

HERDER UND HEGEL UBER CHINA

VON R. F. MERKEL

Herder

Gegen Ende seines in Einsamkeit vollendeten Lebens hat der umfassend gebildete, mit den geistigen Strömungen seiner Zeit eng vertraute deutsche Geschichtsphilosoph Johann Gottfried Herder eine Reihe von Heften unter dem Titel ‚Adrastea‘ herausgegeben, worin er das neue Jahrhundert mit einem universellen Rückblick auf das vorangegangene 18. begrüßte und die gesamte Kulturarbeit desselben nach bestimmten Gesichtspunkten einer fein abwägenden Beurteilung unterzog. Neben historischen Betrachtungen, literarischen Abhandlungen werden die philosophischen Ideen des Jahrhunderts an Bayle, Shaftesbury, Leibniz, die Naturwissenschaft an Newton und Kepler, die Musik an Händel, die Mystik an Swedenborg erläutert. Im vierten, 1802 erschienenen Band aber wendet sich Herder „den Unternehmungen des vergangenen Jahrhunderts zu Beförderung eines geistigen Reichs“ zu, worunter er die verschiedenen Versuche zur Begründung einer besseren Menschheit versteht. Herder, mit empfindlichem Empfinden für das geistige Leben der Völker und mit weitschauendem Blick für fremde Individualitäten begabt, erblickte gerade in der Berührung mit der Kultur des Ostens ganz im Sinne von Leibniz eine dankenswerte Bereicherung unserer europäischen Wissensgebiete^a. Namentlich mußte seiner ganzen Geistesrichtung nach die durch Übersetzungen der jesuitischen Missionare erschlossene klassische Literatur der Chinesen seine besondere Aufmerksamkeit erregen, da die darin zutage tretende kulturelle und ethische Höhenlage jenes Volks Herder's rational-humanitären Bestrebungen eine providentielle Möglichkeit zu eröffnen schien. In zwei Heften der ‚Adrastea‘ (IV, 1, 1802 und IV, 2)^b ist denn auch nach P. Intorcetta's S. J. lateinischer Version des ‚Dschung Yung‘^c, die in dem 1687 zu Paris von P. Couplet herausgegebenen Werk: ‚Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis latine exposita‘ erschienen war, eine deutsche Übertragung dieses Traktats enthalten. Wie Herder das große Problem eines gesetzmäßigen Zusammenhangs zwischen der Natur und den in der Geschichte sich auswirkenden Kräften des menschlichen Wesens zeitlebens bewegte, so war zweifellos vor allem der durch die französischen Jesuitenmissionare angebahnte Austausch der Wissenschaften zwischen „Ost- und Westwelt“, welcher der gegenseitigen kulturell-zivilisatorischen Förderung und damit der humanitären Verbesserung der Menschheit dienen sollte, wohl geeignet, Herder's Sympathien für derartige

^a Vgl. dazu mein Buch: G. W. von Leibniz und die Chinamission (1920).

^b Abgedruckt in B. Suphan's Ausgabe von Herders Sämtl. Werken, Bd. XXIII und XXIV.

^c Abgedruckt in Herders Werken (Ausg. Suphan), Bd. XXIV, SS. 11 ff.; 79 ff.; 361 ff. — Herder nennt das „Buch der Großen Mitte“ in einer Anmerkung „gleichsam eine chinesische Adrastea“.

religiöse Kulturbestrebungen zu erwecken^a. In einer kürzeren Abhandlung über die ‚Christianisierung des Sinesischen Reiches‘^b betont er die Förderung des allgemeinen Wohls durch solche Bemühungen, indem er gerade auf die in dieser Richtung sich bewegenden Ideen des Philosophen Leibniz ausdrücklich Bezug nimmt. „Der einzige Gewinn“, schreibt Herder, „der Europa durch diese Bemühungen worden ist, sind Kenntnisse, die gewissermaßen die Ost- und Westwelt binden. Französischen und deutschen Jesuiten, den Vätern Gerbillon, Gruber, Couplet, Noël, Verbiest, du Halde, Amiot u. f. haben wir Mancherlei zu danken, wodurch Geist und Fleiß Europäischer Gelehrten zum Studium der dortigen Sprache und Literatur, der dortigen Zeitrechnung, Astronomie, Geschichte, Naturgeschichte u. f. erweckt sind. Der einzige Deguignes hat hierüber so viel geleistet als eine sinesische Akademie; auch die von Pauw erregten Streitigkeiten über die Sineser haben durch die Beantwortungen der Väter von dort aus zu mehrerem Licht geleitet^c. Die Philosophie, vorzüglich die politische Sittenlehre jener Nation, hat in Europa vielen Beifall gefunden; Leibniz, Bülfinger^d, Wolf^e nahmen sich ihrer in Deutschland an, der letzte fast mit einem ihm sonst ungewohnten Enthusiasmus. In Frankreich sind die classischen Bücher der Sinesen in jedem Format erschienen, wie sich denn die sinesische Weisheit in französischer Sprache beredt und artig ausnimmt. Die Belehrungen der Kaiser an ihr Volk, die Antworten derselben an ihre Staatsdiener sprechen oft so väterlich als majestätisch, und das Lob der reinsten Sittenvernunft kann man ihnen schwerlich versagen. Wer sich über den Fortgang der europäischen Wissenschaften in Sina am lebhaftesten gefreut hatte, war Leibniz; der große Mann sah ihre Verpflanzung aus der West- in die Ostwelt mit dem umfassenden Blick an, der dieser Erscheinung gebührte. Den Umsturz seiner Hoffnungen erlebte er nicht; in den Streitigkeiten, die ihn vorbereiteten, war er stets auf seiten der vernünftigen, billigen, gelinderen Meinung.“

Stets bemüht, sich mit den damals erreichbaren Mitteln historischen Verstehens ein zuverlässiges Bild der völkischen Eigenart der östlichen Nationen zu gestalten, war Herder schon in seinen unvollendet gebliebenen, in den Jahren 1784 bis 1791 geschriebenen ‚Ideen zur Philosophie der Geschichte

^a Vgl. dazu E. Schaumkell: Geschichte der deutschen Kulturgeschichtschreibung von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Romantik im Zusammenhang mit der allgemeinen geistigen Entwicklung (1905), S. 124 ff. — E. Kühnemann: Herder (1912), S. 339 ff. — U. Aurich: China im Spiegel der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts (1935), S. 39 ff.

^b S. Herders WW. (Ausg. Suphan), Bd. XXIV, S. 4 ff.

^c Vgl. dazu die Studie von Joh. Grundmann: Die geographischen und völkerkundlichen Quellen und Anschauungen in Herders „Ideen zur Geschichte der Menschheit“ (1900), S. 44 ff. — Herder weist hier auf eine Schrift von de Guignes, „Mémoire, dans lequel on prouve, que les Chinois sont une colonie égyptienne“ (Paris 1759) hin, „in welcher dieser aus der Ähnlichkeit einzelner chinesischer Schriftcharaktere mit ägyptischen eine Ableitung der Chinesen von den Ägyptern versucht“. In Pauw: „Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois“, Berlin 1773, „fand de Guignes einen eifrigen Gegner, welcher die Unmöglichkeit einer Kommunikation zwischen Ägypten und China . . . zu beweisen sucht“ (Joh. Grundmann, a. a. O. S. 54). — Vgl. ferner meine Studie: ‚Zur Geschichte der Erforschung chinesischer Religionen‘ in ‚Studi e Materiali‘ (Rom, Bologna), XV (1939), S. 90 ff.

^d Über Bülfinger s. meine Studie „China und das Abendland im 17. und 18. Jahrhundert“ in Sinica VII/1932, S. 131.

^e Über den Hallenser Philosophen Chr. Wolffs. mein Buch über Leibniz, S. 211 f.

der Menschheit^a bemüht gewesen, sich eine unparteiische Anschauung über Volksart und Staatsverfassung der Chinesen zu verschaffen^b. Schreibt er doch im XI. Buch, 3. Teil (1787): „Jedermann kennt die vorteilhaften Gemälde der chinesischen Staatsverfassung, die insonderheit von den Missionarien nach Europa geschickt und daselbst nicht nur von spekulativen Philosophen, sondern von Staatsmännern sogar beinahe als politische Ideale bewundert wurden, bis endlich, da der Strom menschlicher Meinungen sich in entgegengesetzten Winkeln fortbricht, der Unglaube erwachte und ihnen weder hohe Kultur noch selbst ihre sonderbare Eigentümlichkeit zugestehen wollte.“ In diesem Abschnitt über China (S. 128 ff.) hatte er selbst eine geographische und volkskundliche Schilderung gegeben: „Sanftmut und Biegsamkeit, gefällige Höflichkeit und anständige Gebärden sind das Alphabet, das der Chinese von Kindheit auf lernt und durch sein Leben hin unablässig übt. Ihre Polizei und Gesetzgebung ist Regelmäßigkeit und genau bestimmte Ordnung. Das ganze Staatsgebäude in allen Verhältnissen und Pflichten der Stände gegeneinander ist auf die Ehrerbietung gebaut, die der Sohn dem Vater, und alle Untertanen dem Vater des Landes schuldig sind, der sie durch jede ihrer Obrigkeiten wie Kinder schützt und regiert“ — unwillkürlich erhebt angesichts dieser idealen Zustände Herder die Frage: „Könnte es einen schöneren Grundsatz der Menschenregierung geben? Kein erblicher Adel; nur Adel des Verdienstes soll gelten in allen Ständen; geprüfte Männer sollen zu Ehrenstellen kommen, und diese Ehrenstellen allein geben Würde.“ Dem religiösetoleranten Ideal der herderschen Religionstheorie entspräche auch die religionspolitische Haltung des chinesischen Staates: „Zu keiner Religion wird der Untertan gezwungen, und keine, die nicht den Staat angreift, wird verfolgt; Anhänger der Lehre Confucius² des Lau-dsi³ und Fo⁴, selbst Juden und Jesuiten, sobald sie der Staat aufnimmt, wohnen friedlich nebeneinander. Ihre Gesetzgebung ist auf Sittenlehre, ihre Sittenlehre auf die heiligen Bücher der Vorfahren unabänderlich gebaut; der Kaiser ihr oberster Priester, der Sohn des Himmels, der Bewahrer der alten Gebräuche, die Seele des Staatskörpers durch alle seine Glieder — könnte man sich, wenn jeder dieser Umstände bewährt, und jeder Grundsatz in lebendiger Ausübung wäre, eine vollkommenerere Staatsverfassung denken? Das ganze Reich wäre ein Haus tugendhafter, wohlherzogener, fleißiger, sittsamer, glücklicher Kinder und Brüder“^c.

^a Nach der Ausgabe von Herders ausgew. Werken (Cotta'sche Ausg. von J. Lautenbacher), Bd. V., S. 128 ff.

^b J. Grundmann, a. a. O., SS. 46 f. unterscheidet dreierlei Gruppen der Beurteiler Chinas: die einseitigen Bewunderer, zu denen er die älteren Chinamissionare, also die Verfasser, der vielbenutzten ‚Mémoires sur les Chinois‘ (Paris 1776 ff.), der ‚Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères‘ (1780 ff.) sowie du Halde: ‚Description géographique . . . de la Chine‘ (Paris, 1735, deutsche Übers. Rostock 1747 ff.) rechnet; diejenigen, wie Pauw und Sonnerat (‚Voyage aux Indes orientales et à la Chine‘ (Paris, 1782), die sehr ungünstig über die Chinesen urteilen und ihnen rohen Despotismus und elende Sklaverei vorwerfen. Herder sucht nun einen Mittelweg und folgt hier namentlich de Guignes, Le Comte: ‚Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine, 3 vol.‘ (Paris, 1697), Noël und Bouvet: ‚Etat présent de la Chine‘ (Paris, 1697). — Über Pauw s. auch U. Aurich, a. a. O., S. 67 ff. — W. Engemann, ‚Voltaire und China‘ (1932), S. 27.

^c S. auch Joh. Grundmann, a. a. O., S. 50. — Hier ist Herder, wie J. Grundmann, a. a. O., S. 51 richtig vermutet, ziemlich abhängig von dem oben genannten Buch Louis Le Comte's. S. auch meine Studie ‚Lessing und Herder als Religionshistoriker‘ in Nieuw Th. Tijdschrift, 1936, S. 129 ff.

Kinder und Brüder — mit diesen Worten deutet Herder an, auf welche Stufe er den chinesischen Nationalcharakter gestellt haben möchte und unter diesem Gesichtspunkt setzt dann auch seine kritische Würdigung ein. So wenig ein Mensch seinen Genius, d. i. seine angeborene Stammart und Komplexion zu ändern vermag, so wenig konnte auch durch jede künstliche Einrichtung, wenn sie gleich jahrtausendlang währte, dies nordöstliche Mongolenvolk seine Naturbildung verleugnen^a. Ein Volk, wie das chinesische, das „am Rande der Welt“, d. h. der großen Festlandmasse, in „einer Ecke der Erde“ wohnt, bleibt auch soziologisch isoliert, namentlich wenn es fast von allen Seiten durch weite Wüsten, hohe Gebirge und buchtenlose Meere abgeschlossen ist. Es ist auf diese Stelle der Erdkugel hingepflanzt; und wie die Magnetnadel in China nicht die europäische Abweichung hat, so konnten aus diesem Menschenstamme in dieser Region auch niemals Griechen und Römer werden. Chinesen waren und blieben sie . . .“

Da Herder der Gedanke einer Dynamik oder nur einer Modifikation eines Volkscharakters und seiner Kultur von seinem engbürgerlichen Gesichtspunkt aus noch fremd war, so betrachtete er alle Äußerungen eines fremden Kulturwillens unter europäischem Schwinkel. Als charakteristisches Beispiel eines gehemmten Kulturfortschritts bei den Chinesen erscheint ihm daher die Schrift derselben, die ihm Mangel von Erfindungskraft dadurch zu beweisen scheint, da „aus einigen rohen Hieroglyphen^b die unendliche Menge von achtzigtausend zusammengesetzten Charakteren“ hervorging. Der feine Beobachter der europäischen Volksseele, der Herder gewesen ist, vermochte sich noch nicht in die Wesensart der ‚Seele des Ostens‘ einzufühlen und den inneren Zusammenhang zwischen Schrift und Volkstum zu erfassen, wie das H. Hackmann^c, M. Granet^d und Ed. v. Tscharnier^e in der Gegenwart lichtvoll unternommen haben. Die auf Kuriositäten und Sensationen bedachte einförmige Berichterstattung der einseitig abendländisch eingestellten Jesuitenmissionare verführte Herder zu dem heute unverständlichen Vorwurf, es herrsche bei den Chinesen „wenig Geschmack an wahren Naturverhältnis, wenig Gefühl von innerer Ruhe, Schönheit und Würde. Wie die Chinesen das Goldpapier und den Firnis, die saubergemalten Züge ihrer krausen Charaktere und das Geklingel schöner Sentenzen unmäßig lieben, so ist auch die Bildung ihres Geistes diesem Goldpapier und diesem Firnis, den Charakteren und dem Schellenklange ihrer Silben durchaus ähnlich“. In merkwürdigem Gegensatz zu Leibniz, dessen Schriften Herder wohl größtenteils kannte,

^a Manche Schwächen und Besonderheiten ihrer ganzen Geisteshaltung will Herder aus der mongolischen Rasseigentümlichkeit der Chinesen erklären, so die wechselnde Tonhöhe der Silben aus dem mongolisch feinen Gehör, den oft gerühmten kindlichen Gehorsam bis ins Alter aus mongolischer Nomadenart.

^b Gegenüber einer öfters vertretenen Ansicht von Kircher, Huet und J. de Guignes (Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie Egyptienne, Paris, 1758/59) verhält sich Herder ablehnend („ohne von einer gegenseitigen Ableitung träumen zu dürfen“) und meint die behauptete Ähnlichkeit dadurch erklären zu können, daß „die Weltgegend gegebene Traditionen anders modifizierte“.

^c H. Hackmann: ‚Der Zusammenhang zwischen Schrift und Kultur in China‘ (1928).

^d M. Granet: La pensée chinoise (Paris, 1943), darin das Kap. La langue et l'écriture, le style‘.

^e Ed. H. von Tscharnier: Vom Wesen der chinesischen Sprache (Sonderdruck aus den ‚Mitteilungen der Schweizerischen Gesellschaft der Freunde ostasiatischer Kultur‘, III/1941), 1942

behauptet er, daß den Chinesen die Gabe der freien, großen Erfindung in den Wissenschaften versagt worden sei — eine Behauptung, die sich nur mit der damaligen geringen Kenntnis der chinesischen Literatur entschuldigen läßt.

An den Fürstenhöfen des 18. Jahrhunderts pflegte man zuweilen beim strahlenden Schein der Kerzen zur Unterhaltung der Kavaliere und Hofdamen in spielerischer Betrachtung der seltsamen ‚Chinoiserien‘^a auch aus dem fernen Osten gesandte Bücher und Zeichnungen herumzureichen und es klingt wie aus einer derartigen abendlichen Soirée, wenn Herder lebhaft schreibt: „Welch ein unseliger Fleiß gehört zum Pinseln und Druck ihrer Schriften! Eben dieser Fleiß aber ist ihre Lust und Kunst, da sie sich an schönen Schriftzügen mehr als an der zaubervollsten Malerei ergötzen und das einförmige Geklingel ihrer Sittensprüche und Komplimente als eine Summe von Artigkeit und Weisheit lieben.“ Und er macht den Versuch einer psychologischen Deutung dieser Schriftart, wenn er hinzufügt: „Unglaublich muß der Unterschied sein, mit dem diese Schriftart allein schon auf die Seele wirkt, die in ihr denkt. Sie entnervt die Gedanken zu Bilderzügen und macht die ganze Nation zu gemalten oder in die Luft geschriebenen willkürlichen Charakteren.“

Herder verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daß seine Darstellung der chinesischen Eigenart als eine feindselige Verachtung derselben angesehen werden könne; vielmehr erkläre sich ihm diese völkische Sonderart aus der Erziehungsweise, die ebenfalls dem Nationalcharakter der Chinesen entspreche. Wird der kindliche Gehorsam nach mongolischer Nomadenart zur Grundlage aller Tugenden gemacht, die sich nicht nur auf den engen Kreis der Familie beschränkt, sondern auch im sittlichen und staatlichen Leben sich auswirken müsse, so seien sie auch in ihren vielfach spielerischen kulturellen Ausdrucksformen (wie Poesie, Malerei und Architektur) „seit Jahrhunderten Kinder ihrer ewigen Gesetze und unabänderlich kindischen Einrichtung geblieben“. Denn wenn man dem erwachsenen Mann, der selbst Kinder und männliche Geschäfte hat, dieselbe Pflicht auferlegte, die nur dem unerzogenen Kinde gebührte, ja diese Pflicht auch gegen jede Obrigkeit festsetzte . . . , so „muß der erwachsene Mann die selbstwirksame Kraft aufgeben, die die Natur in seinen Jahren ihm zur Pflicht machte; leere Zeremonien treten an die Stelle der herzlichen Wahrheit“. Verhängnisvoll aber muß diese blinde Gehorsamspflicht im staatlichen Leben in die Erscheinung treten, da „der süße Naturtrieb“ zum kalten Befehl, zum „entkräftenden, falschen Gebrauch“ werde. Daher komme der Zwiespalt der chinesischen Reichs- und Sittenlehre mit der wirklichen chinesischen Geschichte, die vielfach Greuel und Verbrechen, Mangel an männlicher Kraft und Ehre aufweise. Solche „kindische Gefangenschaft der Vernunft, Kraft und Empfindung muß“, nach Herder, „auf das ganze Gebäude des Staats einen schwächenden Einfluß haben. Denn wenn einmal die Erziehung nichts als Manier

^a Vgl. dazu H. Cordier: *La Chine en France au XVIIIe siècle* (Paris, 1910), S. 23 ff.; 61 ff. — Ferner A. Reichwein: *China und Europa, geistige und künstlerische Beziehungen im 18. Jahrhundert* (Berlin, 1923).

ist, wenn Manieren und Gebräuche alle Verhältnisse des Lebens nicht nur binden, sondern auch überwältigen, welche Summen von Wirksamkeit verliert der Staat! Zumal die edelste Wirksamkeit des menschlichen Herzens und Geistes“. Und ihm erscheint daher das chinesische Reich wie „eine balsamierte Mumie, mit Hieroglyphen bemalt und mit Seide umwunden; ihr innerer Kreislauf ist wie das Leben der schlafenden Wintertiere“. Angesichts der in jener Zeit weitverbreiteten schematisch-wirklichkeitsfremden Kupferstiche aus dem Leben der Chinesen, die vor allem die Reisebeschreibungen durch den fernen Osten illustrieren^a, kann man diese abfälligen Bemerkungen Herder's wohl verstehen. Ja, er hat den Eindruck, daß „ihre Moral- und Gesetzbücher immer im Kreise umhergehen und auf hundert Weisen, genau und sorgfältig, mit regelmäßiger Heuchelei von kindlichen Pflichten immer dasselbe sagen“. Immerhin drängt sich Herder, wohl einem unbestimmten Gefühl der Gerechtigkeit folgend, wenige Zeilen später das häufig zitierte Bekenntnis auf: „Ich ehre die Kings [= *ging*⁵] ihrer vortrefflichen Grundsätze wegen wie ein Chinese und der Name Confucius ist mir ein großer Name, ob ich die Fesseln gleich nicht verkenne, die auch er trug, und die er mit bestem Willen dem abergläubischen Pöbel und der gesamten chinesischen Staatseinrichtung durch seine politische Moral auf ewige Zeiten aufdrang. Durch sie ist dies Volk, wie so manche andere Nation des Erdkreises mitten in seiner Erziehung, gleichsam im Knabenalter stehen geblieben, weil dies mechanische Triebwerk der Sittenlehre den freien Fortgang des Geistes auf immer hemmte und sich im despotischen Reich kein zweiter Confucius fand.“ Von der geschichtsphilosophischen Ansicht durchdrungen, daß der Nationalcharakter eines Volkes sich ewig gleichbleibe, also „Chinesen immer nur Chinesen bleiben, wie Deutsche immer nur Deutsche sind“, sieht Herder in diesem Stehenbleiben im Knabenalter eine providentielle Ordnung des Menschengeschlechts. Weil eben Herder's Maßstäbe beinahe ausschließlich „europäische Ideale wie Fortschritt, Individualismus und Humanität waren, so vermochte er nicht bis zu den chinesischen Idealen des Traditionalismus, des Universismus und der chinesischen Humanität vorzudringen; sonst hätte er China an dessen eigenen Maßstäben messen oder vom höheren Standpunkte einer Synthese der chinesischen und der europäischen Ideale aus beurteilen müssen“^b. Jede Nation in ihrer besonderen Wertindividualität ist ihm Träger eines besonderen Kulturgeschehens, das in eigentümlicher Weise die göttliche Idee der Menschheit realisiert, und wo ein Volk, wie das chinesische, seine ihm eigentümlichen Gaben und Anlagen zur vollkommenen Auswirkung und Entfaltung bringen konnte, da ist Humanität vorhanden. Unter diesem Gesichtspunkt müssen wir auch die wohlwollenden Worte am Schluß des Chinaabschnittes

^a In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts waren Reisebeschreibungen eine allgemein verbreitete und beliebte Lektüre, und Herder war ein eifriger Benützer derselben. Am bekanntesten war die 21 Bände umfassende ‚Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande oder Sammlung aller Reisebeschreibungen‘ (Lpzg., 1747–74) sowie die ‚Sammlung neuer und merkwürdiger Reisen zu Wasser und zu Lande‘ (Göttingen, 1750–64, 11 Bde.); s. J. Grundmann, a. a. O., S. 17 ff.

^b Ed. Horst von Tscharnier: China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik (1939), S. 76 ff.

seiner Ideen würdigen, wenn er schreibt: „Das Werk der Gesetzgebung und Moral, das als einen Kinderversuch der menschliche Verstand in China gebaut hat, findet sich in solcher Festigkeit nirgend sonst auf der Erde; es bleibe an seinem Ort, ohne daß je in Europa ein abgeschlossenes China voll kindlicher Pietät gegen seine Despoten werde. Immer bleibt dieser Nation der Ruhm des Fleißes, ihres sinnlichen Scharfsinns, ihrer feinen Künstlichkeit in tausend nützlichen Dingen. Das Porzellan und die Seide, Pulver und Blei, vielleicht auch den Kompaß, die Buchdruckerkunst, den Brückenbau und die Schiffskunst, nebst vielen anderen feinen Hantierungen und Künsten kannten sie, ehe Europa solche kannte; nur daß es ihnen fast in allen Künsten am geistigen Fortgange und am Trieb zur Verbesserung fehlt.“ In dieser leise spürbaren Abwertung der einzigartigen kulturellen Leistungen der Chinesen zeigt sich Herder so recht auch als ein Kind seiner Zeit, die fast ausschließlich die kulturelle Bewertung der Höhenlage eines Volkes nach ihren geistig-philosophischen Errungenschaften beurteilt. Hätte Herder die ungeheure Literatur Chinas auf philosophischem Gebiet eigenartiger Prägung gekannt, die uns heute von deutschen und ausländischen Forschern (wie W. Grube, J. M. de Groot, H. Hackmann, A. Forke, M. Granet u. a.) erschlossen wurde, er würde bei seiner nie ermüdenden Aufgeschlossenheit für geistig-kulturelle Werte bei allen Völkern der Erde sich in Ehrfurcht vor diesem ältesten Kulturvolk der Erde, das sich selbst „die Mittelblume der Welt“ nennt, gebeugt haben^a.

Hegel.

Wie Herder hat auch der dialektisch-scharfsinnige erste deutsche universal gerichtete Geschichtsphilosoph G. W. F. Hegel sich eingehender mit den geistig-kulturellen Leistungen der Chinesen befaßt^b und vor allem in seinen ‚Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band II: Die orientalische Welt‘ (1822/23 bis 1830/31, fünfmal gelesen), aber auch in seinen ‚Vorlesungen über die Philosophie der Religion‘ nach bestimmten Gesichtspunkten

^a Kulturhistorisch wie kulturpolitisch ist die Schlußbemerkung von Herder's Ausführungen über ‚China‘: „Daß übrigens China sich unseren europäischen Nationen verschließt . . . ist nicht nur mit ihrer ganzen Denkart harmonisch, sondern gewiß auch politisch zu billigen, solange sie das Betragen der Europäer in Ostindien und auf den Inseln, in Nordasien und in ihrem eigenen Lande um und neben sich sehen. Taumelnd von tatarischem Stolz, verachten sie den Kaufmann, der sein Land verläßt, und wechseln betrügerische Ware gegen das, was ihnen das Sicherste dünkt: sie nehmen sein Silber und geben ihm dafür Millionen Pfunde entkräftenden Thees zum Verderben Europas.“ — In ihren Ausführungen über Herder bemerkt U. Aurich, a. a. O., S. 42f.: „Herder hat ebenso wie Leibniz alle Möglichkeiten einer gegenseitigen Befruchtung mit China erwogen, nur daß sein Urteil höchst nüchtern und negativ ausgefallen ist. Wie Leibniz, so ist auch Herder in seiner ideellen Fühlungnahme allseitig und streift alle Gebiete des Vorhandenen und Möglichen in objektivster Form. Leibniz und Wolff einerseits und Herder andererseits bilden die Eckpfeiler des deutschen philosophischen Ideenkreises, deren Hauptzüge immer wieder, bald schwächer, bald stärker, das Rokoko oder die Aufklärung, Chinoiserien oder konfuzianische Rätsel, entweder übertrieben priesen oder ablehnten. Sie sind die Weisen, die das Jahrhunderte alte kosmische Ethos der Chinesen ihrer Zeit wiedergaben.“

^b Vgl. dazu K. Leese: Die Geschichtsphilosophie Hegels auf Grund der neu erschlossenen Quellen untersucht und dargestellt (1922), S. 144ff.; 153 ff., sowie Ed. Fueter: Geschichte der neueren Historiographie (1911), S. 431ff. — W. Moog: ‚Hegel und die Hegelsche Schule‘ (1930), S. 345ff.; Gg. Lasson: Hegel als Geschichtsphilosoph (1920). — Eine Untersuchung über ‚Hegel und die Religionsgeschichte‘ von Anny Schenke aus Beočin (Kroatien) befindet sich in Vorbereitung.

damit beschäftigt^a. Während Herder die chinesische Nation und ihre Sonderart unter dem Gesichtspunkt der rational-humanen Stabilität menschheitlicher Kulturformen ansah, geht Hegel von dem leitenden Gedanken aus, die ganze Weltgeschichte sei nichts, als die Verwirklichung des Geistes und damit die Entwicklung des Begriffes der Freiheit, die im Staat ihre weltliche Verwirklichung finde. Seinem orientalischen Prinzip entsprechend, wendet er sodann auf China den Begriff der natürlichen Geistigkeit an, die absolut heteronom sei. Eine solche, für die orientalische Welt charakteristische Einheit des Geistes mit der Natur stellt nach Hegel die Kindheitsstufe der sich zur Erkenntnis durchringenden Weltvernunft dar, da eben Äußerliches und Innerliches, Gesetz und Einsicht, Staat und Religion, die Geistigkeit als solche und das weltliche Reich noch nicht unterschieden seien. „Der Monarch ist Chef als Patriarch, und die Staatsgesetze sind rechtliche und moralische Gesetze, so daß das moralische Gesetz selbst als Staatsgesetz gilt, gehandhabt, ausgeführt wird; es ist der Kaiser, der den ganzen Mechanismus aufrechterhält, ihn zusammenhält. Die Sphäre der Innerlichkeit kommt daher hier nicht zur Reife, da die moralischen Gesetze wie Staatsgesetze behandelt werden, so daß das innerliche Gesetz, das Wissen des Subjekts vom Inhalte seines Wollens als seiner eignen Innerlichkeit, selbst als ein äußerliches Rechtsgebot vorhanden ist und das Rechtliche seinerseits den Schein des Moralischen erhält. Alles, was wir Subjektivität nennen, ist in dem Staatsoberhaupt zusammengekommen, das, was es bestimmt, zum Besten, Heil und Frommen des Ganzen tut^b.“

Die Sphäre der Innerlichkeit kommt hier nicht zur Reife, da die moralischen Gesetze wie Staatsgesetze behandelt werden, so daß das innerliche Gesetz, das Wissen des Subjekts vom Inhalt seines Wollens als seiner eigenen Innerlichkeit, selbst als ein äußerliches Rechtsgebot vorhanden ist, und das Rechtliche seinerseits den Schein des Moralischen erhält. Den Universalismus-Charakter der chinesischen Weltanschauung konnte Hegel noch nicht klar erkennen und so betrachtet er als reines Staatsgesetz, was den Chinesen Weltgesetz war. Die Ordnung der Welt soll in Harmonie mit den natürlichen Ordnungen des Menschenlebens stehen. „Das Tao [*Dau*]^c des Universums, aus dem das Tao des Menschen entspringt, beherrscht gemäß konfuzianischer Anschauung das gesamte menschliche Leben.“

Da Hegel, worauf O. Franke in seiner grundlegenden ‚Geschichte des chinesischen Reichs, eine Darstellung seiner Entstehung, seines Wesens und seiner Entwicklung bis zur neuesten Zeit‘ (Bd. I, 1930, S. VIII) hinweist, „China nur als konfuzianischen Staat kannte, wie ihn die konfuzianischen Quellen als von jeher bestehend schildern, konnte er mit Recht sagen, daß

^a Benutzt wurde die Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke Hegel's, neu hrsg. von Herm. Glockner (in zwanzig Bänden), Bd. XV und XVII. — Für den Text der ‚Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte‘, Bd. II: ‚Die orientalische Welt‘, Ausgabe Glockner, Bd. XI, S. 163 ff., benutzte ich auch die Ausgabe von G. Lasson (Lpzg. 1919) = PhdWG.

^b PhdWG (Lasson), Bd. II, S. 270 f.

^c J. J. M. de Groot: Universalismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas (1918), S. 5 ff.

die Geschichte Chinas selbst nichts entwickelt, und daß wir uns deshalb in die Einzelheiten dieser Geschichte weiter nicht einlassen können“. „Wir haben vor uns den ältesten Staat und doch keine Vergangenheit, sondern einen Staat, der ebenso heute existiert, wie wir ihn in alten Zeiten kennen lernen“; insofern hat China eigentlich keine Geschichte, aber eine hohe Kultur, „eine in höchstem Grade wohlgeordnete Regierung, die gerecht, milde, weise und bis zu den untersten Verwaltungszweigen lebendig ist“. Eine durch die Harmonie von Makrokosmos und Mikrokosmos verklärte Vergangenheit leuchtet aus der Vorzeit der alten Könige (Yau⁷, Schun⁸ und Yü⁹). Neues zu gestalten, ist gar nicht der Daseinszweck, sondern lediglich das Vorhandene zu bewahren, wenn es gut ist, und, wenn es schlecht ist, der ursprünglichen Harmonie wieder einzuordnen. Darum wurde von Hegel zutreffend erkannt, daß China eigentlich keine Geschichte kennt, daß es „in allen Verhältnissen seinen Charakter immer behalten“ habe.

Hegel beschreibt in kurzen Zügen ‚Land und Volk Chinas‘, erwähnt als ersten Erforscher im 13. Jahrhundert den Venetianer Marco Polo^b und weist auf die französischen Missionare hin, die gründliche Mémoires über den Zustand von China geschrieben und Aufschlüsse über die chinesische Geschichte gegeben hätten. Besonders bewundert er, daß China trotz der Eroberung durch fremde Völker immer seine völkische Art bewahrt habe, sein Staatswesen niemals überfremdet worden sei und heute noch ebenso existiere, wie es schon in den ältesten Zeiten war. Im zweiten Abschnitt versucht Hegel die ‚Daten und Quellen‘ der ‚Geschichte Chinas‘ näher zu erläutern und weist als seinen Gewährsmann besonders auf Père Mailla (Joseph-Anne-Marie de Moyriac de Mailla) hin, der in seiner ‚Histoire générale de la Chine ou Annales de cet empire‘, publiées par M. l'Abbé Grosier (Paris, 1777 ff., 13 Bde.)^c das Tong-Kien-Kang-Mou (Tung-giën-gang-mu¹²) übersetzte,^d sowie auf die schon von Herder benutzten ‚Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs et les usages des Chinois, par les missionnaires de Pekin‘ (Paris, 1776 ff., 16 Bde.). Wie „die meisten Völker Ur- und Grundbücher“ als Elemente ihrer Weltanschauung besitzen (die Inder in den Veda's, die Griechen in Homer), so haben die Chinesen „ihre Kings [ging⁵]: Y-king [I-ging¹³], Schiking [Schi-ging¹⁴] und Schuking [Schu-ging], die die Grund-

^a PhdWG. (Lasson), Bd II, S. 276f.

^b Vgl. dazu J. Witte: Das Buch des Marco Polo als Quelle für die Religionsgeschichte (1916), sowie Ed. H. von Tschanner: China in der deutschen Dichtung (1939), S. 8ff.; ders.: Der mitteldeutsche Marco Polo (1935).

^c O. Franke, a. a. O., I, auf S. XVII spricht von ‚de Mailla's unheilvoller Historie Générale de la Chine‘; 1737 hatte de Mailla nach Paris das Manuskript einer Übersetzung der Geschichte von China geschickt, die auf Befehl des Kaisers Kang Hi¹⁰ von einer Anzahl chinesischer Gelehrten geschrieben worden war. Schon früher hatte de Mailla die ersten ausführlichen Mitteilungen aus dem kanonischen Schu-ging¹¹ nach Europa übersandt. Kaiser Kang Hi ließ nämlich 1715 einen Auszug der umfangreichen chinesischen Annalen ins Mandschu übertragen (vgl. dazu Ferd. von Richthofen: China. Ergebnisse eigener Reisen und darauf gegründeter Studien (Berlin, 1877), S. 283. — Über de Mailla s. auch J. Dahlmann: Die Sprachkunde und die Missionen (1891), S. 51 ff.; — sowie V. Pinot: La Chine et la Formation de l'esprit philosophique en France (1640—1740), Paris, 1932, S. 250 ff. — Grosier's Schrift erschien bereits 1789 zu Leipzig in deutscher Übersetzung unter dem Titel: ‚Allgemeine Beschreibung des chinesischen Reichs nach seinem gegenwärtigen Zustande‘.

^d Vgl. dazu O. Franke: Der Ursprung der chinesischen Geschichtsschreibung in: ‚Sitzungsberichte d. Preuß. Akademie d. Wissensch.‘ (Philos.-hist. Kl.), XXIII, 1925, S. 276 ff., 280 f.

lage aller Studien ausmachen“. Zutreffend beschreibt er das ‚Kanonische Buch der Wandlungen‘ I-ging, als „Buch des Werdens, der Prinzipien“^a mit den *ba gua*¹⁵, den acht Trigrammen, die als mystische Zeichen auf den mythischen Kaiser Fu Hi¹⁶ zurückgehen sollen und die Grundlage der Schrift und der Metaphysik der Chinesen ausmachen. Ebenso berichtet Hegel kurz über die Sammlung ältester „öffentlich anerkannter Volksgedichte“, das ‚Schiking‘ [Schī-ging], wie über das ‚kanonische Buch der Urkunden, Schu-king‘ [-ging], das „die ältesten Denkmale des Volkes, Fragmente von Traditionen über die Regierung der ältesten Könige und ihr Reglement“ enthält. „Bei anderen Völkern sind die Traditionen Geschichte der Taten ihrer Heroen; hier bilden hauptsächlich Reden der Fürsten und Minister den Inhalt mit dem Zwecke das Glück der Untertanen zu befestigen.“ Ferner erwähnt er „das Li-ki [Li-gi¹⁷] (auch Li-king [-ging]), das die Gebräuche und das Zeremonial gegen den Kaiser und die Beamten enthält, mit einem Anhang Yo-king (Yüe-ging¹⁸), der von der Musik handelt^b, und das Tschun-tsiu¹⁹, die Chronik des Reiches Lu²⁰, wo Confucius auftrat“ und das ihn selbst zum Verfasser hat. Hegel weist auch auf die mythischen „Traditionen (der Chinesen) hin, die in fragmentarischen Stücken erhalten“ seien und die dieselbe entwicklungsgeschichtliche Art zeigen, „wie man in neueren Zeiten die Geschichte der Menschheit psychologisch geschrieben“ habe. Schließlich hebt er im Abschnitt ‚Die geschichtlichen Tatsachen‘ einzelne ihm besonders beachtenswert erscheinende Ereignisse hervor, wie die Bücherverbrennung des „Fürsten Schi-hoang-ti [Schī Huang Di²¹], gest. 213 v. Chr.“, die Mandschu-Unruhen und deren Thronbesteigung, die Nestorianermision („Gesandtschaft von weißen Männern mit schönen Haaren und blauen Augen“) sowie die Auffindung des Steins von Si-an-fu²³ und die Herausgabe des Textes durch Athanasius Kircher^d; „aus dem erwähnten Monumente geht hervor, daß damals Christen aus Syrien gekommen waren und ihre Lehre verbreitet hatten“^e.

Unter dem Gesamttitel ‚Die Verfassung Chinas‘ behandelt sodann Hegel die sozial-ethischen Grundlagen des chinesischen Staatswesens und man wird besonders hier, worauf O. Franke schon aufmerksam gemacht hat, beobachten können, wie gerade auf diesem Gebiet trotz mancher Mißverständnisse und Ungenauigkeiten in den „mit großer Sicherheit vorgetragenen Abschnitten“ über China von Hegel mehr intuitiv an verschiedenen Stellen eine meist geahnte zutreffende Beurteilung „von gewissen Grundzügen der chinesischen

^a PhdWG (Lasson), S. 280 ff.

^b Gemeint ist das im Li-gi (Buch der Sitte) erhalten gebliebene 4. Kapitel Yüe-ging (Aufzeichnungen über die Musik); vgl. dazu R. Wilhelm: Li Gi, das Buch der Sitte des älteren und jüngeren Dai. Aus d. Chines. verdeutscht und erläutert (1930).

^c Über den Tsin²²-Kaiser Schī Huang Di s. O. Franke: Geschichte des chinesischen Reichs (1930), S. 227 ff.; 238 ff.

^d Über A. Kircher s. mein Buch über Leibniz, SS. 15, 22 u. 6. sowie meine Studie ‚Zur Geschichte der Erforschung chinesischer Religionen‘ in: Studie Materiali, XV (1939), S. 90 ff. — Ed. H. von Tscharnier, a. a. O., S. 11 f.; 14; 18 u. 6.

^e Vgl. dazu O. Franke, a. a. O., Bd. II (1936), S. 564 ff.; III (1937), S. 435. — Ferner Gerh. Rosenkranz: Die älteste Christenheit in China in den Quellenzeugnissen der Nestorianer-Texte der Tang²⁴-Dynastie (1938). — Vgl. dazu auch R. Hennig: Terrae incognitae, Band II, 200—1200 n. Chr. (Leiden, 1937), S. 88 ff.: ‚Olepöns christliche Missionsreise nach China‘, 636.

Entwicklung“ gegeben wurde. „Hegel hat in tieferem Sinne Recht, als er selbst wissen konnte, wenn er sagt, daß die Sittlichkeit, das Familienwesen, in China zu dem ungeheuren Ganzen eines Staates ausgebildet^a“ worden sei. „Das Grundelement ist das patriarchalische Verhältnis. Keine Pflicht ist dort so heilig wie die der Kinder gegen ihre Eltern. Die Chinesen wissen sich als zu ihrer Familie gehörig und zugleich als Söhne des Staates. In der Familie selbst sind sie keine Personen, denn die substantielle Einheit, in welcher sie sich darin befinden, ist die Einheit des Blutes und der Natürlichkeit. Im Staat sind sie es ebensowenig, denn die Regierung beruht auf der Ausübung der väterlichen Vorsorge des Kaisers, der alles in Ordnung hält^b“. Die Familiengrundlage ist auch die Grundlage der Verfassung und der Kaiser übt das Recht in der Form eines Familienvaters aus; er ist Vater und Mutter des Reiches. Und China hat wirklich „in der langen Reihe seiner Regenten“, schreibt Hegel, „während 50 Jahrhunderten eine große Anzahl vortrefflicher Fürsten gehabt. Es klingt romanhaft, was man von den chinesischen Kaisern erzählt; aber solch ein Kaiser muß auch wirklich ein weiser und guter Mann, ja er muß ein wahres Ideal sein. So finden wir es auch in ihrer Geschichte; ihre Regenten zeigen wahre orientalische Größe, die hier in der Form moralischer Würde auftritt. Man könnte hier besonders bei den Fürsten der Mandschu-Dynastie, die sich durch Geist und Geschicklichkeit ausgezeichnet hat, Beispiele salomonischer Weisheit und der mannigfachen Idealbilder finden, wie sie zu anderen Zeiten von dem rechtschaffenen Fürsten entworfen worden sind^c“. Und er weist hier besonders auf den berühmten Kaiser Kang Hi sowie auf Kiën Lung²⁵ hin, über den Gg. Staunton in seiner Schilderung über Macartney's Gesandtschaftsreise nach China als Augenzeuge berichtet hat^d. „Es findet sich eben bei den chinesischen Kaisern einfache Lebensweise mit der höchsten Bildung vereint, rastlose Tätigkeit und vollkommener Sinn der Gerechtigkeit und des Wohlwollens. Es sind moralisch plastische Gestalten, wie wir uns die Ideale der Alten vorstellen, Figuren, denen in allen Zügen Einheit, Harmonie, Würde, Besonnenheit und Schönheit aufgedrückt ist^e. Versagt aber doch einmal die moralische Befähigung des Kaisers und damit auch seine Beamten-schaft, da diese kein „für sich gebildetes Gewissen“ besitzt, so kann leicht eine allgemeine Nachlässigkeit eintreten und damit das Gefüge des Staates sich lockern, Partikularitäten sich geltend machen und so der Staat auch unter edeln Regenten sich in ein Reich der Gewalttätigkeit, der Willkür verwandeln. Daher weist denn China immer wieder innere Rebellionen um die Hegemonie eines Teilstaates auf.

^a O. Franke, a. a. O., Bd. I, S. VIII.

^b PhdWG (Lasson), S. 289.

^c PhdWG (Lasson), S. 290f.

^d Benützt hat hier wohl Hegel die deutsche Ausgabe von Sir George Staunton „Des Grafen Macartney Gesandtschaftsreise nach China, welche Er auf Befehl des jetzt regierenden Königs von Großbrit., George des Dritten, in den Jahren 1792 bis 1794 unternommen hat; nebst Nachrichten über China und einen kleinen Theil der chinesischen Tartarey etc. Aus den Tagebüchern des Ambassadeurs“ . . . Aus d. Engl. frey übers. 3 Tle Berlin, 1798/1800.

^e PhdWG (Lasson), S. 290f.

Ausführlich beschäftigt sich dann Hegel mit der Eigenart und dem Werdegang der chinesischen ‚Beamtenschaft‘ und erwähnt dabei auch den von dem französischen Sinologen Abel Rémusat erstmals übersetzten Roman ‚Ju-kiao-li ou les deux cousines‘, Paris 1826; deutsch übers. ‚Die beiden Cousinen‘ (Stuttgart, 1827)^a. „Das Ganze dieser Verwaltung ist mit einem Netz von Beamten überspannt. Alles ist in der Besonderheit reguliert, und es herrscht auch in den größten Städten die vollkommenste Ordnung. Die Polizei ist sehr gut. In den Städten hat jede Straße ihr Tor und jedes Tor seine Wächter. Bis ins kleinste ist alles bestimmt.“ In einer derartigen patriarchalischen Monarchie gibt es nach Hegel eigentlich „keine selbständigen Individuen, weder einen Adel, noch überhaupt Stände oder Kasten wie in Indien“, so daß also „China das Land der absoluten Gleichheit ist“^b. Aber diese Gleichheit ist nur eine äußerliche, in der keine Freiheit herrscht, sie ist „nicht die durchgekämpfte Bedeutung des inneren Menschen, sondern das niedrige, noch nicht zu Unterschieden gelangte Selbstgefühl“^c. „Das eigentlich sittliche, das im Innern freie Subjekt findet sich im Kreise des ganzen chinesischen Staatszusammenhangs nicht; es ist nicht respektiert, selbst nicht vorhanden“^d. Und mit Vorbedacht bemerkt Hegel weiter: „Was wir westlich in Europa schon zum Teil zu weit gehen sehen, indem wir die subjektive Freiheit allein im Auge haben, wenn von Freiheit die Rede ist, fehlt hier vollständig.“ Und nun setzt im letzten Abschnitt: ‚Die Verstaatlichung der Moralität‘ Hegel mit einer Gesamtkritik an der chinesischen Staatsform ein und bringt „das Wesen des konfuzianischen Staates durchaus zutreffend zum Ausdruck“^e in den Worten: „Der Mangel des ganzen Prinzips der Chinesen liegt darin, daß bei ihnen das Moralische nicht vom Rechtlichen geschieden. Eine vernünftige Verfassung muß das Moralische und Rechtliche einer jeden Sphäre für sich hervorbringen. Die orientalische Eigentümlichkeit aber ist die unmittelbare Vereinigung beider Prinzipien. Sie ist vorhanden in dem sittlichen Zustande und in einem Zustande des Staates, bei dem das Sittliche noch das Regierende ist. In solchem Staate sind dann die Gesetze teils noch dürftig, teils betreffen sie die Sitten.“ Und der protestantische Dialektiker Hegel gefällt sich weiterhin in dem Satz: „Wenn die Gesetze das Moralische befehlen, das durchaus dem freien Geiste anheimzustellen ist, . . . so setzen sie sich an die Stelle meines Innern, und die subjektive Freiheit ist dadurch aufgehoben oder nicht anerkannt . . .“

^a PhdWG (Lasson), S. 295. — Es ist eine Ausgabe in vier Teilen mit dem Titel: ‚Ju-Kiao-Li [= Yü-giau-li^{26f} ou Les deux cousines‘; Roman chinois, traduit par M. Abel-Rémusat (Paris, 1826) mit einer ausführlichen Einleitung. Nach dem Tagebuch vom 14. und 19. Mai 1827 hat auch Goethe diesen Roman gelesen. Vgl. dazu die Kieler Dissertation von Chuan Chen [= Dschuan Dschen²⁷]: ‚Die chinesische schöne Literatur im deutschen Schrifttum‘ (1933). Von dem Sinologen Stan. Julien erschien ebenfalls zu Paris 1864 eine neue französische Übersetzung desselben Romans, aus der W. Grube in seiner ‚Geschichte der chinesischen Literatur‘ (1909), S. 424 einen Abschnitt mitteilt.

^b PhdWG (Lasson), S. 299.

^c PhdWG (Lasson), S. 331.

^d PhdWG (Lasson), S. 300.

^e PhdWG (Lasson), S. 300f.

^f O. Franke, a. a. O., I, S. VIII.



林菱圖

菱湖女子校船小清水映
 紅風流何似花間翡翠錦
 上鴛鴦 為翻絲蓋誤拈
 紫角纖指激傷看他去也
 一殷高唱十里斜陽紅

右法第馬自丙戌夏五款
 九月雨中後嶺人月圓一閱
 以寄孤興云石



Einem solchen Regierungssystem fehlt also der Quell der Sittlichkeit und freier Wissenschaft^a."

„Der Volksgeist“ oder die nationale Eigenart der Chinesen tritt Hegel am Lebendigsten entgegen in der ‚Sittlichkeit‘, der ‚Wissenschaft‘ und der ‚Religion‘, die er in den folgenden, aber auch bei Gelegenheit in anderen Vorlesungen, wie z. B. über ‚die Philosophie der Religion‘ seiner geistesphilosophischen Einstellung entsprechend, eingehender zu beleuchten sucht. Ist für Hegel Sittlichkeit „das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit hat“, und ihm das sittliche Verhalten der Familie „auf einen Zusammenhalt freier Liebe einzig und allein gegründet erscheint, so können wir ermessen, wie ihm die durch äußerliche Gesetze und rechtliche Normen strengbefohlenen Familienverhältnisse seiner ganzen Geisteshaltung widersprechen“; „die freie Empfindung, das Moralische in der Familie ist vollständig getilgt“. Für diesen Geist chinesischer Unfreiheit sei bezeichnend, daß die Äußerlichkeit der Familienverhältnisse nicht selten in Sklaverei übergehe, ja, daß Vergehen gegen die Familie sogar mit körperlichen Züchtigungen bestraft werden, woraus hervorgehe, daß es dem Chinesen am (europäischen) Gefühl für Ehre fehle. „Die Chinesen werden als ein unmündiges Volk gehalten und ihre Sitten zeigen den Charakter der Unselbständigkeit^b“, woraus das zur Immoralität neigende „Bewußtsein der Verworfenheit“ derselben sich erklären lasse. Wir sehen hier deutlich, wie sehr Hegel von den Reiseberichten aus Handelskreisen abhängig ist, die keinen Einblick in die Ethik der gelehrten Kreise in China hatten.

Darum trägt nach seiner Ansicht auch die chinesische Wissenschaft das Kennzeichen der „inneren Unfreiheit, den Mangel an eigentümlicher Innerlichkeit“ an sich — „freie liberale Wissenschaft ist nicht vorhanden“. Denn, so folgert Hegel, die Chinesen treiben die Wissenschaften nicht in freiem wissenschaftlichem Interesse, sondern sie dienen „Zwecken des Staates und stehen in der Verwaltung des Staates, der alles bestimmt, was gelten soll“. Freilich genießen in China die Wissenschaften höchste Verehrung und werden vom Kaiser besonders gefördert; er weist auf Kien-long (Kiën Lung), 1736 bis 1795, hin, der selbst Dichter war, aber auch die Dynastieannalen [Niën-si schi²⁸] in 219 Bänden herausgab. Wenn Hegel eine andere Sammlung mit 368000 Bänden erwähnt, so werden seine Quellen wohl die unter Kaiser Kang Hi 1686 begonnene riesenhafte Enzyklopädie [Tu-schu-dsi-tscheng²⁹] (1628 Bände) oder sogen. Palastausgabe der Klassiker meinen — doch ist die angegebene Zahl der Bände in beiden Fällen unzutreffend. Vor allem, weil Leibniz sich viel mit der Sonderart der chinesischen Schriftsprache beschäftigte und in den sinnbildlichen Wortzeichen die Idiogramme einer der Wissenschaft dienenden Universalsprache erkennen wollte, verweilt Hegel etwas länger bei seinen Ausführungen über Sprache und Schrift der Chinesen. Da solche in

^a PhdWG (Lasson), S. 302f.

^b PhdWG (Lasson), S. 311.

damaliger Zeit auf der Welt einzig dastehenden Sammlungen literarischer Werke von Staats wegen durchgeführt wurden, ist Hegel der unzutreffenden Ansicht, daß „das reine (persönliche) Interesse am Wissen in China gar nicht begünstigt“ würde und es verschwinde dadurch „der große Ruhm der chinesischen Wissenschaft“.

Die Wissenschaft in China beschränke sich auf das Studium „der King [ging] und deren Kommentare, die Gesetze des Reichs, die Moral und die Geschichte“. „Auf Moral bezieht sich hauptsächlich die gesamte Bildung, auch die Geschichte gilt den Chinesen als ein Lehrbuch der Moral.“ Die höheren Prüfungen bestanden nicht im Verlangen von Kenntnissen über neue Gebiete, sondern ausschließlich in einem vertieften Wissen über allbekannte Studiengrundlagen, namentlich die kanonischen Schriften; alles Wissen diente mehr oder weniger der praktischen Ausbildung. Wie Herder widmet auch Hegel der berühmtesten Gestalt der chinesischen Wissenschaft, dem Kong tze (Confuzius [= Kung Dsi]), „dessen Werke dem Moralunterricht hauptsächlich zugrunde liegen“, eine besondere Charakteristik. „Er ist ein Moralist, nicht eigentlich ein Moralphilosoph. Einige Jahre war er ein rechtschaffener Minister und reiste dann mit seinen Schülern umher. Ihm verdankt China die Redaktion der Kings [ging], außerdem aber viele eigene Werke über Moral; diese bilden die Grundlage für die Lebensweise und das Betragen der Chinesen . . . sie sind von der Art wie die Sprüche Salomos, ganz gut, aber nicht wissenschaftlich.“ Er erwähnt hier die englische Übersetzung derselben von J. Marshman^b; es finden sich „zwar richtige moralische Aussprüche; aber es ist ein Herumreden, eine Reflexion und ein sich Herumwenden darin, welches sich nicht über das Gewöhnliche erhebt. Man kann ihn nicht mit Sokrates oder ähnlichen Denkern vergleichen; er war auch nicht Gesetzgeber wie Solon“. Gering schätzt Hegel auch die verschiedentlich gerühmten wissenschaftlichen Errungenschaften der Chinesen auf dem Gebiet der Astronomie^c, der Physik und Geometrie ein; sie besäßen wohl verschiedenartige Instrumente, wußten aber damit nichts anzufangen. Dagegen seien sie „in einfachen mechanischen Vorrichtungen oft geschickter wie die Europäer; das ist aber nicht Wissenschaft“. Er gibt wohl die Erfindung der Buchdruckerkunst zu, behauptet aber irrig, sie wußten nichts von beweglichen Lettern (schon im 11. Jahrhundert wurde der Typendruck in China verwendet). Sie hätten zwar auch früher als die Europäer „eine Art Schießpulver erfunden, aber erst die Jesuiten hätten sie gelehrt, Kanonen zu gießen“ . . . freilich eine Errungenschaft, auf die China wohl hätte verzichten können im Interesse seiner

^a PhdWG (Lasson), S. 315.

^b J. Marshman (1769—1837), Stifter des College zu Serampur, Sanskritist und Sinologe, gab heraus: „The Works of Confucius containing the original Text, with a translation“. Vol. I. Serampore. Printed at the Mission Press, 1809.

^c Hegel erwähnt dabei den franz. Astronomen J. J. Delambre (1749—1822), den Verfasser einer „Histoire de l'astronomie ancienne“, 2 Bde., Paris, 1817; sowie den Marquis P. S. de Laplace (1749—1827): „Traité de mécanique céleste“, 5 Bde., Paris, 1799—1825; „Exposition du système du monde“, 2 Bde., Paris, 1796, die „den Chinesen das Verdienst einer langen Reihe von Beobachtungen einräumen, denen aber die Genauigkeit der europäischen fehlt“ . . . (a. a. O. S. 316).

Kultur. Unnachahmlich ist auch ihre natürliche Geschicklichkeit, denn ihre Firnisse, die Bearbeitung ihrer Metalle und namentlich die Kunst, dieselben beim Gießen äußerst dünn zu halten, die Bereitung der Porzellane nebst vielem andern sind noch unerreicht geblieben^a. „Berühmt ist auch ihre Gartenkunst; sie sollen im Besitze der schönsten Gärten sein. Seen, Flüsse, Lustschlösser, Bäder usf. sind geschmackvoll verbunden; man hat der Natur mit Kunst nachgeholfen.“ Tief bedauerlich ist es, daß man zu Hegel's Zeiten eine so geringe Kenntnis der chinesischen Kunst hatte, sonst hätte er wohl nicht geschrieben: „Aesthetik liegt den Chinesen fern“ — „ihre Kunst bleibt so geistlos wie ihre Verfassung“. Obwohl sie also das Erhabene, Ideale und Schöne „dem klassizistischen Kunstideal entsprechend“ nicht darzustellen vermögen, so bewundert er doch ihre ungeweine Geschicklichkeit in der Nachahmung; sie zeigen „in der Landschaftsmalerei große Sorgfalt und Gewandtheit und malen auch Porträts; aber es fehlt ihnen die Perspektive und der Schatten“. Die menschlich lebensvolle Aufnahme chinesischer Dichtung durch Goethe^b war gewiß der Grund, weshalb Hegel sich für die chinesische Poesie erwärmen konnte und sagt: „Wir haben chinesische Gedichte, worin die zartesten Verhältnisse der Liebe geschildert werden, worin sich Zeichnungen von tiefer Empfindung, Demut, Scham, Bescheidenheit befinden, und die man mit dem, was vom Besten in der europäischen Literatur vorkommt, vergleichen kann.“

„Geistlosigkeit“ ist nach Hegel auch das Kennzeichen der chinesischen Religion, denn er kennt ja nur wieder die konfuzianische Form der Staatsreligion, an deren Spitze der Kaiser steht. Da nach Hegel Religion „Innerlichkeit des Geistes in sich ist, indem er sich in sich, was sein innerstes Wesen ist, vorstellt“, so kann er diese Stufe in der Religion Chinas nicht finden. „Die Chinesen in ihrem patriarchalischen Despotismus bedürfen keiner Vermittlung mit dem höchsten Wesen; denn die Erziehung, die Gesetze der Moralität und Höflichkeit, und dann die Befehle und Regierung des Kaisers enthalten dieselbe.“ Gleichwohl ist Hegel ernstlich bemüht, sich in das Erleben fremder Religionen zu versetzen und die Stelle aufzuzeigen, wo selbst in der Naturreligion das geistige Ferment heraustritt. „Es ist zuzugeben, daß, wie sehr auch in den Vorstellungen einer Religion das Sinnliche und der Gedanke durcheinandergelangen mag, so haben doch die Völker gewiß zugleich das Sinnliche und den Gedanken. Der Mensch kann bei dem Sinnlichen allein nicht stehen bleiben; er muß dabei ein Inneres vor sich haben. Und sobald sich dann der Gedanke in den Gegenstand vertieft, so ist ein Gedachtes, Allgemeines vorhanden. Im Ganzen bezieht sich die chinesische Religion nur auf eine natür-

^a PhdWG (Lasson), S. 318.

^b Vgl. dazu Ed. H. von Tscharnner: *China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik* (1939), S. 79 ff.; 96 ff. — Chuan Chen: *Die chinesische schöne Literatur im deutschen Schrifttum* (1933), S. 8 ff. — H. H. Schaeder: *Goethe und das Erlebnis des Ostens* (1934), S. 60 f. — Buchausstellung. *Das Buch in China und das Buch über China* (Frankfurt a. M., 1928), S. 94 ff. — O. Franke: *Goethe und China im ‚Goethe-Sonderheft der Forschungen und Fortschritte‘* (1932), S. 29 ff. — S. auch den meist wenig beachteten Aufsatz von W. Frhr. v. Biedermann: *Goethe und das Schrifttum Chinas in des Verf. ‚Goethe-Forschungen‘* (Anderweite Folge, 1899), S. 173 ff.

^c PhdWG (Lasson), S. 390.

liche Substanz. Aber als auf Substanz ist sie doch auf Geistiges bezogen. Dieses Geistige kann nun in verschiedenen Beziehungen genommen werden. Darunter finden sich auch wirklich geistige Auffassungen. So hat der Kaiser Kang Hi auf das Frontispiz einer von den Jesuiten im Jahre 1711 erbauten Kirche folgende drei Inschriften setzen lassen, erstens: ‚Dem wahren Prinzip aller Dinge‘, zweitens: ‚Es hat keinen Anfang gehabt und wird kein Ende haben; es hat alle Dinge geschaffen und erhält alle Dinge‘, und drittens: ‚Es ist unendlich; es ist unendlich gut und ist unendlich gerecht und regiert alles mit der höchsten Macht‘^a. Wie schon Leibniz sich eingehend mit dem Riten- oder Akkomodationsstreit der katholischen Orden in China beschäftigte^b, so berührt auch Hegel die verschiedenen Streitpunkte, ob das selten gebrauchte Wort „*Tiën*“³⁰ zur Bezeichnung des wahren Gottes verwendet werden könne oder ein präziseres, wie z. B. „*Tiën-di*“³¹ ersetzt werden müsse; und ferner ob dem Ahnendienst religiöse Bedeutung zukomme oder ob er mit dem Heiligendienst gleichgestellt werden könnte. „Das Eine, das der chinesischen Religion als das höchste Wesen gilt, ist Tien, der Himmel. Er bedeutet die Natur überhaupt; diese wird im Himmel angeschaut, insofern von ihm die ganze Natur abhängt, der Wechsel von Tag und Nacht, die Jahreszeiten, das Gedeihen der Ernte.“ Diese oberste Gottheit, *Tiën* oder *Schang Di*³², ist wie Hegel richtig bemerkt, kein geistiger Gott, sondern hat kosmisch-naturhaften Charakter und wahrt in ihrem Walten zugleich die sittliche Weltordnung. Der klassischen Seelenlehre nach sind Götter- und Menschenseelen Geister, sog. *shen*³³, die als wohlthätige Geistwesen universalistisch Himmel und Erde, Sonne und Mond, aber auch irdische Gegenstände, wie Berge und Flüsse, Pforten, Gräben u. a. Gegenstände beseelen und darum verehrt werden^d. Hegel nennt diese *shen* auch Genien und bemerkt zutreffend, daß es „vornehme und niedere, wohlthätige und böse“ gebe. „Wenn in einer Provinz Unglück geschehen, die Ernte nicht geraten sei, wird das auch dem *Shen* vorgeworfen; er wird dann wohl auch zur Strafe das nächste Jahr aus dem Kalender gelassen.“

„So verbindet sich“, nach Hegel, „mit der Religion der Aberglaube; dieser beruht eben auf der Unselbständigkeit des Innern und setzt das Gegenteil von der Freiheit des Geistes voraus“, und er urteilt nicht unzutreffend, daß „die Chinesen im höchsten Grade abergläubisch“ seien. Als Beweis dafür weist er auf die Beliebtheit der Wahrsagekunst hin; bei jedem Unternehmen werden die Wahrsager um Rat gefragt. Namentlich sei weitverbreitet die Geomantik, das *fong-schui*³⁴, die die günstige oder ungünstige Lage eines „Hauses oder Begräbnisplatzes“ im Hinblick auf die atmosphärischen oder tellurischen Einwirkungen zu bestimmen habe.

^a PhdWG (Lasson), S. 324.

^b Vgl. mein Buch über Leibniz S. 95 ff.

^c PhdWG (Lasson), S. 322 f.

^d S. W. Grube: Religion und Kultus der Chinesen (1910), S. 27 f.

^e PhdWG (Lasson), S. 326 f.

^f S. W. Grube, a. a. O. S. 179 ff.

In seiner ‚Philosophie der Religion‘ widmet Hegel dem Phänomen des ‚Cultus‘ in der chinesischen Religion, der „Religion des Maaßes“, spekulative Betrachtungen, indem er davon ausgeht, daß eben der Cultus „ihre ganze Existenz sei, da die Macht der Substanz sich in ihr selbst noch nicht zu fester Objektivität gestaltet habe und selbst das Reich der Vorstellung, soweit es sich in dem Reich der *shen* entwickelt habe, der Macht des Kaisers unterworfen sei, welcher selbst nur die wirkliche Betätigung des Substantiellen sei“. Da nun mit der chinesischen Religion „keine eigentliche Moralität, keine immanente Vernünftigkeit verbunden ist, wodurch der Mensch Wert, Würde in sich und Schutz gegen das Äußerliche hätte . . . , so folge daraus diese unbestimmbare Abhängigkeit von allem Äußerlichen, dieser“ (durch den Cultus gepflegte) „höchste, zufälligste Aberglaube“. Darum sind auch die Chinesen „in ewiger Furcht und Angst vor Allem, weil alles Äußerliche eine Bedeutung, Macht für sie ist, das Gewalt gegen sie brauchen, sie afficiren könne“; so seien auch Wahrsagerei, das *fong-schui* und alle möglichen Ceremonien weit verbreitet, weil eben „das Individuum ohne alle eigne Entscheidung und ohne subjektive Freiheit ist“.

Da Hegel auf Grund seiner Quellen keine klare Vorstellung über die drei chinesischen Religionsformen (Konfuzianismus, Buddhismus und Däuis-mus) gewinnen konnte, so glaubte er, daß die scheußlichen Götzenbilder in den unzähligen Tempeln Darstellungen der Genien, *shen*, seien. „Der Gegenstand der Kunst ist das Geistige, Göttliche; dies hat sie in ihrem sinnlichen Material darzustellen. Aber wo das Religiöse nicht geistig ist, sondern nur ein Gewaltiges, Schreckliches und Furchtbares, da fällt auch seine Darstellung scheußlich aus“. Kurze Bemerkungen über den Priesterstand und den Tempelkult in China werden angefügt, wobei aus den Ausführungen Hegel's über „die Religion des Fo, die weitverbreitet sei“, deutlich hervortritt, wie unzuverlässig in dieser Beziehung seine Quellen waren. Schreibt er doch: „Ob die Religion des Fo mit dem Buddhismus identisch sei, ist noch zweifelhaft. Bei ihr ist die Hauptvorstellung die Metempsychose, wonach alle Gestalten nur Offenbarungen des Einen sind. Damit hängt die Lehre von der Seelenwanderung zusammen, die zu vielem Aberglauben Veranlassung gibt. Die Priester des Fo [Mahâyâna-Buddhismus] wenden tausend Mittel an, um einen Menschen dem Fegfeuer, dem niedrigen Zustande zu entreißen. Die Verstorbenen zu ehren ist eine Hauptpflicht der Anhänger dieser Religion. Sie setzen das Höchste in das Nichts und lehren, der Mensch müsse es dahin bringen, daß er allen besonderen Gedanken entsage und sich ganz in die Leerheit, in das Unbewegte senke. Fo selbst wird als ein Verstorbener betrachtet. Das Höchste ist, sich durch Entäußerung von allem mit ihm zu vereinigen. Diese Ruhe heißt das Nirvana, und in Beziehung auf diese Leere wird das Nichts als das absolut Wahre ausgesprochen. In dieses Nichts soll sich der Mensch ergeben und versenken.“^b

^a PhdWG (Lasson), S. 327.

^b PhdWG (Lasson), S. 328f.

Vom religionsphilosophischen Standpunkt aus hat sich Hegel in seinen ‚Vorlesungen über die Philosophie der Religion‘ (gelesen 1821, 1824, 1827, 1831) sowie in seinen ‚Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie‘ (gelesen von 1805/6 bis 1829/30, acht Mal) mit ‚chinesischer Religion‘ und ‚chinesischer Philosophie‘ beschäftigt und auch darin der ‚Philosophie des Konfucius‘ gedacht, die zu Leibniz’ Zeit großes Aufsehen gemacht. Das ist Moralphilosophie. Seine Bücher sind bei den Chinesen die geehrtesten. Er hat Grundwerke, besonders geschichtliche, kommentiert . . . Seine Lebensbeschreibung ist durch französische Missionare aus den chinesischen Original-Werken übersetzt . . . Wir haben Unterredungen von Konfucius mit seinen Schülern, es ist populäre Moral darin, diese finden wir allenthalben, in jedem Volke, und besser, es ist nichts Ausgezeichnetes. Konfucius ist praktischer Weltweiser, spekulative Philosophie findet sich durchaus nicht bei ihm, — nur gute, tüchtige, moralische Lehren, worin wir aber nichts Besonderes gewinnen können. Cicero de officiis — ein moralisches Predigtbuch gibt uns mehr und Besseres, als alle Bücher des Konfucius. Aus seinen Original-Werken kann man das Urteil fällen, daß es für den Ruhm des Konfucius besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären^a.“ Was wohl Leibniz zu derartigen Äußerungen gesagt haben würde? Religionsphilosophisch gesehen betrachtet Hegel die chinesische Religion als ‚die Religion des Maaßes‘, wobei ‚die Substanz als der Umfang des wesentlichen Seins, als das Maaß gewußt wird; gilt doch das Maaß als das An- und Fürsichseiende, Unveränderliche und Thiän [Tiên], der Himmel, ist die objektive Anschauung dieses An- und Fürsichseienden. Die Gesetze des Tao [Dau] oder die Maaße sind Bestimmungen, Figurationen, nicht das abstrakte Sein oder abstrakte Substanz, sondern Figurationen der Substanz, die abstrakter aufgefaßt werden können, aber auch die Bestimmungen für die Natur und für den Geist des Menschen, Gesetze seines Willens und seiner Vernunft sind. Diese Maaße sind ganz einfache Kategorien: Sein oder Nichtsein, das Eins und die Zwei^b.“ . . . und Hegel findet diese Kategorien wieder in den *gua* des I-king, das er schon in den ‚Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte‘ (S. 280) sowie in den ‚Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie‘ eingehender beschrieben hatte. Er meint, daß diese Sammlung von 64 Hexagrammen, die die möglichen Kombinationen von acht Trigrammen, den *ba gua*, darstellen, sowie ihre landläufigen Ausdeutungen die ‚abstraktesten Kategorien und mithin die oberflächlichsten Verstandesbestimmungen‘ seien. Die maßvolle Harmonie bildet die Auswirkung des *Dau*, das auch im praktischen Leben die kosmische Ordnung erhält; es ist dann ‚Alles in Ordnung, in der Natur wie im Reiche; es geht dem Reich und den Individuen wohl^d.“ Die Betätigung des Maaßes, die Ausstrahlung des *Dau* wird durch den Kaiser zur gesetzlichen Macht;

^a Gesch. d. Philos. (Glockner), Bd. XVII, S. 155 f.

^b Philos. d. Rel. (Glockner), Bd. XV, S. 344 f.

^c Gesch. d. Philos. (Glockner), Bd. XVII, S. 156 ff.

^d Vgl. dazu J. J. M. de Groot, a. a. O., S. 5 ff.: ‚Das Tao, die Ordnung des Weltalls‘; S. 22 ff.: ‚Das Tao des Menschen‘. — H. Hackmann: Chinesische Philosophie (1927), S. 57 ff.

auch in den Ahnen und in den nur dem *Dau* hingegebenen Eremiten (Dauisten) lebt diese geheimnisvoll-magische Kraft. Die Einführung des philosophischen Begriffs *Dau* gibt Hegel weiterhin die Veranlassung, auf „den Denker der Philosophie vom Tao, Lao-tze [Lau Dsi]“, den Verfasser des berühmten Werks, des *Dau-dê-ging*³⁵, an drei Stellen näher einzugehen. Die für jene Zeit beachtenswerte Arbeit des Sinologen Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tse*, Paris, 1823^a, hat Hegel lebhaft interessiert, denn er bemerkt, daß er „eine Übersetzung der Hauptschrift in Wien selbst gesehen“ habe. Und er gibt nicht nur gedrängte Bemerkungen über Lau Dsi selbst, sondern führt auch einzelne Stellen aus dem *Dau-dê-ging* an. Es gäbe in China „eine Sekte der Tao-see [*Dau-schi*]³⁶, deren Anhänger nicht Mandarinen und an die Staatsreligion angeschlossen“, auch nicht Buddhisten oder Lamaisten seien, sondern „der Urheber dieser Philosophie und der damit eng verbundenen Lebensweise wäre Lao-Tsö [Lau Dsi] (geboren am Ende des 7ten Jahrhunderts vor Christus), älter als Konfucius, da dieser mehr politischer Weise zu ihm reiste, um sich bei ihm Rath zu erholen. Das Buch des Lao-Tsö, Tao-king werde zwar nicht zu den eigentlichen Kings gerechnet, habe auch nicht die Autorität derselben, immerhin sei es ein Hauptwerk bei den Tao-see (Anhänger der Vernunft; ihre Lebensweise, Tao-Tao: [*Dau-dau*]³⁷) Richtung, Gesetz der Vernunft). Ihr Leben widmen sie dem Studium der Vernunft, und versichern dann, daß derjenige, der die Vernunft in ihrem Grunde erkenne, die ganz allgemeine Wissenschaft, allgemeine Heilmittel und die Tugend besitze; daß er eine übernatürliche Gewalt erlangt habe, sich in den Himmel erheben, daß er fliegen könne, und nicht sterbe“. Als eine Hauptstelle aus dem *Dau-dê-ging*, die besonders häufig ausgezogen werde, bezeichnet Hegel: „Ohne Namen ist Tao das Princip des Himmels und der Erde; mit dem Namen ist es die Mutter des Universums. Mit Leidenschaften betrachtet man sie nur in ihrem unvollkommenen Zustande; wer sie erkennen will, muß ohne Leidenschaft sein?^b“ — Und noch erwähnt Hegel „die berühmte Stelle, die von den Älteren oft ausgezogen ist: ‚Die Vernunft hat das Eine hervorgebracht, das Eine hat die Zwei hervorgebracht; und die Zwei haben die Drei hervorgebracht; und die Drei produciert die ganze Welt‘ (Anspielung auf die Dreieinigkeit hat man darin finden wollen). ‚Das Universum ruht auf dem dunkeln Princip;

^a Der ganze Titel der in den *Mémoires de l'Institut Royal de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Tome VII (Paris, 1824) erschienenen Abhandlung lautet: *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VI. siècle avant notre ère*.

^b *Gesch. d. Phil.*, Bd. XVII, S. 159f. — Bei Abel-Rémusat, a. a. O., S. 23, lautet die Übersetzung der Stelle aus dem I. Kap.: ‚Sans nom, c'est le principe du ciel et de la terre; avec un nom, c'est la mère de l'univers. Il faut être sans passions pour contempler son excellence; avec les passions on ne contemple que son état le moins parfait.‘ — Vgl. dazu die Übersetzung von J. Grill: ‚Lao-tszes Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut (Tao-king)‘. Aus dem Chines. übers. mit Einleitung versehen und erläutert (1910), S. 75. — S. auch Ed. H. von Tscharnier: ‚La pensée métaphysique et éthique de Lao-tse‘ in *Scientia*, 1942, S. 29ff. — Hier sei auch auf die in Bälde erscheinende neue Übersetzung des *Dau-dê-ging* von Erwin Rousselle hingewiesen. — Da doch A. Rémusat's Abhandlung im Jahre 1824 erschien, ist es mir nicht recht erklärlich, wie A. Forke: *Geschichte der alten chinesischen Philosophie* (Band I, 1927), S. 283 vermuten konnte, daß „das Tao-tê-king Hegel, welcher auch die chinesische Kultur in den Kreis seiner Betrachtungen gezogen hat, noch nicht bekannt sein konnte“.

das Universum umfaßt das helle Princip . . .^a“ Schließlich führt Hegel noch die bekannte, vielumstrittene Stelle aus dem 14. Kapitel des *Dau-dê-ging*, in der Abel-Rémusat, Legge, Edkins und V. von Strauß die Anführung des hebräischen Gottesnamens Jehova finden wollten⁴⁰: „Derjenige, den ihr betrachtet, und den ihr nicht seht, — er nennt sich J; und du hörst ihn, und hörst ihn nicht, — und er heißt Hi; du suchst ihn mit der Hand, und erreichst ihn nicht — und sein Name ist Wei. Du gehst ihm entgegen, und siehst sein Haupt nicht; du gehst hinter ihm, und siehst seinen Rücken nicht.“ Diese Unterschiede heißen, die ‚Verkettung der Vernunft‘. „Man hat natürlich“, bemerkt Hegel, „bei der Anführung der Stelle an Jehova und an den afrikanischen Königsnamen Juba erinnert, auch an Jovis. Dieses J-hi-wei oder J-H-W weiter bedeute einen absoluten Abgrund und das Nichts: Das Höchste, das Letzte, das Ursprüngliche, das Erste, der Ursprung aller Dinge ist das Nichts, das Leere, das ganz Unbestimmte (das abstrakt Allgemeine); es wird auch Tao, die Vernunft, genannt^b.“ Und Hegel weist hier wieder auf eine Bemerkung Abel-Rémusat's hin, der den Begriff *Dau* am besten mit dem griechischen Wort *λόγος* ausdrücken lassen möchte^c.

Am Schluß seiner durchdachten Ausführungen über die chinesische Religion in den ‚Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte‘ hebt Hegel nochmals ausdrücklich hervor, daß Chinas „patriarchalisches Reich als eine bewunderungswürdige, höchst konsequente Monarchie erscheine, deren auszeichnende Eigentümlichkeit darin bestehe, daß es der Geistigkeit, inneren Religiosität, Gemüt, Sittlichkeit entfremdet“ sei. Was geschieht, ist verständig eingerichtet, geschieht aber auf eine für die Subjekte geistlose Weise^d. Man hat daraus vielfach den Schluß gezogen, als fehle den Chinesen überhaupt

^a Es ist die namentlich von den ersten jesuitischen Übersetzern vielzitierte Stelle aus dem 42. Kap., die Abel-Rémusat folgendermaßen wiedergibt: „La raison a produit un; un produit deux; deux a produit trois; trois a produit toutes choses. Toutes choses reposent sur la matière, et sont enveloppées par l'éther; une vapeur ou un souffle qui les unit entretient en eux l'harmonie“, a. a. O. S. 31. Dieses „sog. Dreifaltigkeitskapitel der christlichen Missionare“ lautet in der Übersetzung J. Grills', a. a. O., S. 99, folgendermaßen: „Das Tao erzeugt das Eine; das Eine erzeugt die Zweiheit; die Zweiheit erzeugt die Dreiheit; die Dreiheit erzeugt die Gesamtheit der Wesen. Die Gesamtheit der Wesen trägt an sich das dunkle Element (*yin*³⁸) und hegt in sich das lichte Element (*yang*³⁹); ein bloßer Hauch dient als vereinigende Potenz.“ Wenn Hegel a. a. O., S. 160 auch die Übersetzung: „es wird von dem Aether umfaßt“ vorschlägt, so schließt er sich hierbei eng an die Lesung Abel-Rémusat's an; bez. des sprachlichen Charakters verweist Hegel noch besonders auf die in den *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts etc. des Chinois* (Paris, 1776, Band I) enthaltenen ‚Lettre sur les caractères chinois‘, S. 275 ff., worin sich auf S. 299 f. ähnliche Deutungen chinesischer Schriftzeichen im christlichen Sinne finden.

^b Hegel erwähnt hier die Vermutung des Sinologen Abel-Rémusat, daß das Trigramm I-hi-wei, wie schon P. Amiot vorschlug (vgl. dazu E. H. von Tschärner: Das Schicksal Lau Dsis im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts, in *Sinica* VIII 1933, S. 232 ff.) nichts weiter sein sollte als das Zeichen für fremdartige, im Chinesischen nicht vorkommende Laute, als Wiedergabe des griechischen *Ἰαώ*, mit welchem Namen die Juden (nach Diodorus Siculus) ihren Gott benannten . . . er fand sogar, daß Lau Dsi den hebräischen Namen Jehova eigentlich genauer als die Griechen wiedergegeben hätte (vgl. dazu die sehr ausführliche Darstellung des ganzen Fragekomplexes bei H. Haas: Das Spruchgut Kung-Tses und Lao-tses in gedanklicher Zusammenordnung (1920), 150 ff., Anm.). Hegel billigte diese Hypothese Abel-Rémusat's durchaus nicht, deutete die Zeichen vielmehr im kosmischen Sinne des *Dau*, ganz ähnlich, wie wenige Jahre später Stanislaus Julien in seiner neuen Übersetzung: *Le livre de la voie et de la vertue . . . par le philosophe Lao-Tseu* (Paris, 1842), der die drei Zeichen *J, Hi, Wei* als drei Eigenschaften des *Dau* (Farb-, Ton- und Körperlosigkeit) verstand. — R. Wilhelm bemerkt in seiner Übersetzung von Lao-tse's ‚Tao te king Das Buch des Alten vom Sinn und Leben‘ (1911), S. 94: „Die Versuche, aus den chinesischen Lauten I, Hi, We den hebräischen Gottesnamen herauszulesen, dürfen wohl als endgültig erledigt angesehen werden.“

^c Vgl. dazu die Ausführungen Abel-Rémusat's a. a. O., S. 24 f.

^d PhdWG (Lasson), S. 330.

das subjektive Lebensbewußtsein und Hegel kam auf Grund verschiedener Nachrichten über Häufigkeit der Selbstmorde etc. zu der Meinung: „Dem Menschen, der kein moralisches Innere hat, ist auch das Leben nichts wert“ (a. a. O. S. 309); doch dürfte diese Anschauung angesichts der heute viel gründlicher erfaßten Psyche der Ostasiaten nicht im vollen Umfang aufrecht zu erhalten sein. Ein Beweis für dieses mangelnde Selbstgefühl im ganzen Volke, für das allgemeine Bewußtsein der moralischen Verworfenheit dünkt Hegel die weite Verbreitung „der Religion des Fo zu sein, welche als das Höchste und Absolute, als Gott, das Nichts ansieht und die Verachtung des Individuums als die höchste Vollendung aufstellt“.

Nach dem großen deutschen Philosophen Leibniz, der mit einführender Sympathie dem fernen Kulturvolk der Chinesen und ihren geistigen Errungenschaften auch auf dem Gebiet der Wissenschaften gegenüberstand, haben sich die beiden Geschichts- und Kulturphilosophen J. G. Herder und G. W. F. Hegel eingehender mit dieser kulturhistorisch und geistesgeschichtlich bedeutsamen Nation im fernen Osten befaßt^a. Der „wunderbar fühlsame Betrachter“, der „Virtuose der historischen Einfühlung“^b Herder, der jeder geschichtlichen Epoche einer Nation im Entwicklungsgang des Weltgeschehens ihren eigenen Horizont und ihr eigenes schicksalgebundenes Daseinsrecht zubilligte, hat bei aller Kritik an den kulturell-geistigen Erscheinungsformen des chinesischen Volks doch die hohe Reife ihrer Lebensfunktionen und Daseinsprägungen freimütig anerkannt, während Hegel in dialektisch-ungeschichtlicher und auch unwirklicher Abstraktion, die eigene Gegenwart „für die Quintessenz aller Zeiten und Völker“ haltend, die jahrtausendealte geistig-kulturelle Formungsgeschichte Chinas im Spiegel der religiös-ethischen Wertkategorien des Westens sah. Hegel betrachtete, bewußt distanziert, das gewaltige Gefüge der weltgeschichtlich dominierenden Völkerschaften lediglich aus dem Blickpunkt seiner persönlichen Geisteshaltung und seines rationalen Bewußtseins; wenn auch nicht verkannt werden soll, daß Hegel durch eifriges Studium der damals bekannten Literatur über das Volk der Chinesen ernstlich bemüht war, ihre geistig-völkische Eigenart zu erfassen und gerade in der Heraushebung ihrer starken Betonung des Unpersönlichen im weltlichen und religiösen Leben einen wesentlichen Charakterzug derselben erfaßte. Die Individualität ist im Orient noch nicht in sich gegangen, sie hat noch „nicht ein Reich der subjektiven Freiheit überhaupt in sich errichtet“^c. Schließlich sei noch an die kulturphysiognomische Einstellung des neueren Kulturforschers Alfred Weber erinnert, der in seiner ‚Kulturgeschichte als Kultursoziologie‘ (1935), erfüllt von tiefster Bewunderung für „die einzig große Kultur der Weltgeschichte, die von Männern geformt und lange stark erhalten, in ihrem so dauerhaften Wesen aus der magisch unmittelbaren Verbindung des

^a Vgl. auch den nicht ganz abgeglichenen Aufsatz von J. Witte: ‚Hegels religionsphilosophische Urteile über Ostasien beleuchtet durch die Ergebnisse der neueren China-Forschung‘ in: ‚Zeitschr. f. Missionskde. und Religionswissenschaft‘, 1922, S. 129 ff.

^b Vgl. dazu H. G. Gadamer: Volk und Geschichte im Denken Herders (1942), S. 9.

^c PhdWG (Lasson), S. 269f.

Weiblichen mit den Kräften des Universums erwachsen“ sei, in gerechter Besinnlichkeit im humanen Geiste Herder's schreiben konnte: „Die chinesische Kultur mußte im Wesen unverändert bleiben, durch keine Denkprozesse von innen her zerstört, Jahrtausende lang wie eine glänzende, das Leben, die Natur, das Universum in oft seltsamen, immer scharf umrissenen symbolischen Bildern widerspiegelnde Kugel . . . Seit die hochmütige westliche Zivilisation, die mit ihrer Beherrschung des Daseins durch den Intellekt kein unmittelbar fruchtbares Leben aus den Kräften des Daseins vermitteln kann, die Verfestigungen dieser Kugel gelockert hat, ist sie zersprungen; nicht bloß statt ihrer Bilder ein blindes Nichts zurücklassend, auch das von den Bildern geformte Dasein durch ihren Untergang in ein regelloses Trümmerfeld verwandelnd, auf dem Gewaltherrn, die von der Verbindung des Natürlich-Menschlichen mit dem Kosmos und seinen Gesetzen nichts mehr wissen . . . herrschen, sei es zu gegenseitigem Kampf, sei es für irgend eine Ordnung.“ (S. 60f.)