

Aus:

CHUN-CHIEH HUANG

Konfuzianismus: Kontinuität und Entwicklung

Studien zur chinesischen Geistesgeschichte

(hg. und übersetzt von Stephan Schmidt)

Februar 2009, 254 Seiten, kart., 24,80 €, ISBN 978-3-8376-1048-2

Dieser Band ist eine anschauliche Einführung in die faszinierende und komplexe Geistesgeschichte Chinas, insbesondere in die konfuzianische Tradition. Präsentiert wird eine repräsentative Auswahl erstmals ins Deutsche übersetzter Arbeiten aus dem umfangreichen Schaffen von Chun-chieh Huang, einem ausgewiesenen Spezialisten. Im Zentrum stehen klassische Texte des chinesischen Altertums, deren Rezeptions- und Wirkungsgeschichte anhand von Einzelstudien nachvollzogen wird, um die oft verdeckte Dynamik der Aufnahme und Weitergabe bestimmter Denkinhalte verständlich zu machen. Die Texte schlagen einen Bogen vom Altertum bis in die Gegenwart und verdeutlichen die zeitüberdauernde Lebendigkeit und Relevanz des chinesischen Denkens.

Chun-chieh Huang ist Distinguished Professor für Geschichte und Dekan des Institute for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences an der National Taiwan University in Taipeh.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/ts1048/ts1048.php

Inhalt

Vorwort des Übersetzers und Herausgebers	9
--	---

Kapitel 1:

Über das Verhältnis von Klassiker-Auslegung und philosophischer Konstruktion am Beispiel von Zhu Xis Kommentierung der *Vier Bücher*

1.1 Einleitung	31
1.2 Die anleitende Funktion der philosophischen Konstruktion: Klassiker-Auslegung im Kontext von Zhu Xis philosophischem System	36
1.3 Die Spannung zwischen Klassiker-Auslegung und philosophischer Konstruktion	44
1.3.1 Spannungen hinsichtlich der sprachlichen Gestalt	44
1.3.2 Spannungen hinsichtlich der Denkinhalte	47
1.4 Zu einem dynamischen Ausgleich zwischen Klassiker-Auslegung und philosophischer Konstruktion	53
1.5 Schluss	58

Kapitel 2:

Zum Problem der Geschichtlichkeit im Kontext der konfuzianischen Klassiker-Auslegung

2.1 Problemstellung	63
2.2 Die Besonderheit der konfuzianischen Auslegungslehre und die Geschichtlichkeit des Interpretieren	67
2.2.1 Das Problem der Praxis	68
2.2.2 Der existenzielle und erfahrungsmäßige Charakter der Auslegung	71
2.3 Die Geschichtlichkeit des Auslegers als Katalysator bei der Generierung des Sinns der kanonischen Schriften	77
2.3.1 Die Katalysatorfunktion der Geschichtlichkeit	77
2.3.2 Die Vermittlung durch die Kommentarliteratur ...	81
2.3.3 Die Frage nach dem Umgang mit der Geschichtlichkeit	83

2.4 Der Dialog zwischen kanonischer Schrift und Ausleger als Lebensquelle der Tradition	87
--	----

Kapitel 3:

**Zur Beziehung zwischen der Interpretation kanonischer
Schriften und politischer Macht in Ostasien**

3.1 Einleitung	93
3.2 Der Einfluss politischer Macht auf die Auslegung der kanonischen Schriften	95
3.2.1 Die Durchsetzung neuer Bedeutungen konfuzianischer Kernbegriffe	95
3.2.2 Der Filter-Effekt politischer Macht im Kontext der Klassiker-Auslegung	97
3.3 Politische Interpretationen der kanonischen Schriften	104
3.4 Schluss	111

Kapitel 4:

Der Körper im Konfuzianismus Ostasiens

4.1 Problemstellung	115
4.2 Der Herzgeist ›mitten im‹ Körper: Ein Überblick	118
4.3 Von der Selbstkultivierung zur sozialen und politischen Entwicklung	124
4.4 Sozialisierung des Herzgeistes und Politik des Körpers	130
4.5 Das Qi als Ausdruck einer ›Mitten-in-Physik‹ von Person und Kosmos	133
4.6 Schluss	138

Kapitel 5:

**Auslegungen des Buches *Mengzi* im modernen
Konfuzianismus des 20. Jahrhunderts**

5.1 Einleitung	143
5.2 Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Denken von Xu Fuguan, Tang Junyi und Mou Zongsan	147
5.3 Herzgeist und menschliche Natur bei Menzius: Neue Auslegungen	158
5.3.1 Tang Junyi	158
5.3.2 Mou Zongsan	163
5.3.3 Xu Fuguan	166

5.4 Lektüren von Menzius' politischer Lehre im modernen Konfuzianismus	172
5.5 Schluss	181

Kapitel 6:

Versuch einer Typologie: Konfuzianische Hermeneutik als Politik, Pilgerschaft und Apologetik

6.1 Konfuzianische Hermeneutik als Politik: Die songzeitlichen Kontroversen um das Buch <i>Mengzi</i>	189
6.1.1 Kontroversen um das <i>Mengzi</i> : Die Gründe	190
6.1.2 Kontroversen um das <i>Mengzi</i> : Die Inhalte	194
6.1.3 Politische Dimensionen konfuzianischer Hermeneutik	201
6.2 Konfuzianische Hermeneutik als Pilgerschaft: Wang Yangming	204
6.2.1 Wang Yangmings Auslegung des <i>Mengzi</i>	206
6.2.2 Wang Yangmings Hermeneutik als Pilgerschaft	214
6.2.3 Zwischenbetrachtung	217
6.3 Konfuzianische Hermeneutik als Apologetik: Dai Zhen	220
6.3.1 Der Ansatz Dai Zhens	221
6.3.2 Dai Zhens Auslegung des <i>Mengzi</i>	223
6.3.3 Kritische Diskussion	230
6.4 Schluss	233

Anhang

Glossar zentraler Begriffe	237
Textnachweise	247
Auswahlbibliographie	249

Vorwort des Übersetzers und Herausgebers

Nicht nur die beeindruckende Entwicklung der chinesischen Moderne, sondern auch die Kultur und Geschichte dieses Landes stoßen derzeit in den westlichen Gesellschaften auf stetig steigendes Interesse. In akademischen Fachpublikationen und journalistischen Arbeiten wird das Phänomen China auf vielfältige Weise durchleuchtet und erklärt. Eine wachsende, aber immer noch sehr beschränkte Zahl von Experten versucht dem Heer von Nicht-Experten zu erklären, wo das moderne China herkommt und wo es hinstrebt. Bemerkenswert ist, wie dieses stetig wachsende Interesse des Westens an China offenbar keinen nachhaltigen Einfluss auf das eklatante Missverhältnis im Wissenstransfer zwischen beiden Kulturkreisen hat, welches auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften besonders auffällig ist. Während in China seit über hundert Jahren die Zeugnisse westlichen Denkens übersetzt, rezipiert und in den eigenen Diskurs eingebracht werden, liegen von den denkerischen, literarischen und wissenschaftlichen Bemühungen chinesischer Autoren nur wenige verstreute Texte vor, die zudem oft zweitausendfünfhundert Jahre alt sind. Während im gegenwärtigen China jedes Jahr eine Flut von Übersetzungen erscheint, welche die aktuellen Diskurse aller möglichen Disziplinen in verschiedenen Sprachen nach China importieren, findet umgekehrt nichts auch nur annähernd Vergleichbares statt. Während jeder einschlägig gebildete Chinese die Namen Habermas, Rorty und Derrida kennt und bei Bedarf fast deren vollständige Werke in seiner eigenen Sprache lesen kann, dürften nur wenige westliche Akademiker in der Lage sein, den Namen eines einzigen

zeitgenössischen chinesischen Gelehrten zu nennen, dessen Arbeiten ihnen ohnehin nur dann zugänglich sind, wenn entweder sie selbst Chinesisch lesen können oder der entsprechende Autor auf Englisch publiziert.

Die Gründe für dieses Missverhältnis sind vielfältig und haben mit Überheblichkeit, dem fortgesetzten, wenn auch uneingestandenem Bestehen auf kultureller Hegemonie und einem Mangel an qualifizierten Übersetzern ebenso zu tun wie mit unterschiedlichen akademischen Gepflogenheiten sowie auf manchen Gebieten einem Mangel an herausragenden Arbeiten, die den enormen Aufwand der Übersetzung lohnen. Ein Gebiet, für das der zuletzt genannte Grund *nicht* zutrifft, ist das der chinesischen Geistesgeschichte. Hier stehen chinesische, taiwanische, japanische und koreanische Forscher in einer langen und ausdifferenzierten Tradition, die seit Jahrhunderten und bis heute unzählige Zeugnisse höchster Gelehrsamkeit hervorbringt, was von der kleinen Zahl der Spezialisten an westlichen Universitäten auch durchaus anerkannt wird. Dass dennoch auch auf diesem Gebiet so wenig Literatur den Weg zu uns findet, liegt eher daran, dass es sich eben um einen spezialisierten Fachdiskurs handelt, der Laien kaum zugänglich ist, selbst wenn sie sich grundsätzlich für Chinas Kultur und Geschichte interessieren. Dass zumal in Deutschland die Sino-logie eine akademische Randexistenz ohne nennenswerte Breitenwirkung fristet, macht die Sache nicht leichter.

Der vorliegende Band ist der eingestandenermaßen experimentelle Versuch, auf die hier skizzierte Problemlage anders denn bloß lamentierend zu reagieren. Er ist entstanden aus der einjährigen intensiven Zusammenarbeit zwischen Autor und Übersetzer von August 2007 bis Juli 2008 an der Taiwan National University. Als Wissenschaftlicher Mitarbeiter war ich während dieser Zeit am von Chun-chieh Huang geleiteten *Program of East Asian Classics and Cultures* beschäftigt und mit der Auswahl, Übersetzung und Bearbeitung der hier vorgelegten Aufsätze betraut. Das vom Autor anvisierte Ziel der Arbeit bestand von Anfang an darin, einem sinologisch nicht vorgebildeten, aber akademisch interessierten Publikum einen Zugang zur komplexen, vielschichtigen und im Westen weit hin unbekanntem chinesischen Geistesgeschichte zu eröffnen. Da die hier versammelten Arbeiten aber ursprünglich für eine ganz andere Leserschaft, nämlich taiwanische und chinesische

Spezialisten auf dem entsprechenden Gebiet, verfasst worden sind, stand von vornherein fest, dass die Übersetzung zugleich eine Bearbeitung der Texte würde leisten müssen. Aufgabe dieses Vorwortes ist es, deutsche Leserinnen und Leser mit dem Autor, den Texten und den Umständen ihrer Entstehung und Bearbeitung bekannt zu machen und einige Hinweise für die Lektüre zu geben.

Chun-chieh Huang ist derzeit *Distinguished Professor* für Geschichte an der Taiwan National University in Taipeh, ferner Dekan am *Institute for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences* an derselben Universität und Direktor des oben genannten Forschungsprogramms. Außerdem ist er Fellow am Institut für Chinesische Literatur und Philosophie der renommierten Academia Sinica in Taipeh. 1946 im Süden Taiwans geboren, hat er 1980 einen Dokortitel in Geschichte an der University of Washington in Seattle erworben und gehört heute im ostasiatischen Raum zu den führenden Spezialisten auf dem Gebiet der chinesischen Geistesgeschichte. Er befasst sich außerdem intensiv mit den Umwälzungen der taiwanischen Gesellschaft in den vergangenen Jahrzehnten sowie mit Fragen der Hochschulreform und Erziehung im Zeitalter der Globalisierung. Als Autor von siebzehn Monographien, davon zwei in englischer Sprache, und Herausgeber oder Mitherausgeber von fünfzehn weiteren Büchern in verschiedenen Sprachen darf er zudem als ein äußerst produktiver Vertreter seiner Zunft gelten. Durch Gastprofessuren an verschiedenen Universitäten in Asien, Europa und Nordamerika hat er reichhaltige Erfahrung im internationalen akademischen Forschungs- und Lehrbetrieb sammeln können. Zahlreiche Preise und Auszeichnungen schließlich bezeugen die Anerkennung, die er unter Kollegen genießt. Wer weitergehende Informationen zum Werdegang des Autors und seinen Arbeiten wünscht, sei an dieser Stelle auf seine persönliche Website verwiesen (<http://huang.cc.ntu.edu.tw>), die auch in einer englischen Version einsehbar ist.

Innerhalb des Gebietes der chinesischen Geistesgeschichte hat Chun-chieh Huang sich vor allem mit seinen Studien zum Konfuzianismus und insbesondere zur Rezeptionsgeschichte des Buches *Mengzi* (孟子) einen Namen gemacht. Es handelt sich dabei um einen der wichtigsten Texte der gesamten chinesischen Tradition, der eng mit der Person des Menzius (孟

子, etwa 370-290 v. Chr.) verbunden ist, dem nach Konfuzius selbst vermutlich wichtigsten Konfuzianer des Altertums. Das Buch *Mengzi* versammelt Anekdoten, Aussprüche und Diskussionen des Menzius, wobei letztere oftmals Unterredungen mit politischen Machthabern seiner Zeit und Auseinandersetzungen mit anderen Gelehrten dokumentieren.¹ Aller Wahrscheinlichkeit nach wurden die Texte von Schülern des Meisters nach dessen Tod zusammengestellt. Der Einfluss des *Mengzi* war im chinesischen Altertum zunächst begrenzt, tritt aber in den Texten des sogenannten Neo-Konfuzianismus der Epochen Song (960-1279) und Ming (1368-1644) deutlich in Erscheinung und reicht über den chinesischen Kulturkreis hinaus nach Japan und Korea, wo Menzius' Gedanken ab dem 16. und 17. Jahrhundert intensiv rezipiert wurden. Gerade dieser Aspekt, nämlich die Erforschung der konfuzianischen Geistesgeschichte im erweiterten Kontext Ostasiens, hat sich in den vergangenen Jahren zu einem Schwerpunkt in den Arbeiten von Chun-chieh Huang entwickelt und seinen Niederschlag gefunden in der Rede von pluralen Konfuzianismen, die das verbreitete Zerrbild vom monolithischen und geschichtslosen Konfuzianismus im Singular ersetzen oder wenigstens relativieren soll. Es entspricht der festen Überzeugung des Autors, dass es sich bei den Gedanken der konfuzianischen Tradition(en) zwar um genuin chinesisches Kulturgut handelt, welches aber in einem größeren Kontext zur Entfaltung gelangt ist und darüber hinaus heute eine globale Bedeutung besitzt, die freilich vielerorts noch der Anerkennung harret. Insofern sollen die hier versammelten Arbeiten deutsche Leserinnen und Leser nicht nur mit einem Ausschnitt aus der gegenwärtigen Arbeit eines renommierten ostasiatischen Gelehrten bekannt machen, sondern sie auch und vor allem den Reichtum, den Wert und das denkerische Potential der konfuzianischen Tradition zumindest in Ansätzen verstehen lassen. Welche Wertschätzung der Autor selbst

1 | Die gängige deutsche Ausgabe bedient sich nach wie vor der von Richard Wilhelm (1873-1930) angefertigten Übersetzung und ist zuletzt in einer Neuausgabe unter dem Titel *Mong Dsi, Die Lehrgespräche des Meng Ko*, Köln: Diederichs 1982 erschienen. Die englische Standardübersetzung stammt von D.C. Lau: *Mencius – A Bilingual Edition*, Hongkong: Chinese University Press 2003.

seinem Gegenstand entgegenbringt, wird aus den folgenden Seiten sicherlich deutlich werden.

Die Auswahl von geeigneten Arbeiten aus einem so umfangreichen Werk wie dem von Chun-chieh Huang hat im Vorfeld der Publikation einige Zeit gekostet und war Thema vieler Gespräche zwischen Autor und Übersetzer. Leitend ist dabei stets eine bestimmte Vorstellung von der Verfasstheit der chinesischen Geistesgeschichte gewesen, die den Leserinnen und Lesern dieses Buches vermittelt werden soll, oder negativ formuliert: Es galt die Eigenart der chinesischen Tradition gegen gewisse Verzerrungen zu schützen, welche gerade in westlichen Studien häufig zu beobachten sind. Ausgehend von der abendländischen Tradition orientieren sich viele westliche Interpretationen an zwei leitenden geistesgeschichtlichen Paradigmen und präsentieren das chinesische Denken entweder als Gegenstück zur westlichen *Philosophie* oder als eine Form von *Religion*. Im ersten Fall wird der rationale, nüchterne und diesseitige Charakter vor allem des Konfuzianismus betont, im zweiten Falle werden metaphysische und soteriologische Leitvorstellungen in den Vordergrund gerückt, die in Daoismus und Buddhismus besonders prominent sind, aber auch im Konfuzianismus keineswegs fehlen. Keiner der beiden Varianten lässt sich vorwerfen, dass sie die Eigenart der chinesischen Geistesgeschichte gänzlich verfälsche, aber keine kann für sich in Anspruch nehmen, sie ausgewogen darzustellen, wobei insbesondere das an den monotheistischen Traditionen des Okzidents orientierte Vorverständnis von ›Religion‹ zu Missverständnissen einlädt. Als Alternative bot sich daher an, von problematischen Parallelisierungen zur abendländischen Philosophie und Religion weitgehend abzusehen und stattdessen in historischer Perspektive die Dynamik der Tradition selbst herauszuarbeiten, ausgehend von dem, was seit rund zweitausendfünfhundert Jahren den durchgängigen Bezugspunkt der chinesischen Geistesgeschichte darstellt: Ein bestimmtes Korpus von kanonischen Schriften, für die sich in sinologischen Arbeiten die Bezeichnung ›Klassiker‹ eingebürgert hat. Leider ist auch diese Bezeichnung mit ihren ästhetischen und gerade deutsche Leser an einen Abschnitt ihrer eigenen Geistesgeschichte erinnernden Assoziationen problematisch. Sie wird auf den Seiten des vorliegenden Buches aus stilistischen Gründen manchmal gebraucht, in der Regel aber durch ›kanonische Schriften‹

ersetzt. Das entsprechende chinesische Original lautet *jingdian* (經典) und atmet den Respekt vor bestimmten alten Texten, die im Sinne einer anderen uns geläufigen Unterscheidung weder *heilig* noch *profan* sind. Was sie stattdessen sind, untersuchen die folgenden Seiten, indem sie vorführen, auf wie vielfältige Weise der Inhalt dieser Texte in China, Japan und Korea diskutiert, kritisiert, weiter entwickelt und angereichert wurde. So entsteht das Bild einer Tradition, die vom Altertum bis in die Gegenwart hinein alle wichtigen Fragen menschlichen Lebens und menschlicher Gemeinschaft unter Bezugnahme auf ein begrenztes Korpus von Schriften diskutiert, welche man mit einem Rilke-Wort als ›unerschöpflichen Gegenstand‹ bezeichnen könnte. Es ist dieser immer wieder geleistete Rückbezug, der die chinesische und ostasiatische Geistesgeschichte als dynamische Einheit konstituiert und ihre Kontinuität ausmacht.² Entgegen dem eben erwähnten und seit Hegel geläufigen Zerrbild von der statischen und daher geschichtslosen chinesischen Kultur ist es aber wichtig zu betonen, dass das Moment der Kontinuität Entwicklung und Veränderung keineswegs ausschließt. Die Autorität der kanonischen Schriften hat zwar verhindert, dass der Diskurs sich von ihnen im Ganzen emanzipiert hat,³ aber die wechselnden zeitgeschichtlichen Umstände und die Intentionen der Interpreten haben den Inhalt dieser Schriften in immer wieder anderem Licht erscheinen lassen, bisweilen in einem so radikal anderen, dass die interpretierten Texte kaum noch als dieselben zu erkennen sind – und dann wieder fallen die Unterschiede so subtil aus und werden von den Interpreten mit so feinsinnigen Mitteln zum Ausdruck gebracht, dass der unkundige Betrachter sie gar nicht bemerkt. Wir haben es also keineswegs mit einem dogmatischen Wiederkäuen von alters her überlieferter Einsichten und Überzeugungen zu tun, sondern mit einem denkerischen Diskurs, dessen Code einer gewissen Entschlüsselungsarbeit bedarf.

Die folgenden Aufsätze bewegen sich in einem weit ge-

2 | Damit ist zugleich der Horizont umrissen, innerhalb dessen sich die Vielfalt verschiedener Konfuzianismen herausbilden konnte. Einen Konfuzianismus ohne Bezug auf die kanonischen Schriften des Altertums kann es demzufolge nicht geben.

3 | Bestrebungen dieser Art gab es meines Wissens vor dem 20. Jahrhundert nicht.

steckten zeitlichen Rahmen, der vom Altertum bis ins 20. Jahrhundert reicht, und sie berühren Fragen der Ethik, Politik und Metaphysik, die in den kanonischen Schriften behandelt werden, ebenso wie Fragen der Rezeptionsgeschichte, der Philologie und Etymologie und der biographischen Umstände bestimmter Denker. Der Ansatz jedoch ist eindeutig ein historischer und verfolgt eher rekonstruierbare geschichtliche Prozesse als denkerische Spekulationen – im letzteren Bereich sind die Kompetenzen des Autors seiner eigenen Einschätzung zufolge beschränkt, d.h. er versteht sich ausdrücklich nicht als Philosoph, sondern als Ideengeschichtler. Zur eben angesprochenen Entschlüsselungsarbeit vermag er natürlich trotzdem einen Beitrag zu leisten, denn wie einige seiner Kollegen in Taiwan, China, Japan und Korea verfügt er kraft seiner Herkunft über eine Vertrautheit mit dem Textmaterial und eine sprachliche Kompetenz, die westliche Spezialisten auch durch intensives Training kaum erreichen können.⁴ In diesem Sinne handelt es sich bei den vorliegenden Aufsätzen um Arbeiten, welche die chinesische Geistesgeschichte ›von innen‹ untersuchen, nämlich als eine Tradition, der sich der Autor durchaus emphatisch verbunden fühlt.

Was nun die Bearbeitung der Texte im Prozess der Übersetzung betrifft, so hat sich auf verschiedenen Ebenen und aus verschiedenen Gründen die Notwendigkeit von Eingriffen in die Textgestalt ergeben. Der wichtigste Grund war die erwähnte Umstellung auf eine andere Leserschaft, nämlich von chinesischsprachigen Experten hin zu Nicht-Experten auf dem Gebiet der ostasiatischen Geistesgeschichte, welche zudem nicht die sprachliche Kompetenz besitzen, um mit Originaltexten zu arbeiten. Diese Umstellung hat zunächst die Einfügung zahlreicher Erklärungen erforderlich gemacht, um den Leser mit Informationen zu versorgen, deren Kenntnis der Autor bei

4 | Während gleichaltrige Kollegen auf dem chinesischen Festland in ihrer Kindheit und Jugend allerdings eher Marx und Mao Zedong studieren mussten, hat Chun-chieh Huang bereits während seiner Schulzeit – die in die Zeit intensiver Sinisierungs-bemühungen im Anschluss an die japanische Kolonisierung Taiwans fiel – die kanonischen Schriften zu lesen und zu großen Teilen auswendig zu lernen begonnen.

seinem ursprünglichen Publikum voraussetzen konnte. Diese Erklärungen sind in die laufenden Fußnoten eingearbeitet, aber jeweils zu Beginn als *Anmerkung des Übersetzers* gekennzeichnet. Ferner findet sich im Anhang ein *Glossar zentraler Begriffe* des chinesischen Denkens, die im Text immer wieder vorkommen, unter Umständen ohne dort auf eine für Nicht-Experten verständliche Weise erklärt zu werden. *Dao* (道), *Li* (理) und *Qi* (氣) sind Ausdrücke, ohne die die Inhalte des traditionellen chinesischen Denkens nicht expliziert werden können, die aber eine komplexe und für westliche Leser häufig schwierig zu fassende Bedeutung besitzen, welche zudem in verschiedenen Kontexten unterschiedlich akzentuiert ist. Hier waren also zusätzliche Erklärungen erforderlich, für welche die Verantwortung alleine beim Übersetzer liegt. Gelegentlich auftretende Überschneidungen zwischen den Erklärungen in den Fußnoten und im Glossar bitte ich ebenso zu entschuldigen wie Redundanzen in den Anmerkungen zu verschiedenen Kapiteln – diese resultieren aus dem Bemühen, den Leserinnen und Lesern die Kapitelfolge ihrer Lektüre freizustellen und die ursprünglich eigenständigen Texte jeweils für sich verständlich zu machen. Lediglich das letzte Kapitel setzt aufgrund seines zusammenfassenden Charakters eine gewisse Kenntnis des vorher Dargelegten voraus.

Von diesen zusätzlichen Erklärungen abgesehen hat es sich zudem als notwendig herausgestellt, die Darstellung an einigen Punkten zu vereinfachen und von der Überlagerung durch Diskussionen zu befreien, welche für ostasiatische Spezialisten zwar von Bedeutung, für deutsche Leser ohne entsprechende Vorbildung aber kaum nachvollziehbar sind. Die Philologie der kanonischen Schriften und die Rekonstruktion ihrer Rezeption in Ostasien ist eine Wissenschaft mit über zweitausendjähriger Geschichte, die heute auf hohem Niveau und mit entsprechender Spezialisierung betrieben wird, so wie es bei uns etwa auf dem Gebiet der Altphilologie der Fall ist – eine Publikation wie die vorliegende, die sich ausdrücklich nicht auf ein sinologisches Fachpublikum beschränken will, muss hier schwierige Entscheidungen bezüglich der Art ihrer Präsentation treffen. Es galt, kurz gesagt, wissenschaftliche Seriosität und inhaltliche Substanz zu bewahren und trotzdem für Laien verständlich zu bleiben. Auch hierzu gab es ausführliche Gespräche zwischen Autor und Übersetzer; meine Rolle bestand vor allem

darin, Passagen zu identifizieren, von denen ich annahm, dass sie ohne einschlägige Vorkenntnisse nicht verständlich oder schlicht uninteressant sein müssten und unter Umständen das Verständnis der größeren Zusammenhänge eher behindern als befördern würden. Gemeinsam haben wir dann überlegt, welche Form der Darstellung angemessen wäre. Viele Fußnoten mit Verweisen auf chinesische Sekundärliteratur und mit Beiträgen zu gelehrten Debatten über Detailfragen wurden schließlich gestrichen. Es versteht sich von selbst, dass der hier verfolgte Ansatz überhaupt nur möglich war, weil Chun-chieh Huang und ich ein Jahr lang unter demselben Dach gearbeitet haben und ein Arbeitsverhältnis pflegen konnten, wie es zwischen Autor und Übersetzer normalerweise nicht besteht. Auch zwei Lehrveranstaltungen zur chinesischen Geistesgeschichte, die wir im Sommersemester 2008 an der National Taiwan University gemeinsam durchgeführt haben, waren hilfreich bei meiner Bemühung, die Gedanken von Chun-chieh Huang zu verstehen und sie auch in der bearbeiteten Form der hier präsentierten Texte möglichst unverfälscht wiederzugeben. Ich möchte die Gelegenheit nutzen, Professor Huang meinen Dank auszusprechen für die alles andere als selbstverständliche Geduld und Offenheit, mit der er sich auf die Zusammenarbeit eingelassen und alle meine Fragen zu den Texten ausführlich beantwortet hat.

Ein weiterer Unterschied, der den Austausch zwischen Akademikern des Westens und Ostasiens erschwert und mit dem auch die vorliegende Publikation einen eigenen Weg des Umgangs finden musste, betrifft den Stil gelehrter Texte. Chinesische Texte aus dem Gebiet der Geistesgeschichte zeichnen sich häufig durch sehr ausführliche Zitate von Quellentexten aus, mit denen Forscher ihre Vertrautheit mit dem behandelten Material und damit ihr eigenes Expertentum unter Beweis stellen. Die kritische Analyse und Diskussion fällt dagegen oft ausgesprochen kurz aus. Es fehlt gelegentlich die Zuspitzung auf eine prägnante These und die genaue Verfolgung eines Beweisschritts oder einer sorgfältigen Argumentation. Auf den westlichen akademischen Leser wirken solche Texte dann notgedrungen »unwissenschaftlich« oder nicht ausreichend kritisch. Die Problemlage wird noch dadurch verschärft, dass bestimmte Hinweise, die in den chinesischen Quellentexten stecken – z.B. die Wortwahl, das Aufgreifen einer bestimmten Terminologie,

die zugleich das Ergreifen einer Partei der Auseinandersetzung bedeutet – sich in der Übersetzung oft nur schwer wiedergeben lassen. Chun-chieh Huang, der den wissenschaftlichen Gepflogenheiten in seiner Heimat mit einer gewissen Ironie gegenübersteht und offen bekennt, in englischsprachigen Publikationen einen ganz anderen Stil zu pflegen als in seiner Muttersprache, war sich der Probleme zum Glück bewusst und hat auch hier vielen Änderungswünschen des Übersetzers zugestimmt. So wurden überlange Zitate gekürzt oder paraphrasiert, um den Kern der Aussage deutlich werden zu lassen. An einigen Stellen wurden Ergebnisse der mündlichen Diskussionen zwischen Autor und Übersetzer in den Text eingearbeitet, um Positionen klarer darzustellen. Zudem musste gelegentlich in den Aufbau der Texte eingegriffen und ein neues Arrangement der jeweiligen Unterabschnitte vorgenommen werden, um dem berechtigten Wunsch des Verlages nach einheitlichem Aufbau der Kapitel zu entsprechen. Alle diese Änderungen gegenüber den chinesischen Originaltexten wurden nicht eigens kenntlich gemacht, da dies die gesamte Textgestalt zu sehr mit weiteren Anmerkungen und Fußnoten belastet hätte. Autor und Übersetzer haben hierzu gemeinsam beschlossen, dass die wörtliche Treue der Übersetzung gegenüber vorliegenden Originaltexten sekundär ist gegenüber dem Bemühen, die Standpunkte des Autors möglichst klar und verständlich zu vermitteln.

Probleme der Übersetzung im engeren Sinne freilich ließen sich so einfach weder lösen noch umgehen. Wer übersetzt, macht sich angreifbar – das gilt in besonderem Maße für das klassische Chinesisch mit seiner reduzierten Grammatik, in der soviel abhängt von der oft reichhaltigen und mehrschichtigen Semantik einzelner Zeichen. An vielen Stellen verlangt die Übersetzung ins Deutsche eine Festsetzung und damit Eingrenzung des Sinns, welche die gesamte Diskussion unverständlich zu machen droht, indem sie sie wie einen Streit um Worte aussehen lässt, zwischen denen inhaltlich kaum Unterschiede bestehen. Hier ist die Geduld der Leserinnen und Leser gefragt, die sich durch ein oft ungelinktes Deutsch kämpfen müssen, dem es abverlangt wird, Nuancen der Bedeutung wiederzugeben, die in unserer Sprache weit weniger prägnant sind als im Chinesischen. Zudem habe ich häufiger als üblich bestimmte Textpassagen, Kernaussagen oder besonders idiomatische Formulierungen in Klammern oder Fußnoten auch

im Original wiedergegeben, um denjenigen Leserinnen und Lesern, die eine gewisse Kenntnis der chinesischen Sprache besitzen, etwaige durch die Übersetzung entstandene Verzerrungen vor Augen zu führen.

In den folgenden Texten werden chinesische Namen und Ausdrücke zumeist in der heute weithin geläufigen *Pinyin*-Umschrift wiedergegeben. Bei Namen steht gemäß der ostasiatischen Gepflogenheit der Familienname vor dem Vornamen. Ausnahmen für beide Fälle sind chinesische oder taiwanische Autoren, die in ihren fremdsprachlichen Publikationen ihre eigenen Namen in anderen Umschriftsystemen angegeben und dabei den Vornamen voranstellen – dies gilt insbesondere für den Autor der vorliegenden Texte, Chun-chieh Huang, welcher der hier verwendeten Umschrift und Schreibweise zufolge eigentlich Huang Junjie geschrieben werden müsste. Bei Ortsnamen wurden in der Regel etablierte Schreibungen beibehalten, so dass von ›Taipeh‹ statt von ›Taipei‹ und von ›Peking‹ statt von ›Beijing‹ die Rede ist. Wenn in Buch- oder Zeitschriftenartikeln Namen in einer anderen als der von mir verwendeten Transkription auftauchen, habe ich diese übernommen und dort, wo Missverständnisse drohen, die *Pinyin*-Schreibung in eckigen Klammern angefügt. Auch sonst – etwa in Zitaten – markieren eckige Klammern stets Hinzufügungen des Übersetzers, während alternative Übersetzungsvorschläge in runden Klammern stehen.

Die bisherigen Ausführungen dürften deutlich gemacht haben, dass es sich bei der vorliegenden Publikation nicht nur um ein Experiment, sondern in vielerlei Hinsicht auch um einen Kompromiss handelt: Angesichts des eklatanten Mangels an zugänglichen Schriften ostasiatischer Experten, die ihre Kulturtradition und Wissenschaft auf ihre Weise und gleichsam in ihrer eigenen Stimme vertreten, sollte eine solche Stimme deutschen Lesern präsentiert werden, was aber nur sinnvoll möglich war durch eine bearbeitende Übersetzung, die neben dem sprachlichen noch eine Reihe weiterer Gräben zu überwinden half. Ihrer Natur nach sind Kompromisse freilich Vereinbarungen, die nicht jeden gleichermaßen zufriedenstellen, und das gilt zweifellos auch für die vorliegenden Übersetzungen. Gemeinsam mit dem Autor hoffe ich jedoch, dass es Leserinnen und Leser geben wird, die sich nach der Lektüre ermutigt fühlen, tiefer in die vielschichtige chinesische Geistesgeschichte

hinabzusteigen und sich von ihrem Reichtum inspirieren zu lassen. Um dieses Ziel zu erreichen, möchte ich im Folgenden weniger in der Rolle des Übersetzers als der des Herausgebers einige eigene Gedanken vorstellen, von denen ich hoffe, dass sie für das Verständnis der Ausführungen von Professor Chun-chieh Huang hilfreich sind.

Die kanonischen Schriften des Konfuzianismus und die Grenzen ihrer wissenschaftlichen Auslegung

Wie oben bereits angedeutet, handelt es sich bei den kanonischen Schriften des Konfuzianismus nicht im Sinne unserer eigenen monotheistischen Tradition um *heilige* Texte. Sie wurden nicht geoffenbart, und niemand sah in ihnen die Botschaft einer jenseitigen Gottheit. Wenngleich die Autorschaft vieler Texte unbekannt ist und einige von ihnen traditionell Figuren zugeschrieben wurden, von denen wir heute nicht wissen, ob sie je gelebt haben – in einigen Fällen dürfen wir sicher sein, dass die angeblichen Autoren keine historischen Gestalten waren – gilt grundsätzlich, dass es sich um von Menschen verfasste Texte handelt. In diesem Sinne spricht wenig gegen das Attribut *profan*. Und dennoch wurden diese Texte über Jahrhunderte hinweg in einer Weise rezipiert und tradiert, die sich von unseren Erwartungen an den Umgang mit profanen Texten unterscheidet. Ihnen kommt eine Autorität zu, deren Quelle zwar nicht jenseitig ist, die aber dennoch einer bestimmten Form der Hinterfragung entzogen scheint. Dies gilt freilich nicht für alle diese Texte zu allen Zeiten in gleicher Weise, und die folgenden Aufsätze werden zum Beispiel die scharfen Attacken vorführen, welche songzeitliche Gelehrte gegen das Buch *Mengzi* geritten haben. Diese Attacken erfolgten dann aber unter Berufung zum Beispiel auf Konfuzius und beschuldigten Menzius der Heterodoxie, nämlich der Abweichung von bestimmten Doktrinen, welche sich in den *Gesprächen des Konfuzius* (*Lunyu* 論語) finden. Dies ist etwas anderes als eine Art der Argumentation, welche einem Text Schlussfehler, Inkonsistenzen, falsche Prämissen oder ähnliches nachweist, um damit seine Thesen als sachlich unzutreffend zu entlarven. Wieder muss hier die Einschränkung erfolgen: Auch für solche Auseinander-

setzungen finden sich in der chinesischen Tradition Beispiele, aber der generelle Umgang mit den kanonischen Schriften war ein anderer.

Da es nicht möglich ist, die verschiedenen kanonischen Schriften hier im Einzelnen inhaltlich vorzustellen, muss ich mich mit einigen allgemeinen Charakterisierungen begnügen. Die in Frage stehenden Texte verkörpern innerhalb der konfuzianischen Tradition so etwas wie die höchsten Formen menschlicher Weisheit und Moral. Sie wurden verfasst von Männern, die kraft der Exzellenz ihrer Anlagen, der Ernsthaftigkeit ihres Bemühens um Gelehrsamkeit und Integrität und schließlich wegen des so erreichten Ausmaßes moralischer Virtuosität in ihrer Person die höchsten Möglichkeiten des Menschseins verkörpern – die Tradition bezeichnet sie als *Shengren* (聖人). Sie sind die Vorbilder, denen jeder Konfuzianer aufgerufen ist nachzueifern, aber ihre Funktion innerhalb des konfuzianischen Weltbildes geht über die Manifestation individueller Größe hinaus: Sie personifizieren zugleich den Idealzustand einer umfassenden, menschliche Gemeinschaft, Natur und Kosmos integrierenden harmonischen Ordnung, d.h. sie garantieren deren grundsätzliche Möglichkeit und tragen das Menschenmögliche bei zu ihrer Realisierung. Sie beeinflussen ihr Umfeld in einer Weise, die den meisten Menschen nicht gegeben ist, bzw. welche die meisten Menschen aufgrund ihrer Unzulänglichkeit verfehlen. In der Art und Weise, wie die moralischen Virtuosen nach traditioneller Vorstellung diesen Einfluss ausüben, mischen sich konkrete Tätigkeiten wie etwa die Beratung von Machthabern oder die Unterweisung von Schülern mit einem weiteren Element, das ich mangels eines besseren Ausdrucks als *Aura* bezeichnen möchte. Die moralischen Virtuosen der Tradition – und damit auch die Texte, die sie (angeblich) geschrieben haben – besitzen eine Aura, die inspirierend und ermutigend wirkt auf diejenigen, die sich ihr aussetzen und für diese Aura empfänglich sind. Das Studium dieser Texte hat daher eine Qualität, die über das bloß kognitive Aufnehmen von Textinhalten hinausgeht.

Um diesen wichtigen Punkt verständlich zu machen, ist zunächst anzumerken, dass der Konfuzianismus sich kaum über ein festes Set von Theorien oder Glaubenssätzen bestimmen lässt, was nicht nur daran liegt, dass er im Laufe seiner langen Geschichte ganz verschiedene Entwürfe vorgelegt hat, sondern

vor allem daran, dass er bestimmt wird vom leitenden *praktischen* Interesse an der moralischen Kultivierung der einzelnen Person und der Errichtung einer stabilen, harmonischen Sozialordnung, die schließlich »alles unter dem Himmel« (*tian xia* 天下) umfasst. Die Hauptträgerschicht des Konfuzianismus im traditionellen China waren bekanntlich die sogenannten Beamten-Gelehrten, ausgebildet im Studium der kanonischen Schriften und deren »essayistischer« (freilich strengen formalen Regeln gehorchender) Kommentierung und ausgewählt durch das dreistufige Prüfungssystem, dem Eingangstor zu einer Karriere innerhalb der kaiserlichen Verwaltung. Idealerweise waren sie damit die Agenten einer stets im Werden begriffenen Ordnung, wie sie zur Zeit der weisen Herrscher Yao und Shun im frühesten Altertum bestanden hatte, in einigen Klassikern beschrieben war und für alle Zeiten als Modell eines Goldenen Zeitalters ihre orientierende normative Geltung behielt. Das Ziel des Konfuzianismus war und ist also keine Erlösung von der Welt, sondern das Erreichen eines perfekten Zustandes des Einzelnen und der Welt, für welchen es historische Beispiele gibt. Dass es sie gibt und dass sie tatsächlich historisch sind, ist eine Art Glaubensvoraussetzung, ohne die man im traditionellen China nicht Konfuzianer sein konnte – die kanonischen Schriften bürgten dafür, dass die Voraussetzung zu Recht gemacht wurde. Man könnte sagen, dass sie den Weg weisen, der zur Erreichung des Zieles führt, aber vermutlich ist eine stärkere Formulierung angemessener: Sie weisen ihn nicht nur, sie *sind* der Weg, denn diese Schriften zu studieren bedeutet unweigerlich, sich auf den Weg zu machen, sich also um ein Erreichen der praktischen Ziele des Konfuzianismus zu bemühen. Das »Studium« (*xue* 學) besteht nicht in einer distanzierteren Kenntnisnahme von Textinhalten zum Zwecke von deren Analyse und Kritik, sondern in der Arbeit am eigenen Selbst, welches den Vorgaben der kanonischen Schriften entsprechend zu entwickeln ist – zumindest ist dies seinerseits ein Ideal gelehrter Konfuzianer, welche sich immer wieder mokiert haben über diejenigen, die das Studium der alten Texte nur mit dem Ziel betreiben, die zentralen Beamtenprüfungen zu bestehen und Karriere zu machen in der Verwaltung des Kaiserreiches. Aus der Sicht des einzelnen ernsthaften Gelehrten beginnt der Konfuzianismus also mit der grundsätzlichen Affirmation der kanonischen Schriften, die fortan das bevorzugte Medium sei-

ner moralischen Kultivierung darstellen. Wer grundsätzlich den Wert dieser Texte in Frage stellt und ihren Wahrheitsanspruch negiert, stellt sich außerhalb der Tradition.

Die folgenden Aufsätze werden immer wieder auf dieses Moment einer Textpragmatik hinweisen, in der die kanonischen Schriften des Konfuzianismus nicht Gegenstand einer im uns geläufigen Sinne wissenschaftlichen Beschäftigung sind, sondern Sinnquellen, aus denen der Gelehrte schöpft. Man könnte es auch so formulieren, dass die kanonischen Schriften den Horizont bereitstellen, innerhalb dessen der traditionelle Gelehrte seine Weltsicht entwickelt. Die interessante Frage, die sich daraus ergibt und für den Umgang mit den vorliegenden Texten nicht irrelevant ist, lautet: Wie verhält es sich mit dem modernen Gelehrten und Universitätsprofessor, zum Beispiel dem Ideengeschichtler, dessen Arbeitskontext ein akademischer ist, der also eine wissenschaftliche Disziplin vertritt, die ihn auf gewisse Standards und Methoden verpflichtet? Wie verhält der sich, wenn er sich gleichzeitig als Konfuzianer versteht, zu den Objekten seiner Forschung – den kanonischen Schriften – die ihrem eigenen Anspruch nach vieles sind und sein wollen, bloße Objekte wissenschaftlicher Erforschung aber nicht? Was wird aus der konfuzianischen Textpragmatik, wenn die Texte eingebettet werden in den primär theoretischen Kontext moderner Wissenschaft? Diese Fragen sollen nicht auf eine dramatische Spaltung in der Identität des gegenwärtigen konfuzianischen Gelehrten hinweisen, wohl aber auf eine Spannung, die sich durch die vorliegenden Aufsätze zieht, ohne in ihnen jemals zur Sprache zu kommen. Niemand ist im heutigen China oder Taiwan noch Konfuzianer im Vollsinn des klassischen Beamten-Gelehrten, dessen geistiger Horizont ganz von den kanonischen Schriften der Tradition umgrenzt wurde. Kaum ein akademischer Gelehrter würde von sich behaupten, sein Leben ganz und gar auf die Perfektionierung der eigenen moralischen Natur ausgerichtet zu haben. Nur wenige Professoren betreiben neben dem Textstudium noch die traditionellen Künste der Kalligraphie, der klassischen Dichtung und Essayistik, ganz zu schweigen von traditioneller Musik oder dem Bogenschießen. Und dennoch: Es schwingt in den Texten von Chun-chieh Huang und vielen – aber natürlich nicht allen – seiner Kollegen eine Emphase mit, eine Identifikation mit den großen Konfuzianern der Tradition und ihren schriftlichen Zeugnis-

sen, die zur wissenschaftlichen Nüchternheit und sachlichen Kritik in keinem spannungslosen Verhältnis steht – meines Erachtens liegt hier ein Unterschied zu den Arbeiten westlicher Sinologen, die bei aller Wertschätzung für diesen Text oder jenen Denker kaum je zu einer Identifikation mit der geistigen Tradition des Konfuzianismus insgesamt kommen. Der Anspruch der kanonischen Texte, das Leben des Einzelnen in fundamentaler Weise zu formen und den persönlichen Weg der moralischen Kultivierung anzuleiten, lässt sich für einen Autor wie Chun-chieh Huang nicht gänzlich abweisen und lässt sich folglich von der wissenschaftlichen Arbeit an den Texten nicht ausklammern. Anders gesagt: Die Texte verweigern sich der Reduktion auf bloß historische Dokumente, denn gerade diese Irreduzibilität macht ihren Charakter und ihren kulturformenden Wert aus. Allerdings: Historische Wissenschaft als solche vermag den Prozess der Kulturformung zu rekonstruieren und zu würdigen, sich dem Anspruch der Texte zu unterwerfen, ist sicherlich nicht ihre Aufgabe.

Leserinnen und Leser werden bei der Lektüre der folgenden Aufsätze feststellen, dass der Autor die Ideengeschichte des Konfuzianismus in ebenso kundiger wie kritischer Weise untersucht und sich dabei nicht scheut, etwa in politischen Grundsatzfragen eigene Standpunkte zu äußern, also seine Identität als Vertreter des modernen demokratischen Taiwan in den historischen Diskurs einzubringen. Auch die großen Kommentatoren der Tradition wie etwa Zhu Xi (朱熹, 1130-1200) oder Wang Yangming (王陽明, 1472-1529) werden in ausgewogener Weise und im Stil einer sympathisierenden Kritik interpretiert. Die kanonischen Schriften selbst, vor allem die *Gespräche des Konfuzius* und das Buch *Mengzi* sind dagegen an keiner Stelle Gegenstand der Kritik des Autors. An einer aufschlussreichen Stelle seiner 2001 erschienen englischen Monographie, die sich der Überlieferungsgeschichte des Buches *Mengzi* widmet, klärt der Autor sein Verhältnis zu den Kommentatoren der Tradition, die das *Mengzi* in ganz verschiedener Weise ausgelegt haben:

›To begin with, it is a historical fact that all the historical interpreters advanced their views by accusing others, whether contemporary or historical, of ›misunderstanding Mencius‹. Secondly, how did they judge others? By the impacts Mencius made on their contemporary lives. How did they receive Mencius' impacts? By marshaling the

best literary-critical apparatus of *their* days. Thirdly, this volume similarly marshaled the best literary-critical apparatus of my days to receive Mencius' impact on me in my daily life, thereby critically appraising these historical interpreters. Fourth, those past interpreters did not have what I have, to be sure, and so I feel obliged to critically appraise their readings of Mencius.«⁵

Mehrere Punkte an diesem Credo erscheinen bemerkenswert: Zunächst das Fortwirken des Anspruchs der kanonischen Schriften, einen Einfluss auf das tägliche Leben dessen zu haben, der sie studiert. Der kritische Apparat wissenschaftlicher Methoden ist vor allem ein Instrument, um diesen Einfluss zur Geltung zu bringen und seiner Art nach genau zu bestimmen – nicht etwa, um ihn abzuweisen. Sodann fällt auf, dass die Kritik sich ausschließlich auf bereits vorliegende Deutungen des Buches *Mengzi* richtet, nicht aber auf diese Schrift selbst. Der Interpret empfängt einen Einfluss durch dieses Buch und bedient sich dann der wissenschaftlichen Methoden seiner Zeit, um frühere Deutungen zu korrigieren, welchen diese wissenschaftlichen Mittel nicht zu Gebote gestanden haben. Schließlich: Dass auch den Verfassern des *Mengzi* diese Mittel nicht zur Verfügung gestanden haben und es folglich notwendig sein könnte, sie auf den Ursprungstext selbst anzuwenden, um Mehrdeutigkeiten herauszuarbeiten und Missverständnisse oder Widersprüche im Text selbst zu beseitigen, wird nicht gesagt. Nun ist zwar klar, dass jede Kritik an der Interpretation eines Textes eine eigene Interpretation desselben Textes voraussetzt, und insofern werden die wissenschaftlichen Mittel der Gegenwart natürlich auch in der Lektüre des *Mengzi* zum Einsatz gebracht, aber die Art und Weise, wie hier der kritische Fokus alleine auf die Kommentatoren gerichtet ist, erscheint mir dennoch charakteristisch. Andere Deutungen müssen *kritisiert* werden, um den Ausgangstext selbst zu *verstehen* – und der konfuzianische Vollsinn von Verstehen beinhaltet notwendig das stetige Bemühen, den Ansprüchen des Textes an das Leben des Einzelnen gerecht zu werden. Dass also die kanonischen Schriften hier von der Kritik weitgehend ausgenommen

5 | Chun-chieh Huang: *Mencian Hermeneutics – A History of Interpretations in China*, New Brunswick (USA) und London (UK): Transaction Publishers 2001, S. 267.

bleiben, mag zum einen daran liegen, dass der Autor Historiker und kein Philologe oder Philosoph ist, dessen Erkenntnisinteresse folglich dem gilt, was im Laufe der Geschichte mit den kanonischen Schriften passiert ist, wie sie gelesen, interpretiert, kommentiert und tradiert wurden – es liegt aber auch daran, dass die Autorität dieser Schriften hier fortwirkt, und dies in einer Weise, die über die etwa von Gadamer betonte Autorität des Klassischen hinausgeht. Es handelt sich in letzter Konsequenz um eine *moralische* Autorität, welche in den kanonischen Schriften die Quelle eines kulturellen Sinnes sieht, der zusammen mit allem anderen schließlich auch die Maßstäbe bereitstellt, nach denen die Schriften selbst gelesen und verstanden werden müssen.

Angesichts dieses für westliche Leserinnen und Leser ungewohnten Umgangs mit einem bestimmten Korpus von nicht-heiligen Texten rate ich zu einer gleichsam doppelten Lektüre der folgenden Aufsätze. Einerseits handelt es sich um Texte aus der Hand eines ausgewiesenen akademischen Experten auf diesem Gebiet, dessen Kenntnis der Texte und der Zusammenhänge ihrer Überlieferung sich die weniger kundigen Leserinnen und Leser ruhig anvertrauen dürfen. Und andererseits sind es die Texte eines Vertreters der konfuzianischen Tradition, der beständig darum bemüht ist, den traditionellen – die moralische Kultivierung des Einzelnen anleitenden – Umgang mit bestimmten Texten herauszuarbeiten, welcher freilich über den Bereich der akademischen Arbeit hinausweist und Fragen der individuellen Lebensführung betrifft. Unter diesem zweiten Aspekt sind die Texte von Chun-chieh Huang wiederum einerseits Zeugnisse seiner ganz persönlichen Art und Weise, ein moderner Historiker *und* ein konfuzianischer Gelehrter zu sein, und andererseits sind die Texte typisch für eine bestimmte historische Konstellation innerhalb der konfuzianischen Geistesgeschichte, aber auch innerhalb der modernen globalisierten Welt insgesamt. Denn unter den vielen Brüchen und Umbrüchen, die der Konfuzianismus durchlaufen hat, stellt die Begegnung mit der vom Westen importierten modernen Wissenschaft sicherlich einen der größeren dar. Was das Label ›konfuzianisch‹, angewendet auf die modernen Gesellschaften Chinas, Taiwans, Koreas oder Singapurs oder auf bestimmte Werte oder Lebensstile in Ostasien heute noch bedeutet, ist alles andere als offensichtlich. Griffige Definitionen des Konfuzianismus sind nur

um den Preis sträflicher Vereinfachung oder dogmatischer Blindheit zu haben. So bleibt also nur, sich dem Gegenstand in seiner Komplexität und Vielschichtigkeit zu nähern und beides herauszufinden zu versuchen: Wie die konfuzianische Realität in der Vergangenheit ausgesehen hat und wieviel Strahlkraft davon heute noch ausgeht. Die folgenden Aufsätze untersuchen die Tradierung der kanonischen Schriften des Konfuzianismus im kulturellen Kontext Ostasiens und handeln damit immer auch von dem Streit gelehrter Männer darüber, was der Konfuzianismus ist und sein soll, was ihn ausmacht und wozu er gut ist – und sie handeln folglich auch von den Bemühungen eines heutigen akademischen Autors, für den es persönlich wichtig ist, auf diese Fragen eine eigene Antwort geben zu können. In diesem Sinne darf ich als Übersetzer und Herausgeber hoffen, dass das hier vorgelegte Buch auf beide der eben angesprochenen Fragen zumindest vorläufige Antworten bereithält und manche Leserinnen und Leser zur Suche nach weitergehenden Antworten animieren wird.

Autor und Übersetzer möchten Professor Jörn Rüsen ihren Dank aussprechen für seine Unterstützung des Projekts und die Aufnahme des Buches in eine von ihm betreute Publikationsreihe. Außerdem gilt unser Dank dem transcript Verlag, insbesondere dem zuständigen Projektmanager, Herrn Alexander Masch, für die professionelle und verbindliche Betreuung des Publikationsprozesses.

Taipeh, im September 2008
Stephan Schmidt

1.

**Über das Verhältnis von
Klassiker-Auslegung und
philosophischer Konstruktion am
Beispiel von Zhu Xis Kommentierung
der *Vier Bücher***

1.1 Einleitung

Anders als die Philosophen des Abendlandes haben chinesische Denker ihre Ideen häufig nicht in der direkten Auseinandersetzung mit einem bestimmten Gegenstand entwickelt, sondern auf dem Wege der Kommentierung und Auslegung der kanonischen Schriften der Tradition. Ihre eigenen denkerischen Entwürfe entstanden also in enger Bezugnahme auf den traditionellen Kanon, aber gleichzeitig war die Lektüre dieser Schriften unweigerlich geleitet von eigenen denkerischen Interessen. Einerseits ging es den chinesischen Gelehrten also darum, durch das Studium der klassischen Schriften neue Einsichten zu gewinnen, andererseits haben sie im Lichte ihres gegenwärtigen Wissens und Denkens die alten Texte reflektiert und ihnen dadurch neuen Sinn abgewonnen. Wir können daher sagen, dass die Denker der chinesischen Tradition in Personalunion die Rollen von Philosophen und historischen Gelehrten gespielt und dadurch Textstudium und philosophische Reflexion miteinander verschmolzen haben. Entsprechend beinhaltet die literarische Form des Klassiker-Kommentars beide Momente, und zwar auf eine nicht wiederum formal unterschiedene Weise: Philosophische Reflexion vollzieht sich im Medium der Auslegung kanonischer Schriften, so dass das, was seiner literarischen Gattung nach als Kommentar auftritt, zugleich die Funktion einer philosophischen Abhandlung miterfüllt¹– für

1 | Vgl. Chun-chieh Huang: »The Philosophical Argumentation by Historical Narration in Sung China: The Case of Chu Hsi [Zhu Xi]«. In: Thomas H.C. Lee (Hg.), *The New and the Multiple*:

dieses zweite Moment steht hier der Ausdruck »philosophische Konstruktion« (*zhexue jiangou* 哲學建構). Für den modernen Interpreten der Kommentarliteratur stellt sich in diesem Kontext unweigerlich die im vorliegenden Aufsatz am Beispiel des Zhu Xi (朱熹, 1130-1200) erörterte Frage, welche Anteile und Inhalte des Kommentar-Textes tatsächlich kommentierend und damit rekonstruierend sind und welche vorwiegend das Vehikel der philosophischen Standpunkte des Kommentators sind. Die Frage betrifft das Problem der ›Treue‹ der Kommentare zu den kanonischen Schriften und damit gleichzeitig das der Spielräume für Fortschritt und Entwicklung innerhalb der chinesischen Geistesgeschichte. Wer mit der Spezifik der chinesischen Kommentarliteratur nicht vertraut ist, mag leicht – wie etwa Hegel – den Eindruck bekommen, dass in China gar keine denkerische Entwicklung stattgefunden habe, weil diese in der Redundanz immer neuer Kommentare der ewig selben Texte gleichsam untergegangen sei. Bevor wir anhand der Kommentare des Zhu Xi herausarbeiten, dass dieser Eindruck täuscht, sind einige Angaben zur Entstehung einer solchen Literatur und philosophischen Tradition zu machen.

Die Ursachen für die Spezifik der chinesischen Kommentarliteratur sind vielfältig, aber der wichtigste Grund dürfte darin liegen, dass im Verlauf des ersten vorchristlichen Jahrtausends, nach dem achsenzeitlichen philosophischen Durchbruch (*zhexue tupo* 哲學突破) der chinesischen Kultur, die Autorität der kanonischen Schriften etabliert wurde, so dass deren Inhalt als Orientierungspunkt für individuelle Ethik, die Ordnung zwischenmenschlicher Beziehungen und die Einrichtung eines harmonischen Gemeinwesens² unumstößliche

Sung Senses of the Past, Hongkong: The Chinese University Press 2004, S. 107-120.

2 | Anmerkung des Übersetzers: Hier bezieht sich der Autor implizit auf einen Topos aus der kanonischen Schrift *Die große Lehre* (*Da xue* 大學), einem der hier im Zentrum stehenden *Vier Bücher* (*Si shu* 四書), dessen Eröffnungsparagraph den Gedanken einer harmonischen Ordnung zum Ausdruck bringt, worin individuelle, soziale, staatliche und schließlich kosmische Ebene inbegriffen sind. Die Errichtung und Aufrechterhaltung dieser Ordnung ist Aufgabe des Menschen, der bei sich ansetzt und von dort aus aufsteigend seinen Beitrag zur Ordnung des Ganzen leistet.

Geltung erlangte. Bereits in der sogenannten »Zeit der streitenden Reiche« (戰國時代, 475-221 v. Chr.) existierte der Ausdruck »Sechs Klassiker« (*Liu jing* 六經) der konfuzianischen Tradition, womit gemeint waren: *Buch der Lieder* (*Shi jing* 詩經), *Buch der Dokumente* (*Shu jing* 書經), *Buch der Riten* (*Li ji* 禮記), *Buch der Musik* (*Yue jing* 樂經), *Buch der Wandlungen* (*Yi jing* 易經) sowie die *Frühjahr und Herbst Annalen* (*Chun qiu* 春秋). Auf dieser Grundlage aufbauend wurde in den folgenden Jahrhunderten die Kompilation und Kanonisierung der maßgeblichen Texte stetig vorangetrieben, differenziert und ergänzt. Neben die kanonischen Schriften selbst traten dabei umfangreiche Kommentarwerke, die ebenfalls systematisch kompiliert wurden, so dass schließlich in der Mingzeit (1368-1644) die Edition der *Dreizehn Klassiker-Kommentare* (*Shisan jing zhushu* 十三經注疏) erfolgte. Diese beständige Erweiterung des Kanons verstärkte die Tendenz chinesischer Denker, »von den Klassikern her zu denken«, d.h. die kanonischen Schriften zum Ausgangspunkt bei der Konstruktion eigener philosophischer Entwürfe zu machen. Der auf diese Weise entstandene *mainstream* innerhalb der chinesischen Philosophiegeschichte wird von Zhu Xi in einer Gedichtszeile zu folgendem Ausdruck gebracht: »Den Flusslauf fragend, woher sein reines Wasser kommt [wie es sein kann, dass sein Wasser so rein ist], wird man geführt zu seiner sprudelnden Quelle.«³ Trefflich gesagt! Nicht aus späteren Zuflüssen, sondern aus der ursprünglichen Klarheit der Quelle empfängt der Fluss der Tradition seine lebensspendende Kraft.

Allerdings macht ein zeitgenössischer Gelehrter, Liu Xiaogan (劉笑敢), darauf aufmerksam, dass die Tätigkeit des Kommentators kanonischer Schriften und die schöpferische Arbeit des Philosophen ihrer äußerlichen Form nach betrachtet zwei unterschiedliche, einander geradezu wesensmäßig entgegengesetzte Typen intellektueller Aktivität darstellen: »Was die Arbeit des Kommentators verlangt, ist eine historische, philologische, objektive Ausrichtung (*dingxiang* 定向), bei der subjektive Standpunkte so weit wie möglich ausgeschlossen bleiben,

3 | 「問渠那得清如許，為有源頭活水來」 In: 朱子全書 (Gesamtausgabe des Meisters Zhu [Zhu Xi]), Shanghai: Guji Chubanshe und Hefei: Anhui Jiaoyu Chubanshe 2002, Bd. 2, S. 286. Alle folgenden Originalzitate werden nach dieser Edition angeführt, jeweils unter dem Kürzel *Gesamtausgabe* mit Band- und Seitenzahl.

während die schöpferische Arbeit des Philosophen auf einer persönlichen, aktuellen, subjektiven und kreativen Ausrichtung beruht.«⁴ Dies mag als methodologische Maxime zwar richtig sein, aber mit Blick auf die chinesische Geistesgeschichte müssen wir zunächst einmal feststellen, dass in ihr diese unterschiedlichen und entgegengesetzten Typen einander ergänzt und komplettiert haben. Sie sind nicht in idealtypischer Weise manifest hervorgetreten, sondern haben innerhalb der literarischen Gattung des Kommentars die aufeinander bezogenen Pole einer Spannung ausgebildet, welche die chinesische Geistesgeschichte durchzieht und ihre – von westlichen Beobachtern häufig übersehene – Dynamik bewirkt. Die Denker der chinesischen Tradition sind gerade auf dem Wege historisch, philologisch rekonstruierender und in diesem Sinne ›objektiv‹ ausgerichteter Auslegung der Klassiker der Konstruktion ihrer aktuellen, philosophisch konstruktiven und damit unweigerlich subjektiven Entwürfe nachgegangen. Zwischen beiden Arten geistiger Arbeit bestand ein sowohl zu Verschmelzung tendierendes wie auch von Spannungen getragenes Verhältnis, das zur Herauentwicklung einer dynamischen umfassenden Synthese in der literarischen Form des Kommentars geführt hat.

Im Zentrum des vorliegenden Aufsatzes stehen die Kommentare des Zhu Xi (朱熹, 1130-1200) zu den konfuzianischen *Vier Büchern*, anhand deren das komplexe Verhältnis von Klassiker-Auslegung und philosophischer Konstruktion untersucht werden soll. Im zweiten Abschnitt wird dargelegt, wie trotz der Verschmelzung zu einer gemeinsamen Form im Kern die philosophische Konstruktion eine die Klassiker-Auslegung anleitende Funktion (*zhipeixing zhi zuoyong* 支配性之作用) ausgeübt hat. Im dritten Abschnitt wird diskutiert, warum und auf welche Weise die Ausübung dieser anleitenden Funktion zu Spannungen zwischen beiden Ausrichtungen geführt hat. Der vierte Ab-

4 | Liu Xiaogan: »經典詮釋中的兩種內在定向及其外化« (Zwei Arten von innerer Ausrichtung bei der Klassiker-Auslegung und ihre jeweilige äußere Anwendung). In: 中國文哲研究集刊 (*Zeitschrift für die Erforschung Chinesischer Literatur und Philosophie*), Nr. 26, Taipeh: Institut für Chinesische Literatur und Philosophie der Academia Sinica 2005, S. 318.

schnitt schließlich analysiert die Möglichkeiten und Methoden einer dynamischen Synthese beider Ausrichtungen, bevor einige Schlussfolgerungen im fünften Abschnitt die Untersuchung beschließen.