

Julius-Maximilians-Universität Würzburg  
Institut für Kulturwissenschaften Ost- und Südasiens - Sinologie

Thesis im Studiengang ‚Modern China‘

Betreuer: Dr. Michael Leibold

Datum der Abgabe: 16.08.2011

Thema:

Das moderne China und die Kategorisierung seiner Tradition,  
Eine Rezeption des Qing-Gelehrten Dai Zhen (1724-1777)

Name: Immanuel Spaar

Adresse: Gneisenastr. 24 Block E, 97074 Würzburg

Geburtsort und –datum: Madison, USA, 05.05.1987

Matrikelnummer: 1620928

Telefon/Mail: 01784938505, gmshanye@gmail.com



# Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	1
2	Ming zu Qing-Übergang und Textkritik-Schule.....	2
3	Qing-Zeit und die zwei Schulen <i>Hanxue</i> und <i>Songxue</i> .....	6
4	Dai Zhen, Biographie und ausgewählte Werke .....	9
5	Rezeptionsgeschichte Dai Zhen, Ausgangspunkt 1978.....	13
5.1	Das Strukturprinzip <i>Li</i> .....	14
5.2	Das Strukturprinzip <i>Li</i> und die Kraftmaterie <i>Qi</i> .....	19
5.3	Der Begriff <i>Dao</i> .....	21
6	<i>Dao</i> -Theorie und normative Ethik, Rezeption aus dem Jahr 2003.....	23
6.1	Erster Abschnitt, „Ursprung“ .....	24
6.2	Zweiter Abschnitt, „ <i>Qi</i> -Monismus oder <i>Dao</i> -Monismus“ .....	26
6.3	Dritter Abschnitt, „Grundlegender Inhalt der <i>Dao</i> -Theorie Dai Zhens“ .....	28
6.4	Vierter Abschnitt, „Ist der Begriff <i>Dao</i> materialistisch oder idealistisch?“ .....	30
6.5	Fünfter Abschnitt, „Das neue Denken in Dai Zhens <i>Dao</i> -Theorie“ .....	32
7	Zusammenfassung der Ergebnisse der Untersuchung, Schluss .....	33
8	Bibliographie.....	35
9	Erklärung.....	38

# 1 Einleitung

Die vorliegende Abschlussarbeit bietet einen Einblick in die Rezeption des Qing-zeitlichen Gelehrten Dai Zhen (戴震 1724-1777) im modernen China. Zuerst wird zwecks der Einordnung Dai Zhens in den akademischen Kontext seiner Zeit ein grober Abriss über die Entstehung einer neuen Schulbewegung im Laufe der Qing-Dynastie (清朝 1644-1911, ausgerufen 1636) gegeben, deren einflussreichster Vertreter unter anderem Dai Zhen ist. Dabei wird an westlichem Material auf eine Monographie von Benjamin A. Elman, an chinesischem Material auf Zeitschriftenartikel aus den Jahren 2006 und 2008, in China an Universitäten und in Fachzeitschriften publiziert, zurückgegriffen.

Da chinesische Wissenschaftler des 20. Jahrhunderts in der kommunistischen Volksrepublik China bei der Verfassung von chinesischen Philosophiegeschichten auch die Methode des dialektischen Materialismus berücksichtigen sollten, warf die erneute Bewertung der chinesischen Geistesgeschichte mit Hilfe einer marxistisch-leninistischen Methodik, wie z.B. von Hou Wailu (侯外廬 1903-1992)<sup>1</sup> durchgeführt, neues Licht auf die Rezeption unterschiedlicher Philosophen. Das Auffinden einer chinesischen Traditionslinie von Gelehrten, die dem Maßstab des materialistischen Denkens gerecht werden konnten, galt als eines der Ergebnisse dieses Paradigmenwechsels. Ungeachtet von politisch-ideologischen Hintergründen kann der Anspruch dieser Methodik ernst genommen werden, da in den heutigen chinesischen Fachzeitschriften zur Geistesgeschichte und anderen Wissenschaftsfeldern ein solcher Diskurs mit Rückgriff auf die materialistische Methodik weiterhin besteht.<sup>2</sup>

Um einem etwaigen Spannungsfeld, zwischen der orthodox-konfuzianischen und materialistischen Anschauung, in der zeitgenössischen Rezeption chinesischer Gelehrten gerecht zu werden, benutze ich neuere chinesische und taiwanische Quellen. Zuerst werden anhand einer auf Taiwan 1978 publizierten gesamtgeisteswissenschaftlichen Darstellung Grundzüge der Rezeption Dai Zhens aufgezeigt und wichtige Termini erläutert. Im Anschluss darauf wird

---

<sup>1</sup> Hou Wailu 侯外廬, *Zhongguo sixiang tongshi* 中國思想通史 [Universaldarstellung der chinesischen Geistesgeschichte]. 5 Bde. Bd. 5 Peking: Renmin Chubanshe 1956.

<sup>2</sup> Liu Guoguang, „Thirty years of reform and opening up summarized from the perspective of Marxist philosophy“, *Social Sciences in China* Vol. 30 Issue 1 (March 2009), S. 20-35. Die gleiche Fachzeitschrift publiziert im August 2009 eine Ausgabe mit dem Sonderthema „Dialogue, Interaction and New Developments in Philosophy in Contemporary China – Specialist Forum on Chinese, Western and Marxist Philosophies“. Darin wurden acht Beiträge, unter anderem auch von dem Verfasser der zweiten Primärquelle dieser Arbeit, Wu Genyou, zum Stand der Philosophieforschung im modernen China zusammengetragen. Siehe in: Xie Dikun, „The current situation, problems and tasks before Chinese philosophy“, *Social Sciences in China* Vol. 30 Issue 3 (August 2009), S. 111-126.

Andere rein chinesischsprachige Fachzeitschriften wie *Zhexue Yanjiu* 哲學研究 [Philosophical Researches] haben in jeder Monatsausgabe die Rubrik „Marxistische Philosophie“ (*Makesizhuyi zhexue* 馬克思主義哲學), in der der materialistische Diskurs fortgesetzt wird, beispielsweise in: Hou Huiqin 侯惠勤, „Makesizhuyi fangfalun de si da jiben mingti bianxi 馬克思主義方法論的四大基本命題辨析“ [Differenzierung der vier größten Thesen der marxistischen Methodologie], *Zhexue Yanjiu* 哲學研究 (October 2010), S. 3-10.

mit Rückgriff auf einen 2003 publizierten chinesischen Fachzeitschriftbeitrag eine Vergleichsebene geschaffen. Der Beitrag knüpft einerseits auf den bestehenden akademischen Diskurs nach 1949 in Festlandchina an, gleichzeitig soll anhand von Unterschieden, wie ein chinesischer Gelehrter in verschiedenen Wissenschaftsparadigmata rezipiert werden kann, ein Erkenntniszuwachs über die moderne Rezeption Dai Zhens gelingen.

Alle Schriftzeichen werden in der Umschrift Pinyin angegeben, es sei denn es hat sich im deutschen Sprachgebrauch eine andere Umschrift eingebürgert, wie z.B. Peking für Beijing, Jangtse für Changjiang. In der Frage der Groß- und Kleinschreibung und Worttrennung von chinesischen Wörtern in der Umschrift Pinyin halte ich mich an die Richtlinien der offiziellen Pinyin-Orthografie.<sup>3</sup> Jedoch werde ich Schulrichtungen und für die Argumentation häufig zitierte philosophische Kategorien immer großschreiben, z.B. *Lixue*-Schulrichtung, *Tiaoli*, *Daolun*.

## 2 Ming zu Qing-Übergang und Textkritik-Schule

Der Neokonfuzianismus der Song-Dynastie (宋朝 960-1279) war bis in die späte Ming-Zeit (明朝 1368-1644) der wichtigste akademische Diskurs im kaiserlichen China. Die hauptsächlich von Zhu Xi (朱熹 1130-1200) und den Cheng Brüdern (*Ercheng* 二程)<sup>4</sup> etablierte Orthodoxie sollte auch über die Ming-Zeit hinaus in der darauf folgenden Qing-Dynastie die herrschende Ideologie darstellen, welche von den Qing-Kaisern zur Staatsideologie erhoben worden ist und die somit den Prüfungsstoff der Beamtenprüfungen bestimmte.<sup>5</sup> Zuvor sollte sich jedoch während der Ming-Zeit der Neokonfuzianismus in zwei Schulrichtungen entwickeln, die sich jeweils anhand bedeutender Vertreter auf eine Zeitlinie bringen lassen können. Zum einen ist das die *Lixue*-Schulrichtung (理學) von Zhu Xi und Cheng Yi (程頤 1033-1107), welche später als die rationalistische, manchmal auch dualistische Schule bezeichnet worden ist. Zum anderen die *Xinxue*-Schulrichtung (心學), welche später als die idealistische Schule kategorisiert worden ist. Ihre Hauptvertreter sind auch Zhu Xi, daneben Cheng Hao (程顥 1032-1085), Lu Jiuyuan (陸九淵 1139-1193) und später Wang Yangming (王陽明 1472-1529). Beide Schulrichtungen führen die Kategorie *Li* (理), das rationale, allumfassende Ordnungsprinzip mit mehr oder weniger starker Gewichtung in die chinesische Geistesge-

---

<sup>3</sup> Stoppok, Reiner, *Pinyin-Schreibung*. Bochum: MultiLingua Verlag 2002.

<sup>4</sup> Cheng Yi (程頤 1033-1107) und Cheng Hao (程顥 1032-1085) werden aufgrund ihrer Bedeutung für den Neokonfuzianismus und der Schwierigkeit, ihr Gesamtwerk klar voneinander zu trennen, oft als Cheng-Brüder angegeben.

<sup>5</sup> Schon im dritten Jahr der Regierungsperiode Shunzhi (1644-1662) wurden die Kommentare der Cheng-Brüder und von Zhu Xi an den klassischen konfuzianischen Schriften zum Inhalt der Beamtenprüfungen erklärt. Hu Xiaotong 胡曉彤, „Qiantan Qingdai de Hanxue yu Songxue zhi zheng 淺談清代的漢學與宋學之爭“ [Über die Kontroverse von Hanxue und Songxue der Qing-Zeit], *Shenyang Jiaoyu Xueyuan Xuebao* 瀋陽教育學院學報 Vol. 8 No. 4 (December 2006), S. 38.

schichte ein. *Li*, das Einheitsprinzip welches alles zwischen Himmel und Erde durchdringt, bzw. *Xin* (心), der menschliche Geist, wurden die zwei bedeutendsten Termini, mit welchen die Texte des Altertums, des Konfuzius (孔子 *Kongzi*, 551-479 v. Chr.) und Menzius (孟子 *Mengzi*, 370-280 v. Chr.) entschlüsselt werden sollten. Gleichzeitig galt das Erkennen und Verinnerlichen des *Li* als Mittel zur moralischen Selbstkultivierung.

Was Ende der Ming-Zeit im Kontext dieser zwei „polarisierten Schulrichtungen“<sup>6</sup>, die später wiederum unter „Schule der Song“ (*Songxue* 宋學) zusammengefasst werden sollten, als „Textkritik-Schule“ (*Kaojuxue* 考據學) durch verschiedene Konfuzianer entstanden bzw. wiederentdeckt<sup>7</sup> worden ist, sollte den Grundstein für die wissenschaftlichen Arbeiten der Qing-Gelehrten legen. Verschiedene Intellektuelle des 17. Jahrhunderts, die den Zerfall der Ming Dynastie und Aufstieg der Mandschuren erlebten, wie beispielsweise Gu Yanwu (顧炎武 1613-1682)<sup>8</sup>, Fang Yizhi (方以智 1611-1671)<sup>9</sup>, Yan Ruoqu (閻若璩 1636-1704)<sup>10</sup>, Hu Wei (胡渭 1633-1714)<sup>11</sup> und die späteren zwei in einer Schultradition stehenden Yan Yuan (顏元 1635-1704) und Li Gong (理璩 1659-1746), richteten sich gegen den neokonfuzianischen geprägten Diskurs. Hierbei war ihnen gemeinsam, dass sie das durch die Song-Konfuzianer eingeführte Ordnungsprinzip *Li* und dessen metaphysische, erkenntnistheoretische und moralische Implikationen insofern in Frage stellten, als dass sie darin den Einfluss von buddhistischem und daoistischem Gedankengut kritisch sahen. Es handelt sich hierbei demnach um eine Gruppe von Konfuzianern, die sich im Kontext ihrer eigenen Schultra-

<sup>6</sup> Bauer, Wolfgang, van Ess, Hans (Hrsg.), *Geschichte der chinesischen Philosophie*. München: C.H. Beck 2001, S. 255ff.

<sup>7</sup> Die Etablierung einer Methode, um allgemein die überlieferten Schriften des Altertums zu sortieren und kritisch zu erforschen, liegt in der östlichen Han-Dynastie (*Donghan* 東漢 23-220). Sie wird mit dem Namen Zheng Xuan (鄭玄 127-200) in Verbindung gebracht. Fang Keli 方克力, *Zhongguo Zhaxue Dacidian* 中國哲學大辭典 [Großes Wörterbuch der chinesischen Philosophie]. Peking: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe 1994, s.v. „考據學“.

<sup>8</sup> Bedeutender Gelehrter der Qing-Zeit, Wegbereiter der späteren Schulrichtung „Back-to-the-Han Movement“ (*Hanxuepai* 漢學派), da er den Han-zeitlichen Kommentaren der Klassiker die größte Autorität zustand. Er machte auf Grundlage der Methodik des Textvergleichs einflussreiche Studien zur Phonetik, die in den „Fünf Büchern zur Phonetik“ (*Yinxue wushu* 音學五書) mündeten. Beachtung finden auch seine „Aufzeichnungen des täglichen Hinzulernens“ (*Rizhi lu* 日知錄), in denen er seine Gedanken zum chinesischen Kanon, zu Regierung, Wirtschaft, Ethik, sozialen Beziehungen, Beamtenprüfungen, zum Verfassen von Essays sowie zu Literatur, Geschichte und Philologie akribisch zusammenträgt. Hummel, Arthur W. (Hrsg.), Fang Chao-Ying, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*. Taipei: Literature House 1964, Nachdruck der Ausgabe Washington, DC: U. S. Government Printing Office 1943/44, S. 421-426.

<sup>9</sup> Fang Yizhi wird den Ming-Gelehrten zugeordnet, die sich gegen einen auf dem Strukturprinzip *Li* basierenden erkenntnistheoretischen Diskurs wandten und sich für einen empirisch-methodischen Diskurs mit Hilfe der philosophischen Kategorie Kraftmaterie *Qi* einsetzten. Damit greift er die während der Qing-Zeit tatsächlich stattgefundenen Verschiebung des akademischen Diskurses vor. Elman, Benjamin A., *From Philosophy to Philology, Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*. Cambridge, Massachusetts, London, UK: Harvard University Press 1984. S. 45.

<sup>10</sup> Yan Ruoqu publizierte „Dokumentierte Erklärungen der älteren Texte in der Sektion *Shangshu* im klassischen *Buch der Geschichte*“ (*Shangshu guwen shuzheng* 尚書古文疏證), woraus hervorging, dass die vermeintlich älteren Texte dieses Kanons spätere Fälschungen waren und nicht, wie stets behauptet, im 2. Jahrhundert v. Chr. in Konfuzius' Haus gefunden worden sind. Elman, Benjamin A. (1984), S. 30-31.

<sup>11</sup> Auch Hu Wei gab Anstöße für eine im späteren 18. Jahrhundert dann verstärkt stattfindende Diskussion um eine Bewertung des Neokonfuzianismus hinsichtlich seiner Authentizität, da Hu Wei verschiedene Kosmogramme des Neokonfuzianismus als ursprünglich daoistisch entlarvte. Elman, Benjamin A. (1984), S. 30.

dition gegen bestimmte Ausprägungen eben dieser Tradition wandten, z.B. der Songzeitlichen philosophisch spekulativen Kommentarliteratur, Kontemplation über *Li* zur persönlichen moralischen Erhöhung oder daoistische Tafeln der Kosmogonie.<sup>12</sup>

Im anschließenden Zeitraum 17. Jahrhundert bis Anfang 18. Jahrhundert wird die Reaktion dieser Gruppe von Intellektuellen auf externe politisch soziale Veränderungen und interne Tendenzen des akademischen Diskurses insbesondere hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Methodik untersucht. Ihre akademischen Interessen und Rückschlüsse führten zu der Herausbildung einer gemeinsamen „epistemologischen Perspektive“<sup>13</sup> und Wissenschaftsfächern wie historische Geographie, Mathematik, Astronomie, Kollationierung, Phonologie und allgemein Philologie, Archäologie, Paläontologie und Epigraphik, die den methodischen Grundstein für Intellektuelle im 18. Jahrhundert legten. Dai Zhens Beitrag zu chinesischer Wissenschaft und Philosophie wird, weil er in diese Entwicklung eingeordnet werden kann und viele Schriften zu den oben genannten Wissenschaftsfächern hinterließ, auf eine Linie mit den anderen gemeinsamen intellektuellen Beiträgen dieser Zeit gesetzt. Die Entwicklung des akademischen Diskurses soll hier kurz aufgezeigt werden.

Um die seit der Song-Dynastie dominante Stellung der „konfuzianischen Dao-Orthodoxie“ (*Daoxue* 道學), des neokonfuzianischen Diskurses und dessen philosophische Orientierung auf die Begriffe „Rechtschaffenheit“ und „Strukturprinzip“ (*Yi* und *Li* 義理), zu erörtern, sollten sich die Intellektuellen am Anfang der Qing-Zeit erstmals vorwiegend auf Philologie bzw. Etymologie stützen. Philologie und Etymologie waren in der klassischen Ausbildung das so genannte *Xiaoxue* (小學), im Gegensatz zur moralisch-ethischen Ausbildung *Daxue* (大學). Mit Hilfe der Philologie, Phonetik und des Textvergleichs wollte eine Gruppe von Gelehrten, darunter die oben genannten, zeigen, dass durch Sammeln und Aufbereiten von „textlichen Beweisen“, *kaozheng*<sup>14</sup> oder *shuzheng* (考證, 疏證), zum moralischen Diskurs innerhalb der Dao-Orthodoxie kritisch Stellung bezogen werden konnte. Ihre Bevorzugung eines induktiven Ansatzes mit Hilfe von Kollationierung und einer rationalistischen skeptischen Grundhaltung zu überlieferten Texten ebnete den Weg zu einer Aufwertung der

---

<sup>12</sup> Auch Huang Zongxi (黃宗羲 1610-1695) und Wang Fuzhi (王夫之 1619-1692) können in diese Zeitspanne eingeordnet werden. Wang Fuzhi, der die philosophische Kategorie Kraftmaterie *Qi*, auch im geistigen Erbe des neokonfuzianischen Philosophen Zhang Zai (張載 1020-1077), mit dem Strukturprinzip *Li* auf eine Stufe setzt, sogar so weit geht und behauptet, dass *Li* nichts anderes als die Ordnung eines durch die Kraftmaterie geschaffenen konkreten Dinges sei, und sein Zeitgenosse Huang Zongxi haben beide grundlegende Kritik an der neokonfuzianischen Orthodoxie ausgeübt, die später, auch von Dai Zhen, weiterverarbeitet worden ist. Chan, Wing-Tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press 1969, S. 692-694.

<sup>13</sup> Elman, Benjamin A (1984), S. 37-85.

<sup>14</sup> Daher wird auch der Begriff *Kaozhengxue* (考證學) alternativ zu *Kaojuxue* benutzt, im englischen meist als „evidential research movement“ übersetzt.

Philologie und Etymologie als wissenschaftliche Methodik<sup>15</sup> bzw. größeren Wertschätzung für *Xiaoxue*.<sup>16</sup> Hier kann wiederum auf frühere Gelehrte des letzten Jahrhunderts der Ming-Zeit verwiesen werden, die *Xiaoxue* ins Zentrum ihres wissenschaftlichen Interesses rückten.<sup>17</sup>

Skeptisch kritische Auseinandersetzung mit Ideen der konfuzianischen Dao-Orthodoxie sollte bald zu einer Wiederentdeckung von Han-zeitlichen Texten, Kommentaren und allgemeinem Wiedererstarken ursprünglich konfuzianischen Traditionslinien führen, die für die darauf folgende Generation Gelehrter im 18. Jahrhundert die übergreifende Gemeinsamkeit sein sollte, weshalb sie als „Schule der Han“ oder „Han-Bewegung“ (*Hanxue* 漢學) kategorisiert werden konnten. Dabei kam es auch in der philosophischen Terminologie zu einer allmählichen Verschiebung von *Li* zu *Qi* (氣), der Kraftmaterie oder dem Ätherstoff, welcher auch für Dai Zhens philosophische Erkenntnistheorie grundlegend war.<sup>18</sup>

Die Textkritik und der textliche Beweis durch Induktion, das Verifizieren von tradiertem Wissen durch Kollationierung der Quellen und eine wissenschaftliche Affinität zu Han-zeitlichen Quellen wurden von den frühen Qing-Gelehrten anstelle von Hermeneutik, Kommentarverfassung und Einbetten eines Strukturprinzips *Li* in die klassischen Texte präferiert.<sup>19</sup> Die Skepsis gegenüber tradierter Ansichten und der Versuch des Erklären und Wiederherstellen von seit Jahrhunderten überlieferter Klassiker und Kanon Literatur erzeugten ein Momentum, in dem eine Gruppe von Gelehrten beinahe westlichen Grundsätzen ebenbürtige Wissenschaft betrieben, um das Altertum gedanklich zu erfassen und somit an die Wurzeln ihrer eigenen Kultur zu kommen. In diesem Zuge konnten der Textbeweis, *kaozheng*, die Philologie und später mit Auffinden und Sammeln von Überresten materieller Kultur auch Archäologie, Paläontologie, Epigraphik zu wissenschaftlichen Fächern werden. Das Urteil, ob eine bestimmte Interpretation richtig oder falsch, sauber oder ungenau sei, konnte durch breit

---

<sup>15</sup> Im Bereich der Phonetik wird der Ming-Gelehrte Chen Di (陳第 1541-1617) als erster einflussreicher Phonetiker ausgemacht, der sich einer induktiven Methodik bediente, um die ursprünglichen Reime aus dem Buch der Lieder (*Shijing* 詩經) wiederherzustellen. Needham, Joseph, *Science and Civilisation in China, Vol. 1: Introductory Orientations*. Cambridge: Cambridge University Press 1954, S. 145-146.

<sup>16</sup> Elman, Benjamin A. (1984), S. 43.

<sup>17</sup> Mitte der Ming-Dynastie kann ebenso bereits der Beginn der konzertierten Kritik am Strukturprinzip *Li* sowie dem verbreiteten Interesse an „evidential research“, i.e. genaue textliche Auswertung des konfuzianischen Kanons, gesehen werden. Jiang Guanghui 姜廣輝, *Qianjia Kaojuxue chengyin zhuwenti zai tantao* 乾嘉考據學成因諸問題再探討 [Eine weitere Untersuchung über die Probleme des Aufkommens der Qianjia Kaojuxue], *Zhexue Yanjiu* 哲學研究 (November 2008), S. 60.

<sup>18</sup> Elman, Benjamin A. (1984), S. 44-45.

<sup>19</sup> Bauer, Wolfgang (2001), S. 302-303.

angelegtes Forschen und Vergleichen aller möglichen Quellen aus der Vergangenheit fest untermauert werden.<sup>20</sup>

### 3 Qing-Zeit und die zwei Schulen *Hanxue* und *Songxue*

Der Sturz der Ming Dynastie und der Beginn einer Fremdherrschaft durch die Mandschuern mit seinen Implikationen für Intellektuelle waren der politisch soziale „framework“, Interpretationsrahmen, in den die Textkritik-Schule eingebettet war. Die Gelehrten, welche auf Grundlage einer gemeinsamen Methodik Forschung betrieben, konzentrierten sich im „südlichen Jangtse-Raum (*Jiangnan* 江南)<sup>21</sup>, in Städten wie Changzhou (常州), Hangzhou (杭州), Suzhou (蘇州), Yangzhou (揚州) und Huizhou (徽州). Darunter gab es auch erstmals Gelehrten mit kaufmännischem Hintergrund, was auch für Dai Zhen galt, die jedoch in der Minderheit waren. Die große Mehrheit hatte Staatsexamen erfolgreich abgeschlossen.<sup>22</sup> Die Gebiete im Jiangnan-Raum boten den Gelehrten etablierte Akademien, Bibliotheken und Druckereien, gleichzeitig rekrutierten Provinzgouverneure und Bildungsminister einen Stab aus Gelehrten dieser Region, so dass Forschende eine professionelle Gemeinschaft bilden konnten.<sup>23</sup>

Die Entstehung einer neuen Schule im Rahmen der konfuzianischen Dao-Orthodoxie, welche dammbbruchartig die vorhergegangenen Entwicklungen und Verschiebungen auf sich vereint<sup>24</sup>, kann man auf das 18. Jahrhundert datieren, insbesondere auf die Regierungszeit zwischen Qianlong (乾隆 1736-1796) und Jiaqing (嘉慶 1796-1821)<sup>25</sup>. Der gesamte Prozess wird in der Literatur in drei bzw. vier<sup>26</sup> Phasen eingeteilt: Zu Beginn der Qing-Zeit betreiben immer mehr Gelehrte Forschung mit Rückgriff auf Methodik der Textkritik-Schule, dabei diversifizieren sich Forschungsinteressen, Schwerpunkte und Einstellung zur herrschenden Ideolo-

---

<sup>20</sup> Rowe, William T., *China's Last Empire: the Great Qing*. Cambridge, Massachusetts, London, UK: The Belknap Press of Harvard University Press 2009, S. 86-88.

<sup>21</sup> Die Gebiete südlich des Unterlaufs des Jangtse (*Changjiang* 長江), einschließlich der Gebiete im Süden der heutigen Provinz Jiangsu (江蘇), im Norden der heutigen Provinz Zhejiang (浙江) und in der heutigen Provinz Anhui (安徽) wurden bereits seit der späten Tang-Dynastie (唐朝 618-907) verstärkt urbanisiert und kommerzialisiert, so dass Städte wie Suzhou, Nanjing (南京), Yangzhou und Hangzhou durch entwickelte Infrastruktur, vor allem der Flusswege wie z.B. dem großen Kaiserkanal nach Peking und dem Huai-Fluss (*Huaihe* 淮河), florierten. In diesen Gebieten konzentrierten sich auch zur Qing-Zeit Examenskandidaten, so dass Beamte aus dem Jiangnan-Raum in der chinesischen Bürokratie besonders stark vertreten waren. Elman, Benjamin A. (1984), S. 7ff.

<sup>22</sup> Elman, Benjamin A. (1984), S. 91, S. 93-94.

<sup>23</sup> Jiang Guanghui führt aus, dass es zwei weitere Gründe für das breite Interesse an *Kaojuxue* als „akademische Mode“ (*xueshu fengqi* 學術風氣) gibt: Einerseits das riesige materielle textliche Erbe der chinesischen Kultur, die nach chinesischem Geschichtsbewusstsein in der Ming-Zeit bereits seit über 3500 Jahren bestand, und deren textliche Überlieferungen geordnet, sortiert, geprüft und bewertet werden mussten. Andererseits die seit der Ming-Zeit durch erstmalige Wirtschaftlichkeit von Textdrucken und der damit einhergehenden größeren Verbreitung von gedrucktem Wort. Jiang Guanghui (2008), S. 54-55.

<sup>24</sup> Konkret ist das für Jiang Guanghui die Ablösung von *Songxue*, mit dem Epitome *Yi Li zhi xue* (義理之學), durch *Hanxue* und seine Verschiebung auf *Xungu zhi xue* (訓詁之學). Jiang Guanghui (2008), S. 58.

<sup>25</sup> Fang Keli (1994), s.v. „考據學“.

<sup>26</sup> Die erste der vier Phasen wäre nach Jiang Guanghui die späte Ming-Zeit, in der bereits Ansätze der Textkritik-Schule zu sehen sind. Jiang Guanghui (2008), S. 53-56.

gie. Die ideologisch-akademische Trennlinie von später zu *Songxue* oder *Hanxue*<sup>27</sup> zugeordneten Gelehrte ist noch nicht gezogen, außerdem wird die Methode des Textbeweises von allen Gelehrten als Forschungsmittel akzeptiert, z.B. auch von Vertretern der Qing-zeitlichen Neu-Text-Schule (*Jinwen xuapai* 今文學派). Der Einfluss der in der Song-Dynastie etablierten Orthodoxie bleibt am größten, doch Gelehrte wie Yan Ruoqu äußern mit Rückgriff auf historische und textliche, philologische Beweisführung Kritik an Zhu Xi und den Cheng-Brüdern.<sup>28</sup>

Mitte der Qing-Zeit zur Regierungsperiode Qianlongs wird innerhalb der Gruppe von Konfuzianern zwischen Anhängern von *Hanxue* und Anhängern von *Songxue* unterschieden. Die Dynastie der Mandschus ist mit den Kaisern Kangxi (康熙 1662-1723) und vor allem Qianlong im Zustand einer kulturellen Blüte, inneren Stabilität und sozialen Wohlfahrt. Zwar gibt es Repressalien gegen Intellektuelle durch Verfolgung von Autoren, doch zeigen sich beide Kaiser auch als Liebhaber chinesischer Kultur und fördern das Zusammentragen und Ordnen des chinesischen Wissens. Dabei wird in Bezug auf *Hanxue*, welche sich als ein konkurrierendes Forschungsmodell beweist, darauf verwiesen, dass gerade die Gelehrten dieser Gruppe keine Bedrohung für die ideologische Integrität des Mandschureichs darstellten. Da sie ihren Schwerpunkt vom den durch Zhu Xi etablierten Kanon der vier Schriften (*Sishu* 四書), i.e. die Analekten des Konfuzius (*Lunyu* 論語), die Schriften des Menzius (*Mengzi* 孟子), das Große Lernen (*Daxue* 大學) und das Buch von Maß und Mitte (*Zhongyong* 中庸), auf den noch früheren Kanon der fünf klassischen Schriften (*Wujing* 五經), i.e. das Buch der Wandlungen *Yijing* 易經), das Buch der Urkunden (*Shujing* 書經), das Buch der Lieder (*Shijing* 詩經), das Buch der Riten (*Liji* 禮記) und die Frühlings- und Herbstannalen (*Chunqiu* 春秋), verschoben, mit wissenschaftlichem Elan Philologie, Etymologie und Phonetik, betrieben, und allgemein der Gegenstand ihrer Forschung auf die Han-Dynastie und früher beschränkt

---

<sup>27</sup> Da die Übersetzung von *Hanxue* bzw. *Songxue* ins Deutsche mit „Han-Bewegung“ oder „Han-Schule“ zwar nahe liegt, es in der folgenden Argumentation jedoch weniger um eine Bewegung oder Schule, sondern um wissenschaftliche Paradigmen bzw. Ideologien geht, nach welchen damalige konfuzianische chinesische Gelehrte von der Wissenschaft kategorisiert worden sind, werde ich die Ausdrücke stets in ihrer Umschrift angeben. Konkret definiert Hu Xiaotong *Hanxue* dahingehend, dass ihre Anhänger methodisch sich an den Grundsatz „die Wahrheit in den Tatsachen suchen“ (*shishi qiu shi* 實事求是) hielten, Philologie und Etymologie (*Xiaoxue*) zur Textkritik und Untersuchung von historischen Bezeichnungen (*mingwu* 名物) betrieben und schließlich ideologisch die früheren Konfuzianer verehrten, insbesondere die der Alt-Text-Schule der östlichen Han-Dynastie. Dagegen könne *Songxue* mit der Bezeichnung *Songming Lixue* (宋明理學), d.h. der Philosophie des Neokonfuzianismus der Song- und Ming-Zeit, gleichgesetzt werden. Anhänger dieser Schulrichtung betteten das Strukturprinzip *Li* in die konfuzianischen Klassiker ein (*yi Li guan jing* 以理貫經), sie benutzten also die philosophische Kategorie *Li*, um die in den konfuzianischen Klassikern gelegenen Bedeutungen für die Gegenwart aufzuzeigen. Siehe: Hu Xiaotong (2006), S. 38.

<sup>28</sup> Yan Ruoqus Hauptwerk „Dokumentierte Erklärungen der älteren Erklärungen in der Sektion *Shangshu* im klassischen *Buch der Geschichte*“ (*Shangshu guwen shuzheng* 尚書古文書證) weist darauf hin, dass für Teile des *Lixue*-Kanon keine authentischen Quellen gefunden werden können. Siehe: Hu Xiaotong (2006), S. 39.

war, tolerierten die Mandschukaiser ihren Forschungsdrang. Als große Hinterlassenschaft für die Nachwelt, welches aus der Zusammenarbeit zwischen Gelehrten und dem Kaiserhof entstand, kann die „Vollständige Bibliothek der vier Literaturschatzhäuser, Bibliotheca quattor“ (*Siku Quanshu* 四庫全書)<sup>29</sup> gesehen werden. Zwar wird auch hier das Motiv der Mandschukaiser, alle verfügbaren textlichen Quellen des ganzen Reichs zusammenzutragen und auszuwerten insofern als doppeldeutig bewertet, als so auch sensible, dem Kaiserhof kritisch eingestellte Autoren getilgt werden können, doch zählt schließlich vorrangig das Sicherstellen des damaligen chinesischen Wissensstands in jeglichen Wissenschaftskategorien für die Nachwelt.

Wenn man die von damaligen Gelehrten bestätigte Differenzierung des Konfuzianismus in *Songxue* und *Hanxue* in Qianlongs Regierungszeit festmacht, kann man im Weiteren an der Person Hui Dong (惠棟 1697-1758) den ersten einflussreichen Vertreter von *Hanxue* identifizieren. Er analysierte antike Phonetik und Reime, beschäftigte sich mit dem Kanon der fünf klassischen Schriften (*Wujing*) und trat für die Wiederaufnahme der Han-zeitlichen Textinterpretation und Textanalyse (*Han Ru xungu* 漢儒訓詁) ein, um den Sinn der Sätze und Wörter eben dieses Kanons wirklich zu verstehen. Was das Aufkommen der Textkritik-Schule bereits andeutete, das Ablehnen von spekulativer Philosophie und gleichzeitiger Wertschätzung eines Positivismus und des Han-zeitlichen Kanons, wird in Hui Dongs Person deutlich erkennbar.<sup>30</sup>

Die durch Hui Dong exemplifizierte zweite fruchtbare Phase, in der *Hanxue* eine echte Alternative zu *Songxue* darstellt, und die Schüler der jeweiligen Richtung durch Argumente und Gegenargumente wirklich Neues auf dem Gebiet der chinesischen Wissenschaft vollbringen<sup>31</sup>, wird noch wesentlich von Gelehrten wie Dai Zhen (戴震 1724-1778), Qian Daxin (錢大昕 1728-1804), Duan Yucai (段玉裁 1735-1815), Jiao Xun (焦循 1763-1820), Xie Qikun (謝啟

---

<sup>29</sup> Das Werk ist das Ergebnis des Zusammentragens wichtigster chinesischer Quellen, vom Altertum bis zur Qing-Zeit, durch eine professionelle Redaktion chinesischer Gelehrter am Kaiserhof. Dabei deutet vier auf die vier Werkgruppen der traditionellen chinesischen Bibliographie hin: kanonische Schriften (*jingbu* 經部), Geschichtswerke (*shibu* 史部), Schultraditionen (*zibu* 子部) und Literatursammlungen (*jibu* 記部). Die Arbeit erstreckte sich offiziell über einen Zeitraum von nur acht Jahren (1772-1780) und wurde von Ji Yun 紀昀 (1724-1805) geführt. Der Beitrag für die Nachwelt lag in der Bereitstellung von Standardausgaben aller wichtigen Literaturgattungen Chinas. Moderne Druckausgaben enthalten über 3400 Schriftstücke (*shu* 書) mit einem Umfang von über 79300 Kapiteln (*juan* 卷), die zusammen 36500 Buchbindereinheiten (*ce* 冊) ergeben. Kaderas, Christoph, *Die Leishu der imperialen Bibliothek des Kaisers Qianlong*. Wiesbaden: Harrassowitz 1998, S. 46-48.

<sup>30</sup> Hu Xiaotong (2006), S. 40.

<sup>31</sup> Ein Beispiel dafür wäre die Debatte über die Authentizität der während der östlichen Han-Zeit (*Donghan* 東漢, 25-220) in Konfuzius Haus gefundenen Texte. Song-Philosophen und Vertreter der Alt-Text-Schule beziehen sich maßgeblich auf diese vermeintlich älteren Texte der konfuzianischen Tradition, während verschiedene Gelehrte in der Zeit Qianlongs diese für die Legitimation wichtigen Texte als Fälschungen entlarvten. Die Debatte darüber wurde von *Songxue*- und *Hanxue*-Gelehrten über Jahrzehnte hinweg aufgegriffen und diskutiert. Bei Benjamin A. Elman wird sie als eine „anwachsende Forschungsarbeit“ (cumulative research), die sich über das gesamte 17. und 18. Jahrhundert erstreckt, bezeichnet. Elman, Benjamin A. (1984), S. 200-212.

昆 1737-1802), Lu Wenzhao (盧文弨 1717-1796), Zhao Yi (趙翼 1727-1814), Ruan Yuan (阮元 1764-1849) beeinflusst. Dabei spricht Hu Xiaotong allerdings nur Dai Zhen die Rolle zu, die Cheng-Zhu-Orthodoxie substanziell herausgefordert und eine philosophisch-ideologische Korrektur in der Auslegung des klassischen Kanons geliefert zu haben.<sup>32</sup> Lediglich die ganz zu Beginn genannten Yan Yuan und Li Gong stellen noch vor Dai Zhen das auf dem Ordnungsprinzip *Li* gestützte System von Zhu Xi ernsthaft in Frage.<sup>33</sup>

Das 19. Jahrhundert ist zu Beginn noch von den Kontroversen und Debatten der verschiedenen konfuzianischen Schulrichtungen geprägt, es erscheinen auch erste Biographien für die Qing-Gelehrten des 17. und 18. Jahrhunderts. Doch ab der Regierungszeit Daoguang (道光 1821-1851) werden außenpolitische Angriffe auf China, die Opiumkriege und die ungleichen Verträge, und innenpolitische Aufruhen, dem Taiping Aufstand (*Taiping tianguo geming* 太平天國革命 1850-1864), auch Chinas Intellektuelle erschüttern. Der Konfuzianismus wird durch den Westen und seiner Wissenschaft herausgefordert, China verliert durch westliche Besatzer seine staatliche Integrität, der Kaiserhof findet keine adäquate Politik. Daher fällt die dritte Phase mit dem allgemeinen Verfall der chinesischen Gesellschaft und dem schleichen- den Verlust der staatlichen Souveränität zusammen. Es soll hier nicht weiter darauf eingegan- gen werden.

#### 4 Dai Zhen, Biographie und ausgewählte Werke

Dai Zhen 戴震, oder Dai Dongyuan 戴東原 bzw. Dai Shenxiu 戴慎修, wurde am 19. Januar 1724 (Erstes Jahr Regierungsdevise Yongzheng) in der Stadt Xiuning 修寧 in der heuti- gen Provinz Anhui 安徽 geboren.<sup>34</sup> Sein Elternhaus war nicht reich und er selbst sollte sein ganzes Leben bis zu seinem Tod am 1. Juli 1777 (42. Jahr Regierungsdevise Qianlong) immer ohne großen Reichtum bleiben. Seine Biographie lässt sich anhand zweier annalistischer Bio-

---

<sup>32</sup> Hu Xiaotong (2006), S. 40.

<sup>33</sup> Feng Yulan, Bodde, Derk (Übers.), *History of Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press 1953, S. 631-650. Auch für Joseph Needham können Yan Yuan und Li Gong, i.e. Yan-Li-Schule (*Yanlipai* 顏李派), als Vorreiter der "Back-to-the-Han Movement", i.e. *Hanxuepai* (漢學派), gesehen werden. Needham, Joseph, *Science and Civilisation in China, Vol. 2: History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press 1956, S. 513.

Yan Yuan, mit seinem praxisbezogenen Denken, seiner Betonung von echter, praktischer Erfahrung und seiner Kritik an einer „Kontemplation über *Li*“, die seiner Meinung nach nie zu einer echten Erkenntnis führen könne, war darin Dai Zhens Denken schon sehr nahe. Auch er verwarf als Konfuzianer die überhöhte Bedeutung des neokonfuzianischen Strukturprinzip *Li* und ging direkt zu den Anfängen, d.h. Konfuzius' und Menzius' Schriften, zurück, um seine praktische, lebensbezogene Philosophie aufzubauen. Chan Wing-Tsit (1969), S. 703-708.

<sup>34</sup> Mit Berücksichtigung seines Geburtsorts wird Dai Zhen, wenn man noch engere Schulrichtungen als *Songxue* und *Hanxue* unterscheiden möchte, zur *Wanpai* (皖派) zugeordnet, Hui Dong dagegen zu *Wupai* (吳派). Das Zeichen *Wan* war früher bereits ein Ortsname und ist heute noch die Abkürzung für die Provinz Anhui. Das Zeichen *Wu* deutet auf das Königreich Wu zur Zeit der Drei Reiche (三國 220-280) hin. Gemäß Jiang Guanghui gibt es keine weiteren nennenswerten Schulen, die sich auf einen „Lehrer“ (*Zongshi* 宗師) stützen könnten. Jiang Guanghui (2008), S. 58-59.

graphien (*nianpu* 年譜) nachvollziehen, die erstere von seinem Schüler Duan Yucai verfasst (*Daidongyuan xiansheng nianpu yijuan* 戴東原先生年譜一卷)<sup>35</sup>, die zweite 1925 erschienen in *Guoxue jikan* (國學季刊) von Wei Jiangong 魏建功 (*Daidongyuan nianpu* 戴東原年譜)<sup>36</sup>. Verschiedene Anekdoten und Daten der ersteren werden im 1995 erschienen Band 6 der Gesamtausgabe Dai Zhens, von Zhang Dainian (張岱年 1909-2004) herausgegeben, in Frage gestellt und durch Yang Yingqin (楊應芹 1943-) mit Anmerkungen versehen.

In seiner Kindheit lernte Dai Zhen an einer privaten Klippschule (*sishu* 私塾). Mit achtzehn Jahren begleitete er seinen Vater auf Reisen in die Städte Nanfeng (南豐) und Shaowu (邵武). Zwei Jahre später kehrte er aus Shaowu in seine Heimatstadt zurück. Er machte mit Jiang Yong (江永 1681-1762) in Wuyuan 婺源, in der heutigen Provinz Jiangxi, Bekanntschaft, welcher in der *Ziyang* Akademie (*Ziyang Shuyuan* 紫陽書院) unterrichtete und dem er sich als sein Schüler anschloss. Jiang Yong war großer Anhänger und Verfechter der Cheng-Zhu *Lixue*-Schulrichtung, war aber auch für seine Textforschung an den konfuzianischen Klassikern bekannt<sup>37</sup>.

1751 nahm er mit 27 Jahren an der Beamtenprüfung in seinem Kreis Xiuning teil und wurde erfolgreicher Absolvent (Bakkalaureus, *Xiucui* 秀才 oder *Shengyuan* 生員). 1754 siedelte er nach Peking über und wird zwei Jahre später im Haushalt des Wang Anguo (王安國 1694-1757) als Privatdozent verpflichtet. 1762 absolvierte er mit Erfolg die Provinzbeamtenprüfung (Magister oder Lizenziat, *Juren* 舉人) und gab Vorlesungen in Peking. Einer der teilnehmenden Studenten, Duan Yucai, wurde später sein Schüler. 1763, 1766, 1769 und später auch 1772, 1775 nahm er jedes Mal erfolglos an den Palastprüfungen (*huishi* 會試) für den höchsten Beamtenrang (Doktor, *Jinshi* 進士) teil. Trotzdem hat er eine sehr lange und fruchtbare Schaffenszeit, in der er Material aus der Yongle Enzyklopädie (*Yongle Dadian* 永樂大

---

<sup>35</sup> In: Dai Zhen 戴震, Zhang Dainian 張岱年(Hrsg.), *Dai Zhen Quanshu* 戴震全書 [Dai Zhen, sämtliche Werke]. 6 Bde. Bd. 6. Hefei: Huangshan Shushe 1995, S. 647-718.

<sup>36</sup> Wei Jiangong 魏建功, *Dai Dongyuan nianpu* 戴東原年譜 [Annalistische Biographie des Dai Dongyuan]. In: *Guoxue jikan* 國學季刊 Bd. 2 Heft 1 (December 1925), S. 125-154.

<sup>37</sup> Liu Zhaoren 劉昭仁, Wang Shouan 王壽南 (Hauptredakteur), Lu Baoqian 陸寶千 et al., *Dai Zhen* 戴震. In: *Zhongguo lidai sixiangjia* 中國歷代思想家 [Historische Denker Chinas], her. v. *Zhongguo Wenhua Fuxing Yundong Tuixing Weiyuanhui* 中國文化復興運動推行委員會. 10 Bde. Bd. 8. Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan 1978, S. 4740-4741.

典)<sup>38</sup> wiederherstellt und neu verwertet<sup>39</sup>, geographische Lexika verfasst, frühe chinesische Werke der Mathematik, Astronomie und Geographie kommentiert und veröffentlicht. Sein Ruf ermöglicht ihm 1773 in Peking ein imperiales Mandat für die Teilnahme an der Kompilation des großen *Siku Quanshu*-Projekts zu bekommen. Er starb 1777 und hinterließ ein großes Werk. Kurz nach seinem Tod wurden bereits zu Lebzeiten noch nicht publizierte Texte unter dem Titel „Dai Zhen, nachgelassene Schriften“ (*Daishi yishu* 戴氏遺書) veröffentlicht.

1936 erscheint die fast komplette Gesamtausgabe seines Werks unter dem Titel „Dai Zhen (Dongyuan), Sämtliche Werke“ (*Dai Dongyuan xiansheng quanji* 戴東原先生全集).<sup>40</sup> Ab 1994 bis 1995 erscheint im Huangshan-Verlag eine sechsbändige Neuauflage des Gesamtwerks Dai Zhens, die von Zhang Dainian herausgegeben wird. Sie veröffentlicht erstmals zusätzliche Schriften aus Dai Zhens Feder, deren Authentizität von den Herausgebern überprüft wurde, so dass sich ein größeres Gesamtbild ergibt.

Dai Zhens Gesamtwerk umfasst, ganz im Sinne der Diversifizierung von Forschungsinteressen seiner Zeit, unterschiedliche Gebiete, die sich kategorisch eingrenzen lassen. Am wichtigsten für seine Philosophie sind die vier Werke „Den Begriff des Guten an seinen Ursprung verfolgen“ (*Yuan shan* 原善<sup>41</sup>), „Menzius‘ eigenständiges Denken“ (*Mengzi sishulu* 孟子私淑錄<sup>42</sup>), mit dem „Vorwort“ (*Xuyan* 緒言<sup>43</sup>), das auch eigenständig erschienen ist, und „Subkommentar mit Belegen zu Bedeutungen einzelner Begriffe im Buch Menzius“ (*Mengzi*

---

<sup>38</sup> Eine frühere große Zusammenstellung aller verfügbaren Texte der chinesischen Literatur zur Sicherung des Wissens der chinesischen Zivilisation. Wie die „Vollständige Bibliothek der vier Literaturschatzhäuser“ gehört es zur Gattung *leishu* (類書), welche meist als „Enzyklopädie“ übersetzt wird. Das Werk wurde während der Ming-Dynastie im ersten Jahr der Regierungsdevisen *Yongle* (永樂 1403-1424) 1403 innerhalb sechs Jahre im Jahre 1409 fertig gestellt und besteht aus 22877 Kapiteln (*juan* 卷). Der Originaldruck ging während des Untergangs der Ming-Dynastie verloren, die Kopie hielt sich teilweise bis in die Regierungsdevisen *Xianfeng* (咸豐 1851-1861) der Qing-Dynastie, wurde jedoch spätestens bei der Besetzung Pekings durch die Vereinten Streitkräfte der acht Nationen nahezu zerstört. Xia Zhengnong 夏征農, Chen Zhili 陳至立, *Cihai* 辭海 [Meer der Wörter]. Shanghai: Shanghai Cishu Chubanshe 2009, s.v. „永樂大典“.

<sup>39</sup> Unter anderem den „Klassiker der Rechenkunst in zehn Teilen“ (*Suanjing shishu* 算經十書), von denen durch Dai Zhens Hilfe neun der zehn Originalteile unter dem Namen „Neun Abhandlungen zur Rechenkunst“ (*Jiuzhang suanshu* 九章算術) wiederveröffentlicht werden konnten. Dai Zhen fügte dieser Veröffentlichung zwei Werke hinzu. Zum einen „Rechnen mit Rechenstäbchen“ (*Cesuan* 策算), zum anderen „Trigonometrie und Infinitesimalrechnung“ (*Gougu geyuan ji* 勾股割圓記). Die Rechenstäbchen waren Vorläufer des Abakus. Dai Zhen habe sich mit der Mathematik des Engländers John Napier (1550-1617) befasst und sie in seinem Werk verarbeitet. Hummel, Arthur W., Fang Chao-Ying (1964), S. 695-698.

<sup>40</sup> Hummel, Arthur W., Fang Chao-Ying (1964), S. 695-702.

<sup>41</sup> Das Werk ist der erste Versuch Dai Zhens, seine Philosophie systematisch zu erläutern und stelle ein Bindeglied zwischen seinem früheren Idealismus und späterem Materialismus dar, weswegen sich sowohl Gedanken über *Li* als auch über *Qi* darin entfalten. Dai Zhen, Zhang Dainian (1995), Bd. 6, S. 4ff.

<sup>42</sup> In diesem Werk habe Dai Zhen sich von einem auf *Li* gestützten Idealismus abgewendet und sich einem auf *Qi* gestütztem Materialismus zugewendet. Dai Zhen, Zhang Dainian (1995), Bd.6, S. 35ff.

<sup>43</sup> Das Werk führt Ideen und Gedanken des *Mengzi sishulu* weiter aus und richtet sich gegen die Philosophie der Cheng-Zhu *Lixue*-Schulrichtung, welche es in den Aspekten Naturanschauung, Erkenntnistheorie, Wesenstheorie des Menschen, etc. herausfordert. Dai Zhen, Zhang Dainian (1995), Bd. 6, S. 79ff.

ziyi shuzheng 孟子字義疏證<sup>44</sup>), die für die Rezeption seines geisteswissenschaftlichen Beitrags zu berücksichtigen sind. Zum echten, exakten und profundem Verständnis des Kanons tragen seine Studien zur Phonetik bei, darunter „Dokumentierte Erklärungen zu Einzelbegriffen im Erya“ (*Erya wenzi kao* 爾雅文字考), „Studien zu Laut und Reim“ (*Shengyun kao* 聲韻考), „Phonologische Tabellen“ (*Shenglei biao* 聲類表) und „Dokumentierte Erklärungen zum Fangyan“ (*Fangyan shuzheng* 方言疏證<sup>45</sup>). Als Vertreter der Hanxue Bewegung richtete Dai Zhen großes Interesse auf das Han-zeitliche und noch frühere chinesische Altertum. Er glaubte, dass man die Textstellen über astronomische und technische Phänomene sowie den Kalender in den Schriften des Altertums, wie z.B. das Buch der Wandlungen, das Buch der Riten und die „Riten der Zhou“ (*Zhouli* 周禮), nur unter der Bedingung verstehen könne, wenn man die damalige Astronomie und Rechenkunst (*Tianwen cesuanxue* 天文測算學) sowie historische Geographie nachvollziehen könne.<sup>46</sup> Daraus entstanden eine weitere Reihe Schriften, darunter die Schrift „Den Begriff des *Abbilds* an seinen Ursprungen“ (*Yuanxiang* 原象), welche grundlegende Kenntnisse der damaligen Astronomie und Mathematik vermittelt, und die unvollständige Schrift „Weiteres über die Astronomie“ (*Xu Tianwenlüe* 續天文略), welches auf Anweisung des Kaiserhofs zur Weiterführung der Studien des Gelehrten Zheng Qiao (鄭樵 1104-1162) entstanden ist.

Als letztes Beispiel für die Anstrengungen Dai Zhens, Schriften des chinesischen Altertums mit Erklärungen und Kommentaren zu versehen, soll „Bebilderte Neuausgabe der *Aufzeichnungen der königlichen Rüstkammer* (am Hof der Zhou)“ (*Kaogongji tu* 考工記圖) genannt werden. Auf der Grundlage des angeblich in der Frühlings- und Herbstzeit (春秋 722-481 v. Chr.) von einem Mann aus dem Staat Qi (齊國) überlieferten Werkes *Kaogongji*, in dem die Form, der Aufbau, der Nutzen und die Herstellung damaliger Gebrauchsgegenstände und Handarbeit erklärt werden, fügte Dai Zhen Bilder, Erklärungen und Korrekturen hinzu.<sup>47</sup>

Dai Zhen hat unter dem Titel „Belege zu Bedeutungen einzelner Begriffe in der Sektion *Shangshu* im *klassischen Buch der Geschichte*“ (*Shangshu yi kao* 尚書義考) das Buch der

<sup>44</sup> Es wird als das für Dai Zhens Philosophie repräsentativste Werk angesehen, in dem Dai Zhens auf die Kategorie *Qi* gestützter Materialismus und seine politische Ethik zur Vollendung gelangen. Dai Zhen, Zhang Dainian (1995), Bd. 6, S. 145ff.

<sup>45</sup> Auch für diese Untersuchung benutzte Dai Zhen die in der Yongle-Enzyklopädie abgedruckte Fassung des von Yang Xiong (楊雄 53 v. Chr.-18 n. Chr.) zur Han-Zeit verfassten Wörterbuchs.

<sup>46</sup> Daneben sollen die Jesuiten, die zu seiner Zeit Technologie und Wissenschaft, z.B. über den Kalender, aus Europa nach China brachten, Dai Zhen insofern herausgefordert haben, als dass er unermüdlich nach brillanten Texten des Altertums über Kalenderberechnungen suchte, um Anknüpfungspunkte zur eigenen Wissenschaftstradition zu finden. Elman, Benjamin A. (1984), S. 63, S. 182.

<sup>47</sup> Liu Zhaoren (1978), S. 4745-4746.

Urkunden kommentiert, jedoch ist er damit nicht fertig geworden und schrieb lediglich das Kapitel *Yushu* (虞書) zu Ende. Seine Aufzeichnungen zum Buch der Lieder erscheinen unter dem Titel „Ergänzungen zu Mao Hengs Rezensionen des *Buchs der Lieder*“ (*Maoshi buzhuàn* 毛詩補傳<sup>48</sup>) in 26 Kapiteln. Daneben wird als repräsentativste Studie der Lieder durch Dai Zhen seine „Dokumentierte Erklärungen zu den Mao Heng und Zheng Xuan Rezensionen des *Buchs der Lieder*“ (*Maozhengshi kaozheng* 毛鄭詩考證) gesehen, in der er Schwerpunkte aus dem *Maoshi buzhuàn* aufgreift und ein weiteres Mal näher beleuchtet. Er publizierte Texte über die zur Regierungsdevise Kaicheng (開成 836-841) des Tang-Kaisers Wenzong (文宗 827-841) auf Steinstelen eingravierten konfuzianischen Klassiker („Die nachträglich in die Steinklassiker der Han und Tang eingefügten Schriftzeichen: korrekt oder falsch?“ *Shijing buzi zhengfei* 石經補字正非) und weitere umfassende Untersuchungen zum konfuzianischen Kanon („Studien zu Belegen des Begriffs *Jing*“ *Jingkao* 經考). Zu seinem literarischen Werk zählen seine Studien des Dichters Qu Yuan (屈原 ca. 340- ca. 278 v. Chr.) aus dem Staate Chu (楚國) zur Zeit der Streitenden Reiche (戰國 475-221 v. Chr.), dessen Lyrik „Lieder aus Chu“ (*Chuci* 楚辭) Dai Zhen analysierte und kommentierte.

Alle oben genannten Werke Dai Zhens sind in der von Zhang Dainian herausgegeben Gesamtausgabe Dai Zhens Werke erschienen und mit einer kurzen Erklärung versehen. Darin werden Entstehungszeit, damalige und zeitgenössische Rezeption, unterschiedliche Druckausgaben und Aufbewahrungsort der Originale dargestellt. Daneben wird eine kurze Inhaltsangabe und Rezension geliefert.

## 5 Rezeptionsgeschichte Dai Zhen, Ausgangspunkt 1978

Zeit seines Lebens hatte Dai Zhen formal drei einflussreiche Schüler, Wang Niansun (王念孫 1744-1832, der Sohn von Wang Anguo), Duan Yucai und Ling Tingkan (凌廷堪 1757-1809). Daneben werden zwei weitere Zeitgenossen angegeben, die sich ausgiebig mit seinem Denken befassten: Hong Bang (洪榜 1745-1779), der einen Nachruf auf Dai Zhen schrieb (*Dai xiansheng xingzhuang* 戴先生行狀), in der er auch seine philosophischen Betrachtungen

---

<sup>48</sup> *Maoshi* ist ein anderer Name für das Buch der Lieder. Der Überlieferung nach sollen die beiden Gelehrten *Mao Heng* (毛亨, Geburtsdaten unbekannt) und *Mao Chang* (毛萇, Geburtsdaten unbekannt) die Lieder von dem Schüler des Konfuzius *Zi Xia* (子夏, 501-? v. Chr.) erhalten haben. Infolge der Bücherverbrennung während der Qin Dynastie (秦朝, 221-206 v. Chr.) wurden die Originale zerstört, so dass man sich fortan auf Überlieferungen der Lieder, unter anderem von Mao Heng und Mao Chang stützen musste. In der Östlichen-Han-Zeit sollen dann verschiedene Gelehrte, unter anderem Zheng Xuan, das Studieren der Lieder zu einem Fach erhoben haben. Mit der Zeit gingen die Aufzeichnungen der Lieder von anderen Gelehrten verloren, bis lediglich die Fassung von Mao Heng und Mao Chang übrig blieben. Allerdings wird dieser Fortgang heute in der Forschung kritisch hinterfragt. Fang Keli (1994), s.v. „毛亨“.

darlegte, und Zhang Xuecheng (章學誠 1738-1801). Schließlich wird noch Ruan Yuan als ein einflussreicher Zeitgenosse, der unter dem Einfluss Dai Zhens Denken stand, erwähnt.<sup>49</sup> Zu Beginn des 20. Jahrhunderts haben die zwei einflussreichen Intellektuellen Liang Qichao (梁啟超 1873-1929) und Hu Shi (胡適 1891-1962) sich mit Dai Zhens Philosophie befasst.<sup>50</sup>

Im Folgenden möchte ich auf eine spätere Rezeption Dai Zhens eingehen, die nach der Gründung der Volksrepublik China in den 80er Jahren auf Taiwan publiziert wurde. Sie wurde von der „Regierungskommission der Bewegung zur Wiederauferstehung der chinesischen Kultur“ (*Zhonghua wenhua fuxing yundong tuixing weiyuanhui* 中華文化復興運動推行委會) in Auftrag gegeben und erschien in einer Gesamtdarstellung der chinesischen Geistesgeschichte. Da der Autor Liu Renzhao die wichtigsten Kategorien und Termini in Dai Zhens Philosophie darlegt und in Bezug auf die Song-Bewegung vergleicht, bietet die Rezeption einen konzisen Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung der Rezeptionsgeschichte Dai Zhens.

Nach einer Biographie und der Darstellung der regionalen Umgebung und des zeitlichen Hintergrunds Dai Zhens, geht Liu Zhaoren zunächst auf Anknüpfungspunkte zu anderen Philosophen ein. Zunächst sei Dai Zhen unmittelbar durch Jiang Yong, seinem Lehrer in der *Ziyang* Akademie, beeinflusst worden. Daneben sei die zweite herausragende Persönlichkeit der Han-Bewegung, Hui Dong, mit Dai Zhen seit seinem 35. Lebensjahr bekannt, so dass von gegenseitigem wissenschaftlichen Austausch ausgegangen wird. Die bereits erwähnte Yan-Li-Schule wird mit Dai Zhens Philosophie in Bezug gestellt und schließlich die frühen Konfuzianer Menzius und Xun Zi (荀子 298-220 v. Chr.) als „geistige Lehrer“ Dai Zhens angegeben.<sup>51</sup>

## 5.1 Das Strukturprinzip *Li*

Anhand Dai Zhens Stellungnahme zu der von Zhu Xi geschaffenen konfuzianischen Orthodoxie mit ihrem philosophisch-spekulativen Schwerpunkt auf das universale Strukturprinzip *Li*, beginnt Liu Zhaoren mit der Darstellung von Dai Zhens Widerspruch und Korrektur an eben diesem neokonfuzianischen Terminus *Li*. Dai Zhen liefere eine eigene Definition von *Li*, in der er die Bedeutung von *Li* als „Muster“ wieder in den Vordergrund rücke, um somit die

---

<sup>49</sup> Hummel, Arthur W., Fang Chao-Ying (1964), S. 699. Liu Zhaoren (1978), S. 4735.

<sup>50</sup> Tai Chen (1724-1777), in: Liang Qichao 梁啟超, Hsü, Immanuel (Übers.), *Intellectual trends in the Ch'ing Period*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1959, S. 54-62.

*Dai Dongyuan de zhexue* 戴東原的哲學 [Die Philosophie von Dai Dongyuan], in: Hu Shi 胡適, *Hu Shi Wenji* 胡適文集 [Gesamtwerke von Hu Shi]. 12 Bde. Bd. 7. Peking: Beijing Daxue Chubanshe 1998, S. 237-342.

<sup>51</sup> Liu Zhaoren (1978), S. 4740-4745.

politisch instrumentalisierte Deutung von *Li* als ein universelles, in der Natur verankertes Gesetz zu widerrufen.<sup>52</sup> Stattdessen habe er *Li* auf seine Grundbedeutung „Jade so bearbeiten, dass die innere, verborgene Struktur des Jadeits sichtbar wird“ (*chi yu* 治玉) aus dem frühen Wörterbuch *Shuowen jiezi* (說文解字) reduziert. Die Übertragung der Grundbedeutung wird dann als das „Sezieren und Suchen des wirklichen Sachverhalts aller Dinge und Vorgänge der Welt“<sup>53</sup> angegeben. Im „Subkommentar mit Belegen zu Bedeutungen einzelner Begriffe im Buch Menzius“ definiere Dai Zhen gleich im ersten Kapitel unter den „fünfzehn Aussagen/Paraphrasen über *Li*“ (*Li shiwu tiaoli* 理十五條) die beiden Komposita *Tiaoli* (條理) und *Fenli* (分理), durch die sich der Begriff *Li* näher erklären lässt. Bei der Betrachtung und Untersuchung aller Dinge und Sachverhalte dieser Welt müsse man immer differenzieren und den Dingen unterschiedliche Namen oder Definitionen geben. Für diesen Vorgang gebe es die Bezeichnung *Fenli*. Wenn man nun vom feinsten Wesen jedes einzelnen Dinges<sup>54</sup> (*Wu* 物) spreche, könne man ihm Namen geben wie „Hautgewebe“ (*jili* 肌理), „Fleischfasern“ (*couli* 腠理) oder „Muster“ (*wenli* 文理), so dass sich alles klar und deutlich differenzieren ließe und sich eine klare Methodik offenbare. Diese klare Ordnung der Dinge könne man *Tiaoli* nennen.<sup>55</sup> Im Weiteren müsse das zu untersuchende *Li*, als der Gegenstand wissenschaftlicher Forschung, kategorisiert werden. Dai Zhen spreche dabei von den beiden Komposita *Wuli* (物理) und *Shili* (事理). *Wuli* sei als die Gesetzmäßigkeit (*faze* 法則) eines jeden Dinges definiert. Ein jedes Ding im Universum besitzt sein eigenes *Li*, i.e. Gesetzmäßigkeit, durch welches es korrigiert werden könne.<sup>56</sup> Die Dinge und Sachen (*shiwu* 事物), welche keine Extre-

<sup>52</sup> Needham, Joseph, *Science and Civilisation in China, Vol. 2: History of Scientific Thought* (1956), S. 513-514.

<sup>53</sup> *Tianxia mei yi jian dongxi, mei yi zhuang shiqing, biding yao pouxi xunqiu ta de shiqing* 天下每一件東西，每一樁事情，必定要剖析尋求它的實情. In: Liu Zhaoren (1978), S. 4747.

<sup>54</sup> Neben der Bedeutung von *Wu* 物 als ein materielles Ding hat es für die chinesische Philosophie auch stets über das rein materielle hinausgehende Implikationen, zum einen als etwas, welches wie andere Menschen eine echte Beziehung zu den Menschen habe, zum anderen aber auch als die negativen Wünsche, die der Mensch den äußeren Dingen anhaftet. Wu Yi 吳怡, *Chinese Philosophical Terms* 中國哲學術語. Lanham, New York, London: University Press of America 1986, S. 52-53.

<sup>55</sup> Liu Zhaoren übersetzt an dieser Stelle die ersten Zeilen des „Subkommentar mit Belegen zu Bedeutungen einzelner Begriffe im Buch Menzius“ aus der klassischen Schriftsprache paraphrasierend in modernes Chinesisch. Der Originaltext ist in: Dai Zhen, Zhang Dainian (1995), Bd. 6, S. 151. Eine englische Übersetzung ist zu finden in: Zhang Dainian, Ryden, Edmund (Hrsg. und Übers.), *Key Concepts in Chinese Philosophy*. New Haven and London, Peking: Yale University Press, Foreign Language Press 2002, S. 41.

<sup>56</sup> Da in den früheren fünf klassischen Schriften (*Wujing*) das Schriftzeichen *Li* äußerst selten auftaucht, soll im Nachhinein das Schriftzeichen *Ze* (則) als damaliges Synonym zu *Li* verstanden werden. Konkret habe Dai Zhen an dem Zitat „Heaven, in giving birth to the multitudes of the people, to every faculty and relationship annexed its law“ *Tian sheng zheng min, you wu you ze* 天生蒸民，有物有則 (Übersetzung in: Legge, James, *The She King or the Book of Poetry*. In: *The Chinese Classics Bd. 4*. Hong Kong: Hong Kong University Press 1960, S. 541) festgemacht, dass *Li* und *Ze* die gleiche Bedeutung besäßen und den Dingen kohärent seien. Auch Zhang Dainian zitiert dieselbe Textstelle aus dem Buch der Wandlungen, um einen engeren Zusammenhang zwischen dem Strukturprinzip *Li* und dem Gesetz *Ze* herzustellen. In: Zhang Dainian, Ryden, Edmund (2002), S. 43.

me mehr in sich tragen und keinen einzigen Makel an sich haben, könnten als *Shili* bezeichnet werden.<sup>57</sup>

Wo liegt nun der kategorische Unterschied zu dem Einheitsprinzip *Li* von Zhu Xi? An dieser Stelle müsse Dai Zhen vor allem erläutern, was *Li* nicht ist. *Wuli* und *Shili* würden beide objektiv und inhärent in den konkreten Dingen existieren. Jedoch könnten sie nicht subjektiv vor den Dingen an sich, und ebenso nicht in unserem Geist selbst (*Xin*) existieren. Daher sei auch der Geist, wie von der späteren *Xinxue*-Schulrichtung postuliert, mit *Li* nicht gleichzusetzen.<sup>58</sup> Der Geist sei lediglich das gedachte Organ, welches *Wuli* und *Shili* beurteile: „Generell ist es so, dass auf das Kommen der Dinge“ (*fanshi ge zhong shiwu lailin* 凡是各種事物來臨) der Geist als ein „Sensor“ (*ganying* 感應) reagiere, der über das Richtige und Falsche, Gerade und Ungerade sowie Gute und Schlechte urteilt. Allerdings mache Dai Zhen hier einen weiteren wichtigen Punkt für die Eingrenzung des neokonfuzianischen *Li*, denn alles, was im Geiste existiert, sei lediglich eine subjektive Meinung (*yijian* 意見). Diese subjektive Meinung dürfe keinesfalls mit *Li* durcheinander gebracht werden, weshalb die von Wang Yangming geforderte geistige Kontemplation auch nicht dazu führen könne, die bei Geburt erhaltenen inhärenten Strukturprinzipien *Li* wieder zu entdecken. Dai Zhen argumentiere, dass mit der Gleichsetzung von *Li* mit subjektiver Meinung bzw. „persönlicher Sicht“ (*sijian* 私見) *Li* seinen objektiven Maßstab verliere. Den Grund dafür sähe er, einstimmig mit der allgemeinen Kritik am Neokonfuzianismus in seiner Zeit, in der Vermischung der ursprünglich konfuzianischen Lehre mit den Ansichten der Buddhisten und Taoisten. Vor dem Hintergrund seiner Zeit erlebte Dai Zhen die Instrumentalisierung von *Li* durch den Kaiserhof und Mächtigen, um Repressalien, wie z.B. Verfolgung wegen unorthodoxer Schriften (*Wenzi yu*), zu legitimieren.<sup>59</sup>

Dai Zhen definiere *Li* auch im Spannungsfeld mit den konfuzianischen Tugenden *Li* (禮) und *Yi* (義). *Tiaoli*, als der geordnete Zustand von *Li*, könne mit der Tugend „Etikette“ (*Li* 禮)<sup>60</sup> gleichgesetzt werden, und der Zustand der Ordnung zwischen Himmel und Erde sei wiederum gleich *Li* (理). Daraus folge, dass wenn die Dinge ihre Ordnung verlieren, der Edle

---

<sup>57</sup> Liu Zhaoren (1978), S. 4747-4749.

<sup>58</sup> Für Vertreter der *Xinxue*-Schulrichtung wie Wang Yangming und Lu Xiangshan gebe es kein Unterschied mehr zwischen dem Universum und seinem eigenen Geist bzw. es könne weder ein Strukturprinzip noch ein Ding außerhalb des Geistes selbst existieren. Wu Yi 吳怡 (1986), S. 17.

<sup>59</sup> Liu Zhaoren (1978), S. 4748-4749.

<sup>60</sup> Die Übersetzung von *Li* 禮 ist insofern schwierig, als dass der Begriff die Bedeutungen „Zeremonie“, „Ritual“, „Anstand“ oder einfach „(gute) Form“ abdecken kann, aber gleichzeitig einen Zeitbezug hat und die Rolle eines höheren Gesetzes spielt, so dass er mit *Tiandao* gleichgesetzt werden kann. Chan Wing-Tsit (1969), S. 790.

(*Junzi* 君子), der mit der konfuzianischen Etikette zwischen Himmel und Erde im Einklang sein soll, a priori nicht bestehen könne. Gleichmaßen setze Dai Zhen *Li* (理) auch mit der Tugend der „Rechtschaffenheit“ (*Yi* 義) gleich, aus dem Grund da auch Menzius diese beiden Begriffe auf eine Stufe setzt und verwendet.<sup>61</sup> Auch hier sei definitorisch zunächst der geordnete Zustand von *Li*, i.e. *Tiaoli*, mit Rechtschaffenheit gleich zu setzen. Das einzelne *Li* an sich impliziere gemäß des Kompositums *Fenli*, dass der menschliche Geist die Dinge differenzieren kann. Die Rechtschaffenheit *Yi* impliziere, dass der menschliche Geist beurteilen und entscheiden kann. Ethisch folge aus dieser Definition, dass wenn der menschliche Geist die Dinge und Sachen in die Kategorien Recht und Unrecht einteilt, er sich dabei an ein „unveränderliches Prinzip“ (*bu bian de faze* 不變的法則) als Maßstab hält. Ethisch richtiges Handeln entspräche diesem Maßstab und entspräche damit der Tugend Rechtschaffenheit (*heyi* 合義 bzw. *heyi* 合宜) bzw. sei „vernünftig“ (*heli* 合理). Daher seien auch *Yi* und *Li* ineinander verwoben.<sup>62</sup>

Zuletzt mache Dai Zhen noch eine substantielle Unterscheidung zwischen den eingeführten Komposita *Wuli* (物理) und *Shili* (事理). *Wuli*, i.e. die Gesetzmäßigkeit eines jeden Dings, könne ganz im Sinne der modernen Bedeutung des Kompositums, i.e. Physik, durch wissenschaftliche Methoden analysiert und verständlich gemacht werden. Dai Zhen halte diesen Vorgang für vergleichsweise einfach. Dagegen müssten für die Analyse und das Verständnis von *Shili*, welches die Dinge und Sachen im Zustand ihrer absoluten Makellosigkeit beschreibt, *Li* noch weiter konkretisiert werden. Der Ursprung von *Li* läge gemäß Dai Zhen in den „Gefühlen“ (*Qing* 情) und dem „Verlangen“ (*Yu* 欲). Durch diese Definition sollte sich, wie später noch gezeigt wird, eine weitere Reibungsstelle zwischen der neokonfuzianischen Orthodoxie und Dai Zhens Philosophie bzw. Ethik offenbaren. Grob gesagt müssten für das

<sup>61</sup> Der einzige Abschnitt im Buch Mengzi, in dem die Schriftzeichen *Li* und *Yi* gemeinsam vorkommen und somit ihrem Inhalt nach auf eine Stufe gestellt werden ist im Buch Gaozi, erster Abschnitt (告子，上), Text 7, „Die Gleichheit der Menschen“: „[...] Was ist es nun, worin die Herzen übereinstimmen? Es ist die Vernunft, es ist die Gerechtigkeit. Die Heiligen haben zuerst gefunden, worin unsere Herzen übereinstimmen, darum erfreut Vernunft und Gerechtigkeit ganz ebenso unser Herz, wie Mastfleisch unsern Gaumen erfreut.“ *Xin zhi suo tongran zhe he ye? Wei li ye, yi ye. Shengren xian de wo xin zhi suo tongran er. Gu li yi zhi yue wo xin, you chu huan zhi yue wo kou.* 心之所同然者何也? 謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。 In: Wilhelm, Richard, van Ess, Hans (Hrsg.), *Die Lehren des Konfuzius*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins 2009, S. 988-991.

Daneben kommt das Schriftzeichen *Li* alleine noch in zwei anderen Abschnitten vor. Einmal im Buch Wanzhang, zweiter Abschnitt (萬章，下), Text 1, „Verschiedene Heilige: Be-I, I-Yin, Liu Hia Kui, Kung Dsi“. *Li* kommt an dieser Stelle als Komposita *Tiaoli* vor. In: Wilhelm, Richard, van Ess, Hans (2009), S. 942-947.

Das andere Mal im Buch Jinxin, zweiter Abschnitt (盡心，下), Text 19, „Trost bei Verknennung“. *Li* trägt an dieser Stelle die Bedeutung „von jemandem abhängig sein“ (*lan* 賴), wobei sich allerdings der Sinn der englischen und deutschen Übersetzung unterscheiden. In der deutschen Übersetzung wird *Li* mit „tadeln“ übersetzt. In: Wilhelm, Richard, van Ess, Hans (2009), S. 1090-1091. Zur englischen Übersetzung in: Legge, James, *The Works of Mencius*. In: *The Chinese Classics Bd. 2*. Hong Kong: Hong Kong University Press 1960, S. 486.

<sup>62</sup> Liu Zhaoren (1978), S. 4749.

Verständnis von *Shili* die Gefühle und das Verlangen berücksichtigt werden. Daher könne *Li*, jetzt wieder umfassender, ohne die Unterscheidung in *Wuli* und *Shili* gedacht, nicht völlig losgelöst von *Qing* und *Yu*, als ein alles umfassendes Ordnungsprinzip verstanden werden. Im Gegensatz zu der neokonfuzianischen Deutung von *Li* als ein den Dingen vorgeschaltetes, metaphysisches Strukturprinzip der Welt, vertrete Dai Zhen die Ansicht, dass die Gefühle und Emotionen (*renqing* 人情), wenn sie nicht überschwänglich (*wu guoqing* 無過情), aber auch nicht unterdrückt sind (*wu bujiqing* 無不及情), er auf dieser Grundlage erst von einem fassbaren, erkennbaren, verständlichen *Li* sprechen könne. *Shi*, der zweite Bestandteil des Kompositums *Shili*, sei wiederum nichts metaphysisches, sondern im Zusammenleben und Alltagsleben der Menschen (*renlun riyong* 人倫日用) zu finden. *Qing* und *Yu* würden gleichermaßen im Leben der Menschen auftauchen und mit Hilfe der Differenzierung, i.e. *Fenli*, geordnet und in einen ausgeglichenen fehlerlosen Zustand gebracht. Dieser Vorgang, in dem die Gefühle und Emotionen genau geprüft (*shencha renqing* 審查人情), das Verlangen der Menschen abgewägt (*quanheng renyu* 權衡人欲) werden, führe erst zum Schluss zu einem Ordnungsprinzip *Li*. Dai Zhen richte sich an dieser Stelle gegen das von allem losgelöste, metaphysische Ordnungsprinzip *Li*, bei dem *qing* und *yu* nur negative Auswirkungen auf die Klarheit des *Qi* haben. Wer solch ein metaphysisches *Li* zu verstehen versuche, wird nichts anderes als eine private Perspektive (*yijian* 意見) bekommen.<sup>63</sup>

Dai Zhen interpretiere Konfuzius' Aussage „Was du selbst nicht wünschst, das tue nicht den Menschen an“ (*ji suo bu yu, wu shi yu ren* 己所不欲，勿施於人)<sup>64</sup> mit Bezug auf *Li*, indem er davon ausgehe, dass die Methodik, um ein kategorisches, nicht privates *Li* zu erhalten, darin liege, seine eigenen Gefühle und Wünsche (*qingyu* 情欲) zu benutzen um die Gefühle und Wünsche seiner Mitmenschen zu bemessen. Wer hierin ein rechtes Maß findet, handele ganz im Sinne der Aussage von Konfuzius. Aus der Neudefinition von *Li* und der Einbettung von *Li* in die Gefühle der Menschen zieht Liu Zhaoren den Schluss, dass Dai Zhens Philosophie als ein „emotionaler Intellektualismus“ (*Qingyuzhuyi* 情欲主義 und *Lizhizhuyi* 理智主義) bezeichnet werden könne.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Liu Zhaoren (1978), S. 4749-4750.

<sup>64</sup> Wilhelm, Richard, van Ess, Hans (2009), S. 352-355 (LY 12.2.), S. 484-485 (LY 15.23. bzw. LY 15.24.).

<sup>65</sup> Liu Zhaoren (1978), S. 4750.

## 5.2 Das Strukturprinzip *Li* und die Kraftmaterie *Qi*

Im Folgenden stellt Liu Zhaoren dar, wie Dai Zhen vom neokonfuzianischen *Li-Qi*-Dualismus zu einem monistischen *Qi* und monistischen *Li* gekommen ist. Dai Zhen habe geglaubt, dass das Universum allein wegen der „Evolution des Äthers (*Qi*)“ (*qihua* 氣化) „fortwährend neues Leben gebäre“ (*sheng sheng bu xi* 生生不息), und dass die „vielfältigen und vielwertigen Dinge“ (*ge zhong pinwu* 各種品物) wiederum durch den Prozess der „ständigen Multiplikation bzw. Ersetzung von Altem mit Neuem“ (auch: *sheng sheng bu xi* 生生不息) entstünden. Deshalb sei die Kraftmaterie *Qi* der Grundstoff der Dinge, wohingegen *Li* lediglich in den Dingen, i.e. im *Qi*, existiere. *Qi* und *Li* seien nicht disjunktiv und keine dualistische Dichotomie, sondern beides monistische Kategorien. In diesem Sinne widersetze Dai Zhen sich der neokonfuzianischen Wertung von *Li* als etwas Metaphysisches bzw. ein metaphysisches *Dao* (*xing'ershang de dao* 形而上的道) und *Qi* als etwas Diesseitiges bzw. ein diesseitiges Mittel (*xing'erxia de qi* 形而下的器). Gegen dies und alle weiteren ethischen Konsequenzen dieser Wertung von *Li* und *Qi* widerspräche Dai Zhen, da er das menschliche Bewusstsein (*renshen de shenshi* 人身的神識) und die menschliche Form (*renshen de xingti* 人身的形體) nicht getrennt sehen könne. Erst Taoisten und Buddhisten hätten diese Trennung vollzogen, was die späteren Neokonfuzianer dann übernommen hätten. Dai Zhens Widerspruch stünde in einer Linie mit Intellektuellen wie den Ming-Gelehrten Xue Jingxuan (薛敬軒 1389-1464) und den Qing-Gelehrten Wang Fuzhi und Yan Yuan.<sup>66</sup>

Der Dualismus von *Li* und *Qi* der Song-zeitlichen Konfuzianer hätte zu einer daraus folgenden Gegenüberstellung von *Li* und *Yu* geführt. Auch an dieser Stelle setze Dai Zhens Kritik ein, indem er das „Verlangen“ (*Yu*) der Menschen als etwas Natürliches ansehe, welches überhaupt die Voraussetzung zu menschlichem Handeln sei (*you yuqiu er hou cai hui you zhongzhong zuowei* 有欲求而後才會有種種作為). Dai Zhen habe geglaubt, durch seine Methodik *Fenli* das menschliche Verlangen differenzieren und in Einklang mit *Li* (*heli* 合理) zu bringen. Da *Yu* und *Li* keine Gegensätze von Gut und Böse, Echt und Unecht, etc. darstellen, könnten sie auch nicht dualistisch sein. Hingegen existiere *Li* als Ordnung in *Yu*, *Li* und *Yu* seien beides monistische Kategorien, und schließlich gebe es ohne *Yu* auch kein *Li*. Weiterhin gibt Liu Zhaoren an, dass die Qing-Konfuzianer Wang Fuzhi und Chen Qianchu (陳乾初 1611-1645) zum ersten Mal davon ausgingen, dass menschliches Verlangen (*Renyu* 人欲)

---

<sup>66</sup> Liu Zhaoren (1978), S. 4751-4752.

dem Himmelsprinzipien (*Tianli* 天理) entspräche, und dass dies mit dem monistischen Ansatzes Dai Zhens zu *Li* und *Yu* gleich sei.<sup>67</sup>

Um Dai Zhens Haltung zum philosophischen Problem des Verlangens (*Yu*) zu erläutern verweist Liu Zhaoren auf den Gebrauch zweier Zitate aus Klassikern durch Dai Zhen. Erstens sei dies das Zitat „Trank und Speise und der Liebesgenuß, darin bestehen die wichtigsten Triebe der Menschen“ (*Yinshi nannü, ren zhi dayu cun yan* 飲食男女，人之大欲存焉) aus dem Kapitel „Aufzeichnungen über die Musik“ (*Yueji* 樂記) im Buch der Sitte (*Liji* 禮記)<sup>68</sup> und zweitens „The people are simple and honest, daily enjoying their meat and drink“ (*Min zhi zhi yi, ri yong yinshi* 民之質矣，日用飲食) aus dem Buch der Lieder<sup>69</sup>. Daraus leite Dai Zhen seine Begriffsbestimmung für *Yu* her und argumentiere weiter, dass nach dem Erreichen des eigenen Verlangens an nächster Stelle stehe, seinen Mitmenschen darin zu helfen. Erst durch die Ausweitung des privaten Interesses in eine soziale Handlung könne man von einem menschlichen Edlen reden. *Yu* kann und soll demzufolge im Spannungsfeld zu den anderen konfuzianischen Tugenden stehen, die der Edle in seinem Weg verwirklichen muss, i.e. *Ren* (仁), *Yi* (義), *Li* (禮) und *Zhi* (智). Wo sehe Dai Zhen nun genau den Ursprung von *Yu*? Gemäß Liu Zhaoren habe Dai Zhen folgende Argumentationskette geliefert: Die natürliche Veranlagung (*Tianxing* 天性) des Menschen sei „still“ (*jing* 靜), doch werde sie durch Einfluss von außen in Bewegung versetzt und unterschiedliche Wünsche gebären. Wenn diese Wünsche (*qingyu* 情欲) in das richtige Maß gebracht werden, erreiche man das himmlische Prinzip (*Tianli* 天理). Es sind also jene drei Begriffe *tianxing*, *qingyu* und *tianli*, auf denen sich das menschliche Leben abspielt. *Yu* komme aus *qingyu* heraus, die Gefühle (*Qing* 情) und das Wesen (*Xing* 性) seien Wertigkeiten auf einer Skala, weswegen *Yu* ebenfalls lediglich eine natürliche Reaktion des Gemüts (*qingxing* 情性) sei. Bei der Klarstellung der ethisch moralischen Definition von *Yu* gehe es Dai Zhen demzufolge darum, zu beweisen dass der Mensch nach seiner Geburt Verlangen (*Yu* 欲), Gefühle (*Qing* 情) und Wissen (*Zhi* 知) ansammeln wird und dass jene drei Kategorien ein natürlicher Ausdruck der Definition des Menschen als ein Wesen mit Blut und Qi, sowie Bewusstsein (*xueqi xinzhi* 血氣心知) sei. In der Ethik Dai

---

<sup>67</sup> Liu Zhaoren (1978), S. 4752-4753.

<sup>68</sup> In Wirklichkeit stammt das Zitat aus dem Kapitel „Die Entwicklung der Sitte“ (*Li Yun* 裡運), II. Teil Abschnitt 6 „Sitte und Bedürfnisse der Menschen“ der „Aufzeichnungen der Sitten des jüngeren Dai“ (*Xiaodai Liji* 小戴禮記). Übersetzung aus: Wilhelm, Richard, *Li Gi, Das Buch der Sitte des älteren und jüngeren Dai*. Düsseldorf-Köln: Eugen Diederichs Verlag 1958, S. 64.

<sup>69</sup> Mao # 166, zu finden unter „Minor Odes of the Kingdom, Decade of Luh-Ming, T’een paou“ in: Legge, James, *The She King or the Book of Poetry* (1960), S. 257.

Zhens werden danach an dem Begriff *Yu* drei kategorische Einschränkungen gemacht, „Die Wünsche dürfen nicht ungezügelt, nicht unterdrückt und nicht auf das Äußerste getrieben werden.“<sup>70</sup>. Doch die natürliche Akzeptanz und der hohe Stellenwert des menschlichen Verlangens werden im Gegensatz zu den Song-Konfuzianer deutlich.<sup>71</sup>

### 5.3 Der Begriff *Dao*

Der letzte Terminus, den ich im Rahmen dieser Rezeption Dai Zhens vorstellen werde, ist *Dao* (道). Da sich an den Begriffen *Dao* und *Li* die meisten Anknüpfungspunkte zu anderen Rezeptionen finden, halte ich es für notwendig, nach *Li* auch auf *Dao* einzugehen. Schließlich bezeichnet Liu Zhaoren, nach *Lilun* (理論), *Yulun* (欲論), *Xinglun* (性論) auch Dai Zhens Haltung zu *Dao* als eine *Dao*-Theorie (*Daolun* 道論).

Dai Zhen habe den Begriff *Dao* etymologisch als Synonym der Zeichen *xing* („gehen“ 行) und *lu* („Weg“ 路) verstanden. Im Buch der Lieder seien die Bedeutungen der Zeichen *Dao* und *xing* daher frei austauschbar. Im übertragenen Sinne könne *Dao* als der Maßstab (*zhunze* 準則) verstanden werden, an den der Mensch sich in seinen Reden und Taten halten soll, ganz gleich dem Weg *lu*, der alle Menschen an ein Ziel führe. An dieser Definition lässt sich sehen, dass *Dao* von Dai Zhen viel plastischer und konkreter gedacht worden sei. *Dao* sei kein metaphysisches Einheitsprinzip (*Li* 理), sondern an Raum und Zeit gebunden, von Menschen, Ereignissen, Dingen, Zeit und Raum kontrolliert.<sup>72</sup> *Dao* sei das Hauptprinzip (*zongyuanli* 總原理), nach dem alle Dinge durch Veränderung des Qi entstehen und existieren können (*qihuashengsheng* 氣化生生). In seiner Bewegung folge *Dao* einer natürlichen Ordnung (*ziran de tiaoli* 自然的條理) und sei folglich nicht völlig erratisch.<sup>73</sup>

*Dao* könne weiter mit Hilfe zweier Komposita näher definiert werden, i.e. „der Weg des Himmels“ (*tiandao* 天道) und „der Weg der Menschen“ (*rendao* 人道). *Tiandao* sei von Dai Zhen größer, umfassender gedacht worden. Es stehe sowohl für das Yin und Yang und die Fünf Wandlungszustände (*yinyang wuxing* 陰陽五行) zwischen Himmel und Erde, als auch für die Evolution des Äthers und den ewigen Fortgang der Natur (*qihua liuxing shengsheng bu xi* 氣化流行生生不息). Eine dazugehörige Textstelle im Buch der Wandlungen bestätige diese Definition: „The successive movement of the inactive and active operations constitutes

<sup>70</sup> *Yuwang bu ke fangzong, bu ke ezhi, bu ke qiongjin* 欲望不可放縱、不可遏制、不可窮盡, Liu Zhaoren (1978), S. 4758.

<sup>71</sup> Liu Zhaoren (1978), S. 4755-4760.

<sup>72</sup> *Dao yao peihe shijian he kongjian, yin ren yin shi yin wu yin shi yin di er zhi yi* [...]. 道要配合時間和空間，因人因事因物因時因地而制宜 [...]. In: Liu Zhaoren (1978), S. 4761.

<sup>73</sup> Liu Zhaoren (1978), S. 4760-4761.

what is called the course (of things).“<sup>74</sup>. *Rendao* beziehe sich dahingegen auf diesseitiges, menschliches. Die fünf konfuzianischen Beziehungen zwischen den Menschen und die alltäglichen zwischenmenschlichen Beziehungen seien gleichermaßen ein Ausdruck des ewigen Fortgangs der Menschheit (*renlei shengsheng bu xi* 人類生生不息) und könnten mit der ewigen Evolution des *Qi* verglichen werden. *Tiandao* sei daher ein Begriff aus der chinesischen Metaphysik (*xingshangxue* 形上學) und *Rendao* aus der chinesischen Ethik (*lunli daode* 倫理道德). Liu Zhaoren weist an dieser Stelle darauf hin, dass Yan Yuan und Li Gong ebenso wie Dai Zhen versucht haben sollen, sich dem Begriff *Dao* zunächst etymologisch begriffserklärend zu nähern, und für ihre Definition dann Textstellen aus dem Buch von Maß und Mitte (*Zhongyong* 中庸), den Analekten des Konfuzius (*Lunyu* 論語), *Shangshu* (尚書) und dem Buch Menzius angegeben hätten. *Dao* sollte, wie anhand von Textstellen beweisbar werden könne, nur als ein Komposita, eine Wendung oder ein Halbsatz definiert werden, wie z.B. *xingdao* (行道), *shidao* (適道), *zundao* (遵道), *youdao* (由道), *xiaoren zhi dao* (小人之道), *xiaoren dao Xiao* (小人道消). Der Schritt, *Dao* als ein spezifisches Nomen, für ein konkretes Ding zu verwenden, sei erst durch den Einfluss der Taoisten einhergegangen.<sup>75</sup>

Mit der Definition von *Tiandao* als Synonym für Yin und Yang und der Fünf Wandlungszustände habe Dai Zhen ein ganz bestimmtes Weltbild vertreten, in welchem *Tiandao* lediglich die Beschreibung des natürlichen Wandels innerhalb des Universums sei (*liuxing bu ting, bianhua bu xi* 流行不停、變化不息). Daraus folgt, dass der Himmel (*tian* 天) nicht als eine menschenähnliche Entität mit eigenem Willen gedacht werden könne, welche gute Taten belohnt und schlechte Taten bestraft (*shang shan fa e* 賞善罰惡). Der Himmel sei bloß ein natürlicher Modus, in dem durch das Wirken von Yin und Yang andere natürliche Gegensätze, wie z.B. bewegt und unbewegt, kalt und heiß, Tag und Nacht oder oben und unten, entstünden. Der daraus folgende Ablauf und Wandel der Dinge, der zyklisch verlaufe, sich geordnet vollziehe, sei der Weg des Himmels *Tiandao*.<sup>76</sup>

Da für die Bestimmung des Begriffs *Tiandao* wichtige Aspekte aus Dai Zhens Weltanschauung erwähnt worden sind, bei denen in den Zitaten bereits auf die „Evolution des *Qi*“ (*qihua* 氣化) hingewiesen worden ist, möchte ich, um einen Bogen zu der späteren Rezeption zu spannen, anhand von Liu Zhaorens Einführung kurz eine Klarstellung der „Kraft-

<sup>74</sup> *Yi yin yi yang zhi wei dao* 一陰一陽之謂道. In: Legge, James, *The Yi King*. In: Müller, F. Max (Ed.), *The Sacred Books of China, the Texts of Confucianism*. Oxford: Clarendon Press 1882, S. 355.

<sup>75</sup> Liu Zhaoren (1978), S. 4761.

<sup>76</sup> Liu Zhaoren (1978), S. 4762.

materie“ *Qi* geben. Zunächst sei Dai Zhen davon ausgegangen, dass *Tiandao* an sich *Qi* besäße, welches sich anhand der Parameter Yin und Yang und der Fünf Wandlungszustände verändere. *Qi* sei der Grundstoff, den „Menschen und Dinge erhalten, woraufhin sie Form annehmen und Essenz bekommen“. <sup>77</sup> Dieser Prozess sei die so genannte „Evolution des Äthers“ (*qihua* 氣化), die Veränderung des *Qi* anhand der Parameter Yin und Yang und der Fünf Wandlungszustände. Yin und Yang und die Fünf Wandlungszustände seien, wie oben erklärt, *Tiandao* bzw. einfach bloß die „Substanz des *Dao*“ bzw. das „Material, welches *Dao* permanent verändere“ <sup>78</sup> Aus diesem Zusammenhang würde schließlich folgendes impliziert: *Qi* sei ein Grundstoff, der vor Form und Essenz stehe und daher über den Formen sei (*xing'er shang* 形而上). Alles, was durch *qihua* Form und Essenz besäße, wird zu konkreten diesseitigen Dingen (*xing'er xia de pinwu* 形而下的品物). Dai Zhen habe an dieser Stelle Zhu Xi widersprochen, der kategorisch *Qi* als etwas rein Diesseitiges, und *Li* als etwas Jenseitiges beschrieben habe, wodurch ein *Li Qi* Dualismus entstanden sei. <sup>79</sup>

## 6 *Dao*-Theorie und normative Ethik, Rezeption aus dem Jahr 2003

Wu Genyou (吳根友 1963-) ist Professor für Philosophie am Lehrstuhl der Wuhan-Universität und hat in verschiedenen Fachartikeln und Monographien ein breites Feld, von Zhuangzi und vor-Qin Gelehrten, Philosophie der Ming- und Qing-Zeit bis zu moderner chinesischer Philosophie und dem Konzept der Freiheit, abgesteckt. Auch in der erwähnten Ausgabe der Fachzeitschrift „Social Sciences in China“ mit dem Sonderthema zum Stand der chinesischen Philosophie publizierte er einen Beitrag. <sup>80</sup> Im Folgenden werde ich seinen 2003 in der chinesischsprachigen Zeitschrift „History of Chinese Philosophy“ (*Zhongguo Zhexueshi* 中國哲學史) publizierten Beitrag zu Dai Zhen darstellen, auswerten und an für die Rezeption Dai Zhens grundlegenden Termini exemplifizieren, so dass ein Vergleich zur vorigen Rezeption möglich ist. Eine Grundannahme ist dabei, dass die Bezugnahme Wu Genyous zum geisteswissenschaftlichen und marxistischen Diskurs in Festland China zu einem Erkenntniszuwachs führen könnte.

Im Gegensatz zum zuvor bearbeiteten Eintrag in einer mehrbändigen Gesamtdarstellung der wichtigsten Philosophen Chinas, ist Wu Genyous Beitrag „Untersuchung der *Dao*-Theorie

<sup>77</sup> *Ren huo wu dou bingshou zhe ge qi er you xingtǐ hé shízhì* 人或物都稟受這個氣而有形體和實質. In: Liu Zhaoren (1978), S. 4762.

<sup>78</sup> *Yinyang wuxing shi dao de shiti, shi dao shenghua bu xi de cailiao* 陰陽五行是道的實體，是道生化不息的材料. In: Liu Zhaoren (1978), S. 4662.

<sup>79</sup> Liu Zhaoren (1978), S. 4762-4763.

<sup>80</sup> Wu Genyou, „Issues of the age and possible responses in configuring contemporary Chinese philosophy“, *Social Sciences in China* Vol. 30 Issue 3 (August 2009), S. 139-150.

in Dai Zhens Philosophie“<sup>81</sup> der Textgattung nach eine Veröffentlichung in einem monatlich erscheinenden wissenschaftlichen Fachmagazin. Daher muss bei einem Vergleich der beiden Quellen berücksichtigt werden, dass die Verfasser andere Ansprüche an ihrem jeweiligen Text hatten. Während Liu Zhaoren ein allgemein geisteswissenschaftlicher Konsens und eine kurze Beschreibung der Philosophie Dai Zhens gelingen will, versucht Wu Genyou an einen fachlichen Diskurs über Dai Zhens Philosophie anzuschließen und eigene Forschungsergebnisse darzustellen. Dafür knüpft er in den ersten beiden Abschnitten an die ins chinesische übersetzte Monographie des japanischen Sinologen Murase Hiroya (村瀬裕也 1937-)<sup>82</sup> und die im 20. Jahrhundert in China stattgefundene Diskussion über eine monistische *Qi*-Theorie oder monistische *Dao*-Theorie Dai Zhens an, um schließlich in den letzten drei Abschnitten seine eigenen Erkenntnisse über Dai Zhens Verständnis und Verwendung der Kategorie *Dao* zu erläutern.

## 6.1 Erster Abschnitt, „Ursprung“

Nach Wu Genyou wurden bisher insbesondere zwei Aspekte der Philosophie Dai Zhens beachtet. Zum einen seine „Differenzierung von *Li*“ (*Fenli xueshuo* 分理學說<sup>83</sup>), welche versuche das Strukturprinzip *Li* der Cheng-Zhu *Lixue*-Schulrichtung zu dekonstruieren und differenzieren. Die „Instrumentalisierung des *Li* zum Töten von Menschen“ (*yi li sha ren* 以理殺人) wollte Dai Zhen durch eine differenzierte Erklärung von *Li* verhindern, so dass die „Differenzierung von *Li*“ (*Fenli xueshuo*) zu einer ethischen Komponente seiner Philosophie wurde. Zum anderen stellt Wu Genyou fest, dass seit den 50er Jahren der akademisch-philosophische Diskurs in China sich um die beiden Grundbegriffe „materialistisch“ und „idealistisch“ gedreht habe, so dass Dai Zhens Philosophie lediglich in Hinsicht seiner *Qi*-Theorie (*Qilun* 氣論) rezipiert worden sei. Aus diesem Grund möchte Wu Genyou in seinem Beitrag auf die Rolle des Begriffs *Dao* in Dai Zhens Philosophie eingehen, den er zunächst

<sup>81</sup> Der komplette Titel lautet: *Dai Zhen zhexue "daolun" fazheng – jian ping Cunlai Yuye* «Dai Zhen de zhexue – Weiwuzhuyi he daode jiazhi» 戴震哲學道論發徵—兼評村瀬裕也《戴震的哲學—唯物主義和道德價值》.

Der Name des japanischen Wissenschaftlers Murase Hiroya enthält ein falsches Zeichen. Statt 浴 muss es in Wirklichkeit 裕 heißen.

Der Beitrag ist erschienen in: Wu Genyou 吳根友, „Dai Zhen zhexue "daolun" fazheng“ 戴震哲學道論發徵 [Untersuchung der *Dao*-Theorie in Dai Zhens Philosophie], *Zhongguo Zhexueshi* 中國哲學史 (January 2003), S. 69-75.

<sup>82</sup> Murase, Hiroya 村瀬裕也, *Dai Shi no tetsugaku* 戴震の哲学 [Die Philosophie von Dai Zhen]. Tōkyō: Nichū Shuppansha 日中出版社 1984. Ins Chinesische übersetzt von Wang Shouhua 王守華, *Dai Zhen de Zhexue: Weiwuzhuyi yu Daode Jiazhi* 戴震的哲學：唯物主義與道德價值 [Die Philosophie von Dai Zhen: Materialismus und moralische Werte]. Jinan: Shandong Renmin Chubanshe 1996.

<sup>83</sup> *Fenli* richtet sich gegen die Aussage „Das Strukturprinzip ist eins, seine Implementation in den Dingen ist vielfach“ oder „Das Strukturprinzip vereint die geteilten Besonderheiten“ (*li yi fen shu* 理一分殊) der Cheng-Zhu-Orthodoxie. Nach Dai Zhen gebe es kein eines, allen Dingen vorhergehendes metaphysisches Strukturprinzip, sondern den Dingen ist ein Strukturprinzip immanent. Mit dieser Aussage habe er die philosophische Kategorie „Strukturprinzip“ wieder in ein materialistisches Weltbild eingebettet. Fang Keli (1991), s.v. „分理“.

metaphysisch auffasst und dessen Beitrag für die chinesische Philosophie er bisher vernachlässigt sieht.

Der zweite Ansatzpunkt besteht für Wu Genyou in der Monographie des japanischen Sinologen Murase Hiroya, in der zwei Hauptthesen zu Dai Zhens Philosophie aufgestellt werden. Erstens sei die Entwicklung des Begriffs *Dao* zum zentralen Begriff von Dai Zhens Philosophie ein Beitrag für die Zerschlagung eines Pantheismus und Hinwendung zum Materialismus in der chinesischen Geistesgeschichte. Somit würde das *Dao* sich ab Dai Zhen begrifflich der heutigen „Materie“ (*Wuzhi* 物質) annähern. Zweitens habe Dai Zhen in der definitiven Bestimmung von *Dao* die zwei zuvor immanenten Bedeutungen „Existenz“ (*Cunzai* 存在) und „Wert“ (*Jiazhi* 價值) aufgebrochen und deutlich voneinander getrennt. Als Folge könne der Widerspruch zwischen der menschlichen Intelligenz und der wirklichen Praxis aufgelöst werden. An dieser Stelle bewege sich Murase Hiroya sehr nahe am Diskurs zwischen der idealistischen und materialistischen Schule in China.

Wu Genyou stimmt mit Murase Hiroya darin überein, dass die *Dao*-Theorie ein wichtiger Ausgangspunkt für das Verständnis der Philosophie Dai Zhens sei. Allerdings müsse in der Definition von *Dao* mit Berücksichtigung des Gesamtwerks Dai Zhens folgendes beachtet werden: Dai Zhens *Dao* könne sehr eng, als auch sehr breit interpretiert werden. Tatsächlich könne sich seine Philosophie anhand dieses Hauptbegriffs in drei Phasen einteilen. In der frühen Phase nehme *Dao* seine wichtigste Funktion in der Ethik Dai Zhens ein. In der mittleren und späteren Phase umfasse *Dao* sowohl stofflich-wirkliche (*shiti shishi* 實體實事) als auch ethische Werte, vor allem die konfuzianischen Tugenden Menschlichkeit, Gerechtigkeit und Etikette (*Renlun de Ren Yi Li* 人倫的仁義禮), in sich. Doch schließlich habe Dai Zhen in der letzten Phase *Dao* ins Zentrum seiner Philosophie gesetzt und diesen Begriff mit vielen verschiedenen, sowohl stofflich-wirklichen als auch ethischen Komponenten gefüllt, so dass daraus eine normative Ethik entstanden sei, in der natürliche Prinzipien (*ziran faze* 自然法則) und ethische Vorsätze (*Renlun guize* 人倫規則) eins werden. Mit anderen Worten habe solch eine Philosophie einerseits die Differenzierung zwischen stofflich-materieller Natur und ethisch-richtigen menschlichen Handeln ermöglicht, andererseits aber auch die Umgestaltung der Materie (*Shishi* 實事) durch Werte (*Jiazhi* 價值) berücksichtigt, damit also den Einfluss der Rolle des Menschen und seines Intellekts auf die Dinge und die Natur erkannt.

Was habe das in der Praxis bedeutet? Der Mensch könne durch das Begreifen von stofflich-wirklichen Gesetzmäßigkeiten in der Außenwelt positive Rückschlüsse auf eigene mora-

liche Maßregeln schließen, aus natürlichen Prinzipien ethische Prinzipien herleiten und eine menschliche Ethik auf die Grundlage einer allgemeinen Weltansicht stellen bzw. mit der natürlichen Welt verankern. Wu Genyou sieht darin eine große Synthese der zwei konfuzianischen Strömungen, repräsentiert durch Menzies und Xun Zi<sup>84</sup>, die Korrektur der auf dem Strukturprinzip *Li* aufbauenden neokonfuzianischen Ontologie und die Wiederherstellung der durch den Begriff *Dao* konsistenten „Philosophie des Wandels“ (*Yi Zhexue* 易哲學). Im Sinne einer Philosophie der Vereinbarung von substanzieller Theorie und wissenschaftlicher Praxis<sup>85</sup> habe Dai Zhen sowohl jegliche idealistische und mystische Elemente der klassischen Philosophie des Wandels als auch die Beschränkung des Empirismus der Yan-Li-Schule<sup>86</sup> überwunden. Zuletzt behauptet Wu Genyou, Dai Zhen sei in dieser Hinsicht dem holländischen Philosophen Baruch de Spinoza (1632-1677) ähnlich.<sup>87</sup>

## 6.2 Zweiter Abschnitt, „*Qi*-Monismus oder *Dao*-Monismus“

Im zweiten Abschnitt seines Fachartikels geht Wu Genyou, bevor er später zu seinen eigenen Forschungsergebnissen kommt, zunächst auf die grundlegende Frage ein, ob Dai Zhens Philosophie ein *Qi*-Monismus (*Qi yiyuanlun* 氣一元論) oder ein *Dao*-Monismus (*Dao yiyuanlun* 道一元論) sei. Dabei bespricht er auch auf die Problematik dieser Fragestellung an sich, wobei er zweierlei feststellt: Erstens hätte es traditionell das Fach Philosophie in China gar nicht gegeben, sondern lediglich das Fach „Konfuzianischer Kanon“ (*Jingxue* 經學). Aus diesem Grund sei es für den modernen Wissenschaftler schwer zu unterscheiden, wo bei einem vormodernen chinesischen Denker die Trennlinie zwischen Naturphilosophie, i.e. Weltansicht, und Metaphysik, i.e. westlicher Ontologie, zu ziehen ist. Daher wurde die These, dass Dai Zhens Naturphilosophie auf einem *Qi*-Monismus aufbauen würde, auch für Dai Zhens Metaphysik übertragen. Zweitens würde die moderne chinesische Philosophie, da sie aus ei-

<sup>84</sup> Mit hoher Wahrscheinlichkeit zielt Wu Genyou mit dieser Aussage auf die Frage vom menschlichen Wesen ab. Ist das der Mensch von Geburt aus gut und benötigt vor allen Dingen gute Erziehung, wie von Menzies festgestellt, oder ist er von Natur aus böse und muss zunächst einmal durch in Gesetzen festgesetzte Verbote und Tabus zivilisiert werden, wie von Xun Zi beobachtet. Siehe in: Köster, Hermann, *Hsün-tzu*. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Bd. 15. Kaldenkirchen: Steyler Verlag 1967, passim.

<sup>85</sup> Wu Genyou nennt diese neue Philosophie *Tiyonglun* 體用論 und eröffnet damit einen großen Diskussionsspielraum. Die philosophische Kategorie *Tiyong* zieht sich seit der Zeit der hundert Schulen vor der Qin Dynastie, z.B. Xun Zi, bis in die Gegenwart, z.B. Xiong Shili (熊十力 1885-1968), durch die chinesische Geistesgeschichte. *Ti* kann für Gestalt, Form oder Substanz, *Yong* für Fähigkeit, Funktion, Eigenschaft oder Attribut stehen. Gemeint ist die Beziehung zwischen einem Ding-an-sich zu seiner Ausprägung als ein erkennbares Phänomen. Im weiteren Sinne stehen *Ti* und *Yong* für grundsätzliche Prinzipien auf der einen Seite und konkreter Methodik auf der anderen Seite. Aus diesem Grund habe ich von einer Philosophie der Vereinbarung von substanzieller Theorie und wissenschaftlicher Praxis in diesem Zusammenhang gesprochen. Xia Zhengnong, Chen Zhili (2009), s.v. „體用“.

<sup>86</sup> Mit Empirismus ist gemeint, dass sich Yan Yuan und Li Gong gegen das passive Meditieren der idealistischen *Xinxue*-Schulrichtung wendeten und stattdessen auf der Grundlage der Lehren des Konfuzius und des Herzogs von Zhou „wirkliches Lernen“ (*Shixue* 實學), „wirkliche Tatsachen“ (*Shishi* 實事), „Substanz“ (*Shiti* 實體) und „Zweckmäßigkeit“ (*Shiyong* 實用) in ihren Worten und Taten zu verwirklichen versuchten. Fang Keli (1991), s.v. „顏李學派“.

<sup>87</sup> Wu Genyou (2003), S. 69-70.

nem kommunistischen Paradigma argumentiere, alle geisteswissenschaftlichen Fragen auf die zwei Bereiche „Denken und Existenz“ zusammenfassen, wie in Friedrich Engels (1820-1895) Werk „Dialektik der Natur“ vorgegeben. Deswegen sei die Grundthematik in der Einordnung vormoderner chinesischer Philosophen die Frage gewesen, ob sie materialistisch oder idealistisch seien, wobei ein *Qi*-Monismus in diesem Sinne einem materialistischen Denken entspreche. Dementsprechend identifiziert Wu Genyou den modernen chinesischen Denker Hu Shi als erste Person, die eine Interpretation Dai Zhens Philosophie im Sinn eines *Qi*-Monismus angestoßen habe. In den 60er Jahren wurde diese Interpretation weitläufig akzeptiert.

Mit Hou Wailu habe es danach erste Ansätze gegeben, die Rolle von *Dao* in Dai Zhens Philosophie hervorzuheben. Wu Genyou zitiert Hou Wailu:

„Das so genannte *Dao* in Dai Zhens Naturphilosophie bezieht sich philosophisch auf das Sein. Dieses Sein ist eine wahrnehmbare Substanz. [...] Das *Dao* ist ein wahrnehmbares Sein, dies ist in Dai Zhens Philosophie die grundlegendste Behauptung mit materialistischen Elementen. Zweitrangig ist (in seiner Philosophie, Anmerk. d. Ver.) die Behauptung, dass die Materie ein ewig fortwährender bewegter Körper sei.“<sup>88</sup>

Dass Dai Zhens *Dao* wahrnehmbar sei, stelle für Hou Wailu eine grundlegende Behauptung dar, die materialistische Aspekte aufweise. Nach Hou Wailu seien gemäß Wu Genyou in den 80er Jahren erste Philosophiedarstellungen erschienen, die neben *Qi* auch *Dao* als wichtiges Element von Dai Zhens Philosophie ausmachten.<sup>89</sup> Zuletzt habe der zuvor erwähnte japanische Sinologe Murase Hiroya den Diskurs um einen *Qi*-Monismus aufgenommen und besprochen, das Verhältnis von *Qi* und *Dao* untersucht, aber letztendlich doch den Schluss gezogen, dass Dai Zhens Ontologie am besten als ein *Qi*-Monismus erklärbar sei. An diesem Punkt stellt Wu Genyou anhand einer Textstelle aus Dai Zhens „Subkommentar mit Belegen zu Bedeutungen einzelner Begriffe im Buch Menzius“ seine Grundthese auf, dass *Dao* fundamental für Dai Zhens Philosophie sei und daher statt von einem *Qi*-Monismus besser von einem *Dao*-Monismus ausgegangen werden sollte:

„Zwischen Himmel und Erde werden die Evolution des *Qi* und der ewige Fortgang der Natur *Dao* genannt. Bei den Menschen und den Dingen sind alle ständig entstehenden Sachen gleich wie der Evolution des *Qi* permanent und werden *Dao* genannt.“<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> *Dai Zhen ziranzhexue zhong suowei dao, shi zhi zhexue shang de cunzai (Sein), zhe cunzai shi ke ganjue de shiti. [...] Dao shi ke ganjue de cunzai, zhe shi Dai Zhen sixiang zhong weiwulun zui jiben mingti. Qici, wuzhi shi shengsheng bu xi de yundongti.* 戴震自然哲學所謂道，是指哲學上的存在〈Sein〉，這存在是可感覺得實體。[...] 道是可感覺的存在，這是戴震思想中唯物論因素的最基本命題。其次，物質是生生不息的運動體。In: Hou Wailu (1958), Bd. 5, S. 431.

<sup>89</sup> Wang Mao 王茂, Jiang Guobao 蔣國保, Xu Bingyi 余秉頤, Tao Qing 陶清, *Qingdai Zhexue* 清代哲學 [Philosophie der Qing-Dynastie]. Hefei: Anhui Renmin Chubanshe 1992.

<sup>90</sup> *Zai tian di, ze qihua liuxing, shengsheng bu xi, shi wei dao; zai ren wu, ze fan shengsheng suo you shi, yi ru qihua zhi bu ke yi, shi wei dao.* 在天地，則氣化流行，生生不息，是謂道；在人物，則凡生生所有事，亦如氣化之不可已，是謂道 In: Dai Zhen, Zhang Dainian (1995), Bd. 6, S. 199.

Wu Genyou interpretiert diese Textstelle insofern, als dass *Dao* im Gegensatz zu *Qi* eine alles umfassende Funktion besitze und *Dao* damit die Natur und die menschliche Gesellschaft miteinander vereine. Dabei argumentiert er bezüglich der philosophischen Tiefe von *Qi* folgenderweise: Zwar wären das Zusammenleben und Alltagsleben aller Menschen (*renlun riyong* 人倫日用) durch den Zustand der „Vitalität und Bewusstsein“ (*xueqi xinzi* 血氣心知<sup>91</sup>) eines jeden einzelnen Menschen bestimmt, doch könne man daraus nicht schlussfolgern, dass sich alles menschliche Leben, insbesondere das moralische Verhalten der Menschen, als ein Vorgang beschreiben ließe, der einzig und allein auf einem naturalistisch-monistischen *Qi* (*ziran yuanqi* 自然元氣) aufbaue. Genau hier sei der wesentliche Unterschied zwischen *Qi* und *Dao*. Während *Qi* auf die Erklärung von Phänomenen im Bereich der Natur beschränkt sei, könne *Dao* eben auch menschliche Ethik, Moral und menschliches Verhalten an sich erklären. Deswegen übersteige Dai Zhens Ontologie einen reinen *Qi*-Monismus, so dass Wu Genyou, auch auf der Grundlage und gleichzeitiger Korrektur der Forschungsergebnisse von Murase Hiroya, zu der Behauptung kommt, dass *Dao* die höchste und wichtigste Kategorie für Dai Zhens Philosophie sei.<sup>92</sup>

### 6.3 Dritter Abschnitt, „Grundlegender Inhalt der *Dao*-Theorie Dai Zhens“

Für Wu Genyou stehen drei Behauptungen über Dai Zhens Verständnis von *Dao* fest: Erstens sei *Dao* der wichtigste Begriff für seine Philosophie, der Himmel und Menschen verbindet, demnach erkenntnistheoretische als auch ethische Funktion habe. Zweitens könne Dai Zhens *Dao* wiederum in die beiden Begriffe „*Dao* des Himmels“ (*Tiandao* 天道) und „*Dao* der Menschen“ (*Rendao* 人道) unterschieden werden, wie auch zuvor bei Liu Zhaorens Darstellung geschehen. Drittens lasse sich eine Entwicklung der Interpretation von *Dao* in Dai Zhens Werken erkennen, wobei in seinen früheren Werken *Dao* als ein „Sein zwischen Himmel und Erde“ (*Tiandi zhi ti* 天地之體) interpretiert worden sei und somit einen Platz in Dai Zhens Ontologie erhielt.

In der Rezeption Dai Zhens früherer Werke sei *Dao* als ein „Dreifaches *Dao*“ (*Sandao* 三道) interpretiert worden. Dreifach, da es sich auf Himmel, Erde und Menschen beziehe. Auf dieser Entwicklungsstufe sei eine Aussage über materialistischen oder idealistischen Schwerpunkt in Dai Zhens Philosophie schwer zu treffen. Es könne lediglich ausgesagt werden, dass

<sup>91</sup> Bei der Übersetzbarkeit dieses Begriffs sei zu beachten, dass sich die vier Zeichen sowohl in die zwei Komposita *xueqi* und *xinzi* aufspalten ließe, es jedoch auch möglich wäre, jedes einzelne Zeichen als feste Komponente dieses Begriffs zu sehen. Bei dieser Variante wäre der Mensch ein Geschöpf von Blut, Qi, Geist und Wissen.

<sup>92</sup> Wu Genyou (2003), S. 70-71.

Dai Zhen mit solch einer Interpretation Aspekte der „Philosophie des Wandels“ (*Yi zhexue* 易哲學) darstellen wollte, welche er mit eigenen Gedanken anreicherte. Er habe sich allerdings noch nicht vom Einfluss der Cheng-Zhu *Lixue*-Schulrichtung gelöst, da er *Dao* mit Hilfe folgender Argumentationskette erkläre:

„Der Grund wieso der Himmel sein Aussehen bekomme, der Grund wieso die Erde ihre Form annehme, der Grund wieso der Berufene das Allerhöchste errichte, er ist immer derselbe, es ist die Vollbringung des *Dao*.“<sup>93</sup>

Solch eine Argumentation würde noch zu sehr der Definition des Strukturprinzips *Li* in der neokonfuzianischen Orthodoxie ähneln. Erst in seinen späteren Werken würde Dai Zhens Erklärung von *Dao* aus einem Blickwinkel geschehen, der keine wie oben gesehen Argumentationskette generiere, sondern sich auf Real-Wahrnehmbares stütze. Dai Zhen habe den Begriff *Dao* in etymologisch-historischen Studien ausführlich geprüft und untersucht, so dass er philosophische Metaphysik und menschliche Kulturgeschichte miteinander verbunden habe. In seinem späteren „Vorwort“ (*Xuyan* 緒言) habe er dann die Synthese von einem ontologischen Strukturprinzip *Li* der Song-Ming *Lixue*-Schulrichtung und einer ontologischen Kraftmaterie *Qi* der traditionellen Philosophie vollendet. Durch die Synthese dieser zwei Paradigmen durch seine Erklärung von *Dao* habe er seine eigene Ontologie, aufbauend auf dem Begriff *Dao*, geschaffen.

Dieser letzte Schritt zur Aufstellung eines eigenen philosophischen Systems habe für Wu Genyou in Dai Zhens letztem Werk „Subkommentar mit Belegen zu Bedeutungen einzelner Begriffe im Buch Menzius“ stattgefunden. Darin habe Dai Zhen einerseits den Unterschied zwischen *Tiandao* und dem *Rendao* noch genauer getroffen, andererseits aber gleichzeitig den Zusammenhang zwischen diesen beiden Begriffen zur Vollendung gebracht. *Tiandao* wurde ein materialistischer Aspekt seines Denkens, da er in seiner Naturphilosophie die „Evolution und Verbreitung der Kraftmaterie *Qi*“ (*qihua liuxing* 氣化流行) mit *Tiandao* gleichsetze. Der Zusammenhang besteht allerdings darin, dass sein *Rendao*, um eine Abstraktion zu umgehen, ebenso als ein der „Evolution der Kraftmaterie *Qi*“ ähnlicher Prozess angesehen werden könne. Auf diese Weise wurden beide philosophische Bereiche, Dai Zhens Naturphilosophie und ihre Erklärung der Welt, sowie Dai Zhens Ethik und ihrer Erklärung der menschlichen Gesellschaft, zu konkreten, stofflich-realen und schließlich wahrnehmbaren Dingen. Dies wurde im

---

<sup>93</sup> *Tian suoyi chengxiang, di suoyi chengxing, shengren suoyi liji, yi ye, dao zhi zhi ye.* 天所以成象，地所以成形，聖人所以立極，一也，道之至也. Kapitel *Faxianglun* 法象論, in: Dai Zhen, Zhang Dainian (1995), Bd. 6, S. 477.

zweiten Abschnitt bereits mit dem Zitat aus seinem letzten Werk belegt, welches den Begriff *Dao* über den Begriff *Qi* erhob.

Wie bewertet Wu Genyou diesen Schritt? Es ist vor allem die objektive, stofflich-reale Eigenschaft des *Dao*, welche gemäß Wu Genyou dazu führe, dass normative Prinzipien oder Werte in der Ethik eben auch objektiviert werden könnten. In diesem Schritt wurden menschliche Werte und materielle Dinge zu einer Identität des Gegensatzes, es werden an dieser Stelle von Wu Genyou schließlich Termini der dialektisch-materialistischen Methode verwendet. Was steckt hinter den objektivierten ethischen Werten? Es sind Werte wie „Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Etikette“ (*Ren yi li* 仁義禮) und „Weisheit, Menschlichkeit, Mut“ (*Zhi ren yong* 智仁勇), die alle zu dem Oberbegriff *Rendao* gehören und dabei stofflich-reale Dinge (*Shiti shishi* 實體實事) sind. Diese Werte haben die Funktion des „Verbessern des *Dao*“ (*xiu dao* 修道), sie sollen gleichzeitig aber auch verhindern, dass bei der praktischen Anwendung seiner Philosophie für die menschliche Gesellschaft keine Hürden aufgrund des abstrakten Charakters des Begriffs *Dao* entstehen. *Dao* hat in der menschlichen Gesellschaft eine klare ethisch-moralische Funktion, die durch objektivierte Werte exemplifiziert wird.

Wu Genyou fasst schließlich folgenderweise zusammen: *Rendao* sei das Synonym für eine Aktivität bzw. ein Verhalten im täglichen Zusammenleben der Menschen, welche stofflich-realen Dingen entspricht und daher objektiviert und bewertet werden kann. Gleichzeitig bezieht sich *Rendao* auf ethische Werte, wie z.B. „Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Etikette“. Aus dieser Doppelfunktion des „*Dao* der Menschen“ weist Wu Genyou die Aussage von Murase Hiroya zurück, nach der Dai Zhen in seinem Begriff *Dao* jegliche normativ-ethische Bestandteile durch eine Objektivierung eliminiert hätte. Hierfür wird weiterhin dieselbe Textstelle, im zweiten Abschnitt bereits zitiert, angeführt.<sup>94</sup>

#### **6.4 Vierter Abschnitt, „Ist der Begriff *Dao* materialistisch oder idealistisch?“**

Wu Genyou hat die Entwicklung des Begriffs *Dao* in frühere und spätere Werke Dai Zhens eingeteilt bzw. als ein Prozess dargestellt, der *Dao* anfangs auf eine konfuzianische Ethik begrenzt, später als Kritik an die Cheng-Zhu-Orthodoxie benutzt und schließlich als die Grundkategorie seiner eigenen, stofflich-reale Natur und ethisches menschliches Zusammensein verbindenden Philosophie verwendet. Gemäß Wu Genyous Verständnis für Dai Zhens Philosophie kann sich die Frage, ob *Dao* materialistisch oder idealistisch sei, nicht stellen, da Dai Zhens Philosophie sowohl die idealistische Cheng-Zhu-Orthodoxie kritisiert und überwindet,

---

<sup>94</sup> Wu Genyou (2003), S. 71-73.

als auch den traditionellen *Qi*-Monismus, der als materialistisches Gegenstück von der kommunistischen Philosophieschreibung Chinas ausgemacht worden ist, in Fragen der menschlichen Erkenntnis, d.h. dem Lösen realer Probleme der Gesellschaft, ebenso überwindet und vervollständigt.

Wu Genyou stellt hierfür das neokonfuzianische Strukturprinzip *Li* dem normativen *Dao* gegenüber, wie es auch in der Darstellung von Liu Zhaoren gemacht worden ist. Genau an der Rezeption dieser philosophischen Kategorien, die beide Quellen aus dem Originalwerk Dai Zhens zitieren, finden sich die größten Schnittstellen für einen Vergleich. Liu Zhaoren stellte bereits klar, dass das Strukturprinzip *Li* keineswegs eine den Dingen immanente ewige Weltordnung sei, sondern lediglich als ein Mittel zur Erkenntnis des Wesens der Dinge (*Fenli*) bzw. als eine natürliche Ordnung in den Dingen (*Tiaoli*), die vom Menschen wahrgenommen werden kann, gedacht werden könne. Weiterhin gebe es *Wuli* und *Shili*, wobei *Wuli* eher dem Bereich des Erkennens von physischen Naturgesetzen zugeteilt werden könne, und *Shili* als ein harmonisch-geregeltes Gesellschaftsideal im Leben der Menschen, welches aber nicht einem kühl-rationalen, emotionsfreien *Li* gleiche, sondern im Gegenteil menschliche Gefühle und Wünsche (*Qing, Yu*) in sich vereine, verstanden werden könne. Die exakte Definition von *Li* wird in Wu Genyous Darstellung nicht gegeben. Ihm liegt es daran, Dai Zhens Verwendung der Kategorie *Dao* klar zu stellen. Dabei sieht er *Dao* als eine Art „philosophischen Behälter“ an, der sowohl mit wenig Inhalt als auch mit viel Inhalt gefüllt werden könne. Zum einen könne *Dao* den geordneten Verlauf der stofflich-realen Welt beschreiben, wo es der Kraftmaterie *Qi* ähnelt, zum anderen stehe *Dao* für die höchsten Prinzipien des täglichen Miteinanders der Menschen und symbolisiere somit Werte. Wegen der Doppelfunktion des *Dao*, die situativ aufgerissen oder vereint gedacht werden kann, folge daraus im Umkehrschluss, dass die Natur von den höchsten Werten der menschlichen Gesellschaft abgebildet wird, und dass das tägliche menschliche Miteinander ein stofflich-realer, wahrnehmbarer Ablauf sei.

Demgegenüber stellt Wu Genyou ein hypothetisches Strukturprinzip *Li*, welches vor den Dingen existieren würde. Gefühle und Wünsche der Menschen, welche in ihrer notwendigen natürlichen Eigenart bei Liu Zhaorens Darstellung umfassend in der Definition von *Li* eingebettet worden sind, werden bei Wu Genyou bestenfalls durch die wiederkehrenden Formulierungen des Zusammenleben und Alltagsleben der Menschen (*renlun riyong*) und der philosophischen Beschreibung des Menschen als ein Wesen von Blut, *Qi*, Geist und Verstand (*xue qi xin zhi*) exemplifiziert. Es stellt sich schließlich heraus, dass Wu Genyous Darstellung Dai Zhens Philosophie nicht bloß einordnen möchte, sondern vielmehr nach Beweisen sucht, die

belegen, dass Dai Zhen auf Grundlagen der traditionellen Konfuzianer Menzius und Xun Zi ein tatsächlich neues, modernes Philosophiesystem aufgestellt habe.<sup>95</sup>

## 6.5 Fünfter Abschnitt, „Das neue Denken in Dai Zhens *Dao*-Theorie“

Wenn man Dai Zhens Beitrag zur chinesischen Philosophie aus heutiger Sicht betrachtet, kommt Wu Genyou zu der These, dass das Kategorienpaar „Natürlichkeit und Notwendigkeit“ (*Ziran yu Biran* 自然與必然) neu in Dai Zhens *Dao*-Theorie sei und die Einheit des Widerspruchs zwischen Realität (*Shishi* 事實) und Werten (*Jiazhi* 價值) darstellt. Dai Zhen habe damit den Unterschied zwischen den natürlichen Wünschen der Menschen und der Tiere differenzieren können, außerdem gelinge es ihm zu erklären, wieso der moralische Anspruch der Menschen an einem fehlerlosen sozialen Sein eine natürliche Notwendigkeit (*Biran*) sei. Auch hier widerspräche Dai Zhen der Auffassung, dass es vor den stofflich-realen Dingen ein metaphysisches Strukturprinzip *Li* gebe, aber genauso löse er sich von der Vorstellung, dass die Klarheit des Strukturprinzip von der Konstitution des materiellen *Qi* abhängt. Der Widerspruch beider Erklärungsmodelle, in denen geklärt werden musste, ob das Strukturprinzip *Li* in der Kraftmaterie *Qi* eine bestimmende Rolle spiele oder nicht, werde durch Dai Zhens neues Denken gelöst. Dai Zhens „Notwendigkeit“ (*Biran*) beziehe sich auf das Erkennen von ethisch-moralischen Grundsätzen der menschlichen Gesellschaft, wobei der dialektische Gegensatz zur „Natürlichkeit“ (*Ziran*) dabei weitere Widersprüche, wie etwa der Gegensatz von ethischen Prinzipien und natürlich-menschlichen Begierden und Wünschen, die Beziehung zwischen dem Strukturprinzip *Li* und den Gefühlen bzw. Wünschen, lösen könne. Dies seien wichtige Diskurse seiner Zeit gewesen, an denen Dai Zhens Denken ansetzte.

An dieser Stelle lässt sich auch wieder ein Vergleich zur vorigen Darstellung Liu Zhaorens ziehen, der dieses Themengebiet in Dai Zhens Philosophie zwar nicht durch die gebräuchlichen Termini des dialektischen Materialismus darzustellen versucht hat, jedoch in der Diskussion von Begriffen wie Wesen (*Xing* 性), Verlangen (*Yu* 欲), Gefühle (*Qing* 情), Schicksal (*Ming* 命) und schließlich Strukturprinzip (*Li* 理) die Fragen vom Wesen des Menschen, vom hohen Stellenwert der Ethik in der konfuzianischen Gesellschaft und vom Ursprung der Moral beantwortet. Bis auf den Begriff des Schicksals werden all diese Begriffe bei Wu Genyou ebenso aufgegriffen, allerdings mit einem klaren Schwerpunkt auf ihre Funktion in einer übergeordneten *Dao*-Theorie. So wird auch das dialektische Kategorienpaar Natürlichkeit und Notwendigkeit zur Untermauerung seiner Hauptthese eingeführt, in die eine philosophisch-

---

<sup>95</sup> Wu Genyou (2003), S. 73-74.

menschliche Notwendigkeit zur Standardisierung einer stofflich-materiellen Natürlichkeit zu einem Verständnis von *Dao* führe, welches Werte trage und Dinge der stofflich-realen Welt anleite.<sup>96</sup>

## 7 Zusammenfassung der Ergebnisse der Untersuchung, Schluss

In der modernen Besprechung von Dai Zhen werden durch einen einfachen Vergleich zweier Textquellen Unterschiede in den Schwerpunkten, verschiedene analytische Ansätze aber auch Gemeinsamkeiten aufgedeckt. Während sich der Schwerpunkt auf die Besprechung von Dai Zhens so genannter *Dao*-Theorie wie ein roter Faden durch Wu Genyous Text zieht, macht die Darstellung Liu Zhaorens gleichzeitig deutlich, dass unter der Bedingung eines größeren Textumfangs sich viele verschiedene Kernkategorien in ein stimmiges Gesamtbild weben lassen. Auch der eingangs genannte Anspruch der Methode des dialektischen Materialismus wurde in den analytischen Mitteln beider Primärquellen verdeutlicht: Während Liu Zhaoren darauf verzichtet, einen konkreten dialektischen Diskurs um Dai Zhens Philosophie auszumachen, sondern lediglich auf Anknüpfungspunkten in der eigenen Tradition hinweist, liefert Wu Genyou zunächst eine grobe Darstellung des materialistisch-idealistischen Diskurses des 20. Jahrhunderts, um dann schließlich anhand des Originaltextes eine neue schlüssige Lesung vorzustellen. Dies führt nicht zu endgültigen Ergebnissen, macht aber den Eindruck, dass sie den dialektischen Diskurs gezielt fortführt bzw. weitere Interpretationspfade aufdeckt. Zuletzt benutzt Wu Genyou fortwährend Termini der dialektischen Methodik und verweist auch auf nicht-chinesische Denker wie Spinoza. Als Fazit des Vergleichs lässt sich festhalten, dass die Verwendung unterschiedlicher Paradigmen verschiedene Ergebnisse generiert. Damit wird nicht impliziert, dass nur eines davon richtig sein kann, doch es soll an dieser Stelle nur ganz kurz auf die unterschiedliche Darstellung der Begriffe *Tiandao* und *Rendao* in der Arbeit hingewiesen werden.

Die Begriffe *Tiandao* und *Rendao* wurden wesentlich durch Xun Zi geprägt, der erklärte, dass der so genannte „Himmel“ (*Tian* 天) keine menschlichen Eigenschaften besäße. Dies deckt sich gut mit der Einführung Liu Zhaorens in den Begriff *Tiandao*, den Dai Zhen als einen natürlichen Aktionsmodus von Yin und Yang und der Fünf Wandlungszustände verstanden habe. Bei Wu Genyous Darstellung von Dai Zhens Denken wird *Tiandao* zunächst als die Evolution und Verbreitung der Kraftmaterie Qi beschrieben, doch in der Folge, da der Begriff *Qi* dies impliziert, solch eine Definition als eine Betonung der materialistischen Kennzeichen dieses Himmels erklärt. Danach werden *Tiandao* und *Rendao* allerdings beide

---

<sup>96</sup> Wu Genyou (2003), S. 74-75.

als objektivierte, konkrete stofflich-reale Dinge angesehen, die sogar sinnlich wahrnehmbar seien. Solch eine Aussage deckt sich zwar innerhalb der Argumentation Wu Genyous, nach der Dai Zhen seiner *Dao*-Theorie im Laufe seiner Werke ein immanentes Wertesystem, welches die äußere Natur beeinflusse, als auch ein objektives Werkzeug zum Verstehen von ethischen Verhalten eingearbeitet habe. Doch im Kontext des traditionellen konfuzianischen Diskurses um *Tiandao* sollte zumindest darauf aufmerksam gemacht werden, dass sich die Behauptung, dass *Tiandao* materialistisch und daher stofflich-real erfassbar sei, in den Grenzen der eigenen konfuzianischen Tradition nicht stellen wird, da das Merkmal „materialistisch“ so in diesem Paradigma nicht definiert ist. Demnach wurde im Laufe der Untersuchung klar, dass ein jedes erkenntnis-theoretisches Paradigma mit den eigenen vorhandenen Analysemiteln einen akademischen Diskurs fortzuführen versucht, wie hier in den beiden Textquellen geschehen. Es stellt sich schließlich die Frage, ob die reine Fortführung des akademischen Diskurses um die Rezeption und Bewertung Dai Zhens bereits eine Art Fortschritt impliziert, oder ob ein Bruch, d.h. Paradigmenwechsel, erst zu substanziellem Fortschritt führen könne.

## 8 Bibliographie

Bauer, Wolfgang, van Ess, Hans (Hrsg.), *Geschichte der chinesischen Philosophie*. München: C.H. Beck 2001.

Chan, Wing-Tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press 1969 (Erstausgabe 1963).

Dai Zhen 戴震, Zhang Dainian 張岱年 (Hrsg.), *Dai Zhen Quanshu* 戴震全書 [Dai Zhen, sämtliche Werke]. 6 Bde. Hefei: Huangshan Shushe 1995.

Elman, Benjamin A., *From Philosophy to Philology, Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*. Cambridge, Massachusetts, London, UK: Harvard University Press 1984.

Fang Keli 方克力, *Zhongguo Zhexue Dacidian* 中國哲學大辭典 [Großes Wörterbuch der chinesischen Philosophie]. Peking: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe 1994.

Feng Yulan, Bodde, Derk (Übers.), *History of Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press 1953.

Hackmann, Heinrich, *Chinesische Philosophie*. München: Ernst Reinhardt Verlag 1927.

Hou Huiqin 侯惠勤, „Makesizhuyi fangfalun de si da jiben mingti bianxi 馬克思主義方法論的四大基本命題辨析“ [Differenzierung der vier größten Thesen der marxistischen Methodologie], *Zhexue Yanjiu* 哲學研究 (October 2010), S. 3-10.

Hou Wailu 侯外廬, *Zhongguo sixiang tongshi* 中國思想通史 [Universaldarstellung der chinesischen Geistesgeschichte]. 5 Bde. Bd. 5. Peking: Renmin Chubanshe 1956.

Hu Shi 胡適, *Hu Shi Wenji* 胡適文集 [Gesamtwerke von Hu Shi]. 12 Bde. Bd. 7. Peking: Beijing Daxue Chubanshe 1998.

Hu Xiaotong 胡曉彤, „Qiantan Qingdai de Hanxue yu Songxue zhi zheng 淺談清代的漢學與宋學之爭“ [Über die Kontroverse von Hanxue und Songxue der Qing-Zeit], *Shenyang Jiaoyu Xueyuan Xuebao* 瀋陽教育學院學報 Vol. 8 No. 4 (December 2006), S. 38-42. [CAJ]

Hummel, Arthur W. (Hrsg.), Fang Chao-Ying, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*. Taipei: Literature House 1964, Nachdruck der Ausgabe Washington, DC: U. S. Government Printing Office 1943/44.

Jiang Guanghui 姜廣輝, *Qianjia Kaojuxue chengyin zhuwenti zai tantao* 乾嘉考據學成因諸問題再探討 [Eine weitere Untersuchung über die Probleme des Aufkommens der Qianjia Kaojuxue], *Zhexue Yanjiu* 哲學研究 (November 2008), S. 52-61.

Kaderas, Christoph, *Die Leishu der imperialen Bibliothek des Kaisers Qianlong*. Wiesbaden: Harrassowitz 1998.

Klaus, Georg, Buhr, Manfred, *Philosophisches Wörterbuch*. Westberlin: Verlag das europäische buch 1987.

Köster, Hermann, *Hsün-tzu*. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Bd. 15. Kaldenkirchen: Steyler Verlag 1967.

Legge, James, *The Yi King*. In: Müller, F. Max (Ed.), *The Sacred Books of the East, The Sacred Books of China, The Texts of Confucianism*. Oxford: Clarendon Press 1882.

Legge, James, *The Works of Mencius*. In: *The Chinese Classics Bd. 2*. Hong Kong: Hong Kong University Press 1960, Nachdruck der Erstausgabe Oxford: Clarendon Press 1895.

Legge, James, *The She King or the Book of Poetry*. In: *The Chinese Classics Bd. 4*. Hong Kong: Hong Kong University Press 1960, Nachdruck der Erstausgabe Oxford: Clarendon Press 1895.

Liang Qichao 梁啟超, Hsü, Immanuel (Übers.), *Intellectual trends in the Ch'ing Period*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1959.

Liu Guoguang, „Thirty years of reform and opening up summarized from the perspective of Marxist philosophy”, *Social Sciences in China* Vol. 30 Issue 1 (March 2009), S. 20-35.

Liu Zhaoren 劉昭仁, Wang Shouan 王壽南 (Hauptredakteur), Lu Baoqian 陸寶千 et al., *Dai Zhen* 戴震. In: *Zhongguo lidai sixiangjia* 中國歷代思想家 [Historische Denker Chinas], her. v. *Zhongguo Wenhua Fuxing Yundong Tuixing Weiyuanhui* 中國文化復興運動推行委員會. 10 Bde. Bd. 8. Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan 1978.

Needham, Joseph, *Science and Civilisation in China, Vol. 1: Introductory Orientations*. Cambridge: Cambridge University Press 1954.

Needham, Joseph, *Science and Civilisation in China, Vol. 2: History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press 1956.

Murase, Hiroya 村瀨裕也, *Dai Shi no tetsugaku* 戴震の哲学 [Die Philosophie von Dai Zhen]. Tōkyō: Nichū Shuppansha 日中出版社 1984.

Rowe, William T., *China's Last Empire: the Great Qing*. Cambridge, Massachusetts, London, UK: The Belknap Press of Harvard University Press 2009.

Stoppok, Reiner, *Pinyin-Schreibung*. Bochum: MultiLingua Verlag 2002.

Wang Mao 王茂, Jiang Guobao 蔣國保, Xu Bingyi 余秉頤, Tao Qing 陶清, *Qingdai Zhexue* 清代哲學 [Philosophie der Qing-Dynastie]. Hefei: Anhui Renmin Chubanshe 1992.

Wang Shouhua 王守華, *Dai Zhen de Zhexue: Weiwuzhuyi yu Daode Jiazhi* 戴震的哲學: 唯物主義與道德價值 [Die Philosophie von Dai Zhen: Materialismus und moralische Werte]. Jinan: Shandong Renmin Chubanshe 1996.

Wei Jiangong 魏建功, Dai Dongyuan nianpu 戴東原年譜 [Annalistische Biographie des Dai Dongyuan]. In: *Guoxue jikan* 國學季刊 Bd. 2 Heft 1 (December 1925), S. 125-154.

Wilhelm, Richard, *Li Gi, Das Buch der Sitte des älteren und jüngeren Dai*. Düsseldorf-Köln: Eugen Diederichs Verlag 1958 (Erstausgabe Jena: Diederichs 1930).

Wilhelm, Richard, van Ess, Hans (Hrsg.), *Die Lehren des Konfuzius*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins 2009.

Wu Genyou, „Issues of the age and possible responses in configuring contemporary Chinese philosophy“, *Social Sciences in China* Vol. 30 Issue 3 (August 2009), S. 139-150.

Wu Genyou 吳根友, „Dai Zhen zhexue "daolun" fazheng“ 戴震哲學道論發徵 [Untersuchung der Dao-Theorie in Dai Zhens Philosophie], *Zhongguo Zhexueshi* 中國哲學史 (January 2003), S. 69-75.

Wu Yi 吳怡, *Chinese Philosophical Terms* 中國哲學術語. Lanham, New York, London: University Press of America 1986.

Xia Zhengnong 夏征農, Chen Zhili 陳至立, *Cihai* 辭海 [Meer der Wörter]. 5 Bde. Shanghai: Shanghai Cishu Chubanshe 2009 (Sechste Ausgabe).

Xie Dikun, „The current situation, problems and tasks before Chinese philosophy“, *Social Sciences in China* Vol. 30 Issue 3 (August 2009), S. 111-126.

Zhang Dainian, Ryden, Edmund (Hrsg. und Übers.), *Key Concepts in Chinese Philosophy*. New Haven and London, Peking: Yale University Press, Foreign Language Press 2002.

## **9 Erklärung**

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne fremde Hilfe angefertigt habe sowie dass ich die Arbeit als Ganzes und in Teilen nicht an anderer Stelle bereits eingereicht oder veröffentlicht habe. Es wurden keine anderen Quellen verwendet als jene, welche im Text und in der Bibliographie als solche gekennzeichnet sind,

Würzburg, den 09.08.2011

Immanuel Spaar