
Mensch – Staat – Kosmos/Transzendenz

Die unbekannteren philosophischen Schulen der chinesischen Antike

Dr. Dirk Kuhlmann, Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin

Sehr geehrte Damen und Herren,

ich freue mich, für Sie im Rahmen dieser Philosophischen Sommerwoche in meinem ersten Beitrag eine Tür zu öffnen hin zu einigen der unbekannteren Schulen der chinesischen Antike. Zeitlich bewegen wir uns hier in dem siebten bis dritten Jahrhundert vor Christus, einer geistesgeschichtlich äußerst lebendigen Zeit, die in der chinesischen Philosophiegeschichte und der westlichen sinologischen Literatur als die Zeit der „Hundert Schulen“ (*baijia* 百家) bekannt ist. Sie korrespondiert mit der von Karl Jaspers als „Achsenzeit“ bezeichneten weltgeschichtlichen Phase des philosophischen Aufbruchs, die er von 800–200 v. Chr. ansetzt.¹

Konzentrieren möchte ich mich auf vier Schulen, die zusammen mit dem Konfuzianismus und dem Daoismus, zu den größeren Lehren jener Zeit zählten: Die *Yinyang*-Schule, der Mohismus, der Legalismus und die „Schule der Namen“. Der rote Faden, dem ich in der Vorstellung dieser Schulen folgen werde, ist ihre jeweilige Gewichtung der Konzepte „Mensch“, „Staat“ und „Kosmos“. Eine zentrale Frage wird sein, in welchem Maße diese einzelnen Schulen auf eine Kosmologie oder ein Element der Transzendenz zur Verankerung ihrer jeweiligen philosophischen Prinzipien rekurrieren. In ihrer Gewichtung bilden diese Schulen ein Spektrum von der Integration beziehungsweise Auflösung des Menschen im Kosmos bis zur Abwendung von Kosmos und Staat in die Welt des Denkens und der Sprache.

Der historische Kontext

Zuvor möchte ich Ihnen kurz den historischen Kontext skizzieren: Die Zeit der „Hundert Schulen“ geht mit einer wachsenden politischen Instabilität einher – dem allmählichen Zerfall der Herrschaft der Zhou-Dynastie. Während das Königshaus der Zhou nominell bis 256 v. Chr. die Oberhoheit über das Reich innehatte, lag die faktische Macht zunehmend bei den Herrschern einzelner Teile des Zhou-Reiches. Die Rivalität zwischen diesen Lokalfürsten führte zu militärischen Auseinandersetzungen die der Periode von 475 bis 221 in der chinesischen Geschichtsschreibung den Namen „Zeit der Streitenden Reiche“ eintrug. Im Laufe dieser mehrhundertjährigen Kämpfe bildete sich eine Patt-Situation zwischen einigen annähernd ebenbürtigen Staaten heraus, die erst mit der Reichsgründung durch den Staat Qin im Jahr 220 v. Chr. beendet wurde.²

Unter diesen politischen Rahmenbedingungen bildete sich der Typus des „Ratgebers“ heraus. Dies waren wie auch Konfuzius vor allem Angehörige der niederen Aristokratie, die aufgrund ihres Bildungsstandes eine gelehrte Elite bildeten. Sie reisten durch die einzelnen der „Streitenden Reiche“, um sich mit ihrer Philosophie in die Dienste verschiedener Herrscher zu stellen und diese in der Regierung zu unterstützen beziehungsweise anzuleiten.³

¹ Jaspers Konzept wurde von dem Sinologen Heiner Roetz auf die chinesische Geistesgeschichte übertragen, siehe dazu Roetz 1992, S. 45-49.

² Siehe hierzu Gernet 1979, S. 55-64, und 99-100.

³ Gernet 1979, S. 74 und Roetz 1992, S. 67-70.

1 Die yinyang-Schule: Integration von Mensch, Staat und Kosmos

Im Folgenden möchte ich nun auf die Schulen eingehen: Zu Beginn, die *yinyang*-Schule (*yinyangjia* 陰陽家), die Mensch, Staat und Kosmos zu integrieren suchte. Diese Schule als eine „unbekanntere“ zu bezeichnen mag etwas paradox erscheinen angesichts der großen Bedeutung, die *yin* und *yang* in der chinesischen Philosophie haben, nicht zuletzt im Daoismus. Zusammen mit den Fünf Wandlungsprozessen (geläufiger als Fünf Elemente) (*wuxing* 五行) – Erde, Holz, Metall, Feuer, Wasser – bildet diese Lehre zugleich bis heute eine Grundlage der Lebensführung, von der Ernährung, über die Gesunderhaltung bis hin zur medizinischen Therapie.⁴

Tatsächlich sind die Konzepte *yin* und *yang* und ihre Interaktion schon im Buch der Lieder aus dem 10.-7. Jahrhundert v.Chr. thematisiert, auch der Medizin-Klassiker *Huangdi neijing* 黃帝內經 (entstanden zwischen 475-221 v.Chr.) arbeitet mit diesen Konzepten in der Analyse von Krankheitsursachen und deren Behandlung.⁵ Ebenso ist das dem Prinzen von Huainan, Liu An 劉安 (180-122 v.Chr.), zugeschriebene *Huainanzi* 淮南子, „Der Meister von Huainan“ von Erörterung über das Wechselspiel von *yin* und *yang* und den Fünf Wandlungsprozessen durchzogen.⁶ Als Schule wird sie jedoch lediglich bei Sima Tan 司馬談 (190-110 v.Chr.) aufgeführt in dessen Werk *Lun liujia yaozhi* 論六家要旨 (Das Wesentliche zu den Sechs Schulen), sie führt dabei die sechs Schulen als erste an und als ihr Vertreter wird Zou Yan 驍衍 (305-240 v.Chr.) genannt. Wie Sima Tan hervorhebt, handelt es sich bei dieser Schule um eine Gruppe von „Spezialisten“ und Inhabern esoterischen Wissens: Als *fangshi* 方士 waren sie Experten für Rituale mit heilender oder exorzierender Wirkung. In dieser quasi-religiösen Funktion wirkten sie sowohl in der Bevölkerung wie auch am Hof. Auch waren Vertreter der *yinyang*-Schule am Hof als Beamte tätig, die als Astrologen für die Prognostik durch die Orakelbefragung und die Deutung von Phänomenen am Sternenhimmel verantwortlich waren.

Diese Charakterisierung als „Spezialisten“ ist hierbei nicht zwingend positiv zu verstehen, sondern eher als eine gewisse Beschränktheit gegenüber anderen Philosophen, wie Konfuzius, die sich mit der Kultivierung der menschlichen Natur und der angemessenen Ausübung von Herrschaft befassten.⁷ Eine Wendung zum Negativen erhielt dieses Urteil dadurch, dass Vertreter der *yinyang*-Schule am Hof des ersten Herrschers der Qin-Dynastie, Qin Shi Huangdi 秦始皇帝 (er lebte von 259-210 v.Chr.), besonders einflussreich waren. Diese kurzlebige Dynastie, sie währte nur von 221-207 v.Chr., und ihr Gründer, diente in der nachfolgenden Han-Dynastie als Negativ-Folie für das politische Handeln. So wurde in dem ersten umfassenden Werk der chinesischen Geschichtsschreibung, den *Aufzeichnungen des Historikers* (auf Chinesisch *Shiji* 史記) von Sima Qian 司馬遷 (er lebte von 145 v.Chr.-90 v.Chr.), dem Sohn des zuvor erwähnten Sima Tan, der erste Kaiser der Qin vor allem als Herrscher charakterisiert, der nicht durch Tugend sondern Macht regierte. So ließ er konfuzianische Gelehrte lebendig begraben und ihre Schriften in einer großen „Bücherverbrennung“ vernichten. Die einzigen Schriften, die von dieser Zerstörung ausdrücklich ausgenommen wurden, waren Texte zur

⁴ Aus dieser Aufzählung fallen – neben dem Fehlen der „Luft“ – vor allem die spezifischen Elemente „Holz“ (das hier weitergefasst als Vegetation zu verstehen ist) und „Metall“ auf. Sie fungieren als Symbole für bestimmte Prozesse – bei Holz ist dies der Prozess des Keimens und nach außen Strebens (im Wachstum), bei Metall ist dies der Prozess der Reinigung und Verfestigung, siehe dazu Liu 1988, S. 49-53.

⁵ Porkert 1973, S. 39-41.

⁶ Siehe Yiu-ming Fung, „Philosophy in the Han Dynasty“, in Bo 2009, S. 282-284; Graham 1991, S. 325-326; Porkert 1973, S. 38f.

⁷ Graham 1991, S. 328-330.

Landwirtschaft und zur Weissagung. Zugleich prägte Qin Shihuangdi eine tiefe Furcht vor dem Tod, dem er mit der Unterstützung von den Lehren der *yinyang*-Schule zu entgehen versuchte.⁸

Die *yinyang*-Schule setzte Mensch und Staat vollständig in Beziehung zum Kosmos, fast schon kann man von der Auflösung der beiden im Kosmos sprechen: Sie deutete Prozesse in der Welt, zum Beispiel im menschlichen Körper aber auch in der Regierung und der Abfolge von Dynastien, auf die ich mich konzentrieren möchte, als Ergebnis der Wechselwirkungen der kosmischen Kräfte *yin* und *yang* und der fünf Wandlungsprozesse.

Wie kann man sich dieses Wechselspiel vorstellen? Zunächst zu *yin* und *yang*: Sie bilden zwei Urkräfte, die in der ursprünglichen Energie *qi* 氣 bereits vorhanden waren, jedoch in vermischter Form. Durch einen Prozess, der der Klärung von aufgewühltem Wasser ähnelt, strebte das *yang qi* nach oben und manifestierte sich zum Beispiel im Himmel oder auch im Feuer, das *yin qi* sank nach unten und manifestierte sich in der Erde oder auch dem Wasser. In der Mitte zwischen *yin* und *yang* befindet sich der Mensch, dessen natürlicher Zustand die Balance zwischen diesen beiden Urkräften ist.⁹

Charakteristisch für diese Schule ist die assoziative Anordnung irdischer Phänomene in Paaren von *yang* und *yin*, zum Beispiel: Himmel – Erde, Frühling – Herbst, Heiß – Kalt, Rund – Eckig, Geben – Annehmen, Aufsteigen – Sinken, Strahlend – Dumpf, Herrscher – Minister.¹⁰ Diese Phänomene bilden dabei keine antagonistischen Gegensätze, der jeweilige „Gegenpart“ wird nicht ausgelöscht. Sie sind vielmehr komplementär und interaktiv angelegt: Sicher ist Ihnen die *yinyang*-Darstellung als Kreis mit einem schwarzen und weißen Tropfen vertraut, die beide jeweils ein Element des anderen in sich tragen – als weißer beziehungsweise schwarzer Punkt. Entsprechend besteht eine Balance zwischen *yin* und *yang*, gerade dadurch, dass sie sich in einem natürlichen Rhythmus abwechseln. Ein Beispiel hierfür ist der Wechsel der Jahreszeiten, die von Frühling bis Winter einen Zyklus von jungem *yang*, extremen *yang*, jungem *yin* und extremen *yin* durchlaufen. An diesem Prozess sollte sich nach der Lehre der *yinyang*-Schule auch die Ausübung von Herrschaft orientieren. Der Zeit des Wachstums und des jungen *yang* im Frühjahr entsprach als angemessene Haltung die Großzügigkeit: So sollten die zivilen Beamten für ihre Verdienste belohnt werden. Erlasse des Herrschers sollten Beamte dazu auffordern, gnädig und milde gegenüber dem Volk zu sein. In der komplementären Zeit des Absterbens und des jungen *yin*, dem Herbst hingegen, sollte die Auszeichnung der Militär-Beamten und die Bestrafung von Verbrechen erfolgen. Die Erlasse sollten nun zum Studium der Gesetze ermahnen. Zudem waren die Jahreszeiten mit verschiedenen Himmelsrichtungen, in denen der Herrscher dann residieren sollte und mit bestimmten Farben assoziiert, die am Hofe verwendet werden sollten. Eine Vertauschung der jahreszeitspezifischen Handlungen würde der natürlichen Ordnung zuwider laufen und sich negativ auf die Herrschaft auswirken, zum Beispiel in Form von Missernten und anderen Naturkatastrophen.¹¹

Eng verbunden mit dem Wirken von *yin* und *yang* war der Wechsel der Fünf Wandlungsprozesse: Erde, Holz, Metall, Feuer und Wasser. Diese interagieren miteinander in den gegenläufigen Kreisläufen des „Überwindens“ und des „Hervorbringens“. Der erste Prozess verläuft wie folgt: Erde überwindet Wasser, Wasser überwindet Feuer, Feuer überwindet Metall, Metall überwindet Holz, Holz überwindet Erde. Der zweite Prozess ist: Erde bringt Metall hervor, Metall bringt Wasser hervor, Wasser bringt Holz hervor, Holz bringt Feuer hervor, Feuer bringt Erde hervor.¹²

Zou Yan zog diese Prozesse heran, um politisches Geschehen, vor allem den Wechsel von Dynastien, zu erklären. Jede Dynastie ist nach Zou mit dem *qi* eines der Wandlungsprozesse verbunden. Sie steigt

⁸ Gernet 1979, S. 96-100; Graham 1991, S. 377-380.

⁹ Granet 1989, S. 86-95.

¹⁰ Graham 1991, S. 330-334.

¹¹ Graham 1991, S. 351-354.

¹² Siehe Liu 1988, S. 51-52; Porkert 1973, 39-48.

folgerichtig mit diesem auf, ebenso zwingend wird sie aber auch untergehen, wenn das *qi* eines Wandlungsprozesses schwächer und vom nächsten abgelöst wird. Damit erscheint die Abfolge der Dynastien von dem mythischen Gelben Kaiser über die Xia-Dynastie, die Shang-Dynastie und die Zhou-Dynastie als ein ebenso natürlicher Prozess des „Überwindens“ von der Erde (mit der der Gelber Kaiser sich assoziierte) bis zum Feuer (mit dem sich die Zhou-Dynastie assoziierte). Diese Lehre bildete eine kosmologische, und damit schwer angreifbare, Legitimation für den Sturz einer Dynastie. Der erste Kaiser der Qin-Dynastie, die die Zhou endgültig ablöste, verwendete dieses Deutungsmuster entsprechend, indem er bei der Proklamation seiner Dynastie, diese dem Wasser zuordnete, welches das Feuer überwindet.¹³

2 Der Mohismus: Mensch und Staat unter der Aufsicht des Kosmos

Gegenüber dieser „Integration von Mensch, Staat und Kosmos“ setzt die zweite Schule, die ich vorstellen möchte, einen deutlichen Gegenpol: Die Schule des Mohismus (Mojia 墨家), lässt sich charakterisieren mit „Mensch und Staat unter der Aufsicht des Kosmos“. Ihre Lehre wird auf den Philosophen Mo Di 墨翟, bzw. Mozi („Meister Mo“, ca. 470–391 v.Chr.) zurückgeführt. Zusammengefasst wurde diese in dem gleichnamigen Buch *Mozi*, wobei die alleinige Autorschaft des Philosophen ausgeschlossen wird. Wahrscheinlicher ist, dass neben einigen authentischen Elementen des Gründers auch Hinzufügungen späterer Schüler in einem Werk tradiert wurden.

In der chinesischen Geistesgeschichte ist der Mohismus für folgende Konzepte bekannt: Die allumfassende Liebe aller Menschen untereinander (*jian'ai* 兼愛), die Verehrung des Himmels und der Geister als einer belohnenden und strafenden, vor allem auch wachsamem Instanz, die Ablehnung der Verschwendung, die Verurteilung des Angriffskrieges und schließlich die Logik. Zu letzteren beiden sei nur kurz gesagt, dass mohistische Gelehrte in der Zeit der „Streitenden Reiche“ als Experten für Verteidigungsbauten und Defensivmaßnahmen wie auch als ausgefeilte Disputanten galten – hierbei traten sie in Konkurrenz zu der sogenannten „Schule der Namen“. In der weiteren chinesischen Geistesgeschichte wurde der Mohismus jedoch kaum wahrgenommen: So findet sich in den Ausführungen zu Philosophen in den erwähnten *Aufzeichnungen des Historikers* von Sima Qian zu Mozi nur eine „Biographie“ von 24 Schriftzeichen: „Wahrscheinlich war Mo Di ein Berater am Hof von Song, der geübt in der Verteidigungskunst und in der Genügsamkeit war. Einige sagen, dass er zur selben Zeit wie Konfuzius lebte, andere, dass er nach ihm lebte“.¹⁴ In ihrer Vagheit kommt diese Biographie einer *damnatio memoriae* gleich. Sie steht im engen Zusammenhang mit seinen Hauptkonzepten, der allumfassenden Liebe und dem Himmel bzw. der Geister.

Mozis Lehre war wie die der meisten Philosophen seiner Zeit auf die Frage ausgerichtet, wie eine gelingende Staatsführung aussehen sollte, entsprechend den politischen Vorbildern seiner Zeit bewegte er sich dabei allein im Rahmen eines autoritären, monarchischen Systems. Er geht von der Grundannahme aus, dass der Urzustand der Menschheit, vor der Entwicklung des Staates, ein kulturloses, chaotisches Gegeneinander verschiedener Ansichten und Praktiken war, ein Zustand, der erst durch die „Weisen Herrscher“ der Vorzeit geordnet und dadurch verbessert wurde. In einer üblichen Argumentationsstrategie, die auch der Konfuzianismus vertrat, stellte er daher seine Lehre als eine Wiederentdeckung dieses Weges der „Weisen Herrscher“ dar.

Mit Blick auf den Menschen, die Bevölkerung eines Staates war Mozis Kerngedanke die Verwirklichung des Ideals einer gegenseitigen Unterstützung, die nicht auf familiäre Beziehungen beschränkt bleiben sollte. Jeder war dazu angehalten, seine Mitmenschen zu ehren und ihnen

¹³ Graham 1991, S. 329-330.

¹⁴ Nylan 2009, S. 1.

beizustehen. Dies bildete einen expliziten Gegenentwurf zu einer hierarchischen Ordnung von Beziehungen und den damit verbundenen Pflichten. Besonders ausgeprägt wurde diese Vorstellung von Beziehungen in der konfuzianischen Philosophie: Sie fußte auf den sogenannten „fünf Beziehungen“ (*wulun* 五倫), die zwischenmenschliche Interaktionen in fünf Kategorien einteilte – Vater und Sohn, Herrscher und Untertan, älterer Bruder und jüngerer Bruder, Ehemann und Ehefrau, Freund und Freund. Lediglich letztere war dabei nicht ausschließlich hierarchisch gedacht.¹⁵ Demgegenüber erschien Mozis Lehre als eine Bedrohung, da sie keine argumentative Brücke von der Vater-Sohn hin zur Herrscher-Untertan-Beziehung anbot.

Jedoch vertrat Mozi keinen wirklichen Egalitarismus mit dem Konzept der „allumfassenden Liebe“ auch ist eine Assoziation zur christlichen „Nächstenliebe“ eher irreführend. Die „allumfassende Liebe“ ist zum einen bereits beim Individuum pragmatisch ausgerichtet, nach dem Prinzip „do ut des“ – ein Sohn liebt nicht nur seinen Vater, sondern ehrt auch den der Nachbarsfamilie, da er möchte, dass diese auch seinen Vater ehrt. Zum anderen existiert sie im Kontext eines autoritären Staates, denn nach Mozi kann diese „allumfassende Liebe“ durch den Befehl des Herrschers durchgesetzt werden. Wie die Erfahrung seiner Zeit ihn lehrten, ziehen Leute in den Krieg oder setzen sich anderen Gefahren aus, weil es ihnen befohlen wurde. Wie viel einfacher müsste es da für sie sein, einem Befehl zu folgen, der ihnen nicht nur keinen Schaden bringt, sondern sogar nützlich ist?¹⁶

Dieser utilitaristische Ansatz bildet auch die Grundlage für Mozis ablehnende Haltung gegenüber jeglichem Luxus. Gleichwohl dies auch die gesamte Bevölkerung betraf, musste sie beim Staat beginnen, der darin entsprechend dem Vorbild der „weisen Herrscher“ folgte: Die Ausstattung des Hofes aber auch die Besitztümer im gesamten Reich sollte auf das Nötige beschränkt sein und die Dinge selbst sollten einfach gestaltet sein, ohne Verzierungen. Wenn so Verschwendung vermieden würde, konnte der Staat den „Nutzen für alle“ gewährleisten, den Mozi vor allem als materielle Sicherheit der allgemeinen Bevölkerung verstand.¹⁷

Schließlich war es nach Mozi für das Bestehen eines Gemeinwesens unerlässlich, dass die Ansichten der Bevölkerung einheitlich seien. Diese Einheit musste durch einen Prozess erreicht werden, der übersetzt mit den Worten „Nach Oben angleichen“ umschrieben wird. Mozi und seine Schüler entwerfen darin das System eines Meinungs-Zentralismus, der aus zwei Prozessen bestand: In der einen Richtung war die Bevölkerung angehalten, Streitfälle und Kritik an ihre Vorgesetzten weiterzugeben. In der anderen Richtung wiederum musste, wenn eines Streitfalles oder der kritisierten Missstände auf höheren Ebenen (in letzter Instanz vom Herrscher) eine Entscheidung gefunden worden war, diese Ansicht von allen darunterliegenden Instanzen und letztlich der Bevölkerung übernommen werden.¹⁸

Aus diesen Elementen entsteht das Bild eines idealen mohistischen Gemeinwesens, dessen Einwohner sich aus Vernunft (oder auf Befehl), gegenseitig beistehen, den Luxus meiden, um alle gleichermaßen versorgen zu können und ihre Ansichten an die der herrschenden Schicht anpassen mussten. Als ein autoritäres System unterschied sich der mohistische Staatsentwurf wenig von den historischen Gegebenheiten. Gemildert wurde er dadurch, dass die Kritik der Bevölkerung als ein initiiertes Element für den Prozess des „Nach oben Angleichens“ angesprochen wurde. Das Hauptkorrektiv für den Herrscher (und damit den Staat) waren aber nach Mozi der „Himmel“ und die „Geister“, denen sich Herrscher und Bevölkerung gleichermaßen unterstellt sahen.

¹⁵ Ching 1989, S. 111-113.

¹⁶ Schleichert 1990, S. 98f.

¹⁷ Der Luxus bei Hof, den Mozi deutlich kritisierte, verkörperte sich für ihn in der höfischen Musik. Diese war für ihn eine Verschwendung von Ressourcen und inhaltslose Ablenkung, weshalb er ihre Ächtung befürwortete. Siehe Mo 1992, S. 193f.; Schleichert 1990, S. 102-104.

¹⁸ Mo 1992, S. 82-85.

Mozis Konzept weicht deutlich von den Vorstellungen des „Himmels“ (*tian* 天) bei Konfuzianern und Daoisten ab: Für diese bildete *tian* eine un- bzw. überpersönliche und damit auch unparteiische Entität, die gerade aus dieser „Neutralität“ heraus einen kontinuierlichen Verwandlungsprozess im rechten Maß bewirkte, ein Beispiel hierfür wäre die Abfolge der Jahreszeiten. Demgegenüber nimmt *tian* bei Mozi die Züge einer „Wesenheit“ an, die sich für die Geschicke der Menschen interessiert und in diese involviert ist. So hat sie ausgeprägte Vorlieben und Abneigungen.¹⁹ Nach Mozi:

Doch woher weiß ich, daß der Himmel Gerechtigkeit wünscht und Ungerechtigkeit haßt? Wo es Gerechtigkeit in der Welt gibt, da ist Leben, wo Unrecht ist, da ist Tod. Wo es Gerechtigkeit gibt, da ist Reichtum, wo es Ungerechtigkeit gibt, da ist Armut. Wo es Gerechtigkeit gibt, da ist Ordnung, wo es Ungerechtigkeit gibt, da ist Unordnung. Der Himmel wünscht Leben und haßt Tod, er wünscht Wohlstand und haßt Armut, er wünscht Ordnung und haßt Unordnung. Daher weiß ich, daß der Himmel Gerechtigkeit liebt und Ungerechtigkeit hasst.²⁰

Diese Vorlieben und Abneigungen setzt *tian* in der Welt der Menschen: Er tritt dabei als entrückter Herrscher über allen auf, denn seine Agenten sind die „Geister“ (*minggui* 明鬼), die nach Mozi allgegenwärtig sind, und daher das Verhalten der Menschen jederzeit beobachten und entsprechend Fehlverhalten bestrafen und ein korrektes Verhalten belohnen. Die Existenz dieser „Geister“, worunter sowohl Erscheinungen der verstorbenen Ahnen wie auch Naturgottheiten fallen, wird von Mozi betont und durch verschiedene Überlieferung von Begegnungen mit Geistern untermauert. Um die Ehrfurcht vor den Geistern zu fördern, sind für ihn auch regelmäßige Opfer an diese nötig.²¹ Bis zu welchem Maße Mozi und seine Schüler von der Wirkmacht und der Existenz der Geister überzeugt waren, ist schwer abzuschätzen: Zumindest deutet Mozi an, dass er sich einer ausgeprägten skeptischen Haltung gegenüber seiner Lehre bewusst war und räumt ein,

Wenn ich nun Opfer darbringe, dann ist es nicht so, als würde ich sie in Kloaken oder Gruben werfen und verkommen lassen, denn ich würde oben um den Segen der Geister ersuchen und unten die Leute zu einer fröhlichen Gruppe zusammenbringen und so die Zuneigung meiner Nachbarn gewinnen. Und wenn es Geister gibt, dann speise ich damit meinen Vater, meine Mutter und meine älteren Geschwister. Ist das etwa nicht von Nutzen für die Welt?²²

3 Der Legalismus: Herrschaft durch das Gesetz

Die dritte Schule, der Legalismus (*fajia* 法家), bildet demgegenüber einen zutiefst welt-immanenten Ansatz. Wengleich sie die mohistische Grundthese teilte, dass die Menschheit in ihrem Urzustand chaotisch war und der Ordnung durch Herrscher bedurfte, verfolgten die Vertreter dieser Schule, Shang Yang 商鞅 (gest. 338 v. Chr.) und Han Fei 韓非 (280–233 v. Chr.), einen Ansatz, der allein auf der Herrschaft durch das Gesetz (*fa* 法) und einem strengen wie klaren System an Belohnungen und Strafen basierte. Vor dem Hintergrund der „Dauerrivalitäten“ in der Zeit der „Streitenden Reiche“ gewannen die Frage nach dem Fundament der Herrschaft, ihrer Sicherung und ihrer angemessenen Praxis große Bedeutung für diese Schule. Von den drei Elementen Mensch, Kosmos und Staat konzentrierten sich die Legalisten allein auf letzteres, und dabei auch nochmals auf den Personenkreis des Herrschers und seiner Minister.

¹⁹ Schleichert 1990, S. 104-106.

²⁰ Mo 1992, S. 157.

²¹ Schleichert 1990, S. 107-108; Mo 1992, S. 23-24.

²² Mo 1992, S. 193.

Charakteristisch für den Legalismus ist ein negatives Menschenbild: Der einzelne ist nur durch Furcht und das Streben nach Profit geleitet. Entsprechend angelegt sind die politischen Maximen, die Shang Yang in dem *Buch des Edlen Shang* (*Shang Jun shu* 商君書) entwarf und als Kanzler des Reiches Qin der Überlieferung nach auch umgesetzt hatte.

Grundlage des Staates war für Shang die Landwirtschaft als Nahrungsversorgung und das Militär. Entsprechend sollte sich die Gesellschaft auf diese Bereiche konzentrieren, indem in Shangs Sicht unproduktive Tätigkeiten wie zum Beispiel der Handel wie auch intellektuelle Aktivitäten unterbunden werden sollten. Durch Verbote im Falle des Handels und den Entzug der Wertschätzung für Gelehrte sollten diese Personengruppen wieder in den Bauerstand zurückgedrängt werden. Eines der wenigen Mittels Auszeichnungen und sozialen Aufstieg zu erlangen, bildeten militärische Verdienste.²³

Zur Durchsetzung dieses Systems diente ein Kodex von Gesetzen, ein Strafrecht, das vor allem auf Einschüchterung ausgelegt war. In Shang Yangs Diktion sollte der Herrscher „Strafen benutzen, um Strafen abzuschaffen“. Was ist damit gemeint? Gemäß diesem Grundsatz sollten bereits leichte Vergehen schwer bestraft werden, mit Verstümmelungen oder gar dem Tod, um das Volk von schwereren Vergehen abzuhalten. Nach dieser Logik müssten irgendwann die Strafen überhaupt nicht mehr angewandt werden, da das Volk hinreichend abgeschreckt ist. Im Gegensatz dazu würde eine „milde Herrschaft“ mit einem nach leichten und schweren Vergehen differenzierenden Bestrafungssystem ein Land niemals zur Ordnung bringen können. Das Volk in Furcht vor dem Gesetz zu halten ist für Shang Yang die einzige stabile Grundlage von Herrschaft. Ein weiteres Element hierzu bildete nach Shang Yang die präventive Strategie, Denunziationen zu belohnen, so dass niemand sicher sein konnte, dass seine Vergehen nicht doch aufgedeckt werden.²⁴

In ganzer logischer Konsequenz fasste er dies in einer Kausalkette zusammen, in der die Punkte wie Hammerschläge aufeinander folgen: „Strafe bringt Stärke, Stärke bringt Macht, Macht bringt Furcht, Furcht bringt Gunst (des Volkes) – die Gunst (des Volkes) entsteht also aus der Stärke“²⁵ und damit letztlich wieder aus der Strafe. Mit diesem Ansatz stand Shang Lehren, die auf der Tugend des Herrschers als einer transformierenden Wirkkraft beruhen, wie zum Beispiel der Konfuzianismus, offen ablehnend gegenüber.

Trotzdem Shang primär ein Advokat der Macht ist, will er die Strafen jedoch nicht willkürlich anwenden lassen. Die Gesetze, auf denen sie basieren, müssen leicht verständlich und allgemein im Reich bekannt sein. Zur Verbreitung des Gesetzes waren Beamte auch verpflichtet, Fragen der Bevölkerung zu den Gesetzen Auskunft zu geben. Ebenso sollten die Gesetze für alle Untertanen eines Herrschers gelten, von den hohen Beamten bis zum Bauern mussten alle für dasselbe Vergehen dieselbe Strafe erhalten, damit die Stabilität der Herrschaft gewahrt blieb.²⁶

Han Fei folgt Shang Yangs Abschreckungsgedanken. Er setzt sich, eingehender als Shang, unter anderem am Beispiel des „aufrechten Mannes“ mit dem konkurrierenden moralischen Ansatz der konfuzianischen Schule auseinander. Ich zitiere aus den *Gesprächen des Konfuzius* [13.18.]:

Der Präfekt von She unterhielt sich mit Konfuzius. Dabei sagte er: „Hier sind die Menschen wahrhaft aufrichtig. Der eigene Sohn bringt es zur Anzeige, wenn sein Vater ein Schaf gestohlen hat.“ Dazu bemerkte der Meister: „Bei uns ist es anders: Bei uns deckt der Vater den Sohn, und der Sohn deckt den Vater. Darin liegt Aufrichtigkeit.“²⁷

²³ Schleichert 1990, S. 224-226.

²⁴ Schleichert 1990, S. 227-229.

²⁵ Schleichert 1990, S. 228

²⁶ Graham 1991, S. 276f.; Roetz 1992, S. 416f.

²⁷ Konfuzius 2003, S. 83f.

Han Fei führt eine Variante dieser Geschichte aus dem Staat Chu an: Hier endet die Anzeige des Vaters durch den Sohn mit der Hinrichtung des Sohnes: Die Begründung des Kanzlers von Chu lautet, dass der Sohn nicht pietätvoll gegenüber seinem Vater war. In der Folge wagte niemand mehr in Chu den Behörden ein Verbrechen anzuzeigen. Hieraus schließt Han Fei, dass ein Herrscher eine individuelle Moralität und Loyalität zum Staat nicht gleichzeitig fördern kann, da sich beide letztlich gegenseitig ausschließen.²⁸

Ebenso greift er den Rekurs der Konfuzianer auf die Tradition an. Vor allem ist es widersprüchlich für Han Fei, die Herrscher des Altertums *in toto* als Vorbild für die Gegenwart anzunehmen. Dies demonstriert er am Beispiel des Herrschers Yao und seines Nachfolgers Shun: Noch während Yao der Himmelssohn war, lagen die Bauern einer Region in ständigen Streitigkeiten wegen der Feldgrenzen. Shun ging zu ihnen und pflügte mit ihnen. Nach einem Jahr waren die Streitigkeiten beigelegt. Ebenso waren die Ostbarbaren schlecht im Töpfern. Shun ging auch zu ihnen und töpferte mit ihnen. Nach einem Jahr konnten die Barbaren gute Waren schaffen. Nach Han Fei war es nun unmöglich Yao und Shun gleichzeitig zum Vorbild zu nehmen: Wenn Yao ein guter Herrscher gewesen wäre, der aus der Ferne wirkt, wäre da Shuns Einfluss nicht überflüssig gewesen? Wenn Shuns Einfluss in aber tatsächlich wichtig war, musste Yaos Herrschaft fehlerhaft sein.²⁹

Neben dieser Widersprüchlichkeit sind die Herrscher der Vorzeit auch deshalb kein geeignetes Vorbild für Konzeptionen von Herrschaft, da sie moralische Idealmenschen waren. Sich auf solche Personen in der Regierung zu verlassen, ist nach Han Fei illusorisch. Demgegenüber betont, dass seine Herrschaftsmethode gerade auf die „Mittelmäßigkeit“ ausgelegt sei. Die Mehrheit der Herrschenden ist weder so tugendhaft wie Yao oder Shun, ebenso aber auch nicht so verdorben wie die Herrscher Jie und Zhou, die klassischen Tyrannen der chinesischen Antike. Solche „mittelmäßigen“ Könige sollen mittels der Herrschaft durch das Gesetz in die Lage versetzt werden, auf eine Art und Weise zu regieren, die Exzesse ins Negative (aber auch ins Positive) vermeidet und somit stabil bleibt. Dabei ist es notwendig, dass die Kompetenzen im Staat, wie das Gesetz, eindeutig sein müssen. So führt Han Fei das Beispiel des Fürsten Zhao von Han an, der als er betrunken einschlief, von dem Kappenmeister mit einem Mantel bedeckt wurde. Als der Fürst aufwachte, fragte er, wer ihn zudeckt hätte. Nachdem er erfahren hatte, wer dies gewesen war, ließ er sowohl den Kappenmeister als auch den Kleidermeister bestrafen: Ersteren wegen Überschreitung seiner Kompetenzen, letzteren wegen Pflichtverletzung, da beides schlimmer wog als das Wohlbefinden des Fürsten.³⁰

Die Herrschaft wird nach Han Fei nicht durch Tugendkraft ausgeübt, sondern allein durch das Innehaben der Machtposition (*shi* 勢) – diese versetzte Yao und Shun oder Jie und Zhou in die Lage, ihre Tugend beziehungsweise ihre Verderbtheit auf das ganze Reich auszudehnen. Zentrales Anliegen des Herrschers muss also sein, sich diese Machtposition zu erhalten. Aus diesem Grund widmet sich Han Fei ausführlich der Frage des korrekten Umgangs mit Ministern. Ein Herrscher darf bei Hof und vor allem gegenüber seinen Ministern keine Vorliebe oder Abneigung erkennen lassen. Insbesondere sollte er ihnen nicht vertrauen, da sie ihm nicht aus Zuneigung dienen, sondern aus Eigeninteresse. Er soll in Beratungen „unfassbar“ bleiben, und sich daher die Ratschläge aller Minister zu Staatsfragen mit unbewegter Miene anhören oder sich gar so verhalten, als wäre er etwas beschränkt, um dann später für sich eine Entscheidung zu treffen. Unerlässlich ist, dass er die Machtinstrumente des Strafens und der Belohnung nicht aus seiner Hand in die der Minister gibt.³¹

²⁸ Roetz 1992, S. 409-410; Schleichert 1990, S. 241.

²⁹ Schleichert 1990, S. 244-246.

³⁰ Schleichert 1990, S. 238f. und 249-251.

³¹ Schleichert 1990, S. 253f.

Wenn ein Herrscher dies beachtet, kann er das Gesetz wirken lassen im Staat und sich sogar den verschiedensten Vergnügungen hingeben, solange er im Sinne des daoistischen „Nichttuns“ (*wuwei* 無為) zur rechten Zeit mit Belohnungen und Strafen eingreift.

Bemerkenswert für die Schule des Legalismus ist, dass ihre Hauptvertreter, Shang Yang und Han Fei, wie auch Li Si (280–208 v.Chr.), der als Kanzler des ersten Qin-Kaisers vor allem ein Praktiker des Legalismus war, alle gewaltsam durch Hinrichtung oder politisch erzwungenen Selbstmord ums Leben kamen.

4 Die „Schule der Namen“: Die Sprache als Medium des Denkens

Charakteristisch für die letzte Schule, die ich Ihnen vorstellen möchte, die „Schule der Namen“ (*ming-jia* 名家), ist eine Abkehr von der Fragestellung, in welcher Gewichtung und Beziehung Mensch, Staat und Kosmos zueinander gedacht werden sollten. Zwar waren bekannte Vertreter dieser Schule, die in der Forschungsliteratur auch als Schule der Logiker oder mit deutlich negativer Konnotation, Schule der Sophisten genannt wird, wie Hui Shi auch als Berater an Höfen tätig, jedoch beschäftigten sie sich dort vor allem mit der Kunst des Disputs und weniger mit der Frage nach dem Erhalt und der Ausübung von Macht. Stattdessen wandten sich ihre Vertreter, neben dem erwähnten Hui Shi 惠施 (ca. 380–305 v.Chr.) auch Gongsun Long 公孫龍 (geb. 380 v.Chr.) der Sprache als Medium des Denkens zu.³²

In ihren Ausführungen dienten verschiedene paradoxe Aussagen als Ausgangspunkt für linguistische und erkenntnistheoretische Dialoge. Im Folgenden möchte ich einige Paradoxe erwähnen und die ihnen zugrunde liegende Problematik wie auch die Auflösung skizzieren. Da diese Paradoxa zu einem guten Teil mit der Struktur der chinesischen Sprache arbeiten, werde ich diese Struktur in Übersetzungen widerzugeben versuchen, auch wenn diese etwas holprig klingen.

Ich beginne mit drei Paradoxa des Hui Shi³³: „Das Große eine hat kein Außerhalb, es heißt große Einheit. Das Kleine eine hat kein Innerhalb, es heißt kleine Einheit“ [至大無外, 謂之大一, 至小無內, 謂之小一]. Diese Aussage wird zu einem Paradoxon, da der Begriff für „große Einheit“ ein fester philosophischer Terminus ist, der eine undifferenzierte Einheit beschreibt. Durch die Hinzufügung der „kleinen Einheit“ bricht Hui Shi diese etablierte Bedeutungszuschreibung auf, und eröffnet die Perspektive einer „großen Einheit“, die aus einer „Vielheit“ kleiner Einheiten besteht, wie auch die Perspektive eines Spektrums von „Einheit“, das sich in Schritten zwischen den Extremen einer „kleinen“ und einer „großen“ Einheit bewegt.³⁴

„Der Himmel ist so niedrig wie die Erde. Berge liegen auf gleicher Ebene mit den Seen“ [天與地卑, 山與澤平]. Für dieses zweite Paradoxon Hui Shis werden verschiedene Lösungen vorgeschlagen: Eine liegt darin, dass hier die Relativität des Begriffes „niedrig“ veranschaulicht werden soll, dass also jedes Objekt gegenüber einem anderen Vergleichsobjekt als „niedrig“ definiert werden kann. Ein anderer Ansatz legt nahe, dass analog zu dem ersten „Einheits-Paradoxon“, die anfängliche Unvereinbarkeit der Aussagen zu der Erkenntnis eines Konzepts führen soll, das die genannten Phänomene miteinander vereint. In diesem Falle wäre dies das Konzept des Horizonts.³⁵

³² Graham 1991, S. 76f. und 82f. Schleichert 1990, S. 317f.

³³ Zu den vorgestellten Paradoxa siehe auch Schleichert 1990, S. 326f. und Graham 1991, S. 78f.

³⁴ Solomon 2013, S. 26-28.

³⁵ Solomon 2013, S. 33

„Heute nach Yue gehen und gestern dort ankommen“ [今日適越而昔來]. In diesem dritte Paradoxon treibt Hui Shi ein Spiel mit der chinesischen Sprache: Im Ursprungstext fehlt ein explizites Subjekt, dies ist typisch für klassische chinesische Texte – der Leser muss dieses aus dem Kontext heraus ergänzen. Der Widerspruch zwischen „Heute“, „gehen“ und „gestern“, „ankommen“ entsteht durch die Annahme, dass der Satz durchgehend die Perspektive des Subjekts auf dem Weg nach Yue einnimmt. Folglich würde die Konjunktion „und“ die Verben „(hin)gehen“ und „ankommen“ verbinden. Die Auflösung des Paradox besteht darin, einen Perspektivwechsel in den beiden Teilsätzen anzunehmen: Die erste Teil ist aus der Sicht des Aufbrechenden formuliert, der zweite aus der Sicht desjenigen, der aus Yue auf die abgeschlossene Handlung zurückblickt. In diesem Kontext bilden „heute“ und „gestern“ nur relative, standortbezogene Zeitangaben.³⁶

Gongsun Long wiederum ist vor allem für das Paradoxon: „Weißes Pferd ist nicht Pferd“ (auf Chinesisch: *baima fei ma* 白馬非馬) bekannt. Die Ausgangsthese kann so verstanden werden, das zunächst einem weißen Pferd das Pferd-sein abgesprochen wird. In dem logischen Disput der angesichts dieses Verständnisses folgt findet nun in verschiedenen Schritten eine Präzisierung zwischen „Pferd“ als Kategoriebegriff und als Spezifikum entwickelt. So umfasst „Pferd“ als Kategorie, weiße, braune und schwarze Pferde, das Spezifikum „weißes Pferd“ nur eine bestimmte Farbe. Würde man „weißes Pferd“ mit der Kategorie „Pferd“ gleichsetzen, wären damit sämtliche andersfarbigen Pferde unzulässigerweise aus der Kategorie ausgeschlossen. Im Ganzen ist dieser Dialog darauf angelegt eine Trennschärfe im Bewusstsein des Lesers für die verschiedenen Funktionen von Wörtern zu entwickeln. Die Möglichkeit des Paradoxon besteht darin, Kategoriebegriff und Spezifikum zu verwechseln, da das Chinesische diese Begriffe nicht unterschiedlich hervorhebt (wie es zum Beispiel in anderen Sprachen durch unbestimmte und bestimmte Artikel geschähe: Ein weißes Pferd ist nicht *das* Pferd).³⁷

5 Marginalisierung und Wiederentdeckung der vier Schulen

Zum Abschluss möchte ich jene Wege skizzieren, auf denen die beschriebenen Schulen in die Unbekanntheit eingingen. Als „Unbekanntheit“ möchte ich hier die geringe Präsenz der vorgestellten Schulen im philosophischen Diskurs über die chinesische Antike hinaus definieren. Dieser ist ab der Han-Dynastie deutlich konfuzianisch geprägt, dominierend wird der Konfuzianismus vor allem ab der Song-Dynastie (960–1279). In dieser Dynastie erreichte das Prüfungswesen als Rekrutierungssystem für die Beamtschaft eine erste Blüte. Da die Grundlage für die Prüfungen die konfuzianischen Schriften, die *Gespräche des Konfuzius*, das Buch *Menzius*, die *Große Lehre* und das *Buch des Rechten Maßes* sowie die Klassiker samt ihren konfuzianischen Kommentaren bildeten, wurde durch die Vorbereitung auf die Prüfungen bereits eine konfuzianische Sozialisation der Kandidaten und der späteren Beamten gewährleistet. Mit Erik Zürcher kann man ab dieser Zeit, besonders aber in den letzten beiden Dynastien der Ming (1368–1644) und Qing (1644–1911) von einem „kulturellen Imperativ“ des Konfuzianismus sprechen. Dies bedeutete, dass jede Lehre in China sich nach den konfuzianischen Maßstäben als „orthodox“ beweisen musste, um im philosophischen Diskurs Bestand zu haben. Dies gelang letztlich nur dem Daoismus und dem Buddhismus bis zu einem gewissen Maße.³⁸

³⁶ Solomon 2013, S. 35f.

³⁷ Graham 1991, S. 85-90; Solomon 2013, S. 99-123, v.a. 103-108.

³⁸ Kennzeichen dieses Diskurses war ein starkes narratives Element: Er basierte auf den *Fünf Klassikern* und den *Vier Büchern* die einen autoritativen Textkorpus für die philosophische Debatte bildete. Um anerkannt zu werden. Mussten Argumente sich über Zitate aus den Klassikern und den *Vier Büchern* innerhalb des konfuzianischen Kanons verorten. Argumentative Innovationen vollzogen sich über die neue Kombination bekannter Zitate oder einen Kommentar zu einer etablierten Argumentation mit dem

Die meisten der betrachteten Schulen wurden hingegen im Diskurs marginalisiert. Im Falle der *yinyang-Schule* geschah dies über die völlige Integration ihrer Kernelemente: Diese Schule traf keine Aussagen zur Konzeption von Ausübung von Herrschaft, außer dass sie rituelle Vorschriften lieferte für eine dem Wechselspiel von *yin* und *yang* angepassten Handlungsweise. Der Herrscher reagiert nur gegenüber den kosmologischen Prozessen. Dieses Denken wurde in den Staatskult mit seinen verschiedenen jahreszeitlichen Opfern übernommen. Vor allem aber fanden die Lehren der *yinyang-Schule*, ihr komplementäres Verständnis von *yin* und *yang* und der Fünf Wandlungsprozesse losgelöst aus dem politischen Kontext Eingang in eine „neutrale“, das heißt mit unterschiedlichen Philosophien kompatiblen, Lehre der Lebensführung, die vor allem auf das rechte Maß und den Ausgleich ausgelegt war.

Elemente des **Legalismus** fanden teilweise Eingang in die Herrschaftspraxis des konfuzianisch geprägten Staates, jedoch ohne expliziten Bezug auf die Begründer dieser Schule und ihrer Schriften. Eine Strömung des Konfuzianismus stand dem Denken der Legalisten sogar ausgesprochen nahe. Es handelte sich dabei um die Lehre des Xunzi (ca. 298–220 v.Chr.), dem Lehrer der „Legalisten“ Han Fei und Li Si.³⁹ Nach Xunzi war die ursprüngliche Natur des Menschen „schlecht“ (vor allem eigennützig), und das was gut an ihr ist, wurde durch Erziehung erworben. Aufgrund dieser Berührungspunkte zwischen anerkanntem konfuzianischem und legalistischem Diskurs entstand eine „Einheit von Gegensätzen“ in der Herrschaftspraxis: blieb die Konzeption von Herrschaft von dem Idealbild des tugendhaften Herrschers geprägt, basierte die Durchsetzung von staatlicher Ordnungsgewalt auf Gesetze und abschreckenden Strafen. Bezeichnend hierfür ist, dass das kaiserliche China kein nennenswertes Zivilrecht entwickelte, sondern vor allem ein Strafrecht blieb. Konflikt, die eher zivilrechtlicher Natur waren, versuchte man außerhalb der Gerichte in gemeinschaftlichen Schlichtungsverfahren beizulegen.

Aufgrund ihrer grundsätzlichen Inkompatibilität mit dem konfuzianischen „kulturellen Imperativ“ wurde die **Schule des Mozi** im philosophischen Diskurs bereits von Mengzi (Menzius) geächtet: „das Prinzip von Mo [ist] eine ‚allgemeine Liebe‘, die sich um den eigenen Vater nicht [mehr als um andere Leute] kümmert – aber ohne Bindung an Vater und Staat wird der Mensch zum Tier“ (Mengzi 3b.9).⁴⁰ Die Vehemenz dieses Angriffs ist nicht zuletzt darin begründet, dass der Mohismus einen der wenigen ernsthaften Rivalen zur konfuzianischen Philosophie darstellte: Wie diese befasste er sich mit individueller Moralität und der Frage der angemessenen Staatsführung, ohne jedoch beide in einem hierarchisch-familiären Beziehungssystem zusammenzufassen. Wie diese verstand er seine Lehre als Rückbesinnung auf den Weg der Herrscher der Vorzeit, ohne jedoch in der Tradition einen Wert an sich zu sehen. Zugleich waren die Mohisten gut organisiert: Zu Lebzeiten Mozis waren sie eine fast religiös verschworene Gemeinschaft, und auch die verschiedenen Schulen, die nach Mozis Tod entstanden, zeichneten sich durch einen hohen Zusammenhalt aus. Bis in die Han-Dynastie wurde der Mohismus immer wieder als im Kontrast zum Konfuzianismus minderwertige Lehre angegriffen, so zum Beispiel in der „Waage der Lehrmeinungen“ (*Lunheng* 論衡) des Wang Chong 王充 (27–97 n.Chr.).⁴¹ Aus diesem Umstand lässt sich auch schließen, dass diese Lehre als eine geistesgeschichtliche „Unterströmung“ zwar vorhanden blieb und die Schriften des Mozi bekannt waren, sie jedoch nicht als solche explizit adaptiert werden konnte.

Ziel einer Bedeutungserweiterung. Siehe hierzu Gentz 2008. Zu dem Konzept des „kulturellen Imperativs“ siehe Zürcher 1994, besonders S. 39–42.

³⁹ Schleichert 1990, S. 274.

⁴⁰ Zitiert nach Schleichert 1990, S. 93.

⁴¹ Nylan 2009, S. 3.

Die „**Schule der Namen**“ schließlich wurde lange Zeit ignoriert, da ihre Fragestellungen als irrelevant wahrgenommen und definiert wurden. Indem sie jene Themenkomplexe vermied, mit denen sich andere philosophische Schule beschäftigten, stellte sie sich außerhalb der etablierten Diskurse. Dies belegen die folgende Äußerungen des Philosophen Xunzi: „Berge und Abgründe liegen auf einer Ebene, ... Im Ei sind Flaumfedern, das sind These, die schwierig zu vertreten sind. Aber Deng Xi [ein weiterer Logiker] und Hui Shi konnten das. Trotzdem schätzt der Edle derlei nicht, denn es entspricht weder der Sittlichkeit noch der Rechtschaffenheit.“ (*Xunzi* 3.1.)⁴² und: „Ihre Disputierei war nutzlos, und mit großem Aufwand brachten sie doch nichts zuwege. Man kann (aus ihren Thesen) keine Leitlinien gewinnen. Und doch hatten ihre These Gründe und ihre Reden waren systematisch; das genügte, um die dumme Mehrheit hinters Licht zu führen“ (*Xunzi* 6.6.).⁴³ Bei dem daoistischen Philosophen Zhuangzi 莊子 werden Hui Shis Paradoxien als Kuriosum erwähnt, zudem erscheint Hui Shi als Freund und stets unterlegener Diskussionspartner Zhuangzis in verschiedenen Dialogen.

Ein Beleg für die Lebendigkeit auch dieser „unbekannten Schulen“ der chinesischen Geistesgeschichte ist die Wiederentdeckung der „Schule der Namen“ und der Mohisten. Gerade mit Blick auf die Rekonstruktion einer wissenschaftlich-rationalen Tradition in China im frühen 20. Jahrhundert, wurden die Schriften Mozis, Gongsun Longs und Hui Shis von reformorientierten Gelehrten wie Hu Shi 胡適 (1891–1962) wiederentdeckt und erneut in den philosophischen Diskurs eingebracht.⁴⁴

Weiterführende Literatur:

Bo Mou (Hrsg.), *History of Chinese Philosophy* (London – New York: Routledge, 2009) (Routledge History of World Philosophies, Volume 3).

Ching, Julia, *Konfuzianismus und Christentum* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1989) (Dialog der Religionen).

Gentz, Joachim, „Geschichtete Ritendiskurse. Eine Archäologie“, *Monumenta Serica* 56 (2008), S. 97-115.

Gernet, Jacques, *Die chinesische Welt* (Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1979).

Graham, A.C., *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, Ill.: Open Court, 2. Auflage 1991).

Granet, Marcel, *Das chinesische Denken. Inhalt – Form – Charakter* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 3. Auflage 1989).

Konfuzius, *Gespräche (Lun-yu)*. Aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Ralf Moritz (Suttgart: Philipp Reclam, 3. Auflage 2003).

Liu, Yanchi, *The Essential Book of Traditional Chinese Medicine, Volume I: Theory* (New York: Columbia University Press, 1988).

Mo Ti [= Mo Di], *Von der Liebe des Himmels zu den Menschen*. Aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Helwig Schmidt-Glintzer (München: Eugen Diederichs Verlag, 1992) (Diederichs Gelbe Reihe, 94, China).

⁴² Zitiert nach Schleichert 1990, S. 325.

⁴³ Zitiert nach ebenda.

⁴⁴ Mo 1992, S. 28-32.

Nylan, Michael, „Kongzi and Mozi, the Classicists (Ru 儒) and the Mohists (Mo 墨) in Classical-Era Thinking“, *Oriens Extremus* 48 (2009), S. 1-20.

Porkert, Manfred, *Die theoretischen Grundlagen der chinesischen Medizin. Das Entsprechungssystem* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1973) (Münchener Ostasiatische Studien, Band 5).

Roetz, Heiner, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit: eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992).

Schleichert, Hubert, *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2. Auflage 1990).

Schweitzer, Albert, *Geschichte des chinesischen Denkens*. Herausgegeben von Bernhard Kaempf und Johann Zürcher. Mit einem Nachwort von Heiner Roetz (München: C.H. Beck, 2002).

Solomon, Bernard S., *On the School of Names in Ancient China* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica – Steyler Verlag, 2013) (Monumenta Serica Monograph Series, Band 64).

Zürcher, Erik, „Jesuit Accomodation and the Chinese Cultural Imperative“, in: Mungello, D.E. (Hrsg.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning* (Nettetal 1994) (Monumenta Serica Monograph Series 33), S. 31-64.

Dieser Text ist ausschließlich zum privaten Gebrauch bestimmt. Jede weitere Vervielfältigung und Verbreitung bedarf der ausdrücklichen, schriftlichen Genehmigung der Urheberin/des Urhebers bzw. der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Alle Rechte bleiben bei der Autorin/dem Autor. Eine Stellungnahme der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart ist durch die Veröffentlichung dieser Präsentation nicht ausgesprochen. Für die Richtigkeit des Textinhaltes oder Fehler redaktioneller oder technischer Art kann keine Haftung übernommen werden. Weiterhin kann keinerlei Gewähr für den Inhalt, insbesondere für Vollständigkeit und Richtigkeit von Informationen übernommen werden, die über weiterführende Links von dieser Seite aus zugänglich sind. Die Verantwortlichkeit für derartige fremde Internet-Auftritte liegt ausschließlich beim jeweiligen Anbieter, der sie bereitstellt. Wir haben keinerlei Einfluss auf deren Gestaltung. Soweit diese aus Rechtsgründen bedenklich erscheinen, bitten wir um entsprechende Mitteilung.

Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart
Im Schellenkönig 61
70184 Stuttgart
Telefon: +49 711 1640-600
E-Mail: info@akademie-rs.de