

Hubert Schleichert /  
Heiner Roetz

# Klassische chinesische Philosophie

Eine Einführung

4., grundlegend überarbeitete  
und erweiterte Auflage

Klostermann **RoteReihe**

## Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

4., grundlegend überarbeitete und erweiterte Auflage 2021

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1980

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf EOS Werkdruck der Firma Salzer.

Alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert 

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04526-7

## Vorwort

In mehreren antiken chinesischen Texten findet sich die folgende Geschichte:<sup>1</sup>

Als Konfuzius am Berg Tai vorbeikam, sah er eine Frau bitterlich an einem Grab klagen. Der Meister verbeugte sich auf dem Wagen, und wie er sie so hörte, ließ er seinen Schüler Zilu sie fragen: „Ihr klagt ja, als hättet Ihr schwersten Kummer.“

„So ist es“, sagte die Frau. „Neulich ist mein Schwiegervater von einem Tiger getötet worden, und dann auch mein Mann. Und nun hat er auch noch meinen Sohn geholt.“

Da fragte der Meister: „Warum zieht Ihr denn nicht von hier fort?“

Die Frau gab zur Antwort: „Hier gibt es keine grausame Regierung.“

Da sagte der Meister: „Meine Schüler, merkt es Euch: Eine grausame Regierung ist schlimmer als ein Tiger.“

Viele Staaten sind seither entstanden und vergangen, vieles hat sich verändert, aber nach wie vor ziehen Ströme von Menschen auf der Flucht vor tyrannischen und verantwortungslosen Regierungen durch die Welt. Immer noch steht die Menschheit vor der ungelösten Frage, wie ein menschenwürdiges Zusammenleben gestaltet und gesichert werden könnte – und gerade diese Frage steht im Mittelpunkt der alten chinesischen Philosophie.

Das vorliegende Buch bietet einen Überblick über diese Philosophie, die sich etwa zeitgleich mit der der Griechen entwickelt hat. Die alten chinesischen Philosophen sollen auch ausgiebig selbst zu Wort kommen.<sup>2</sup> Ihr Denken ist im Allgemeinen weder besonders geheimnisvoll noch besonders schwer zu verstehen, so dass es auch dem Nicht-Spezialisten zugänglich ist.

Es sei an dieser Stelle noch einmal an die Etappen der Entstehung dieses Buches erinnert:

<sup>1</sup> *Liji* Kap. 2 (Couvreur I. S. 243), ähnlich bei Wang Chong, *Lunheng* Kap. 48, ferner in den konfuzianischen *Schulgesprächen* (*Kongzi jiaoyu*) 9.23; hier in der Version des *Liji*.

<sup>2</sup> In Zitaten stehen Ergänzungen in runden Klammern (...), Auslassungen werden durch eckige Klammern [...] gekennzeichnet. Um das Nachschlagen zu erleichtern, wurden bei einigen Zitaten auch Seitenzahlen einer verbreiteten Übersetzung angegeben. Die öfter eingesetzten chinesischen Schriftzeichen sollen dem Lesekundigen eine genauere Identifikation von Personen und Begriffen ermöglichen, sind im Übrigen für das Verständnis des Textes aber ohne Belang.

Die erste, 1980 erschienene Auflage basierte auf einer Vorlesung, die Hubert Schleichert an der Universität Konstanz gehalten hatte. Um nicht von Übersetzungen abzuhängen, hatte er sich an der nahe gelegenen Universität Zürich Kenntnisse der klassischen chinesischen Schriftsprache angeeignet. Zur Durchsicht der 1990 erschienen zweiten Auflage kontaktierte er Heiner Roetz, der mit einem Schwerpunkt in der klassischen chinesischen Philosophie als Assistent am Sinologischen Seminar der Universität Frankfurt arbeitete. Die dritte Auflage erschien dann 2009 mit Heiner Roetz als Ko-Autor. Ihr war eine monatelange intensive Zusammenarbeit vorangegangen. Es entstand eine Synthese, in der beide Autoren sich bei unterschiedlichen philosophischen Hintergründen wiedergefunden haben.

Für die vierte Auflage wurde der Text vollständig überarbeitet, aktualisiert und erweitert. Hubert Schleichert konnte sich aus gesundheitlichen Gründen hieran nicht mehr beteiligen; nichts geschah aber gegen seine Überzeugungen. Zusammen mit der Fertigstellung des neuen Manuskripts kam die Nachricht von seinem Tod, die Anlass gab, der neuen Auflage noch ein Nachwort beizufügen. So dient dieses Buch nun auch der Erinnerung an einen von nur wenigen deutschsprachigen Philosophen, die sich um das Ernstnehmen der chinesischen Philosophie und ihre Rezeption im Westen verdient gemacht haben. Auch in der neuen Fassung bleibt das Buch noch immer vor allem sein Werk.

Bochum, im Herbst 2020

H.R.

## Inhalt

I. Rahmen und Hintergrund .....	9
§1 Einführendes zur klassischen chinesischen Philosophie.....	9
II. Klassischer Konfuzianismus: Die „Vier Bücher“ .....	17
§2 Allgemeines zum klassischen Konfuzianismus .....	17
§3 Konfuzius .....	24
§4 Daxue und Zhongyong .....	53
§5 Mengzi .....	60
III. Zwei Alternativen zum Konfuzianismus .....	89
§6 Mo Di .....	89
§7 Yang Zhu .....	110
IV. Daoismus .....	117
§8 Laozi .....	118
§9 Zhuangzi .....	145
V. Die Legalisten .....	185
§10 Allgemeines zum Legalismus .....	185
§11 Legalistische Ideen im Guanzi .....	189
§12 Shang Yang .....	202
§13 Han Fei .....	215
VI. Der Höhepunkt: Xunzi .....	249
§14 Xunzi .....	249
VII. Dialektiker und Logiker .....	289
§15 Von Deng Xi zu Hui Shi und den „Disputierern“ .....	289
§16 Gongsun Long .....	303
§17 Die späteren Mohisten .....	313
VIII. Das Ende der Zeit der Hundert Philosophien .....	337
§18 Erst Bücher dann Menschen: Der Terrorismus der Qin ..	337
IX. Anhang .....	343
§19 Sima Tans Unterscheidung der „Sechs Schulen“ .....	343
§20 Die chinesische Sprache und die chinesische Philosophie. Zum linguistischen Relativismus und zu den Schwierigkeiten, die antiken Texte zu verstehen .....	348
§21 Personen oder Institutionen? .....	362

§22 Die weitere Entwicklung der Philosophie in China.	
Ein Ausblick .....	379
Lebensdaten .....	383
Zeittafel .....	385
Literaturverzeichnis .....	387
Register .....	418
Nachwort. Zum Tod Hubert Schleicherts .....	434

## I. Rahmen und Hintergrund

### §1 Einführendes zur klassischen chinesischen Philosophie

Dieses Buch handelt vom chinesischen philosophischen Denken von den Anfängen in der Mitte des letzten Jahrtausends bis zum Ende des 3. Jahrhunderts v.d.Z.. Die Philosophie entsteht in China als Antwort auf eine der tiefsten Krisen seiner Zivilisation, als im Niedergang der Dynastie Zhou 周 die alte Ordnung zusammenbricht und neuen politischen und sozialen Strukturen Platz macht. Der Eintritt in die Eisenzeit, die beginnende Geldwirtschaft, der Übergang von patriarchalischen zu vertraglichen Beziehungen, die Verschriftlichung des Rechts, der Niedergang des Adels, der Aufstieg einer Schicht von Gebildeten und schließlich ein politischer Polyzentrismus befördern eine allgemeine Mobilität. Immer mehr versinkt China allerdings in Hegemonialkonflikten zwischen den Staaten, die aus den ehemaligen Lehnen der Zhou hervorgegangen sind. In einer Kette desaströser Kriege zwischen dem 5. und dem 3. Jahrhundert, in der sog. „Zeit der Streitenden Reiche“ (*Zhanguo* 戰國-Zeit), dezimieren sie einander, bis 221 v. der Staat Qin 秦 als einziger übrigbleibt und China wieder vereint.

Trotz der neuen Möglichkeiten und Entwicklungen spricht die Literatur der Zeit von Niedergang und Chaos. Von einer großen Flut ist die Rede, die alles überschwemmt, von einem Riss, der durch die Welt geht und ihre Einheit zerstört hat, und vom Verlust aller Werte und Maßstäbe. Zur großen Frage der aufgewühlten Epoche wird, warum die Welt ihre alte Ordnung verloren hat und wie sie wieder zur Ruhe gebracht werden kann. Jenseits der versagenden Tradition beginnt die Suche nach neuen Orientierungen. Am *Problematischwerden* der Welt entzündet sich philosophisches Denken. Zu seinen Trägern zählen aufgeklärte Politiker, die die Zeichen der Zeit erkannt haben, vor allen aber eine dünne, immer einflussreicher werdende Schicht von Intellektuellen, die als Privatlehrer und Wandergelehrte umherziehen und denen es gelingt, sich aus der geistigen Welt des Zhou-Feudalismus zu befreien. Formen einer offenen Gesellschaft reichen aber zunehmend bis hinein in die unteren Schichten. Die ganze Welt, so heißt es immer wieder, „diskutiert“.

Das philosophische Denken hat ein Hauptthema, das sich aufgrund der krisenhaften Zeitumstände aufdrängt: die Frage nach einem bewusst geführten, guten, richtigen, gelingenden Leben des Menschen, sei es in Familie, Gesellschaft und Staat, sei es im Rückzug von diesen Institutionen mit ihren Normen und Nötigungen für die eigene Person. Es geht also vornehmlich um Fragen der „praktischen“ Philosophie: um die (moralischen) Eigenschaften, die ein guter Herrscher, ein Minister, ein Untertan haben sollte, um die besten Methoden der Regierung, um die richtige Struktur der Gesellschaft, um Krieg und Frieden, die richtige Haltung gegenüber der Kulturtradition und dem Neuen, die Pflichten der Kinder gegenüber den Eltern, und um die generelle Frage nach einem Maßstab für richtiges moralisches Urteilen und Handeln. Und es entwickeln sich Lebensentwürfe und Wertvorstellungen auch jenseits gesellschaftlicher oder intellektueller Zwänge. All diese Problemstellungen erwachsen aus den konkreten Erfahrungen der Epoche.

Da in der alles unsicher machenden Krise der Zeit die Fragen nach dem richtigen Leben kaum noch im direkten Zugriff beantwortbar sind, kommt es zu weitergehenden Reflexionen in Richtung Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie und Logik. Dabei ist manche Spekulation fragment geblieben und bereits von den Zeitgenossen nicht recht verstanden worden. Entsprechend bruchstückhaft und unsicher ist in diesen Fällen unser Wissen.

In der klassischen Epoche sind verschiedene miteinander konkurrierende philosophische Ideensysteme entstanden. Die Zeit selbst spricht von „hundert“, womit einfach eine große Zahl gemeint ist, und später hat man sechs unter ihnen besonders herausgehoben (s. §19). Einige der wichtigen und bestdokumentierten sollen in diesem Buch vorgestellt werden. Sie alle stehen in einem gebrochenen Verhältnis zum überlieferten Ethos, das sie entweder neu zu begründen oder durch Alternativen zu ersetzen suchen.<sup>1</sup> Der Konfuzianismus ist unter ihnen insgesamt am stärksten an der Tradition orientiert. Schon bei seinem Begründer Konfuzius ist aber die Tradition nicht mehr der alleinige Bezugspunkt des Denkens, und in der anthropologischen Grundlegung der Moral durch Menzjus tritt ihre Bedeutung noch weiter zurück.

<sup>1</sup> Zur Traditionskritik als allgemeinem Thema der chinesischen Philosophie s. Roetz (2005).

Andere Strömungen stehen dem Konservativismus noch kritischer gegenüber. Die Mohisten bemessen den Wert oder Unwert aller Maßnahmen vorwiegend an deren Nutzen für das Volk, und die nüchterne, sich realpolitisch gebende Lehre der Legalisten untersucht die Gesellschaft unter dem Aspekt der Macht über die Menschen durch Ausnützung allgemeiner psychologischer Gesetzmäßigkeiten. Schließlich gibt es die Rückzugsideologie des Daoismus mit ihren teilweise metaphysischen Ideen. Wir werden diese Lehren ausführlich darstellen.

Es ist zum Verständnis der chinesischen Philosophie wichtig, sich den hier skizzierten Problemhintergrund, dem sie ihre Entstehung verdankt, genau zu vergegenwärtigen: Sie steht grundsätzlich in einer kritischen, reflektierten Distanz zu ihrer Welt und nicht, wie ihr immer wieder zugeschrieben wird, im Modus einer unbeeinträchtigten Harmonie.

### *Die Geschichte*

Der Beginn der chinesischen Philosophie fällt bereits in eine alte Kultur und ein altes Staatswesen. Eine absolute Chronologie – die älteste der Welt – gibt es zwar erst ab 841 v.d.Z. Viel weiter zurückreichen aber die Überlieferung und archäologische Belege. Von den zu Konfuzius' Zeiten bekannten „Drei Dynastien“ Xia 夏, Shang 商 und Zhou 周 ist die Existenz der ersten durch Funde nicht eindeutig nachgewiesen, doch scheint an ihr kaum zu zweifeln zu sein. Umstritten war für lange Zeit auch die Historizität der Dynastie Shang. Aber durch zahlreiche Funde seit den 1920er Jahren sind die Belege überwältigend. Seit dem 16. Jh. v.d.Z., dem Beginn der Dynastie Shang, beherrschten die Chinesen eine hochentwickelte Gusstechnologie zur Herstellung von Bronze, wovon noch zahlreiche, künstlerisch sehr beeindruckende Stücke erhalten sind. Während der Shang-Zeit entwickelte sich auch die chinesische Zeichenschrift. Es gab bereits größere, befestigte Städte. Ausgrabungen zeigen auch, dass den Mächtigen jener Epoche Menschen als Beigaben ins Grab mitgegeben wurden. Dieser grausame Brauch hielt sich bis weit in die Dynastie Zhou, und noch bei Konfuzius ist nach dem Zeugnis von Menzius (1A4) das Schaudern darüber lebendig.

Auf die Dynastie Shang folgte nach einer gelungenen Rebellion die Dynastie Zhou (um 1045–256 v.), aus der bereits eine Fülle von Textzeugnissen überliefert ist. Der Überlieferung zufolge war unter den Zhou-Herrschern das Reich zunächst geeint und wohlgeordnet;

schon zu Konfuzius' Zeit (6.–5. Jh. v.) allerdings hatte es sich faktisch in eine Reihe von Einzelstaaten aufgelöst, und die Herrschaft der Zhou war nur mehr eine nominelle. Nach dem Titel einer Chronik des Staates Lu 魯, der Heimat des Konfuzius, wird die Zeit von 722–481 v.d.Z. als *Frühlings- und Herbstperiode* (*Chunqiu* 春秋) bezeichnet. Auf sie folgte die bereits erwähnte *Zeit der Streitenden Reiche*, die aufgrund ihrer existentiellen Herausforderungen zur Blütezeit der klassischen Philosophie wurde. In Anbetracht der Originalität und positionellen Vielfalt des damaligen Denkens handelt es sich um Chinas philosophisch reichste Epoche. Vor allem von dieser Zeit und ihrem Auftakt handelt das vorliegende Buch.

### *Yao und Shun, etc.*

Zur Zeit der klassischen Philosophie enthielt die überlieferte (oder auch erfundene; schriftliche Belege gibt es erst seit dem 13. Jahrhundert) Geschichte Chinas bereits einen reichen Schatz an herausragenden oder auch bizarren Gestalten, die in der Philosophie häufig als Anknüpfungspunkte für das Theoretisieren und Moralisieren benutzt wurden. Man konnte so der allen Gebildeten bekannten Überlieferung leuchtende Beispiele für einen edlen Charakter entnehmen, aber auch abschreckende Exempel für Grausamkeit und Niedertracht. Wir erwähnen hier die wichtigsten.

Yao 堯 (trad. Datierung etwa 2300 v.), der erste von Konfuzius genannte Urkaiser, wird als Inbegriff herrscherlicher Tugend und Weisheit geschildert. Auf Yao folgte nicht sein Sohn, sondern sein Helfer Shun 舜, der, obwohl aus bescheidensten Verhältnissen stammend, aufgrund seiner Leistungen und seiner Tugend überzeuete. Das Ideal der Herrschaft des Besten statt des Erstgeborenen blieb in der späteren dynastischen Zeit immer ein Stachel.

Shun, der ebenfalls ein äußerst tüchtiger Herrscher wurde, ist zugleich die Verkörperung des pflichtgetreuen Sohnes. Um seine Gestalt ranken sich exzentrische Anekdoten. Shuns Vater und seine Stiefmutter waren nämlich beide böse, ebenso sein jüngerer Bruder. Shun musste heimlich heiraten (er hatte zwei Töchter Yaos zu Frauen bekommen), damit sein Vater ihm nicht die Heirat verbieten konnte. Dieser versuchte wiederholt, Shun auf seltsame Art zu ermorden, doch entkam Shun stets. Er blieb dem Vater gegenüber trotz allem respektvoll, bis er ihn endlich besänftigen konnte (*Menzius* 5A2, 4A28).

Yu 禹 (trad. 2100 v., oft *Da Yu*, der „Große Yu“ genannt), Shuns Nachfolger, war ebenfalls kein leiblicher Nachkomme seines Vorgängers. Er überzeugte vielmehr durch seinen erfolgreichen Einsatz bei der Bekämpfung einer Flutkatastrophe. Bei dieser Arbeit hatte er sich derart abgemüht, dass er sich die Haare von den Beinen abwetzte. Auf Yu folgte dann aber sein Sohn in der Herrschaft, die von hier an erblich wurde. Mit Yu beginnt die Dynastie Xia (ca. 2000–1600 v.). So ungesichert diese Geschichten sind, sie dienten bereits in klassischer Zeit als Modell, um die Rechtfertigung vererbter Herrschaft zu diskutieren, und dies in einer Gesellschaft, die faktisch nie eine andere Herrschaftsform als die Monarchie kannte. Berichte über Herrscher, die ihr Reich dem würdigsten Nachfolger übergeben wollen, sind in der alten Literatur öfter zu finden; es werden wohl in allen Fällen Geschichten sein.

Am Ende der Dynastie Xia steht der tyrannische Herrscher Jie 桀, um 1600 gestürzt von dem vorbildlichen Tang 湯, dem Gründer der Shang. Auch diese Dynastie endete mit einem Tyrannen, Zhòu<sup>2</sup> 紂, von dem wahre Schauernmärchen berichtet werden. So heißt es, dass er einen Wald aus Fleisch und einen See aus Wein anlegen ließ (was allerdings auch Jie zugeschrieben wird), um riesige Orgien zu feiern, und dass er Menschen zu Tode rösten und einem Prinzen Bi Gan, der ihn mehrfach kritisierte, das Herz aus dem Leibe reißen ließ, denn er wollte wissen, ob das Herz eines Weisen wirklich sieben Öffnungen habe. Jie und Zhòu stehen später für den üblen Herrscher schlechthin. Yao, Shun, Yu und Tang hingegen stehen zusammen mit den Gründern der Zhou-Dynastie, König Wen 文王, König Wu 武王 und dessen Bruder, dem von Konfuzius verehrten Herzog von Zhou 周公 (Zhou Gong), für das Ideal moralischer Herrschaft. Dass mit Tang und den Zhou-Königen Rebellen moralisch geadelt wurden, verleiht den späteren politischen Ethiken eine besondere Brisanz.

### *Zur Religion*

Das China der Zeit der „Drei Dynastien“ (Xia, Shang, Zhou) kannte eine große Zahl von Geistern und Göttern, die in irdische Angelegenheiten eingriffen. Einige Geschichten dieser Art sind uns z.B. noch im Buch *Mozzi* erhalten (s. u. S. 107f). Sie entstammen

<sup>2</sup> Nicht zu verwechseln mit dem Namen der Dynastie Zhou 周.

einer nicht-systematisierten Volksreligion. Neben den Berichten über Geister erscheinen auch öfter *Tian* 天 und *Shangdi* 上帝, die beide über den anderen Mächten stehen und ursprünglich in den Herrscherkult gehören. *Tian* bedeutet „Himmel“, wird aber später zunehmend säkularisiert auch in der Bedeutung Natur oder Schicksal benutzt;<sup>3</sup> in früheren Übersetzungen finden wir an dieser Stelle häufig den Begriff *Gott*, der nicht immer passt.

Eher schon könnte der seltener vorkommende Ausdruck *Shangdi* als Entsprechung des europäischen Begriffes *Gott* betrachtet werden, durch den er auch manchmal übersetzt wird. *Shangdi* ist ursprünglich der „oberste vergöttlichte Ahn“ der Shang, mit dem die Zhou ihren „Himmel“ identifizierten. *Shangdi* ist also ursprünglich eher eine Rangbezeichnung innerhalb einer Hierarchie vergöttlichter Ahnen und kein Eigename. Der Titel *di* 帝 wurde ab dem 4. Jahrhundert v.d.Z. von den lebenden Monarchen zur Bezeichnung ihrer eigenen Würde übernommen.

Bereits der erste greifbare Philosoph – man kann ihn auch einen philosophierenden Pädagogen nennen –, Konfuzius, vertritt in überirdischen Dingen einen deutlichen Skeptizismus. Wenngleich einige sich auf den Himmel berufen (Mo Di und Menzius) oder den Geisterglauben als nützlich verteidigen (Mo Di), sind alle klassischen Philosophen im Grunde irreligiös. Dass diese Seite ihres Denkens wenig auffiel und auch von ihnen selbst nicht eigens betont wurde, liegt am kulturellen Hintergrund: Es gab zwar traditionelle Rituale, aber weder eine ausführliche Darstellung einer Götterwelt (wie bei Homer), noch klar formulierte religiöse Dogmen. Auch eine starke Priesterkaste mit politischem Einfluss existierte nicht, so dass es nicht zu einem Konflikt zwischen Staat und Kirche kommen konnte. Es gab auch nicht das für das Christentum so typische Problem der religiösen Intoleranz (wohl aber einer doktrinären), so dass auch weitgehend der Anlass zu diesbezüglicher aufklärerischer Polemik fehlte. Die Philosophen vertraten die Haltung der Gebildeten jener Zeit, die sich kaum noch um Geister oder Götter kümmerten. An einer atheistischen Volksaufklärung waren sie jedoch nicht interessiert; vielmehr sollte der Gebildete aus kulturellen Gründen weiterhin an den Opferzeremonien achtungsvoll teilnehmen. Diese Haltung ergab sich aus dem Respekt vor dem Geist der Tradition und der sozialen Funktion des Rituals; nur für das

<sup>3</sup> Vgl. zu diesem Prozess Roetz (2015).

ungebildete Volk war noch der Glaube an Geister im Spiel. Die Rituale wurden beibehalten und sollten ehrfürchtig vollzogen werden; sie dienten der Gemeinschaft, aber es wurde nicht verlangt, dass dabei an etwas geglaubt wurde.

### *Sprachliche Probleme*

Prinzipiell beinhaltet die Übersetzung des chinesischen philosophischen Vokabulars keine außergewöhnlichen, mit anderen Sprachen nicht vergleichbaren Probleme. Dies mag erstaunen; aber es ist eine Binsenwahrheit, dass lexikalische Übersetzungsprobleme in der Philosophie (wie auch sonst) hauptsächlich auf Unklarheiten des Quelltextes und nicht auf Eigenarten der Sprachen als solchen beruhen. Unklare Gedanken finden ihren Niederschlag in unpräzisen Termini. Die damit verbundenen Probleme sind in allen Sprachen, Übersetzungen und Philosophien dieselben. Alles, was klar gesagt ist, lässt sich auch klar übersetzen. Von einer größeren Tiefe oder Weisheit einer Sprache im Vergleich zu einer anderen kann keine Rede sein. Die im Westen beliebten Behauptungen über eine mangelnde (manchmal auch: besondere) Eignung des (alten) Chinesischen für das Philosophieren, über eine spezifische Präformierung der Weltansicht oder der Logik durch diese Sprache etc. sind unseres Erachtens allesamt unhaltbare Vorurteile und durch die Fakten nicht zu rechtfertigen.<sup>4</sup> Wir kommen darauf in §20 nochmals zurück. Die klassischen chinesischen philosophischen Texte enthalten übrigens nicht selten Stücke in gebundener, teilweise auch gereimter Sprache.

### *Die Quellen*

Die Gedanken der großen Philosophen der klassischen Epoche sind in je einem einzigen Buch überliefert, das mit Ausnahme der *Analecta (Lunyn)* des Konfuzius ihren Namen als Titel erhalten hat.

In der uns überlieferten Gestalt sind die meisten Texte redigierte Kompilationen aus der Han-Zeit. Mitunter handelt es sich auch nicht um die Schriften eines einzigen Meisters, sondern einer ganzen Schule, und es ist kaum möglich, zu unterscheiden, was ursprüngliches Gedankengut ist und was später hinzugefügt wurde. Ein Buch enthält eben das, was sein Herausgeber als wesentlich

<sup>4</sup> Vgl. Lang (1981), Roetz (1993 und 2006), Suter (2015).

oder gesichert für die betreffende Richtung ansah. Irgendwelche Einflüsse fremdländischer Denkströmungen sind bei den antiken chinesischen Philosophen nicht gesichert nachweisbar.

### *Globale Einordnung*

Die chinesische Philosophie bildete sich in jener Epoche heraus, in der auch Buddha, die jüdischen Propheten, Zarathustra und die griechischen Philosophen wirkten<sup>5</sup> und die Karl Jaspers aufgrund ihrer welthistorischen Bedeutung die „Achsenzeit“ der Menschheitsgeschichte genannt hat.<sup>6</sup>

Das Denken dieser Epoche ist in China in vielerlei Hinsicht grundlegend gewesen und bis heute aktuell geblieben.<sup>7</sup> Es hat aber nicht nur die spätere chinesische Geschichte nachhaltig beeinflusst. Auch wenn wir dies weitgehend aus unserem Bewusstsein verdrängt haben, hat es seit dem 17. Jahrhundert auch im Westen seine Spuren hinterlassen.<sup>8</sup> Konfuzius war einer der Helden der europäischen Aufklärung, mit großer Wirkung auf zahlreiche Philosophen, die den Monopolanspruch des Christentums in Frage stellten und in China den Beleg für die Möglichkeit einer Moralität ohne geoffenbarte Religion fanden. So formulierte Christian Wolff (1799-1754) in Zusammenhang mit seiner Rezeption des Konfuzianismus<sup>9</sup> ein Autonomieprinzip, das zu Kant führt. Erst mit Hegel, der in China nur reflexionslose „Substanz“ und keine „Subjektivität“ zu erkennen vermochte, kippte das Bild ins Negative.<sup>10</sup> Es wird deutlich werden, dass wir uns seinem Urteil nicht anschließen. So ist der Blick in die klassische chinesische Philosophie, auch wenn es aus Vergessenheit seltsam anmuten mag, zugleich ein Blick in unsere eigene Geschichte.

<sup>5</sup> Zu einigen Vergleichen zwischen China und Griechenland s. Roetz (2000), Rappe (2010) und Schulz (2012, Konfuzius und Sokrates).

<sup>6</sup> Jaspers (1949), vgl. Roetz (1992, 2014, 2016c).

<sup>7</sup> Vgl. hierzu u. S. 381f.

<sup>8</sup> Vgl. zu diesem Thema Roetz (2013a und 2013c). – Dem möglichen Einfluss des Daoismus auf Heidegger geht Fabian Heubel (2020) nach.

<sup>9</sup> Übersetzungen lagen seit dem späten 17. Jahrhundert vor; vgl. u. S. 23. Seit dem 18. Jahrhundert lag auch eine Übersetzung des *Laotzi* durch F. Noël vor (Collani u.a. 2008). Zu Geschichte der Rezeption des Daoismus im Westen finden sich einige Beiträge in Thesing und Awe 1999.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu Roetz (2018c), S. 18–20, und (2020), S. 61–62.

## II. Klassischer Konfuzianismus: Die Vier Bücher

### §2 Allgemeines zum klassischen Konfuzianismus

Die *Vier Bücher* (*si shu* 四書) sind eine Zusammenstellung als zentral betrachteter und kanonisierter Werke des klassischen Konfuzianismus. Es sind dies die *Analecta* bzw. *Gesammelten Worte* (*Lunyu*) 論語 des Konfuzius, das Buch *Menzius* (*Mengzi*) 孟子 sowie zwei kleinere, ebenfalls aus klassischer Zeit stammende Schriften, das *Daxue* 大學 und das *Zhongyong* 中庸. Die Zusammenstellung erfolgte im 12. Jahrhundert durch Zhu Xi 朱熹 (1130–1200).

Das Bild des klassischen Konfuzianismus wäre ohne einen weiteren Denker, Xunzi 荀子, unvollständig und einseitig. Von den Philosophen der klassischen Epoche hat er das höchste systematische Niveau (zusammen mit den Mohisten). Allerdings nahm er aufgrund einer unterstellten Nähe zu den Legalisten in der historischen Wertschätzung innerhalb des Konfuzianismus keine prominente Rolle ein, und sein Werk zählte später auch nicht zu den offiziellen Klassikern. Wir werden ihn in einem eigenen Abschnitt behandeln.

Was ist der Konfuzianismus?<sup>1</sup> Er ist eine Gesellschafts- und Morallehre, die aus einer Auseinandersetzung mit den bestehenden politischen, gesellschaftlichen und moralischen Verhältnissen und vor allem Missständen entstand. Die Konfuzianer setzten der chaotischen politischen und gesellschaftlichen Realität ihrer Zeit in kritischer Weise ihre eigenen Idealvorstellungen entgegen. Diese Idealvorstellungen meinten sie in früherer Zeit verwirklicht zu finden, woraus sich ein starker Zug zum Konservatismus ergab, doch ist dies nur die eine Seite dieser Philosophie. Die andere Seite war eine eigenständige und neue intensive Beschäftigung mit moralischen Fragen, die auch Konsequenzen für das praktische Verhalten der Konfuzianer hatte.

Eine wichtige Grundannahme war, dass das moralische Verhalten des Volkes sich am moralischen bzw. unmoralischen Verhalten des Herrschers orientiert, und dass üble Herrscher oder jedenfalls Herrscherhäuser früher oder später ihre Macht verlieren. Beides

<sup>1</sup> Vgl. zu diesem Thema auch Roetz (2003).

wurde durch Hinweis auf legendäre gute oder böse Herrscher der Vergangenheit illustriert. Darin liegt neben dem Konservatismus durchaus auch ein umstürzlerisches Potenzial. Da man aus früheren Zeiten auch die äußeren Formen des moralischen und gesellschaftlichen Lebens übernahm oder wiederzubeleben versuchte, bietet der Konfuzianismus allerdings teilweise das Bild einer erstarrten Riten- und Formenlehre. Er sollte hierauf nicht reduziert werden.

Zum Konfuzianismus gehört auch die Ansicht, ein großer Teil des Wissenswerten sei bereits erkannt und des Denkenswerten bereits gedacht. Deshalb gilt das Studium der alten Bücher als weise. Wenngleich im Ganzen weniger betont, tritt dem Lernen aber das eigene Nachdenken zur Seite. Als dritte wichtige Quelle werden spontane, präreflexive Gefühle diskutiert, in denen sich angeborene Eigenschaften des Menschen zeigen sollten.

#### *Anmerkung zu den „Klassikern“*

Schon Konfuzius bezieht sich häufig auf älteres Schrifttum, von dem er mit großer Ehrfurcht spricht. Er soll ferner selbst Texte bearbeitet und ediert haben. Diese in der Han-Zeit zu „Klassikern“, wörtlich „Kettenfäden“ (*jing* 經) erhobenen Bücher sind zugleich äußerst wichtige Quellen für die Epoche der vorklassischen Kultur. Dass Konfuzius ihr Bearbeiter war, wie die Tradition gerne behauptet, ist jedoch eher unwahrscheinlich. Es handelt sich um die folgenden Werke (die Liste wurde später u. a. um das *Lunyu* und das Buch *Menzjus* erweitert):

Das *Shujing* 書經 (*Buch der Urkunden, Buch der Dokumente*), eine Sammlung von Reden des Hochadels, wie sie bei diversen historischen Anlässen gehalten wurden, u. dgl. mehr. Einige Teile des Buches könnten bis in das späte zweite Jahrtausend zurückgehen.

Das *Shijing* 詩經 (*Buch der Lieder, Buch der Oden*), eine Sammlung von Volksliedern und Adelsdichtung aus der ersten Hälfte der Zhou-Zeit.

Das *Chunqiu* 春秋 (*Frühling- und Herbst*), eine knappe Chronik des Staates Lu 魯, des Heimatstaates von Konfuzius, von 722 bis 481 v.d.Z., die moralisierend interpretiert wurde; ein Kommentar des Zuo Qiuming (Zuoqiu Ming?) 左丘明 dazu (das *Zuoqihuan* 左傳 gibt für dieselbe Periode eine umfassende Geschichte Chinas.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Beide Werke sind von James Legge übersetzt worden.

Das *Yili* 儀禮 (*Zeremonialriten*), eine Beschreibung von Riten, die auf Stammesinstitutionen der Zhou zurückgehen.

Das *Yijing* 易經 (*Buch der Wandlungen*), ursprünglich ein Orakelbuch; der Tradition zufolge geht es in seiner überlieferten Form auf den Zhou-König Wen zurück.<sup>3</sup> Die späteren Ergänzungen und Kommentare (die *Zehn Flügel*) stammen aus der Zeit nach Konfuzius. Wegen seiner differenzierten, bilderreichen Darstellung, die niemals nur auf das Erteilen einfacher Ratschläge hinausläuft sondern eher eine Bewertung der Situation des Ratsuchenden gibt, wurde es später nicht mehr als gewöhnliches Wahrsagebuch angesehen. Es wurde zum Bildungs- und Zitatentbuch, dem man die jeweils passenden Sprüche und Belehrungen entnehmen konnte.

Im Laufe der Jahrhunderte wurde mit dem *Yijing* eine Lehre von zwei polaren Urprinzipien bzw. Urkräften, Yin und Yang 陰陽, zusammengebracht, und in nachklassischer Zeit verschmolz dieses spekulative System zeitweilig mit dem Konfuzianismus.

Die Yin-Yang-Spekulation<sup>4</sup> lehrt, alles Geschehen im Kosmos und im Staat sei bewirkt durch das beständige Wechselspiel zweier Kräfte bzw. Arten des energetischen Stoffs *Qi* 氣: des Yang, das die Eigenschaften männlich, fest, hart, hell, trocken und heiß, und des Yin, das die Eigenschaften weiblich, weich, dunkel, feucht und kalt besitzt. Unter Einbeziehung einer weiteren Spekulation über die Zuordnung aller Dinge zu den fünf Elementen Wasser, Holz, Feuer, Erde und Metall<sup>5</sup> wurde diese Lehre schließlich zu einem komplizierten duopentaistischen System erweitert. Sein Hauptmerkmal ist die direkte wechselseitige Entsprechung von allem, was sich in der Natur und der Menschenwelt ereignet, was zur Überzeugung führt, alle Handlungen, insbesondere die politischen, müssten in genauer Übereinstimmung mit den jeweiligen kosmischen Konstellationen geschehen, ansonsten bräche Unheil über die Welt herein. Eine Vorstellung von der Raffiniertheit des ganzen Systems gibt die von Lü Buwei 呂不韋 um 240 v.d.Z. veranlasste Kompilation *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (der *Almanach des Herrn Lü*),<sup>6</sup> in der das vollstän-

<sup>3</sup> Übersetzungen: Wilhelm, Schilling, Simon, Hertzner (Mawangdui-Fund).

<sup>4</sup> Vgl. Graham (1986a).

<sup>5</sup> Es kann sich ursprünglich um eine stoffliche Spekulation gehandelt haben, wichtiger wurde aber das zyklisch-dynamische Moment in der Abfolge der Elemente (eine Abfolge des Hervorbringens und eine des Überwindens).

<sup>6</sup> Übersetzungen: Wilhelm (*Frühling und Herbst des Lü Bu Wei*), Knoblock /Riegel.

dige Kosmo-Ritual für alle Monate des Jahres festgelegt ist. Es findet sich auch im Kapitel *Monatsbefehle* (*Yueling*) des *Liji*, ist allerdings für die in diesem Buch behandelten Philosophien nicht typisch.<sup>7</sup> Es ist eine verbreitete Fehlannahme, dass alle chinesische Philosophie kosmologisch fundiert sei;<sup>8</sup> tatsächlich ist stark zwischen Kosmo- und Anthropozentrik zu differenzieren. Die Yin-Yang-Terminologie dient gelegentlich einfach zur Bezeichnung der Prinzipien des Naturgeschehens, ohne dass damit weitergehende ethische oder politische Argumentationen verbunden wären.

### *Grundbegriffe des Konfuzianismus*

Wie in jeder philosophischen Tradition, so findet sich auch in der chinesischen eine Anzahl von Begriffen, die von allen Autoren benutzt werden und Kristallisationspunkte für den Ausdruck des jeweiligen Standpunktes bilden. Es sind dies allgemeine und abstrakte Begriffe, deren Bedeutungsspielraum recht groß (aber keineswegs beliebig) ist. Für den europäischen Leser ist es anfangs nicht leicht, diese Begriffe innerhalb eines übersetzten Textes oder quer durch verschiedene Übersetzungen zu identifizieren. Denn erstens überträgt jeder Übersetzer diese Begriffe etwas anders, und zweitens wird oft auch innerhalb eines Textes die Übersetzung der Grundbegriffe variiert, ohne dass der Leser dies bemerken kann.

Nun ist die Übersetzung philosophischer Grundbegriffe immer ein Problem, für das es keine endgültige und allgemeine Lösung gibt. Dies gilt zumal im Falle Chinas, weil historisch kaum Begriffe in westliche Sprachen eingewandert sind und uns damit schon bekannt wären. Man kann aber versuchen, das Problem zu entschärfen. Die Bedeutung eines Wortes lässt sich am ehesten aus seinem Gebrauch in den einschlägigen Texten bzw. Kontexten erschließen. Will man in Übersetzungen den Gebrauch wichtiger chinesischer Ausdrücke einigermaßen einsichtig machen, sollte man, soweit dies möglich ist, jeden dieser Ausdrücke durch ein und denselben deutschen Terminus wiedergeben. Allerdings lässt sich dies aufgrund

<sup>7</sup> Für den Historiker Sima Tan (2. Jh. v.u.Z.) ist das systemkosmologische Denken wohlgerneht eine von sechs *verschiedenen* Schulrichtungen; vgl. u. §19. Die Schriften des Hauptvertreterers, Zou Yan 鄒衍 (3. Jh. v.), sind verlorengegangen.

<sup>8</sup> Eine Annahme, der auch Jürgen Habermas in seiner Philosophiegeschichte folgt (Habermas 2019).

der großen Polysemie vieler Begriffe (die das moderne Chinesisch durch Binominalisierung eingrenzt) nicht immer durchhalten. Überdies gehört es zu den Charakteristika der unruhigen Zeit, dass die Bedeutungen der Begriffe sich verändern – was auch selbst zum Thema wird.

Die wichtigsten chinesischen Begriffe, die im vorliegenden Buch in Zitaten mit den genannten Einschränkungen möglichst gleich übersetzt werden, sind folgende:

*Ren* 仁 (andere Transkription: *jen*) = Humanität, Menschlichkeit. *Ren* hat viel von der allgemeinen Bedeutung des Wortes „Humanität“, bezeichnet aber gelegentlich auch spezieller das ideale Verhalten des Höhergestellten, so des Herrschers, gegenüber den ihm Untergebenen, ohne dass es damit zu einer exklusiv von oben nach unten gerichteten Tugend würde. Andere Übersetzungsvorschläge sind: Wohlwollen, Güte, Großmut, Altruismus, Liebe oder Nächstenliebe.

*Li* 禮 = Sitte, Sittlichkeit oder Riten. Ursprünglich bedeutet *li* wohl ein kultisches Ritual, bevor es für die Gesamtheit der Stammesinstitutionen der Zhou stand. Es bezeichnet dann alle Arten sozial etablierten und sanktionierten Handelns, wie Begräbnisriten, Opferriten, höfische Umgangsformen etc., kurz: die guten Sitten, die Sittlichkeit. Für *li* sind auch die Übersetzungen Tradition, Konvention, Höflichkeit, Anstand, Etikette, Zeremoniell, Dekorум gewählt worden; Wilhelm übersetzt es an einigen Stellen treffend mit „Form“. Gelegentlich wird zur besseren Orientierung des Lesers der Ausdruck *li*-Sitten benutzt.

Systematisch betrachtet sind *li* und *ren* zueinander in Spannung stehende Begriffe. Sittlichkeit als den überlieferten Sitten gemäßes Verhalten ist das Befolgen vorgegebener Muster, so im Sinne von Menzius' Unterscheidung der fünf Rollenverhältnisse (*wu lun* 五倫) Vater/Sohn (Kind), Fürst/Untertan, Mann/Frau, Alt/Jung und Freundschaft (*Menzius* 3A4), die zum Missverständnis geführt hat, der Konfuzianismus vertrete eine bloße Rollenethik.<sup>9</sup> Menschlichkeit dagegen wird nicht durch Kodizes oder Traditionen definiert, sondern muss von „von einem selbst ausgehen“, wie Konfuzius sagt (*Lanyu* 12.1, s. u. S. 37). *Li* adressiert den Menschen als konkreten Rollenträger, *ren* aber adressiert ihn als Menschen schlechthin. Man könnte geradezu von einem Gegensatz zwischen Hete-

<sup>9</sup> Vgl. hierzu Roetz (2016 und 2018).

ronomie und Autonomie sprechen. Allerdings spitzt der Konfuzianismus das Problem selten in dieser Weise zu, und häufig scheinen *li* und *ren* komplementär.<sup>10</sup> Beide sind nicht aufeinander reduzierbar; im Zweifelsfall gebührt aber *ren* der Vorrang.<sup>11</sup> Gleichwohl spricht z.B. Xunzi, der pessimistisch von der menschlichen Natur denkt, fast nur von Sittlichkeit und kaum von Humanität.

*Yi* 義 = Gerechtigkeit im Sinne des Angemessenen bzw. Gerechtigkeitssinn. Manchmal bedeutet es speziell das Verhalten im Sinne der sozialen Rangunterschiede, also Standesgerechtigkeit. *Yi* lässt sich in diesem Fall von *li* nicht streng abgrenzen und kann in Kombination (*liy*) mit ihm Auftreten. Andere Bedeutungen bzw. Übersetzungen sind: Pflicht, Pflichtgefühl, Schicklichkeit, Rechlichkeit, Rechtschaffenheit und Billigkeit.

*Xiao* 孝 = Kindespflicht, Pietät. *Xiao* umfasst alle Pflichten der Kinder gegenüber den lebenden oder verstorbenen Eltern. Zu den wichtigsten Sohnespflichten gehörte es, für das Wohlergehen der alten Eltern zu sorgen, ihnen ein würdiges Begräbnis zu geben und ihrer im Ahnenopfer zu gedenken. Zu *Xiao* gehört ferner, den Eltern zu folgen, aber sie gegebenenfalls unter Wahrung der Form auch zu kritisieren.

*Zhong* 忠 = Loyalität. *Zhong* bezeichnet die dem Untertanen, vor allem dem Beamten gegenüber seinem Herrscher gezielte Grundhaltung. Sie schließt Kritik mit ein. *Zhong* kann aber auch das „wohlwollende“ Verhalten zu anderen überhaupt bezeichnen, auch das des Herrschers zum Volk. Andere Bedeutungen sind Treue, Ehrlichkeit und Wohlwollen.

*Zhi* 知 = Wissen, Klugheit. Wissen ist eine wichtige Komponente des moralischen Handelns und Urteilens. Laut Menzius ist das moralische Wissen dem Menschen angeboren. Xunzi hat dem widersprochen.

Der Begriff *Dao* 道 (w.: Weg), der allgemein für den „rechten Weg“ steht, wird nicht übersetzt, sondern direkt übernommen.

### *Kenntnisnahme im Westen*

Der Konfuzianismus ist im Westen sehr spät bekannt geworden, und zwar zunächst in der Gestalt, die er in den *Vier Büchern* gefun-

<sup>10</sup> *Lunyu* 12.1 erklärt *ren* durch *li*; *Lunyu* 3.3 macht *li* von *ren* abhängig. Vgl. o. S. 37 und Roetz (1992), S. 200.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu Roetz (1992), S. 201, und (2018).

den hatte. „Konfuzianismus“ ist im Übrigen ein westliches Wort ohne direktes chinesisches Äquivalent. Die chinesische Bezeichnung ist *Rujia* 儒家, in etwa „Schule der Literaten“ oder „Schule der Scholaren“.

Dies *Vier Bücher* lagen in Europa im 17. und frühen 18. Jahrhundert zuerst in lateinischen Übersetzungen durch Missionare des Jesuitenordens vor,<sup>12</sup> wobei das Lateinische sich als recht brauchbar erwies. In diese Periode fällt auch ein starkes Interesse der westlichen Welt, besonders der europäischen Aufklärer, an der chinesischen Kultur, das danach stark abflachte. In der Tradition der Aufklärung steht noch die spätere Beschäftigung von Albert Schweitzer und Karl Jaspers mit dem Konfuzianismus.<sup>13</sup>

Die große Periode der Übersetzungen war dann das späte 19. und frühe 20. Jahrhundert, als die monumentalen Werke von James Legge<sup>14</sup> (ins Englische), Séraphin Couvreur<sup>15</sup> (ins Französische), und Richard Wilhelm<sup>16</sup> (ins Deutsche) entstanden. Seither sind zahlreiche neue Übersetzungen erschienen, vor allem des *Lunyu*, aber auch der anderen Texte der *Vier Bücher*.

<sup>12</sup> A Costa und Intorcetta (1662), Noël (1711). In Couplet (1987) fehlt das Buch *Menzjus*.

<sup>13</sup> Jaspers (1959), Schweitzer (2002). Vgl. hierzu Roetz (2013a).

<sup>14</sup> Legge (1861 ff.)

<sup>15</sup> Couvreur (1895 ff.).

<sup>16</sup> Wilhelm (1910 ff.).

### §3 Konfuzius

Konfuzius 孔子 (551–479 v.) ist der erste chinesische Denker, dessen Lehre der Nachwelt mehr als nur fragmentarisch erhalten ist. Konfuzius war kein Übermensch, kein Heiliger und kein Prophet, weder in seiner Selbstinterpretation noch in den Augen seiner unmittelbaren Schüler. Niemals berief er sich auf göttliche Inspiration oder eine besondere Erleuchtung. Und er wollte kein Innovator sein; nichts lag ihm ferner als ein kühner Neubeginn. Am Anfang der chinesischen Philosophie steht die seltsame Tatsache, dass bereits der erste bedeutende Denker den größten Wert darauf legte, nicht der Erste zu sein. Alles, was er zu sagen hatte, schöpfte er nach seiner eigenen Auffassung aus der Tradition.

Der Meister sagte: „Ich überliefere, aber ich schaffe nichts Neues. Ich vertraue dem Alten und liebe es.“ (*Lunyu* 7.1)<sup>1</sup>

Der tiefere Grund für diesen Konservatismus ist die Überzeugung, dass kein Mensch und keine Gesellschaft bei einem Nullpunkt neu beginnen könne oder neu beginnen müsse. Wir sind alle Glieder in einer langen Folge von Generationen, die vor uns waren und nach uns kommen werden. Wir können die angesammelte Erfahrung der früheren Generationen nutzen, und wir sollten diesen Schatz pflegen. Daraus ergibt sich eine sehr positive Grundhaltung gegenüber der eigenen Geschichte und Kultur. Ohne Wissen um diese Tradition, sagt der letzte Spruch der *Analecta*, findet der Mensch keinen sicheren Standpunkt:

Der Meister sagte: „[...] Wer die (tradierte) Sittlichkeit (*li*) nicht kennt, hat nichts, worin er steht.“ (20.3)

Aber es ist kein unkritischer Konservatismus, keine Pflege des Alten bloß um seiner selbst willen. Für eine kritische Bewertung des Alten braucht man Maßstäbe, man braucht eine Ethik, eine Lehre darüber, was gut und was schlecht sei – die Tradition hatte schließlich in eine Krise geführt, die das Königsreich der Zhou zerrissen hatte. Die Ausbildung einer solchen relativ zeitlosen, überhistorischen praktischen Philosophie beginnt in China ebenfalls mit Kon-

<sup>1</sup> Übersetzungen des *Lunyu* u.a.: Legge, Wilhelm, Moritz, Lau, Brooks und Brooks, Slingerland; unsere Zählung folgt der von Legge und Wilhelm. Einige andere Übersetzungen benützen eine davon etwas abweichende Zählung; Brooks und Brooks zählen nach einer etwas freien chronologischen Rekonstruktion.