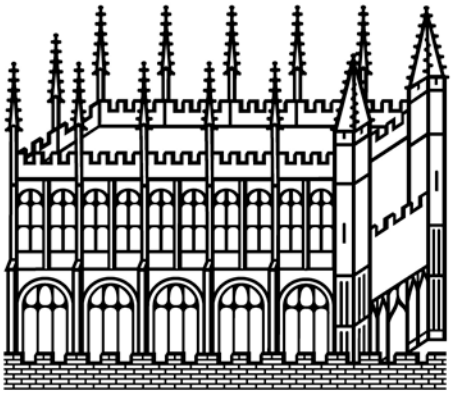


Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

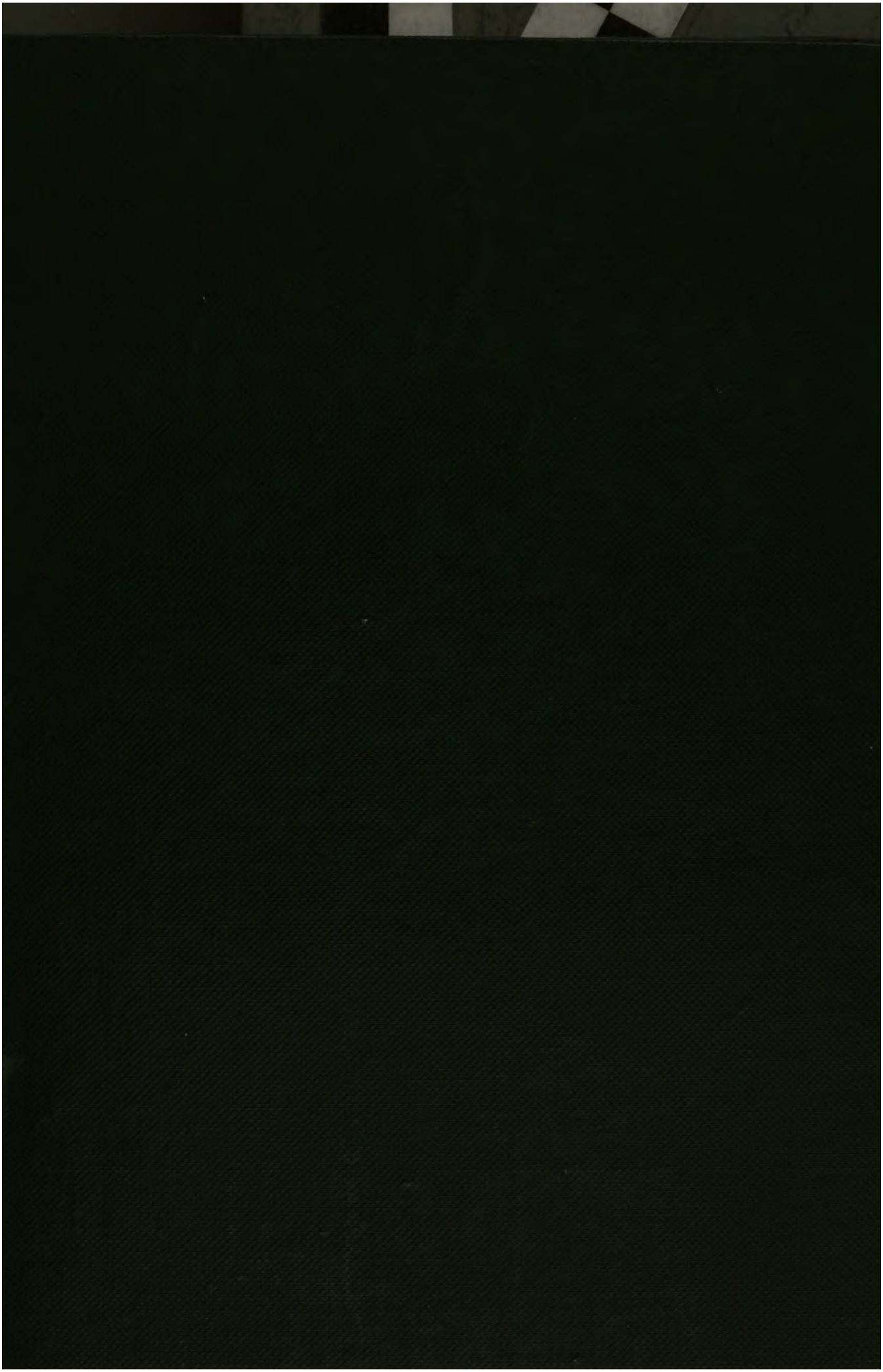
This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.



Bodleian



Library

218 23

Das Spruchgut

K'ung-tszĕs und Lao-tszĕs

in gedanklicher Zusammenordnung

Von

Dr. theol. Hans Haas
Professor der Religionsgeschichte an der Universität Leipzig

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1920

Von Professor Dr. **Hans Haas** erschienen gleichzeitig im Verlage der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig:

Lao-tszĕ und Konfuzius. Einleitung in ihr Spruchgut. 60 Seiten. 8°. Kart. M. 3—.

Konfuzius in Worten aus seinem eigenen Mund. 69 S. 8°. Kart. M. 3.50.

Weisheitsworte des Lao-tszĕ. 36 Seiten. 8°. Kart. M. 2.50.

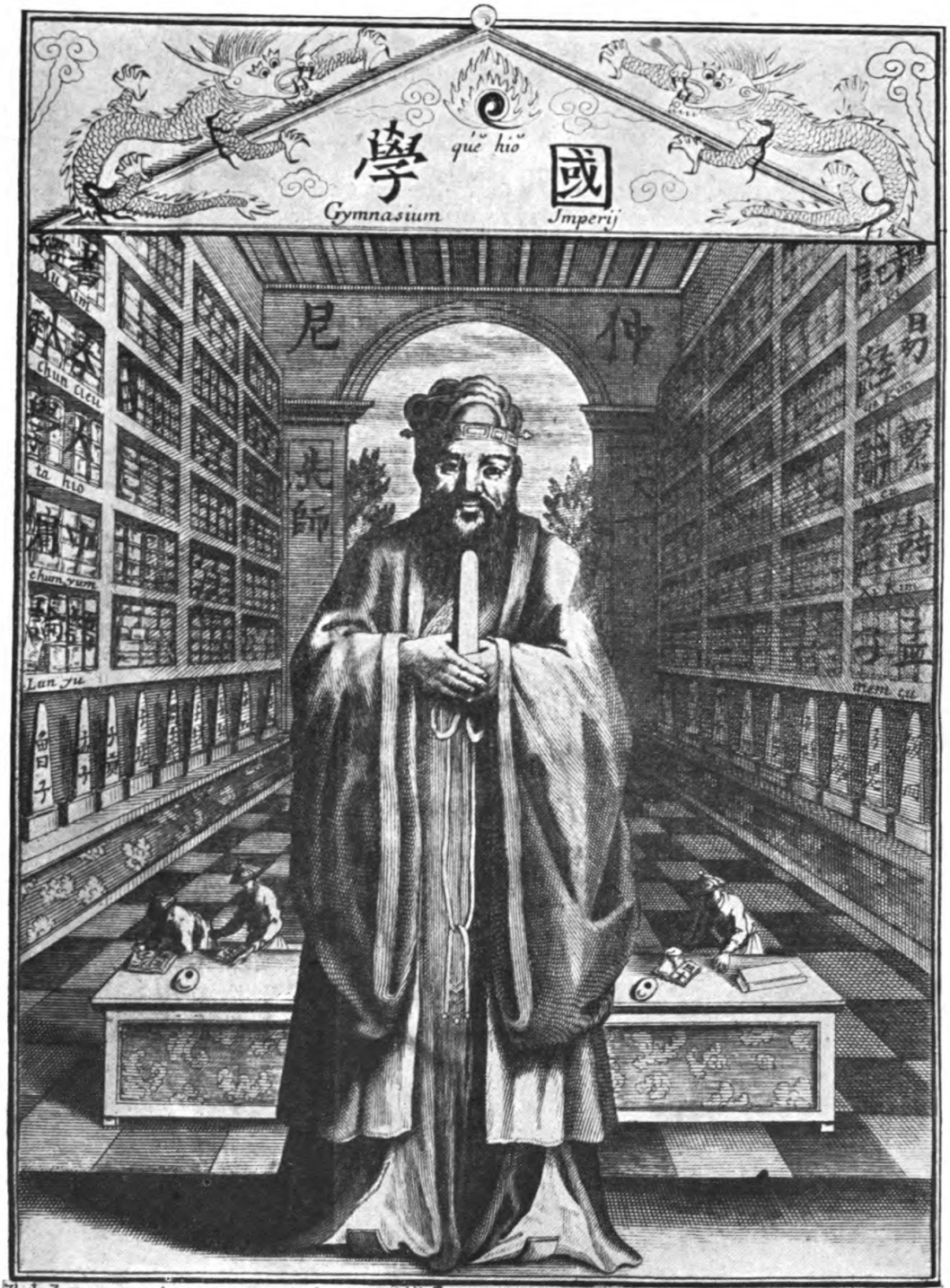
Kein Teuerungszuschlag des Verlages; 20% des Sortiments.

Preise für das Ausland nach den Bestimmungen des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler.

Diese Hefte bieten den Hauptext des vorliegenden Werkes, ohne dessen Anmerkungen und Exkurse, wie auch ohne die ihm beigegebene Literaturübersicht, also unter Weglassung alles gelehrten Apparates. Sie sind vor allem bestimmt für Teilnehmer an Unterrichtskursen und Arbeitsgemeinschaften der Volkshochschulen und ähnlicher Institute, wie sie jetzt allerorten eingerichtet werden.

944 c.20





孔夫子 CVM FV ÇU siue CONFVCIVS, qui ex honoris gratia 仲尼 CHVM NHIJ dicitur, Philosophorum Sinensium Princeps; Oriundus fuit ex oppido KIO FEV Prouinciæ XAN TVM. Patrem habuit XO LEAM HE Praefectum ÇEV ditionis, Matrem CHIM dictam e praenobili familia. Natus est autem Imperante LIM VAM (qui fuit e tertiâ CHEV domo Imperiali Princeps 23) anno primo et vigesimo, et ante Christum 551. discipulos numerauit ter mille, quos inter eminebant duo et 70, et hos inter rursus decem selectissimi, quorum nomina in tabellis inscripta, Viguntur in Imperij gymnasijs. post irritos conatus et labores desperatâ temporum Suorum et principum reformatione, migrauit e vita anno aet. 73 et KIM VAM Imperatoris 25.te anno 49.o huius prosapia non interrupta serie propagata, hoc anno 1687. quo Nepos ordine 68 in natali Confucij Sede eum Ducis titulo residet. Computat annos 2238.

A Paris. Chez Nolin Rue S. Iacques A L'Enseigne de la Place des Victoires. Auec Priuilege du Roy.

Das Spruchgut
K'ung-tszĕs und Lao-tszĕs
in gedanklicher Zusammenordnung

Von

Dr. theol. Hans Haas
Professor der Religionsgeschichte an der Universität Leipzig

„Wir sind nicht bloß Juden, sondern auch Zoroastrianer, Buddhisten, evangelisch und was sonst Gutes lebt — — ."
Paul de Lagarde.



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1920

Alle Rechte vorbehalten.

BODL LIBR
30. APR. 1921
OXFORD

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Vorwort.

Daß vorliegendes Buch nicht geschrieben ist, ein anderes, das bislang Dienst getan, selbstsüchtig zu verdrängeln[1] oder auch nur mit einem andern seinesgleichen sich zu messen, sagt jedem wohl, der in der einschlägigen Literatur einigermaßen sich auskennt, bereits des Buches Titel. Und wer es aufschlägt, auch nur wenig drin zu blättern, mag's schnell gewahr geworden sein: die Leser, die es ja zunächst sich wünscht, auch des Verlegers halber wünschen muß, — nicht sich wünscht es sie einzufangen. So wenig das, daß es im Gegenteil, auf jeder seiner Seiten fast, hinausweist über sich. Hin vor allem zu den beiden Weisen, deren Namen der Titel einander engst gesellt. Das aber heißt, da sie, der eine wie der andere, in Zungen reden, die uns im Okzidente fremd sind, hin zu den berufenen Dolmetschern ihrer fernöstlichen Weisheit, zu unsern Sinologen. Je schneller ein Leser von diesem Buche weg zu ihnen sich wird lenken lassen, je lieber soll es dem Verfasser sein. Lange genug hat es bei uns der Sinologie — auch Deutschland kann mit seiner kleinen Eliteschar ihrer Vertreter sich sehen lassen, mit den annoch forschenden und lehrenden, hochverdienten älteren und Tüchtiges versprechenden jungen, nicht minder wie mit denen, qui ante nos in mundo fuere, — an dem Hinterlande in der Teil-

[1]) Ungeboren möchte es geblieben sein, lägen zwei der Sammlung 'Wisdom of the East' zugehörende Bändchen von Lionel Giles, 'The Sayings of Confucius' und 'The Sayings of Laotzŭ' (London, John Murray), die seit ihrem ersten Erscheinen 1907 bzw. 1905 Neudruck auf Neudruck erleben dürfen, in deutschem statt im Gewand der englischen Sprache vor. Eine andere verwandte Publikation neueren Datums, 'The Ethics of Confucius. The Sayings of the Master and his Disciples upon the Conduct of the „Superior Man". Arranged according to the Plan of Confucius, with Running Commentary by Miles Menander Dawson' (New York and London, G. P. Putnam's Sons, 1915), ist mir selbst infolge unserer durch den Krieg bedingten Abgeschlossenheit von der übrigen „Kulturwelt" bis jetzt nicht beschaffbar gewesen. Was mein Buch, soweit es sich mit ihren älteren, noch nicht veralteten, nur leider auch schwer erreichbaren Arbeiten berührt, von E. Faber's 'Lehrbegriff des Confucius' und von J. H. Plath's 'Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren' abhebt, brauche ich, da es auf einer der folgenden Seiten gesagt ist, hier nicht zu wiederholen.

nahme der Gebildeten gefehlt, dessen manche andere Wissenschaft mit weniger wirklichem Anspruch auf solche sich längst erfreuen darf.

Je weniger uns die Welt um uns mehr recht gefallen will, die Welt, in der wir wurzeln, so mehr ist man vielleicht geneigt zur Stunde eben, die Blicke schweifen zu lassen hin nach fernern Welten, und dann: warum nicht auch nach China, wie doch in Tagen lange vor den unseren schon so bedeutende Geister wie Leibniz, Hegel und Schelling das getan? Wollen wir aber das chinesische Geistesleben — um dieses vor allem wird es uns doch wohl zu tun sein — verstehen, so müssen wir es, damit hat R. Wilhelm recht, auf seinen Höhen aufsuchen, da, wenn irgendwo, so in China die Höhepunkte des Geistes maßbestimmend sind für das ganze Volk. Gewiß, meint der genannte Chinakenner, es findet sich unendlich viel grobe Unwissenheit und grober Aberglaube im Volk des Reichs der Mitte, und die reichhaltige populäre Literatur über China[1] ist nach Kräften bestrebt, uns alle die Nücken und Ecken des chinesischen Charakters zu zeigen. Aber über diesen kleinen Details dürfen wir, wenn uns an wirklichem Verständnis gelegen ist, die großen Gesichtspunkte nicht verlieren. Wir haben im Bestande des chinesischen Reiches eines der interessantesten Probleme vor uns, das eine Parallele nur in dem andern Problem hat, wie es möglich gewesen ist, daß der Jahrtausende währende Verlauf der Weltgeschichte an dem kleinen Volk der Juden abgeprallt ist. Doch haben wir bei den Juden den Schlüssel in der Hand. Die religiöse Urkundensammlung, die im sogenannten Alten Testament vereinigt ist, zeigt uns die Quellen, aus denen die jüdische Rasse bis auf den heutigen Tag ihre Kraft geschöpft hat. Der strenge Anschluß an dieses Buch hat die Juden vor dem Schicksal des römischen Völkerchaos bewahrt. In China liegen die Dinge ganz ähnlich. Wie in Israel auf Moses, so gehen in China die Linien auf Konfuzius zurück. Es kann nicht ohne Gewinn sein, auch für den Okzidentalen, zu Füßen eines solchen Meisters niederzusitzen, acht zu haben auf die Rede seines Mundes. Gilt das aber von K'ung-tszĕ, so, wenigstens nach meiner Meinung, mit der ich nicht zurückhalten will, noch um ein vieles, um ein sehr vieles mehr von seinem älteren Zeitgenossen und geistigen Antipoden, dem seligen Lao-tszĕ.

Beider Spruchgut will dies Werk dem deutschen Leser näherbringen, näherbringen, wie der Titel schon besagt, in gedanklicher

[1]) Die obigen Sätze Wilhelms sind in der Zeit nach den Boxerwirren geschrieben.

Zusammenordnung, in der es in den chinesischen Quellen selber nicht schon vorliegt.

Nicht abgesehen ist es dabei auf Vollständigkeit. Das Tao-teh-king ist — ich weiß nicht, wie jemand das verkennen kann — ein urtiefes, eben darum aber an vielen seiner Stellen nicht wenig dunkles Buch. Und auch im Lun-yü stehen der Aphorismen manche — verwiesen sei nur auf II, 16 —, die so und die ganz, ganz anders sich verstehen lassen. Vermißt denn jemand in der hier gebotenen Auswahl dieses oder jenes ihm vielleicht vor anderen bedeutsam erscheinende Wort des einen oder anderen der beiden Denker, das seines Erachtens nicht wohl fehlen dürfte, so möge er annehmen, daß der Verfasser — nur ein Schelm gibt mehr als er hat — das betreffende Wort selber nicht verstanden hat. Solcher Lücken meint er sich nicht schämen zu brauchen. „Ich habe noch die Zeit gesehen", sagt Konfuzius (Lun-yü XV, 25), „wo die Schreiber Schriftzeichen ausließen... So etwas kommt heut nimmer vor." Das heißt — zweifelsfrei ist freilich gerade auch hier der Sinn keineswegs —: in der guten alten Zeit, zu deren Lobredner Konfuzius ja geflissentlich sich machte, — in der guten alten Zeit, wo die Menschen noch aufrichtig waren, ließen die beamteten Schreiber in den von ihnen aufzusetzenden Dokumenten, wo immer etwa ihr Griffel ein ihnen nicht geläufiges Ideogramm nicht korrekt zu zeichnen wußte, ehrlich im Text eine Lücke, um nachher sich bei alten Experten zu erkundigen, anstatt durch Setzung eines falschen Charakters ein orthographisches Allwissen und -vermögen vorzutäuschen, das ihnen in Wirklichkeit doch abging, damit aber andere irrezuführen.

Selbst was die Worte anlangt, die auf den folgenden Blättern mitgeteilt werden, maße ich mir nicht an, sie durchweg in ihrem wirklichen Sinn erfaßt zu haben. Und das vor allem ist der Grund, weshalb, besonders für viele Tao-teh-king-Sätze, neben meiner eigenen Version derselben in Anmerkung abweichende Interpretationen anderer Übersetzer notiert wurden. Wenn dabei Grill, dessen neuerliche Tao-teh-king-Verdeutschung ich nicht unterschätze [1], und ebenso Wilhelm nur in vereinzelten Fällen berücksichtigt werden, so darum dies, weil ihre Bücher leicht zum Vergleichen erreichbar sind und durch das meine beileibe nicht überflüssig gemacht werden sollen; und wenn andererseits Übersetzer wie Carus, Parker oder Victor von Strauß aus-

[1]) Ich verweise auf meine ausführliche Anzeige des Grill'schen Buches in der Theol. Literaturzeitung, 36. Jahrg., 1911, Sp. 33—36.

giebig zu Worte kommen, so darum, weil es mit ihren Übersetzungswerken die gegenteilige Bewandtnis hat. Vor allem von des letzteren Arbeit glaubte ich dem Leser zuliebe so viel wie nur irgend angängig einholen zu sollen, da die meisterliche Verdeutschung des dem chinesischen Mystiker kongenialen Lao-tszĕ-Interpreten mit ihrem gehaltvollen Kommentar seit einer Reihe von Jahren schon ein äußerst rares Buch geworden ist, das es doch sehr verdienen würde, in anastatischem Druck noch einmal aufzuleben. „Ich wage nicht zu behaupten", urteilt der verstorbene Berliner Sinologe Wilh. Grube in der schönen Geschichte der chinesischen Literatur, die wir ihm verdanken, von Strauß, „daß seine Wiedergabe die korrekteste von allen sei, — die geistvollste ist sie sicherlich."

Gefaßt bin ich darauf, daß gegen die von mir beliebte rhythmische oder halbrhythmische Wiedergabe der Tao-teh-king-Texte sich Widerspruch erhebt[1]. Den will ich mir einstweilen gern gefallen lassen. Verraten aber darf ich hier, daß jedenfalls eine Autorität wie Conrady, der mit seinen Studien zur altchinesischen Prosodie, in die er einstweilen nur im akademischen Unterrichte seine Schüler eingeweiht hat, hoffentlich bald vor weitere Kreise tritt, zu solchem Einspruch wenig aufgelegt ist. Auch der Reim, den ich erkannten Falls, wo seiner Wiedergabe in deutscher Sprache nicht unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstanden, nicht unterschlagen zu dürfen meinte, spielt, ich darf das nebenbei bemerken, nach dem Ergebnis der von dem Leipziger Sinologen angestellten Untersuchungen bei Lao-tszĕ eine nicht unbeträchtlich größere Rolle, als bisher angenommen wurde, und es ist keineswegs an dem, daß Partien im Tao-teh-king, die gereimt sind, damit schon, wie man meinen möchte, als Zitate erwiesen wären.

Ein Wort ist über die Transkription der chinesischen Wörter und Namen zu sagen, die von mir angewandt worden ist. Eine einheitliche Übung hat sich bis heute nicht durchgesetzt. Es steht da noch immer nicht anders als in den Tagen von E. Faber, der in der Vorrede zu seinem 'Licius' die Leser wissen läßt, daß es allgemeiner Brauch unter denen ist, welche in die Lage kommen, chinesische Namen mit Buchstaben zu schreiben, immer eine eigene Schreibweise aufzustellen. Wenn

[1]) No one with any real experience of Chinese poetry . . . could imagine for a moment that Lao-tsz intended to give a general poetical ring to his sayings, however transcendental they may otherwise be. (E. H. Parker, Studies in Chinese Religion, 1910, p. 96, n. 1.)

irgend möglich. nimmt sogar jeder Autor für jedes andere Werk aus seiner Feder auch eine andere Schreibart an. Für das Wörtchen „*tsze*", Meister, in den beiden Titelnamen K'ung-tsze und Lao-tsze z. B. sind mir nicht weniger als fünfundzwanzig verschiedene Transkriptionen aufgestoßen: *tz, tz', tsz', tse, tsé, tsè, tsee, tsée, tsze, tszě, tzö, tseu, tzeu, ʒze, tsï, dse, dsi, dsü, si, tzu, tzŭ, tsoo, zu, çu, su.* Da soll die Wahl nicht Qual bereiten!

Das Natürlichste möchte es vielleicht erscheinen, in einem Buch wie diesem die chinesischen Laute tunlichst so zu umschreiben, daß der Deutsche sie, wenigstens annähernd, richtig ablesen muß. Nur daß das bei den vielen Anführungen aus anderen, besonders englischen und französischen, Autoren, die doch von mir nicht korrigiert werden durften, zur Folge gehabt hätte, daß ein und dasselbe Wort oder der gleiche Name allzuoft in ganz verschiedener Form vor das Auge des Lesers hätte treten müssen. Solche Buntheit nach Möglichkeit zu dämpfen, habe ich es für das beste gehalten, mich der Methode anzuschließen, die auch bei den zitierten Schriftstellern schon die größte Gefolgschaft gefunden, d. h. der verbesserten Wade'schen, wie sie z. B. in der chinesischen Literaturgeschichte von Grube angewandt ist, einem Buche, das noch am ehesten im Besitze des einen oder anderen Lesers des vorliegenden Werkes befindlich vorausgesetzt werden darf.

Merken wolle man sich:

Alle chinesischen Wörter sind einsilbig, so daß aufeinanderfolgende Vokale wie *ao, iu, oei* usw. diphthongisch, bzw. triphthongisch gesprochen werden: also z. B. *Tao* nicht *Ta-o,* sondern etwa wie *T(a)o* oder *Tau. Ei* wird gelesen *eï* (nicht wie *ei* in *Eis*).

ch lautet wie *tsch*, *sh* wie *sch, j* wie *j* im Französischen, *y* wie das deutsche *j, sz* wie starkes *s.*

Das *ĕ* nach *sz, tsz* und *tsz'* ist ein tonloser Vokal wie in dem deutschen Wort Bezirk.

Der Spiritus asper ' nach einem Konsonanten deutet an, daß hinter diesem ein scharfer Hauchlaut hörbar wird: also *Ch'un* = *Tschhun* (wie in klatschhaft).

h am Ende eines Wortes, wofür sonst wohl auch ein bloßes Häkchen ' gesetzt wird, deutet an, daß den Auslaut ursprünglich ein *k, p* oder *t* gebildet hat, Endkonsonanten, die in den meisten Dialekten heute verschluckt werden. Der dahinter stehende Vokal ist immer kurz.

Den wesentlichen Inhalt der nachfolgenden Bogen in seine Hauptteile zerlegend, läßt der Verlag im Einvernehmen mit dem Verfasser gleichzeitig drei kleinere Bändchen ausgehen, die ich betitelt:

1. **Lao-tszĕ und Konfuzius. Einleitung in ihr Spruchgut.**
2. **Konfuzius in Worten aus seinem eigenen Mund.**
3. **Weisheitsworte des Lao-tszĕ.**

Vor unnötigem Geldausgeben zu bewahren, sei bemerkt, daß sie dem Besitzer von „Das Spruchgut K'ung-tszĕs und Lao-tszĕs in gedanklicher Zusammenordnung" entbehrlich sind, entbehrlich, weil sie ihm jedenfalls nichts bieten, was er nicht bereits in diesem hat. Was die Sonderbändchen geben, ist der Haupttext vorliegenden Werkes, ohne dessen Anmerkungen und Exkurse wie auch ohne die hier beigegebene Bibliographie, also unter Beiseitelassung alles gelehrten Apparats, mit welch letzterem es auch darauf vor allem abgesehen ist, den gegenwärtigen Stand der Forschung zur Anschauung zu bringen. Verwendung desselben Schriftsatzes sollte es ermöglichen, trotz der dermaligen, dem Bücherliebhaber den Brotkorb unbarmherzig hochhängenden Verhältnisse die Einzelhefte zu einem Preise abzugeben, der es Arbeitsgemeinschaften, wie sie zurzeit allerorten eingerichtet werden, gestattet, sie als Texte für Unterrichtskurse ins Auge zu fassen.

Ihnen gegenüber, die also vermeint sind, allen Teilnehmern eines Kurses als Darbietung des eigentlichen Stoffes in die Hand gegeben zu werden, wird die erweiterte Gesamtausgabe, die ganze weitverstreute, vollständig in Deutschland überhaupt nirgends auffindliche Literatur ausschöpfend, soweit sie aber leichter erreichbar ist, wenigstens auf sie verweisend, dem Leiter solcher Kurse alles das anliefern, was, ihm die zur Erschließung des vollen Verständnisses der Texte erforderte Dozentenüberlegenheit zu vermitteln, nötig und geeignet schien.

Lehrer und Lehrerinnen, zumeist in sächsischem Volksschuldienst stehende, aber auch Kollegen und Kolleginnen aus anderen Gauen des Reichs, an die anderthalb Hundert an der Zahl, darunter zu meiner Freude auch einige aus meiner engeren bayerischen Heimat, sind es zunächst gewesen, die dem Verfasser zu angenehmster Überraschung zu verstehen gegeben, daß sie gewillt seien, die Stimmen der beiden chinesischen Lehrer wie die anderer Propheten und Menschheitslehrer, an die man bei dem Paul de Lagarde-Wort: „Nehmet diese Menschen aus der Welt, und es wird alles dunkel in ihr!" denken muß, in

weitere Kreise unseres kranken Volks zu leiten. Ich traue aber, auch unsere Pfarrer werden sich mit „Heiden“ wie den hier eingeführten befreunden können. Hat doch schon Zwingli die Hoffnung aussprechen können, einem Sokrates, Cato, Seneca, all den edlen Gestalten der heidnischen Vorzeit im christlichen Himmel zu begegnen. Und ist es doch tatsächlich ein Unding, zu bestreiten: das Wahre ist wahr, das Gute ist gut, das Erhabene ist erhaben, ob es aus den indischen Vedas oder aus dem Koran oder aus der Bibel stamme, ob es von Zoroaster oder von Buddha oder Moses oder Christus gesagt worden sei, oder auch von einem Dichter und Weisen der neueren Zeit. Was aber im besonderen die beiden K'ung-tszĕ und Lao-tszĕ anlangt, sei hier nur dies hervorgehoben, daß bei jenem die sogenannte „goldene Regel“ der Bergpredigt begegnet, von diesem gar klipp und klar kein geringeres Gebot als das der Feindesliebe aufgestellt wurde, das uns zur Zeit — hic Rhodus, hic salta! — so nötige, fünfhundert Jahre vor Christus, einhundertfünfzig Jahre, bevor in Griechenland Plato, der bedeutendste Vorgänger des Christentums auf hellenischem Boden, zu gleicher Höhe ethischer Gesinnung sich emporgeschwungen. Es ist ein Theologe, der Tübinger Hochschullehrer von Grill, der in Ansehung dieses vorchristlichen prophetischen Methaphysikers der Chinesen sich vor eine der merkwürdigsten Tatsachen der Geschichte des menschlichen Geistes gestellt sieht, eine Tatsache, geeignet, den Theologen zu erneuter Prüfung des Offenbarungsbegriffes zu veranlassen. Es ist aber kaum zu viel gesagt: auf einen Theologen wie Grill kommen auch bei uns dermalen noch immer hundert andere, denen derselbe Lao-tszĕ und K'ung-tszĕ und beider ganzes Volk Heiden sind. Der Verfasser wollte es zufrieden sein, wenn die nachfolgenden Seiten recht vielen theologischen Lesern — an solche hat er beim Schreiben immer gedacht, und solche wünscht er sich vor allem, die Anerkennung wenigstens abnötigten, daß die Chinesen ein Recht haben, zu rühmen: *„Chung-kuo yu sheng-jen“*, „auch das Reich der Mitte hat seine Weisen“, Heilige und Weise, an denen sein Volk je und je gehangen mit Verehrung.

Im Talmud aber steht einmal zu lesen, was jedenfalls für Theologen der Ausdeutung nicht bedarf: „Wer an den Weisen hängt, der ist als ob er an der Schechina hinge“ (Kethub. III a).

Leipzig, den 9. November 1919.

Hans Haas.

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorwort . . . . . III—IX

Einleitung . . . . . 1—60

Erste Kunde von Konfuzius und Lao-tszĕ im Westen S. 1—4. — Konfuzius und Lao-tszĕ im Urteil des Abendlands S. 4—10. — Zustand Chinas zur Zeit der beiden Meister S. 11—14. — Ob Lao-tszĕ sich als Reformator aufgeworfen? S. 14—15. — Szĕ-ma Ts'iens Bericht über Lao-tszĕ S. 16—20. — Lebensgang des Konfuzius S. 20—32. — Verherrlichung des Konfuzius in China S. 32—39. — Vergottung des Lao-tszĕ S. 39—40. — Das Lao-tszĕ-Buch S. 40—46. — Tao und Teh S. 46—49. — Die Hauptgedanken des Tao-teh-king S. 49—52. — Gedankenverwandtschaft des Tao-teh-king mit Bibel, Buddhismus usw. S. 52—54. — Parallelen zu Worten des Konfuzius in der außerchinesischen Weltliteratur S. 55. — Konfuzius und die klassische Literatur S. 55—58. — Das Lun-yü als Quelle für die Kenntnis K'ung-tszĕs S. 59—60.

K'ung-tszĕ.

Der Meister über sich selbst . . . . . 61—65

Die religiösen und sittlichen Voraussetzungen des Konfuzius . . 65—91

Konfuzius weder Religionsgründer noch religiöser Skeptiker S. 65—68. — Ererbter Aberglaube S. 68—70. — Stellung zur Manenverehrung S. 70—73. — Glaube an Naturgeister S. 73—75. — Shang-ti. Der „Himmel" als höchste Macht S. 75—80. — Das Schicksal oder die Bestimmung (*t'ien-ming*) S. 80—82. — Gebet S. 82—84. — Urteil über K'ungs Stellung zur Religion S. 84—86. — Angeborene Güte der menschlichen Natur S. 86—89. — Pflege der Naturanlage S. 89—91. — Notwendigkeit von Tugendlehrern S. 91.

Lehrbegriff des Konfuzius . . . . . 92—143

Ernst Fabers Systematisierung der Lehren K'ungs S. 92—93. — Konfuzische und christliche Lehre S. 93—95. — Die Summe der Lehre S. 96—97. — Die „Goldene Regel" S. 97—99. — Systematisierung der Lehre im Ta-hioh . . . . . 99—101

I. Sittliche Ausbildung der Persönlichkeit . . . . . 102—122

1. Der Begriff der Tugend (*teh*) S. 102—103. — 2. Die drei Haupttugenden S. 103—112: a) Humanität S. 103—109; b) Weisheit, Wissen und Lernen S. 109—112; c) Mut S. 112. — 3. Der Edle (*kiün-tszĕ*) S. 113—121. — 4. Der Heilige (*sheng-jen*) S. 121—122.

Seite

II. Sittliche Betätigung des Menschen als Glied der Gesellschaft . . . . . 122—134

1. Das rechte Verhalten gegen Eltern und Ältere S. 123—127. — 2. Das rechte Verhalten gegen Freunde und Genossen S. 127—128. — 3. Das rechte Verhalten gegen die Obrigkeit S. 128—129. — 4. Riten (*li*), Poesie und Musik S. 129—134.

III. Staatslehre oder Regierungsweisheit . . . . . 135—143

Anhang: Ernst Fabers Liste der Mängel und Fehler der Lehre des Konfuzius . . . . . 143—145

Lao-tszĕ.

Lao-tszĕ über sich selbst . . . . . 146—147

Das System Lao-tszĕs . . . . . 148—191

I. Metaphysik und theosophische Spekulation . . . 148—163

Tao nach seiner Transzendenz und in seiner lebendigen Beziehung zu der Welt S. 148—163.

II. Ethik . . . . . 163—184

1. Tao als Moralprinzip (ethisches Urbild und Vorbild sittlichen Handelns) S. 163—172. — 2. Nicht-Tun (*wu-wei*) S. 172—174. — 3. Tugenden S. 175—182. — 4. Verwerfung des Kriegs S. 182—184.

III. Sozialpolitik. . . . . 184—191

Antithesen und Paradoxien . . . . . 191—196

Sonstiges . . . . . 196—199

Das Gebot der Feindesliebe 199

Schluß: Szĕ-ma T'an's Zusammenfassung der Lehre Lao-tszĕs 200—205

Literatur . . . . . 206—241

a) Konfuzius S. 206—215: Übersetzungen des Lun-yü S. 213—215. — b) Lao-tszĕ S. 215—241: Übersetzungen des Tao-teh-king S. 216—241.

Verzeichnis der in Übersetzung mitgeteilten Stellen des Lun-yü und des Tao-teh-king . . . . . 242—244

I. Lun-yü S. 242—243. — II. Tao-teh-king S. 244.

Einleitung.

„Das sechste Jahrhundert a. C. ist, wie kaum ein anderes, für die Gestaltung des geistigen Lebens der Menschheit von grundlegender Bedeutung geworden. Es war, als wenn ein frischer Frühlingshauch die Welt durchwehte und überall auf das Leben der Völker weckend und fördernd einwirkte. In diesem so fruchtbaren Jahrhundert finden wir gleichzeitig oder nahezu gleichzeitig . . . . in Westasien die Hochblüte des Prophetismus unter Jeremias, Ezechiel und dem zweiten Jesaias, in Griechenland das erste Aufkeimen der Philosophie und in Indien das Auftreten religiöser Lehrer, welche die überkommenen Heilswahrheiten von den bis dahin bestehenden engen Schranken befreiten und aller Welt zugänglich machten.“ [1]

Das gnadenbringende Säkulum der Ausgießung des Geistes über alles Fleisch beider Hemisphären, dem mehr als einmal schon Worte wie diese gewidmet worden, hat auch das „Reich der Mitte“ nicht ungesegnet gelassen. Von der Woge der Inspiration, die in jenen Tagen tatsächlich über die gesamte Kulturwelt hinweggegangen zu sein scheint [2], blieb auch sein Boden nicht ungenetzt, und werden die Ältesten aufgezählt, denen es damals gegeben ward, Träume zu haben, und die Jünglinge, denen es beschieden, Gesichte zu sehen, so hat auch Chinas Volk zwei Namen zu nennen, nicht unbekannte Namen seit lang schon auch im Westen: die Namen K'ung-tszĕ und Lao-tszĕ.

Als die erste von einem christlichen Autor kompilierte Allgemeine Religionsgeschichte darf wohl ein Werkchen gelten, das,

---

[1]) Paul Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie 1. Bd., 3. Abt., 116.

[2]) S. hiezu Rudolf Otto, Vishnu-Nārāyana, Texte zur indischen Gottesmystik I, 1917, 141 ff.: „Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte“, besonders die Ausführungen 142 ff. über die einen fast mystischen Eindruck machende Tatsache, daß die verschiedenen führenden Gruppen der Kulturmenschheit unabhängig voneinander, selbständig, original und individuell verschieden den bedeutsamen Übergang vom Niederen zu Höherem verhältnismäßig gleichzeitig und in entsprechenden Etappen vòllziehen (das Moment der Parallele in der Zeit). Vgl. Victor von Strauß, Laò-tsè's Taò tĕ kīng, LXIV.

der Königin Christine von Schweden, der Tochter Gustav Adolfs, und den Konsuln und Senatoren der freien Stadt Hamburg zugeeignet, unter dem Titel: „De diversa diversarum gentium totius telluris religione brevis informatio“[1] im Jahre 1649 in Amsterdam bei Ludwig Elzevir erschien[2]. Bereits in dieser ersten Allgemeinen Religionsgeschichte ist den beiden chinesischen Meistern und ihren Lehraufstellungen ein besonderes Kapitel eingeräumt. Als seine Quelle aber für diesen Abschnitt seines Büchleins nennt der Verfasser — es ist der in den Annalen der Geographie und Ethnographie mit Ehren vermerkte protestantische Med. D. Bernhard Varen, ein Holländer, — einen 1628 in Nanking verstorbenen Priester der Gesellschaft Jesu, den belgischen P. Nic. Trigautius[3], der ganze drei Jahrzehnte in China gelebt hat. Männer der im Jahre 1581 in China begründeten Jesuitenmission waren es, durch die das Abendland die erste rechte Kunde von den zwei Meistern des Reichs der Mitte erhielt[4]. Schon 1662 erschien, von einem Portugiesen, P. Ignacio da Costa, gefertigt, von dem italienischen Jesuiten Prosper Intorcetta herausgegeben, unter dem Titel „Sapientia Sinica“ in China eine lateinische Version des Ta-hioh, der „Großen Lehre“, eines der sog. Vier klassischen Bücher, das nicht zwar von Konfuzius selbst verfaßt ist, doch aber als Werk seines Enkels und begabten Schülers Tszĕ-szĕ seine Anschauungen wiedergibt, sowie auch schon eine lateinische Übersetzung der fünf ersten Teile des Lun-yü nebst einigen kurzen biographischen Angaben über Konfuzius. Die gleichfalls von Intorcetta besorgte, zu einem Teil in China, zu einem Teil in Goa gedruckte „Sinarum Scientia Politico-Moralis“, von der ein paar Jahre später (1672) die Jesuiten auch eine französische Ausgabe erscheinen ließen,

---

[1]) Unter dem Titel „Kurtzer Bericht von mancherley Religionen der Völcker“ wurde dieses kleine Buch in Übersetzung als Anhang der deutschen Ausgabe des Werkes von Alexander Ross „Pansebeia“ beigegeben. S. Alexander Rossen unterschiedliche Gottesdienste in der gantzen Welt . . . Heidelb. 1674, 987 ff.

[2]) H. Haas, Bernhardus Varenius, ein Pionier der vergleichenden Religionsforschung. Ztschr. f. Missionsk. u. Religionsw. 1910, 1—13.

[3]) De Christiana Expeditione apud Sinas suscepta ab Soc. Jesu. Ex P. Matthaei Ricci eiusdem Soc. Commentariis Libri V, in quibus Sinensis Regni mores, leges atq. instituta & novae illius Ecclesiae difficillima primordia accurate & summa fide describuntur. Auctore P. Nicolao Trigautio Belga ex eadem Societate. Aug. Vind. 1615.

[4]) J. Dahlmann, S. J., Die Sprachkunde und die Missionen, 1891, 23 ff.

brachte weiter die Übersetzung eines anderen, demselben Tszĕ-szĕ zugeschriebenen Traktats, des Chung-yung (Das Innehalten der Mitte), und enthält dazu bereits eine kurze Vita Confucii, die in Europa wiederholt abgedruckt wurde: in Thévenots „Relations de divers Voyages" (Paris 1672), in dem bekannten, zum erstenmal 1687 zu Paris unter dem Titel „Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis Latine exposita. Studio & Opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis Jesu" edierten Werke, hier unter Beigabe eines Bildes des Konfuzius, und in Th. S. Bayers „Museum Sinicum", Petropoli 1730, II, 214—236. Eine sehr eingehende Lebensbeschreibung, die den P. J. M. Amiot zum Verfasser hat, kam 1784 im Manuskript nach Paris und wurde da 1786 in einem Quartbande von 532 Seiten unter dem Titel „Vie de Koungtsée, appelé vulgairement Confucius" gedruckt, als Tome XII der „Mémoires concernant l'Histoire, les Sciences, les Arts, les Moeurs, les Usages etc. des Chinois. Par les Missionnaires de Pékin", dieser noch heute nutzbaren 16bändigen Gesamtdarstellung der chinesischen Kultur (1776—1814). Das alles fast ist Literatur, die, wenigstens eine Zeitlang, im christlichen Europa in der gelehrten Welt viel Beachtung fand, nicht weniger als in den breiteren Schichten des christkatholischen Volkes die von den Jesuiten nebenher in zahlreichen Sammlungen veröffentlichten „Lettres édifiantes et curieuses", durch die ein manches auch über Konfuzius und seine Lehre bei uns bekannt wurde [1]. Daß neben Konfuzius auch Lao-tszĕ nicht unbeachtet blieb, das bekundet außer den schon erwähnten, von Bernhard Varen verwerteten Mitteilungen des P. Nic. Trigautius über ihn und außer gelegentlichen Ausführungen in den zuletzt angeführten Publikationen das 1667 zu Amsterdam veröffentlichte Werk des Jesuiten Athanasius Kircher „China

[1]) Ausführlichere Angaben bei Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, Kap. 9. Vgl. weiter Pierre Martino, L'Orient dans la Littérature Française au XVII^e et au XVIII^e siècle, Paris 1906; Hardy, Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung. Arch. f. Religionsw. IV, 1901, 97 ff., sowie Ed. Erkes und Br. Schindler, Zur Geschichte der europäischen Sinologie. Ostas. Ztschr. V, 1916/17, 105 ff. Eine nahezu vollständige Bibliographie der sinologischen Literatur bieten, soweit sie reichen, die vier starken Bände der 2. verb. und verm. Ausg. von Henri Cordiers Bibliotheca Sinica, Paris 1904—1907.

Monumentis qua Sacris qua Profanis etc. illustrata", das in einem Kapitel De Sinensium idololatria wie die Sekte der Literaten und die Sekte der Amida-Verehrung so auch die „Lauzu-Sekte" behandelt; und das bekundet viel mehr noch als diese Kirchersche Kompilation eine noch unediert als Manuskript im India Office ruhende lateinische Version des Laotszĕ-Buchs, die, von P. Jos. de Grammont, „Missionarius Apostolicus, ex-Jesuita", einem Mr. Matthew Raper geschenkt, von diesem nach England gebracht und im Jahre 1788 der Royal Society überreicht wurde [1], auch sie die Arbeit eines Jesuitenmissionars unbekannten Namens.

Es sind zwei sehr verschiedengeartete Geister, die Männer K'ung-tszĕ und Lao-tszĕ, beide ragende Gipfel ihres Volkstums [2], aber eben als solche die Repräsentanten grundsätzlich entgegengesetzter Weltanschauungen; und wie sie, Zeitgenossen, innerlich „konnten zusammen nicht kommen" (— das Wasser war viel zu tief —), so wird auch, wer von uns Heutigen für den einen von ihnen sich erwärmt, zumeist für den anderen wenig übrig haben. Wenn einer unserer letzten Lao-tszĕ-Interpreten, Grill [3], sagt: „Für das eigene Volk Lao-tszĕs ist es charakteristisch, daß es ihm je länger, je entschiedener und allgemeiner seinen jüngeren Zeitgenossen Confucius vorgezogen hat, dem reformatorischen Genius den Mann der Tradition und des juste milieu, der Formen und der strikten Observanz, dem warmherzigen Gemütsmenschen den Rechtspedanten, dem Propheten den Deuteronomiker, dem tiefsinnigen Philosophen den hausbackenen Rationalisten", — kann es einem Leser irgend zweifelhaft sein, auf welche Seite Grill sich schlägt? Seine Stellungnahme aber ist heute die gewöhnliche. Wie seine Vergleichung, so fallen auch andere solche in der Regel entschieden zum Nachteil des jüngeren der zwei chinesischen Geistesheroen aus, an dessen echtchinesisch-prosaischen Nüchternheit man sich bei uns stößt. „Confucius", liest man z. B. in Chamber-

[1]) Sacred Books of the East, vol. XXXIX, XII f. und 12.

[2]) Nur eben angemerkt mag werden, daß die chinesische Herkunft Lao-tszĕs auch in Zweifel gezogen worden ist. Ein englischer Sinologe, Robert K. Douglas, hat gemeint, ihn als Abkömmling eines nichtchinesischen Volkes an der Westgrenze von China erweisen zu können. S. Douglas, Society in China, 403.

[3]) J. v. Grill, Lao-tszĕs Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut. XI f.

lains ‚Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts', „ist eine Art chinesischer Jules Simon: ein edeldenkender, phantasieloser Ethiker, Politiker und Pedant. Ohne Vergleich interessanter ist sein Antipode Lao-tze und die um ihn sich gruppierende Schule des sogenannten Taoismus .... Ist Confucius ein Jules Simon aus dem Reich der Mitte, so ist Lao-tze ein Jean Jacques Rousseau. »Werft von Euch Euer vieles Wissen und Euere Gelehrsamkeit und dem Volk wird es hundertmal besser gehen; werft von Euch Euere Wohltuerei und Euer Moralisieren, und das Volk wird wieder wie ehedem kindliche Liebe und Menschengüte bewähren; werft von Euch Euere künstlichen Lebenseinrichtungen und entsagt dem Heißhunger und Reichtum, so wird es keine Diebe und Verbrecher mehr geben.« (Tao Teh King I, 19, 1.) Das ist die Grundstimmung; wie man sieht, eine rein moralische, nicht eine philosophische ... Es ist schwer, diese Stimmung — denn ich kann sie nicht anders nennen — kurz und bündig zusammenzufassen, eben weil sie eine Stimmung, nicht ein konstruktiver Gedanke ist. Man muß diese interessanten Schriften selber lesen und zwar so, daß man nach und nach, durch geduldige Hingabe, die spröde Form überwindet und in das Herz dieser um ihr armes Vaterland trauernden Weisen eindringt. Metaphysik wird man nicht finden, überhaupt keine ‚Philosophie', nicht einmal Materialismus in seiner einfachsten Form, doch .... eine praktisch-moralische Einsicht in die Natur des Menschen, die so tief ist, wie die von Confucius flach." [1]

Nicht immer ist Konfuzius bei den europäischen Beurteilern so schlecht weggekommen. Im Gegenteil. Es hat eine Periode gegeben [2], wo man im Westen nicht übel Lust hatte, miteinzustimmen in den Hymnus, mit dem sein eigenes Volk ihn feiert:

„Konfuzius! Konfuzius! O wie so groß Konfuzius!
Niemalen vor Konfuzius war da schon ein Konfuzius,
Und nimmer seit Konfuzius war da je ein Konfuzius.
Konfuzius! Konfuzius! O wie so groß Konfuzius!"

Was die englischen Deisten — erinnert sei da nur an einen John Toland — oder die französischen Enzyklopädisten — vor

[1]) Chamberlain, Grundlagen, 743 f.
[2]) Vgl. Martino, L'Orient dans la Littérature Française, und Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, Kap. 9.

allen Voltaire [1] —, aber auch die Aufklärer bei uns in Deutschland, einen Leibniz und Christian Wolff [2], zu den Bewunderern der Moral der Chinesen, als die sie sich bekannten, gemacht hat, das war ja niemand anders als eben der weise und tugendhafte Sittenlehrer K'ung, der ihnen, individualistisch betrachtet, als einer der erhabensten Wahrheitskünder erschien, die je unter den Menschen aufgetreten, „un homme qui a donné de la Divinité les idées les plus saines que puisse former l'esprit humain" [3].

Für Lao-tszĕ und seine Lehre — und das bestätigt wiederum die oben (S. 4) gemachte Bemerkung — zeigten eben diese Männer keinerlei Verständnis.

Es ist ein deutscher Skribent wenig klangvollen Namens, ein Leipziger, Christian Schulz, der in einem Anno 1794 veröffentlichten Opus „Aphorismen oder Sentenzen des Konfuz, enthaltend Lehren der Weisheit, Ermunterungen zur Tugend, und Trostgründe für Leidende wie auch mancherley Erfahrungen und gute Grundsätze, mit einer Nachricht von Konfuzens Leben", in dem er, Konfuzius bewundernd, meint, sein Lehrsystem scheine vieles aus dem Christentum entlehnt zu haben, über dessen Zeitgenossen Lauzu Weisheit zum besten gibt wie diese: seine Lehre betreffend, habe er „unter andern geschwärmt, daß nach dem Tode von dem Menschen nichts übrig bleibe, und daß er also nach demselben weder etwas zu hoffen noch zu fürchten habe. Des Menschen einziges und höchstes Gut bestehe also im Vergnügen oder in der Wollust". Aber viel anders und höher als der obskure AA. LL. M. Christian Schulz dachten auch die illustren Geister der Zeit nicht von Lao-tszĕ. Auch Voltaire hat ihn sehr unterschätzt und so die andern alle. Auch darum dies, weil man ihn, wie Dvořák richtig hervorhebt, fälschlicherweise für all die Torheiten und den Aberglauben des Taoismus verantwortlich machte, von welchen die Berichte

[1]) Von Voltaire kommt hier in Betracht sein „Essai sur les Mœurs", wo er in der Einleitung und in Kap. 1 und 2 von China handelt, sowie ein Artikel seiner Feder im Dictionnaire philosophique (Oeuvres complètes, 1785, vol. 49, 268—286).

[2]) Siehe Wolff's wiederholt gedruckte, auch ins Deutsche übersetzte Oratio de Sinarum philosophia practica (vom 12. Juli 1721), ein philosophisches und atheistisches Eulogium des Konfuzius und seiner Moral, das dem Hallenser Universitäts-Mathematiker Entsetzung von seinem Amte eintrug.

[3]) Voltaire, Essai sur les mœurs, I, 2.

der Missionare erzählen, während die Gelehrten in Europa mit den ihnen damals zu Gebote stehenden Mitteln nicht eine Zeile von Lao-tszĕ verständlich zu machen in der Lage gewesen wären [1]. Heute weiß man, daß die in vielem ja zwar dunkle, doch aber unleugbar sublime philosophische Lehre Lao-tszès und der Taoismus des chinesischen Volks, mag diese Vulgärreligion, in der altanimistische Superstitionen, alchemistische Träumereien und buddhistische Glaubensvorstellungen gröbster Art in eins vermischt sind, gleich den alten Denker für sich in Anspruch nehmen, nur wenig miteinander gemein haben, und je tiefer man in das Verständnis der eigentümlichen Gedankenwelt des Weisen eindrang, desto williger ist man geworden, ihm den Tribut der Bewunderung, der ihm gebührt, zu zollen.

Ein Großer, ich stehe nicht an, zu sagen: einer der ganz Großen aber ist nicht nur er, Lao-tszĕ, der, mag die Stunde der Auferstehung seines Geistes in seinem eigenen Volke in noch so weiter Ferne liegen, bei uns keines Anwalts mehr bedarf [2]: ein wirklich Großer ist nicht minder auch der gemeinhin heute im Westen so abschätzig beurteilte jüngere Meister Konfuzius. Um ihn als solchen zu erkennen, darf man sich nur eben nicht, wie das allzuoft geschieht, durch Äußerlichkeiten abstoßen lassen — vielleicht ist es mehr als irgendein anderes die im zehnten Buch des Lun-yü vorliegende genaue Detailschilderung seines den Nichtchinesen fremdartig berührenden, uns als kleinliche Pedanterie anmutenden formellen und streng zeremoniellen Wesens, welche Schuld an der bei uns gang und gäben Verkennung des Mannes trägt —, sondern muß ihn in seinem Innenleben zu erfassen sich bemühen. Nichts lehrreicher als das Beispiel des englischen Sinologen James Legge. Zwanzig

---

[1]) Rudolf Dvořák, Chinas Religionen, II, 153. Vgl. Victor von Strauß, Laò-tsè's Taò tĕ king, XIX.

[2]) Das Urteil, daß Lao-tszĕ und sein Buch nichts hätten, was interessieren könnte, dem man in einem neueren französischen Sammelwerke (J. Bricout, Où en est l'histoire des religions?) begegnet, dürfte heute vereinzelt dastehen. Lao-tszĕ, von dem ein älterer protestantischer Chinamissionar, der bekannte Gützlaff, urteilte, er habe nur Unsinn geschrieben, zählt auf jeden Fall zu denen, an die man denken muß bei dem Paul de Lagarde-Wort: „Nehmet diese Menschen aus der Welt, so ist alles dunkel in ihr," und kennen wir ihn doch anders nicht als nur aus seinem Buche, so sollte füglich auch dieses interessieren. Gleichwohl kann noch Dvořák (S. 214) klagen: „Es darf nicht verschwiegen werden, daß es Lehrbücher der Geschichte der Philosophie gibt, in welchen man den Namen Lao-tsï vergeblich sucht."

Jahre lang (seit 1839) hatte er, als Missionar in China wirkend, sich mit Konfuzius beschäftigt, da ließ er sich — es war im Jahre 1861 — über ihn vernehmen: „Nach einem langen Studium seines Charakters bin ich außerstande, ihn als einen großen Mann anzusehen. Er schritt seinem Zeitalter nicht voraus, wennschon er über die Masse der Beamtenschaft und des Gelehrtentums seiner Zeit sich erhob. Er hat auf keine der Fragen von weltweitem Interesse irgend neues Licht geworfen." [1] 1892 kam Legge in die Lage, den ersten Band seiner Chinese Classics, in dem er dieses Verdikt gefällt, neu auszugeben, und nun, nach drei Jahrzehnten weiterer Beschäftigung mit dem chinesischen Meister, ersetzte er die angeführten Sätze stillschweigend durch ein paar andere, sehr verschieden lautende, und wo in seinem großen Werke, als es zuerst in die Welt ging, jene Worte standen, da liest man jetzt: „Je mehr ich den Charakter des Confucius und seine Ansichten studiert habe, desto höher habe ich ihn schätzen gelernt. Er war ein sehr großer Mann, und sein Einfluß ist im ganzen eine große Wohltat für die Chinesen gewesen, während seine Lehren auch für uns, die wir uns als Jünger Christi bekennen, wichtige Anregungen darbieten." [2] Der ernste Forscher in Legge — er war inzwischen Professor des Chinesischen an der Universität Oxford geworden — hatte die Voreingenommenheit des englischen Missionars abgestreift, von dem sittlichen Ernst und der Würde des nichtchristlichen Chinesen innerst überwunden. Leicht mag es dem Altmeister der Sinologie, mit dessen älterem autoritären Votum im Laufe der Jahrzehnte so mancher kleinere Kritikaster sein eigenes „Gewogen und zu leicht befunden" gestützt hatte, nicht geworden sein, zu „revozieren". Aber er hatte eben wirklich etwas gutzumachen, und es mag uns Deutschen immerhin zu einiger Genugtuung gereichen, daß ein anderer, auch wie Legge Chinamissionar und Sinologe in einem, der unser Landsmann war, Ernst Faber, weniger befangen als sein englischer Kollege, dem chinesischen Morallehrer von anfang an mehr Gerechtigkeit hat widerfahren lassen. „Confucius," so erklärte er schon 1873, „ist die größte Persönlichkeit der größten Nation, ist der Chinese der Chinesen" [3]. Damit ist das Richtige getroffen.

---

[1]) James Legge, The Chinese Classics, vol. I, Prolegomena, 113.
[2]) A. a. O., sec. ed., revised, 111.
[3]) E. Faber, Quellen zu Confucius und dem Confucianismus,

Man mag sich stoßen an K'ungs Chinesentum — auch das ja freilich schon nicht kleine Torheit —, darüber wenigstens sollte nachgerade keine Meinungsverschiedenheit mehr obwalten, daß er innerhalb des Chinesentums, dem er „der ungekrönte König", „der szepterlose Monarch" heißt [1], die Verehrung verdient, die ihm sein Volk von jeher zollte; und ist uns „Praeceptor Germaniae" ein Ruhmesname, wie sollte nicht auch „Praeceptor Sinae" [2] als solcher gelten dürfen? [3]

Wohl bin auch ich der Meinung, daß selbst wir Abendländer noch dies und jenes von dem Weisen des fernen Ostens lernen könnten, und möchte glauben, daß, wenn in unseren höheren Schulen Platos Dialoge gelesen werden, auch auf des Konfuzius „Unterredungen" schon unsere reifere Jugend hingewiesen werden dürfte; und eine ganze Reihe von Momenten, die ihn über seine Zeit wie überhaupt über jedes zeitlich beschränkte Niveau emporheben und seinem Beispiel Kraft verleihen, weiß auch sein jüngster Verdeutscher R. Wilhelm zu nennen: die Souveränität der sittlichen Persönlichkeit, die uns an ihm imponiert, seine Unabhängigkeit von allen äußeren Gesichts-

---

S. 1. Die Charakterisierung K'ung-tszĕs als „der Chinese der Chinesen", wird gemeinhin A. Réville zugeschrieben, der ihn tatsächlich einmal so bezeichnet hat (Confucius est le Chinois des Chinois), dies aber doch erst ganze 20 Jahre nach Faber, in der Revue de l'hist. des rel. XLVII, 1893, 228.

[1]) Eine sinnige Huldigung hat ihm der chinesische Geschichtsschreiber Szĕ-ma Ts'ien erwiesen, indem er in seiner Biographiensammlung die Lebensbeschreibung K'ungs nicht in die Abteilung der bedeutenden Männer einreihte, sondern unter die den ehemals regierenden Fürstenfamilien gewidmeten Kapitel einstellte (Kap. XLVII des Shi-ki, übersetzt in Band V von Édouard Chavannes, Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien).

[2]) Sina (davon das Wort Apfelsine und Sinologie) ist die spätere lateinische Bezeichnung für China, die auch Herder noch gebraucht. Die Römer hatten das Land Serica (Seidenland), seine Einwohner Seres (Seidenleute) genannt. In der Folge bis zu der Zeit Marco Polos kannte man das Reich der Mitte unter dem Namen Kathay.

[3]) So urteilt auch G. v. d. Gabelentz: „Eine ganz einzige Stelle nimmt Confucius ein, der, wie kein anderer, ein Lehrer seines Volkes war, ich möchte sagen, ein Herrscher seines Volkes geworden und geblieben ist, — eine einzige Stellung nicht nur in der Geschichte der Philosophie, sondern auch in der Geschichte der Menschheit. Denn so wie er dürfte kein zweiter Mann sein ganzes Volkstum und alles, was darin ewig ist, in seiner Person verkörpert haben. Wollen wir die Größe einer historischen Persönlichkeit messen, so sehe ich nur einen zulässigen Maßstab: die Mächtigkeit ihrer Wirkung nach Raum, Zeit und Intensität. Nach diesem Maßstab ist Confucius einer der größten Menschen gewesen; denn heute noch, nach mehr als zweitausend Jahren, steht das sittliche, gesellschaftliche und staatliche Leben fast eines Drittels der Menschheit unter dem vollen Einflusse seines Geistes." Confucius und seine Lehre (1888), 4 f.

punkten wie Lohn und Strafe, die ruhige Klarheit, die sich von allem Verzerrten besonnen zurückhält, die Energie des Forschens, die unermüdlich einzudringen sucht in die Wahrheiten des Lebens, die abgerundete Einheit, die konsequent der inneren Gesinnung in allen Äußerungen den rechten Ausdruck zu geben sucht, der Grundsatz, daß sich Menschen dauernd nur beherrschen lassen durch die Macht einer sittlich ausgebildeten Persönlichkeit, nicht durch äußeren Zwang der Gesetze, der Grundsatz, daß die gesamte staatliche Ordnung auf natürlichen Grundtatsachen des menschlichen Wesens beruhen muß, die ideale Forderung sittlicher Fundierung aller Politik [1]. Indes dienen hat er selber doch nur seinem Volke wollen, nicht der Menschheit, und sind gleich nachhaltige Wirkungen von ihm ausgegangen auch auf die benachbarten Völker von Korea und Japan, ja auf die ganze ostasiatische Welt: vermeint war sein Wirken doch nur seinen Landsleuten. Einem kranken China bot er sich an als sein Arzt. So aber wird die Medizin, die er in seiner Lehre darreichte, doch wohl zunächst danach zu beurteilen sein, ob sie für dieses tauglich, ob sie dem Zustand der chinesischen Gesellschaft seiner Tage angemessen war.

Auch ein Lao-tszĕ hatte seine Gedanken, wie der Welt — und die Welt, „des Himmels Unteres", war auch ihm China [2] — zu helfen wäre, auch ihn jammerte des Volks, und auch er war innerst überzeugt, daß es eine Hilfe für dessen Nöte und Gebreste gäbe, wenn er diese Hilfe auch in etwas ganz anderem sah als in der „Politik der kleinen Mittel", als die ihm nach seinem ganzen Denken und Fühlen das Reformierungsbemühen des praktischen Politikers erscheinen mußte.

Es waren also dieselben äußeren Verhältnisse und Zustände, auf die die zwei Meister in China, jeder in seiner Art, entsprechend seiner Veranlagung und inneren Gestimmtheit, reagierten. Eben diese Verhältnisse und Zustände müssen wir daher zuvörderst in raschem Fluge wenigstens ins Auge fassen.

---

[1]) R. Wilhelm, Kungfutse Gespräche, XXVIII f.

[2]) Erst ein Jahrhundert später, bei dem taoistischen Philosophen Chuang-tszĕ, begegnet eine Auffassung wie die sehr wenig chinesisch anmutende und ohne Zweifel vom Ausland beeinflußte: „Vergleicht man die Erde mit der Welt, ist sie nicht wie ein Haufen Steine in einer großen Marsch? Vergleicht man China mit der Erde, ist es nicht wie ein Reiskörnchen in einem großen Speicher?" Vgl. Conrady, Indischer Einfluß in China. Ztschr. d. Deutschen Morgenl. Ges. Bd. 60 (1906), 343.

Die neuere kritische Geschichtsforschung rechnet die chronologisch beglaubigte Geschichte Chinas vom Jahre 841 v. Chr. an. Das darf nicht dahin mißverstanden werden, als ob mit diesem Jahre erst die wirkliche Historie des Reichs der Mitte ihren Anfang nehme. 841 v. Chr. ist nur das älteste wirklich gesicherte Datum der chinesischen Chronologie. Daß diesem Zeitpunkte bereits eine lange, ja sehr lange Entwicklung vorausgegangen sein muß, steht außer allem Zweifel [1]. Die ältesten von Konfuzius erwähnten Herrscher, die ihm an der Spitze aller höheren Kultur stehenden Heiligen und Musterkaiser Yao, Shun und Yü, gehören angeblich dem letzten Drittel des dritten vorchristlichen Jahrtausends an. Während die ersten beiden unter Umgehung ihrer Söhne das Reich „dem Würdigsten" hinterließen, soll nach dem dritten die Familienerbfolge eingesetzt haben. Sein Sohn wurde der Begründer der ersten Dynastie, der Dynastie Hia, die nach der herkömmlichen Chronologie von 2205 v. Chr. an für etwa ein halbes Jahrtausend die Regierung inne hatte, bis diese im Jahre 1766 ihrem letzten Herrscher Kieh, der durch seine Grausamkeiten und Greueltaten allenthalben das Volk zur Empörung reizte, von einem Reichsgroßen, T'ang, abgenommen wurde. Die neue, von diesem selber begründete Dynastie Shang oder, wie sie sich seit 1401 v. Chr. nannte, Yin, stellte dem Reiche achtundzwanzig Herrscher. Der letzte, Chou-wang (1154—1112), ging pflichtvergessen die Wege Kiehs und bereitete wie dieser Tyrann, mit dem er immer zusammen genannt wird, seinem Hause den Untergang. Der das Strafgericht des Himmels an dem grausamen Wüstling vollstreckte, war ein sinisierter „Westbarbar", der ruhmreiche Wu-wang. Und die von diesem 1122 v. Chr. begründete dritte Dynastie, Chou, eine Fremddynastie also, war es, die seit über einem halben Jahrtausend schon die Herrschaft in Händen hatte und sichtlich ihrem Ende entgegensiechte, als Lao-tszĕ und Konfuzius ins Leben traten. Lun-yü III, 14 und III, 9 (vgl. Chung-yung XXVIII, 5) haben wir Äußerungen des letzteren, dahingehend, daß er, sehr wohl imstande, auch von den staatlichen Einrichtungen der Hia und Yin sich eine Anschauung zu bilden, es doch vorziehe, sich in seinen Anschauungen an die staatlichen Ordnungen der

[1]) W. Grube, Gesch. der chines. Literatur, 2.

Begründer der noch herrschenden Dynastie anzuschließen, die den Vorteil gehabt hätten, auf die zwei voraufgegangenen Kaiserhäuser zurückzublicken und deren Erfahrungen sich zunutze machen zu können (vgl. Lun-yü II, 23). Mit noch größerer Bewunderung und Verehrung als auf den ersten Kaiser dieses Hauses, Wu-wang, blickte er auf dessen Vater König Wên, der, ein übermächtiger Vasallfürst, seine Autorität loyal nur dazu gebraucht hatte, die sinkende Dynastie zu stützen [1], und auf Wu-wangs jüngeren und bedeutenderen Bruder Tan, bekannter als Chou-kung, „Fürst von Chou" (gest. 1105 v. Chr.), der, ohne selbst auf den Thron zu kommen, doch zur Konsolidierung der von seinem Bruder begründeten Herrschaft besonders als Organisator der Staatsverwaltung die wichtigsten Dienste geleistet haben soll [2]. Nach der hohen Wertschätzung, die Konfuzius für diese durch ihn und seine Schüler für alle Zeiten heroisierten Persönlichkeiten und die von ihnen geschaffenen Lebensformen zum Ausdruck bringt, kann man nicht wohl daran zweifeln, daß durch sie das Volk von China auf eine höhere Stufe der Kultur gehoben wurde [3]. Nur daß die Herrlichkeit dieses goldenen Zeitalters — als solches wird es von Konfuzius gepriesen — nicht von sehr langer Dauer war. Das Wort aus dem chinesischen „Buch der Lieder":

---

[1]) Siehe W. Grube, Fêng-shên-yên-i, Die Metamorphosen der Götter (Leiden, 1912), die aus dem literarischen Nachlaß des Berliner Sinologen veröffentlichte Übersetzung eines historisch-mythologischen chinesischen Romans, der zu seinem geschichtlichen Inhalt den Übergang der Herrschaft von der Yin- auf die Chou-Dynastie hat. Vgl. Lun-yü VIII, 20.

[2]) Wie besonders die vorbildliche Gestalt dieses großen Weisen der Vergangenheit dem Meister beständig vor Augen und vor der Seele gestanden haben muß, das zeigt ein Ausspruch von ihm aus seiner späteren, bereits von Resignation erfüllten Lebensperiode: „Es geht abwärts mit mir. Seit langer Zeit schon träume ich nicht mehr von dem Fürsten von Chou." (Lun-yü VII, 5.)

[3]) Doch warnt Erkes (China, 1919, 34) wohl mit Recht, sich die schöpferische Tätigkeit der Chou, die hierin etwa den Goten in Italien geglichen haben möchten, nicht allzu umfassend vorzustellen. In der Hauptsache gehen die Staatseinrichtungen der dem Fürsten von Chou zugeschriebenen Verfassungsurkunde, des Chou-li, nach der Ansicht dieses Sinologen auf die Shang-Zeit und vielfach wohl auf noch ältere Perioden zurück. Die Initiative zur Konstituierung und Ausgestaltung des Staatswesens möge von den Chou ausgegangen sein, die Ausführung sei ohne Zweifel von den nicht lange vorher selber erst von der chinesischen Kultur ergriffenen Barbaren den alten Beamten, Gelehrten und Priestern der Yin-Dynastie überlassen worden, die die alte Ordnung nur eben den Bedürfnissen ihrer neuen Fremdherren angepaßt hätten.

Es mangelt nie beim Anbeginn,
Doch Wenige besteh'n am Ende [1]

bewahrheitete sich auch an der Dynastie Chou. Den ersten hervorragend tüchtigen Herrschern folgten weniger tüchtige, die nicht mehr die Kraft hatten, die Lehensfürsten der von ihren Vorfahren geschaffenen Feudalmonarchie in Botmäßigkeit zu halten. War der Staat vormals eine große Familie gewesen, deren fürstliche Glieder, untereinander verbunden durch die Bande des Blutes und der Pietät, alle einem höchsten Willen untertan waren, in dem Herrscher das Oberhaupt der gesamten Volksfamilie verehrten, so hatten mit der Zeit alle Bande frommer Scheu sich gelöst, also, daß die Vasallenstaaten nicht nur untereinander sich zerfleischten, sondern die durch Aufsaugung kleinerer Lehensgebiete und durch Angliederung unzivilisierter Grenznachbarstämme mächtiger gewordenen unter ihnen sich auch vermaßen, der Zentralgewalt gegenüber sich unabhängig zu gehaben. Und das Beispiel, das sie damit gaben, konnte nicht verfehlen, seine schlimme Wirkung auch auf die Adelsgeschlechter in den einzelnen Territorialstaaten auszuüben, die, wo sie sich stark genug dazu fühlen konnten, hinwiederum unbedenklich ihren Gebietern den Gehorsam weigerten oder sich an ihre Stelle setzten, — Verhältnisse, ganz ähnlich denen Deutschlands in den schlimmsten Tagen des Heiligen römischen Reichs [2].

Die Kosten der unaufhörlichen Kämpfe, die diese Zeiten allgemeiner Usurpation erfüllten, hatten letztlich die niederen Massen zu tragen, die für ihre Oberen, wer diese auch eben sein mochten, nur mehr Gegenstand der Ausbeutung waren. In Auflegung drückender Steuerlasten auf ihre Untertanen überboten die sich ablösenden machthungerigen Großen einer den andern. Wie das arme Volk unter solchen Verhältnissen litt, zeigt nichts wohl besser als die Wiedergabe eines Erlebnisses des Konfuzius. Indem er, begleitet von einer Schar seiner Jünger, durchs Land fuhr, wurde einmal die Aufmerksamkeit der Wanderer erregt durch ein Weib, das bitterlich an einem Grabe weinte. Der Meister ließ halten und schickte einen seiner Weggenossen zu der Weinenden, sie nach der Ursache ihres Jammerns

[1]) Shi-king III, 3, 1, Übers. von v. Strauß, 432.
[2]) S. Lun-yü XVI, 2 und 3.

und Wehklagens zu befragen. „Meines Mannes Vater", antwortete das Weib dem Frager, „ist voreinst an diesem Orte von einem Tiger zerrissen worden, hernach mein Mann selbst ebenfalls, und nun auch noch mein Sohn". Weiter gefragt, warum sie dann doch von einem so gefährlichen Ort nicht längst schon weggezogen sei, gab das Weib zur Antwort, der Ort unterstehe einem Fürsten, der kein hartherziges Regiment übe. „Merkt euch das wohl", soll Konfuzius bei dieser Gelegenheit zu seinen Schülern gesprochen haben, „merkt euch das wohl, Kinder: grausames Regiment ist schrecklicher als Tiger" [1]. Kaum erst gesagt zu werden braucht wohl, daß Zustände wie die bestehenden auch auf das Volk demoralisierend wirken mußten. „Die Felder blieben unbestellt liegen, die allgemeine Unsicherheit lähmte Handel und Verkehr, China verarmte und verödete. Mit dem Wohlstand verfielen auch Gesetz und Moral; Raub und Mord, Korruption und Anarchie überall — so ist das Bild, das die zeitgenössischen Quellen vom China des 7. bis 3. Jahrhunderts v. Chr. entwerfen." [2]

Natürlich, daß es dem politischen, wirtschaftlichen und sittlichen Verfall gegenüber auch nicht an tüchtigen Männern fehlte, die, anstatt die Augen vor der grausen Gegenwart zu verschließen und mit dem Strom zu schwimmen, dem Verderben sich entgegenstemmten und sich mit aller Kraft für eine Besserung der schlimmen Zustände einsetzten. Wenn als solche aber, wie dies oft geschieht, allen voran „die beiden großen Reformatoren Konfuzius und Lao-tszĕ" genannt werden, die, „politisch machtlos und daher außerstande, dem politischen Verfall zu steuern, die sittliche Erhebung ihres Volkes sich zur Lebensaufgabe machten und ihr — jeder in entgegengesetzter Richtung — nachstrebten" [3], so wird damit, meine ich, dem an zweiter Stelle genannten eine Rolle zugeschrieben, die er tatsächlich nicht gespielt hat und auch gar nicht hat spielen wollen. Einer solchen Annahme bieten nicht einmal die Legenden [4] irgendwelchen Anhalt, die sich sehr früh schon um seine Person gesponnen haben [5], auch nicht die paar, sicht-

---

[1]) Li-ki II, II, III, 10.
[2]) Erkes, China, 35.
[3]) Dvořák, Chinas Religionen II, 25; vgl. I, 3.
[4]) Für diese Legenden siehe Bastian, Peking, 418—422, 454—486.
[5]) In der von Ko-hong um 350 n. Chr. verfaßten legendären Biographie des Weisen ist ausdrücklich gesagt: „Lao-tszĕ hatte lange Zeit in der

lich entsprechenden Geschichten aus dem Leben des Konfuzius nachgebildeten, Erzählungen über ihn, die sich bei dem um die Wende des 4. Jahrhunderts v. Chr. lebenden alten taoistischen Philosophen Chuang-tszĕ finden, erst recht nicht was halbwegs geschichtlich Beglaubigtes über sein Leben vorliegt. Des letzteren ist so wenig, daß es in Gänze hier Platz finden kann: eine höchst magere Biographie, die Szĕ-ma Ts'ien (gest. 85 v. Chr.), der Begründer einer wissenschaftlichen Geschichtsauffassung für China [1], in seinen, von Chavannes übersetzten, „Geschichtlichen Denkwürdigkeiten" (Shi-ki) bietet, auch sie, wie gesagt, nicht durchaus über alle Zweifel erhaben. Szĕ-ma Ts'ien veröffentlichte sein Geschichtswerk im Jahre 91 v. Chr., war also selbst von Lao-tszĕ bereits durch einen Zeitraum von etwa einem halben Jahrtausend getrennt. Denn: gibt sein Bericht gleich für den alten Meister kein Geburtsjahr, so läßt sich dieses doch nach anderen Autoren mit einiger Sicherheit feststellen. Daß er unter der Regierung des einundzwanzigsten Kaisers der Dynastie Chou, Ting-wang (606—585 v. Chr.) das Licht der Welt erblickt haben soll, wußte man im Westen schon von länger her aus einer Angabe, die sich bei dem berühmten, im Jahre 1318 n. Chr. hingerichteten persischen Geschichtsschreiber Rashīd-uddīn findet. Die chinesische Überlieferung, auf die sich diese Notiz stützt, — es gibt freilich auch eine andere, den Geburtstag Lao-tszĕs um ganze 125 Jahre höher hinaufsetzende — nennt genauer das dritte Regierungsjahr dieses Herrschers, d. i. 604 v. Chr., und damit stimmt so ziemlich die andere Angabe zusammen, daß er 347 Jahre nach Buddha geboren sei, wenn man sich gegenwärtig hält, daß dessen Nirvāna von der traditionellen Chronologie der Buddhisten in China fälschlich in das Jahr 949 v. Chr. gelegt wird.

Was nun bei Szĕ-ma Ts'ien im dreiundsechzigsten Kapitel seines großen Geschichtswerkes zu lesen steht, ist dies:

---

kaiserlichen Residenzstadt gelebt, ohne seine Lehre irgend jemanden mitzuteilen." (Julien a. a. O. p. XXX.) Im übrigen findet sich bei Ko-hong sogar eine Beschreibung des Äußeren von Lao-tszĕ. Vgl. Dvořák S. 13. Siehe ebenda S. 13 f. die Bemerkungen über den Charakter Lao-tszĕs.

[1]) So wird Szĕ-ma Ts'ien von Erkes (China, 131) charakterisiert, und das ist zutreffender, als wenn er, wie gewöhnlich, nach dem Vorgang Abel-Rémusats, des ersten Inhabers eines sinologischen Lehrstuhls in Europa, als der Herodot der chinesischen Historiographie oder als Vater der chinesischen Geschichte bezeichnet wird.

„Lao-tszĕ [1] war gebürtig aus dem Dorfe K'üh-jen [2] im Bezirke Li im Kreise K'u im Lehensstaate Ch'u. Sein Geschlechtsname war Li [3], sein Milchname Erh, sein Mannesname Poh-yang. Sein posthumer Name ist Tan [4]. Er war Verwalter des Reichsarchivs der Chou.

K'ung-tszĕ kam nach Chou, um sich bei Lao-tszĕ nach den Bräuchen (*li*) zu erkundigen. [Als K'ung-tszĕ von dem alten Zeremoniell sprach und dabei das Lob der großen Meister der Vergangenheit sang], sagte Lao-tszĕ: ‚Die Menschen, von denen du sprichst, Herr, sind dahin und ihre Gebeine längst vermodert. Was von ihnen übrig ist, sind einzig ihre Worte. Findet der Edle seine Zeit, so kommt er empor; findet er sie nicht, seine Zeit, so irrt er unstet von einer Stätte zu der anderen [umhergefegt wie Unkraut in der Wüste] [5]. Ein guter Kaufmann,

---

[1]) Lao-tszĕ ist kein Eigenname, sondern bedeutet „der alte Philosoph". Eine andere Auslegung des Namens ist „altes Kind". So soll der Meister heißen, weil er von seiner Mutter 72, nach einer anderen Version 81 Jahre unter dem Herzen getragen worden und dann, als er (unter einem Pflaumenbaum) geboren wurde, mit weißem Haare zur Welt gekommen wäre, dies zwar, indem er — unverkennbar ein der Buddhalegende entlehnter Zug — aus der linken Seite seiner Mutter hervortrat. Wieder eine andere Deutung ist „Sohn der Lao". Danach wäre seine jungfräuliche Mutter, die ihn, ohne Zutun eines Mannes, im Anblick einer großen Sternschnuppe empfangen haben soll, Lao zubenannt gewesen. Erwähnt sei auch die Hypothese, daß Lao-tszĕ vielleicht übersetzt werden müsse „die alten Philosophen". Das ist sprachlich ein Unding. t s z ĕ zwar kann ja ebensowohl „die Philosophen" wie „der Philosoph" heißen; l a o aber ist soviel wie „alt an Jahren" (senex) und nicht „zum Altertum gehörig" (antiquus, vetus).

Eine um 350 n. Chr. verfaßte sagenhafte Biographie des Weisen von Ko-hong, die Stanislas Julien (Le Livre de la Voie et de la Vertu XXIII ff.) in Übersetzung mitgeteilt hat, will, Lao-tszĕ habe seinen Namen öfters gewechselt. „Jedermann findet sich oft in gefährlicher Lage. Ändert da der Weise seinen Namen, um sich den Änderungen, die in der Natur vor sich gehen, anzupassen, so kann er den Fährlichkeiten entgehen und sein Leben verlängern. Viele Männer unserer Tage, die das Tao besitzen, unterwerfen sich gleichfalls dieser Notwendigkeit. Lao-tszĕ lebte dreihundert Jahre unter der Dynastie der Chou. In diesem langen Zeitraum muß er mehr als einmal sich der Gefahr ausgesetzt gefunden haben. Dies der Grund, weshalb er oft seinen Namen änderte" (a. a. O. XXVI).

[2]) Das Familienhaus Lao-tszĕs, neben einem dem Vergotteten errichteten Tempel stehend, wird noch heute gezeigt.

[3]) Derselbe Familienname wie der von dem bei uns allbekannten Li Hung Tschang getragene.

[4]) Daher wird er sehr oft zitiert als Lao-tan, der alte Tan.

[5]) Ganz anders übersetzt diesen Passus D e G r o o t: „Ihrer Lehre nach wird, wenn der Mensch mit seinen Gebeinen verwest ist, nur seine Lehre übrig bleiben; ferner soll der Kiün Tsĕ (wie ein Großer) im Wagen

habe ich mir sagen lassen, ob er gleich Vorräte hat, hält sie tief verborgen, als hätte er keine, und der Edle (*kiün-tszĕ*), obschon von vollendeter Tugend, erscheint in seinem Äußeren wie ein Stumpfsinniger. Tue ab, Herr, dein Hochhinauswollen und deine vielerlei Wünsche, dein auswendiges Gleißen und deine ungezügelten Aspirationen; dies alles hat dir keinen Wert. Mehr habe ich dir nicht zu sagen.' Nachdem K'ung-tszĕ [von Lao-tszĕ] fortgegangen war, sprach er zu seinen Jüngern: ‚Von den Vögeln weiß ich, sie können fliegen, von den Fischen, sie können schwimmen, von den Vierfüßlern, sie können laufen. Den Laufenden kann man mit der Schlinge, den Schwimmenden mit der Angel, den Fliegenden mit dem Pfeile beikommen: was den Drachen betrifft, so ist man außerstande, ihn zu fassen, wie er auf Wind und Wolke dahinfahrend himmelwärts aufsteigt. Ich habe heute den Lao-tszĕ gesehen — der richtige Drache!" [1]

---

fahren, wenn er dazu Gelegenheit hat, dagegen, wenn er die Gelegenheit nicht findet, wie eine verwehte Wüstenpflanze umherirren." (Universismus, 93.)

[1]) Etwas durchsichtiger werden dem Leser die nicht ohne weiteres so ganz verständlichen Worte K'ungs vielleicht durch die unverkennbar eine bloße Amplifikation dieser Szĕ-ma Ts'ien-Stelle bildenden Sätze, die sich bei dem um 350 n. Chr. schreibenden Ko-hong finden. Er läßt den Konfuzius folgenderweise sich aussprechen: „Sehe ich, wie einer sich seines Denkens bedient, um mir zu entwischen wie der Vogel, der fliegt, so stelle ich mein eigenes Denken zurecht wie einen Bogen mit aufgelegtem Pfeile, um ihn zu durchbohren, und niemals verfehle ich, die Oberhand über ihn zu gewinnen. Bedient sich einer seines Denkens, um mir zu entweichen wie ein flinker Hirsch, so wende ich das meine an wie einen Jagdhund, um ihm nachzusetzen, und niemals verfehle ich, ihn zu fassen und niederzukriegen. Bedient sich einer seines Denkens, um mir zu entkommen wie der Fisch der Tiefe, so werfe ich das meine aus wie eine Angel, und niemals verfehle ich, ihn zu fangen und in meine Gewalt zu bringen. Was jedoch den Drachen anbetrifft, der sich auf den Wolken erhebt und im Äther dahinfährt, so vermag ich nicht, ihm beizukommen. Heute habe ich Lao-tszĕ gesehen; er ist wie der Drache. Wie er sprach, blieb mir der Mund offen stehen, ohne daß ich ihn mehr zubrachte, glitt mir die Zunge vor Erstaunen heraus, ohne daß ich Kraft fand, sie wieder zurückzuziehen, und ward mein Geist in Unruhe versenkt, ohne seine vorherige Fassung wieder gewinnen zu können."

Reinhold von Plaenckner in seiner Übersetzung des Tao-teh-king paraphrasiert die von Szĕ-ma Ts'ien berichteten Reden der beiden Weisen, die man ja gewiß als spätere Mache, und zwar unverkennbar Mache taoistischer Herkunft, wird zu beurteilen haben, folgendermaßen: Als Konfuzius in den Gesprächen mit Lao-tszĕ die Maximen der alten Weisen immer und immer wieder rezitierte und nur, was s i e gesagt, gelten lassen wollte, da sagte endlich Lao-tszĕ zu ihm: „Wie kannst du nur fort und fort von den Männern sprechen, die längst tot, und deren Gebeine selbst längst in Staub zerfallen sind? Wahr, ihre Sprüche sind auf uns ge-

Lao-tszĕ war des Tao und seiner Tugend beflissen. Bei seinen Studien ging sein Streben dahin, sich selbst verborgen zu halten und ohne Namen zu bleiben. Lange hat er in Chou gelebt. Als er aber sah, wie Chou verfiel, ging er schließlich fort und kam [1] an den Grenzpaß [im Westen von Chou]. Da sprach der Grenzbeamte Yin Hi: „Willst du, Herr, dich denn in die Einsamkeit zurückziehen, so schreibe mir, bitte, doch erst ein Buch!" Daraufhin schrieb Lao-tszĕ ein Buch in zwei Teilen, worin er mit fünftausend und etwelchen Worten das Wesen (*i*) von Tao und von Teh (Tugend) erörterte, worauf er davonzog. Niemand weiß, wo er geendet [2]. Lao-tszĕ war ein Edler (*kiün-tzsĕ*), der in der Verborgenheit lebte."

---

kommen, und die mögen für die damalige Zeit recht schön und passend gewesen sein. Aber das Rad der Zeit bleibt nicht stehen, und wir wollen, wie sie, weiter im flüchtigen Wagen und müssen ihr folgen und uns in sie schicken mit unseren Ansichten. Sind nun unsere eigenen Ansichten zeitgemäß, so sprechen wir sie aus und nützen der Welt, und sind stürmische Zeiten, in denen wir mit unseren Meinungen nicht durchdringen, oh, dann wissen wir doch, daß ein geschickter Kaufmann seine kostbare Ware auch nicht zu allen Zeiten, sondern nur zu schicklicher losschlägt, und bewahren den köstlichen Edelstein, den wir gefunden, in unserem Herzen. Dieses kostbare Kleinod findet aber nur in reinen Herzen Aufnahme; und so lege auch du erst deine Eitelkeit, deine Anmaßung, deinen Hochmut ab, und gib deine Anforderungen auf, mit denen du doch nichts ausrichtest."

Die Worte, mit denen Konfuzius seinen Jüngern gegenüber sich über seinen Besuch bei Lao-tszĕ ausspricht, faßt Plaenckner so: „Ich komme von Lao-tszĕ und bin sprachlos vor Erstaunen über den Ideenreichtum und Gedankenflug dieses Mannes. Seht, wenn die Gedanken eines Mannes hoch und weitfliegend sind wie die des Vogels in der Luft, so sind meine wie die des Pfeils, der den Hochschwebenden durchbohrt und mir bringt. Sind sie wie die des Hirsches auf der weiten Flur, so sind meine gleich dem Jagdhund schnell und holen ihn ein. Sind sie so tief wie der Fisch im unabsehbaren Abgrunde, so gleichen meine der Angel, an der er heraufgebracht wird an das Tageslicht. Wenn aber die Großartigkeit der Gedanken dem Drachen gleicht, der hoch im Äther unerreichbar, unverwundbar schwebt, so kann ich sie nicht erreichen. Seht, so ist Lao-tszĕs Geistestiefe und Gedankenflug gleich dem Drachen. Ich stehe da mit offenem Munde und bin keines Wortes mächtig." (Plaenckner a. a. O. S. IV ff.). Ein Bericht über die Begegnung der beiden Weisen findet sich auch bei Chuang-tszĕ XIV, 6. Siehe v. Strauß a. a. O. 347 ff. und Sacred Books of the East, vol. XXXIX, 357 ff.

[1]) Die spätere Tradition läßt ihn dabei auf einem schwarzen Ochsen reiten (siehe die Abbildung in Wilhelms Laotse und eine andere bei Carus).

[2]) Im Widerspruch mit dieser Überlieferung steht die Geschichte von Lao-tszĕs Tod, wie sie bei Chuang-tszĕ (III, 4) sich findet: Lau Dan (Lao-tszĕ) war gestorben. Tsin Schi ging hin, um sein Beileid zu bezeugen. Er stieß drei Klagelaute aus und kam wieder heraus. Ein Jünger fragte ihn: „Wart Ihr nicht unseres Herrn Freund?" Er sagte: „Wohl". „Ist es Euch dann genug, auf diese Weise Euer Beileid zu bezeugen?" Er sprach: „Ja! An-

Hier folgt ein Verzeichnis der Nachkommen Lao-tszĕs bis ins zweite Jahrhundert v. Chr., das wir übergehen, nur soviel ihm entnehmend, daß der Weise einen Sohn hatte, also verheiratet gewesen; worauf es weiter heißt: „Die der Lehre Lao-tszĕs anhangen, verwerfen die Literaten [d. h. die Anhänger des Konfuzius], und die Literaten hinwiederum verwerfen den Lao-tszĕ. Wie sollte auch, wo man in den Prinzipien auseinandergeht, eine Verständigung möglich sein? Nach Li Erh [d. h. Lao-tszĕ] wird man von selbst durch Nicht-Tun umgewandelt und wird man von selbst durch lauteres Ruhen richtig." —

Soweit Szĕ-ma Ts'ien. Sein Bericht weiß, wie man sieht, nichts von Anstrengungen, die Lao-tszĕ gemacht hätte, gegen das Verderben seiner Zeit in China anzukämpfen. Er wußte es, er hätte tauben Ohren gepredigt oder Spott und Hohn geerntet, man hätte den Kopf über ihn geschüttelt als über einen Narren, hätte er seine Weisheit auf die Gassen tragen wollen, die Weisheit, daß das Heil einzig in der Abkehr von aller Kultur und in der Rückkehr zur Natur zu finden sei, zu den primitiven Zuständen einer fernen, fernen Urzeit. Offenbar all sein Leben lang ein stiller Gast inmitten seiner Umgebung, nach innen

---

fangs hielt ich dafür, daß er unser Mann sei, und nun ist es doch nicht so. Als ich vorhin hineinging, um zu klagen, da beweinten ihn die Alten, als weinten sie um einen Sohn, und die Jungen weinten, als trauerten sie um eine Mutter. Um sie so fest an sich zu binden, muß er Worte gesprochen haben, die er nicht hätte sprechen sollen, und Tränen geweint haben, die er nicht hätte weinen sollen. Das ist aber ein Abweichen von der himmlischen Natur, das nur die menschlichen Gemütserregungen vermehrt, so daß man die anvertrauten Gaben (Gottes) vergißt. Diesen Zustand nannten die Alten: die Strafe für das Verlassen der himmlischen Natur. Der Meister kam in diese Welt, als seine Zeit da war. Der Meister ging aus dieser Welt, als seine Zeit erfüllt war. Wer auf seine Zeit wartet und der Erfüllung harrt, über den haben Freude und Trauer keine Macht mehr. Diesen Zustand nannten die Alten: die Lösung der Bande durch Gott." Was wir ein Ende nehmen sehen, ist nur das Brennholz. Das Feuer brennt weiter. Wir erkennen nicht, daß es aufhört (R. Wilhelm, Dschuang Dsi 24). Vgl. Dvořák S. 13 und 165, Anm. 43. — Der Grenzpaß, von dem bei Szĕ-ma Ts'ien die Rede ist, im Westen des damaligen Staates Chou, liegt noch mitten in China, so daß also nicht angenommen werden muß, daß die Einsamkeit, in die er sich zurückzog, außerhalb des Reiches gelegen war. Erst die spätere Sage, der Rémusat Glauben beimaß (Mémoire sur Lao-tseu p. 48), läßt ihn westwärts über Baktrien hinaus bis nach Ta-tsin (Syrien) kommen und sogar das römische Reich zu seinem Glauben bekehren. Siehe Julien p. XXV ff. Die chinesischen Buddhisten wollen, daß Lao-tszĕ auf dieser Reise nach dem Westen auch den Buddhismus in Indien gepflanzt habe. Vgl. Dvořák S. 12 f.

lebend, nicht nach außen, zieht er am Ende seiner Tage, wohl nicht lange nach 517, dem Jahre seiner Begegnung mit Konfuzius, wie in unseren Tagen der greise Tolstoi, mit dem er auch sonst manches gemein hat [1], völlig sich von ihr zurück. Und die Gesellschaft, der er den Rücken kehrte, hat kaum etwas an ihm verloren. „Man hat nicht viel von Einem, der nur schweigt“[2], in Lao-tszĕs Fall nicht einmal „nur eine Nummer mehr, die sich verneigt“. Denn auch all der „feinen Sitte“ war er abhold als einem äußeren Firnis, bloßer Tünche. Man kann sich eigentlich ganz und gar nicht wundern, daß ihn schließlich „der Geist in die Wüste trieb“, in die Zurückgezogenheit, wo er, man weiß nicht wie lange noch, ἦν μετὰ τῶν θηρίων, „bei den Tieren war“ (Mark. 1, 12). —

Wie ganz, ganz anders als er Konfuzius! „Es kann einer doch,“ sagt er einmal zu einem seiner Schüler, „unmöglich mit den Vögeln und mit dem Getier des Feldes zusammenhausen. Wollte ich nicht mit diesem Geschlechte von Menschen zusammenhausen, mit wem sollte ich denn zusammenhausen? Wäre das Reich auf dem rechten Wege, so würde es mein nicht bedürfen, Wandel zu schaffen.“ (Lun-yü XVIII, 6). Sein Ehrgeiz ging jedenfalls ganz und gar nicht dahin, „sich selbst verborgen zu halten und ohne Namen zu bleiben“ [3]. So sind wir denn auch über seinen äußeren Lebensgang ganz anders unterrichtet als über den Lao-tszĕs, dies trotz der gegenteiligen Versicherung des schon einmal zitierten Leipziger Magisters der freien Künste Christian Schulz: „Von dem Leben des Konfuzius weiß man übrigens, was die genauern Umstände betrifft, die sonst Anderer Lebensbeschreibungen so lehrreich als unterhaltend, und dadurch sehr nützlich machen, nicht viel mehr, denn daß es zum Wohl der Menschheit in Belehrung und exemplarischem Wandel, wie ein sanfter Blumenbach durch rosichte Gefilde, sanft dahin floß.“ Und kann man es schließlich wohl verstehen, daß Sinologenkritik, offenbar um sie den anderen Großen der Menschheit gegenüber ja in nichts zu verkürzen, die Gestalt Lao-tszĕs als einen bloßen Mythus deuten

[1]) Tolstoi ist von Lao-tszĕ stark beeinflußt gewesen und hat sich, wie Dr. Carus sich von ihm mitteilen ließ, mit dem Gedanken getragen, eine russische Übersetzung des Tao-teh-king zu machen. Vgl. Carus, Laotze's Tao-teh-king, 1898, 25 f.

[2] Karl Stieler, Ein Winter-Idyll.

[3]) Vgl. Lun-yü XV, 19.

zu müssen meinte: auf den Gedanken hätte man jedenfalls nicht verfallen sollen, auch den jüngeren Weisen aus der Liste der historischen Persönlichkeiten zu streichen, und mit ihrem Urheber, dem im Februar 1912 verstorbenen Mr. Allen, ist wohl, so wird man annehmen dürfen, auch dessen Theorie begraben, nach der es nur Eifersucht gewesen sein soll, die den Geschichtsschreiber Szĕ-ma Ts'ien und andere zeitgenössische Literaten veranlaßt hätte, dem von Indien aus eindringenden Buddhismus die Lehre eines einheimischen Weisen entgegenzustellen, der zu diesem Zwecke mitsamt seiner Doktrin und den sie überliefernden Schriften von ihnen frei erfunden worden sei [1].

Nach solchen Verwogenheiten brauchte man sich schließlich nicht eben baß zu wundern, wenn gar noch einer auf die Idee käme, aus dem so durchaus unchinesischen Klang des Namens Konfuzius den Schluß zu ziehen und den Beweis zu erbringen, daß sein Träger seiner Herkunft nach ein alter Römer gewesen sei. Konfuzius (Confucius) ist ja unverkennbar kein chinesischer Name. Es ist die von den alten Jesuitenmissionaren vorgenommene Latinisierung der drei chinesischen Laute K'ung-futszĕ, deren erster, K'ung, der Familienname des Weisen ist, während die beiden anderen, fu-tszĕ, als Ehrenbezeichnung für berühmte Gelehrte gebraucht werden. Bei den einheimischen Autoren heißt der so Latinisierte gemeiniglich K'ung-tszĕ (nicht K'ung-fu-tzsĕ), d. i. Herr oder Meister K'ung, wenn man es nicht gar vorzieht, von ihm einfach nur als von dem Meister (*tszĕ*) zu sprechen. In den kanonischen Schriften werden seine Aussprüche gewöhnlich eingeführt: „Der Meister sprach (*tzĕ yüeh*)".

Geboren wurde Konfuzius 551 v. Chr., also ungefähr zur selben Zeit wie der Buddha, wie er auch ungefähr gleichzeitig, möglicherweise sogar in einem und demselben Jahre wie der große indische Weise, sein Leben beschlossen hat. Den Ruhm, seine Geburtsstätte zu sein, hat ein Ort in dem alten Lu, einem kleinen Fürstentum des Reichs, das einen Teil der heutigen Provinz Schantung bildet. Nach diesem seinem Geburtsort, von dem seine verwitwete Mutter mit dem Dreijährigen verzog, wird er Lun-yü III, 15 einmal „der Sohn des Mannes von

[1]) Siehe Dvořák, Chinas Religionen I, 231, Anm. 1.

Tsou" genannt. Seine Familie führt ihren Stammbaum auf die Herrscher der Shang-Dynastie zurück, und jedenfalls können die Nachkommen des Konfuzius, die es noch heute in Menge gibt, sich berühmen, der älteste Uradel auf Erden zu sein: das gegenwärtige Haupt des auf einen dreitausendjährigen Bestand zurückblickenden Hauses, der „heilige Herzog" K'ung, der „Prinz, der die Heiligkeit überallhin verbreitet", wie sein erblicher Staatstitel lautet, ist der dreiundsiebenzigste Nachkomme des Meisters [1]. Von fürstlicher Herrlichkeit hat Konfuzius trotz seines erlauchten Stammbaumes in seinem Hause selbst nichts gesehen, so wenig wie der südchinesische Bauernsohn aus dem Reiche Ch'u, den man nachmals Lao-tszĕ genannt hat. Der Glanz der Familie war, als er das Licht der Welt erblickte, längst dahin. Den Vater hat der Knabe kaum gekannt: er starb sehr bald nach seiner Geburt. Gewesen war er vormals Offizier im Heere seines Heimatstaates, ein Kriegsmann, so wird uns berichtet, von ungewöhnlicher Körperkraft und von hohem Mute. In sehr vorgeschrittenen Jahren hatte dieser, weil bis dahin ohne männlichen Nachkommen geblieben, mit einem noch jugendlichen Mädchen aus gutem Hause noch eine Ehe eingegangen. Dieser Mésalliance [2] ist Konfuzius oder, wie der Neugeborene genannt wurde, — bei seiner Mündigkeit erhielt er den Namen Chung-ni — K'iu entsprossen. Von seiner Jugend weiß man nicht mehr, als daß er früh schon der in dürftigen Verhältnissen lebenden Mutter in Haus und Feld tüchtig an die Hand zu gehen hatte, ein Zwang, dem er — die Axt im Haus erspart den Zimmermann — den Erwerb viel-

---

[1]) Sein Bild gibt Parker in seinen Studies in Chinese Religion, 191.

[2]) Als so etwas wie eine solche mußte des großen Altersabstands wegen das Bündnis chinesischem Empfinden gelten. Nach einer alten chinesischen Theorie wird das Leben des Mannes durch die Zahl 8 geregelt: mit 8 Monaten bekommt er seine Milchzähne; mit 8 Jahren verliert er sie; mit 16 Jahren (2 × 8) eröffnet sich ihm der Weg des *yang*, d. h. erlangt er seine Mannbarkeit; mit 64 Jahren (8 × 8) schließt der Weg des *yang*. Das Leben der Frau ist von der Zahl 7 beherrscht: mit 7 Monaten bekommt sie die Milchzähne; mit 7 Jahren verliert sie sie; mit 14 Jahren (2 × 7) öffnet sich der Weg des *yin*, d. h. sie wird heiratsfähig; mit 49 Jahren (7 × 7) schließt der Weg des *yin*. Jede Ehe, die ein Mann vor seinem sechzehnten oder nach seinem vierundsechzigsten, und eine Frau vor ihrem vierzehnten oder nach ihrem neunundvierzigsten Jahre eingeht, ist ein Verstoß wider die Regel. Der Vater des Konfuzius verheiratete sich aber, nachdem er das Alter von vierundsechzig schon überschritten hatte. Éd. Chavannes, Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien V, 287, n. 2.

facher Geschicklichkeiten verdankte [1], und daß er spielend besonders gern mit Opfergeräten hantierte, so als fünf- oder sechsjähriger Knabe schon seine nachmalige Vorliebe für das alte Ritualwesen bekundend. Daß der spätere Lehrer auch nicht ohne tüchtigen Unterricht geblieben sein wird, ist anzunehmen und wird durch eine Selbstaussage von ihm bestätigt [2]. Mit neunzehn, nach unserer Rechnung gar erst achtzehn, Jahren schon ging er eine, anscheinend nicht recht glückliche, Ehe ein [3], der ein Jahr später sein einziger Sohn Li entsprang, außer dem er noch zwei Töchter gehabt haben muß [4]. Nachdem er, durch seine Mittellosigkeit gezwungen, kurze Zeit mehrere untergeordnete Amtsposten, zuerst den eines Proviantmeisters, dann den eines Ökonomieverwalters, gewissenhaft bekleidet, begann er, zweiundzwanzig Jahre alt, seine öffentliche Lehrtätigkeit.

Was, um das gleich an dieser Stelle abzutun, die Art und Weise dieser Unterrichtswirksamkeit anlangt, ist zu beachten, was schon P. Amiot in seiner Eingangs erwähnten Vita Confucii im 12. Bande der Mémoires concernant la Chine richtig bemerkt und was hernach Plath mit Nachdruck hervorgehoben hat: Konfuzius war kein Schulmeister oder Professor der Philosophie oder Moral, sondern ein Staatsmann, der die Sitten, Einrichtungen und Gebräuche Chinas eifrig studierte und beim Verfalle der in seinen Tagen regierenden Dynastie namentlich die Einrichtungen dieser wieder zu beleben und herzustellen trachtete, so daß man sich also auch unter den Schülern oder Jüngern des Meisters, von denen im folgenden ein vieles die Rede sein wird, keine eigentlichen Schüler, Studenten oder Akademiker denken darf. Plath sagt hierüber: „Es waren erwachsene Männer größtenteils in Ämtern, die ihn über Sitten, Einrichtungen und Gebräuche, Grundsätze der Regierung, Gegenstände der Religion, die Pietät, das Studium, über den Weisen u. dgl.

[1]) „Als ich jung war, lebte ich in bescheidenen Verhältnissen; daher kommt es, daß ich mich auf allerlei verstehe." Lun-yü IX, 6.

[2]) Lun-yü II, 4.

[3]) Daß Konfuzius seiner Frau den Scheidebrief gegeben hat, wie manche wollen, ist nicht ausgemacht. Sie starb, als er selbst sechsundsechzig Jahre alt war.

[4]) Von einer dieser zwei Töchter ist Lun-yü V, 1 die Rede. Konfuzius gab sie einem ehrbaren, aber weder wohlhabenden noch irgend sonst hervorragenden Manne zur Ehe. Sein Sohn wird dreimal im Lun-yü erwähnt: XI, 7; XVI, 13; XVII, 10.

um Rat fragten und die er darüber zum Teil nach den alten klassischen Schriften der Chinesen belehrte. Er hielt daher keine eigentlichen, regelmäßigen Lektionen, sondern ohne feste Zeitbestimmung und ohne spezielle Gegenstände zu behandeln, erteilte er ihnen wohl meist nur kurze abgerissene Antworten über diesen oder jenen Gegenstand. Sie kamen und gingen und hielten sich länger oder kürzer in seiner Umgebung auf; dies hinderte natürlich nicht, daß er bei der großen Anzahl seiner Schüler einen großen Teil seiner Zeit auf diese Belehrung verwendete. Jeder lebte in seiner Familie, und es war eine ganz irrige Vorstellung, wenn man früher gemeint hat, sie hätten ein gemeinsames Leben geführt.“ [1] Jedes Gleichnis hinkt. Diese triviale Kautele vorausgeschickt, wird man vielleicht doch kaum den Sachverhalt verdunkeln, wenn man sagt: Konfuzius war lehrender Philosoph so etwa, wie das bei uns ein Vierteljahrhundert hindurch der Politiker Friedrich Naumann war, und seine Schüler darf man sich vorstellen wie bei uns „die um Naumann“, ein Vergleich, bei dem nur eines wohl im Sinne zu behalten ist: der Meister und die Kleineren um ihn waren inmitten des politischen Getriebes ihrer Tage die unentwegtesten Kämpen eines aristokratisch absolutistischen Konservativismus, denen gegenüber ein Lao-tszĕ nicht nur als der Liberale, sondern geradezu als demokratischer, sozialistischer Oppositionsmann und Revolutionär erscheint [2].

Zur Vertiefung und Erweiterung seines eigenen Wissens gab K'ung die Muße Zeit, die ihm die Totentrauer um seine Mutter aufnötigte. All sein Leben lang ein gewissenhafter Beobachter aller Bräuche, hielt er die üblichen drei Trauerjahre, welche chinesische Sitte verwaisten Söhnen vorschrieb, streng inne. Die nächstfolgenden Jahre verbrachte er noch, die Studien anderer leitend und selbst weiterlernend, — außer der Erforschung der Geschichte und Literatur sowie des Zeremonial-

---

[1]) Plath, Die Schüler des Confucius. III. Abh. d. I. Kl. d. k. bay. Ak. d. Wiss. XIII. Bd. I. Abt. 152. Die Zahl der Schüler des Konfuzius wird auf 3000 berechnet. Aus dieser Schar hebt sich heraus ein engerer Jüngerkreis von 70, nach genauerer Angabe 72 oder 77, die einzeln bekannt sind. Von 35 derselben hat man Aussprüche und Handlungen. Amiot wollte noch von einem intimsten Kreise, bestehend aus zwölfen, wissen. Plath findet das nicht bestätigt. Vgl. aber Wilhelm, Kungfutse Gespräche 107 ff.

[2]) Vgl. Faber, Historical Characteristics of Taoism.

wesens von Altchina betrieb er auch das Studium der Musik — in seiner Heimat Lu, wo er bereits den Ruf eines tüchtigen Kenners der Weisheit des Altertums hatte, so daß ihn auch vornehmste Häuser als Lehrer für ihre Söhne wählten. Ein bedeutsames Ereignis in seinem Leben war es, daß er als Reisebegleiter eines dieser Schüler 517 nach Loh-yih, der Hauptstadt des Reiches, kam, wo er alle die Herrlichkeiten der von ihm verehrten großen Vergangenheit zum erstenmal mit eigenen Augen schauen durfte [1]. Man hat, um zu verdeutlichen, was das für den Altertumsfreund gewesen sein muß, als gute Analogien Luthers Reise nach Rom oder auch den römischen Aufenthalt Goethes angezogen. Hier und bei dieser Gelegenheit war es auch, wo er die oben (S. 16) erwähnte Begegnung mit dem alten, bärbeißigen Reichsarchivar Lao-tszĕ gehabt haben soll [2]. Die Lehrtätigkeit, die er, noch im selben Jahre nach Lu zurückgekehrt, dort wieder aufnahm, wurde abgebrochen, als der Fürst des Landes, im Kampfe mit Usurpatoren unterliegend, nach dem nördlichen Nachbarstaate Ts'i fliehen mußte. Um sich den neuen Verhältnissen seines Heimatsstaates zu entziehen, zog auch Konfuzius sich dorthin zurück. Nach zweijährigem Aufenthalte am Hofe von Ts'i, dem er mit seinen Reformgedanken mehr und mehr unbequem geworden war, kehrte er jedoch wieder nach Lu zurück (Lun-yü XVIII, 3). Anderthalb Jahrzehnte lebte er nun hier als Privatmann, die Muße, die ihm die Freiheit von Ämtern ließ, sehr wahrscheinlich zur Redaktion des alten Schrifttums benützend, das nachmals zu kanonischem Ansehen gelangen sollte. Erst 501, als es wieder zu einigermaßen geordneten Verhältnissen gekommen war, nahm der nun Fünfzigjährige eine Beamtenstellung als Oberhaupt eines größeren Stadtbezirkes in Lu an. Damit beginnen seine kurzen Glanzjahre, die Bornemann [3] treffend mit der Wirksamkeit vergleicht, die in Genf Calvin entfaltete. Es werden Wunderdinge erzählt von dem Wandel der Dinge zum Besseren, der sehr bald von seiner weisen Verwaltung ausging. Gleich hervorragend bewährte er sich in den

[1]) Lun-yü III, 15.

[2]) Vgl. Chavannes, Se-ma Ts'ien V, 299 ff. Chavannes zweifelt, wohl zu Unrecht, die Geschichtlichkeit dieser Begegnung an. Die beste Erörterung dieser Frage ist zu finden bei J. H. Plath, Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren I, 29—36 (München 1867).

[3]) Bornemann, Konfuzius (1913), 6.

Ministerposten, die ihm daraufhin der neue Regent, um sich seine Dienste für das Ganze seines Staates zunutze zu machen, übertrug. In der Verwaltung der öffentlichen Arbeiten soll er sich die höchsten Verdienste um die Hebung des Agrikulturwesens erworben haben, und als er zum Justizminister ernannt ward, war es, so heißt es, bald dahin gekommen, daß Verbrechen überhaupt gar nicht mehr begangen wurden und die Strafjustiz nur mehr ein Schwert in der Scheide zu sein brauchte[1]. Man konnte Kostbarkeiten auf offener Straße verlieren, ohne daß einer daran gedacht hätte, sie aufzuheben, um sie sich anzueignen, und die Schafhändler ließen ab von ihrer Gepflogenheit, ihre Schafe vor dem Auftrieb zum Markt noch erst zur Tränke zu führen, um ihr Gewicht zu steigern. Drei Jahre nur sollte diese segensreiche staatsmännische Wirksamkeit währen, die Konfuzius, das einzige Mal in seinem langen Leben, Gelegenheit gab, seine Prinzipien in die Praxis umzusetzen. Nicht minder erfolgreich auch in der inneren und in der äußeren Politik, mußte er, wie dank seiner Tätigkeit die Macht des Fürsten von Lu zusehends wuchs, Neid und Besorgnisse bei den Herren der umliegenden Territorialstaaten erwecken. Einer dieser Nachbarn, der Fürst von Ts'i, brachte es fertig, den Fürsten um die Dienste seines Ratgebers zu bringen: er sandte ihm eine Truppe von achtzig Schönen, Sängerinnen und Tänzerinnen, und die Reize dieses Ballettkorps erwiesen sich richtig, wie der tückische Planaushecker es gewollt, über den schwachen Regenten mächtiger als die staatsmännische Weisheit seines Ministers. Als dieser 497, damals fünfundfünfzig Jahre alt, tieftraurig den Hof verließ, in den mit dem Harem so plötzlich ein neuer, ganz anderer Geist eingezogen war, machte niemand einen Versuch, den Scheidenden zurückzuhalten.

Der Fürsten gab es genug in dem damals in so viele Einzelherrschaftsgebiete zersplitterten Reiche. Konfuzius aber suchte in der Folge, dreizehn Jahre lang unstet von einem Feudalstaat nach dem andern wandernd, vergebens nach einem anderen Großen, der willig gewesen wäre, seine Prinzipien anzunehmen und nach ihnen zu handeln, d. h. zu dem kraftvollen Regimente und zu den lauteren Sitten und sinnvollen Bräuchen der ehrwürdigen Vergangenheit zurückzukehren. Einen um den andern

[1]) Lun-yü XII, 13.

bemühte er sich für eine Renaissance des Altertums, für seine Idee einer Regenerierung der Gesellschaft durch Wiederherstellung der moralischen und politischen Prinzipien der alten Weisen zu gewinnen: stets ohne Erfolg. „Konfuzius, der hervorragendste Mann seiner Zeit, der alle seine Fähigkeiten und Kräfte der Legitimität geweiht hatte, fand sich verworfen von denselben Fürsten, für die er sich bemühte. Er stieß auf Gegensatz oder Gleichgültigkeit, auf Verachtung oder höfliche Ausflüchte an jedem Hofe in den vielen Staaten, die er in seiner Wanderzeit besuchte.“ [1]

Er war den Siebzig nahe, als er, dem Rufe eines neuen Fürsten von Lu folgend, 483 endlich aus der Fremde heimkehrte, um die letzten fünf Jahre seines Lebens wieder in seinem Heimatstaate zu verbringen, nicht zwar in irgendwelchem Amte, darum aber doch nicht in Müßigkeit. In stiller Zurückgezogenheit sich haltend widmete er sich weiter der Redaktion des alten Schrifttums, beschäftigte sich — dies nach Faber [2] ein Beweis für seine Hinwendung zu der von Lao-tszĕ vertretenen Tao-Lehre — besonders eifrig mit dem von ihm hochgeschätzten Yih-king, dem „kanonischen Buch der Wandlungen“ [3], und stellte, so will die Überlieferung, eine Frucht seiner archivalischen Studien, das Ch'un-ts'iu, „Frühling und Herbst“, d. i. eine Chronik, nicht des Reichs, sondern nur seines Heimatstaates, des Fürstentums Lu, vom Jahre 722 bis zum Jahre 481 v. Chr. reichend, zusammen.

Das Ch'un-ts'iu ist das einzige Werk, dessen Verfasserschaft Konfuzius zugeschrieben wird. Möchte schon diese Tatsache allein es vielleicht rechtfertigen, wenn in dieser biographischen Skizze etwas bei diesen Annalen (nichts anderes als das bedeutet der eigentümliche Name, in dem Frühling und Herbst elliptisch für alle vier Jahreszeiten stehen [4]), verweilt wird, so

---

[1]) E. Faber, Historical Characteristics of Taoism (China Review XIII), 243.

[2]) Historical Characteristics of Taoism, 243 f. Vgl. auch Faber, Taoism, in The China Mission Handbook, 1896, 25.

[3]) Lun-yü VII, 16. Vgl. Chavannes, Se-ma Ts'ien V, 402 f.

[4]) In den alten chinesischen Chroniken wurde, wie auch im japanischen Nihongi, vor jede der berichteten Begebenheiten deren Datum nicht nur nach Jahr, Monat und Tag angegeben, sondern es wurde gewöhnlich dazu auch noch die Jahreszeit verzeichnet, z. B. 2. Jahr, Frühling, 3. Monat, 14. Tag. Der deshalb für solche zusammenhängende chronologische Schriften angewandte generelle Titel ist älter als das uns unter diesem Namen

ist doch, was mich veranlaßt, das zu tun, ein anderes: die Hoffnung, das Bild K'ungs von einem Flecken reinigen zu können, den einer der hervorragendsten Sinologen an diesem zu finden uns gewöhnt hat. Meng-tszĕ (372—289 v. Chr.), in der Folge K'ungs eifrigster Interpret, hielt das Ch'un-ts'iu für des Meisters größte Leistung und sagt, die Vollendung dieses Annalenwerks habe unbotmäßigen Ministern und pietätlosen Söhnen Schrecken eingejagt [1]. Eine ähnlich hohe Meinung hatte Konfuzius selbst von diesem seinem Werk, wie uns ein Ausspruch von ihm bekundet, den Meng-tszĕ überliefert: „Woran man mich erkennen wird, ist das nicht das Ch'un-ts'iu? weswegen man mich verurteilen wird, ist das nicht das Ch'un-ts'iu?" [2] So ist es auch nur natürlich, daß dieses sein politisches Vermächtnis in der Folgezeit den Chinesen als die Summe aller staatsmännischen Weisheit gegolten hat. Tatsächlich ist das Ch'un-ts'iu nach Grube — und ich zitiere damit noch nicht sein schärfstes Urteil in dieser Sache — ein nach Inhalt und Form gleich dürftiges Machwerk, das nichts weiter bietet als eine chronologisch geordnete Sammlung kurzer, unzusammenhängender Notizen über eine Reihe äußerer Begebenheiten und über ganz heterogene Dinge von größerem oder geringerem Belange, so daß, wie der genannte Sinologe meint, die Äußerung des Konfuzius, im Hinblick auf das Ch'un-ts'iu, sich mit seiner uns sonst bekannten Selbsterkenntnis und Bescheidenheit kaum in Einklang bringen lasse. Hingegen erscheine sie ebenso begreiflich wie berechtigt, wenn man sie auf den zugehörigen, unter dem Namen Tso-chuan bekannten Kommentar beziehe, der von den chinesischen Gelehrten einem sonst nicht bekannten Schüler K'ungs, Tso K'iu-ming, zugeschrieben wird. Eben diesem nach Grubes Annahme von Konfuzius verfaßten Kommentar, durch den erst es zu einer Geschichtsquelle ersten Ranges geworden sei, verdanke, abgesehen von dem Namen und Nimbus des Kon-

---

erhaltene Einzelwerk und war schon vor Konfuzius im Gebrauche; und das nicht etwa nur im Staate Lu: von einem Autor wird gesagt, daß er die Ch'un-ts'iu von hundert Staaten gesehen hätte. Vgl. A. von Rosthorn, Das Tsch'un-tsch'iu und seine Verfasser (Ak. d. Wissensch. i. Wien, Philos.-hist. Kl., 189. Bd. 5. Abh., 1919, 4 f.).

[1]) Meng-tszĕ III, II, IX, 11. Das Ch'un-ts'iu berichtet die Taten der Herrscher, lobt die guten, tadelt die bösen und lehrt so die Pflichten der Regenten.

[2]) Meng-tszĕ III, II, IX, 8. Vgl. Chavannes, Se-ma Ts'ien V, 423.

fuzius, das Ch'un-ts'iu in erster Linie sein hohes Ansehen. Wenn Konfuzius von ihm als seinem Werke spreche, möge er damit sehr wohl Text und Kommentar zusammengenommen gemeint haben, wie ja auch heute noch der eine nie ohne den andern herausgegeben zu werden pflege. Von diesem Standpunkte ausgehend, hätten wir es zwar dem Konfuzius zu verdanken, daß uns die Chronik von Lu erhalten geblieben ist, ohne daß wir jedoch in ihr sein Werk im Sinne geistigen Eigentums zu erblicken hätten. Für die nähere Begründung dieser Hypothese — und nur als solche wollte er sie mit allem Vorbehalt betrachtet wissen — sei auf Grube selbst verwiesen [1]. Ihm selbst empfahl sich seine Annahme, abgesehen davon, daß durch sie die Gestalt des Konfuzius eine völlig neue Beleuchtung gewinne — „der große Reformator, den wir bisher nur als Überlieferer gekannt haben, tritt uns mit einem Schlage zugleich als der Begründer der chinesischen Geschichtsschreibung entgegen" — vor allem wegen der durch sie gewährten Möglichkeit, den peinlichen Kontrast zwischen dem objektiven Wert des Ch'un-ts'iu und der subjektiven Wertschätzung des Werkes durch Konfuzius aufzuheben. Mir für meine Person empfiehlt sie sich mehr noch durch ein anderes, das ihr hinwiederum zu weiterer Stützung dienen mag. James Legge hat in einem

---

[1]) Vorgetragen hat er seine Hypothese in seinem Aufsatze „Die klassische Literatur der Chinesen" (Deutsche Rundschau, 26. Jahrg., Heft 6, 370 ff.) und in seiner Gesch. der chines. Literatur, 68—80. Nach P. Kranz (Ostas. Lloyd 1911, Nr. 47, 471) war übrigens schon vor Grube ein anderer zu der gleichen Annahme gekommen, Kingsmill. S. noch Heinrich Hermann, Chinesische Geschichte, S. 26. Der Entstehungsgeschichte des Ch'un-ts'iu gehen auch kritisch nach O. Franke, Das Problem des Tsch'un-ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan lu, in Mitteil. d. Sem. f. orient. Sprachen zu Berlin, Abt. I, Ostas. Studien: Jahrg. XXI, Berlin 1918, und Schindler, Das Priestertum im alten China, 49—57. Ersterer will in dem Tso-chuan ein vom Ch'un-ts'iu ganz unabhängiges, selbständiges Werk eines nachkonfuzischen Autors sehen, während ihm das Ch'un-ts'iu wirklich auf den Meister zurückgeht; letzterer schlägt sich in der Hauptsache auf die Seite Grubes. Zuletzt hat der österreichische Sinologe A. von Rosthorn in der schon angeführten Veröffentlichung die durch Grube aufgeworfene Frage einer Untersuchung unterzogen. Auch er findet, wenn er sich auch mit Grubes Deutung des Tso-chuan und der Beseitigung seines Verfassers nicht einverstanden erklären kann, doch ein großes Stück Wahrheit in der Behauptung, daß Konfuzius der eigentliche geistige Urheber des Tso-chuan sei. Im Ch'un-ts'iu will er nur ein Epitome erblicken, welches Konfuzius die Thesen lieferte für seine mündlichen, nachmals im Tso-chuan aufgezeichneten Ausführungen zur Unterweisung seiner Schüler.

seiner Bücher [1], nachdem er im Vorhergehenden Konfuzius gegen eine Reihe ungerechter Angriffe in Schutz genommen, einen Abschnitt mit der Überschrift: Two things that lower our estimate of him. Als das erste der beiden Dinge, durch die nach ihm Konfuzius in unserer Achtung sinken müsse, gibt er da an, daß der Weise, gefragt, was von Lao-tszĕs Ausspruch: „Feindschaft vergilt mit Güte!" [2] zu halten sei, geantwortet: „Mit was denn dann Güte vergelten? Nein, Feindschaft vergelte man mit Gerechtigkeit, und Güte vergelte man mit Güte!" [3] Legge beanstandet, daß Konfuzius es nicht fertig brachte, sich zu den Höhen Lao-tszĕscher Ethik aufzuschwingen, die auch das Gebot der Feindesliebe kennt. Das zweite aber, was er an dem Meister rügen zu müssen meint, soll dessen Unwahrhaftigkeit, sein Verhehlen der Wahrheit sein, und zur Begründung dieses schweren Vorwurfs verweist er seine Leser auf Band V seiner Chinese Classics, wo er zeigt, daß das Ch'un-ts'iu, das einzige von Konfuzius verfaßte Werk, das wir besitzen und nach dem wir ihn zu beurteilen das Recht und die Pflicht haben, in vielen Fällen aus Rücksicht auf hochgestellte Persönlichkeiten denselben abträgliche Tatsachen verschweigt, zu ihren Gunsten wirkliche Vorkommnisse übersieht oder doch diese, indem es sie beschreibt, entstellt [4]. Was Legge, dem wir die erste vollständige Übersetzung des Ch'un-ts'iu und des Tso-chuan verdanken, da sagt, ist richtig. Er sagt damit aber nichts anderes als was ausdrücklich schon auch ein alter konfuzianischer Autor, Kung-yang Kao, ein im 5. Jahrhundert v. Chr. lebender Schüler eines Jüngers des Konfuzius, in einem von ihm zum Ch'un-ts'iu verfaßten Kommentare konstatiert hat. Dieser Kung-yang Kao aber hätte das doch wohl nie und nimmer getan, wenn er damit der Ehre des verehrten Meisters zu nahe getreten wäre. Seine am Ch'un-ts'iu gemachten Ausstellungen können unmöglich als gegen diesen gerichtet gemeint gewesen sein. Er muß also noch gewußt haben, daß das Annalenwerk von Lu, das dem Tso-chuan zugrunde liegt, nicht das Werk des Meisters sei, dem man es in der Folge irr-

---

[1]) The Religions of China Confucianism and Tâoism described and compared with Christianity, 143 ff.

[2]) Tao-teh-king 63.

[3]) Lun-yü XIV, 36.

[4]) Prolegomena, 40—49. Vgl. auch Legges Artikel „Confucius" in Encycl. Brit.[9] VI, 263 f.

tümlich mit zugeschrieben. „Ich wünsche oft", schreibt Legge, „ich könnte den Knoten durch Erweis der Unechtheit und Nichtauthentizität der »Frühlings- und Herbst-Annalen«, wie sie uns vorliegen, durchhauen" [1]. Eben das, meine ich, hat Grube dem Meister zu besten getan, nicht zwar, indem er den Beweis erbrachte, daß das von Konfuzius verfaßte Ch'un-ts'iu nachträglich verfälscht worden sei, vielmehr indem er wahrscheinlich machte, daß Konfuzius der Verfasser des Kommentars zum Ch'un-ts'iu, nicht aber auch des ihm zugrunde liegenden Annalenwerkes ist, das Legges moralische Bemängelung herausgefordert. Von dem Vorwurf der Unwahrhaftigkeit also wäre durch Grubes Hypothese, die nun freilich keineswegs die Zustimmung aller Sinologen gefunden hat, Konfuzius gereinigt. Man geht nicht gerne mit bewußten Lügen aus dem Leben [2]. Und Konfuzius, der Siebzigjährige, konnte sich, als er sein Geschichtswerk schrieb, nicht wohl im Unklaren sein, daß er am Ende seiner Tage stand.

Ein altersgebeugter Mann, mußte er noch vor sich seinen einzigen Sohn ins Grab sinken sehen. Ein tieferes inneres Verhältnis scheint er zu diesem, der wohl kein bedeutender Mensch gewesen war, nicht gehabt zu haben. Näher als dieser Verlust ging ihm jedenfalls der Tod seines Lieblingsjüngers Yen Yüan [3]. Seinem eigenen Abscheiden ging er gefaßt entgegen, mit stiller Wehmut, daß es ihm nicht vergönnt gewesen, im Leben seine Ideale praktisch zu verwirklichen, aber darum nicht verbittert und nicht irre gemacht an der Richtigkeit seines Strebens. Eine Beschreibung seines Endes ist im Li-ki II, Teil 1, II, 20 gegeben [4]. Das Jahr seines Todes ist 478. Sein Grab, seit 2000 Jahren ein Nationalheiligtum der Chinesen [5], fand er in seinem Heimatorte, im Kreise K'ü-fu, etwa 350 km von der — es war einmal — deutsch gewesenen Kiautschou-Bucht. Seine Jünger hielten eine dreijährige Trauer um ihn

---

[1]) Legge, The Religions of China, 145.

[2]) S. Lun-yü VIII, 4: „Wenn es mit einem Vogel zum Sterben geht, so sind seine Melodien klagend; wenn es mit einem Menschen zum Sterben geht, so sind seine Worte gut."

[3]) S. Lun-yü XI, 8, 9, 10.

[4]) Deutsch bei Grube, Gesch. der chines. Lit., 21 f. Vgl. Chavannes, Se-ma Ts'ien V, 423 ff.

[5]) Siehe Tschepe, Heiligtümer des Konfuzianismus in K'ü-fu und Tschou Hiĕn. Yentschoufu 1906. (Mit Abbildungen.) Vgl. Chavannes, Se-ma Ts'ien V, 426 f.

wie um einen leiblichen Vater, all die Zeit an seinem Grabe verweilend [1].

Daß Konfuzius, über dessen Lebensgang wir so genau unterrichtet sind, in Wirklichkeit nie existiert habe, schließt H. J. Allen, der diese Behauptung aufgestellt hat, nicht etwa aus den übernatürlichen Erzählungen, die auch an ihn sich angeheftet haben [2], er schließt es vielmehr aus der Tatsache, daß, sieht man ab von den seinem Andenken zu gewissen Zeiten des Jahres von seinen Jüngern und von den Fürsten von Lu geweihten Feiern, für 250 Jahre nach seinem Tode nichts von besonderen Ehrungen verlaute, die seinen Manen erwiesen worden wären [3]. Und merkwürdig ist es ja, wie auch Ernst Faber einmal hervorhebt [4], daß keiner der Kaiser der Chou-Dynastie Konfuzius der Beachtung wert hielt, trotzdem dieser es sich doch so ernstlich angelegen sein ließ, die gesunkene Kaisermacht wieder zu befestigen. Den Anfang zu dem offiziellen, erst neuerdings bedrohten Konfuziuskult, bis in die Gegenwart herauf so allgemein, daß es im ganzen Reiche keine ummauerte Stadt gibt, die nicht

---

[1]) Dies entsprechend einem alten chinesischen Brauche. Siehe De Groot, The religious system of China I, 794 f.

[2]) Das wird zu Unrecht von Henri Cordier in Abrede gestellt, der in der Rev. de l'hist. des rel. I, 1880, 351 behauptet: „Il n'a rien d'une divinité, voire d'un apôtre; rien de surnaturel, rien de mythologique dans celui qu'on appelle le Sage; autour de son nom rien de mystérieux; la légende n'a pu s'en emparer: il est resté exclusivement un personnage d'histoire." Es war der offizielle Deputierte Chinas, ein gelehrter Konfuzianer, Pung Kwang Yu, der auf dem Religionskongreß von Chicago 1893 öffentlich zugab, dass die Überlieferung seines Volkes von einer ganzen Menge wunderbarer Umstände wisse, mit denen schon die Geburt des Konfuzius verbunden gewesen sein soll. Um das Haus, wo er geboren wurde, wanden, so heißt es, zwei Drachen ihre Leiber; fünf ehrwürdige Greise, die Repräsentanten der fünf Planeten, stiegen hernieder in den Hof; die Luft war erfüllt von Musik; vom Himmel ließ eine Stimme sich vernehmen: „Dies ist ein himmlisches, göttliches Kind, daher der Klang melodischer Musik aus der Höhe"; ein Einhorn stieß aus seinem Maule ein Buch von Jade mit der Aufschrift: „Sohn der Wasseressenz, der die Königsherrschaft des degenerierten Hauses Chou erben soll". Es wird auch berichtet, daß Chou-kung, der ein halbes Jahrtausend vor Konfuzius lebte, indem er an den künftigen Geburtsort des Weisen kam, gesagt habe: „Nach 500 Jahren wird an dieser heiligen Stätte ein göttlicher Charakter geboren werden" — alles das Erzählungen, die unverkennbar buddhistischen Prototypen nachgebildet sind. Solche Legenden gab schon P. Amiot in seiner Konfuziusbiographie p. 13—16. Vgl. Plath, Confucius II, 20 ff., und Dvořák, Chinas Religionen I, 9 f.

[3]) Herbert J. Allen, Is Confucius a myth? Journ. China Branch R. A. S., XXI, 193—198; vgl. ebd. 241—251.

[4]) E. Faber, China in historischer Beleuchtung, 46.

wenigstens einen dem Weisen geweihten Tempel besäße, machte fast dreihundert Jahre nach K'ungs Ableben erst der Begründer der Dynastie Han (206 v. bis 220 n. Chr.), der im Jahre 195 v. Chr. in eigener Person sein Grab aufsuchte, daselbst einen Ochsen zu opfern. Fünfzig Jahre später wurde im Heimatsorte des Konfuzius der erste Tempel ihm zu Ehren errichtet. Die weiteren Etappen seines Kults verzeichnet u. a. Ernst Faber in seinem leicht zugänglichen Buche „China in historischer Beleuchtung“ [1], einer der Flugschriften des Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsvereins [2]. Zu den dort zusammengestellten Daten ist nur nachzutragen, daß die höchsten göttlichen Ehren K'ung endlich kurz vor dem Sturz der seit 1644 regierenden, vorläufig letzten Dynastie, der Mandschu, durch ein Kaiserliches Dekret zuerkannt wurden. Dieses Dekret bestimmte, daß der Heilige und Weise, dessen alle Menschheit überragende Größe ihn dem Himmel und der Erde ebenbürtig mache, fortab auch des gleichen Opferrituals teilhaftig werden sollte wie diese, wenn ihnen der Sohn des Himmels in Person das solennste aller Opfer darbringt.

Der erste Anfang dieser Verherrlichung aber geht schon in die Tage der Lebenszeit des Konfuzius zurück, wie das Lun-yü uns erkennen läßt. Selbstverständlich tritt uns ja in diesen Jüngeraufzeichnungen der Meister noch in seiner ganzen Menschlichkeit entgegen. Nicht nur daß er selbst in gelegentlichen Äußerungen das Lob der Vollkommenheit von sich abwendet und bisweilen einen seiner Schüler über sich stellt, nur das Streben nach dem Höchsten sich zuerkennt, keineswegs das Erreichthaben [3], auch herabsetzende Urteile, die von Zeitgenossen über ihn gefällt wurden, werden uns nicht vorenthalten. Als er sich, damals noch jung, doch aber bereits in dem Rufe eines tüchtigen Kenners stehend, gelegentlich eines Besuches in dem Chou-kung, dem Begründer des regierenden Hauses seines Heimatstaates Lu, geweihten königlichen Heiligtume nach allen Einzelheiten des Opferrituals erkundigte, tat einer,

[1]) Kap. XV, 44 f. Genauere Angaben noch bietet Parker, Studies in Chinese Religion, 182 ff.

[2]) Siehe jetzt auch J. J. M. de Groot, Universismus, Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas. 1918, Kap. IX, 258—271.

[3]) Vgl. Rudolf Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre, 287 f.

dem dies auffiel, die verächtliche Äußerung: „Wer sagt nun noch, der Sohn des Mannes von Tsou [1] ist ein Kenner der geheiligten Bräuche? Kommt er da in den großen Tempel und muß erst nach jeder Einzelheit fragen!“ [2] Manche nicht eben schmeichelhafte Bemerkung bekam er besonders von Persönlichkeiten zu hören, die, mehr wie Lao-tszĕ denkend, es angesichts der hoffnungslosen Zustände der Zeit für das einzig Richtige ansahen, alles gehen zu lassen, wie es gehen wollte, und sich in Resignation von der korrupten Welt, der doch nicht mehr zu helfen sei, zurückzuziehen. So, wenn ihm einer dieser ehrwürdigen „Verborgenen“ einmal die Frage stellt, was er doch eigentlich mit all seiner Geschäftigkeit wolle [3]. Einer dieser Zurückgezogenen war es auch, der einem Jünger des Konfuzius gegenüber, als dieser ihm sagte, daß er von K'ung komme, erwiderte: „O, das ist ja wohl derjenige, der weiß, daß sich nichts mehr machen läßt, und es dabei doch nicht lassen kann, zu machen“ [4]. Wieder ein anderer Sonderling dieser Art singt ihm selber einmal zu:

„O Phönix du, o Phönix du [5],
Die Kraft dein — wie verzehret!
Unnütz, zu rügen, was gescheh'n.
Doch Künft'gem sei gewehret!
Laß ab, laß ab! Es läuft Gefahr,
Wer heut dem Staat sich macht dienstbar.“ [6]

Anders, ganz anders als diese gegen den reformeifrigen Politiker voreingenommenen „Verborgenen“, die ihm geflissentlich aus dem Wege gingen, dachten von K'ung diejenigen, die

[1]) Mit dem Manne von Tsou ist K'ungs Vater gemeint, der in seinen späteren Jahren in der Stadt Tsou eine höhere Beamtenstellung innehatte. S. oben S. 21 f.

[2]) Lun-yü III, 15.

[3]) Lun-yü XIV, 34.

[4]) Lun-yü XIV, 41.

[5]) Nach chinesischem Glauben (vgl. Lun-yü IX, 8) erschien der Wundervogel Fêng, oben mit Phönix übersetzt, in alten Zeiten als ein Zeichen vom Himmel, daß weise Herrscher den Thron bestiegen hätten. Konfuzius wird mit dem Sange des Eremiten als ein schlechter, entarteter Vogel Fêng gehöhnt, da er, von dem wahren Phönix verschieden, seinen Ruf im Lande zu einer Zeit ertönen lasse, wo es doch im ganzen Reiche in Wirklichkeit keinen tüchtigen Regenten gab. Vgl. Chavannes, Se-ma Ts'ien V, 415 f.

[6]) Lun-yü XVIII, 5. Vgl. zu der Stelle Chavannes, Se-ma Ts'ien V, 373 ff.

Gelegenheit hatten, ihm wirklich innerlich näher zu treten. Auch ein nur kurzes Zusammensein mit ihm genügte, ernsten Männern einen tiefen Eindruck von seiner Persönlichkeit zu geben. Das bezeugt u. a. das Beispiel des Grenzbeamten von I. Er ließ sich dem Meister vorstellen, als dieser, eben aus seinem Ministeramte in Lu verdrängt, auf der Suche nach einem anderen Fürsten, dem er seine Dienste anbieten könnte, nach I kam. „Meine Freunde", sagte er nach gehabter Unterredung zu K'ungs Jüngern, „was grämt ihr euch, daß er (seine Stellung) verloren? Seit lange schon ist das ganze Reich nicht mehr auf rechtem Wege (*wu-tao*). Der Himmel aber gebraucht eueren Meister als eine Lärmglocke (mit hölzernem Klöppel)." [1]

So kann man sich nicht sonderlich wundern, wenn sie, die als Schüler täglich um ihn waren und zu des Mannes Füßen sitzen durften, von seinem Wesen bezwungen, von ihm nur in Ausdrücken allertiefster Verehrung und allerhöchster Bewunderung reden konnten. Lun-yü IX, 10 spricht einer von ihnen, sein ernststrebender Lieblingsjünger, aus persönlichster Erfahrung von ihm und seiner Lehrunterweisung in Worten, die wirklich ganz so klingen wie die von R. Wilhelm mit ihnen zusammengehaltenen Verse Schillers in dem Gedichte „Der Pilgrim":

Vor mir liegt's in weiter Leere,
Näher bin ich nicht dem Ziel.
Ach, kein Steg will dahin führen.
Ach, der Himmel über mir
Will die Erde nie berühren,
Und das Dort wird niemals Hier.

Seufzend sagt er voll Bewunderung: „Blicke ich (zu ihr, d. i. zu der Lehre des Meisters) empor, wie so hoch ist sie! Will ich mich in sie hineinbohren, wie so fest ist sie! Sehe

---

[1]) Lun-yü III, 24. Nicht aus und vorbei, will K'ungs Bewunderer sagen, ist es mit dem von seinem Fürsten entlassenen Meister; im Gegenteil, seine göttliche Mission ist erst in ihrem Beginn, eine Prophezeiung, die freilich erst spätere Jahrhunderte, sie aber um so glänzender in Erfüllung gehen ließen.

In alter Zeit war ein Beamter beauftragt, in den Provinzen herumzuziehen und dem Volke rechte Weisungen zu geben. Dieses zusammenzurufen, bediente man sich bei dieser Gelegenheit einer erzenen Glocke mit hölzernem Hammer, während die Kriegsbefehlhaber metallene Glocken mit metallenem Schlägel hatten.

ich sie, so steht sie da vor mir, und plötzlich steht sie wieder hinter mir. Schritt für Schritt weiß einen der Meister vorwärts zu bringen. Durch die Wissenschaft weitet er meinen Geist und bindet mich durch die Gesetze des Wohlschicklichen (*li*). Wollte ich innehalten, ich könnte nimmer (so ganz stehe ich in seinem Banne). Mein Bestes darf ich aufbieten, seine Lehre steht immer da vor mir aufrecht, und so sehr es mir darum zu tun ist, zu folgen, es will und will nicht gehen." Überboten aber wird sein hohes Rühmen noch durch drei am Ende von Buch XIX des Lun-yü aneinandergereihte Aussprüche eines anderen begabten Jüngers, des Tszĕ-kung. Ein Vornehmer hatte ihn den Hofministern gegenüber einmal als den Konfuzius noch an Bedeutung überragend hingestellt. Als ihm dies mitgeteilt ward, läßt er abwehrend sich vernehmen: „Nehmen wir als Vergleich einen Palast mit seiner Mauer. [Ein solcher Bau mit Umfriedung bin ich, und ein solcher Bau ist unser Meister.] M e i n e Mauer reicht einem nur eben bis zur Schulterhöhe: da mag man denn wohl darüber hinwegblicken und von außen sehen können, was alles Gutes im Hause innen ist. Was dagegen des Meisters Mauer ist, die ist viele Klaftern hoch. Da muß einer denn schon ihre Zugangspforte finden und durch sie eintreten, oder aber er wird von des Ahnentempels Herrlichkeiten und dem Prunk aller seiner hundert diensttuenden Beamten nichts erschauen. Sind ihrer nun aber, wie ich meine, nur wenige, denen es glückt, das Tor zu finden, wird man dann nicht ganz natürlich finden, was der Herr da geredet hat?" [1] Ein andermal aber, als eben der selbe Herr den Meister bekritelte, äußerte er, wieder überschwänglich, dieser könne überhaupt gar nicht herabgesetzt werden. „Anderer Menschen Weisheit ist gleich einem Hügel oder Bühl: die kann man übersteigen. Chung-ni (Konfuzius) aber ist wie Sonne oder Mond, die zu übersteigen nie einer fertig bringen wird." [2] „So unmöglich es ist, den Himmel mit einer Leiter zu ersteigen", sagt Tszĕ-kung wieder einmal, diesmal zu einem Mitjünger, der so hoch wie die anderen nicht von Konfuzius denken wollte, „ebenso unmöglich ist es, an unseren Meister hinanzureichen " [3]. Ein anderer Jünger, dessen Ausspruch uns Meng-tszĕ erhalten hat [4], stand nicht an, den Weisen

[1]) Lun-yü XIX, 23.
[2]) Lun-yü XIX, 24.
[3]) Lun-yü XIX, 25.
[4]) Meng-tszĕ II, I. II, 26.

weit selbst über die alten Idealherrscher Yao und Shun zu stellen, worauf ihm Tszĕ-kung erwidert haben soll, daß überhaupt von der Zeit an, seit Menschen auf Erden wohnen, die Welt keinen Menschen zu sehen bekommen hat, der ihrem Meister gleich gekommen wäre [1]. Zu Konfuzius selbst gewendet, sprach Tszĕ-kung nach Meng-tszĕ einst: „Du studierst immerzu ohne Überdruß: das ist der Beweis, daß du weise bist. Du unterrichtest, ohne müde zu werden: das zeigt, daß du die Menschen lieb hast. Menschenliebe und dazu Weisheit — o Meister, du bist heilig." Und wieder ein anderer rühmt: „Ein Heiliger überragt seinesgleichen wie hohe Halme niederes Gras; aber seit der Entstehung des Volkes hatte noch niemand eine höhere Vollkommenheit als Konfuzius."

Wir lassen andere gleich enthusiastisch lautende Worte, die Meng-tszĕ zustimmend anführt, beiseite, um noch Platz zu finden für den überschwänglichen Lobpreis des Konfuzius, in den das von der europäischen wie von der orthodoxen chinesischen Kritik bisher immer dem Tszĕ-szĕ, seinem Enkel und Schüler, zugeschriebene Chung-yung ausklingt:

„Chung-ni (Konfuzius) überliefert Yao und Shun, als wären sie seine Vorfahren; sie zu seinem Vorbilde nehmend, beleuchtet er die Könige Wen und Wu. Nach oben hin befolgt er die Jahreszeiten, nach unten hin richtet er sich nach Wasser und Erde.

Er gleicht dem Himmel, der alles deckt und schirmt, und der Erde, die alles hält und umfaßt; er gleicht den vier Jahreszeiten, die der Reihe nach wirken; er gleicht der Sonne und dem Monde, die abwechselnd leuchten.

Alle Wesen werden ernährt, ohne daß sie einander schädigen; sie alle gehen ihren Weg, ohne sich gegenseitig zu beeinträchtigen. Die geringeren Kräfte fließen, Strömen gleich, dahin, während die großen Kräfte sich entfalten und umbilden. Das ist es, wodurch Himmel und Erde groß sind.

Nur der Höchstheilige im Reiche ist vermöge seiner Einsicht, Erleuchtung, Klugheit und Weisheit zur Herrschaft, vermöge seiner Weitherzigkeit, Größe, Güte und Milde zur Nachsicht, vermöge seiner Tätigkeit, Stärke, Festigkeit und Willenskraft zur Beharrlichkeit, vermöge seines gleichmäßigen und

[5]) Meng-tszĕ II, I, II, 27.

ernsten Wesens, seines inneren Gleichgewichtes und seiner Geradheit zur Verehrung, vermöge seiner Bildung, Vernunft, Freiheit und Urteilskraft zur Unterscheidung geeignet. Groß und umfassend, ein tiefer Born, äußert er sich zu seiner Zeit. Groß und umfassend, gleicht er dem Himmel; ein tiefer Born, gleicht er einem Abgrunde. Erscheint er, so ist keiner im Volke, der ihn nicht ehrte; redet er, so ist keiner im Volke, der ihm nicht glaubte; wirkt er, so ist keiner im Volke, der sich dessen nicht freute. Daher hat sich sein Ruhm wie eine Flut über das Mittelreich ergossen und sich bis zu den Barbarenstämmen verbreitet. So weit Schiffe und Wagen gelangen, so weit menschliche Kraft vordringt, so weit der Himmel sich wölbt und die Erde reicht, so weit Sonne und Mond leuchten und Reif und Tau sich niedersenken, gibt es unter allem, was Blut und Odem hat, kein Wesen, das ihn nicht ehrte und liebte. Daher heißt es: Er kommt dem Himmel gleich.

Nur der Höchstwahrhaftige im Reiche vermag die Fäden zu der großen Richtschnur des Reiches zu einigen, das große Fundament des Reiches zu legen und das umgestaltende und nährende Wirken von Himmel und Erde zu erkennen. Wie sollte er einer Stütze bedürfen? Unermüdlich ist seine Menschenliebe, unergründlich seine Tiefe, unermeßlich sein Himmel! Wer, wenn nicht der wahrhaft Einsichtige, Erleuchtete, Heilige und Weise, der in die himmlische Tugend eindringt, vermöchte ihn zu begreifen?“ [1]

Erkes neuerdings will, das Chung-yung sei aus äußeren wie aus inneren Gründen erst der Ts'in-Zeit zuzuweisen und die panegyrischen Phrasen desselben, die das Wirken des Konfuzius bezeichnen sollen, hätten mit diesem, das bei seinen Lebzeiten so gut wie aussichtslos schien und auch zur Zeit seines Enkels Tszĕ-szĕ noch kaum praktische Erfolge zu verzeichnen hatte, von Hause aus nichts zu tun, dienten vielmehr in Wirklichkeit ursprünglich dazu, im üblichen Hofstil die erfolgreiche Regierung eines Idealherrschers, des großen Ts'in-Kaisers Shi-hoang-ti (221—209 v. Chr.), zu rühmen [2]. Auch

---

[1]) Chung-yung XXX—XXXII, Übersetzung von W. Grube in Gesch. der chines. Lit., 94 f.

[2]) Ed. Erkes, Zur Textkritik des Chung-yung (Mitteil. des Seminars für orient. Sprachen in Berlin, Jahrg. XX (1917), Abt. I: Ostas. Studien. Vgl. Schindler, Das Priestertum im alten China, 93.

so aber bliebe doch die Tatsache bestehen, daß dieser ureigentlich einer mächtigen Persönlichkeit auf dem Kaiserthron gesungene Hymnus auf den Lehrer Konfuzius übertragen wurde; und konnte ein Eulogium wie das des Chung-yung, das den Gepriesenen mit Himmel und Erde eine heilige Trias bilden läßt, auf seine Person bezogen werden, so wird man es erklärlich finden, daß weiterhin immer größere Ehren auf ihn gehäuft wurden, bis die letzte Dynastie, um ihre sinkende Macht zu stützen, 1907 gar dazu fortschritt, den Nationalheros und Überheiligen durch kaiserliches Edikt vom 2. Februar zur Würde einer richtigen Gottheit zu erheben [1]. —

Auch Lao-tszĕ wird in China als ein Gott verehrt, und er nicht erst seit dem Jahre 1907 wie K'ung-tszĕ. Schon Szĕ-ma Ts'ien war bei Abfassung seines biographischen Berichtes über ihn, indem er Geburtsland und Geburtsort, Sohn, Enkel und Urenkel des Philosophen namhaft macht, von dem Bestreben geleitet, darzutun, daß er Mensch wie andere gewesen, nicht ein Wesen übernatürlicher Art, wofür er in den Tagen des Historiographen allbereits weithin gehalten wurde. Er hat seinen Platz, und das einen der allerobersten Plätze, im Pantheon des vulgären Taoismus schon seit mehr denn zweitausend Jahren.

---

[1]) Die auch von Sinologen vertretene Ansicht, der Konfuzianismus sei keine Religion, erweist sich hiernach jedenfalls als durchaus unhaltbar. Seine ganze Entwicklung trägt unverkennbar religiöses Gepräge. „Confuzius wird", so läßt sich einer der besten Kenner, der deutsche Sinologe Berthold Laufer, der zu wiederholten Malen auch selbst Studienreisen nach China unternommen hat, aus, „gleich den Gottheiten mit Opfern, Tänzen, Musik und Hymnen geehrt. In jeder Stadt sind Tempel zu seinem Gedächtnisse errichtet worden; er ist der Gegenstand eines regelrechten Kults. Gewiß, man verehrt ihn nicht eigentlich als einen Gott. Man richtet keine Gebete an ihn, wie man ihn auch nicht um seine Hilfe oder seine Interzession angeht. Die Zeremonien, die man bei den ihm zu Ehren veranstalteten Kultfeiern anwendet, sind dieselben wie die in den Tempeln der früheren Kaiser gebrauchten. Er wird verehrt und gepriesen als der Förderer von Wissenschaft und bürgerlicher Moralgesittung, als der große Wohltäter seines Landes, als der größte Lehrer und das Vorbild für alle Zeiten. Der ihm zuteil werdende Kult ist ein Kult dankbaren Gedenkens, und sein Geburtstag wird in allen staatlichen Departements als ein Feiertag beobachtet. Aber er muß in seinem eigenen Tempel verehrt werden, und es ist verboten, in einem buddhistischen oder taoistischen Tempel irgendein Bildnis oder Gleichnis von ihm aufzustellen." (The Open Court, XXVI, 1912, 151.) Bilder des Meisters gibt es gleichwohl seit alters in China, sogar ganze Serien von solchen in Steinreliefs, die sein ganzes Leben illustrieren. Siehe O. Franke, Die religionswissenschaftliche Literatur über China seit 1909 (Arch. f. Rw. 1915, 414 f.) und Berthold Laufer, Confucius and his portraits (The Open Court 1912, 147—168 und 202—218).

Allein was da religiöse Verehrung genießt, der Heilige, der, sich selbst erniedrigend und Knechtsgestalt annehmend, mehr als einmal hienieden gelebt, ja in jedem Jahrhundert erschienen ist und schon gewesen sein soll, noch ehe Himmel und Erde voneinander sich gesondert, der, wie nach dem apokryphen Kindheitsevangelium Jesus oder wie Buddha oder Akbar oder in China selbst der letzte der ältesten Herrschertrias, Huang-ti [1], u. a. m., alsbald nach seiner Geburt schon imstande gewesen sein soll, zu sprechen, ist eine kosmische Gestalt, in die der Sage — unter buddhistischen Einflüssen — das Bild des alten Denkers zerfloß [2], nicht dieser Denker selbst. Von Konfuzius unterscheidet ihn auch dies, daß er keine Schule gegründet hat, wie er wohl überhaupt auch gar nie zum Lehrer anderer sich gemacht [3]. So gab es auch in China wohl Gesinnungsgenossen, niemals aber einen Orden oder eine Gemeinde des Lao-tszĕ. Was wirklich fortlebte durch die Jahrhunderte, das ist eigentlich nicht er, es ist — sein Buch [4], das Buch, das er sich von dem Grenzbeamten Yin Hi abschwatzen ließ, als er,

---

[1]) Chavannes, Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien I, 26.

[2]) Die legendäre Überlieferung über Lao-tszĕ gibt Stanislas Julien, Le Livre de la Voie et de la Vertu, XXIII—XXXII, in französischer Übersetzung nach einem um 350 n. Chr. von Ko-hong verfaßten Werke mit dem Titel Chin-sien-tch'ouen (Geschichte der Götter und der Unsterblichen). Ko-hong selbst sagt: „Tao-Gelehrte beschränkten Geistes wollen Lao-tszĕ als ein göttliches und außergewöhnliches Wesen erscheinen lassen und die künftigen Geschlechter zu seiner Nachfolge gewinnen. Eben hierdurch aber hindern sie dieselben, zu glauben, daß man durch Studium das Geheimnis der Unsterblichkeit zu erlangen vermag. In der Tat, wenn Lao-tszĕ einfach ein Weiser ist, der das Tao erlangt hatte, so müssen die Menschen alles aufbieten, um sein Beispiel nachzuahmen; wenn man dagegen sagt, er sei ein außergewöhnliches Wesen, begabt mit göttlicher Essenz, so wird es unmöglich sein, ihn nachzuahmen." Dafür, daß das Bild, das man sich unter den Bekennern der Tao-Lehre von Lao-tszĕ machte, auch Wandlungen unterworfen war, die gelegentlich eine Einbuße bedeuteten, siehe v. Grill, Tao-tĕ-king, 32 f.

[3]) Dies gegen Du Bose, The Dragon, Image, and Demon, 354 (vgl. p. 345), der wohl auch hervorhebt, daß es Lao-tszĕ völlig ferngelegen, eine Religion zu stiften oder eine Kirche zu begründen, an diese richtige Konstatierung aber die Behauptung anschließt, es sei eine philosophische Schule gewesen, die er gehabt, und seine Anhänger seien einfach Schüler (a goodly number of students) gewesen, die zu seinen Füßen gesessen und sein Lehrsystem angenommen hätten.

[4]) L. Wieger, S. J., Taoïsme. Tome I: Le Canon Taoïste, 1911, kann nicht weniger als nahezu fünfzig chinesische Kommentare zu dem Buch Lao-tszĕs aufführen, die er in der Privatbibliothek des Kaisers von Japan und in China im Mönchsoratorium des berühmten taoistischen Tempels von Pai-yun-kuan gefunden hat.

ein Greis in hohen Jahren, der Welt den Rücken kehrte, sich, wie noch heute manchmal enttäuschte Vizekönige, in die Einsamkeit verziehend. So ist er der Menschheit hinter ihm und nach ihm etwas geworden nur durch eine Untreue gegen einen seiner eigenen Hauptgrundsätze, durch ein Abweichen von der Praxis des „Lehrens ohne Worte", ein Abweichen, das er — einmal ist keinmal — sich gestattete, bevor er, wie Parker einmal sagt [1], philosophischen Selbstmord beging. Schon ein chinesischer Dichter aus dem Zeitalter der T'ang, der berühmte Po Chü-i oder Po Lo T'ien (772—846), hat auf diesen Widerspruch hingewiesen, wenn er in Anknüpfung an Kapitel LVI des Tao-teh-king in einem witzigen Verse sagt:

Wie tät doch jener Weise sagen?
„Wer wissensschwer,
Nicht redet der;
Wer redet, der
Ist wissensleer." —
Da muß ich — mit Verlaub — doch fragen,
Wieso er selbst, der weise Mann,
«Fünftausendundetwelche Worte» [2] schreiben kann."

Ohne diese fünftausendundetwelche Worte, eine Schrift von weniger als dem halben Umfang unseres kürzesten Evangeliums, wüßten wir tatsächlich kaum etwas von Lao-tszĕs Philosophie zu sagen. Denn auch die Werke, die uns spätere taoistische Denker hinterlassen haben, setzen das Tao-teh-king voraus,

---

[1]) Studies in Chinese Religion, 49.

[2]) Nach der legendären Überlieferung der Taoisten, wie sie in Ko-hongs Chin-sien-tch'ouen mitgeteilt ist, hätte Lao-tszĕ nicht nur das aus 5000 und etlichen Worten bestehende Tao-teh-king verfaßt, sondern eine ganze Unmasse taoistischer Literatur. „Er verfaßte 930 Bücher, um zu lehren, wie man in der Welt lebt. Er handelt darin von den neun Götterspeisen, den acht wunderbaren Steinen, von dem Goldwein, der Jade-Kraft, von den Mitteln, die uranfängliche Reinheit zu hüten, die Einheit zu bewahren, über das Geistige zu meditieren, seine Lebenskraft zu regeln, seinen Körper zu läutern, das Leid zu verscheuchen, alle Übel zu bannen, die Dämonen zu bändigen, seine Natur zu nähren, sich der Nahrung zu enthalten, sich zu verwandeln, durch Zauberkraft zu siegen und seinem Willen die übelwollenden Geister zu unterwerfen. Er schrieb weiter 70 Bücher über die Talismane, und man besitzt einen genauen Katalog aller dieser Werke. Diejenigen, die nicht in dieser Zahl einbegriffen sind, sind heimlich von Tao-Gelehrten späterer Jahrhunderte hinzugefügt worden. Sie dürfen den authentischen Schriften unseres Philosophen nicht gleichgewertet werden." (Julien a. a. O. XXVII.)

indem sie sich auf diesem schmächtigen Büchlein [1] als ihrem Fundamente aufbauen, in Zitaten dabei die meisten seiner Kapitel ganz oder doch wenigstens zum großen Teile wiedergebend [2].

Die umgekehrte Behauptung hat ein englischer Sinologe, Herbert A. Giles, aufgestellt [3], und T. W. Kingsmill, der schließlich so weit ging, selbst das Vorhandensein einer Schrift in China vor dem dritten Jahrhundert v. Chr. zu bestreiten [4], hat ihm Gefolgschaft geleistet [5]. Nach Kingsmill wie nach Giles wäre das uns heute vorliegende Tao-teh-king, dessen weder Konfuzius noch Meng-tszĕ noch der größte taoistische Autor Chuang-tszĕ Erwähnung tut, erst aus Zitaten der späteren Philosophen des Taoismus zusammengestoppelt worden und also anzusehen als eine Fälschung, die, möge sie gleich auch viele echte Aphorismen des alten Weisen enthalten, die, durch mündliche Tradition überliefert, Schriftstellern wie Chuang-tszĕ

---

[1]) Der Anachronismus, der in dieser Bezeichnung des ursprünglichen Tao-teh-king-Textes liegt, kommt mir erst bei der Korrektur zum Bewußtsein. Zur Zeit Lao-tszĕs ritzte man noch (das Schreiben auf Seide ist späteren Datums) die Wortzeichen auf Bambustafeln ein, und da auf einem dieser Stäbe aus Bambus nur eine ganz kleine Zahl von Zeichen Platz hatte, so müssen die 5000 und etwelchen Worte des Tao-teh-Buches immerhin ein stattliches Bündel solcher Schreibleisten erfordert haben. Siehe Bruno Schindler, Die äußere Gestaltung der chinesischen Schrift. Ostas. Ztschr. VI, 1919, 246 f.

[2]) In einer scharfen Polemik gegen H. A. Giles in China Review, vol. XVI, Jan.-Febr. 1888, erklärt Legge: „Wenn eine hinreichend exakte Durchforschung aller uns erhalten gebliebenen Werke, datierend bis auf unser erstes Jahrhundert, vorgenommen würde, es möchte daraus das ganze Tao-teh-king bis auf einen Bruchteil zusammengebracht werden." In gleichem Sinne hat sich vor ihm schon Faber geäußert in seinem Aufsatz: The Historical Characteristics of Taoism.

[3]) Zuerst in einem Artikel „The Remains of Lao Tzu" im XIV. Bande der in Hongkong erscheinenden Zeitschrift China Review 1886, 231—280, sodann in seiner History of Chinese Literature, 1901, und zuletzt in einem Aufsatze „Lao tzu and the Tao Tê ching" in seinen „Adversaria Sinica" Nr. 3 (Shanghai 1906), 58—78. Vgl. Dvořák, 17 ff. Zurückgewiesen wurden Giles' Angriffe auf das Lao-tszĕ-Buch von J. Chalmers, J. Edkins, E. H. Parker (China Review, vol. XIV, 323—333) und J. Legge (China Review, vol. XVI, 195—213).

[4]) Vgl. Arch. f. Religionsw. XVIII (1915), 412.

[5]) S. seine Tao-teh-king-Übersetzung in China Review vol. XXIV, Nr. 3 und 4. Vgl. vol. XXIII, Nr. 5, wo Kingsmill Kritik an Maclagan übt, weil dieser in seiner in vol. XXIII der China Review veröffentlichten Tao-teh-king-Übersetzung keine Rücksicht auf Giles' Arbeiten genommen hatte. Nach ihm wäre das Tao-teh-king eines der wenigen Überbleibsel des primitiven Buddhismus ... in direkter Nachahmung des indischen Stils.

bekannt werden konnten, doch mehr noch Aussprüche biete, die Lao-tszĕ nie getan und die, bislang von den europäischen Sinologen als Tiefsinn angestaunt, kritisch betrachtet, sich als barer Unsinn erwiesen. Ein Lao-tszĕ-Buch habe es zu Chuang-tszĕs Zeit jedenfalls nicht gegeben und auch noch nicht, als Szĕ-ma T'sien sein Geschichtswerk schrieb.

Nun kann uns heute ja im Grunde wenig daran gelegen sein, wie es sich um die Entstehung des chinesischen Klassikers verhält. Die Hauptsache ist uns jedenfalls des Buches Inhalt. Es mag aber doch bemerkt sein, daß Giles' Behauptung der Nichtauthentizität des Textes einem unbefangenen Urteile schon durch den oben mitgeteilten Auszug aus Szĕ-ma Ts'ien widerlegt wird. Einige andere sehr gewichtige Stellen aus dessen Geschichtswerk, die klärlich dartun, daß Szĕ-ma Ts'iens Kenntnis Lao-tszĕs nicht auf bloß mündlicher Überlieferung beruhte, daß er, persönlich Konfuzius zugetan, vielmehr unseren Lao-tszĕ-Text vor sich gehabt haben muß, hat ein japanischer Gelehrter, Suzuki, beigebracht[1]. Daß ein Buch wie das Tao-teh-king, dessen Abschriften vor allem weltflüchtige Einsiedler als einzigen Schatz geborgen haben werden, eher als irgend ein anderes Literaturwerk sich durch die stürmischen Zeitläufte jener von Kriegsunruhen erfüllten Periode erhalten konnte, liegt auf der Hand. Und selbstverständlich ist, daß auch die bekannte große Bücherverbrennung von 213 v. Chr. gerade diesem Werke nichts angehabt haben kann[2]. War ja doch der berüchtigte Kaiser, Shi-hoang-ti, der, um den Bruch mit der seinen Neuerungsplänen als Haupthindernis im Wege stehenden geschichtlichen Tradition vollziehen zu können, die Vernichtung der schriftlichen Überlieferung verfügte, persönlich dem Taoismus ergeben. Richtig ist, daß zu Szĕ-ma Ts'iens Zeit das Buch, dem bereits ein halbes Jahrhundert vorher von einem der Tao-Lehre zugetanen Kaiser der Han-Dynastie, von Hiao King (156—140 v. Chr.), die Ehrenbezeichnung King, d. i. kanonisches Buch, zuerkannt worden war, noch nicht unter dem Namen Tao-teh-king ging. Unter diesem Namen erscheint es zuerst im dritten nachchristlichen Jahrhundert[3]. Vorher hat man es einfach als

---

[1]) „Lao-tze and Professor Giles", The Monist, vol. XI (1901), 612 ff.

[2]) Vgl. v. Strauß a. a. O. S. LXXII—LXXIV.

[3]) So wenigstens nach Legge. der in den Sacred Books of the East XXXIX, 8 die Angabe macht, daß Hwang-fû Mî (215—282) auf das Lao-tszĕ-

Lao-tszĕ bezeichnet, wie auch andere philosophische Werke nur mit dem Namen ihrer Autoren genannt wurden (z. B. Meng-tszĕ, Siün-tszĕ, Lieh-tszĕ, Chuang-tszĕ). Recht hat wohl Grill [1], wenn er meint, man werde zu dem Schluß gedrängt, daß es eben die von Szĕ-ma Ts'ien über den Inhalt des Buches gemachte Angabe (es werde darin das Wesen von Tao und Teh erörtert) war, was nach Szĕ-ma Ts'iens Zeit allmählich zur Bezeichnung der Schrift als Tao-teh-king geführt hat.

Daß das Werk in seiner heutigen Gestalt von Lao-tszĕ niedergeschrieben worden sei, wird kaum anzunehmen sein. Paul Carus, dem wir eine der besten von den vorhandenen dreißig bis vierzig europäischen Übersetzungen des Textes verdanken, glaubt es — trotz des Fehlens eines einheitlichen Zusammenhangs, der gekünstelten Zusammenordnung einzelner Stücke, der vielfachen Wiederholungen des selben Gedankens, der offensichtlichen Einschübe, der unpassenden Zitate und anderem mehr, das der Annahme wehren muß, daß wir es mit einer authentischen Sammlung von Aphorismen eines Denkers zu tun haben. Die Erklärung dafür, daß die Edelsteine tiefster Weisheit — mit solchen haben wir es wirklich zu tun, trotz einem Giles, der meist nur Nonsens in den Sätzen des alten Textes finden kann — uns in so nachlässiger Fassung der stilistischen Komposition dargeboten werden, will Carus darin finden, daß nach der Überlieferung Lao-tszĕ das Buch in einem Alter geschrieben habe, wo er nicht mehr er selbst, sondern sozusagen nur noch die stolze Ruine seiner früheren Größe gewesen sei. Der Verfasser sei ein Großer gewesen, habe sich aber, als er schrieb, innerlich aufs tiefste erregt, nicht in der Verfassung befunden, vor Literarkritikern sich zu seinem Vorteil zu präsentieren [2]. Das ist eine Auskunft, die nur deshalb

---

Buch unter dem Namen Tao-teh-king Bezug nehme. Danach würde also E. Faber irren, wenn er in seinem Aufsatz „Historical Characteristics of Taoism (vgl. China Mission Hand-Book, First issue 1896, 26) sagt, erst Hüan Tsung von der Dynastie T'ang (713—755) habe dem Buche, zu dem er selbst auch einen Kommentar verfaßte, seinen jetzigen Namen gegeben. Bei Grube, Religion und Kultus der Chinesen, 85 findet sich die ebenfalls durch Legges Feststellung widerlegte Angabe, Tatsache sei, daß das Tao-teh-king unter diesem Titel erst im 6. Jahrhundert unserer Zeitrechnung erwähnt werde.

[1]) Lao-tszĕs Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut, 10.

[2]) Paul Carus, The Authenticity of the Tao-teh-king. The Monist XI (1901), 590 und 591.

angeführt sei, weil sie (was freilich Carus ganz und gar nicht mit ihr wollte) besser als jede Charakterisierung des vorliegenden Textes geeignet sein dürfte, dem Leser, der das Tao-teh-king noch nicht kennt, einen Begriff von dessen textlicher Beschaffenheit zu geben, wenn auch zu befürchten ist, daß er sich danach die Mängel der Komposition noch ärger vorstellt als sie sind. Wie der Text ist, läßt er — trotz allem — sehr wohl die Annahme zu, daß er ursprünglich das Werk eines Autors, ein organisches Ganze mit durchgehendem logischem Zusammenhange [1] gewesen ist, das nur eben von der Zeit gelitten hat und das dadurch nicht besser geworden ist, daß Spätere, bis zur Feststellung des Textes in der Han-Zeit und über diese hinaus, daran herumgedoktert, vor allem, das schmächtige Bändchen noch trächtiger zu machen, altes Spruchgut verwandter Art, wie solches klärlich auch schon von Lao-tszĕ selbst aufgenommen worden ist, in dasselbe eingeschmuggelt haben [2]. Unverkennbar sind auch manche bloße Glossen beim Abschreiben versehentlich in den Text hineingezogen worden, wo sie nun als Wiederholungen stören und die gedankliche Verkettung aufheben, so daß tatsächlich das Buch stellenweise sich ausnimmt wie eine innerlich nicht zusammenhängende Aneinanderreihung in willkürlicher Ordnung aufeinanderfolgender Paragraphen. Ganz unschuldigerweise scheint auch Szĕma Ts'ien durch seine Angabe, daß das Buch, das Lao-tszĕ dem Grenzwart Yin Hi auf dessen Bitten hinterlassen habe, sich aus fünftausend und einigen Worten zusammensetze, die Veranlassung zu Textverunstaltungen geworden zu sein, indem man nachmals, um den Text auf die angegebene Zahl Schriftzeichen zu reduzieren, zur Not zu entbehrende Hilfswörter und Partikeln ausmerzte [3].

---

[1]) Einen solchen wollten auch in dem uns vorliegenden Texte noch Reinhold von Plaenckner und Victor von Strauß aufweisen, die beide im Tao-teh-king einen ganz bestimmten Plan finden. Hiegegen kehrt sich Dvořák (S. 20 f.), nach dem wir es im Tao-teh-king mit Samenkörnern tiefer Spekulation zu tun haben, die, von Lao-tszĕ bei dessen Lebzeiten vereinzelt ausgestreut, erst später aufgelesen und, wenn auch nicht ganz ohne Plan, doch nur locker verbunden aneinandergereiht worden sind.

[2]) Vgl. hierzu Grill, Tao-tĕ-king, 34 ff.

[3]) Angemerkt sei das neuerliche Urteil O. Frankes (Arch. f. Rw. XVIII, 1915, 428: „Und dann der Text selbst! Wer einmal mit mehreren Ausgaben des Tao-tê-king gearbeitet hat, der weiß, wie die Lesarten abweichen, den Maßstab für die Beurteilung aber gibt nur die grundsätzliche Über-

Die heutige Zerlegung des Inhalts in 81 Kapitel — es finden sich auch andere Einteilungen — ist das Werk einer späteren Hand [1], ebenso auch die in den meisten Ausgaben sich findenden ziemlich dunklen und darum von den Übersetzern meist gar nicht wiedergegebenen Überschriften der einzelnen Kapitel [2]. Ursprünglich scheint dagegen die Einteilung in zwei Hauptteile zu sein, deren erster („oberer"), die heutigen 37 ersten Kapitel umfassender, mit dem Worte Tao und deren anderer („unterer") mit dem Worte Teh („Tugend", genauer mit shang-teh, „höchste Tugend") anfängt. Der Titel Tao-teh-king, dem Ganzen nach diesen beiden Anfangsworten seiner Teile gegeben, wäre also zunächst eine rein äußerlich bedingte Bezeichnung. Nichtsdestoweniger wird man auch Grill zustimmen müssen, der findet: „Ein treffenderer Name nun als der durch die Inhaltsangabe des Szĕ-ma Ts'ien nahegelegte hätte dem Lao-tszĕ-Buch nicht geschöpft werden können. Es ist als das laut Titel vom Tao und von Teh handelnde Buch tatsächlich nach der alle seine Aussprüche beherrschenden und verbindenden Grundidee gekennzeichnet." [3]

Tao ist bei Lao-tszĕ mehr als nur die ἀρχή der griechischen Philosophen, die ratio essendi, es ist bei ihm Bezeichnung für den geheimnisvollen Urgrund und die tragende Kraft, die bestimmende Norm und das letzte Ziel alles Seienden. Der chinesische Ausdruck — selber kein neuer Ausdruck für China,

---

zeugung des Übersetzers. Bei der dunklen Herkunft des Textes können wir leicht ermessen, wie viele „Redaktionen" er bis zu seiner Feststellung zur Han-Zeit und auch nachdem hat erdulden müssen. Zudem sind viele Sätze so knapp, so vieldeutig und dunkel gehalten, daß schon deshalb bei ihrer Deutung dem subjektiven Empfinden des Übersetzers ein weiter Spielraum gelassen ist und er unschwer herauslesen kann, was für seine Überzeugungen am besten geeignet ist."

[1]) Vgl. Dvořák S. 16. Nach Chavannes (Revue de l'Hist. des Rel. XLVIII, 1903, 73) wäre daran zu denken, daß die Zahl 81 so etwas wie einen mystischen Wert hatte. 9 ist die stärkste Zahl der Dekade, die das aktive Prinzip *yang* symbolisiert, und 9 mal 9, d. i. 81, darum die Vollendung des Prinzips *yang*. Die Einteilung des Tao-teh-king ginge also auf Zahlenspekulationen zurück, die dem chinesischen Denken, wie Chavannes an verschiedenen Beispielen zeigt, etwas durchaus Geläufiges sind.

[2]) Wilhelm hat sie in seiner Version nach dem Vorgang von de Harlez durch eigene, den Inhalt andeutende, ersetzt, manchmal mit ausgezeichnet glücklichem Griff. So z. B., wenn er dem Kapitel 31 die Überschrift gibt: Die Waffen nieder.

[3]) v. Grill, a. a. O. S. 11. Kap. 1—37 walten die metaphysischen Bestandteile vor, bis Kap. 52 die ethischen, von da ab mehr die politischen.

nicht etwa von Lao-tszĕ erst erfunden, vielmehr von ihm nur, indem er ihn gebraucht, mit tieferem Sinn erfüllt, so daß er im Tao-teh-king ein sichtlich ganz anderes ist als das Tao des Himmels bei Konfuzius — bedeutet zunächst „Bahn" oder „Weg", d. i. die Bahn, in der das Universum sich bewegt, dann wie entsprechende Worte in vielen anderen Sprachen auch, „Weise", „Verhalten" oder „Rechtverhalten", „Norm" [1], d. i. der zu befolgende r i c h t i g e Weg, die Geordnetheit, in die der Mensch sich harmonisch einfügen soll, und weiter „Vernunft", „Wahrheit" [2], außerdem, als Verb gebraucht, auch noch „reden", „sagen". In den Auszügen, die in diesem Buche aus dem Tao-teh-king gebracht werden, ist das mysteriöse, so viel Kopfzerbrechen machende Wort, nach dem die Taoisten und ihr Kult, der Taoismus, ihren Namen haben, — dies zwar selbst an den paar Stellen, wo Tao offensichtlich auch von Lao-tszĕ in seinem ursprünglichen bildlichen Sinne „Weg", d. i. Art und Weise, Gepflogenheit, verwendet ist — unübersetzt übernommen und, um damit schon deutlich zu machen, daß es nicht als so etwas wie ein persönliches Wesen aufzufassen ist, mit dem sächlichen Artikel versehen oder ganz ohne einen solchen belassen. So ist der Terminus des Originals schon von Strauß, Legge, de Harlez, Dvořák u. a. gleichsam als nomen proprium beibehalten worden, nur daß Strauß und Dvořák nicht d a s, sondern d e r Tao sagen. Ein seinem weiten Begriffsumfang auch nur halbwegs wirklich gerecht werdendes Äquivalent läßt sich nicht finden, im Deutschen ebensowenig wie überhaupt in einer unserer abendländischen Sprachen. Die Schwierigkeit ist hier noch viel größer als anderen orientalischen Wörtern, wie etwa Brahman im Sanskrit oder Dhamma im Pali, gegenüber. Chinesische Buddhisten und taoistische Gelehrte, die um 650 n. Chr. das Tao-teh-king unter der Oberleitung des Indienpilgers Hüan-tsang ins Sanskrit übertrugen,

---

[1]) In diesem Sinne ist der Ausdruck auch in den Schriften des Konfuzianismus häufig.

[2]) Diese Bedeutung hat Tao auch in der buddhistischen Literatur Chinas, wo es für Sanskr. b o d h i steht. Mehr Verwandtschaft als mit diesem hat es vielleicht mit dem großen buddhistischen Worte d h a r m a. Vgl. E. G u i m e t, Lao-Tzeu et le Brâhmanisme (Verh. d. II. Intern. Kongr. f. allg. Religionsgesch. in Basel, 168 ff.) und H. J. A l l e n, The Connexion between Taoism, Confucianism and Buddhism in early days (Transact. of the third Intern. Congr. for the Hist. of Religions I, 115 ff.).

stritten miteinander, ob Tao richtiger mit m ā r g a oder mit b o d h i wiederzugeben sei [1]. Übersetzungen, die von Abendländern zur Wiedergabe des dunklen Terminus gewählt oder vorgeschlagen wurden, sind Weg, Grande Voie du Monde, Lauf der Dinge, Weltordnung, Weltgesetz, Natur (natura naturans und natura naturata), Great Creating Nature, „Gottnatur", Naturlauf, Naturgesetz, Macht (pantheistisch gefaßt), Wort, Logos [2], Vernunft, Ratio, La Raison, Raison suprême universelle, Reason, Weltvernunft, Urvernunft, Weltseele, Allseele, Vernunftprinzip, Sinn, Wahrheit, Wisdom, Right, The Principle of Right, Vorsehung, Providence, Charity, Love, Urgrund, Prinzip, Weltprinzip, The Eternal Fitness of Things, das Absolute, das höchste Wesen, das Urwesen, und manche Übersetzer (auch Strauß neigte sehr dazu) haben gemeint, für Tao direkt „Gott" setzen zu dürfen [3].

---

[1]) Siehe Paul P e l l i o t, Autour d'une traduction sanscrite du Tao tö king (T'oung Pao XIII, 1912, 405 ff.).

[2]) Schon in der protestantischen Übersetzung der Bibel ins Chinesische von 1858 wurde d a s W o r t Joh. 1,1 (Im Anfang war das Wort, der Logos) mit Tao wiedergegeben.

[3]) In W a t t e r s' Essays on the Chinese language findet sich ein Kapitel von fast hundert Seiten (S. 152—244) mit dem Titel: T h e w o r d T a o. Auf einen originellen Gedanken, okzidentalem Denken einigermaßen nahezubringen, was Lao-tszĕ unter seinem Tao verstand, ist E. H. P a r k e r, Professor für Chinesisch an der Viktoria-Universität in Manchester, gekommen. In seinen „Studies in Chinese Religion" (London 1910) führt er S. 56 f. eine lange Reihe historischer, einem jeden bei uns wohlbekannter Gestalten auf, von denen zu sagen sein möchte, daß sie Tao entweder hatten oder aber nicht hatten. „Abraham", meint er, „besaß mehr davon als Isaak und als Jakob. Mose möchte sich schwerlich anziehen lassen, wohingegen Joseph ein recht gut Teil Tao besessen zu haben scheint. Am nächsten vielleicht von allen biblischen Gestalten kommt Hiob dem Ideal Lao-tszĕs; hingegen entsprach demselben weder Elias noch Elisa. Der Charakter Jesu Christi dürfte so gut wie allen Anforderungen Lao-tszĕs gerecht werden, dazu kam bei ihm noch überdies eine zarte Aufmerksamkeit und Lindigkeit, die dem chinesischen Wesen abging ... Ausgesprochen wohl ausgestattet mit Tao war Buddha. Europäische Kritiker vergleichen Lao-tszĕ mit Plato, Sokrates und Seneka; aber den strengen Anforderungen des Philosophen des fernen Ostens wäre weder jener mit seinen Ideen von Sittlichkeit und Vergnügen, noch dieser mit seinem Schätzesammeln gerecht geworden. Sehr nahe kommt dem, was Lao-tszĕ hochhielt, das ruhige und resignierte Gemüt Mark Aurels: die philosophischen Reflexionen dieses einzigartig gelassenen Kaisers möchten in der Tat aus dem Munde eines Mannes gekommen sein, der seine höchste Inspiration aus Tao holte. Julian Apostata besaß mehr davon als Konstantin der Große. Muhammed war, man kann sagen, in jeder Hinsicht ein Mensch ohne Tao. Keinen Anspruch auf seinen Besitz kann ein Dante machen oder auch ein Rabelais; und je näher wir unserer Gegenwart kommen, desto schwerer wird es.

Den anderen grundlegenden Ausdruck habe ich in den ausgewählten Tao-teh-king-Texten, so oft er vorkommt, wie die meisten vor mir, und zwar geflissentlich durchweg mit „Tugend" (virtus) wiedergegeben, eine Wiedergabe, die R. Wilhelm bei Lao-tszĕ noch weniger als bei Konfuzius passend findet. Er hat dafür durchweg LEBEN gewählt (wie er für Tao SINN gebraucht), erklärt aber auch die Übersetzung mit „Natur", „Wesen", „Geist", „Kraft" für möglich, Ausdrücke, die von ihm in seiner Lun-yü-Übersetzung für den auch in den Gesprächen des Konfuzius häufig vorkommenden Terminus verwandt wurden. Auch Wollen, Wirken, Lieben, Wohltun, Guttat, Segnen (Segenskraft, Segenswalten, Segenstun, Segnungen), Begnaden, Gnade, Wert, Güte, Können, Vermögen, Macht, wohltätige Macht dürften, finde ich, Sinnesnuancen bezeichnen, die sich, die eine an dieser, die andere an jener Stelle, dem Deutschen beim Suchen nach einem entsprechenden Äquivalent aus seinem Sprachschatz nahelegen. Für durchgängige Anwendung aber erweist sich keiner dieser Ausdrücke taugsam, so wenig wie — ich bin mir dessen selber wohl bewußt — das von mir gewählte „Tugend" [1].

Gut resumiert den Inhalt des Tao-teh-king W. E. Soothill in seinen Oxford-Vorlesungen von 1912 [2]. Lao-tszĕ spricht von Tao als unsichtbar, unhörbar und ungreifbar; als ohne Substanz und doch alle Substanz in sich enthaltend; als alles hervorbringend, alles durchdringend, alles nährend und alles vollendend. Es ist ohne Gestalt und befaßt dabei doch alle nur immer möglichen Gestaltungen. Lao-tszĕ sagt uns, daß

---

solche zu finden, die das können. Die ganze Theorie unseres modernen Lebens mit seinem Luxus, seinem Rivalisieren, seiner Konventionalität, seiner Tatkräftigkeit, seiner Unrast und Unbeständigkeit steht in grellstem Gegensatze zu dem, was Lao-tszĕ bewunderte und empfahl. Beträchtlichen Anspruch darauf, Tao besessen zu haben, hat ein Lord Bacon, das ungeachtet seiner sonst wenig hohen Eigenschaften. Selbst ein Karl V. trieb dem geheimnisvollen Ziele zu, als er der Herrschaft müde wurde und sich in ein Kloster zurückzog. Auch nicht ein Atom von Tao war in Napoleons Wesen; ebensowenig beinahe in demjenigen Bismarcks. Kaiser Friedrich hatte ein vielfaches mehr Tao als sein Vater oder als sein Sohn . . . Papst Pio Nono hatte kein, Leo XIII. dagegen viel Tao . . ."

[1]) L. Wieger (Taoïsme I. 9, Note 4) verfiel auf den Gedanken, *tao* und *teh* möchten als bloße lautliche Umschreibungen der Sanskritausdrücke *tat* und des im Veda vorkommenden *tyad* anzusehen sein.

[2]) Veröffentlicht unter dem Titel „The three religions of China". London (1913), 48 ff.

der Mensch den Gesetzen der Erde folgt, die Erde denen des Himmels, der Himmel denen des Tao, das Tao denen der Spontaneität. Tao also ist sich selbst Gesetz. Während das Tao als unveränderliches oder ewiges keinen Namen hat, wird es benennbar, wenn es Ordnung oder die Welt der Erscheinungen aus sich herausgesetzt hat. Nach seinem Wesen ist es ruhig, leer, einsam und unwandelig; in seinem Wirken läuft es um durch die Seinswelt, allüberall tätig, tätig aber in geheimnisvoller Weise, spontan und ohne Anstrengung. Es ist die erste Ursache des Universums und ist das Vorbild oder die Regel für alle Kreatur, besonders aber für den Menschen. Es repräsentiert auch jenen Idealzustand uranfänglicher Vollkommenheit, in dem alle Dinge harmonisch und spontan wirkten und wo man von gut und böse noch nichts wußte; die Rückkehr zu diesem Zustand bildet das summum bonum der Philosophie Lao-tszĕs.

In das Leben der Menschheit tritt deshalb das Tao ein als ein Moralprinzip in der Form von Teh oder Tugend. Der Tugendsame sucht immer und in allen Dingen sich dem Tao anzugleichen, aber er tut das, wie das Tao, ohne Sichanstrengen. Dem Wasser gleich, ist er allezeit demütig, den niedersten Platz aufsuchend; das Wasser aber, verglichen mit dem es in der Welt kein weicher Ding gibt, kann auch die härtesten Dinge in der Welt auflösen. Sintemal das Tao von Wettstreit nichts wissen mag, tritt Lao-tszĕ ein für die Politik des Nicht-Handelns, d. h. des Nichteingreifens in den Gang des Geschehens, die Politik des Quietismus. Aus dieser quietistischen Gestimmtheit folgt es natürlicherweise, daß die Lehre von der Vergeltung des Bösen mit Gutem, für die Konfuzius keine Verwendung hatte, klaren Ausdruck findet und daß der Krieg verabscheut wird. Der Feldherr, der eine Menge erschlagen, sollte weinen und wehklagen und sich in Sack und Asche kleiden.

Dies sind so einige von den Gedanken, die sich in dem kurzen Lao-tszĕ-Traktat finden. Die Knappheit seines Stils macht es äußerst schwer, nicht nur ihn zu übersetzen, sondern auch nur zu verstehen. Oft scheint der Autor nach Worten zu ringen, um Gedanken auszudrücken, deren Tiefe gegenüber sein Vokabularium versagt. Für die Erhabenheit seines Beitrags zu der Missionsaufgabe, den Menschen ihre geistigen Fähigkeiten kundzumachen, dürfen wir ihm füglich unseren huldigenden Dank zollen. Bei allen Exzessen und Mängeln, die ihm eigen

verdient das Tao-teh-king im Studiengang des Missionars einen hervorragenderen Platz, als er ihm bislang eingeräumt worden ist.

Um zusammenzufassen: Lao-tszĕ bietet uns ein unpersönliches Tao, das will sagen, ein unpersönliches Prinzip oder eine Macht, die, im absoluten Sinne betrachtet, unerforschlich, unbestimm- und unbenennbar ist. In relativem Sinne betrachtet, erscheint es unter vielen Einkleidungen und allüberall im ganzen Universum. Es mit „Gott" zu übersetzen, geht füglich nicht wohl an. In einer dunklen Stelle heißt es von ihm geradezu: „Dem Herrn (dem Höchsten selbst, Gott), so scheint's, ging es vorauf." Indes, Tao ist die Quelle und der tragende Grund aller Dinge. Ruhig, ohne Anstrengung und ohne Aussetzen wirkt es in der Richtung auf das Gute; und der Mensch, indem er sich ihm fügt, nicht widerstehend ihm und nicht ihm widerstreitend, kann sein höchstes Wohlbefinden erreichen. Leidet er, so ist das nichts anderes als die Folge seines Abweichens von dem Tao-Zustand ursprünglicher Unschuld und Einfalt. Es wäre gut, wollte man alles Studium und alles Jagen nach Erkenntnis aufgeben und zurück sich finden zu dem absolut einfachen Tao-Leben. Krieg, Kampf und Leid, alles würde dann aufhören, und dahingleitend auf dem ruhigen Strom der Zeit würde der Mensch seiner Zeit aufgehen in dem Ozean des Tao.

In ihrem Sentiment haben, worauf Watters [1] aufmerksam gemacht hat, Verse von Pope die größte Ähnlichkeit mit der Lehre des chinesischen Weisen, der mehr als zweitausend Jahre vor jenem lebte, die Verse:

„All are but parts of one stupendous whole,
Whose body nature is, nature the soul;
That, changed through all, and yet in all the same,
Great in the earth, as in the ethereal frame,
Warms in the sun, refreshes in the breeze,
Glows in the stars, and blossoms in the trees,
Lives through all life, extends through all extent,
Spreads undivided, operates unspent,
Breathes in our soul, informs our mortal part,
As full, as perfect, in a hair as heart.
To IT no high, no low, no great, no small,
IT fills, IT bounds, connects, and equals all."

[1]) Watters, Lao-tzu. A study in Chinese philosophy. 1870.

Man sieht: der Ansicht, daß, wer da nach den Prinzipien des Tao-teh-king handeln und leben wollte, sich, außer im Ritual und anderen Außendingen, von einem christlich frommen, im wahren Christentum fest gewordenen Menschen nicht unterscheiden würde, — dieser Ansicht läßt sich in der Tat nicht viel entgegensetzen.

Nicht erst Neueren, wie Grill, der in den Erläuterungen zu seiner Tao-teh-king-Verdeutschung ab und zu auf alttestamentliche Parallelen hinweist und in einem Anhang seiner Ausgabe (S. 203 f.) ein Verzeichnis solcher Stellen besonders charakteristischer Art aus dem Neuen Testamente gibt [1], hat sich die Gedankenverwandtschaft unseres Buches mit der Bibel aufgedrängt [2]; schon die alten Jesuitenmissionare in China von vor zweihundert Jahren haben solche Übereinstimmungen in Menge wahrgenommen, und manche, allen voran der gelehrte Pater Prémare [3], wollten sogar Dogmen der späteren Kirche,

[1]) Siehe auch Grills Zusammenstellung von Lao-tszĕ und Jesus im Vorwort seiner Tao-teh-king-Übersetzung S. VI ff.

[2]) Paul Carus, Lao-tzĕ's Tao-teh-king, 1898, 7 sagt: „Wäre Lao-tszĕ nicht sechshundert Jahre älter als Christus . . ., wir würden geneigt sein zu glauben, daß er seine Hauptgedanken vom . . . Christentum geborgt habe." Auch Strauß und Wilhelm ziehen in ihren Übersetzungswerken gelegentlich Parallelen aus der Bibel an, und solchen Parallelen widmet nach Dvořák der Schwede Kolmodin das erste Kapitel (S. 6 bis 48) seiner mir selbst nicht zugänglichen Schrift „Laò-tsè, en profet bland hedningarne, med ett försök till kortfattad biblisk grundläggning för hans system." Stockholm 1888.

[3]) Ein Werk des P. Prémare trägt den Titel: Selecta quaedam vestigia praecipuorum Christianae religionis dogmatum ex antiquis Sinarum libris eruta (Cordier, Bibl. Sin.[2] col. 768). Sehr charakteristisch für die Stellungnahme Prémares zur chinesischen Religion ist eine Stelle in einem Briefe von ihm, datiert: Kien tchang, le 25 octobre 1707 (Bib. nat., Ms. lat. Nouv. acq. 156, feuillet 13), in dem er sich ausläßt über die Bedeutung des Ausdrucks Ju, d. i. „Literaten, Gelehrte", womit die Konfuzianer bezeichnet werden. „Demandez à toute la Chine ce que signifie la lettre j u, on vous répondra qu'on appelle ainsi ceux qui font profession de suivre la doctrine contenuë dans les livres canoniques: mais demandez pourquoy une partie de cette lettre c'est *gin* (*jen*), qui signifie le grand homme — l'homme par excellence, et l'autre moitié c'est *süe*, qui veut dire attendre avec espérance, cela passe la connoissance des Chinois, et ils ne peuvent vous rien dire sur cela de certain au lieu qu'un missionnaire, qui est instruit, en voit d'abord la véritable raison, qui est que les anciens sages, qui ont inventé ces lettres mystérieuses, se donnoient à eux mêmes le beau nom de gens attendans le Messie *ju* — sperantes; et pour exprimer ceux qui viendroient après le Messie, ils employoient la lettre *sin*, qui est composé de ce même *gin* (*jen*), et de *yen*, qui signifie parler. *Sin* credentes. ils croyoient parce que cet homme Dieu a parlé." (Cordier, Bibl. Sin.[2], col. 709.)

die Logosidee, die Inkarnation u. a., in der Lao-tszĕ-Schrift wiederfinden, wonach denn den Chinesen bereits ein halbes Jahrtausend vor dem Christentum eine Art christliche Offenbarung zuteil geworden wäre. Ein Verfechter dieses Interpretationssystems, der Sinologus Berolinensis Montucci[1], ging selbst soweit, die Pflanzung der Kenntnis eines höchsten Wesens in drei Personen im Reiche der Mitte als den eigentlichen Zweck des Tao-teh-king zu bezeichnen. „Wir finden in demselben", sagt er bei Besprechung des Textes, „so viele Aussprüche, die auf den dreieinigen Gott Bezug haben, daß niemand, der dieses Buch gelesen hat, daran zweifeln kann, daß das Geheimnis der allerheiligsten Dreieinigkeit den Chinesen fünfhundert Jahre vor der Geburt Christi geoffenbart ward. Jedermann, der die Verehrung der Chinesen für ihre eigenen Lehrer kennt, wird daher zugeben, daß nichts wirksameres gefunden werden könnte, um dem Geist der Chinesen die Dogmen der christlichen Kirche einzuprägen als der Nachweis, daß diese Dogmen mit ihren eigenen Schriften übereinstimmen. Deshalb würde das Studium und die Übersetzung dieses eigentümlichen Buches den Missionaren sehr nützlich sein, um die erwünschte Einbringung der apostolischen Ernte zu einem glücklichen Ende zu führen." [2]

Aber, merkwürdig! — man wird erinnert an das erste christliche Pfingstfest, wo Parther und Meder und Elamiter und alle die anderen Fremdlinge in Jerusalem bei dem Predigen der geisterfüllten Jünger ein jeglicher seine Sprache hörte, darinnen er geboren war —: in dem selben Buche wollten auch die Buddhisten in China ihren Buddhismus und in dem selben Buche auch die Konfuzianer ihren Konfuzianismus finden. Unter den von Julien für seine französische Übersetzung benützten chinesischen Kommentaren zum Tao-teh-king ist ein im Jahre 1098 von Su-chĕ, einem der berühmtesten Schriftsteller der Sungzeit (960—1280), verfaßter, dessen Autor sich selbst ein langes und breites über die Art ausläßt, wie sein Werk zustandegekommen. „Vierzig Jahre alt", so erzählt er, „wurde ich nach Yuntcheou verbannt. Wiewohl dieser Bezirk nur von geringer Ausdehnung ist, sieht man daselbst doch viele alte Klöster; es ist der richtige Sammelplatz der bud-

[1]) Montucci, De studiis sinicis. Berolini 1808, 19.
[2]) Vgl. F. Max Müller. Essays[2] I, 388 f.

dhistischen Religiosen aus dem ganzen Reiche. Ein solcher, mit Namen Tao-thsiouen, kam oft auf den Berg Hoang-nie . . Indem wir zusammen auf den Höhen herumkletterten, traten wir einander innerlich näher. Er nahm gern teil an meinen Ausflügen. Eines Tages, als wir uns miteinander über Tao unterhielten, sagte ich zu ihm: ‚Alles das, wovon du da sprichst, habe ich schon in den Büchern der Literaten (d. i. in den Werken von Schriftstellern der Schule des Konfuzius) gelernt.' — ‚Das ist auf die Lehre des Buddha zurückzuführen,' antwortete mir Thsiouen; ‚wie sollten die Literaten selber darauf gekommen sein?' (Nach einem langen Dialoge, in welchem Su-chĕ sich bemüht, die Ähnlichkeiten aufzuweisen, die nach ihm zwischen der Lehre des Konfuzius und der des Buddhismus bestehen, fährt er fort, wie folgt:) „Zu dieser Zeit machte ich mich daran, Lao-tszĕ zu kommentieren. Jedesmal wenn ich mit einem Kapitel fertig war, zeigte ich es Thsiouen, der in Bewunderung ausrief: ‚Aber, das ist ja alles der reinste Buddhismus!' — Nach fünfjahrelangem Aufenthalte in Yun-teheou kehrte ich nach der Hauptstadt zurück, und einige Zeit danach trat Thsiouen eine Wanderschaft an. Zwanzig Jahre sind seitdem verflossen. Ich habe meinen Lao-tszĕ-Kommentar beständig revidiert und verbessert, und ich habe nie auch nur eine Stelle darin gefunden, die ich nicht in Einklang mit der Lehre des Buddha bringen könnte . . ." [1]

Man sieht nach dem Gesagten: nicht nur von unserer Bibel gilt, was ein reformierter Theologe des 18. Jahrhunderts in bezug auf sie in das bekannte Distichon gefaßt:

Hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua.
Dies ist das Buch, darin jedweder sucht seine Gedanken,
Drinnen ein jeder auch find't seiner Gedanken Gespinst [2].

[1]) St. Julien, Le Livre de la Voie et de la Vertu, XLII f.

[2]) Auch an brahmanische (Douglas, de Harlez), persische (Pauthier u. a.), babylonische (Terrien de Lacouperie) Gedanken sind europäische Autoren durch das Tao-teh-king erinnert worden, andere an griechische Philosophen, einen Pythagoras, Parmenides, Heraklit, Platon. De Harlez und Chalmers fanden sich an Schelling gemahnt. Nach Samuel Johnson gleicht Lao-tszĕs Religion der Religion Fénélons und Thomas' a Kempis. Chamberlain nennt ihn den Jean Jacques Rousseau des Reichs der Mitte, Hermann Brunnhofer den Spinoza des Chinesentums. Grill findet eine Ähnlichkeit mit Pascal, mit Emerson, mit Leo Tolstoi, mit Rud. Eucken, mit den Friedensaposteln unserer Tage, mit Hilty, während andere den chinesischen

Auch zu den Worten des Konfuzius fehlt es nicht an Parallelen in der außerchinesischen Weltliteratur. Über K'ungs Berührungen mit abendländischem Geistesleben läßt sich Bornemann aus in seiner schon genannten kleinen Schrift „Konfuzius", wo solche berühmte Parallelen besonders aus drei Gebieten aufgewiesen werden: 1. aus dem der alten griechischen und römischen Philosophie (Sokrates, Aristoteles, Cicero, Heraklit, das altgriechische Ideal des καλὸν κ'ἀγαθὸν), 2. aus dem Zeitalter der Aufklärung und der klassischen deutschen Literatur (Goethe, Schiller, Schleiermacher, Kant, Friedrich der Große), und 3. aus dem Alten und Neuen Testament (israelitische Spruchweisheit, Jesus, Paulus, Jakobus, Petrus). Als besonders zahlreich fallen in dieser Zusammenstellung die Anklänge von Aussprüchen K'ungs an Äußerungen Friedrichs des Großen (Antimacchiavell) auf, was — Bornemann selbst hebt das hervor — darauf beruht, daß beide kritische Naturen, praktische Philosophen, wohlwollende Aufklärer und bedeutende Staatsmänner gewesen sind, denen die absolute Monarchie mit einer weisen, gerechten und patriarchalischen Regierung als die beste Staatsform erschien [1]. —

Konfuzius gilt als der Begründer der klassischen Literatur, d. h. der heiligen Bücher, „durch welche die Menschheit die Lehren und Taten der Heiligen und Ahnen uralter Zeit kennen lernen kann, und die ihr also der einzige und unschätzbare Wegweiser zur Weisheit und Tugend sind" [2], und eben als dieser Begründer hat er das Geistesleben seiner Nation so nachhaltig beeinflußt und seine eminente Bedeutung für China erlangt. Ein Irrtum aber wäre es, ihn darum für den Schöpfer dieses Schrifttums zu halten. Von den sogenannten W u - k i n g oder Fünf kanonischen Büchern wird ihm nur das letzte, das C h'u n - t s'i u („Frühling — Herbst"), die Chronik des Staates Lu, wo er selber lebte und lehrte, zugeschrieben, auch dieses Annalenwerk, von dem bereits die Rede war, vielleicht zu Unrecht [3]. Zu dem Y i h - k i n g („das kanonische Buch

---

Meister gar mit Nietzsche zusammenstellen wollen. Auch als ein „Evolutionist" und Geistesverwandter Darwins ist Lao-tszĕ bezeichnet worden, dies von Legge in einem Artikel im British Quarterly Review vom Juli 1883.

[1]) A. a. O. 24 f.

[2]) D e G r o o t, Universismus, 72.

[3]) Siehe oben S. 27—31.

der Wandlungen"), dem Werke, das von dem Nimbus der höchsten Heiligkeit umgeben und nicht minder wie den Konfuzianern auch den Taoisten eine Bibel ist, soll er — auch das eine Annahme chinesischer Gelehrten, die nicht haltbar ist — den dritten Anhang oder gar alle sieben ergänzenden, dem dunklen Buche angehängten Appendizes verfaßt haben. Der Text selbst jedenfalls, bestehend aus 64 Hexagrammen (allen möglichen Kombinationen der acht mystischen, aus ganzen und gebrochenen Linien zusammengesetzten Trigramme), sowie der Ausdeutung dieser Linienfiguren [1] und ihrer einzelnen Linienkomponenten [2], ist uralt. Im Shu-king („das kanonische Buch der Urkunden") sind Texte, zumeist Reden und Erlasse der alten Herrscher und ihrer Minister, vereinigt, deren ältestes Stück schon um das Jahr 2000 v. Chr. verfaßt worden sein muß und deren späteste Stücke ebenfalls bereits ein Jahrhundert vor Konfuzius niedergeschrieben waren. Auch die jüngsten Bestandteile des dritten dieser Werke, des Shi-king („das kanonische Buch der Lieder"), einer Sammlung von Volksliedern und kunstvolleren Opfergesängen, entstammen bereits dem siebenten vorchristlichen Jahrhundert, während die frühesten seiner Lieder schon im zwölften im Munde des Volkes erklungen sein mögen und einige wenige noch viel weiter zurückreichen sollen. Das besonders umfangreiche fünfte King, das Li-ki („Buch der Lebensregeln") aber ist eine Sammlung religiöser wie profaner Ritualvorschriften, die, wie sie — als Sammlung — vorliegt, erst Jahrhunderte nach Konfuzius zustande kam, wenn sie auch viele Aussprüche enthält, die von ihm herrühren. Sein Verhältnis zu den in diesem Schrifttum beschlossenen literarischen Dokumenten besteht zumeist einfach darin, daß er sie aus der Masse anderen Materials als für seine volkspädagogischen Zwecke am besten geeignet ausgewählt und mehr oder weniger überarbeitet [3] der Nach-

[1]) Vgl. Chavannes, Se-ma Ts'ien V, 400 ff.

[2]) Über die Entstehung der Yih-king-Hexagramme siehe Schindler, „Die Entwicklung der chinesischen Schrift", in Ostas. Ztschr. III (1915), 457 und „Die äußere Gestaltung der chinesischen Schrift", ebenda VI (1917), Taf. 27—30, sowie „Das Priestertum im alten China", 47. Vgl. Conrady, China, 532.

[3]) Nach der neueren sinologischen Forschung ging diese Überarbeitung sehr weit. O. Franke, also eine allererste Autorität auf diesem Gebiete, spricht geradezu von einer Mißhandlung der einheimischen Überlieferung durch Konfuzius. „Die Angaben der ältesten chinesischen Schrift-

welt überliefert hat. Und so wenig man für eine Darstellung der Lehre Jesu als eigentliche Quelle die Schriften des Alten Testaments gebrauchen wird, ebenso wenig darf man die in den alten chinesischen Kanones zu findende Weisheit ohne weiteres als eigenes Gedankengut des Konfuzius verwerten.

Auch die neben den Fünf King in größtem Ansehen stehenden Szĕ-shu (tetrabiblion) oder Vier klassischen Bücher, das eigentliche „Credo der konfuzianischen Gemeinde", haben nicht K'ung zu ihrem Verfasser, sondern sind jüngeren Ursprungs, literarische Hervorbringungen seiner Schule. Und mag es für Lao-tszĕ zutreffen, daß er ein Sokrates gewesen, der niemals seinen Plato oder Aristoteles gefunden [1], — Konfuzius ist glücklicher gewesen. Sein größter Apostel ist ihm in Meng-tszĕ (372—289 v. Chr.) erstanden, dessen Buch darum auch die Ehre genießt, zu den Vier Shu zu zählen, die den Konfuzianern kanonische Geltung haben. Schon E. Faber aber hat für die Darstellung der Lehre des Konfuzius Meng-tszĕ, der auch öfters direkt Worte des Meisters anführt, wegen seiner unverkennbaren Abweichungen von diesem außer Betracht gelassen. Als adäquate Wiedergabe von K'ungs Lehre dagegen meinte er das Ta-hioh („die große Lehre" oder, wie De Groot den Titel übersetzt, „das allerhöchste Studium") und das Chung-yung („Innehalten der Mitte"), beides

denkmäler sind von dem redigierenden ‚Heiligen' derartig tendenziös zugestutzt worden, daß von ihrem ursprünglichen Wesen nur einzelne halb verwischte Spuren übrig geblieben sind, und auf diese hat dann ein literarisches Epigonentum, das bis heute ‚auf des Meisters Worte schwört', in der Arbeit von zwei Jahrtausenden die Berge seiner scholastischen Gelehrsamkeit getürmt. Erst die neuere abendländische Sinologie durchschaut diese geschichtliche Entwicklung, fängt an, jenen schwachen Spuren nachzugehen, und bemüht sich, mit Hilfe von Astronomie und Archäologie den wirklichen religiösen, kulturellen und politischen Zuständen des ältesten China näher zu kommen." Archiv f. Religionsw. XVIII (1915), 408.

[1]) Siehe aber v. Grill (Tao-tĕ-king S. 48), der, nachdem er hervorgehoben, wie Chuang-tszĕ die Grundgedanken Lao-tszĕs mit wahrhaft prophetischer Intuition bis zu einer Höhe und Weite der Betrachtung entwickelt habe, die oftmals den Vergleich mit der theologischen und philosophischen Spekulation der christlichen Jahrhunderte herausfordert, bemerkt: „Man muß diesen genialen Menschen kennen lernen, wenn man einen Lao-tszĕ nach seinem innersten Wesen verstehen will. Die Parallele Sokrates—Plato drängt sich unwillkürlich auf, wenn sie auch näher zu begrenzen wäre." Bezeichnend ist es, daß an die Stelle der alten Benennung der Tao-Lehre: Huang-tis und Lao-tszĕs Worte („Huang-Lao") nach der Zeit der Han-Dynastie der Ausdruck Lao-Chuang (oder Chuang-Lao) trat.

angeblich Traktate Tszĕ-szĕs, des Enkels des Weisen, gelten lassen zu dürfen. Wir werden gut tun, bei der zu gebenden Spruchauswahl, die uns den Meister und seine Anschauungen in Worten aus seinem eigenen Munde kennen lernen lassen soll, auch diese Texte, Systematisierungen, die im einzelnen doch auch schon Abbiegungen von der genuinen Doktrin wahrnehmen lassen oder diese philosophisch vertiefen, beiseite zu lassen oder doch nur ganz gelegentlich mit aller hier gebotenen Vorsicht heranzuziehen. Besonders wird sich das in Hinsicht auf das Chung-yung empfehlen, seit die von Dr. Erkes an diesem Texte geübte Radikalkritik seine Abfassung in die Regierungszeit Shi-hoang-tis heruntergerückt und einen unverkennbar starken Einschlag taoistischen Geistes in ihm aufgewiesen hat, der die Abfassung durch einen orthodoxen Anhänger K'ung-tszĕs in Frage stellt [1]. Unberücksichtigt sollen auch, als nicht über jede Anzweifelung ihrer Echtheit erhaben, die im Li-ki verstreuten angeblichen Äußerungen K'ungs bleiben, und erst recht nicht in Frage kommen uns hier das Hiao-king („das kanonische Buch von der Kindesliebe") oder Werke wie das Kia-yü („Vertrauliche Gespräche"), dessen Inhalt angebliche Unterredungen des Konfuzius mit seinen Jüngern und anderen bilden, oder das Kuoh-yü (Politische Reden), obwohl selbst Sinologen gelegentlich kein Bedenken tragen, ihm Äußerungen des Meisters vertrauensvoll zu entnehmen [2], sowie noch andere ganz apokryphe Literatur, die sich mit ihm befaßt [3].

[1]) Vgl. oben S. 38 f. Auf das Vorhandensein taoistischer Elemente im Chung-yung hatte vor Grube, Conrady und Erkes bereits Faber hingewiesen in seinem Aufsatz: Historical characteristics of Taoism p. 244.

[2]) Das tut z. B. Schindler, Das Priestertum im alten China S. 75.

[3]) Plath hat an einer weiter unten noch näher ins Auge zu fassenden Schrift E. Fabers seinerzeit (in den Abh. d. K. Bayer. Ak. d. Wiss., I. Kl., XIII. Bd. II. Abt. 128) kritisieren zu müssen gemeint, daß in ihr zur Darstellung des Lehrbegriffs des Konfuzius nur die drei ersten von den sog. Vier klassischen Büchern angezogen wurden, und geltend gemacht, die aus diesen genommenen Auszüge genügten für sich allein durchaus nicht, einen vollständigen Begriff von K'ungs Lehren zu geben. Er selber hat in seinen eigenen wertvollen Abhandlungen zur Lösung der gleichen Aufgabe, die auch Faber sich gestellt, alle Literatur verwertet, die Äußerungen des Meisters enthält, nicht nur Meng-tszĕ und vor allem das Li-ki, sondern auch die sog. Kommentare des Konfuzius zum Yih-king, das Kia-yü u. a. m., in Anmerkung auf S. 124 sogar Chuang-tszĕ. Es ist ja auch gewiß nicht zu bezweifeln, daß in diesen Texten neben weniger Sicherem, Zweifelhaftem und Apokryphem ein manches Echte aus dem

So aber bleibt uns wie für Lao-tszĕ, so auch für die Kenntnis des Konfuzius und seiner Lehren in ihrer ursprünglichen Gestalt nur ein Text: das Lun-yü („Gespräche"), das erste in der Reihe der vier Shu. Auch dieses nicht in seiner Ganzheit. Von seinen zwanzig Büchern zeigt uns ein ganzes, aus siebzehn Abschnitten bestehendes, das zehnte, den Lehrer bloß, wie er leibte und lebte, ohne irgend etwas von seiner Lehre zu sagen. Ein anderes, das neunzehnte, scheidet als Quelle aus, da es nur Äußerungen von Schülern des Meisters enthält, wie solche übrigens auch in den anderen Büchern verstreut begegnen. In der Hauptsache aber macht uns das Lun-yü bekannt mit aphoristischen Aussprüchen des Weisen, wie er sie, zumeist in zwanglosen Unterredungen mit seinen Jüngern getan und wie sie in der Überlieferung seiner Getreuen weiterlebten, um nachmals, es läßt sich nicht sagen wann und von wem, zwanglos [1] aufgezeichnet zu werden. Der vorliegende Text geht auf konfuzianische Gelehrte der Han-Dynastie zurück. Sie fanden, als sie sich an die Sammlung der der Bücherverbrennung von 213 v. Chr. entgangenen alten Literatur machten, das Lun-yü in zwei zum Teil ziemlich voneinander abweichenden Rezensionen vor, und eine dritte, mit der einen dieser beiden

---

Munde K'ungs geborgen sein wird, im Li-ki sogar in Worten, die sich nicht ausdrücklich als von ihm gesprochene geben, und besonders die hier gebuchten rituellen Responsa gehören wirklich wesentlich zum Charakter des Konfuzius. Der Nichtsinologe wird gleichwohl gut daran tun, lieber auf Vollständigkeit zu verzichten und die Texte vorsichtig beiseite zu lassen, auf die nicht wirklich einigermaßen Verlaß ist, als solche mitzunützen, an denen die Sinologen noch erst philologische Vorarbeit zu leisten haben, die selber im Vorübergehen zu erledigen er sich nicht anmaßen darf. Den Eindruck freilich, daß es ein anderer Konfuzius ist, den wir im Lun-yü, und ein anderer, den wir vielfach in den anderen Texten besonders über mehr Metaphysisches reden hören, kann und muß schon der Laie haben. Manche der von Faber wie von Plath mitgeteilten Aussprüche, deren Fehlen in vorliegendem Buche auffallen könnte, weil sie doch dem Lun-yü entstammen, haben für mich deshalb auszuscheiden, weil es Aussprüche von Schülern des Konfuzius, nicht solche des Meisters selbst sind. Wenn Faber sie mit aufführt, als wären sie Äußerungen des Meisters, so ist das bei ihm wie auch bei Grube, der gelegentlich ein Gleiches tut, ein Versehen. Ein anderes ist es bei Plath, dessen Abhandlung schon den Titel trägt: Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren.

[1]) Hier und dort im Lun-yü ist doch so etwas wie eine Zusammenordnung verwandter Stoffe zu bemerken. So sind z. B. im 3. Buch Aussprüche vereinigt, die von den Riten und von Musik handeln, im 13. solche, die Fragen der Regierung betreffen. Vgl. auch, was oben vom 10. und 19. Buch gesagt ist.

Abschriften im wesentlichen übereinstimmende, kam später, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr., zutage, als anläßlich einer baulichen Veränderung das alte Haus des Konfuzius in Lu niedergelegt wurde. Als Hauptredaktor wird uns Cheng Yüan (127—200) genannt, dem wohl zuzutrauen ist, daß er bei der textkritischen Vergleichung der drei Rezensionen mit aller Sorgfalt vorgegangen ist.

K'ung-tszĕ.

Pour moi, en lisant les écrits de Confucius, j'ai cru voir quel homme il était.
(Szĕ-ma Ts'ien.)

Der Meister über sich selbst.

Jemand fragte den Tszĕ-lu (einen der Jünger des Weisen) über Konfuzius. Tszĕ-lu aber ließ ihn ohne Antwort. Der Meister sagte nachher: „Warum doch hast du nicht einfach geantwortet: »Er ist ein Mensch, der in seinem Lerneifer auf das Essen vergißt, in seiner Freude (ob dem, das er lernt) alle Trauer vergißt und so nicht gewahr wird, wie das Alter heranrückt«?“ [1] (VII. 18.)

Der Meister sprach: „Gingen wir auch nur unser dreie zusammen fürbaß, sicher doch habe ich mir der Lehrmeister zwei. Ich sehe dem einen meiner Weggenossen ab, was Gutes an ihm ist, es zu befolgen, dem andern sein Nichtgutes, es selber anders zu machen.“ (VII, 21.)

Fünfzehn war ich, da war mein Sinn gerichtet auf das Lernen; dreißig war ich, da stand ich fest darin; vierzig, da war ich hinaus über Zweifel; fünfzig, da kannte ich die Anordnung (den Willen) des Himmels; sechzig, da hatte ich ein achtsam Ohr; siebenzig, da konnte ich, ohne über die Schnur zu hauen, den Wünschen meines Herzens folgen. (II, 4.)

Ich bin nicht einer, dem von Geburt an schon das Wissen eigen wäre; ein Liebhaber des Altertums, bin ich nur ernstlich darauf aus, mir solches zu gewinnen. (VII, 19.)

---

[1]) Konfuzius war, als er diese Rede tat, 63 Jahre alt.

Der Meister sprach: „Es mag ja wohl Menschen geben, die sich an eine Sache machen, ob ihnen gleich das Wissen abgeht. Meine Art ist das nicht. Vieles hören, davon auswählen, was gut ist, und selbiges befolgen; vieles sehen und das Gesehene sich merken: das ist wenigstens Wissen zweiter Güte." (VII, 27.)

Leute, die in Treue und Aufrichtigkeit mir gleich kommen, mag es im kleinsten Dorfe geben: in der Liebe zum Studium wird es so leicht nicht einer mit mir aufnehmen [1]. (V, 27.)

Ein Überlieferer, nicht einer, der (selber Neues) schafft, bin ich treu, liebe das Altertum und nehme mir dabei meinen alten Pêng [2] zum Muster. (VII, 1.)

Lernen und immerzu üben (das man gelernet), gewährt das nicht auch Befriedigung? Und geschieht es dann, daß aus weiter Ferne Genossen sich zu einem finden, hat das nicht auch sein Beglückendes? Wenn aber die Menschen einen nicht kennen, sich doch nicht verbittern lassen: ist das nicht auch edel? [3] (I, 1.)

---

[1]) Ganz anders faßt Wilhelm diesen Ausspruch: „In einem Dorf von zehn Familien gibt es sicher Leute, die an Gewissenhaftigkeit und Wahrhaftigkeit mir gleich sind; warum sollten sie nicht auch in der Liebe zum Lernen mir gleich sein?" Wonach das Wort als Aufmunterung gemeint wäre: was er, der Meister, fertig bringt, kann jeder andere auch fertig bringen. Also: Arbeiten und nicht verzweifeln!

[2]) Nach manchen wäre damit Lao-tszĕ gemeint, nach anderen einer der Lehrer des Konfuzius oder aber irgend ein alter Weiser der Vorzeit. Auch im Chung-yung Kap. 30 heißt es von Konfuzius: er überlieferte (die Prinzipien des) Yao und Shun, als wären sie die seiner eigenen Ahnen, und setzte in Glanz Wen-wang und Wu-wang. Vgl. Lun-yü XIX, 22.

[3]) Dieses Wort hier (unter der Kapitelüberschrift „Der Meister über sich selbst") einzustellen, bestimmt mich Wilhelm, der darauf aufmerksam macht, daß die im Text erwähnten Stadien dem eigenen Lebensgang K'ung-tszĕs entsprechen.

Der Ausspruch steht als erster am Anfang des ganzen Lun-yü. So mag schicklichst an ihm zur Anschauung gebracht werden, wie die abendländischen Sinologen um das rechte Verständnis der Worte des chinesischen Textes zu ringen hatten, bis uns dieses für die meisten derselben, nicht für alle, mählich doch mit Sicherheit gewonnen ward. Aus entlegener Stelle (aus den 'Melanges Asiatiques ou choix de morceaux de critique et de mémoires relatifs aux religions, aux sciences, aux coutumes, à l'histoire et à la géographie des nations orientales' II (1826, 291 ff.) sei zu dem Ende hier eine Auslassung angezogen, in der der erste französische Fachsinologe, Rémusat, Kritik

übte an der Interpretation, die Rev. J. Marshman in seiner 1809 erschienenen Lun-yü-Übersetzung, der ersten englischen, für unsere Stelle gegeben hat, eine Kritik, die in ihrem ersten Teile in der Folge als hinfällig erfunden wurde, in ihrem zweiten dagegen längst allgemein als berechtigt erkannt ist. Was Rémusat zuerst 1814 schrieb und zwölf Jahre später noch unverändert in seinen Melanges wiederabdrucken ließ, ist: „. . . . on lit dans le texte ces paroles de Confucius: Yeou pheng tseu youan fang laï, pou-yi lo-hou? «Si un ami vient à vous d'un pays éloigné, n'est-ce pas pour vous une chose agréable?» M. Marshman se conforme à ce sens dans sa traduction; mais dans ses Remarques, il ajoute que le mot pheng, ami, signifie peut-être ici un admirateur ou un disciple. Le plaisir dont parle Confucius en cet endroit consisterait donc, suivant le nouveau traducteur, à voir arriver des pays lointains un grand nombre de disciples et d'admirateurs. Or, c'est bien là le sens qu'a adopté le P. Noël (Libri classici sex, p. 83); mais ce sens est évidemment erroné. Pheng n'a jamais signifié que compagnon, ami, et Confucius est si loin d'argumenter en cette circonstance du plaisir que la vanité peut trouver dans le nombre des disciples venus de bien loin pour entendre un philosophe célèbre, que dans le paragraphe qui suit immédiatement, il donne au contraire de grandes louanges au sage qui sait apprécier l'opinion des autres hommes à sa juste valeur. La phrase dont il s'agit, est purement metaphorique. Etudier, dit-il, à la phrase précédente, et parvenir à la vertu par un long exercice, n'est-ce pas une chose délicieuse? De même, voir arriver près de sois un ami qu'on a long-tems attendu; n'est-ce pas un grand bonheur?«

Le troisième paragraphe du même article offre un contresens plus grave: Jin pou tchi, continue Confucius, eul pou wen, pou-yi kiun-tseu-hou? mot à mot: Homines nescire, et non indignari, nonne sapientis (est)? M. Marshman traduit: Un homme sans connaissances, et (pourtant) sans envie, n'est-il pas un homme honorable (un sage)? Mais il aurait dû remarquer que Jin, dans les livres de Confucius, se prend ordinairement pour les hommes en général, et que ce mot est bien ici le sujet de pou tchi, nescire, mais non pas de pou wen, non indignari, dont il est séparé par la particule adversative eul. On ne dirait pas, d'ailleurs, un ignorant, Jin pou tchi, mais pou tchi-tchi Jin, ou mieux encore, wou tchi-tchi Jin, en écrivant le premier tchi avec un autre caractère que celui qui se trouve ici. Enfin le sens aurait pu préserver le traducteur de cette méprise; car il n'était pas naturel de croire que Confucius, qui venait de vanter les plaisirs de l'étude, pût chanter si tôt la palinodie, et faire l'éloge de l'ignorance. Joignez à cela, qu'en supposant que le mot de wen pût avoir ici l'acception d'envie, ce serait une louange singulière à donner à un homme peu instruit que de dire qu'il est sans envie, puisque les hommes d'une instruction médiocre n'ont pas coutume de regarder le savoir comme un bien assez précieux pour être envié. La version est donc fautive en cet endroit; mais ce qui est plus étonnant, c'est que le commentaire exprime plus positivement encore ce sens erroné, et que M. Marshman y cite, d'un auteur qu'il nomme Wun-see, des paroles qui ne peuvent aucunement s'accorder avec le sens que j'ai donné ci-dessus. Ce sens est pourtant sûr: il a été adopté par le P. Noël, les auteurs de la Version mandchoue des Quatre livres l'ont suivi (Niyalma sarakô seme korsakô otsi: inou ambasa saïsa wakô), et Teng-thouï-'an, dont j'ai le commentaire en ce moment sous les yeux, l'explique de manière à ne laisser aucune

Zu seinem Lieblingsjünger Yen Yüan sagte der Meister einmal: „Verwenden sie einen, sich betätigen; wollen sie nichts von einen wissen, sich im Hintergrunde halten: das bringen doch nur wir (zwei) fertig, ich und du." (VII, 10.)

Ich will mich nicht groß grämen, daß man mich nicht kennt; grämen soll es mich nur, wenn ich die anderen nicht kenne. (I, 16.)

Was wissenschaftliche Bildung anlangt, kann ich es am Ende wohl mit (jedem) anderen aufnehmen; wozu ich es jedoch noch nicht gebracht, das ist, in eigener Person den Wandel eines Edelmenschen (*kiün-tszĕ*) zu führen. (VII, 32.)

In meinem Verhältnis zu den Menschen, wem hätte ich Unbill getan, wem Lob gespendet über Gebühr? Spende ich einem Lob, so ist's, weil ich ihn erprobt habe. (XV, 24.)

Nie noch habe ich einem geweigert meine Unterweisung, wäre er etwa auch nur mit (so geringer Gabe wie mit) einem Bündelchen Dörrfleisch an mich herangetreten. (VII, 7.)

Wem es nicht ernstlich darum zu tun ist, etwas zu lernen, dem erteile ich nicht meinen Unterricht; wer sich nicht wirklich müht, sich auszudrücken, dem helfe ich nicht nach. Habe ich einen Zipfel gezeigt, und es kann einer nicht (für sich selber) auf die drei andern kommen, so ist's bei mir vorbei mit dem Erklären. (VII, 8.) [1]

Der Meister sprach: „Denkt ihr, meine Kinder, ich enthielte euch etwas vor? Es gibt kein Ding, das ich euch vorenthielte, es ist meine Art nicht, etwas zu tun, ohne es euch, meinen Kindern, mitzuteilen." (VII, 23.)

---

doute: Jin pou tchi, dit-il, Jin, fan tchi tchoung Jin, choue te kouang; pou tchi, chi pou tchi' ou tchi hio. «Dans cette phrase, Jin pou tchi, Jin est une expression vague, pour les hommes; pou tchi, nescire, c'est ne pas connaître les progrès que nous avons faits dans l'étude.» Le sens est donc: Vivre ignoré ou méconnu des autres hommes, et ne point s'en indigner, n'est-ce pas la marque d'un esprit supérieur, un caractère digne du sage?"

[1]) Vgl. Lun-yü I, 15; II, 9; III, 8; V, 8; XV, 15.

Es kann einer doch unmöglich mit den Vögeln und mit dem Getier des Felds zusammenhausen. Wollte ich nicht mit diesem Geschlecht von Menschen zusammenhausen, mit wem sollte ich denn zusammenhausen? Wäre das Reich auf dem rechten Wege, so würde es mein nicht bedürfen, Wandel zu schaffen. (XVIII, 6.)

Bin ich denn ein Kürbis, gut nur zum Aufhängen [oder: zum Umbinden, sc. als Schwimmgurt?], aber nicht zum Essen? [1] (XVII, 7.)

Wäre nur jemand, der mich anstellen wollte: nach Verfluß der Monde eines Jahres schon sollte etwas geleistet und nach drei Jahren alles wohlgeordnet sein. (XIII, 10.)

Den Alten möchte ich Ruhe geben; gegen Freunde und Genossen möchte ich Treue üben; die Jugend möchte ich zärtlich lieben [2]. (V, 25.)

Die religiösen und sittlichen Voraussetzungen des Konfuzius.

Ein Quidam, ein Mann aus der Gegend von Ta Hiang, — das Lun-yü verschweigt schonend des Geisteshelden Namen — ließ einmal über K'ung-tszĕ sich verlauten: „Es ist ja richtig, er ist ein großer Mann, der Meister K'ung, ein Mann, der allerlei gelernt hat. Etwas aber, das ihm einen Namen machen könnte,

---

[1]) Zur Erklärung dieser Stelle hilft Chavannes, Se-ma Ts'ien V, 348 f. Konfuzius will mit dem Ausspruch, von dem hier nur der Schluß steht, sagen, ein wahrhaft Edler brauche nicht ängstlich Scheu zu tragen, in Berührung mit schlechten Menschen zu kommen; er könne das letztere tun, ohne daß dadurch sein Charakter alteriert werde.

[2]) Vgl.: „Der Jugend möchte ich mehr ein Helfer zu eigenem Denken und Handeln als ein Führer sein, der auf unbedingte Gefolgschaft Anspruch erhebt; dem reifen Menschen möchte ich das mit bestimmten Worten aussprechen, was er als Summe eigener Lebenserfahrung längst wie einen heimlichen Schatz im Busen bewahrt hat, und dem Alter möchte ich die stille Freude zusammenfassenden Erschauens dahingegangener Erlebnisse vermitteln und einen friedvollen Abschluß vorbereiten helfen." Wilhelm Ostwald, Monistische Sonntagspredigten, I. Reihe, Vorwort.

hat er halt doch nicht." Scherzend bemerkte der Meister, wie diese kluge Äußerung ihm zu Ohren kam, zu seinen Jüngern: „Worauf soll ich mich nun doch gleich verlegen? Soll ich mich auf die Wagenlenkkunst verlegen? Oder aber auf die Kunst des Bogenschießens? Verlegen wir uns denn auf das Wagenlenken!"[1]

An diesen Quidam, der längst wieder zu dem Staub geworden, von dem er gemacht war, kann man auch heute noch durch manches Urteil über den alten Weisen von China gemahnt werden. Wirklichen Anspruch auf Ruhm hätte er vielen auch bei uns nur, wenn er, nicht zwar auf die Kunst des Wagenlenkens oder Bogenschießens, wohl aber auf die heilige Theologia sich geworfen und hier als Doctor subtilis oder Doctor irrefragibilis sich erwiesen hätte. Das eben aber hat Konfuzius nicht getan, wie er denn, ein Mann vieler Talente und mannigfacher Handfertigkeiten [2], noch auf manchen anderen Gebieten menschlichen Wissens und Könnens nach seinem eigenen bescheidenen Eingeständnis nicht als Lehrautorität gelten konnte noch auch jemals wollte [3].

Wir sind, um zu erkunden, wes Geistes Kind K'ung eigentlich gewesen und was er wollte, auf den letzten Seiten zuvörderst einmal an ihn selber herangetreten mit der Frage: Wer bist du? Was sagest du von dir selbst? Die mitgeteilten Äußerungen aus seinem Munde, die als die beste Antwort auf diese Frage gelten können, lassen jedenfalls in keinem Worte den Gedanken aufkommen, daß Konfuzius wäre, wofür er irrtümlich noch immer oft gehalten und erklärt wird: der Begründer der Religion des Reichs der Mitte. Sie werden den Leser überhaupt nicht Belehrung religiöser Natur, Diskussion theologischer Thematen, Erörterungen über metaphysische Fragen von Konfuzius erwarten lassen. Seine Jünger aber erklären uns ausdrücklich, daß der Meister es sogar geflissentlich vermied, über die letzten und höchsten Probleme zu reden [4]. „Nur ganz gelegentlich erfahren wir ein Wort, das uns über den mystischen Zug des innersten Wesens, den er mit allen wahrhaft Großen gemein hat, Aufschluß gewährt." [5]

---

[1]) Lun-yü IX, 2. Vgl. Chavannes, Se-ma Ts'ien V, 414.

[2]) Lun-yü IX, 6. [3]) Lun-yü XIII, 4; XV; 1. Vgl. Chung-yung XI, 1.

[4]) Lun-yü V, 12; IX, 1. Vgl. Plotin: ἐχρῆν μὲν μὴ ἐρωτᾶν, ἀλλὰ συνιέναι καὶ αὐτὸν σιωπῇ, ὥσπερ ἐγὼ σιωπῶ καὶ οὐκ εἰθισμαι λέγειν.

[5]) Wilhelm, Kungfutse Gespräche S. XXIV. Anders Parker: „What is popularly known as »German philosophy« had no charms for

Die Religion aber, die Konfuzius für sich besaß, besaß, ohne sich dazu berufen zu fühlen, ihr Priester, Lehrer oder gar Prophet zu sein, war die Religion, in die er hineingeboren worden, die alte Religion des Volkes, dem er als Volksglied zugehörte.

Christliche Kritiker — sie hat er besonders aus dem protestantischen Lager in großer Zahl gefunden[1] — haben immer und immer wieder gemeint, ihm den Vorwurf machen zu dürfen, daß er, ein kühler Skeptiker und Agnostiker, nicht so sehr ein Reformator als vielmehr ein Deformator der Lehre, diesen in mancher Hinsicht hochstehenden Glauben, für dessen Mystik ihm der Sinn abgegangen sei, auf sein niedrigeres Niveau herabgezogen habe. Die so urteilen, sind in dem Irrtum befangen, die ursprüngliche Religion der Chinesen sei ein reiner Monotheismus gewesen[2], und finden sie diesen Monotheismus späterhin und bis heute in seiner Reinheit stark beeinträchtigt, was liegt näher, als die Schuld hieran dem Manne aufzubürden, der seines Volkes wirksamster Lehrer und Erzieher war? Die Forschung weiß, wie anderwärts, so auch für China, auf dem Gebiete der Religion nichts von einer solchen Entwicklung von

---

him." (Studies in Chinese religion, 210.) Wieder und wieder betont derselbe Autor: Confucius had no religion.

[1]) Die im 17. und 18. Jahrhundert unter den Chinesen missionierenden römisch-katholischen Priester sind, wenn schon auch sie auseinandergehende Beurteilung in zwei sich hitzig bekämpfende Lager schied, — der literarische Niederschlag dieser erst durch päpstliches Machtwort zum Schweigen gebrachten theologischen Streitigkeiten liegt in mindestens 109, zum Teil mehrbändigen, Werken vor — im ganzen mehr geneigt gewesen, was ihnen in China von religiösen Vorstellungen und Praktiken entgegentrat, „zum Besten zu kehren".

[2]) „Immer", liest man z. B. bei Victor von Strauß, „haben die Chinesen nur Eine weltbeherrschende Macht verehrt, immer waren sie Monotheisten, und der Polytheismus war ihnen bis in die ältesten Zeiten hinauf gänzlich unbekannt". (Taò Tè king S. XL) und: „Soweit unsere Kenntnis des chinesischen Altertums hinaufreicht, finden wir das religiöse Bewußtsein in ihm entschieden monotheistisch". (Ebenda S. LXXVIII.) Vgl. auch dess. Autors Vortrag „Der altchinesische Monotheismus" in der Sammlung von Vorträgen, hrsg. v. Frommel u. Pfaff XIII, 9, Heidelb. 1885. Den gleichen Standpunkt wie Strauß nimmt in dieser Frage De Harlez ein in seinem Buche „Les religions de la Chine", wogegen sich in kritischer Besprechung desselben Albert Réville kehrt (Rev. de l'hist. des rel. XXVII, 1893, 230 ff.). Ein besonderes, sonst in mancher Hinsicht recht gutes Buch von ganzen 327 Seiten, „The original religion of China" (Edinburgh and London, o. J.), hat noch vor kurzem ein schottischer Theologe, John Roß, dem Nachweis, daß die chinesische Urreligion ein reiner Monotheismus gewesen sei, gewidmet.

oben nach unten, wie sie hier angenommen wird, sie weiß auch hier nur von einem mählichen Aufstieg von rohen Vorstellungen zu mehr und mehr sich läuternden Anschauungen, ohne daß diese freilich — wiederum: wie anderwärts, so auch in China — vermögend gewesen wären, die theoretisch überwundenen Superstitionen praktisch beiseite zu drängen. Neben dem erreichten Höheren behauptet sich mit zäher Lebenskraft das alte Niedere. Von vornherein ist zu erwarten, daß auch bei Konfuzius beides noch zusammen lagert. Ist die Religionsentwicklung vor seinen Tagen zu besseren Gedanken über das Göttliche gediehen gewesen, so müssen uns diese bei ihm in ihrer sublimierten Form entgegentreten. Ebensowenig aber wird es uns groß wundern dürfen, wo sich zeigt, daß er, der nüchterne Rationalist, der er ja ohne Zweifel war, für seine Person auch über die Superstitionen völlig nicht hinausgewachsen war. „Aberglaube", konstatiert Dvořák, „gehört zum Wesen des Chinesen. Auch Konfuzius war ihm ergeben." [1] Man darf an einen Luther erinnern, auf den nicht nur der ganze Teufels- und Hexenglaube seines Elternhauses unvermindert übergegangen ist, sondern der sich lebenslang auch offen zu dem alten Glauben an die üble Vorbedeutung von Kometen, Sonnen- und Mondfinsternissen bekannt sowie in menschlichen und tierischen Mißgeburten wie alle Zeitgenossen gern ein glückhaftes oder böses Vorzeichen gesehen hat [2], und man darf erinnern an das Wort Goethes: „Der Aberglaube ist ein Erbteil energischer, großtätiger Naturen". Schon in der Einleitung [3] ist gelegentlich des Glaubens der Chinesen Erwähnung geschehen, daß zur Zeit, wo heilige Herrscher den Thron einnehmen und ein machtvolles Regiment über die Welt führen, als Zeichen vom Himmel ein Wundervogel Fêng auf Erden seinen Ruf ertönen lasse. Die Geschichte berichtet von einer solchen Vogelerscheinung unter dem alten Idealkaiser Shun und wieder beim Regierungsantritt Wen-wangs. Nach einer anderen Fabel hätten sich in alter Zeit heilige Schildkröten im Gelben Flusse gezeigt, die auf dem Rücken geheime Schriftbilder trugen, auch das himmlische Zeichen, die auf das Erscheinen eines tüchtigen Herrschers deuten sollten. Das sind Mären, die, wie

[1]) Dvořák, Chinas Religionen I, 226.
[2]) Vgl. H. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung. 4. Aufl., 212 ff. [3]) S. 34.

es scheint, auch Konfuzius gläubig hingenommen. Lun-yü IX, 8 ist uns, doch wohl nicht, wie R. Wilhelm [1] will, eine bloße Anspielung auf alte, von ihm selber nicht für Wirklichkeit gehaltene Sagen, sondern ein Zeugnis für seinen Glauben an Omina, der Ausspruch von ihm überliefert: „Der Vogel Fêng kommt nicht; aus dem Fluß tritt keine Tafel hervor. Mit mir ist's aus." [2] Immerhin sollte es zu denken geben, daß wirkliche Belege für K'ungs Aberglauben, wenn man sich darauf beschränkt, in der zuverlässigsten Literatur nach solchen zu suchen, sich nur spärlich zur Verfügung stellen. Ob hieraus nicht der Schluß gezogen werden darf, daß er, wie ein Luther, schließlich doch aufgeklärter war als die Mehrzahl seiner Zeitgenossen, aufgeklärter auch als die Autoren der apokryphen Texte, in denen er uns als ein so ganz anderer entgegentritt? Kein Geringerer als De Groot hat neuerdings die Behauptung aufgestellt, die seitdem von mehr als einem Autor übernommen worden ist, Konfuzius selbst habe die Gespenster in drei Klassen eingeteilt: in solche, die auf Bergen und in Wäldern hausen — diese die gefährlichste Sorte —, in solche, die in Gewässern, und solche, die im Innern der Erde wohnen [3]. Sie hätte wohl schwerlich so schnelle Weiterverbreitung gefunden, hätte der Berliner Sinologe die Quelle für seine Aufstellung namhaft gemacht: das Kuoh-yü („Staatsgespräche"), ein hauptsächlich aus politischen Reden zusammengesetztes Geschichtswerk [4], dessen bis jetzt nicht ausgemachter Autor diese Geisterklassifizierung, die uralt-chinesisch sein mag, dem Weisen, dem sie ganz und gar nicht ähnlich sieht, in den Mund legt. Wovon dieser n i c h t zu sprechen pflegte, war nach Lun-yü VII, 20: ungewöhnliche Sachen (*kuai*), Kraftaten (*li*), Rebellionen und — D ä m o n e n. Sehen wir aber zu, was sich den wirklich authentischen Worten des Mannes über seine religiösen Voraussetzungen und Vorstellungen entnehmen läßt, so dürfte sich zeigen, daß uns von der ganzen, im Volk von China eine so ungewöhnlich große und unheilvolle Rolle spielenden Religionsschicht oder Religionsunterschicht, um deren

---

[1]) Kungfutse Gespräche 89, Anm. 5.

[2]) Vgl. Chavannes, Se-ma Ts'ien V, 416 f.

[3]) De Groot, The Religion of the Chinese (1910), 9 ff.; Religion in China (1912), 17; Universismus, 13.

[4]) Siehe Grube, Gesch. d. chines. Lit. 118 ff. und Schindler, Das Priestertum im alten China, 57. Nach letzterem wäre der S. 27 genannte Konfuziusschüler Tso K'iu-ming als Verfasser anzusehen.

wissenschaftliche Erforschung eben De Groot mit den bis jetzt erschienenen sechs starken Bänden seines großangelegten Werkes „The religious system of China" sich so hervorragend verdient gemacht hat, bei Konfuzius nur sehr wenig entgegentritt.

Ein Element der eigentlichen Religion, die er vorfand — nicht ihr ältestes — als dieses wird auch in China die Naturverehrung zu gelten haben [1] —, zu K'ungs Zeit jedoch bereits ihr Hauptelement und dem Volke von China schon in den allerältesten historischen Zeiten eigen, war die recht eigentlich die Grundlage des Staatswesens ausmachende Ahnenverehrung [2], und zur Voraussetzung hatte diese, da sie in Gebet und Opferdarbringungen ihren Ausdruck fand, natürlich den Glauben an die Unsterblichkeit oder, richtiger, wenigstens die primitive Vorstellung von einem Fortexistieren der abgeschiedenen Seelen und die Überzeugung, daß diese Manen, solange sie fortdauern, um die ihnen erwiesenen Dienste wissend, von ihrer Welt aus einen Einfluß günstiger Art auf die Lebenden auszuüben, andererseits freilich auch, wo diese ihrer Pflichten gegen die Toten sich entschlagen, unheilvoll in ihr Leben einzugreifen vermögend seien.

Im Kia-yü [3] (II, 1), der schon in der Einleitung [4] erwähnten apokryphen Sammlung von Unterredungen des Konfuzius mit Fürsten, Staatsmännern, sowie mit seinen Jüngern über Themata verschiedener Art, haben wir auch das folgende Zwiegespräch:

---

[1]) Daß beide hier unterschiedene Bestandteile sehr früh schon, wie anderwärts so auch in China, zu einer Einheit zusammengewachsen sind, zeigt schon die stereotype Verbindung „Gottheiten des Erdbodens und der Feldfrüchte und Ahnentempel" (shê-tsih tsung-miao). Siehe Chavannes, „Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise" in Revue de l'histoire des religions XLIII, 1901, 125—146, und die weitere Ausführung, die derselbe Autor unter dem leicht veränderten Titel „Le dieu du sol dans la Chine antique" in seinem Werk „Le T'ai Chan", Paris 1910, 437—525 gegeben hat. Vgl. Bruno Schindler, Das Priestertum im alten China (1919), 3 f., 11 f.

[2]) Das will wohl auch Berthold Laufer nicht in Abrede stellen, wenn er in seinem Vortrag „The Development of Ancestral Images in China" (Journal of Religious Psychology VI (1913) das Vorhandensein einer Ahnenverehrung bei der einzelnen Familie im Altertum überhaupt bestreitet und es nur für die Sippe in der Weise zulassen will, daß ein im Leben besonders überragend gewesener Ahn gemeinsam als Schutzgott von ihr verehrt worden sei. Siehe O. Franke im Arch. f. Religionsw. XVIII (1915), 409.

[3]) Kong-tsze Kia-yu. Les entretiens familiers de Confucius, trad. pour la 1re fois par C. de Harlez. Paris et Louvain 1899.

[4]) S. 58.

„Ist es an dem", fragt der Jünger Tszĕ-kung, „daß die Toten (um die ihnen dargebrachten Opfer) wissen, oder aber sind sie ohne solches Wissen?" Der Meister darauf ausweichend: „Wenn ich sagte, die Toten besitzen solches Wissen, so muß ich fürchten, daß pietätvolle Söhne und pflichttreue Enkel ihr Hab und Gut durchbringen, indem sie es für die Abgeschiedenen aufwenden. Wenn ich aber sagte, die Toten besitzen solches Wissen nicht, so muß ich fürchten, daß pietätlose Söhne ihre Pflichten gegen die Abgeschiedenen so weit außer acht lassen, daß sie ihre Eltern unbestattet liegen lassen. Du brauchst nicht nach Aufschluß darüber zu verlangen, ob die Toten solches Wissen haben oder nicht. Das geht uns hier nicht näher an. Hernachmals wirst du es schon für dich selbst erfahren."

Auf Grund dieser Auslassung muß Konfuzius es sich immer wieder gefallen lassen, des Unglaubens oder der Zweideutigkeit geziehen zu werden [1]. In Wirklichkeit ist diese Rede kaum aus seinem Munde gekommen. Sie wird nichts als eine bloße Amplifikation sein, die der Kompilator des Kia-yü auch sonst Worten des Meisters hat angedeihen lassen, in diesem Falle einem Lun-yü XI, 11 zu findenden. Da gibt Konfuzius seinem Schüler Tszĕ-lu auf eine den Dienst der Geister betreffende Frage die Antwort: „Wenn man noch nicht vermögend ist, den Menschen zu dienen, wie sollte man vermögend sein, den Geistern zu dienen?" Der Jünger tut eine weitere Frage nach dem Wesen des Todes und muß sich sagen lassen: „Solange einer noch nicht weiß, was das Leben ist, wie sollte ihm kund sein können, was es um den Tod ist?" Auch diese Worte müssen ja oft genug als Beweis dafür herhalten, daß K'ung in bezug auf alle Jenseitsfragen Skeptiker gewesen sei. Ob man ihnen nicht gerechter wird, wenn man sie deutet, wie Wilhelm tut: „Unsere Aufgabe ist es, das Erforschliche zu erforschen und das Unerforschliche ruhig zu verehren?" [2] Der Grenzen, die der wissenschaftlichen

[1]) Dies übrigens, obwohl ähnliche Äußerungen auch wohl bei christlichen Theologen sich aufweisen lassen, wie z. B. wenn der schottische Religionsphilosoph Caird einmal sagt: „Der Glaube an Unsterblichkeit kann leicht zu einer ungesunden Beschäftigung mit einer zukünftigen Erlösung ausschlagen, die uns davon abhält, nach Erlösung hienieden zu suchen" (The Evolution of Religion II, 243).

[2]) Vgl. Plath, Die Unsterblichkeitslehre der alten Chinesen. Ztschr. d. Deutsch. morgenl. Ges. 1866, Bd. 20, 471—484. Ders., Religion u. Kultus der alten Chinesen I, 63 f.; ders., Confucius IV, 138 f. (hier Polemik gegen Faber.)

Erkenntnis gesetzt sind, war Konfuzius jedenfalls sich klar bewußt, und getreu seiner eigenen Maxime: „So man etwas weiß, es als Wissen nehmen; so man etwas nicht weiß, es als Nichtwissen nehmen" [1], trug er nur eben, wo er selbst nicht wußte, keine Scheu, sein Nichtwissen offen zu bekennen. Es war altheiliger Brauch, daß der regierende Herrscher für den Ahn der Dynastie ein großes Opfer darbrachte. Jemand fragte den Meister nach der Bedeutung dieses Opfers. Ihm ward die Antwort: „Darüber weiß ich nicht Bescheid. Wer dessen Sinn erkannt hätte, dem müßte es ein ebenso Leichtes sein, das Reich zu lenken, wie hieher — und dabei zeigte er auf seine Handfläche — zu sehen [2]." Diese Antwort ist nicht nur ein Zeugnis für die Ehrlichkeit, mit der der Weise seine Nichtkenntnis eingestand, sie bekundet auch dies, daß ihm dies Ahnenopfer durchaus keine bloße Formalität, keine leere Zeremonie war. Von ihm selber heißt es: Wenn die Speise auch nur von einfachster Art war, Reis, Suppe oder Kürbis, er brachte seine Spende davon dar und das in aller Ehrfurcht [3]. Und: Er opferte (den Manen seiner Ahnen), als wären sie zugegen [4]. „Wohnte ich einem Opfer nicht

---

[1]) Lun-yü II, 17.

[2]) Lun-yü III, 11. Für diesen Abschnitt gab seinerzeit Wilhelm Schott, auf dessen Übersetzung bis vor wenig Jahren der nur Deutsch verstehende Leser angewiesen war, das folgende: „Es fragte jemand in bezug auf den Gottesdienst des Kaisers. Dsü sprach: Den verstehe ich nicht. Verstünde irgend jemand seine wahre Bedeutung, so müßte auch die Herrschaft der Welt ihm nicht mehr schwer vorkommen. Leget den Finger auf die Fläche der Hand!" Dazu die Anmerkung 52 (S. 111): „Confucius vermied geflissentlich über einen Gegenstand sich näher zu erklären, für den seine Mitwelt noch lange nicht reif genug war, und beantwortete solche Fragen niemals direkt, entschuldigte sich lieber mit vorgeblicher Unwissenheit, und ermahnte zu prüfendem Nachdenken, was in unserer vorliegenden Sentenz durch den bildlichen Ausdruck: „Leget den Finger auf die Fläche der Hand, bezeichnet wird" (!). [3]) Lun-yü X, 8.

[4]) Eine Reminiszenz an diese Lun-yü-Stelle (III, 12), die ihr als Kommentar dienen mag, findet sich in dem Berichte, den I-tsing, einer der drei großen alten chinesischen Indienpilger, von seiner Reise nach dem heiligen Lande des Buddhismus gibt. Er erzählt, wie er am Vorabend seiner Abreise erst noch das Grab seines verstorbenen Religionslehrers aufsuchte, um diesen zu verehren und Abschied von ihm zu nehmen. „Obwohl die Geisterwelt vor uns verborgen ist, bezeigte ich ihm doch alle Ehre, gerade als wäre er zugegen gewesen. Während ich rings um das Grab herumging und nach jeder Richtung blickte, erstattete ich Bericht von meinem Reiseplan. Ich erflehte seinen geistigen Beistand und drückte meinen Wunsch aus, die großen Wohltaten zu vergelten, die mir von diesem gütigen Manne erwiesen worden sind" (A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago. By I-Tsing. Transl. by J. Takakusu, XXVIII.)

in Person bei" (d. h. ließe ich es durch einen anderen für mich vollziehen), sprach er einmal, „es wäre mir, wie wenn ich gar nicht wirklich opferte" [1]. Als gewiß aber darf wohl angenommen werden, daß er die naiv-massive Vorstellung der Masse von den irdischen, leiblichen Bedürfnissen der Geister der Verstorbenen, die eben darum auf die Speise-, Trank- und Montierungsopfer der Überlebenden angewiesen seien, oder die Vorstellung, daß von den Geistern auch das irdische Glück abhängig sei [2], selber nicht gehegt hat, und daß es ihm ferne lag, durch Ausübung solches Totenkults deren Gunst gewinnen oder ihre Mißgunst und Rache abwehren zu wollen. Ihm jedenfalls war der Ahnenkult mit seinem Opferzeremoniell im Grunde so viel wie eine Fortübung der den Eltern im Leben geschuldeten Pietät [3]. Li-ki XXII, 1 steht zu lesen: „Das Opfer ist nicht etwas von außen her Gekommenes, sondern von innen heraus hervorgegangen und aus dem Herzen geboren. Wenn das Herz in Unruhe ist, dann opfert man den Gebräuchen gemäß. Daher ist nur der Weise imstande, den Sinn des Opfers zu erschöpfen." Sicher auch in diesem Sinne ist das warnende Wort des Weisen K'ung gemeint: „Anderen Manen (als denen der eigenen Familie) zu opfern ist Kriecherei" [4]. Und wenn nach Lun-yü X, 10 Konfuzius bei dem jährlich dreimal stattfindenden Reinigungsumzug sich in Staatsgewandung auf die östliche Treppe des Ahnentempels zu stellen pflegte, um, wie es im Li-ki V, 11, 31 heißt, „seine Hausgötter (Ahnen) zu bewachen", so hatte auch das offenbar nur den Sinn, Unfug, wie er bei den zu einer Art Mummenschanz gewordenen Prozessionen oft vorgekommen sein mag, durch seine Gegenwart von geweihter Stätte fernzuhalten.

Neben dem Glauben an Geister menschlichen Ursprungs (k u e i) bestand in China — es ist das oben [5] bereits angedeutet — von alters her der Glaube an die Existenz von Naturgeistern

---

[1]) Lun-yü III, 12.

[2]) Nach Lun-yü XII, 5 ist es der Himmel, von dem dem Konfuzius das Wohlergehen der Menschen abhängt.

[3]) Vgl. Arch. f. Religionsw. XVIII (1915), 409, wo O. Franke, über einen von Berthold Laufer in der Amerikanischen Anthropologischen Gesellschaft zu Cleveland gehaltenen Vortrag berichtend, als Ansicht Laufers mitteilt, daß erst Konfuzius die Ahnenverehrung zu einer Handlung der kindlichen Pietät gemacht habe, während der ursprüngliche treibende Gedanke der der Schutzsuchung bei den Ahnen im Himmel gewesen sei, eine Meinung, die auch Franke unzweifelhaft viel Wahrscheinliches hat.

[4]) Lun-yü II, 24. [5]) S. 70.

(s h i n), und das von Naturgeistern aller Art, denen gleichfalls Anbetung zuteil wurde. Vor allem Berge und Gewässer, die Erde, die Sonne, Mond und Sterne, die Himmelsgegenden und die Elemente, Wolken, Regen, Winde, Donner und Blitz usw., aber auch Tiere und Bäume, ja überhaupt das ganze Universum, und dies bis in seine letzten, kleinsten Teile, dachte man sich belebt, beseelt von geistigen Potenzen, die keineswegs, wie E. Faber [1] will, durchweg als die Geister von verstorbenen Menschen vorgestellt wurden.

Auch diesen Glauben, diesen durchgängigen „universalistischen Animismus", wie De Groot ihn nennt, diesen polytheistischen und polydämonistischen Glauben teilte Konfuzius mit seinen Volksgenossen. „Der Geister (der Kuei und Shin) Kräftewirken" (*teh*), sagt er [2], „wie ist es doch so überschwänglich! Man schaut nach ihnen, und man sieht sie nicht; man horcht nach ihnen, und man hört sie nicht; ganz eingeleibt (eigentlich: immembriert) den Dingen, können sie von diesen nicht gesondert werden (De Groot übersetzt: sie wohnen in allen Wesen, und diese können sich nicht von ihnen losmachen). Sie machen, daß auf Erden allenthalben die Menschen fasten und sich reinigen und sich in Festgewandung werfen, um ihnen ihre Opfer darzubringen [3]. Ein flutend Heer, sind sie ihnen (den Opfernden) (dabei) gleichsam zu Häupten, gleichsam zur Rechten ihnen und zur Linken. Im Buch der Lieder [4] heißt es:

Der Geister Nahesein indessen
ist nicht im Voraus zu ermessen
und umso minder zu vergessen [5].

Also ist es, dieses sich kund geben dessen, das verborgen ist, dieses sich nicht dämpfen lassen dessen, das wahrhaftig ist."

---

[1]) Faber, Lehrbegriff des Confucius, 10.

[2]) Chung-yung XVI, 2 und 3. Diese Sätze klingen ganz taoistisch und haben ihre beinahe wörtlichen Entsprechungen in Tao-teh-king Kap. 14 und Kap. 34. Vgl. auch Kap. 25 und Kap. 43. Vgl. Erkes, Zur Textkritik des Chung-yung, 9 f.

[3]) Auch Konfuzius selbst versäumte das nicht, wie Lun-yü X, 7 uns wissen läßt, wonach er auf eine Opferdarbringung sich in der Weise vorzubereiten pflegte, daß er immer ein reines Kleid von Linnen anlegte, seine Kost veränderte und auch seine Schlafstelle verlegte. — [4]) Shi-king III, 22.

[5]) Versübersetzung nach v. Strauß' Shi-king-Verdeutschung. Plath gibt die Stelle in Prosaverdeutschung so wieder: „Der Geister Kommen (zum Opfer) kann (auch bei einem sorgfältigen Dienste) nicht ermessen werden, wie viel weniger bei einem nachlässigen!" (Die Rel. u. der Kultus d. a. Ch. S. 776.)

Daß ihm diese übersinnlichen Mächte, denen Vorauswissen zugeschrieben wird [1], sittlichen Charakter trugen, Wesen waren, die, selber durchaus aufrichtig, das Herz der ihnen Dienenden ansehen, darin verschieden von den Menschen, die durch Äußerlichkeiten bestimmt zu werden pflegen, dürfen wir dem Gleichnis Lun-yü VI, 4 entnehmen. Mit Beziehung auf einen seiner Jünger, den man es entgelten ließ, daß er, selbst durch Tugend ausgezeichnet, eines schlechten Vaters Sproß war, tut da Konfuzius die Bemerkung: „Ist das Junge einer gescheckten Kuh nur selbst rotfarben und dazu rechtgehörnt, werden, obschon die Menschen es nicht (als Opfertier) brauchen wollen, die (Geister der) Berge und Flüsse dasselbige verschmähen?" Geltende Vorschrift wollte nämlich — das muß man wissen, um das Gleichnis zu verstehen —, daß das Opfertier von roter Farbe sei und gutes Gehörn trage, während fleckige Tiere für Zwecke des Opfers unzulässig waren. —

Dem Menschen ziemt den Geistern gegenüber Respekt. Rühmend wird Lun-yü VIII,21 von dem alten heiligen Herrscher Yü hervorgehoben, daß er, sonst die Schlichtheit und Einfachheit selbst, wenn er ihnen opferte, das heißt, ihnen den Tribut seiner Huldigung und Dankbarkeit darbrachte, die kostbarste Gewandung anzulegen pflegte. Der Mensch soll sich immer gegenwärtig halten, daß es höhere Mächte sind, die unsichtbar sein Leben umgeben, und soll sich demgemäß verhalten. Als einmal ein Jünger fragt, was Weisheit sei, bescheidet ihn der Meister: „Ernstlich beflissen sein, den Menschen gegenüber alle Gerechtigkeit zu erfüllen, Dämonen und Göttern Ehrfurcht zu erweisen, aber sich in Abstand von ihnen halten, das mag Weisheit genannt werden" [2].

Hiermit ist keine neue Verhaltungsregel aufgestellt. Konnte man es natürlich dem Volke zu keiner Zeit verwehren, mit seiner Verehrung, die es von rechtswegen auf die Manen der eigenen Familie hätte beschränken müssen, auch auf die Natur abzuschweifen, so war doch jedenfalls der Kult der höheren Naturmächte von jeher Reservat des Kaisers als des höchsten Beamteten und der unter ihm stehenden Regierenden. Dem Himmel und der Erde zu opfern war einzig dem Oberhaupt der gesamten Volksfamilie, dem Himmelssohne vorbehalten. Be-

[1]) Chung-yung XXIV. [2]) Lun-yü VI, 20.

deutsam ist nun ein Ausspruch, den Konfuzius mit bezug auf diese Opfer tut: „Mit den *kiao*- und *sche*-Riten (d. i. mit den großen Opfern, die die alten Herrscher dem Himmel am Wintersolstiz und der Erde an der Sommer-Tag- und Nachtgleiche darbrachten) dienten sie (eigentlich) dem Höchsten Herrn, und mit dem Vollzug der Riten im Ahnentempel opferten sie ihren Vorfahren [1]." Was hier mit „Höchster Herr" übersetzt ist, ist im Chinesischen *Shang-ti*, wofür öfters auch nur *Ti*, „Herr", ohne shang steht. Nach einer Untersuchung von J. Genähr [2] findet sich in den chinesischen Klassikern der Ausdruck Shang-ti in nicht weniger als 174 Stellen. Konfuzius, indem er die Redaktion dieses Schrifttums besorgte, hat diese Stellen alle getreulich überliefert. Er selbst aber, wo er diese höchste Macht bezeichnen will, die im Glauben der Chinesen, ohne daß dieser darum als monotheistisch aufgefaßt werden dürfte [3], eine alle anderen Gottheiten überragende, ja geradezu monarchische Stellung einnimmt [4], gebraucht den Ausdruck außer in bloßen

---

[1]) Chung-yung XIX, 6. Vgl. Legge, Notions of the Chinese concerning God and Spirits, 50 ff.

[2]) Im Chinese Recorder Okt. 1902. Vgl. jetzt Inglis, The Divine Name in Ancient China. Shanghai 1910.

[3]) „Wie China nie Absolutismus gekannt hat, sondern stets eine konstitutionelle Monarchie war, so ist auch der chinesische Monotheismus niemals, wenn der Ausdruck gestattet ist, »rein« gewesen. Vielmehr stuft sich um den höchsten Gott, wie die Beamten um den Kaiser, ein reiches Pantheon von Göttergestalten ab, unter denen, dem niederen Volke vergleichbar, die große Schar der Geister und Dämonen steht." Ed. Erkes, Chinas relig. Entwickl. im Zusammenhang mit seiner Geschichte (Ostas. Ztschr. IV, 1915, 62). Vgl. Maurice Courant, Sur le prétendu monothéisme des anciens Chinois (Revue de l'histoire des religions XLI, 1900, 1—21).

[4]) Nach Erkes wäre *Shang-ti* ursprünglich nur ein totemistischer Korndämon ostchinesischen Ursprungs gewesen, der zuerst mit der Dynastie des „Ostbarbaren" Shun auftrat, um unter den Hia zu verschwinden, mit der gleichfalls aus dem Südosten stammenden Shang-Dynastie aber wieder an die erste Stelle zu rücken. Unter den Chou sei er von deren Totem- und Ackergott, dem Hirsedämon Hou-tsi, zurückgedrängt worden, um fortan nur noch als Erscheinungsform des nun gleichfalls seines konkreten Charakters beraubten Himmels, mit dem er früher gepaart worden war, zu existieren. (Erkes, China, 1919, 147. Vgl. das ganze ausschließlich Shang-ti gewidmete Kap. 6 bei Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 224—269, und dazu die Besprechung von Bruno Schindler in der Ostas. Zeitschr. IV, Heft 4 (1916). Ferner vgl. Schindler, Das Priestertum im alten China, 4.) In einem Aufsatze „Das Geistesleben der Chinesen im Spiegel ihrer 3 Religionen", veröffentlicht im Basler Missions-Magazin, Jahrg. 1898, schreibt der Chinamissionar M. Schaub: „Die römischen Sendboten des 16. und 17. Jahrhunderts haben schon viel

Zitaten[1] nur ein einzigesmal, eben in dem oben angeführten Ausspruch. Sonst wendet er stets den Ausdruck *T'ien*, d. i. „der Himmel", an. Der Himmel gilt ihm als das höchste Wesen. Er allein ist groß[2]. In einer müden Stunde offenbar war es, daß dem Meister einmal der Wunsch entfuhr, anstatt immerzu als Lehrer reden zu müssen, ganz schweigen zu dürfen. Als sein Jünger Tszĕkung darauf besorgt fragt, wie denn, wenn er, der Lehrer, nicht reden wollte, sie, seine Schüler, es anstellen sollten, sich zu Überlieferern seiner Weisheit zu machen, da erwidert er — man kann erinnert werden an ein Wort Goethes von dem großen Schweigen der Natur in Einsamkeit, dem gegenüber sich dem Menschen

darüber gestritten, ob der sprachliche Ausdruck Schangti zur Bezeichnung des wahren Gottes gebraucht werden könne. Papst Innocenz X., der von den europäischen Universitäten sich ein Gutachten in dieser Frage geben ließ, wollte den Ausdruck Schangti nicht gelten lassen. Alexander XII. gab aber ausdrücklich den gelehrten Jesuiten recht, daß sie in dem klassischen Schangti den wahren Gott erkennen. Schließlich hat dann doch Clemens XI. entschieden, daß Schangti ein Götze sei und die Bezeichnung für Gott mit Then tschu, Himmelsherr, wiederzugeben sei. In den evangelischen Missionarskreisen kam diese alte Streitfrage auch zur Sprache, und es entstand mit der Zeit eine reichhaltige Streitliteratur. Bis in die neueste Zeit sind wir immer noch in zwei Lager gespalten. Aus religiösen Gründen wollen einige alte, tüchtige Missionare Chinas die Einführung des Begriffs Schangti in unsere Bibel nicht gelten lassen. ‚Lieber lasse ich mich verbrennen, als daß ich hierin nachgebe,' sagte der alte Amerikaner Dr. Blodget. Dr. Legge dagegen sang mit großer Andacht die englische Doxologie, als er den Schangti-Altar in Peking besuchte. Andere Missionare haben nur ihre philologischen Bedenken. Sie sagen: Schangti ist ein nomen proprium (ein Eigenname), das nicht generell (im allgemeinen) gebraucht werden könne. Wir müssen aber für Elohim und Theos einen Sprachausdruck haben, der auch in Pluralform verwendet werden kann. Hier ist nun aber leicht zu helfen. Die Buddhisten und namentlich die Taoisten haben schon vorgearbeitet, das Ti generell zu gebrauchen. Taoistische Werke reden von Tshen Ti und Wan Ti, 1000 und 10 000 Göttern. In unserer neuen Bibelübersetzung geben Dr. Chalmers und ich das artikellose θεος mit *Ti*, und ὁ θεος mit *Schangti*. Wer ohne Vorurteil die alten Klassiker studiert, der kann nicht umhin, in Schangti eine Ähnlichkeit mit El eljon (höchster Gott) zu erkennen, mit welcher Bezeichnung der wohl semitische König Melchisedek inmitten einer polytheistischen Umgebung den ursprünglichen monotheistischen Gottesbegriff in seiner ethischen Transzendenz festhielt. Wenn nun aber Missionare, wie Dr. Legge und andere, auch noch im heutigen Schangti-Kult die reine monotheistische Gottesidee finden wollen, ja Schangti sogar mit Jehovah identifizieren, so gehen sie sicherlich zu weit. Durch die Religionsmengerei, die mit dem Herrschendwerden des Buddhismus und Taoismus das Volksleben durchseuchte, und durch die staatlich anerkannte pantheistische Philosophie des Tschufuzius ist die ursprüngliche monotheistische Gottesidee vollends verloren gegangen" (S. 232 f.).

[1]) Vgl. Plath, Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren IV, 126. [2]) Lun-yü VIII, 19.

die Nichtigkeit seines eigenen Redens aufdrängt —: „Redet denn der Himmel? Und doch gehen die vier Jahreszeiten ihren Gang und die Dinge allesamt entstehen. Aber redet dabei irgend der Himmel?" [1] Wie der Himmel den Naturlauf lenkt, in dessen regelmäßigem Gange er sich nach diesem Worte offenbart, so ist er ihm auch die Macht, die der Menschen Schicksal gestaltet: „Reichtum und Würden stehen beim Himmel" [2]. Solche Segensgaben aber läßt der Himmel, ein gerechter Vergelter, nur der Tugend, d. h. denen, die seinen, des Himmels, Wegen folgen, als Lohn zuteil werden. Und wie Konfuzius ihm die Verleihung alles Erdenglückes zuschreibt — von einer jenseitigen Vergeltung ist bei ihm nicht die Rede — „die alten Chinesen waren, wie die alten Juden, durchaus D i e s s e i t e r" (Plath) —, so ist es auch diese Himmelsmacht, die seinem Glauben das Leid verhängt, das die Menschen, Staat und Volk sowohl wie den Einzelnen, betrifft. Je nach der Führung der Herrscher geschieht es nach dem Tso chuan, in dem sich klare Belege dafür finden, daß „die Geister als Beauftragte des Himmels ganze Reiche und Völker segnen oder züchtigen, sie gedeihen lassen, wenn der Herrscher Tugend übt, und ihren Untergang herbeiführen, wenn er böse und schlecht ist" [3]. Als K'ungs Lieblingsjünger stirbt, bricht er aus in die Klage: „Wehe, der Himmel vernichtet mich, der Himmel vernichtet mich!" [4] Der Himmel ist nach seinem festen Glauben auch der Herzenskündiger. Einem Jünger gegenüber, der meinte, dem Meister einen Vorhalt darüber machen zu müssen, daß er einer durch ihre Liebeshändel und ihren sonstigen übeln Wandel berüchtigten Fürstin seine Aufwartung gemacht, verschwört er sich: „Habe ich etwas unrechtes getan, möge der Himmel mich verwerfen, möge der Himmel mich verwerfen!" [5] Und eben diesem Schüler ruft er bei einer Gelegenheit, ungehalten über dessen nicht ganz aufrichtige, wenn auch gutgemeinte Handlungsweise, zu: „Wollen wir etwa den Himmel hintergehen?" [6] Wie er menschlicher Verkennung gegenüber in Gedanken an den allwissenden Himmel sich getröstet, zeigt der Abschnitt Lun-yü XIV, 37: Einen tiefen Seufzer ausstoßend, wie Szĕ-ma Ts'ien sagt, klagte der Meister: „Ach, es ist doch niemand, der mich kennte!" Sein Jünger Tszĕ-kung fragt darauf:

---

[1]) Lun-yü XVII, 19.
[2]) Lun-yü XII, 5.
[3]) D e G r o o t, Universismus, 15.
[4]) Lun-yü XI, 8.
[5]) Lun-yü VI, 26.
[6]) Lun-yü IX, 11.

„Was soll das heißen, daß niemand den Meister kenne?" Des Meisters Antwort: „Ich murre nicht wider den Himmel, trage auch keinen Groll gegen die Menschen. Ich forsche hier unten und dringe dabei empor zu dem, das droben ist [1]. Der mich kennet, ist es nicht der Himmel?" Als er auf seinen Wanderungen einmal durch das Fürstentum Sung kam und dort von Leuten des Huan T'ui, eines ihm feindlich gesinnten Beamten dieses Staates, gefährdet wurde, sprach er zu seinen Jüngern, die ihn eilends fliehen hießen, in Gelassenheit: „Der Himmel ist's, der werden ließ, was in mir Tüchtiges ist; was kann da ein Huan T'ui mir tun?" [2] Diesem die tiefe Religiosität seiner Natur bekundenden Worte stellt sich ein ähnlich lautender Ausspruch zur Seite, den er ein andermal, auf seinen Wanderungen in Kuang, als er von den Dortigen ergriffen und tagelang gefangen gehalten wurde, tat, auch er ein Zeugnis von des Mannes festverankertem Vertrauen zu der schützenden Macht des Himmels, darin er sich geborgen wußte: „Nachdem König Wen (der heilige Herrscher des Altertums) tot ist, ward nicht mir die (voreinst von ihm vertretene) Sache der Kultur (*wen*) anbefohlen? Wollte der Himmel diese verderben lassen, nimmer wäre es dazu gekommen, daß mir spätgeborenem Sterblichen diese Kultur überliefert ward. Will also der Himmel diese noch nicht verderben lassen, was können die Leute von Kuang mir tun?" [3] Hervorzuheben ist weiter noch das Wort Lun-yü III, 13: „Wer an dem Himmel sich versündiget, der hat niemand, zu dem er beten könnte" [4] — dieser Hinweis auf die sittliche Verantwortung des

[1]) Nach chinesischen Erklärern soll diese dunkle Rede eine Anspielung auf K'ungs Ch'un-ts'iu sein, durch das er, der von seinen Zeitgenossen Verkannte, der geistige Führer kommender Geschlechter zu werden sicher war. Vgl. Chavannes, Se-ma Ts'ien V, 418.

[2]) Lun-yü VII, 22.

[3]) Lun-yü IX, 5.

[4]) Antwort K'ung-tszĕs an einen Majordomus, der ihm durch Erinnerung an das Sprichwort, nach dem es besser ist, bei dem untergeordneten Herdgeist als bei dem höherstehenden Gott des ganzen Hauses sich durch Opfer einzuschmeicheln, bedeuten wollte, daß er klüger daran tun würde, sich seiner, des untergeordneten, aber faktisch im Besitz der Macht befindlichen Ministers Gunst zu versichern, anstatt seine Hoffnung auf den Fürsten zu setzen. Mit dem Herdgeist sich gut zu stellen, empfiehlt sich deshalb, weil dieser Zeuge alles Tuns im Hause ist und am Ende des Jahres zum Himmel aufsteigt, Bericht über alles von ihm Beobachtete zu erstatten. Wenn ihnen die Küche fehlte, bemerkt ein chinesischer Erklärer, so würden die Menschen keinem anderen Genius opfern können, also gehört der Vorzug dem, der über diese waltet.

Menschen dem höchsten Wesen gegenüber gelegentlich einer Szene, von der der feinsinnige Lun-yü-Interpret Wilhelm urteilt, sie bezeichne einen der Höhepunkte in der Religionsgeschichte, wo die unmittelbaren Forderungen des Gewissens mit elementarer Gewalt hervorbrechen, und das Wort K'ungs trete in dieser Beziehung würdig dem Ausspruch des alttestamentlichen Propheten zur Seite (Micha 6, 8): „Er hat dir gesagt, Mensch, was recht ist! Und was fordert Jahwe von dir, außer recht tun, Liebe üben und demütig wandeln vor deinem Gott?"

An die mitgeteilten Aussprüche können füglich einige andere angeschlossen werden, in denen vom Schicksal oder der Bestimmung die Rede ist. Denn der Ausdruck, der hiefür im Chinesischen steht, *ming*, genauer *t'ien-ming*, heißt wörtlich „Befehl", „Verordnung des Himmels" [1], d. i. die Absicht, die der Himmel mit einem jeden seiner Geschöpfe auf Erden hat, der von ihm gewollte und bestimmte Gang alles Weltgeschehens, dem der Mensch sich zwar — freilich dies nur sich selbst zum Schaden — widersetzen, den er aber niemals aus seinen Bahnen drängen kann, ganz das also, was wir mit Wille Gottes oder Vorsehung zu bezeichnen pflegen. Das Wort Lun-yü XII, 5: „Tod und Leben hat seine Bestimmung", an dieser Stelle aus dem Munde eines Jüngers kommend, darf hier gleichwohl angezogen werden, da es nur als Wiedergabe einer Rede angeführt ist, die der Sprechende eben von dem Meister wird gehört haben. Lun-yü VI, 8 liest man, daß Konfuzius sich zu einem seiner Jünger, der an einer tödlichen Krankheit, nach den Kommentaren hätte dieselbe in einem ansteckenden Aussatz bestanden, darniederlag, begab, nach seinem Befinden sich zu erkundigen. Indem der Meister nach ihm fragte, heißt es da, ergriff er durchs Fenster seine Hand [2] und sprach: „Es geht ihm ans Leben. Das ist nun Bestimmung! Daß solch ein Mann solch eine Krankheit haben muß! Daß solch ein Mann eine solche Krankheit haben muß!" Hört dieser schmerzbewegte Ausdruck sich in etwas an wie eine Klage über das unbegreifliche Walten der Vorsehung

[1]) Nach Conrady wäre *ming* eigentlich und ursprünglich das konkrete Abzeichen der verliehenen Amtsgewalt. Zu der Bedeutung „Auftrag" kam das Wort, indem der König als vom Himmel mit seiner Amtsgewalt belehnt galt. Conradys Anm. 70 bei Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 246. Vgl. S. 256, Anm. 91.

[2]) Daß er das Zimmer, in dem der Kranke lag, nicht betrat, wird sich daraus erklären, daß dieser an dem als ansteckend geltenden Aussatz litt.

oder doch wenigstens wie wehe Resignation, so spricht aus einer anderen Äußerung dagegen wieder die Ergebung dessen, der alles Ding ruhig und gelassen vertrauend dieser himmlischen Vorsehung anbefiehlt: „Wird die Wahrheit gedeihen, so ist das Bestimmung; wird sie untergehen, die Wahrheit, so ist das (ebenfalls) Bestimmung" [1]. Solche Stellung ziemt dem Menschen; der Edle jedenfalls hat Ehrfurcht vor allem vor der Bestimmung[2], und wer diese nicht kennte, der könnte nicht als solcher gelten [3]. Konfuzius selbst bekennt in seinem bereits angeführten Ausspruch Lun-yü II, 4, daß er erst mit fünfzig Jahren dahin gekommen war, der Erkenntnis der ewigen Gesetze des Weltgeschehens sich berühmen zu können.

Die angeführten Aussprüche, denen sich noch weitere anfügen ließen, werden in ihrer Aufreihung genügen, ersichtlich zu machen, daß Konfuzius, wenn er vom Himmel spricht, nichts anderes im Sinne hat, als eben jene höchste, alles bestimmende und fügende Herrschermacht, die in den alten, von ihm redigierten kanonischen Büchern mit *Ti* oder *Shang-ti* bezeichnet wird [4]. Daß er es vorzog, statt dieses klassischen Namens den vageren „Himmel" zu gebrauchen, der übrigens schon in den alten Urkunden, im Shu-king wie im Shi-king, mit jenem synonym verwendet wird, hat E. Faber, wie neuerdings auch Wilhelm, aus dem Mißbrauch, der zu K'ungs Zeiten mit dem Ausdruck Höchster Herrscher oder Gott in weitgehender Weise getrieben

---

[1]) Lun-yü XIV, 38.

[2]) Lun-yü XVI, 8. Als ein wirklicher Edler hat auch Konfuzius selbst durch willige Beugung unter den Willen des Himmels sich bewiesen. Mengtszĕ berichtet von ihm, daß er, als er einmal ein angestrebtes Amt nicht erhalten hatte, sagte: Es ist Bestimmung. „Nach dem Brauche (*li*) suchte er eine Beförderung und trat zurück, wenn das Recht (*i*) es verlangte. Er mochte nun ein Amt erlangen oder nicht, so sagte er: Es ist Bestimmung."

[3]) Lun-yü XX, 3.

[4]) Es mußte daher allerdings, wie Plath (Die Rel. u. der Kultus der alten Chinesen, 765) sagt, den Chinesen lächerlich vorkommen, wenn die protestantischen Missionare in der in Batavia gedruckten chinesischen Übersetzung der Genesis den ersten Vers derselben im Chinesischen wiedergaben: „Der *Shang-ti* schuf den *T'ien*", d. h. sich selbst. In Wirklichkeit freilich waren der altchinesische Sonnen- oder Himmelsgott T'ien und der höchste Gott des Shun und der Shang-Dynastie, Shang-ti, ursprünglich doch zwei verschiedene Größen, ein Unterschied, der erst mit der Zeit chinesischem Bewußtsein verloren gegangen und leichtbegreiflicherweise auch von europäischen Forschern nicht beachtet worden ist. Siehe Ostas. Zeitschr. IV, 1916, 324 f. und die weitere dort von Schindler zur Frage angeführte Literatur.

wurde, zu erklären gesucht; er habe eine Verwechselung der von ihm gemeinten höchsten lenkenden Macht mit solchen Wesen, die damals Gott genannt wurden, vermeiden wollen. Nach Legge wäre der Grund dafür gewesen, daß die öffentliche Verehrung Shang-tis dem Kaiser allein vorbehalten war und daß Konfuzius in der ehrfurchtsvollen Stimmung, die ihn beseelte, sich scheute, den Namen Gottes direkt auszusprechen. Am richtigsten wohl ist es, anzunehmen, daß ihm der etwas pantheistische Klang des Wortes Himmel besser die Idee der Unermeßlichkeit und unendlichen Größe der höchsten Herrschermacht auszudrücken schien [1]. An den anthropomorphistischen Vorstellungen, die sich an Shang-ti nicht nur, wie Grube will [2], vereinzelt in zwei Shiking-Oden und in einer Stelle des Shu-king, sondern nach Conradys Nachweis in einer ganzen Anzahl Stellen der ältesten kanonischen wie in der klassischen Literatur knüpfen [3], hat er ja doch gewiß Anstoß nehmen müssen [4]. In persönlichem Sinne hat er selber aber, wie dies mehr als einer der bereits angeführten Aussprüche erkennen läßt, auch den Himmel gefaßt [5], wie denn auch nach Ausweis des in alter Zeit dafür gebrauchten Schriftzeichens (menschlicher Leib mit Sonne als Kopf) T'ien ursprünglich die Bezeichnung für den menschlich und männlich gedachten Sonnengott gewesen zu sein scheint [6]. Daß ihm auch ein Gebetsverkehr mit dieser zu seiner Zeit bereits ins Pantheistische verflüchtigten, übersinnlich gedachten Herrschermacht, die erst viel später, in der Schule Chu Hi's, alles Persönliche abstreifend, ganz zum bloßen Naturgesetze

---

[1]) Vgl. P. Kranz, Konfuzius und Christus nicht Feinde, sondern Freunde. Ztschr. f. Missionsk. u. Religionsw. 1903, 272.

[2]) Bertholet, Religionsgeschichtl. Lesebuch, 3 f.; Grube, Religion und Kultus der Chinesen, 30 f. Vgl. auch Plath, Die Religion und der Kultus der alten Chinesen, 749 f.

[3]) S. Anm. 51 von Conrady in Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 237, sowie Anm. 98 ebenda S. 261.

[4]) Vgl. Plath, a. a. O. 750.

[5]) Daß die persönliche Auffassung Gottes bei Konfuzius gänzlich zurücktritt, wie Plath hervorhebt (Conf. IV, 126), soll auch von mir nicht in Abrede gestellt werden. Gewiß war K'ung Pantheist. Nur daß auch von seinem Pantheismus gilt, was Bonhöffer (Epiktet und das Neue Testament, 51) von dem der Stoa konstatiert: er war nicht von der nüchternen, farblosen Art, daß er eine gewisse persönliche Fassung des göttlichen Wesens ausgeschlossen hätte.

[6]) Siehe Anm. 28 von Conrady bei Söderblom, 230. Vgl. ebenda S. 230 f. Anm. 30, wonach T'ien in ältester Zeit sogar eine weibliche Gottheit bedeutete.

wurde, nicht fremd war, gibt das schon in Betracht gezogene Wort von ihm zu erkennen: „Wer an dem Himmel sich versündigt, der hat niemand, zu dem er bete". Wie nach Chung-yung XIX, 6 alle dem Himmel und der Erde dargebrachten Opfer letzten Endes als Tribut an Shang-ti zu verstehen sind, so ist schließlich die einzig richtige Adresse für des Menschen Beten der Himmel. Schon in der Konsequenz der Vorstellung, die Konfuzius von dieser alles determinierenden Macht, die einem jeden Geschöpfe sein Los zuteilt, hat, liegt es aber, daß mit diesem Beten ebenfalls nicht wohl etwas anderes als ein Tribut, der Zoll der Ehrfurcht, eine Respekts- und Referenzbezeugung gemeint sein kann. Das Gebet als „Bittgebet", den Chinesen von jeher geläufig, — fremd ist ihnen nur das Bußgebet — hat tatsächlich keine Stelle im System des Konfuzius. Als er einst schwer krank war, richtete sein Jünger Tszĕ-lu die Bitte an ihn, für ihn beten zu dürfen. „Geht denn solches an?" fragte der Meister dagegen. „Ja doch", erwiderte Tszĕ-lu, „in den Eulogien heißt es: durch das Gebet wenden wir uns an die himmlischen Geister droben und an die Erdgeister hinieden". Darauf Konfuzius: „Daß ich gebetet, ist lange" [1]. Legge und nach ihm die meisten europäischen Ausleger gehen wohl fehl, wenn ihnen diese, freilich nichts weniger als eindeutigen, Worte als des Konfuzius eigene Erklärung gelten wollen, daß er wirklich gebetet, also lange schon selbst eben das getan habe, was der Jünger für ihn zu tun gesonnen war. Schon chinesische Kommentatoren, alte wie neuere, haben ihnen die andere Auslegung gegeben, des Meisters ganzes Leben sei e i n langes Gebet gewesen [2]. So meint auch Lionel Giles, Konfuzius spreche vom Beten in dem Sinne des Coleridge-Verses: „He prayeth best who loves best", und ebenso faßt Wilhelm die Worte, der übersetzt: „Jch habe lange schon gebetet" und in Anmerkung ausführt, K'ung habe mit seiner Erwiderung nur das Wortgeplapper der Gebetslitaneien abgelehnt. Der Jünger habe die zart andeutende Zurechtweisung, die in K'ungs Frage lag, nicht ver-

[1]) Lun-yü VII, 34.

[2]) So z. B. auch der Vertreter des Konfuzianismus auf dem Religionskongreß zu Chicago 1893, Pung Kwang Yu, der dieses Wort K'ungs übersetzt: „My prayers were offered up long ago" und erklärt, Konfuzius habe damit sagen wollen, i h m bedeute Beten soviel wie ein tugendhaftes Leben führen und allezeit den Geboten des Gewissens gehorsamen. The World's Parliament of Religions vol. I, 423.

standen und eine Belegstelle — unglücklicherweise dazu eine aus einer Totenlitanei —, in der von Gebeten zu Geistern und Göttern die Rede ist, gebracht. „K'ung zieht sich danach auf das »Betet ohne Unterlaß!« des Paulus, d. h. die fortdauernde Beziehung zum höchsten Wesen, zurück. Gerade je fester er von seinem göttlichen Beruf und der speziellen göttlichen Vorsehung, die über seinem Leben waltete, überzeugt war, desto weniger versprach er sich von den Gebetslitaneien als äußerlichem Brauche". Daß Konfuzius mit seinem „Geht denn solches an?" das Anerbieten des Tszĕ-lu einfach abweist, dürfte klar sein. Von einer Fürbitte, wie der Jünger sie im Sinne hatte, will der Meister nichts wissen. Es war wohl ganz im Sinne K'ung-tszĕs, wenn nachmals einer der berühmtesten japanischen Konfuzianer, der Kanzler Sugawara no Michizane (844—903), das von gebildeten Japanern noch heute oft zu hörende Gedicht verfaßte:

„Wenn nur das Herz
der Wahrheit Pfad und Norm
gemäß sich hält,
so braucht ihr nicht zu beten,
die Götter schützen dennoch."

Die änigmatische Dunkelheit des Wortes: „Daß ich gebetet, ist lange" war vielleicht gar nicht unbeabsichtigt. Von dem eigenen aufgeklärteren Standpunkte aus gegen bestehenden frommgemeinten Brauch anzugehen, war nicht des Weisen Art. Einen Beleg dafür, wie er an altheiliger Sitte festgehalten wissen wollte, bietet Lun-yü III, 17. Tszĕ-kung war für die Abschaffung des Schafopfers, das an einem bestimmten Termin üblich war. Er meinte mit seiner Anregung wohl gar den Sinn des Meisters zu treffen, muß sich jedoch von diesem sagen lassen: „Mein lieber Tz'e, dir ist es um Erhaltung des Schafs, mir ist es um Erhaltung des Brauchs".

Mit den angeführten Lun-yü-Auszügen ist wohl so ziemlich alles irgend Wichtige zusammengestellt, was uns an unzweifelhaft authentischen Meinungskundgebungen des Konfuzius, soweit diese sich auf religiöse Dinge beziehen, erhalten ist. So wenig dessen ist, es wird ausreichend sein, zu zeigen, daß er einer Verflachung der Lehren des Altertums, die ihm selbst E. Faber vorwirft [1], nicht wohl geziehen werden kann. Besonders von

[1]) E. Faber, Lehrbegriff des Confucius, 4.

den Chinesen selbst ist neuerdings die Frage viel erörtert worden, ob der Konfuzianismus eine Religion oder nur eine Philosophie sei. „Soweit es sich um Konfuzius handelt", urteilt ein neuerer Autor, „wird niemand behaupten, daß er ein Religionsgründer gewesen ist wie Mose oder Muhammed. Daß er aber in eminentem Sinne ein religiöser Führer war, das scheint offen am Tage zu liegen. Denn er fand eine verfallende Religion vor, und diese verfallende Religion hat er, soweit er das konnte, nach früherem Vorbild wiederhergestellt, er selbst hat sie befolgt, ist hingebend für ihre Beobachtung eingetreten und hat das Ganze seines Systems auf solche Beobachtung basiert. Seine Anerkennung einer unsichtbaren Macht oder unsichtbarer Mächte, die des Menschen Geschick begründen und lenken, sowie der Bezogenheit des Menschen auf sie und seiner Pflicht gegen sie, sein entschiedenes Eintreten für das Opfer und für gehorsame Beugung unter diese Mächte, sein Dringen auf die Verehrung der Abgeschiedenen, ‚als wären sie zugegen', sowie das Ritual, das er zum wenigsten doch herausgegeben hat, alles das macht ihn zu etwas mehr als zu einem bloßen Philosophen und verleiht ihm den Rang eines religiösen Führers. Als eine geistige Kraft ermangelt der Konfuzianismus, wie er das je und je getan hat, der rechten Vitalität, denn er ist geistig pulslos und unemotional, und seine Neigung zum Agnostizismus ist ein verhängnisvolles Hindernis für wahre Philosophie, deren Lebensodem recht eigentlich Forschung und Untersuchung ist, eine Erforschung selbst dessen, das unerkennbar scheint." [1]

Das ist ein Urteil, gegen das, von der Bezeichnung K'ungtszĕs als eines Philosophen abgesehen [2], schwerlich etwas einzuwenden ist. Es ist auch unser Urteil. Müssen wir den großen Volkslehrer Chinas auch, wie wir das getan haben, gegen den Vorwurf religiöser Flachheit in Schutz nehmen, und werden wir noch weniger zugeben können und mögen, daß er ein Zweifler gewesen, der nur den Mut nicht fand, mit seinen Zweifeln offen herauszurücken, oder aber, daß er [3], des Sinnes für das Reli-

[1]) W. E. Soothill, The three religions of China, 48 f.

[2]) Indes ist nicht außer acht zu lassen, daß im Englischen „Philosoph" etwas anderes besagt als im Deutschen.

[3]) Dies ist die Meinung eines Viktor v. Strauß (Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft, 76). Ein richtiges Gefühl, meint er ebenda S. 79, möge Konfuzius abgehalten haben, gegen etwas zu polemisieren, das seinem Verständnisse unzugänglich war, über das er daher kein Urteil hatte.

giöse, Überirdische, Transzendente für seine eigene Person ermangelnd, zu klug, zu diplomatisch, war, die überlieferten religiösen Anschauungen kritisch zu bekämpfen, es vielmehr für weiser hielt, sie als gleichgültig zu umgehen, als etwas, das sich selbst allmählich auflösen werde, dahin gestellt sein zu lassen, so soll es uns doch ferne liegen, ihn als etwas wie einen Genius hinstellen zu wollen, der der Welt neue religiöse Aufschlüsse zu geben gehabt, der sie dem Weltgeist näher gebracht hätte, indem er sie über den Bannkreis der sinnlichen Wirklichkeit hinausführte. Daß Gefühle für ein Ewiges bei Konfuzius wirklich wirksam sind, daß sein Leben ein religiös gestimmtes Leben war, das ist nicht zu verkennen: seinem Denken aber — das liegt nicht weniger klar am Tage — lag das Metaphysische fern. Er ist darin durch und durch Chinese, der — das hat schon Plath hervorgehoben — von jeher, wie der alte Römer, peinlich genau in der Ausübung heiliger Gebräuche ist, ohne sich deshalb um das Wesen und die Natur der Götter viel mehr zu bekümmern, als dies die praktischen Lebensbedürfnisse mit sich bringen [1]. Sein Forscherinteresse, durchaus praktisch bestimmt, war dem Diesseits und hier hinwiederum ausschließlich nur dem Menschen zugewandt, dem Menschen, der ihm als sittliche und als politische Persönlichkeit in Betracht kam. Wozu er sich berufen fühlte, das war: die Menschen zu lehren, wie sie sich der Welt, in die sie sich gestellt sahen, recht einfügten. Das aber meinte er tun zu können, ohne die Frage nach dem Woher und Wozu, nach Ursprung und dem letzten Ziel des menschlichen Daseins aufwerfen zu müssen. In dieser Beschränkung zeigte sich der Meister.

Wenn es im kanonischen Buch der Lieder einmal heißt: „Der Himmel schafft das viele Volk" [2], und wenn im Buch der Urkunden Wu-wang, der uns bekannte Begründer der Dynastie Chou, in einer 1122 v. Chr. vor den Reichsfürsten gehaltenen Ansprache sagt: „Himmel und Erde sind Vater und Mutter von allen Wesen, der Mensch aber ist es, der unter allen Wesen das begeistelste ist", [3], so sind das Sätze, die sicher auch Kon-

[1]) Vgl. Plath, Die Religion und der Kultus der alten Chinesen. Abh. d. K. B. Ak. d. Wiss. I. Kl. IX. Bd. III. Abt., 747.

[2]) Shi-king III, III, VI, Str. 1.

[3]) Shu-king V, I, I, 3. Siehe zu dieser Stelle Schindler, Das Priestertum im alten China, S. 17, wie überhaupt die dortigen Ausführungen über den Begriff *ling* (Zauberkraft, hier im Text mit „begeistet" übersetzt).

fuzius hätte sprechen oder sich zu eigen machen können: der Mensch ein Produkt des Himmels gleich allen anderen Wesen und Dingen des Universums, dabei aber doch erhaben über alle Naturwesen. Klar ausgesprochen aber finden wir diese Gedanken bei ihm nicht. Und gar daß der ideale Mensch nicht nur der Herr seines eigenen Schicksals sei, sondern, dem Himmel und der Erde gleich [1], mit diesen beiden Grundmächten zusammen die große Dreiheit der sogenannten *san ts'ai* (drei Potenzen) bildend, imstande sei, den Gang der Natur zu beeinflussen [2], solche spekulative Versuche, das kosmische Prinzip mit dem ethischen zu verknüpfen, setzen erst in der Schule des Konfuzius ein [3]. Ist es uns darum zu tun, zu erfahren, welcherlei Vorstellungen er von der Wesensnatur des Menschen hatte, so dürfen wir uns nicht an die Äußerungen seiner Anhänger, die sehr früh schon anfingen, von dem Meister befruchtet über diesen hinauszugehen, sondern nur an seine eigenen, freilich nur spärlichen Aussagen halten.

Eines dieser Worte aus seinem Munde, das der chinesische Schüler schon aus seiner Kinderfibel kennen lernt, ist Lunyü XVII, 2: „Nach ihrer Wesensnatur stehen die Menschen einander nahe, es ist die Gewöhnung, dadurch sie auseinandergehen", ein Ausspruch, der an den ganz ähnlich lautenden von John Locke erinnern mag: Neun Zehntel aller Menschen werden zu dem, was sie sind, durch die Erziehung; sie ist es, welche die große Verschiedenheit unter den Menschen hervorbringt.

Über die sittliche Beschaffenheit des dem Menschen angeborenen Wesens ist es in der Folge innerhalb des Konfuzianismus zu langen Kontroversen gekommen. Die These, daß der Mensch von Natur gut sei, wurde mit besonderem Nachdruck von Meng-tszĕ verfochten. Ihm entgegengesetzt erklärte ein sonst nicht näher bekannter zeitgenössischer Denker, Kaotszĕ, die Natur des Menschen für sittlich indifferent. Andere Philosophen hernach, vor allem Siün K'oang oder Siün-tszĕ

---

[1]) Chung-yung XXVI, 5. [2]) Chung-yung XXII.

[3]) Nicht in Abrede soll damit gestellt sein, daß Gedanken wie diese schon in der älteren Literatur, vor allem im Yih-king, aber auch im Shu-king, sich finden. Vgl. Douglas, Confucianism and Taoism, 69 ff. Was ich nicht finden kann, ist nur, daß K'ung selbst schon diese Gedanken aufgegriffen hätte.

(3. Jahrh. v. Chr.) [1], hielten dafür, des Menschen natürliches Wesen sei von Hause aus böse, ja völlig verderbt, und das Gute in ihm nur als Folge erzieherischer Einwirkung, also als „künstlich" anzusehen, während aber andere später die entgegengesetzten Theorien zu kombinieren suchten, wie z. B. Yang Hiung (53 v. Chr. bis 18 n. Chr.), zwischen dem Optimismus des Meng-tszĕ und dem Pessimismus des Siün K'oang eine vermittelnde Stellung einnehmend, die menschliche Natur für ein Gemisch von Gut und Böse erklärten. Durchgesetzt hat sich die Ansicht des Meng-tszĕ von der angeborenen Güte der menschlichen Natur, und das erwähnte Textbuch für den chinesischen Elementarunterricht, das gegen Ende der Sung-Zeit (960—1276) verfaßte, beinahe in alle Sprachen Europas übersetzte San-tsze-king (d. i. der Klassiker in [356] Sätzen von je drei [zusammen also 1068] Charakteren), bringt dieses Dogma gleich an seinem Anfang, als Einleitung zu der sich daran anschließenden Stelle Lun-yü XVII, 2, in der kurzen, leicht sich dem Gedächtnis einprägenden Fassung: „Des Menschen Herz ist von Haus aus gut".

Damit ist der Doktrin K'ung-tszĕs kaum eine neue Lehre zugewachsen, vielmehr nur eine bei ihm noch latent gebliebene, in Andeutung bereits im Shu-king zu findende [2], zur Entwicklung gebracht. Das Wort Lun-yü VI, 17 freilich, das in Lionel Giles' Wiedergabe „Der Mensch ist gut geboren" [3] dieses Dogma bereits klar und deutlich ausgesprochen enthält, ist keineswegs so eindeutig, wie diese englische Übersetzung annehmen läßt. Legge interpretiert es: „Der Mensch ist geboren für Aufrichtigkeit", und Wilhelm, der im Anschluß an eine chinesische Autorität an dieser Stelle die Vornahme einer Zeichenkorrektur für nötig hält, gewinnt ihr nach dieser den Sinn ab: „Das Leben des Menschen beruht auf der (ihm von Gott verliehenen) Kraft des Geistes", oder schlägt, ohne diese Textänderung, die Übersetzung: „Der Mensch lebt durch Geradheit" vor. Aber, hängt dem Konfuzius, wie wir sahen, alles ab vom Himmel, dessen Wille für Menschen wie für alle Dinge alleinbestimmend

[1]) Arch. f. Religionsw. XIII, 1910, 127, verzeichnet eine Anzahl von Schriften, die sich mit der Anschauung Siün-tszĕs beschäftigen, der „für christliche Missionare immer eine besonders interessante Erscheinung gewesen" ist. S. auch Grube, Gesch. d. chines. Lit., 135 ff.

[2]) Conrady in Pflugk-Harttungs Weltgesch., Gesch. des Orients, 530.

[3]) „All men are born good."

ist, und ist es dieser, der so auch eines jeden Anlage geformt, so kann doch diese Anlage nicht wohl anders sein als die Macht, von der sie stammt, also gut [1]. Auch im Buch der Lieder heißt es — die Worte wurden schon einmal angeführt (S. 13) — in einer Ode, die zwischen 878 und 828 v. Chr. geschrieben worden sein soll:

„Es mangelt nie beim Anbeginn,
doch Wenige besteh'n am Ende." [2]

Es ist nicht anzunehmen, daß K'ung, der sich selber als einen Überlieferer, nicht Neuschöpfer, bezeichnet, gerade in diesem Punkte anderer Meinung gewesen als die von ihm verehrten Alten.

Aber — was der Mensch ererbt, das gilt es für ihn zu erwerben, damit es ihm zu wirklichem Besitze werde.

„Der Himmel schafft das viele Volk;
gibt's Etwas, gibt's Gesetz dafür;
und was das Volk als Ew'ges hält,
dies lieben, das ist Tugendzier." [3]

„Männiglich hat Shang-ti, der erhabene, die Norm verliehen. Und wo die Menschen nur nach ihr sich richten, haben sie eine beständige Wesensnatur", heißt es im Buch der Urkunden [4], und eben das ist auch die konfuzianische Anschauung: der gebildete Charakter die zeitlich spätere Vollendung der Naturanlage [5]. Die Naturveranlagung ist dem Menschen nicht ein Zwang, der die Freiheit seines Wollens aufhebt. „Einem starken Heere kann man seinen Führer nehmen, nimmer aber einem Manne seinen Willen." [6] Und so kann der Mensch auch der ethischen Aufgabe sich entziehen, die ihm durch das Himmelsgeschenk seiner geistigen Wesensanlagen gestellt ist, indem er diese unkultiviert läßt. „Daß gute Anlagen ungepflegt bleiben, daß unbesprochen bleibt, das einer gelernet, daß man es nicht fertig bringt, sich dem als recht Erkannten auch zuzuwenden, daß man außerstande ist, zu bessern, das nicht gut an einem ist: solches ist mir

---

[1]) Vgl. De Groot, Universismus, 23 ff.
[2]) Shi-king III, III, 1.
[3]) Shi-king III, III, 6 (Übers. von Strauß).
[4]) Shu-king IV, III, 2.
[5]) Wilhelm, Kungfutse Gespräche 124, Anm. 8.
[6]) Lun-yü IX, 25.

Ursach der Bekümmernis." [1] Nur zu oft ist Grund vorhanden zu der Klage: „Daß (ein Korn) keimt, aber nicht gedeiht zur Blüte, ach, das kommt vor. Daß Blüten nicht gedeih'n zu Früchten, ach, das kommt vor!" [2] Eben weil es bei jedem Einzelnen steht, mit seinem Pfunde zu wuchern, die Pflege seiner Naturanlage sich angelegen sein zu lassen oder dieselbe zu vernachlässigen, es ernster oder weniger ernst mit dieser ethischen Aufgabe zu nehmen, den Versuchungen der Welt gegenüber sich zu behaupten oder ihnen zu erliegen, gibt es graduelle Unterschiede unter den Menschen. Konfuzius unterscheidet vier Klassen: die von Geburt an im Besitze von Wissen sind, sind die obersten. Die durch Lernen erst in Besitz von Wissen sich setzen müssen, sind die nächsten [3]. Denen es schwer fällt, zu lernen, die aber doch zu lernen sich nicht verdrießen lassen, das sind die übernächsten. Denen es schwer fällt, zu lernen, und die auch keine Anstrengung zu lernen machen (obwohl sie das doch tun könnten), die sind die zuniederst stehenden im Volk." [4] Mit Bezug auf zwei der hier charakterisierten Klassen sagt er: „Nur die höchststehenden Weisen und die tiefststehenden Dummen ändern sich nicht" [5]. Schlechte Anwendung der dem Menschen als Mitgift vom Himmel verliehenen Naturveranlagung kann dahin führen, daß er seiner ursprünglichen Wesensgüte bis zu dem Grade verlustig geht, daß der Schade irreparabel erscheint. Mehr oder weniger aber ermangeln, abgesehen von den paar Heiligen einer entlegenen Vergangenheit, die es fertig gebracht, sich in voller Harmonie mit dem himmlischen Tao zu halten, alle Menschen des Ruhmes, den sie haben sollten, haben könnten. Dies darum, weil sie eben nicht vollenden, was in ihnen angelegt ist, weil sie von ihren niederen Trieben sich leiten lassen und weil so der Einfluß der äußeren Verhältnisse sich schädigend auf sie geltend machen kann, kurz, weil sie alle, der eine so, der andere anders, irregehen. „Die Fehler der Menschen entsprechen bei einem

---

[1]) Lun-yü VII, 3. [2]) Lun-yü IX, 21.

[3]) Zu dieser zweiten Klasse rechnet Konfuzius sich selbst. Lun-yü VII, 27.

[4]) Lun-yü XVI, 9. Dieser Ausspruch erinnert an ein Wort von Hesiod: „Der beste unter den Menschen ist, wer weise ist aus sich selber, obzwar auch jener gut ist, der einem guten Lehrer folgt. Der aber, der weder aus sich selber weise ist noch auch, indem er hört auf einen andern, der ist ein Mann ohne allen Wert." [5]) Lun-yü XVII, 3.

jeden seiner Eigenart.“ [1] Tszĕ-kung fragte einst den Meister mit Bezug auf dessen Jünger Shih und Shang, welcher von beiden besser sei. Dieser antwortete: „Shih geht zu weit, Shang geht nicht weit genug“. „So ist also Shih der vorzüglichere“, meinte der Frager. Es wurde ihm die Antwort: „Zu weit ist so falsch wie nicht weit genug“ [2]. Derer sind nicht allzuviele, von denen sich rühmen ließe, was Konfuzius Lun-yü VI,2 von seinem trefflichen Schüler Yen Hui rühmt, daß er nie einen Fehler zum zweitenmal begangen habe. Meist mißachten die Menschen die Wahrheit, die der Meister Lun-yü XV, 29 ausspricht: „Einen Fehler begehen und ihn nicht wieder gut machen, das erst heißt fehlen“, und schlagen die Mahnung: „Hast du Fehler, so scheue dich nicht, dich zu ändern!“ [3] in den Wind. Sie beharren im Irrtum. „Es ist alles vorbei“, klagt K'ung einmal; „mir ist noch keiner begegnet, der es vermocht hätte, seine eigenen Fehler zu sehen und in sich gehend sich selber anzuklagen“ [4].

Die Menschen, wie sie so gemeinhin sind, können darum auch der Führung nicht entraten. In der schon einmal erwähnten Ansprache, die im Jahre 1122 v. Chr. der Ahnherr der Dynastie Chou, Wu-wang, vor einer Versammlung der Reichsgroßen gehalten haben soll [5], finden sich die schönen Worte: „Dem niederen Volke beizustehen, hat der Himmel demselbigen Fürsten gesetzt und Lehrer gegeben, auf daß sie ihm, dem Höchsten Herrn (Shang-ti), möchten behilflich sein, den vier Himmelsgegenden Wohltaten zu erweisen und sie zu beschwichtigen.“ [6] Daß der in Wahrheit aufrechteste, einsichtigste und heiligste unter den Menschen jeweils vom Himmel mit dem Regimente über das Volk betraut werde, um diesem Vater und Mutter zu sein, wie König Wu in der selben Rede sagt, war, seit an die Stelle der freien Wahl des Herrschers in China die Familienerbfolge getreten war, in nur zu vielen Fällen nicht mehr wahr. Der Heilige auf dem Throne fehlte. Von um so größerer Wichtigkeit nur waren dem Volke nun die L e h r e r, und solche wenigstens hat der Himmel ihm auch in diesen Zeiten des Niedergangs erweckt, den größten von allen in der Person K'ung-fu-tszĕs. —

---

[1]) Lun-yü IV, 7.
[2]) Lun-yü XI, 15.
[3]) Lun-yü I, 8. Vgl. IX, 24.
[4]) Lun-yü V, 26.
[5]) S. oben S. 86.
[6]) Shu-king V, I, I, 7.

Lehrbegriff des Konfuzius.

Den ersten Versuch einer systematischen Darlegung der Lehren des chinesischen Weisen verdanken wir einem deutschen Missionar, dem 1899 in China, in Tsingtau, verstorbenen D. Ernst Faber [1]. Mit seinem 1872 in Hongkong erschienenen „Lehrbegriff des Confucius" hat er seinen Ruf als Sinolog begründet. Im Vorwort hebt er hervor, daß das nur 74 Seiten umfassende Werkchen mehr mühsame Arbeit gekostet habe, als man ihm vielleicht ansehe. Was es bietet, ist eine Zusammenstellung der aus den drei Hauptschriften des Konfuzianismus, dem Lun-yü, dem Ta-hioh und dem Chung-yung, zu erhebenden Aussagen über die folgenden Begriffe: der Mensch; die Wesensnatur des Menschen; der Heilige; die Bestimmung; der Himmel; Geister und Dämonen; Gott (Shang-ti); Unsterblichkeit; der Weg des Edlen; Studium; das Wissen; die Gedanken; Herz; die Vorliebe; Abscheu; Kultur des Leibes oder der Person; das Reden; der Wandel; Tugend; Tapferkeit; Humanität; Gegenseitigkeit; Treue; Ehrerbietung; Glaube; Eifer; Schwierigkeit; Kindlichkeit; die väterliche Tugend; Brüderlichkeit; Eheleute; Freundschaft; Recht und Gerechtigkeit; das Zeremoniell; Musik; Staatslehre; die alten kaiserlichen Musterregierungen; Fehler oder Übertretungen; der Charakter des Edlen; Tao. Bei den Sinologen hat das kleine Buch, dessen Auszügen durchweg die chinesischen Texte beigegeben sind, obwohl Faber darin alles Zurschautragen bloßer Gelehrsamkeit geflissentlich vermied, die verdiente Anerkennung gefunden. Auch Plath stand nicht an, es als ein immer schätzbares Büchelchen zu erklären, besonders hervorhebend, daß Fabers Beurteilung des Konfuzius „für einen Missionär ziemlich billig" sei [2]. P. G. von Möllendorff hat die Schrift ins Englische übersetzt. Über einen ganz engen Kreis hinaus aber ist sie, wie die

---

[1]) Auf dem Denkmal, das ihm, einem geborenen Koburger, seine Freunde in Gemeinschaft mit dem Allg. ev.-prot. Missionsverein, dessen Missionsarbeit in Tsingtau er zuletzt in die Wege leitete, errichtet haben, stehen die Worte:

„Ein Bahnbrecher christlichen Glaubens
und christlicher Kultur,
ein deutscher Forscher im fremden Lande."

[2]) Plath, Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren. IV. Abh. d. I. Kl. d. k. Ak. d. Wiss. in München, XIII. Bd. II. Abt. S. 123.

späteren sinologischen Arbeiten seines im Jahre 1888 von einer einsichtigen theologischen Fakultät (Jena) durch Verleihung der Ehrendoktorwürde ausgezeichneten Autors, außerhalb Chinas so gut wie unbekannt geblieben. Heute, wo das Interesse für das alte Geistesleben auch des fernen Ostens endlich bei uns größer geworden ist, ist ein Exemplar des kleinen Werkes auch im Antiquariatsbuchhandel nicht mehr zu erlangen. Vielleicht daß darum manchem mit dem Hinweise gedient ist, daß so ziemlich der ganze Stoff desselben in einem leicht zu beschaffenden und billigen Hefte der „Zeitfragen des christlichen Volkslebens" (Band XXIX, Heft 8) Aufnahme gefunden hat, das einen anderen langjährigen Chinamissionar, J. Flad, zum Verfasser hat [1]. Man findet hier — nur der chinesische Text ist weggelassen — tatsächlich die ganze Schrift Fabers wieder, die Flad nach einer auf S. 41 seiner Schrift gemachten Anmerkung so neu erstehen lassen wollte. Nicht nur die sorgfältige Zusammenstellung der konfuzischen Aussagen über die oben aufgeführten etwa vierzig Begriffe, auch die vierundzwanzig Thesen „Mängel und Fehler der confucischen Lehre", die Faber dieser folgen läßt, sind abgedruckt. Was fehlt, ist eigentlich nur die Schlußtabelle, die in zehn kurzen Thesen die Hauptgrundzüge der Lehre des Weisen zusammenfaßt. Als leitender Gesichtspunkt bei Aufstellung dieser Thesen diente Faber, der hiermit nun doch den Missionar nicht ganz verleugnen konnte, die Hervorkehrung des Gegensatzes zum christlichen Lehrbegriff. Inwieweit die Anlegung des christlichen Maßstabes zu Verkehrtheiten und einer unpassenden Kritik geführt hat, mögen die Vergleichungssätze selber zeigen.

Konfuzische Lehre.	Christliche Lehre.
1.	1.
Der Mensch wird nicht vom religiösen, nicht vom mystischen, auch nicht vom materialistischen, sondern vom humanmoralischen Gesichtspunkt, d.h. der Mensch als Mensch zu Menschen, betrachtet.	Der Mensch wird wesentlich vom religiösen Gesichtspunkt betrachtet, d. h. in seiner Stellung zu dem lebendigen, persönlichen Gott.

[1]) J. Flad, Konfuzius, der Heilige Chinas, in christlicher Beleuchtung. Stuttgart 1904.

2.

Der konfuzische Lehrbegriff enthält nichts über des Menschen Ursprung. Der Mensch tritt auf als Blüte der Natur und in höchster Vollendung als Mitgenosse des Himmels und der Erde [1].

3.

Ideal und Kräfte zur Ausführung liegen allein im Menschen selber. Repräsentant des Ideal-Menschen von Natur ist der Heilige (sheng-jen), durch sittliche Vervollkommnung der Edle (kiün-tszĕ).

4.

Sünde ist das Nichtmaßhalten im menschlichen Begehren und Streben; mit der Einlenkung ins rechte Geleise ist sie abgetan.

5.

Der Mensch ist frei; nur die Schicksalsbestimmung setzt Grenzen, gegen welche sich aufzulehnen unnütz, ja schädlich ist.

6.

Alle Tugenden stehen in direkter Verbindung mit der Humanität (*jen*), als der Tugend κατ' ἐξοχήν.

2.

Es wird der nötige Aufschluß gegeben über den Ursprung des Menschen, sowie seine Grundnatur dargelegt als Ebenbild Gottes.

3.

Die Aufgabe des Menschen ist subjektiv objektiv, d. h. Verwirklichung oder Ausgestaltung des anerschaffenen Ebenbildes n u r mit den von Gott dargebotenen Mitteln.

4.

Sünde ist etwas Positives: die Abwendung von Gott und Zuwendung zum Bösen, Zerstörung des Gottesbildes. Sie fordert Versöhnung oder führt unbedingt ins Verderben.

5.

Menschlicher Wille (nicht Freiheit) und göttlicher Wille (Freiheit, nicht Willkür) in ihren Konflikten bilden das eigentliche ethische Problem.

6.

Die christlichen Tugenden sind: Glaube, Liebe, Hoffnung, und durchs Gebet wird der unmittelbare Umgang mit Gott, dem allervollkommensten Wesen, gepflegt, die Verbindung mit der andern Welt unterhalten.

[1]) Vgl. oben S. 87.

7.

Alle öffentliche Tugend hat die Privattugend zur Voraussetzung. Letztere muß daher die Hauptrücksicht des Edlen (*kiün-tszë*) bilden.

8.

Der Stufengang auf dem Weg zur Vollkommenheit ist: Völlige Erkenntnis, wahrhaftige Gesinnung, richtige Herzensstellung, Kultur der ganzen Person, sodann Einfluß auf die Familie, Staat und die Welt der Dinge überhaupt.

9.

Der Staat ist die allseitige Entwicklung des menschlichen Wesens. In der Wechselwirkung aller zeigt sich der eigentümliche Wert des einzelnen.

10.

Aufgabe des Staats ist physische Pflege und moralische Erziehung des Volkes, der höchste Ruhm ist Frieden, nicht aber Krieg und Unordnung. —

7.

Auch das Christentum faßt den Menschen nicht als abstraktes Einzelwesen, sondern mit seiner Beziehung zu Gott beständig im Verhältnis zu den Nebenmenschen. Die menschlichen Beziehungen werden durch die göttliche inniger, geistiger und damit edler und dauerhafter.

8.

Der Stufengang der Christen ist Buße und Bekehrung, dann allmähliche Aneignung der Heilsgüter in Christo unter beständiger Gemeinschaft mit ihm, d. h. Rechtfertigung und Heiligung. Auf Grund dieser wird der Christ Mitarbeiter Gottes zum Heil der gesamten Kreatur.

9.

Die christliche Lehre findet einen besseren Abschluß in der Lehre vom Reiche Gottes, in seiner ewigen Herrlichkeit, unter Niedrigkeit begonnen, vollendet mit der Auferstehung der Toten und Welterneuerung.

10.

Der christliche Staat ist Verwalter der natürlichen Gaben Gottes, die Kirche die der Gnadengaben. Jener hat das irdisch-zeitliche Wohl, diese das ewige Seelenheil zu pflegen, beide aber sollen Diener Gottes sein und damit in harmonischer Wechselwirkung stehen. —

In solchem geordneten Zusammenschlusse hat Konfuzius selbst seine Ethik nicht mitgeteilt. So wenig wie von Jesus haben wir von ihm ein System. Gleichwohl braucht kaum erst gesagt zu werden, daß die Lehren K'ungs, die in einer großen Anzahl von Einzelaussprüchen, im Lun-yü ohne ersichtliche Ordnung vereinigt, auf uns gekommen sind, in seinem Geiste nicht nur als ein Aggregat von Gedanken vorhanden gewesen, als deren Zusammenklammerung uns seine Persönlichkeit zu gelten hat. Auch die ethischen Normen, die jetzt unter seinem Namen gehen, hat nicht er zuerst aufgestellt, ebensowenig wie er neue religiöse Dogmen geschaffen; auch sie waren vor ihm schon vorhanden, vielfach wohl sogar eben in der Form schon vorhanden, in der wir sie durch die Sentenzen der „Gespräche" kennen lernen. Auch als Morallehrer ist Konfuzius sichtender „Überlieferer" gewesen. Das Ergebnis solches Sichtens und Auswählens aber war für ihn selbst nicht etwa nur so etwas wie eine Anthologie ethischer Maximen, sondern eine Lehre, ein Wahrheits- und Weisheitsganzes. Auch von seinen „Unterredungen", wie sie uns vorliegen, gilt, was Viktor von Strauß vom Tao-teh-king gesagt hat: „Es ist wie ein Stück Urwald, wie die ungeordnete Natur — aber der Natur auch darin ähnlich, daß hinter der anscheinenden Unordnung ein großartiger, tiefgeordneter Organismus verborgen ist, in welchem überall das Gesetz des Einzelnen unter dem Gesetze des Ganzen steht. Das Buch hat kein System, aber von Blatt zu Blatt zeigt es, daß sein Verfasser ein tiefdurchdachtes, in allen Teilen gliedlich zusammenhangendes und rein abgerundetes System hatte." [1] Klar und unmißverständlich hat er selber sich hierüber ausgesprochen. „Du hältst wohl von mir", redete er einst einen seiner Jünger an, „daß ich einer sei, der ein vieles gelernt hat und es in seinem Gedächtnis aufbewahrt hält?" Dieser erwidert: „Jawohl, ist es nicht so?" Darauf er: „Es ist nicht also; alles ist bei mir durch Eines zusammengehalten." [2] Was aber dieses Eine, das allen seinen einzelnen Lehren zugrundeliegende Prinzip ist, das sagt uns ein Abschnitt im Lun-yü, dem Wilhelm die treffende Überschrift: „Die Summe der Lehre" gegeben hat und den er so übersetzt: Der Meister sprach: „Nicht wahr, Schen, meine ganze Lehre ist in Einem befaßt". Meister Dsêng

[1]) S. LXVI f. von Strauß' Tao-teh-king-Übersetzung.
[2]) Lun-yü XV, 2.

sprach: „Ja". Als der Meister hinaus war, fragten die anderen Schüler und sprachen: „Was bedeutet das?" Meister Dsêng sprach: „Unseres Meisters Lehre ist Treue gegen sich selbst (Gewissenhaftigkeit) und Gütigkeit gegen andere: darin ist alles befaßt"[1]. Die beiden Begriffe, auf die es in dieser Selbstaussage ankommt, sind im Chinesischen „*chung*" und „*shu*". Richtig erfaßt hat ihren Sinn schon M. G. Pauthier[2]. Im Deutschen werden sie sich kaum zutreffender wiedergeben lassen als es von Wilhelm geschah. Das zweite dieser Wörter, *shu*, das Pauthier mit „Nächstenliebe" übersetzt, begegnet uns in eben diesem Sinne noch in einer anderen Stelle als Grundprinzip der konfuzischen Ethik, Lun-yü XV, 23: Tszĕ-kung fragte und sprach: „Gibt es wohl Ein Wort, das das ganze Leben hindurch dem Handeln als Direktive dienen kann?" Der Meister sprach: „Allenfalls *shu*". — Daß „*shu*" hier wirklich nichts anderes bedeuten kann, als sich an des andern Stelle versetzen, sich mit ihm identifizieren, sein Bestes wollen, Gütigkeit gegen andere oder tätige Nächstenliebe (nicht bloß reciprocity, „Gegenseitigkeit", wie Legge will), erhellt aus der sich unmittelbar anschließenden, noch einmal Lun-yü XII, 2 begegnenden Maxime: „Was du selbst nicht wünschest, das tue nicht an anderen!" Konfuzius ist sich wohl bewußt, damit eine keineswegs leicht zu erfüllende ethische Forderung aufgestellt zu haben. Als sich nach Lun-yü V, 11 dieser Jünger Tszĕ-kung ihm gegenüber einmal berühmte: „Was ich nicht wünsche, daß die anderen mir tun, das mag ich auch nicht den anderen tun", da muß er die Erwiderung hinnehmen: „Mein Tz'e, dahin hast du es noch nicht gebracht".

In dieser Maxime — der Sinologe Conrady urteilt von ihr, sie sei vielleicht das Größte, was Konfuzius ersonnen hat[3] —

---

[1]) Lun-yü IV, 15.

[2]) Pauthier übersetzt: La doctrine de notre maître consiste uniquement à avoir la droiture du cœur et à aimer son prochain comme soi-même.

[3]) A. Conrady, Chinas Kultur und Literatur. 6 Vorträge, 1903, III und IV, 13. Aber ob er sie wirklich ersonnen? Ob nicht auch mit dieser Maxime Konfuzius nichts weiter als nur „Überlieferer" ist? Schindler, Das Priestertum im alten China, führt gelegentlich (S. 41) eine Stelle aus dem Kuoh-yü (10, 13 a) an, die sofort an die goldene Regel gemahnen muß: „Wenn man die anderen um etwas angehen will, muß man selbst ein Beispiel geben. Wenn man wünscht, daß man von anderen verehrt wird, so muß man zuerst die anderen schätzen. Wenn man will, daß einem

haben wir die sogenannte „goldene Regel" (Matth. 7, 12; Luk. 6, 31) in der negativen Form, wie sie Tob. 4, 16 steht: „Was dir selbst unangenehm ist, das tue niemandem", oder wie sie im Talmud sich findet, wo der Rabbi Hillel jemandem auf seine Frage nach dem ganzen Gesetze, d. h. nach dessen höchster Forderung in bezug auf den Nächsten, die Antwort gibt: „Was dir verhaßt ist, tue nicht deinem Nächsten, das ist das ganze Gesetz, und alles andere ist die Auslegung". Wenn, wie dies gern getan wird, um die Superiorität der Ethik Jesu über die des chinesischen Meisters zu betonen, hervorgehoben wird, daß denn doch noch ein großer Unterschied zwischen dem Standpunkte K'ungs, nach dem man nur anderen nicht antun solle, was man sich selbst nicht angetan wünsche, und dem Standpunkt Jesu sei, der sagt: „Was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tut ihr ihnen!", so sei auf Lun-yü VI, 28 verwiesen. Da findet sich die goldene Lebensregel von K'ung auch in positiver Fassung aufgestellt als Grundnorm des sittlichen Verhaltens gegen die Mitmenschen: „Wer wahrhaft menschlich ist, der macht, wie er selbst festzustehen wünscht, die anderen feststehend, und der klärt, wie er selbst aufgeklärt zu sein wünscht, die anderen auf. Imstande sein, das Nahe (in uns selbst Vorhandene) als Beispiel zu nehmen (und danach die anderen zu behandeln) [1], das ist das ganze Geheimnis rechter Menschlichkeit." Beides, in negativer und in positiver Form steht die goldene Regel nebeneinander im Chung-yung XIII, 3 und 4, wo dem Meister der folgende Ausspruch in den Mund gelegt wird: „Wer sich selber treu und gütig gegen andere ist, der kann nicht weit entfernt vom rechten Wege sein. Was du nicht liebst, daß man dir tut, das tue auch den anderen nicht! Des Edlen Weg beschließt viererlei Dinge, zu deren nicht einem ich's bis jetzt gebracht: dem Vater zu dienen, wie ich

---

andere folgen, so muß man selbst zuvor den anderen folgen. Wenn man anderen keine Gefälligkeit erweist und trotzdem andere zu gebrauchen wünscht, so ist das unstatthaft." Ich übersehe dabei nicht, daß das Kuoh-yü ein nachkonfuzisches Werk ist. Aber die mitgeteilten Sätze werden in diesem nachkanonischen Kuoh-yü eingeführt mit den Worten: „In einer Verordnung eines Rituals (*chi*) heißt es", womit sie auf einen uns nicht mehr erhaltenen Ritualkodex zurückgeführt zu werden scheinen, den Konfuzius selbst sehr wohl gekannt haben kann und gekannt haben wird.

[1]) „To be able to do others as we would be done by" übersetzt diese Worte sehr frei, doch aber durchaus sinngemäß Lionel G i l e s (The Sayings of Confucius).

vom Sohne möchte, daß er mir dient: dazu habe ich's noch nicht gebracht; dem Fürsten zu dienen, wie ich von einem Untertan möchte, daß er mir dient: dazu habe ich's noch nicht gebracht; dem älteren Bruder zu dienen, wie ich von einem jüngeren Bruder möchte, daß er mir dient: dazu habe ich's noch nicht gebracht; in meinem Verhalten zu Freunden und Genossen ein Vorbild zu sein, wie ich von ihnen möchte, daß sie gegen mich sich halten: dazu habe ich's noch nicht gebracht." [1]

Mit der summarischen Zusammenfassung seiner Lehre, die Konfuzius selbst in den oben angeführten Worten gegeben hat, harmoniert recht wohl die expliziertere, die uns der zu Unrecht ihm selber zugeschriebene, bei den Chinesen in hohem Ansehen stehende Traktat Ta-hioh, die erste Systematisierung seiner Lehren, — die zweite stellt das Chung-yung dar — bietet:

1. „Das Tao (d. i. der Weg) der großen Lehre (d. i. das durch umfassendes Studium zu erlangende Tao) besteht darin, daß man [2] das Licht seiner Tugend (*teh*, d. h. seiner idealen, dem Menschen vom Himmel verliehenen Natur, der eigenen Anlage zum Guten) leuchten läßt, besteht darin, daß man (durch diese Tugend des eigenen Wesens) des Volkes Erneuerung bewirkt, und besteht darin, daß (infolgedes) das Volk im höchsten Guten feststeht.

2. Weiß es darin festzustehen, so herrscht Stabilität; herrscht Stabilität, so kann es (äußerlich) ruhig sein (*tsing*); ist es (äußerlich) ruhig, so kann es (innerlich) gelassen sein; ist es (innerlich) gelassen, so vermag es (ordentlich) zu überlegen; und vermag es (ordentlich) zu überlegen, so wird es auch seine Ziele zu erreichen wohl imstande sein.

---

[1]) Angemerkt mag werden, daß dem christlichen Eifern, die goldenere Sittenregel zu besitzen, gegenüber die Konfuzianer auch den Spieß umkehren. Ein japanischer Konfuzianer, T o z a b u r o K u d o (The Ethics of Confucius, Tokyo 1904, 19), sagt unter Verweisung auf Wu Ting Fang's „Western and Chinese Civilisation" (in Harper's Monthly Magazine, Jan. 1903): „Some Chinese scholars have contended that the golden rule of Christianity is self-assertive and aggressive in its sentiment, and thus tends to violate the rights of others by one's own liking, while the Confucian rule of reciprocity is more considerate, avoiding the fanaticism from any dogmatism".

[2]) Zu denken ist an einen Herrscher.

3. Die Dinge alle haben eine Wurzel und Spitzen, die Angelegenheiten haben ein Ende und einen Ausgangspunkt. Wer auf (beides) das Erste und das Letzte sich versteht, der ist dem Tao nahe.

4. Die Altvordern [1], indem sie trachteten, das Licht ihrer Tugend im ganzen Reiche leuchten zu lassen, ordneten zuvörderst (durch diese Tugend) ihren eigenen Staat. Um aber ihren Staat in Ordnung zu bringen, regelten sie zuvor (durch eben dieselbe) ihr Hauswesen; und um ihr Hauswesen zu regeln, vervollkommneten sie zuvor ihre eigene Person. Um ihre eigene Person zu vervollkommnen, machten sie zuvor ihr Herz rechtschaffen (*ching*) [2]. Um ihr Herz rechtschaffen zu machen, machten sie zuvor ihre Gedanken aufrichtig (*ch'ing*). Um ihre Gedanken aufrichtig zu machen, erweiterten sie zuvor ihr Wissen soviel als möglich. Die Erweiterung des Wissens aber besteht in der Erforschung der Dinge.

5. Sind die Dinge erforscht, so ist das Wissen vollkommen geworden; ist das Wissen vollkommen geworden, so sind die Gedanken aufrichtig; sind die Gedanken aufrichtig, so ist das Herz rechtschaffen; ist das Herz rechtschaffen, so ist die eigene Person vervollkommnet; ist die eigene Person vervollkommnet, so ist das Hauswesen geregelt; ist das Hauswesen geregelt, so ist der Staat in Ordnung; sind die (einzelnen) Staaten in Ordnung, so ist im ganzen Reiche Friede.

6. Vom Himmelssohn bis zum gemeinen Mann hernieder gilt das für alle gleicherweise. Für alles ist die Vervollkommnung der eigenen Person die Wurzel.

7. Wo es um diese Wurzel nicht recht bestellt ist, da ist es ausgeschlossen, daß, was aus ihr erwächst, in Ordnung wäre."

Betrachten wir diese Zusammenfassung näher, so wird aus ihr beides ersichtlich: daß K'ung-tszĕs Lehre letzten Endes auf die Herstellung geordneter Zustände und des Friedens im Reiche abzielt, demnach also S t a a t s l e h r e ist und als solche natürlich nur für die zur Führung des Regiments Berufenen und die als Beamtete an diesem Beteiligten vermeint

---

[1]) D. i. die Fürsten der Vorzeit. Vgl. zum folgenden Tao-teh-king, Kap. 54.

[2]) Das Herz ist der Herr über den Körper.

sein kann. Indem sie diesen die Grundsätze und Methoden an die Hand gibt, welche sie dem ihrer Hut und Leitung anvertrauten Volke gegenüber zu befolgen haben, könnte man sie als politische Pastoralweisheit oder -wissenschaft bezeichnen. Diese Staatslehre aber ist auf eine ethische Grundlage gestellt, die für alle, nicht für die Regierenden allein, sondern ebenso für die Regierten, „vom Himmelssohn bis zum gemeinen Mann hernieder", gilt. Was der Staat im großen ist, das ist im kleinen der Organismus des Familienverbandes. Wie aber zur Regierung des Volkes nur tüchtig sein wird, wer den engen Kreis seines Hauswesens in Ordnung zu halten und seinen Platz im öffentlichen Leben recht auszufüllen weiß, so wird beides nicht vermögen, wer nicht zuvor sich selbst in Zucht genommen, sich selber kultiviert, d. h. seine moralische Wesensnatur zur vollen Entfaltung gebracht hat und so zu einer sittlich durchgebildeten Persönlichkeit geworden ist, die, sich selbst in den Schranken heiliger Ordnung haltend, schon durch die Macht ihres Beispiels erzieherisch auf die anderen wirkt, sie zur Nachahmung reizend. Konfuzius sucht, so faßt auch Erkes zusammen, „durch eine durch rein verstandesgemäße Erwägungen begründete Ethik den einzelnen zu vervollkommnen, um so die gesamte Gesellschaft reorganisieren zu können, und zwar auf Grund der bewährten patriarchalischen Familien- und Staatsorganisation des Altertums" [1].

Soll denn im folgenden aus den Aussprüchen des Konfuzius, wie sie im Lun-yü ohne systematische Ordnung vorliegen, eine Auslese des Wichtigsten geboten werden, derart, daß inhaltlich Verwandtes, das in diesen Aufzeichnungen durch deren zwanzig Bücher verstreut ist, zusammengerückt vor das Auge des Lesers tritt, so wird sich als das Natürlichste eine Einteilung des Stoffes in drei Hauptgruppen empfehlen:

I. Sittliche Ausbildung der Persönlichkeit;
II. Sittliche Betätigung des Menschen als Glied der Gesellschaft;
III. Staatslehre oder Regierungsweisheit. —

[1]) Ostas. Ztschr. IV, 1915, 63.

I.

Sittliche Ausbildung der Persönlichkeit.

1. Der Begriff der Tugend *(teh)*.[1]

Tugend bleibt nicht allein; sie findet sicher ihre Nachbarschaft. (IV, 25.)

Das Höchste der Tugend ist, daß einer unwandelbar die Mitte innehält. Nur daß das unter dem Volke, und das seit lange schon, ein gar selten Ding ist[2]. (VI, 27.)

T'ai Po, von dem kann man wohl sagen, daß er den Gipfel der Tugend erreicht hatte. Entschlossen leistete er Verzicht auf (die eigentlich ihm zustehende Herrschaft über) das Reich[3] und ließ das Volk gar nicht dazu kommen, ihm darob Lob zu spenden (da er es in Unkenntnis des von ihm gebrachten Opfers und seines edelmütigen Beweggrunds ließ). (VIII, 1.)

(Als Vasall) zwei Drittel des Reiches zu besitzen und damit doch der (regierenden) Dynastie Yin botmäßig zu verbleiben, das war Chous[4] Tugend. Von ihm kann man sagen, daß er den Gipfel der Tugend erreicht hat. (VIII, 20.)

Ich habe noch nie gesehen, daß einer Tugend geliebt hätte, so wie er (Frauen-) Schönheit liebte. (IX, 17 = XV, 12.)

Tszĕ Chang fragte, wie man seine Tugend erhöhen . . . könne. Der Meister sprach: „Treu und Glauben sich das Erste sein lassen und der Gerechtigkeit nachjagen: dadurch erhöht man seine Tugend". (XII, 10.)

---

[1]) Der Begriff der Tugend, der im Lun-yü eine Hauptrolle spielt, ist, wie Grube bemerkt, ziemlich unbestimmt und farblos gehalten. „Es scheint, daß Konfuzius darunter mehr die sittliche Anlage als solche, denn ihre Betätigung nach außen verstanden wissen will" (Gesch. d. chines. L., 83). Die Tugend wirkt nicht durch aktives Eingreifen, sondern durch ihr bloßes Dasein, als Vorbild.

[2]) Vgl. Chung-yung 3.

[3]) Da er wußte, daß sein Vater sich nicht ihn, sondern seinen jüngsten Sohn als Nachfolger auf dem Throne wünschte, begab er sich aus freien Stücken ins Exil.

[4]) D. i. König Wen's, des Begründers des Herrscherhauses Chou.

Fan Ch'ih sprach: „Darf ich fragen, wie man seine Tugend erhöht . . .?" Der Meister antwortete: „Fürwahr, eine gute Frage! Die Arbeit voran, — den Erfolg hintansetzen: wird man dadurch nicht seine Tugend erhöhen?" (XII, 21.)

Wer Tugend [1] besitzt, der wird gewiß auch zu reden wissen; nicht aber muß, wer zu reden weiß, darum auch (schon) Tugend besitzen. (XIV, 5.)

An einem Rennpferd preist man nicht dessen Stärke; was man preist, ist seine Tugend [2]. (XIV, 35.)

Wenige nur sind ihrer, die wissen, was es um Tugend ist. (XV, 3.)

Was man auf der Straße gehört hat, (alsbald) auf der Weiterwanderung (weiter) sagen, das ist die Tugend verlassen [3]. (XVII, 14.)

2. Die drei Haupttugenden.

Humanität.

Die Ethik des Konfuzianismus unterscheidet fünf Kardinaltugenden, die alle Menschen ohne Ausnahme zu üben haben: Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Schicklichkeit, Weisheit und Aufrichtigkeit. Bei Konfuzius selbst findet sich diese Aufzählung noch nicht. Drei Haupttugenden aber treten auch schon im Lun-yü hervor: Weisheit, Menschlichkeit und Mut [4]. Die größte von ihnen, freilich oder eben darum auch die seltenste, ist die mittlere, im Chinesischen *jen*, sie so wichtig, daß es oft heißt, wer recht verstehe, was *jen* ist, der habe die ganze Lehre des Konfuzius erfaßt.

Ein wirkliches Äquivalent läßt sich für das chinesische Wort — das wichtigste Wort im konfuzianischen Vokabular, kann man tatsächlich

---

[1]) Geflissentlich ist auch hier, so wenig das Wort an seinem Platze zu stehen scheint, das im Texte gebrauchte *teh* mit „Tugend" wiedergegeben, um den des Chinesischen nichtkundigen Leser, dem es frei steht, „wer Geist hat" oder etwas anderes verbessernd in die Übersetzung einzusetzen, eine Vorstellung von der eigentümlichen Verwendung des Begriffs bei Konfuzius zu geben.

[2]) Hier wäre man versucht, das chinesische *teh* etwa mit Rasse, das Rassige an ihm, wiederzugeben.

[3]) Wilhelm dürfte diesen Ausspruch wohl kaum richtig verstehen, wenn er durch ihn an Matth. 7, 6 erinnert wird: Ihr sollt das Heiligtum nicht den Hunden geben und eure Perlen nicht vor die Säue werfen.

[4]) Lun-yü XIV, 30 aufgeführt in der Reihenfolge: Humanität, Weisheit, Mut.

sagen — im Deutschen so wenig finden wie in irgendeiner anderen unserer abendländischen Sprachen. Das Ideogramm für *jen* setzt sich zusammen aus zwei Charakteren: dem Zeichen für „Mensch" und dem Zeichen für „zwei". Schon hieraus ist zweierlei zu erkennen: 1. Der Begriff hängt zusammen mit dem Begriff Mensch (*jen*); er bezeichnet die Tugend, deren Besitz den Menschen recht eigentlich erst zum Menschen im ganzen Vollsinn dieses Wortes macht, wobei im Sinne zu behalten ist, daß der Chinese, der von keiner Erbsünde, sondern nur von einer angeborenen Güte seines Wesens weiß, mit dem Worte „Mensch" von vornherein schon einen hohen Sinn verbindet; 2. *jen* ist die Tugend, die sich auf das Verhältnis des Menschen zu seinem Mitmenschen bezieht, die unerläßliche Vorbedingung für sein Rechtverhalten im Zusammenleben mit anderen; was den Menschen nur als Individuum, was bloß ihm für sich selber gilt, bleibt dabei ausgeschlossen. Eine eigentliche Definition von *jen* ist in keinem der Aussprüche des Lun-yü gegeben. Man wird aber sagen können: Mahnt der deutsche Dichter: „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut!", so hat die von Konfuzius gemeinte Tugend, wer dieser Dichtermahnung folgt und infolge seiner Geistes- und Herzensbildung wie seiner sittlichen Selbstzucht anders gar nicht kann als ihr folgen. So ist *jen* jedenfalls das gerade Gegenteil von schlechter Selbstisolierung oder Selbstüberhebung und Ichsucht: Altruismus. R. Wilhelm hat das Wort der Einheitlichkeit wegen fast durchweg mit „Sittlichkeit" übersetzt, dies darum, weil auch in diesem Ausdruck das „sozial bedingte, das mit der weiteren Entwicklung sich erweitert zum Ideal der gerecht-liebevollen Behandlung der Nebenmenschen im Sinn der möglichsten Förderung der Menschheit im eigenen und fremden Ich" liegt (vgl. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Berlin 1904, II, 371). E. Faber hat *jen* mit „Humanität" wiedergegeben, W. Grube mit „Menschlichkeit", Legge setzte dafür „virtue" oder „perfect virtue" (Tugend, vollkommene Tugend), L. A. Lyall „Love" (Liebe). Mögliche Übersetzungen sind auch Vollkommenheit, Selbstlosigkeit, Verträglichkeit, Herablassung, Wohlwollen, Freundlichkeit, Menschenliebe, Leutseligkeit, Hilfsbereitschaft, Güte, wirkliche Herzensgüte usw. Zu durchgängiger Verwendung aber erweist kein einziger dieser Ausdrücke sich geeignet. Fast in jedem der nachfolgenden Aussprüche, in denen von *jen* die Rede ist, wäre man, um den Sinn zu treffen, genötigt, zu einer anderen Übersetzung zu greifen, und oft könnte man sich einigermaßen recht nicht anders als durch eine Umschreibung helfen. So will es auch nur als schlechter Notbehelf angesehen sein, wenn hier *jen* geflissentlich durchweg mit „Humanität" und „human" oder „der Humane" wiedergegeben wird, da es doch nicht wohl angeht, den Ausdruck wie *Tao* unübersetzt zu übernehmen. Die Wahl eines einheitlichen deutschen Äquivalents, so viel sie auch gegen sich hat, ermöglicht es dem Leser, auch sonstige, aus besonderen Gründen nicht hier, sondern in anderen Abschnitten untergebrachte Äußerungen K'ung-tszĕs, die sich auf diese wichtigste aller Tugenden beziehen, anzuziehen, und es kann ihm überlassen werden, das Wort Humanität jeweils durch einen treffenderen Ausdruck zu ersetzen. Die Vielzahl der hier unter der Überschrift Humanität mitgeteilten Aussprüche steht in seltsamem Widerspruch zu der ausdrücklichen Hervorhebung in Lun-yü IX, 1, diese Tugend sei neben Ge-

winn (*li*) und Bestimmung (*ming*) das Dritte gewesen, wovon der Meister nur selten gesprochen habe. —

Der Meister sprach: Bei glatten Worten und einschmeichelndem Wesen ist selten wohl Humanität. (Lun-yü I, 3 = XVII, 17.)

Ein Mensch, der der Humanität ermangelte, was soll dem (alles fromme) Zeremoniell (*li*)? Ein Mensch, der der Humanität ermangelte, was soll dem Musik? [1] (III, 3.)

Was einen Ort schön macht, ist (die an demselben unter seinen Bewohnern waltende) Humanität. Wer, wenn er zu wählen hat, nicht unter Humanen sich niederläßt, wie kann der weise heißen? [2] (IV, 1.)

Laß dir's fehlen an Humanität, und du kannst weder langwährendes Ungemach ertragen, noch auch ertragen dauerndes Glück. (Dagegen) wer human ist, der hat Frieden in (dieser seiner) Humanität. Verständige erachten (darum) Humanität für Gewinn. (IV, 2.)

Einzig der Humane ist (wirklich) fähig, zu lieben, und (wirklich) fähig (auch), zu hassen. (IV, 3.)

Wäre der Wille nur (wirklich) auf Humanität gerichtet, es gäb', fürwahr! kein Böses [3]. (IV, 4.)

Den hab' ich noch zu sehen, der Humanität (wirklich) lieb hätte und der (wirklich) verabscheute, was nicht human ist. Würde doch, wer Humanität lieb hätte, nichts höher stellen als sie, und würde doch, wer verabscheute, was nichthuman ist, die Humanität also pflegen, daß, was nicht human ist,

---

[1]) Zu diesem Ausspruch, der noch einmal an anderer Stelle zu bringen sein wird, bemerkt Lionel Giles, er sei denen zu empfehlen, die sich haben bereden lassen, Konfuzius als einen Mann der Formen und strikter äußerer Observanz anzusehen. Was der Ausspruch besagt, ist allerdings, wenn auch uns weniger ansprechend ausgedrückt, im Grunde etwas ganz Ähnliches, wie was Paulus 1. Kor. 13, 1—3 meint.

[2]) Ein ganz ähnliches Wort erinnere ich mich dunkel vor langen Jahren einmal bei Goethe gefunden zu haben. Wo?

[3]) Man beachte, wie hier (in den ersten Abschnitten des 4. Buches) schon im Lun-yü gedanklich verwandte, von der Humanität handelnde Aussprüche zusammengeordnet sind.

seiner Person überhaupt gar nicht nahetreten könnte. Und doch, wo man nur einmal für eines Tages Dauer alle Kraft üben wollte im Dienste der Humanität, — den müßt' ich erst zu sehen noch bekommen, dessen Kraft dazu nicht langte. Geben mag's ja solche; geseh'n hab' ich noch keinen. (IV, 6.)

Des Menschen Überschreitungen sind bei einem jeden charakteristisch für sein (eigentliches) Wesen. Man braucht nur auf seine Überschreitungen zu achten, so erkennt man (welche Bewandtnis es hat mit seiner) Humanität. (IV, 7.)

Dem Humanen ist das erste die Schwierigkeit (die es jeweils zu bewältigen gilt) [1], der (Gedanke an den) Erfolg steht ihm in zweiter Linie: das kann man Humanität nennen. (VI, 20.)

Tsai-Ngo fragte: „Wer human ist, der dürfte also bloß hören: Ein Mensch im Brunnen! — so würde er alsbald nachspringen (den in den Brunnen Gefallenen zu retten)?" Der Meister sprach: „Warum nicht gar! Man kann den Edlen wohl bewegen, sich an Ort und Stelle zu begeben, nicht aber daß er (so ohne weiteres auch gleich) hinabspringt. Anlügen mag er sich lassen, übertölpeln nicht." (VI, 24.)

Bedacht sein auf den (rechten) Weg (*tao*), festhalten an der guten Naturveranlagung (*teh*, Tugend), handeln gemäß der Humanität, Erholung und Vergnügen finden in der Kunst! (VII, 6.)

Ist denn Humanität ein (gar so) Fernes? Darf es mir doch nur (ernsthaft) zu tun sein um Humanität, und die Humanität ist auch schon da. (VII, 29.)

Sei human, und du bist des Leides ledig. (IX, 28.)

Chung Kung fragte, was Humanität sei. Der Meister sprach: „Ist man außer Hause, sich benehmen, wie wenn man hohe Gäste sieht; hat man es mit dem Volk zu tun, sich benehmen,

---

[1]) D. h. er tut das Gute einfach um das Guten willen, unbekümmert um die Folgen.

wie wenn man das große Opfer darzubringen hätte; was man selbst nicht wünscht, auch anderen nicht antun". (XII, 2.)

Der Humane ist langsam in seinen Worten . . . Ist es so etwas Schwieriges um (alles) Ausführen, kann man da anders als langsam sein in seinen Worten? (XII, 3.)

Fan Ch'ih fragte: was ist Humanität? Der Meister sprach: „Die Menschen lieben". (XII, 22.)

Fan Ch'ih fragte nach der Humanität. Der Meister sprach: „Bist du für dich: ernst! bist du in Ausübung von Geschäften: peinlich sorgfältig! im Verkehr mit anderen: gewissenhaft! Davon darfst du nicht abgehen, begäbst du dich selbst zu Barbaren." (XIII, 19.)

„Der Anmaßung, der Prahlerei, dem Groll, der Habgier nicht die Zügel schießen lassen: kann das wohl für Humanität gehalten werden?" Der Meister: „Das mag ein schwierig Ding gelten; ob schon Humanität: das weiß ich nicht". (XIV, 2.)

Jemand sprach: „«Feindschaft vergilt mit Wohltun (*teh*)!» — wie denkst du (über diesen Grundsatz)?" Der Meister sprach: „Mit was (dann) Wohltun vergelten? (Nein,) Feindschaft vergelten mit Gerechtigkeit, und Wohltun vergelten mit Wohltun!" [1] (XIV, 36.)

---

[1]) Der Grundsatz, Böses mit Gutem zu vergelten, mag nach dem, wie er hier als eine wohlbekannte Morallehre hingestellt erscheint, auf weiter zurückliegende Quellen zurückgehen. Wir jedenfalls kennen ihn nur als einen Ausspruch Lao-tszĕs, in dessen Tao-teh-king er in Kap. 63 steht. Von Konfuzius wird er hier kritisiert. Sein Standpunkt ist der des Seneca: „Venia est poenae meritae remissio, ergo ei ignoscitur, qui puniri debuit. Sapiens autem nihil facit, quod non debet: nihil praetermittit, quod debet: itaque poenam, quam exigere debet, non donat" (De clementia II). Lionel Giles findet, Konfuzius tue recht daran, den verstiegenen Idealismus Lao-tszĕs zu verwerfen und einen Standpunkt zu vertreten, der für das gesellschaftliche Leben um ein vieles gesunder und praktischer sei. Sonst aber dient der Ausspruch Lun-yü XIV, 36 den abendländischen Autoren gemeinhin dazu, zu erweisen, wie weit die Ethik K'ung-tszĕs zurückbleibt nicht nur hinter der christlichen, sondern auch hinter der seines großen Zeitgenossen Lao-tszĕ. Vgl. aber Wilhelm, Kung-futse S. 163 f., Anm. 31, wo auf Grund von Li-ki XXIX, 11 f. gezeigt wird, daß der Grundsatz, Böses mit Gutem zu vergelten, als Grundsatz persönlicher Sittlichkeit auch von Konfuzius voll anerkannt wird,

Was ein . . . Mann von Humanität ist, der ist nicht auf das Leben aus um den Preis der Verletzung der Humanität. Ja, es gab solche, die, um ihre Humanität zu vollenden, sich selbst in den Tod gegeben. (XV, 8.)

Tszĕ-kung erbat sich Belehrung bezüglich der Ausübung der Humanität. Der Meister sprach: „Ein Handwerksmann, dem es darum zu tun ist, daß er seine Arbeit gut mache, muß zunächst einmal sein Werkzeug schärfen. Hast du dich in einem Lande niedergelassen, so begib dich unter seinen Großen dem Würdigsten zum Dienste und mache unter seinen Gebildeten dir die zu Freunden, die (wirklich) human sind." (XV, 9.)

Ist das Volk doch vor der Humanität mehr auf seiner Hut als vor Wasser und Feuer! Daß in Wasser und Feuer Leute getreten und darin umgekommen sind, das habe ich schon erlebt. Was ich aber noch nicht gesehen, das ist, daß einer in die Humanität getreten und darin umgekommen wäre [1]. (XV, 34.)

Tszĕ Chang fragte den Meister K'ung über die Humanität. Meister K'ung sprach: „Als human mag gelten, wer allenthalben fünf Dinge zu üben imstande ist". „Und diese wären?" fragte jener. Meister K'ung sprach: „Würdiges Wesen, Hochherzigkeit, Wahrhaftigkeit, Eifer und Gütigkeit. Leg' ein

---

während er nach ihm im staatlichen Leben allerdings dem Grundsatz der ausgleichenden Gerechtigkeit unterzuordnen ist. Chung-yung X, 3 bezeichnet es Konfuzius einem seiner Jünger als eine löbliche Eigenschaft der Südchinesen, daß sie nicht auf Rache für erlittenes Unrecht denken, wobei man sich erinnern mag, daß Lao-tszĕ von Geburt ein Südchinese war. Unbill geschieht K'ung-tszĕ auf jeden Fall von D o u g l a s , Confucianism and Taouism S. 144, mit dem Urteil, in dem obigen Ausspruche gebe sich der Geist des alttestamentlichen Gesetzes „Auge um Auge, Zahn um Zahn" kund.

[1]) Obige Auffassung ist doch wohl der anderen möglichen, z. B. auch von W i l h e l m angenommenen, vorzuziehen. Wilhelm übersetzt: „Sittlichkeit ist noch mehr für die Menschen als Wasser und Feuer" und paraphrasiert: „Noch wichtiger als die notwendigsten Lebenselemente wie Feuer und Wasser ist für den Menschen die Sittlichkeit. Denn so wohltätig des Feuers und des Wassers Macht sein kann, diese Mächte bergen doch Gefahren für den Menschen, während man sich der Sittlichkeit nahen kann ohne jede Befürchtung von Gefahren."

würdiges Wesen an den Tag, und du wirst nicht mißachtet werden; sei hochherzig, und du wirst die (Herzen der) Menge gewinnen; sei wahrhaftig, und die Menschen werden Vertrauen zu dir haben; sei eifrig, und du wirst etwas (Ordentliches) ausrichten; sei gütig, und du wirst befähigt sein, die Menschen in Dienst zu nehmen." (XVII, 6.)

Weisheit, Wissen und Lernen.

„Durch Klarheit der Erkenntnis zur Reinheit des Willens! — Die lebendigste und klarste Erkenntnis ist nicht bloß der unfehlbare Weg zur Sittlichkeit, sondern der Weg der Sittlichkeit selbst." Fichte.[1]
Vgl. Sokrates (und die Griechen überhaupt)!

(Bloßes) Lernen, wenn nicht Denken demselben sich gesellt, ist nichtig; (bloßes) Denken, wenn nicht Lernen sich ihm gesellt, ist gefährlich. (II, 15.)

Soll ich dich lehren, was Wissen ist? Was man weiß, das als Wissen nehmen; was man nicht weiß, als Nichtwissen nehmen: das ist Wissen. (II, 17.)

Höre viel; das Zweifelhafte laß beiseite, und wende Vorsicht an, indem du zu dem übrigen dich äußerst: so wirst du selten fehl gehen. Sieh viel; das Gefahrvolle laß beiseite, und wende Vorsicht an, indem du das übrige ausführst: so wirst du selten Anlaß zum Bereuen haben. Im Reden selten fehlgehen, im Handeln selten etwas zu bereuen haben: darin liegt Gewinn. (II, 18.)

Am Morgen die Wahrheit (*tao*) gehört haben und am Abend sterben: das mag man sich eingehen lassen. (IV, 8.)

Ein Gebildeter, dessen Streben auf den Pfad (*tao*, Pfad der Wahrheit) gerichtet ist und der sich doch schlechter Kleidung und schlechten Speisens schämen wollte, mit dem läßt sich noch nicht reden. (IV, 9.)

---

[1]) Dieses Motto soll darauf aufmerksam machen, daß Lernen und Wissen bei Konfuzius immer ethische Abzweckung hat.

Einem Schüler, der sich entschuldigte: „Nicht daß ich Unlust hätte an des Meisters Lehre, nur reichen eben meine Kräfte nicht dafür aus", erwiderte Konfuzius: „Wem seine Kräfte nicht ausreichen wollen, der bleibt mittwegs liegen. Du aber setzest dir die Schranken selber." (VI, 10.)

Wer etwas weiß, ist (noch lange) nicht wie wer es liebt; wer es liebt, ist (noch lange) nicht wie wer (wirklich seine) Lust daran hat. (VI, 18.)

Zu solchen, die über dem Durchschnitt stehen, kann man von höheren Dingen reden; zu solchen, die unter dem Durchschnitt stehen, kann man nicht von höheren Dingen reden. (VI, 19.)

Der Wissende hat Freude am Wasser, der Humane hat Freude an den Bergen. Jener ist (eben selber) rührig, dieser (dagegen) ruhig, (darum auch) jener heiter, dieser (aber) langlebig [1]. (VI, 21.)

Daß einer drei Jahre lang gelernt, ohne es zu etwas zu bringen, das dürfte nicht leicht zu finden sein [2]. (VIII, 12.)

Lerne, als gäbe es nimmer ein zum Ziele kommen, und als hättest du zu fürchten, du könntest (auch noch) verlieren! (VIII, 17.)

Der Erkennende ist hinaus über Zweifel. (IX, 28.)

Mag es einem möglich sein, mit uns zusammen zu lernen, so wird er (darum) nicht (immer auch schon) imstande sein,

---

[1]) Grube, Gesch. d. chin. Lit., 84: „Das Wasser ist hier als das bewegte und bewegende Element gedacht, während durch die Berge die feste, in sich ruhende Unbeweglichkeit versinnbildlicht wird, eine Auffassung, die Lao-tszĕs Lehre vom Nichttun nahe zu kommen scheint". Irreführend ist Grubes Wiedergabe dieser Stelle, nach der Konfuzius hier Klugheit und Tugend (*teh*) einander entgegengesetzt hätte.

[2]) Wilhelm folgt der Autorität eines chinesischen Erklärers, Chu Hi, wenn er diesen Ausspruch übersetzt: „Drei Jahre lernen, ohne nach Brot zu gehen, das ist nicht leicht zu erreichen". Er versteht ihn also als eine Klage darob, daß es ein großer Ausnahmefall sei, wenn einer sich dem Studium widmet rein nur aus Liebe zur Wissenschaft. Wieder anders fassen wieder andere die Stelle.

zusammen mit uns zur Wahrheit (*tao*) vorzudringen. Mag es einem möglich sein, mit uns zusammen bis zur Wahrheit vorzudringen, so wird er (darum) nicht (immer auch schon) imstande sein, zusammen mit uns sich zu festigen. Mag es einem möglich sein, zusammen mit uns sich zu festigen, so wird er (darum) nicht (immer auch schon) imstande sein, zusammen mit uns im Einzelfalle abzuwägen. (IX, 29.)

Fan Ch'ih fragte, was Weisheit heiße. Der Meister sprach: „Die Menschen kennen". Der Jünger begriff nicht. Da sagte der Meister: „Indem du die Geraden erhebst, die Krummen dagegen beiseite schiebst, kannst du es dahin bringen, daß (auch) die Krummen Gerade werden" [1]. (XII, 22.)

Könnt' einer gleich die dreihundert Lieder des Shi-king [2] auswendig hersagen: es sei denn er weiß, mit einem Regierungsposten betraut, durchzudringen, oder er vermag, irgendwohin in einer Mission entsandt, selbständig Red' und Antwort zu stehen, — was soll ihm alle seine Wissenschaft, soviel ihrer ist? (XIII, 5.)

Die vor alters lernten, taten es um ihrer selbst willen (um sich zu vervollkommnen), die Lernenden von heute tun's um der Menschen willen (vor anderen zu glänzen). (XIV, 25.)

Läßt sich mit einem reden und man redet nicht mit ihm, so hat man einen Menschen verloren. Läßt sich mit einem nicht reden und man redet doch mit ihm, so hat man seine Worte verloren. Der Weise verliert weder einen Menschen noch verliert er seine Worte. (XV, 7.)

Ich habe oft ganze Tage ohne Essen und ganze Nächte ohne Schlaf mit Nachdenken zugebracht. Heraus ist nichts dabei gekommen; es kommt eben doch nichts dem Studium gleich. (XV, 30.)

---

[1]) Wilhelm hat hier: Dadurch, daß man die Geraden erhebt, daß sie auf die Verdrehten drücken, kann man die Verdrehten gerade machen.

[2]) K'ung-tszĕs Shi-king-Rezension umfaßte genauer 311 Lieder. Sechs von diesen sind verlorengegangen.

Es mag einem Humanität anliegen: liegt ihm nicht das Lernen an, so ist das Umnebelung, die ausschlägt zu Dummheit. Es mag einem Weisheit anliegen: liegt ihm nicht das Lernen an, so ist das Umnebelung, die ausschlägt zu Zerfahrenheit. Es mag einem Wahrhaftigkeit anliegen: liegt ihm nicht das Lernen an, so ist das Umnebelung, die ausschlägt zum Ruin. Es mag einem Geradheit anliegen: liegt ihm nicht das Lernen an, so ist das Umnebelung, die ausschlägt zu Grobheit. Es mag einem Tapferkeit anliegen: liegt ihm nicht das Lernen an, so ist das Umnebelung, die ausschlägt zu Insubordination. Es mag einem Festigkeit anliegen: liegt ihm nicht das Lernen an, so ist das Umnebelung, die ausschlägt zu Schrullenhaftigkeit. (XVII, 8.)

Nicht kann als Edler gelten, wer nicht die Bestimmung (d. i. den Willen des Himmels) kennt; nicht kann gefestigt sein, wer nicht in den Gesetzen der Schicklichkeit (*li*) Bescheid weiß; nicht kann die Menschen kennen, wer sich nicht auf ihre Worte versteht. (XX, 3.)

Mut.

Wer sieht, (was) die Pflicht (von ihm heischt), und es nicht tut, der verrät Mangel an Mut. (II, 24.)

Mut, wenn nicht sich gute Sitte (*li*) ihm gesellt, wird Auflehnung. (VIII, 2.)

Mut lieben und Armut hassen, das führt zu Rebellion [1]. (VIII, 10.)

Der Mutige kennt keine Furcht. (IX, 28.)

Wer human ist, hat jedenfalls auch Mut; nicht aber ist, wer Mut hat, immer auch human. (XIV, 5.)

Besitzt ein Hochgestellter (*kiün-tsze*) Mut und ermangelt dabei des Rechtsgefühls, so wird er ein Rebell; besitzt ein Mann aus dem Volke Mut und ermangelt dabei des Rechtsgefühls, so wird er ein Räuber. (XVII, 23.)

[1]) Plath übersetzt diesen Ausspruch: „Ist ein Mensch tapfer und leidet bittere Not, so erregt er Unruhen".

3. Der Edle *(kiün-tszĕ).*

„Wie die stoische Moral in der Schilderung des Weisen, so kulminiert die des Konfuzius in dem Begriff des »Edlen«, dessen Verhalten in allen Lagen des Lebens als Vorbild hingestellt und dem des Alltagsmenschen entgegengesetzt wird." (Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. 1. Bd. 3. Abt. 689.) Der von Deussen gewählte Ausdruck, für den auch Dvořák, Faber, Grube, Wilhelm u. a. sich entschieden haben, um den Begriff *kiün-tszĕ* wiederzugeben, der — das allein schon läßt die Rolle ermessen, die er im Konfuzianismus spielt — nach Fabers Zählung in den Analekten, der Großen Lehre und dem Innehalten der Mitte an die zweihundertmal wiederkehrt, ist, nach langem Schwanken und vergeblichem Suchen nach einem mehr befriedigenden, auch hier in den nächstfolgenden Lun-yü-Sprüchen gewählt. Dies einzig deshalb, weil er noch am ehesten einigermaßen wenigstens in allen brauchbar sich erweist, nicht etwa darum, weil ich diese Wiedergabe in jedem Einzelfalle für die sinngemäßeste und daher treffendste halte. Legge seinerzeit in seinen Chinese Classics hat zumeist zu dem Ausdruck „the superior man" gegriffen, da aber, wo dieser ihm weniger am Platze zu sein schien, Substitute gebraucht wie „the man of virtue" (VI, 16), „the student of virtue = the man who prefers virtue" (III, 7), „a man of complete virtue" (I, 1), „he who aims to be a man of complete virtue" (I, 14), „the scholar = a student, one who wishes to be a *kiün-tszĕ*" (I, 8), „the accomplished scholar" (II, 12), und einmal, wo der chinesische Ausdruck sichtlich auf die soziale Stellung und nicht auf den Charakter weist, steht bei ihm zu lesen „the man of high station" (XVII, 4). Dem Vorgang des Altmeisters der Sinologie folgend oder wie er haben auch andere Übersetzer geglaubt, auf durchgehende Anwendung eines und desselben entsprechenden Wortes ihrer Sprache verzichten zu sollen. So Lionel Giles, der in der Regel „the higher type of man", „the nobler sort of man", manchmal einfacher bloß „the good man" oder „the wise man" (dies IV, 24), „the princely man" (IV, 5), „the true gentleman" (III, 7) sagt. Couvreur hat meist „le sage", wenn er nicht zu Umschreibungen wie „celui qui cultive la sagesse", „un disciple de la sagesse" usw. greift.

Wörtlich bedeutet *kiün-tszĕ* „der Fürstensohn", d. i. der Fürst, die fürstliche, edle Person, der Vornehme. In dieser letzteren Bedeutung kommt das Wort auch im Shi-king vor. Im Tao-teh-king findet es sich nur in einem der 81 Kapitel des Lao-tszĕ-Buchs, dem einunddreißigsten, in dem es zweimal vorkommt („Der Edle, in Ruh', hält in Ehren die Linke. Gebraucht er die Waffen, die Rechte er ehrt. Die Waffen, sie bleiben Geräte des Unheils, und nimmer sind sie Gerät für den Edlen, der nur sie gebraucht, wenn er anders nicht kann"). Hier hat *kiün-tszĕ* ganz den allgemeinen Sinn wie bei Konfuzius: der ausgezeichnete, der höhere Mensch, ja ist wohl wirklich, wie Dvořák (Lao-tsï 79) mutmaßt, mit einem Seitenblick auf dessen Mustermenschen gebraucht. Lionel Giles (S. 52) meint, das dem chinesischen Begriff in einer abendländischen Sprache noch am ehesten entsprechende Äquivalent möchte das griechische ὁ καλὸς κἀγαθός sein, und will auch den σπουδαῖος des Aristoteles zum Vergleiche heranziehen. Wiedererkennen würde Konfuzius seinen *kiün-tszĕ* sicher

auch in dem μεγαλόψυχος, wie er im 3. Kapitel des 4. Buchs der Nikomachischen Ethik charakterisiert wird. Conrady (China 540) will, man übersetze ihn vielleicht am besten durch das englische Gentleman. Wollte man im Deutschen in Ermanglung eines eigenen zu einem Fremdausdruck seine Zuflucht nehmen, so könnte man mit ähnlich gutem Fuge „der Mann comme il faut" sagen. Nur daß dabei alle Reminiszenz an die etymologische Herkunft des Ausdrucks schwindet, während doch seine öftere Ingegensatzstellung zu den Menschen von gemeinem Schlage, dem Herdenvolk, erkennen läßt, daß K'ung-tszĕ diese etymologische Provenienz ständig gegenwärtig geblieben ist. Der *kiün-tszĕ* ist der Hoch- oder Höhergeborene, der eben als solcher auch der Hochgesinnte und Höhergebildete ist, die harmonisch ausgeglichene Persönlichkeit, die, geistig wie sittlich gleich tüchtig und mit ihrem inneren Tiefgehalte feinste äußere Kultur und Takt verbindend, durch die Macht ihres Vorbildes erzieherisch und wohltätig auf ihre Umwelt wirkt, wie das nach dem Weisen der Regent zu tun berufen ist, — der Idealtyp des Menschen, und doch auch wieder nicht der höchstmögliche Gipfel des Menschentums. „Es ist interessant, zu bemerken, daß Konfuzius einen Grad heroischer und beinahe göttlicher Vollkommenheit anerkennt, die völlige Gutbeschaffenheit für alle praktischen Zwecke ausmacht, gerade so wie Aristoteles seinen θεῖός τις ἀνήρ über den σώφρων stellt" (Lionel Giles 60). Höher noch als die *kiün-tszĕ*, die doch immer als Ringende, edel Strebende, sich Heiligende gedacht sind, die ständig auf der Hut zu sein haben, daß sie, eingedenk des *noblesse oblige*, von ihrer verantwortlichen Tugendhöhe nicht herabgleiten, stehen die *sheng-jen*, die von Natur Heiligen, denen es keinerlei Anstrengung kostet, ihrer Bestimmung unentwegt getreu sich zu halten und ihr gemäß sich auszuwirken, jeder Möglichkeit und Gefahr des Abgleitens von ihrer himmlisch, göttlich zu nennenden Position durch die innere Festigkeit ihres Wesens entrückt. Der Edle w i r d und bewahrt sich durch unablässige Achtsamkeit auf sich und stete Selbstdisziplin: der Heilige braucht nicht zu werden, er ist als Fertiger geboren. Und nicht vollkommene Heiligkeit nur eignet ihm von Natur als Himmelsgabe, sondern auch ein Wissen höherer Art, das er nicht mühsam erst durch Lernen sich zu erwerben hat. Konfuzius selbst, der es in Bescheidenheit kaum wagt, sich selber als einen „Edlen" zu bezeichnen (VII, 32; XIV, 30), erhebt erst recht natürlich nicht den Anspruch, ein „Heiliger" oder „Weiser" (*sheng-jen*) zu sein (VII, 19. 33). Er hätte auch unter seinen Mitlebenden einen solchen nicht aufzuweisen gewußt (VII, 25). Wohl aber scheint er der Meinung gewesen zu sein, daß es in der Vergangenheit einige, wenn auch nur ganz wenige Individuen dieser Art gegeben habe. Gedacht haben kann er dabei nur an die alten von ihm bewunderten Musterherrscher seines goldenen Zeitalters. Und konnte dem Glauben eines Konfuzius der Himmel voreinst in längst vergangener Zeit solche Auserwählte auf Erden erscheinen lassen, so muß er es demselben wohl zugetraut haben, daß er ein Gleiches auch inskünftig noch wieder einmal tun könne und tun möge. Zunächst freilich war sein Sehnen nur gerichtet auf einen wirklich und wahrhaftig „Edlen". —

Ermangelt der Edle eines gesetzten Wesens, so wird er keinen Respekt einflößen, und sein Lernen wird nicht solider Art sein. (I, 8.)

Der Edle ist beim Essen nicht darauf aus, sich gütlich zu tun, sieht beim Wohnen nicht auf Bequemlichkeit, ist eifrig in seinen Geschäften, vorsichtig in seinen Reden und hält sich, um sich selbst rechtschaffen zu machen, zu den Ordentlichen: ein solcher mag ein Freund des Lernens heißen. (I, 14.)

Der Edle ist kein Gefäß [1]. (II, 12.)

Tszĕ-kung fragte nach dem Edlen. Der Meister sprach: „Er setzt seine Worte zuvörderst einmal in die Tat um und läßt sie selbst hernach erst folgen [2]. (II, 13.)

Der Edle ist für alle da und nicht parteiisch; die Menschen gemeinen Schlags sind parteiisch und sind nicht für alle da. (II, 14.)

Der Edle läßt sich auf kein Rivalisieren ein, oder, muß es ja sein, nur beim Bogenschießen . . . Aber auch beim Wettstreit bleibt er der Edle [3]. (III, 7.)

Begäbe sich der Edle seiner Humanität. wie bliebe er gerecht dem Namen (den er trägt)? Nicht während einer Mahlzeit Dauer weicht der Edle von der Humanität [4]. (IV, 5.)

Der Edle hält es allewege also, daß er weder für noch gegen irgend etwas in der Welt unbedingt eingenommen ist. Einzig dem, was recht ist, tritt er bei. (IV, 10.)

Der Edle hat die Tugend, ein Mensch gemeinen Schlages nur irdisch Gut [5] im Sinne. Der Edle hat das Gesetz, ein Mensch gemeinen Schlages hat die Gunst im Sinne. (IV, 11.)

---

[1]) D. h. er ist zu mancherlei zu gebrauchen, nicht wie ein Gefäß, das einzig zu dem oder jenem bestimmt und brauchbar ist; wir würden etwa sagen: der Edle ist keine Maschine. (Oder: er läßt sich nicht als ein Gerät gebrauchen?) Vgl. V, 3. [2]) Vgl. IV, 22.

[3]) Hier legt sich vielleicht am meisten die Übersetzung Gentleman nahe.

[4]) Legge erinnert hier an 1. Joh. 3, 9.

[5]) Eigentlich: die Erde (*t'u*), dann Wohlbehagen. Vgl. Laufer, Jade (1912) 146, note 3, und zur ganzen Stelle die Übersetzung von Wilhelm.

Der Edle versteht sich auf die Gerechtigkeit, der Mensch gemeinen Schlages versteht sich auf Profit. (IV, 16.)

Der Edle liebt es, zurückhaltend im Reden zu sein, aber rasch im Handeln. (IV, 24.)

Von einem Beamten seiner Zeit rühmte Konfuzius, er habe vier charakteristische Merkmale eines Edlen gehabt: „In seinem persönlichen Wandel zeigte er sich ernst, im Dienste des Fürsten war er ehrerbietig, in seiner Fürsorge für des Volkes Ernährung zeigte er sich wohlwollend, im Heranziehen des Volkes zu Dienstleistungen war er gerecht". (V, 15.)

Ich habe gehört: „Der Edle beut Hilfe dar dem Dürftigen, nicht leget er noch zu dem Reichen". [1] (VI, 3.)

Der Meister redete seinen Jünger Tszĕ-hia an und sprach: „Sei du ein Gelehrter nach der Edlen Art, nicht aber sei du ein Gelehrter nach Art der Menschen von gemeinem Schlage!" (VI, 11.)

Hat der natürliche Gehalt (bei einem) Übergewicht über den Bildungsschliff, so ist er ein ungehobelter Geselle; hat der Bildungsschliff (bei einem) Übergewicht über den natürlichen Gehalt (seines Wesens), so ist er ein geistiger Stutzer. Äußerer Schliff und innerer Gehalt recht gepaart, das erst macht den Edlen. (VI, 16.)

Tsai-Ngo fragte: „Wer human ist, der dürfte also bloß hören: Ein Mensch im Brunnen! — so würde er alsbald nachspringen?" Der Meister sprach: „Warum nicht gar! Man kann den Edlen wohl bewegen, sich an Ort und Stelle zu begeben, nicht aber, daß er hinabspringt. Anlügen mag er sich lassen, übertölpeln nicht." [2] (VI, 24.)

---

[1]) Vgl. Tao-teh-king Kap. 77, wo das gleiche von Tao ausgesagt wird.

[2]) Diese Stelle ist schon oben unter Humanität angeführt. Sie muß hier noch einmal wiedergegeben werden. Beachte, wie nach ihr der Humane und der Edle für Konfuzius alternierende Begriffe sind. Vgl. XIV, 7. 30.

Ein Edler, der umfassende Studien auf (den Erwerb von) Bildung richtet und sich in den Schranken des Wohlschicklichen (*li*) hält, mag es wohl dahin bringen, daß er bewahrt bleibt vor Überschreitungen. (VI, 25 = XII, 15.)

Der Edle ist ruhig und gelassen, der Mensch gemeinen Schlags ist beständig voller Ängste. (VII, 36.)

Muß denn der Edle Bescheid in vielerlei wissen? Nicht doch, ganz und gar nicht [1]. (IX, 6.)

Der Meister sprach die Absicht aus, sich unter den neun Barbarenstämmen des Ostens niederzulassen. Jemand wandte ein: „Wie kannst du nur? Die sind ja doch rohes Volk." Darauf der Meister: „Wie kann da Roheit sein, wo ein Edler wohnt?" (IX, 13.)

Ein Jünger fragte nach dem Kennzeichen eines Edlen. Der Meister sprach: „Der Edle ist ohne Herzeleid und frei von Furcht." „Ohne Herzeleid und frei von Furcht", sagte dieser, „das wär' es, was den Edlen ausmacht?" Darauf der Meister: „Was sollte leidtragen, wovor sich fürchten, wer bei Prüfung seines Inneren sich frei von Fehl erfindet?" (XII, 4.)

Der Edle ermangelt nie, wohl acht zu haben auf sich selber, zeigt im Verkehr mit anderen Ehrerbietung und hält auf Beobachtung der Regeln der Schicklichkeit (*li*): so sind dann innerhalb der vier Meere alle seine Brüder. (XII, 5.)

Der Edle läßt erreifen, was Schönes in anderen ist, nicht läßt er erreifen, was Häßliches in anderen ist. Das Umgekehrte tut der Mensch gemeinen Schlags. (XII, 16.)

Der Edle wahrt, wo er etwas nicht versteht, doch wohl Zurückhaltung. (XIII, 3.)

Der Edle wählt seine Bezeichnungen so, daß sie ohne Zweifel in der Rede angewandt werden können, und formt seine Reden

---

[1]) Lionel Giles erinnert hier an Platons Mißbilligung der πολυπραγμοσύνη.

so, daß sie ohne Zweifel in Handlungen umgesetzt werden können. Für den Edlen ist in seiner Rede nichts von Unwichtigkeit. (Franke.) (XIII, 3.)

Der Edle ist verträglich, ohne sich dabei doch (mit aller Welt) gemein zu machen; die Menschen gemeinen Schlags machen sich (mit aller Welt) gemein, ohne darum verträglich zu sein. (XIII, 23.)

Der Edle ist leicht zu bedienen, aber schwer zu erfreuen. Es sei denn, es hält sich, wer ihn erfreuen will, dabei auf rechtem Wege, so wird er sich nicht freuen; was aber seine Indienstnahme von Leuten betrifft, so trägt er ihren Fähigkeiten Rechnung. (XIII, 25.)

Der Edle ist würdevoll, dabei aber nicht hochmütig; ein Mensch gemeinen Schlags ist hochmütig, dabei aber nicht würdevoll. (XIII, 26.)

Daß ein Edler doch (einmal) sich unhuman gibt, ach, das kommt wohl vor; was aber noch nicht vorgekommen, ist, daß ein Mensch gemeinen Schlags doch (wirklich) human gewesen wäre. (XIV, 7.)

Den Edlen zieht's nach oben, die Menschen gemeinen Schlags zieht's nach unten. (XIV, 24.)

Der Edle ist geschämig in seinen Worten, läßt aber über sie hinausgeh'n seine Taten. (XIV, 29.)

Des Edlen Pfad befaßt ein Dreifaches, das ich nicht kann: humangesinnt (wie er ist), ist er frei von Leid; weise (wie er ist), ist er hinaus über Zweifel; mutvoll (wie er ist), ist er ledig der Furcht. (XIV, 30.)

Tszĕ-lu fragte nach dem Wesen des Edlen [1]. Der Meister sprach: „Er arbeitet an seiner eigenen Vervollkommnung, indem

[1]) Lionel Giles meint, hier scheine *kiün-tszĕ* beinahe einen wirklichen Fürsten zu bedeuten, nicht bloß einen Mann mit fürstlichen Eigenschaften.

er wohl auf sich selber acht hat". „Und daran", erwiderte jener, „wäre es schon genug?" Darauf er: „Er arbeitet an seiner eigenen Vervollkommnung, um anderen Frieden zu geben". Jener: „Und daran wäre es schon genug?" Der Meister erwiderte: „Er arbeitet an seiner Vervollkommnung, um allem Volke Frieden zu geben. An seiner eigenen Vervollkommnung arbeiten, um allem Volke Frieden zu geben, selbst ein Yao und ein Shun[1] hatten sich hiewegen noch abzusorgen." (XIV, 45.)

Der Edle hält durch in Not; Menschen gemeinen Schlags, wenn sie in Not kommen, so geraten sie aus Rand und Band[2]. (XV, 1.)

Was einem Edlen (allewege) als das Hauptsächlichste gelten wird, das ist Gerechtigkeit. Bei ihrer Ausübung aber läßt er sich leiten von den Gesetzen guter Sitte (*li*); bescheidentlich bringt er sie zum Ausdruck und mit Treue zur Durchführung. So ist der Edle. (XV, 17.)

Was den Edlen schmerzt, das ist sein eigenes Unvermögen, nicht aber schmerzt es ihn, daß ihn die anderen nicht kennen. (XV, 18.)

Dem Edlen ist es ein leidiger Gedanke, es könne geschehen, daß, wenn er abscheidet, sein Name nicht genannt wird[3]. (XV, 19.)

Der Edle geht bei sich selbst auf die Suche, die Menschen gemeinen Schlages gehen bei den anderen auf die Suche. (XV, 20.)

Der Edle ist selbstbewußt, aber nicht rechthaberisch; er ist umgänglich, aber macht sich nicht gemein. (XV, 21.)

---

[1]) Die alten Idealherrscher.

[2]) Siehe hierzu Wilhelms erweiterte, sachliche Übersetzung: „Auf den Wanderungen gingen in Tschen einmal sieben Tage lang die Nahrungsmittel aus. Die Jünger wurden alle vor Hunger so schwach, daß sie sich nicht mehr erheben konnten. Nur Dsï Lu hatte noch so viel Kraft, daß er den Meister aufsuchen konnte. Murrend sprach er zu ihm: „Kann denn ein anständiger Mensch auch in eine solche Not kommen?" Der Meister sprach: „Gewiß ist das möglich. Aber ein charaktervoller Mensch weiß sich zu beherrschen in solchen Notzeiten, während ein gemeiner Mensch durch die Not sofort alle Selbstbeherrschung und allen Halt verliert."

[3]) Ein unnütz Leben ist ein früher Tod.

Der Edle erhebt weder einen Menschen (einfach) um seiner Worte willen, noch verwirft er Worte (schon) um des Menschen willen (von dem dieselben kommen). (XV, 22.)

Des Edlen Sinnen geht auf die Wahrheit (*tao*), nicht geht sein Sinnen auf Essen . . . Was dem Edlen Sorge macht, ist die Wahrheit (*tao*); Armut macht ihm keine Sorge. (XV, 31.)

Was an einem Edlen ist, kann man nicht an Kleinigkeiten erkennen, wohl aber ist er zu Großem tüchtig; ein Mensch gemeinen Schlages ist zu nichts Großem tüchtig, wohl aber kann man, was an ihm ist, an Kleinigkeiten erkennen. (XV, 33.)

Der Edle ist charakterfest, aber nicht starrsinnig. (XV, 36.)

Gegen dreierlei ist der Edle auf seiner Hut: in der Zeit der Jugend, da Blut und Atem noch nicht gefestigt sind, ist er auf der Hut gegen Sinnlichkeit; hat er das Mannesalter erreicht, da Blut und Adern erstarkt sind, so ist er auf der Hut gegen Streitsucht; hat er sein Greisenalter erreicht, da Blut und Atem verfallen, so ist er auf der Hut gegen Geiz. (XVI, 7.)

Vor dreierlei hat der Edle Ehrfurcht: Ehrfurcht vor der Bestimmung des Himmels, Ehrfurcht vor großen Männern, Ehrfurcht vor den Worten der Heiligen. Der Mensch gemeinen Schlages weiß nichts von einer Bestimmung des Himmels und hat daher keine Ehrfurcht davor, er ist unehrerbietig gegen große Männer und er macht sich lustig über die Worte der Heiligen. (XVI, 8.)

Auf neunerlei ist bedacht der Edle: beim Sehen auf Klarheit, beim Hören auf Deutlichkeit, im Gesichtsausdruck auf Milde, in seiner Haltung auf Würde, im Reden auf Wahrheit, beim Besorgen von Geschäften auf Gewissenhaftigkeit, in Zweifelfällen auf Vergewisserung, beim Zürnen auf (Zuvorerwägung der eventuell daraus entstehenden) Schwierigkeiten, und wenn ein Gewinn ihm winkt, so ist er bedacht auf (Nichtverletzung der) Gerechtigkeit. (XVI, 10.)

Der Edle, wenn er die Wahrheit (*tao*) lernt, wird Liebe haben zu den Menschen; der Geringe, wenn er die Wahrheit lernt, wird leicht zu regieren sein. (XVII, 4.)

Mit jemandem, der sich dazu hergibt, zu tun, was unschön ist, läßt ein Edler sich nicht ein. (XVII, 7.)

Tszĕ-lu sprach: „Der Edle (*kiün-tszĕ*) schätzt doch wohl den Mut hoch". Der Meister erwiderte: „Was der Edle (*kiün-tszĕ*) über alles stellt, das ist Gerechtigkeit. Besitzt ein Hochgestellter (*kiün-tszĕ*) Mut und ermangelt dabei des Rechtsgefühls, so wird er ein Rebell; besitzt ein Mann aus dem Volke Mut und ermangelt dabei des Rechtsgefühls, so wird er ein Räuber." (XVII, 23.)

Tszĕ-kung fragte: „Hat der Edle auch solche, die er haßt?" „Aber gewiß hat er die", antwortete der Meister. „Ihm ist verhaßt, wer der anderen Böses weiterträgt; ihm ist verhaßt, wer, in untergeordneter Stellung befindlich, seine Oberen schmäht; ihm ist verhaßt, wer tapfer ist, dabei aber des Wohlanstandes (*li*) ermangelt; ihm ist verhaßt, wer draufgängerisch und verwegen, dabei aber beschränkt ist." (XVII, 24.)

Wer die Bestimmung (d. h. den Willen des Himmels oder Gottes) nicht erkannt hat, der kann kein Edler werden. (XX, 3.)

4. Der Heilige *(sheng-jen).*

Tszĕ-kung sprach: „Gesetzt, es wäre jemand, der an dem Volke reichlichst Wohltat täte und der dazu vermögend wäre, aller Welt Hilfe zu sein, — wie wär's? könnte er ein Humaner genannt werden?" „Was?" sprach der Meister, „ein Humaner bloß? Wäre der nicht geradezu ein Heiliger? Selbst ein Yao und ein Shun hatten sich hiewegen noch abzusorgen." (VI, 28.)

Einen Heiligen (*sheng-jen*) zu sehen, — mir ward das nicht vergönnt. Wäre es mir vergönnt, einen Edlen (*kiün-tszĕ*)[1] zu sehen, es sollte mir genug sein. (VII, 25.)

---

[1]) Gedacht ist hier offenbar an einen wirklich edlen Herrscher.

Vor dreierlei hat der Edle Ehrfurcht: vor der Fügung des Himmels, vor großen Männern und vor den Worten der Heiligen (*sheng-jen*). Der Mensch gemeinen Schlages kennt die Fügung des Himmels nicht und hat keine Ehrfurcht davor, ist unehrerbietig gegen große Männer und macht sich lustig über die Worte der Heiligen (*sheng-jen*). (XVI, 8.)

II.

Sittliche Betätigung des Menschen als Glied der Gesellschaft.

In einer kritischen Besprechung, die er in Bd. XXXII (1895) der Revue de l'hist. des religions dem Werke Dvořáks über Konfuzius und seine Lehre alsbald nach dessen Erscheinen angedeihen ließ, hatte Chavannes an diesem neben manchem anderen auch das auszusetzen, daß Dvořák eine Reihe von Sprüchen K'ung-tszĕs in fünf Kapiteln unter die Rubriken der fünf von den Chinesen unterschiedenen gesellschaftlichen Grundverhältnisse gruppiert, das Verhältnis nämlich: 1. zwischen Mann und Frau, 2. zwischen Eltern und Kindern, 3. des Älteren zum Jüngeren überhaupt, des älteren zum jüngeren Bruder insbesondere, 4. zwischen Freunden und Genossen, 5. des Fürsten zum Untertan oder, allgemein ausgedrückt, des Regierenden zum Regierten. Das ist, so rügte Chavannes, eine Anordnung, die auf einer dem System fremden und durch die Lehre des Konfuzius selbst in keiner Weise gerechtfertigten künstlichen Einteilung beruht. Auf Seite 98 f. oben wurde ein angebliches Wort des Meisters angeführt, in dem er klagt, für seine Person noch keiner der vier Forderungen ganz gerecht zu werden, deren Erfüllung dem obliege, der mit Fug ein „Edler" heißen wolle: der Pflicht nämlich, dem Vater zu dienen, wie er von seinem Sohne möchte, daß dieser ihm diene; dem Fürsten zu dienen, wie er von einem ihm selber Untergebenen wünschte, daß er ihm diene; dem älteren Bruder zu dienen, wie er von einem jüngeren Bruder möchte, daß er ihm diene; in seinem Verhalten zu Freunden und Genossen ein Vorbild zu sein, wie er von ihnen möchte, daß sie gegen ihn sich halten. Da sind ja allerdings wenigstens vier von den fünf sozialen Grundverhältnissen der chinesischen Ethik erwähnt. Es ist aber zu beachten, daß das angezogene Wort außerhalb des Lun-yü, der einzigen wirklich als authentisch zu bezeichnenden Quelle für die Lehre des Konfuzius, sich findet. Hält man sich, wie wir das hier geflissentlich tun, ausschließlich nur an das Lun-yü, so hält es jedenfalls schwer, zur Füllung der genannten fünf Rubriken Aussprüche des Konfuzius aus diesem auszuheben. Das Befremdlichste wohl ist das völlige Schweigen der Lun-yü-Gespräche über das Verhältnis der Eheleute zueinander[1], das, in der chinesischen Morallehre, wo diese fünf soziale Be-

[1]) Über dieses ist besonders gehandelt von Plath, Die häuslichen Verhältnisse der alten Chinesen, Abh. d. K. B. Ak. d. W. in München, 1862, II, 201—230. Vgl. auch Plath, Confucius IV, 170—181.

ziehungen unterscheidet, an die vierte Stelle gesetzt, von Dvořák obenan gestellt wird. XIV, 18 zieht Konfuzius einmal in kühlem Herabsehen als bloßes Gleichnis die für einen „Edlen" seiner Meinung nach doch wohl schwerlich vorbildliche gegenseitige Anhänglichkeit eines Paares aus dem gewöhnlichen Volke an, das, ohne daß jemand etwas von ihnen weiß, gemeinsam den Tod im Bache oder im Graben sucht. Die einzige Lun-yü-Äußerung, in der sonst noch des weiblichen Geschlechtes Erwähnung geschieht, ist XVII, 25: „Nichts doch ist schwieriger zu behandeln als Weiber und Gesindevolk. Läßt man sich mit ihnen ein, so werden sie keck, hält man sie fern, so werden sie mißmutig." Ein anderes, was außer dieser Lücke auffällt, ist, daß der Pflichten der Eltern gegenüber den Kindern, der Oberen gegen die Unteren im Lun-yü ganz geschwiegen oder doch nur sehr gelegentlich mit ganz kurzem Worte gedacht ist. Die auf die eigentlich sozialen Tugenden in Familie und Staat sich beziehenden Äußerungen K'ung-tszĕs, soweit sie in seinen „Gesprächen" erhalten sind, lassen sich denn so ziemlich alle aufführen unter den drei Überschriften: das rechte Verhalten gegen Eltern und Ältere; das rechte Verhalten gegen Freunde; das rechte Verhalten gegen die Obrigkeit.

1. Das rechte Verhalten gegen Eltern und Ältere.[1]

Das junge Volk, erweise sich daheim pietätvoll (gegen die Eltern) uud außerhause ehrerbietig (gegen Ältere). Es sei achtsam und wahrhaftig, lasse seine Liebe überströmen auf alle und unterhalte trauten Verkehr mit den Humanen. Wandelt es also und behält es noch Kraft übrig, so mag es dieselbe zu Bildungsstudien verwenden. (I, 6.)

Solange einem der Vater noch am Leben ist, achte man auf des betreffenden Willen(srichtung); ist der Vater gestorben, so achte man auf seinen Wandel. Weicht er drei Jahre (d. h. für die ganze Dauer der vorgeschriebenen Trauerzeit) nicht ab von seines Vaters Wegen, so kann er wohl pietätvoll genannt werden[2]. (I, 11 = IV, 20.)

---

[1]) Über das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern siehe wieder die Abhandlung Plaths: Die häuslichen Verhältnisse der alten Chinesen, S. 234. Neuere Arbeiten: Hoogers, „Théorie et pratique de la piété filiale chez les Chinois" im Anthropos, V, 1 ff. und 688 ff. und Cordier, „La piété filiale et le culte des ancêtres en Chine" in den „Conférences faites au Musée Guimet" XXXV, 67 ff. Vgl. Arch. f. Rw. XVIII (1915), 415 f.

[2]) Ein anderes Verständnis des Ausspruchs ist dieses: Solange der Vater lebt, achte auf seinen Willen (ihn zu erfüllen); ist er tot, so blicke auf seinen Wandel (denselben zum Vorbild zu nehmen). Wer drei Jahre lang . . . .

Dieweil die Eltern am Leben sind, soll man ihnen dienen, wie frommer Brauch (*li*) es heischt; sind sie gestorben, sie bestatten, wie frommer Brauch es heischt, und ihnen opfern, wie frommer Brauch es heischt. (II, 5.)

Jemand fragte, was Pietät sei. Der Meister sprach: „Daß man den Eltern keinen Kummer verursacht, es sei denn durch (etwaiges) Erkranken" [1]. (II, 6.)

Heutzutage nennt man schon pietätvoll sein, wenn man (seine Eltern) ernähren kann. Aber Ernährer sein, können (schließlich) alle, selbst Hunde und Pferde [2]. Fehlt die Ehrerbietung, wo wäre da ein Unterschied? (II, 7.)

---

[1]) So wohl ist der im Chinesischen sehr konzise Ausspruch: „Eltern einzig ihrer Krankheit Kummer" zu verstehen. Schon chinesische Erklärer und nach ihnen Legge, Couvreur u. a. aber haben diesen Worten die andere Deutung gegeben: „Eltern ängstigen sich, ihre Kinder möchten erkranken" (weshalb ein guter Sohn, diese Elternsorge pietätvoll teilend, nichts verabsäumt, sich gesund zu erhalten, um Vater und Mutter nicht etwa durch eine Krankheit, die er sich zuzieht, Kummer zu bereiten). Dvořák (S. 165, Anm. 1) hält es nicht für ausgeschlossen, daß der Satz so zu verstehen wäre: (Die Kinder) haben nur wegen der Eltern etwaiger Krankheit Sorge. Vgl. weiter unten Lun-yü IV, 21.

[2]) Auch dieser Ausspruch läßt eine andere Auffassung zu, nämlich diese: „Ernährt werden können (schließlich) alle, selbst Hunde und Pferde (scil. von uns)." So verstehen die japanischen Konfuzianer den Satz, wie z. B. Hirata Atsutane in der folgenden breiten Erklärung: „Daß man seine Eltern alimentiert, ist nicht genug, man muß sie sorgsam respektieren und in Ehren halten; wo nicht, so bleibt ein Kind zurück hinter dem, was ihm zu tun obliegt. Mein Meister Motoori sagt in seinen Gedichten: „Vater und Mutter sind unsere Familiengötter, sie sind unsere Götter, du Menschenkind, übe die größte Sorgfalt und verehre sie". Der Sinn dieses Gedichtes ist, daß eines Menschen Vater und Mutter seine geoffenbarten Gottheiten sind. Wir müssen sie als die Gottheiten unseres Hauses verehren und sie, soviel das nur immer in unserem Vermögen ist, mit aufrichtigem Herzen verehren und respektieren . . . . In den Gesprächen des Konfuzius antwortet Konfuzius auf eine Frage Shiyus bezüglich der Übung kindlicher Pietät: „Hinsichtlich der kindlichen Liebe dieser Zeiten sagt man von einem Menschen, wie gut er seine Eltern ernährt. Aber selbst Hunde und Pferde werden gut gehalten, und wo ist da ein Unterschied, wenn Eltern wohl gehalten werden ohne Ehrerbietung?" Das will besagen: der kindlichen Pietät von heute ist Genüge getan, wenn von einem gesagt wird, daß er seine Eltern ernährt. Das aber ist noch keine Kindespietät. Denn wenn Hunde und Pferde aufgezogen werden, füttert man dieselben auch, und die Eltern bloß ernähren, kann noch nicht schon Kindespietät heißen. Dient man den Eltern nicht und verehrt man sie nicht, so ist das genau, wie wenn man Hunde und Pferde aufzieht. Wahre Kindespietät ist das nicht." (Transact. of the As. Soc. of Japan, Vol. XXXVIII, part IV, 246 f.)

Daß, wo es Arbeiten gibt, das junge Volk (den Älteren) ihre Mühe abnimmt, daß es Speise und Trank, die etwa vorhanden, den Älteren überläßt, ist das schon für Pietät zu erachten? [1] (II, 8.)

Jemand fragte: „Warum befaßt sich der Meister nicht mit der Regierung?" Der Meister sprach: „Wie heißt es doch im Buche [2] von der Pietät? «Sei nur voll Sohnespietät und Liebe gegen Brüder, so hast dein Teil du auch am Regiment.» Dies ist auch ein sich mit der Regierung Befassen." (II, 21.)

Indem man Vater und Mutter dient, darf man ihnen (schon auch einmal) einen Vorhalt machen, (nur daß es) lindiglich (geschehe). Sieht man aber, daß sie sich nicht daran kehren, so soll man um so ehrerbietiger sein, ohne freilich davon abzustehen (ihnen ihr Unrecht in zarter Weise vorzuhalten); selbst wenn man (von ihnen) zu leiden hätte, soll man nicht murren [3]. (IV, 18. Vgl. Hiao-king XVII.)

Solange einem Vater und Mutter am Leben sind, sollte er sich nicht in die Ferne fortbegeben [4], begibt er sich aber fort,

---

[1]) Natürlich: Nein. Es kommt nicht so sehr auf äußeres Tun als vielmehr auf die rechte Pietätsgesinnung an.

[2]) Gemeint ist das Buch der Urkunden, Shu-king, V, XXI, 1.

[3]) Wie weit auch in dieser Sache der orthodoxe Konfuzianismus in der Folge von dem freieren Standpunkte des Meisters sich entfernt hat, zeigt die folgende offizielle Ausführung zum ersten die kindliche Pietät und die brüderliche Unterordnung einschärfenden Kapitel des sog. heiligen Edikts des Kaisers K'ang-hi (1671): Kinder ohne Pietät haben noch eine durchaus unvernünftige Art zu reden. Sie sagen: „Ich wollte ja wohl gerne ein guter Sohn sein; aber meine Eltern können mich nicht leiden; es ist ganz umsonst, daß ich ihnen meine Dienste leiste; es nützt ja doch nichts". Aber weiß man denn nicht, daß es Kindern überhaupt nicht ansteht, ihren Eltern gegenüber sich auf den Standpunkt von Recht und Unrecht zu stellen? Mit den Eltern ist es wie mit dem Himmel. Der Himmel erzeugt z. B. ein Pflänzchen. Geschieht es nun, daß es im Frühling wächst, so verdankt es das dem Willen des Himmels; und geschieht es, daß im Herbst der Reif es tötet, so ist es wieder der Wille des Himmels, der es sterben läßt. Wem aber fällt es ein, den Himmel darob zur Rede zu stellen? Ein Sohn verdankt seinen Eltern seine Geburt und seine Erziehung. Lebt er, so darum, weil seine Eltern ihn ins Leben gesetzt haben; würden sie ihn wieder sterben lassen wollen, so hätte er einfach zu sterben. Wie dürfte er sich herausnehmen, mit ihnen zu rechten? Die Alten sagten: „Auf der ganzen Welt sind nie die Eltern im Unrecht".

[4]) Erinnern mag man sich bei diesem Ausspruch an eine Äußerung, die der eben genannte zweite Kaiser der Mandschu-Dynastie, K'ang-hi (1662

so habe er jedenfalls einen bestimmten Ort (damit die Eltern jederzeit den Sohn mit einer Botschaft zu erreichen wissen). (IV, 19.)

Daß einem nimmer nicht des Vaters und der Mutter Jahre unbekannt seien: einerseits, um sich zu freuen (daß sie ein hohes Alter erreichen), andererseits, um zu bangen (wie sie dem Tode näher rücken). (IV, 21.)

Tszĕ-lu fragte, ob er, was er höre, alsbald tun solle. Der Meister sprach: „Du hast doch noch Vater und Bruder am Leben (auf deren Rat zu hören sich ziemt). Das wäre noch schöner, wenn du Gehörtes alsbald auch tun wolltest." (XI, 21.)

Der Fürst von Sheh sagte in einer Unterhaltung mit Meister K'ung: „Bei uns zu Lande gibt es doch noch Leute von rechtschaffenem Wesen. Stahl da jemandes Vater ein Schaf, und der Sohn legte Zeugnis gegen ihn ab." Meister K'ung erwiderte: „Bei uns zu Lande sind die Rechtschaffenen verschieden von diesem: da deckt der Vater die Verfehlungen des Sohnes, und der Sohn deckt die Verfehlungen des Vaters zu. Hierin liegt wohl (wahre) Rechtschaffenheit." [1] (XIII, 18.)

---

bis 1722) einmal in Unmut über die katholischen Sendboten, als Jesuiten und Dominikaner in seinem Reiche im Streite miteinander lagen, getan haben soll: „Diese unwissenden Barbaren wollen uns zu ihrer Religion und zu ihren albernen Hirngespinsten bekehren, ohne imstande zu sein, den tiefen Sinn unserer heiligen Schriften zu verstehen. Sie verkennen die einzig heilsame Lehre kindlichen Gehorsams; wie hätten sie sonst auch Vater, Mutter, Freundschaft und Verwandtschaft verlassen können, um in das Reich der Mitte herzukommen?"

[1]) Die Pflicht der Pietät und der elterlichen Liebe geht bei Konfuzius der bloß rechtlichen Auffassung vor. Wo die Gerechtigkeit mit der Kindesliebe in Kollision gerät, da hat sie unweigerlich zu schweigen. Eine Folge dieser klar bestimmten Rangordnung der Pflichten ist es auch, wie Wilhelm, Mong Dsi 166, Anm. 35, hervorhebt, daß dem chinesischen Leben die Tragik fremd ist. Ein Fall, der zu dem hier vorgetragenen ein interessantes Analogon darstellt, bildet den Gegenstand eines der Dialoge Platons, des Euthyphron, in dem Sokrates ganz denselben Standpunkt wie Konfuzius einnimmt. In der Folge ging man wie sonst so auch hierin im Konfuzianismus über den Meister noch hinaus. Beschränkt dieser das Rechtverhalten des Sohnes gegenüber einer etwaigen Verfehlung des Vates auf passives Reinenmundhalten, so macht schon Meng-tszĕ es ihm zur Pflicht, für den Vater alles zu tun, um ihn der ihn bedrohenden Justiz zu entziehen. Vgl. Meng-tszĕ VII, I, 35. Da setzt ein Schüler Meng-tszĕs den Fall, daß der Vater des regierenden Himmelssohnes, selber Privatmann, einen Mord beginge, und

Jemand erkundigte sich bei Konfuzius nach einem Jungen, der bei diesem für kleine Dienstleistungen angestellt war, ob er Fortschritte mache. Der Meister sprach: „Ich sehe, daß er sich gerne vornean setzt, ich sehe, daß er mit Älteren zusammengeht (anstatt sich, wie es die gute Sitte erfordert, hinter ihnen zu halten). Dem ist es nicht darum zu tun, Fortschritte zu machen, der möchte bloß rasch ein fertiger Mann sein." (XIV, 47.)

Des Konfuzius Mißfallen findet es, wie einem die übliche Trauerzeit von drei Jahren (oder dreimal neun Monaten) für verstorbene Eltern zu lange erscheinen will. Sei doch, meint er, auch ein Kind die drei ersten Jahre seines Lebens darauf angewiesen, sich auf den Armen von Vater und Mutter tragen zu lassen. (XVII, 21.)

2. Das rechte Verhalten gegen Freunde und Genossen.

Das Erste laß dir Treu und Glauben sein! Habe keine Freunde, die nicht (wenigstens) so (gut) sind wie du selbst![1] (I, 8 = IX, 24.)

Glatte Worte, eine gefällige Miene, übertriebene Höflichkeit— Tso K'iu-wing schämte sich ihrer; ich tue desgleichen. Seinen Widerwillen verbergen und den Freund spielen — Tso K'iu-wing schämte sich dessen; ich tue desgleichen. (V, 24.)

---

begehrt von dem Philosophen zu hören, ob es nach dessen Meinung in solchem Falle Pflicht des Strafrichters sei, gegen den Mörder vorzugehen. Das bejaht Meng-tszĕ. Was aber würde etwa ein Shun, der alte Idealherrscher der Vorzeit, getan haben, wenn sein Vater in Gefahr gewesen wäre, wegen Tötung eines Menschen gerichtlich belangt zu werden? Dem Strafrichter, entscheidet Meng-tszĕ, hätte der Kaiser nicht wehren dürfen und gewiß auch nicht gewehrt, zu tun, was seines Amtes war. Aber — er würde sich keinen Augenblick besonnen haben, seinen Vater heimlich auf den Rücken zu nehmen, mit ihm zu entfliehen, und würde irgendwo ferne am Strande des Ostmeers, des Thrones und aller seiner dem Vater geopferten Herrlichkeit vergessend, sein Leben in der Dunkelheit verbracht haben, heiter in dem Gedanken, seine Sohnespflicht erfüllt zu haben, indem er das Leben des Bedrohten rettete.

[1]) Vgl. damit das Wort Schillers:

„Gesell dich stets den Bessern zu,
laß deine besten Kräfte ringen,
denn wer nicht weiter ist als du,
der kann dich auch nicht weiter bringen."

Freunden und Genossen möchte ich Treue halten. (V, 25.)

Wenn das Jahr kalt wird, dann erst weiß man, daß Pinien und Zypressen immergrün sind. (IX, 27.)

Tszĕ-kung fragte nach der Art rechten Freundschaftsverkehrs. Der Meister sprach: „Man soll sich getreulich ermahnen und geschickt zurechtführen". (XII, 23.)

Läßt sich mit einem reden, und man redet nicht mit ihm, so hat man einen Menschen verloren; läßt sich nicht mit einem reden, und man redet mit ihm, so hat man seine (eigenen) Worte verloren. Wer weise ist, wird weder Menschen verlieren, noch auch wird er Worte verlieren. (XV, 7.)

Mache dir die Humanen unter den Gebildeten zu Freunden! (XV, 9.)

Es gibt drei Arten Freundschaft, welche fördersam, und drei Arten Freundschaft, welche abträglich sind. Freundschaft mit Geraden, Freundschaft mit Aufrichtigen, Freundschaft mit Erfahrungsreichen, diese sind fördersam. Freundschaft mit Hinterlistigen, Freundschaft mit Schmeichlern, Freundschaft mit Schwadroneuren, diese sind abträglich. (XVI, 4.)

Dreierlei ist der Freude, die von Vorteil, und dreierlei ist der Freude, die von Nachteil ist. Freude haben an der Regelung durch gute Sitte (*li*) und Musik, Freude haben am Reden von der anderen Gutem, Freude haben an der Freundschaft mit vielen Würdigen: das ist von Vorteil. Freude haben an ausschweifendem Luxus, Freude haben an müssigem Bummeln, Freude haben an Erlustigungen: das ist von Nachteil. (XVI, 5.)

3. Das rechte Verhalten gegen die Obrigkeit.

Es darf einer nur, indem er dem Fürsten dient, (allen Forderungen) der Schicklichkeit (*li*) gerecht werden, so wird er von den Menschen (auch schon) für liebedienerisch gehalten. (III, 18.)

Der Fürst gebrauche seine Beamten nach (den Vorschriften) der guten Sitte (*li*), ein Beamter aber diene seinem Fürsten mit Loyalität (*chung*). (III, 19.)

Was man einen hervorragenden Beamten nennt, der dient seinem Fürsten gemäß dem (rechten) Wege (*tao*); ist ihm das nicht möglich, so tritt er zurück. (XI, 23.)

Befindet sich das Land auf dem (rechten) Wege (*tao*), (so mag man) kühnlich reden und kühnlich vorgehen; befindet sich das Land nicht auf dem (rechten) Wege, (so mag man wohl auch) kühn vorgehen, (tut aber wohl daran) behutsam in seinen Worten zu sein. (XIV, 4.)

Ist einer (wirklich) loyal, wie sollte er es fertig bringen, mit belehrenden Vorstellungen zurückzuhalten? (XIV, 8.)

Tszĕ-lu fragte, wie man dem Fürsten zu dienen habe. Der Meister sprach: „Ihn nicht hintergehen und ihm (offen ins Gesicht) widerstehen". (XIV, 23.)

Ist (ein Fürst) in Gefahr, zu fallen und sie halten ihn nicht, oder ist er gefallen und sie helfen ihm nicht wieder auf, was sollen ihm seine Führer? (XVI, 1.)

O, dieses Pack! Ist es denn überhaupt möglich, mit ihnen zusammen dem Fürsten zu dienen? Solange sie es noch zu nichts gebracht haben, ist ihre Sorge, wie sie es zu etwas bringen. Haben sie es zu etwas gebracht, so ist ihre Sorge, sie könnten wieder darum kommen. Indem sie aber in Sorge sind, sie könnten wieder darum kommen, gibt es nichts, dazu sie nicht fähig wären. (XVII, 15.)

4. Riten (*li*), Poesie und Musik.

Tszĕ-chang fragte, ob man nach zehn Generationen wissen könne (was zehn Generationen vorher gewesen). Der Meister sprach: „Die Dynastie Yin stützte sich auf die Bräuche (*li*) der (ihr voraufgegangenen) Dynastie Hia, und man kann wissen, sowohl was sie davon weggenommen, als auch was sie

zu ihnen hinzugetan hat. Die Dynastie Chou stützt sich auf die Bräuche der (ihr voraufgegangenen) Dynastie Yin, und man kann wissen, sowohl . . . wie . . . Und geschähe es, daß (auch) der Dynastie Chou wieder eine andere folgte, selbst nach hundert Jahren wird man wissen können. (II, 23.)

Das Ritual (*li*) der Dynastie Hia, — ich könnte ja wohl von ihm sprechen; (der Haken ist nur: das kleine Reich) K'i (wo dieses Ritual noch immer durch da regierende Abkömmlinge jener Dynastie weitergepflegt wird) gibt mir nicht genug zur Bezeugung für dasselbe an die Hand. Das Ritual der Dynastie Yin, — ich könnte von ihm sprechen; (der Haken ist nur: das kleine Reich) Sung (wo dermalen noch Nachkommen dieses alten Herrscherhauses die Regierung führen) gibt mir nicht genug zur Bezeugung für dasselbe an die Hand [1]. (III, 9.)

Die (regierende) Dynastie Chou blickt auf zwei (ihr schon voraufgegangene) Dynastien zurück. Wie so glänzend daher ihre ganze Bildung! So folge ich den Chou. (III, 14.)

Tszĕ-kung fragte: „Arm und doch nicht kriecherisch, reich und doch nicht stolz: was hältst du davon?" Der Meister sprach: „Das geht an, reicht aber doch noch nicht heran an einen, der arm ist und dabei vergnügt, oder der reich ist und doch die gute Sitte (*li*) hochhält. (I, 15.)

Ein Mensch, der der Humanität ermangelt, was sollen dem Zeremonien (*li*)? [2] (III, 3.)

Lin Fang fragte, worauf es bei den Zeremonien in erster Linie ankomme. Der Meister antwortete: „Eine große Frage, fürwahr! Handelt es sich um Festzeremonien, so ist Einfachheit besser als Aufwand; handelt es sich um Trauerzeremonien,

---

[1]) Infolgedessen meint Konfuzius sich besser darauf zu beschränken, das alte Ritual der dritten noch am Ruder befindlichen Dynastie Chou nachdrücklichst zur Geltung zu bringen. Vgl. Chavannes, Mémoires historiques V, 391 f.

[2]) Diesen Ausspruch empfiehlt Lionel Giles denjenigen, die sich haben verleiten lassen, in Konfuzius nur den Formenmenschen zu sehen.

so ist besser als Peinlichkeit (in der Befolgung der Vorschriften) innere Trauer.“ (III, 4.)

Tszĕ-hia fragte und sprach:

„Ein Lächeln lieblich
zum Bestricken,
und schönster Augen
glänzend Blicken [1], —
auf weißem Grund
entzückt das Bunt,“

was soll das bedeuten? Der Meister sprach: „Das Auftragen der Farben folgt auf das Grundieren“ [2]. „So sind also die Schicklichkeitsformen (*li*) ein Sekundäres“, erwiderte der Schüler. Da sprach der Meister: „Shang [3] ist doch einer, der einen anregt. Mit dem kann man anfangen, über die Lieder (sc. des Shiking, oder allgemein: über Poesie) zu reden. (III, 8.)

Tszĕ-kung war für die Abschaffung des jeweils am Ersten des Monats üblichen Schafopfers. Der Meister sprach: „Mein lieber Tz'e, dir ist es um das Schaf, mir um den Brauch (*li*)“ [4]. (III, 17.)

Daß einer hochgestellt ist und dabei der Großmut ermangelt, Zeremonien (*li*) ausübt und dabei keine Ehrfurcht an den Tag

---

[1]) Diese Verszeilen sind Zitat aus dem Shi-king I, V, 3, wo aber die Fortsetzung nicht zu finden ist.

[2]) So übersetzt W. Grube (Gesch. d. chin. Lit. S. 50) die dunkle, von anderen viel verschieden gefaßte Stelle und erklärt: Wie bei einem Bilde erst der einfarbige Grund hergestellt sein muß, ehe mit dem Auftragen der Farbe begonnen wird, so muß auch die sittliche Grundlage vorhanden sein, bevor man an den äußerlichen Schmuck der guten Sitte und der Riten denken darf. Diese Deutung hat mit dem Liede selbst indessen nichts gemein, vielmehr sind die Verse in völlig willkürlicher Weise aus dem Zusammenhange herausgerissen; die betreffende Strophe, in der die Schönheit der Fürstin Chuang-kiang geschildert wird, lautet nämlich (in der Übersetzung von V. v. Strauß) folgendermaßen:

Die Hand wie Lilienknospen weich,
Die Haut geronnenem Balsam gleich,
Der Hals wie weißer Holzwurm bleich,
Die Zähn' ein Kürbiskernbereich,
Zikadenstirne, Seidenbrau'n,
Ein Lächeln lieblich . . . (wie oben).

Vgl. die ganz abweichende Deutung, die R. Wilhelm, Kungfutse S. 21, bietet.

[3]) Rufname des Tszĕ-hia.

[4]) Vgl. oben S. 84.

legt, Beerdigungsbräuche vollzieht, ohne Trauer im Herzen zu fühlen, — wie soll ich das ansehen können? (III, 26.)

Ehrerbietigkeit, wenn sie nicht in den Schranken des Schicklichen sich hält [1], wird zur Belästigung; Vorsicht, wenn sie nicht in den Schranken des Schicklichen sich hält, wird zur Ängstlichkeit; Mut, wenn er nicht in den Schranken des Schicklichen sich hält, wird zur Unbotmäßigkeit; Aufrichtigkeit, wenn sie nicht in den Schranken des Schicklichen sich hält, wird zur Grobheit. (VIII, 2.)

Der Meister sprach: „Der Vorschrift des Zeremoniells (*li*) entspricht (eigentlich) das Tragen einer leinenen Mütze. Heutzutage gebraucht man sie von Seide. Das (letztere) ist billiger; so folge ich dem allgemeinen Brauch.

Der Vorschrift des Zeremoniells entspricht es, die Verbeugung unten (an den Stufen der Halle) zu machen. Heutzutage macht man die Verbeugung oben. Das (letztere) ist anmaßend, und darum, ob es gleich gegen den allgemeinen Brauch ist, ich halte es (nach wie vor) mit dem unten [2]. (IX, 3.)

Die auf dem Gebiete des Zeremoniells (*li*) und der Musik die Bahn gebrochen, sind uns rohe Leute; die in der Folge auf diesem Gebiete vorschritten, sind uns fein gebildet (*kiün-tszĕ*). Soll ich (hier) Gebrauch machen, so folge ich (doch lieber) denen, die (zuerst) die Bahn gebrochen haben. (XI, 1.)

Yen Yüan fragte nach der Humanität. Der Meister sprach: „Sein Selbst überwindend sich begeben in die Schranken der

[1]) Wörtlicher: Ehrerbietung ohne *li* (dementsprechend auch im folgenden

[2]) Eine Erklärung dieser nicht so ohne weiteres ganz verständlichen Stelle bietet R. Wilhelms Paraphrasierung: „Bei festlichen und zeremoniellen Anlässen ist durch das Ritual der Dschoudynastie eine aus Leinenfäden kompliziert zusammengesetzte Kopfbedeckung vorgeschrieben. Heutzutage benützt man ganz allgemein eine einfache seidene Kopfbedeckung. Das ist eine sinngemäße Neuerung; denn es bedeutet eine Ersparnis; darum richte ich mich in diesem Stück unbedenklich nach der Mode. Bei fürstlichen Mahlzeiten ist durch das Ritual vorgeschrieben, daß, wenn der Fürst den Wein anbietet, man unterhalb der Halle eine Verbeugung macht, um ihm zu danken. Gegenwärtig ist es allgemein üblich, daß man sich das Hinuntersteigen spart und seine Verbeugung einfach oben macht. Das ist jedoch anmaßend. Deshalb frage ich nicht danach, ob ich gänzlich unmodern erscheine, und richte mich nach wie vor nach der guten alten Sitte."

Wohlschicklichkeit (*li*), das ist Humanität. Wo man nur für eines Tages Dauer sein Selbst überwindend in die Schranken der Wohlschicklichkeit (*li*) sich begeben würde, würde männiglich sich der Humanität zuwenden. Daß man sich human gehabt, das hängt doch wohl von einem selbst ab; oder hinge es von anderen ab?" Yen Yüan sprach: „Darf ich um eine Spezifikation bitten?" Der Meister sprach: „Wider die Regeln der guten Sitte (*li*) blicke nicht; wider die Regeln der guten Sitte höre nicht; wider die Regeln der guten Sitte rede nicht; wider die Regeln der guten Sitte rühre dich nicht!" (XII, 1.)

Lieben die Oberen die gute Sitte, so wird das Volk leicht zu handhaben sein. (XIV, 44.)

Nach Lun-yü XV, 17 läßt der Edle bei Erfüllung seiner Pflicht sich leiten von den Gesetzen guter Sitte.

Herrscht Ordnung im Reiche, so ist es der Himmelssohn (selbst), von dem die Regelung der Riten . . . ausgeht. (XVI, 2.)

„*Li*" sagt man, „*li*" sagt man. Aber heißt das denn soviel wie Edelsteinschmuck und Seidengewandung? (XVII, 11.)

Dem Edlen ist verhaßt, wer tapfer ist, dabei aber des Wohlanstandes (*li*) ermangelt. (XVII, 24.)

Es sei denn einer weiß Bescheid in (den Formen der) Wohlschicklichkeit, so kann er nicht zu (innerer) Festigung gelangen. (XX, 3.)

Des Liederbuchs drei Hunderte [1] sind befaßt in dem einen Worte: Keine schlimmen Gedanken hegen! (II, 2.)

Ein Mensch, der der Humanität ermangelte, was soll dem Musik? (III, 3.)

Geweckt wird man durch die Poesie, gefestigt durch die Riten (*li*), vollendet durch Musik. (VIII, 8.)

---

[1]) Vgl. oben S. 111, Anm. 2.

Herrscht Ordnung im Reiche, so geht die Regelung der Musik vom Himmelssohne aus. (XVI, 2.)

„Musik", sagt man, „Musik" sagt man. Aber heißt das denn Glocken und Pauken? (XVII, 11.)

Warum doch, Kinder, studiert ihr nicht die Lieder? An den Liedern kann man sich aufrichten, an ihnen kann man sich selbst prüfen, an ihnen Geselligkeit lernen, an ihnen hassen lernen und lernen zu Hause dem Vater und draußen dem Fürsten zu dienen. Vieles auch erfährt man aus ihnen von der Vögel und Vierfüßler, Kräuter und Blumen Benennungen. (XVII, 9.)

Sind die Bezeichnungen nicht richtig, so passen sich die Worte nicht an (an die Bezeichnung der Dinge); passen sich die Worte nicht an, so gedeihen die Geschäfte (des Staates) nicht; gedeihen die Geschäfte nicht, so stehen die Riten und die Musik nicht in Ehren; stehen die Riten und die Musik nicht in Ehren, so sind die Strafen des Gesetzes nicht zutreffend[1]; sind die Strafen des Gesetzes nicht zutreffend, so weiß das Volk nicht, wo es Hand und Fuß stützen soll. Darum wählt der Edle seine Bezeichnungen so, daß sie ohne Zweifel in der Rede angewandt werden können, und formt seine Reden so, daß sie ohne Zweifel in Handlungen umgesetzt werden können. Für den Edlen ist in seiner Rede nichts von Unwichtigkeit. (XIII, 3, Übersetzung dieses Stückes nach O. Franke.)

---

[1]) Hierzu bemerkt Faber (Lehrbegriff S. 45): „Das ist eine wunderliche Übertreibung und Umkehrung des wahren Sachverhältnisses. Daß die Musik im Zusammenhang steht mit dem Volkscharakter, ist keine Frage. Eine Musik, die dem Geschmack des Volkes fremd ist, wird nie populär. Von Einfluß der Musik auf die Volkssitten und sogar auf Anwendung der Strafgesetze kann jedoch vernünftigerweise nicht die Rede sein. Der Mensch macht die Musik, nicht die Musik den Menschen." Nicht jeder wird freilich hier aufgelegt sein, dem Einspruch Fabers ohne weiteres zuzustimmen. Erinnert sei nur etwa an die gelegentliche Äußerung Bismarcks, gute Musik rege ihn im allgemeinen nach zwei entgegengesetzten Richtungen an, zu Vorgefühlen des Krieges oder der Idylle. Vom ersten Satz der Beethovenschen Apassionata äußerte er in der bewegten Zeit von 1864: „Wenn ich diese Musik oft hörte, würde ich immer sehr tapfer sein". Zu Musik in Altchina vgl. Arch. f. Rw. XIII, 1910, 126; XVIII, 1915, 416 f.

III.

Staatslehre oder Regierungsweisheit.

Um einen Staat von tausend Streitwagen zu lenken, muß einer sorgfältig in Erledigung der Geschäfte und wahr, sparsam im Verausgaben und liebevoll gegen die Menschen sein und darf er das Volk nicht zur Unzeit zu Frondiensten heranziehen. (I, 5.)

Wer das Regiment durch Tugend (*teh*) führt, der ist wie der Polarstern, der unverrückt an seinem Orte steht, indes die Sterne alle ihn umkreisen. (II, 1.)

Durch Gesetze es leiten und durch Strafen es in Ordnung halten, das führt nur dazu, daß das Volk um diese herumzukommen sucht, ohne Scham zu empfinden. Leitet man es dagegen durch Tugend (*teh*) und hält man es in Ordnung durch gute Sitte (*li*), so wird es Scham (über das Laster) empfinden und dazu sich bessern. (II, 3.)

Gefragt, was zu tun sei, damit das Volk fügsam werde, antwortete Meister K'ung: „Die Guten (Geraden) erheben, die Schlechten (Krummen) zurücksetzen [1]: so wird das Volk sich fügen; wirst du dagegen die Schlechten (Krummen) erheben und die Guten (Geraden) zurücksetzen, so wird sich das Volk nicht fügen". (II, 19.)

Gegen das Volk mit Würde sich gehaben: so verschafft man sich Respekt (bei ihm); kindliche Ehrfurcht und Wohlwollen an den Tag legen: so hält es sich loyal; die Guten fördern und die Ungeschickten unterweisen: so ist ihm das Ermunterung. (II, 20.)

Bringt es einer fertig, seinen Staat zu regieren in Gemäßheit der Gesetze der Wohlschicklichkeit (*li*), was Schwierigkeit wird dabei sein? Bringt's einer nicht fertig, seinen Staat zu regieren in Gemäßheit der Gesetze der Wohlschicklichkeit, was soll dem die Wohlschicklichkeit? (IV, 13.)

---

[1]) Vgl. Lun-yü XII, 22 (S. 111).

Benimmt der Fürst (*kiün-tszĕ*) sich rücksichtsvoll gegen seine Angehörigen, so wird das dem Volke Ermunterung zu humanem Verhalten sein. Werden alte Freunde von ihm nicht vernachlässigt, so wird das Volk frei von unedler Gesinnung sein. (VIII,2.)

Das Volk kann man dazu bringen, etwas zu befolgen, aber man kann es nicht dazu bringen, es auch zu verstehen. (VIII, 9.)

Hätte einer gleich die schönen Fähigkeiten eines Chou-kung, zeigte sich aber hochmütig und dazu noch filzig, es wäre alles Sonstige an ihm des Anschauens nicht wert. (VIII, 11.)

Wer nicht in einer Amtsstellung ist, der soll sich nicht mit Regierungsprojekten befassen. (VIII, 14 = XIV, 27.)

Wie so erhaben war die Weise, in der (die alten Idealkaiser) Shun und Yü die Herrschaft über das Reich innehatten, ohne etwas dazu zu tun![1] (VIII, 18.)

Groß wahrlich war des (alten Kaisers) Yao Herrschertum. Wie so erhaben! Nur der Himmel ist groß, und nur Yao war ihm gleich geartet. Wie so unendlich! Das Volk konnte keinen Namen dafür finden. Wie so erhaben waren die er vollbracht, die Werke, wie glänzend die er aufgestellt, die Ordnungen! (VIII, 19.)

Wer einen Staat verwalten will, der muß sich selbst in den Schranken guter Sitte (*li*) halten. (XI, 25.)

Tszĕ-kung fragte, was zu einer rechten Regierung gehöre. Der Meister sprach: „Nahrung genug, Soldaten genug und Vertrauen des Volks (zur Regierung)". Tszĕ-kung fragte weiter: „Wenn es nun aber nicht anders ginge, als daß man auf eines (dieser drei Erfordernisse) verzichtet, welches von den dreien

---

[1]) Was Konfuzius hier bewundert, ist das eine noch größere Rolle als bei ihm bei Lao-tszĕ spielende *wu-weï*-Ideal. Von den von Wilhelm aufgeführten verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten des Abschnitts: „Shun und Yü kamen auf den Thron, ohne daß sie sich darum bemühten", oder „ohne daß sie ihr Herz daran hängten", oder „ohne daß sie etwas anderes zu tun hatten, als die von Yao überkommenen Prinzipien auszuführen", werden also die beiden ersten doch wohl auszuscheiden sein.

könnte man noch am ehesten entbehren?" „Die Soldaten", antwortete der Meister. Tszĕ-kung sprach: „Wenn es nun aber nicht anders ginge, als daß man auch auf eines von den zwei übrigbleibenden verzichtet, welches könnte man dann am ehesten entbehren?" „Die Nahrung", erwiderte der Meister. „Sterben haben von jeher alle müssen; hat aber das Volk kein Vertrauen, so gibt es keinen Bestand." (XII, 7.)

Der Fürst sei Fürst, der Minister Minister, der Vater Vater und der Sohn Sohn![1] (XII, 11.)

Tszĕ Chang stellte eine Frage über die Art, wie man recht regiere. Der Meister sprach: „Indem man sich dazu hält, ohne zu ermüden, und indem man mit aller Gewissenhaftigkeit handelt". (XII, 14.)

Ki K'ang-tszĕ, der Minister von Lu, befragte den Meister K'ung nach dem Wesen der Regierung. Meister K'ung sprach: „Regieren heißt zum Rechten führen[2]. Geht der Herr mit Rechtsein voran, wer wird es wagen, sich nicht recht zu führen?"[2] (XII, 17.)

Eben derselbe Ki K'ang, in Besorgnis wegen des um sich greifenden Diebsunwesens, fragte den Meister K'ung, wie dem wohl zu steuern sein möchte. Dieser erwiderte ihm: „Hält nur der Herr selbst sich frei von Begehrlichkeit, man würde nicht stehlen, und würden gleich Belohnungen (fürs Stehlen) ausgesetzt". (XII, 18.)

Er fragte den Meister, was davon zu halten sei, daß man denen zugute, die das Recht respektieren, die Rechtsübertreter

---

[1]) Vgl. Luthers „Ein jeder lern' sein Lektion, so wird es gut im Hause stohn", sowie den von Epiktet oft ausgeführten Gedanken, daß die Pflichten, welche wir haben, schon durch eine genaue Analyse der ὀνόματα, der Begriffe ‚Mensch', ‚Sohn', ‚Vater', ‚Bruder', ‚Bürger' usw. gefunden werden können. (Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament, 49). Erinnert mag auch werden an die Antwort, die ein Chinese gab auf die Frage: „Was ist das Ziel der Erziehung?" „*Jen jen*", erwiderte er, d. h. die Menschen zu Menschen machen (humanisieren).

[2]) Im Chinesischen hier ein Wortspiel. Die Wörter für „regieren" und „recht" sind ähnlich in der Form und gleich im Klang („Richter sein" heißt „richten" im ursprünglichen Sinn von „recht machen").

hinrichte. Da gab dieser ihm zur Antwort: „Was sollte es, indem der Herr die Regierung ausübt, dazu der Todesstrafe brauchen? Darf ja der Herr doch nur selbst das Gute wollen, so wird auch das Volk gut werden. Des Fürsten (*kiün-tszĕ*) Wesen ist (wie) der Wind, das Wesen der Masse (wie) das Gras. Streicht der Wind darüber hin, so muß das Gras sich beugen." (XII, 19.)

Die Guten (Geraden) erheben, die Schlimmen (Krummen) zurücksetzen [1], dann werden die Schlimmen zu Guten werden. (XII, 22.)

Tszĕ-lu stellte eine Frage bezüglich der rechten Regierungskunst. Da antwortete der Meister: „Ihnen (mit gutem Beispiele) vorangehen und tätig sein". Als jener fragte, was sonst noch nötig sei, sprach er: „Nicht darin ermüden!" (XIII, 1.)

Als sein Schüler Chung-kung, Hausverwalter der Familie Ki geworden, den Meister über die Regierungskunst befragte, sprach dieser: „Vor allem sorge für geeignete Beamte; dann sieh hinweg über kleine Fehltritte und befördere die Würdigen und Begabten!" [2] „Wie aber", fragte jener, „kann ich die Würdigen und Begabten ausfindig machen, um sie zu befördern?" Der Meister sprach: „Befördere nur diejenigen, von denen du weißt (daß sie es sind); diejenigen, von denen du es nicht weißt, werden dann schon die anderen nicht übersehen." (XIII, 2.)

Tszĕ-lu sprach: „Der Fürst von Weï wartet auf den Meister, ihm die Regierungsgeschäfte zu übertragen? Woran würde der Meister vor allem sich machen?" Der Meister sprach: „Was notwendig ist, das ist die Richtigstellung der Bezeichnungen" [3]. (XIII, 3.)

---

[1]) Vgl. Lun-yü II, 19 (S. 135).

[2]) Vgl. dagegen Tao-teh-king Kap. 3, wo Lao-tszĕ rät, den Weisen und Tüchtigen keine Vorzugsstellung einzuräumen, um die Eifersucht der anderen zu verhüten.

[3]) Einen Kommentar zu unserer Stelle gibt die Biographie K'ung-tszĕs in Szĕ-ma Ts'iens Shi-ki an die Hand. Danach lagen die Verhältnisse in Weï so, daß nach dem Tode des Regenten dessen Enkel die Herrschaft an sich nahm und sie seinem zu der Zeit landesflüchtigen Vater, dem diese eigentlich zukam, gegenüber behauptete. Mit seiner Äußerung bedeutet

Halten die Oberen gute Sitte (*li*) hoch, so wird es dem Volke nimmer einfallen, es an Ehrerbietung fehlen zu lassen. Halten die Oberen die Gerechtigkeit hoch, so wird es dem Volk nimmer einfallen, nicht gehorsam zu sein. Halten die Oberen die Wahrhaftigkeit hoch, so wird es dem Volke nicht einfallen, unaufrichtig zu sein. (XIII, 4.)

Wenn einer nur in eigener Person recht ist, so braucht er nicht zu befehlen und es geht doch. Wo einer dagegen nicht in eigener Person recht ist, mag er gleich befehlen, man wird ihm nicht gehorchen. (XIII, 6.)

Der Meister reiste einst im Staate Weï, wobei einer seiner Jünger ihm als Wagenlenker diente. Der Meister sprach: „Ist das eine dichte Bevölkerung!" Da sprach der Jünger: „Nachdem sie so dicht ist, was könnte man weiter für sie tun?" „Sie reich machen", antwortete der Meister. Jener fragte: „Und wenn sie reich geworden wären, was könnte man ferner tun?" „Sie belehren" [1], erwiderte K'ung. (XIII, 9.)

„Wenn hundert Jahre hindurch gute Männer in einem Lande am Ruder wären, sie würden es wohl zuwege bringen, daß mit dem Verbrechertum aufgeräumt wäre und die Todesstrafe abgeschafft werden könnte." Wie wahr ist doch dies Wort! (XIII, 11.)

Konfuzius dem jungen Usurpator, daß er wohl daran tun würde, zugunsten seines Vaters, dem die Rückkehr in sein Land wieder offengestanden hätte, abzudanken und den Herrschertitel, der ihm selber nicht gebühre, abzulegen, damit wieder der Vater Vater sei und der Sohn Sohn (Lun-yü XII, 11). Vgl. aber Chavannes V, 378ff. und 382ff., wonach Konfuzius mit diesem Ausspruche keinerlei Tadel über das Verhalten des Fürsten hätte aussprechen wollen, vielmehr derselbe dahin zu verstehen wäre: das erste, wofür Konfuzius als Staatslenker Sorge tragen wollte, würde sein, daß man richtig schreibt (das Wort *ming*, „Name", kann auch „Schriftzeichen" bedeuten) und gewissenhaft lieber eine Lücke im Text läßt, wo man das richtige chinesische Schriftzeichen nicht kennt. (Vgl. Lun-yü XV, 25.) Gegen diesen Deutungsversuch kehrt sich O. Franke in einer diesem Kapitel XIII, 3 gewidmeten Abhandlung „Über die chinesische Lehre von den Bezeichnungen" (T'oung Pao, 1906, 315—350).

[1]) Hiegegen halte man die Stellen im Tao-teh-king (Kap. 19 und 65), nach denen Lao-tszĕ es für weiser erachtet, dem Volke Bildung ferne zu halten.

Erstünde nur ein König (wie er sein soll), sicherlich, nach einem Menschenalter würde das Volk human geworden sein. (XIII, 12.)

Wo einer nur sich selbst zum Rechten führt, wie sollte es dem schwer halten, die Regierung auszuüben? Wer dagegen sich selber nicht zum Rechten führen kann, wie will der andere zum Rechten führen? (XIII, 13.)

Fürst Ting von Lu fragte, ob es wohl ein einzelnes Wort gebe, durch das ein Land zur Blüte gebracht werden könne. Meister K'ung erwiderte ihm: „Von einem bloßen Worte kann solches füglich nicht erwartet werden. Indessen sagt ein Volksspruch: «Fürst sein ist schwer, Minister sein nicht leicht». Weiß einer erst darum, daß es schwer ist, Fürst zu sein: wird man nicht annehmen dürfen, daß dieses eine Wort das Land zur Blüte bringt?" Jener sprach: „Und ein einzelnes Wort, durch das ein Land zugrunde gerichtet werden kann, gibt's das?" K'ung-tszĕ antwortete und sprach: „Von einem bloßen Worte kann man solches füglich nicht wohl erwarten. Indessen sagt ein Volksspruch: «Es freut mich nicht, Fürst zu sein, außer wenn mir niemand sich mit seinen Worten widersetzt». Ist einer nun an seinem Teile gut, so ist es freilich auch gut, wenn niemand ihm widerspricht. Ist er aber nicht gut und es widerspricht ihm gleichwohl niemand, wird man nicht von diesem einen Worte des Landes Ruin zu befürchten haben?" (XIII, 15.)

(Auf die Frage eines Fürsten, woran man erkennen könne, daß in einem Lande gutes Regiment herrsche, antwortete der Meister:) „Es fühlen sich beglückt, die nahe sind, und es kommen herzu, die ferne wohnen." (XIII, 16.)

Man darf beim Regieren nichts überhasten wollen und man darf nicht auf einen kleinen Vorteil sehen. Will man etwas überhasten, so dringt man nicht durch; sieht man auf einen kleinen Vorteil, so kann kein großes Werk geraten. (XIII, 17.)

Laß einen tüchtigen Mann sieben Jahre lang erzieherisch an einem Volke arbeiten, und es wird sich auch zur Kriegsführung gebrauchen lassen. (XIII, 29.)

Mit einem ungeschulten Volke zum Kriege ausziehen, das heißt es dem Verderben preisgeben. (XIII, 30.)

Lieben die Oberen die gute Sitte (*li*), so wird das Volk leicht zu handhaben sein. (XIV, 44.)

Einer, der das Regiment zu führen wußte, ohne etwas zu tun, war's nicht (der alte Idealherrscher) Shun? Oder aber was hätte er getan? Sich selber ehrerbietig gehabend, hielt er einfach das Antlitz gegen Süden gewandt [1], nichts weiter. (XV, 4.)

Bringt's einer durch sein Wissen zum Erreichen (eines Herrscheramtes), vermag er es aber nicht, dasselbe sich durch Humanität auch zu erhalten, — ob er es schon erlangt hat, er wird es doch sicher wieder verlieren.

Bringt's einer durch sein Wissen zum Erreichen (eines Herrscheramtes) und vermag er es, sich durch seine Humanität dasselbe auch zu erhalten, verwaltet es aber nicht mit Würde, so wird das Volk doch keine Achtung vor ihm haben.

Bringt's einer durch sein Wissen zum Erreichen (eines Herrscheramtes) und vermag er es, sich durch seine Humanität dasselbe auch zu erhalten und verwaltet er es auch mit Würde, — tüchtig ist er darum doch noch immer nicht, es sei denn, er wirke auf die Leute gemäß den Gesetzen der Wohlschicklichkeit (*li*). (XV, 32.)

Ich habe gehört: Wer einen Staat innehat oder einen Klan innehat, der braucht nicht in Sorge zu sein ob der Spärlichkeit seiner Bevölkerung, wohl aber soll er in Sorge sein ob etwaiger Ungleichheit der Verteilung; er braucht nicht in Sorge zu sein wegen Armut, wohl aber muß er in Sorge sein wegen Nichtvorhandenseins von Zufriedenheit. Denn wo gleichheitliche Verteilung ist, gibt es keine Armut; wo Eintracht herrscht, gibt es keine Spärlichkeit der Bevölkerung; wo Zufriedenheit

---

[1]) D. h. er nahm einfach den von Norden nach Süden orientierten Herrscherthron ein, wirkte einzig durch seine Herrscherpersönlichkeit. Diesen quietistischen Ausspruch über *wu-wei* könnte genau so auch Lao-tszĕ getan haben. Vgl. Lun-yü VIII, 18 (S. 136); XVII, 19 (S. 78) und die betreffenden Stellen aus dem Tao-teh-king.

ist, kommt es nicht zu Revolution. Ist dem nun also, so pflege man, wenn die entfernt wohnenden Menschen sich widerspenstig zeigen, Bildung und Tugend, um sie dadurch heranzuziehen, und hat man sie herangezogen, so mache man sie dann zufrieden. (XVI, 1.)

Herrscht Ordnung (*tao*) im Reich, so ist es der Himmelssohn (selbst), von dem die Regelung von Riten und Musik, Kriege und Strafexpeditionen ihren Ausgang nehmen. Herrscht keine Ordnung im Reich, so sind es die Fürsten, von denen die Regelung von Riten und Musik, Kriege und Strafexpeditionen ihren Ausgang nehmen. Gehen sie von den Fürsten aus, so dürfte es selten länger als zehn Generationen dauern, ehe ihre Macht dahin ist. Gehen sie aus von den hohen Würdenträgern, so dürfte es selten länger als fünf Generationen dauern, ehe sie dahin ist. Reißen (schließlich) Hausbeamte das Regiment im Staate an sich, so dürfte es selten länger als drei Generationen dauern, ehe sie dahin ist. Herrscht Ordnung im Reich, so liegt die Leitung nicht in der Hand der hohen Würdenträger. Herrscht Ordnung im Reich, so diskutiert das gewöhnliche Volk nicht (über Regierungsangelegenheiten). (XVI, 2.)

Ein Schüler fragte, wie man imstande sei, richtig die Regierung zu führen. Der Meister sprach: „Man schätze fünferlei Schönes und tue von sich viererlei Häßliches, so ist man dann imstande, die Regierung gut zu führen". Der Schüler fragte: „Und was nennst du das fünferlei Schöne?" Der Meister sprach: „Daß ein Fürst (*kiün-tszĕ*) sich gütig erweist, ohne sich in Unkosten zu stürzen; daß er (das Volk) zu Dienstleistungen anhält, ohne (sein) Murren hervorzurufen; daß er von ihm begehrt, ohne doch gierig zu sein; daß er erhaben ist, ohne sich hochmütig zu gebahren; daß er etwas Ehrfurchtgebietendes an sich hat, ohne doch grimmig zu erscheinen".

Jener fragte weiter: „Und was nennst du sich gütig erweisen, ohne sich in Unkosten zu stürzen?" Der Meister erwiderte: „Verhilft einer dem Volke zu Gewinn, indem er fördert, woraus es seinen Gewinn zieht, ist das kein sich gütig erweisen, ohne sich in Unkosten zu stürzen? Hält er es zu Dienstleistungen an, indem er dabei sorgfältig wählt, zu was

für Dienstleistungen es füglich angehalten werden mag, wer wird murren? Begehrt er nach Humanität und erreicht er wirklich Humanität, wäre er da gierig? Wagt der Fürst es nicht, gleichviel ob er es mit vielen oder mit wenigen, mit Großen oder mit Kleinen zu tun hat, nachlässig zu sein, ist das nicht Erhabenheit ohne Hochmut? Wenn der Fürst sein Gewand und seine Mütze in Ordnung bringt und Dignität in seine Mienen und Blicke legt, so daß sein Anblick die Menschen mit Scheu erfüllt, hat er so nicht etwas Ehrfurchtgebietendes an sich, ohne daß er doch grimmig erschiene?"

„Was aber", fragte der Schüler, „nennst du das viererlei Häßliche?" Der Meister sprach: „Mit der Todesstrafe vorgehen, ohne vorher belehrt zu haben: das heißt Grausamkeit; fertige Arbeitsleistungen von einem fordern, ohne daß man ihm eine Mahnung hat zukommen lassen: das heißt Bedrückung; nur so obenhin Befehle erteilen und dann auf prompter Ausführung bestehen: das heißt Unbill; endlich, beim Entlohnen der Leute sich knauserig im Austeilen zeigen: das heißt Unnoblesse[1]. (XX, 2.)

Ernst Fabers Liste der Mängel und Fehler der Lehre des Konfuzius.

(Aus Fabers „Lehrbegriff des Confucius" S. 68—70.)

Im Gegensatz besonders zu Legge und anderen um die Erschließung des chinesischen Geisteslebens verdienten Missionaren war Faber unverkennbar geneigt und beflissen, dem großen Weisen Chinas alle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Ausdrücklich erklärt er, in seiner Lehre über das Verhalten der Menschen zueinander ein vieles ausgezeichnetes, ja sogar mancherlei Anklänge an die Lehren christlicher Offenbarung zu finden. Zu der nicht eben kurzen Liste von Mängeln und Fehlern, die er gleichwohl aufstellen zu müssen meinte, wird, wer die auf den vorhergehenden Seiten mitgeteilten Aussprüche achtsam gelesen hat, nun selber Stellung zu nehmen wohl imstande sein.

1. Sie kennt kein Verhältnis zu einem lebendigen Gott.

2. Die menschliche Seele wird nicht vom Leibe unterschieden, überhaupt der Mensch weder physisch noch psychisch näher bestimmt.

3. Es wird kein Aufschluß gegeben, warum manche als Heilige, andere als gewöhnliche Menschen geboren werden.

---

[1]) Die ersten drei Häßlichkeiten sind gleicherweise Grausamkeit, zu der als zweite noch Schoflesse kommt.

4. Alle Menschen sollen Anlage und Kraft zu sittlicher Vollkommenheit haben, aber der Widerspruch mit der Wirklichkeit wird nicht erklärt.

5. Es fehlt dem System der rechte Ernst gegen das Böse, von dessen Bestrafung keine Rede ist, abgesehen von der Vergeltung im sozialen Leben.

6. Es fehlt tieferes Verständnis der Sünde und des Übels überhaupt.

7. Eine Erklärung des Todes ist ihr darum unmöglich.

8. Sie kennt keinen Mittler, keinen Wiederhersteller der ursprünglichen Natur nach dem im Menschen liegenden Ideal.

9. Das Gebet mit seiner ethischen Macht findet keine Stelle im System.

10. Obwohl Vertrauen häufig betont wird, ist doch die Voraussetzung, Wahrheit der Rede, nicht praktisch eingeschärft, sondern das Gegenteil. Lun-yü XVII, 20; VI, 3; V, 6.

11. Polygamie wird vorausgesetzt und geduldet.

12. Polytheismus wird sanktioniert.

13. Wahrsagerei, Tagewählerei, Omina, Träume und andere Schäume (Phönix, Flußkarte usw.) werden geglaubt.

14. Die Ethik ist mit äußerem Zeremoniell und bestimmter Staatsform vermengt.

15. Konfuzius' Stellung zu den alten Einrichtungen ist eine willkürliche.

16. Der behauptete Einfluß gewisser musikalischer Weisen auf die Sitten des Volks ist lächerlich.

17. Der Einfluß bloßen guten Beispiels wird übertrieben und von Konfuzius selbst am wenigsten bewahrheitet.

18. Das soziale System ist tyrannisch. Das Weib ist Sklave. Kinder sind rechtlos den Eltern gegenüber, Untertanen aber stehen im Verhältnis von Kindern zu den Oberen.

19. Kindliche Pflicht wird zur Vergötterung der Eltern übertrieben.

20. Die Konsequenz des Systems, von ihm selbst gezogen, ist Kultus des Genius, d. h. Menschenvergötterung. Lun-yü II, 4; XIX, 24. 25.

21. Es fehlt bestimmter Ausdruck der Unsterblichkeitslehre, außer im Ahnendienste, welcher ohne wirklichen ethischen Gehalt ist.

22. Aller Lohn wird in dieser Welt erwartet, damit unwillkürlich die Selbstsucht gepflegt, wenn nicht Habsucht, so Ruhmsucht. Lun-yü II, 18; V, 24; XV, 19 usw.

23. Das ganze System bietet geringen Leuten keinen Trost, weder fürs Leben noch fürs Sterben.

24. Die lange chinesische Geschichte lehrt, daß der Konfuzianismus nicht fähig ist, eine Wiedergeburt zu höherem Leben und Streben im Volk zu bewirken, ist deshalb auch im praktischen Leben jetzt ganz versetzt mit schamanistischen und buddhistischen Anschauungen und Gebräuchen.

Lao-tszĕ.

εἶναι γὰρ ἐνταῦθα θεούς.

Lao-tszĕ über sich selbst.

So leicht ist zu verstehen, was ich sage!
So leicht auch wär's, danach zu tun! [1]
Und doch ist niemand in der Welt imstand, es zu verstehen,
niemand imstand, danach zu tun [2].
Es haben meine Worte einen Ahn [3];
es haben einen Herrn [3] die Werke,
und nur weil dieser nicht verstanden wird,
das ist's, warum ich unverstanden bleibe [4].
Daß ihrer wenige sind, die mich verstehen,
es ehrt mich nur [5]. (Kap. 70.)

Die Menschen alle in Wonne, in Wonne,
wie wer sich an großem Festopferschmaus labet,
wie wer da zur Lenzzeit die Türme besteigt [6]:

---

[1]) Vgl. Matth. 11, 30; 1. Joh. 5, 3.
[2]) Vgl. Matth. 13, 13; Joh. 1, 10 f.; Matth. 13, 11; 7, 14.
[3]) Der Ahn und Herr ist das Tao. Vgl. R. Wilhelm, Dschuang Dsi S. 45.
[4]) Vgl. Joh. 5, 19. 30; 10, 37 f.; 12, 50; 3, 34; 7, 16 f. 8, 28; 12, 49 f.
[5]) Anders versteht die beiden letzten Zeilen von Strauß, der übersetzt: „Die mich verstehen, sind wenige; demgemäß werd' ich (auch nur von gar wenigen) geschätzt". Vgl. zu dieser Klage des Weisen und seinem Sichgetrösten die Parallele Lun-yü XIV, 37. Aber: „Charakteristisch für beide bleibt dabei allerdings, daß Konfuzius von seiner Person (niemand kennt mich), Lao-tsï von seinen Worten, seiner Lehre spricht". Dvořák, Lao-tsï S. 142.
[6]) Türme und Höhen besteigt man in China im Frühling, die Aussicht zu genießen. Chalmers übersetzt die ersten drei Zeilen, sicher falsch: „All the people are full of ambitious desires, lusting as if for the stalled ox, or for sexual enjoyment".

ich allein, ach, lieg' stille als der noch sein Omen nicht hat[1],
wie ein Kind, das noch nicht zum Lächeln erreifte!
ein Fahrender, der, ach, kein Heimziel hat!
Die Menschen alle haben's alle in Fülle:
und ich nur bin wie um alles gekommen!
Wirklich, ich habe den Sinn eines Toren!
Wirrnis, o Wirrnis!
Die Menschen sonsten so helle, so helle:
nur ich so umnachtet!
Die Menschen sonsten so leichtlichgewitzet:
und ich nur eben Trauer und Trübsal!
Gewogt, ach, wie das Meer gewoget!
Hintreibend, ach, so ohne Haltestätte!
Anstellig sonsten alle die andern:
nur ich dieser Tolpatsch, wie einer vom Lande!
Ich alleine anders als (alle) die andern:
Halt' ich doch hoch die allnährende Mutter![2] (Kap. 20[3].)

„Klein werdend, kann ein Wesen dennoch wachsen,
und schrumpfen kann ein and'res, das sich mehrt." [4]
Was andere gelehrt, das lehr' auch ich:
„Kampfbolden gibt's kein sänftigliches Sterben." [5]
Ich (aber) will's als Text für meine Predigt nehmen [6]. (Kap. 42.)

---

[1]) Der Sinn ist wohl: wie ein Schiffführer, der, noch erst auf ein günstiges Omen wartend, mit seinem Fahrzeug unschlüssig am Ufer vor Anker liegt.

[2]) D. i. das Tao.

[3]) Zu dem ganzen, erst am Schlusse aus bitterer Ironie in heiligen Ernst übergehenden Abschnitt vergleiche man die ganz verwandte Schmerzensklage Jer. 20, 7 ff. Auch an 1. Kor. 1, 18 ff. mag man sich gemahnt fühlen. Gut die Bemerkung Wilhelms S. 97: „Die Klagen über Vereinsamung dessen, der »unter Larven die einzige fühlende Brust« ist, sind religionsgeschichtlich überaus interessant als die Kehrseite des religiösen Individualismus ... Es handelt sich hier um eine typische Erscheinung, die mit der Erlangung einer prinzipiell höheren Entwicklungsstufe stets notwendig verknüpft ist."

[4]) Vgl. Matth. 23, 12; Luk. 17, 33.

[5]) Vgl. Matth. 26, 52.

[6]) Die Wiedergabe dieser Zeile ist, wie schon die des voraufgehenden Zitats — Zitate hat man offenbar in beiden kurzen Sprüchen zu erblicken — nicht eben wörtlich, doch aber sinngemäß. In der Übersetzung von Wilhelm lautet die Stelle: „Denn die Wesen werden entweder durch Verringerung vermehrt, oder durch Vermehrung verringert. Was andere lehren, lehre ich auch: »Die Starken sterben nicht eines natürlichen Todes.« Das will ich zum Ausgangspunkt meiner Lehre machen."

Das System Lao-tszĕs.

I.

Metaphysik und theosophische Spekulation.

Tao nach seiner Transzendenz und in seiner lebendigen Beziehung zu der Welt.

Das Tao, das Tao man nennen kann,
ist nicht das ewigliche Tao [1].
Mit dem man's nennen kann, der Name,
das ist sein ew'ger Name nicht [2].
(Als das da) keinen Namen (hat), ist es des Himmels
und der Erden Urgrund [3];
mit einem Namen ist's der Myriaden Wesen Mutter [4].
(Kap. 1.)

---

[1]) Im Original lauten diese Anfangsworte des Lao-tszĕ-Buchs: *Tao k'o tao feï ch'ang Tao*, „(das) Tao (das) kann ge-tao-t werden, ist nicht (das) ewig Tao". Da ist „tao" dreimal gebraucht, zweimal als Substantiv, einmal als Verbum. Wilhelm gibt das Wortspiel wieder mit: „Der SINN, den man ersinnen kann, ist nicht der ewige SINN". Vgl. Carus' und Chalmers' Übersetzung: „The Reason that can be reasoned is not the eternal Reason". Ganz eigene Wege geht als Übersetzer, wie vielfach sonst, so auch mit Wiedergabe dieser Stelle, De Groot. Hier imperativisch-auxiliären Gebrauch von k'o annehmend, der nach Grill im Tao-teh-king an keiner der 33 Stellen, in denen k'o begegnet, vorkommt, übersetzt er: „Im *Tao* (dem »Weg« des Weltalls) sollt ihr wandeln — es ist nicht ein gewöhnlicher Weg; seinen Ruhm sollt ihr rühmen — der ist kein gewöhnlicher Ruhm. Als das *Tao* noch keinen Ruhm (unter den Menschen) hatte, war es schon des Himmels und der Erde Anfang, und seit es diesen Ruhm hat, ist es die Mutter (Genitrix) gewesen von allem, was besteht." (Universismus 18.)

[2]) Vgl. Meister Eckharts Sätze: „Die Vernünftigkeit — will nicht Gott, als er Gott ist. Warum? Da hat er Namen; und wären tausend Götter, sie bricht immer mehr durch, sie will ihn da, da er nicht Namen hat."

[3]) Vgl. Offenb. 1,8. „Himmel und Erde sind dem Chinesen nicht sowohl, wie dem Ebräer, die ganze gestaltete Welt, als vielmehr die beiden Grundpotenzen derselben, aus denen sie erst wird." Strauß S. 5.

[4]) Hierzu siehe den Exkurs über mutterrechtliche Vorstellungen bei Lao-tszĕ bei Martin Quistorp, Männergesellschaft und Altersklassen im alten China, 54 ff. Als Mutter und Erzeugerin wird Tao auch in Kap. 25 und 52 bezeichnet.

Tao . . . ich weiß nicht, wessen Sohn es ist.
Dem Herrn [1] (dem Höchsten selbst), so scheint's, ging es vorauf [2].
(Kap. 4.)

Du schaust nach ihm und siehst es nicht:
sein Nam' ist: *Jî*;
du horchst nach ihm und hörst es nicht:
sein Nam' ist: *Hî*;
du greifst nach ihm und packst es nicht:
sein Nam' ist: *Wêi*.

---

[1]) Im Urtext *Ti*, d. i. *Shang-ti*, der Allerhöchste, Gott (vgl. oben S. 76ff. und S. 81 f.), ein Ausdruck, der bei Lao-tszĕ nur dies eine Mal hier vorkommt. Manche Erklärer wollen *ti* als Pluralis fassen und darunter so viel wie Kaiser, d. h. die göttlichen Herrscher der Urzeit verstehen. „On sait que, dans ces mots Chang-ti, qui signifient »Suprême souverain«, plusieurs sinologues ont vu la personnification du monothéisme de la Chine primitive; mais il reste à cet égard bien de incértitudes que les longues et savantes disputes des orientalistes ne sont pas parvenues à faire disparaître. La voix autorisée d'un éminent missionnaire américain rend légitimes toutes les hésitations et toutes les réserves: »Il y a de fortes raisons, dit Wells-Williams, pour croire que les premiers souverains chinois adoraient les esprits de leurs ancêtres déifiés sous le nom de *Chang-ti*, et qu'ils leur adressaient des prières pour être secondés. Un *chang-ti* était suffisant comme gardien de l'Empire et se perpétuait de dynastie en dynastie, quelle que fût la famille qui occupât le trône. Des pouvoirs sans limite lui étaient assignés, tandis que le souverain régnant voulait réunir dans ses dévotions et ses sacrifices tous ses prédécesseurs dont il désirait le concours. L'idée comprend, en conséquence, beaucoup de monarques qui avaient reçu l'apothéose; et, en leur qualité de gardiens du trône qu'ils avaient occupé pendant un temps, tous ces monarques étaient et sont encore invoqués pour leur appui spirituel par leur héritier jusqu'à ce jour." Léon de Rosny, Les origines du Taoïsme. Revue de l'hist. des rel. XXII, 1890, 169 f. — Erkes (Ostas. Ztschr. IV, 1915, S. 63) spricht, dabei offenbar an unsere Stelle denkend, von Tao als dem „was vor den Göttern da war". Vgl. auch Erkes, Das Weltbild des Huai-nan-tze, Anm. 107, und siehe Maurice Courant, Sur le prétendu monothéisme des anciens Chinois. Revue de l'hist. des rel. XLI, 1900, 1—21. Medhurst übersetzt: „I know not whose son it is. Its noumenon was before the Lord." Zu dieser Übersetzung siehe die Bemerkung von Paul Carus in The Open Court XX, 1906, Nr. 598, S. 179. Vgl. auch Dvořák, Lao-tsï und seine Lehre, 33, Anm. O. Franke gibt sein Votum dahin ab, der vieldeutige Ausdruck *ti* habe, wie viele andere seinesgleichen im Tao-teh-king, einen ganz bestimmten „technischen" Sinn, den wir heute nicht mehr ausmachen können, weil uns der Zusammenhang mit der Philosophie der Zeit abhanden gekommen ist.

[2]) Vgl. zu dieser berühmten Stelle die Verse aus Ibsens „Brand":

„Zum Himmel ging doch Jakobs Leiter,
und uns're Sehnsucht geht noch weiter".

Möglich aber auch, daß Lao-tszĕ bloß sagen will: Tao ist gewesen und von Tao hat man gewußt, schon ehe der Brauch aufkam, dieses höchste Wesen mit dem Worte Shang-ti zu bezeichnen. Vgl. Chuang-tszĕ VI, I, 6, 7.

Man kann die drei nicht definieren,
sie sind vermischt und bilden Eines,
daran das Obere nicht klar,
daran das Untere nicht trübe.
Wie's quillet und quillet,
nicht kann man's benamen,
es wendet zurück sich in das da nicht ist.
So nennt man's denn der Nicht-Gestalt Gestalt,
nennt Bild es des Nicht-Bildes.

— — — — — — — — — — — —

Entgegen ihm tretend, nicht sieht man sein Antlitz,
ihm folgend, nicht sieht man den Rücken von ihm.

(Kap. 14.)

Schon in der Einleitung (S. 53) ist gesagt, daß die alten Jesuitenmissionare in China bei Lao-tszĕ das Dogma der heiligen Dreieinigkeit wiederfinden wollten. Die eigentliche Hauptstelle des Tao-teh-king, wo diese angedeutet oder ausgesprochen sein sollte, war ihnen merkwürdigerweise nicht Kap. 42, sondern der Anfang dieses 14. Kapitels. Schon der Pater A m i o t meinte in den drei hier aufgeführten Namen, von ihm *Khi*, *Hi*, *Wêi* gelesen, die drei Personen der christlichen Trinität erkennen zu dürfen. Einem französischen Gelehrten angesehenen Namens, A b e l R é m u s a t, dem ersten Okkupanten eines Lehrstuhls für Chinesisch in Europa, der ebenfalls fand, daß Klarste bei Lao-tszĕ sei, daß ein d r e i f a c h e s Wesen das Weltall gebildet habe, sollte es vorbehalten bleiben, die Entdeckung des katholischen Priesters in der Folge durch eine noch viel erstaunlichere zu überbieten. Amiots *Khi* in *J* korrigierend, identifizierte er die drei Silben *J̇*, *Hĭ*, *Wêi* (oder *We*), die nach ihm im Chinesischen keinen Sinn haben, sondern — möge man sie vollständig aussprechen, *jĭ*, *hĭ*, *wêi*, oder möge man die Anlaute I, H, W, welche die Chinesen durch ihre Schrift einzeln nicht darzustellen wußten, besonders nehmen — nichts weiter als Zeichen für fremdartige, im Chinesischen nicht vorkommende Laute sein sollten, als Wiedergabe des griechischen Ἰαῶ, mit welchem Namen nach Diodorus Siculus die Juden ihren Gott benannten und gewisse gnostische Sekten der ersten christlichen Jahrhunderte die Sonne, genauer: den Gott, dessen Symbol ihnen diese war, bezeichneten. Er fand sogar, daß Lao-tszĕ den hebräischen Namen יהוה (Jehova) eigentlich genauer als die Griechen wiedergegeben hätte: er habe die, durch die Buchstaben des griechischen Alphabets nicht ausdrückbare und daher im Griechischen verlorengegangene, Aspiration der zweiten Silbe (h) bewahrt, die man in all den verschiedenen Schreibungen dieses Namens bei den Kirchenvätern (Ἰαῶ, Ἰαού, Ἰαή, Ἰαβέ, Ἀϊά, Ἰευώ) vermißt. Wenn demgegenüber das hebräische Tetragramm, als dessen Alteration Ἰαῶ gelten dürfe, im Tao-teh-king, wie bei den meisten Alten, auf drei Buchstaben reduziert erscheine, so habe das ohne Zweifel für das Aussprechen nichts ausgemacht, da das letzte ה von יהוה allem Anschein nach nicht hörbar geworden sei. Das Vorkommen dieses Wortes im Lao-tszĕ-Buch galt dem Pariser Sinologen als unanfechtbarer Erweis einer geistigen Verbindung zwischen China und dem Westen seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. „Dieser Name, im Taò tĕ

king so wohl erhalten, daß man sagen kann, die Chinesen hätten ihn besser gekannt und genauer transkribiert als die Griechen, ist eine wahrhaft charakteristische Besonderheit: es scheint unmöglich, zu bestreiten, daß dieser Name ursprünglich aus Syrien sei."

Mitgeteilt bzw. entwickelt und näher begründet wurde diese vermeintliche Entdeckung von Rémusat 1823 zuerst durch einen in der französischen Akademie gehaltenen Vortrag (abgedruckt in Rémusat's Mélanges asiatiques Band I, 88 ff.), dann durch seine Schrift „Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe Chinois du VI. siècle a. n. è., qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples", S. 42—48. Sie erregte überall das allergrößte Aufsehen und ließ besonders die Missionare hoffen, das Tao-teh-king könne eine nicht geringe Rolle bei der Christianisierung Chinas spielen. Der englische Missionar James Legge, zuerst 1838 durch eine Vorlesung des Erzbischofs Wiseman über „Connection between Science and Religion" mit dieser Offenbarung bekannt gemacht, war nach eigenem späteren Geständnis (s. Legge, The Religions of China, 211) von ihr fasziniert. Er kaufte sich ein Exemplar von Rémusats Mémoire, das er auf seiner Ausreise nach dem Osten 1839 studierte, und er erzählt: „Für zwei oder drei Jahre, so oft eine Gelegenheit war, in chinesischen Traktaten, die unter meiner Leitung veröffentlicht wurden, den Namen Jehova zu gebrauchen, wurde derselbe wiedergegeben mit den drei Silben Ĵ-hī-wêi". „Aber", so fährt er fort, „die Verblendung dauerte nicht lange. Als Juliens 1842 erschienene Tao-teh-king-Übersetzung, in der er den Irrtum seines Vorgängers auf dem sinologischen Lehrstuhl dartat, in meine Hände kam, war ich vorbereitet, mit ihm übereinzustimmen."

Daß, wie Rémusat wollte, die Juden den heiligsten Namen ihrer Religion, den sie kaum in ihrem eigenen Lande über die Lippen zu bringen wagten, einem Chinesen mitgeteilt hätten, hätte eigentlich von vornherein sehr wenig wahrscheinlich erscheinen sollen. Ihre wissenschaftliche Abfertigung erfuhr Rémusats Aufstellung, nachdem sich viele, wie Legge, von ihr hatten berücken lassen, durch Stanislas Julien, der in der Einleitung zu seiner Tao-teh-king-Übersetzung S. V ff., kritisch auf dieselbe eingehend, zeigte, daß die drei von seinem Vorgänger als lediglich phonetisch, der chinesischen Sprache fremd und als getreue Transkription des hebräischen Tetragramms angesehenen Silben *Ĵ*, *Hī*, *Wêi* im Chinesischen nach Ausweis eingeborener Kommentatoren einen klaren und vernünftigen Sinn haben. Sie bezeichnen nach einem gelehrten taoistischen Autor, der um 163 v. Chr. blühte, drei Eigenschaften des Tao: Farb-, Ton- und Körperlosigkeit (incolore, aphone, incorporel übersetzt die Silben daher Julien).

Durch die philologische Kritik Juliens, in dessen Tao-teh-king-Übersetzung alle und jede Spur des Namens Jehova verschwunden ist, konnte die Frage ein für allemal gelöst erscheinen. Die scheinbare Ähnlichkeit zwischen *Ĵ-hī-wêi* und Jehova war, wie Max Müller am Schlusse seines Aufsatzes „Über falsche Analogien in der vergleichenden Theologie" (Essays I, 2. Aufl. S. 390) urteilte, anzusehen als „ein Zufall, der uns zur heilsamen Warnung dienen kann, ohne daß er uns aber in irgend welcher Weise in dem gründlichen und wissenschaftlichen Studium der vergleichenden Theologie zu entmutigen braucht". Gleichwohl kam 1870 in seiner Verdeutschung des Lao-tszĕ-Buchs Victor von Strauß noch einmal auf die Sache zurück, um Rémusat Sukkurs zu leisten, und begründete seine von Julien abweichende Meinung mit dem ihm eigenen Scharfsinn und Tiefsinn. Mit Farbe, Stimme und Körper und deren Verneinung, erklärt

er, hätten die in Frage stehenden Schriftzeichen nichts zu schaffen, wie auch die Zusammensetzung der Schriftcharaktere nicht die mindeste Hinweisung darauf enthalte. Nach Feststellung der lexikalischen Bedeutungen seien sie wiederzugeben mit „Gleich", „Wenig", „Fein". Könne man aber nicht umhin, diese Bezeichnungen des Tao sehr wenig treffend zu finden, wenn Lao-tszĕ mit jenen Wörtern jedesmal den Inhalt der vorangehenden Aussage hätte ausdrücken oder die Ursache des Nichtsehens, Nichthörens, Nichtbekommens hätte angeben wollen, und werde es von ihm als eine feststehende Tatsache angeführt: „sein' Nam' ist . .", so sehe man, er wollte nicht erst einen Namen geben, sondern mit einem bereits als gegeben betrachteten Namen einen gewissen Sinn verbinden, nicht einen ausgesprochenen Gedanken, zusammenfassend, in dem Namen fixieren, sondern an den Namen einen möglichst schicklichen Gedanken knüpfen. Das bezeuge er selbst in dem folgenden Satze (v. Strauß übersetzt: „Diese drei können nicht ausgeforscht werden; drum werden sie verbunden und sind Einer"), der zugleich — was das Wichtigste sei — gar keinen Zweifel lasse, daß die drei Namen zu einem Namen verbunden werden sollen. Seien die Objekte des Verbindens (bzw. Vermischens) die drei Namen, so werde auch von ihnen in der ersten Satzhälfte gesagt, man könne ihren Sinn nicht ganz ermitteln (bzw. sie nicht definieren). Und so bestätige Lao-tszĕ selbst, daß seine eigene Auslegung der drei Silben etwas Unzulängliches, etwas nur Annäherndes sei. „Hätte er diese Namen erfunden, nicht vorgefunden, so hätte er offenbar umgekehrt verfahren müssen und nicht sagen dürfen, die Namen könnten nicht ausgeforscht werden, sondern sie genügten nicht zur vollständigen Bezeichnung; d. h. er hätte die Mangelhaftigkeit nicht dem forschenden Subjekt, sondern den gegebenen Namen zuschreiben müssen. Dem Charakter der chinesischen Sprache zufolge kann man die Bedeutung eines dreisilbigen Namens nur finden, wenn der Sinn jeder einzelnen Silbe feststeht; diesen festzustellen ist aber, wie Laò-tsè sagt, im vorliegenden Falle unerreichbar, und seine eigenen Auslegungsversuche beweisen dies; darum soll man sich bei den einzelnen Silben nicht aufhalten, sondern sie zu einem Namen verbinden: *Jî-hī-wêi*. Ob und wieweit derjenige erforschlich sei, dem dieser Name zukommt, das wird dann in dem Nachfolgenden beantwortet". (S. 67 f.)

Daß nun, argumentiert Strauß weiter, dieser dreisilbige Name das höchste Wesen, Tao, bezeichnen sollte, sei klar. Sei es aber eine ebenso unbestreitbare Tatsache, daß er als Bezeichnung irgendeines Objekts, zumal aber des höchsten Wesens, dem Chinesischen ganz fremd ist, so seien wir darauf angewiesen, uns für die Herkunft dieses Namens außerhalb Chinas umzusehen. Da aber biete sich unter allen bekannten Gottesnamen des Altertums keiner, der in den drei verbundenen chinesischen Silben wiederzuentdecken wäre als der Name יהוה. Allerdings könne hiergegen sowohl die vokalische Abweichung als auch die Zurückführung des Tetragramms auf ein Trigramm bedenklich machen. Indes was das erstere betreffe, so habe die neuere Forschung es bekanntlich zur größten Wahrscheinlichkeit erhoben, daß die alte Aussprache Jahweh gewesen sei. Nicht weniger bekannt sei aber auch, daß die Erfindung der hebräischen Punktation eine sehr späte sei, daß jedenfalls im 6. Jahrhundert v. Chr. noch niemand an sie gedacht hat. Nun denke man sich, ein schreibkundiger Hebräer habe Lao-tszĕ den Namen überliefert und nach seinen Bestandteilen zergliedert. Konnte er ihm bei dieser Operation etwas anderes darstellen und bezeichnen als die Mitlauter? Mußten ihm diese nicht entschieden als das Wesentliche gelten? Dabei erklärt dann die sinesierende Aussprache im Munde des Chinesen die Alteration der

Vokale genügend, also daß die Vokalveränderung von Jahweh in *Ji-hi-wei* nicht mehr verwunderlich genannt werden kann.

Weit wichtiger als die Vokale, führt Strauß weiter aus, seien für die vorliegende Frage die Konsonanten. Da jedoch die drei ersten im Hebräischen und im Chinesischen genau übereinstimmten, so könne es sich nur noch um die Frage handeln: warum ist das Tetragramm auf ein Trigramm zurückgebracht, und warum ist das zweisilbige Wort zu einem dreisilbigen erweitert? Beides erkläre nicht nur der Charakter der chinesischen Sprache und Schrift zur Genüge, er habe das auch notwendig gemacht. Bei der sehr kräftigen Aspirationsweise aller morgenländischen Völker, die auch bei den alten Hebräern vorauszusetzen sei, fielen die beiden ה des Tetragramms sehr deutlich ins Gehör. Das erste bildete mit dem folgenden ו eine Art Doppelkonsonanten, das zweite den Auslaut. Nun aber sind sowohl Doppelkonsonanten als konsonantische Auslaute — mit einer einzigen Ausnahme — im chinesischen Idiom unzulässig. Jene müssen in ebenso viele Silben aufgelöst werden, diese werden meist abgeworfen. Darum mußte das erste ה bei der Transkription seine besondere Silbe erhalten, das zweite aber schwinden, nicht ohne daß in dem Doppelvokal der Silbe *wêi* noch ein Anhauch davon zu spüren ist. Und so wurde notwendigerweise das zweisilbige Tetragramm gerade zu einem solchen dreisilbigen Trigramm, wie wir es in unserer Stelle finden.

Sei es aber der hebräische Gottesname, folgert Strauß weiter, so könne Lao-tszĕ zu dessen Kenntnis allerdings nur durch Israeliten gelangt sein. Die Rémusatsche Hypothese, daß Lao-tszĕ ihn auf einer Reise kennen gelernt, die sich in die Westländer bis über Baktrien hinaus, ja vielleicht bis Syrien erstreckt habe, erachtet Strauß in Würdigung der von Julien dagegen erhobenen Einwände für unannehmbar. Sehr wohl aber möchten Israeliten zu Lao-tszĕs Zeit oder schon vor dieser Zeit nach China gelangt sein.

Sei es aber für möglich zu halten, daß Lao-tszĕ in Berührung mit solchen kam und den Namen, den sie der Gottheit beilegten, erfahren konnte, so werde diese Möglichkeit doch gewiß zur größten Wahrscheinlichkeit, wenn wir nun wirklich denselben Gottesnamen bei ihm finden. Und wolle man dagegen einwerfen, daß der Name, falls er gemeint sei, doch gar nicht eigentlich ausgesprochen, daß er nur herangebracht und gleichsam zum Erraten aufgegeben werde, so sei zu erwidern, daß diese Tatsache jene Wahrscheinlichkeit ja nur noch steigere. Wir wüßten zwar nicht, wie alt die Scheu der Israeliten gewesen sei, den hochheiligen Namen auszusprechen, es sei vielleicht zu weit gegangen, wenn man dieselbe schon bei den letzten Propheten hat finden wollen. Offenbar sei sie entstanden aus der Furcht, das Gebot gegen den Mißbrauch des Namens zu übertreten, und diese Furcht hätten Männer nicht haben können, die im Auftrag Jahwehs zu seinem Volke redeten. Bei dem gesetzbewußten, gottesfürchtigen Israeliten, der in ferne Länder geraten, habe sich aber schon viel früher zu dieser Furcht die andere gesellen müssen, daß er Anlaß zur Lästerung geben, daß fremdes Volk den hehren Namen aus Mißverstand oder Spott entheiligen könne (vgl. 3. Mos. 24, 11—16), und dann Schuld auf ihn falle, der ihn den Unreinen mitgeteilt. Ganz glaublich also, daß er einem Chinesen, auch damals schon, nur unter den größten Vorbehalten und Warnungen mitgeteilt worden, daß man ihm eine heilige Scheu einzuprägen gesucht, diesen Namen zu gebrauchen oder gar öffentlich zu nennen. Dies würde dann auch die öfteren Versicherungen Lao-tszĕs erklären, Tao's Name könne und dürfe nicht genannt werden, und es würde vollständig erklären, weshalb er hier gleichsam nur die Anleitung gebe, den Namen zu finden, ohne daß er ihn geradezu und offen nenne.

Aber es erkläre noch mehr. Es erkläre, warum die späteren Ausleger von dem Namen nichts wissen, nicht einmal ahnen, daß auf denselben hingewiesen ist. Bei dem zurückgezogenen und schweigsamen Wesen Lao-tszĕs habe das Geheimnis des Namens wohl Geheimnis bleiben müssen. Ganz ohne Sinn, wie Rémusat meine, seien ja zwar die drei Grundsilben hier nicht. Sie gestatteten doch wenigstens einigermaßen, wenn auch die beiden ersten nur gezwungen, eine solche Ausdeutung, wie Lao-tszĕ sie ihnen gegeben hat, und gerade deshalb werde er die angewandten Schriftzeichen für sie genommen haben, da es ja doch in seiner Wahl gestanden habe, mit welchen von den zahlreichen Charakteren, die ebenso ausgesprochen werden, er sie bezeichnen wollte. Wäre es ihm nicht auf den Namen, also nicht auf den Klang der Silben angekommen, so hätte ihm seine Sprache weit treffendere Namen für den Unsichtbaren oder Verborgenen, als *jĭ*, oder für den Schweigenden oder Stummen, als *hī* geboten, wie das jedes Wörterbuch zeige.

Zu bedenken gibt Strauß noch die weitere Vermutung, die Worte: „Du schaust nach ihm und siehst ihn (es) nicht" usw. möchten auch wohl ein älterer Ausspruch sein wie noch manche andere „Worte der Alten" bei Lao-tszĕ auch. Wenn dies, so hätte Lao-tszĕ sie nur zu einer desto unscheinbareren Erklärung des Trigramms benutzt, und es wäre um so begreiflicher, weshalb die Bedeutung der drei Silben und diese ihre Erklärung sich so wenig deckten.

Nach alledem meint Strauß in dieser Frage sich gegen Julien auf die Seite Rémusats schlagen zu müssen, der bei allen Mißgriffen doch in diesem Punkte einmal das Rechte gesehen habe; und entschieden nimmt er ihn in Schutz gegen die „ungerechte Verdächtigung" Schellings, es sei mehr oder weniger bewußte Rücksicht auf die damals in Frankreich mächtigen Jesuiten gewesen, die den sonst hellen Geist des Mannes verblendet habe. Nicht annehmen will Strauß, daß die Berührung Lao-tszĕs mit Israeliten seine Tao-Lehre begründet oder auch nur bestimmt habe; vielmehr möge er, indem er mit Scheu und Ehrfurcht ihren Aussagen über die höchste Idee der Menschen gelauscht habe, in seiner Denkweise nur eben bestärkt worden sein.

Dies in allem Wesentlichen die Ausführungen, mit denen Strauß seine Meinung entwickelt und begründet. Sie in so ausgiebigem Auszuge wiederzugeben empfahl sich deshalb, weil seine Tao-teh-king-Übersetzung, in der er sich über die Frage ausläßt, seit Jahrzehnten schon nicht mehr aufzutreiben ist und darum ein bloßer Verweis auf dieselbe dem Leser wenig Wert hätte. Vermerkt sei nur, daß im ersten Heft des Jahrgangs 1884 der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (S. 28—34) Franz Delitzsch einen Aufsatz über den Namen יהוה bei Lao-tszĕ zum Abdruck gebracht hat, der von Strauß für ihn geschrieben worden war, eine Veröffentlichung, die Julius Grill veranlaßte, am gleichen Orte, Jahrgang 1885, S. 1—15, in einem „Fragezeichen zum angeblichen Jahwe des Lao-tse" betitelten Beitrage seine Bedenken gegen die in Frage stehende Aufstellung geltend zu machen. Heute erübrigt sich ein kritisches Eingehen auf die Strauß'sche These und die für sie erbrachten Gründe. Abgetan ist sie schon durch die einfache Feststellung des zur Zeit besten Kenners des vorklassischen Chinesisch, des Leipziger Sinologen Conrady, daß der „Name" *Ji-hi-wei* zu Lao-tszĕs Zeit etwa wie *dik-gik-mi* gelautet haben muß, also mit Jehova ganz und gar nichts zu schaffen hat (Conrady in Pflugk-Harttungs Weltgeschichte, China S. 545). Auf den durchschlagenden Gegengrund, daß die Aussprache der chinesischen Zeichen, von ihm mit „eben, dünn, fein (verborgen)" wiedergegeben, zu Lao-tszĕs Zeit eine ganz andere gewesen sei, hatte übrigens bereits Gabelentz

in seinem Artikel über Lao-tszĕ in Ersch und Grubers Enzyklopädie, II. Sektion, Teil 42, S. 92 b hingewiesen. Wenigstens bezeichnet er die Aussprache des dritten Zeichens, *wei*, als ganz modern. Er meinte nachweisen zu können, daß der Anlaut *w*, auf den es vor allem ankomme, aus *mw* entstanden sei und daß noch ein Jahrtausend nach Lao-tszĕ auch im nördlichen China das Wort wie *m* angelautet habe, so daß man also zu *j-h-m* gelange, was nicht mehr zu Jahveh passe.

Daß die einst so großes Aufsehen erregende Theorie heute allgemein diskreditiert und also endgültig tot sei, wie Lionel Giles (a. a. O. S. 12) will, ist freilich trotz allem so wenig richtig, daß vielmehr noch immer selbst Gelehrte von bedeutendstem Rufe von ihr fasziniert und irregeführt werden können. Verwiesen sei z. B. auf den verstorbenen Würzburger Dogmatiker und Apologeten Hermann Schell, den allbekannten Verfasser des vieldiskutierten Buches „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts", der in diesem Punkte noch ganz den Standpunkt der alten Chinamissionare des Jesuitenordens sowie eines Rémusat und Victor von Strauß einnahm. Eine in Jahrg. I der Zeitschr. f. Philosophie u. spekulat. Theol., S. 403—465, veröffentlichte Abhandlung dieses Theologen, „die Tao-Lehre des Lao-tse", schließt mit den Sätzen: „Bezüglich der Frage nach dem Ursprunge (der Lehre Lao-tszes) scheint uns der Name Jehovahs und seine eigene Andeutung die Richtung nach Israel hin anzugeben, und zwar scheint uns das Buch des Propheten Isaja, insbesondere der zweite Teil desselben, hinreichend, um alle übernatürlichen Elemente seines Lehrsystems zu erklären. Doch schließen wir deshalb die Überlieferung aus der Urzeit nicht aus, um so weniger als Lao-tse sich so häufig und gerade in den auffallendsten Lehren auf sie beruft. Dieser Strom kann entweder in gerader Linie — sind ja Fo-hi, der Erfinder der Schriftzeichen, dieser geheimnisvollen Hülle des Gedankens, und Hoang-ti, die älteste Autorität der Tao-Sekte, vermutlich nichts anderes als die vom subjektiven Standpunkt der chinesichen Mythe nationalisierten Patriarchen der vorflutlichen Urzeit — oder durch seitliche Abflüsse vom Offenbarungsgebiet — sei es durch die Weiterverbreitung biblischer Texte oder biblischer Ideen — seinen Lauf nach China genommen haben. Wie es sich indes mit der historischen Vermittlung verhalten möge, der metaphysische Ursprung der Tao-Lehre ist fons sapientiae Verbum Dei in excelsis (Eclus 1, 5), von dem geschrieben steht: Ego Sapientiae effudi flumina. Ego quasi trames aquae immensae de fluvio, ego quasi fluvii dioryx et sicut aquae ductus exivi de paradiso. Dixi: Rigabo hortum meum plantationum et inebriabo prati mei fructum. Et ecce factus est mihi trames abundans, et fluvius meus appropinquavit ad mare, quoniam doctrinam quasi antelucanum illumino omnibus et enarrabo illam usque ad longinquum. Eclus 24, 40—44.

Einen anderen Versuch, den Anfang des 14. Kapitels des Tao-teh-king zu erklären, machte, um auch das noch zu vermerken, Edkins im Jahrgang 1884 der China Review. (Vgl. a. Chinese Recorder, vol. XV, Sept.-Okt. 1884, und vol. XVII, Aug. 1886.) Er liest Ĵ, Hĭ und Wei gemäß seiner Anschauung von den alten Namen der chinesischen Schriftzeichen *Âi*, *Kâi* und *Mâi* und will sie als Bezeichnung eines Namens oder dreier Namen Gottes nehmen. „Ich bin," sagt er, „geneigt, hier Spuren babylonischen Denkens zu finden. Wir haben nicht die ursprünglichen Wörter für die erste Trinität der babylonischen Religion. In der assyrischen oder semitischen Form sind das Anu, Bel, Nuah. Im Akkadischen waren es Ilu, Enu, Hia. Von diesen war Ilu der höchste Gott, der Ursprung des Chaos, im Chinesischen Hwun tun oder Hwun lun. In diesem Chaos waren alle Gestaltungen vermischt, wie das bei dem taoistischen Chaos der Fall ist. Bel oder Enu

Der großen Wirkenskraft [1] Gestalten,
aus Tao erwächst es ganz und gar.
Des Tao Wesen selber aber,
unfaßlich ist's und wunderbar.
Wie unsichtbar, wie nicht zu fassen
die Bilder, die in sich es hegt!
Wie unsichtbar, wie nicht zu fassen
die Wesen, die in sich es trägt!
O, wie so tief, (o wie so) dunkel
der Lebenskeim, den's in sich schließt!
Der Lebenskeim, er ist das Echt'ste,
daraus der Wahrheit Frucht ersprießt.
Von Alters her bis heute kam
sein Name nicht abhanden,
dieweil aus ihm ist je und je
die ganze Welt entstanden.
Woher ich weiß, daß es sich also hat
mit dieser Welt Entstehung?
Durch Tao [2]. (Kap. 21.)

Ein Etwas ist, Chaos, (und doch) vollkommen.
Es war, eh' Himmel (noch) und Erde wurden [3].

---

ist das Wort, das die Elemente des Chaos trennt. Nuah oder Hia ist das Licht Gottes, das die Welt durchdringt und die durch das Wort hergestellte Ordnung aufrechterhält. Es war diese göttliche Trinität in der Sprache einer Zwischennation, die Lao-tszĕ an den verschiedenen Stellen, wo er von dem Ursprung des Alls in dreifacher Form spricht, im Auge gehabt zu haben scheint." Schon Legge (SBE vol. XXXIX, 58) hat auch diesen Versuch zurückgewiesen als a mere fancy or dream.

[1]) Im Original *teh*, Tugend.

[2]) Zu dem ganzen Kapitel, von dem Victor von Strauß urteilt, er „wüßte nicht, daß das ganze Altertum etwas aufzuweisen hätte, das sich in dieser Lehre (von der Schöpfung) mit Laò-tsès Spekulation messen könnte", während es nach Giles zumeist Nonsens wäre, vgl. das erste Kapitel des Ev. Joh. An die Ideenlehre Platos wird es wohl die meisten Leser erinnern. R. von Plaenckner bemerkt in seiner Version S. 91: „Über dieses Kapitel könnte man wohl einen Foliantenkommentar schreiben, enthält es doch in seinen wenigen Zeilen eine ganze Welt voll Ideen, Ideen tiefster philosophischer Forschung über das uranfängliche Sein, über das höchste Wesen."

[3]) De Groot (Universismus, S. 19): „Es war einmal etwas aus dem Chaos Gebildetes da vor dem Entstehen von Himmel und Erde." — Parker: „Things in a chaotic state had been produced before Heaven and Earth." — Wilhelm, auf Grund einer Konjektur: „Sein und Nichtsein ist ungetrennt durcheinander, ehe Himmel und Erde entstehen." Angängig wäre nach ihm auch die Übersetzung: „Die existierenden Dinge

Wie still! wie leer!
„Für sich allein, steht's aufrecht (doch)
„und ist unwandelbar.
„Allringsum wallt's
„und (bleibt doch) sonder Fahr." [1]
Man kann's als Mutter fassen aller Welt.
Mir ist nicht kund sein Name.
Es titulierend sag' ich: Tao.
Muß ich ihm geben einen Namen,
benam' ich's: groß.
— — — — — — —
Groß ist es, Tao,
groß der Himmel,
groß die Erde,
groß der Kaiser auch.
[Vier Große gibt es in der Welt,
und ihrer eines ist der Kaiser.] [2]
Richtmaß dem Menschen [3] ist die Erde;
der Erde Richtmaß ist der Himmel;
des Himmels Richtmaß ist das Tao;
des Tao Richtmaß ist sein Selbst [4]. (Kap. 25.) [5]

„Wenn Wesen altern nach erlangter höchster Kraft,
„daher nur kommt's: sie sind nicht tao-haft."
Wer Tao nicht hat, bald ist es mit ihm aus [6]. (Kap. 30.)

---

waren noch ungetrennt durcheinander". So schon Rémusat: „Die gänzliche Ununterschiedenheit der jetzt existierenden Dinge geht vorher der Entstehung Himmels und der Erden".

[1]) D. i. es kollidiert mit nichts.

[2]) Die von mir in Klammern gesetzten Worte sind wohl kaum ursprünglich, sondern anzusehen als eine Glosse, die durch einen Abschreiber in den Text geraten ist.

[3]) D. i. dem Menschen κατ' ἐξοχήν, dem Kaiser als dem Himmelssohn, der hier als Repräsentant und Haupt der Menschheit zu betrachten ist.

[4]) De Groot (Universismus, S. 48): „und der Lenker des Tao ist die Spontaneität".

[5]) Victor von Strauß (S. 126) bezeichnet diesen Abschnitt als eines der großartigsten Kapitel „von einem Gedankengehalte, von einer Höhe der Anschauung, von einer Reinheit des Gottesbegriffs, wie wir sie in dem ganzen außerchristlichen Altertum vor Christo vergeblich suchen".

[6]) Mit einer geringfügigen Variante bilden diese drei Zeilen auch den Schluß von Kap. 55. Die ersten zwei Zeilen sind im Chinesischen gereimt:

Das Tao, sofern es ewig ist, ist ohne Namen.
— — — — — — — — — — — — — — —
Es hebt zu ordnen an, da wird's benennbar (dann) [1].
(Kap. 32.)

Das große Tao, o, wie es allhin flutet!
Zur Rechten kann's (uns) und zur Linken sein.
Was immer ist, das heischt von ihm sein Leben [2];
es aber, es versagt sich nicht.
(Und doch,) ist es vollbracht, das Werk,
nicht nennt es sein (was es doch selbst gewirket) [3].
Es liebt und es versorgt [4] die Wesen alle
und meistert (gleichwohl keins derselben) nicht.
(Kap. 34.)

Wer fest das große Urbild [5] hält,
ihm strömet zu die ganze Welt,
strömt zu ihm und erfährt kein Leid,
nur Ruhe, Friede, Seligkeit. (Kap. 35.)

---

wuh chwang tseh lao
(Dinge blühen darauf verfallen)
shi weï pu tao
(dies nennen nicht Tao).

Zeile 3 im Original: *pu tao tsao i* (nicht Tao bald enden).

Victor von Strauß übersetzt:

Was stark geworden ist, ergreist;
Und das ist, was man Taò-los heißt.
Was Taò-los ist, das endet früh.

[1]) Vgl. Kap. 1 (S. 148).

[2]) Dieser Satz besagt nicht nur: „Aller Augen warten auf Dich, und Du gibst ihnen ihre Speise zu seiner Zeit" (Ps. 145, 15 f.), sondern auch dies, daß alle Wesen, noch ehe sie ins Dasein treten, vertrauensvoll von Tao, in dem nach Kap. 21 (S. 156) ihr Urbild präexistiert, sich des versehen, daß es sie entstehen läßt.

[3]) Ganz anders versteht Parker diesen Satz: It achieves results which yet cannot be named as concrete being.

[4]) Andere Lesarten: es kleidet und nährt; es kleidet und deckt. Strauß, der diese abweichenden Versionen nicht erwähnt und übersetzt: „Er liebt und nährt alle Wesen", hebt S. 164 hervor: „Für Laò-tsè's Gottesbegriff kann es nicht hoch genug gewürdigt werden, daß er Taò hier ausdrücklich Liebe zu allen Geschöpfen zuerkennt. *Ngái* ist das mitleidende und sich mitfreuende, das sich erbarmende und wohltuende Lieben, ganz wie das neutestamentliche ἀγαπᾶν."

[5]) D. i. das Tao in seiner ethischen Gestalt.

Die, so voreinst erlangt das Eine [1]:
Der Himmel hat's erlangt, das Eine,
und hiedurch ist er licht geworden;
die Erde hat's erlangt, das Eine,
und hiedurch ward gefestet sie;
die Geister [2] haben es erlangt, das Eine,
und hiedurch sind sie zauberkräftig [3];
der leere Raum hat es erlangt das Eine,
und hiedurch kann er sich erfüllen;
die Wesen alle haben es erlangt, das Eine,
und hiedurch traten sie ins Leben;
der Herrscher [4] hat's erlangt, das Eine,
und hiedurch ward er Richtmaß für die Welt.
Solch alles ist des Einen Wirkung.
Der Himmel, wäre deß er bar, dadurch er licht:
er müßte, fürchte ich, zerreißen;
die Erde, wäre bar sie deß, dadurch sie fest ist:
sie müßte, fürchte ich, erbeben;
die Geister, wären bar sie deß, dadurch sie zauberkräftig:
sie müßten, fürchte ich, ermatten [5];
der leere Raum, wär' deß er bar, dadurch er sich kann füllen:
er müßte, fürcht' ich, sich erschöpfen;
die Wesen alle, wären bar sie deß, dadurch sie leben:
so müßten sie erlöschen gar;
die Herrscher [4] (auch), wie hoch erhaben immer, —
wär'n bar sie deß, dadurch sie Richtmaß worden:
sie müßten stürzen, fürcht' ich (sehr) [6].

(Kap. 39.)

---

[1]) Tao. [2]) Chinesisch: *shen.*

[3]) *ling.* Ausführlich handeln über diesen an das gegenwärtig viel erörterte Mana erinnernden Begriff E r k e s , Das Weltbild des Huai-nan-tze (Ostas. Ztschr. V, 1916/17, 47—49, Anm. 104) und B. S c h i n d l e r, Das Priestertum im alten China, 14—35. Vgl. aber auch D e G r o o t, The religious system of China, vol. IV, 12 f., wonach *ling* soviel wäre wie spirituousness, Seelenmanifestation, Seele.

[4]) Genauer: Fürsten und Könige.

[5]) Ganz abweichend übersetzt P l a t h (Die Rel. u. der Kultus der alten Chinesen, 778): „Die Geister erlangen die Einheit durch ihre Intelligenz. — Wenn die Geister keine Einsicht hätten, würden sie alsbald besorgen, zu vergehen."

[6]) P a r k e r: „(Instances of concentration or unification of effort in the past are . . .) purity in the face of the world in the case of our rulers. — — unless our rulers can be pure and esteem loftiness, they may come to grief."

Alle Dinge in der Welt entstehen aus dem Sein [1];
das Sein entsteht aus dem Nichtsein [2]. (Kap. 40.)

Verborgen ist's, das Tao, und namenlos,
und doch im Spenden und Vollenden groß. (Kap. 41.)

Tao zeuget 1;
1 zeuget 2;
2 zeuget 3;
und 3 erzeugt die Myriaden Wesen.
Die Wesen alle tragen an sich *Yin*,
und hegen alle in sich *Yang*;
das leere *K'i* (als Drittes) wirkt die Harmonie [3].
(Kap. 42.)

---

[1]) D. i. aus dem Tao in seinem Wirken, dem Tao mit Namen. Für das „alle Dinge" meiner Übersetzung steht im Chinesischen: „Himmel, Erde, die 10 000 Dinge".

[2]) D. i. aus dem Ur-Tao, das keinen Namen hat.

[3]) Dieses Kapitel, eines der vier durch Rémusats französische Übersetzung zuerst der abendländischen Welt zugänglich gemachten (die anderen drei waren das 1. 25. und 41.), ist eine der dunkelsten Stellen des Tao-teh-king. Dvořák nennt es das Dreifaltigkeitskapitel der Missionare, dies deshalb, weil die alten Jesuiten in China in demselben das christliche Trinitätsdogma ausgesprochen fanden, wie nach Rémusat auch noch Victor von Strauß in ihm ein Zeugnis für die trinitarische Gotteserkenntnis bei Lao-tszĕ hat erblicken wollen. („Wer die verschiedenen Aussagen unseres Denkers sorgfältig prüft und durch einander ergänzt, wird nicht finden, daß wir zu viel aus ihnen entwickelt oder gar Fremdes in sie hineingetragen hätten. Aber mit freudiger Verwunderung wird er bemerken, bis zu welcher reinen Höhe bei diesen alten Taò-Bekennern die Erkenntnis der göttlichen Trinität bereits gelangt war, welche, weil sie der Notwendigkeit, nicht der Freiheit Gottes angehört, auch in den höheren mythologischen Religionen, wenn auch nur beschränkt und verworren, zum Ausdruck gebracht war." S. 200.) Ohne Zweifel bietet Lao-tszĕ hier nicht eigene Spekulationen, sondern altchinesisches Geistesgut. Daß der Ausspruch den Prozeß der kosmischen Prinzipien schildern soll, ist klar. Über die Ausdeutung der einzelnen Glieder dieser Kosmogonie aber sind schon die chinesischen Erklärer ganz und gar nicht einig, und ebensowenig sind das die okzidentalen Übersetzer. Vgl. V. v. Strauß a. a. O. S. 194—200; Legge in SBE vol. XXXIX, S. 86; Carus, S. 308; Dvořák a. a. O. S. 37—40 und 169 f.; Wilhelm a. a. O. S. XXII f. und S. 103, vgl. auch S. 89; Grill a. a. O. S. 165 f. Nicht zweifelhaft sollte sein, was mit dem 1 dieses Passus gemeint ist: es ist nicht, wie Parker (Studies in Chinese religion p. 114) will, der Äther, sondern das aus sich selbst heraustretende, aus der „Leerheit", seinem reinen „Nichtsein" (μὴ ὄν) oder ewigen „Übersein" (ὑπερούσιον) in Sein übergehende, sich offenbarende und damit benambar werdende Tao im Gegensatz zu dem unnambaren Ur-Tao, von dem als der letzten Einheit die ganze auf Herausetzung einer Mannigfaltigkeit gerichtete Bewegung ausgeht. Als sicher

Tao zeugt,
und (seine) Tugend [1] nährt.
(Sein) Wesen leiht Gestalt,
(sein) Wirken gibt Vollendung.
Daher denn unter allen Wesen keins,
das nicht verehrte Tao
und wert nicht hielte (seine) Tugend [1].
Daß sie verehren Tao,
Daß wert sie halten seine Tugend [1], —
niemand braucht das erst zu befehlen:
von selbst geschieht es immerdar [2].
(Und das warum? D a s ist die) Ursach [3]:
„Tao zeugt die Wesen und ernährt sie,
„macht sie gedeih'n, läßt sie erstarken,
„vollendet sie und läßt sie reifen,
„zieht sie heran und schirmet sie."
Erzeugen, und doch nicht sein eigen halten;
gewirket haben, und nicht pochen drauf;

---

will mir wenigstens weiter scheinen, daß mit 2 nichts anderes bezeichnet werden will als, wie auch Parker meint, die gleich nachher genannten, ihre eigentlich dominierende Rolle freilich erst in der späteren Metaphysik spielenden Dualpotenzen *Yang* und *Yin*, das lichte, tätige, männliche, und das dunkle, inerte, weibliche Element, in welche sich die Grundsubstanz differenziert. Was die 3 anlangt, könnte sich die von Parker geteilte Auffassung chinesischer und japanischer Kommentatoren empfehlen, die darunter die sogenannten *san-ts'ai*, d. i. die „drei Grundpotenzen": Himmel, Erde und Mensch, verstehen will. Indes wird damit m. E. ein spezifisch konfuzianischer Gedanke in das Tao-teh-king eingetragen. So wird es richtiger sein, bei 3 an eine Trias zu denken, die von den Antithesen Licht und Finsternis (*Yang* und *Yin*) und dem die Synthese dieser beiden herstellenden *K'i* als Drittem gebildet wird (vgl. Hegel!). *K'i* bedeutet soviel wie Lebenshauch. Dieser als leer, d. h. als unstofflich, doch aber als ein Physisches gedachte Odem ist es, der, die Harmonie der beiden gegensätzlichen Prinzipien wirkend, die Hervorbringung aller Kreaturen vermittelt. Im *Yin* und *Yang*, die allen Wesen eignen, tragen diese die Kennzeichen ihrer Herkunft an sich und in sich. Vgl. E r k e s, Das Weltbild des Huai-nan-tze (Habilitationsschrift, S.-A. d. Ostas. Ztschr. V, Heft 1—4, S. 61).

[1]) Im Chinesischen *teh*, was hier vielleicht besser mit „Macht" oder auch mit „Gnade" wiedergegeben würde. Aber siehe Einleitung S. 49.

[2]) „Es ist dies auch ein von dem Menschen unablöslicher Trieb, obwohl er bei ihm sich verirren oder zerrüttet werden, aber auch zum heiligen Bewußtsein sich erheben kann. Immer aber wird er in ursprünglicher Unbewußtheit mit dem Menschen geboren und niemals kann er ganz ausgerottet werden. In dem Ausspruche liegt daher die stärkste Aufforderung, tas, was alle Wesen unbewußt tun, menschenwürdig mit Bewußtsein zu dun." S t r a u ß S. 227 f.

[3]) Die folgenden vier Zeilen im chinesischen Text gereimt.

gedeihen machen, und gleichwohl nicht meistern —
das ist tiefgründige Tugend [1]. (Kap. 51.)

Wovon die Welt hat ihren Anfang,
das heißt die Mutter dieser Welt.
Weiß einer nur, indem er seine Mutter [2] fand,
damit zugleich um seine Kindschaft auch;
hält er, indem er weiß um seine Kindschaft,
an seiner Mutter nur getreu:
nichts hat der zu befahren doch
bei seines Leibeslebens Untergang [3]. (Kap. 52.)

Des Himmels Tao [4], es ist:
Er streitet nicht, und weiß doch zu obsiegen.

---

[1]) Im Original wieder *teh*, was hier wirklich treffend mit „Tugend" wiedergegeben wird. Geh' hin, Mensch, und tue desgleichen!

[2]) Tao. — Parker gibt für diese Zeile und für die drei nächsten als Übersetzung: „Having thus the creating genitrix, the created offspring became cognizable, and this offspring being known, reverts to maintain the genitrix".

[3]) Gedankengang des 52. Kapitels, (dessen hier anschließende Fortsetzung weiter unten noch gegeben werden soll) nach V. von Strauß: Die große Weltursache, das ewige Tao, ist dadurch das Zweite, das offenbare Tao geworden, daß es sich durch die Hervorbringung der Geschöpfe in ein mütterliches Verhältnis zu ihnen gesetzt, das es, wie es das vorige Kapitel beschrieb, dadurch bewährt, daß es sie erhält, vollendet, beschirmt usw. Wer das Tao nun nach diesem seinem Mutterverhältnis lebendig erfaßt, der erkennt auch sein eigenes Kindesverhältnis, in welchem auch er zu seinem Schöpfer nur wieder zurückkehrt, der Tod für ihn also keine Gefahr hat. Ja, hatte er sich gegen die Sinneswelt abgeschlossen und ins Inwendige zurückgezogen, so wird ihm sein Abscheiden keine Beschwer oder Sorge machen, während der, welcher seine Interessen in die Außenwelt verlegte und sie dort verfolgte, bei Lebensende nicht zu retten ist, denn er sah auf das, was vor der Welt groß und stark ist, und eben dies geht ihm unwiderbringlich verloren. Wer aber erleuchtet ist, weil er auf das sieht, was der sinnlichen Betrachtung, der berechtigten sowohl als der unberechtigten, klein und gering erscheint; wer stark ist, weil er eigner Kraft und Festigkeit entsagt hat, der darf nur seine innere, ihm von Tao zuströmende Klarheit brauchen, und so zu dem zurückkehren, der sein Licht ist, so besitzt er das Unverlierbare, das ihm auch beim Zerfallen des Leibes nicht abhanden kommt. So verfahren, heißt sich mit Ewigkeit bekleiden. —

Grill verzeichnet zu diesem Kapitel, in dem übrigens die Lesarten sehr auseinandergehen, als Parallelen im N. T. Joh. 4, 14; 5, 24; 6, 27; 8, 52; 10, 28; 11, 25 f.; 12, 25 (Matth. 16, 25); 12, 50.

[4]) Hier ist, wie noch öfters, Tao von Lao-tszĕ in der nächsten, gewöhnlichen Bedeutung des Wortes: Verfahren, Verhalten, Weise, gebraucht, während der „Himmel" an dieser Stelle als Bezeichnung für das, sonst Tao genannte, große Prinzip seiner Metaphysik Verwendung findet.

Er redet nicht, weiß Antwort doch zu kriegen.
Er ruft nicht, und man naht von selber (seinen Füßen).
Laß scheint er wohl, und weiß doch recht sich zu entschließen.
Des Himmels Netz ist weit-, ist weitgeknüpft;
weitmaschig ist's, und doch nichts ihm entschlüpft. (Kap. 73.)

Des Himmels Tao [1], wie gleicht's doch dem des Bogenspanners!
Das Hohe drückt er nieder, das Niedere macht er hoch.
— — — — — — — — — — — — — — —
Des Himmels Tao, es ist:
zu nehmen dem, der's hat im Überfluß,
und dem, der nicht genug hat, zuzulegen [2].
Nicht also ist der Menschen Tao:
sie nehmen's denen, die genug nicht haben,
um's dem zu spenden, der's in Überfluß besitzt [3]. (Kap. 77.)

Des Himmels Tao kennt keinen Nepotismus [4];
stets ist er mit dem guten Menschen. (Kap. 79.)

II.
Ethik.

1. Tao als Moralprinzip (ethisches Urbild und Vorbild sittlichen Handelns).

Ins Dasein treten alle Wesen,
es aber, es [5] versagt sich nicht.
Es bringt hervor sie, ohn' sie sein zu nennen;
es tut, ohn' drauf sich gut zu tun;
und ist vollendet das Verdienst,
nicht pocht es drauf [6]. (Kap. 2.)

---

[1]) Vgl. Anm. zu Kap. 73 (S. 162). [2]) Vgl. Lun-yü VI, 3.

[3]) Als biblische Parallelen zu diesem Kapitel hat man beigebracht Matth. 23, 12; Luk. 14, 11; 18, 14; 1. Sam. 2, 4—8; Matth. 13, 12; 20, 16; 23, 12; 25, 29; Mark. 4, 25; Luk. 8, 18; 14, 11; 18, 14; 19, 26.

[4]) Genauer: Des Himmels Tao ist ohne Nahverwandte oder Günstlinge, es hat keine bevorzugten Lieblinge. Vgl. Hiob 34, 19; Apostelg. 10, 34. 35 usw. Auch hier ist Tao in demselben Sinn wie bei Konfuzius gebraucht (des Himmels Art), während „Himmel" hier nichts anderes ist als was Lao-tszĕ sonst Tao nennt.

[5]) D. h. Tao. Anders von Strauß S. 15 f., der diese Aussagen auf den „heiligen Menschen" beziehen will. So auch Grill, Wilhelm u. a.

[6]) Wörtlich: nicht weilet es dabei.

Höchstes Gutsein [1], es ist wie das Wasser:
das Wasser ist gut, allen Wesen zu nützen,
und streitet mit keinem [2];
es wohnet an Orten, die verschmähen die Menschen [3].
Daher's [4] auch nahe kommt dem Tao. (Kap. 8.)

Zurück sich ziehen nach vollbrachtem Werke,
nach erworb'nem Ruhm:
das ist des Himmels Weg [5]. (Kap. 9.)

Die vor alters tüchtig waren als Meister,
— — — — —
verborgen waren sie, nicht zu erkennen.
Dieweil (so) unerkennbar sie,
will ich mich mühen, sie zu schildern. —
Behutsam, traun! — wie wer im Winter über Flüsse
schreitet [6];
vorsichtig, traun! — wie wer da ringsum Nachbarn hat
zu scheu'n;
zurück sich haltend, traun! war'n sie wie Gäste;
zerfließend [7], traun! — wie Eis, das schmelzen will;
schlicht, traun! war'n sie wie rohes Holz;

---

[1]) von Strauß: Der höchste Gute, d. i. der heilige Mensch.

[2]) Vgl. Matth. 5, 5.

[3]) D. h. an niedrig gelegenen Orten, wohingegen die Menschen meist obenauf zu kommen begehren.

[4]) D. i. das höchste Gutsein (nicht: das Wasser).

[5]) Tao, hier = Methode, Weise, Gepflogenheit. Der Himmel ist hier, wie in den letzten fünfzehn Kapiteln des Tao-teh-king, gebraucht wie bei Konfuzius. Ob Lao-tszĕ mit den obigen Worten an sein eigenes Sichzurückziehen aus der Welt gedacht hat?

[6]) Vgl. Shi-king II, V, 1, Str. 6:

Man wagt den Strom nicht zu durchgeh'n;
— — — — — — — — — — —
So geht es zitternd, bänglich leis,
Als wäre man am tiefen Abgrund,
Als schritte man auf dünnem Eis.

(eine Stelle, die Lun-yü VIII, 3 einmal von Konfuzius zitiert wird. Vgl. auch Shu-king V, 25, 2. Denken könnte man allerdings auch an das Durchschreiten eines Flusses zu der Zeit, wo sein Bett nicht ausgetrocknet ist wie im Sommer. So offenbar De Groot, da er übersetzt: „sie glichen einem, der im Winter einen Strom durchwatet" (Universismus 91).

[7]) Oder vielleicht: nachgiebig.

leer, traun! war'n sie wie eine Talschlucht;
so undurchsichtig, traun! — wie Wasser, das getrübt![1]
(Kap. 15.)

Wer nur sich sichert dieses Tao,
den wird nach Fülle nicht verlangen[2].
Just weil er ohne Fülle ist,
kann (ruhig) er abgenützt erscheinen[3]. (Kap. 15.)

Die Wesen, wie sie allesamt sich regen:
ich sehe, wie zurück sie kehren.
Soviel der Wesen auch, wenn sie sich vollentwickelt:
zu seinem Ursprung kehrt zurück ein jedes[4].
Rückkehr zum Ursprung, das heißt: Ruhen[5].
Ruhen, das heißt: seine Bestimmung erfüllt haben.
Seine Bestimmung erfüllt haben, das heißt: Ewig sein.
„Das Ew'ge kennen, heißt: erleuchtet sein."
Nicht kennen es, das Ew'ge, — das führt zu Sittenschwund und zum Verderben.

Wer es erkennt, das Ew'ge, der ist weitgeherzt.
Und weitgeherzt, das ist: gerechtgesinnet.
Gerechtgesinnet, das ist: königlich.
Und königlich, das ist: von Himmels Art.
Von Himmels Art, das ist soviel wie: eins mit Tao.
Wer aber eins mit Tao, der bleibet für und für;

---

[1]) Parker: „mixing indiscriminately with common men".

[2]) Vgl. das Gespräch Lao-tszĕs mit Konfuzius (Einl. S. 16 f.), in dem diesem von jenem eben zum Vorwurf gemacht wird, daß er von irdisch-zeitlichen Aspirationen „gefüllt" sei, die von dem ewigen Tao weit ablägen. Solche gelegentliche Seitenblicke der beiden Meister aufeinander finden sich im Tao-teh-king wie in Lun-yü-Worten.

[3]) Für diese Zeile habe ich selbst zu der eigenen Übersetzung ganz und gar kein Vertrauen. De Groot sagt: „vermag man (er) sich zu verdecken und weiter nichts Tätiges mehr zu leisten!" (Universismus, S. 91). Parker übersetzt diese und die vorhergehende Zeile: „In a word, there being no exercise of full force, it is possible to go on wearing it down without needing any fresh renewal of it".

[4]) Vgl. Scotus Erigena, De divisione naturae 519 D: „Deus in unum colligit omnia et ad se ipsum ineffabili regressu resolvitur" (eine Parallele, die schon Faber und Carus anziehen).

[5]) Vgl. Augustins bekanntes Wort: Unser Herz ist unruhig, bis es ruhet in dir.

ob auch im Tode ihm der Leib vergeht,
ihm selber ist's kein Schade. (Kap. 16.) [1]

Wer da mit Tao geht an sein Werk,
mit Tao wird derselb'ge eins,
(wie) wer da tugendsam [2], wird eins mit Tugend,
und eins mit Laster, wer dem Laster frönt [2].
Wer mit dem Tao eins geworden,
den stößt auch Tao nicht hinaus [3],
(wie) wer mit Tugend eins geworden,
den stößt auch Tugend nicht hinaus,
und wer geworden eins mit Laster,
den nicht hinausstößt Laster auch [4]. (Kap. 23.)

„Wer zehet,
„Nicht stehet.
„Wer spreizet,

---

[1]) Grill führt zu diesem Abschnitt als neutestamentlicheParallele an: Matth. 5,45; 10, 28; Joh. 14, 6; 11, 25 f. Dem christlichen allerinnigst verwandt ist der ganze Geist, der dieses auch von V. von Strauß als gedankenreich und tiefsinnig bezeichnete Kapitel von der ersten bis zur letzten Zeile durchweht.

[2]) Genauer wieder: wer mit Tugend (Laster) an sein Werk geht.

[3]) Wörtlich: den zu bekommen freut sich Tao. Oben frei übersetzt nach Joh. 6, 37.

[4]) Vgl. Joh. 8, 34. Zum Ganzen: Einen sehr anderen Sinn gewinnt diesen Sätzen, für die übrigens auch schon im Chinesischen Textvarianten vorliegen, Carus ab, der (zuletzt) interpretieren wollte: „Thus those who pursue their business with Reason, are, as men of Reason, united in Reason. The men who pursue their business with virtue, are united in virtue. Those who pursue their business with loss (ill luck), are united in loss (ill luck).

„When united in Reason, then in Reason they are glad in their turn to find companions (fellow workers). When united in virtue, then in virtue in their turn they are glad to find companions. When united in loss (ill luck), then in loss (ill luck) in their turn, they are glad to find companions." (Carus, Tao-teh-king, 1898, Nachtrag p. XX; anders p. 108 f.) Vgl. die Übersetzung bei Wilhelm und die dazu gehörigen Erläuterungen (S. 98).

Parker: „Those who occupy themselves with Providence are equal in Providence so far as Providence goes; are equal in Grace so far as Grace goes; and are equal in lapses so far as lapses go. As to those equal in Providence, Providence is only too glad to have it so; as to those equal in Grace, Grace is only too glad to have it so. As to those equal in lapses, lapses are only too glad to have it so."

„Nicht gehet.“ [1]
Wer selber will scheinen,
vermag nicht zu leuchten.
Wer viel aus sich selbst macht,
nicht herrlich wird der.
Wer selber sich rühmet,
seinen Lohn hat dahin er [2].
Wer selbst sich hervortut,
nicht wird der erhoben.
Vor Tao ist derselb'ge wie Abhub vom Essen [3],
wie Auswuchs (am Körper) [3 4],
jedwedem zuwider.
Drum: wer da hat Tao [5],
läßt solches wohl sein. (Kap. 24.)

Die höhere Tugend [6] (spielt sich) nicht (auf als) Tugend,
Drum eben ist sie Tugend.
Die niedere Tugend kommt nicht los von (ihrer) Tugend;
Drum eben ist sie bar der Tugend.
Ohn' Tun ist sie, die höhere Tugend,
und nicht ist ihr's zu tun ums Tun;
die niedere dagegen tut,
und ihr, ihr ist's zu tun ums Tun.
— — — —
Verliert man Tao, so dann die Tugend [7];

---

[1]) Einzig Medhurst hat bisher die unnachahmliche Kürze des chinesischen Originals erreicht mit seiner Version: „Who tiptoes, totters. Who straddles, stumbles“. Der Sinn ist: Wer auf die Zehen sich stellt, nicht hat der festen Stand. Wer breitspurig (sperrbeinig) schreitet, nicht kommt der vom Flecke.

[2]) Vgl. Matth. 6, 2 in Luthers Übersetzung. Genauer: erwirbt kein Verdienst sich; wörtlich: hat nicht Verdienst.

[3]) „Abhub vom Essen“ (d. i. Speiseüberrest, Küchenabfall), nach V. von Strauß.

[4]) Parker: „Their position as regards Providence is like that of an over-feeder or a fussy-doer.“

[5]) V. von Strauß: „Wer Tao hat“ oder besitzt, ist eine so realistische Bezeichnung für das innige Verhältnis des Menschen zu Gott, daß wir sie uns kaum gestatten würden, und doch sagt sie im Grunde mehr als unser „an Gott glauben“.

[6]) Chinesisch: *shang teh*. Gemeint ist die aus dem Einssein mit Tao folgende Tugend.

[7]) De Groot (Universismus, S. 31) versteht hier wie im folgenden den nicht ganz eindeutigen Ausdruck wie Giles, Wilhelm und andere

verliert die Tugend man, so dann die Menschlichkeit;
verliert man Menschlichkeit, so dann Gerechtigkeit;
verliert man die Gerechtigkeit, so dann die äußere Moral, [1]
und diese äußere Moral, sie ist
von Treu' und Zuverlässigkeit nur die Attrappe [2]
und von Verwirrung der Beginn,
(wie) totes Wissen hat von Tao
nichts weiter als den schönen Schein nur
und aber ist Beginn der Torheit.
Daher der (wahrhaft) große Mann
sich an sein Ganzes hält und nicht verbleibt bei dessen Schale,
an seine Frucht sich hält und nicht verbleibt bei seinem
schönen Schein. (Kap. 38.) [3]

Der höhere Forscher [4], höret er von Tao,
befleißt er sich, in ihm zu wandeln.
Der Durchschnittsforscher [4], höret er von Tao,
so wahrt er's bald, bald gibt er preis es.
Der Forscher nied'rer Art [4], hört er von Tao,
(hat nichts) dafür (als) mächtiges Gelächter.
Tät' er nicht lachen (drob),
nicht taugte es, zu gelten so als Tao. (Kap. 41.)

Das Große Tao [5], 's ist so ein eb'ner (Weg);
Das Volk jedoch liebt Seitenpfade. (Kap. 53.)

Pflegt's [6] einer [7] für sich selber (recht),
so wird desselb'gen Tugend echt;

Übersetzer: „geht dem Menschen das Tao verloren, so verliert er mit ihm zugleich auch . . ." Richtiger wohl versteht man: „Verliert man Tao, so gibt es, so kommt oder so bleibt hernach, so hat man dann noch Tugend usw."

[1]) Im Chinesischen: *li*, Etikette, äußerer Anstand. Vgl. Ninon de Lenclos an den Marquis de Sévigné: „Man ist übereingekommen, die Aufrichtigkeit durch schöne Redensarten zu ersetzen. Und auch die Kunst zu lieben ist von dieser Handlungsweise angesteckt."

[2]) Das in der Übersetzung gewählte Fremdwort trifft den Sinn des Originals wohl besser als der sonst sich nahelegende Ausdruck „Schale" (Rinde, schöne Oberfläche).

[3]) Zum Ganzen vgl. Matth. 6, 1—8; 16—18.

[4]) Vgl. Matth. 13, 3—8.

[5]) Oder auch: Der Große Weg. Dieser Grundsinn des Wortes darf hier jedenfalls nicht unbeachtet bleiben.

[6]) Es = Tao. — [7]) D. i. ein Tao-Verehrer auf dem Thron, der Kaiser.

Pflegt einer es in seinem Haus,
so fließt die Tugend reichlich aus;
Pflegt einer es in seinem Ort,
so wächst die Tugend weithin (dort);
Pflegt einer es in seinem Land,
so nimmt die Tugend überhand;
Pflegt's einer durch die ganze Welt,
Alsdann ist alles wohlbestellt [1]. (Kap. 54.)

Wer in sich hat der Tugend [2] Vollkraft,
gleicht einem neugebornen Kindlein [3]:
von giftigem Gewürm wird es gestochen nicht,
von reißenden Tieren nicht gepackt,
von Raubgevögel nicht gestoßen [4].

---

[1]) Die letzte Zeile wörtlich: dann seine Tugend universal. Zum Ganzen vgl. Ta-hioh, Abschn. 4 und 5 (oben S. 100). Zum Vergleich die gelungene v. Straußsche Übersetzung, der meine eigene eine Verszeile entlehnt:

Führt's einer bei sich selber ein,
Dann hat die Tugend recht Gedeih'n;
Führt er es ein in seinem Haus,
Dann fließt die Tugend reichlich aus.
Führt er es ein in seinem Ort,
Dann wächst die Tugend mächtig fort;
Führt er es ein in seinem Land,
Dann hat die Tugend Blütenstand;
Führt er im ganzen Reich es ein,
Dann schließt die Tugend alles ein.

[2]) *Teh.* [3]) Vgl. Matth. 18, 3.

[4]) Vgl. Kap. 50 (S. 199) und Mark. 16, 17 f. V. von Strauß S. 246 erklärt zu dieser Stelle: „Nicht so ist dies gemeint, als ob solche Gefahren dem Kinde nicht drohen könnten, sondern das Kind hält sie nicht für Gefahren, ihm sind giftige Gewürme nicht giftig usw., und es entsetzt sich daher vor der Erscheinung der verderblichen Tiere nicht. Das Dritte der Vergleichung liegt in dieser völligen Furchtlosigkeit."

So legt auch Grill sich die Sache zurecht. Ob mit Recht? Mir liegt es näher, hier eine Vorstellung zu finden, die ihre genaue Entsprechung im Buddhismus hat. Ich denke an das, was in den buddhistischen Texten von der Wirksamkeit der *Maitri* gesagt ist, der universellen Liebe oder, wie Oldenberg, gegen Pischels Gleichsetzung dieser Maitri mit der christlichen Liebe sich kehrend, vorzieht, zu sagen: dem „unbegrenzten Fühlen" für alle Wesen. „Solches Fühlen hat zauberhafte Kraft; Feindseligkeit von Mensch und Getier wird dadurch überwunden. Keine Schlange beißt den, der auf die «vier Schlangenkönigsgeschlechter» das Maitrigefühl richtet. Den wilden Elefanten, der gegen Buddha anstürmt, «trifft er mit freundlichem Sinn». Eine alte Wandmalerei stellt die Szene dar: sanft und bescheiden neigt sich der Elefant vor dem Heiligen, dessen Hand in leiser Liebkosung seine Stirn berührt." Oldenberg, Aus dem alten Indien S. 6 f. Vgl. Ders., Buddha [6] S. 343, Anm. 2, wonach schon im

Schwach (seine) Knochen, zart die Sehnen,
und dennoch fest (sein) Griff.
Noch weiß es um Geschlechterpaarung nicht,
und dennoch strafft sich ihm das Glied:
das macht: es hat des Samens Fülle [1].
Den ganzen Tag fort mag es kreischen,
und heißer wird ihm nicht die Kehle:
das macht: es hat des Einklangs Fülle [2].
Den Einklang kennen, das heißt ewig sein.
Das Ew'ge kennen heißt Erleuchtung. (Kap. 55.)

„Für alle Kreatur ist Tao Zuflucht und Hort [3],
„den Guten (höchster) Schatz, Nicht guten Rettungsport."
Ein gutes Wort find't einen guten Ort,
und mehr noch wird erreicht durch edle Tat bei Menschen [4].
Sind (unter ihnen) solche, die nicht gut,
warum denn also sie verloren geben?
Darum (ja eben) wurde eingesetzt der Himmelssohn
(und) wurden der Minister drei bestellt.

Cullavagga V, 6 vorgeschrieben wird, zum Schutz gegen Schlangenbiß die Kraft der Maitri auf die verschiedenen Geschlechter der Schlangen zu richten. Siehe ebenda S. 344 die nach Cariya Piṭaka III, 13 mitgeteilte Schilderung des Lebens, das Buddha in einer seiner vergangenen Existenzen als Einsiedlerknabe geführt haben will. — Legges Übersetzung dieses Kapitels zeigt, daß er als Objekt von Schlangenbiß usw. nicht das neugeborene Kindlein, mit dem der zu voller Tugend Gelangte verglichen wird, nimmt, sondern diesen letzteren selbst.

[1]) Wörtlich genau gibt diesen Passus V. v. Strauß in seinen Erläuterungen des Textes auf griechisch wieder: οὔπω γιγνώσκει τὴν τῶν γυναικῶν ἀνδρῶν τε σύμμιξιν. καίτο τὸ αἰδοῖον στύεται — σπέρματος περισσείᾳ.

[2]) Strauß S. 246 f.: „Weil das Kind im Vollbesitz des Einklangs, der Harmonie (*hó*), weil es in reiner Übereinstimmung mit sich selbst ist, darum ist sein Schreien nicht Zeichen innerer Mißstimmung und Unordnung, überreizt daher das Stimmorgan nicht, und dies bleibt immer rein und klar. So sind auch alle Äußerungen des Menschen von vollendeter Tugend fortwährend freundlich und gleichmäßig sanft, weil er (wie voll hervorbringender Kraft, so auch) voll innerer Übereinstimmung, voll Harmonie ist." Parker übersetzt diese Zeile: „the result being a harmonious balance of forces."

[3]) Vgl. Ps. 90, 1. Parker: „»Providence« is the exoteric principle of the innumerable created objects." Zu dem hier so ganz abweichend verstandenen Wort *ao* vgl. Wilhelm, S. 108. Es begegnet auch Lun-yü III, 13. Siehe oben S. 79, Anm. 4, wo *ao* (die Südwestecke des Hauses) durch mein „höherstehender Gott des ganzen Hauses" angedeutet ist.

[4]) Verba docent, exempla trahunt.

Die [1] mögen Zepter tragen von Nephrit,
die [2] mögen in (pompösem) Viererzuge fahren:
nicht kommt's dem gleich, daß einer [3], stille sitzend [4],
dies Tao als Gabe beut (dem Volk) [5].
Warum doch hielten also wert die Alten dieses Tao?
(War es) nicht (darum) weil es von ihm heißt:
„Wer's suchet, der erlangt's [6];
„wer Sünden hat, dem werden sie vergeben?" [7]
Drum (eben) ist's das höchste Gut der Welt [8]. (Kap. 62.)

Die rechte Norm beständig kennen,
das heißt verborg'ne Tugend.
Verborg'ne Tugend (aber) ist tiefgründig, traun!
ist unermeßlich, traun!
jedwedem Ird'schen, traun! konträr
und macht doch endlich alles sich gefüg [9]. (Kap. 65.)

Ein großer Haß, ob er versöhnt auch wird,
Zurück bleibt sicher doch (von) Haß (ein Rest);
(denn) gut zu machen, wer vermöchte das?
So denn: der Heil'ge Mensch nimmt auf sich seinen Pakt [10]

---

[1]) Nämlich die Minister.
[2]) Die Kaiser.
[3]) Kaiser oder Minister.
[4]) Entsprechend dem alten Zeremoniell; unser „knieend".
[5]) von Strauß, 279: „Alle äußerliche Betreibung von Regierungsgeschäften, meint Laò-tsè, habe nicht den Wert, welchen die ruhige Nachfolge Taò's in Rettung der nichtguten Menschen durch Zureden und erweckendes Beispiel hat, wozu ja die Höchstregierenden da seien."
[6]) Vgl. Jer. 29, 13 f.; Matth. 7, 7; Apostelg. 17, 27.
[7]) Vgl. Mich. 7, 18.
[8]) Grill, S. 184: „Das Tao rettet den Menschen von Sünde und befreit ihn vom Druck des Schuldbewußtseins und weist sich dadurch vor allem als das höchste Gut aus. Als solches muß es auch das höchste Vorbild des Kaisers sein."
[9]) Parker: „The fact of understanding such a model is whas is called the colourless dissolution of Grace. This colourless Grace extends deep and far indeed, re-acting upon created objects, until at last it attains to perfect accord."
[10]) Wörtlich: den linken Vertrag, die linke Hälfte des Vertrags, d. h. seinen, den ihn verpflichtenden Teil des Kontrakts. Im alten China wurden die Verträge auf Holztäfelchen geschrieben, so zwar — man hat dabei daran zu denken, daß die Zeilen Vertikalkolonnen sind — daß auf die linke Hälfte der hölzernen Schreibfläche die zugestandene Verpflichtung, auf die rechte die stipulierte Berechtigung zu stehen kam, worauf das Täfelchen auseinandergebrochen und jedem der beiden Kontra-

und treibt nicht bei die Schuld vom Gegenpart.
Wer Tugend hat, denkt auf Vertragserfüllung;
wer tugendleer, besteht auf seinem Schein [1]. (Kap. 79.)

2. Nicht-Tun *(wu-wei)*.

Drum denn verharrt der Heil'ge Mensch [2]
im Wirken des Nichthandelns,
übt sein Belehren ohne Reden [3]. (Kap. 2.)

Mit Worten karg — so ist es in der Ordnung.
Ein Wirbelwind währt nicht den ganzen Morgen;
ein Wolkenbruch währt nicht den ganzen Tag.
Der diese wirkt, wer ist es?
Der Himmel und die Erde sind's [4].
Wo's denn nun Himmel selbst und Erde nicht auf die Dauer können,
wie so erst recht nicht (dann) der Mensch! (Kap. 23.)

---

henten sein Teil des Dokuments ausgehändigt wurde. Bei Anforderung der Erfüllung wurde die Echtheit des „Scheins" konstatiert, indem man die beiden Tafelteile an den Bruchseiten prüfend aneinanderlegte. Vgl. Julien, 290, Anm. 3.

[1]) Julien gibt statt Übersetzung die treffende Erklärung der Stelle: „C'est pourquoi celui qui a de la vertu songe à donner, celui qui est sans vertu songe a demander". Indessen geht damit das Bild verloren, das den heiligen Menschen, der seine Feinde zu versöhnen bemüht ist, als einen solchen darstellt, der in dem dadurch entstehenden, vertragsähnlichen Verhältnisse nur die Leistungen übernimmt, ohne Gegenleistung zu verlangen, während der Nicht-Tugendliche, als welcher der Widersacher des heiligen Menschen gewißlich anzusehen ist, seinen ganzen Zehnten aus diesem Verhältnisse einhebt. von Strauß 337. Vgl. Lun-yü XV,20.

[2]) „Der »heilige Mensch« bezeichnet den an Erkenntnis, Sittlichkeit und Lebensklugheit vollendeten Weisen, den idealen Menschen, und ist daher weit mehr als der »Weise«, wie jeder heißt, der durch geistige und sittliche Tüchtigkeit sich auszeichnet, während kiūn tsè (*kiūn-tszĕ*), wörtlich »Fürsten-Sohn«, überhaupt der Ausdruck ist für den höheren, edleren Menschen, der nach Vollkommenheit strebt, im Gegensatz zu den »kleinen«, gewöhnlichen, gemeinen Menschen." v. Strauß, S. 14.

[3]) Wörtlich: er übt Nichtredenslehre, d. h. er lehrt nicht durch Worte, sondern durch seinen Wandel, durch sein Beispiel, durch die überwindende Macht seiner vorbildlichen Persönlichkeit. Strauß meint, es möge das mit einem Seitenblick auf K'ung-tszĕ gesagt sein. Vgl. aber Lun-yü XVII, 19, wonach auch Konfuzius den Himmel in seinem Nichtreden sich zum Vorbild nahm. Chalmers merkt an, daß Emerson Sokrates sagen läßt: "All my good is magnetic, and I educate, not by lessons, but by going about my business".

[4]) Vgl. Lun-yü XVII, 19.

Tao, es ist ewig sonder Tun,
und doch ist nichts, das es nicht wirkte [1].
Wenn Fürsten, Könige es vermöchten, das zu wahren,
um würden wandeln alle Wesen sich von selbst [2]. (Kap. 37.)

Das Weichste, das auf Erden ist,
siegt ob dem Härtesten auf Erden [3].
Das Nichtseiende dringt selbst in das noch ein, das
ohne Zwischenraum [4].
Hieran erkenn' ich des Nicht-Handelns Wert.
Ohn' Reden lehren [5], ohne Tun gewinnen:
nur Wen'ge in der Welt erreichen das. (Kap. 43.)

Bewegung überwindet Frost,
(doch) Ruhe überwindet Hitze [6].
Wer rein und ruhig, wird Richtmaß für die Welt. (Kap. 45.)

---

[1]) Vgl. Joh. 5, 17.

[2]) Strauß, 173: „Wären die Regierenden, auf deren Beispiel jeder hinblickt, imstande, Taò's Verfahren zu beobachten, d. h. göttlich zu leben und zu handeln, und nur dadurch, ohne Tun, d. h. ohne Verbote, Zwang usw., also rein sittlich zu wirken, so würde dies auf alle eine so überwindende Macht ausüben, daß alle Anstalten und Maßregeln zu Herstellung und Aufrechterhaltung von Sitte und Recht unnötig würden und jeder von selbst sich einem reinen und gerechten Leben zuwendete. Ob unser Philosoph hierin optimistisch schwärme, läßt sich nicht entscheiden, da Könige und Fürsten von so göttlicher Hoheit und Reinheit, wie er sie verlangt, bisher, auch unter den Christen, noch nicht regiert haben, die Wirkung ihres Waltens aber, wenn sie erschienen, a priori nicht zu beurteilen ist."

[3]) Vgl. Kap. 78, wo als das Schmiegste, dem doch kein Festes standhält, das Wasser bezeichnet wird. Neutestamentliche Parallelen: 1. Kor. 1, 27; 2. Kor. 12, 9 f.

[4]) D. i. das Undurchdringliche, das Massive. Das Nichtseiende ist Tao. Parker übersetzt diese Zeile: „just as a hard thing may take its rise from nothing, and enter where there is no opening". Die im Druck hervorgehobenen Worte hat Parker bei Hoai-nan-tszĕ (von ihm als Vainancius zitiert), einem taoistischen Autor auf königlichem Thron (2. Jahrh. v. Chr.), der unsere Tao-teh-king-Stelle mit diesem Zusatze anführt, entdeckt.

[5]) Strauß, 204 f.: „Lehre ohne Worte, schweigende Lehre kann nur geben, wer durch sittliche Größe und Reinheit den Menschen zur Anschauung bringt, wie sie nicht seien, und wie sie sein sollen und können. Nichts schreiet lauter als das stumme Beispiel. Dadurch wird eine unwiderstehliche sittliche Macht ausgeübt, welche zur Erreichung der sittlichen Zwecke alles Tuns überhebt, mithin den erwünschten Vorteil oder Gewinn bringt ohne Tun. So zu lehren und zu gewinnen setzt indessen eine solche Vollendung der Persönlichkeit voraus, daß nur Wenige es dahin bringen."

[6]) Vgl. unser Sprichwort: Reden ist Silber, Schweigen ist Gold.

Die (weite) Welt kann man erkennen,
ohn' das man vor das Haustor tritt;
des Himmels Weg [1] kann man erschauen,
ohn' daß man durch das Fenster blickt.
Je ferner einer schweifen wird,
so minder nur wird sein Erkennen [2]. (Kap. 47.)

Des Studiums wer pfleget,
nimmt täglich zu;
des Tao wer pfleget,
nimmt täglich ab;
ab nimmt er und fortfährt er, abzunehmen,
bis er beim Nicht-Tun angelangt.
Nicht tut er, und ist doch untätig nicht [3]. (Kap. 48.)

„Wer zuhält seinen Mund,
„wer Aug' verschleußt und Ohr" [4],
nicht hat der Mühsal alldieweil er lebt.
Wer auftut seinen Mund,
wer sich geschäftig machet,
nicht ist zu helfen dem, solang er lebt [5]. (Kap. 52.)

Nicht-tun laß sein dein Tun,
und Nichtbeschäftigung sei dein Geschäfte! (Kap. 63.

Des heiligen Menschen (einziges) Begehr ist: ohn' Begehr zu sein [6].
Nicht schätzt er wert schwer zu erreichend Gut.
Er lernet: nicht zu lernen [7].
Er wendet sich zurück zu dem, davon verirrt die Menge. (Kap. 64.)

---

[1]) *Tao*, an dieser Stelle nur soviel wie Verfahrensweise, während der Himmel hier wie bei Konfuzius die höchste lenkende Macht bezeichnet, eben das, was Lao-tszĕ sonst Tao nennt.

[2]) v. Strauß (S. 215) will in diesem Kapitel eine schlagende Widerlegung dessen sehen, was die spätere Sage und, auf sie gestützt, Abel Rémusat von weiten Reisen Lao-tszĕs in die Westländer, um dort Weisheit zu suchen, wissen wollen. [3]) Vgl. Jer. 30, 15; 1. Thess. 4, 11.

[4]) Wörtlich: wer seine Eingänge verschließt, wer seine Pforten zusperrt. Die in der Übersetzung oben gegebene Interpretation haben schon die chinesischen Erklärer.

[5]) Statt „solang er lebt" ist auch die andere Übersetzung: „beim Ende seines Lebens" möglich.

[6]) Parker: „the highest form of man desires that which others do not desire".

[7]) Parker: „he makes a study of what others do not study".

3. Tugenden.

(So) Himmel (wie) Erde sind bleibend und dauernd.
Warum sie zu bleiben vermögen, der Himmel, die Erde, —
(das ist), weil nicht sich selber sie leben.
Das ist es, was Dauer leiht ihrem Bestehen [1].
Drum denn, so stellt der heil'ge Mensch hintan sein Selbst,
und sein Selbst kommt vornan;
begibt seines Selbst sich,
und sein Selbst bleibt bewahrt.
Ist es nicht (also doch):
Weil nicht sein Eig'nes er sucht,
bringt er sein Eignes voran? [2] (Kap. 7.)

So man des Streits sich enthält,
bleibt man vor Tadel bewahrt. (Kap. 8.)

„Was halb ist, ganz wird werden;
„Krumm zu Gerad gedeiht;
„was leer ist, voll soll werden;
„was alt ist, wird erneut [3];
„wo wenig, gibt's Erreichen;
„wo viel ist, Wirrnis dräut [4]."
Daher [5] der Heil'ge Mensch umfaßt das Eine [6]
und wird zum Vorbild (so) für (alle) Welt.

---

[1]) De Groot: „Deshalb sind sie auch imstande, ewiglich Leben zu schaffen" (Universismus, S. 35).

[2]) Zu diesem Kapitel, von Grill, S. 131, bezeichnet als Grundstelle der Ethik Lao-tszĕs, vgl. Matth. 10, 39; 16, 25; 20, 16; 23, 12; Mark. 8, 35; Luk. 9, 24; 14, 11; 17, 33; 18, 14; Joh. 12, 25. „Unbedingte Dauer", erklärt v. Strauß S. 35 f., „kommt nur Taò zu, und in gleichem Maße, als etwas an ihm Teil hat, hat es Dauer. Je mehr es aber für sich und seine Eigenheit lebt, je mehr es sich auf sich selbst zusammenzieht, desto mehr verschließt es sich dem Einfließen des Göttlichen (Taò), das seine Dauer ihm gewährt."

[3]) Zum Anfang dieses Verszitates vgl. Matth. 5, 4, vor allem aber Jes. 40, 4. Strauß wollten diese Sprüche fast den Eindruck einer Reminiszenz von daher machen, dies um so mehr, als sie am Schluß des Kapitels Sprüche der Alten genannt werden.

[4]) Vgl. „Eins ist not".

[5]) Ergänze in Gedanken: um die in den zitierten Sprüchen der Alten aufgeführten geheilten Zustände für die Zukunft herbeizuführen.

[6]) Tao, das als die Ursache von allem auch „die Ursache aller Vollendung, aller Heilung krankhafter und ungenügender Zustände" ist (Strauß S. 117). Parker übersetzt: „For which reasons the highest form of man is single in purpose".

Er will nichts scheinen,
drum so leuchtet er;
Aufhebens macht er von sich selber nicht,
und drum so ist er ausgezeichnet;
er rühmt sich selber nicht,
darum so hat Verdienst er;
er überhebt sich nicht,
und (just) darum wird er erhoben.
Abhold er selber allem Streiten:
drum kann auf Erden niemand mit ihm streiten.
Der Spruch der Alten [1]:
„Was halb ist, ganz wird werden" —
sollt' er, fürwahr, ein leer Gerede sein? [2] (Kap. 22.)

Wer, seiner Mannheit [3] sich bewußt,
doch seine Weiblichkeit [4] bewahret,
der ist das Strombett aller Welt [5].
Ist er das Strombett aller Welt,
nicht weicht von ihm die ew'ge Tugend;
umkehrt er wieder, wie ein Kind zu sein [6].

Wer, seiner Helle sich bewußt,
doch seine Dunkelheit [7] bewahret,

---

[1]) Hier führt Lao-tszĕ Worte seines Tao-teh-king einmal ausdrücklich auf die Alten zurück. Solcher Zitate finden sich viele in seinem Buch. Oft, wie z. B. in diesem Kapitel, heben sie sich schon durch die äußere Form von der eigenen Rede Lao-tszĕs ab. Zu der Frage der Existenz einer Tao-Philosophie oder gar einer Tao-Gemeinde vor Lao-tszĕ vgl. Dvořák, S. 132 ff., Grill, S. 27 ff. und V. von Strauß, Essays S. 77 ff.

[2]) Strauß, S. 119, weist auf das „Prophetische" des Kapitels hin: „Nur die Erscheinung des wahrhaft vollkommenen, des idealen Menschen kann das Unvollkommene vollkommen, das Krumme gerade machen, das Versunkene heben, das Verdorbene erneuern; und dazu bedarf es nicht vieler Mittel, sondern nur eines einzigen. Daß dies einmal geschehen werde, ist eine Verheißung des Altertums. Laò-tsè führt sie an und schildert dann den vorbildlichen Heiligen in seiner Hoheit, Demut und Sanftmut, wie es uns notwendig an den Einen erinnern muß, der in Wirklichkeit der Welt Vorbild geworden ist. Wird sich aber, fragt er dann, jene Verheißung auch bewähren? Und die Antwort darauf lautet bejahend."

[3]) D. i. Stärke, Gebieterautorität.

[4]) D. i. Schwachheit, freiwillig dienende Unterordnung. Vgl. Kap. 61.

[5]) Sinn: alles strömt ihm zu, richtet sich nach ihm, oder: der gewinnt bei aller Welt unwiderstehlichen Einfluß. Vgl. Kap. 66.

[6]) Vgl. Kap. 55 u. Matth. 18, 3.

[7]) D. i. Unscheinbarkeit.

der ist das Vorbild aller Welt.
Ist er das Vorbild aller Welt,
nicht geht ihm fehl die ew'ge Tugend;
umkehrt er dann zu seinem Urstand [1] wieder.

Wer, seiner Ehre sich bewußt,
doch seine Unehr' sich bewahret,
der ist der Talgrund aller Welt.
Ist er der Talgrund aller Welt,
so hat er g'nug der ew'gen Tugend,
umkehrt er dann zur Einfalt (der Natur) [2]. (Kap. 28.)

So wurzelt denn, was Edel, im Gemeinen.
So gründet sich, was Hoch, auf das, was Niedrig ist.
Daher auch Fürsten (selbst) und Könige sich betiteln
als „Waisenkind", als „Wenigkeit", „Unwürdiger",
besagend, daß sie wurzeln im Gemeinen [3].
Ist's etwa denn nicht also? (Kap. 39.)

„Klein werdend, kann ein Wesen dennoch wachsen,
„und schrumpfen kann ein and'res, das sich mehrt."
Was Andere gelehrt, das lehr' auch ich:
„Kampfbolden gibt's kein sänftigliches Sterben." [4] (Kap. 42.)

„Der recht Vollkomm'ne s c h e i n e t nichts zu taugen,
„und ist (in Wirklichkeit zu allem doch) zu brauchen.

---

[1]) Chinesisch: *wu ki*, „das Ungewordene", d. i. nach W i l h e l m „der vor dem Uranfang liegende Zustand des Ineinanderseins der Gegensätze". v. S t r a u ß hat hier: „ins Unbefangne".

[2]) P a r k e r: „Know the masculine or stronger aspect, but maintain due regard for the feminine or weaker, in your capacity of vivifying stream irrigating the world, in which capacity, permanent Grace never leaving you, you will revert to infantine innocence. Know the whiter or more aethereal aspect, but maintain consideration for the darker or material, in your capacity of pattern to the world, in which capacity, permanent grace never failing you, you will revert to the infinite. Know the favour or glory aspect, but maintain a due estimate of the disapproval or disgrace in your capacity of broad-mind to the world, in which capacity, permanent Grace being sufficient, you will revert to rough-hewn simplicity."

[3]) Die Fürsten sind im Grunde dem Himmel gegenüber wie jeder Geringste im Volk, dem doch auch sie entsprungen sind. Dieselben Ausdrücke (Waisenkind usw.) auch in Kap. 42.

[4]) Diese Stelle ist schon als autobiographisches Stück mitgeteilt. Siehe oben S. 147.

„Der recht Erfüllte, er erscheint wie leer,
„und ist (doch) unerschöpflich (wie das Meer)."
(So auch) der recht Gerade ist wie krumm,
(und so) der recht Gescheite scheint wie dumm
und der da recht beredt, der ist wie stumm [1]. (Kap. 45.)

Ein Reich, das groß, (muß — stromgleich —) niederst strömen [2],
(so wird es) Sammelbett für (alle) Welt,
(so fällt) gen (alle) Welt (des) Weib(es Part ihm zu) [3].
Das Weib hat je und je durch Ruh' besiegt den Mann,
durch Ruhe, sich zuniederst haltend.
So denn: ein großes Reich, wo kleineren es sich beugt, —
die kleinen Reiche wird es damit sich gewinnen [4];
(wogegen) kleine, sich dem großen Reiche beugend,
damit das große Reich für sich gewinnen werden.
So daß das eine denn sich beugt, um zu gewinnen,
die anderen gewinnen, dieweil sie sich gebeugt.
Wofern das große Reich kein weiter Streben hat,
als zu vereinen bloß die Menschen und zu weiden;
wofern ein kleines Reich kein weiter Streben hat,
als, jenem sich begebend, anderen zu dienen:
so dies wie jenes dann erlangt, was sein Begehr [5]
Nur muß, was groß, sich eben niedrig machen [6]. (Kap. 61.)

---

[1]) Vgl. Kap. 20. Nach Strauß (S. 209) sagen diese Verse, derjenige, welcher in der vollen inneren Gegenwart des unerschöpflich Allvollkommenen lebe, wisse und wolle nichts von eignen persönlichen Vorzügen, trete mit denselben nicht hervor und erscheine daher als ihrer entbehrend, und gerade darin bestehe sein größter Vorzug. Ganz anders faßt Medhurst den Sinn dieser Stelle, der übersetzt: „He who regards his greatest achievements as unattained, may employ himself without decay. He who regards his greatest fulness as emptiness, may employ himself without exhaustion etc." So mißverstanden, würden die Worte Lao-tszĕs dann allerdings an die Worte Jesu erinnern: „Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, so sprechet: wir sind unnütze Knechte, wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren" (Luk. 17, 10). [2]) Vgl. Kap. 66.

[3]) Zeile 1—3 bei Parker: „Great states should allow favour to flow down on those below. The world's intercourse is practically the world's female."

[4]) Zu denken ist hier nur an moralische Eroberungen.

[5]) Vgl. Meng-tszĕ I, 2. 3: „Wer mit einem großen (Reiche) einem kleinen dient, der erfreut den Himmel; wer mit einem kleinen einem großen dient, fürchtet den Himmel. Wer den Himmel erfreut, erhält das Reich; wer den Himmel fürchtet, erhält seine Herrschaft."

[6]) Zum ganzen Kapitel vgl. Matth. 20, 26. 27; 23, 12; Eph. 5, 21; 1. Petr. 5, 5.

Von Geist und Art des Straußschen Kommentars dem Leser

eine klarere Vorstellung zu geben, als es durch die gelegentliche Anziehung von Erklärungen einzelner Stellen geschehen kann, seien hier in der Hauptsache die Anmerkungen mitgeteilt, die er zu diesem Kapitel gibt. „Zu den Regierenden gehörten auch die Fürsten der Lehnstaaten, welche, von sehr verschiedener Größe, nebeneinander in dem weiten Reich bestanden, und da auch ihnen galt, was von den Regierenden im allgemeinen gesagt wurde, so fügt Laò-tsè noch ein Kapitel über ihr gegenseitiges Verhalten hinzu, worin er zeigt, was ein ehrliches und friedliches Zusammenleben größerer und kleinerer Staaten möglich mache. Diese Staaten standen sich nicht als fremde gegenüber, sondern als Glieder eines großen Körpers, ähnlich wie die deutschen Staaten, solange Deutschland als Reich oder als Bund noch bestand; sie waren daher aufeinander angewiesen, obwohl gegenseitig voneinander unabhängig, und ihr Verhalten unter sich war von der größten Bedeutung für die Gesamtheit. Ist für die Aufgabe der Menschheit, für eine sittliche Kulturentwicklung nichts förderlicher als eine solche reiche Gliederung eines großen Ganzen, so bringt diese doch auch manche Gefahren mit sich. Der große Staat wird übermütig, herrschsüchtig, sucht die kleineren zu verschlingen oder zu unterdrücken und mit Gewalt sich dienstbar zu machen. Kleine Staaten, auf ihre Selbständigkeit pochend, überheben sich, werden dem großen hinderlich und reizen sie. Um solchen Übelständen und den daraus quellenden Wirren zuvorzukommen, dringt Laò-tsè auf die praktische Betätigung eines ethischen Motivs; denn bei ihm war es außer Frage, ob das Sittliche auch Fürsten und Staaten bändige und beherrschen solle; und es ist als wende er auf die Staatenverhältnisse nur den evangelischen Grundsatz an: «Seid allesamt einander untertan!» Denn dies ist es, was er zum Heil des Ganzen sowohl vom großen als vom kleinen Lande fordert. Den gemilderten Begriff von «untertan sein» (ὑποτάσσεσθαι) kennt jeder aus der Schrift."

Was oben in Zeile 1 durch »niederst strömen« wiedergegeben ist (*hià liu*), findet, so führt Strauß aus, seine Erklärung im 66. Kapitel, wo es heißt, daß Ströme und Meere deshalb vermöchten, aller Bäche Könige zu sein, weil sie sich unterhalb derselben, d. h. in einem niedrigeren Niveau, zu erhalten wissen. Es sagt also dasselbe wie das bloße »sich zuniederst haltend« (*hiá*) in Zeile 5 der obigen Übersetzung; doch ist »strömen« (*liu*) deshalb gesetzt, um sogleich an das Naturgesetz zu erinnern, wonach nur dem, was niedriger fließt, anderes zuströmt. Verfährt so ein großes Land, dann erweist es sich nach seiner ihm für das ganze Reich zukommenden bindenden und weiblichen Natur. Mit dem »Sammelbett« im obigen Text (Zeile 2) ist die Eigenschaft des großen Landes gemeint, wonach es für das Reichsganze die kleineren Länder zusammenhält und einiget. »Weib« (*p'in*) in Zeile 3 ist nicht das Weib als Gattin, sondern die weibliche Natur (θῆλυ). Die Erklärung gibt der folgende Satz.

„Das Weibliche überwindet immerdar mit Ruhe das Männliche (ἄῤῥεν), und gerade dadurch, daß es »mit Ruhe untertan ist« (*hiá*). Der Mann ist der Stärkere, von Natur Heftigere und Gewaltsamere, und wird desungeachtet durch die immer stille und sanfte Unterwürfigkeit des Weibes überwunden. Ist dies eine Erläuterung von Laò-tsès mehrfach wiederholtem Satze, daß das Schwache das Starke überwinde, so muß das »Weib« als das physisch Schwächere gedacht sein. Wenn daher im vorigen Satze das sich niedrigende große Land »des Reiches Weib« genannt wurde, und es nun heißt, das Weib überwinde den Mann, so mußte es dort einem Stärkeren, Männlichen gegenübergedacht sein, und dies kann nichts anderes sein, als das Reichsganze unter dem Reichshaupte. Es wird also, das gilt für dort, den größten und siegenden Einfluß auf das ganze Reich gewinnen, wenn es in Ruhe sich untertan macht. Hier gilt die Aussage ganz allgemein.

Die Ströme und das Meer, wodurch sie es vermögen,
die Könige zu sein von allen Tälern [1],
das ist: daß sie's versteh'n, sich unter sie zu niedern.
Darum vermögen sie's, jedwedes Tales Könige zu sein.
Und so denn auch der Heil'ge Mensch:
Wünscht ob dem Volke er zu steh'n,
muß unter selb'ges er in seinem Wort sich niedern.
Wünscht vor dem Volk er herzugeh'n,
muß hintan er sich ihm in seinem Iche stellen.
Und so: weilt gleich der Heilige über ihm,

Denn auch für das Verhältnis zu den kleineren Staaten, wovon im folgenden die Rede, soll das große Land auf seine Stärke verzichten; es soll nicht mit physischen, sondern mit ethischen Kräften wirken." . . . „auf beiden Seiten ist das *hiá*, das Untertansein, als ein freies, nicht auf Rechtspflichten, noch weniger auf einer Nötigung beruhendes zu denken, und will nicht mehr sagen als Abwesenheit von Überhebung und Anmaßlichkeit unter Hingebung, Ehrerbietung und rücksichtsvoller Dienstwilligkeit auf beiden Seiten, und zwar aus ehrlichem Herzen und nicht vorteilshalber erheuchelt."

Indem jedes Land sich dienstfreundlich ergeben zeigt, ist jedes in der Lage, sowohl das andre für sich zu gewinnen, als auch für das andre gewonnen zu werden. „Die Absicht der Antithese ist, zu zeigen, daß der Wunsch, den andern Staat für sich einzunehmen, nur zu erreichen sei, wenn auch dieser zu gleicher Hingebung sich heruntertue und nicht aus Anmaßlichkeit mehr für sich verlange, als er seiner Bedeutung nach fordern darf; worauf dann der folgende Satz eingeht . . . . ."

Charakteristisch ist auch die Straußsche Nutzanwendung der Weisheitssprüche dieses Kapitels auf die Gegenwart: „Man pocht auf das Christentum, aber so feig und abgestorben ist es unter uns, daß Keiner wagt, die Gebote der Gerechtigkeit, der Treue, der Achtung vor dem Besitz, dem Recht, der Freiheit anderer, geschweige das evangelische Gebot: »Seid allesamt einander untertan«, christlichen Staaten entgegenzuhalten, die doch Gott zu einer gegliederten Gemeinschaft in gegenseitiger Treue berufen hatte. Wer es täte, würde mit Gelächter bezahlt. Selbst die Besten macht der erhoffte »Gewinn« . . . blind gegen den »Schaden an ihrer Seele«. Glaubt man denn im Ernste, der Gott von Sinai habe seine einschneidenden Verbote, der göttliche Herr der Christenheit seine Gebote der Liebe, der Treue, des Friedens, des Gottgehorsams, der Sanftmut und Demut nur den Privatleuten geben wollen, nicht auch Königen, Fürsten, Regierungen und Staaten? Glaubt man wirklich, nur jenen, nicht auch diesen gälten seine daran geknüpften Drohungen und Verheißungen und sein Gericht? Ist er nicht mehr »König der Könige, Herr der Herren«? Wahrlich es ist, als sei das nur ein Ehrentitel, mit dem man ihn pensioniert habe, als sei es nicht ein unentreißbares Amt, vermöge dessen Er »einst mit ihnen reden wird in seinem Zorn und mit seinem Grimm sie schrecken«. Diener seines Worts, die nicht mehr die Ehrlichkeit haben, mit ihm auch gekrönte Christen zu strafen, und die deren Anmaßungen und Gelüste schweifwedelnd salben, sollten sich errötend verkriechen, wenn sie die schlichten treuherzigen Mahnungen eines alten Heiden aus einem hundertmal verlachten und verspotteten Volke hören, welche christlicher sind als all ihr Gerede von göttlicher Mission und göttlichem Wohlgefallen am Erfolge Eroberungssüchtiger."

[1]) deren Tribut sie in Gestalt der Bergflüsse empfangen (De Groot).

fühlt doch das Volk sich nicht durch ihn beschwert.
Ob er an erster Stelle weilet,
nicht wird dadurch das Volk gekränkt.
Und so denn freut sich alle Welt, zu fördern ihn,
wird sein nicht überdrüssig.
Weil er nicht streitet, drum so kann
niemand auf Erden mit ihm streiten [1]. (Kap. 66.)

Ich nun, drei Schätze habe ich;
die hüte ich und schätz' ich hoch.
Der erste ist: Ich hab' ein Herz für Andre;
der zweite ist: Ich weiß mich einzuschränken;
der dritte ist: ich hege Scheu, vornan zu stehen in der Welt.
Wer menschenlieb, der kann (ruhig) mutig vorgeh'n;
wer selbst sich einschränkt, kann (leicht) reichlich spenden;
wer in der Welt vornan zu steh'n sich scheut,
der taugt, der Tücht'gen Oberhaupt zu werden [2].
Doch, wie man heut von Liebe nimmer weiß,
nur mehr von forschem Draufgeh'n;
von Sparsinn nimmer weiß,
nur mehr von Springenlassen;
von Demut nichts mehr weiß
und nur vornan will steh'n:
das ist der Tod.
Wer Menschenliebe hat, wird Sieger sein beim Angriff
und feste steh'n, find't er sich in der Wehr.
Der Himmel, will er einen retten,
so beut er Schutz ihm durch desselb'gen Lieben [3]. (Kap. 67.) [4]

---

[1]) Vgl. Matth. 20, 26 f.; 23, 11 f.

[2]) De Groot (Universismus, S. 43) übersetzt diese und die voraufgehende Zeile: „Durch Scheu vor Vorrang in der Welt vermag man sich die Mittel zu verschaffen, um das Leben zu verlängern".

[3]) „In diesen Schlußworten sehen wir zunächst, wie Laò-tsè sich denkt, daß Gott den Menschen beistehe, nämlich durch sittliche, jedenfalls geistige Einwirkung, indem er ihm dasjenige ins Herz gibt — und immer gibt er dem guten Menschen — wodurch ihm Rettung und Heil werden kann. Dann zeigt sich auch, daß die Barmherzigkeit als etwas vom Himmel Verliehenes betrachtet wird; denn dieser ist es ja, der die Menschen schützt durch die Barmherzigkeit, die der Mensch hat. Nicht also schützt der Mensch selbst sich durch die Barmherzigkeit, die er erweist, sondern dadurch schützt Der ihn, der ihm diese Barmherzigkeit gibt." Strauß, S. 302. Parker übersetzt den Schluß dieses Kapitels: „for Heaven will come to your rescue, and with the same tenderness protect you".

[4]) Vgl. 1. Kor. 13, 13.

Wer tüchtig ist, ein Heer zu leiten,
wird nicht versessen sein auf Krieg;
wer tüchtig ist, den Kampf zu führen,
läßt sich erfassen nicht von Grimm;
wer tüchtig ist, den Feind zu dämpfen,
der bricht vom Zaune keinen Streit;
wer tüchtig, And're zu gebrauchen,
derselb'ge stellt sich unter sie [1].
Das ist's, was man Nichtstreitens Tugend nennt;
das nennt man Kraft, die Andern zu gebrauchen;
das nennt man Einssein mit dem Himmel: —
der Alten höchstes Strebeziel. (Kap. 68.)

In aller Welt schmiegsamer nichts und schwächer als das Wasser.
Und doch: wie Festes es und Hartes angreift,
ist nichts imstande, es zu übertreffen,
gibt's nichts, das es ersetzen könnte.
Niemand auf Erden, der nicht wüßte (aus Erfahrung),
daß Schwaches über Starkes siegt
und Weiches siegt ob Hartem [2].
Nur daß es keiner fertig bringt, (nun auch) danach zu tun.
(Kap. 78.)

4. Verwerfung des Kriegs.

Wer tao-gemäß dem Menschenherrscher [3] steht zur Seit' [4],
hält nicht mit Waffenmacht das Reich in Zwang [5],
ein Tun, dem leicht der Rückschlag folgt.
Wo Kriegshauf wohnte, sprießen Dorn und Distel,
Notjahre gehen sicher hinter Heermacht her.
Wer gut, führt seinen Schlag, und dann genung;
nicht wagt er, zu erobern mit Gewalt;
führt seinen Schlag, und brüstet sich nicht drob;
führt seinen Schlag, und triumphieret nicht;

---

[1]) Vgl. Matth. 20, 26 f.
[2]) Vgl. 1. Kor. 1, 27; 2. Kor. 2, 9. 10.
[3]) D. i. dem Kaiser.
[4]) Wörtlich: zur Linken steht, nämlich als Minister zur Aufrechthaltung bzw. Wiederherstellung der Ordnung.
[5]) De Groot: „Wenn ein Herrscher den Beistand des Tao gebraucht, dann tut er der Welt keine Gewalt mit Waffen an" (Univ. S. 50).

führt seinen Schlag, und ist darob nicht stolz;
führt seinen Schlag, weil anders es nicht geht;
führt seinen Schlag, doch vergewaltigt nicht.
„Wenn Wesen altern nach erlangter höchster Kraft,
„daher nur kommt's: sie sind nicht tao-haft."
Wer Tao nicht hat, bald ist es mit ihm aus [1].
(Kap. 30.)

Wie schön auch die Waffen, — Geräte des Unheils!
(Geräte sind sie,) die männiglich hasset.
Nicht hat drum, wer Tao hat, mit ihnen zu schaffen [2].
— — — — —
Die Waffen, sie bleiben Geräte des Unheils,
und nimmer sind sie Gerät für den Edlen [3],
der nur sie gebraucht, wenn er anders nicht kann [4].
Sind ihm doch das Höchste die Ruhe, der Friede.
Ob er auch siegt, er wird sich des nicht freuen.
Sich dessen freu'n wär' Lust an Menschenschlachtung,
und wer an Menschenschlachtung sich lustiert,
nicht kann im Reich erwirken der sein Ziel.
— — — — —
Wer Menschen hingeschlachtet hat in Massen,
in Trauer und in Mitleid wein' er drob! (Kap. 31.)

---

[1]) Zwischen diesem Sinnspruche, der sich auch in Kap. 55 findet, und dem Vorausgehenden ist nach Strauß der Gedanke zu ergänzen, daß der, welcher nicht wie »der Gute« verfährt, wer also ohne Not die Waffen ergreift, dann mit seinem Siege stolz prunkt und ihn zur Vergrößerung, Unterdrückung und Erpressung mißbraucht, daß dieser zwar Größe, Ruhm und Macht erlangen kann, dann aber unaufhaltsam einem höheren Gesetze verfällt. „Die Zunahme an Größe und Kraft ist selbst schon Beweis jener Wandelbarkeit, wonach ihr unvermeidlich die Abnahme, das Altern, folgt. Da Taò unwandelbar (Kap. 25), mithin ohne Zunahme und Abnahme ist, so folgt, daß dasjenige, was zu- und abnimmt, insofern *pŭ taò*, Taò-los, d. h. ungöttlich ist. Bei ihm ist deshalb an einen Bestand der erlangten Fülle und Kraft nicht zu denken" (S. 151).

[2]) Vgl. Ps. 46, 9 f.

[3]) *kiün-tszĕ*. Dieser in der Lehre des Konfuzius als Bezeichnung für den Edelmenschen, wie er sein soll, eine so große Rolle spielende Begriff kommt im Tao-teh-king nur in diesem Kapitel vor. Dvořák, Lao-tsï S. 79: „Lao-tsï gebraucht diesen Ausdruck wohl kaum ohne Seitenblick auf den Mustermenschen des Konfuzius".

[4]) Strauß S. 153: „— eine Äußerung, welche dartut, daß nicht Weichlichkeit und Mangel an Mut aus Laò-tsè reden."

Wenn Tao im Reich in Geltung ist,
bleibt für den Felderdung der Gaul.
Ist ohne Tao das Reich, so lebt
im Ausland (Mann und) Kriegerroß. (Kap. 46.)

Es ist ein Spruch bei den Strategen:
„Den Wirt zu spielen wag' ich nimmer;
„(viel besser ists,) man spielt den Gast.
„Nicht Zollbreit wag' ich vorzudringen;
„ein Fußbreit Rückzug (mehr mir paßt)." [1]
— — — —
Kein größer Unheil als mit Kämpfen leicht es nehmen [2].
Ist doch, wer's leichtlich nimmt, zu kämpfen,
gar nah' daran, mein Kleinod [3] einzubüßen.
Drum denn:
Wo Feindeswaffen aufeinanderprallen,
des wird der Sieg sein, der da Mitleid hat [4].
(Kap. 69.)

III.
Sozialpolitik.

(Zu) hoch nicht stellen die vom Geistesadel [5], —
hintan hält das die Eifersucht des Volks [6].

---

[1]) Das tertium comparationis wird mit Strauß in der Einladung zu finden sein. Ich fordere meinerseits niemand zum Kampfe heraus, ich lasse mich höchstens, wenn auch nur widerstrebend, von dem andern dazu herausfordern.

[2]) Oder: den Feind leicht nehmen, d. i. geringschätzen? v. Grill: „Es gibt nichts Unheilvolleres als leichtfertigen Angriffskrieg".

[3]) D. i. die Menschenliebe, einen der „drei Schätze" von Kap. 67 (S. 181).

[4]) Strauß erinnert daran, daß auch Shakespeare sagt: „Wenn Milde und Grausamkeit um ein Königreich spielen, so wird der gelindeste Spieler am ersten gewinnen".

[5]) Im Chinesischen: *hien*, die Weisen, die Höhergebildeten, geistig Bedeutenden (die vom Regenten naturgemäß in Dienst genommen werden). Vgl. mit dieser Warnung Lao-tszĕs Lun-yü XIII, 2, wo Konfuzius die Beförderung der Weisen und Tüchtigen anempfiehlt.

[6]) Die ersten beiden Zeilen dieses Kapitels ließen sich auch etwa so verstehen:

„Macht man Aufhebens nicht vom eig'nen Wert,
so macht man, daß das Volk nicht hadert".

Vermeint sind sie jedenfalls dem Herrscher als ein Rat, den bei seinem Regieren zu befolgen er gut tun dürfte.

(Zu) hoch nicht werten schwer erlangbar Gut, —
so macht man, daß das Volk nicht fällt aufs Dieben.
Läßt man's nicht schau'n, was Gier ihm wecken muß,
bewahrt man vor Verwirrung ihm die Herzen [1].
Drum denn ist das des Heil'gen Menschen Regiment:
die Herzen [2] leert er, füllt dem Volk die Mägen,
dämpft ihm die Wünsche, stärkt ihm den Charakter [3];

---

[1]) Erinnert sei hier an Worte aus dem von Pung Kwang Yu, dem offiziellen Vertreter des chinesischen Konfuzianismus, auf dem Religionskongreß von Chicago 1893 gehaltenen Vortrag: „Christus lehrt seine Jünger, nicht zu töten, nicht die Ehe zu brechen, nicht zu stehlen, nicht falsches Zeugnis zu reden, Vater und Mutter zu ehren und den Nächsten zu lieben als sich selbst. Ähnliche Gebote finden sich auch in anderen Systemen einer religiös begründeten Moral. Christus sagt: ‚Wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen.' Daß er so leichthin gebieten kann, das rechte Auge auszureißen und die rechte Hand abzuhauen und von sich zu werfen, zeigt, eine wie strenge Selbstzucht er seinen Jüngern zumutet. Lao-tszĕ empfiehlt, sich des Hinsehens auf alles, was die Begier reizen kann, zu enthalten, damit das Herz nicht in Wallung gebracht wird. Konfuzius sagt hierüber: ‚Wovor einer auf der Hut sein muß, solange das jugendliche Blut noch nicht dahin gekommen ist, in Ruhe durch die Adern zu rinnen, das ist Weibesschönheit' (Lun-yü XVI, 7). Aus diesem Grunde eben stiftete vor sechstausend Jahren bereits Fuh-si die Ehe, um die ungezügelte Vermischung der beiden Geschlechter zu verhindern, und die weisen Gesetzgeber späterer Zeiten haben diese Einschränkung niemals gemildert. Es gibt keinen Chinesen, dem es nicht in Fleisch und Blut übergegangen wäre, daß geziemende Beobachtung der konventionellen Schicklichkeitsregeln, die dazu dienen, die Geschlechter zu sondern, das Kardinalprinzip tugendhafter Lebensführung ist. Die Wirkung dieser chinesischen Sitte ist, wie lange Erfahrung zeigt, daß bei den Eheschließungen zumeist mehr die Charaktereigenschaften als Schönheit die ausschlaggebende Rolle spielen, und daß häusliche Differenzen nur selten zu einem fatalen Ausgang führen. Wenn Christus lehrt: ‚Es ist besser, daß eines deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde' und ‚es wäre einem Manne besser, daß ein Mühlstein an seinen Hals gehängt und er ersäuft würde im Meer, da es am tiefsten ist, als daß er ärgert dieser Geringsten einen, die an mich glauben', so meine ich, daß er damit ganz das gleiche gewollt hat, worauf auch die Erziehungsgrundsätze in China hinzielen, indem sie jede nur immer denkbare Versuchung beseitigen und alle nur immer möglichen schlimmen Neigungen ausroden. Der Unterschied liegt einzig in der Art, wie der Gedanke zum Ausdruck gelangt. Wenn man sagt, das chinesische Erziehungssystem setze der Freiheit des jugendlichen Volkes zu viele Schranken, so habe ich nur mit Christus zu sagen: ‚Die Pforte ist weit und der Weg ist breit, der zur Verdammnis führet; und die Pforte ist enge, und der Weg ist schmal, der zum Leben führet'." (The World's Parl. of Religions, 1893, I, 425 f.)

[2]) *Sin*, „Herz", hier gefaßt als Sitz des gesamten Fühlens und des Begehrens nach äußeren Dingen.

[3]) Was in meiner Übersetzung mit „Charakter" wiedergegeben ist, ist wörtlich: „die Knochen". Angemerkt sei, daß manche Erklärer, z. B.

stets sorgt er, daß das Volk ohn' Wissen [1], ohn' Begehren,
und daß, wer (doch) weiß, ja nicht wagt zu handeln.
Das Nicht-Tun tun [2]:
so ist dann nichts, das ungeordnet wär'. (Kap. 3.)

Wem wert das Reich als wie sein eigen Ich,
dem läßt sich füglich anvertrau'n das Reich [3]. (Kap. 13.)

Im höchsten Altertum das untere Volk,
es merkte nichts [4] vom Dasein (seiner Oberen).
Hernachmals die hat es geliebt, gepriesen,
und aber nachmals die gefürchtet dann,
und aber, aber nachmals die (nur mehr) mißachtet [5].
(Kap. 17.)

Strauß, die Aussagen dieser und der vorangehenden Zeile auf den „Heiligen Menschen" beziehen, der, wenn er im Regimente sitzt, vor allem sich selber zu rechter Führung desselben bereitet, indem er sein eigenes Herz von Begierden und Leidenschaften frei macht. Hienach wäre etwa so zu übersetzen:

Sein Herz entleert er und erfüllt sein Inn'res,
sein Wünschen dämpft er, festigt den Charakter.

[1]) D. i. ohne äußeres Wissen, das nach Lao-tszĕ vom Übel ist.

[2]) Der ideale Regent wirkt durch sein „negatives Verhalten", „lediglich als sittliche Potenz" (Strauß, S. 21). Parker übersetzt die Schlußzeilen: „By this policy of «not raising incidents» everything will conform to order".

[3]) Einen ganz abweichenden, allzu ausgeklügelten Sinn gewinnt dieser Stelle Strauß ab, der übersetzt: „Wer an Hoheit dem Körper das Reich gleichachtet, dem kann man das Reich anheimstellen," was so viel heißen soll wie: wer in betreff einer hohen Stellung das ganze Reichsregiment gleich seinem Körper, der Ursach und dem Sitze aller seiner Leiden, für eine große Plage ansieht, dem .... Wilhelm übersetzt (wie auch Parker): „Wer in seinem Ich die Welt liebt ...", v. Grill: „Wer — geliebt — in seiner Person das Reich (geliebt) sieht, kann mit der Sorge für das Reich betraut werden".

[4]) In dem von Julien seiner Version zugrunde gelegten und von ihm mitabgedruckten chinesischen Texte fehlt die Negation (*pu*). Der Sinn bleibt so wie so der gleiche: Die weisen und heiligen Idealherrscher des hohen Altertums, von deren Art ihre Nachfolger mehr und mehr abkamen, führten ihr Regiment tao-gemäß so ohne alles Hervortretenlassen ihrer Person (*wu-weï*) und ohne alle Zwangsausübung, daß das Untertanenvolk dessen, daß sie herrschten, überhaupt gar nicht gewahr wurde, sondern sich frei fühlte. Es war regiert, ohne es zu wissen.

[5]) Die Anfangsworte dieses Kapitels, *t'ai shang*, oben übersetzt: „im höchsten Altertum", werden von anderen verstanden als bedeutend: „ganz Große". Nimmt man sie so, so wäre unsere Stelle, wenn man sich auch, wie z. B. R. Wilhelm, für Ausscheidung der Negation (*pu*) in der zweiten Zeile entscheidet, etwa so zu übersetzen:

Gedächte wer, an sich das Reich zu raffen
und es zu machen,
ich würde seh'n, wie selb'gem solches nicht gelingt.
Das Reich, es ist ein geistiges Gefäß [1],
dran man herum nicht machen darf.
Wer dran herummacht, der zerstört es [2];
wer danach greifet, der greift fehl. (Kap. 29.)

Den Fisch darf man der Wassertiefe nicht entnehmen;
des Staates Scharfgeschütz, man darf's dem Volk nicht zeigen [3].
(Kap. 36.)

Nicht ist der Heil'ge Mensch [4] versteift in seinem eig'nen Sinn,
in eines jeden Sinn weiß er sich einzufühlen [5]. (Kap. 49.)

Sind überprunkhaft die Paläste,
(und) wüst (darum) das Ackerland
und ausgeleert (des Volkes) Speicher;
prangt man im Schmucke feiner Kleider
und gürtet sich mit Waffen(zier),

(Als ganz) ganz Große (standen oben an),
wußt' unten man (nur eben), daß sie da.
Nach ihnen die hat man geliebt, gepriesen;
die diesen folgten, hat gefürchtet man;
die danach kamen (dann), hat man mißachtet.

Angemerkt sei Parkers ganz abweichendes Sinnverständnis: „As to the Final Cause, those below are conscious of its existence, and the next steps are to love it and to praise it; the next to fear it; the next to take liberties with it".

[1]) Aristoteles würde dafür sagen: Der Staat ist φύσει, nicht θέσει, d. i. eine Schöpfung Gottes, nicht ein von Menschen Gemachtes. (Carus p. 302.)

[2]) De Groot (Universismus, S. 50) bietet hier die Verdeutschung: „Wer die Welt unter dem Himmel zu beherrschen begehrt und sie mit Tätigkeit regiert — es wird ihm, meiner Ansicht nach, nicht gelingen. Die Welt unter dem Himmel ist ein Ding, das mit *Šĕn* bestellt ist, und soll also nicht mit Tätigkeit regiert werden; denn wer sie mit Tätigkeit regiert, richtet sie zugrunde."

[3]) Diese Zeilen sind sehr vieldeutig. Was Lao-tszĕ mit ihnen sagen wollte, wage ich nicht zu entscheiden.

[4]) D. i. hier: der Herrscher.

[5]) Wörtlich: Der Heilige Mensch hat kein beharrliches (unveränderliches) Herz; aus der hundert Familien (des Volkes) Herzen macht er (sein eigenes) Herz.

treibt Völlerei in Trank und Speise
und häuft in Unmaß Schätze sich:
das nennt man Räuberwirtschaft, traun!
nicht Tao, fürwahr! [1] (Kap. 53.)

Je mehr im Reich der Schranken und Verbote,
nur um so mehr verarmt das Volk;
je mehr das Volk verspürt der scharfen Mittel [2],
so größer die Verwirrung nur in Land und Haus;
je mehr Gewandtheit und Kunstfertigkeit im Volk,
so mehr der wunderlichen Dinge kommen auf [3];
je mehr Gesetze und Befehle proklamiert,
so mehr der Diebe gibt's und Räuber [4].
Darum so spricht der Heil'ge Mensch:
Ich bleib' ohn' Tun, so wandelt sich das Volk von selbst [5];
ich liebe Stille, und von selbst wird recht das Volk;
ich setze nichts ins Werk, und reich von selber wird das Volk;
ich bin begierlos, und das Volk von selbst wird schlicht.
(Kap. 57.)

Wer beim Regieren lahm und laß,
dem wird sein Volk gedeihen baß;

---

[1]) Diese Worte sind offenbar gegen die Ausbeutung des Volks von seiten eines üppig lebenden Hofs gerichtet. Tao ist hier so viel wie Tao haben, d. i., auf den Fürsten bezogen, tao-gemäßes Regieren.

[2]) Anderes Sinnverständnis: Je mehr der scharfen Waffen das Volk in Händen hat (nämlich aus Anlaß kriegerischer Unternehmungen der Regierung), desto . . . Ähnlich Parker, der übersetzt: „The more weapons of power are entrusted to the people, the more blundering is the government likely to be".

[3]) Als eines solcher „wunderlicher Dinge" würden Lao-tszĕ etwa unsere „Zeppeline" erschienen sein. Vgl. aber die ganz abweichende Auffassung dieser Stelle bei Grill.

[4]) v. Strauß S. 256: „Die aufgezählten Übelstände haben einen inneren Zusammenhang und Fortschritt: denn ein verarmendes Volk ist in der Regel zu Unruhen und Gewaltsamkeiten geneigt, und wird bei ihm die Begier nach überflüssigem Luxus erregt, so werden deren immer mehr sein, welche sich die Mittel dazu auf unrechtmäßige Weise zu verschaffen suchen".

[5]) sc. überwunden von dem sittlichen Einfluß der zur Nachfolge anregenden vorbildlichen Persönlichkeit des Herrschers, der sich alles Vielregierens, alles Tuns, enthält.

doch wer in jeden Topf will blicken,
dem zeiget sein Volk nur Nücken und Tücken [1].
Auf Unglück, traun, baut (oft) das Glück sich auf;
dem Glücke, traun, liegt Unglück auf der Lauer.

— — — — —

Wo (dem Regenten) geht Gerdaheit ab,
verkehrt Geradheit sich (beim Volk) in Trug,
verkehrt sich in Entartung Güte [2].
Lang (lang) ists her, daß also irre geh't das Volk.
(Kap. 58.)

Ein großes Land muß man regieren
so, wie man kleine Fischlein kocht [3]. (Kap. 60.)

Wo ob dem Reich man waltet tao-gemäß,
da ist's vorbei mit (allem) Geisterspuk der Manen [4].
Nicht zwar als ob die Manen bar der Geisterkräfte wären,
doch ihre Geisterkräfte tun den Menschen keinen Harm.
(Kap. 60.)

Die voreinst wußten zu betät'gen Tao [5],
nicht „aufzuklären" dachten sie das Volk,
vielmehr: es einfach zu erhalten.
Daß es so schwer, das Volk zu leiten,
kommt daher, daß zu viel es weiß [6]. (Kap. 65.)

---

[1]) Strauß, S. 260: „Zugrunde liegt der Gedanke, daß eine Regierung, die alles bestimmen und für alles sorgen will, die freie Entwicklung des Volkes hemmt und dessen Kräfte lähmt, eine solche aber, die dem Volke die möglichste Freiheit läßt, ihm am förderlichsten ist". Denn „eine Regierung, die alles beachten will, meint, jedem Unglück abhelfen, das Glück eines jeden sichern zu sollen, greift damit in die Weltordnung ein und wirkt nachteilig auf die sittliche Spannkraft der Menschen".

[2]) Für diese Stelle bieten die Texte Varianten, weshalb die Übersetzungen hier sehr auseinandergehen.

[3]) D. h. so sachte und behutsam. Solches vorsichtige Regieren, das sich davor hütet, den Untertanen irgend beschwerlich zu fallen, ist ein Regieren im Geist und Sinn des Tao und seines Nicht-Tuns.

[4]) Wörtlich: „da werden ihre Manen (*kuei*) keine Geister (*shin*)", d. i. ihnen nicht zu Unholden, weil die Manen dann, wie Grill, 181 f., richtig erklärt, nicht durch die Mißhandlung ihrer Nachkommen beleidigt und in der Verehrung verkürzt werden.

[5]) D. h. die Musterherrscher des Altertums.

[6]) Vgl. Lun-yü VIII, 9. Nicht unrecht hat aber doch wohl Strauß, wenn er (S. 291) meint, Lao-tszĕ wende sich in diesem Kapitel gegen die-

(Wer da) durch Klugheit lenken (will) ein Reich,
(der ist) des Reichs Verderben;
(wer) nicht durch Klugheit lenkt das Reich [1],
(der ist) des Reiches Segen.
Wer solche doppelte Erkenntnis hat,
(hat) auch die rechte Norm. (Kap. 65.)

Daß Hunger leiden muß das Volk,
kommt daher, daß seine Obrigkeit der Steuern frißt die Menge.
Drum muß es Hunger leiden.
Daß schwer zu leiten ist das Volk,
kommt daher, daß seine Obrigkeit es an sich hat, zu „machen".
Drum ist es schwer zu leiten. (Kap. 75.)

Drum denn so sprach ein Heil'ger Mensch:
„Wer auf sich nimmt des Landes Schmutz,
„der kann des Volkes Priester [2] heißen.
„Wer auf sich nimmt des Landes Leid,
„wird als des Reiches König sich erweisen" —
ein wahres Wort, so paradox es scheint!
(Kap. 78.)

(Mein Ideal, es wäre dies:)
Klein(nur) der Staat, — nicht viel des Volks!

---

jenige Art Aufklärung, welche schon damals durch K'ung-tszĕ Verbreitung fand. Ganz gewiß mißverstanden ist der Ausspruch Lao-tszĕs von Hermann Brunnhofer, wenn er auf Grund desselben mehr als einmal (so in seinen Neueren Essays „Östliches Werden" S. 49, vgl. S. 359) mit Bedauern hervorhebt, daß wir schon in diesem Heiligtum der altchinesischen Weisheit (das ist ihm das Tao-teh-king) auch „den jesuitischen Grundsatz von der Nützlichkeit der Volksverdummung" fänden.

[1]) In Gedanken ist zu ergänzen: sondern durch *Tao* und *Teh*, durch Frömmigkeit und Tugend.

[2]) Wörtlich: „der Herr der Erdgötter - Hirseopfer". Zu dem Gedanken vgl. Jes. 53 und Lun-yü XX, 1. Strauß erklärt: Wer das, was durch des Volkes Verirrungen und Sünden den Staat befleckt, auf sich selber nimmt und als das Seine trägt, der verdient in Wahrheit der königliche Stellvertreter des Volks vor den oberen Mächten zu heißen. Im dritten Verse heißt *pŭ thsiâng* Unglücksfälle, Mißgeschick, und es sind damit die unglücklichen Ereignisse gemeint, welche den Staat in seinem natürlichen Bestande treffen, wie feindliche Überfälle, Mißernten, Hungersnöte, verheerende Seuchen, Überschwemmungen u. dgl. Wenn der Regierende auch diese als sein eigenes Unglück trägt, so bezeugt das seine selbstlose Hingabe an das Volk und adelt ihn als dessen echten König und Herrscher.

Beamtenapparat [1], — es mag ihn haben,
doch aber nicht gebrauchen seiner! [2]
Mach', daß das Volk nicht leichtlich nimmt das Sterben [3]
und (doch) nicht in die Ferne braucht zu wandern!
Fehlt's gleich an Schiffen nicht und Wagen:
sie zu besteigen sei kein Anlaß! [4]
Sind Wehr und Waffen gleich vorhanden:
sie anzurüsten sei kein Grund!
Mach', daß das Volk rückkehrt zum Schnüreknoten
und seiner sich bedienet (statt der Schrift) [5]:
schmackhaft wird dünken ihm sein Essen,
schön wird ihm dünken sein Gewand,
behaglich dünken seine Wohnstatt
und wohlgefällig seine Sitte.
Ein Nachbarland kann lugen bis zum andern,
Hahnschrei und Hundsgebell vernimmt man gegenseits:
doch würden, hochbejahrt, die Leutchen sterben
und hätten nie einander heimgesucht [6]. (Kap. 80.)

Antithesen und Paradoxien.

— — — —

ein wahres Wort, so paradox es scheint.
(Kap. 78.)

[1]) Freie Übersetzung.

[2]) Weil das friedsame Leben des Völkchens in Lao-tszĕs idyllischem Idealstaat keinerlei behördliches Eingreifen erheischt.

[3]) D. h. sorge, daß das Volk am Leben hängt, weil es nämlich ein Leben hat, das wirklich des Lebens wert ist.

[4]) Weil das eigene Land ihm alles bietet, was das Völkchen zu seines schlichten Lebens Nahrung und Notdurft braucht.

[5]) „Aber ein gewisser Neid überfiel mich, als ich einen Menschen vor mir sah, der weder lesen noch schreiben kann. Wie still und ruhig muß es in einer solchen Seele aussehen, dachte ich. Es muß fast aussehen wie in der Seele eines Kindes, ehe es dem Schul-, d. i. dem Lese- und Schreibzwang verfällt." (Hansjakob.) Die obige Tao-teh-king-Stelle ist interessant, weil sie zeigt, daß man auch im alten China vor Erfindung der Schrift sich des in der Menschheit weit verbreiteten mnemotechnischen Hilfsmittels der Knotenschnüre bediente, das am meisten ausgebildet bei den präkolumbischen Inkaperuanern gefunden worden ist, wo diese Knotenschnüre den Namen Kipu (Quipu) hatten. Siehe die Abbildung einer solchen Schriftschnur nach einem im Museum für Völkerkunde zu Berlin befindlichen Originale in Ratzels Völkerkunde, 2. A. I, 595, wiedergegeben auch in Weules Leitfaden der Völkerkunde auf Tafel 114.

[6]) Strauß, S. 342: „So sehr wird das kleine Volk in seinem engen Glück sich begnügt finden, so sehr sein beschränktes Heimatland lieben,

Erkennen alle in der Welt des Schönen Schönsein,
so ist das schon des Garst'gen Setzung.
Erkennet männiglich des Guten Gutsein,
so ist das schon des Schlechten Setzung [1].
Denn:
„Sein und Nichtsein einander bedingen,
„Schwierig und Leicht einander vollbringen.
„Lang und Kurz einander formieren,
„Hoch und Nieder einander normieren,
„Stimme und Töne einander sich fügen,
„Das Vorher und das Nachher einander sich schmiegen" [2].
(Kap. 2.)

---

so frei sein von allen darüber hinaus strebenden Wünschen, daß es die Leute lebenslang auch nicht einmal in das dichtangrenzende Nachbarland hinübertreibt".

Mochte man vor kurzem bei uns noch wenig Verständnis für das in diesem Kapitel aufgestellte Ideal des alten chinesischen Denkers aufbringen, so dürfte das heute mählich anders werden. Ein Anzeichen dafür sind etwa Sätze wie die folgenden, die einem in der neuen Zeitschrift „Gerechtigkeit", Monatshefte für auswärtige Politik, erschienenen Aufsatze des Berliner Philosophen Max Dessoir entnommen sind: „Was uns not tut, das ist ein gründlicher Wechsel der seelischen Einstellung. Denn nur so gewinnen die Tatsachen ein anderes, ein überhaupt erträgliches Gesicht. Es gilt, eine deutsche Lebensform zu finden, in der wir unsere Armut und Abhängigkeit nicht mehr so schmerzhaft fühlen . . . Die Lebenshaltung (der verschiedenen Gesellschaftsschichten) muß genähert, äußere Bequemlichkeit bewußt und freudig dem höheren Wertgebiet geopfert werden, auf daß wir mit weniger Geld, Rohstoffen, Fabriken auskommen als bisher, ohne deshalb zu entbehren. Wenn wir allesamt uns bescheiden, weil wir erkennen, daß die Größe eines Volkes nicht an der Ausdehnung seines Landbesitzes, sondern an der stillen, bildenden Kraft seiner Geistigkeit abzumessen ist, können wir arbeitsfreudig werden."

[1]) Strauß, S. 12: „Weiß Laò-tsè den Begriff des Gewissens auch nicht zu bezeichnen, er redet hier dennoch von ihm; denn jenes wundersame Vermögen, das zwischen Gut und Böse stets unfehlbar unterscheidet und über unser Verhältnis zu beiden fühlbar richtet, ist das Gewissen." Auch Carus (S. 283) wird durch Lao-tszĕs Identifizierung der Entstehung des Bösen mit der bewußten Unterscheidung zwischen gut und böse an die Vorstellungen gemahnt, die dem biblischen Sündenfallbericht zugrunde liegen.

[2]) Was mit diesen uralten Sätzen gesagt sein will, ist nichts anderes als was in einem allerjüngsten Werke („Die Religion in ihrem Werden und Wesen", Berlin 1919) Berthold v. Kern so ausdrückt: „Unser Erkenntnisprozeß vollzieht sich durchweg mittelst der elementaren Denkfunktion des Unterscheidens und Vergleichens. Auf ihr, insbesondere auf dem Unterscheiden, beruht es, daß wir im Denken vorzugsweise mit gegensätzlichen Begriffspaaren arbeiten. So setzen wir dem A das Nicht-A, dem Sein das Nichtsein, dem Bewußtsein das Unbewußte, dem Ganzen die Teile gegenüber ... Alledem gegenüber ist die Lösung die, daß die

Himmel und Erde,
sie kennen kein Lieben:
wie Hunde von Stroh sind ihnen die Wesen.
(Und so auch) der Heil'ge,
er kennet kein Lieben:
Strohhunde sind ihm die hundert Familien [1].
(Kap. 5.)

---

natürliche Wirklichkeit solche Gegensätze und Unterschiede nicht kennt, daß vielmehr erst unser unterscheidendes und vergleichendes Denken sie schafft, daß all dies rückbezügliche Begriffe sind, deren einer ohne den andern unverständlich bleibt, weil sie sich gegenseitig bestimmen ..." (a. a. O. S. 216 ff.).

[1]) Diesen Satz stellt man füglich in die Rubrik „Paradoxien". Einem Sinologen von einem gewissen Rufe, De Harlez, klang er so paradox, daß er ihn nach Balfours Vorgang bei seinem Übersetzen in das gerade Gegenteil verkehrt hat: „Si le ciel et la terre étaient sans bonté, ils regarderaient tous les hommes comme des chiens de paille. Si le saint était sans bonté, il regarderait tous les hommes comme un chien de paille." Balfour seinerseits war mit dieser konditionellen Fassung der Sätze einem chinesischen Erklärer gefolgt, dem offenbar die Worte ebenfalls Lao-tszĕ nicht recht gleich zu sehen schienen. Daß sie auch heutige Taoisten weniger ansprechen als mancher andere Weisheitsspruch des Tao-teh-king, bezeugt ein kleines Erlebnis Hackmanns, mitgeteilt in einem stimmungsvollen Bericht („Intimes Leben") über seinen mehrwöchentlichen Aufenthalt in einem taoistischen Kloster, der in seinem Buche „Welt des Ostens" zu lesen steht. Hackmann findet bei einem Ausgang einen eigentümlichen Stein am Meeresufer, den er sich als Erinnerung aufheben will, und bittet den Abt (des taoistischen Klosters), ihm ein paar Worte darauf zu schreiben. Er wählt selber hierfür die Anfangsworte des fünften Kapitels des Lao-tszĕ-Buchs. Der Abt verspricht, seinen Wunsch zu erfüllen, wird dann aber nachdenklich und meint, er kenne einen anderen Tao-teh-king-Spruch, der besser geeignet sei, sich ihn als Merkwort aufzuschreiben, und auf Hackmanns Frage, welcher Spruch das wäre, zitiert ihm der Abt die Stelle Kap. 67 von den drei Schätzen, als deren einer dort eben die Menschenfreundlichkeit (*jen*, Humanität) genannt wird, die nach Kap. 5 dem Himmel und der Erde, d. h. der Natur abgeht, nach deren Vorbild dann wiederum der rechte Tao-Mensch, der Heilige, sich richtet. — Die im Text als Gleichnis dienenden Strohhunde sind Puppen, die man zur Verwendung bei Opfern herstellte und stolz aufputzte, um sie nachher, wenn sie „ihre Pflicht getan", d. h. ihrem vorübergehenden Zwecke gedient hatten, des Schmuckes wieder entkleidet als wertloses Stroh wegzuräumen. Zur Erklärung dieser Tao-teh-king-Stelle trägt folgender Passus bei Chuang-tszĕ bei: „Ehe die strohernen Hunde (bei der Opferfeier für die Verstorbenen) aufgestellt werden, tut man sie in einen Schrein und umhüllt sie mit Stickereien. Der Totenpriester fastet und reinigt sich, um sie darzubringen. Sind sie aber erst einmal aufgestellt gewesen, so wirft man sie weg, also daß die Vorübergehenden ihnen auf Kopf und Rücken treten, und die Reisigsammler sie auflesen und verbrennen." (Wilhelm, Dschuang Dsi S. 108.)

„Es einen dreißig Speichen sich in einer Nabe[1]:
„des Wagens Brauchbarkeit beruht auf ihrem Nichts[2].
„Aus aufgeweichtem Tone macht man Krüge:
„der Krüge Brauchbarkeit beruht auf ihrem Nichts[2].
„Durch Tür- und Fensterbrechen macht ein Haus man:
„des Hauses Brauchbarkeit beruht auf seinem Nichts.“[2]
Drum denn:
So ist's das Sein, damit man Werte wirkt,
Nicht-Sein, damit man Brauchbarkeit erwirket[3]. (Kap. 11.)

Das große Tao, es ward verlassen:
da gab es Menschlichkeit, Gerechtigkeit.
Klugheit und Umsicht kamen auf:
da gab es großes Heuchelwesen.
Der sechserlei Verwandtschaft[4] schwand die Eintracht:
da gab es Kindespflicht und gab es Vaterliebe.
Die Staaten kamen in Verfall und in Zerrüttung:
da gab es Untertanentreue[5]. (Kap. 18.)

---

[1]) Soviel Speichen hatten im Altertum in China die Räder nach der Zahl der Monatstage.

[2]) Strauß, S. 52: „Die dreißig Radspeichen laufen nach einem Punkte zusammen, allein an der hohlen Nabe hören sie auf, hier tritt ihr Nichtsein ein, und nur gemäß ihrem Nichtsein, insofern sie dort nicht sind, wohl aber ihr Wesen auch bis dahinein erstrecken — denn zum Wesen der Speichen gehört ihr Nichtsein in der Nabe —, insofern ist der Wagen zu gebrauchen, dessen Gebrauch also gerade auf ihrem Nichtsein beruht. So auch ist ein Gefäß nur insofern brauchbar, als in seinem Innern sein Stoff, der das Gefäß ist, nicht ist. Dies Nicht, ohne welches es nur ein Tonklumpen wäre, macht es erst zum Gefäß und ist daher sein eigentliches Wesen. Ein Haus ferner besteht aus Dach und Wänden; Türen und Fenster sind ein Nichtsein des letzteren, allein ohne dies Nichtsein könnte das Haus weder Menschen noch Licht einlassen, durch dasselbe erst wird es brauchbar. Der allgemeine Gedanke ist also, daß diese Dinge nicht durch ihr Sein, durch ihr Ich, sondern durch ihr Nicht ihrer Bestimmung entsprechen. Da sie aber eben diese Dinge nur sind, insofern sie ihrer Bestimmung entsprechen, so ist zu sagen, daß ihr Nichtseiendes dasjenige sei, was und wodurch ihr Seiendes ist.“ Vgl. über die Bedeutung des Spruchs die Ausführungen Josef Kohlers in der Ztschr. f. Rechtsphilos. I. Ziemlich allein dürfte Herbert A. Giles stehen mit seinem Urteil: „This chapter is beneath contempt“.

[3]) Parker übersetzt die letzten beiden Zeilen (im Chinesischen 10 Schriftzeichen): „so in the same way what concretely exists of our personalities is "value received", which may be further realized by reason of any intangible uses to which we may spiritually put those persons“.

[4]) Vater, Mutter, älterer Bruder, jüngerer Bruder, Weib und Kind, oder: Vater und Sohn, älterer und jüngerer Brüder, Weib und Kind.

[5]) Ein Satz aus Karl Schmidts Geschichte der Pädagogik wird

Fort mit dem Heiligsein, weg mit der Klugheit:
und hundertfach vermehrt wird sein des Volks Gewinn.
Fort mit der Menschlichkeit, weg mit Gerechtigkeit:
und das Volk wird zurückkehren zu kindlicher und elterlicher Liebe.
Fort mit Geschicktheit, weg mit Gewinn:
und es wird fürder Räuber nicht und Diebe geben [1].
(Kap. 19.)

Wer Andere kennt, ist klug;
wer sich selber kennt, der ist erleuchtet [2].
Wer Andere bezwingt, ist stark;
wer sich selber bezwingt, der ist mächtig.
(Kap. 33.)

Wer wissen(schwer), nicht redet der;
wer redet, der ist wissensleer. [3] (Kap. 56.)

Der Mensch, dieweil er lebt [4], ist weich und schwach,
ist hart und steif dagegen dann als Leiche.
Die Wesen alle, Kraut wie Baum, solang lebendig [5],
sind weich und zart,
erdarrt und starr dagegen, wenn erstorben.
Sonach denn Hart und Steif des Tods Begleiter,
und Weich und Schwach Begleiter sind des Lebens.

---

diensam sein, den Gedanken des alten chinesischen Weisen verständlich zu machen: „Es gab keine Theorie der Pädagogik, solange römische Tugend herrschte und diese der Jugend früh durch die Familie eingepflanzt wurde. Erst als der allgemeine Sittenverfall die Jugendbildung mit in seine Tiefe hinabzog, traten Seneka und Quintilian, Plutarch und Lukian mit ihren Grundsätzen über Erziehung und Unterricht hervor."

[1]) Wie das vorhergehende Kapitel offensichtlich gegen die von Konfuzius vertretene Richtung gerichtet. Alle die von jenem gepriesenen Tugenden und Vorzüge achtet der chinesische Rousseau für nichts; sie sind ihm, weil nicht im Tao wurzelnd, in Wirklichkeit nur splendida vitia, nicht wurzelecht. Lao-tszĕ tritt mit dieser Philippika voll Paradoxie und Ironie, wie S t r a u ß urteilt, nur auf evangelischen Boden, wo die göttliche Torheit den Preis erhält vor der Weisheit und Klugheit dieser Welt. Vgl. auch Matth. 23, 25—28 und 2. Tim. 3, 5.

[2]) Nicht erst der Grieche hat, wie man will, das γνῶθι σεαυτόν vernommen.

[3]) S. oben S. 41.

[4]) Oder: wenn er geboren wird.

[5]) Oder: wenn sie entstehen.

Daher auch:
Ist stark die Heeresmacht, so siegt man nicht [1];
ist stark der Baum, so ist's um ihn gescheh'n [2]. (Kap. 76.)

Wahre Worte sind nicht gefällig,
Gefällige Worte sind nicht wahr. (Kap. 81.)

Der Wissende, er ist kein Polyhistor,
ein Polyhistor nicht (schon) Wisser (auch).
(Kap. 81.)

Der heil'ge Mensch häuft keine Schätze.
Je mehr für Andere er tut,
so mehr besitzt er;
je mehr er weg an Andere gibt,
so mehr nur hat er [3]. (Kap. 81.)

Sonstiges.

Viel reden ist bald ausgeleert;
die Mitte halten mehr ist wert [4]. (Kap. 5.)

Voll Gold und Edelstein die Hallen —
niemand kann sicher sie bewahren.
Geehrt und reich, dazu hochmütig sein
zieht sich von selbst zu das Verderben. (Kap. 9.

---

[1]) Der Sinn dieses Satzes ist nach Strauß (S. 328): Wo ein Heer im bloßen Vertrauen auf seine Stärke rücksichtslos in den Krieg zieht, da ist dies bereits die Anzeige, daß es unterliegen wird.

[2]) Das Auge des Baumeisters oder Tischlers, der Nutzholz braucht, fällt natürlich nicht auf die schwanke Gerte, sondern auf die ergiebigen, vollausgewachsenen und daher zum Fällen reifen Stämme.

[3]) Hiezu zog Chalmers an die Bunyan-Stelle:
"A man there was, though some did count him mad,
The more he gave away the more he had".

[4]) Das Innehalten der Mitte, das besonders im Chung-yung gerühmt wird, ist eine taoistische Idee, die aber, wie Lun-yü VI, 27 zeigt, auch Konfuzius nicht fremd ist. Vgl. Erkes, Zur Textkritik des Chung-yung S. 8.

Ganz anders faßt Strauß den sprichwortartigen Reim, wie seine Übersetzung zeigt:
„Viel Worte meist in Nichts zerrinnen;
Und besser, man bewahrt es innen."

„Die fünf Farben [1] machen blind des Menschen Auge [2].
Die fünf Töne [3] machen taub des Menschen Ohr.
Die fünf Geschmäcke [4] machen stumpf des Menschen Mund.
Rennsport und Feldjagd machen toll des Menschen Sinn,
und schwer erlangbar Gut führt irr des Menschen Wandel" [5].
Drum denn: so sorgt der heil'ge Mensch auch für das Innere,
und sorget nicht für Augen(weide).
So läßt er sein das eine und erwählt das andre.

(Kap. 12.)

Schenkt man Vertrauen nicht genung,
find't man (auch) kein Vertrauen [6]. (Kap. 23.)

(Nur) Schweres taugt als Fundament [7] des Leichten;
(nur) Ruhe kann der Unrast Meister sein.
Drum denn in seinem Tageslauf der Edle
niemalen weicht von seinem Schwergepäck [8]
und, hätt' er noch so Glänzendes vor Augen,
erhaben drob, geruhig verweilt.

---

[1]) Blau, Gelb, Rot, Weiß und Schwarz.

[2]) Parker: „The five primary colours are apt to find eyes blind to them" (dem analog versteht er auch das folgende).

[3]) Prime, große Secunde, große Terz, Quinte und große Sexte.

[4]) Salzig, Bitter, Sauer, Beißend und Süß.

[5]) Die ersten fünf Zeilen dieses Kapitels haben im Chinesischen den Reim. Strauß gibt auch Zeile 6 und 7 noch gereimt wieder:

„Deshalb des Heil'gen Tun ist seine Brust,
Nicht Augenlust."

[6]) Parker: „Faith, if insufficient, is apt to become no faith at all". Der Spruch, in Kap. 23 ganz allgemein zu verstehen, findet sich noch einmal in Kap. 17, wo er auf das Vertrauen geht, das die Regierenden ihren Untertanen schenken sollen.

[7]) Im Chinesischen „Wurzel".

[8]) Wörtlich: von seinem Bagagewagen. Wilhelm bemerkt dazu S. 99, daß man beim Reisen in China das „schwere Gepäck" immer bei sich haben müsse, da man in der Herberge nichts vorfindet. Nach Dvořák (S. 194, vgl. S. 88) wäre das überaus plastische Bild dem Heerwesen entlehnt und auf die Seelenschätze des Edlen zu deuten. von Strauß (S. 134) meint, es möge auf die Last obliegender Pflichten hinweisen, da bald hernach von dem Kaiser geredet wird, der die seinigen leicht nimmt. S. 133 aber übersetzt er: „Daher der heilige Mensch den ganzen Tag wandelt, ohne zu weichen von ruhigem Ernst", indem er sich mit Julien einem chinesischen Kommentator anschließt. Carus (p. 46 u. 301, vgl. auch p. XIV) erklärt die Phrase „nicht von seinem Bagagewagen weichen" als soviel bedeutend wie „seine Würde bewahren".

Wie aber, wenn der ob zehntausend Wagen ist Gebieter [1],
an seinem Teile leichtlich nimmt das Reich?
Nimmt er es leicht, verliert er seine Mannen;
zeigt Unrast er, verliert er seinen Thron [2]. (Kap. 26.)

Dem guten Sprecher wird kein Wort zum Krüppel.
(Kap. 27.)

Drum denn der heil'ge Mensch —
Stets weiß er Rettung für die Menschen:
so wird verworfen ihrer keiner.
Stets weiß er Rettung für die Wesen:
so wird verworfen kein Geschöpf.
Das ist gedoppelte Erleuchtung.
So sei der Gute Lehrer des, der ungut;
der ungut ist, sei Stoff [3] für den, der gut!
Hielt' einer seinen Lehrer nicht in Ehren,
hätt' einer lieb nicht seinen Stoff,
wie klug er sei, er wär' doch baß verblendet.
(Kap. 27.)

Ruhm oder Leben —
was liegt uns näher?
Leben oder Habe —
was steht uns höher? [4]
Vor- oder Nachteil —
was tut uns weher? [5] (Kap. 44.)

---

[1]) D. i. der Kaiser.

[2]) von Strauß, S. 135: Der Altmeister spricht hier entweder aus Erfahrung oder im Voraussehen dessen, was bald geschah; denn King-wâng, nach gewaltsamer Besitznahme des Throns, sah seine Lehnsfürsten bald als Anführer sich gegenüber und mußte sogar aus der Hauptstadt flüchten. Er gewann sie zwar wieder, blieb aber stets in Gefahr, das Reich zu verlieren, über welches er nur eine geringe, von den Reichsfürsten vielbestrittene Gewalt ausübte.

[3]) Schülermaterial.

[4]) Vgl. Matth. 6, 25; Luk. 12, 23.

[5]) Selbstverständlich Nachteil, Verlieren. Wer aber vor Verlust sich bewahren will, verzichtet am besten darauf, durch Tun Gewinn zu suchen. Denn der Nachteil oder das Verlieren, nämlich das Verlieren an seinem Selbst, an seiner Seele wird um so größer sein, je mehr einer an Ruhm oder an Habe, also an vermeintlichem Vorteil erwirbt. Aber „nicht allein dies, sondern er muß auch das Erworbene wieder aufgeben und hat am Ende nur den Schmerz doppelten Verlustes". Strauß S. 206.

Kein größer Sünd' als Lüsten sich erlauben;
kein größer Unheil als zu hoch sein Wünschen schrauben[1];
kein größer Übel als nach Mehrbesitz zu schnauben.
Drum:
Wer Genügens G'nüge kennt,
wird immerdar genug sich haben. (Kap. 46.)

Nun hab' ich gehört:
Wer gut das Leben zu führen weiß,
der ziehet durchs Land
und braucht dem Nashorn nicht, dem Tiger auszuweichen[2].
In Feindeshauf hinein begibt er sich
und braucht nicht Panzer und Gewaff.
Nicht fänd' an ihm das Nashorn, drein sein Horn es stoße,
der Tiger nicht, darein er seine Klauen grab',
noch auch das Schwert, drein seine Schärfe dringe.
Und das warum?
Weil durchaus er gefeit ist gegen Tod[3]. (Kap. 50.)

Gegen Gute bin ich gut;
gegen Nichtgute bin ich gleichfalls gut[4]:
ist Tugend (ja doch) Güte[5].
Gegen Aufrichtige bin ich aufrichtig;
gegen Nichtaufrichtige bin ich gleichfalls aufrichtig:
ist Tugend (ja doch wohl) Aufrichtigkeit[5]. (Kap. 49.)

Pao yuen i teh

Vergeltet Haß mit Liebe! (Kap. 63.)[6]

---

[1]) Wörtlich: kein Genüge kennen.

[2]) Vgl. Mark. 16, 18 und Horaz' Ode „Integer vitae" (I, 22). Zusammenzuhalten ist dieses Kapitel mit dem oben S. 169 f. in Übersetzung mitgeteilten fünfundfünfzigsten. An Lao-tszĕs Worte, wie sie hier und dort sich finden, hat in der Folge im Vulgärtaoismus Aberglaube allergröbster Art sich angehängt.

[3]) Wörtlich: weil er keine tödliche Stelle (Achillesferse) hat.

[4]) Vgl. Matth. 5, 44 f.

[5]) Zu dieser Stelle macht Wilhelm S. 104 die Anmerkung: „Interessant ist die Begründung für die unbedingte Güte und Treue, ganz einerlei, wie der andere sich benimmt, im eigenen Wesen, das gar nicht anders kann als sich entsprechend äußern. Es ist die ‚Vollkommenheit, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist', die Jesus als Motiv der Feindesliebe verlangt." (Matth. 5, 48.) Für *teh*, Tugend, bieten manche Ausgaben des Tao-teh-king das mit ähnlichen Zeichen geschriebene und im archaischen Chinesisch oft mit jenem verwechselte *teh*, erlangen, vermögen, besit-

Schluß.

Szĕ-ma T'an's Zusammenfassung der Lehre Lao-tszĕs.

„Was Andere gelehrt, das lehr' auch ich. — —
„Ich aber will's als Text für meine Predigt nehmen"
sagt in Kapitel 42 seines Buchs Lao-tszĕ. Auch seine Worte

---

zen. Diese Lesart annehmend, übersetzte Legge: „and thus (all) get to be good, bzw. sincere", indem er, was aber nicht angängig ist, ein Subjekt (*all*) einsetzt. Anfechtbar ist auch die Übersetzung von Giles: „in order to make them good" (und: „in order that they may become faithful"), die ein Objekt (*them*) einsetzt, das im chinesischen Texte nicht steht, und *shan*, „gut sein", bedeuten läßt „gut machen", womit gesagt wäre, daß Lao-tszĕ es darauf absehe, die Nichtguten gut zu machen. Entscheidet man sich für die Lesart *teh*, erlangen, so wäre zu übersetzen, wie Carus (The Monist XI, 598) übersetzt: „to obtain (viz., actualise) goodness: bzw. faithfulness" oder: „so aktualisiere ich (für meine Person) Güte bzw. Aufrichtigkeit", „so erweise ich mich (dann) gut, bzw. aufrichtig", „so bringe ich's zu (wahrer) Güte (Aufrichtigkeit)". Dvořák (S. 54), der teh, Tugend, liest, übersetzt: „Das ist (heißt) wohl: Güte zur Tugend machen" und „Das ist wohl: Treue zur Tugend machen". Parker übersetzt: „in order to grace goodness (truth)". Legge gibt zu unserem Kapitel eine Stelle aus Han Ying, die offenbar auf der Unterhaltung fußt, die nach Lun-yü XIV, 36 zwischen Konfuzius und einigen seiner Schüler über den Grundsatz (Lao-tszĕs), daß Unrecht durch Güte zu vergelten sei, geführt wurde. „Tszĕ-lu sprach: »Ist jemand gut zu mir, so will ich auch gegen ihn gut sein; ist einer nicht gut zu mir, so will ich auch nicht gut gegen ihn sein«. Tszĕ-kung sprach: »Ist jemand gut zu mir, so will ich auch gegen ihn gut sein; ist einer nicht gut zu mir, so will ich ihn einfach weiter führen, sei es nun vorwärts oder sei es rückwärts«. Yen Hui sprach: »Ist jemand gut zu mir, so will ich auch gut zu ihm sein; ist er nicht gut zu mir, so will ich gleichwohl gut zu ihm sein«. Da so die Ansichten der drei Jünger auseinandergingen, brachten sie die Sache vor den Meister, der sprach: »Die Worte Tszĕ-lus sind so, wie man sie unter den Man- und unter den Mo-Wilden erwarten möchte; die Worte Tszĕ-kungs sind so, wie man sie unter Freunden erwarten möchte; die des Hui so, wie man sie unter Verwandten und einander Näherstehenden erwarten möchte«."

[6]) Vgl. oben S. 30 und S. 107. Hier ganz am Schluß der gedanklich zusammengeordneten Tao-teh-king-Aphorismen stehend, wird dieses Wort Lao-tszĕs — sein „berühmtester, aber auch verstiegenster Grundsatz", wie ein jüngerer Sinologe urteilt, „sein schönster Spruch, in dem er sich zur größten Höhe der christlichen Moral erhebt", wie ein Meister der gleichen Wissenschaft rühmt — nicht mehr als ein bloßes obiter dictum des alten Philosophen erscheinen. Wer die vorhergehenden Blätter hat zu sich reden lassen, der weiß, ohne daß es ihm ausdrücklich noch erst gesagt zu werden braucht: Dieser „Vorklang des Evangeliums Jesu" (Matth. 5, 44 f.), er steht im Tao-teh-king nicht vereinzelt, er ist, wie Hackmann (Welt des Ostens S. 122) sagt, nur die prächtigste Äußerung einer Grundstimmung des ganzen Lao-tszĕ-Buchs. In diesem Spruch Lao-tszĕs klingt ein Ton, wie er — es ist Conrady, der das hervorhebt — bis dahin im Reich der Mitte noch nicht gehört worden war, und so in seiner ganzen Lehre!

wieder haben Späteren in China, ihm geistesverwandten, gleichgestimmten Denkern, so als Text gedient, auf den sie ihrerseits ihre mystischen Meditationen bauten, und ein manches, was uns in den einundachtzig Stücken des Tao-teh-king dunkel, da und dort sehr dunkel ist, wird uns durch das Erklären dieser Epigonen lichter. Der erste gedankentiefe Nachfolger des alten Philosophen, von dem uns ein taoistisches Werk von wirklichem Wert erhalten ist, ist Lieh-tszĕ oder, wie Faber, der ihn zum erstenmal vollständig übersetzte, seinen Namen latinisiert hat, Licius. Seine Lebenszeit fällt wohl in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. Ein tiefsinniger und gedankenreicher Mystiker von noch höherer Bedeutung, der in Lao-tszĕs Bahnen wandelt, ist, der letzten Hälfte des vierten und der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts v. Chr. angehörig, der Philosoph Chuang Chou oder, wie er gewöhnlich zitiert wird, Chuang-tszĕ, von dessen Werk jetzt neben zwei englischen Übersetzungen von H. A. Giles und von James Legge auch eine deutsche von R. Wilhelm vorliegt [1]. Die geistig hervorragenden taoistischen Autoren, wirklich kongeniale Interpreten des Meisters, sind freilich damit auch schon aufgezählt. Bei Späteren, wie dem 233 v. Chr. verstorbenen Han-Fei-tszĕ und erst recht bei Hoai-nan-tszĕ, der im 2. Jahrhundert v. Chr. lebte, ist für ein Verständnis der Philosophie des Buchs Lao-tszĕs nichts mehr zu gewinnen. Das Wort, mit dem der französische Philosoph Jean Jacques Rousseau, dem man ihn gern vergleicht, sein Werk „Emil oder über die Erziehung" eröffnet: „Alles ist gut, wie es aus den Händen des Schöpfers der Dinge hervorgeht; alles entartet unter den Händen der Menschen" — an kaum einer Lehre hat es in der ganzen Geistesgeschichte der Kulturmenschheit je mehr sich bewahrheitet als an Laotszĕs tiefer Lehre. Sie wird zusehends mehr und mehr verflacht, vergröbert, in ihr Gegenteil verkehrt. „Der philosophische Taoismus hat seinen Stifter nur um wenige Jahrhunderte überlebt. Die ganze Weltanschauung des Lao-tszĕ mit ihrem abstrakten Mystizismus war viel zu sehr dem praktischen Leben

[1]) Der erste, der sich an eine Übersetzung dieses Denkers gemacht hat, war der deutsche Sinologe Faber gewesen. Sein Manuskript, für das sich in ganz Deutschland kein Verleger finden ließ, blieb lange Jahre bei Faber in China liegen und fiel dann einem Brand zum Raube.

und seinen Bedürfnissen abgewandt, mit einem Worte viel zu unchinesisch, um im Volke Wurzel fassen und sich ausbreiten zu können. Es konnte daher dem Konfuzianismus nicht schwer fallen, dieser weltfremden, nur einer Minderzahl auserwählter Geister zugänglichen Lehre gegenüber das Feld zu behaupten." [1] In knappster Zusammenfassung verstehend dargestellt und als allen anderen mit ihr rivalisierenden Lehren überlegen, die Wahrheitsmomente der anderen in sich befassend gerühmt findet sie sich noch in Szĕ-ma Ts'iens großem Geschichtswerk, dem schon genannten Shi-ki. Diese Darlegung und Verteidigung der Lao-tszĕschen Doktrin, die den interessantesten Bestandteil des 80. Buches der „Geschichtlichen Denkwürdigkeiten" darstellt, rührt nicht von Szĕ-ma Ts'ien selbst her, der allbereits zu den ausgesprochenen Bewunderern K'ung-tszĕs zählte [2]. Sie ist eins von den Stücken, die seinen Vater, den kaiserlichen Großastrologen Szĕ-ma T'an, den eigentlichen Begründer des von seinem Sohne nur fort- und zu musterhafter Vollendung geführten Werkes, zum Verfasser haben. Im ersten Bande seiner Torso gebliebenen französischen Übersetzung des Shi-ki hat Chavannes in der Einleitung (p. XIX f.) diesen Abschnitt vorgreifend inhaltlich wiedergegeben. Er finde zum guten Schlusse hier noch Platz.

Ein einiges Prinzip, so führt Szĕ-ma T'an aus, regiert über der Welt und realisiert sich in der Welt, dieser beides zugleich: transzendent und immanent. Es ist zu gleicher Zeit das, was weder Gestalt, noch Laut, noch Farbe hat, was vor allen Dingen

---

[1]) Grube, Gesch. der chines. Lit. S. 168.

[2]) Dies geht nicht nur aus der Tatsache hervor, daß Szĕ-ma Ts'ien dem Konfuzius eine ganz ausnehmende Ehrung durch Einreihung seiner Biographie in den den regierenden Fürsten vorbehaltenen Abschnitt seines Geschichtswerkes erweist, während die Biographie Lao-tszĕs ihren Platz unter den übrigen Lebensbeschreibungen findet. Im 47. Buche erzählt er mit wahrer Begeisterung von einem Besuche, den er dem Tempel des Konfuzius an dessen Grabstätte machte. „Der Großen", reflektiert er in diesem Zusammenhange, „der Könige und selbst der Weisen ist die Menge in der Welt. Zu ihrer Zeit sind sie gefeiert. Sind sie tot, so ist's vorbei. Konfuzius, der nichts weiter als ein schlichter Privatmann war, sieht seinen Namen mehr als zehn Generationen überliefert. Alle, die sich dem Studium hingeben, erkennen ihn an als ihren Meister. Vom Himmelssohne, von den Königen und Vornehmen herab berufen alle, die im Reich der Mitte über die sechs freien Künste reden, sich auf ihn als auf einen Schiedsrichter. Das kann man doch wohl die höchste Heiligkeit nennen." Chavannes I, p. L.

existiert, was unnennbar ist, und es ist andererseits das, was in den vorübergehenden Wesen in Erscheinung tritt, um sie nach einem Urbild in Ordnung zu bringen und ihnen gleichsam einen Widerschein der höchsten Vernunft aufzuprägen. Da und dorten in der Natur gewahren wir die lichten Strahlen, durch die es sich dem Weisen verrät, und gewinnen eine unbestimmte Vorstellung von seiner majestätischen Wirklichkeit. Hinangelangt zu solchen Höhen aber, hat der Geist nur mehr Anbetung und Schweigen, wohl empfindend, daß menschlicher Sprache die Worte fehlen, diese Wesenheit auszudrücken, die das Universum und mehr als das Universum in sich befaßt. Um sie wenigstens einigermaßen zu versinnbildlichen, wenden wir wohl einen Ausdruck auf sie an, der, wennschon nicht ihr unergründliches Wesen, so doch wenigstens die Weisen ihres Sichselberkundgebens bezeichnen soll: wir nennen sie den Weg, das Tao. Der Weg: in diesem Worte liegt zunächst einmal die Vorstellung einer Macht, die auf dem Marsche ist, die Vorstellung von einer Aktion; das letzte Prinzip ist nicht ein starrer Begriff, dessen tote Vollkommenheit höchstens den Anforderungen der reinen Vernunft genügte; es ist das Leben unausgesetzten Werdens, zugleich relativ, weil sich wandelnd, und absolut, weil ewig. Der Weg: in diesem Worte liegt weiter die Vorstellung einer sicheren Zielstrebigkeit, eines Prozesses, dessen einzelne Etappen alle nach fester Ordnung aufeinanderfolgen; das universale Werden ist nicht ein leeres Getriebe, es ist die Verwirklichung eines Gesetzes der Harmonie.

Auf diese Metaphysik nun aber kann man eine Moral gründen. Der Mensch, sagt Szĕ-ma T'an, besteht aus einer Seele und aus einem Leibe. Die Seele ist das, was ihn leben macht; der Leib ist das Substrat der Seele. Der Tod ist die Trennung des einen von dem andern. Was aber so einmal voneinander getrennt ist, das kann sich nicht mehr wiedervereinen; was tot ist, kann nicht mehr wiedergeboren werden. Warum nun aber tritt der Tod ein? Darum, weil die Seele, indem sie kämpft, sich erschöpft, geradeso wie der Körper, wenn er sehr sich anstrengt, sich zugrunde richtet. Wollen wir diese Abnutzung unseres Wesens vermeiden, so gilt es, uns in Übereinstimmung zu setzen mit dem Tao. Erwächst doch alle Anstrengung nur daraus, daß sie einem Widerstand begegnet; ein vollkommen harmonisches Wirken könnte durch

nichts gehemmt werden und würde zugleich unendliche Dauer haben. Ob das dahin zu verstehen ist, daß die taoistischen Philosophen ihren Adepten die Unsterblichkeit ihrer ganzen Person, des Leibes und der Seele, in Aussicht stellten? In der Folge haben sie das gewiß getan, und das ist der Grund, weshalb sie sich mit solchem Eifer dem Suchen nach dem Stein der Weisen hingaben. Aber weder Szĕ-ma T'an, noch die ersten taoistischen Denker scheinen eine solche Vorstellung gehabt zu haben. Nach ihnen ist ein Teil unseres eigenen Wesens, über den wir völlige Macht haben, unsere Seele. Indem wir sie leeren von allem Begehren und indem wir ein auserwähltes Gefäß aus ihr machen, ein Behältnis, das einzig von Tao erfüllt ist, identifizieren wir uns mit diesem höchsten Seinsprinzip und haben teil an seiner Ewigkeit. Der Leib ist fürderhin dann weder mehr ein Hemmnis noch auch eine Stütze. Er dient der Seele noch als Substrat während des Lebens dieser Welt. Schwindet er aber dahin, so dauert das Tao, das sich in dieser Seele befand und ihr eigentliches Wesen ausmachte, fort, und der Tod ist also nichts weiter als ein leeres Wort. Solcher Art ist die mysteriöse Anweisung, die den Menschen unsterblich macht, ebenso unsterblich, wie es der Himmel und die Erde sind.

Das höchste Moralgesetz schreibt also dem Menschen vor, sein Streben in eins zu setzen, das heißt alle Kräfte seines Wesens zu identifizieren mit dem Tao. So wird er dann mit nichts mehr in der Welt in Konflikt geraten, indem er sich eben in völliger Übereinstimmung mit der universellen Harmonie befinden wird. Er wird das Nicht-Tun üben, weil sein Handeln, durchaus eins geworden mit dem der Natur selbst, nichts Individuelles mehr haben wird. Er wird von keiner äußerlichen Norm wissen, also daß er irgendeinem vorgeschriebenen Riten- und Sittenkodex zu gehorchen hätte; ständig aber wird er ein geheimes Gebot vernehmen, das ihn anweist, den Umständen sich anzuschmiegen und der Natur zu folgen. So wird er Anstrengen und Begehren in sich unterdrücken; er wird schlicht und wahr sein und sich in jeder Lage wohltuend zeigen. Die sittliche Maxime läßt sich also zusammenfassen in zwei Worte: das Leere und das Nichts als Prinzip, die Anpassung und die Konformität als Praxis. Das sind ja etwas dunkle Formeln, und gerade ihre Konzision macht es

schwer, ihre ganze Bedeutung zu erfassen. Hat man aber einmal ihre Wahrheit verstanden und erfühlt, so findet man sich auch alsbald im Besitze einer Maxime, die immer und überall anwendbar ist; es gibt gar keine Moral, die leichter zu üben wäre als die taoistische Moral.

Und es gibt weiter auch keine Philosophie, die toleranter wäre. In eins sich setzend mit dem Tao, erkennt der Denker: man kann in der Welt ebenso gut behaupten, daß alles wahr, wie auch das andere, daß alles falsch, daß gar nichts wahr und daß nichts falsch ist. Die allerentgegengesetztesten Aufstellungen sind bloß scheinbar einander widersprechend; man kann sie miteinander vereinigen, indem man sich auf den Gesichtspunkt ewigen Werdens stellt. Das ist der Grund, warum die Spekulationen selbst heterodoxer Philosophen immer ein Teil Wahrheit in sich schließen. —

Literatur.

a) Konfuzius.

Die erste eingehende Lebensbeschreibung des Konfuzius, durch die man bei uns genauere Nachrichten über ihn erlangte, ist bereits in der Einleitung erwähnt. Es ist die Paris 1786 als Tome XII der Mémoires concernant l'Histoire, les Sciences, les Arts, les Mœurs, les Usages, &c des Chinois: Par les Missionnaires de Pékin. A Paris, 1776—1814, 16 vol. in-4. erschienene, die den Jesuitenpater Amiot zum Verfasser hat, ein Band von 532 Seiten. Amiot konnte, wie Plath S. 419 seiner Abh. bemerkt, in China alle Hauptquellen benutzen, hat das aber ohne Kritik getan. Er zitiert nur im allgemeinen das Shi-ki und das Kia-yü, ohne im einzelnen anzugeben, welcher Quelle die einzelne Angabe entnommen ist, und behandelt die chinesischen Texte sehr frei. Gewährt aber seine Darstellung auch keine rechte Einsicht über Stellung und Wirksamkeit des chinesischen Weisen, so hat sie doch lange Zeit gute Dienste getan. — Neues Wertvolles hat erst 1861 James Legge im 1. Bande seiner Chinese Classics in den Prolegomena pp. 56—113 geliefert, ohne doch sämtliche Nachrichten zu sammeln und zu diskutieren. Das spätere Werk „The Life and Teachings of Confucius, with explanatory notes by J. Legge", London 1867, in der Folge immer neu aufgelegt, ist ein bloßer Wiederabdruck der in den Chinese Classics vol. I gegebenen Übersetzung des Lun-yü, Ta-hioh und Chung-yung, nur ohne den chinesischen Text, mit dem angeführten kurzen Leben des Konfuzius. — Als nächster Bearbeiter ist rühmend Joh. Heinrich Plath zu nennen mit seinem Werke „Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren", gedruckt erschienen in den Jahren 1867—1875 in den Abhandlungen der k. bayer. Akademie der W. I. Kl. Zu finden sind die einzelnen Teile der umfassenden Arbeit, in der Plath auch alle der Amiotschen Darstellung zugrunde liegenden chinesischen Quellen-

stellen aufgesucht und im einzelnen nachgewiesen hat, in Bd. XI, Abt. II (1867), S. 347—455; Bd. XII, Abt. II (1870), S. 1—84; Bd. XII, Abt. III (1871), S. 1—96; Bd. XIII, Abt. I (1872), S. 149—246; Bd. XIII, Abt. II (1873), S. 109—210. In einer historischen Einleitung wirft der Verfasser 1. einen Blick auf die alten, von Konfuzius so hochverehrten Kaiser und die Stifter der drei ersten Dynastien sowie auf ihre Minister und einige alte Weise und teilt seine und seiner Schüler Äußerungen über sie, die ihnen als Muster galten, mit. Sodann werden 2. die Grundideen des chinesischen Lebens und die politischen Einrichtungen Chinas unter der dritten Dynastie Chou nach denselben dargelegt. 3. schildert Plath kurz den Verfall der Kaisermacht und der Einrichtungen der Dynastie Chou, die Wirksamkeit der Gewaltherrscher (Pa), die dann auftraten, und den Kampf der Vasallenfürsten um die Hegemonie. Hieran schließt sich 4. eine Übersicht der einzelnen zur Zeit des Konfuzius in China bestehenden Reiche und besonders derjenigen, in welchen er und seine Schüler und Mengtszĕ auftraten, insofern auch diese für das Verständnis ihres Lebens nötig ist. Nach einer Nachricht über die speziellen Quellen für das Leben des Konfuzius, über die Plath monographisch schon in einer eigenen Abhandlung in den Sitzungsberichten der B. Ak. d. W. Bd. I, Abt. IV (1863), gehandelt hatte, für die er nun aber weiter auch noch die neueren Forschungen von Legge in seinen Prolegomena zu den Chinese Classics berücksichtigt, bildet dann das Leben des Konfuzius den 1. Teil des eigentlichen Werkes. Ein zweiter Teil stellt darauf die Nachrichten über seine vornehmsten Schüler, die sich erhalten haben, zusammen, jedoch nur die über ihre persönlichen Verhältnisse, mit Ausschluß ihrer einzelnen Äußerungen, Lehrmeinungen usw., da diese einmal nicht selbständig genug und ferner der Ausprüche der einzelnen nicht so viele sind, daß man jeden einzelnen darstellen könnte. Die letzte Abteilung endlich enthält die Aussprüche, Lehren und Äußerungen des Konfuzius und seiner Schüler nach Ordnung der Materien gruppiert. —

Ganz dieselbe Aufgabe wie Plath in München für den letzten Teil seiner großen Abhandlung hat zu gleicher Zeit in China der deutsche Missionar Ernst F a b e r sich gestellt in seinem bereits erwähnten Werkchen „Lehrbegriff des Confucius nach

dem Lun-yü, dem Ta-hioh und dem Chung-yung", Hongkong 1872. Folgen ließ er demselben eine andere kleine Schrift „Quellen zu Confucius und dem Confucianismus, als Einleitung zum Lehrbegriff des Confucius", Hongkong 1873. Eine Zusammenfassung beider Faberwerkchen in einem Band ist „A Systematical Digest of the Doctrines of Confucius, according to the Analects, Great Learning and Doctrine of the Mean, with an Introduction on the Authorities upon Confucius and Confucianism. By Ernst Faber, Translated from the German by P. G. von Moellendorff, Imp. Germ. Consular Service. Hongkong 1875." —

Für die im Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung in Münster i. W. erscheinende Sammlung von Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte lieferte 1895 ein Schüler des Leipziger Sinologen v. d. Gabelentz, der Professor der orientalischen Philologie Rudolf Dvořák einen von Éd. Chavannes in der Revue de l'hist. des rel. XXXII, 1895, pp. 303—307, hart mitgenommenen, nichtsdestoweniger aber sehr dankenswerten Band: „Chinas Religionen. Erster Teil: Confucius und seine Lehre". Für die Lebensdarstellung des Konfuzius blieb dem Verfasser nach den erschöpfenden Arbeiten eines Amiot, Legge und Plath nach seiner eigenen Meinung nicht mehr viel zu tun. Auch der Notwendigkeit, auf die Frage der Quellen zum Leben K'ung-tszĕs näher einzugehen, glaubte er sich nach dem auf diesem Gebiete Geleisteten überhoben. Nicht überflüssig dagegen erschien ihm trotz der vorhandenen Arbeiten eine neue Darstellung der Lehre. Erquickliche Lektüre ist diese nicht. Eine Durcharbeitung des Buches aber verlohnt sich auf jeden Fall, solange ein besseres nicht an seine Stelle gesetzt ist. — Nicht zugänglich ist mir selbst leider ein inmitten des Krieges im feindlichen Ausland erschienenes Werk geworden, von dem anzunehmen ist, daß es mir eben für dieses mein eigenes Buch guten Dienst geleistet haben möchte: „The Ethics of Confucius. The Sayings of the Master and his Disciples upon the Conduct of the ‚Superior Man'. Arranged according to the Plan of Confucius, with Running Commentary by Miles Menander Dawson, Member of the Confucian Society of China. With a Forword by Wu Ting Fang, Late Minister to the United States from China. Prepared under the auspices of the American

Institute for Scientific Research, 8 vo; pp. XXI, 323. New York and London, G. P. Putnam's Sons, 1915." Der Stoff ist nach einer von mir eingesehenen Besprechung unter die folgenden sieben Überschriften gebracht: I. What constitutes the Superior Man; II. Self-Development; III. General Human Relations; IV. The Family; V. The State; VI. Cultivation of the Fine Arts; VII. Universal Relations. Der im Titel des Buchs erwähnte Plan des Konfuzius, den Dawson sich als Norm genommen, scheint hienach das Ta-hioh gewesen zu sein. — Eine Gruppierung der in den Analekten ohne alle ersichtliche Ordnung zusammengestellten gelegentlichen Äußerungen K'ung-tszĕs und seiner Schüler findet sich auch bei Lionel Giles, dessen kleines Buch weiter unten in der Liste der selbständigen Lun-yü-Übersetzungen mit genauem Titel aufgeführt werden soll. Seine Rubriken sind: Introduction; List of the principal disciples; Government and public affairs; Individual virtue; Confucius' estimate of others; Confucius on himself; Miscellaneous sayings; Personalia; Confucius as seen by others; Sayings of the disciples. —

Besonders hingewiesen muß hier auf jeden Fall noch werden auf den im Jahre 1905 erschienenen V. Band von „Les Mémoires Historiques de Se-ma T'sien" von Édouard Chavannes, dies deshalb, weil er das 47. Kapitel des Shi-ki mit des großen chinesischen Historikers Szĕ-ma Ts'ien Biographie des Konfuzius enthält. Seiner französischen Übersetzung des Kapitels hat Chavannes einen von S. 436 bis S. 445 reichenden Nachtrag folgen lassen, der auf die Wichtigkeit der Shi-ki-Biographie in dogmatischer und philologischer wie geschichtlicher Beziehung hinweist. Von Szĕ-ma Ts'ien werden nämlich viele der Lun-yü-Aphorismen unter Mitteilung der äußeren Umstände, durch die diese gelegentlichen Äußerungen veranlaßt waren, zitiert, so daß sich also da und dort aus der Benutzung seiner Lebensbeschreibung des zepterlosen Monarchen etwas für die Erklärung von Lun-yü-Stellen gewinnen läßt. —

Für eine allererste, grundlegende Einführung ist am ehesten wohl ein kleines Heftchen der von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen verlegten Sammlung der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher" zu empfehlen: R. Stübe, „Confucius", eine Studie, die selbst von dem Sinologen Franke als eine wohl-

durchdachte und auch zutreffende Würdigung von Konfuzius' Persönlichkeit anerkannt wird.

Die hiernächst noch folgende Liste von Übersetzungen des Lun-yü als der einzigen wirklich authentischen Quelle zur Kenntnis der Lehre des Konfuzius mag sich gelegentlich gerade darin dem Leser diensam erweisen, daß sie es nicht darauf absieht, alles auf diesem Literaturgebiete überhaupt Vorhandene zu registrieren: sie ist aufgestellt mit geflissentlicher Ausscheidung aller Versionen, die nicht auf unmittelbarem Studium des Urtextes beruhen. Für den nur Deutsch Lesenden kommt einzig die allerdings dafür auch wirklich wertvolle Übersetzung von R. Wilhelm in Betracht, da Plaths genannte große Arbeit, wie seine noch berühmtere Abhandlung „Die Religion und der Kultus der alten Chinesen" (München 1862/4), in welchen beiden verstreut sich ein großer Teil der Aphorismen übersetzt finden läßt, heute doch nur mehr schwer erreichbar sind. Nur Dvořáks Buch kann noch gute Dienste tun durch das ihm angehängte Verzeichnis der im Text des Werkes mitgeteilten Stellen und Stellenfragmente des Lun-yü, und brauchbar ist weiter die von dem verstorbenen Berliner Sinologen W. Grube in Bertholets Religionsgeschichtlichem Lesebuch (Tübingen 1908) dargebotene Auswahl. In seiner Geschichte der chinesischen Literatur (Leipzig 1902, 2. Ausg. 1909) wie in den Arbeiten desselben Autors in der „Kultur der Gegenwart" sind die Lun-yü-Proben ohne Buch- und Kapitelbezifferung gegeben.

Wilhelm führt am Schlusse seiner Lun-yü-Verdeutschung unter „Benutzte Literatur" als seinen einzigen deutschen Vorgänger Schott auf mit seiner Publikation „Werke des tschinesischen Weisen Kung-fu-dsü und seiner Schüler. Zum erstenmal aus der Ursprache ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Wilhelm Schott, Doktor der Philosophie und Privatdocenten. Erster Theil. Lun-Yü. Halle, 1826. Zweiter Theil, Berlin, 1832, 2 Bde." Er merkt dazu an: „Als erster Versuch historisch interessant. Die Übersetzung ist, wie bei den mangelhaften Hilfsmitteln nur zu verständlich, durchaus mangelhaft." Durch das Erscheinen des ersten Teiles dieser ersten Lun-yü-Verdeutschung ward veranlaßt ein heute selten gewordenes Werkchen mit dem Titel: „Dr. Wilhelm Schott's Vorgebliche Übersetzung der Werke des

Confucius aus der Ursprache, eine Litterarische Betrügerei. Dargestellt von Wilhelm Lauterbach, Lehrer der Morgenländischen Sprachen. Mit fünf lithographierten Tafeln Chinesischer Texte. Leipzig und Paris bei Ponthieu, Michelsen und Comp. 1828". Der Zweck der Streitschrift spricht sich deutlich schon im Titel aus. Sie soll den Nachweis erbringen, daß das Schottsche Opus nichts anderes sei als eine schlechte Übersetzung der englischen Übertragung des Konfuzius durch J. Marshman, die dieser Missionar im Jahre 1809 zu Serampore in Indien herausgegeben hat, weshalb es auch nicht weiter reiche als dessen Übersetzung, von der ein zweiter Band niemals erschienen ist. Den unverkennbar überlegenen gelehrten Angreifer wie den hart von ihm angegriffenen wissenschaftlichen Anfänger, der sich in der Folge als Sinologe einen geachteten Namen verschafft hat — Schott ist identisch mit dem Verfasser des „Entwurfs einer Beschreibung der chinesischen Litteratur" (Berlin, 1854), eines der frühesten und nach Grubes Urteil der besten Versuche einer systematischen Darstellung des gesamten chinesischen Schrifttums — deckt heute längst der Rasen. Wenn in dieser Literaturübersicht der alten literarischen Fehde gedacht wird, so geschieht dies, um an einem Beispiel wenigstens zu zeigen, was für das winzige Häuflein der Sinologen je und je charakteristisch gewesen ist: die scharfe gegenseitige Überwachung, der es nicht zum wenigsten zu danken ist, daß — und das gilt ganz besonders für die deutsche Sinologie — auf diesem Gebiete solide wissenschaftliche Arbeit geleistet wird. Um die nach seinem Urteil schon von dem Engländer Marshman begangenen, von Schott nachgeschriebenen Verstöße desto deutlicher zu zeigen, wählt der Verfasser der kritischen Schrift 25 chinesische Textstellen aus, die er auf fünf derselben beigefügten Tafeln hat lithographieren lassen. Er gibt ferner bei jeder Stelle unter I die Aussprache der chinesischen Buchstaben, unter II die mandschurische Übersetzung nach der Ausgabe von 1691, die sich auf der Königl. Bibliothek zu Paris befand und für deren Mitteilung er Herrn Abel Rémusat beiläufig seinen besten Dank bezeigt, endlich unter III eine von ihm so wörtlich, als es unsere Sprache erlaubt, gemachte deutsche Übersetzung des Textes. Dann folgen zusammengestellt Marshmans englische Übersetzung und „die mit Hilfe derselben geschmiedete deutsche des Herrn Doktors Schott". Nach der

Lektüre des Werkchens kann man kaum mehr im Zweifel sein, daß der Angreifer mit seiner Anschuldigung im Rechte ist. Ebenso klar muß jedem besinnlichen Leser sein, daß hinter dem obskuren Lehrer der morgenländischen Sprachen Wilhelm Lauterbach des Titels sich ein gründlicher Kenner des Chinesischen verbirgt. Zufällig fiel mir bei Vorbereitung dieses Buches eine kleine anonyme Schrift in die Hand, betitelt: „Briefe über den Fortgang der Asiatischen Studien in Paris, von einem der orientalischen Sprachen beflissenen jungen Deutschen. Ulm, bei W. Neubronner [o. J., 1828?]". S. 29 dieses Schriftchens steht im dritten der Briefe zu lesen: „Ich schicke Ihnen mit meinem heutigen Schreiben eine vor einigen Monaten hier angelangte Brochure, betitelt: Dr. Wilhelm Schotts Vorgebliche Übersetzung . . . etc." Sie beweist, daß Herr Schott nicht aus dem chinesischen Original, sondern aus einer englischen, in Indien erschienenen Übersetzung den Confucius deutsch gegeben hat, und daß seine Arbeit von Fehlern wimmele. Das ist auch die Meinung aller, welche die Sache beurteilen können. Man hält hier Herrn Klaproth für den Verfasser dieser Schrift und findet, daß er in der Sache zwar Recht habe, aber Herrn Schott, als einen Anfänger, doch zu hart behandle. Man bedauert hier allgemein, daß Herr Klaproth, dessen Kenntnissen und Arbeiten man alle Gerechtigkeit widerfahren läßt, es so sehr liebt, beißend und spitzig zu kritisieren und die Rolle eines königl. Prokurators in der Asiatischen Litteratur übernommen zu haben scheint, wodurch er sich gewiß viele Feinde macht. Einem meiner Bekannten, der ihm dieses bemerkte, hat er zur Antwort gegeben, er liebe, Feinde zu haben, denn man wisse besser, wie man mit ihnen stehe, als oft mit seinen Freunden. Aus dieser Antwort können Sie den barschen Charakter des Mannes entnehmen und sich also leicht vorstellen, daß seine schneidenden Grundsätze wohl schwerlich allgemeinen Beifall finden und geeignet sind, ihm Feinde zu machen. Paris am 13. Juny 1828. * * * *". Nimmt man hinzu, daß Klaproth auch in den Mémoires rélatifs à l'Asie III, pp. 482—517, die mir freilich nicht zugänglich sind, „Remarques critiques sur la traduction allemande des œuvres de Confucius par M. le Dr. Schott" veröffentlicht hat, so läßt sich kaum mehr daran zweifeln, daß Wilhelm Lauterbach kein anderer als dieser hervorragende deutsche Sinologe ist.

Übersetzungen des Lun-yü:

Sapientia Sinica exponente P. Ignacio a Costa Lusitano Soc. Jes., a P. Prospero Intorcetta Siculo eiusd. Soc. orbi proposita. Kién chīm in urbe Sinarū Prouinciae Kiām Sī. 1662.

(Enthält außer dem Ta-hioh auch eine ganz kurze Vita Confucij Principis Sapiētiae Sinicae und die ersten fünf Teile des Lun-yü in lateinischer Version.)

Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita. Studio & Opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis Jesu. Parisiis 1687.

(Enthält auch ein, in Verkleinerung vorliegendem Buche beigegebenes, Bild des Konfuzius, das erste aus China zu uns gelangte; pp. CXVIJ—CXXIV Philosophorum Sinensium Principis Confucii Vita sowie Lùn Yù, Ratiocinantium Sermones. Versio litteralis unà cum explanatione, pp. 1—159.)

Sinensis Imperii Libri Classici Sex, nimirum Adultorum Schola, immutabile medium, liber sententiarum, Memcius, Filialis Observantia, parvulorum Schola, e Sinico idiomate in latinum traducti a P. Francisco Noël Societatis Jesu Missionario. Pragae 1711.

(Noëls Übersetzung des Lun-yü ist datiert: Nancham in Chinâ 1700.)

The works of Confucius; containing the original text, with a translation. Vol. 1st. To which is prefixed a Dissertation on the Chinese Language and Characters. By J. Marshman. Serampore, 1809.

(Ein 2. Band ist nicht erschienen. Der vorliegende enthält außer einem Leben des Konfuzius nur einen Teil des Lun-yü in englischer Übersetzung.)

Werke des tschinesischen Weisen Kung-fu-dsü und seiner Schüler. Zum erstenmal aus der Ursprache ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Wilhelm Schott, Doctor der Philosophie und Privatdocenten. Erster Theil. Lün-Yü. Halle, 1826. — Zweiter Theil. Berlin, 1832. 2 Vol.

The Chinese Classical Work commonly called the Four Books; translated, and illustrated with Notes, By the Late Rev. David Collie, Principal of the Anglo-Chinese College, Malacca, 1828.

Les Livres sacrés de l'Orient, comprenant le Chou-king ou le Livre par excellence; — les Ssechou ou les quatre livres moraux de Confucius et de ses disciples; les Lois de Manou, premier législateur de l'Inde; — le Koran de Mahomet; traduits ou revus et publiés par G. Pauthier. Paris 1841 u. ö.

[Hieraus besonders: Confucius et Mencius. Les quatre Livres de philosophie morale et politique de la Chine traduits du Chinois par M. G. Pauthier. Paris 1862 u. ö. Deutsche Übersetzung von Joh. Cramer. Crefeld 1844.]

The Lun yü; being Utterances of Kung Tzŭ, known to the Western World as Confucius. o. O. u. J. (Übersetzung von T. F. Wade, nach dem Vorwort, datiert London, 26th May, 1869, im Jan. und Febr. 1861 in Peking gemacht.)

The Chinese Classics: with a translation, critical and exegetical Notes, Prolegomena, and copious Indexes. By James Legge. Vol. I, containing Confucian Analects, the Great Learning, and the Doctrine of the Mean. Hongkong 1861, 2^{d} ed. Oxford 1893.

[The Chinese Classics. A Translation. By James Legge D. D. of the London Missionary Society. Vol. I. Worcester, Mass. 1866.

(Enthält den englischen Text des 1. Bd. der Ausgabe von Hongkong, 1861, ohne das Chinesisch, ohne Anm., ohne Prolegomena etc.)]

[The Chinese Classics: a Translation by James Legge. Part I. Confucius. New York 1870.]

[Legge, James. Confucius: Life and teachings. With explanatory notes. 6th ed. London, 1887.]

Cursus Litteraturae Sinicae neomissionariis accommodatus. Auctore P. Angelo Zottoli S. J. E Missione Nankinensi. Volumen secundum pro inferiore classe. Studium

Classicorum. Chang-hai 1879. pp. 210—367. (Chinesischer Text und lateinische Übersetzung.)

The Confucian Analects. A Translation, with Annotations and an Introduction by William Jennings. London, 1895.

Les Quatre Livres avec un Commentaire abrégé en chinois, une double traduction en français et en latin et un vocabulaire des lettres et des noms propres, par S. Couvreur, S. J., Ho kien fou, 1895.

Dvořák, Rudolf. Siehe S. 208.

Seu Chou ou les Quatre Livres traduits par un Missionnaire de la Congrégation du S. Cœur de Marie du Nord de la Chine. Hongkong, 1896.

De Chineesche Filosofie toegelicht voor niet-sinologen, — I: Kh'oeng Foe Tsz' (Confucius) door Henri Borel. Amsterdam [1897]. 2e druk 1905.

The Four Books or the Chinese Classics in English. Compiled from the best previous works. Hongkong 1898.

The Discourses and Sayings of Confucius. A new special translation, illustrated with Quotations from Goethe and other Writers. By Ku Hung-ming. Shanghai, 1898.

The Sayings of Confucius, A new Translation of the greater part of the Confucian Analects. By Lionel Giles. London 1907.

The Sayings of Confucius. Translated by A. Lyall. London 1909.

Analects of Confucius. By W. E. Soothill. (Oliphant, Anderson & Ferrier) 1910.

Kung-Futse Gespräche (Lunyü). Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. Jena 1910, 2. A. 1914.

b) Lao-tszĕ.

Von der Literatur über Lao-tszĕ ist hier im Buche wohl kaum etwas, das irgend von Belang ist, übersehen worden. Nachzutragen wäre zu den in den Anmerkungen angeführten

Autoren und ihren Arbeiten etwa nur A. Noguier, Lao-tse. Un philosophe chinois du VI^e siècle avant notre ère (Thèse). Montauban 1906. Genannt hätte diese Dissertation von 79 Seiten werden mögen, wo davon die Rede war, daß man versucht hat, auch einen Zusammenhang der Philosophie Lao-tszĕs mit Spekulationen des Brahmanismus nachzuweisen (S. 47, Anm. 2). Noguier lehnt jede solche Beeinflussung von Indien her ab. Sonst bietet die Schrift nichts Wichtiges. Erwähnt mag nur noch sein, daß sie auch Stellung zu der Frage der Geschichtlichkeit des alten Denkers nimmt. Was dem Autor diese aller Anzweifelung entrückt, das ist die Verschiedenheit zwischen dem Lao-tszĕ der Legende und dem des Tao-teh-king. „Si l'école avait créé le maître, elle l'aurait fait certainement plus conforme à ses vues."

Auf die frühesten Erwähnungen Lao-tszĕs in der europäischen Literatur ist schon zu Anfang dieses Werkes (S. 3 f.) kurz hingewiesen worden. In Betracht kommt da vor allem, 1687 erschienen, „Brevis Notitia sectae Li lao Kiun Philosophi, ejusque sectariorum, quos in Sinis Tao su vocant. (Confucius Sinarum Philosophus, Proemialis Declaratio, Paragraphus Tertius.)" sowie ein ebenfalls von einem Jesuitenpater verfaßter Artikel von nur wenigen Seiten, „Lao-Tsée" in Mém. conc. les Chinois, III, pp. 38—41. Was sonst seitdem im Abendlande Einschlägiges ans Licht gekommen, darunter viel Wertloses und ganz Nichtiges, findet sich bei Cordier in seiner „Bibliotheca Sinica" verzeichnet (siehe in der 2. Aufl. der leider schlecht geordneten und des Namensregisters ermangelnden Bibliographie besonders Vol. I, 714—727 und Vol. IV, 3112—3115). In chronologischer Reihenfolge läßt E. H. Parker in seinem Buche „Studies in Chinese Religion" (1910) S. 76—95 die hauptsächlichsten abendländischen Autoren Revue passieren, die sich über Lao-tszĕ und seine Tao-Lehre durch Publikationen haben vernehmen lassen.

Übersetzungen des Tao-teh-king:

Das Buch Lao-tszĕs nicht ohne einige Übertreibung als einen Text bezeichnend, „dessen vielleicht kein einziger Satz von allen Übersetzern gleich verstanden, geschweige denn übersetzt wird", hat Dvořák gemeint, es wäre sicher nicht ohne

Interesse, würde jemand die vorhandenen Übersetzungen des Tao-teh-king in einem Sammelbande herausgeben, wie dies mit den Übersetzungen des persischen Denkers und Dichters Omar Chajjâm geschehen sei. Die im nachstehenden zusammengebrachte lange Liste bisher gefertigter Versionen, die ja wohl noch immer nicht alles, was an solchen erschienen ist, verzeichnet, wird es schwerlich noch jemandem tunlich erscheinen lassen, dem Gedanken Dvořáks ernstlich näherzutreten. —

Ob aus dem Vorkommen von Tao-teh-king-Ausdrücken in der chinesischen Steininschrift des im Jahre 781 errichteten, 1625 zufällig bei Erdgrabungen wiederaufgefundenen Nestorianermonuments von Si ngan fu auf eine direkte Bekanntschaft der seit dem Jahre 635 in China etablierten Nestorianer mit dem Lao-tszĕ-Buch geschlossen werden darf, muß dahingestellt bleiben. Auf jeden Fall ist doch damit zu rechnen, daß die syrischen Christen, die den Gedächtnisstein in der damaligen Residenz des chinesischen Kaisers errichteten, bei der Redaktion des Textes sich der Mithilfe eingeborener Literaten bedient haben, denen es nahe gelegen haben muß, zur Bezeichnung christlicher Mysterien Anleihen bei dem abstrakten Vokabelschatz ihres eigenen großen Mystikers zu machen.

Von literarischen Arbeiten der römisch-katholischen Missionen, die seit dem 13. Jahrhundert, begünstigt von der in religiöser Hinsicht sehr weitherzigen Mongolendynastie, in China mit Erfolg das Christentum verbreiteten, ist nichts bekannt.

Die älteste europäische Version des Lao-tszĕ-Buchs, von der wir Kunde haben, ist die oben (S. 4) bereits erwähnte lateinische, auf deren Existenz zuerst James Legge (SBE. Vol. XXXIX, p. XII f.) aufmerksam gemacht hat. Sie mag um 1750 gefertigt sein. Hinsichtlich ihres Autors oder ihrer Autoren weiß man nur, daß an ein Mitglied oder an eine Mehrzahl von Mitgliedern der seit 1582 in China missionierenden Gesellschaft Jesu zu denken ist. Das jetzt im India Office aufbewahrte Manuskript ist nach Legge, der als Probe daraus auf S. 115 seiner eigenen Version eine „Prima explicatio juxta interpretes“ und eine „Alia explicatio“ gibt, ausgezeichnet erhalten. T a o ist in ihr genommen im Sinn von R a t i o, die höchste Vernunft des göttlichen Wesens, des Schöpfers und

Regenten der Welt, und gezeigt sollte durch die Übersetzung werden, daß die Geheimnisse der allerheiligsten Trinität und der Fleischwerdung Gottes dem chinesischen Volke von alters her bekannt gewesen, ein Standpunkt, den die Väter Bouvet, Fouquet, Prémare, Amiot, auch Montucci vertraten, während er von anderen, nicht weniger gelehrten Patres wie Regis, Lacharme, Visdelou bekämpft wurde.

In Europa war Rémusat, der eigentliche Begründer der Sinologie, der erste, der, von Lao-tszĕs Tiefsinn fasziniert, nachdrücklich auf den bis dahin kaum gekannten chinesischen Denker aufmerksam machte. Zu nennen sind hier die folgenden Publikationen des französischen Gelehrten:

Mémoire sur la Vie et les Opinions de Lao-Tseu, Philosophe chinois du VI^e^ Siècle avant notre ère. (Vorgetragen von Abel Rémusat in der französischen Akademie am 28. Juli 1820.) Gedruckt in den Mém. de l'Ac. des Insc. et B.-L., VII, pp. 1—54 (1824).

Vgl. Extrait d'un Mémoire sur Lao-tseu, Philosophe chinois du sixième siècle avant notre ère, qui a professé les opinions attribueés à Platon et à Pythagore. Par M. Abel-Rémusat. Journ. As., III, 1823, pp. 1—15.

Mémoire sur la Vie et les Opinions de Lao-Tseu, Philosophe chinois du VI^e^ siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples; par M. Abel-Rémusat. Paris 1823.

Sur la Vie et les Opinions de Lao Tseu, philosophe chinois du sixième siècle avant notre ère. (A.-Rémusat, Mél. As., I, pp. 88—99.)

Im Tao-teh-king dieselben Lehren findend, die nur wenig später als dessen Autor in Griechenland die Schulen von Pythagoras und Platon aufstellten, will Rémusat die chinesische Überlieferung von einer Reise Lao-tszĕs nach dem Westen für glaubhaft halten. Von da soll er seine Philosopheme nach China zurückgebracht haben. Die angeführte Denkschrift der Akademie von 1823, in der Rémusat seine, irrigen, Anschauungen am genauesten ausgeführt und eingehendst begründet hat, bietet auch eine Übersetzung und Besprechung von vier Kapiteln des Lao-tszĕ-Buchs, der Kapitel 1, 25, 41 und 42. Für die hier ebenfalls bekanntgemachte Entdeckung, daß im 14. Kapitel sich eine Hinweisung auf den hebräischen Gottesnamen יהוה

finde, siehe oben S. 150 ff. Von Tao sagt Rémusat: „Dieses Wort scheint mir einzig durch das Wort λόγος recht übersetzt werden zu können, in dem dreifachen Sinne von höchstes Wesen, Vernunft und Wort". Wiedergegeben wird es von ihm regelmäßig durch *la raison*. Das ganze Tao-teh-king zu übersetzen, wollte der vorsichtige Forscher sich bei dessen Dunkelheit und der änigmatischen Knappheit seines altertümlichen Stils wie in Ermanglung eines guten chinesischen Kommentars nicht zutrauen.

Den Mut, sich an die Aufgabe zu wagen, die dem Meister hatte zu schwer erscheinen wollen, brachte einer seiner Schüler, G. Pauthier, auf. Die Lust, sie fortzuführen und zu vollenden benahm ihm die vernichtende Kritik, die seinem Wagnis durch den Nachfolger seines Lehrers auf dem Lehrstuhl der Sinologie in Paris, Stanislas Julien, widerfuhr, auf dessen Gutachten hin schon Pauthiers 1834 der bei der Imprimerie royale bestehenden *Commission des impressions gratuites* zur Publikation angebotenes Manuskript abgelehnt worden war. Was die vier Jahre später einzig erschienene erste Lieferung des von Pauthier geplanten Werkes bot, sind nur die ersten neun Kapitel des Tao-teh-king in der Ursprache mit einer lateinischen Übersetzung, einer französischen Paraphrase und der Übersetzung eines chinesischen Kommentars. Diese Publikation trägt den Titel:

„Le Tao-te-king, ou le Livre révéré de la Raison Suprême et de la Vertu, par Lao-tseu; traduit en françois et publié pour la première fois en Europe, avec une version latine et le texte chinois en regard, accompagné du commentaire complet de Sie-hoeï, d'origine occidentale, et de notes tirées de divers autres commentaires chinois, par G. Pauthier. 1re Livraison. — Paris 1838. Cura et Sumptibus Interpretis. Imprimé avec les types chinois mobiles gravés sur poinçons d'acier et fondus par Marcellin-Legrand, graveur de l'Imprimerie royale. Terzuolo imprim. 10. janvier 1838."

Für Tao gebrauchte Pauthier den Ausdruck *la raison suprême*. Was die Herleitung der Lehre Lao-tszĕs anlangt, wollte er an eine indische oder indobaktrische Grundlage denken, wie dies schon der Titel einer voraufgegangenen Publikation dieses Gelehrten, des Erfinders des chinesischen Druckes mit zusammengesetzten Typen, erkennen läßt, die hier mitgenannt

sein mag: „Mémoire sur l'Origine et la Propagation de la Doctrine du Tao, fondée par Lao-tseu; traduit du chinois, et accompagné d'un commentaire tiré des livres sanskrits et du Tao-te-king de Lao-tseu, établissant la conformité de certaines opinions philosophiques de la Chine et de l'Inde; orné d'un dessin chinois; suivi de deux Oupanichads des Védas, avec le texte sanskrit et persan. Par M. G. Pauthier, de la Société asiatique de Paris. Paris 1831."

Daß Julien ein so scharfes Auge für die Unzulänglichkeiten der Pauthierschen Arbeit hatte, als dieser sie ihm im Manuskript vorlegte, ist nicht zu verwundern. War er zu dieser Zeit doch selbst schon seit Jahren mit der Vorbereitung einer Übersetzung des schwierigen Textes, für den auch ihm durch Rémusat das Interesse geweckt worden war, beschäftigt. Diese Übersetzung erschien unter dem Titel: „Lao Tseu Tao Te King. Le Livre de la Voie et de la Vertu composé dans le VI[e] siècle avant l'ère chrétienne par le philosophe Lao-Tseu traduit en français, et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel par Stanislas Julien. Paris 1842." Natürlich auch, daß Pauthier von dieser Arbeit urteilte: „peut-être jamais ouvrage n'a été traduit aussi vulgairement et avec aussi peu d'intelligence que l'ouvrage de Lao-tseu par M. Julien." [1] Aber auch Giles befand, Juliens Werk sei alles in allem ein höchst schülerhafter Band (in all, a most scholarly volume) und eine Übersetzung, von der sich nichts Gutes sagen lasse (Julien's version is almost wholly indefensible) [2]. Sehr viel freundlicher lautet es auch nicht eben, wenn L. de Rosny sagt, das Tao-teh-king sei in der Übersetzung Juliens „un amas d'absurdités et de nonsens" [3]. Ganz anders aber urteilten andere, kompetentere Kritiker. E. Faber charakterisierte die Arbeit als „eine gute nüchterne Übersetzung" [4], von Strauß rühmte von ihr, sie sei so genau, als Sprache und literarische Sitte der Franzosen es erlauben [5], wenn er sie auch nicht schon für unübertrefflich und die in ihr zutage tretende Auffassung des Autors nicht schon für die richtige halten wollte [6]. Als

[1]) Vindiciae sinicae 11, Anm. 2.
[2]) The Remains of Lao-tzu. China Review XIV, 233.
[3]) Le texte du Tao-teh-king et son histoire 5 (338).
[4]) Mencius 29, Anm. 2.
[5]) Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft 113.
[6]) Ebenda 117.

zutreffendst wohl wird man das Votum von Gabelentz gelten lassen müssen: „ein wahrer Triumph philologischen Fleißes, aber nicht ein Werk von selbständiger philosophischer Auffassung“ [1]. Der Übersetzer versichert in der Einleitung, niemals den Sinn eines Satzes oder auch nur eines einzigen Wortes angenommen zu haben, ohne durch einen oder mehrere Kommentare dazu autorisiert zu sein. Was er hiernach gewollt hat, war: Lao-tszĕ so wiederzugeben, wie die Chinesen selbst, wie die bedeutendsten Ausleger unter ihnen ihn verstanden. Das Mißliche ist nur, daß diese chinesischen Ausleger in großem zeitlichen Abstande von dem alten Meister sich befinden und daß darum von ihnen noch mehr als schon von seinen Zeitgenossen sein Wort gilt, daß ihrer wenige seien, die ihn verstünden. Auf jeden Fall kommt Julien das Verdienst zu, erstmalig eine vollständige Übersetzung des tiefen Textes zustande gebracht zu haben. Durch Beiziehung chinesischer Kommentatoren hat er auch den Sinn mancher obsoleter Wörter aufgehellt. Im übrigen ist es auch nicht ohne Interesse, zu sehen, wie man in China späterhin unter konfuzianischem und buddhistischem Einfluß den alten Tao-Mystiker mißverstanden hat. Daß der Übersetzer in der Einleitung seines Werkes mit den gewagten Aufstellungen seines Vorgängers Rémusat und mit den eigentümlichen Anschauungen der Missionare aufgeräumt hat, wurde oben schon gesagt. Bemerkt sei noch, daß es von Juliens Werk zwei, gleichzeitig erschienene, Ausgaben gibt, die, inhaltlich durchaus identisch, nur darin sich voneinander unterscheiden, daß in der einen Kapitel für Kapitel zuerst der chinesische Text, daneben die französische Übersetzung und gleich hinter dieser die Mitteilungen aus den benützten Erklärern gegeben sind, während in der anderen die kommentierenden Noten zusammen (p. 121 bis 294) als Anhang erscheinen. Beide Ausgaben sind seit lange schon auch antiquarisch kaum mehr aufzutreiben.

Das gleiche gilt von der nächstfolgenden, nur in kleiner, sehr schnell aufgebrauchter Auflage erschienenen Version des Lao-tszĕ-Buchs, der ersten englischen, die zu ihrem Autor einen protestantischen Missionar hat: „The Speculations on Metaphysics, Polity, and Morality, of the «Old Philosopher»,

[1]) Artikel Laotse in Ersch und Gruber.

Lau-tsze, translated from the Chinese, with an Introduction, by John Chalmers. London, 1868." Im Sinnverständnis ist Chalmers unverkennbar durchaus von Julien abhängig, dies, obwohl er selbst erklärt, nicht genug Französisch zu verstehen, um ihn zu übersetzen. De Groot zählt diese Übersetzung den ganz wenigen bei, die nach ihm auf Textstudium und Textkritik beruhen[1], wohingegen Giles nichts Gutes von ihr zu sagen hat. Jedenfalls hat sie, die hauptsächlich Missionare in China als Leser fand, diesen keinen schlechten Dienst getan und liegt kein Grund vor, vor ihr zu warnen.

Wohl aber muß man das ausdrücklichst tun vor der ersten, zwei Jahre nach ihr erschienenen Verdeutschung: „Lao-Tse Táo-Tè-king. Der Weg zur Tugend. Aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von Reinhold von Plaenckner. Leipzig 1870." Um so nötiger dies, als eine Autorität wie Legge sie — Beweis, daß er sie in Wirklichkeit nicht gelesen — offenbar in angeborenem Respekt vor den Leistungen deutscher Wissenschaft charakterisiert als „marked by originality and ability"[2], und weil noch O. Pfleiderer es für erlaubt halten konnte, sie in seinen akademischen Vorträgen „Religion und Religionen" anzuziehen. Am besten wohl geschieht die hier gebotene Warnung durch Wiedergabe des Urteils, das von Strauß alsbald nach seinem Erscheinen im Vorwort seiner eigenen Ausgabe über Plaenckners Buch gefällt hat. „Es entfernt sich zu sehr von allem, was der Ernst deutscher Wissenschaft sowohl für die Übersetzung als für die Auslegung bisher als Ziel aufgestellt hat. Würde man von einem Werke Platons oder Aristoteles' oder von Plotin eine so willkürliche, in modernen Abstraktionen sich bewegende Paraphrase als Übersetzung geben, wie es hier von Laò-tsè geschehen, alle Urteilsfähigen würden sich, und mit Recht, aufs schärfste dagegen aussprechen. Bei der Liebe, ja dem Enthusiasmus des Bearbeiters für seinen Autor, über die man sich nur freuen kann, ist es schwer zu begreifen, wie er dazu kommen konnte, ihn so ganz und gar seiner Eigentümlichkeit zu berauben, wie ein

[1]) Die Religionen des Orients. 2. Aufl. 1913. Kultur der Gegenwart I, III, 1, S. 190. Als andere solche läßt er die noch von Julien und die von Legge gelten. In der 1. Aufl. hatte De Groot überhaupt nur diese beiden aufgeführt und als die einzigen zuverlässigen bezeichnet.

[2]) Sacred Books of the East Vol. XXXIX, p. XIII.

Vormund für ihn zu sprechen, statt ihn selbst sprechen zu lassen, seinen Worten nicht selten einen Sinn unterzulegen, der alles Sprachgebrauches spottet, ja ihn einigen al direkt das Gegenteil sagen zu lassen von dem, was dasteht." Lobend anerkannt wird von Strauß, wie dies bei dessen eigener Auffassung in diesem Punkte natürlich ist, daß Plaenckner Plan und Fortschritt in dem Buch des alten Denkers erkennt und überall, wenn auch nicht immer glücklich, nachzuweisen gesucht hat. Entschieden mißbilligt wird dagegen Plaenckners in der Tat unglaublich schulmeisterndes Urteil über einen Sinologen von der gründlichen Sprachkenntnis und den Verdiensten, die den gelehrten Veteranen Julien auszeichneten [1]. E. Faber tut dieses Werk ab mit der kurzen Bemerkung: „Die deutsche Bearbeitung von R. v. Plaenckner bietet wohl Herrn v. Pl.'s Ideen, doch kaum etwas von Lao Tan's." [2]

„Herrn v. Strauß' Bearbeitung", urteilt der gleiche Sinologe weiter, „ist ungleich besser, in manchen Stücken musterhaft, aber doch ist immer noch viel unchinesische Färbung vorhanden. Daß Lao von allen Chinesen mißverstanden und zuerst von Herrn v. Strauß rechtverstanden wurde, ist eine Annahme, die für uns keinen Wert hat. Es liegt dem eine Verwechslung zugrunde der Gedanken, die der Autor hatte, mit den Konsequenzen oder auch dem höchsten Ausdruck dieser Gedanken, welche eben die Chinesen nicht kennen." Das hiermit kritisierte Werk kennt der Leser einigermaßen durch das in diesem Buche aus ihm Herangezogene. Der Titel, unter dem es im gleichen Jahre wie das zuletzt vorgeführte ausging, lautet: „Laò-Tsè's Taò Tè king. Aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt, eingeleitet und commentiert von Victor von Strauss. Leipzig 1870." Was ich selbst von diesem Werke halte, ist schon im Vorwort ausgesprochen. Verwiesen sei besonders auch auf das dort wiedergegebene Urteil Grubes.

---

[1]) Vgl. auch die eingehende, ursprünglich in den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur erschienene Besprechung des Plaencknerschen Werkes in Victor von Strauß und Torney, Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft S. 109—125.

[2]) Mencius S. 29, Anm. 2. Gleichwohl wurde die Plaencknersche Arbeit einer Reproduktion in einer anderen Sprache teilhaft: Tao-Tě-King. Cesta k bohu a ctnosti. — Staročínska kniha náboženská, kterou složil 600 let před Kristem T. J. Lao a nyni zčeštil, vysvětlil a vydal Dr. Frant Čupr. Vyňatek z «Učení Staroindického». — V Prace, Fr. A. Urbánka, 1878.

Noch größere Ehre wohl, als mit diesem hat ihm derselbe Sinologe angetan, indem er, von Bertholet mit der Aufgabe betraut, für dessen „Religionsgeschichtliches Lesebuch" die die Religion in China illustrierenden Texte anzuliefern, unter Verzicht auf eigenes Übersetzen seine Tao-teh-king-Zitate, von geringfügigen Änderungen abgesehen, der „trotz mancher Mängel genialen Übertragung" von Strauß entlehnte, dies, nachdem seit deren Veröffentlichung fast ganze vier Jahrzehnte dahingegangen waren, während welcher Zeit doch auch die sinologische Forschung nicht geruht hatte. Einer der, auch von Grube zugegebenen, „Mängel" ist bereits durch das Votum Fabers angedeutet. Daß v. Strauß irre geht, wenn er in Lao-tszĕs Tao den Gott der Offenbarung finden will, was ihn auch verführt, Tao persönlich zu fassen und mit dem Artikel männlichen Geschlechts zu versehen, ist allgemein zugestanden, von seiner Auffrischung der Rémusatschen Entdeckung des hebräischen Gottesnamens im Tao-teh-king und anderem nicht zu reden. Daß die Einzeldeutung in vielen Stellen verfehlt oder doch fragwürdig ist, wie Grill (S. 52) erinnert, ist ebenfalls nicht zu bestreiten, und diesbezüglich hat schon der Übersetzer selbst im Vorwort bemerkt, so sehr er auch bemüht gewesen sei, auf Grundlage des Grammatikalischen und Lexikalischen den Sinn des einzelnen aus dem engeren und weiteren Zusammenhange zu ermitteln, maße er sich doch keineswegs an, überall das Richtige getroffen zu haben. Nicht als Mangel wird man füglich dem Übersetzer mit Grill aufmutzen können, was nach meiner Meinung vielmehr durchaus nur zu billigen ist: daß er die im Grundtext gereimten Sprüche auch im Deutschen gereimt wiedergegeben hat. Hervorgehoben sei noch, was Strauß mit Plaenckner gemein hat und was ihn zugleich von Julien unterscheidet: daß er in dem Texte, wie er uns vorliegt, einen durchgehenden, in seinem Kommentare auch überall von ihm aufgewiesenen Zusammenhang erkennen zu dürfen meint. Bei Julien entspricht der entgegengesetzten Auffassung schon die äußerliche Anordnung der Übersetzung, die jeden einzelnen Satz einrückt, als wäre er ein Spruch für sich, der mit dem Vorangehenden oder Nachfolgenden nur zufällig in einer mehr oder minder lockeren Verbindung stehe, ganz so wie ihn auch die chinesische Auslegung behandelt, die sich auf Ermittlung des Zusammenhanges, auf

Erklärung des einzelnen aus ihm, auf Erforschung verschwiegener Mittelgedanken, kurz auf alles Organische der Darstellung nicht einläßt [1]. —

Die nächste Übersetzung unseres Buches, in China entstanden, erschien im Jahre 1884 in einem Sammelbande, betitelt: „Taoist Texts, ethical, political and speculative, by Frederic Henry Balfour. Shanghai [1884]." Die meisten der Texte — es sind im ganzen zehn — waren vorher schon in der Zeitschrift China Review veröffentlicht worden. Hier nun sind sie von Balfour in einem Bande vereinigt. Das Lao-tszĕ-Buch nimmt in diesem den ersten Platz ein. Einzig ihm ist auch der chinesische Text beigegeben. Balfour versichert, die Tao-teh-king-Übersetzungen eines Chalmers, Julien, Plaenckner und anderer sorgfältig studiert zu haben. Was er an allen gleichermaßen auszusetzen hat, ist, daß keiner sich, wie das doch das einzig Richtige sei, auf Kommentare der alten Taoistenschule gestützt. Statt dessen hätten alle sich an konfuzianische Interpreten gehalten, die, im Taoismus nichts als eine Häresie erblickend, von vornherein gar nicht imstande gewesen seien, der Doktrin Lao-tszĕs Ausdruck zu geben. Man möchte hienach erwarten, daß Balfour seinerseits nun alles ausgebeutet, dessen sich von ältesten taoistischen Kommentaren in China noch habhaft werden ließ. In Wirklichkeit ist es nur ein chinesischer Erklärer, dessen Führung er folgt, dies zwar, da er dem 8. Jahrhundert n. Chr. angehört, also zeitlich bereits sehr weit von Lao-tszĕ getrennt ist, auf jeden Fall ein sehr wenig zuverlässiger Führer. Die Übersetzung hält sich aber eng an den chinesischen Text und ist in ausgezeichnetem Englisch gehalten. Faber, der das Erscheinen der „Taoistischen Texte" zum Anlaß nahm, in The China Review seine wertvolle Abhandlung „The historical characteristics of Taoism" zu veröffentlichen, rühmt sogar von ihr: „Although passages can be found in which the wording may be improved upon, yet it would be difficult, if not impossible, for any Sinologue at present to produce a better translation." Den Ausdruck Tao gibt die Übersetzung mit Natur wieder. —

Selber nicht zu Gesicht bekommen habe ich bis jetzt: „Taòtekking von Laòtsee. — Aus dem Chinesischen von Friedr. Wilh. Noak. Berlin 1888."

[1]) Strauß S. XXIV.

Ich darf annehmen, daß das so groß der Schade nicht sein wird, da Grube[1] von dieser deutschen Übersetzung wie von der Plaencknerschen sagt, sie bleibe am besten unerwähnt. Und doch hat — schon darum wird es geraten sein, diese Sinologenwarnung weiterzugeben — ein Orientalist wie Hermann Brunnhofer Lao-tszĕ-Worte nach eben dieser Bearbeitung zitiert, dies, obwohl zu dieser Zeit längst die vorzügliche Ausgabe von Strauß zur Verfügung stand.

Auch in der französisch sprechenden Welt hinderte das Vorhandensein der selbst von Chavannes als *excellente* gerühmten Julienschen Übersetzung nicht Andere, sich von neuem um die Interpretation des Tao-teh-king zu mühen. Beweis: „Textes tâoïstes traduits des originaux chinois et commentés par C. de Harlez (Annales du Musée Guimet t. XX). Paris 1891." In diesem französischen Gegenstück zu dem Balfourschen Werk nimmt der Lao-tszĕ-Text die ersten 74 Seiten ein. Seinem alten Autor hatte der gelehrte Sinolog von Louvain schon 1886 eine Studie gewidmet[2]. Was ihn bestimmte, nun auch mit einer neuen Version von dessen Buch hervorzutreten, war offensichtlich der Wunsch, die taoistische Doktrin gegen die ihr seiner Meinung nach ganz zu Unrecht entgegengebrachte Mißachtung in Schutz zu nehmen. Wenn sie bei uns um ihrer Absurditäten willen in übler Reputation steht, so liegt ihm die Schuld daran nicht bei ihr selbst, sondern vielmehr in den Irrtümern ihrer bisherigen Übersetzer, Julien nicht ausgenommen. Seit dessen Tagen sei man im exegetischen Verständnis des Textes doch ein Stück weitergekommen. Das Hauptverdienst hieran hat Balfour. Aber auch über diesen wieder will er selbst hinausgehen. Er tut es, indem er den Kreis der altchinesischen Erklärer erweitert. Und weiter betont er, es gelte, den alten Denker aus sich selber zu verstehen. Mehr Vertrauen als zu dem von Balfour benützten taoistischen Interpreten hat er zu dem 500 Jahre vor ihm lebenden Wang-pi, dessen Kommentar bislang kein Übersetzer verwertet habe. Ihn zuziehend und alle bisherigen Erklärungsversuche nachprüfend, kommt Harlez vielfach zu einem ganz anderen Ver-

[1]) Gesch. der chines. Lit. 144, Anm.

[2]) De Harlez, Lao-tze, le premier philosophe chinois ou un prédécesseur de Schelling (Mémoires couronnés der Académie de Belgique vol. XXXVII).

ständnis des Textes, auf Grund dessen er dann (S. 25) über die Doktrin des alten Denkers das Urteil abgibt: „L'ontologie de Lao-tze a des vues d'une grande élevation et sa morale est d'une grande pureté. Compris comme il doit l'être et dépouillé de ses apparences d'un mysticisme paradoxal, son système est, dans son cadre étroit, le plus profond et le plus sage que l'antiquité ait jamais produit. Mainte fois il se rencontre avec les doctrines évangéliques et l'on croirait souvent, en parcourant le Tao-te-king, avoir ouvert quelque livre de nos ascètes." Die Übersetzung von Harlez ist ausgiebig von Dvořák angezogen, dem sie wie die von Julien, Strauß, Legge und Giles als eine der wichtigsten gilt. N e b e n anderen benützt, leistet sie in der Tat gute Dienste. Zur ausschließlichen Führerin ist sie kaum geeignet. Sie würde den, der sich ihr anvertraut, vom rechten Wege sicher oft weit abführen. Daß die Kapitelüberschriften des Textes nicht die des Originals, sondern von De Harlez selbst gesetzt sind, ist oben schon hervorgehoben worden. Daß die Reimsprüche des Textes ohne Reim wiedergegeben sind, findet die ausdrückliche Zufriedenheit Grills (S. 54), schwerlich aber allgemeine Billigung. —

Schon als Ostern 1876 F. Max Müller zuerst mit seinen nachmals glänzend durchgeführten Gedanken hervortrat, in Zusammenschluß mit den tüchtigsten Orientalisten der Zeit die hauptsächlichsten Urkunden der sechs außerbiblischen Religionen der Menschheit in zuverlässiger Übersetzung herauszugeben, war von ihm auch eine solche des Tao-teh-king in Aussicht genommen gewesen. Fünfzehn Jahre später erst bekam man zwei Bände der Serie der Sacred Books of the East in die Hand, deren erster die Einlösung des Versprechens darstellt. Sein Titel: „The Sacred Books of China. The Texts of Tâoism. Translated by J a m e s L e g g e. Part I. The Tâo Teh King etc. Oxf. 1891" (= SBE, vol. XXXIX, pp. 1 bis 124).

Unter den ihm zur Verfügung stehenden Sinologen hatte der Herausgeber den tüchtigsten mit der Aufgabe betraut, die Haupttexte des Taoismus, das Lao-tszĕ-Buch mit einigen Kommentaren und vielleicht eines der klassischen Werke, welche uns über die praktische Anwendung der Prinzipien des Taoismus belehren, zu bearbeiten, und der Betraute hat viel Fleiß an die Arbeit gesetzt, wie es dieser selbst abzusehen ist

und wie er das im Vorwort ausdrücklich bekennt. Was er bot, ist seines Namens gewiß nicht unwürdig. Nichtkenntnis der deutschen Sprache hat es ihm offenbar unmöglich gemacht, das Werk von Strauß zu nützen, mit dessen Auffassung er sich nirgends auseinandersetzt und das er nur einmal (p. XIII) mit dem von Plaenckner anerkennend auf eine Stufe stellt („differing much from each other, but both marked by originality and ability"). Wichtiger ist doch, daß er neue, bisher nicht verwertete chinesische Kommentatoren für seine Tao-teh-king-Übersetzung anzog. Daß der matter of fact- und common sense-Engländer dem alten Mystiker ganz und gar nicht kongenial ist, läßt seine lederne englische Prosa kaum einen Leser verkennen. In dieser Beziehung heben sich die gereimten Verspartien vorteilhaft ab; nur daß hier wieder der Zwang des Metrums und des Reims zu allzu großen Freiheiten geführt hat. Übersetzt findet man bei Legge auch die dunklen Kapitelüberschriften, um die sich sonst die Translatoren gern herumdrücken. Der hinter jedem Kapitel folgende Kommentar ist oft sehr spärlich und erscheint jedenfalls dem nicht recht befriedigend, der durch Legges „Chinese Classics" anderes von ihm gewöhnt ist. Sagen wird man dürfen: zu Ehren wäre bei uns Lao-tszĕ schwerlich gekommen, wenn man ihn einzig durch den Dolmetsch Legge kennengelernt hätte. —

Nicht zugänglich ist mir selber eine hier anzureihende Arbeit, über die Dvořák (S. 159—161) eingehend berichtet: Konissi, D. (Japaner). — Russische Übersetzung des Tao-teh-king mit einer Darstellung der Philosophie Lao-tszĕs (Filosofija Laosi). Voprosy Filosofi (M.) IV, S. 27—45; 363—379; 380—408. (1893.)

In einer der Übersetzung vorausgeschickten Darstellung der Philosophie Lao-tszĕs wendet sich der Japaner, der imstande war, auch Julien mitzubenutzen, nach dem angeführten Autor gegen Wassiljews Aufstellung, das Tao-teh-king könne nicht früher als höchstens im 2. Jahrhundert v. Chr. verfaßt sein, da einmal Lao-tszĕs Philosophie als diametraler, reaktioneller Gegensatz zu der Moralphilosophie des Konfuzius nicht älter sein könne als das System des Konfuzius bzw. die Zeit, um welche dasselbe zu kanonischer Geltung gelangte (3. Jahrhundert v. Chr.), und dann, weil in ihr der Einfluß des in China erst im 2. vorchristlichen Jahrhundert eingeführten Buddhis-

mus wahrzunehmen sei. Das Tao-teh-king ist nach K. eine Sammlung zusammenhangloser Aphorismen des Lao-tszĕ, dessen Lehre aus den zeitgenössischen Verhältnissen, noch mehr aber aus der individuellen Geistesart Lao-tszĕs heraus zu erklären sei. Lao-tszĕ wollte alles durchdringen, das Wesen wie den inneren Sinn jeder Erscheinung. Das Materielle, Konkrete erwies sich ihm als die veränderliche, äußere Seite der Existenz; diesem gegenüber muß es etwas geben, was unveränderlich, beständig und allumfassend ist, das Tao. Lao-tszĕ war der erste, der mit diesem Worte das höchste Wesen bezeichnete. Im ganzen System Lao-tszĕs gibt es keinen Gedanken, der nicht irgendwie mit der Lehre von Tao in Verbindung stünde. Diese metaphysische Bedeutung Lao-tszĕs ist bei Lao-tszĕ ganz selbständig und trägt sein individuelles Gepräge. Die Hauptrolle spielt nach K. bei Lao-tszĕ die Ethik. —

Ob „L'esprit des races jaunes. — Le Tao de Laotseu traduit du Chinois par Matgioi (Albert de Pouvourville), Paris 1894", eine Publikation, die mir wie die vor ihr genannte nicht zu Gesicht gekommen ist, überhaupt etwas mit dem Lao-tszĕ-Buch zu tun hat, ist mir einigermaßen zweifelhaft. Auch eine kurze Anzeige in Revue de l'hist. des rel. XXIX, 363, der nur zu entnehmen ist, daß es sich um ein wertloses Machwerk handelt, gibt darüber keinen Aufschluß.

Eine Paraphrase des Tao-teh-king, keine eigentliche Übersetzung, ist nach Carus „Lâo-tszĕ The Great Thinker. With a Translation of his Thoughts on the Nature and Manifestations of God. By Major-General G. G. Alexander. London 1895." Alexander tritt nach dem genannten Autor hauptsächlich dafür ein, das Wort Tao mit Gott zu übersetzen.

Als eine mit Ehren zu nennende holländische Übersetzung wird von Grill gerühmt „De Chineesche Filosofie toegelicht voor niet-sinologen. — II. Lao Tsz' door Henri Borel. Amsterdam [1897?]."

Da mir auch diese Übersetzung nicht erlangbar war, darf ich auf das verweisen, was Grill S. 58 (vgl. S. 71, Anm. 174) seines Buches zu ihrer Empfehlung sagt. —

Nicht beipflichten kann ich dagegen dem wenig anerkennenden Urteil, das ebenda über die Leistung des kürzlich verstorbenen gelehrten Herausgebers der beiden amerikanischen

Zeitschriften 'The Monist' und 'The Open Court' abgegeben wird. Seine Übertragung liegt in dreifacher Ausgabe vor:

„Lau-Tsze's Tau-Teh-King. The Old Philosopher's Classic on Reason and Virtue translated [by Paul Carus]." The Monist VII, 1897, S. 571—601.

„Lao-Tze's Tao-Teh-King. Chinese-English, with Introduction, Transliteration and Notes. By Dr. Paul Carus. Chicago 1898."

„The Canon of Reason and Virtue (Lao-tze's Tao Teh King). Translated from the Chinese by Dr. Paul Carus. Chicago 1903" (Religion of Science Library No. 55).

Am besten greift man zu dem der Zeitfolge des Erscheinens nach an zweiter Stelle angeführten Buch (die drittgenannte Publikation ist eine für weitere Verbreitung bestimmte billige Ausgabe ohne Hilfsapparat), dieses ein wirklich dienliches Mittel, mit dem Lao-tszĕ-Werkchen sich bekannt zu machen. Wie Julien, gibt Carus auch den chinesischen Text, dazu aber weiter noch auf S. 147—274 eine Analyse desselben in der Weise, daß er jedem einzelnen der 5000 und etlichen Schriftzeichen die Transliteration in lateinischen Buchstaben beifügt und die Bedeutung desselben in Englisch gegenüberstellt. Für die dargebotene Übersetzung bekennt Carus selbst das meiste Juliens Vorarbeit zu verdanken. Sie ist überall klar, ohne in die Breite zu gehen, so sinngetreu wie nur möglich auch in den gereimten Versen, die sich neben denen des geborenen Engländers Legge (Carus war Deutscher) sehr wohl sehen lassen können. Manches Gute findet sich auch in den kommentierenden Anmerkungen, während auf den 48 Seiten der Einleitung alles Wichtige zur Sprache kommt, was über den alten Philosophen, über seine Philosophie und sein Buch zu sagen ist. Lao-tszĕ ist unserem Autor einer der merkwürdigsten Denker der Menschheit, sein Tao-teh-king eine Schrift, die es verdient, mit den heiligen Schriften der Buddhisten und mit dem Neuen Testament verglchen zu werden. —

Für dasselbe Jahr, in dem das schätzenswerte Buch von Paul Carus erschien, ist noch ein anderer Übersetzungsversuch zu buchen: „The Tao-Teh King. By P. J. Maclagan." The China Review, XXIII (1898), pp. 1—14; 75—85; 125—142; 191—207; 261—264; Wortindex dazu: ibid. XXIV (1899), 12—20; 86—92.

T. W. Kingsmill charakterisierte diese keineswegs zu verachtende Arbeit in einer ebenfalls in der China Review gedruckten Besprechung[1] als „a mere *réchauffée* of Julien and Legge". Zuzugeben ist, daß Maclagans Version keine selbständige Leistung ist. Die Art, wie der genannte Kritiker sie abzutun für gut fand, ist doch unbillig. Dessen eigene, am selben Orte veröffentlichte Übersetzung sei hier nur registriert: „The Taoteh King. A Translation, with Notes. [Prepared by Mr. T. W. Kingsmill for the Royal As. Soc.]" The China Review, XXIV (1899), pp. 147—155; ibid. (1900) 185—196. Von den eigentümlichen Aufstellungen Kingsmills war im Text dieses Buches gelegentlich schon die Rede. Vgl. auch Grill S. 42 f. —

Hier wohl darf in dieser chronologisch geordneten Bibliographie eingereiht werden: „Theosophie in China. — Betrachtungen über das Tao-Teh-King (Der Weg, die Wahrheit und das Licht). Aus dem Chinesischen des Lao-tze übersetzt von Dr. Franz Hartmann. Leipzig (o. J.)."

Gleichwertiges kommt zusammenzustehen, wenn wir diesem sicher nicht, wie der Titel glauben machen will, auf Studium des Urtextes ruhendem Opus folgen lassen:

„Alexandre Ular — Le Livre de la Voie et la Ligne-droite de Lao-tsé. Paris 1902."

„Die Bahn und der rechte Weg. Der chinesischen Urschrift des Lao-tse in deutscher Sprache nachgedacht von Alexander Ular. Leipzig 1903."

Zu diesen Produkten (ich kenne nur die französische Ausgabe) bemerkt sarkastisch O. Franke[2]: „Ular ist ein mit hervorragender Phantasie ausgerüsteter Journalist; er erscheint deshalb besonders geeignet, Gedanken aus einer Sprache „nachzudenken", die er nicht kennt!"

Eine poetische Version, ohne wissenschaftlichen Wert, aber sorgfältig stilisiert und angenehm zu lesen ist: „The Light of China: The Tâo Teh King of Lâo Tsze 604—504 B. C. An accurate metrical Rendering, translated directly from the

---

[1]) Dr. Maclagan and the Taoteh King". China Rev. XXIII, 265—270. Vgl. auch Kingsmills „Notes on the Taoteh King" im Journ. of the China Branch of the Royal As. Soc. XXXI (1899), 206—209.

[2]) Die religionswissenschaftliche Literatur über China seit 1900. Arch. f. Religionsw. XIII (1910), S. 129 f.

Chinese text and critically compared with the Standard Translations, the ancient and modern Chinese Commentaries, and all accessible authorities. With Preface, Analytical Index, and full List of important Words, and their radical Significations. By J. W. Heysinger. Philadelphia, 1903."

Durchaus wissenschaftlich gehalten, seinerseits aber nichts weniger als genußvolle Lektüre ist, dem gleichen Erscheinungsjahre angehörig, ein deutsch geschriebenes, wenn auch nicht von einem deutschen Forscher verfaßtes Werk, bezüglich dessen man freilich im Zweifel sein kann, ob es hier mit aufzuführen ist: „Chinas Religionen. Zweiter Teil: Lao-tsï und seine Lehre. Von Dr. Rudolf Dvořák. Münster i. W., 1903. (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte XV.)"

Dvořáks Buch schließt sich an den bereits 1895 erschienenen, unter der Literatur zu Konfuzius angeführten Band „Confucius und seine Lehre" an. Eine zusammenhängende Übersetzung des Tao-teh-king wird in ihm nicht dargeboten. Aber indem der Verfasser das Lehrsystem des Lao-tszĕ als ein Ganzes darstellt, ist er gehalten, einen großen Teil seiner Sätze, die er aus ihrem Kontext herausnimmt und selbständig zusammenordnet, wiederzugeben und zu erklären. Die Einzelexegese nimmt einen breiten Raum ein. Noch mehr stört den Fluß der Darstellung die vom Verfasser mit unverkennbarer Vorliebe geübte lexikalische Erklärung der Schriftzeichen. Er übersieht merkwürdigerweise, daß in der Zeit, zu der Lao-tszĕ lebte und seine Gedanken ihre erste literarische Fixierung fanden, die für die einzelnen Begriffe gebrauchten Ideogramme ganz anders ausgesehen haben als die, aus denen er seine Etymologien zur Eruierung des Ursinns spinnt. Daß es dem Verfasser gleichwohl gelungen ist, im einzelnen das Verständnis des Lao-tszĕschen Buches zu fördern, ist nicht wohl zu bestreiten. Seinen Hauptbewunderer hat Dvořáks Buch in Parker, Professor des Chinesischen an der Victoria University von Manchester, gefunden, der nicht ansteht es zu empfehlen als „the supreme effort of Taoist exegesis" [1]. —

Diese Anerkennung wiegt um so schwerer, als der Autor, von dem sie kommt, selbst auch auf dem gleichen Gebiete sich

[1]) Studies in Chinese religion S. 89.

versucht hat. In unserer Bibliographie ist er mit den folgenden vier Titeln zu verzeichnen:

The Tao-Têh King, or «Providential Grace» Classic. (In Two Divisions.) By E. H. Parker. (Dublin Review, CXXXIII, July—Oct., 1903, pp. 360—376; ibid. Jan. 1904, pp. 155—177).

The Tao-Têh King. A Translation of the Chinese Classic by E. H. Parker. Reprinted from the «Dublin Review». London [1904].

The Tao-têh King, or „Way-virtue Scripture" of Lao-tsz, or (as here translated), „Providential Grace-Classic". E. H. Parker, „China and Religion". London, 1905. Appendix pp. 271—301.

The Tao-Têh King, or „Providential Grace" Classic. E. H. Parker, „Studies in Chinese Religion". London, 1910. pp. 96—131.

Es ist nun freilich nicht an dem, daß Parker vier verschiedene Übersetzungsversuche vorgelegt hätte. Wirklich vergleichen konnte ich nur die Nummern 3 und 4, die durchaus identisch sind. Es ist aber anzunehmen, daß auch sie nichts weiter als bloße Wiederabdrucke der erstmalig in der Zeitschrift Dublin Review und in Sonderabzügen des für diese geschaffenen Satzes ausgegangenen Version sind. In ihrer den Autor meisternden Selbstherrlichkeit erinnert diese an die deutsche Übersetzung von Plaenckner. Tao übersetzt Parker, so oft es vorkommt — die einzige Ausnahme in Kapitel 1, wo das Wort verbal gebraucht ist, kann außer Betracht bleiben — mit „Providence", Teh ebenso beharrlich mit „Grace". (Vgl. schon den Titel.) Was er zur Rechtfertigung dieser Terminiwahl anführt, kann schwerlich den Einspruch zum Schweigen bringen. —

Eine Publikation, auf die bereits im Vorwort hingewiesen wurde, ist: „The Wisdom of the East. The Sayings of Lao Tzŭ from the Chinese, with an Introduction. By Lionel Giles. London 1904. 2. Aufl. 1909."

Was dieses billige Bändchen gibt, ist eine bloß fragmentarische Prosaübersetzung, ohne alle Kapitelbezeichnung, mit nur ganz vereinzelten Fußnoten und einer knappen Einleitung. Der Autor ist nicht zu verwechseln mit Herbert A. Giles, dem schon erwähnten temperamentvollen Verfasser der Abhandlung

„The Remains of Lao tzu", dessen Skepsis hinsichtlich der Authentizität des Tao-teh-king er nicht teilt, wenn ihm auch, schon aus inneren Gründen, die Abfassung des uns heute vorliegenden Textes durch Lao-tszĕ selbst ausgeschlossen ist. Ein Vieles von seinem Inhalt, obschon sorglos gesammelt und nur ganz aufs geratewohl zusammengerafft, rührt ihm wirklich von dem alten, von ihm sehr hochgestellten Denker her, und nicht zwar in seiner Urform, wohl aber in seiner gegenwärtigen Gestalt mag nach ihm das Lao-tszĕ-Buch bereits von Szĕ-ma Ts'ien gekannt gewesen sein. Ungeachtet der willkürlichen und wirren Anordnung der einzelnen Aphorismen, will es Giles möglich erscheinen, in dem alten Texte noch einen durchgehenden Zusammenhang, den Abriß eines großen Systems transzendentaler und ethischer Philosophie zu erkennen, das in Lao-tszĕs Darstellung vor allem darum vollen Ausdruck nicht finden konnte, weil er ständig mit der Schwierigkeit zu kämpfen hatte, seine Gedanken durch das Medium einer Sprache mitzuteilen, die, noch ganz unentwickelt, ein sehr inadäquates Vehikel für abstruse philosophische Konzeptionen abgab. Die auffallendste Ähnlichkeit haben dem Übersetzer Lao-tszĕs Gedanken mit Platon, nicht nur mit dessen Ideenlehre, sondern vor allem mit seiner Idee des Guten. —

Nur gebucht seien die nachfolgenden vier Publikationen:

The Book of the Simple Way of Laotze, Chinese philosopher and contemporary of Confucius, China, B. C. 604. New Translation from the text of the „Tao-Teh-King". With Introduction and Commentary by Walter Gorn Old. London 1904.

Laotze (The „Old Boy"). — The simple way. New Translation of the Tao-Teh-King. With introduction and commentary by Walter Gorn Old. Popular ed. 1905.

The Tao Teh Ching. The simple way or the path of virtue, by Laotze. Translated by W. Gorn Old, and with introd. note by W. Loftus Hare. London, 1906.

Lao-tse e il libro della via e della virtù. Traduzione di Guglielmo Evans. (= Piccola Bibl. di scienze moderne. No. 105.) Torino 1905. —

Hienächst zu nennen ist: „The Tao Teh King. A short study in comparative religion. By C. Spurgeon Medhurst. Chicago 1905."

Den Geist dieser durchgängigen Prosaübersetzung, die auch die Reimzitate nicht als solche kenntlich macht, charakterisiert es, daß ihr Autor, ein langjähriger Chinamissionar, sie angesehen wissen will nicht sowohl als ein specimen eruditionis, als vielmehr „as the humble offering of a disciple", die Opferhuldigung eines Jüngers, der, lange bevor er auf den Gedanken kam, sich an sie heranzuwagen, das Buch Lao-tszĕs als etwas wie ein geistiges *Vade mecum* auf seinen Wanderungen mit sich zu führen pflegte. „Hat Lao-tszĕ gleich seine eigene Sprechweise, so gibt diese sich doch zu erkennen als eine bloße Mundart der universalen Sprache." Wirklich übersetzt worden ist das Tao-teh-king nach Medhurst von keinen der von ihm gekannten Translatoren, als welche er Legge, Balfour, Giles, Carus, Kingsmill, Maclagan, Old und von Strauß namhaft macht. Daß er selbst irgend Besseres geleistet als die Genannten, läßt sich schwerlich rühmen, dies obwohl er auch eine Anzahl chinesischer Autoren benützt hat. Vielfach leiht er, wie andere auch, ganz offensichtlich dem alten Denker seine eigenen theologischen und theosophischen Ideen, wie in der Wiedergabe der Textstücke, so in den beigegebenen Erläuterungen. Der zwiefache Aspekt des Tao (M. läßt das Wort unübersetzt) wird mit Bhagavadgītā XV, 16 zusammengehalten: „Zwei Arten Purusha (Geist) gibt's in der Welt, den vergänglichen und den unvergänglichen. Der vergängliche sind die Wesen alle, den unvergänglichen nennt man den an der Spitze stehenden." Die Gedankenverwandtschaft des Tao-teh-king mit den Evangelien unterläßt auch M. nicht hervorzuheben. „So jemand liebet die Welt, in dem ist nicht die Liebe des Vaters", sagt der christliche Mystiker Johannes. „Wer nicht zu Nichtanhänglichkeit oder zum Nicht-Tun gelangt ist, der kennt nicht die Kraft des Tao": das ist der Ruf des chinesischen Mystikers Lao-tszĕ. Den Gegensatz zwischen Lao-tszĕ und K'ung-tszĕ beschreibend, erklärt der Übersetzer: „Beide waren Politiker. Aber während Konfuzius den Staat durch besondere Verhaltungsregeln regulieren wollte, die er häufte, bis sie sich auf jedes Lebensgebiet erstreckten, suchte Lao-tszĕ das Gleiche zu erreichen durch die Reinigung des inneren Wesens. Gerechtigkeit allein erhöhet ein Volk." [1] —

[1]) Vgl. Open Court XX (1906) 174 ff.

Wieder zwei neue Übersetzungen sind aus dem Jahre 1908 zu verzeichnen: „Tao-te-king. Öfversättning af Erik Folke", in Främmande Religionsurkunder utgifna af Nathan Soederblom. III, 43—75, die eine, und „Des Morgenlandes größte Weisheit. Laotse Tao Te King. Wiedergegeben von Josef Kohler. Berlin und Leipzig 1908." die andere.

Josef Kohler ist der nunmehr dahingegangene bekannte Rechtslehrer der Universität Berlin, zu dessen mancherlei Lieblingsbeschäftigungen es nach seinem eigenen Bekenntnis in Degeners „Wer ist's?" gehörte, exotische Dichtungen zu übertragen. Seine Wiedergabe des Tao-teh-king unternahm es, „den Geist Laotses in die deutsche Sprache einzufangen, und dies in einer Form, welche möglichst den Eindruck der chinesischen Fassung widerspiegeln möchte" (S. 10). Das Buch des Alten hatte es ihm unverkennbar angetan. Enthusiastisch preist es seine Einleitung als eine unerschöpfliche Quelle der Weisheit, die in immer neue Perspektiven blicken lasse. „Mehr andeutend als ausführend, umgibt es uns mit einer Überfülle von Fragen, und staunend stehen wir vor den Tiefen der Unendlichkeit. Die Metaphysik aller Zeiten hat nichts geschaffen, was es überträfe; als Sittlichkeitslehre und als Spiegel der Könige hat es noch heute nach 2400 Jahren nicht seinesgleichen." Die durchweg in Versform gebrachte, zum großen Teil auch gereimte Übertragung, die sich auf Carus stützt, ist natürlich nur ästhetisch zu würdigen. Als Probe mag hier Kapitel 21 stehen:

Die Weltvernunft ist nur das reine Sein,
Die Weltvernunft ist über allem Schein:
Unfaßbar, unbegreiflich muß sie sein,
Und aus dem unsichtbaren, ew'gen Sein
Entkeimen aller Kreaturen Reih'n.

Die Bilder sind es, unsres Daseins Formen,
Gestalten sind es, unsres Lebens Normen.

O dunkles, unbeschreiblich tiefes Wesen! —
Die Dinge sind in Dir, sind stets gewesen:
Der Dinge Geist schließt du im Innern ein,
Der Dinge Wahrheit, nicht den bloßen Schein.

So wie dein Name glänzt in unsrer Zeit,
So scholl er schon in aller Ewigkeit,
Und aller Dinge Dasein war bereit.

Woher doch weiß ich dieses Ew'gen Art?
Das Ew'ge hat's mir selber offenbart. —

Geht Kohler in seiner Wertschätzung des Tao-teh-king weiter als irgendeiner der früheren Bearbeiter, so rechnet es O. Franke dem Jesuitenpater Dr. Léon Wieger, Missionar in China, als ein Verdienst an, daß er die Bedeutung des Tao-teh-king, was sehr nötig gewesen sei, wieder auf das richtige Maß zurückgeführt habe [1]. Getan hat Wieger das in seinem zweibändigen Werke „Taoïsme. Tome I: Bibliographie générale. (1.) Le Canon (Patrologie). (2.) Les index officiels et privés. Hokienfu, Impr. de la Mission Catholique. 1911. — Tome II: Les Pères du Système taoïste. Lao-tzeu, Lieh-tzeu, Tchoang-tzeu. Texte revue sur les anciennes éditions taoïstes, traduit d'après les commentaires et la tradition taoïstes. 1913." Der zweite Band gibt auch vom Tao-teh-king neben dem chinesischen Text eine französische Übersetzung mit, freilich nur spärlichen, Erläuterungen. Die beiden grundlegenden Ausdrücke Tao und Teh sind hier mit Principe et son Action wiedergegeben, was die Billigung Frankes [2] findet, der meint, über die Fassung „das Weltgesetz und sein Wirken" hinauszugehen hätten wir, wollen wir uns vor Willkürlichkeit hüten, kein Recht [3]. —

Einer Notiz in der „Ostasiatischen Zeitschrift" verdanke ich den Titel: „Carl Dallago, Der Anschluß an das Gesetz. Versuch einer Wiedergabe des Taoteking. Brenner-Jahrbuch 1915."

Zu einem nicht unbeträchtlichen Teile findet sich das Tao-teh-king auch übersetzt in J. J. M. de Groots, „Universismus, die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas" (Berlin 1918), einem Werke, das im wesentlichen nur die, teilweise stark erweiterte, deutsche Bearbeitung eines zuerst in englischer

[1]) Archiv für Religionsw. XVIII (1915), 424.
[2]) A. a. O. S. 429.
[3]) Vgl. die Besprechung Hackmanns in der Ostas. Zeitschr. IV (1915), 131 ff.

Sprache ausgegangenen Buches des Berliner Sinologen ist: „Religion in China. Universism: a key to the study of Taoism and Confucianism (New York and London 1912)."

Wie sehr De Groot als Übersetzer eigene, ganz eigene Wege geht, läßt sich am besten durch eine Probe zeigen. Gewählt sei dafür einer der kürzesten der 81 Abschnitte des Buches, das 6. Kapitel. Zum Vergleiche setze ich vorher einige der wichtigsten älteren Übertragungen hierher:

1. St. Julien.

L'esprit de la vallée ne meurt pas; on l'appelle la femelle mystérieuse.

La porte de la femelle mystérieuse s'appelle la racine du ciel et de la terre.

Il est éternel et semble exister (matériellement).

Si l'on en fait usage, on n'éprouve aucune fatigue. —

2. V. von Strauss.

»Der Tal-Geist ist unsterblich; er heißt das tiefe Weibliche. Des tiefen Weiblichen Pforte, die heißt Himmels und der Erden Wurzel. Je und je ist er wie daseiend: man braucht ihn mühelos.« —

3. E. Faber[1].

Der Geist des Unerfüllten stirbt nicht. Das ist das tiefverborgene Mütterliche, dessen Pforte Grund Himmels und der Erde genannt wird. Es ist an- und durcheinander, gleichsam ein Ganzes und wirkt ohne Bemühung.

4. James Legge.

The valley spirit dies not, aye the same;
The female mystery thus do we name.
Its gate, from which at first they issued forth,
Is called the root from which grew heaven and earth.
Long and unbroken does its power remain,
Used gently, and without the touch of pain. —

[1]) Faber, Licius S. 2. Von Lieh-tszĕ wird dieses Wort, im Tao-teh-king bloßes Verszitat, angeführt als aus dem „Buch des gelben Kaisers" (Huang-ti) stammend.

5. Paul Carus.

„The valley spirit not expires,
Mysterious mother 'tis called by the sires.
The mysterious mother's door, to boot,
Is called of Heaven and earth the root.
Forever and aye it seems to endure
And its use is without effort sure." —

6. E. H. Parker.

The spirit of the valley of space never dies, and this is what is called the progenetrix of neutral dissolution, and the connection of this dissolution progenetrix may be termed the root of heaven and earth. It extends into eternity like a preserver of life, and is inexhaustible in its uses. —

7. Julius Grill.

Der »Talgeist« (die Weltseele) ist unsterblich. Er heißt das übersinnliche Weibliche.

Das, was des Übersinnlichen Weiblichen Ausgangsort ist, das heißt des Himmels und der Erde Wurzel.

Endlosem Faden gleich dauert es fort; so sehr es auch in Anspruch genommen wird, arbeitet es doch nicht mühsam. —

8a. R. Wilhelm.

Der Geist der Tiefe stirbt nicht.
Das ist das Ewig-Weibliche.
Des Ewig-Weiblichen Ausgangspforte
Ist die Wurzel von Himmel und Erde.
Endlos drängt sich's und ist doch wie beharrend.
In seinem Wirken bleibt es mühelos. —

8b. R. Wilhelm[1].

Der Geist der Tiefe stirbt nicht.
Er ist das Ewig Weibliche.
Beim Ausgang des Ewig Weiblichen
Liegt die Wurzel von Himmel und Erde.
Endlos drängt sich's und ist doch wie beharrend.
Der es wirkt, bleibt ohne Mühe.

[1]) Diese veränderte Übersetzung gibt Wilhelm in seinem ein Jahr nach seiner Tao-teh-king-Verdeutschung erschienenen „Liä-dsi" S. 1.

9. De Groot.

Was die Seele (Š ĕ n) so nährt, daß man nicht stirbt, das ist das Schwarze (das Himmlische, also das J a n g) und das Weibliche (das J i n). Die Pforte für das Schwarze und das Weibliche (die Nase), das ist die Wurzel des Himmlischen und des Irdischen im Menschen. In langen, langen Zügen (soll man atmen), als ob man den Atem bewahren wolle, und beim Gebrauch des Atems soll man sich nicht bewegen. —

Geben die Versionen 1—8 bei allen Abweichungen voneinander im einzelnen sich doch jedermann sofort als Übertragungen eines und desselben Originals zu erkennen, so wird Version 9 den meisten wohl die Annahme nahelegen, De Groot habe ein ganz anderer Grundtext vorgelegen, was doch in Wirklichkeit nicht der Fall ist. E r findet in diesem Passus des Tao-teh-king eine Erwähnung der in China wie in Indien geübten Atemregulierung, die Lehre, daß die Atemkunst in erster Linie bezweckte, den Atem im Körper aufzubewahren und festzuhalten, und daß, damit er nicht durch körperliche Anstrengung wieder verloren gehe, die Kunst mit der großen Naturtugend der Regungslosigkeit, des *wu-weï*, verbunden wurde [1]. Nun ist ja allerdings dieser Abschnitt einer der allerdüstersten des Laotszĕ-Buchs, eine von den Stellen, die ich selber mit Bedacht von der in diesem Buche gegebenen Auswahl ausgeschlossen habe, der Meinung, daß wir gut daran tun, uns an das im Tao-teh-king zu halten, was wirklich einigermaßen klar ist. Was es mit dem „Talgeist" auf sich hat, von dem hier in so dunklem Wort die Rede ist, läßt sich nicht oder läßt sich wenigstens einstweilen noch nicht sagen. „Es kann", so spricht hiezu O. Franke sich aus, „keinem Zweifel unterliegen, daß dieser und viele andere vieldeutige Ausdrücke einen ganz bestimmten »technischen« Sinn haben, den wir heute nicht mehr kennen, weil uns der Zusammenhang mit der Philosophie der Zeit abhanden gekommen ist." [2] Es ist — das mag hier nicht ohne Nutzen bemerkt werden — eine Irreführung des gutgläubigen Lesers, wenn etwa Josef Kohler in seiner Tao-teh-king-Verdeutschung den alten chinesischen Weisen in Kapitel 6 sagen läßt:

[1]) Universismus S. 110 f.
[2]) Archiv für Religionsw. XVIII (1915), S. 427 f.

O Geist, du tiefste Quelle alles Seins,
Du ewiglich geheimnisvolles Weib!
Der Himmel und die Erde sind dein Tor,
Dort, wo sie wurzeln in dem ersten Sein.
Unendlich, unaufhörlich ist dein leises Walten,
Und mühelos wirst du dem Menschen dich entfalten.

Und es ist angesichts solcher Vortäuschungen wohl verständlich, wenn unsere Sinologen vom Fach in wissenschaftlichem Ernste ein, am temperamentvollsten von O. Franke zum Ausdruck gebrachter [1], Grimm faßt ob der „Übersetzungsmanie", die sich an das Tao-teh-king knüpft. Das Erscheinen der zwei Übersetzungswerke, die ich mit empfehlendem Worte (tolle lege, tolle lege) an das Ende dieser bibliographischen Liste setze, ist darum doch, bei allen Einzelbemängelungen, denen natürlich auch sie nicht entgehen konnten, auch von sinologischer Seite begrüßt worden. Diese beiden neuesten wissenschaftlichen Bearbeitungen, auf die zurzeit in der Hauptsache angewiesen ist, wer nicht imstande ist, mit dem schwierigen Texte selbst zu ringen, und die sich in gewissem Sinne einander ergänzen, sind:

Lao-tszes Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut (Tao-tĕ-king). Aus dem Chinesischen übersetzt, mit Einleitung versehen und erläutert von Julius Grill. Tübingen 1910 [2].

Laotse Taoteking, das Buch des Alten vom Sinn und Leben. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. Jena 1911.

Vivant sequentes! —

---

[1]) Archiv für Religionsw. XIII (1910), S. 130; XVIII (1915), S. 425 ff. Auch seitens englischer Sinologen ist der Verwunderung darüber Ausdruck gegeben worden, daß das Tao-teh-king »an endless fascination for students of Chinese and others« auszuüben scheine.

[2]) Eine sachlich geordnete und mit eigenen Überschriften versehene Auswahl der nach seinem Befinden schönsten Sprüche Lao-tszĕs nach der Grillschen Übersetzung gibt J. Hesse, Lao-tsze ein vorchristlicher Wahrheitszeuge (Basler Missions-Studien Heft 44), Basel 1914, ein Heftchen, das genannt werden mag wegen der in ihm gesammelten biblischen Parallelstellen, die je dem betreffenden Abschnitt beigefügt sind. —

Verzeichnis der in Übersetzung mitgeteilten Stellen des Lun-yü und des Tao-teh-king.

I. Lun-yü.

I, 1 S. 62.
3 „ 105.
5 „ 135.
6 „ 123.
8 „ 91. 115. 127.
11 „ 123.
14 „ 115.
15 „ 130.
16 „ 64.

II, 1 S. 135.
2 „ 133.
3 „ 135.
4 „ 61. 81.
5 „ 124.
6 „ 124.
7 „ 124.
8 „ 125.
12 „ 115.
13 „ 115.
14 „ 115.
15 „ 109.
17 „ 72. 109.
18 „ 109.
19 „ 135.
20 „ 135.
21 „ 125.
23 „ 129 f.
24 „ 73. 112.

III, 3 S. 105. 130. 133.
4 „ 130 f.
7 „ 115.
8 „ 131.
9 „ 130.
11 „ 72.
12 „ 72. 73.
13 S. 79. 83.
14 „ 130.
15 „ 34.
17 „ 84. 131.
18 „ 128.
19 „ 129.
24 „ 35.
26 „ 131 f.

IV, 1 S. 105.
2 „ 105.
3 „ 105.
4 „ 105.
5 „ 115.
6 „ 105 f.
7 „ 90 f. 106.
8 „ 109.
9 „ 109.
10 „ 115.
11 „ 115.
13 „ 135.
15 „ 96 f.
16 „ 116.
18 „ 125.
19 „ 125 f.
20 „ 123.
21 „ 126.
24 „ 116.
25 „ 102.

V, 11 S. 97.
15 „ 116.
24 „ 127.
25 „ 65. 128.
26 „ 91.
27 „ 62.

VI, 2 S. 91.
3 „ 116.
4 „ 75.
8 „ 80.
10 „ 110.
11 „ 116.
16 „ 116.
17 „ 88.
18 „ 110.
19 „ 110.
20 „ 75. 106.
21 „ 110.
24 „ 106. 116.
25 „ 117.
26 „ 78.
27 „ 102.
28 „ 98. 121.

VII, 1 S. 62.
3 „ 89 f.
5 „ 12, Anm. 2.
6 „ 106.
7 „ 64.
8 „ 64.
10 „ 64.
18 „ 61.
19 „ 61.
20 „ 69.
21 „ 61.
22 „ 79.
23 „ 64.
25 „ 121.
27 „ 62. 90.
29 „ 106.
32 „ 64.
34 „ 83.
36 „ 117.

VIII, 1 S. 102.
2 „ 112. 132. 136.
4 „ 31, Anm. 2.
8 „ 133.
9 „ 136.
10 „ 112.
11 „ 136.
12 „ 110.
14 „ 136.
17 „ 110.
18 „ 136.
19 „ 136.
20 „ 102.

IX, 1 S. 104f.
2 „ 66.
3 „ 132.
5 „ 79.
6 „ 23, Anm. 1. 117.
8 „ 69.
10 „ 35f.
11 „ 78.
13 „ 117.
17 „ 102.
21 „ 90.
24 „ 91. 127.
25 „ 89.
27 „ 128.
28 „ 106. 110.
29 „ 110f.

X, 8 S. 72.

XI, 1 S. 132.
8 „ 78.
11 „ 71.
15 „ 91.
21 „ 126.
23 „ 129.
25 „ 136.

XII, 1 S. 132f.
2 „ 97. 106f.
3 „ 107.
4 „ 117.
5 „ 78. 80. 117.
7 „ 136f.
10 „ 102.
11 „ 137.
14 „ 137.
15 „ 117.
16 „ 117.
17 „ 137.
18 „ 137.

XII, 19 S. 137f.
21 „ 103.
22 „ 107. 111. 138.
23 „ 128.

XIII, 1 S. 138.
2 „ 138.
3 „ 117. 117f. 134. 138.
4 „ 139.
5 „ 111.
6 „ 139.
9 „ 139.
10 „ 65.
11 „ 139.
12 „ 140.
15 „ 140.
16 „ 140.
17 „ 140.
18 „ 126.
19 „ 107.
23 „ 118.
25 „ 118.
26 „ 118.
29 „ 140.
30 „ 141.

XIV, 2 S. 107.
4 „ 129.
5 „ 103. 112.
7 „ 118.
8 „ 129.
23 „ 129.
24 „ 118.
25 „ 111.
27 „ 136.
29 „ 118.
30 „ 103. 118.
35 „ 103.
36 „ 30. 107.
37 „ 78f.
38 „ 81.
41 „ 34.
44 „ 133. 141.
45 „ 118f.
47 „ 127.

XV, 1 S. 119.
2 „ 96.
3 „ 103.
4 „ 141.
7 „ 111. 128.
8 „ 108.
9 „ 108. 128.
12 „ 102.

XV, 17 S. 119. Vgl. 133.
18 „ 119.
19 „ 119.
20 „ 119.
21 „ 119.
22 „ 120.
23 „ 97.
24 „ 64.
25 „ 139, Anm. Vgl. Vorw. S. V.
29 S. 91.
30 „ 111.
31 „ 120.
32 „ 141.
33 „ 120.
34 „ 108.
36 „ 120.

XVI, 1 S. 129. 141f.
2 „ 133. 134. 142.
4 „ 128.
5 „ 128.
7 „ 120. Vgl. 185, Anm. 1.
8 „ 81. 120. 122.
9 „ 90.
10 „ 120.

XVII, 2 S. 87.
3 „ 90.
4 „ 121.
6 „ 108f.
7 „ 65. 121.
8 „ 112.
9 „ 134.
11 „ 133. 134.
14 „ 103.
15 „ 129.
17 „ 105.
19 „ 78.
21 „ 127.
23 „ 112. 121.
24 „ 121. 133.
25 „ 123.

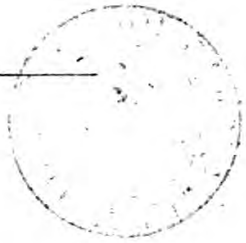
XVIII, 5 S. 34.
6 „ 20. 65.

XIX, 23 S. 36.
24 „ 36.
25 „ 36.

XX, 2 S. 142f.
3 „ 81. 112. 121. 133.

II. Tao-teh-king.

Kap. 1 S. 148.
„ 2 „ 163. 172. 192.
„ 3 „ 184 ff.
„ 4 „ 149.
„ 5 „ 193. 196.
„ 6 „ 238 ff. 241.
„ 7 „ 175.
„ 8 „ 164. 175.
„ 9 „ 164. 196.
„ 11 „ 194.
„ 12 „ 197.
„ 13 „ 186.
„ 14 „ 149 f.
„ 15 „ 164 f. 165.
„ 16 „ 165 f.
„ 17 „ 186.
„ 18 „ 194.
„ 19 „ 195.
„ 20 „ 146 f.
„ 21 „ 156. Vgl. 236 f.
„ 22 „ 175 f.
„ 23 „ 166. 172. 197.
„ 24 „ 166 f.
„ 25 „ 156 f.
„ 26 „ 197 f.
„ 27 „ 198.
Kap. 28 S. 176 f.
„ 29 „ 187.
„ 30 „ 157. 182 f.
„ 31 „ 183.
„ 32 „ 158.
„ 33 „ 195.
„ 34 „ 158.
„ 35 „ 158.
„ 36 „ 187.
„ 37 „ 173.
„ 38 „ 167 f.
„ 39 „ 159. 177.
„ 40 „ 160.
„ 41 „ 160. 168.
„ 42 „ 147. 160. 177.
„ 43 „ 173.
„ 44 „ 198.
„ 45 „ 173. 177 f.
„ 46 „ 184. 199.
„ 47 „ 174.
„ 48 „ 174.
„ 49 „ 187. 199.
„ 50 „ 199.
„ 51 „ 161 f.
„ 52 „ 162. 174.
„ 53 „ 168. 187 f.
Kap. 54 S. 168 f.
„ 55 „ 169 f.
„ 56 „ 195.
„ 57 „ 188.
„ 58 „ 188 f.
„ 60 „ 189.
„ 61 „ 178.
„ 62 „ 170 f.
„ 63 „ 174. 199.
„ 64 „ 174.
„ 65 „ 171. 189. 190.
„ 66 „ 180 f.
„ 67 „ 181.
„ 68 „ 182.
„ 69 „ 184.
„ 70 „ 146.
„ 73 „ 162 f.
„ 75 „ 190.
„ 76 „ 195 f.
„ 77 „ 163.
„ 78 „ 182. 190.
„ 79 „ 163. 171 f.
„ 80 „ 190 f.
„ 81 „ 196.



Quellen der Religionsgeschichte

Herausgegeben im Auftrage der Religionsgeschichtlichen Kommission bei der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Lex.-Oktav.

Das Unternehmen will der religionsgeschichtlichen Forschung ein möglichst umfassendes, zuverlässiges Quellenmaterial zur Verfügung stellen und damit, der heutigen Erweiterung des Gesichtskreises entsprechend, für die Wissenschaft das leisten, was einst die Sacred Books of the East für die Forschung bedeuteten.

Ausführlicher Prospekt über alle bisherigen Bände kostenfrei von den Verlegern.

Amida Buddha unsere Zuflucht. Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhāvatī-Buddhismus. Von **Prof. D. Hans Haas**, Leipzig. Mit 12 Abbildungen. (VIII, 185 S.) 1910. M. 6—; geb. M. 7.40

Theologisches Literaturblatt: „D. Haas hat mit diesem formell auch tadellos ausgestatteten Buche dem religionsgeschichtlichen Studium und der Religionsvergleichung wieder einen vorzüglichen Dienst geleistet auf einem Gebiete, dessen Quellen den europäischen Lesern noch größtenteils verschlossen waren. Die Sacred Books of the East bieten nur in Band 49 einige andere Schriftstücke aus diesem Literaturkreise."

Prof. D. H. Hackmann, Amsterdam, in der „Christl. Welt": „Im ganzen ist die Arbeit von Haas sehr verdienstlich und mit großer Sorgfalt ausgeführt. Schriftstücke, wie die hier übermittelten, sind ganz gewiß für das Studium der lebendigen Religion von mindestens ebenso großer Bedeutung wie die eigentlich grundlegenden, die ‚kanonischen' Bücher, die ja seit langem schon so eingehend studiert sind. Wer den ostasiatischen Buddhismus noch nicht näher kennt, den wird bei der Lektüre der hier gebotenen Texte gewiß sehr überraschen, welch eine Rolle für diese Buddhisten der ‚Glaube' an Amida spielt und wie dieser Glaube, alle Werke zunächst ausdrücklich ablehnend, eine scheinbare Parallele zu dem Glaubensprinzip der Reformation darstellt."

Die Religion der Batak. Ein Paradigma für animistische Religionen des indischen Archipels. Von Missionsinspektor **D. Joh. Warneck**, Barmen. Mit 4 Abbildungen. (VI, 136 S.) M. 5—; geb. M. 6.40

Die Religion der Eweer in Süd-Togo. Von **D. J. Spieth.** (XVI, 316 S.) 1911. M. 10—; geb. M. 11.40

Dīghanikāya. Das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons. In Auswahl übersetzt von **Prof. Dr. Otto Franke**, Königsberg i. Pr. (LXXX, 360 S.) 1913. M. 14—; geb. M. 15.40

Lieder des Ṛgveda. Übersetzt von **Prof. Dr. Alfred Hillebrandt**, Breslau. (XII, 152 S.) 1913. M. 5—; geb. M. 6.40

Prajña Pāramitā. Die Vollkommenheit der Erkenntnis. Nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen von **Prof. Dr. Max Walleser**, Heidelberg. (VII, 164 S.) 1914. M. 6.60; geb. M. 8—

Die historischen Quellen der ältesten Shinto-Religion. Übersetzt und erklärt von **Prof. Dr. Karl Florenz**, Hamburg. 1919. M. 28—

Mit Ausnahme der zuletzt aufgeführten Arbeit von K. Florenz tritt zu den Preisen ein Verleger-Teuerungszuschlag von 30 % zu allen 20 % des Sortiments. — Einbandpreise freibleibend.

Preise für das Ausland nach den Bestimmungen des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung und **Vandenhoeck & Ruprecht**

Leipzig **Göttingen**

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

In der von Professor Dr. Hans Haas geleiteten Religionsgeschichtlichen Abteilung des Forschungsinstitutes für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig erschien kürzlich als dritte Veröffentlichung:

Ghazālīs Selbstbiographie

Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen

von

Heinrich Frick

Lic. theol., Dr. phil.

IV, 84 Seiten. Gr. 8°. 1919. M. 8.50

Kein Teuerungszuschlag des Verlages; 20% des Sortiments.
Preis für das Ausland nach den Bestimmungen des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler.

Anreiz, den größten der christlichen Kirchenväter und den größten der Lehrer des Islam, als der ein al-Ghazālī (gest. 1111 n. Chr.) gelten darf, vergleichendem Betrachten zu unterziehen, ward dem Verfasser die Tatsache, daß beide Männer Bekenntnisse über ihren religiösen Entwicklungsgang hinterlassen haben, und daß diese Konfessionen bei aller Verschiedenheit, wie solche durch den Unterschied der Zeitalter, der Kulturen und der Religionen der in Betracht stehenden Autoren bedingt ist, im ganzen wie in einer Menge von Einzelheiten, nach Inhalt und nach Form, Ähnlichkeiten aufweisen, die Erklärung fordern.

Stellt der erste Teil die merkwürdigen Parallelen heraus, so zeigt der zweite und der dritte, indem sie die selbständige Eigenart des islamischen Buches aufweisen, wie ihr gegenüber die gemeinsamen Züge nicht nur weit zurücktreten, sondern auch in ganz anderem Lichte erscheinen und, so verblüffend sie zunächst sein mögen, keineswegs doch die Annahme literarischer Abhängigkeit aufzwingen.

Die Parallelen zu erklären, reicht nach dem Verfasser einerseits die gemeinsame neuplatonische Grundlage des religiösen Lebens Augustins und Ghazālīs zu, während andererseits seine umsichtige, auch religionspsychologisch tiefschürfende Untersuchung erneut die Aufmerksamkeit darauf lenkt, daß es ebenso wie im natürlichen, so auch im geistigen Leben eine „Konvergenz der Typen" gibt, wobei auf verschiedenem Boden unter inneren und äußeren Einwirkungen schließlich durchaus parallele Formen entstehen, eine psychologische Gesetzmäßigkeit, die unbekümmert um Schranken einer bestimmten Religions- oder Konfessionsform ihre Gültigkeit behauptet.

Nur um so wirksamer und wertvoller ist demgegenüber der — ohne apologetische Abzweckung — erbrachte Erweis, daß Ghazālīs Bekenntnisse den Niederschlag einer Stufe des religiösen Werdens bilden, über die der, ganze 700 Jahre vor dem islamischen Lehrer schreibende, christliche Kirchenvater in seinen Konfessionen bereits hinausgeschritten ist.

Fricks komparative Studie wirft neues Licht nicht nur auf die verglichenen beiden Seelendokumente und ihre Autoren, sondern bietet überhaupt wertvolle Einblicke in Verwandtschaft wie Gegensatz zwischen Islam und Christentum.

Nr. 1 der gleichen Sammlung: Religionsgeschichtliche Bibliographie, Jahrgang I/II und III/IV, die Literatur der Jahre 1914 und 1915 bzw. 1916 und 1917 enthaltend (wird fortgesetzt), ist im Verlag von B. G. Teubner, Leipzig, erschienen.

Nr. 2: Allgemeine Religionskunde in Bildern befindet sich in Vorbereitung.





