 201, 209, siehe auch *fēn* 分
- fó-xìng* 佛性 (Buddawesen, Sanskrit: *buddhatā*) 347, 359
- fù* 復 (»Rückkehr«, Hexagramm 24 im Buch der Wandlungen) 293
- gǎnyìng* 感應 oder *yìng* 應 (Resonanz) 246, 264, 271
- gémìng* 革命 (Wechsel des himmlischen Mandats) 51
- géwù* 格物 (Untersuchung der Dinge) 418, 452, 465, 469
- géyì* (ausgesprochen *gə-i*) 格義 (Begriffe zuordnen) 320, 323f
- gōng'àn* 公案 (japanisch *kōan*) 363
- gōngfu* (ausgesprochen *gungfu*) 功夫 (moralisches oder praktisches »Training«) 115, 122, 450, 468f, 472, 484, 497
- gù* 故 (ursprüngliche Gegebenheit) 113, 148
- gǔwén* 古文 (Schreibweise nach antiker Art oder Klassiker in alter Schrift) 274f, 365, 517f, 528f, 550
- guà* 卦 (Trigramm oder Hexagramm) 236, 239, 242
- guàcí* 卦辭 (Orakelsprüche im Buch der Wandlungen) 238f
- guān* 觀 (Visualisierung) 318, 348
- guānwù* 觀物 (Beobachtung der Dinge) 383
- guānxīn* 觀心 (Kontemplation des Geists) 348
- guījǔ* 規矩 (Zirkel und Winkel, Regel) 211

- Hànxué* 漢學 (Hàn-Studien) 518, 534
hàorán zhī qì 浩然之氣 (überflutende moralische Energie) 151, 426
hé (ausgesprochen hə) 和 (Harmonie) 160, 249, 397
hòutiān 後天 (nach dem Himmel), siehe *xiāntiān* 先天 (vor dem Himmel)
huà 化 (Umwandlung) 72, 223, 241, 262, 426, 504
- jī* 幾 (der winzige Anbeginn) 248, 388, 390
jī 機 (kosmische Triebfeder) 248
jí 極 (Firstbalken) 39, 242, siehe auch *tàijí* 太極 und *rénjí* 人極
jiā 家 (Sippe, Familie, philosophische Schule) 29, 258
jiān 兼 (Gleichsetzung) / *bié* 別 (Unterscheidung) 89f
jiān'ài (ausgesprochen dchiän-ai) 兼愛 (universelle Liebe) 88f
jiàn 漸 (schrittweise, im Gegensatz zu *dùn* 頓) 360
jiànlǐ 見理 (das Prinzip sehen) 421
jiànwén zhī zhī 見聞之知 (Kenntnis aus dem Sehen und Hören) 406, 421
jiànxìng 見性 (das Buddhawesen sehen) 21, 459
jiéqì 節氣 (Hauch des Maßes) 160
jīnwén 今文 (Klassiker in neuer Schrift) 274f, 528f, 532, 546, siehe auch *gǔwén* 古文
jīng 精 (Essenz, Quintessenz) 122, 248, 263
jīngshén 精神 (quintessentieller Geist) 117, 122,
jīng (ausgesprochen dching) 經 (Kettenfaden, klassische Schrift, Sūtra) 78, 272f, 276, 312, 353, siehe auch *wěi* 緯 (Schussfaden)
jīngshì 經世 (die Welt gestalten), *jīngshì zhìyòng* 經世致用 (nach praktischem Nutzen in der Gestaltung der heutigen Welt streben) 493, 499, 513, 526, 535
- jīngxué* 經學 (Studium der Klassiker) 492f, 499
jǐng 井 (Brunnen, Spielbrett) 146f
jìng 敬 (Ernsthaftigkeit) 420, 433
jìng 靜 (Ruhe, Quietismus) 250
jìngzuò 靜坐 (stilles Sitzen) 450f
jìngtǔ 淨土 452, siehe auch Reines Land im Register der Eigennamen
jūn 君 (Fürst, Herrscher) 140
jūnzǐ (ausgesprochen dchün-ds) 君子 (edler Mensch) 17, 60, 67, 70, 140
- kǎozhèngxué* 考證學 (Studium der Überprüfungen und Beweise) 516
kě 可 (logisch oder moralisch zulässig) 130, 133, 136, 196
kōng (ausgesprochen kung) 空 (Leere, Sanskrit śūnya, 空性: *sūynatā*) 328, 503
- lèi* 類 (Kategorie) 135, 263
lǐ 理 (Prinzip, Geordnetheit) 17, 19, 52, 114, 154, 192f, 204f, 217, 219, 289, 296, 299f, 320, 333, 351, 359, 380, 382, 391, 393, 395, 397, 409, 414–422, 424, 426f, 437, 443, 504f, 509, 521f
lǐxué 理學 (Studium oder Schule des Prinzips) 434, 455, 552
lǐ yī ér fēn shū 理一而分殊 (Das Prinzip ist eins, aber seine Ausdifferenzierungen sind vielfach) 418
lǐ 禮 (Riten) 18, 19, 52, 66–68, 77, 150, 192, 197f, 415
lì 利 (Nutzen, Vorteil) 91
lìchéng 立誠 (Entschluss, authentisch zu sein) 471
lì mìng 立命 (seine Bestimmung in die Hand nehmen) 158
lì zhì 立志 (seinen Willen in die Hand nehmen) 158, 470
liángxīn (ausgesprochen liang-chin) (良心 (grundguter Geist), siehe auch *liángzhī* 良知 153

- liángzhī* 良知 (angeborenes moralisches Wissen) 403, 465, 467
- lúnlixué* 倫理學 (Studium der zwischenmenschlichen Beziehungen und der ethischen Prinzipien) 553
- luóhàn* 罗汉 oder *ālúóhàn* 阿罗汉 (Sanskrit: *arhat* »der nicht wiederkehrt«) 311, 320, 348, 362
- máodùn* 矛盾 (Widerspruch) 213
- mìzōng* 密宗 (esoterische Schule) 353
- mínqīng* 民清 (öffentliche Meinung) 540
- míng* 名 (Name, Bezeichnung, benennen) 74, 107, 132, 214f
- míngjiào* 名教 (Doktrin der Namen) 285
- míng* 明 (Licht, Klarheit, Klarsicht) 470
- mínglǐ* 名理 (Namen und Grundsätze) 287
- míngxīn jiàn xìng* 明心見性 (Wer seinen Geist erhellt, sieht das Buddha-Wesen) 359
- mìng* 命 (Bestimmung, Schicksal) 18, 70, 113, 155f, 158, 280, 299, 410, 445, 553
- nèishèng* 內聖 (innere Heigkeit) 71, 271, 375f, 493, 533, siehe auch *wàiwáng* 外王
- niàn* 念 (Denken, mental oder individueller Willen) 361, 482, 496
- pànjào* 判教 (die Phasen der Lehre Buddhas unterscheiden) 346f
- púsà* 菩薩 (Sanskrit: *Bodhisattva* »Erleuchtungswesen«) 311, 313, 318, 328, 330, 336f, 341, 352, 355, 363, 377
- qì* 器 (konkrete Gegenstände) 250
- qì* (ausgesprochen tchi) 氣 (Hauch, Lebensenergie) 18, 19, 36f, 122, 124, 126, 151f, 160, 177, 182f, 199, 222f, 224f, 227, 241, 262–264, 278, 280, 300, 302, 332f, 386, 395–403, 405, 414, 424–427, 437, 443f, 472–474, 484, 496, 502–505, 507f, 519, 521, 541
- qìgōng* (ausgesprochen tchi-gung) 氣功 (Arbeit am Qi) 122
- qìjié* 氣節 (Maß des Hauches) 160
- qìzhì zhì xìng* 氣質之性 (physische Wesensnatur) 402, 443
- qián* 乾 / *kūn* 坤 (die beiden ersten Hexagramme im *Buch der Wandlungen*) 237, 240f, 244, 247, 250, 380, 387, 398
- qīngtán* 清談 (zweckfreie Plaudereien) 286
- qīngyì* 清議 (reine Beurteilungen) 282, 485, 528, 540, 550
- qíng* 情 (innewohnende Eigenschaften, Gefühle, Emotionen) 120, 156, 193f, 367, 410, 467, 495
- quán* (ausgesprochen tchüän) 權 (*Waage, Macht, Anpassung an die Umstände*) 211, 272, 508, 535
- quán* 全 (Unversehrtheit) 121
- quánshēng* 全生 oder *quánxìng* 全性 (die Lebensenergie bewahren) 148
- qún* 群 (Herde, Gemeinschaft) 539f, 548, 551
- rén* (ausgesprochen rən) 仁 (Sinn für Menschlichkeit) 18, 61–67, 69–71, 73, 88, 91, 93, 99, 129, 143–147, 150, 155, 157–159, 161, 174, 197f, 209, 269, 362, 402, 426f, 442, 443, 463f, 506, 545f, 548, 555
- rénjí* 人極 (menschlicher First) 482
- rénxīn* 人心 445
- rényù* 人欲 (Begierden) 403, 495
- rìlù* 日錄 (tägliche Aufzeichnungen) 461
- rìyòng* 日用 (konkretes Handeln im täglichen Leben) 461
- rìzhī* 日知 (von Tag zu Tag erworbenes Wissen) 461, 497f, 499
- róudào* 柔道 (japanisch *judō*, der »geschmeidige Weg«) 170
- sāncái* 三才 (kosmische Dreiheit von Himmel / Erde / Mensch) 252
- sānxuán* 三玄 (Drei Mysterien) 287

- shàn* 善 (gut) / è 惡 (böse) 149, 160, 193
shén 神 (Geist, spirituelle Kraft) 114f,
 122, 190, 241, 248, 332, 380, 388, 397f,
 409, 504, siehe auch *jīngshén* 精神
shénlíng 神靈 (spirituellen Seele) 314
shényóu 神游 (Reise des Geistes) 122
shèndú 慎獨 (Wachsamkeit in der Ein-
 samkeit) 482
shēng (ausgesprochen schön) 生 (Leben,
 Lebenskraft, gebären, erzeugen) 33,
 147, 150, 198, 298
shèng (ausgesprochen schön) 聖 (hei-
 lig), *shèngrén* 聖人 (Heiliger, auch Be-
 zeichnung für Konfuzius) 18, 70, siehe
 auch *nèishèng* 內聖, *zhìrén* 至人 und
zhēnrén 真人
shí 時 (günstige Gelegenheit) 253
shí 實 (wirklich, konkret) 74, 107, 132,
 214f
shíxíng 實行 (konkrete Tat) 484
shíxué 實學 (praktische Studien) 486,
 511
shíshì qiúshì 實事求是 (die Wahrheit in
 den Tatsachen suchen) 518
shǐ 史 (Schreiber, Wahrsager, Historiker,
 Geschichte) 79
shì (ausgesprochen schön) 士 (eine gesell-
 schaftliche Gruppe) 57, 84, 126, 140f,
 146, 188, 216
shì 仕 (politisches Amt) 140,
shì 事 (Phänomene, relative Wirklich-
 keit im Ggs. zum Absoluten) 320, 351,
 395, 416
shì 是 (so ist es) / *fēi* 非 (so ist es nicht)
 107
shì 勢 (Machtstellung, vorherrschende
 Tendenz) 213, 504, 508f
shù 恕 (Fürsorglichkeit) 62f, 90, 161
shù 術 (Methoden der Herrschaftsaus-
 übung) 214, 217
shù 數 (Zahlen) 380, 245
sìduān 四端 (vier Keime der Moral)
 150f, 155, 195f, 198, 364, 390, 445
Sòngxué 宋學 (Sòng-Studien) 434, 518
suǒdāng 所當, *suǒdāngrán* 所當然 (wie
 es sein soll) 415, 509
suǒyǐ 所以 / *suǒyǐrán* / 所以然 (wodurch
 es so ist) 290, 296, 298, 414f, 419, 424,
 509
sùwáng 素王 (ungekrönter König) 272,
 529, 532
tàihé 太和 (Höchste Harmonie) 397
tàijí 太極 (Höchster First) 242, 291, 302,
 378–380, 385–389, 431, 425, 436–441,
 482, 503f, 507, siehe auch *jí* 極
tàijíquán (ausgesprochen tai-dchi-
 tchüän) 太極拳 (Boxen des Höchsten
 Firsts) 123
tàipíng 太平 (Großer Frieden) 281, 283,
 537–539
tàixū 太虛 (Höchste Leere) 396–399,
 402, 405, 424,
tàixuán 太玄 (Höchstes Geheimnis)
 276f, 381
tàiyī 太一 (das Höchste Eine, das Große
 Eine) 277
tǐ 體 (Beschaffenheit) 18, 36, 251, 290,
 296, 299, 319, 380, 382, 390, 437, 450,
 497, 538, siehe auch *yòng* 用
tiān (ausgesprochen tiän) 天 (Himmel)
 44, 51, 298
tiān zhī xìng 天之性 (himmlische We-
 sensnatur) oder *tiāndì zhī xìng* 天地
 之性 (Wesensnatur von Himmel und
 Erde) 402
tiān-dì 天地 (Himmel-und-Erde) 18 und
passim
tiānlǐ 天理 (himmlische Ordnung, himm-
 lisches Prinzip und im Ggs. zu *rényù* 人
 欲, menschliche Begierden) 250, 389,
 395, 403, 417
tiānmín 天民 (Bürger des Himmels) / *guó-
 mín* 國民 (Bürger eines Landes) 547
tiānmìng 天命 (himmlisches Mandat,
 Erlass des Himmels) 51, 70, 155, 159

- tiānmìng zhī xìng* 天命之性 (vom Himmel verfügte Wesensnatur) 444
- tiānxià* 天下 (alles, was es unter dem Himmel gibt, die Welt) 138, 547
- tiānzǔ* 天主 (Herr des Himmels) 487
- tiānzǐ* 天子 (Sohn des Himmels) 45
- tiáolǐ* 條理 (verästelndes Prinzip) 505, 521
- tōng* 通 (ganz durchqueren, verstehen) 241, 377
- tōngjīng zhìyòng* 通經致用 (die Klassiker tief kennen, um sie praktisch anzuwenden) 530
- tǒng* 統 (Ende eines Seidenfadens, Aufeinanderfolge, Vereinheitlichung) 267, 435
- wàiwàng* 外王 71, 271, 375, 493, 533, siehe auch *nèishèng* 內聖
- wànwù* 萬物 (Myriaden Wesen) 18 und *passim*
- wáng* 王 (König, Königtum) 45, 268
- wángdào* 王道 (Königsweg) 45
- wēi* 微 (winzig) 248
- wēiyán dàyì* 微言大義 (subtile Bemerkungen von großer Bedeutung) 272
- wéi* 為 (Handeln) 119, 196, 422, siehe auch *wúwéi* 無為
- wéishí* 唯識 (Sanskrit *citta-mātra*, nichts als Denken) 338
- wěi* 偽 (fabriziert) 193, 196f
- wěixué* 偽學 (vorgetäushtes Studium) 432
- wěi* 緯 (Schussfaden, Apokryph) 273
- wèifā* 未發 (was sich noch nicht kundgetan hat) / *yifā* 已發 (was sich schon kundgetan hat) 249, 499
- wèiji* 未濟 / *jìji* 既濟 (letztes und vorletztes Hexagramm im Buch der Wandlungen) 247
- wèixíng* 未形 (was noch nicht Gestalt angenommen hat) 349
- wén* 文 (Muster, schriftliches Zeichen, Kultur) 44, 52f, 76, 193, 197, 243, 365, 408f
- wú* 無 (»das, was nicht da ist«, das Undifferenzierte), 18, 110, 170f, 181, 287–301, 319, 329, 331f, 333, 388, 396, 503, siehe auch *yǒu* 有
- wújí ér tàijí* 無極而太極 (Ohne First und doch (danach / zugleich) Höchster First) 387–389, 424, 439–441
- wúniàn* 無念 (Nichtdenken) 361
- wúwéi* 無為 (Nicht-handeln) 119, 168, 320, 422
- wúwǒ* 無我 (Nicht-Ich, Sanskrit: *anātman*) 307
- wǔcháng* 五常 oder *wǔlún* 五倫 (fünf grundlegende Beziehungen im Konfuzianismus) 270, 332, 335, 427
- wǔxíng* (ausgesprochen *wu-ching*) 五行 (Fünf Phasen) 226–232, 244, 264, 266, 270, 277f, 283, 386f, 392, 413, 443, 521
- wù* 悟 (Erwachen, Erleuchtung, Sanskrit: *bodhi*, japanisch *satori*) 361
- wù* 物 (Ding, Lebewesen) 138, 297, 504, siehe auch *guānwù* 觀物 und *géwù* 格物
- xiāntiān* 先天 (vor dem Himmel), *hòutiān* 後天 (nach dem Himmel) 240, 380
- xiàng* 像 (Ähnlichkeit) 243
- xiàng* (ausgesprochen *chiang*) 象 (Elefant, Figur, Kommentar im Buch der Wandlungen) 239, 242f, 249f, 294, 380
- xiàngshùxué* 象數學 (Studium der Figuren und Zahlen) 245
- xiǎorén* 小人 (moralisch niedriger Mensch) 60
- xiǎoxué* 小學 (»kleines Studium«) 454, 499
- xiào* (ausgesprochen *chiao*) 孝 (kindliche Ehrfurcht, Kindesliebe, Kindespflicht) 64, 270
- xīn* 心 (ausgesprochen *chin*) (Herz, Geist) 18, 62f, 122, 153, 196, 359, 376,

- 384, 418, 441, 445, 447, 450, 455, 461, 466f, 498, 519, 576
- xīnfǎ* 心法 (Regel des Geistes, mentale Übungsmethode) 450, 476, 462
- xīn jí lǐ* 心即理 (Der Geist ist Prinzip) 447, 466
- xīn xué* 心學 (Studium des Geists) 455, 498
- xīnzhāi* 心齋 (Fasten des Geists) 122
- xīnzhī* 心知 (Geist und Wissen, mentales Vermögen) 519
- xīn zhī běntǐ* 心之本體 (ursprüngliche Beschaffenheit des Geistes) 467
- xīnzōng* 心宗 (Schule des Geistes als Bezeichnung für den Chán-Buddhismus) 359
- xìn* 信 (Vertrauen) 64
- xíng* 行 (laufen, handeln, Phase) 226, 471, 484, siehe auch *wǔxíng* 五行
- xíng* 形 (Formen, Gestalt, leibliche Gestalt) 132, 215, 249, 250f, siehe auch *xíng* 刑
- xíng ér shàng* (*ausgesprochen* ching-ər-schang) 形而上 (oberhalb der Gestaltwerdung) / *xíng ér xià* (*ausgesprochen* ching-ər-chia) 形而下 (unterhalb der Gestaltwerdung) 250f
- xíng* 刑 (Bestrafung) 215, 261
- xíngmíngjiā* 刑名家 oder 形名家 (Schule der Formen und Namen) 127
- xíngmíng* 刑名 oder 形名 (Formen und Namen) 215, 217, 261
- xìng* 性 (*ausgesprochen* ching) (Wesensnatur) 18, 19, 33, 113, 120, 147f, 150, 155f, 159, 161, 193f, 285, 367f, 376, 390, 399, 402, 406, 410, 421, 427, 441, 442–447, 455
- xìng jí lǐ* 性即理 (die Wesensnatur ist Prinzip) 427, 446, 466
- xiūjǐ zhī rén* 修己治人 (sich verbessern, um die Menschen regieren zu können) 453, 491
- xiūshēn zhìguó* 修身治國 oder zhìshēn
- zhìguó* 治身治國 (an der eigenen moralischen Verbesserung arbeiten und das Land ordnen) 71
- xū* (*ausgesprochen* chü) 虛 (Leere) 196, 503
- xuán* 玄 (*ausgesprochen* chüän) (Mysterium, geheimnisvoll) 277, 287, 329, 381
- xuán xué* 玄學 (Studium des Geheimnisvollen) 278, 287
- xué* (*ausgesprochen* chüä) 學 (lernen, Studium) 57, 61, 179, 476
- xuéhuì* 學會 (Studienvereine) 545
- xuéwèn* 學問 (Lernen und Erfahrung) 163
- xuèqì* 血氣 (Blut und Hauch) 519
- yáng* 陽, siehe *yīn/yáng* 陰/陽
- yáo* 爻 (einzelne Striche, aus denen sich die Hexagramme des Buchs der Wandlungen zusammensetzen) 236, 238
- yáo cí* 爻辭 (Orakelsprüche zu den einzelnen Strichen) 238f
- yī* 一 (das Eine, Einheit) 267, 277, 418, 471, 475
- yí* 儀 (»Model« im *Buch der Wandlungen*) 242
- yì* 易 (Wandlung) 240–242, 277, siehe auch Wandlungen (Buch der) im Register der Werke
- yì* 意 (Gedanke, Sinn, Intention, Absicht, Intentionalität) 294, 465, 469, 481f, 496
- yì* 義 (Sinn für Gerechtigkeit, moralischer Sinn) 68, 91, 150, 154, 197
- yìlǐ zhī xìng* 義理之性 (Natur der Moral und des Prinzips) 444
- yìlǐ xué* 義理學 (Studium der Moral und des Prinzips) 516
- yīn* 因 (folgen, übereinstimmen) 218
- yīn/yáng* 陰/陽 32, 36–38, 78, 101, 126, 170f, 182f, 190f, 221–231, 240–242, 244, 246f, 250–252, 261–263, 266, 270, 277f, 321, 332, 367, 379, 381f, 386f, 392, 396–403, 423, 425f, 437f, 440, 443, 503f, 507, 521

- yīnyáng wǔxíng jiā* 陰陽五行家 (Schule des Yīn/Yáng und der fünf Phasen) 221, 224
- yòng* 用 (*ausgesprochen* jung) (Funktion, Tätigwerden, Verwirklichung) 18, 36, 290, 296, 319, 380, 382, 390, 437, 450, 538, siehe auch *tǐ* 體
- yǒu* 有 (»das, was da ist«, das Nichtkundgewordene) 18, 110, 170f, 181, 287–301, 319, 329, 331, 388, 396, siehe auch *wú* 無
- yǔlù* 語錄 (Aufzeichnungen der Worte eines Meisters) 359, 435
- yuánqì* 元氣 (Urhauch, Urenergie) 177, 182, 222, 262, 278, 473
- zàohuà* 造化 (schaffen und wandeln) 223, 262, 426
- zàomìng* 造命 (sein Schicksal gestalten) 553
- zàowùzhě* 造物者 (Schöpfer) 125
- zhéxué* 哲學 (Philosophie) 30, 553
- zhēnrú* 真如 (Sanskrit: *tathatā* »Sohheit«) 311, 320, 340, 361, 384
- zhēnrén* 真人 (wahrer Mensch) 121, 161, 320
- zhèng* 政 (regieren) 73
- zhèng* 正 (gerade, rechtschaffen) 73, 246
- zhèngmíng* 正名 (Berichtigung der Namen) 73, 201
- zhèngqì* 正氣 (richtiger Hauch) / *xiéqì* 邪氣 (ungesunder Hauch) 223
- zhèngtǒng* 正統 (dynastische Legitimität) 435
- zhī* 知 (Wissen, Kenntnis) 109, 403, 406, 418, 421, 465, 467, 470f, 476, 497, 519
- zhǐ* 指 (bezeichnen, Bezeichnung) 137f
- zhǐguān* 止觀 (konzentriertes Innehalten und Visualisieren) 348
- zhìzhī* 致知 (Erweiterung des Wissens), siehe auch *géwù* 格物 418
- zhì* 制 (zerlegen, eine Ordnung aufzwingen) 134
- zhì* 智 (Unterscheidungsfähigkeit) 150, 196
- zhì* 治 (heilen, ordnen) 71, 73, 176, 188, 207, 266, 453, 491
- zhìdào* 治道 Prinzip der Ordnung 188
- zhìzhī* 致知 (Erweiterung des Wissens) 418, siehe auch *géwù* 格物
- zhìrén* 至人 (vollkommener Mensch) 116, 121, 300
- zhōng, zhòng* (*ausgesprochen* dschung) 中 (Mitte, Mittigkeit) 39, 160, 246, 249, 507
- Zhōngguó* 中國 (Land der Mitte, China) 53
- zhōng* 忠 (Treue) 63, 270
- zhōngqì* 中氣, siehe *chōngqì* 沖氣 (Mittelhauch, Vermischen der Hauche)
- zhōngxué* 中學 (chinesische Weisheit / *xīxué* 西學 (westliches Wissen) 538
- zhōngyōng* (*ausgesprochen* dschungjung) 中庸 (unveränderliche Mitte) 63, siehe auch *Unveränderliche Mitte* (*Zhōngyōng* 中庸) im Register der Werke
- zìchéng* 自成 (sich von selbst erfüllen) 162
- zìqiáng* 自强 (Selbststärkung) 538
- zìrán* (*ausgesprochen* dsə-ran) 自然 (von selbst so, spontan) 18, 116, 184, 280, 286, 296, 298, 361, 428, 522
- zìrèn* 自任 (auf sich nehmen) 429
- zìshēng* 自生 (Selbsterzeugung) 298
- zìyóu* 自由 (Freiheit) 553
- zìzài* 自在 (in sich sein) 362
- zìzào* 自造 (Selbstschöpfung) 298
- zuòchán* 坐禪 (sitzende Meditation, japanisch *zazen*) 363, 450
- zuòwàng* 坐忘 (vergessend sitzen) 122, 450, siehe auch *jìngzuò* 靜坐

Register der Eigennamen

Bei einigen besonders wichtigen Namen, bei denen die offizielle Pinyin-Umschrift für deutsche Leser sehr irreführend sein kann, findet sich in Klammern eine freie Umschrift, die der chinesischen Aussprache näher ist (»« bedeutet dabei annäherungsweise ein unbetontes »e« wie im deutschen Wort *Katze*, »ch« entspricht dem Laut »ch« im deutschen Wort *ich*).

- Akademie der Höhle des weißen Hirschs
(*Báilùdòng shūyuàn* 白鹿洞書院) 432
- Akademie des Meers der Bildung
(*Xuéhǎitáng* 學海堂) 527, 541, 544
- Akademie des Ostwalds (*Dōnglín shūyuàn* 東林書院) **483 ff.**, 493, 498, 502, 528f, 539
- Akademie Hànlín (kaiserliche Akademie, *Hànlín shūyuàn* 翰林書院) 459, 484, 516, 556
- Akademie Jìxià 稷下 138, 188, 207, 221, 262, 278
- Amitābha (»Buddha des unermesslichen Lichts«) 324, 326, 336, 352
- Ān Lùshān 安祿山 (gest. 757 nach Chr.) 364, 372
- Ān Shìgāo 安世高 (2. Jhd. nach Chr.) 283, 313f, 317, 319
- Aristoteles 130ff, 135, 327, 373, 416
- Aryadeva (2. Jhd. nach Chr.) 327
- Asaṅga (4.–5. Jhd.) 337f
- Aśoka (re. etwa 274–236) 330
- Avalokiteśvara (chinesischer Name Guānyīn 觀音) 336, 252f
- Bái Jūyì 白居易 (772–846) 366
- Bān Gù 班固 (32–92) 258
- Běnjì 本寂 (840–901) 358
- Bentham, Jeremy (1748–1832) 553
- Bodhidharma (6. Jhd. nach Chr.) 357, 359
- Boxer 544, 547
- Buddha 54f, 283, **305–325**, 331, 336, 340f, 346–352, 354f, 356, 358f, 362f, 365f, 373, 395, 507, 523, 543; siehe auch Śākyamuni
- Buddhabhadra (4.–5. Jhd.) 324, 349
- Cài Yuánpéi 蔡元培 (1868–1940) 556
- Cáo Cāo 曹操 (155–220) 285
- Cáo Pī 曹丕 (187–226) 37, 285
- Cáodòng 曹洞 (japanisch Sōtō, eine Chán-Richtung) 358, 363
- Chán 禪 (buddhistische Schule, Sanskrit: *dhyāna*, japanisch *zen*) 103, 325, 341, 350, **356–364**, 376f, 384, 392, 409, 411, 421, 430f, 434f, 447, 450, 453, 456, 466, 469, 473, 479, 481, 484, 498, 512
- Cháng’ān 長安 (das heutige Xī’ān 西安) 45, 257, 315, 322, 323, 324, 326, 341, 349
- Chángzhōu 常州 (Schule von Chángzhōu) 529f, 534, 536
- Chén Chún 陳淳 (1159–1223) 447, 520
- Chén Dúxiù (*ausgesprochen* Tschөн Du-chiu) 陳獨秀 (1880–1942) 557
- Chén Liàng 陳亮 (1143–1194) 453
- Chén Què 陳確 (1604–1677) 495f
- Chén Tuán 陳搏 (etwa 906–989) 378, 387
- Chén Xiànzhāng 陳獻章 (Chén Báishā 陳白沙) (1428–1500) 461, 475f, 484

- Chéng 成 (König der Zhōu-Dynastie) (etwa 11. Jhd. vor Chr.) 44
- Chéng (*ausgesprochen* Tschəng) 程 (Brüder) 375, 378, 385, 394, 403, 400, 404, 406, 407, **411–429**, 430, 435, 436f, 443, 451
- Chéng Hào 程顥 (程明道, 1032–1085) 385, 393, 407, 414, 422, 425, 429, 443
- Chéng Yí 程颐 (1033–1107) 39, 392f, 398, 400, 403, 407f, 412–414, 416, 418, 420f, 422–424, 427f, 433, 435, 438, 440ff, 444–447, 449f, 452, 461, 462, 465–468, 474, 505, 520
- Chéng-Zhū-Schule (*ausgesprochen* Tschəng-Dschu-Schule) 程朱 394, 414, 434, 445, 454, 462, 466, 468, 470, 473, 498, 506, 509, 512f, 514f, 518
- Chéngguān 澄觀 (737–838) 350
- Chóngxuán 重玄 (Schule des doppelten Mysteriums) 301, 329
- Chū 楚 (Königreich) 83, 102, 165, 188
- Chūnqiū 春秋, siehe Frühlinge und Herbst
- Cíxǐ 慈禧 (Kaiserin, 1835–1908) 544
- Cuī Hào 崔浩 (381–450) 335
- Cuī Shí 崔寔 (etwa 110–170) 282
- Cuī Shù 崔述 (1740–1816) 525f
- Dài Zhèn (*ausgesprochen* Dai Dschən) 戴震 (1724–1777) **518–525**, 530, 534, 552f
- Dào'ān 道安 (312–385) 317, **323f**, 336, 343, 356
- Dào shēng 道生 (Zhúdào shēng 竺道生) (etwa 360–434) **324f**, 327, 330, 347, 356, 360
- Dàtóng 大同 (Hauptstadt der Nördlichen Wèi) 336
- Deutschland 543f, 556, 558
- Dǐng 丁 (Koch im *Zhuāngzǐ*) 114–117, 406, 521
- Dōng 道元 (1200–1253) 358f
- Dǒng Zhòngshū (*ausgesprochen* Dung Dschung-schu) 董仲舒 (etwa 195 vor Chr.–115 vor Chr.) **267–272**, 277ff, 287, 529, 533f, 541
- Dōnglín 東林, siehe Akademie des Ostwalds
- Drei Abhandlungen (Schule der drei Abhandlungen, *Sānlùn zōng* 三論宗), siehe Mādhyamika sowie Drei Abhandlungen im Register der Werke
- Drei Dynastien (Xià, Shāng, Zhōu) 43, 86, 143, 412, 429, 536
- Drei Königreiche (Sānguó 三國) (220–265) 285, 478
- Dschürdschen 375, 430, 456
- Dù Fǔ 杜甫 (712–770) 357, 364
- Duàn Yùcái 段玉裁 (1735–1815) 525, 534
- Dūnhuáng 敦煌 245, 312, 322, 336, 355
- England 537, 539, 544, 550
- Erster Kaiser (Gründer der Qín-Dynastie, reg. 221–210) 27, 50, 82, 187, 216, 220ff, 228, 237, 258, 262, 500
- Fāróng 法融 (Niútóu Fāróng 牛頭法融) (594–657) 359
- Fāxiǎn 法顯 (4. Jhd. nach Chr.) 322f
- Fāxiàng 法相 337–342, 347, 349
- Fǎzàng 法藏 (643–712) 349–352
- Fàn Zhěnlǐ 范缜 (450–515?) 333f
- Fàn Zhòngyān (*ausgesprochen* Fan Zhung-jān) 范仲淹 (989–1052) 374, 377, 393
- Fāng Dōngshù 方東樹 (1772–1851) 538
- Fāng Yǐzhì 方以智 (1611–1671) 501
- Féng Guīfēn 馮桂芬 (1809–1874) 538
- Féng Yǒulán 馮友蘭 (1895–1990) 29, 132, 558
- Fótúchéng 佛圖澄 (gest. 349 nach Chr.) 322f
- Frühlinge und Herbst (Epoche, *Chūnqiū* 春秋) 53, 54, 59, 78, 82f, 126