

**Die Konstruktion der modernen nationalen Gesellschaft
Chinas am Beispiel des nationalen Ordnungsverständnisses
der kulturkonservativen Intellektuellen Chinas**

Von der Philosophischen Fakultät
der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover
zur Erlangung des Grades

Doktor der Philosophie

Dr. phil.

genehmigte Dissertation

von

Lulu Liu, M.A.

geboren am 23. Mai 1985 in Kaili

2015

Referent: Prof. Dr. Rainer Schmalz-Bruns, Institut f. Politische
Wissenschaft

Korreferent: Prof. Dr. Christian Soffel, Universität Trier, Sinologie

Tag der Promotion: Den 26.06.2015

Abstract

Die Nation ist ein modernes Konstrukt. Konstituenten der Nation im Sinne der Moderne sind freie und gleiche Individuen. Bei der Erläuterung des Begriffs Nation müssen zwei Aspekte, Kultur und politische Verfasstheit bzw. Ordnung, berücksichtigt werden. Denn Kultur spielt aus ethnologischer Sicht eine kaum zu überschätzende Rolle bei der Herausbildung einer nationalen Identität, deren Fortbestand durch die politische Ordnung gesichert werden kann. In dieser Arbeit soll es weniger darum gehen, den Begriff Nation zu definieren. Stattdessen soll der Frage nachgegangen werden, woher das Bedürfnis kommt, eine Nation zu bilden. Die vorliegende Arbeit geht davon aus, dass die Herausbildung der chinesischen Nation als Antwort auf jene Herausforderungen verstanden werden kann, die sich aus der Konfrontation der chinesischen mit der westlichen Kultur vor allem am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts ergaben. Nach dem Ende der dynastischen Ordnung Chinas nahm die Frage nach einer chinesischen Nation für die Intellektuellen und insbesondere die kulturkonservativen unter ihnen eine fundamentale Bedeutung ein. Denn die Nation kann sowohl den Zusammenhalt für eine Gemeinschaft stiften wie auch das Zusammengehörigkeitsgefühl stärken. Durch die Herausbildung einer chinesischen Nation im modernen Sinne hofften die Gelehrten einen Ausweg aus der Existenzkrise der kulturellen Gesellschaft Chinas zu finden. In den Augen vieler Chinesen war die vormoderne chinesische Kultur für diese Krise verantwortlich. Demgegenüber hoben die kulturkonservativen Intellektuellen aber auch die Stärken des kulturellen Erbes Chinas hervor. Um eine moderne nationale Ordnung bzw. ein neues kulturelles Verständnis für die vormoderne Gesellschaft Chinas hervorzubringen, setzten sich insbesondere drei Intellektuelle des Kulturkonservatismus bzw. des Neukonfuzianismus, nämlich Liang Shu-ming, Qian Mu und Xu Fuguan, mit der westlichen und der chinesischen Kultur auseinander. Eine Analyse ihrer Schriften zeigt, wie sie mit der Spannung zwischen Kultur und politischer Ordnung umgingen und wie sie versuchten, ihr jeweiliges Verständnis einer modernen Nation in der vormodern geprägten Gesellschaft Chinas zu verankern.

Schlagwörter: Kultur, Nation, Kulturkonservatismus

Abstract

Nation is a modern notion, which from a modern point of view, is an emblem of freedom and equality. When looking into the concept of a nation, it is necessary to take into account two crucial aspects: culture and political order. Therefore, culture plays an important role in the establishment of a nation's identity. Meanwhile, the existence of culture requires political order to stabilize society. However, this paper does not devote great importance on defying the concept of "a nation", but on the reason of establishing a nation.

At the turning of the 19th century, our confrontation with the Western culture had brought the Chinese nation up against great impact and challenge. As a result, the idea of establishing a new Chinese nation was born. With the demise of the feudal monarchy, Chinese intellectuals deeply concerned about cultural heritage, raised this very question: What exactly is the Chinese nation? The answer was decisive and of great significance for the future of the Chinese society at that time since the establishment of a new Chinese nation could not only just promote social cohesion, but increase social members' awareness of the concept of being an inseparable community. By the means of establishing of a new Chinese nation, Chinese intellectuals hoped to find a way out of the imminent crisis for both Chinese culture and society.

In the eyes of many Chinese people at that time, Chinese culture was out of date and the bane of the Chinese nation's heritage and prosperity. The intellectuals of the cultural conservatism, however, held an opposing stance as they valued more the strengths of the Chinese culture. In order to build a new modern national order in the traditional Chinese society and nurture a new culture, three thinkers from the cultural conservatism, who were also new Confucianism, Liang Shu-ming, Qian Mu and Xu Fu-guan, proposed their viewpoints by studying the characteristics of both Chinese and Western cultures thoroughly and equally. These three studies showed how they dealt with the tension between culture and political order, and how they tried to implement the modern understanding of the nation in the out-of-date Chinese society.

Keywords: culture, nation, cultural conservatism

1	EINLEITUNG	1
1.1	Wird die Vergangenheit Chinas zu seiner Zukunft?.....	6
1.2	Forschungsstand	13
1.2.1	Der Forschungsstand zu Liang Shu-ming.....	15
1.2.2	Der Forschungsstand zu Qian Mu.....	16
1.2.3	Der Forschungsstand zu Xu Fu-guan.....	20
1.3	Das Forschungsinteresse der vorliegenden Arbeit.....	22
1.4	Aufbau der Arbeit	23
2	DER FORSCHUNGSANSATZ ZUR NATION BZW. ZUM NATIONALISMUS	25
2.1	Die Erläuterung der Begrifflichkeiten Nation und Nationalismus.....	26
2.2	Ernest Gellners Funktionalismus – Die Rolle der Nation und des Nationalismus.....	32
2.3	Benedict Andersons eingebildete Gemeinschaft	37
2.4	Anthony D. Smiths Ethno-Symbolismus	41
2.5	Ein konstruktivistischer Erörterungsversuch für die Nationenbildung Chinas	45
3	DIE REALISIERUNG DER UTOPISCHEN KULTURWELT VON LIANG SHU-MING	51
3.1	Ein Überblick über Liangs Leben	52
3.1.1	Der Vater von Liang Shu-ming – ein Verteidiger der Moral.....	53
3.1.2	Das Leben vor der buddhistischen Bekehrung.....	57
3.1.3	Ein buddhistisches Leben von 1913 bis 1917.....	65
3.1.4	Die Zeit der Bekehrung zum Konfuzianismus	67
3.2	Die Rekonstruktion der Kulturwelt Liangs.....	71
3.2.1	Der Wille der Kultur und drei Problemverhältnisse	73
3.2.2	Die Gegenüberstellung der östlichen und der westlichen Kultur.....	76
3.2.2.1	Eine kurze Darstellung der Charakteristika der westlichen Kultur.....	77
3.2.2.2	Eine kurze Darstellung der Charakteristika der chinesischen Kultur	80
3.2.3	Die Suche nach der Universalität mithilfe der Lebensphilosophie	83
3.2.3.1	Philosophie als Unterscheidungskategorie der Kultur.....	84
3.2.3.2	Liangs kritische Einsicht in die kulturelle Entstehung des Westens.....	90
3.2.3.3	Liangs konfuzianische Lebensphilosophie	94
3.2.4	Die kulturelle Modernisierung und die Renaissance des Konfuzianismus	103
3.3	Der Ländliche Wiederaufbau als eine kulturelle Utopie?	109
3.3.1	Die kulturelle Fehlentwicklung.....	112

3.3.2	Die Ländliche Konvention und der Wiederaufbau der idealen Gesellschaft	116
3.3.3	Der Versuch einer Umsetzung von Liangs kultureller Philosophie in Zouping	124
3.4	Fazit	136
4	QIAN MU – VERTEIDIGER DER KULTURELLEN ORTHODOXIE.....	141
4.1	Die Einheit von Geschichte, Kultur und Nation	143
4.1.1	Die Herausbildung des kulturellen Gedankens bei Qian	144
4.1.2	Geschichte als Menschenleben voller Erfahrungen	151
4.1.3	Kultur als moralisches Menschenleben.....	155
4.1.3.1	Qians Kulturverständnis	156
4.1.3.2	Die Extra- und Introvertierung der Kultur.....	161
4.1.4	Der nationale Charakter in Bezug auf die Kultur und die Geschichte Chinas	168
4.1.5	Die drei Phasen der kulturellen Geschichte Chinas und der Beginn der vierten Phase	171
4.2	Die Drei Volksprinzipien von Sun Yat-sen.....	177
4.2.1	Der Entstehungshintergrund der Drei Volksprinzipien.....	178
4.2.2	Die frühe Gestaltung der Drei Volksprinzipien	181
4.2.3	Die Darstellung der Drei Volksprinzipien	189
4.2.3.1	Das Prinzip des Nationalismus	190
4.2.3.2	Das Prinzip der Demokratie	194
4.2.3.3	Das Prinzip der Volkswohlfahrt	201
4.2.4	Zwischenbilanz über Suns Drei Volksprinzipien.....	206
4.3	Die politische Praktizierung der chinesischen Kultur im Anschluss an die Drei Volksprinzipien	213
4.3.1	Die Wiederaufnahme der orthodoxen Überlieferung des Weges und die Tradition vom Regierenden	215
4.3.2	Die Drei Volksprinzipien als Qians Begegnung mit Sun Yat-sen	222
4.3.3	Qians Lesart der in Suns Lehren verankerten Institutionen der traditionellen Politik Chinas ...	228
4.3.4	Qian Mu und Suns Nachfolger Chiang Kai-shek.....	235
4.4	Fazit	241
5	XU FU-GUAN – BEFÜRWORDER DER DEMOKRATISCHEN LEBENSFORM.....	247
5.1	Ein Leben zwischen Politik und Wissenschaft	249
5.2	Die Ordnung der herzgeistigen Kultur Chinas	255
5.2.1	Das Kulturverständnis von Xu Fu-guan.....	256
5.2.2	Das moralische Subjekt der herzgeistigen Kultur	261
5.2.3	Die moralische Selbstbewusstheit beim Regieren	268
5.2.4	Der Stellenwert der kindlichen Pietät	271
5.3	Die Problematik der kulturellen Ordnung	276
5.3.1	Die politische Doppelsubjektivität	278
5.3.2	Die Fehlentwicklung der Persönlichkeit der Intellektuellen	281
5.4	Die Demokratie als Lebensform	289
5.4.1	Xus Verständnis von Demokratie	290

5.4.2	Die Rekonstruktion des objektiven Willens.....	295
5.4.3	Xus Versuch die Idee „Das Volk als Wurzel“ zu modernisieren.....	299
5.4.3.1	Die Re-Interpretation der konfuzianischen Idee	300
5.4.3.2	Die konkreten Aufforderungen von „Das Volk als Wurzel“	302
5.5	Fazit	306
6	LITERATUR	313

TABELLENVERZEICHNIS

Tabelle 1:	Die Projekte Liang Shu-Mings	70
Tabelle 2:	Struktureller Vergleich zwischen der <i>XNX</i> und der <i>Xiang Yue</i>	122
Tabelle 3:	Ein Überblick über den Ländlichen Wiederaufbau von Liang Shu-ming	129
Tabelle 4:	Die Gesamtstruktur des Forschungsinstituts in Zouping (1)	132
Tabelle 5:	Die Gesamtstruktur des Forschungsinstituts in Zouping (2)	135

1 EINLEITUNG

China zieht als zweitgrößte Wirtschaft der Erde immer mehr Aufmerksamkeit auf sich. Mit der wachsenden ökonomischen Entwicklung wächst auch langsam die Sorge vor Chinas Stärke, nicht zuletzt auch deswegen, weil dieses Land gerade in den Augen des Westens vor allem als ein undemokratisches Regime wahrgenommen wird. Die Positionen des globalen Westens im UN-Sicherheitsrat weichen sehr häufig von denen der chinesischen Regierung ab,¹ und in Deutschland wurde bereits die Angst vor „den gelben Spionen“² artikuliert.

China selbst ist fortlaufend in die verschiedensten Konflikte verwickelt, die aus westlicher Sicht Zweifel an der Zuverlässigkeit der chinesischen Regierung aufkommen lassen. So kam es etwa bereits im Zuge des Inselstreits zwischen Japan und China in den Jahren 2012 und 2013 zu antijapanischen Ausschreitungen in China, bei denen japanische Geschäfte geplündert und japanische Waren boykottiert wurden.³ Es ist durchaus möglich, diese Ausschreitungen als Ausdruck eines erstarkenden chinesischen Nationalismus zu interpretieren. Auch mit Vietnam streitet China seit Jahren um den Anspruch auf mehrere Inseln im Südchinesischen Meer, wobei es hier vor allem um die Rohstoffvorkommen geht, die auf dem Grund der Gewässer vermutet werden.⁴ Kann der Westen sich noch auf ein China verlassen, dessen Selbstbewusstsein ebenso stark zu wachsen scheint wie seine Wirtschaft, gerade wenn man bedenkt, dass China sich anscheinend immer anders verhält, als der Westen es sich wünscht?

Der chinesische Nationalismus wird „sowohl in China als auch im Westen“⁵ deutlicher

¹ Ein Beispiel hierfür ist die Syrien-Resolution (vgl.: Zeit Online. 2014. *Russland und China blockieren erneut Syrien-Resolution*. <http://www.zeit.de/politik/ausland/2014-05/russland-china-syrien-resolution>, zuletzt geprüft am 15.09.2014).

² Im Jahr 2007 wurde eine Ausgabe der Zeitschrift *Der Spiegel* mit dem provokanten Titel „Die Gelben Spione“ veröffentlicht. Darin wurde der Vorwurf formuliert, dass China um des Aufstiegs zur Weltmacht willen mithilfe von Computerspähprogrammen die geistigen Eigentümer Deutschlands stehle (vgl.: Dahlkamp, Jürgen; Rosenbach, Marcel; Schmitt, Jörg; Stark, Holger; Wagner, Wieland. 2007. *Prinzip Sandkorn*. Spiegel Online. <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-52715129.html>, zuletzt geprüft am 23.05.2014.).

³ Vgl.: Germis, Carsten. 2013. *Eine Eskalation mit Ankündigung*. Frankfurter Allgemeine Zeitung Online. <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/asien/insel-streit-zwischen-china-und-japan-eine-eskalation-mit-ankueundigung-12685384.html>, zuletzt geprüft am 20.05.2014: Schon bei der Benennung der Inselgruppe im Ostchinesischen Meer herrscht zwischen den beiden Ländern keine Einigkeit. Die chinesische Seite nennt sie Diaoyu Dao und betont seinen historischen Besitzanspruch, während sie in Japan Senkaku heißt und seit Ende des 19. Jahrhunderts als Privatbesitz einer Familie angesehen wird.

⁴ Vgl.: Frankfurter Allgemeine Zeitung Online. 2014a. *Peking holt über 3000 Staatsangehörige zurück*. <http://www.faz.net/aktuell/politik/anti-china-proteste-in-vietnam-pekings-holt-ueber-3000-staatsangehoerige-zurueck-12944959.html>, zuletzt geprüft am 20.05.2014: Nachdem es zu antichinesischen Ausschreitungen kam, organisierte die Pekinger Regierung eine Rettungsaktion, um tausende chinesische Landsleute aus Vietnam zurückzuholen. Außerdem verbreitete sich ein Artikel mit dem Titel „Unsere Geduld ist begrenzt“ (*women de rennai shi you xiandu de – 我们的忍耐是有限度的*), der bereits am 25.12.1978 in der Volkszeitung veröffentlicht wurde. Darin wurde die vietnamesische Regierung vor den Folgen einer antichinesischen Haltung gewarnt.

⁵ Li Er, „einer der bekanntesten chinesischen Schriftsteller und Intellektuellen“ (Sieren, Frank. 2010. *„Der Westen will nicht verstehen“*. Interview mit Li Er. Zeit Online. <http://www.zeit.de/2010/08/Interview-Intellektuelle>, zuletzt geprüft am 19.09.2014), nannte in einem Interview mit Frank Sieren einige Beispiele für das Auftreten des chinesischen Nationalismus. Darüber hinaus deutete er darauf hin, dass nicht nur der Westen, sondern auch die chinesische Regierung keinen wachsenden Nationalismus befürworte. Denn die Regierung sei besorgt, dass ein ausufernder Nationalismus die wirtschaftliche Entwicklung des Landes aus dem Gleichgewicht bringen könne. Der zunehmende Nationalismus beeinträchtige ebenfalls die Interessen des Westens. Anschließend formulierte er einen in diesem Zusammenhang wichtigen Standpunkt. Es gebe in der chinesischen Gesellschaft einen Konsens darüber, dass zunächst wirtschaftlicher

wahrgenommen und sorgt, gerade in Verbindung mit der wachsenden wirtschaftlichen Stärke Chinas, für das negative Bild, das viele Menschen im Westen über China haben.⁶

Nicht nur aus westlicher Sicht, sondern auch aus der Perspektive der chinesischen Regierung stellt sich die Frage nach dem Nutzen und den Auswirkungen des Nationalismus in China. Diese Frage kann nicht beantwortet werden, ohne die inneren Gegebenheiten Chinas genauer zu betrachten. Besonders relevant erscheint hier die Rolle der ethnischen Minderheiten. Die Uiguren etwa zeichneten sich in dem riesigen Land bereits für viele blutige Attentate verantwortlich.⁷ Doch nicht nur die Uiguren, sondern auch die Tibeter verschaffen sich seit Jahren in der nichtchinesischen Welt Gehör. Denn sie sehen ihre Rechte durch die Unterdrückung der Kommunistischen Partei Chinas (KPCh) verletzt und protestieren dagegen öffentlich.⁸

An dieser Stelle soll aber die Frage eingeworfen werden, welche Form des Nationalismus legitim ist, um die Rechte einer Ethnie zu vertreten. Wenn sowohl die KPCh als auch die ethnischen Minderheiten für einen Nationalismus stehen, der die Bedeutung ethnologischer Aspekte betont, so stellt sich die Frage, ob es überhaupt einen nennenswerten Unterschied zwischen den beiden gibt und wenn ja, worin er besteht. Verleiht der Wunsch, eine ethnologisch zumindest einigermaßen homogene Nation zu schaffen, einem das Recht, einer anderen Ethnie Schaden zuzufügen? Es muss außerdem hinterfragt werden, woran es liegt, dass zwischen der chinesischen Regierung und den ethnischen Minderheiten ein derart angespanntes Verhältnis herrscht, dass es für beide Seiten nicht vorstellbar zu sein scheint, aus der Ideologie der Gewalt auszubrechen und in einen friedlichen Dialog miteinander zu treten. Bietet sich die Möglichkeit für eine friedliche Koexistenz, wenn in China der Rahmen geschaffen wird, innerhalb dessen die Rechte der ethnischen Minderheiten gesetzlich gesichert werden können?

Im Rahmen dieser Arbeit sollen nicht nur die Konflikte zwischen den Han-Chinesen, die den überwiegenden Teil der chinesischen Bevölkerung ausmachen, und den ethnischen Minderheiten Chinas berücksichtigt, sondern bspw. auch die Schere zwischen Arm und Reich angesprochen werden, die immer weiter auseinanderklafft und somit für manch einen die Legitimität der Machthaber Chinas

Wohlstand geschaffen werden sollte und es erst dann um die Ausweitung der bürgerlichen Freiheiten gehen könne. China brauche Stabilität. Viele Menschen im Westen seien einfach zu ungeduldig mit China (vgl.: Ebd.).

⁶ Vgl.: Ebd.; vgl. auch: Qin Hui. 2010. „Demokratie kann man nicht essen“. Süddeutsche Zeitung Online. <http://www.sueddeutsche.de/politik/zensur-in-china-demokratie-kann-man-nicht-essen-1.50723>, zuletzt geprüft am 15.09.2014.

⁷ So griffen etwa mit Messern bewaffnete Männer, bei denen es sich laut den chinesischen Behörden um uigurische Separatisten aus der Provinz Xinjiang handelte, im März 2014 am Bahnhof der Stadt Kuming in der Provinz Yunnan wahllos Menschen an (vgl.: Frankfurter Allgemeine Zeitung Online. 2014b. *Messerstecher töten dutzende Menschen in Bahnhof*. <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/asien/china-messerstecher-toeten-dutzende-menschen-in-bahnhof-12827295.html>, zuletzt geprüft am 24.05.2014).

⁸ Vgl.: Bundeszentrale für politische Bildung. 2006. *Ethnische Minderheiten*. <http://www.bpb.de/izpb/8882/ethnische-minderheiten?p=all>, zuletzt geprüft am 15.09.2014.

in Frage stellt.⁹ Die Frage nach der wirtschaftlichen Legitimität der KPCh ist nicht nur für die derzeitigen Machthaber Chinas relevant. Denn eine Destabilisierung der zweitgrößten Volkswirtschaft der Welt wäre mit unabsehbaren Folgen verbunden und könnte sogar den Weltfrieden gefährden. Die damit verbundenen Kosten sind nicht berechenbar. Schon heute zeichnen sich erste Wachstumsschwächen in der chinesischen Wirtschaft ab, was international durchaus mit Sorge verfolgt wird.¹⁰ Wie kann man trotz dieser wirtschaftlichen Abkühlung, vor allem in der Immobilienbranche, die inländische Lage unter Kontrolle bringen? Der Reformler Deng Xiao-ping hat mit der Losung „Stabilität über alles“ (*wending yadao yiqie – 稳定压倒一切*)¹¹ den Kern des chinesischen Aufbauprogramms auf den Punkt gebracht. Ohne die Bedeutung der Außenpolitik in Abrede stellen zu wollen, erscheinen ihm die inneren Probleme der chinesischen Gesellschaft noch weitaus wichtiger, da er hierin eine ernsthafte Gefahr für die Legitimität der kommunistischen Machthaber sieht.¹²

Vor allem in Bezug auf die Legitimität des Machtanspruchs der KPCh kann der Nationalismus eine funktionalistische Wirkung entfalten. Lässt sich die KPCh als „Erlöser des Volkes“ legitimieren, wenn es ihr, anders als den Herrschern der Qing-Dynastie (1616-1911), gelingt, mit dem Westen auf Augenhöhe zu reden und sich ihm gar zu widersetzen? Anders ausgedrückt: Kann der Nationalismus „dem Sozialismus chinesischer Prägung“¹³ dabei dienlich sein, von inneren Problemen abzulenken, indem er den angeblich verfeindeten kapitalistischen Westen ins Visier nimmt? Sollte dies so sein, so wird die Frage nach dem Stellenwert des Nationalismus noch kritischer behandelt werden müssen, als dies bisher der Fall war.

Es stellt sich die Frage, ob und wie es der KPCh, einer der chinesischen Kultur eigentlich fremden Partei, deren theoretische Grundlage von Karl Marx, einem Deutschen, geschaffen wurde, gelingen kann, eine nationale Identität in China zu fördern. Wenn Marx heute noch leben würde, würde er sich über seinen Erfolg in China freuen, auch wenn sein Gedankenkonstrukt sinisiert bzw. konfuzianisiert wurde? Außerdem darf man es sich auch nicht zu einfach machen und behaupten, der der Partei dienliche Nationalismus sei von der KPCh einfach nur mit Gewalt in der Bevölkerung durchgesetzt worden, um auf diese Weise ihren Machtanspruch zu legitimieren – auch wenn die

⁹ Vgl.: Schubert, Gunter. 2006. *Herrschaft, Vertrauen und Legitimität in der VR China*. Journal of Current Chinese Affairs - China aktuell 35 (2). http://www.giga-hamburg.de/sites/default/files/openaccess/chinaaktuell/2006_2/giga_cha_2006_2_schubert.pdf, zuletzt geprüft am 15.09.2014.

¹⁰ Vgl.: Spiegel Online. 2014. *Plus von 7,4 Prozent: China droht schwächstes Wachstum seit 24 Jahren*. <http://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/china-wirtschaft-waechst-im-ersten-quartal-schwaecher-als-geplant-a-964671.html>, zuletzt geprüft am 27.05.2014.

¹¹ Li Shu-fang. 2002. *Lun Deng Xiao-ping „wending yadao yiqie“ de sixiang* [Über Deng Xiao-pings Denken von „der Stabilität über alles“]. *Qianyan* (8): 2-7.

¹² Vgl.: Ebd.

¹³ Yang Chun-gui. 2008. *Zhongguo tese shehui zhuyi lilun tixi de xingaike* [Neues Verständnis vom Denken des Sozialismus der chinesischen Prägung]. *Zhongguo shehui kexue* (1): 9-12.

Bedeutung von Gewalt in diesem Zusammenhang sicherlich nicht übersehen werden kann.

Eine neue Nation und der dadurch hervorgebrachte Nationalismus, der sich nicht alleine auf ethnische, sondern auch auf kulturelle Aspekte stützt, kann dazu dienen, den Zweifel an der Legitimität der politischen Macht der KPCh zu beheben. Somit können primordialistische Faktoren, wie z. B. die Rasse, in den Hintergrund treten. In dieser Arbeit wird davon ausgegangen, dass eine Nation, die sich auf traditionelle kulturelle Gedanken beruft, zugleich auch auf heterogene kulturelle Anstöße Rücksicht nehmen muss. Denn es gibt in der chinesischen Gesellschaft eine Vielzahl von ethnischen Minderheiten, deren kulturelle Einflüsse nicht einfach ignoriert werden können. Auf diese Weise, so die These, kann in China eine neue Kultur entstehen, die dann wiederum zur Herausbildung einer neuen chinesischen Nation beitragen kann.

Es ist notwendig, sich die besondere Bedeutung des Konfuzianismus in der chinesischen Gesellschaft vor Augen zu führen. Dies muss bei den Entscheidungen zu politischen Reformen in China stets berücksichtigt werden. Darüber hinaus müssen ebenfalls Bemühungen unternommen werden, gesetzlich verankerte Institutionen zu schaffen, die der zivilgesellschaftlichen Bevölkerung Einflussmöglichkeiten auf den politischen Entscheidungsprozess eröffnen. Als moderne Nation muss China seinen Bürgern bestimmte Grundrechte einräumen. Zweifelsohne gibt es aufgrund des bestehenden Demokratiedefizits diesbezüglich Verbesserungsbedarf in China. Trotzdem kann festgestellt werden, dass sich China allmählich für demokratische Ideen öffnet und sich in einem Umbauprozess befindet.¹⁴ Hierbei müssen in der politischen Konstruktion der chinesischen Gesellschaft vor allem noch Räume geschaffen werden, die der Garantie der Bürgerrechte dienen. Dies lässt sich nur mithilfe der Konstitutionalisierung der Rechtstaatlichkeit garantieren.

Es geht hier, vereinfacht ausgedrückt, also um die Freiheit der chinesischen Bürger. Doch schon der Begriff Freiheit ist mit großen Schwierigkeiten verbunden. Anders als in China ist die europäische Geschichte durchaus mit der Tatsache vertraut, unter welchen Schwierigkeiten die damit verbundenen Rechte zur Geltung gekommen sind. Ist es möglich, dass eine Ausstellung mit dem Titel „Kunst der Aufklärung“¹⁵ in China einen demokratischen Wandel anstößt, oder ist am Ende sogar eine Sinisierung der Französischen Revolution denkbar? Ob und inwiefern die erwähnte Ausstellung tatsächlich Wirkung zeigt, sei dahingestellt. Aber in einem ist sich der Verfasser dieser Arbeit sicher, nämlich dass die chinesische Regierung gut daran täte, ihren Bürgern mehr Freiheiten einzuräumen. Denn mit Blick auf die schnelle Veränderung der chinesischen Gesellschaft, vor allem in Bezug auf

¹⁴ Vgl.: Heberer, Thomas; Jakobi, Sabine. 1998. *Dörfer als Ausgangspunkt für Demokratisierung? Dorfwahlen, Bauernschaft und politischer Wandel in China*. WeltTrends (20): 45-68. http://www.uni-potsdam.de/db/wtcms/contentido-4.4.5/cms/upload/pdf/lehre_kraemer2_heberer.pdf, zuletzt geprüft am 15.09.2014.

¹⁵ Vgl.: Zeit Online. 2011. *Nachhilfe für Peking?* <http://www.zeit.de/2011/18/China-Ausstellung-Umfrage?commentstart=1#cid-1293818>, zuletzt geprüft am 19.09.2014.

das rasante wirtschaftliche Wachstum, und die damit verbundenen sozialen Probleme wird die Stabilität der chinesischen Gesellschaft aufgrund der fehlenden politischen Plattform zur Artikulierung der Interessen aller Akteure, und zwar auch der gesellschaftlich benachteiligten, bedroht. Nur durch die Gewährleistung bestimmter individueller Freiheiten kann die Erneuerung der chinesischen Kultur gelingen.¹⁶ Darüber hinaus hat die Geschichte bzw. die deutsche Wiedervereinigung ebenfalls gezeigt, dass der Übergang vom Kommunismus zur Demokratie auch auf friedliche Weise erfolgen kann. Vielleicht kann die Einführung der Demokratie auch die Modernisierung der chinesischen Nation bewirken.

Ob sich China zu einer Demokratie umbauen lässt, hängt davon ab, ob und wenn ja wie man ein neues Verständnis vom Nationalismus in die kulturelle Gesellschaft Chinas einfließen lassen kann. Daher muss, wie oben bereits angedeutet, Rücksicht sowohl auf die konfuzianischen Gedanken der traditionellen Kultur Chinas als auch auf die politische Konstruktion der modernen Gesellschaft genommen werden. Nur so lässt sich eine neue nationale Identität Chinas entwickeln. Dennoch muss betont werden, dass die chinesische Kultur zwar identitätsstiftend ist. In einer immer komplexer werdenden Welt kann die traditionelle Kultur den Ansprüchen eines modernen Lebens jedoch nicht mehr gerecht werden. Zugleich muss auch der Anspruch an die moderne Gesellschaft erhoben werden, den Willen der Nation und den der darin lebenden Individuen in Einklang zu bringen.¹⁷

Es ist notwendig, einen gesetzlichen und institutionellen Rahmen zu schaffen, der eine demokratische Willensbildung und -findung ermöglicht. Daher wirbt der Verfasser dieser Arbeit dafür, dass die Einführung der partizipatorischen Demokratie in China zwar eine neue Perspektive eröffnen, dabei aber die kulturelle Struktur der chinesischen Gesellschaft nicht verlassen soll. Das Individuum muss in einer Doppelrolle als Kulturträger und als politisch engagiertes Gesellschaftsmitglied handeln. Erst auf diese Weise kann eine neue nationale Identität herausgebildet werden, in der jede(r) sich zu Wort melden und freiwillig gesellschaftliche Verantwortungen wahrnehmen kann. Aus dieser Feststellung lassen sich wiederum verschiedene Prinzipien herleiten, auf die sich die kulturellen Mitglieder der Nation einlassen können, indem sie eine neue Debattenkultur etablieren. Der Verfasser dieser Arbeit vertritt die Position, dass es in der chinesischen Gesellschaft eine belastbare kulturelle Struktur gibt, die die Entwicklung eines neuen nationalen Selbstverständnisses erlaubt.

¹⁶ Vgl.: Roetz, Heiner. 1996. *ZEIT-Debatte über die Menschenrechte: Der Kultur Chinas sind individuelle Freiheitsrechte nicht fremd*. Die Zeit (47). <http://www.zeit.de/1996/47/konfuz.txt.19961115.xml>, zuletzt geprüft am 15.09.2014.

¹⁷ Vgl.: Ebd.

1.1 WIRD DIE VERGANGENHEIT CHINAS ZU SEINER ZUKUNFT?

Da bereits erwähnt wurde, dass die traditionellen Denkweisen der chinesischen Kultur bei der Entwicklung einer nationalen Identität eine maßgebende Rolle einnehmen können, stellt sich die Frage, wie trotz dem Wirken eines kulturellen Pfadabhängigkeitsphänomens ein Weg zu dem politisierenden Prozess der Willensbildung und -findung eingeschlagen werden kann. Diese beiden Aspekte, die kulturelle Struktur und der neue Weg für die politische Willensbildung und -findung, hängen mit der Definition des Begriffes Nation zusammen. Mit Blick auf die bestehenden Forschungsansätze zu dem Begriff Nation bzw. Nationalismus kann die Nation als ein Phänomen der Moderne betrachtet werden. Dies ergibt sich aus dem politischen Anspruch an die Nation, die grundlegenden Rechte der Menschen, wie z. B. Freiheit und Gleichheit, zu gewährleisten, der insbesondere auf den Idealen der Französischen Revolution beruht. Um ein klares Verständnis von der modernen Nation zu erlangen, muss die Entstehungsgeschichte der Begriffe Nation bzw. Nationalismus im europäischen Kontext näher betrachtet werden. Dabei lässt sich feststellen, dass die Entstehung einer Nation stets ein kämpferischer Prozess war, und zwar sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene. Das Individuum befreite sich durch den Akt der Aufklärung aus seiner Unmündigkeit und schloss sich mit anderen aufgeklärten Individuen zu einer Nation zusammen. Auf diese Weise konnte schließlich ein Nationalstaat gegründet werden, der allgemeine Bürgerrechte für alle verwirklichen und Unterdrückung verhindern sollte.¹⁸

Die Aufgabe des Nationalstaats bestand zudem auch darin, die Nation vor jenen zu beschützen, die ihr nicht angehörten und sie eventuell bedrohten. Auf der Basis der nationalen Zugehörigkeit konnte sich so eine neue Identität entwickeln. Dabei flossen bereits historisch und kulturell gegebene Merkmale in die neue Zugehörigkeit mit ein.¹⁹ Es erscheint daher notwendig, solche kulturellen Gegebenheiten in Bezug auf China in dieser Arbeit näher zu analysieren. Die europäische Geschichte zeigt allerdings auch, dass die Gründung eines Staates der Gründung einer Nation vorausgehen kann, der Staat also die Grundlage für eine Nation sein kann. In beiden Fällen setzen sich Menschen gegen Zwangsherrschaft zur Wehr und erheben den Anspruch auf Gleichheit und Freiheit. Heutzutage ist allgemein anerkannt, dass die im Nationalstaat institutionell verankerte Demokratie ein Garant für die Aufrechterhaltung der Menschenrechte darstellt. Sie ist in diesem Sinne ein Ergebnis des politischen Kampfes um die Herausbildung einer Nation, und somit ein Teil der Moderne.²⁰

¹⁸ Vgl.: Dann, Otto. 1991. *Begriffe und Typen des Nationalen in der frühen Neuzeit*. In: Bernhard Giesen (Hrsg.): *Nationale und kulturelle Identität*. 1. Aufl., 56-76. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 940). S. 63f.

¹⁹ Hierin zeigt sich die Funktion des Nationalismus. Für Details siehe das Unterkapitel über Gellners Theoretischen Ansatz zum Nationalismus im zweiten Kapitel der vorliegenden Untersuchung.

²⁰ Vgl.: Dann 1991, S. 64.

Was die Entstehung der chinesischen Nation bzw. des chinesischen Nationalstaats angeht, lässt sich feststellen, dass keiner der oben geschilderten Prozesse den chinesischen Fall vollständig widerspiegelt, denn die Entwicklung der Nationalidentität in China war, zumindest in gewissem Maße, eine Reaktion auf den Angriff der westlichen Aggressoren.²¹ Als China zunächst im Jahr 1842 im Zuge des Opiumkrieges Großbritannien und dann im Jahr 1895 dem „kleinen“ Nachbarn Japan im Ersten Japanisch-Chinesischen Krieg unterlag, wurde innerhalb der politischen Führung Chinas die Befreiung von den externen Aggressoren als oberstes Ziel formuliert.²²

Nach dem Zerfall der dynastischen Ordnung Chinas im Jahr 1911 wurde das „Reich der Mitte“ in einen einheitlichen Nationalstaat umgewandelt und am 1. Januar 1912 die Republik China ausgerufen.²³ Die Demokratie eröffnete den Chinesen schließlich eine neue Perspektive, um dem Untergang der chinesischen Nation Einhalt zu gebieten, auch wenn diese Perspektive der chinesischen Kultur fremd war. Es gab deswegen ständige Bemühungen, die Demokratie auf den chinesischen Kontext zu übertragen. Damit verbunden war die Hoffnung, das Land vor der Rückständigkeit und letztendlich vor existenziellen Gefahren bewahren zu können.²⁴

Das aufgeklärte Bewusstsein freier und gleicher Individuen bildet die Grundlage der Demokratie. Die Frage, ob die chinesische Geschichte jemals mit der Aufklärung in Berührung gekommen sei, kann lediglich für den Anfang des 20. Jahrhunderts bejaht werden. Dabei war die „Bewegung für eine Neue Kultur“ Vorreiter der chinesischen Aufklärung und zog die studentischen Proteste des 4. Mai 1919 als deren Höhepunkt nach sich.²⁵ Allem Anschein nach konnte diese geistige Revolution nicht in einem Schritt erfolgen. Dennoch hat diese Bewegung deutliche Spuren in der Geschichte Chinas hinterlassen. So wurden westliche Gedankenkonstrukte von chinesischen Denkern nach China importiert und an die gegebenen Umstände angepasst. Durch die Neue-Kultur-Bewegung kamen die Chinesen mit den beiden Begrifflichkeiten Demokratie und Wissenschaft in Berührung, die sich im Laufe der Jahre immer mehr im Land zu verbreiten begannen. Dies setzte einen Modernisierungsprozess in Gang, der sich über ganz China erstreckte und das im Land einst weit

²¹ Vgl.: Wang Rong-zu. 1994. *Zhongguo jindai minzu zhuyi de huigu yu zhanwang* [Rück- und Ausblick auf die Entwicklung des Nationalismus in der Neuzeit Chinas]. In: Liu Qing-feng (Hrsg.). *Minzu zhuyi yu zhongguo xiandaihua* [Der Nationalismus und die Modernisierung Chinas]. 1. Aufl., 187-200. Xianggang: Zhongwen daxue chubanshe (2). S. 189.

²² Vgl.: Ebd.

²³ Vgl.: Wang Hui. 2008. *Daolun* [Einleitung]. In: ders. (Hrsg.). *Xiandai zhongguo sixiang de xingqi* [Die Entstehung des modernen chinesischen Denkens], Bd. 1. 2. Aufl., 1-102. Beijing: Sanlian shudian: Wang ist der Meinung, dass die chinesische Revolution in der Spätzeit der Qing-Dynastie 1911 häufig als „national“ (*minzude* – 民族的) (ebd.) angesehen werde. Sie habe vielmehr in Wirklichkeit maßgebend zur Verwandlung Chinas von einer dynastischen Ordnung in einen Nationalstaat beigetragen (vgl.: A. a. O., S. 97).

²⁴ Vgl.: Sun Guo-dong. 1994. *Minzu zhuyi yu minzu wenhua – jian tan zhongguo jin yibaiwushi nian lai de minzu zhuyi yundong* [Der Nationalismus und die nationale Kultur – Über die Bewegungen des Nationalismus Chinas seit den letzten 150 Jahren]. In: Qing-feng Liu (Hrsg.). *Minzu zhuyi yu zhongguo xiandaihua* [Der Nationalismus und die Modernisierung Chinas]. 1. Aufl. Xianggang: Zhongwen daxue chubanshe. S. 183.

²⁵ Vgl.: Furth, Charlotte. 1976. *Culture and Politics in Modern Chinese Conservatism*. In: dies. und Guy Alitto (Hrsg.). *The Limits of change. Essays on conservative alternatives in Republican China*. 22-56. Cambridge, Mass: Harvard University Press. S. 30.

verbreitete Gedankengut des Konfuzianismus radikalerweise verwarf. Gerade die chinesischen Intellektuellen begannen sich von der Vergangenheit zu distanzieren und schienen entschlossen, sich und das gesamte Land durch die Einfuhr von innovativen westlichen Ideen zu erneuern. Vor diesem Hintergrund wurde die westliche Welt von vielen chinesischen Denkern als Symbol des Fortschritts wahrgenommen.²⁶ Selbst die kulturkonservativen Intellektuellen empfanden die chinesische Kultur zumindest teilweise als rückständig. Dennoch trachteten sie danach, diese Kultur zu retten. Um dieses Ziel zu erreichen, hielten sie es für notwendig, einzelne Aspekte der westlichen Gesellschaft – insbesondere in Bezug auf die Wissenschaft und die (wenn auch vom Konfuzianismus beeinflusste Vorstellung von) Demokratie – zu übernehmen. Um den Kern der vom Konfuzianismus geprägten Kultur Chinas zu retten, sollte sie also zumindest teilweise an die veränderten Bedingungen einer modernen Welt angepasst werden.

In dieser Arbeit wird davon ausgegangen, dass die Kultur den Rahmen für die Rekonstruktion einer politischen Ordnung absteckt. Es scheint vor allen Dingen interessant, zu ergründen, inwiefern sich eine neue nationale Identität aus dem kulturellen Gedankengut des chinesischen Volkes speisen kann. Eine solche neue Identität würde zwar auf der konfuzianisch geprägten Kultur beruhen, müsste sich aber davon auch ein Stück weit lösen, um den Ansprüchen der modernen Welt zu genügen. Dies ist die Kernthese der vorliegenden Arbeit. Der zukünftige Aufbau der kulturellen Gesellschaft Chinas kann von ihren historischen Erfahrungen profitieren. Es muss aber ein Prozess in Gang gesetzt werden, der den Akzent auf die politischen Rechte setzt, die dann wiederum zur Aufrechterhaltung der chinesischen Kultur beitragen können.

Das ist auch ein Grund dafür, warum China hier eher als eine kulturelle Gesellschaft, denn als eine rein politische nationale Staatlichkeit begriffen wird. Denn der Sinn einer Nation besteht nicht nur darin, für eine zusammengehörige Gruppe von Menschen ein bestimmtes räumliches Territorium festzulegen. Sie soll darüber hinaus auch Werte verkörpern, die ein Gefühl von Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit erzeugen.

Die vorliegende Arbeit vertritt die Ansicht, dass die nationale Identität einer kulturellen Gesellschaft durch die Inanspruchnahme von politischen Rechten mit entwickelt werden muss. Insofern hat China einen langen Weg zu gehen. Denn in Bezug auf die chinesische Gesellschaft lässt sich feststellen, dass der Nationalismus und der Ausdruck der nationalen Identität bis auf Weiteres auf eine primitive Form reduziert bleiben. Gerade im Hinblick auf die immer wieder aufkeimenden Konflikte zwischen den Han-Chinesen und den ethnischen Minderheiten scheint es notwendig zu sein, einen institutionellen Rahmen zu schaffen, der die freie Artikulation der chinesischen Bevölkerung

²⁶ Vgl.: Ebd.

ermöglicht. Ein solcher institutioneller Rahmen stützt sich wiederum auf das politische Bewusstsein des „würdigen Menschen“. Insofern setzt der Verfasser dieser Arbeit seine Hoffnung darauf, dass in China eine Debatte über die Schaffung einer neuen Kultur geführt und damit der chinesischen Gesellschaft eine neue Perspektive eröffnet werden kann. Eine moderne chinesische Gesellschaft soll auch durch das Zusammenwirken von ihren verschiedenen Mitgliedern gestaltet werden, d. h. die partizipatorischen Aktivitäten des Volkes können zur gesellschaftlichen Entwicklung beitragen, vorausgesetzt, dass die verankerte Struktur der chinesischen Kultur miteinbezogen wird. Aus dieser Sicht kann der Kulturkonservatismus insofern eine bedeutende Rolle einnehmen, als er einen tiefen Einblick in die chinesische Kultur erlaubt und somit eine Quelle für reformerische Ideen darstellen kann, die sich auf die chinesische Nation anwenden lassen. In diesem Zusammenhang muss aber auch vor einer kulturellen Nostalgie gewarnt werden, da diese schlimmstenfalls in eine neue „Kulturrevolution“ münden könnte.

Es lässt sich beobachten, dass viele berühmte Persönlichkeiten Chinas, ihrer sonstigen Meinungsverschiedenheiten zum Trotz, schon seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bzw. seit der Niederlage gegen Großbritannien bis ins 20. Jahrhunderts hinein die Kluft zwischen der westlichen Kultur und der chinesischen Kultur zu schließen versuchten.²⁷ Besonders das 20. Jahrhundert war ein Zeitalter voller Widersprüchlichkeiten. Die Begegnung zwischen Moderne und Tradition und zwischen dem Westen und China dominiert die Diskurse der chinesischen Intellektuellen sowie die sich daraus ergebenden Begriffe in kultureller und politischer Hinsicht bis in die heutige Zeit hinein.²⁸ Es scheint manchmal, als ob die im Westen gebräuchlichen politischen Kategorien liberal, konservativ und radikal im chinesischen Kontext an ihre Grenzen stoßen. Denn ein radikaler chinesischer Revolutionär kann durchaus auch einen reformerischen Geist erkennen lassen, während ein chinesischer Konservativer in mancherlei Hinsicht eine unerwartet aufgeschlossene Haltung zeigt.

Die Intellektuellen der ersten Republik Chinas versuchten immer einen Mittelweg zwischen dem Westen und der chinesischen konfuzianischen Werteanschauung zu finden. Dies gilt besonders für die Anhänger des Kulturkonservatismus. „Linking culture with politics, modern Chinese conservatism was not a neat labelled category. It was reformist, pro-state, proauthority and, for some, prowar. But it was not anti-Western, antiliberal or antidemocratic. It represented a morally innovative

²⁷ Vgl.: Sun 1994, S. 177ff.; vgl.: Yuan Wei-shi. 1994. *Zhongguo minzu zhuyi yu xiandaihua „duikang“ lun xianyi* [Kritische Überlegung zur Meinung von der Konfrontation zwischen dem Nationalismus Chinas und der Modernisierung]. In: Liu Qing-feng (Hrsg.). *Minzu zhuyi yu zhongguo xiandaihua* [Der Nationalismus und die Modernisierung Chinas]. 1. Aufl., 209-217. Xianggang: Zhongwen daxue chubanshe (2). S. 209ff.

²⁸ Vgl.: Anagnost, Ann. 1993. *Cultural Nationalism and Chinese Modernity*. In: Harumi Befu (Hrsg.). *Cultural nationalism in East Asia. Representation and identity*. 61-74. Berkeley, Calif: Institute of East Asian Studies, University of California (Research papers and policy studies, 39).

path to modernity.”²⁹ Unverkennbar ist, dass der Kulturkonservatismus eine gewisse Widersprüchlichkeit aufweist, von der er sich nie befreien konnte. Diese wird anhand seiner aufgeschlossenen Haltung gegenüber der westlichen Kultur deutlich. Nach dem Zerfall der dynastischen Ordnung versuchten die konfuzianischen Denker, die kulturelle Ordnung Chinas wieder herzustellen, indem sie von den als nützlich erachteten Elementen der westlichen Kultur Gebrauch machten und dabei gleichzeitig den grundlegenden Unterschied zwischen den beiden Kulturen übertrieben darstellten. Den Intellektuellen war es dabei wichtig, eine neue Ordnung herbeizuführen, die nicht im Widerspruch zu der chinesischen Kultur stand. Wenn zwischen den demokratischen Ideen und der kulturellen Gesellschaft Chinas ein Widerspruch auftauchte, kehrten die konfuzianischen Denker eher der ersteren den Rücken, anstatt sich von letzterer abzuwenden.

In diesem Zusammenhang muss beachtet werden, dass das Eindringen des mächtigen Westens im Zuge der beiden Opiumkriege (1839-1842, 1856-1860) in ein weitgehend wehrloses China die dortige Gesellschaft zum Teil radikal veränderte. Durch die Neue-Kultur-Bewegung in den 1910er und 1920er Jahren kam die chinesische Kultur erneut mit vielen bisher fremden Aspekten der westlichen Welt in Berührung. Die Argumente der kulturkonservativen Denker wirkten damals auf den großen Teil der Bevölkerung wenig überzeugend und zeigten nur, wie schwer es ihnen fiel, mit den Entwicklungen in diesem chaotischen Zeitalter Schritt zu halten. Darüber hinaus erwies sich der Westen in der Zeit vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis zum Ende des zweiten Weltkrieges nur insofern als moderner als die chinesische Kultur, als es ihm gelang, die als „arrogant“ wahrgenommenen Zivilisationen der Chinesen mit Hilfe seiner überlegenen Waffentechnik in die Knie zu zwingen. Die zwei Weltkriege, die durch den technologischen Fortschritt erst möglich wurden, ließen die Kulturbewahrer Chinas das Urteil fällen, dass die westliche Kultur kaltblütig und somit im Gegensatz zu den humanistischen Werten der chinesischen Kultur handele. Insbesondere die kulturkonservativen Denker vertraten diese Ansicht. Doch obwohl sie sich sehr kritisch zu der westlichen Kultur äußerten, blieben sie zugleich aufgeschlossen gegenüber diesen „Fremdkörpern“. Diese Haltung hat ohne Zweifel etwas Paradoxes an sich.

Die Sehnsucht der Kulturkonservativen nach einer Ordnung, die in ihrem Kern auf dem Konfuzianismus beruhen, sich aber auch einzelne Aspekte der westlichen Gesellschaft zunutze machen sollte, bestätigt die Identitätskrise der ganzen Gesellschaft Chinas, die seit dem Zerfall der Qing-Dynastie bis in die Gegenwart ihre Auswirkung zeigt. Zum Kulturkonservatismus zählt der Neukonfuzianismus, der danach bestrebt ist, die konfliktreichen Faktoren innerhalb der chinesischen

²⁹ Fung, Edmund S. K. 2010. *The intellectual foundations of Chinese modernity. Cultural and political thought in the Republican era.* New York: Cambridge University Press. S. 127.

Gesellschaft miteinander zu versöhnen. Diese Arbeit beschäftigt sich mit den drei Neukonfuzianern Liang Shu-ming, Qian Mu und Xu Fu-guan. Sie wurden gewählt, da sie jeweils für ein ganz eigenes Bild der chinesischen Kultur stehen. Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt dabei auf der politischen Lage des chinesischen Festlandes, obwohl die für diese Arbeit herangezogenen Denker, mit Ausnahme von Liang Shu-ming, nach der Machtergreifung der KPCh 1949 den Rest ihres Lebens außerhalb des Festlands verbrachten. Es muss betont werden, dass diese Denker sich stets mit der chinesischen Kultur verbunden fühlten. Dies kann möglicherweise auch der Grund dafür sein, warum ihre Werke, trotz der darin enthaltenen Kritik an der KPCh, auf dem Festland Chinas Anerkennung und Verbreitung fanden. Die hier vorgestellten Denker vertreten jeweils eine der drei Generationen des Neukonfuzianismus,³⁰ wobei Xu Fu-guan als Vertreter der dritten Generation den Konfuzianismus bloß als wichtigen Bestandteil der chinesischen Kultur betrachtete.³¹ Demgegenüber sprach Liang Shu-ming als Vertreter der ersten Generation dem Konfuzianismus eine kaum zu überschätzende Rolle zu. Dabei sah er die Bauern als die Basis der kulturellen Gesellschaft Chinas an. Um in China ein vom Konfuzianismus geprägtes Gesellschaftsbild durchzusetzen, entwickelte er sein Konzept vom „Ländlichen Wiederaufbau“ und setzte es versuchsweise im Kreis Zouping in der Provinz Shandong um.³² Qian Mu als Vertreter der zweiten Generation betonte die Rolle der Leitfigur in der kulturellen Ordnung und verwies auf die aus seiner Sicht positive Wirkung der chinesischen Staatsdienstexamen, die in seinen Augen ein Garant für das konfuzianische Gleichheitsprinzip waren. Xu hingegen war von der positiven Wirkung der Staatsdienstexamen alles andere als überzeugt.

³⁰ Die Einordnung der drei Denker in drei Generationen des Neukonfuzianismus ist allerdings nicht unumstritten. In dieser Arbeit wird der Einordnung Lees gefolgt. Demnach gehörten Liang Shu-ming, Xiong Shi-li und Zhang Jun-mai zur ersten, Qian Mu und Feng You-lan zur zweiten und Tang Jun-yi, Mou Zong-san und Xu Fu-guan zur dritten Generation (vgl.: Lee Ming-huei. 2001. *Der Konfuzianismus im modernen China*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag. S. 12f.). Hingegen erstellte Bresciani gemäß der chinesischen Tradition bzw. der traditionellen „Lehrer-Schüler-Beziehung“ ein Diagramm und äußerte hierbei Zweifel an dieser Einteilung. Qian Mu wird zwar der ersten Generation zugeordnet, dies allerdings nicht ohne Bedenken. Denn Bresciani hält es nicht für angebracht, Qian in die Traditionslinie von Xiong Shi-li und Zhang Jun-mai über Fang Dong-mei, Tang Jun-yi, Xu Fu-guan und Mou Zong-san bis zu Cheng Zhong-ying, Liu Shu-xian und Du Wei-ming einzuordnen (vgl.: Bresciani, Umberto. 2001. *Reinventing Confucianism. The New Confucian Movement*. Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies (Variétés sinologiques, 90). S. 35). Die Einordnung von Bresciani orientiert sich zum einen an der engen Beziehung, welche die Neukonfuzianer dieser Traditionslinie zueinander gepflegt hätten (vgl.: A. a. O., S. 259), zum anderen daran, dass sie alle Philosophen gewesen seien. Qian hingegen sei aber Historiker gewesen (vgl.: A. a. O., S. 265). Soffel weist darauf hin, dass Bresciani wohl zwei Gründe für dieses Erklärungsmodell des Neukonfuzianismus haben könne. Zum einen glaube Bresciani vermutlich, dass Qian das Manifest des Neukonfuzianismus mit dem Titel „Über die chinesische Kultur zur respektvollen Bekanntmachung an die Menschen der Welt“ (*wei zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan – 为中国文化敬告世界人士宣言*) (siehe hierzu das Kapitel über Xu Fu-guan in der vorliegenden Arbeit) nicht mitunterzeichnet habe, zum anderen, dass sich Qian aus philosophisch-ideengeschichtlicher Sicht auf eine andere Schule des Konfuzianismus bzw. auf die von Zhu Xi (1130-1200) bezogen habe, und nicht auf die Ideen von Lu Jiu-yuan (1139-1193) und Wang Shou-ren (1472-1528), an denen sich die anderen Neukonfuzianer orientiert hätten. Soffel hält dieses Erklärungsmodell aber nicht für unproblematisch. Denn er glaubt, „dass Qian Mu in den früheren Jahren eher den Ideen von Wang Shou-ren zugeneigt war“ (vgl.: Soffel, Christian. 2011. *Vom Alttext/Neutext-Streit zu Zhu Xi. Die Entwicklung der Gelehrsamkeit von Qian Mu*. Habilitationsschrift. München: Ludwig-Maximilians-Universität München. Institut für Sinologie. S. 13f).

³¹ Vgl.: Huang Junjie; Schmidt, Stephan. 2009. *Konfuzianismus: Kontinuität und Entwicklung. Studien zur chinesischen Geistesgeschichte*. Bielefeld: transcript-Verlag. S. 166.

³² Für Details siehe das Kapitel 3 der vorliegenden Arbeit.

Tatsächlich hielt er sie für schädlich.³³ Anders als Liang und Qian war Xus Vorstellung über eine nationale Gesellschaft Chinas von einer liberalen Haltung geprägt. Demnach befürwortete er eine demokratische Lebensform, bei der das Volk in der Politik die Entscheidungen treffen sollte.³⁴

Alles in allem lässt sich feststellen, dass bei diesen drei Intellektuellen des Kulturkonservatismus die Identifikation mit der eigenen Kultur, trotz der sonstigen Widersprüchlichkeiten in ihren Gedankenkonstrukten, immer im Vordergrund stand. Dabei ist zu betonen, dass sich die von ihnen entworfenen Ideen der Realität zu stellen hatten und dabei stark von den kulturellen Befangenheiten dieser Denker geprägt waren. So muss etwa Liangs Theorie des „Ländlichen Wiederaufbaus“ im Zusammenhang mit seinem Umfeld gesehen und analysiert werden. Basierend auf den Ideen des Ländlichen Wiederaufbaus erarbeitete er eine eigene kulturelle Ordnung und versuchte schließlich auch, sie im kleinen Rahmen in die Tat umzusetzen.³⁵ Auch bei Qian lässt sich diese Beeinflussung durch sein Umfeld beobachten. Er stimmte mit den „Drei Volksprinzipien“ und der „Fünf-Gewalten-Verfassung“ von Sun Yat-sen, dem Gründer der Nationalen Volkspartei Chinas (Kuomintang, KMT) überein. Die Grundlehren Suns wiederum überschneiden sich teilweise mit den Ideen Qians.³⁶ Sun selber wurde nicht selten als Revolutionär bezeichnet.³⁷ Aber es ist interessant, zu beobachten, aus welcher Perspektive Qian die Persönlichkeit Suns wahrnahm, und zu hinterfragen, warum er auf dessen Grundlehre beharrte. Es erscheint auch sinnvoll, einen genauen Blick auf das Verhältnis zwischen Qian Mu und Chiang Kai-shek, seit 1925 Führer der KMT und Gegner Mao Zedongs, zu richten. Eine Analyse von Xu Fu-guan und seine Bemühungen, eine konfuzianisch geprägte Demokratie zu entwerfen und in die Tat umzusetzen, muss ebenfalls berücksichtigen, was ihm an der kulturellen Gesellschaft Chinas besonders wichtig erschien. Ob und inwieweit seine Vorstellung über die Verwirklichung des konfuzianischen Ideals einen Bogen zur Gegenwart schlagen kann, wird ebenfalls in dieser Arbeit zur Sprache kommen.

In Hinblick auf die drei Persönlichkeiten lassen sich viele zumindest scheinbare Widersprüchlichkeiten in Bezug auf ihre Einstellung zur westlichen Kultur feststellen.

[S]ie alle wurden letztlich angetrieben vom Traum eines starken Chinas (*qiangguomeng* [- 强国梦]), der sie

³³ Vgl.: Xu Fu-guan. 2002. *Wenhua yu rensheng* [Die Kultur und das Menschenleben]. In: ders. Xu Fu-guan wenji [Xu Fu-guans Sammelwerk]. Hg. v. Li Wei-wu. Bd. 1., 1-400. Wuhan: Hubei renmin chubanshe. S. 139.

³⁴ Für Details siehe das Kapitel 5 der vorliegenden Arbeit; vgl.: Xu 2002, S. 144f.

³⁵ Für Details siehe das dritte Unterkapitel des Kapitel 3 über Liang Shu-ming; vgl. hierzu Liangs Shu-mings Theorie über den Ländlichen Wiederaufbau (siehe: Liang Shu-ming. 1992a. *Xiangcun jianshe lilun* [Die Theorie über den Ländlichen Wiederaufbau]. In: ders. (Hrsg.). Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe], Bd. 2. 1. Aufl., 141-586. Jinan: Shangdong renmin chubanshe.).

³⁶ Für Details siehe das Unterkapitel namens „Die Drei Volksprinzipien als Qians Begegnung mit Sun Yat-sen“ im vierten Kapitel über Qian Mu.

³⁷ Vgl.: Viechtbauer, Helmut; Wegmann, Konrad. 1969. *Sun Yat-sen*. In: Peter J. Opitz (Hrsg.). Vom Konfuzianismus zum Kommunismus. Von der Taiping Rebellion bis zu Mao Tse-tung. 107-148. München: List. S. 108.

ungeachtet ihres jeweiligen Standpunktes als engagierte Nationalisten auswies. Dies galt auch für die Protagonisten des intellektuellen Kulturkonservatismus und des Liberalismus der 30er Jahre und natürlich für die chinesischen Marxisten.³⁸

Für diese Denker war die westliche Kultur sowohl eine Herausforderung als auch eine Chance, die sich die chinesische Kultur ihrer Ansicht nach zunutze machen sollte. Gleichzeitig bestanden sie aber darauf, dass die chinesische Kultur immer die Basis der chinesischen Nation bilden und in ihrem Kern unverändert bleiben müsse. Deswegen ist es einerseits folgerichtig, die ausgewählten Persönlichkeiten als konservativ zu bezeichnen. Doch andererseits kann man ihre beharrlichen Harmonisierungsversuche der chinesischen mit der westlichen Kultur mitnichten dem Kulturkonservatismus zuordnen. Denn hierdurch wird ein bedeutender Widerspruch ins Spiel gebracht, der im Gegensatz zu der traditionellen Kultur Chinas steht. In diesem Sinne kann man nicht ohne Weiteres vom Konservatismus sprechen. Denn einerseits wollten diese Intellektuellen den Kern der chinesischen Kultur bewahren, sie aber andererseits zum Teil stark verändern. Ihre Haltung mutet dabei fast schon radikal an, trachteten sie doch danach, China aus der Moderne heraus zurück in eine vormoderne Gesellschaftsordnung mit vereinzelt modernen Elementen zu führen.

Der Kulturkonservatismus kann als Chance verstanden werden, dem Verlust der chinesischen Identität entgegenzutreten. Der Verfasser dieser Arbeit ist der Meinung, dass man beim Aufbau einer gesellschaftlichen Ordnung zwar die kulturellen Elemente nicht ignorieren sollte, aber sich ebenfalls auf Elemente wie z. B. die Rechtsstaatlichkeit einlassen muss.

Dem Großteil der chinesischen Bevölkerung ist ihre Vergangenheit ebenso wichtig, wie die Stabilität der gesellschaftlichen Ordnung. Möglicherweise stimmt ja folgende Aussage: „Die meisten Chinesen wünschen sich Veränderungen innerhalb des Systems, nicht die Beseitigung desselben.“³⁹ Somit kann hier eine Antwort auf die im Titel des Unterkapitels formulierte Frage gegeben werden: Die Vergangenheit wird sich nicht in der Zukunft wiederholen, diese jedoch mitgestalten.

1.2 FORSCHUNGSSTAND

Die Forschungsansätze zur Nation bzw. zum Nationalismus von Ernest Gellner, Benedict Anderson und Anthony D. Smith werden in der vorliegenden Arbeit als der theoretische Rahmen für die Darstellung des nationalen Gedankens der drei chinesischen Denker herangezogen. In diesem

³⁸ Schubert, Gunter. 2002. *Chinas Kampf um die Nation. Dimensionen nationalistischen Denkens in der VR China. Taiwan und Hongkong an der Jahrtausendwende*. Hamburg: IFA (Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg, 357). S. 144.

³⁹ Geinitz, Christian. 2011. *Kein Reich der Mitte*. Frankfurter Allgemeine Zeitung Online. <http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/konjunktur/china-kein-reich-der-mitte-14608.html>, zuletzt geprüft am 20.05.2014.

Zusammenhang interessiert vor allem die Frage, welche Positionen die drei Theoretiker der Nationalismusforschung zu diesen Begriffen bezogen haben.⁴⁰

Die drei Neukonfuzianer bzw. Denker des Kulturkonservatismus⁴¹ verstanden die chinesische Kultur als universal. Ihr eigenes Forschungsinteresse beschränkte sich deswegen nicht auf ein spezifisches Gebiet, sondern sie äußerten sich in ihren zahlreichen Werken zu einer Vielzahl von Themen. Innerhalb der chinesischen Kulturgesellschaft beschäftigen sich eine Vielzahl von Theoretikern mit dem Denken und Schaffen der drei Neukonfuzianer. Das Interesse dieser drei Kulturkonservativen war stets auf die bedeutende Rolle der chinesische Kultur und vor allem der des Konfuzianismus für die Entwicklung der Menschheit gerichtet. Da die drei Neukonfuzianer, wie gesagt, allesamt sehr produktiv waren, wird darauf verzichtet, ihre gesamten Werke hier aufzulisten. Doch wird in den jeweiligen Kapiteln stets kenntlich gemacht, wenn eines ihrer Werke für die Argumentation dieser Arbeit eine Rolle spielt. Es muss außerdem darauf hingewiesen werden, dass es kaum möglich ist, ihre Standpunkte sowie ihre Publikationen in einer bestimmten Weise zu kategorisieren. Im Folgenden soll aber versucht werden, einen zumindest groben Überblick über die zu ihnen erschienene Literatur zu geben. Besonders erwähnt seien an dieser Stelle die Werke von Lee und von Bresciani, da diese eine gute Übersicht über das Denken und Schaffen der drei Neukonfuzianer auch für jene ermöglichen, die nicht der chinesischen Sprache mächtig sind.⁴²

⁴⁰ Vgl.: Schubert 2002, S. 357. Schubert verwendet den dekonstruktivistischen Ansatz von Prasenjit Duara, um eine aufschlussreiche Untersuchung anzufertigen. Hierin vertritt er die Meinung, dass die Entwicklung der Identität der chinesischen Nation nicht „eindimensional“ (a. a. O., S. 80) wahrgenommen werden könne. Er versteht die Ausbildung der nationalen Identität Chinas als „Konkurrenz zwischen unterschiedlichen Konzepten (Narrativen)“ (ebd.).

⁴¹ Es wird in der vorliegenden Untersuchung darauf verzichtet, die beiden Begriffe „Konservatismus“ und „Kulturkonservatismus“ zu definieren. Wichtig ist hier vor allem, das enge Verhältnis zwischen der vom Konfuzianismus geprägten Kultur und der die konfuzianische Kultur konstruierenden Ordnung, mit der sich die drei Denker identifizierten, darzustellen und zu analysieren. Ein aufschlussreiches Buch in Bezug auf den Konservatismus Chinas ist: Charlotte Furth und Guy Alitto (Hrsg.). 1976. *The Limits of change. Essays on conservative alternatives in Republican China*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. Für den Kulturkonservatismus siehe: Schneider, Lawrence A. 1972. *Kulturkonservatismus im modernen China*. In: Peter-Joachim Opatz und D. W. Y. Kwok (Hrsg.). *Chinas Große Wandlung. Acht Beiträge*. 113-145. München: Verlag C. H. Beck. Fung diskutiert die drei Strömungen, nämlich Kulturkonservatismus, Liberalismus und Sozialismus während der Republikzeit Chinas (für Details siehe: Fung, Edmund S. K. 2009. *Nationalism and Modernity: The Politics of Cultural Conservatism in Republican China*. *Modern Asian Studies* 43 [3]: 777-813; siehe auch: Fung 2010); Anagnost 1993, S. 61ff.).

⁴² Die im deutschen Sprachraum vielleicht übersichtlichste Darstellung der neukonfuzianischen Gedanken findet sich bei Lee 2001: über Liang Shu-ming (S. 17-24), über Qian Mu (S. 49-56), über Xu Fu-guan (S. 75-82). Für einen ähnlichen Beitrag in englischer Sprache siehe Bresciani 2001: über Liang Shu-ming (S. 57-86), über Qian Mu (S. 243-270), über Xu Fu-guan (S. 331-358). Huang und Schmidt widmen sich der Entwicklung des Konfuzianismus. Dabei legen sie auch überzeugende Erörterungen zu den verschiedenen Begriffen aus dem Vokabular des Konfuzianismus vor, auf die sich diese Arbeit an vielen Stellen stützen kann (vgl.: Huang/Schmidt 2009).

1.2.1 DER FORSCHUNGSSTAND ZU LIANG SHU-MING

Im chinesischsprachigen Raum wurde intensiv über Liang Shu-ming geforscht.⁴³ Dabei wurden die verschiedensten Aspekte seines Denkens behandelt. So beschäftigten sich einige Autoren etwa mit Liangs Gedanken in Bezug auf die Philosophie⁴⁴ und Ethik⁴⁵. Über den Ländlichen Wiederaufbau von Liang Shu-ming wird man hingegen bei Zhu⁴⁶ und Shan⁴⁷ fündig, deren Werke jeweils einen guten und detaillierten Überblick liefern können. Wu stellt hierzu fest, dass Liang mit dem Aufbau der ländlichen Gebiete neue Sitten in die Zukunft Chinas habe integrieren wollen.⁴⁸ Xiong hingegen widmet sich in aufschlussreicher Weise der Kulturphilosophie von Liang.⁴⁹

Es lässt sich sagen, dass die Publikationen gerade aus dem chinesischen Festland zahlreich und vielfältig sind. Das Interesse hierzu fällt im nicht-chinesischen Sprachraum hingegen ungleich

⁴³ Zheng Da-hua gilt als anerkannter Experte über Liang Shu-ming und dessen Denken. Besonders zu erwähnen ist hier sein 1994 erschienenes Buch: Zheng Da-hua. 1994. *Liang Shuming yu Hu Shi – Wen hua bao shou zhu yi yu xi hua si chao di bi jiao* [Liang Shu-ming yu Hu Shi – Ein Vergleich zwischen dem Kulturkonservatismus und der Strömung der Verwestlichung]. 1. Aufl. Beijing: Zhonghua shuju. Dar über hinaus bieten auch die folgenden Werke einen umfassenden Überblick über Liangs Leben: Ma Yong. 1992. *Liang Shu-ming pingzhuan* [Biografie über Liang Shu-ming mit kritischer Würdigung]. 1. Aufl. Hefei: Anhui renmin chubanshe; Ma Dong-yu. 2008. *Liang Shu-ming zhuan* [Die Biografie von Liang Shu-ming]. 2. Aufl. Beijing: Dongfang chubanshe; Liang Pei-shu. 2011. *Zhongguo zuihou yige daru* [Der letzte Gelehrte Chinas]. 1. Aufl. Nanjing: Jiangsu wenyi chubanshe.

⁴⁴ Hier ist z. B. insbesondere das Werk von Guo und Gong zu erwähnen, die sich der Entwicklung von Liangs neokonfuzianischer Philosophie im geschichtlichen Kontext widmen (vgl.: Guo Qi-yong; Gong Jian-ping. 2011. *Liang Shu-ming zhexue sixiang* [Liang Shu-mings philosophisches Denken]. 1. Aufl. Beijing: Beijing daxue chubanshe).

⁴⁵ Vgl.: Li Ning-qi. 2002. *Liang Shu-ming lunli sixiang yanjiu* [Untersuchung von Liang Shu-mings ethischem Denken]. 1. Aufl. Changsha: Hunan renmin chubanshe: Das Buch setzt den Akzent auf das ethische Denken Liangs und geht davon aus, dass sich Liang sein gesamtes Leben lang mit zwei Themen, nämlich mit dem Menschenleben und der Gesellschaft Chinas, beschäftigt habe. Li vertritt die Meinung, dass Liang sich zur Wiederbelebung des Konfuzianismus verpflichtet gesehen habe. Er habe versucht, den Konfuzianismus durch die Verschmelzung mit der buddhistischen Lehre und den westlichen Gedanken zu modernisieren, um eine Anpassung an die Moderne zu ermöglichen. Li betont in diesem Zusammenhang, dass Liang ständig darum bemüht gewesen sei, seine Gedanken zur konfuzianischen Ethik auf die Praxis anzuwenden.

⁴⁶ Für Details siehe: Zhu Han-guo. 1996. *Liang Shu-ming xiangcun jianshe yanjiu* [Untersuchung von Liang Shu-mings Ländlichem Wiederaufbau]. 1. Aufl. Taiyuan: Shanxi jiaoyu chubanshe.

⁴⁷ Vgl.: Shan Feng. 1996. *Liang Shu-ming shehui gaizao gouxiang yanjiu* [Untersuchung von Liang Shu-mings Idee für den gesellschaftlichen Wiederaufbau]. 1. Aufl. Jinan: Shandong daxue chubanshe.

⁴⁸ Vgl.: Wu Fei. 2005. *Liang Shu-ming de „Xin lisu“ – du Liang Shu-ming de „Xiangcun jianshe lilun“* [Liang Shu-mings neue Sitten – Über Liang Shu-mings Konzeption „Die Theorie für den Ländlichen Wiederaufbau“]. *Shehixue yanjiu* (5). <http://www.sachina.edu.cn/Htmldata/article/2005/11/544.html>, zuletzt geprüft am 09.09.2014. Wu beschäftigt sich mit Liangs Konzeption über den Ländlichen Wiederaufbau und glaubt, dass dieser Aufbauplan zur Rettung Chinas zwar gescheitert sei, aber Liangs Festhalten an der Ethik immer eine wichtige Bedeutung für den Aufbau Chinas gehabt habe. Liang habe die Probleme Chinas im Chaos der gesellschaftlichen Ordnung verortet. Deswegen habe eine neue Gesellschaft in seinen Augen auf „neuen Sitten“ [xin lisu – 新礼俗] (ebd.) basieren sollen.

⁴⁹ Vgl.: Xiong Lü-mao. 2000. *Liang Shuming de wenhua sixiang yu zhongguo xiandaihua* [Liang Shu-mings Kulturdenken und die chinesische Modernisierung]. 1. Aufl. Changsha: Hunan jiaoyu chubanshe: Xiong vertritt die Meinung, dass es zwei Hauptphasen für die Entwicklung von Liangs Verständnis von (den) Kultur(en) gegeben habe. Aus kultureller Sicht setzt er sich mit Liangs Modernisierungsversuch bzw. mit dessen Theorie über den Ländlichen Wiederaufbau auseinander. Er glaubt, dass Liangs Kulturdenken auf der Philosophie basiert habe. In der ersten Phase habe sich Liang mit der buddhistischen Lehre und dem Intuitionismus von Henri Bergson beschäftigt. In der zweiten Phase habe sich dann Liangs Denken über die Moralphilosophie herausgebildet. Liang habe den Versuch unternommen, in der Auseinandersetzung mit der Philosophie der westlichen und chinesischen Kultur eine Zukunft für den Konfuzianismus zu erarbeiten. Liangs Theorie über den Ländlichen Wiederaufbau habe sich dabei als eine sozialistische Utopie entpuppt. Liang habe versucht, die von der westlich Kultur geprägten Faktoren wie z. B. Diszipliniertheit und Wissenschaft in die von der konfuzianischen Ethik geprägte Gesellschaft Chinas zu integrieren, um einen Traum vom Sozialismus in Erfüllung gehen zu lassen. Aus kultureller Sicht siehe auch: Jia Ke-qing. 2003. *Liang Shu-ming xiangcun jianshe shijian de wenhua fenxi* [Über Liangs Shu-mings Ländlichen Wiederaufbau aus kultureller Sicht]. *Journal of Peking University [Philosophy and Social Science]* 40 (1): 115-120.

niedriger aus. Im angelsächsischen Raum muss hier an erster Stelle die Arbeit von Guy S. Alitto erwähnt werden.⁵⁰ Mit Liangs Ländlichem Wiederaufbau setzt sich zudem Lamley im Zuge eines Aufsatzes auseinander.⁵¹ Auch zu dessen Philosophie liegt ein englischsprachiger Beitrag vor.⁵² Zudem liegen noch einige Artikel vor, die von Thierry Meinard vom Chinesischen ins Englische übersetzt wurden.⁵³ Im deutschsprachigen Raum liegt lediglich eine Monografie von Wesołowski über Liangs Lebens- und Kulturbegriff vor.⁵⁴

1.2.2 DER FORSCHUNGSSTAND ZU QIAN MU

Im Kreis der konfuzianisch geprägten Kultur Chinas, vor allem in Taiwan, Hongkong und auf dem chinesischen Festland, genießt Qian Mu, anerkannt als bedeutender Neukonfuzianer, hohes Ansehen. Die über ihn verfassten Werke lassen deswegen nicht selten einen enormen Respekt der Autoren vor Qian erkennen.⁵⁵

⁵⁰ Guy Alitto gilt als einer der einflussreichsten und berühmtesten Sinologen dieser Zeit und ist der Erste Wissenschaftler aus dem Westen, der sich mit dem Gedankengut von Liang Shu-ming beschäftigte. In seinem berühmten Buch „The last Confucian“ versuchte Alitto zu zeigen, wie Liangs Familie, vor allem die moralische Persönlichkeit von Liangs Vater, den Werdegang von Liang Shu-ming beeinflusste (für Details siehe: Alitto, Guy. 1986. *The last Confucian. Liang Shu-ming and the Chinese dilemma of modernity*. Berkeley: University of California Press). Die Version von 1986 wurde ins Chinesische übertragen (vgl.: Alitto, Guy. 1996. *Zuihou de rujia – Liang Shu-ming yu zhongguo xiandaihua de liangnan [The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity]*. übersetzt von Wang Zong-yu; Ji Jian-zhong. 3. Aufl. Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe.). Im Jahr 1980 traf sich Alitto mit Liang und zeichnete mit einem Kassettenrecorder das dabei entstandene Gespräch auf. Im Jahr 2006 wurde dieses Gespräch zwischen Alitto und Liang in Buchform veröffentlicht (vgl.: Liang Shu-ming; Alitto, Guy. 2006. *Zhege shijie hui hao ma? Liang Shu-ming wannian koushu. [Hat man eine Zukunft? Gespräche mit dem letzten Konfuzianer]*. 1. Aufl. Shanghai Shi: Dongfang chuban zhongxin.

⁵¹ Vgl.: Lamley, Harry J. 1969. *Liang Shu-ming, Rural Reconstruction and The Rural Work Discussion Society, 1933-1935*. Chongji xuebao 8 (2): 50-61.

⁵² Vgl.: An Yan-ming. 1997. *Liang Shu-ming and Henri Bergson on intuition: cultural context and the evolution of terms*. Philosophy East and West 47 (3): 337-362, <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-PHIL/yanming.htm>, zuletzt geprüft am 10.09.2014; siehe auch: An Yan-ming. 2002. *Liang Shu-ming: Eastern and Western Culture Confucianism*. In: Cheng Zhong-ying und Nicholas Bunnin (Hrsg.). *Contemporary Chinese philosophy*. 165-187. Malden, Mass: Blackwell Publishers.

⁵³ Diese Artikel wurden in der Zeitschrift *Contemporary Chinese Thought* veröffentlicht: Lin An-wu. 2009. *Liang Shu-ming and His Theory of the Reappearance of Three Cultural Periods. Analysis and Evaluation of Liang Shu-ming's Eastern and Western Cultures and Their Philosophies*. *Contemporary Chinese Thought* 40 (3): 16-38; vgl. auch: Lu Wei-ming; Zhao Xiao-yu. 2009. *Liang Shu-ming's Viewpoint of Chinese and Western Cultures in the Substance of Chinese Culture*. *Contemporary Chinese Thought* 40 (3): 52-66; Zhao Wen-ru. 2009. *Liang Shu-ming and Buddhist Studies*. *Contemporary Chinese Thought* 40 (3): 67-90.

⁵⁴ Diese Studie ist das Ergebnis der Dissertation von Zbigniew Wesołowski im Jahr 1996 (Wesołowski, Zbigniew. 1997. *Lebens- und Kulturbegriff von Liang Shuming [1893-1988]. Dargestellt anhand seines Werkes Dong-Xi wenhua ji qi zhexue*. Sankt Augustin, Nettetal: Institut Monumenta Serica/Steiner Verlagbuchhandlung). Wesołowski bezeichnet Liang als eine „vielfältig schillernde Persönlichkeit, deren Denkhaltung allmählich aus einem tief in seiner Lebenswelt verankerten, dreifachen Krisenbewusstsein, d.h. aus einem individuellen, nationalen und universellen, entstand“ (a. a. O., S. 17). Anhand des Werkes „Östliche und Westliche Kulturen und ihre Philosophien“ (*Dong xi wenhua ji qi zhexue – 东西文化及其哲学*) von Liang Shu-ming will Wesołowski eine „immanente“ (ebd.) Einsicht in die „höchste, existentiell-soteriologische“ (ebd.) Welt Liangs verschaffen. Dem Werk beigelegt ist noch eine deutsche Übersetzung von „Östliche und Westliche Kulturen und ihre Philosophien“.

⁵⁵ Hierzu muss besonders auf Qians ehemaligen Schüler Yu Ying-shi hingewiesen werden. In den Augen Yus engagierte sich Qian sein gesamtes Leben über für die chinesische Kultur bzw. „für die Beschwörung der Seele der zerfallenen Kulturgesellschaft“ (*yisheng wei guguo zhaohun – 一生为故国招魂*) (Yu Ying-shi. 1991. *Qian Mu yu xinrujia [Qian Mu und der Neukonfuzianismus]*. In: ders. (Hrsg.). *You ji feng chui shui shang lin: Qian Mu yu zhongguo xiandai xueshu [„Sich an den Wind erinnern, der über das Wasser bläst“: Qian Mu und Chinas moderne Bildung]*. 1. Aufl., 1-266. Taipei: Sanmin shuju. S. 17). Diese Einschätzung stammt aus einem Aufsatz in einem Sondersammelband von Yu Ying-shi zum Gedächtnis an seinen Lehrer Qian Mu. Im selben Band behauptet Yu sogar, dass sich Qian nicht den Neukonfuzianern zuordnen lasse (für Details siehe: A. a. O., S. 31ff.). Yu sieht in Qian keinen Kulturkonservativen.

Der Persönlichkeit Qians ist, ähnlich wie bei Liang, eine große Bandbreite an Veröffentlichungen gewidmet, die ihrer divergierenden Schwerpunktsetzung zum Trotz doch alle den Versuch unternehmen, einen möglichst umfassenden Überblick über Qians Leben und seinen Kampf um die Aufrechterhaltung der chinesischen Geschichte und Kultur zu verschaffen.⁵⁶ Eines der vielleicht bedeutendsten Werke über Qian stellt dessen Autobiografie dar.⁵⁷

Im Vergleich mit dem Umfang der Publikationen in der chinesischen Sprache ist das Interesse an Qian und seinem Denken im nicht-chinesischen Sprachraum eher bescheiden.⁵⁸ Doch immerhin kann Soffels in Deutsch verfasste intensive Auseinandersetzung mit Qian einen umfassenden Überblick über dessen intellektuellen Werdegang erlauben.⁵⁹ Soffel geht dabei davon aus, dass der

Mit dem Begriff des Kulturkonservatismus setzt er sich im folgenden Aufsatz auseinander: Yu Ying-shi. 1994a. *Zhongguo jindai sixiangshi shang de jijin yu baoshou [Der Radikalismus und Konservatismus in der neuzeitlichen Ideengeschichte Chinas]*. In: ders. (Hrsg.) *Qian Mu yu zhongguo wenhua [Qian Mu und die chinesische Kultur]*. 1. Aufl., 188-222. Shanghai: Shanghai yuandong chubanshe.

⁵⁶ Vgl.: Yan Geng-wang. 1992. *Qian Bin-si xiansheng yu wo [Herr Qian Mu und Ich]*. 1. Aufl. Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan: Yan war einer der ehemaligen Schüler von Qian und hat den Historiker Qian Mu im Arbeitskreis persönlich erlebt; Li Mu-miao. 1995. *Qian Mu jiaoshou zhuanlve [A Biographical Sketch of Professor Chien Mu]*. 1. Aufl. Taipei: Yangzhi wenhua shiye gufen youxian gongsi: Lis Buch kann seinen Lesern einen kompletten Überblick über Qians Gesamtwerke mit entsprechenden Inhaltsangaben verschaffen; Guo Qi-yong; Wang Xue-qun. 1995. *Guoxue dashi yeshu: Qian Mu pingzhuan [Der Meister der Chinakunde: Biografie von Qian Mu]*. 1. Aufl. Nanchang: Baihuayuan wenyi chubanshe: Die beiden Autoren stellen nur Qians akademisches Denken nach dem jeweils behandelten Thema vor, wobei Qians Lebensgeschichte eher in den Hintergrund tritt; der Professor für Geschichte an der Universität Shanghai Chen Yong auf dem Festland Chinas schrieb jeweils in 2001 und 2007 ein Buch über Qian Mu: Chen Yong. 2001. *Qian Mu zhuan [Biografie von Qian Mu]*. 1. Aufl. Peking: Renmin chubanshe; Chen Yong. 2007. *Guoxue zongshi Qian Mu [Der Meister der Chinakunde Qian Mu]*. 1. Aufl. Beijing: Beijing daxue chubanshe: Im ersten Werk Chens wurde im Vergleich mit den o. g. Biografien der Lebenslauf von Qian Mu noch detaillierter behandelt. Darüber hinaus wurden die Thesen von Qians wichtigen Publikationen systematisch und dem Zeitraum von Qians Lebensgeschichte angemessen abgehandelt. In seinem zweiten Werk beschäftigt sich Chen z. B. mit den Beziehungen Qians zu den Neukonfuzianern.

⁵⁷ Qian, Mu. 1998a. *Bashi yi shuangqin; shiyou zayi hekan [Erinnerungen an meine Eltern im Alter von Achtzig Jahren; Erinnerungen an die Lehrer und die Freunde]*. In: Mu Qian: *Qian Bin-si xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften]*. Bd. 51. 1. Aufl. Taipei: Lian Jing.

⁵⁸ Es gibt nur ein Werk von Qian, das vom Chinesischen ins Deutsche übersetzt worden ist. Qians chinesisches Werk im Original heißt „Abhandlungen über Geschichte und Kultur“ (*Lishi yu wenhua luncong – 历史与文化论丛*) (Das Werk in der Gesamtausgabe von Qian im Jahr 1998 siehe: Qian Mu. 1998B. *Lishi yu wenhua luncong [Abhandlungen über Geschichte und Kultur]*. *Cong lishi wenhua kan shishi bidalu [Ein Protokoll der Antworten auf die aktuellen Ereignisse aus der Perspektive von Geschichte und Kultur]*. In: ders. [Hrsg.]. *Qian Bin-si xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften]*, Bd. 42. 1. Aufl., 83-92. Taipei: Lian Jing.). Für die deutsche Version siehe Qian Mu. 1997. *Der Westen versteht den Osten nicht. Gedanken zur Geschichte und Kultur Chinas*. Aus dem Chinesischen übersetzt von Chen Chai-hsin und Diethelm Hofstra. Mit einer Einleitung von Michael Friedrich. Dortmund: projekt verlag. Im nicht-chinesischen Sprachraum ist hier das Buch von Dennerline hervorzuheben (Dennerline, Jerry 1988. *Qian Mu and the world of Seven Mansions*. New Haven: Yale University Press). Auch Dennerline wurde dabei wohl von Qians Autobiografie beeinflusst, die er von Qians Schüler Yu Ying-shi geschenkt bekam. Dennerline gelingt es anhand dieser Biografie, zum einen das Gedankenkonstrukt von Qian über die chinesische Kultur und Tradition darzustellen, um einen direkten Zugang zu Qians Ideenwelt zu ermöglichen. Zum anderen lässt Dennerline aber auch seine eigene Vorstellung in Bezug auf Qians Lebensumstände in seine Arbeit einfließen, um dadurch einen persönlichen Eindruck von Qian und dessen Kulturgedanken gewinnen zu können. Weil das Buch dieser Anforderung gerecht wurde, wurde es auch ins Chinesische übersetzt (siehe Dennerline, Jerry. 1998. *Qian Mu and the world of Seven Mansions [Qian Mu yu qifangqiao shijie]*. Übers. Lan Hua. 2. Aufl. Peking: Shehui kexue wenxian chubanshe).

⁵⁹ Vgl.: Soffel 2011. Der Verfasser dieser Arbeit hat Herrn Prof. Soffel an der Universität Trier besucht und das Manuskript seiner Habilitation geschenkt bekommen. Bereits in der Einleitung seiner Schrift weist Soffel darauf hin, dass sich Qians Gedanken nicht einem bestimmten Fach wie z. B. der Philosophie oder der Geschichte zuordnen lassen würden. „Qian Mu war der althergebrachten chinesischen Gelehrsamkeit in der Gesamtheit ihres Spektrums verbunden und diese lässt sich eben durch moderne Fachgrenzen nur ungenau beschreiben“ (a. a. O., S. 10). Infolgedessen versucht er mit chinesischen Kategorien der Gelehrsamkeit vor allem „der konfuzianischen Kanonlehre (*jingxue*)“ (a. a. O., S. 20, Hervorhebung im Original) den Werdegang der Gelehrsamkeit Qians aufzuzeigen. Anders als die Darstellungen der Persönlichkeit Qians, die sich hauptsächlich auf Qians Autobiografie stützen, kann er eine ideengeschichtliche Linie aus Qians Publikationen nachweisen. Aus diesem Grund rechtfertigt er seine Darstellung von Qian als „Ideengeschichtler“ („Intellectual Historian“) (a. a. O., S. 19).

Eindruck, Qian sei vor allem als Historiker zu identifizieren,⁶⁰ auf seine im akademischen Kreis Chinas anerkannte Leistungen in Bezug auf die chinesische Geschichte zurückzuführen sei. Qian selbst habe diese Bezeichnung allerdings abgelehnt.⁶¹ Anders als in den von Qians Autobiografie beeinflussten Biografien über Qian dargestellt werde, könne man vor dem Ende des Zweiten Weltkrieges vier Phasen in Qians Schaffen erkennen, bevor dieser sich schließlich in seinen späteren Lebensjahrzehnten hauptsächlich mit der Geschichte und Kultur Chinas befasst habe. Dabei habe sich Qian im Laufe der Zeit als „großer Lehrmeister“⁶² erwiesen. Soffel weist darauf hin, dass Qians Werke im chinesischsprachigen Raum große Beachtung fänden. Sein Denken sei seit Mitte der 1990er Jahre der Ausgangspunkt für zahlreiche akademische Auseinandersetzungen gewesen. Es könne hier sogar von der „Qian-Mu-Kunde“ (*Qian Mu xue* – 钱穆学)⁶³ oder „Qian-Kunde“ (*Qian xue* – 钱学)⁶⁴ die Rede sein.⁶⁵ Qians Verständnis zur Kultur wird von Liang bei seinen Überlegungen zur Kulturtheorie aufgegriffen.⁶⁶ Dennoch bekräftigt er, dass das Interesse an Qians Denken vor allem auf dem Festland Chinas eng mit dem gegenwärtigen Trend zusammenhänge, sich auf die traditionelle chinesische Kultur zu besinnen. Zugleich merkt er an, dass „den Autoren aber zweifellos auch ein ernsthaftes, ureigenes Interesse an der Persönlichkeit Qian Mus innewohnt.“⁶⁷

Aufgrund der obigen Darstellung der Publikationen von Qian Mu selbst und über Qians Denken liegt der Schluss nahe, dass es nicht sinnvoll ist, Qians Denken streng in Kultur und Geschichte einzuordnen. Im Unterschied zu den geläufigen Untersuchungen von Qians Ideen über die chinesische Kultur und Geschichte widmet sich die vorliegende Arbeit seinen politischen Ideen zu der chinesischen Kulturgesellschaft, auch wenn seine Werke aus einer westlichen Perspektive weniger politisch erscheinen mögen.⁶⁸ Im Kapitel der vorliegenden Arbeit über Qian wird versucht,

⁶⁰ Insbesondere das bekannte Werk „Grundriss der chinesischen Geschichte“ (*Guoshi dagang* – 国史大纲) von Qian aus dem Jahr 1939 spielt hierfür eine wichtige Rolle. Im chinesischen Sprachraum widmen sich viele Aufsätze und Bücher den Überlegungen Qians zur chinesischen Geschichte. Beispielhaft ist ein Aufsatz von Xu über Qian Mus Auffassung zur chinesischen Geschichte zu erwähnen (für Details siehe: Xu Guo-li. 2003. *Qian Mu de lishi wenhua goucheng lun ji qi zhongxi lishi wenhua bijiao guan – dui Qian Mu lishi wenhua zhaxue de yige shenshi* [*Qian Mu's Theory of the Composition of History and Culture and His Comparative views of Chinese and Western History and Culture – Discussion of Qian Mu's Philosophy about History and Culture*]. *Zhongguo shehui kexueyuan yanjiushengyuan xuebao* (2): 55-61. Die Ergebnisse zu Xus Forschung zu der Geschichtslehre von Qian Mu finden sich in seinem im Jahr 2004 in Taiwan herausgegebenen Buch wieder (siehe Xu Guo-li. 2004. *Qian Mu shixue sixiang yanjiu* [*Untersuchung von Qian Mus Geschichtslehre*]. Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan). Da das Interesse der vorliegenden Arbeit weniger auf Qians Auffassungen zur chinesischen Geschichte liegt, wird dieser Punkt nur im begrenzten Rahmen berücksichtigt, und zwar nur dann, wenn dies Aufschluss über sein Verständnis von der chinesischen Kultur und damit zu der von ihm beabsichtigten Rekonstruktion der Kulturgesellschaft zu geben verspricht. Die entsprechenden Aufsätze und Bücher werden ggf. dann in den Fußnoten angegeben.

⁶¹ Vgl.: Soffel 2011, S. 10.

⁶² Soffel 2011, S. 20f.

⁶³ Liang Shu-fang. 2008. *Qian Mu wenhuaxue yanjiu* [*Untersuchung von Qian Mus Kulturlehre*]. Taipei: Wenjin chubanshe. S. 373.

⁶⁴ Chen 2007, S. 357.

⁶⁵ Vgl.: Soffel 2011, S.12.

⁶⁶ Vgl.: Liang 2008.

⁶⁷ Soffel 2011, S. 17; Soffel merkt hierzu kritisch an: „Auch Qian Mus Biografie ist von mehreren Autoren relativ detailliert beschrieben worden, wenngleich hier und da eine etwas größere kritische Distanz wünschenswert wäre“ (a. a. O., S. 19).

⁶⁸ Zu den politischen Idee von Qian Mu liefert der folgende Aufsatz von Soffel einige wichtige Denkanstöße: Soffel, Christian. o. D. *Chinese Spirit and Tradition: The Political System for Post-War China Envisioned by Qian Mu (1895-1990)*. Manuskript. S. 3f. später erschienen in: *Monumenta Serica, Journal of Oriental Studies* 2013 (Volume LXI): 113-138.

zu zeigen, wie Qian aus kultureller, historischer und nationaler Perspektive⁶⁹ die nach dem Zerfall der Qing-Dynastie im Jahr 1911 offiziell zerbrochene Kulturgesellschaft Chinas wieder zu rekonstruieren versuchte. Qians Erläuterung von der chinesischen Kultur und Geschichte werden dabei als Versuch gewertet, aus vormoderner Sicht eine eher politisch geprägte nationale Kulturgesellschaft Chinas in der Moderne aufzubauen. Wie Wong zu Recht anmerkt, war Qians Auffassung vom Nationalismus mit der von Sun Yat-sen identisch.⁷⁰ Deswegen soll bei der Darstellung der Kulturgesellschaft, wie Qian sie sich wünschte, auf die Gemeinsamkeiten zwischen Qian und Sun hingewiesen werden. Anders als Wongs Arbeit will die vorliegende Untersuchung aber dabei die elitäristische⁷¹ Perspektive, die das nationale Denken von beiden prägte, verdeutlichen.⁷² Als Nachfolger von Sun Yat-sen spielte auch Chiang Kai-shek nach der Überzeugung des Verfassers dieser Arbeit in Qians nationaler Vorstellung zur Zukunft der Kulturgesellschaft Chinas eine wichtige Rolle. Das Verhältnis zwischen Qian Mu und Chiang Kai-shek kann als ein nicht ganz unkompliziertes Thema gewertet werden, weshalb es oftmals bei der Betrachtung von Qians Biografie ausgeklammert wird.⁷³ Die vorliegende Arbeit will dieses Thema dennoch berücksichtigen. Hierbei muss betont werden, dass es dabei nicht darum geht, die konkrete persönliche Beziehung

⁶⁹ Das Projekt von Wong geht der Frage der Identifizierung Qians mit der chinesischen Kultur nach, um Qians Nationalismus aus kultureller Sicht zu verdeutlichen (Wong Wun-bin. 2004. *Minzu zijiū: Lun Qian Mu de lishi yu wenhua guan [National self-survival: Qian Mu's view on history and culture]*. Dissertation an der Universität Singapur. <http://scholarbank.nus.edu.sg/bitstream/handle/10635/14538/wun%20bin%20thesis%20all-in-one.pdf?sequence=1>, zuletzt geprüft am 15.09.2014).

⁷⁰ Vgl.: A. a. O., S. 286.

⁷¹ Vgl.: Fröhlich, Thomas. 2000. *Staatsdenken im China der Republikzeit (1912-1949): die Instrumentalisierung philosophischer Ideen bei chinesischen Intellektuellen*. Frankfurt am Main: Campus Verlag. Thomas Fröhlich zeigt an einigen Beispielen zum Staatsdenken von vier ausgewählten Intellektuellen (Ding Wen-jiang, Zhang Jun-mai, Hu Shi und Chen Du-xiu) während der Republikzeit Chinas, dass es damals noch keinen Begriff des Politischen gab. Er spricht hierzu von der „entpolitisierten Ordnung der Expertokratie“ (a. a. O., S. 43).

⁷² Suns Lehre, vor allem die Drei Volksprinzipien und die Fünf-Gewalten-Verfassung, wird als Unterkapitel im Haupttext über Qian Mu eingebaut. Daher werden Suns Gedanken nur im eingeschränkten Rahmen behandelt. Dabei werden Suns Ideen über den Aufbau für einen neuen chinesischen Nationalstaat herangezogen, um zu zeigen, inwiefern Suns Meinung über die Nation mit der von Qian Mu übereinstimmte. Über das Verständnis von der Nation bei Qian Mu, Sun Yat-sen und Liang Qi-chao diskutiert Wong im Aufsatz: Wong Wun-bin. 2007. *Lun jindai zhongguo minzu zhuyi yu Qian Mu de minzu guan [Nationalism in Twentieth-century China and Qian Mu's View on Nationalism]*. In: Huang Li-zhen und Wong Wun-bin (Hrsg.). *Qian Mu yu zhongguo xueshu sixiang. [Qian Mu and Chinese learning and thought]*. 1. Aufl., 253-298. Kuala Lumpur: Malaiya daxue zhongwenxi; Malaiya daxue zhongwenxi biyesheng xiehui. S. 253ff.: Er beschäftigt sich mit den Fragen, wie sich Qian Mus nationales Bewusstsein bzw. nationalistisches Denken im Kontext der Nationenbildung Chinas in der Neuzeit entwickelt habe und warum die Wiederbelebung des nationalen Bewusstseins der Chinesen nach Qians Meinung für die Selbststrettung der chinesischen Nation wichtig gewesen sein sollte. Wong betonte, dass die Definition der Nation im chinesischen bzw. westlichen Kontext unterschiedlich sei. Aber die Auseinandersetzung mit der Nation bzw. mit dem Nationalismus im Westen habe die Entstehung der Nation bzw. des Nationalismus in China beeinflusst. Wong unternimmt dabei den Versuch, Qians Idee über die Nation aus kultureller Sicht zu rechtfertigen.

⁷³ Diese Überlegung ergibt sich aus dem Gespräch mit Herrn Prof. Soffel. Auch im o. g. Aufsatz schreibt Soffel, „All these political writings show Qian Mu as an avid supporter of the GMD, and in his later years he himself hardly made a secret of his affinity to Chiang Kai-shek. In spite of his explicit political predisposition, there has been little research on Qian Mu's political ideas, his biographers Dennerline, Chen Yong and Guo Qi-yong also treat this topic lightly, if at all. In particular, his relationship to the GMD and Chiang Kai-shek has not yet been examined in detail [...]. Evidently, any GMD affairs after 1949 are a delicate research topic for PRC scholars. Likewise, researchers in Taiwan focus mainly on Qian Mu's scholarly achievements and tend to avoid politically sensitive matters“ (Soffel o. D., S. 3f.). In seiner Habilitation wird auch kurz auf das Verhältnis zwischen Qian und Chiang eingegangen. „Trotz seiner [Qian Mus] engen Beziehung zur Guomindang, die sich vor allem in seiner Verehrung für die politischen Ideen des ‚Vaters der Republik China‘ Sun Yat-sen 孙逸仙 (1866?-1925) äußert, war er [Qian Mu] aber niemals Mitglied der Guomindang und versuchte auch, vorsichtige Distanz zu Chiang Kai-shek zu wahren“ (Soffel 2011, S. 11).

zwischen Qian und Sun bzw. Chiang zu erläutern, sondern darum, dass Qian in den beiden jeweils einen Vertreter der moralisch kultivierten Leitfigur sah, der er bei seiner Vorstellung von einer nationalen Kulturwelt in China eine sehr wichtige Rolle zusprach.

1.2.3 DER FORSCHUNGSSTAND ZU XU FU-GUAN

Anders als Liang und Qian begann Xu Fu-guan erst nach der Flucht mit der KMT nach Taiwan im Jahr 1949 damit, über die traditionelle Kultur Chinas zu schreiben. Die Forschung entdeckte Xu und seine Werke erst nach Xus Tod im Jahr 1982 für sich.⁷⁴ Im Jahr 1991 organisierte die Universität Tunghai in Taiwan, wo Xu Unterricht gegeben hatte, ein internationales Symposium. Im selben Jahr wurde auch eine Aufsatzsammlung von Xu veröffentlicht.⁷⁵ Die Forschungsergebnisse über Xu auf dem Festland Chinas waren bis in die 1990er Jahre eher bescheiden. Erst am August 1995 fand an der Universität Wuhan auf dem Festland Chinas in Zusammenarbeit mit der Universität Tunghai ein Symposium unter dem Titel „Xu Fu-guan und die moderne Entwicklung des Neukonfuzianismus“ (*Xu Fu-guan yu xiandai xinruxue fazhan xueshu taolunhui – 徐复观与现代新儒学发展学术讨论会*) statt.⁷⁶ Im Jahr 2002 wurden die gesammelten Werke Xus in fünf Bänden herausgegeben.⁷⁷ Seitdem ist das Forschungsinteresse an Xu Fu-guan auf dem Festland Chinas deutlich gewachsen, was sich deutlich anhand der zunehmenden Anzahl an entsprechenden Publikationen ablesen lässt. Die Autoren konzentrieren sich dabei meist auf zwei Aspekte: Die einen versuchen, Xus Ideen aus politischer Sicht darzustellen.⁷⁸ Die anderen interessieren sich hingegen mehr

⁷⁴ Xus Freunde und einige ehemalige Schüler erstellten zum Gedenken an Xu im Jahr 1984 eine Aufsatzsammlung (vgl.: Cao Yongxiang [Hrsg.]. 1984. *Xu Fu-guan jiaoshou jinian wenji [Aufsatzsammlung im Gedenken an Professor Xu Fu-guan]*. Taipei: Shibao wenhua chuban shiye youxian gongsi).

⁷⁵ Xu Fu-guan xueshu sixiang guoji yantaohui zhixing weiyuanhui (Hrsg.). 1992. *Donghai daxue Xu Fu-guan xueshu sixiang guojia yantaohui lunwenji [Aufsatzsammlung zur internationalen Konferenz über Xu Fu-guans akademisches Denken an der Universität Tunghai]*. Universität Tunghai.: In dieser Aufsatzsammlung stellen die Autoren Xus Persönlichkeit vor und verschafften einen Überblick über seine Gedanken zu der Ideengeschichte Chinas und zu seinen politischen Ideen in Bezug auf den Neukonfuzianismus etc.

⁷⁶ Die Diskussionsergebnisse wurden in dem im Jahr 1997 erschienenen Buch „Xu Fu-guan und die chinesische Kultur“ (*Xu Fu-guan yu zhongguo wenhua – 徐复观与中国文化*) zusammengefasst (vgl.: Li Wei-wu (Hrsg.). 1997. *Xu Fu-guan yu zhongguo wenhua [Xu Fu-guan und die chinesische Kultur]*. Wuhan: Hubei renmin chubanshe.). Hier muss angemerkt werden, dass Professor Li Wei-wu in der Philosophischen Fakultät an der Universität Wuhan als Experte zu Xu Fu-guan und dessen Denken gilt. Im Jahr 2001 erschien eine von ihm verfasste Monografie (Li Wei-wu. 2001. *Xu Fu-guan xueshu sixiang pingzhuan [Kritische Würdigung des akademischen Denkens von Xu Fu-guan]*. 1. Aufl. Beijing: Beijing tushuguan chubanshe).

⁷⁷ Xu Fu-guan. 2002. *Xu Fu-guan wenji [Xu Fu-guans Sammelwerk]*. 5 Bände. Hg. v. Li Wei-wu. Wuhan: Hubei renmin chubanshe. Die vorliegende Arbeit stützt sich hauptsächlich auf den ersten Band.

⁷⁸ Diese Werke versuchen durch die Darstellung von Xus konfuzianisch geprägten Ideen ein Licht auf die Gegenwart zu werfen und unter Rückgriff auf Xus liberale Gedanken eine Antwort auf die zeitgenössischen Fragen in Bezug auf Demokratie und Freiheit zu liefern. Hier ist z. B. das Werk von Xiao zu erwähnen (Xiao Bin. 1999. *Chuantong zhongguo yu ziyou linian. Xu Fu-guan sixiang yanjiu. [Das traditionelle China und der Gedanke über die Freiheit. Untersuchung von Xu Fu-guans Denken]*. 1. Aufl. Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe): Dieses Buch basiert auf der Dissertationsarbeit von Xiao. Darin setzte sich Xiao mit den politischen Ideen Xus wie z. B. dessen Auffassung von Demokratie und Freiheit auseinander und versucht eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Demokratie und Freiheit auf der einen Seite und der konfuzianischen Kultur auf der anderen Seite zu liefern.

für Xus Gedanken zur Philosophie,⁷⁹ Ästhetik,⁸⁰ zum historischen Denken,⁸¹ zur Literatur⁸² sowie zu diversen anderen Themen.⁸³

Weder der These, dass sich die Demokratie und der Konfuzianismus gegen überst ändern, noch der These, dass die Demokratie aus einer konfuzianischen Kultur entstehen werde, stimmt er zu. Hingegen vertritt er die Meinung, dass die vom Konfuzianismus geprägten Traditionen zum Aufbau der Demokratie beitragen könnten. Im Anschluss an Isaiah Berlins berühmte Unterscheidung zwischen der negativen und der positiven Freiheit (vgl.: Berlin, Isaiah. 1969. *Two Concepts of Liberty*. In ders. [Hrsg.]. *Four Essays on Liberty*. 118-172. Oxford: Oxford University Press) gelangt Xiao zu der Überzeugung, dass der Begriff der negativen Freiheit der konfuzianischen Kultur fremd sei. Er könne aber in der zivilen Gesellschaft, wo sich die konfuzianische Kultur nicht tief verwurzelt habe, ausgebildet werden. Diesen Schritt bezeichnet Xiao als „Einführung von Außen“ (*waiyin* – 外引) (Xiao Bin. 2011. *Ruxue yu liangzhong ziyou gainian* (2) [Der Konfuzianismus und zwei Begriffe der Freiheit (2)]. Hg. v. Li Hui. <http://www.confucianism.com.cn/html/zhexue/16495038.html>, zuletzt geprüft am 14.09.2014. Gleichzeitig merkt er an, dass die konfuzianische Kultur eine Quelle für den Aufbau der positiven Freiheit darstelle. Hier spricht er vom „Anschluss ans Innere“ (*neijie* – 内接“ (ebd.). Zur Unterscheidung zwischen der negativen und der positiven Freiheit vertreten Huang und Schmidt die Meinung, „dass der Konfuzianismus der Ebene der ‚negativen Freiheit‘ des äußeren Systems zu wenig Beachtung geschenkt und seine theoretischen Entwürfe ganz auf die Ebene der selbständigen inneren ‚positiven Freiheit‘ ausgerichtet hat“ (Huang/Schmidt 2009, S. 184). Xiaos Gedanke verlässt im Grunde genommen nicht den Rahmen der geläufigen Einstellung der Intellektuellen gegen über der konfuzianischen Kultur Chinas. Die chinesische Kultur wäre demnach die Essenz für die Fortentwicklung Chinas, während die westliche Kultur das Instrumentarium bereitstellen würde, um diese Entwicklung praktisch voranzutreiben. Die Studie von Xie vergleicht die politische Philosophie von Xu Fu-guan und Yin Hai-guang. Während Xu als Vertreter des Neukonfuzianismus gilt, lässt sich Yin dem Liberalismus zurechnen. Xies Arbeit lässt sich als ein Beitrag zu der Debatte über das Verhältnis zwischen dem Neukonfuzianismus und dem Liberalismus Chinas verstehen (vgl.: Xie Xiao-dong. 2008. *Xiandai xinruxue yu ziyou zhuyi. Xu Fu-guan Yin Hai-guang zhengzhi zhaxue bijiao yanjiu* [Der moderne Neukonfuzianismus und der Liberalismus. Ein Vergleich über die politische Philosophie zwischen Xu Fu-guan und Yin Hai-guang]. 1. Aufl. Beijing: Dongfang chubanshe). In Taiwan gelten Lee und Huang als Experten für Xus Forschung. In der Auseinandersetzung mit Xus neukonfuzianischer Demokratie führen sie eine Debatte über die Identität Taiwans und die Demokratisierung in Taiwan: Die Arbeit von Lee beschäftigt sich mit der Frage, inwiefern sich Taiwan mit China sowohl politisch als auch kulturell identifizieren solle. Sie richtete den Blick auf die Entwicklung des Neukonfuzianismus bzw. Xus Gedanken, nachdem die Intellektuellen im Jahr 1949 mit der KMT zusammen auf die Insel Taiwan geflohen waren, und sie verschafft einen Überblick darüber, wie Xu, trotz der absoluten Herrschaft der KMT, in Taiwan für seinen Glauben an den Neukonfuzianismus kämpfte (vgl.: Lee Su-san. 1998. *Xu Fu-guan and New Confucianism in Taiwan [1949-1969]: cultural history of the exile generation*. Nicht veröffentlichte Dissertation. Brown University). Huang versucht aus historischer Sicht Xus kulturelle Persönlichkeit im Demokratisierungsprozess Taiwans darzustellen (vgl.: Huang Jun-jie. 2006. *Taiwan in transformation: 1895-2005. The challenge of a new democracy to an old civilization*. New Brunswick: Transaction Publishers: Kapitel 5 im ersten Teil: „A Contemporary Confucianist’s Postwar Taiwan. Experience: The Case of Hsu Fu-guan [1902-1985]“, 127-150; siehe auch: Huang Jun-jie. 2014. *Taiwan in transformation. Retrospect and prospect*. Second edition, completely revised. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers). In diesem Zusammenhang ist auch das Buch von Liu erwähnenswert. Liu war der Meinung, dass Xus Persönlichkeit stark von dem familiären Hintergrund bzw. seiner bäuerlichen Herkunft geprägt gewesen sei. In Xu Fu-guan sah er aufgrund seiner Kritik am Despotismus der chinesischen Geschichte, seiner aufgeschlossenen Einstellung gegen über der westlichen Kultur sowie seiner liberalen Interpretation der chinesischen Kultur keinen konservativen Intellektuellen. Xus kritische Ansichten zur chinesischen Kultur sei, so Liu, ein gutes Beispiel für die Verschmelzung zwischen der chinesischen und der westlichen Kultur. Liu glaubte, dass die Auseinandersetzung mit Xus politischem Denken hilfreich sei, um eine Lösung für die Konfrontation zwischen der Moderne und der Tradition im chinesischen Kontext zu finden (vgl.: Liu Hong-he. 2001. *Confucianism in the eyes of a Confucian liberal. Hsu Fu-guan’s critical examination of the Confucian political tradition*. New York: P. Lang [Asian thought and culture, 43]).

⁷⁹ Vgl.: Ni Pei-min. 2002. *Practical Humanism of Xu Fu-guan*. In: Cheng Zhong-ying und Nicholas Bunnin (Hrsg.). *Contemporary Chinese Philosophy*. 281-304. Malden, Mass: Blackwell Publishers.

⁸⁰ Liu Gui-rong. 2007. *Xu Fu-guan meixue sixiang yanjiu* [Untersuchung von Xu Fu-guans ästhetischem Denken]. 1. Aufl. Beijing: Renmin chubanshe.

⁸¹ In seinem Buch beschäftigt sich Huang (Huang Jun-jie. 2012. *Dongya ruxue shiyu zhong de Xu Fu-guan ji qi sixiang* [Xu Fu-guan und sein Denken aus der Sicht des ostasiatischen Konfuzianismus]. 1. Aufl. Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe) mit Xus Persönlichkeit und dessen historischem Denken vor dem Hintergrund der Entwicklung des Konfuzianismus in Ostasien, um zu zeigen, wie Xu durch seine Werke selbst eine Antwort auf die Frage lieferte, wie sich die chinesische Kultur weiterentwickeln werde. Aber Huang gibt selber zu, dass sein Werk „voller Gefühlsmäßigkeit [*qing* 情] und Argumente [*li* 理]“ (a. a. O., Vorwort) sei. Daher lasse es sich nicht als eine „intellectual Biography“ (ebd.) präsentieren, sondern als „Lese Frucht von Xus Gedankenwelt“ (ebd.).

⁸² Wang Shou-xue. 2005. *Renxin yu wenxue. Xu Fu-guan wenxue sixiang yanjiu* [Der Herzgeist und die Literatur. Untersuchung von Xu Fu-guans literarischem Denken]. Zhengzhou: Zhengzhou daxue chubanshe.

⁸³ Zu Liangs Gedanken über Intellektuelle siehe: Tan Kai. 2012. *Piping yu chongqian – Xiong Shi-li Xu Fu-guan zhishifenzi guan yanjiu* [Kritik und Rekonstruktion – Untersuchung von Xiong Shi-lis und Xu Fu-guans Gedanken über Intellektuelle]. Dissertation. Hunan Universität, Changsha. Yueli shuyuan.

1.3 DAS FORSCHUNGSINTERESSE DER VORLIEGENDEN ARBEIT

Wie bereits in der Einleitung verdeutlicht, lässt sich die vorliegende Untersuchung nicht allein als Auseinandersetzung mit dem Konfuzianismus verstehen. Bisherige Arbeiten konzentrieren sich aber auf das (neu-)konfuzianische Denken des jeweiligen Philosophen. Über diese enge Perspektive soll in der folgenden Arbeit jedoch hinausgehen werden. Dazu soll auf eine Erörterung des Begriffes von der chinesischen Kultur zurückgegriffen werden, welcher durch diese drei Denker aus neukonfuzianischer Sicht geprägt wurde. Obwohl Neukonfuzianer häufig mit kulturkonservativen Intellektuellen gleichgesetzt werden,⁸⁴ vertritt der Verfasser dieser Arbeit die Ansicht, dass dies eine verkürzte Darstellung ist, die einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Neukonfuzianismus und dem Kulturkonservativismus verdeckt. Der Blick vieler Forschungsarbeiten über diese drei Denker wurde sehr auf deren Interpretation des Konfuzianismus verengt, sodass das Verhältnis zwischen der konfuzianischen Kultur und einer politisch geprägten Ordnung, in der die konfuzianische Kultur aufgebaut oder rekonstruiert werden kann, aus dem Blick verloren wurde. Deswegen wird in dieser Arbeit eine andere Betrachtungsweise gewählt, und es wird darauf aufmerksam gemacht, dass der Bezug der drei Denker auf den Konfuzianismus geprägt war durch ihre Auffassung von Kultur und die Wirkung und Einbettung des Konfuzianismus in dieser. Aus diesem Grund wird hier die Auffassung vertreten, dass sich diese Intellektuellen der Bewahrung einer als ideal verstandenen Kultur verschrieben. Insofern können Liang Shu-ming, Qian Mu und Xu Fu-guan mehr als Kulturbewahrer und weniger als Neukonfuzianer betrachtet werden. Diese Differenzierung ist besonders dann von Bedeutung, wenn ihre Ideen im Kontext der Nationenbildung Chinas untersucht und dabei ihre Bemühungen, die chinesische Kultur zu beleben, ebenso berücksichtigt werden wie ihr Festhalten an den für sie unverzichtbaren Werten der chinesischen Kultur. Hierin grenzt sich diese Arbeit deutlich von den oben angeführten Untersuchungen ab.

Darüber hinaus versucht diese Arbeit, eine neue Forschungsperspektive in Bezug auf die Modernisierung der chinesischen Gesellschaft zu ermöglichen. Die zu untersuchenden Begriffe von Nation und Nationalismus spielen hierbei eine hervorgehobene Rolle. Worauf stützt sich der Begriff Nation, was kennzeichnet Nationalismus und in welchem Zusammenhang stehen diese in Bezug auf eine bestimmte Kultur bzw. bestimmte soziale Ordnungen, wie beispielsweise dem Staat oder der Gesellschaft? Das Spannungsverhältnis zwischen der Kultur als ethnologischem Faktor und der Ordnung als politischer Verfasstheit im Nationenbildungsprozess Chinas soll in diesem Zusammenhang berücksichtigt werden. Die Spannungsverhältnisse zwischen Kultur und Politik,

⁸⁴ Vgl. Lee 2001, S. 13.

zwischen Kultur und Staat sowie zwischen Kultur und Gesellschaft sind insofern zentral für ein vertieftes Verständnis vom Neukonfuzianismus im Zusammenhang mit der Kultur. Durch die Klärung der Auffassung des jeweiligen Denkers zu der chinesischen Kultur auf der einen Seite und die Erörterung der Konstruktion einer modernen gesellschaftlichen Ordnung Chinas als Garant für die chinesische Kultur auf der anderen Seite können auf konstruktivistische Art die verschiedenen Bilder der chinesischen Nation innerhalb der Strömung des Kulturkonservatismus nachgezeichnet werden. Das bildet das Kerninteresse der vorliegenden Arbeit.

1.4 AUFBAU DER ARBEIT

Diese Arbeit lässt sich nicht als eine Auseinandersetzung mit dem Konfuzianismus verstehen, sondern als Versuch, vor dem Hintergrund des (an Bedeutung gewinnenden) Nationalismus in China ein gewisses Verständnis für die Standpunkte der kulturkonservativen Intellektuellen zur chinesischen Kultur aufzubringen. Diese Arbeit soll einen Beitrag zur Konzeptionalisierung eines kulturellen Nationalismus beitragen, der sich nicht auf primordialistische Faktoren stützt und den Intellektuellen Chinas zwar eine bedeutende Rolle beimisst, gleichzeitig aber nicht elitäristisch ist. Das zweite Kapitel bietet einen Überblick über die (aktuellen) Forschungsansätze zu den Begriffen Nation und Nationalismus, um diese operationalisieren zu können. Mit diesem Schritt wird der theoretische Rahmen der vorliegenden Arbeit abgesteckt. Daraufhin wird auf die drei kulturkonservativen Intellektuellen und insbesondere auf ihre Rolle im Zeitraum der Republik China von 1911 bis 1949 eingegangen. Auch wenn die jeweiligen Denker nicht nur von dem erwähnten Zeitabschnitt beeinflusst wurden, so sind sie hiervon doch bei ihrer persönlichen Entwicklung entscheidend geprägt worden, sodass ihre Identifikation mit der eigenen Kultur fundamental davon abhing. Deshalb werden ihre jeweiligen persönlichen Werdegänge berücksichtigt. Die Grundlinie der drei Kapitel, die sich mit den ihren Persönlichkeiten und ihren Gedanken detailliert auseinandersetzen, wird durch vier Schritte markiert. Erstens wird das unterschiedlich interpretierte Verständnis zur chinesischen Kultur aus Sicht der jeweiligen Persönlichkeit dargelegt. Danach geht es um die kulturell bedingte Profilierung, die durch den Vergleich zwischen dem Westen und der chinesischen Kultur zunehmend an Schärfe gewinnt. Auf dieser Basis wird drittens die von dem jeweiligen Denker gewünschte Ordnung der chinesischen Gesellschaft dargestellt, die den vorher erwähnten kulturellen Elementen Ausdruck verlieh. Zuletzt wird der Grundgedanke des jeweiligen Denkers nochmals rekapituliert. Da jedes Kapitel mit einem eigenen Fazit über den jeweils dargestellten Denker abschließt, wird in dieser Arbeit auf ein weiteres Fazit am Ende verzichtet.

2 DER FORSCHUNGSANSATZ ZUR NATION BZW. ZUM NATIONALISMUS

Um die nationale Identifikationsstruktur der chinesischen Kultur rekonstruieren zu können, wird im vorliegenden Kapitel zunächst der Frage nach der Definition des Begriffes Nation nachgegangen. Dies erscheint nicht zuletzt deswegen notwendig, weil dieser Begriff immer mehr Eingang in die Sprache Chinas findet, dabei aber der Anschein erweckt wird, dass dessen Bedeutung von der chinesischen Bevölkerung bisher noch nicht so recht verstanden wurde. Will man sich mit der Entstehungsgeschichte Chinas als Nation beschäftigen, so erscheint es erforderlich, nach dem Wesen der Nation zu fragen. Die mehrere tausend Jahre alte Geschichte Chinas und die in dieser Zeit entstandene Kultur der chinesischen Gesellschaft lassen es gerechtfertigt erscheinen, China als eine Kulturnation zu bezeichnen, also als eine Nation, die sich vor allem auf die gemeinsame Kultur ihrer Mitglieder stützt. Aber wie grenzt sich diese Nation von jenen ab, die sich nicht kulturell sondern politisch herausbildeten? Bei der politischen Nation kann von einer Orientierung an bestimmten innen- und außenpolitischen Prinzipien ausgegangen werden. Da es an einem allgemeingültigen Kriterium zur Definition des Begriffes Nation fehlt, ist es nicht ohne Weiteres möglich, jene Faktoren zu benennen, die eine Nation ausmachen oder sie bestimmen. Jede Festlegung scheint darum willkürlich zu sein. Im „Handwörterbuch des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland“ heißt es hierzu, „dass es keinen allgemein anerkannten und eindeutigen Begriff der Nation [...] gibt. Der Anspruch auf Selbstbestimmung, auf Selbstorganisation nach innen und auf Unabhängigkeit nach außen steht mit diesem Konzept in Verbindung. [...] Der Begriff der Nation hat von vornherein subjektiven Charakter, weil sein zu beschreibender Gegenstand das Selbstverständnis der Menschen ist.“⁸⁵

Das Verständnis von Nation besitzt einen subjektiven Charakter, weil der Mensch nur aus seiner subjektiven Sicht beschreiben kann, wodurch sich eine Nation in seinen Augen auszeichnet. Was eine Nation ist, ist damit aber noch längst nicht geklärt. Da das Verständnis des Menschen von der Nation subjektiv ist, ist es nicht weiter verwunderlich, dass zu diesem Thema verschiedene Meinungen existieren. Dies führt zu einer interessanten und auch aufschlussreichen Debatte über die Entstehungsgeschichte der Nation. Daher ist es sinnvoll, sich zunächst einen Überblick über die Forschungsansätze zu dem Begriff Nation bzw. Nationalismus zu verschaffen. Dies ermöglicht den Versuch, den Begriff Nation bzw. Nationalismus aus Sicht der chinesischen Kultur zu konzeptualisieren. Es muss an dieser Stelle allerdings betont werden, dass in dieser Arbeit nicht die

⁸⁵ Andersen, Uwe; Woyke, Wichard (Hrsg.). 2013. *Handwörterbuch des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland*. 5., aktual. Aufl. Opladen: Leske+Büdrich, Lizenzausgabe Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. <http://www.bpb.de/wissen/09191901662830400195611470162156,0,0,Nation.html>, zuletzt geprüft am 19.09.2014.

Radikalisierung nationalistischer Haltungen behandelt wird, obwohl sich hieraus laut Schneider und Toyka-Seid ebenfalls eine Art von Nationalismus entwickeln kann.⁸⁶ Außerdem muss angemerkt werden, dass die hier getroffene Auswahl der verschiedenen Betrachtungsperspektiven aus den Nationalismusforschungen keineswegs die Bedeutung anderer Ansätze herunterspielen möchte, die ebenfalls einen großen Beitrag zur Diskussion über die jeweils behandelten Themen leisten. Das Vorgehen lässt sich damit begründen, dass die hier gewählten theoretischen Ansätze umfassender erscheinen und deswegen einen besseren Zugang zu dieser Thematik ermöglichen. Die Arbeiten von Ernest Gellner, Benedict Anderson und Anthony D. Smith erlauben einen umfangreichen Einblick in die Materie. Deswegen können diese drei Ansätze dazu dienen, eine erweiterte Perspektive in Bezug auf die Entwicklung der chinesischen Nation in der Gegenwart und Zukunft zu eröffnen.

2.1 DIE ERLÄUTERUNG DER BEGRIFFLICHKEITEN NATION UND NATIONALISMUS

Das Wort Nation ist in einen speziellen historischen Kontext eingebettet, in dem die Betonung der Zugehörigkeit aufgrund von kulturellen oder politischen Faktoren von Anfang an im Mittelpunkt stand. „Der Begriff ‚Nation‘ bedeutet ‚politische Gemeinschaft‘. Das Wort ‚natio‘ kommt aus dem Lateinischen und bedeutet ‚Geburt‘, ‚Geschlecht‘.“⁸⁷ Durch diese Definition ist ersichtlich, dass das Wort einen politischen Ursprung hat und gleichzeitig ethnisch prägt ist. Die Zugehörigkeit zu einer Nation stützt sich somit (auch) auf primordialistische Faktoren. Dies kann etwa die Blutverwandtschaft sein, die Gemeinsamkeit auf der Grundlage von Sprache und Kultur entstehen lässt.⁸⁸ Eine nationale Gemeinschaft funktioniert in gewisser Weise wie eine Datenbank. Sie versucht immer zuerst von der eigenen Quelle heraus die nationale Identität als das Eigene auszubilden und sich zugleich von der anderen Nation als dem Fremden zu unterscheiden. Dadurch gelingt ihr eine Art Selbstbeschreibung. Die Darstellung einer Nation speist sich aus einer Interpretation der Geschichte, die dem Selbstbild dieser Nation entgegenkommt. Durch die Geschichtsschreibung wird ein scheinbarer Bogen von der Vergangenheit bis zur Gegenwart geschlagen. Trotz eines facettenreichen Bildes, das eine Nation anhand vieler historischen Materialien skizziert, bleibt der Kern einer Nation, man könnte auch sagen: ihr Geist, unveränderlich. Dieser Kern kann auch einen

⁸⁶ Vgl.: Schneider, Gerd; Toyka-Seid. 2013. *Das junge Politik-Lexikon*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/161441/nationalismus>, zuletzt geprüft am 15.09.2014: Die Autoren fassen hier eine extreme nationale Haltung ins Auge. Die Überhöhung des Stellenwertes der eigenen Nation bzw. die Abgrenzung der eigenen Nation von den anderen berge ein großes destruktives Potenzial in sich. Denn dies könne keine Grundlage für eine allgemeine Gleichberechtigung sein, da jene, die nicht zur nationalen Gemeinschaft gehören würden, ausgeschlossen und mitunter sogar verachtet würden.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Vgl.: Dann 1991, S. 58. Dann schreibt hierzu: „Das alte lateinische Wort *natio* wurde erst relativ spät – und nicht überall in Europa – in die Volkssprache eingeführt. Seit dem 15. Jahrhundert spielte es auch in politischen Zusammenhängen eine stärkere Rolle und begegnet uns im 18. Jahrhundert in zwei verschiedenen Varianten“ (ebd., Hervorhebung im Original).

Hinweis auf die zukünftige Entwicklung einer Nation geben.⁸⁹

Eine Nation strebt immer nach der politischen Autonomie, d. h. nach der zumindest gleichberechtigten Existenz neben den anderen Nationen der Welt.⁹⁰ Diese politische Perspektive greift stark auf jenes emanzipative Prinzip zurück, das seit der Französischen Revolution die nationale Volkssouveränität und die gleichberechtigte Verbindung sich selbst regierender Völker anstrebt.⁹¹ Dem ging die Reformation in Europa voraus, mit der die Bedeutung des Individuums und dessen Gleichheit enorm an Bedeutung gewann. Damit wurde die weltliche Macht der Kirche begrenzt und ihre Rolle auf die des Vermittlers zwischen Geistlichem und Weltlichem beschränkt.⁹²

Die Säkularisierung des Rechts hatte zur Folge, dass weltliche Herrscher sich nicht mehr auf die Religion berufen mussten, um ihre Entscheidungen zu rechtfertigen. Stattdessen war es nunmehr wichtig, möglichst umfassend den Willen der gesamten Bevölkerung einzubeziehen und zu repräsentieren, der aus dem Willen der gleichberechtigten Individuen hervorging. Der Wille der Gesamtbevölkerung erhielt auf diese Weise seine Legitimität. Gelang es dem Herrscher, diesem Willen gerecht zu werden, so konnte auch sein Herrschaftsanspruch als legitim gewertet werden.⁹³ Die seit der Französischen Revolution enorm populäre Idee der Selbstbestimmtheit des Individuums lässt sich allerdings nur bedingt mit dem Konzept des Nationalstaats in Einklang bringen. Denn der Nationalstaat steht eher für die Verwirklichung eines kollektiven Willens.⁹⁴

Mit dem Nationalstaat verbindet sich „die idealistische Vorstellung einer (weitgehenden) Übereinstimmung von ethnischer Gemeinschaft (Nation, Volk) und territorial-rechtlicher Herrschaft (Staat).“⁹⁵ Eine Aufgabe des Nationalstaats besteht darin, die Gleichheit seiner Mitglieder aufrechtzuerhalten, wodurch nicht zuletzt die Vorrangstellung gegenüber dem Anderen bzw. dem Nichtzugehörigen betont wird. Hierin kann man eine egoistische Komponente der Nation erkennen.⁹⁶

⁸⁹ Ein konkretes Beispiel für den nationalen Geist hat Qian Mu mit Hinweis auf die chinesische Geschichte gegeben. Für Details siehe das Kapitel der vorliegenden Arbeit über Qian Mu (vgl. auch: Qian Mu. 1994a. *Guoshi dagang [Grundriss der chinesischen Geschichte]*. 1. Aufl. 2 Bände. Peking: Shangwu yinshuguan. S. 8). Furth schreibt hierzu: „For conservatives at least, the historical Chinese culture came to be seen as a spirit embodying suprapersonal values. The social Darwinist outlook of the National Essence encouraged formulations which conceived of the spirit as dynamically evolving. Organic models were available to explain how changing historical forms went hand in hand with unchanging essences“ (Furth 1976, S. 32f.).

⁹⁰ Dann unterscheidet hierbei zwischen dem Nationalismus und dem Patriotismus: „In der westlichen Wissenschaft wird der Begriff *Nationalismus* häufig nicht nur für extreme, chauvinistische Strömungen, sondern für eine jede politische Bewegung gebraucht, in der eine soziale Gruppe, die sich als Nation versteht, die politische Souveränität in ihrem Siedlungsgebiet anstrebt und den Anspruch auf politische Partizipation und Autonomie erhebt. Alle diejenigen Bewegungen dagegen, die sich für das Vaterland engagieren, den Anspruch auf politische Autonomie aber noch nicht stellen, [...] als Patriotismus“ (Dann 1991, S. 56f., Hervorhebung im Original).

⁹¹ Vgl.: Langewiesche, Dieter. 2000. *Nation, Nationalismus, Nationalstaat. In Deutschland und Europa*. Originalausg. München: Verlag C. H. Beck (Beck'sche Reihe, 1399). S. 17.

⁹² Vgl.: Roellecke, Gerd. 1994. *Herrschaft und Nation zur Entstehung des Nationalismus*. In: Giuseppe Orsi, Kurt Seelmann, Stefan Smid und Ulrich Steinvorth (Hrsg.). *Nation, Nationalstaat, Nationalismus*. Frankfurt am Main/New York: P. Lang (Rechtsphilosophische Hefte, 3). S. 18.

⁹³ Vgl.: Dann 1991, S. 62f.

⁹⁴ Vgl.: A. a. O., S. 64f.

⁹⁵ Schubert, Klaus; Klein, Martina. 2011. *Das Politiklexikon*. 5., aktual. Aufl. Bonn: Dietz. <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/17894/nationalstaat>. Zuletzt geprüft am 13.09.2014.

⁹⁶ Vgl.: Roellecke 1994, S. 18f.

Dieser Egoismus wird aber zunächst durch die Volkssouveränität verborgen, die auf die Aufklärung zurückzuführen ist. Denn der wahre Souverän in einer Nation ist das Volk und nicht der Staat bzw. dessen Regierung. Deswegen müssen alle Entscheidungen letzten Endes vom Volk ausgehen, oder zumindest von diesem getragen werden. Die Volkssouveränität dürfte der Grund dafür sein, dass es gelang, den Ausschluss des Anderen, dem Gleichheitsprinzips zum Trotz, zu vollziehen. Denn jeder souveräne Nationalstaat nimmt für sich in Anspruch, eigene Entscheidungen treffen zu dürfen, ohne Einmischungen von außerhalb dulden zu müssen.⁹⁷

Doch das dadurch legitimierte Handeln des Nationalstaates wurde allmählich von dem stärker werdenden Bewusstsein des Individuums in Zweifel gezogen. Die Souveränität des Nationalstaates sah sich aufgrund der großen Bedeutung des Selbstbestimmungsrechts seiner Mitglieder einem Rechtfertigungsdruck ausgesetzt. Denn dieses Recht verlangte danach, dass niemand ausgesperrt werden dürfe und jeder in der Lage sein müsse, seinen Willen ebenfalls in die Entscheidungsprozesse einfließen zu lassen. Insofern geriet der Nationalstaat in ein bis heute ungelöstes Dilemma.⁹⁸ Das Problem liegt auch darin, dass die Nation in gewisser Weise nur die Projektion einer Vorstellung und damit offen für subjektive Interpretationen ist. Insofern erscheint die These, dass die Nation als „Reflexionsbegriff“⁹⁹ verstanden werden könne, plausibel. Nation ist also kein festgelegter Begriff, sondern kann verschiedene Konzepte und Sachverhalte umschreiben.

Die Begrifflichkeit Nation muss bereits bestimmte Merkmale aufweisen, ehe sie von ihren Mitgliedern als eine solche akzeptiert wird. Ansonsten wäre sie dem Vorwurf der inhaltlichen Leere ausgesetzt und verlöre somit die Definitionsrolle. Immerhin wird mit dem Hinweis auf das nationale Bewusstsein eine „Verlegenheitsantwort“¹⁰⁰ auf die Frage nach der Entstehungsgeschichte der Nation geliefert. Eine Nation kann demnach schlicht dadurch entstanden sein, dass die Menschen innerhalb eines bestimmten Territoriums begonnen haben, sich als Nation zu begreifen.¹⁰¹ Auf diese Weise kann man zumindest eine Definition von dem Begriff „nationales Bewusstsein“ erlangen, ohne aber wirklich das Wesen einer Nation erfassen zu können. Statt zu versuchen, den Kern der Nation zu erfassen, erscheint es deshalb viel sinnvoller zu sein, die Frage zu stellen, weshalb sich eine Nation, genauer gesagt die Bevölkerung innerhalb eines bestimmten räumlichen Gebiets, überhaupt dazu genötigt sieht, eine Nation zu werden. Die Antwort auf diese Frage läuft auf ein zweckmäßiges Argument hinaus. Aus dieser pragmatischen Sicht lässt sich die Funktion einer Nation beschreiben, bspw. die Hervorrufung eines Zusammengehörigkeitsgefühls unter den ihr Angehörigen, aber, wie

⁹⁷ Vgl.: A. a. O., S. 19.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Roellecke 1994, S. 23.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Vgl.: Ebd.

bereits gesagt, nicht klar definieren, was eine Nation letzten Endes ist. Das Nationalbewusstsein kann sich wiederum auf ein Zusammengehörigkeitsgefühl stützen, aus dem sich die Nation speist. Das Zusammengehörigkeitsgefühl ermöglicht und verstärkt die Identität bzw. die Zugehörigkeit zu einer Nation und stiftet den Nationalismus, welcher erst in der modernen Zeit seinen Anfang nahm.¹⁰²

Wichtige und grundlegende Überlegungen zum Nationalismus finden sich in dem aufschlussreichen Vortrag des Franzosen Ernest Renan mit dem Titel „Was ist eine Nation?“, den er im Jahr 1882 hielt. Zunächst unterzog er den Begriff einer historischen Betrachtung und legte eine Grundstruktur dar, mittels derer der Zugang zu dem Begriff Nation ermöglicht werden sollte. Die Nation sei, so Renan, weder ahistorischer Herkunft noch sei sie aus einer notwendigen Abfolge von Entwicklungsstufen hervorgegangen. Ferner könne nicht davon ausgegangen werden, dass der Begriff aus dem „übergeordneten“¹⁰³ Prinzip, namentlich der Rasse, abgeleitet werden könne. Unter Nation verstand Renan „eine Seele“¹⁰⁴, die sowohl auf die Vergangenheit als auch auf die Gegenwart angewiesen sei. Die Vergangenheit bringe das zum Ausdruck, was (von der Bevölkerung) mittels der „Anstrengungen, Opfer und Hingabe“¹⁰⁵ erlebt worden sei, während die Gegenwart um die (Re-)Konstruktion einer einheitlichen Geschichtsentwicklung bemüht sei. Die Lücke zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart versuche die Nation dadurch zu schließen, dass sie die Vergangenheit nach ihren Wünschen interpretiere und diese an ihre Bedürfnisse angepasste Version zum Weg ihrer zukünftigen Entwicklung erkläre.¹⁰⁶ Für Renan war die Nation „eine große Solidargemeinschaft“¹⁰⁷. Die Existenz einer Nation sei ein Plebiszit, das sich jeden Tag wiederhole, so wie die Existenz eines Individuums eine dauernde Bestätigung des Prinzips des Lebens sei.¹⁰⁸ Zusammenfassend lässt sich behaupten, dass das Wesen einer Nation nach Renan keinesfalls kontingent ist, sondern sich aus der Geschichte der Nation und den Sitten ihrer Bevölkerung ableiten

¹⁰² Für Details siehe das nachstehende Unterkapitel über Gellners Forschungsansatz zum Nationalismus.

¹⁰³ Renan, Ernest. 1882. *Was ist eine Nation?* Vortrag in der Sorbonne am 11. März 1882, <http://www.comlink.de/cl-hh/m.blumentritt/agr251s.htm>, zuletzt geprüft am 21.09.2014; Insgesamt stellte er fünf Hauptthesen in Bezug auf die Geschichte des Nationalismus auf, die er in drei Hauptteile untergliederte und die einen relevanten Beitrag zum Verständnis der Nation leisteten. Die erste These ging davon aus, dass sich die Nation zuerst dadurch vom „Altertum“ (also auch vom altertümlichen China) unterschieden habe, dass sie ihren qualitativen Kern als „eine große Assoziation – gleichbedeutend mit Ordnung – des Friedens und der Zivilisation“ (ebd.) – definiert habe. Darin verberge sich ein konstruktives Verständnis von der Nation. In der zweiten These wird betont, dass die Vergangenheit dieser Assoziation von der Bevölkerung „vergessen“ (ebd.) worden sei, um eine neue Identität entwickeln zu können. Deswegen forderte Renan eine kritische Auseinandersetzung mit den historischen Wissenschaften. Denn die historische Wissenschaft vermöge den ein nationales Gefühl stiftenden Glauben zu erschüttern und in Teile zu zerlegen, was für die Bevölkerung aber einen schmerzhaften Prozess voller Bitterkeit bedeuten könne. In der dritten These wird deutlich gezeigt, dass „die fünf Hauptfaktoren – Rasse, Sprache, Religion, Interessen und Geografie“ (ebd.) nicht als Kriterien für die Definierung der Nation herangezogen werden können. So sprach Renan z. B. der Rasse die Tauglichkeit für die Definition für den Begriff Nation ab, da er Faktoren wie z. B. Vernunft und Gerechtigkeit für weitaus wichtiger hielt. Dies ist die vierte These. Nach der fünften These herrschte in einer Nation ein konsentierter Wille über alles. Dieser Wille sorge dann für den Zusammenhalt.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Vgl.: Ebd.

¹⁰⁷ Vgl.: Ebd.

¹⁰⁸ Vgl.: Ebd.

lässt.

Kunze legt dar, dass der Nationalismus in der Forschung entweder als politisch-voluntaristisch oder als sprachlich-kulturell typologisiert wird. Bei beiden Typen existiert eine stricte Verbindung zwischen der politischen Möglichkeit und der zu verwirklichenden Notwendigkeit. Sie betonen zwar unterschiedliche Aspekte, aber ihre Verwirklichung ist auf die staatlichen Machtapparate angewiesen. Beim ersten Typus kommt vor allem dem Nationalstaat eine entscheidende Rolle zu, während beim letzteren die politische Realität stark vom kulturgeschichtlichen Hintergrund abhängt.¹⁰⁹ Diese Differenzierung wurde von Friedrich Meinecke ausführlich erörtert. In diesem Zusammenhang stellt er die Begriffe „Kulturnation“¹¹⁰ und „Staatsnation“¹¹¹ einander gegenüber.¹¹² Basierend auf der Meinecke'schen Beobachtung lässt sich zusammenfassen, dass die Nation aus freigesetzten, in gewisser Weise aber gespaltenen Individuen besteht. Gespalten deshalb, weil sie einerseits freie Menschen mit individuellen Rechten sind, andererseits aber auch Mitglieder und Teil einer Gemeinschaft. Durch die alltäglichen Lebenserfahrungen, seien sie sittlich, sprachlich, rituell oder religiös, bringen diese Individuen gemeinsame Kulturgüter hervor und formen damit eine Kulturnation, die sich in der Berührung mit der Außenwelt und infolge des damit erweckten nationalgedanklichen Bewusstseins zu einem modernen Nationalstaat entwickelt, der sich auch gegenüber fremden und ungewohnten Elementen tolerant und aufgeschlossen zeigt und sowohl national als auch universal ausgeprägt ist.

¹⁰⁹ Vgl.: Kunze, Rolf-Ulrich. 2005. *Nation und Nationalismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 14ff.: Kunze geht davon aus, dass es in der Forschung keine überzeugende Einteilung der geschichtlichen Phasen des Nationalismus gebe. Daher versucht er ein eigenes Konzept zu entwickeln, um die Problematik der diesbezüglichen Forschung zu verdeutlichen. Ihm zufolge erstreckt sich die erste Phase der Entwicklung des Nationalismus von 1789 bis 1882, in der die Unterscheidung zwischen dem politisch-voluntaristischen und dem sprachlich-kulturellen Typen stattgefunden habe. In der zweiten Phase von 1882 bis 1983 sei auf diesen Unterschied vertieft eingegangen worden, und dementsprechend hätten sich die diesbezüglichen Diskussionen ausschließlich um die darauf aufgebauten Typologien gedreht. Seit 1983 habe die dritte Phase begonnen. Als ihr Repräsentant gilt der amerikanische Historiker und Ostasienexperte Benedict Anderson, vor allem aufgrund seiner Theorie von der Nation als „imagined communities“ (Anderson, Benedict. 1991. *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Rev. and extended ed. London, New York: Verso. S. VI). Allerdings änderte sich laut Kunze trotz der in methodischer Hinsicht schwer zu definierenden neuen kulturgeschichtlichen Paradigmenwende seit den 1980er Jahren nicht allzu viel in der Nationalismusforschung.

¹¹⁰ Meinecke, Friedrich. 1969. *Weltbürgertum und Nationalstaat*. 9. Auflage. Hg. Im Auftrag des Friedrich-Meinecke-Institutes der Freien Universität Berlin von Hans Heryfeld, Carl Hinrichs und Walther Hofer München: R. Oldenbourg. S. 10

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Vgl.: Meinecke 1969, S. 9ff.: Meinecke machte auf die Eigenartigkeit der Begrifflichkeit der Nation aufmerksam und wies darauf hin, dass erstens die historische Entwicklung eines Kollektivs die Herausbildung einer Nation ermögliche, die dann trotz zeitlicher und räumlicher Änderungen Kontinuität gewährleisten würde. Zweitens sei eine Nation durch sprachliche und politisch-territoriale Symbolik gekennzeichnet. Auf der Grundlage von Meinecke lässt sich auch erörtern, ob ein Zusammenschluss von Menschen hinreichend homogen ist, um eine Nation bilden zu können. Hierbei muss die Bedeutung der Ethnie bei der Entstehung der Nation betont werden. Außerdem muss angemerkt werden, dass jeder ethnische Stamm sich ständig auf das Eindringen fremder Faktoren vorbereitete, um den Fortbestand der gemeinschaftlichen Lebensformen zu gewährleisten. Um sich eine Einsicht in die Essenz der Nation zu verschaffen, teilte Meinecke die Nationen in Staats- und Kulturnationen ein. Im Vergleich zur Staatsnation, die im Hinblick auf die Gründung eines Nationalstaates viel politischer sei, sei die Kulturnation eher „vegetativ“ (a. a. O., S. 11), weil sie sich „dem Drang, Staatsnation zu werden und einen sie umfassenden Nationalstaat [...] zu schaffen“ (ebd.), zu entziehen vermöge. Unter Kulturnation verstand er die gemeinsame nationale Identitätsfindung von Menschen ungeachtet ihrer Ethnie, aufgrund übereinstimmender Merkmale wie Sprache, Tradition, Kultur und Religion. Die gemeinsam geteilten „Kulturgüter“ (ebd.) dienten demnach also dem Zusammenhalt einer Kulturnation. Wenngleich er einräumte, dass die Trennlinie zwischen Kultur- und Staatsnationen oftmals undeutlich bleibe, so betonte er doch, dass der wichtigste Moment des Nation-Werdens letztendlich auf den Willen zurückginge: Nation ist, was eine Nation sein will (vgl.: A. a. O., S. 12f.).

Dennoch muss gesagt werden, dass eine strikte Abgrenzung der beiden Begriffe Kulturnation und Staatsnation nicht möglich ist. Dies wird besonders deutlich, wenn man sich die Geschichte Europas vor Augen führt. So übernahm die Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert die Aufgabe, eine aus Sicht der Bevölkerung „angemessene“ Geschichte zu erzählen und auf diese Weise der Existenz der Nation Legitimation zu verleihen. Im Gegensatz dazu gerieten in Mittel- und Osteuropa ethnologische Aspekte in den Fokus. Ein nationales Zusammengehörigkeitsgefühl basierte deswegen hier eher auf sprachlichen oder religiösen Gemeinsamkeiten. Dennoch weist Kunze darauf hin, dass im Westen Europas die Entwicklung der kulturellen Identität bereits vor der Konstituierung der Nation zu beobachten gewesen sei. Auch habe es in Osteuropa Versuche gegeben, auf der Basis der sprachlich-kulturellen Nationalidentität einen Willen aufzubauen, der sich aus politisch bedingten Charakteristiken gespeist habe.¹¹³

Im Grunde genommen ist der Nationalismus ständigen Widersprüchen ausgesetzt. Das wird umso deutlicher, wenn man seine zwei zweckmäßigen Funktionen im Auge behält. Er kann sowohl ein Mittel der Befreiung als auch eines der Unterdrückung sein. Aus imperialistischer Sicht schien es notwendig, den Nationalstaat auf der Basis der Nation zu gründen, um die eigenen Interessen zu vertreten und sie sogar außerhalb des nationalstaatlichen Territoriums und ggf. auf Kosten anderer Nationen durchzusetzen. Dadurch bildete sich der die anderen Nationen unterdrückende Nationalismus heraus. Aber in der Zeit der Dekolonialisierung kam jener Nationalismus zum Ausdruck, der die eigene Nation zum Kampf gegen die Unterdrückung anderer Nationen ermutigte und somit den nationalen Zusammenhalt stiftete, der notwendig war, um sich von der früheren kolonialisatorischen Herrschaft zu befreien.¹¹⁴

Aufgrund der obigen Darstellung von Nation bzw. Nationalismus ist offensichtlich, dass ein direkter Zugang zu dem Kern dieser beiden Begriffe sehr schwierig ist. Ihre Definitionen können sich zum einen aus der Ablehnung einer bestimmten Art von Nation bzw. Nationalismus ergeben und zum anderen auch oft auf funktionale Aspekte beschränken. Daher erweisen sie sich als kontextspezifisch. Im Folgenden werden die repräsentativen Betrachtungsperspektiven der Nationalismusforschungen ins Feld geführt, um schließlich im letzten Unterkapitel den Versuch zu unternehmen, einen eigenen Vorschlag für die Erläuterung der Nationenbildung Chinas in der Moderne einzubringen.

¹¹³ Vgl.: Kunze 2005, S. 15.

¹¹⁴ Nach der Überzeugung des Verfassers dieser Arbeit liefert Anderson unter Hinweis auf die vier Wellen des Nationalismus ein gutes Beispiel für diese Doppelfunktion des Nationalismus. Für Details siehe das Unterkapitel über Andersons theoretischen Ansatz zum Nationalismus.

2.2 ERNEST GELLNERS FUNKTIONALISMUS – DIE ROLLE DER NATION UND DES NATIONALISMUS

Der Philosoph Ernest Gellner betrachtete den Nationalismus als ein modernes Phänomen, das sich in der sozialen und kulturellen Transformation von der Agrargesellschaft zur Industriegesellschaft verorten ließ. Folgt man dieser Auffassung, so lässt sich Nationalismus als ein modernistisches Paradigma bezeichnen, das dem primordialistischen Paradigma gegenübersteht. Bei den Befürwortern des primordialistischen Paradigmas lag in Gellners Augen eine Art euphorische Sympathie in Bezug auf den Nationalismus vor.¹¹⁵

Seine Betrachtung folgte traditionellen Modernisierungstheorien wie denen von Max Weber und Émile Durkheim und versuchte den Nationalismus als einen vorwärtsschreitenden und konvergenten Prozess zu begreifen. Gellner machte es sich zur Aufgabe, jene Perspektive zu neutralisieren, die den Nationalismus eine ethnische Prägung verleihen konnte. Stattdessen wollte er den Nationalismus als Zusammengehörigkeitsgefühl, dessen Adressaten ethnisch und politisch deckungsgleich seien, definieren. Denn er glaubte, dass die Geschichte per se vom Nationalismus geprägt sei. Demnach könne der Nationalismus ab einem bestimmten Punkt einem funktionalistischen Anspruch gerecht werden.¹¹⁶

Von diesem Punkt aus versuchte Gellner „die nationalismusanfällige von nationalismusresistenten Gesellschaften zu unterscheiden“¹¹⁷. Hierzu gewichtete er drei Phasen in der Entwicklung des Nationalismus unterschiedlich.¹¹⁸ Diese drei epochalen Abschnitte würden, so Gellner, eine Zeitspanne von der Urzeit über die Agrargesellschaft bis hin zur Industriegesellschaft umfassen, wobei den letzten zwei Phasen bei Gellners Ausführungen zum Nationalismus die wichtigste Rolle zukam. Dass der Urzeit keine große Bedeutung für die Nationalismusforschung zugeschrieben werden konnte, lag in Gellners Augen daran, dass innerhalb dieses Zeitraums eine Formierung des Nationalismus nicht möglich war. Zwar sei eine kulturelle Überlieferungen durch rituelle Praktiken zu beobachten gewesen. Aber es habe in der Urzeit keine Schriften und staatlich festgelegte Bildungsstandards gegeben, und ein mögliches politisches Konstrukt sei aufgrund der nur lockeren Verbundenheit der Menschen darin deswegen zerbrechlich gewesen.¹¹⁹

Im Gegensatz dazu hielt er die Beiträge von der Agrar- und Industriegesellschaft bei der Entstehung des Nationalismus für unentbehrlich. Diese Perspektive orientierte sich zunächst an den Produktivitätsunterschieden zwischen den jeweiligen Epochen. Die wirtschaftliche Rückständigkeit

¹¹⁵ Vgl.: Gellner, Ernest. 1999. *Nationalismus. Kultur und Macht*. Berlin: Siedler Verlag. S. 151f.

¹¹⁶ Vgl.: A. a. O., S. 28f.

¹¹⁷ A. a. O., S. 28.

¹¹⁸ Vgl.: A. a. O., S. 32.

¹¹⁹ Vgl.: A. a. O., S. 32f.

„im Zeitalter des Ackerbaus“¹²⁰ trete, so Gellner, bei dieser Betrachtungsweise deutlich zutage, und es erscheine fraglich, ob man hier überhaupt von Ökonomie im heutigen Sinne sprechen könne.¹²¹

Gellner wendete sich danach der Agrargesellschaft zu. Trotz des eingeschränkten Produktionsniveaus und des unzureichenden Fortschritts der Technologie habe sich gerade in dieser Entwicklung das Potenzial zum Nationalismus verborgen. Der erreichte Fortschritt sowohl in Bezug auf die Wirtschaft als auch auf die gesellschaftlichen Lebensformen habe eine Reihe von Veränderungsmöglichkeiten mit sich gebracht, z. B. das Populationswachstum und somit die Erschließung von größeren Wohngebieten sowie von ausdifferenzierten Arbeitsformen.¹²² Außerdem habe die schriftgebundene Kultur Gestalt angenommen, was letzten Endes die Zentralisierung der Macht ermöglicht habe. Eine Gruppe von Menschen habe sich von der Menschenmenge abgehoben, indem sie sich die kulturtragende Schrift zu eigen gemacht und sich somit zur Gelehrtenschicht herausgebildet habe.¹²³ Diese gebildete Schicht sei privilegiert gewesen und die Gesellschaft(en) darauf basierend hierarchisch und kulturell divers strukturiert worden. Gellner war davon überzeugt, dass die Hierarchisierung innerhalb der Gesellschaft(en) dazu beigetragen habe, das ganze System aufrechtzuerhalten.¹²⁴ Vor allem mit der Betonung der Sonderstellung der Gelehrtenschicht sei die In- und Externalisierung einhergegangen. Die verschiedenen Kulturen hätten dann eine jeweils eigene Schrift entwickelt. Als Spezialisten in Bezug auf die jeweilige Schrift der Kultur hätten die Angehörigen der Gelehrtenschicht die Macht des Herrschers legitimiert, indem sie ihn als Vertreter eines mythischen Glaubens erscheinen lassen hätten. Die Schrift der Kultur sei, so Gellner, darüber hinaus als unverzichtbares Instrumentarium für die Entschlüsselung des Willens der mythischen Naturwelt angesehen worden. Allmählich habe sich aus den undifferenzierten Gesellschaftsformen die Kultur herausgebildet, die eine mit Machtfaktoren ausgerüstete politische Verfasstheit hervorgebracht habe.¹²⁵

Gellner glaubte, dass die Kultur einen begrenzten Einfluss auf die Ausdehnung der politischen Macht ausgeübt habe.¹²⁶ Allerdings schloss er die Möglichkeit nicht aus, dass in der Agrarzeit territorial abgegrenzte politische Einheiten mit einem dem modernen Nationalstaat ähnlichen Charakter entstanden sein konnten. Aber diese politischen Einheiten waren in Gellner Augen nicht stabil genug, um eine nationale Gestalt anzunehmen.

¹²⁰ A. a. O., S. 34.

¹²¹ Vgl.: Ebd.

¹²² Vgl.: A. a. O., S. 34ff.

¹²³ Vgl.: Gellner, Ernest. 1991. *Nationalismus und Moderne*. Berlin: Rotbuch Verlag. S. 20.

¹²⁴ Vgl.: Gellner 1999, S. 42.

¹²⁵ Vgl.: Gellner 1991, S. 23.

¹²⁶ Vgl.: A. a. O., S. 24.

Die Gesellschaftsorganisation der Agrargesellschaft begünstigt jedoch das nationalistische Prinzip keineswegs, noch fördert sie die Deckungsgleichheit zwischen politischen und kulturellen Einheiten oder die Homogenität und eine über die Schule vermittelte Kultur innerhalb jeder politischen Einheit. Im Gegenteil: Wie im mittelalterlichen Europa schafft sie politische Einheiten, die entweder kleiner oder viel größer sind, als es den kulturelle Grenzen entspräche; nur sehr gelegentlich, zufällig, brachte sie – zum Beispiel an Europas Atlantik-Küste – einen dynastischen Staat hervor, der mehr oder weniger mit einer Sprache und einer Kultur korrespondierte.¹²⁷

In seinen Augen war

das Zeitalter des Übergangs zum Industrialismus [...] ein Zeitalter des Nationalismus, eine Periode turbulenter Neuanpassung, in der entweder die politischen oder die kulturellen Grenzen oder beide verändert wurden, um dem neuen nationalistischen Imperativ gerecht zu werden.¹²⁸

Er glaubte, „dass diese Periode des Übergangs gewalttätig und konfliktreich sein mußte“.¹²⁹ Im Grunde genommen ließe sich in Bezug auf die Agrargesellschaft feststellen, dass es hier schwer gewesen sei, eine sich vom primitiven Verständnis des Kulturellen abhebende und über vereinzelte und autonom verwaltete Gemeinschaften hinausgehende Hochkultur zu entwickeln.¹³⁰

Die moderne Industriegesellschaft unterscheide sich, so Gellner, darin von der Agrargesellschaft, dass sie in der Transformationsphase die Chance ergriffen habe, sich selbst zu konstruieren. In der Moderne strebe die Gesellschaft danach, sich von ihrer Vergangenheit zu lösen.¹³¹

Bei der Transformation von der Agrar- zur Industriegesellschaft müssten die folgenden zwei Punkte berücksichtigt werden: Erstens sei es trotz der fortschreitenden Entwicklung der Gesellschaft(en) gar nicht möglich, die vorindustriell-strukturellen Elemente ohne Weiteres zu beseitigen. Sie hätten sich im Laufe der Zeit auf bestimmten Ebenen des Soziallebens angehäuft. Deswegen habe die moderne soziale Rangordnung der industriellen Zeit nach wie vor Ähnlichkeiten mit der Ständeordnung der Agrarzeit aufgewiesen.¹³² Zweitens sei mit dem Wachstum der Ökonomie und der steigenden Aggregation des Wissensbestandes die vertiefte Ausdifferenzierung der sozialen Lebensformen einhergegangen. Gleichzeitig habe sich die Arbeitsteilung intensiviert und die Flexibilität der Arbeitskräfte sich erhöht. Dabei habe ein Bedeutungswandel der Arbeit stattgefunden, der den Menschen eine in Bezug auf die Bedürfnisse der Wirtschaft anpassungsfähige Lebensweise

¹²⁷ A. a. O., S. 64.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Vgl.: A. a. O., S. 89.

¹³¹ Vgl.: Gellner 1999, S. 158.

¹³² Vgl.: A. a. O., S. 157.

abverlangt habe.¹³³ Gellner meinte hierzu, dass die Industriegesellschaft dem Menschen mehr denn je ein Verständnis von seiner Arbeit abverlangt habe. „Im wesentlichen ist Arbeit nicht länger die Manipulation von Dingen, sondern von Bedeutungen.“¹³⁴ Demnach habe der Mensch nicht nur mit seinen Mitmenschen durch eine berufsrelevante und themenspezifische Sprache zu kommunizieren, sondern auch die Bedienung von Maschinen gelernt. Die stärkere Verbreitung der schulischen Ausbildung habe, so Gellner, den Wissensbestand in der Bevölkerung auf ein Maß erhöht, über das in der Frühzeit sonst nur die gebildeten Schichten verfügt hätten. Die Menschen seien durch die Schulbildung befähigt worden, den Anforderungen der Arbeitswelt gerecht zu werden. Doch die Bildung habe auch dazu geführt, dass die verschiedenen Gruppierungen der Gesellschaft und ihre Mitglieder, die früher keinen Zugang zur Bildung gehabt hätten, eine neue Identität entwickeln und sie in die (Re-)Produktion der sozialen Normen integrieren können hätten.¹³⁵ Auf diese Art hätten diese neuen Akteure nunmehr an der Weiterentwicklung der Gesellschaft mitgewirkt. Die von ihnen ausgebildete neue Identität habe mit den alten, sich strikt an die Hierarchie der agrarischen Gesellschaft ausgerichteten Identitäten im Konflikt gestanden. Insofern sei die Integration der sich neu herausgebildeten Akteure in die hierarchisch aufgebaute Gesellschaft voller Spannungen gewesen.¹³⁶

Folgt man Gellner, so speiste sich die Legitimation der territorialen Herrschaft(en) in der Industriezeit, anders als in der Agrarzeit, aus dem ökonomischen Wachstum.¹³⁷ Außerdem habe, so Gellner, das Gleichheitsprinzip allmählich Anerkennung gefunden.¹³⁸ Ionescu schreibt hierzu:

Streng strukturierte Standesgesellschaften verwandeln sich in formal egalitäre Gesellschaften. Auch das veränderte Ausbildungssystem und das neue Verhältnis zwischen den Spezialisten ist dieser Entwicklung zuträglich, da sich kaum mehr eine herrschende Schicht selbst reproduzieren kann.¹³⁹

Es ist offensichtlich, dass es Gellner hier um die ökonomische Entwicklung ging. Denn sie entschied in seinen Augen über das Verhältnis von Staat und Kultur. Die ökonomische Entwicklung habe, so sein Argument, eine gewisse Homogenität in der Gesellschaft erforderlich gemacht. Genau dies zu leisten habe der Nationalismus versprochen. Die Kultur nahm nach dieser Sichtweise also die Rolle eines Schmelztiegels ein, in dem eine neue Nation entstand.¹⁴⁰

¹³³ Vgl.: A. a. O., S. 157; Gellner 1991, S. 54.

¹³⁴ A. a. O., S. 54.

¹³⁵ Vgl.: A. a. O., S. S. 58;

¹³⁶ Vgl.: A. a. O., S. S. 58f.

¹³⁷ Vgl.: A. a. O., S. S. 39.

¹³⁸ Vgl.: Ebd.

¹³⁹ Ionescu, Dana. 2011. *Nationalismus schafft Nationen. Die Nationalismustheorie von Ernest Gellner*. In: Samuel Salzborn (Hrsg.). *Staat und Nation. Die Theorien der Nationalismusforschung in der Diskussion*. Stuttgart: Steiner Verlag (Staatsdiskurse, 13). S. 50.

¹⁴⁰ Vgl.: Gellner 1999, S. 116f.

Gellner ging davon aus, dass die Hochkultur, im Gegensatz zu den Sitten der vorkulturellen Zeit, einen integrativen Charakter aufweise und stark politisch sei. Sie bilde ein Substrat, aus welchem eine Nation entstehen könne und dessen Charakter im nationalistischen Alltagsleben konkretisiert werde. Folgt man dieser Sichtweise, so kann gesagt werden, dass die Nation nur ein politisches Produkt der Hochkultur war. Gellner hielt es für ausgeschlossen, dass die Entwicklung auch andersherum denkbar sei, die Nation also bereits vor der Kultur als vorpolitische Instanz existiert haben könnte.¹⁴¹ Die Nation habe eine neue Identität erzeugt, die aber stark von der Hochkultur beeinflusst worden sei. Die neu hervorgebrachte Zusammengehörigkeit in Form von Nationalismus ergab sich in Gellners Augen aus der Notwendigkeit des neuen Ordnungsbedürfnisses in der Industriegesellschaft. Der Nationalismus diene nämlich der Entspannung des Verhältnisses zwischen Staat und Kultur und speise die Legitimation von Staat und Nationen.¹⁴² Die Nation ließe sich somit als ein Konstrukt verstehen, das auf der politischen Verfasstheit bzw. dem Staat auf der einen Seite und der nationalistisch identitätsstiftenden Hochkultur auf der anderen Seite basiere.¹⁴³

Alles in allem kann man den Schluss ziehen, dass die Herausbildung des Nationalismus nach Gellner untrennbar im Zusammenhang mit dem Transformationsprozess von der Agrargesellschaft zur Industriegesellschaft und der Entstehung der nationalistischen Hochkultur stand, aus der er seine Definition von Nationalismus ableitete. Unter Nationalismus verstand er „vor allem ein politisches Prinzip, das besagt, politische und nationale Einheiten sollten deckungsgleich sein.“¹⁴⁴ Und dieses ist „eine Form des politischen Denkens, die auf der Annahme beruht, dass soziale Bindung von kultureller Übereinstimmung abhängt.“¹⁴⁵

Anhand der obigen Darstellung ist ersichtlich, dass die Nation und der Nationalismus der Sicht Gellners zufolge aus der Entwicklung des Kapitalismus in der Industriegesellschaft entstanden. Mit dieser funktionalistischen Ableitung setzen sich allerdings viele Theoretiker kritisch auseinander. Für problematisch wird vor allem gehalten, dass mit dem Kapitalismus die Ökonomie zum Ausgangspunkt für den Nationalismus erklärt wurde. Dagegen spricht, dass in einigen Ländern, wie z. B. Italien und Japan, der Nationalismus bereits im vorindustriellen Zeitalter existierte.¹⁴⁶ In eine ähnliche Richtung geht die Kritik, Gellners streng funktionalistischer Ansatz tue sich schwer damit, den Nationalismus als soziale Bewegung und die Entstehung der nationalistischen

¹⁴¹ Vgl.: Ebd.

¹⁴² Vgl.: Gellner 1991, S. 8.

¹⁴³ Vgl.: A. a. O., S. 16f.

¹⁴⁴ A. a. O., S. 8.

¹⁴⁵ Gellner 1999, S. 17.

¹⁴⁶ Vgl.: Weichelein, Siegfried. 2006. *Nationalbewegungen und Nationalismus in Europa*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Gemeinschaftsvorstellung zu erklären – insbesondere dort, wo es keine Industriegesellschaft gab.¹⁴⁷ Ein ähnlicher Vorwurf wird auch bei Öner formuliert. Dieser findet die theoretischen Überlegungen von Gellner bloß aus anthropologischer Sicht überzeugend, da sie eine Gegenüberstellung von Produktionsverhältnissen und Klassen auf der einen Seite und Kultur und sozialer Organisation auf der anderen Seite enthalten würde. Dies ändere aber nichts daran, dass sie mit diesen marxistischen Begriffen unreflektiert umgegangen sei. Daran schließt sich der Vorwurf an, dass Gellner zwar diese Ableitung des Nationalismus aus dem Geschichtsbild der ökonomischen Entwicklung ans Licht gebracht habe, dies jedoch in kontingenter Weise, da er diesen Entwicklungspfad nur „rückwärts“¹⁴⁸ betrachtet habe. Von diesem Punkt ausgehend formuliert Öner folgende Stellungnahme:

Gellner bewegt sich damit auf einer ganz anderen Analyseebene als die marxistischen Klassiker, die nach der Natur der Nation und des Nationalismus und damit des Internationalismus fragten, indem sie von dem Produktionsverhältnissen und der Klasse ausgingen. [...] Nation und Nationalismus ist bei Gellner durchaus geschichtlich bedingt [kontingent] und nicht dem Kapitalismus immanent.¹⁴⁹

2.3 BENEDICT ANDERSONS EINGEBILDETE GEMEINSCHAFT

Der Historiker Benedict Anderson versucht in erster Linie der Frage nachzugehen, weshalb sich die Menschen der Nation gegenüber zur Selbstaufopferung verpflichtet sähen. Die Antwort darauf sieht er im Nationalismus. Der Nationalismus, so Anderson, wohne einer „eingebildeten Gemeinschaft“ als Nation inne. Hiermit wird darauf hingedeutet, dass alle Gemeinschaften nur in den Köpfen ihrer Mitglieder konstituiert und darum nur subjektiv wahrgenommen werden. Dementsprechend, so Anderson, zeichne sich die Nation durch territoriale Begrenztheit, politische Souveränität und eine mit dem Gleichheitsideal versehene Solidarität aus.¹⁵⁰ Die Entwicklung des Nationalismus bzw. die Entstehung der Nation ergab sich Anderson zufolge aus drei kognitiven Prozessen:

- 1) Die Erweiterung des menschlichen Horizontes seit dem Zeitalter der Entdeckung habe das durch die großen Weltreligionen vermittelte Weltbild herausgefordert, zu dessen ontologischer Wahrheit die heiligen Sprachen, wie z. B. das geschriebene Latein für das Christentum, Arabisch für den Islam und Chinesisch für das Reich der Mitte, den einzigen Zugang gewährleisteten hätten.

¹⁴⁷ Vgl.: Jansen, Christian; Borggräfe, Henning. 2007. *Nation, Nationalität, Nationalismus*. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag. S. 91f.

¹⁴⁸ Öner, Özgür. 2002. *Nation, Nationalismus und Globalisierung. Eine Bilanz theoretischer Erklärungsansätze*. Köln: PapyRossa (PapyRossa Hochschulschriften, 38). S. 64.

¹⁴⁹ A. a. O., S. 65.

¹⁵⁰ Vgl.: A. a. O., S. 16f.

Damit sei die Degradierung der als heilig geltenden Sprachen einhergegangen.

- 2) Seit dem 17. Jahrhundert sei mit der Schwächung der religiösen Herrschaft die hierarchisch strukturierte Dynastie aufgrund der immer fragwürdiger werdenden Legitimation des Machtanspruchs der herrschenden Monarchen ins Wanken geraten. Insbesondere durch die populärer werdende Aufklärung habe sich der Herrscher immer mehr zur Rechtfertigung seines Herrschaftsmandats gezwungen gesehen.
- 3) Auch der Wandel der zeitlichen Wahrnehmungsformen sei sehr bedeutsam gewesen. Die zeitliche Wahrnehmung im Mittelalter sei von der Einheit von Kosmos und Geschichte ausgegangen, die man auf den Willen Gottes zurückgeführt habe. Ungewöhnliche Naturphänomene seien von den Menschen als ein Zeichen für Gottes Willen interpretiert worden. In der christlichen Denkweise des Mittelalters habe sich die Vergangenheit von der Gegenwart nicht unterschieden. Dem habe die neuzeitliche Zeitwahrnehmung gegenübergestanden, laut der sich eine endlose Geschichte von Ereignissen abspiele und die von der Vorstellung einer Ursache-Wirkung-Kette geprägt sei. Dadurch sei es möglich geworden, die Vergangenheit und die Gegenwart voneinander zu trennen. Insbesondere durch Medien wie z. B. Tageszeitung werde die Wahrnehmung der Gleichzeitigkeit des Gemeinschaftslebens ermöglicht.¹⁵¹ „Die Vorstellung eines sozialen Organismus, der sich bestimmbar durch eine homogene und leere Zeit bewegt, ist eine genaue Analogie zur Nation, die ebenfalls als beständige Gemeinschaft verstanden wird, die sich gleichmäßig die Geschichte hinauf (oder hinunter) bewegt.“¹⁵²

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch die Verbreitung des Buchdrucks seit Mitte des 15. Jahrhunderts in Europa, die in den Augen Gellners dazu beitrug, die Anwendung vieler einheimischer Sprachen zu verflüssigen. Dadurch seien große Gruppen gleichsprachiger Menschen entstanden, woraus sich neue Kulturgemeinschaften ergeben hätten. Anderson identifiziert das Druckgewerbe deswegen als das notwendige Bindeglied zwischen den Menschen, weil der ökonomische Imperativ des Marktes, an dem sich die Druckzeugnisse orientiert hätten, neue Kommunikationskanäle unter den Menschen erfordert und durch die Einführung des Buchdrucks unmittelbar selbst geschaffen hätten.¹⁵³

Mit der langsamen Etablierung der Landessprachen, die auf die Zentralisierung der Macht zurückzuführen gewesen sei, seien der unteren Schicht durch die Intensivierung der Meritokratie neue

¹⁵¹ Vgl. Anderson, Benedict. 1996. *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Erw. Neuausg. Frankfurt/New York: Campus Verlag. S. 20ff.

¹⁵² A. a. O., S. 33.

¹⁵³ Vgl.: A. a. O., S. 44f.

Karrierperspektiven eröffnet worden. Denn die Meritokratie habe den Schriftkundigen den Zugang zur Herrschaftsstruktur ermöglicht.¹⁵⁴ Die Nation sei nämlich

eine eher zufällige, doch explosive Interaktion, die sich zwischen einem System von Produktion und Produktionsbeziehungen (dem Kapitalismus), einer Kommunikationstechnologie (dem Buchdruck) und dem unausweichlichen Faktum entwickelte, dass die Menschen verschiedene Sprachen haben.¹⁵⁵

Anderson ist davon überzeugt, dass es vier Wellen der Unabhängigkeitsbewegungen auf der Welt gegeben habe, die bei der Erklärung der Entstehung des Nationalismus hilfreich seien. Die erste Welle habe mit dem Amerikanischen Unabhängigkeitskrieg von 1775 bis 1783 begonnen, als sich die nordamerikanischen Kolonien von der britischen Kolonialmacht befreiten. Die Entwicklung des Nationalismus in Amerika habe nicht auf der kulturellen und sprachlichen Homogenität beruhen können und sei außerdem von „kreolischen Funktionären“¹⁵⁶ ausgegangen. Insbesondere der letzte Aspekt habe zur Entwicklung der nationalen Identität einen maßgebenden Beitrag geleistet.¹⁵⁷

Die zweite Welle sei in Europa mit den Befreiungskriegen von 1813 bis 1815 gegen die Fremdherrschaft durch Napoleon erfolgt, deren Träger abermals vor allem aus der Mittelschicht gekommen seien. Diese Befreiungsbewegung habe sich durch die Exklusivität der Schriftsprache ausgezeichnet, mithilfe deren sich eine Nationalität ausgebildet habe. Die Nationalbewegungen der damaligen Zeit könnten, anders formuliert, „populistisch“¹⁵⁸ genannt und mit dem Begriff „sprachlicher Volksnationalismus“¹⁵⁹ umschrieben werden. Die gemeinsam geteilte Sprache habe dabei bei der Entstehung des nationalen Bewusstseins eine Schlüsselrolle gespielt.¹⁶⁰ Während es dem Adel leichtgefallen sei, sein Zugehörigkeitsgefühl auf den Klassenstatus zu gründen, habe die Schriftsprache vor allem dem aufsteigenden Bürgertum das Medium bereitgestellt, mithilfe dessen die Bourgeoisie die Solidarisierung untereinander ermöglicht worden sei. Die Alphabetisierung der Gesellschaft habe deswegen dafür gesorgt, dass der Nationalismus immer mehr Resonanz gefunden habe.¹⁶¹

Anderson glaubt, dass das Aufkommen des Nationalismus, mit dem das Recht auf die nationale Selbstbestimmung einhergegangen sei, auch mit dem Anspruch auf die Rechtfertigung der Machtbefugnis des Monarchen verbunden gewesen sei. Die Taktik des Herrschers habe, so Anderson,

¹⁵⁴ Vgl.: A. a. O., S. 47ff.

¹⁵⁵ A. a. O., S. 49.

¹⁵⁶ A. a. O., S. 71.

¹⁵⁷ Vgl.: Ebd.

¹⁵⁸ A. a. O., S. 87.

¹⁵⁹ A. a. O., S. 113.

¹⁶⁰ Vgl.: A. a. O., S. 74ff.

¹⁶¹ Vgl.: A. a. O., S. 80ff.

darin bestanden, „die schmale und enge Haut der Nation über den riesigen Körper eines Imperiums zu spannen.“¹⁶² Daher umschreibt Anderson diese dritte Welle mit dem von Seton-Watson stammenden Begriff „offiziellen Nationalismus“¹⁶³. Im Vergleich mit den ihr vorangegangenen Wellen sei diese Welle eher von „einer konservativen, um nicht zu sagen reaktionären Politik“¹⁶⁴ geprägt gewesen und als eine Antwort auf den Volksnationalismus zu verstehen.¹⁶⁵

Bei der vierten und letzten Welle in Asien, Afrika und Lateinamerika um die 1920er Jahre sei es vor allem um Befreiungskämpfe gegen die westlichen Kolonialmächte gegangen. Hierzu schreibt Anderson:

Den Platz des Berliner Kongresses nahm der Völkerbund [englisch: League of Nations] ein, aus dem die Nicht-Europäer nicht mehr ausgeschlossen waren. Von dieser Zeit an war der Nationalstaat die legitime internationale Norm, so dass im Völkerbund selbst die übriggebliebenen Kolonialmächte in der Nationaltracht auftraten und nicht in der imperialen Uniform. Nach den Umwälzungen des zweiten Weltkrieges erreichte die Flut der Nationalstaaten ihren Höhepunkt. Mitte der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts war selbst das portugiesische Kolonialreich Geschichte geworden.¹⁶⁶

Die kulturelle Interaktion zwischen den Kolonialmächten und den Menschen in ihren Kolonien, die sich unbeabsichtigt aus der Assimilierungspolitik der ersteren ergeben habe, habe in den Kolonien eine „zweisprachige Intelligenz“¹⁶⁷ erzeugt. Denn die Kolonialmächte hätten den Menschen in ihren Kolonien in ihrer Sprache unterrichtet und ihnen zugleich die Geschichte und die Werten des Westens vermittelt. Dies habe dazu geführt, dass die „Eingeborenen“ ein stärkeres Bewusstsein von „wir“ und „die“ entwickelt hätten, was schließlich den Nährboden für den aufkeimenden Nationalismus in den Kolonien dargestellt habe.¹⁶⁸

Zur Gestaltung eines Nationalbildes dienen in Andersons Augen drei Institutionen, nämlich Zensus, Landkarte und Museum. Diese drei nationsbildenden modellhaften Mechanismen würden nach „einem auf Totalität ausgelegten Klassifikationsraster“¹⁶⁹ trachten. Eine Nation, die eigentlich das substanzlose Gedankenkonstrukt ihrer Mitglieder sei, könne so substanzialisiert werden, indem sie zählbar, sichtbar und erfassbar gemacht werde.¹⁷⁰

In Anlehnung an Renan deutet Anderson darauf hin, dass die Darstellung einer nationalen

¹⁶² A. a. O., S. 91.

¹⁶³ Hugh Seton-Watson, zitiert nach: Anderson 1996, S. 91.

¹⁶⁴ A. a. O., S. 113.

¹⁶⁵ Vgl.: A. a. O., S. 113f.

¹⁶⁶ A. a. O., S. 115.

¹⁶⁷ A. a. O., S. 140.

¹⁶⁸ Vgl.: Ebd.

¹⁶⁹ A. a. O., S. 185.

¹⁷⁰ Vgl.: A. a. O., S. 185ff.

Geschichte einer selektiven Sichtweise ausgesetzt sei.¹⁷¹ Die Mitglieder einer Nation würden versuchen, auf der Basis der historischen Erinnerungen möglichst viele gemeinsame Charaktere zu rekonstruieren, um die Identifikation mit einer Nation zu rechtfertigen, und zugleich diejenigen Aspekte aus der gleichen Geschichte zu ignorieren, die dem Zusammenhalt der Nation Schaden zufügen könnten. Durch diese Paradoxie von Erinnerung und Vergessen könne ein nationalistischer Diskurs hervorgebracht werden, der zu der Erkenntnis verhelfen könne, dass die Geschichte der Nation nie ein Ende nehmen werde, ganz geschweige davon, dass sie überhaupt einen Anfang bräuchte.¹⁷²

Andersons Theorie des Nationalismus brachte den Begriff der Nation als „eingebildete Gemeinschaft“ hervor, wodurch sie insbesondere in der Geschichtswissenschaft Widerhall fand. Noch mehr Aufmerksamkeit erhielt seine Theorie sowohl in der Literaturwissenschaft als auch in den Sozial- und Kulturwissenschaften. Was die erstere betrifft, verortet Kunze den Historiker „zum interpretatorischen Standardrepertoire, lange bevor die Geschichtswissenschaft ihn [Anderson] für sich entdeckte.“¹⁷³ Ferner wird attestiert, „dass Anderson es nicht nur [gelingt], das kulturell Neue der Vorstellung von der Nation herauszustellen, sondern er bietet auch eine plausible materialistisch gestützte Erklärung des Wandels der Gemeinschaftsvorstellungen an.“¹⁷⁴ Allerdings wurde Anderson auch kritisiert, am prominentesten von Anthony D. Smith. Dieser warf Andersons Theorie vor, die Verbindung zwischen der modernen Nation und den vormodernen „ethnischen“ Gemeinschaften zu ignorieren. Dementsprechend setzt Smith auch im Rahmen seiner ethno-symbolischen Theorie den Akzent auf die Ethnie.¹⁷⁵

2.4 ANTHONY D. SMITHS ETHNO-SYMBOLISMUS

Als Gellners Student ist der Soziologe Anthony D. Smith von der bedeutenden Rolle der Industrialisierung bei dem Wandel der ethnischen Gemeinschaft zu einer Nation überzeugt. Gleichzeitig rückt er aber auch die Bedeutung anderer Faktoren, wie z. B. die der Religion und der Kultur, in den Fokus seiner Arbeit. Dementsprechend bereichert er den Forschungsansatz Gellners um daraus eine eigene Konzeption des Nationalismus zu entwickeln. Somit gibt es also Gemeinsamkeiten zwischen der Theorie Gellners und der von Smith, aber auch Unterschiede.

¹⁷¹ A. a. O., S. 200ff.

¹⁷² Vgl.: A. a. O., S. 205ff.

¹⁷³ Kunze 2005, S. 80f.

¹⁷⁴ Jansen/Borggräfe 2007, S. 98.

¹⁷⁵ Vgl.: Smith, Anthony D. 2003. *Nationalism and Modernism. A critical survey of recent theories of nations*. London/New York: Routledge.

Folgt man Smith, so ist die Nation kein modernes Phänomen. Außerdem verweist er auf die in seinen Augen herausragende Rolle des Ethnischen, die in der Nationenbildung nicht zu unterschätzen sei.¹⁷⁶ Gerade im Hinblick auf die große Anzahl seiner Veröffentlichungen erscheint es sinnvoll, das Augenmerk auf deren Schwerpunkte zu werfen. Dabei fällt auf, dass es Smith häufig um den Stellenwert der Ethnie geht.

Ethnie lässt sich nach Smith verstehen als „named human populations with shared ancestry myths, histories and cultures, having an association with a specific territory and a sense of solidarity.“¹⁷⁷ Unverkennbar bleibt der Kern der Ethnie hier dem kulturellen und historischen Kontext verhaftet, aus dem sich in Smiths Augen ihr Charakter speist. Smith glaubt, dass Mechanismen wie z. B. der Kultur- und Handelsaustausch oder die religiösen Sitten die Möglichkeit für die Herausbildung der Ethnie bereitstellen würden. Die bereits bestehenden Mechanismen der Gesellschaft, hier ist z. B. vor allem der Glaube zu nennen, würden identitätsstiftende Faktoren darstellen, mittels derer die Ethnie(n) an Kontur gewinnen könn(t)e(n). Dabei sei darauf zu achten, dass die funktionsfähige(n) Kerngruppe(n) der ethnischen Gemeinschaft(en) eine maßgebende Rolle spielen würden). Smith spricht hier von einem „ethnic core“¹⁷⁸, aus welchem ein kulturell geprägtes Selbstbewusstsein hervorgehe und der bereits die aufkeimende Zelle der Nation enthalte.¹⁷⁹

Darüber hinaus unterscheidet er zwischen der ethnozentrischen Gemeinschaft und der polyethnischen Nation. Die erste kreise um jene Ethnie, deren Dominanz über die Gestaltungsmöglichkeit des gemeinschaftlichen Lebens entscheide und aus deren narrativer Darstellung sich die offiziell geteilten Gemeinsamkeiten ergeben würden, während die letztere trotz der ethnischen Vorherrschaft die Möglichkeit eröffne, weitere vorteilhafte Elemente, seien sie historisch oder kulturell, dem gesellschaftlichen Aufbau zufließen zu lassen. Dem letzten Typus würden vor allem Nationalstaaten entsprechen.¹⁸⁰ Doch diese Unterscheidung werde, so Smith, dadurch relativiert, dass sich die Nationalstaaten ohnehin auf ein kollektivistisches Selbstverständnis der Ethnozentriertheit berufen würden.¹⁸¹

Aus der obigen Darstellung lässt sich schlussfolgern, dass sich die Ethnie von der Nation unterscheidet, dennoch aber mit der Nation in Verbindung steht. Die diesbezügliche Trennung zeigt sich bei der Definition von Nation. Darunter versteht der Soziologe „a named human population

¹⁷⁶ Vgl.: Smith, Anthony D. 1986. *The ethnic origins of nations*. Cambridge: Wiley. S. 21f.

¹⁷⁷ A. a. O., S. 32; siehe auch: Smith, Anthony D. 2000. *The nation in history. Historiographical debates about ethnicity and nationalism*. Hanover, NH: University Press of New England (The Menahem Stern Jerusalem lectures). S. 65: Ethnie ist „a named human population with myths of common ancestry, shared historical memories, one or more elements of shared culture, a link with a homeland, and a measure of solidarity, at least among the elites“. Auf die Rolle der Elite wird noch weiter unten eingegangen.

¹⁷⁸ Smith, Anthony D. 1991. *National Identity*. London: Penguin Books. S. 11.

¹⁷⁹ Vgl.: A. a. O., S. 39.

¹⁸⁰ Vgl.: Ebd.; siehe auch: Smith, Anthony D. 1971. *Theories of nationalism*. New York: Harper & Row. S. 114f.

¹⁸¹ Vgl.: Ebd.

sharing an historic territory, common myths and historical memories, a mass, public culture, a common economy and common legal rights and duties for all members.“¹⁸² Die Nation trete also, so Smiths Grundgedanke, das Erbe der Geschichte an. Somit verfüge sie über ein geschichtlich abgestecktes Territorium und zugleich eine öffentliche Sphäre, die durch das Gesetz institutionalisiert werde, um der Verpflichtung gegenüber ihren Mitgliedern nachzukommen. Smith glaubt, dass das Recht auf die Selbstbestimmung deutlich in der ideologischen Bewegung des Nationalismus zum Ausdruck komme.¹⁸³ Allerdings müsse festgestellt werden, dass sich der Nationalismus nicht durch den Willen zur Herausbildung einer Nation rechtfertigen ließe. Darüber hinaus ist anzumerken, dass sich Smith nicht mit der konzeptionellen Erläuterung der Nation zufriedengibt. Sie sei nämlich auf eine nationalstaatliche Verfasstheit angewiesen, um den Anspruch auf die nationale Autonomie geltend zu machen. Die nationale Identität könne die Spannung zwischen der Nation und der Ethnie lösen und dazu verhelfen, ein umfassenderes Verständnis von der Nation zu erhalten, als dies durch die Ethnie möglich sei. Dementsprechend werden die ethnischen Nationalismen bei Smith auch ausgiebig behandelt. Der Nationalismus stelle, so Smith, eine emotionale Komponente dar und bringe ein Zusammengehörigkeitsgefühl in einer Nation hervor.¹⁸⁴

Auch die Eliten nehmen laut Smith bei der Herausbildung des Nationalismus eine bedeutende Rolle ein. Doch ist er auch darauf bedacht, ihre Bedeutung nicht zu übertreiben und vertritt die Ansicht, dass die unteren Schichten ebenfalls einen Beitrag zur Herausbildung des Nationalismus leisten würden. Es müsse auch berücksichtigt werden, dass die Eliten schlicht in einen gegebenen Kontext des Historischen eingebettet seien, aus dem sich die Konstitution einer Nation speise. Die Umsetzung des von den Eliten befürworteten Nationalismus müsse sich somit an der Vergangenheit orientieren.¹⁸⁵ Der Rückgriff auf die ethnischen Gemeinschaften kann in den Augen von Smith den Anstoß zu der Überlegung geben, wie sich die Ethnie zur Nation entwickelt habe. Hieran kann man erkennen, dass Smith von Gellner beeinflusst wurde. Folgt man Smith, so ging der Impuls für den Wandel von der ethnischen Gemeinschaft zur Nation von der ökonomischen Entwicklung und der Abspaltung des Protestantismus von der Kirche aus.¹⁸⁶ Hieran wird auch deutlich, warum Smith primordialistischen und perennialistischen Gedanken ablehnend gegenübersteht.

Außerdem unterscheidet Smith noch zwischen „lateralen“¹⁸⁷ und „vertikalen“¹⁸⁸ Ethnien. Unter lateralen Ethnien versteht Smith vor allem die durch die Aristokratie geprägten Gesellschaften

¹⁸² Smith 1991, S. 14.

¹⁸³ Vgl.: Smith 1971, S. 171; Smith 2000, S. 3.

¹⁸⁴ Vgl.: Smith 2000, S. 34.

¹⁸⁵ Vgl.: Smith 1986, S. 85.

¹⁸⁶ Vgl.: Smith 1991, S. 61.

¹⁸⁷ Smith, Anthony D. (1986): *The ethnic origins of nations*. Cambridge: S. 76.

¹⁸⁸ Ebd.

Osteuropas. Diese würden „einen Nationalismus der ‚bürokratischen Inkorporierung‘ (*bureaucratic incorporation*) von oben [verfolgen], der eher zu einer politisch-territorial definierten nationalen Identität bzw. Nation“¹⁸⁹ führe. Die vertikalen Ethnien des Westens seien hingegen eher urban geprägt und würden „zu einem Nationalismus der ‚umgangssprachlichen Mobilisierung‘ (*vernacular mobilization*) und der (Re-)Konstruktion ethnischer Authentizität [neigen], der eher eine ethnisch-genealogisch definierte nationale Identität“¹⁹⁰ hervorbringe. Doch zu Smiths Einteilung wurde Kritik laut.

In Bezug auf Europa kann diese Typologie keine neue Perspektive eröffnen, die über die [...] angeführte klassische Unterscheidung zwischen west- und osteuropäischen Typen hinausführen würde. Die hermetische Begrifflichkeit trägt zudem kaum zur Verständlichkeit und zur Verbreitung von Smiths Typologie bei.¹⁹¹

Unabhängig davon, ob diese Typologien mit einer ausreichenden Überzeugungskraft versehen sind oder doch zu sehr unter ihren Mängeln leiden, ist es zweifelhaft, dass Smith die gesamte Rezeption des Nationalismus gelingt. Und selbst wenn dem britischen Soziologen diese Bemühung doch gelingen sollte, drängt sich die Frage auf, inwieweit sich die ethnischen Gemeinschaften tatsächlich mit den aus ihnen gewordenen und als ihre Fortsetzung zu betrachtenden Nationen der Moderne identifizieren lassen.¹⁹² Die meisten Einwände bemängeln, dass Smiths Theorie den Elementen der vormodernen Gesellschaft eine zu große Bedeutung beimesse. So hält Gellner seinem Studenten vor, dass er bloß auf eine abgewandelte Art des Primordialismus verweise. Darüber hinaus zweifelt er am Stellenwert der theoretischen Konzeption von Smith, der zufolge die Ethnie im Vordergrund stehe, und verdeutlicht anhand von Estland, dass sie auch einen geringeren Stellenwert einnehmen kann.¹⁹³ Im Großen und Ganzen lässt sich aber behaupten, dass der ethno-symbolistische Ansatz durch eine mit großem historischem Wissen ausgerüstete komparative Methode untermauert wird und trotz aller Kritik eine ausgiebige Diskussion in Bezug auf die Nationalismusforschung fördert.

¹⁸⁹ Schubert 2002, S. 63. Hervorhebung im Original; siehe auch: Smith 1986, S. 167.

¹⁹⁰ Schubert 2002, S. 63. Hervorhebung im Original; siehe auch: Smith 1991, S. 125.

¹⁹¹ Jansen/Borggräfe 2007, S. 102.

¹⁹² Vgl.: Kahlweiß, Luzie H. 2011. *Ethno-Symbolismus und nationale Identität. Die Nationalismustheorie von Anthony D. Smith*. In: Samuel Salzborn (Hrsg.): *Staat und Nation. Die Theorien der Nationalismusforschung in der Diskussion*. 75-84. Stuttgart: Steiner (Staatsdiskurse, 13), S. 82f; vgl. auch: Banks, Marcus. 1996. *Ethnicity: anthropological constructions*. London/New York: Routledge. S. 130f.

¹⁹³ Vgl.: Gellner, Ernest. 1996. *The nation: real or imagined? The Warwick Debate on Nationalism. Reply: Do nations have navels?* Nations and Nationalism 2 (3): 366-370.

2.5 EIN KONSTRUKTIVISTISCHER ERÖRTERUNGSVERSUCH FÜR DIE NATIONENBILDUNG CHINAS

Nachdem hier die in der Nationalismusforschung geläufigen Ansätze erläutert wurden, soll nun versucht werden, darzulegen, wie die drei Intellektuellen des Kulturkonservatismus Chinas nach dem Sturz der dynastischen Ordnung im Jahr 1911 ihre nationale Gesellschaft skizziert hatten. Um das zu erreichen, müssen drei Grundannahmen verdeutlicht werden:

Erstens: Es geht zunächst nicht darum, den Begriff Nation zu definieren. Stattdessen soll der Frage nachgegangen werden, weshalb sich eine Nation, oder besser vielleicht das Volk, das dieser Nation angehört, dazu genötigt sieht, eine Nation zu bilden. Wie oben bereits dargestellt, speist sich die Nation bzw. der Nationalismus aus dem Zusammengehörigkeitsgefühl der Bevölkerung. Die oben dargestellten Forschungsansätze zur Nation und zum Nationalismus besagen, dass katalysatorische Faktoren, wie z. B. neue Anforderungen der Wirtschaft, die globale Vernetzung und die Intensivierung der Kommunikation einer Gemeinschaft mit anderen, bei der Bildung der Nation eine wichtige Rolle spielen. Sie sind ein wichtiger Grund dafür, dass sich eine Gemeinschaft in eine nationale Ordnung umwandelt.

Eine Nation gleicht in gewisser Weise einem lebendigen Subjekt, das auf die unüberschaubaren Herausforderungen, die durch die Kommunikation mit der eigenen sowie mit anderen Gemeinschaften entstehen, reagiert. Diese Faktoren zeigen in zweierlei Hinsichten Auswirkungen auf eine Gemeinschaftsordnung. Auf der einen Seite leisten sie Impulse für die Verbesserung der Lebensumstände der Mitglieder einer Gemeinschaft und verstärken das Zugehörigkeitsgefühl der Menschen. Auf der anderen Seite können sie aber auch für Konflikte sorgen und fordern ständig die Stabilität der entstehenden Strukturen einer Gemeinschaftsordnung heraus. Um dieser Unberechenbarkeit zu begegnen und die Existenzrisiken für eine ganze Gemeinschaft zu reduzieren, ist das Zusammengehörigkeitsgefühl für die Gemeinschaft bzw. die Nation wichtig. Insbesondere im kulturkonservativen Denken findet diese Idee Anklang. Schwartz schreibt hierzu: „[I]t is possible to speak of conservative modernizers in twentieth-century China. The goals of modernization, it is argued, particularly of national power, require an environment of stability. They require the consolidation and development of moral and physical energies in being“¹⁹⁴.

Im Falle Chinas ist die Bildung der Nation in den Kontext des Imperialismus vor allem zum Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhundert eingebettet.¹⁹⁵ Die Entstehungsgeschichte der

¹⁹⁴ Schwartz, Benjamin I. 1976. *Notes on Conservatism in General and in China in Particular*. In: Charlotte Furth und Guy Alitto (Hrsg.). *The Limits of change. Essays on conservative alternatives in Republican China*. 3-22. Cambridge, Mass: Harvard University Press. S. 18f.

¹⁹⁵ Vgl.: Wang 1994, S. 187ff.: Wang betont hierzu, dass die Entstehung des Nationalismus Chinas im engen Kontext von drei Strömungen, nämlich Imperialismus (vgl.: A. a. O., S. 189), Marxismus (vgl.: A. a. O., S. 192) und dem Aufbau von einem grenzenlosen „global village“ (a. a. O., S. 193) stehe.

chinesischen Nation lässt sich als Reaktion auf die Herausforderung der nicht-chinesischen Welt bzw. des Westens oder als aufgezwungene Konfrontation mit der nicht-chinesischen Kultur bzw. der westlichen Kultur verstehen.¹⁹⁶ Die traditionelle Gesellschaft bzw. die dynastische Ordnung Chinas wurde durch ihre Agrikultur und die tief verwurzelte konfuzianische Lebensphilosophie geprägt. Der Eingriff der westlichen Welt in die vormoderne chinesische Gesellschaft wirkte sich massiv auf die traditionellen Strukturen der Institutionen dieser kulturellen Gesellschaft aus. Beispielhaft wäre hier die familiäre Struktur zu nennen, die in China die kleinste gesellschaftliche Einheit bildete und die unter anderem dazu diente, die konfuzianischen Werte zu vermitteln. Das kulturelle Selbstbewusstsein der vormodernen Gesellschaft Chinas wurde hierdurch erschüttert. Denn diese traditionellen Institutionen trugen zur Stabilisierung der gesamten gesellschaftlichen Struktur bei. Die chinesische Gesellschaft versuchte deswegen, dies ist die erste Grundannahme, dieser Konfrontation durch die Bildung einer Nation und der Stärkung des nationalen Zusammengehörigkeitsgefühls zu begegnen. Um eine moderne Nation zu konstituieren, sind zwei Aspekte unverzichtbar, die eine Gemeinschaft in eine nationale Ordnung verwandeln. Hierauf wird im Rahmen der zweiten Grundannahme eingegangen.

Zweitens: Durch die Auseinandersetzung mit der Nation bzw. dem Nationalismus erscheint es naheliegend, dass für die Herausbildung einer Nation zwei Aspekten eine besondere Rolle zukommt. Erstens spielen primordialistischen Faktoren, wie z. B. die Ethnie, die traditionell überlieferten Sitten sowie die Sprachen, eine wichtige Rolle bei einer sich bewusst von anderen unterscheidenden Kultur. Wichtig sind in diesem Zusammenhang zweitens die politischen Grundrechte des freien Menschen, die sich seit der Französischen Revolution aus dem Emanzipationsprinzip ableiten lassen. Beim primordialistischen Aspekt wirken die ethnologisch bzw. sittlich-kulturell prägenden Faktoren stark an der Nationenbildung und an der Ausbildung einer nationalen (Gesamt-)Kultur mit.¹⁹⁷ Die Formierung einer nationalen Kultur als solcher wird aber vor allem von einer dominanten ethnischen Kultur geprägt. Die Mitglieder dieser ethnischen Kultur erreichen ihre Dominanz zumeist durch ihre zahlenmäßige Überlegenheit in dieser gesamt-kulturellen Gesellschaft. Die politischen Grundrechte sorgen dafür, dass aus den freien Einzelmenschen eine Gemeinschaft entsteht, die eine eigene Kultur

¹⁹⁶ Furth merkt hierzu an: „[I]n China, modern conservatism like its revals was a reaction to imperialism and the introduction of Western ideas. It emerged when the breakup of the monarchical ideal, widely recognized as inevitable, forced people to see the national political order as having an existence independent of the web of social custom and moral spiritual belief which the imperial system had also symbolized“ (Furth 1976, S. 24).

¹⁹⁷ Langewiesche vertritt die Meinung, dass es im Grund genommen zwei Arten von Definitionen gebe, die die Forschungsansätze zum Nationalismus geprägt hätten: „Die erste ist im Kern politisch. Sie zielt auf Großgruppen, die in der Regel staatlich organisiert sind. Die zweite ist dem Ansatz des Ethnonationalismus verpflichtet. Diese beiden konkurrierenden Definitionen geben unterschiedliche Blickrichtungen vor. Während die erste die Aufmerksamkeit auf politische Institutionen ausrichtet und sensibel auf politische Umbrüche reagiert, verhält sich die zweite, von gesellschaftlichen Gruppierungen ausgehend und auf lange Dauer geeicht, träge gegen kurzfristigen Wandel“ (Langewiesche 2000, S. 15).

entwickelt, welche sowohl die Grundrechte des freien und gleichen Menschen als Mitglied der Nation schützt als auch den Zusammenhalt der Nation ermöglichen soll. Ein Garant für diese nationale Kultur ist ein politischer (National)Staat, der es ermöglicht, eine Gesellschaft aufzubauen, die flexibel auf die sich wandelnden Bedürfnisse zu reagieren in der Lage ist.

Es muss an dieser Stelle betont werden, dass es in der Nationalismusforschung eher darum geht, zu ergründen, welcher dieser beiden Aspekte die wichtigere Rolle spielt, und nicht darum, bloß einen einzigen, in Bezug auf die Nationenbildung alles erklärenden Faktor zu finden. Die beiden Faktoren stehen sich nicht gegenüber, d. h. in einem politischen (National)Staat können die ethnischen Faktoren ebenso wenig ignoriert werden wie die politischen Faktoren.

Aus diesen Überlegungen lässt sich die zweite Grundannahme ableiten, nämlich dass die Konstruktion einer (neuen) gesellschaftlichen Ordnung bzw. die Entwicklung eines (neuen) Verständnisses von der nationalen Ordnung davon abhängt, welcher Faktor von den beiden hierbei im Vordergrund steht. Denn die Betonung des ethnologisch-kulturellen bzw. politischen Aspekts prägt das nationale Ordnungsverständnis einer Gemeinschaft. Anders als eine politische Staatsnation verlangt eine ethnologisch-kulturelle Nation einen hohen kulturellen Homogenisierungsgrad, um diese Kulturnation vor der Destabilisierung schützen zu können. Diese ethnologisch-kulturelle Nation bekräftigt die Wichtigkeit der eigenen Kultur und fordert ihre Mitglieder zum Schutz der eigenen Kultur auf. Hingegen bietet eine politische Gemeinschaft mehr Möglichkeiten für die Entwicklung der kulturellen Vielfalt. Denn die Weiterentwicklung der politischen Staatsnation beruht auf der Persönlichkeitsentwicklung ihrer Mitglieder. Die Macht einer politischen Staatsnation wird durch die Anerkennung der Grundrechte des freien Individuums als Mitglied dieser Staatsnation legitimiert. Es stellt sich die Frage, wie die ethnologisch-kulturelle Nation der kulturellen Vielfalt in der eigenen Gesellschaft zum Trotz eine möglichst homogene Kultur entwickeln kann. Ebenfalls muss gefragt werden, wie eine politische Staatsnation der Koexistenz der verschiedenen kulturellen Identitäten zum Trotz ein kulturelles Zusammengehörigkeitsgefühl hervorbringen und verstärken kann. Die beiden genannten Fragen können zwar nicht von den Intellektuellen der jeweiligen Nation gänzlich gelöst werden. Doch sie können immerhin einen Anstoß zur Beantwortung solcher Fragen geben. Die Intellektuellen des Kulturkonservatismus Chinas versuchten z. B. ein Gleichgewicht zwischen Kultur und Politik herzustellen.¹⁹⁸ Wie in den folgenden drei Kapiteln gezeigt wird, verfolgten sie das Ziel, aus dem Kulturerbe Chinas bzw. des Konfuzianismus eine moderne nationale Ordnung entstehen zu

¹⁹⁸ Schwartz meint hierzu: „Another particular aspect of modern Chinese conservatism is that it is largely cultural conservatism and not basically a sociopolitical conservatism committed to the prevailing sociopolitical status quo“ (Schwartz 1976, S. 16).

lassen, in der sich diese Kultur politisch durchsetzen lassen sollte.¹⁹⁹ Dies leitet zum dritten und letzten Grundgedanken dieser Arbeit über.

Drittens: Die Forschungsansätze zur Nation bzw. zum Nationalismus zeigen, dass das Bildungssystem einer Gemeinschaft bei der Entstehung einer Nation eine bedeutende Rolle einnimmt. Hierdurch wird ein Wissenssystem aufgebaut, das der Verankerung und der Verbreitung der zu vermittelnden Kulturkenntnisse über die Sitten und Rituale etc. dient. Dieses Wissenssystem bildet dann Intellektuelle aus. Mithilfe dieser gebildeten Schicht reproduziert sich wiederum das Kulturwissen. Weil die gebildete Schicht über dieses Kulturwissen verfügt, wird ihr von der gesamten Gesellschaft eine erhebliche Machtposition zugewiesen. Als Gegenleistung sorgt die gebildete Schicht für die Legitimierung der Existenz der Gemeinschaft, indem sie die Gegenwart an eine gemeinsame geschichtliche Vergangenheit knüpft. Die manipulative Darstellung der Geschichte ermöglicht die Entwicklung eines Zugehörigkeitsgefühls zu der Gesellschaft und stiftet ebenfalls den Zusammenhalt dieser Gesellschaft. Das ist in der ethnologisch-kulturell geprägten Gesellschaft Chinas besonders deutlich. Denn die Stabilität der chinesischen Gesellschaft ist stark vom eigenen kulturellen Selbstbewusstsein abhängig. Zugleich kann gesagt werden, dass die Intellektuellen maßgebenden Einfluss auf die gesellschaftliche Umwandlung Chinas von einer alten zu einer neuen Ordnung ausüben können. Denn der Aufbau eines neuen Wissenssystems, das die Entstehung einer neuen Ordnung wie z. B. einer modernen nationalen Ordnung erfordert, hängt von den Intellektuellen der vormodernen Gesellschaft ab. Zu der Rolle des Kulturkonservatismus merkt Furth an: „In China [...] modern conservatism has been a response to new issues, a response in which reevaluations of tradition have gone hand in hand with competing models for change.“²⁰⁰ Die Koexistenz von dem alten Kulturwissen und dem neuen Kulturwissen, das von der Außenwelt in die chinesische Gesellschaft gebracht wird, erzeugt ein Spannungsverhältnis. Um dieses Spannungsverhältnis zwischen dem alten und dem neuen Wissenssystem zu lösen, ist die Rolle der Intellektuellen unverzichtbar. Hierzu muss angemerkt werden, dass der Widerstreit zwischen denjenigen, die im alten Wissenssystem ausgebildet wurden, und denjenigen Intellektuellen, die im neuen Wissenssystem ausgebildet werden, ebenfalls für ein Spannungsverhältnis sorgt. Daher nehmen die Intellektuellen im gesellschaftlichen Umwandlungsprozess eine Doppelrolle ein, und zwar sowohl als Protagonist für als auch als Antagonist gegen die bestehende gesellschaftliche Ordnung Chinas. Ihre Haltung kann deswegen als widersprüchlich erscheinen, da sie einerseits einen gewissen Wandel durchaus begrüßen,

¹⁹⁹ Hierzu merkt Furth an: „Cultural commitments to tradition, then, were uncertain guides to postimperial political allegiances. On all sides the search for new political forms was perceived as necessary. All the diverse kinds of cultural conservatives [...] claimed to be looking for modern, even radical, political alternatives“ (Furth 1976, S. 26).

²⁰⁰ A. a. O., S. 24.

gleichzeitig aber auch als Verteidiger althergebrachter Werte in Erscheinung treten können. Diese zumindest scheinbar widersprüchliche Haltung wirkt sich auch auf die neue Definition der nationalen Zugehörigkeit aus.

In der vorliegenden Arbeit will der Verfasser zeigen, wie die Intellektuellen des Kulturkonservatismus die Konfrontation zwischen dem alten und neuen Wissenssystem wahrnahmen. An den Beispielen ihres gesellschaftlichen Ordnungsverständnisses lässt sich darauf schließen, wie sie sich eine neue moderne Gesellschaft als Nation vorstellten und wie sie diese konstruieren wollten.

3 DIE REALISIERUNG DER UTOPISCHEN KULTURWELT VON LIANG SHU-MING

Liang Shu-ming (1893-1988) war einer der wichtigsten Denker des modernen Chinas, der nicht selten mit dem Buddhismus und Neukonfuzianismus in Verbindung gebracht wird. Das liegt daran, dass er sich in seiner Auseinandersetzung mit der chinesischen Kultur zwischen diesen beiden Weltanschauungen bewegte, was nicht zuletzt auf den starken Einfluss seines Vaters zurückgeführt werden kann. Insbesondere dessen Selbstertränkung in einem See bei Peking veranlasste Liang dazu, sich intensiv mit dem Sinn des menschlichen Lebens auseinanderzusetzen. Als Begründer des modernen Neukonfuzianismus hoffte Liang auf eine Wiederbelebung und neue Entfaltung der chinesischen Kultur, von der er glaubte, dass sie und ihre Geschichte einen einzigartigen Zug in sich tragen würden.

Von seiner konfuzianischen Haltung zeugen seine kulturphilosophischen Ansichten, die er in seinem 1921 veröffentlichten Buch „Östliche und westliche Kulturen und ihre Philosophien“ (*Dong xi wenhua ji qi zhexue – 东西文化及其哲学*) darlegte. Darin sagte er eine „Renaissance der chinesischen Kultur“²⁰¹ bzw. die Wiederbelebung des Konfuzianismus vorher. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, wenn der amerikanische Historiker Guy S. Alitto Liang Shu-ming „den letzten Konfuzianer“²⁰² nennt. Im Jahr 1980 kam es zu einem persönlichen Gespräch zwischen Liang und Alitto, was letzterem einen tiefen Einblick in die Gedankenwelt Liangs ermöglichte. Alitto schrieb über dieses Treffen:

Endlich habe ich Liang Shu-ming gesehen. Was mich überrascht, ist, dass er fast meiner vorigen Vorstellung entspricht. Das liegt in erheblichem Maße daran, dass das Innere und Äußere von Liang einheitlich ist. Wenn man seine Bücher liest, kann man viel über seine Person erfahren. Erst an diesem Tag bin ich mir des Erfolgs bewusst, dass mein Buch den Kernpunkt des Gedankens von Liang trifft und dessen Persönlichkeit widerspiegelt.²⁰³

Doch dieser Einschätzung stimmte Liang nur bedingt zu und sagt über die Publikation Alittos, „dass in diesem Werk beachtliche Herzlichkeit und Mühe zu loben sind, aber jedoch etwas Wichtiges fehlt.“²⁰⁴ Er führte an Alitto gewannt weiter aus:

Ich hoffe, dass du dir den ursprünglichen Sinn meines Gedankens vergegenwärtigen kannst, der auf dem

²⁰¹ Liang Shu-ming. 1992b. *Dong xi wenhua ji qi zhexue [Östliche und westliche Kulturen und ihre Philosophien]*. In ders.: Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe], Bd. 1. 1. Aufl., S. 321-548. Jinan: Shangdong renmin chubanshe. S. 525.

²⁰² Vgl.: Alitto 1986; 1996.

²⁰³ Alitto 1996, S. 3.

²⁰⁴ Liang Shu-ming, zitiert nach: Shao, Chun. 2006. Bense Liang Shu-ming [Der eigentliche Liang Shu-ming]. *Yanhuang zongheng* (12): 47-49. S. 48.

Konfuzianismus und dem Buddhismus beruht. Noch wichtiger, als das, was Du über meine Vergangenheit wissen willst, ist, dass du dir über die Bedeutung der beiden Richtungen im Klaren bist. [...] Ich meine, dass wir darauf den Schwerpunkt unseres Gesprächs legen sollen, nicht aber auf meine persönlichen Angelegenheiten. Nicht nur für Dich, sondern auch für die Menschen aus Europa und Amerika wünsche ich mir, dass sich diese zwei Schulen, nämlich der Konfuzianismus und der Buddhismus, noch mehr begreiflich machen lassen.²⁰⁵

Tatsächlich lehnte Liang den von Alitto verliehenen Titel „der letzte Konfuzianer“ ab, und er stellte klar, dass er sich im Inneren mehr als Buddhisten sah.²⁰⁶ Wenn dies so sein sollte, müsste allerdings begründet werden, wie Liangs Werdegang zum Buddhismus zustande kam, obwohl dieser in einer traditionell konfuzianischen Familie aufwuchs. Deswegen erscheint es sinnvoll, an dieser Stelle einen Überblick über Liangs Leben zu geben. Daraufhin soll versucht werden, jene Wendepunkte herauszuarbeiten, die für Liang zu tiefgreifenden Veränderungen in seinem Leben führten.

3.1 EIN ÜBERBLICK ÜBER LIANGS LEBEN

Ein wichtiger Grund dafür, dass hier der Versuch unternommen wird, Liangs Lebenslauf so ausführlich darzustellen, liegt darin, dass er nicht nur viele geschichtlich bedeutsame Abschnitte Chinas miterlebte, sondern es so auch möglich wird, die Laufbahn seines Lebens nach Momenten zu untersuchen, in denen sich ein Wandel seiner Ansichten vollzog. So lebte Liang ohne Zweifel lange Zeit unter dem starken Einfluss seines Vaters. Dessen Tod gab allerdings für Liang den Anstoß, sein Leben zu überdenken. Deswegen erscheint es zunächst sinnvoll, einen kurzen Überblick über das Leben von Liangs Vater zu geben. Daraufhin wird Liangs eigenes Leben in drei Epochen vorgestellt.

Liang wurde am 18. Oktober 1893 und damit etwa ein Jahr vor dem Ersten Japanisch-Chinesischen Krieg (1. August 1894 - April 1895) geboren. Nachdem der Krieg mit einer Niederlage Chinas endete, wurde das riesige Reich von einer ideologischen Bewegung überrollt, die euphorisch den westlichen Lebensstil imitieren und auf diese Weise die Modernisierung des Landes vorantreiben wollte. Die Niederlage gegen das viel kleinere Japan war eine tiefe Demütigung der von ihrer eigenen Überlegenheit überzeugten chinesischen Zivilisation und erschütterte ihr Selbstbewusstsein zutiefst. Dies veranlasste Teile der gebildeten Schicht dazu, darüber zu diskutieren, wie China wieder zu alter Stärke gelangen könne. Es wurde der Ruf nach Reformen und sogar nach einem Ende der

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Vgl.: Wang Zong-yu. 1986. *Shi rujia haishi fojia? – Fang Liang Shu-ming xiansheng [Konfuzianer oder Buddhist? – Interview mit Herrn Liang Shu-ming]*. In: Philosophisches Institut der Universität Shenzhen (Hrsg.). *Zhongguo wenhua yu zhongguo zhexue*, 560-565. Peking: Dongfan chubanshe. S. 562f.

dynastischen Ordnung laut.²⁰⁷

Besonders zu erwähnen ist das sehr ambitionierte, letzten Endes aber erfolglose Vorhaben zur Modernisierung Chinas, das unter dem Namen „Hundert-Tage-Reform“ in die Geschichtsbücher einging. Der Name ist der Tatsache geschuldet, dass die Reformbemühungen tatsächlich nur 100 Tage (vom 11. Juni bis zum 21. September 1898) andauerten, ehe sie schließlich scheiterten. Doch immerhin erwiesen sich einige der Begleitprojekte der Hundert-Tage-Reform als erfolgreich und spielten bei der Modernisierung Chinas eine nicht zu unterschätzende Rolle.²⁰⁸

Zumindest die Schaffung von neuen (Hoch-)Schulen war von enormer Bedeutung. Hierfür ist die Gründung der Vorgängerin der heutigen Beijing-Universität ein aussagekräftiger Beweis. Zu diesem Zeitpunkt war die gesamte Bevölkerung von einem reformerischen Eifer gepackt, sodass es nicht weiter verwunderlich war, dass viele Kinder wie Liang von ihren Eltern in eine moderne Schule geschickt wurden. Insbesondere Liangs Vater, Liang Ji, wünschte, dass sein Sohn eine solche Schule besuchte.²⁰⁹

Im Werdegang von Liang Shu-ming spielte sein Vater eine bedeutende Rolle. Nach einer Aussage von Liang Shu-ming selbst hatte die Persönlichkeit seines Vaters bei ihm bereits in seiner Kindheit ein Verantwortungsgefühl gegenüber der Gesellschaft und dem Staat erzeugt, weshalb er stets jene Egoisten verachtet habe, die bloß nach Vulgarität, Gewinn und Reichtum streben würden.²¹⁰

3.1.1 DER VATER VON LIANG SHU-MING – EIN VERTEIDIGER DER MORAL

Im Unterschied zu Liang Shu-ming wuchs sein Vater in einer traditionellen Gesellschaftsordnung auf, in die sich die ganze Familie bereits gut integriert hatte, und das obwohl der Nachname Liang eigentlich auf die Zugehörigkeit der Familie zu einer nicht chinesischen Ethnie hindeutete. Liangs Großvater war damals bereits ein erfolgreicher Gelehrter-Beamter, bis er in seinem 36. Lebensjahr im Krieg fiel.²¹¹

²⁰⁷ Vgl.: Sattler-von Sivers, Gabriele. 1972. *Die Reformbewegung von 1898*. In: Peter-Joachim Opitz (Hrsg.). *Chinas große Wandlung*. Acht Beiträge. Beck'sche Schwarze Reihe, 87. 55-81. München: Verlag C. H. Beck.

²⁰⁸ Vgl.: Kuhn, Dieter. 2007. *Republik China von 1912 bis 1937: Entwurf für eine politische Ereignisgeschichte*. Die dritte überarbeitete und erweiterte Auflage. Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Würzburg. Institut für Kulturwissenschaften Ost- und Südasiens. http://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/frontdoor/deliver/index/docId/1877/file/Republik_China.pdf, zuletzt geprüft am 15.09.2014. S. 192.

²⁰⁹ Vgl.: Alitto 1996, S. 22.

²¹⁰ Vgl.: Liang Shu-ming. 1992c. *Guilin Liang xiansheng yishu [Der Nachlass von Liang Ji aus Guilin]*. In ders. Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe], Bd. 1. 1. Aufl., 549-598 Jinan: Shangdong renmin chubanshe. S. 591.

²¹¹ Liangs Familie gehörte nicht der Han-Ethnie an, sondern stammte von Ho-K'o-chi'i, einem Sohn des Mongolenherrschers Kublai Khan, ab. Obwohl dessen Herrschaft über China nicht selten als Fremdherrschaft angesehen wird, wird seine Herrschaftszeit trotzdem zumeist in die dynastische Ordnung des alten Chinas eingeordnet. Nach dem Untergang der Mongolen mit dem Ende der Yuan-Dynastie (1280-1368) unterstellten sich Liangs Vorfahren der darauffolgenden Ming-Dynastie (1368-1644). Da sie damals in der

Durch das Wegfallen der Einkünfte des Großvaters hatte die Familie sehr zu leiden, was dem damals achtjährigen Vater Liangs vermutlich eindrucksvoll in Erinnerung blieb. Die erlebte Armut hinterließ zweifelsohne auch Spuren in seiner späteren Laufbahn.²¹²

In jenem Zeitraum, in dem der Westen noch keine Anstalten machte, ins Reich der Mitte einzudringen, ließ sich beobachten, dass die Gesellschaft Chinas ihren Fortbestand erheblich von den kulturell tradierten Werten abhängig machte, die vor allem vom Konfuzianismus geprägt waren. Als Träger und Bewahrer der chinesischen Kultur war die gebildete Schicht hierbei unverzichtbar. Ihre Bedeutung erlangte sie nicht dadurch, dass sie über bestimmte Wissensbestände im modernen Sinne verfügte, sondern weil es ihr gelang, an der moralischen Ethik des Konfuzianismus festzuhalten, um somit die Ideale des Konfuzianismus auf die Realität zu übertragen. Denn nur auf diese Weise konnten die moralisch aufgeladenen Werte in der Realität zur Geltung kommen. Es lag deswegen auch an der gebildeten Schicht, einen Weg zu finden, die Triebe des Menschen unter Kontrolle zu halten und ein harmonisches Leben zu ermöglichen.²¹³

Die materielle Armut machte es der chinesischen Bevölkerung teilweise schwer, den moralischen Prinzipien ihrer Kultur gerecht zu werden. Gerade die Gelehrten-Beamten hatten nicht nur für den materiellen Wohlstand der Familie zu sorgen, sondern mussten ihr auch als moralisches Vorbild dienen. Diese beiden Ziele konnten sich aber teilweise gegenseitig ausschließen und standen somit in einem permanenten Spannungsverhältnis zueinander.²¹⁴ Im Rekurs auf den Werdegang von Liang Ji bemerkt Alitto, dass sich in dessen Gedanken eine radikale Position verbarg, die ihn in Alittos Augen zu einen kulturellen Ikonoklasten machte.²¹⁵ Alittos Beobachtung zufolge war Liang Ji ein vehementer Vertreter des pragmatischen Denkens²¹⁶ und bemühte sich, einen Ausweg aus der schwierigen Lage der kulturellen Gesellschaft Chinas zu finden. Diese Hoffnung erhielt infolge der

Hauptstadt eines der Streitenden Reiche (von 475 bis 221 v. Chr.) mit dem Namen Liang wohnten, nahmen sie diesen schließlich als Familiennamen an. Liangs Ur- und Großvater und sein Vater waren Gelehrte-Beamte. Auch seine Großmutter und Mutter waren gebildet. Daher bezeichnete Liang selber seine Familie als eine gebildete Familie (vgl.: Liang Shu-ming. 1992d. *Wo de zixue xiaoshi [Eine kleine Geschichte über meine Autodidaktik]*. In: ders. Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe], Bd. 2. 1. Aufl., 659-699. Jinan: Shangdong renmin chubanshe. S. 662f.; Alitto 1996, S. 17, Fußnote 1).

²¹² Vgl.: A. a. O., S. 16f.

²¹³ Vgl.: Ebd.

²¹⁴ Das Schicksal von Liang Ji ist gut geeignet, um dies zu verdeutlichen. Denn er war sein Leben lang bemüht, dem konfuzianischen Credo auch im Alltag zu folgen. Dies zeigte sich z. B. in seinem sorgsamem Umgang mit Verwandten und seinem Beistand für arme Kollegen, aber auch in seiner strikten Loyalität gegenüber seiner 1908 gestorbenen Mutter. So bestand er darauf, für seine Mutter Totenwache zu halten, obwohl diese Tradition zum damaligen Zeitpunkt gar nicht mehr üblich war und er sich dafür von seinem Amtsposten absetzen lassen musste. Damit rutschte er unvermeidlich in die Armut ab (vgl.: Liang 1992c, S. 580f.).

²¹⁵ Vgl.: Alitto 1996, S. 18.

²¹⁶ Der Eindruck, dass Liang Ji ein zum Pragmatismus neigender Mensch war, wurde von seinem Sohn bestätigt. Dieser ging davon aus, dass die Gedanken seines Vaters dem Mohismus – einer Schule der chinesischen Philosophie – ähnelten, welcher im 3. Jahrhundert v. Chr. in drei Gruppen zersplittert war und ein Jahrhundert später in der Bedeutungslosigkeit versank. Liang Shu-ming zufolge dachte sein Vater, dass die Entrücktheit von der Realität der gebildeten Schicht für die Rückständigkeit Chinas verantwortlich sei. Deswegen habe Liang Ji auch wenig Respekt jenen gegenüber gehabt, die nur Aufsätze und Gedichte schreiben würden, in seinen Augen aber keinen Bezug zu der Realität aufweisen würden. Dementsprechend plädierte Liang Ji für eine pragmatische Vorgehensweise (vgl.: Alitto 1996, S. 19).

Ereignisse rund um den Aufstand der Boxer-Bewegung 1900 gegen die Vereinigten acht Staaten (Deutsches Reich, Frankreich, Großbritannien, Italien, Japan, Österreich-Ungarn, Russland, USA) einen starken Dämpfer.²¹⁷

Danach gelangte er zu der Überzeugung, dass die Wiederbelebung der Nation in beachtlichem Maße auf das Bildungsniveau der normalen Landsleute angewiesen sei, was ihn 1902 zur Publikation der ersten Zeitung in Nordchina veranlasste. Die Zeitung zeichnete sich dadurch aus, dass sie nicht in der altchinesischen Amtssprache verfasst war, sondern einen stark umgangssprachlichen Stil pflegte. Dadurch wurde die Zeitung Personen mit einem niedrigen Bildungsstand zugänglich gemacht. Die Artikel hierin hinterließen durchaus einen beachtlichen Eindruck in der Bevölkerung und lösten einige Massenproteste gegen Engländer und Amerikaner aus.²¹⁸

Es schien eine Weile so, als würde Liang Jis Hoffnung auf eine nationale Wiederbelebung Chinas in Erfüllung gehen. Doch als diese Wiederbelebung ausblieb, führte ihn sein Engagement letzten Endes zur Frustration. Die aus seiner Sicht stattfindende moralische Verwahrlosung der chinesischen Gesellschaft verärgerte ihn zutiefst.²¹⁹ Gerade die von ihm wahrgenommene Ausbreitung des Hedonismus in der Gesellschaft war ihm ein Dorn im Auge. Der genussorientierte Lebensstil seiner Landsleute und das Eindringen des Westens führten bei ihm zu dem Schluss, dass die Selbststärkung Chinas nicht auf der westlichen, sondern nur auf der eigenen Kultur bzw. dem Konfuzianismus fußen könne. Diese Schlussfolgerung ermutigte ihn als überzeugten Anhänger des Konfuzianismus dazu, über den Wiederaufbau des Konfuzianismus in der chinesischen Gesellschaft nachzudenken. Denn hierin sah er den moralischen Antrieb zur Heilung und Wiederbelebung dieser „zerfallenen“ Gesellschaft. Er suchte nach einer Möglichkeit die chinesische Gesellschaft wieder zu einem moralischen Lebensstil zu führen. Um dieses Ziel zu erreichen, gründete er eine Lehranstalt namens *Xuan Jiang Suo* (宣讲所), die als Zentrum für die Erziehung und Kontrolle der Moral dienen sollte.²²⁰

Es stellt sich hier die Frage, wie die individuelle Moral der Chinesen dazu beitragen kann, ihre

²¹⁷ Vgl.: Alitto 1986, S. 20f.

²¹⁸ Vgl.: A. a. O., S. 22f., Fußnote 11: „The papers stirred up mass patriotic movements over the British mistreatment of Chinese laborers and American exclusion of Chinese Laborers. The largest movement was the indemnity contribution movement, in which the papers raised a great deal of money toward paying off China’s foreign debts and reducing the interest charges.“ Dar über hinaus weist Alitto auch drauf hin, dass Liangs Vater sein Interesse nicht nur auf die Zeitung beschränkte, sondern auch auf das Theater ausweitete. 1904 schrieb dieser in Peking sein erstes Werk namens „Der Patriotismus der Frauen“, das die nationale Liebe zur Heimat zum Ausdruck brachte. (vgl.: Liang. 1992c, S. 577).

²¹⁹ In einen Brief an den Leiter der Abteilung der Zivilverwaltung äußerte Liang Ji seine Unzufriedenheit mit der chinesischen Gesellschaft und glaubte, dass die Lösung nicht darin liege, westliche Gedankenkonstrukte auf die chinesische Gesellschaft zu übertragen, sondern darin, die verkommene Moral der Menschen zu verbessern (vgl.: Liang Huan-nai; Liang Huan-ding. 1926. *Nianpu* [Lebensdaten mit biografischen Angaben]. In: Liang Ji (Hrsg.). *Guilin Liang xiansheng yishu* [Der Nachlass von Liang Ji aus Guilin], Bd. 1. Hg. v. Huan-nai Liang und Huan-ding [Shu-ming] Liang. Shanghai: Jinghua yinshuju. S. 1a-b).

²²⁰ Vgl.: A. a. O., S. 37.

Nation aus der Krise zu führen. Dementsprechend scheint auch die Frage plausibel, was für ein Verständnis von der chinesischen Nation das Individuum als deren Mitglied aus moralischer Sicht einnehmen muss, um die Entwicklung eines modernen Nationalismus zu ermöglichen. Denn die Menschen nehmen eine Doppelrolle ein. Einerseits sind sie freie Individuen mit eigenen Bedürfnissen. Andererseits sind sie aber auch Mitglieder einer Nation und tragen zu der Herausbildung der Identität dieser Nation bei. Dabei können die individuellen Interessen und jene der Nation voneinander abweichen. Wie aber lassen sich die Interessen des Individuums mit jenen des Kollektivs in Einklang bringen, um auf diese Weise eine harmonische nationale Identität zu erschaffen?

Alitto äußert sein Bedenken in Bezug auf Liang Jis Position zur konfuzianischen ethischen Funktion der Moral. Liang Ji habe, so Alitto, die Moral nicht als ein universelles und allgemein erstrebenswertes Ziel für die Menschheit betrachtet, sondern lediglich als ein Instrument, um die chinesische Gesellschaft zu retten.²²¹ Folgt man dieser Logik, so hatte die Moral für sich alleine genommen für Liang Ji nur dann einen Wert, wenn sie dazu beitragen konnte, zur erhofften Rettung Chinas beizutragen. Doch über den spannungsvollen Unterschied zwischen der Moral als universellen Wert auf der einen und als utilitaristisches Instrument auf der anderen Seite war sich Liang Ji, zumindest wenn man Alitto folgt, gar nicht bewusst. Liang Shu-ming habe, so Alitto, dieses Spannungsverhältnis hingegen durchaus wahrgenommen. Dies könnte unter anderem damit erklärt werden, dass Liang Jis Freitod seinen Sohn dazu veranlasste, sich intensiv mit dem Thema Moral zu beschäftigen.²²²

Folgt man Alitto, so war Liang Ji für seinen Sohn ein Lehrer und Vorbild und übte auf ihn einen starken Einfluss aus, und zwar vor allem in Bezug auf Liangs Projekt des Ländlichen Wiederaufbaus. Hierbei wurden zwei Ideen Liang Jis aufgegriffen, nämlich die, den Menschen durch einen moralischen Erzieher zu vermitteln, dass der Kollektivismus dem Individualismus vorzuziehen sei und die, dass das Mitwirken von funktionsfähigen lokalen Institutionen zum Aufbau des ganzen Staats unerlässlich sei.²²³

Einen besonderen Einfluss übte wohl der Tod Liang Jis auf seinen Sohn aus. Der sich selbst als moralischen Perfektionisten sehende Liang Ji nahm sich einige Tage vor seinem 60. Geburtstag am 14. November 1918 durch Selbstertränkung sein Leben.²²⁴ Vielleicht wollte er auf diese Art versuchen, seinen Körper, um nicht zu sagen seine moralische Seele, von der Welt zu distanzieren, die er als verdorben und verschmutzt wahrnahm. Alitto jedenfalls geht davon aus, dass Liang Ji für

²²¹ Vgl.: Alitto 1986, S. 41: Alitto weist darauf hin, dass Liang die Moral als die universellen Werte des Menschen betrachtet habe, und formuliert sein Bedenken mit der folgenden Frage: „Was his ultimate value, then, moral value or the Chinese nation?“ (ebd.)

²²² Vgl.: Alitto 1996, S. 37.

²²³ Vgl.: Alitto 1986, S. 41f.

²²⁴ Vgl.: Alitto 1996, S. 60.

ein soziales Wertesystem gestorben sei.²²⁵

Der Tod seines Vaters kam für Liang Shu-ming einem Weckruf gleich, der seine bisherigen Überzeugungen infrage stellte.²²⁶ Bevor seine Zeit als Dozent an der Beijing-Universität näher betrachtet wird, wird das Augenmerk zunächst auf seinen Weg zum Klosterleben geworfen, der fraglos ein Ausdruck des Wandels seiner Überzeugungen darstellte. Des Weiteren erscheint es sinnvoll, durch eine genauere Betrachtung seiner Kindheit einen Eindruck von seinem Charakter zu gewinnen.

3.1.2 DAS LEBEN VOR DER BUDDHISTISCHEN BEKEHRUNG

Als Liang mit fünf Jahren den ersten Schritt für die langjährige Vorbereitung zum Gelehrten-Beamten ging, wirkte sich die Reformbewegung von 1898 stark auf sein Leben aus. Auf der Tagesordnung der Schule standen nicht nur die Klassiker des Konfuzianismus, mit dessen Inhalten ein gebildeter Mensch damals vertraut sein musste, sondern auch „Die Erdkunde mit Reimen“ (*Diqiu yun yan – 地球韵言*). Dieses Buch gehörte zu den ersten Kinderbüchern Chinas, das umfassend die Erd- und Landeskunde vermittelte. Auf Wunsch seines Vaters lernte Liang, im Unterschied zu den meisten anderen Kindern der damaligen Zeit, während seines Schulbesuchs auch Englisch.²²⁷

Durch den Boxerkrieg im Jahr 1900 und dem darauffolgenden Krieg zwischen China und den Vereinigten Acht Staaten brachen chaotische Zeiten an, in denen die Modernisierungsbewegung ein jähes Ende fand und viele moderne Schulen wieder geschlossen werden mussten. Mit dem einstmals friedlichen Leben Liangs war es damit vorbei.²²⁸

Nach der Schließung seiner ersten Schule wurde der kleine Junge von 1901 bis 1906 zum viermaligen Grundschulwechsel gezwungen,²²⁹ bis er die Aufnahmeprüfung für die Mittelschule *Shun Tian* in Beijing erfolgreich absolvierte. Hier bot sich ihm ein umfassendes Lehrprogramm in Bezug auf die chinesische und die westliche Kultur. In der Mittelschule neigte er dazu, seine Schularbeiten zu vernachlässigen, konnte als talentierter Autodiktat aber dennoch immer gute Leistungen vorweisen. Inzwischen beschäftigte er sich besonders mit Texten, welche Überlegungen zum konfuzianisch geprägten Menschenleben und zur sozialen Lage Chinas zum Gegenstand hatten.

²²⁵ Vgl.: Alitto 1986, S. 69.

²²⁶ Vgl.: Alitto 1996, S. 70f.

²²⁷ Vgl.: Liang 1992d, S. 668.

²²⁸ Vgl.: A. a. O., S. 669.

²²⁹ Er glaubte, dass der Schulwechsel in gewisser Weise mit der instabilen Gesellschaft und dem damit verursachten Chaos innerhalb des Lehrsystems zu tun gehabt habe (vgl.: Ebd.).

Dazu zählte die Beitragsreihe mit dem Titel „Über die Erneuerung des Volkes“ (*Xinmin shuo* – 新民说) in der „Zeitschrift zur Erneuerung des Volkes“ (*Xinmin Congbao* – 新民丛报), welche 1902 von Liang Qi-chao im japanischen Exil gegründet wurde. Dessen anderes Werk „Beispiele für die moralische Erziehung“ (*De yu jian* – 德育鉴), das die Grundsätze für die moralische Selbstkultivierung des Konfuzianismus behandelte, gefiel Liang sehr. Dadurch kam Liang zum ersten Mal mit dem traditionellen Gedankengut Chinas in Berührung, für das er sich fortan begeisterte. Sehr gerne las er auch die von der Konstitutionsbewegung²³⁰ herausgegebene Zeitung *Guo Feng Bao* (国风报), die einen Überblick über verschiedene politische Systeme in unterschiedlichen Ländern verschaffte. Auch die damals schwer zugänglichen revolutionären Publikationen wie z. B. „Die Kontroverse zwischen den Vertretern der Konstitutionsbewegung und denen der Revolution“ (*Lixianpai yu gemingpai zhi lunzhan* – 立宪派与革命派之论战) las Liang mit großem Interesse.²³¹

Diese inhaltlich umfangreichen Veröffentlichungen bereicherten nicht nur seine Kenntnisse, sondern erweiterten auch seinen Horizont. Nach eigener Aussage lebte er bereits im Alter von 14 Jahren nach der Devise: „Jedes Ding richtet sich danach aus, ob die Gesellschaft davon profitieren kann oder wie viel. Wenn es den Interessen sowohl der Gemeinschaft als auch den eigenen nicht gerecht wird, dann ist es nicht mehr nützlich.“²³² Bereits in diesen jungen Jahren zeichnete sich seine utilitaristische Grundhaltung ab, was Liang zufolge auf den Einfluss seines Vaters zurückzuführen war.²³³

Der Charakter Liangs wird auch anhand der folgenden Begebenheit deutlich. Als er sich einmal mit seinen vier besten Schulfreunden traf und einer davon in guter Absicht vorschlug, dass jeder der eigenen charakterlichen Schwäche entsprechend einen Beinamen haben sollte, was einerseits eine passendere Anrede ermöglichen, der jeweiligen Person aber gleichzeitig auch eine Warnung sein sollte, wurde Liang als stolz (*ao* – 傲) bezeichnet. Dazu stand er auch²³⁴ und behauptete, dass er,

²³⁰ Die Konstitutionsbewegung im Jahr 1906 zählt nach der Selbstverklärungs- (1861-1895) und der Reformbewegung (1895-1898) zum dritten Versuch in der Qing-Dynastie, der letzten Dynastie in China, das Reich vor dem Zerfall zu retten. Sie setzte darauf, die dynastische Ordnung durch politische Reformen in eine konstitutionelle Monarchie umzuwandeln (vgl.: Weber-Schäfer, Peter. 1972. *Die konstitutionelle Bewegung*. In: Peter-Joachim Opitz (Hrsg.). *Chinas große Wandlung*. Acht Beiträge. 82-112. München: Verlag C. H. Beck).

²³¹ Vgl.: Liang 1992d, S. 683.

²³² Wang Dong-lin; Liang Shu-ming. 1988. *Liang Shu-ming wenda lu [Gespräche mit Liang Shu-ming]*. 1. Aufl. Wuhan: Hubei renmin chubanshe. S. 16.

²³³ Vgl.: Liang 1992d, S. 680: Dabei muss betont werden, dass Liang sich überhaupt nicht mit den westlichen Strömungen der Philosophie auskannte. Der Utilitarismus war ihm deswegen fremd. Später gab er an, sich unbeabsichtigt auf dieselbe Argumentationslinie wie die westlichen Vertreter des Utilitarismus begeben zu haben. Er war davon überzeugt, dass die Besinnung auf solchen Gedanken mit seinem Vater zu tun gehabt habe. Es erscheint tatsächlich logisch, dass der bereits oben dargelegte Pragmatismus des Vaters auch den Sohn beeinflusste.

²³⁴ Vgl.: A. a. O., S. 677.

obwohl er nur selten lerne, oftmals der Klassenbeste sei. Zudem rühmte er sich selber dafür, seine Aufsätze mit einer ungewöhnlichen Logik zu schreiben und dabei nicht das damals in China übliche Muster zu verwenden, das er für „geschmacklos“²³⁵ hielt.

Diese Einstellung Liangs wurde von seinen Lehrern unterschiedlich bewertet. „Ein 70-Jähriger Lehrer ärgert sich darüber und beschriftet meinen Text mit einem Satz: ‚Wer Freude daran hat, sich immer von anderen zu unterscheiden, dem wird unvermeidlich Unglück widerfahren‘.“²³⁶ Dieser Einschätzung konnte sein anderer Lehrer hingegen nicht zustimmen und lobte Liang dafür, dass er immer für Überraschungen Sorge.²³⁷ Alitto geht davon aus, dass Liang seine hochmütige Haltung und seine Neigung, sich von niemandem etwas sagen zu lassen, von seinem Vater übernahm. Dies, so Alitto, habe Liangs ganzes Leben geprägt.²³⁸

Jedes Mitglied dieser alten Kultur wurde, unabhängig von seinem Alter, mit den tiefgreifenden Umwälzungen der damaligen Zeit konfrontiert. Voller Leidenschaft verschrieb sich der junge Liang dem Ziel der Rettung des ganzen Staates, wenn nicht gar der gesamten Nation, deren „Erlöser“ er werden wollte. Als Liang später seine Mittelschulzeit kritisch reflektierte, gestand er seine damalige geistige Unreife ein. Die Gedanken seines Vaters hätten sich auf ihn negativ ausgewirkt und ihn dazu veranlasst, „statt auf Kenntnisse mehr Wert auf deren Nützlichkeit zu legen.“²³⁹ In der Literatur und Philosophie habe er deswegen etwas Betrügerisches gesehen, weswegen sie bei ihm dementsprechend keine Akzeptanz gefunden hätten.²⁴⁰ Ferner betrachtete er die moralische Persönlichkeitsentwicklung als Instrumentarium für die Verwirklichung eines Zieles und wies der Moral keinen universellen Wert zu.²⁴¹ Diese Haltung muss umso merkwürdiger erscheinen, je stärker man den historischen Hintergrund in Rechnung stellt. In einer konfuzianisch geprägten Gesellschaft setzten sich die Gläubigen unentwegt für die Verwirklichung des Guten ein. Diese moralische Anforderung wurde den Menschen von der Geburt an gelehrt.

Liangs utilitaristische Haltung änderte sich nach seinen eigenen Angaben, als er auf einen Schulkameraden namens Guo Ren-lin stieß, der bald schon zu Liangs Freund wurde. Dieser habe, so Liang, ihn davon überzeugen können, sich von seiner nutzenorientierten Haltung abzuwenden und sich mit philosophischen Überlegungen zum Menschenleben zu beschäftigen.²⁴² Doch suchte Liang

²³⁵ A. a. O., S. 678.

²³⁶ Ebd.

²³⁷ Ebd.

²³⁸ Vgl.: A. a. O., S. 30.

²³⁹ A. a. O., S. 683.

²⁴⁰ Vgl.: Ebd.

²⁴¹ Vgl.: Ebd.

²⁴² Vgl.: Liang Shu-ming. 1987a. *Yi wang tan jiu lu – Rensheng de zhexue [Erinnerungen an die Vergangenheit – Die Philosophie des Menschenlebens]*. 1. Aufl. Xi'an: Shanxi shifan daxue chubanshe. S. 18: Guo war zwei Jahre älter als Liang und sehr gut mit den verschiedenen Klassikern des Altertums vertraut. Liang schätzte sein Wissen hoch und betrachtete ihn als Lehrer. Jedes Mal wenn sich die beiden miteinander unterhielten, schrieb Liang diese Gespräche auf und fasste sie später zu einem Heft mit dem Namen „Die Worte

auch weiterhin mit großem Engagement nach einem Ausweg aus dem Chaos, in dem sich die chinesische Nation befand.

Seit der Abschaffung der Staatsdienstexamen²⁴³ und dem Zerfall der Dynastie übten viele Jugendliche nach dem Schulabschluss nicht sofort einen Beruf aus, sondern engagierten sich für die Revolution gegen die Qing-Dynastie. Liang bildete da keine Ausnahme, was vor dem gesellschaftlichen Hintergrund auch nicht weiter verwunderlich war. Sein Vater nahm dabei nach wie vor die Rolle seines Mentors ein. Vor allem dessen reformerische Gedanken hinterließen einen tiefen Eindruck auf Liang. Außerdem wurden die Zeitungen, die Liang bevorzugt las, von den reformorientierten Meinungen regelrecht überschwemmt. Es kann davon ausgegangen werden, dass Liang in der Zeit vor 1911 fest davon überzeugt war, eine Stärkung Chinas sei durch die Nachahmung der westlichen Verhaltensweisen zu erreichen.²⁴⁴ Liangs Wissen über die traditionelle Kultur Chinas war damals allerdings noch sehr begrenzt. Doch obwohl er so wenig von dieser Kultur kannte, wollte er zumindest ihren Kern unbedingt erhalten und war auch fest davon überzeugt, dass dies möglich sei.²⁴⁵ Schon damals war Liang also ein kulturkonservativer Denker, der einem gewissen Maß an Veränderung gegenüber offenstand, solange sie nur der Rettung der chinesischen Kultur diene.

Ein Wendepunkt trat für ihn ein, als er 1911 dem „Jing-Jin-Zweig des Revolutionsbunds“ (*Jing jin tongmenghui* – 京津同盟会) beitrug und sein Traum, sich an der Revolution zu beteiligen, somit in Erfüllung ging.²⁴⁶ Vor allem wenn man berücksichtigt, dass er aus einer gebildeten und vom Konfuzianismus geprägten Familie stammte, war dies ein ungewöhnlicher Schritt. Mit dem Harmonie-Konzept des Konfuzianismus war Liangs Entscheidung jedenfalls nicht zu vereinbaren. Dies wird umso deutlicher, wenn man sich vor Augen hält, dass die jungen Revolutionäre mit großer Begeisterung Attentate auf die Potentaten des kaiserlichen Hofes planten. Diese Furchtlosigkeit der Mitglieder rührte den damals Achtzehnjährigen. In seiner viele Jahre später verfassten Autobiografie gestand Liang ein, dass die chinesische Jugend in ihrer heißblütigen Begeisterung einen Widerstand gegen das alte Regime leistete, der zum Teil von terroristischen Bewegungen im Ausland inspiriert worden sei, ohne aber eine wirklich klare Vorstellungen über die genauen Geschehnisse und

von Herrn Guo“ (*Guoshi yulu* – 郭师语录) zusammen. Ob Liang sich durch diese Begegnung wirklich vom Utilitarismus verabschiedete, erscheint, wie weiter unten noch ausgeführt wird, allerdings fraglich.

²⁴³ Um in China die Beamtenlaufbahn einschlagen zu können, war es notwendig, an einer kaiserlichen Lehranstalt zu studieren. Nur wer die Staatsdienstexamen bestand, konnte danach als Beamter tätig werden. Dieses Prüfungssystem wurde in China 1300 Jahre lang angewendet und erst im Jahr 1905 abgeschafft (für Details siehe: Miyazaki Ichisada. 1981. *China's Examination Hell: The Civil Service Examinations of Imperial China*. New Haven/London: Yale University Press).

²⁴⁴ Aufgrund dieses Einflusses geht Ma davon aus, dass Liangs Zuneigung zu der britischen Monarchie hegte. Am Anfang hielt Liang tatsächlich daran fest, dass das britische Modell der kulturellen Gesellschaft Chinas als ein geeignetes Vorbild dienen könne, während er das amerikanische bzw. französische System ablehnte. Durch das Scheitern der konstitutionell-monarchischen Bewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts gelangte er zu dem Schluss, dass nur die Revolution China retten könne (vgl.: Ma Dong-yu. 2008. *Liang Shu-ming zhuan [Die Biografie von Liang Shu-ming]*. 2. Aufl. Beijing: Dongfang chubanshe. S. 21f.).

²⁴⁵ Vgl.: Alitto 1986, S. 36.

²⁴⁶ Vgl.: Liang 1992d, S. 685.

Hintergründe in den fremden Ländern gehabt zu haben.²⁴⁷ Er sprach in diesem Zusammenhang von einer „studentischen Revolution“²⁴⁸, deren Niederlage aufgrund der Naivität und falschen Kenntnisse ihrer Protagonisten zu erwarten gewesen sei.²⁴⁹

Aus welchem Grund auch immer die junge Generation dem Aufruf zum Kampf gegen die alten sozialen Verhältnisse folgte, Liangs Hauptantrieb war der neu entfachte Nationalismus der damaligen Zeit. Dieser Nationalismus hatte sich über die Schulen verbreitet, die von der Qing-Dynastie geschaffen wurden. In gewisser Weise hat sie damit zu ihrem eigenen Untergang beigetragen, denn der immer stärker werdende Nationalismus richtete sich nicht nur gegen die ausländischen Invasoren, sondern auch die von den Mandschu gegründete Dynastie. In dem Land machte sich damals eine zunehmende Panik breit. Als Journalist begann Liang im Jahr 1912 ein neues Leben, das allerdings nur ein Jahr andauerte. An diesen Beruf knüpfte er viele Erwartungen. Oberflächlich betrachtet, so Liang, sei „diese Tätigkeit nur eine von vielen in der Gesellschaft.“²⁵⁰ Doch bei genauerer Betrachtung sei sie dazu geeignet, die Gesellschaft zu führen. Dies sei, wie er später feststellte, für einen unerfahrenen Absolventen wie ihn beim ersten Schritt in die Gesellschaft aber eine zu große Herausforderung gewesen.²⁵¹ Darüber hinaus riss ihn diese Beschäftigung aus seinen konfuzianischen Träumereien zurück in die Realität. Seine zahlreichen berufsbedingten Kontakte mit Politikern oder anderen „großen Persönlichkeiten“²⁵² erfüllten ihn jedenfalls mit Abscheu. Dies stellte für ihn eine große psychische Belastung dar.²⁵³

Ende 1912 kam er durch Zufall mit dem Buch „Die Quintessenz des Sozialismus“ (*Shehui zhuyi zhi shensui* – 社会主义之神髓) von Kōtoku Shūsui in Berührung.²⁵⁴ Dieses Buch veranlasste ihn dazu, sich kritisch mit dem Konzept des Privateigentums zu beschäftigen. Er entwickelte daraufhin

²⁴⁷ Vgl.: A. a. O., S. 31: Alitto weist darauf hin, dass viele chinesische Jugendliche sich der terroristischen russischen Narodniki-Bewegung zugetan gefühlt hätten. Hierbei handelte es sich um eine sozialrevolutionäre Bewegung im Russischen Kaiserreich, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Erscheinung trat. Die Mitglieder des Jing-Jin-Zweigs des Revolutionsbunds planten, die ehemaligen Machthaber Chinas zu ermorden. Dieses Vorhaben schlug fehl und forderte viele Opfer unter den Attentätern. Doch davon ließ man sich nicht beeindrucken. Stattdessen wurden sogar weitere Attentate verübt. (vgl.: Ma 2008, S. 22).

²⁴⁸ Liang 1992d, S. 686.

²⁴⁹ Vgl.: Ebd.

²⁵⁰ Ebd.

²⁵¹ Vgl.: Ebd.

²⁵² Ebd.

²⁵³ Vgl.: Liang 1992d, S. 687.

²⁵⁴ Vgl.: A. a. O., S. 689. Die Unfähigkeit der letzten Dynastie hatte die Verschlechterung der sozialen Verhältnisse zur Folge. Vor allem die größer werdende Kluft zwischen Arm und Reich führte allmählich im Kreis der Intellektuellen zu einer Auseinandersetzung mit der Verteilung der Besitzverhältnisse. Seit Anfang des 20. Jahrhunderts erreichte die Anzahl der chinesischen Studenten im Ausland ein Rekordhoch. So sind in den Jahren 1903 bis 1909 ca. 30.000 Studenten nach Japan gegangen. Viele davon nahmen die dortigen Forschungen zum Sozialismus mit Begeisterung auf und verbreiteten nach ihrer Rückkehr dessen Gedankengut. Es gab damals viele Übersetzungen von Schriften über den Sozialismus aus Japan. Kōtoku Shūsui galt als Gründer der Japanischen Sozialdemokratischen Partei und sein Buch „Die Quintessenz des Sozialismus“ wurde im November 1903 ins Chinesische übertragen. Danach gewann der Sozialismus vor allem bei den Intellektuellen Chinas an Boden. Dies führte schließlich zu einer Debatte über den Sozialismus in China. Es muss aber auch gesagt werden, dass der Sozialismus von Anfang an von allen politischen Kräften als Propagandainstrument zur Durchsetzung ihrer politischen Ziele benutzt wurde, was es schwierig machte, seinen Kern zu erfassen. Daher wurde er oftmals verzerrt interpretiert (für Details siehe: Yu You-jun; Li Yuan-jiang, 2011. *Shehui zhuyi wubainian* [Der fünfhundertjährige Sozialismus]. 1. Aufl. Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe).

eine Abneigung gegen das Privateigentum, die er teilweise als kaum auszuhalten empfand.²⁵⁵ Er war so von der marxistischen Lehre begeistert, dass er einen kurzen Aufsatz mit dem Titel „Die präzisen Worte über den Sozialismus“ (*Shehui zhuyi cuiyan – 社会主义粹言*) schrieb.²⁵⁶ Darin vertrat er die Ansicht, dass das Privateigentum für soziale Instabilität und unzählige Gräueltaten verantwortlich sei. Zwar verfüge der Staat prinzipiell über die Mittel, um den Frieden zu gewährleisten. Doch führe die ungleiche Verteilung der Besitzverhältnisse dennoch ins Chaos. Um das unter Beweis zu stellen, führte Liang beispielhaft eine ganze Reihe von Menschen an, die unter extremer Armut leiden würden und somit entweder Betteln oder unwürdigen Arbeiten nachgehen müssten. Dadurch, so Liang, werde der Verfall der Gesellschaft und der Zusammenbruch des Staates beschleunigt.²⁵⁷

Die Menschen werden immer niederträchtiger, was zu ihrem Untergang führen wird. Das ist auf jeden Fall sehr erschreckend. [...] Sobald das Privateigentum abgeschafft und die Produktionsmittel zum Volkseigentum werden, können die Schwierigkeiten im alltäglichen Leben grundlegend von der Gesellschaft gemeinsam bewältigt werden. Dadurch wird die Existenzkonkurrenz zwischen den Menschen vermieden.²⁵⁸

Dies war sein Verständnis von Sozialismus.

Ob seine Ansichten tatsächlich überzeugen können oder nicht, sei dahingestellt. Mit dem Hinweis auf die schwierige Lage der Gesellschaft am Anfang des 20. Jahrhunderts traf er aber den Kern der sozialistischen Debatten in China. Viele nicht-sozialistische Intellektuelle begingen damals den grundlegenden Fehler, bei ihren theoretischen Überlegungen die Realität weitgehend auszublenden.²⁵⁹ Darüber hinaus verfügten sie weder über ausreichendes Wissen in Bezug auf den Aufbau des chinesischen Staates noch besaßen sie ein klares Konzept, um ihre theoretischen Vorschläge praktisch in der chinesischen Gesellschaft umzusetzen.²⁶⁰

Liang nahm zur Kenntnis, dass die Besitzverhältnisse in den Augen des Sozialismus ein Kernproblem der Gesellschaft darstellten. Doch von einer Lösung dieses Problems hatte er keine genaue Vorstellung. Sein Desinteresse an einigen entscheidenden Stellen im Werk „Die Quintessenz des Sozialismus“, die eine klare Antwort zu dieser Problematik unter dem Gesichtspunkt des

²⁵⁵ Vgl.: Liang 1992d, S. 689.

²⁵⁶ Vgl.: A. a. O., S. 691.

²⁵⁷ Vgl.: Liang Shu-ming. 1930. *Huitan jiangyan zhi yiduan [Ein Vortrag der Robinie-Plattform]*. In: ders. (Hrsg.). *Shu-ming sa hou wenlu [Die Schriften von Shu-ming nach dem 30. Lebensjahr]*, 1-17. Shangwu yinshuguan.

²⁵⁸ Liang 1992d, S. 690f.

²⁵⁹ Hierzu gestand Liang ein: „Der damalige Gedanke [über den Sozialismus] ließ sich in Bezug auf das Menschenleben nur als ein soziales Ideal definieren und hatte mit den chinesischen Problemen wenig zu tun. Mit anderen Worten gedachte man vom Sozialismus Gebrauch zu machen, um ein gutes Leben führen zu können. Dennoch übersah man, dass die Verwirklichung des Sozialismus in China besondere Bedingungen voraussetzte“ (a. a. O., S. 691). Diese Bedingungen bezogen sich auf die wirtschaftliche Lage, die nach Liangs Meinung meistens übersehen worden sei. Stattdessen habe man sich nur auf das Politiksystem konzentriert und sei der festen Überzeugung gewesen, dass das konstitutionelle System Großbritanniens die Zukunft Chinas sichern könne (vgl.: Ebd.).

²⁶⁰ Vgl.: Ebd.

Klassenkampfes geliefert hätten, verdeutlichte sein begrenztes Verständnis von der marxistischen Lehre.²⁶¹

Liang war zu diesem Zeitpunkt kein Einzelfall. Sich einen vollständigen und richtigen Kenntnisstand über den Marxismus anzueignen, war damals gerade in China nur schwer möglich.²⁶²

In Bezug auf Liang kann man argumentieren, dass er kein klassenschichtbezogenes Bewusstsein besaß. Dies hatte vermutlich etwas mit seinen persönlichen Erfahrungen zu tun, die ihm im gewissen Maße den Zugang zum marxistischen Kernpunkt erschwerten.²⁶³ Liang setzte sich mit dem Sozialismus nur auseinander, weil er hoffte, hierin eine Rettung für die chinesische Gesellschaft zu finden. Eine Haltung, die genau jenen Utilitarismus erkennen lässt, von dem Liang glaubte, ihn abgelegt zu haben.

Die für Liang unangenehmen Erfahrungen mit der Politik²⁶⁴ und seine kaum noch belastbare Psyche ließen ihn immer mehr verzweifeln. Der endgültige Abschied von seiner Mutter, die seit langem schwer erkrankt war und im Juni 1912 starb, stellte für ihn eine weitere schwere Belastung dar.²⁶⁵

Im Alter von 20 Jahren habe ich mir zweimal mein Leben nehmen wollen. Das kann als Ausdruck meiner inneren Konflikte verstanden werden. Ich wollte mich hervortun und zugleich anderen keine Achtung schenken, wobei ich dazu neigte, mich selbst für lästig zu halten. Der Grund dafür lag einerseits im Hochmut und andererseits darin, dass ich oft Fehler machte und deswegen ein schlechtes Gewissen hatte. Ich kämpfte oft mit mir selbst. Hätte ich diesen Konflikt mit mir selbst verloren, so hätte mich dies zum Selbstmord geführt.²⁶⁶

Ein interessanter Hinweis stammt in diesem Zusammenhang von Alitto. Er geht davon aus, dass Liangs geistige Krise darauf zurückzuführen gewesen sei, dass dieser einem Wahrheitsbegriff

²⁶¹ Vgl.: Ma 2008, S. 25.

²⁶² Vgl.: Spengler, Tilman. 1972. *Die sozialistische Bewegung*. In: Peter-Joachim Opitz (Hrsg.). *Chinas große Wandlung*. Acht Beiträge. Beck'sche Reihe, 87, 163-186. München: Verlag C. H. Beck.

²⁶³ Liang verwies in diesem Zusammenhang auf folgende Begebenheit: Am Anfang der Republik existierte in China schon die anarchistische Sozialistische Partei Chinas, deren Vorsitzender Jiang Kang-hu war. Dieser hatte schon häufiger Kontakte mit der Familie von Liang Shu-ming aufgebaut. Deswegen sagte Liang, dass er Jiang gut genug kenne, um zu wissen, dass dieser ein Opportunist sei. Somit wurde Liang zum Gegner dieser Partei. In dieser feindseligen Einstellung gegen über Jiang und seiner Partei sah Liang später den Grund dafür, warum er dem Sozialismus nicht näher gekommen war (für Details siehe: Liang 1992d, S. 686).

²⁶⁴ Vgl.: A. a. O., S. 688: In den Augen Liangs hing der Sozialismus unabdingbar mit dem „Prinzip der Volkswohlfahrt“ (ebd.) (*minsheng* – 民生) zusammen. Dieses Prinzip beruhte auf den drei Volksprinzipien von Sun Yat-sen und galt als Zielsetzung des Revolutionsbunds. Im August 1912 wurde der Revolutionsbund zur KMT umorganisiert. Dabei wurde das Prinzip der Volkswohlfahrt aus dessen Programm gestrichen. An seine Stelle trat ein Artikel des Programms der KMT. Demnach müsse man die Republik stabilisieren und eine Politik für das Volk betreiben. Liang war der Meinung, dass diese Änderung ein Beweis dafür sei, dass politische Aspekte mehr Beachtung fänden als wirtschaftliche Aspekte. Diese inhaltliche Änderung hielt Liang nicht für hinnehmbar, zumal sie gegen den Willen von Sun Yat-sen durchgesetzt wurde. Liang schilderte später die chaotischen Szenen bei der Gründungssitzung der KMT. Nachdem die Zeitung, bei der er sich als Journalist betätigte, in die offizielle Parteipublikation der KMT umgewandelt worden war, gab er diesen Beruf auf.

²⁶⁵ Vgl.: Liang Huan-nai/Liang Huan-ding 1926, S. 24b.

²⁶⁶ Liang, Shu-ming. 1992e. *Zhaohua [Das Gespräch beim Morgengrauen]*. In: ders. (Hrsg.). *Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe]*, Bd. 2. 1. Aufl., 35-140. Jinan: Shangdong renmin chubanshe. S. 42.

angehangen habe, der keinen objektiven Bezug aufgewiesen habe, sondern von Liang rein subjektiv verstanden worden wäre. Dies, so Alitto, sei Liangs frühem Interesse am Buddhismus geschuldet gewesen. Demzufolge ginge der Zuwachs an Freude einher mit dem Zuwachs an Leid. Sowohl Glück als auch Unglück würden somit vom subjektiven Wahrnehmungsvermögen abhängen.²⁶⁷

Liang war gerade in seinen jungen Jahren zwischen zwei sich gegenüberstehenden Lebenshaltungen hin- und hergerissen. Einerseits war er ein junger Idealist, dessen Traum von einer moralischen Welt sich einer gewalttätigen Realität ausgesetzt sah. Andererseits hatte er aber auch eine sehr pragmatische, utilitaristische Seite an sich.²⁶⁸ Diese unentschlossene Haltung steht in gewisser Weise symbolisch für den alten Widerstreit zwischen zwei Grundbedürfnissen des Menschen. Das eine Grundbedürfnis bezieht sich auf das menschliche Streben nach Erfolg und die Befriedigung unbegrenzter Begierde. Demgegenüber steht der Wunsch nach einem glücklichen Leben in Harmonie mit anderen Menschen. Aber an der Erfüllung dieses Wunsches sind die Menschen immer gescheitert. Denn die Menschen neigen dazu, ihre niederen Triebe vor sich selbst zu rechtfertigen und das Leben als ein Instrument zur Befriedigung eben jener Bedürfnisse zu begreifen. Doch wenn man den Sinn des Lebens darin sieht, ein moralisches und harmonisches Leben zu führen, so bedeutet eine derart pragmatische Lebenshaltung letzten Endes, dass das Leben seinen Sinn verliert.²⁶⁹ Da Liang zum Teil einer utilitaristische Lebensphilosophie anhing, vertrat er, das ist zumindest Alittos Ansicht, auch eine nutzenorientierte Einstellung zum Menschenleben. Gleichzeitig wies er aber immer noch eine Sehnsucht nach einem moralischen Menschenleben auf. Das erzeugt bei Liang einen heftigen innerlichen Konflikt.²⁷⁰ Diese Widersprüchlichkeit ergab sich zum Teil aus Liangs interessengeleitetem Handeln, aber auch daraus, dass er keine Autorität anerkannte. Im Vergleich zu anderen Menschen derselben Generation wusste er nicht, wie man sich gegen elterlichen Zwang zur Wehr setzen konnte, zumal ihm der Gedanke, sich gegen Autoritäten aufzulehnen, fremd war. Denn sein Vater hatte sich nie patriarchisch verhalten. Das hatte zur Folge, dass er den Umgang mit Autorität nicht kannte. Schließlich musste er sich selbst zur Entwicklung einer moralischen Persönlichkeit zwingen. Das brachte ihm den Vorwurf ein, psychisch krank zu sein.²⁷¹

²⁶⁷ Vgl.: Alitto 1996, S. 45.

²⁶⁸ Vgl.: Ebd.

²⁶⁹ Vgl.: Ebd.

²⁷⁰ Vgl.: Alitto 1986, S. 49ff.

²⁷¹ Vgl.: A. a. O., S. 52; Alitto, Guy. 1976. *The Conservative as Sage: Liang Shu-ming*. In: Charlotte Furth und Guy Alitto (Hrsg.). *The Limits of change. Essays on conservative alternatives in Republican China*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. S. 223.

3.1.3 EIN BUDDHISTISCHES LEBEN VON 1913 BIS 1917

Um sich vom moralischen Selbstzwang befreien zu können und die Wurzel der menschlichen Kümmeris ausfindig zu machen, wandte er sich 1913 dem Buddhismus zu,²⁷² denn laut dem Mahāyāna-Buddhismus war Leben mit Leiden gleichzusetzen, und so erschien es sinnvoll, hier nach einer Antwort auf seine Frage nach dem Ursprung des menschlichen Leids zu suchen. Zu Beginn hatte er allerdings nur wenig Ahnung vom Buddhismus. An zwei Orten²⁷³ wurde ihm der Zugang zu der buddhistischen Lehre, vor allem zu der „Schule der Daseinsmerkmale“ (*Dharmalakṣaṇa*)²⁷⁴ ermöglicht. Dies war zum einen die „Stelle für das Drucken und Schnitzen von buddhistischen Literaturen in Jinling“²⁷⁵ (*Jinling kejingchu* – 金陵刻经处) und zum anderen eine Buchhandlung, wo Liang regelmäßig die Zeitung „Die Zeitung des Buddhismus“ (*Foxue Congbao* – 佛学丛报)²⁷⁶ bezog. Er war sich seiner unvollständigen Kenntnisse in Bezug auf den Buddhismus durchaus bewusst und entschied sich deswegen dazu, sich intensiver mit der buddhistischen Bewusstseinslehre zu beschäftigen. Dies führte ihn zu einem klösterlichen Leben.²⁷⁷ Auf diese Art und Weise wollte er den Zustand *tathata* („Soheit“ oder „Solchheit“) erreichen. Vor allem im Mahāyāna-Buddhismus war man danach bestrebt, über die irrtümlichen Erscheinungen hinweg in die Form wahrer bzw. fundamentaler Wirklichkeit hineinzusehen. Denn alle Erscheinungen waren nach den Lehren des Mahāyāna-

²⁷² Vgl.: Ma 2008, S. 27: Ma weist darauf hin, dass Liang zweimal mit dem Buddhismus in Berührung kam. In den ersten Jahren des Besuchs der Mittelschule machte sich Liang schon Gedanken über das Menschenleben und die Gesellschaft. Als er eine Putzfrau Tag und Nacht arbeiten sah und ihr Leben mit seinem eigenen verglich, kam er zu dem Schluss, dass diese Frau ein elendes Leben führe. Dennoch hatte er auch selber manchmal Kummer. Darum vertrat er die Meinung, dass alle Menschen, egal ob reich oder arm, stets etwas zu beklagen hätten. Der Grund hierfür lag seines Erachtens im subjektiven Willen des Menschen. Alles habe mit Trieb, Begierde und Instinkt zu tun. Nur wer seine Bedürfnisse befriedigen könne, könne mit Freude und Glück rechnen – allerdings nur sehr kurzfristig. Der Kummer würde aber bald wieder zurückkehren. Das war für Liang der Anlass, sich erstmals mit dem Buddhismus zu beschäftigen.

²⁷³ Vgl.: Liang 1992d, S. 692.

²⁷⁴ Hierbei handelte es sich um eine im 7. Jahrhundert gegründete Schule des chinesischen Buddhismus, die vor allem bis zum 9. Jahrhundert (bzw. hauptsächlich in der Tang-Dynastie [von 618 bis 906 n. Chr.]) an Boden gewann. Auf Chinesisch hieß sie die *Faxiang Zong* (法相宗). In dieser Schule wurde gelehrt, dass sich die Welt als die vom Bewusstsein projizierte Erscheinung definieren lasse. Die Schule gehörte der *Vijñānavāda* (Bewusstseinslehre) an, die zugleich eine der philosophischen Schulen des im 4. Jahrhundert gegründeten Mahāyāna-Buddhismus war (für Details siehe: Liang Shu-ming. 1992f. *Weishi shuyi* [Die Darlegung des Weishi-Buddhismus]. In: ders. [Hrsg.]. Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe], Bd. 1. 1. Aufl., 251-320. Jinan: Shangdong renmin chubanshe).

²⁷⁵ Jinling war der historische Name für die Hauptstadt Nanjing oder Nanking der Provinz Jiangsu. Diese Stelle wurde von Yang Wenhui gegründet. Nach dem Ende der Schule der Daseinsmerkmale galt er als derjenige, welcher diese buddhistische Lehre wieder nach China brachte. Alitto deutet darauf hin, dass diese Schule bis 1949 von rechtsorientierten Intellektuellen geleitet wurde. Die meisten Intellektuellen glaubten ebenfalls an diese Bewusstseinslehre (vgl.: Alitto 1986, S. 52).

²⁷⁶ Diese Zeitung wurde im Oktober 1912 von Di Bao-xian herausgegeben. Vorher prälierte dieser für die Reformbewegung von 1898. Nach deren Niederlage ging er ins Exil nach Japan. Nachdem er 1900 nach China zurückgekehrt war und wegen des Scheiterns des von Tang Cai-chang organisierten „Aufstands der selbstständigen Armee“ (*zili jun qiyi* – 自力军起义), an dem er sich beteiligt hatte, die Flucht nach Japan ergriffen hatte, wurde er 1904 von Kang You-wei nach China einberufen, um die Zeitung *Eastern Times* (*Shibao* – 时报) zu gründen (vgl.: Zhang Zhen-ting; Yi Ting. 2013. *Woguo baozhi chuangan zhuankan de zuizao changshi* [Der früheste Versuch für die Herausgabe einer Sondernummer einer Zeitung in China]. Zhengzhou daxue xuebao (zhexue shehui kexueban) 46 (5): 173-176).

²⁷⁷ Alitto erwähnt, dass Liangs asketisches Leben im strengeren Sinne nur eine Art Selbstkontrolle und mitnichten vom religiösen Charakter geprägt war (vgl.: Alitto 1986, S. 54).

Buddhismus bloß die Projektionen ihrer Substanz, nicht aber die Substanz selbst.²⁷⁸

Seine Auffassung zum Buddhismus brachte er in einem Aufsatz mit dem Titel „Auf der Suche nach dem Ursprung und den Lösungen für Probleme“ (*Jiu yuan jue yi lun – 究元决疑论*)²⁷⁹ zum Ausdruck, der 1916 stückweise in der fünften, sechsten und siebten Ausgabe der „Zeitschrift des Ostens“ (*Dongfang Zazhi – 东方杂志*) veröffentlicht wurde und in der Wissenschaft somit Anerkennung fand. Auch deswegen wurde Liang 1917 als Dozent an die Peking-Universität einberufen, obwohl er nur einen Mittelschulabschluss besaß.²⁸⁰

Ob man seine Erläuterung zur buddhistischen Lehre für überzeugend hält, spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle. Allerdings muss berücksichtigt werden, dass Liangs Abhandlung zum Buddhismus zu diesem Zeitpunkt als repräsentativ für das Forschungsfeld des Hinduismus in China angesehen werden kann. Er beschränkte sich bei seinen Betrachtungen nicht bloß auf die chinesische Kultur, sondern ging über deren Grenzen hinaus. Der Sinn des Menschenlebens war in seinen Augen unabhängig von der jeweiligen Umwelt des Menschen. Im Hinblick auf seine buddhistische Auffassung gewann er ein umfassendes Verständnis vom Leben. In seinen Augen folgte die

²⁷⁸ Vgl.: Liang Shu-ming. 1992g. *Yindu zhexue gailun [Grundriss der indischen Philosophie]*. In: ders. (Hrsg.). Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe], Bd. 1. 1. Aufl., 23-247. Jinan: Shangdong renmin chubanshe. S. 168ff.

²⁷⁹ Vgl.: Liang, Shu-ming. 1997. *Jiu yuan jue yi lun [Auf der Suche nach dem Ursprung und den Lösungen für Probleme]*. In: ders. (Hrsg.). Shu-ming sa qian wenlu [Die Schriften von Shu-ming vor dem 30. Lebensjahr]. 15-46. Shangwu yinshuguan. S. 15ff.; Liang Shu-ming. 1992h. *Jiu yuan jue yi lun [Auf der Suche nach dem Ursprung und den Lösungen für Probleme]*. In: ders. (Hrsg.): Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe], Bd. 1. 1. Aufl., 1-22. Jinan: Shangdong renmin chubanshe. In diesem Beitrag beschäftigte er sich intensiv mit den anderen Lehrtraditionen des Buddhismus. Insbesondere diskutierte er die Bedeutung des Leidens und machte die grenzenlosen Bedürfnisse des Individuums als die Quelle dafür aus. Darüber hinaus vertrat er den Standpunkt, dass es den weltlichen politischen Systemen, seien sie sozialistisch oder demokratisch, um nichts anderes als um die Befriedigung der „menschlichen Bedürfnisse“ (*yu – 欲*) (a. a. O., S. 16) gehe. Mit der technologischen Entwicklung gehe der Zuwachs der menschlichen Begierde einher, was unausweichlich zu noch mehr Leiden führe. Er glaubte, dass man nicht umhin komme, Leiden zu erleben, solange man Begierde empfinde. Deswegen plädierte er für den Verzicht auf Luxus und für die Einhaltung der Selbstkontrolle (a. a. O., S. 22).

²⁸⁰ Aufgrund der Veröffentlichung dieses Beitrags wollte ihn Cai Yuan-pei, der Präsident der Universität Peking, einladen, um an der Universität Unterricht über die hinduistische Philosophie zu geben. Beim ersten Treffen lehnte Liang den Posten an der Uni ab, denn er war damals als Sekretär des Justizministers Zhang Yao-zeng tätig. Dieser war Liang Shu-mings Onkel mütterlicherseits. Mit einem ausgezeichneten Abschluss an der Universität Peking wurde er nach Japan entsandt. Dort trat er dem Revolutionsbund bei, während er an der Universität Tokio Jura studierte. Nach dem Ausbruch der Revolution 1911 brach er sein Studium ab und kehrte nach China zurück. 1916 wurde er Justizminister des Regierungskabinetts von Duan Qi-rui in Peking. Liang wurde sein Sekretär und übernahm die Aufgabe, Briefe und Dokumente abzufassen. Erst im Oktober des gleichen Jahres nahm er eine Tätigkeit als Dozent an der Peking-Universität auf, nachdem Zhang und er beim Umbau der Regierung ihre Posten aufgegeben hatten. Kurz nach dem Verlust seines Beamtenpostens erfuhr er mit großer Abscheu, dass das Militär in Süchina bzw. in der Provinz Hunan Gewalttaten beging. Nach der Rückkehr nach Peking schrieb er einen Text mit dem Titel „Was kann das Volk noch tun, wenn wir nicht beginnen?“ (*Wu cao buchu ru cangsheng he – 吾曹不出如苍生何*). Darin appellierte er an alle, eine Organisation namens „Die Kommission für die Volkskriegsbeendigung“ (*Guomin Xibinghui – 国民息兵会*) (Liang Shu-ming. 1992i. *Sanbian lushu [Einzelne Schriften]*). In: ders. (Hrsg.) Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe], Bd. 4. 1. Aufl., 487-917. Jinan: Shangdong renmin chubanshe. S. 525) zu gründen, die schwerpunktmäßig von einheimischen Leuten aus Wirtschaft und Erziehung besetzt werden sollte. Sie sollte sich gegen Kriege aussprechen und nichts mit der Politik zu tun haben. Er war der festen Überzeugung, dass die Kriege zwischen den Warlords für die schwierige Lage in der Gesellschaft verantwortlich seien. Der moralische Verfall war seines Erachtens auf den Zuwachs der Boshaftigkeit zurückzuführen. Liang verwendete einen festgelegten moralischen Standard, um alles in Gut und Böse aufteilen zu können und sich zugleich daran messen zu lassen. Die wirtschaftliche Verschlechterung behielt er auch im Auge. Deswegen hoffte er, dass die neue Organisation öffentlichen Druck auf die Kriegsparteien ausüben würde, die Konflikte zu lösen und die soziale Ordnung wieder herzustellen (vgl.: A. a. O., S. 519ff.). Alitto vertritt hierzu die Ansicht, dass dieser Aufsatz einen der Familie Liangs eigenen Konservatismus aufweise. Wie sein Vater habe Liang in zweierlei Hinsichten, nämlich in der spirituellen und materiellen Hinsicht, versucht, das Volksgemeinwohl anzustreben. Daher habe er die gebildete Schicht dazu aufgefordert, ihrer gesellschaftlichen Verpflichtung gerecht zu werden. Das habe dem Wiederaufbau einer moralisch guten Sozialordnung dienen sollen. Alitto führt weiter aus, dass dieser Gedankengang Liangs für die 30er und 40er Jahre absolut normal gewesen sei (vgl.: Alitto, 1986, S. 61f).

chinesische Kultur einem der drei Kulturwege der Menschheit und vergegenwärtigt sich auf eigene Art. Liang ging davon aus, dass die Substanz der drei Kulturwege durch die konkreten Handlung der darin lebenden Menschen und ihrer jeweiligen Geschichte in Erscheinung trete. Diese Unterscheidung zwischen den Erscheinungsbildern der Kultur und der kulturellen Substanz spielte bei Liang eine wichtige Rolle.²⁸¹

Seine geistige Krise hatte auch eine religiöse Bedeutung.²⁸² Die Auseinandersetzung mit der buddhistischen Bewusstseinslehre eröffnete ihm nicht nur eine neue Perspektive, um auf die hinduistische Kultur einzugehen, sondern sie ermöglichte ihm auch die Erforschung aller drei Weltkulturen, nämlich der östlichen, der westlichen und der hinduistischen Kultur. Es muss betont werden, dass seine Forschung zum Buddhismus zweifelsfrei einen tiefen Eindruck bei ihm hinterließ, sodass seine Bemühung um die Rettung der chinesischen Nation einen religiösen Einschlag erhielt. Diese religiöse Komponente kennzeichnet in gewissem Maße die Einzigartigkeit des Neukonfuzianismus.²⁸³

3.1.4 DIE ZEIT DER BEKEHRUNG ZUM KONFUZIANISMUS

Auch mit der Aufnahme seiner Tätigkeit an der Universität im Jahr 1917 setzte Liang seine Forschung zum Buddhismus fort. Dabei wollte er sich nicht nur mit dem Buddhismus, sondern auch mit den anderen östlichen Philosophien beschäftigen, zu denen der Konfuzianismus zählte. Seine Forschungen passten allerdings nicht gut zu der auf dem Campus vorherrschenden Stimmung.²⁸⁴ Die Tatsache, dass die von der Bewegung des vierten Mai 1919 beeinflusste Gesellschaft von Themen wie Demokratie und Wissenschaft dominiert wurde, störte Liang erheblich.²⁸⁵ Aber seinen

²⁸¹ Vgl.: A. a. O., S. 54f.: Folgt man Alitto, so hatte die buddhistische Unterscheidung zwischen den Erscheinungsbildern eines Gegenstandes und der wahren Wirklichkeit für Liang etwas Tröstliches. „Via *Wie-shih* metaphysics, he soared above it all into the sphere of knowing ‚Thusness‘, the ultimate nature of things; he achieved a detachment from the tensions within his soul, for now he knew that all the universe, as known to man, was merely phenomena. [...] His own desires, responsibility, and determinism were all relativized by his ultimate unchanging reality“ (Hervorhebung im Original).

²⁸² Vgl.: Alitto 1986, S. 58.

²⁸³ Vgl.: Ma 2008, S. 28. Nach Ma kam diesem Aufsatz große Bedeutung zu, da Liang bereits hier neukonfuzianische Positionen vertreten und seine Aufmerksamkeit auf die Gesellschaft und die Moral gelenkt habe. Somit sei zugleich der Wendepunkt Liangs vom Buddhismus zum Neukonfuzianismus markiert worden (vgl.: A. a. O., S. 35).

²⁸⁴ Vgl.: Wang/Liang 1988, S. 40: Bevor er seine Lehrtätigkeit begann, traf er sich mit dem Präsidenten Cai und fragte ihn, was dieser von Konfuzius halte. Da Liang über die hinduistische Philosophie und nicht den Konfuzianismus lehren sollte, mochte diese Frage auf dem ersten Blick überflüssig wirken. Liang interessierte sich aber wegen der an der Uni weit verbreiteten positiven Haltung zum westlichen Gedankengut für Cais Meinung zum Konfuzianismus, zumal er hoffte, dass ihm sein Beruf die Möglichkeit bieten würde, sowohl über den Buddhismus als auch den Konfuzianismus zu sprechen. Nichts war ihm wichtiger.

²⁸⁵ Vgl.: Liang 1992d, S. 698; Liang Shu-ming. 1987b. *Wo de nuli yu fanxing [Meine Bemühungen und Reflexionen]*. 1. Aufl. Lijiang chubanshe. S. 67.

Kampfgeist gab er nicht auf.²⁸⁶

In der Auseinandersetzung mit der starken Ablehnung der eigenen Kultur durch den gebildeten Teil der chinesischen Bevölkerung begann Liang, den Konfuzianismus als repräsentativ für die chinesische Kultur zu begreifen und immer mehr zu befürworten. Dies leitete den gedanklichen Wandel Liangs ein.²⁸⁷

Das konfuzianische Werk „Gespräche des Konfuzius“ (《论语》) wurde von Liang als fröhlich wahrgenommen und stand somit für ihn im Kontrast zu der Einstellung des Buddhismus, die er für schwermütig hielt.

Ich habe das Schriftzeichen Freude [le – 乐] mehrmals gesehen, aber nicht einmal das Schriftzeichen Elend [ku – 苦]. Das hat meine Aufmerksamkeit auf sich gezogen. [...] Mit sorgfältigen Überlegungen und Reflektionen korrigierte ich einige meiner einseitigen Standpunkte und schrieb anschließend das Werk *Östliche und westliche Kulturen und ihre Philosophien*. Darin ist bereits der Gedanke auf Verzicht auf das klösterliche und zur Rückkehr ins weltliche Leben enthalten.²⁸⁸

Der vermutlich direkteste Auslöser für seine gedankliche Wende war aber der Selbstmord seines Vaters. Die letzte Frage, die Liang Ji seinem Sohn kurz vor seinem Tod stellte, lautete, ob die Welt eine Zukunft habe.²⁸⁹ Unter dem Einfluss seines Vaters wurde Liang somit dazu angeregt, sich mit der eigenen Kultur zu beschäftigen. Denn durch seine Beschäftigung mit dem Konfuzianismus versuchte Liang eine Antwort auf diese Frage zu finden und einen zukunftsfähigen Weg für die Gesellschaft, wenn nicht gar für die gesamte Menschheit, auszuloten. Der Konfuzianismus schien ihm hierfür geeignet. Dies ist bemerkenswert, da Liang zu diesem Zeitpunkt noch ein gläubiger Buddhist war, wenn auch keiner, der all zu sehr auf die Lehren des Buddhismus pochte.²⁹⁰

Der Vergleich zwischen den drei großen Weltkulturen führte Liang schließlich zu der Überzeugung, dass seine Besinnung auf den Buddhismus nicht hilfreich dabei sei, ein moralisches Menschenbild zu formulieren. Die Veröffentlichung des oben erwähnten Werkes „*Östliche und*

²⁸⁶ Die erste Auseinandersetzung zwischen Liang und den Repräsentanten der Neuen-Kultur-Bewegung ereignete sich 1915. Mit dem Beitrag „Prinzip des Buddhismus“ (《佛理》) reagierte Liang auf einen Text, der von Chen Du-xiu verfasst wurde. Dieser war ein einflussreicher Protagonist der Vierten-Mai-Bewegung 1919 und plädierte für die vollständige Übernahme von westlichen Ideen durch die chinesische Gesellschaft. Dementsprechend übte er heftige Kritik an Konfuzianismus und Buddhismus (vgl.: Liang 1992i, S. 508ff.).

²⁸⁷ Vgl.: Ma 2008, S. 31.

²⁸⁸ Liang 1992d, S. 698.

²⁸⁹ Vgl.: Liang 1987b, S. 75. Diese Frage stellte sich, als sich Liang leidenschaftlich an der Revolution beteiligte. Darauf antwortete er, dass sich die Welt nach seiner Überzeugung Tag für Tag bessern werde. „Darauf freue ich mich auch sehr;“(ebd.) waren die letzten Worte seines Vaters. Daran erinnerte sich Liang und sagte später, dass sein Vater bei ihm einen starken Eindruck hinterlassen habe, sodass er sich nicht von den sozialen Problemen abwenden und stattdessen sein Leben dafür verwenden wolle, eine Lösung herfür zu finden (vgl.: Liang 1992d, S. 680).

²⁹⁰ Vgl.: Alitto 1996, S. 71.

westliche Kulturen und ihre Philosophien“ steht symbolisch für die offizielle Wandlung Liangs²⁹¹ und ist der Grund dafür, dass er in den Augen der Öffentlichkeit als (Neu-)Konfuzianer wahrgenommen wurde. Folgt man der Argumentation dieses Werkes, so besteht der Sinn des Menschenlebens darin, ein konfuzianisches Leben zu führen. Außerdem ging Liang hierin auf die aus seiner damaligen Sicht in naher Zukunft bevorstehende Renaissance der chinesischen Kultur ein.²⁹² Lee schreibt dazu: „[D]ies kennzeichnet insofern den Ansatz des modernen Neukonfuzianismus, als es sich hier um den ersten Versuch eines im engeren Sinne philosophischen Plädoyers für den Konfuzianismus handelt.“²⁹³ Ma geht noch weiter, wenn er behauptet, dass Liangs Werk ein neukonfuzianisches Zeitalter evozieren würde.²⁹⁴

Am Ende seiner Publikation machte sich Liang Gedanken über die Möglichkeit, seine kulturelle Philosophie auch in die Realität umzusetzen. „Nach meiner Meinung sollen wir wie die Leute in der Song- und Ming-Dynastie eine Art akademischer Atmosphäre schaffen.“²⁹⁵ Damit wird deutlich, dass Liang hierbei der Erziehung eine große Bedeutung zusprach. Außerdem fand er in der chinesischen Geschichte einige erfolgreiche Beispiele für die praktische Umsetzung der konfuzianischen Werte, wie z. B. die „Ländliche Konvention“ (*xiangyue* – 乡约). Er beschloss, in Anlehnung an die Ländliche Konvention ein eigenes Konzept zu erarbeiten, das er den Ländlichen Wiederaufbau nannte.²⁹⁶ Er glaubte damit einen entscheidenden Beitrag zum Wiederaufbau Chinas leisten zu können.²⁹⁷ Im Sommer 1924 verließ er die Universität Peking, um seine Ideen in die Tat umzusetzen. Tabelle 1 gibt eine Übersicht über seine Projekte.

Liang konnte seine Gedanken fünfmal in die Praxis umsetzen, auch wenn seine Experimente eins nach dem anderen aufgrund verschiedener Ursachen scheiterten.²⁹⁸ So wurde etwa der letzte Versuch durch den Angriff Japans auf China unterbrochen. Die Kriegslage zerstörte die vorher idealen Voraussetzungen für die Umsetzung des Ländlichen Wiederaufbaus Liangs. Deswegen versuchte Liang nach dem Ausbruch des Kriegs 1937 gegen Japan leidenschaftlich, den inländischen Konflikt zwischen der KPCh und der KMT zu schlichten und beide Parteien zum gemeinsamen Kampf gegen

²⁹¹ Alitto äußert sich zu der Annahme, dass Liangs Neuorientierung vom Buddhismus zum Konfuzianismus zwischen 1911 und 1916 stattfand, in einer Zeit also, in der Liang sich in einer geistigen Krise befand. Alitto lehnt die These ab, dass sich Liang unmittelbar nach dem Tod seines Vaters zum Konfuzianismus zu besinnen begann. Er legt plausibel dar, dass Liangs Heirat im Winter 1921 mit seiner ersten Frau, einer jungen Witwe der Mandschu, diesen gedanklichen Wandel verkörperte. Denn damit, so sein Argument, sei der asketischen Lebensart des Buddhismus ein Ende gesetzt worden (vgl.: Alitto 1986, S. 74f). Liang selber gab an, dass dieses Werk den Wendepunkt darstelle. Bevor es veröffentlicht wurde, hatte er bereits im Sommer 1921 in Jinan einen Vortrag gehalten, der eine Hinwendung zum Konfuzianismus erkennen ließ. Alittos Aussage erscheint dementsprechend überzeugend. (vgl.: Liang 1992d, S. 699).

²⁹² Vgl.: A. a. O., S. 698.

²⁹³ Lee Ming-hui 2001, S. 18.

²⁹⁴ Vgl.: Ma 2008, S. 36.

²⁹⁵ Liang 1992 d, S. 539.

²⁹⁶ Vgl.: Liang Shu-ming. 1992j. *Xiangcun jianshe dayi [Die Hauptinhalte des Ländlichen Wiederaufbaus]*. In: ders. (Hrsg.). *Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe]*, Bd. 1. 1. Aufl., 599-720. Jinan: Shangdong renmin chubanshe. S. 720.

²⁹⁷ Vgl.: Ebd.

²⁹⁸ Vgl.: Ma 2008, S. 249f.

Japan zu vereinen. Zu diesem Zweck traf er sich insgesamt achtmal mit Mao Ze-dong.²⁹⁹ Bei diesen Gelegenheiten hoffte er auch, die marxistische Partei noch besser kennenzulernen. Auch stand er mit dem Leiter der KMT, Chiang Kai-shek, in Kontakt.³⁰⁰

Liang gehörte keiner der beiden Parteien an, sondern betrieb eine überparteiliche Politik, die letztendlich 1941 zum „Bündnis der Chinesischen Demokratischen Kräfte“ (*Zhongguo minzhu zhengtuan lianmeng* – 中国民主政团联盟) führte. Allerdings wurde diese Organisation aufgrund des diktatorischen Machtanspruchs von Jiang Kai-shek zerstört.³⁰¹ Liangs Bemühungen, zwischen der KMT und der Kommunistischen Partei zu schlichten, erwiesen sich ebenfalls als erfolglos, denn nach dem Ende des Zweiten Japanisch-Chinesischen Krieges im Jahr 1945 brach ein Bürgerkrieg zwischen der KMT und der KPCh aus, der 1949 mit dem Sieg der KPCh und der Gründung der Volksrepublik China auf dem Festland endete. Millionen KMT-Mitglieder flohen hingegen auf die Insel Taiwan.³⁰²

Tabelle 1: Die Projekte Liang Shu-Mings		
Datum	Der Ort und die Provinz	Die Pilotprojekte
Am 09.07.1924	Caozhou, Shandong	Die Oberstufe der Mittelschule (<i>Gaozhongbu</i> – 高中部)
Im Frühjahr 1925	Shichahai, Beijing	Gespräche beim Morgengrauen (<i>Zhaohui</i> – 朝会)
Im Frühjahr 1928	Guangzhou, Guangdong	Die Lehrstelle für die Kreisverwaltung (<i>Xiangzhi Jiangxisuo</i> – 乡治讲习所)
Ab Januar 1930	Hui xian, Henan	Das Institut für die Dorfverwaltung (<i>Cunzhi Xueyuan</i> – 村治学院)
Ab Juni 1931	Zouping, Shandong	Das Forschungsinstitut für den Ländlichen Wiederaufbau (<i>Xiangcun Jianshe Yanjiuyuan</i> – 乡村建设研究院)

Quelle: Ma 2008, S. 249f, eigene Darstellung.

Nach der Machtübernahme der KPCh auf dem Festland wurde Liang von Mao eingeladen, sich an der „Politischen Konsultativkonferenz des Chinesischen Volks“ (*Zhongguo Renmin Zhengzhi Xieshang Huiyi* – 中国人民政治协商会议) zu beteiligen.³⁰³ Hieran hatte er aber zunächst kein

²⁹⁹ Vgl.: A. a. O., S. 77ff. ; Alitto 1996, S. 291ff.

³⁰⁰ Vgl.: Ma 2008, S. 89ff. ; Alitto 1996, S. 288.

³⁰¹ Vgl.: Ma 2008, S. 122.

³⁰² Für Details siehe Spence, Jonathan D. 1995. *Chinas Weg in die Moderne*. München: C. Hanser., S. 598ff.

³⁰³ Die Politische Konsultativkonferenz des Chinesischen Volkes ist eine politische Organisation der Volksrepublik China. Hier kommen Vertreter aus anderen Parteien als der KPCh und die der nationalen Minderheiten sowie Nichtparteimitglieder zusammen. Sie

Interesse. Er änderte seine Meinung aber nach der offiziellen Gründung der Volksrepublik am 1. Oktober 1949 und beteiligte sich doch an der Konferenz. In der „Erweiterten Sitzung des Ständigen Rats der Politischen Konsultativkonferenz“ (*Zhengxie Changwei Kuoda Huiyi – 政协常委扩大会议*) vom 8. bis zum 18. September 1953 wurde dem 60-Jährigen bei der Diskussion über „die Hauptlinie des Übergangszeitraums“ (*guodu shiqi de zongluxian – 过渡时期的总路线*) von Mao eine „reaktionäre“³⁰⁴ Haltung vorgeworfen. Gerade in der Zeit der Kulturrevolution wurde der dann 73 Jahre alte Neukonfuzianer unzählige Male persönlich von Rotgardisten angegriffen. Auch zwang man ihn, marxistische Bücher zu lesen und hierzu begründete Stellungnahmen zu verfassen. Außerdem durfte er nicht mehr im eigenen Haus wohnen und musste ausziehen.³⁰⁵

Obwohl diese Situation den alten Mann sowohl geistig als auch körperlich sehr belastete, ließ er sich nicht entmutigen und gab sein Bestes, um sein Buch „Der Herz des Menschen und das Menschenleben“ (*Renxin yu rensheng – 人心与人生*) zu vollenden. Die Arbeit an diesem Buch, in dem er sich mit dem Neukonfuzianismus beschäftigte, wurde 1976 abgeschlossen. Lee merkt hierzu an, dass Liang aufgrund seiner langjährigen Abgeschiedenheit von der Gesellschaft nicht mehr zu „so viel Originalität“³⁰⁶ in der Lage gewesen sei. Wenn man auf Liangs ganzes Leben bis zu seinem Tod 1988 zurückblickt, lässt sich sagen, dass er nicht nur ein Intellektueller war, sondern vor allem ein moralisches Vorbild. Gerade deswegen erscheint es gerechtfertigt, ihn als letzten Konfuzianer zu bezeichnen.³⁰⁷

3.2 DIE REKONSTRUKTION DER KULTURWELT LIANGS

Liangs 1921 veröffentlichtes Hauptwerk „Östliche und westliche Philosophien und ihre Kulturen“³⁰⁸ wurde von den Diskussionen in seinem akademischen Umfeld beeinflusst. Zu diesem Zeitpunkt beschäftigte sich nahezu jeder Intellektuelle auf die eine oder andere Weise mit dem kulturellen Unterschied zwischen dem Westen und dem Osten bzw. China. Vor allem in der kritischen

wird von der KPCh geleitet und berät diese in politischen Fragen. (für Details siehe die offizielle Webseite der Politischen Konsultativkonferenz des Chinesischen Volkes unter <http://www.cppcc.gov.cn/zxww/zxww/zxgk/index.shtml>).

³⁰⁴ Vgl.: Ma 2008, S. 163.

³⁰⁵ Vgl.: A. a. O., S. 197ff.

³⁰⁶ Lee 2001, S. 19.

³⁰⁷ Vgl.: Ebd.

³⁰⁸ In der vorliegenden Arbeit wird der chinesische Originaltext dem ersten Band der gesammelten Schriften Liangs (vgl.: Liang 1992b) entnommen. Die deutsche Version stammt aus dem Buch von Zbigniew Wesolowski (vgl.: Wesolowski, Zbigniew. 1997. *Lebens- und Kulturbegriff von Liang Shuming [1893-1988]. Dargestellt anhand seines Werkes Dong-Xi wenhua ji qi zhexue*. Sankt Augustin, Nettetal: Institut Monumenta Serica/Steiner Verlagbuchhandlung., S. 247-392). Der Verfasser dieser Arbeit geht davon aus, dass diese Übersetzung im Großen und Ganzen gelungen ist und den Sinn detailtreu wiedergibt. Darum wird sie in dieser Arbeit auch verwendet. Sollte statt der Übersetzung von Wesolowski die Interpretation des Verfassers dieser Arbeit verwendet werden, wird dies entsprechend vermerkt.

Auseinandersetzung mit der Neuen-Kultur-Bewegung wurde eine intensive kulturelle Debatte geführt. Die Niederlage Chinas gegen die Vereinigten acht Staaten war Anlass genug, sich die eigene technologische Rückständigkeit einzugestehen, gleichzeitig aber auch nach Wegen zu suchen, diese Rückständigkeit zu beheben.

Nicht wenige Intellektuelle setzten sich dafür ein, dieser alten Nation zu helfen. Denn sie waren so stark von der eigenen nationalen Kultur geprägt, dass es ihnen gar nicht in den Sinn gekommen wäre, sich nicht für ihre Rettung einzusetzen. Sie gaben nicht in ihrem Bemühen auf, ständig nach einem möglichen Ausweg für die eigene Nation aus der existenziellen Gefahr zu suchen, um diese Kultur zu stärken.³⁰⁹ Liang wollte sein Land unterstützen, da er, der kritischen Haltung vieler anderer Intellektueller an der chinesischen Kultur zum Trotz, eben jene Kultur wiederbeleben wollte. Er war sogar davon überzeugt, dass diese Kultur zukunftsweisend für die Zukunft der gesamten Menschheit sei. In „Östliche und westliche Philosophien und ihre Kulturen“ entwickelte er eine Theorie, laut der es drei Wege der Kultur gab, nämlich die westliche, die chinesische und die hinduistische Kultur.³¹⁰ Liang glaubte fest daran, zu einer Lösung der Konflikte zwischen dem Westen und dem Osten beitragen zu können.³¹¹ Dieses Werk enthält im Wesentlichen die wichtigsten Gedanken Liangs, auch wenn er in zwei weiteren wichtigen Werken noch einige bedeutende Punkte ergänzte.³¹²

³⁰⁹ Vgl.: Sun 1994 S. 177ff.

³¹⁰ Es geht in der Publikation „Östliche und Westliche Kulturen und ihre Philosophien“ hauptsächlich um die Auseinandersetzung der chinesischen mit der westlichen Kultur. Liang ging davon aus, dass sich die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft am Scheideweg befinde und nach Lösung verlange, die er in der Renaissance des Konfuzianismus sah. In Bezug auf die chinesische Kultur warnte er vor der weitgehenden Verwestlichung der chinesischen Kultur, da dies ihren Tod herbeiführen werde. (vgl.: Liang 1992b, S. 335). Er ging davon aus, dass die indische Kultur in absehbarer Zeit keine bedeutende Rolle für die Entwicklung der chinesischen Kultur spielen werde. Denn Liang glaubte, dass die indische Kultur den Akzent auf das geistliche Leben setze. Dort entwickle sich die Religion sehr stark und erreiche ihren Höhepunkt. Diese Kultur werde außerdem von Philosophie, Literatur, Wissenschaft und Kunst ergänzt. Liang glaubte sogar, dass das spirituelle Leben Indiens eine „abnorme“ (a. a. O., S. 393.) Gestalt annehme. In dieser Kultur würden viele buddhistische Schulen gegründet. Um den Unterschied dieser Schulen zu jenen in China darzulegen, verwies Liang darauf, dass sich die Schulen in Indien oft durch die Anwendung von wissenschaftlichen Methoden auszeichnen würden. So verpflichtete sich die Bewusstseinslehre der *Weishi*-Schule zu einer „strengen verstandesmäßigen Haltung“ (vgl.: A. a. O. S. 393f.). In der folgenden Darstellung wird die Aufmerksamkeit nur auf die westliche und die chinesische Kultur gerichtet werden, um ihr jeweiliges Profil zu schärfen. Das führt unausweichlich zu einer vereinfachten Darstellung der indischen Kultur. In Bezug auf dieses Projekt ist es aber nicht sinnvoll, der indischen Kultur ein eigenes Unterkapitel zu widmen. Das soll aber nicht so gedeutet werden, als ob dieses kulturelle Erbe bei Liang keine Rolle gespielt hätte. Tatsächlich lässt sich anhand vieler Aufsätze und Publikationen nachweisen, wie wichtig die Kultur Indiens bzw. die buddhistische Bewusstseinslehre für ihn war, zumal ein bedeutender Wendepunkt in Liangs Leben in seiner Hinwendung vom Buddhismus zum Konfuzianismus lag.

³¹¹ Vgl.: Liang 1992d, S. 698.

³¹² In einem anderen Werk „Die Grundzüge der chinesischen Kultur“ wurde der Vergleich zwischen dem Westen und dem Osten aus der sozialgeschichtlichen Sicht fortgeführt. Hier wurden einige Punkte angesprochen, die das Wesen der chinesischen Kultur veranschaulichen sollten. Zwar stellte Liang noch einige neue Verhältnisschemata wie z. B. aus dem Körper heraus vs. aus dem Herzen heraus, Verstand vs. Vernunft sowie nach Außen vs. nach Innen streben usw. dar. Er verwies aber darauf, dass sich seine grundlegende Einstellung zur chinesischen Kultur damit nicht geändert, sondern er sie bloß mit anderen Worten ausgedrückt habe. Alles in allem ging er davon aus, dass trotz einiger korrekturbedürftiger Forschungsmethoden seine Kernpunkte hier klarer als im Werk „Östliche und Westliche Kulturen und ihre Philosophien“ dargestellt würden (vgl.: Lee 2001, S. 21). Im vorliegenden Kapitel wird der Fokus zunächst auf das erste Buch gelegt. Wenn aufschlussreiche Punkte in seinen anderen Werken oder Beiträgen vorkommen, die zur besseren Darstellung seiner Auffassungen verhelfen können, werden sie ebenfalls zur Sprache gebracht.

3.2.1 DER WILLE DER KULTUR UND DREI PROBLEMVERHÄLTNISSE

Liang wollte den Kern der Probleme zwischen den Kulturen ausfindig machen und hierfür eine Lösung erarbeiten. Zur damaligen Zeit war die Ansicht verbreitet, dass die chinesische und die westliche Kultur grundverschieden seien und es deswegen immer wieder zu Konflikten zwischen den beiden komme. Weit verbreitet war auch der Glaube, dass es der chinesischen Kultur an Demokratie und Wissenschaft fehle.³¹³ Liang vertrat demgegenüber die Ansicht, dass diese Behauptung der Korrektur bedürfe, da ihr Ausgangspunkt schlicht unzutreffend sei, was unausweichlich zu falschen Schlussfolgerungen führen müsse. Er versuchte deswegen, eine neue Methodologie einzuführen, um vertiefte Erkenntnisse über die Kultur(en) zu gewinnen.³¹⁴ Unter Kultur verstand er „nichts anderes als die Art und Weise des Lebens einer Nation. Leben ist [...] der unerschöpfliche Wille [der Nation] und die ununterbrochene Zufriedenheit bzw. Unzufriedenheit [mit dem Menschenleben].“³¹⁵ Er gestand ein, dass seine Definition von Willen Ähnlichkeit mit der von Schopenhauer aufweise und ging davon aus, dass der Wille der Nation die Entwicklungsrichtung der Geschichte bestimme. Außerdem glaubte er, dass jede nationale Kultur den Willen der Nation ausdrücke und war davon überzeugt, dass ein Einblick in die jeweiligen Charakterzüge der verschiedenen Nationen die Voraussetzung sei, um die unterschiedlichen Entwicklungsrichtungen der Nationen begreifen zu können.³¹⁶

Um den Willen der Nation herausarbeiten zu können, ist es notwendig, festzustellen, wie sich dieser Wille der Nation herausbildet, d. h. worauf das Kerninteresse der Nation gerichtet ist. Denn die Komplexität und die Vielfalt der realen Welt sorgen für ungeheure Hindernisse bei der Verortung des Willens. Es erscheint deshalb zweifelhaft, ob dieser Wille überhaupt ohne Weiteres erkannt werden kann. Die Ansammlung von historischen Erfahrungen einer Nation, ihre Geschichte und ihre Traditionen, machen eine Kultur wahrnehmbar. Sie kann als Vehikel zur Entschlüsselung des Willens einer Nation dienen und bietet immerhin die Möglichkeit, zu ergründen, welche Thesen bezüglich der Entstehung des nationalen Willens ausgeschlossen werden können und welche Erklärungsansätze vielversprechend erscheinen. Anders als die unberechenbare Entwicklung der Realität weist die Kultur, die sich in zwei Aspekte, nämlich in den Kern der Kultur und die Erscheinungsform in der Geschichte, aufteilen lässt, einen einigermaßen beständigen Charakter auf. Denn ihren Kern stellt der verewigte Wille der Nation dar, aus dem die Kultur hervorgeht, während die äußere Erscheinungsform

³¹³ Vgl.: Sun 1994, S. 183; Liang 1992b, S. 391.

³¹⁴ Vgl.: A. a. O. S. 352.

³¹⁵ Ebd.

³¹⁶ Vgl.: Ebd.

einer Nation von ihrer Geschichte geformt wird.³¹⁷ Um dies zu verdeutlichen, schrieb Liang, dass das Leben drei Aspekte enthalte:

- 1) Das geistige Leben umfasse Religion, Philosophie, Wissenschaft und Kunst. Religion und Kunst würden auf Emotionen und Gefühlen basieren, Philosophie und Wissenschaft hingegen würden sich auf das verstandesmäßige Wissen stützen.
- 2) Das soziale Leben betreffe die zwischenmenschlichen Beziehungen. Dazu würden soziale Organisationen, ethnische Gewohnheiten, politische Systeme und ökonomische Verhältnisse gehören.
- 3) Das materielle Leben beziehe sich auf die Befriedigung von Bedürfnissen wie z. B. Nahrung und Unterkunft. Es handele sich um die Existenz der Menschen, die von der Naturwelt abhängig sei.³¹⁸

In Bezug darauf entwickelte Liang seine kulturelle Konzeption, die sich auf drei Verhältnisse konzentrierte. Dabei wurde der Mensch ins Zentrum der Betrachtung gerückt. In diesem Zusammenhang stellte Liang drei Problemlagen zum Mensch und zu seinem Umgang mit der materiellen Welt, seinen Mitmenschen sowie mit sich selbst dar und präsentierte hierzu auch Wege, um diese problematischen Verhältnisse zu lösen:

- 1) Der eigentliche Weg des Menschenlebens sei die Befriedigung der Bedürfnisse des Menschen. Um diesen Plan zu verwirklichen, müsse der Mensch die eigene Lebensumwelt ständig umgestalten.
- 2) Der zweite Weg, wie der Mensch mit den Problemen des Menschenlebens umgehe, sei, dass sich der Mensch bemühe, sich mit der realen Lebensumwelt zufriedenzugeben. Der auf diese Art lebende Mensch versuche, die eigenen Triebe zu zügeln und Konflikte zu vermeiden, um ein friedliches Leben zu führen.
- 3) Der dritte Weg für den Menschen liege darin, sich Gedanken über den Sinn des Menschenlebens zu machen. Statt eine Lösung für die Problemlagen des Menschen zu finden, glaube der auf diese Art lebende Mensch, dass diese Probleme des Menschen überflüssig seien. Dies führe zu einem asketischen Leben.³¹⁹

³¹⁷ Vgl.: A. a. O., S. 376ff.

³¹⁸ A. a. O., S. 339.

³¹⁹ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 259; Liang 1992b, S. 381f.

Aus dieser Betrachtung leitete Liang drei Lebensformen ab, und zwar erstens die der vorwärtsorientierten Eroberung, zweitens die der Anpassung und drittens die des Rückzugs. Diese Lebensformen spiegeln nach Liangs Verständnis den Zustand des jeweiligen kulturellen Hintergrunds einer Nation wider, beziehen sich demgemäß also auf die westliche, chinesische und indische Kultur. Die drei Kulturen waren in Liangs Augen somit als die verschiedenen Erscheinungsformen des nationalen Willens zu verstehen. Die westliche Kultur verortete Liang in der ersten Phase einer kulturellen Evolution, in der es lediglich darum gehe, den materiellen Mangel zu beseitigen. Der Verwestlichung liege der Wille zum Fortschritt zugrunde. Aus ihm ergäben sich zwei verschiedene Kulturformen, eine wissenschaftliche und eine demokratische.³²⁰

Im Unterschied dazu fehle es den zwei anderen Kulturen am Willen, sich die Natur so ehrgeizig zu eigen zu machen wie der Westen. Die chinesische Kultur orientiere sich an der zurückhaltenden Zufriedenheit mit der Lebensumgebung und zeichne sich durch eine gelassene Haltung aus. Sie versuche nicht, die Natur zu beherrschen, sondern sei um die Harmonisierung und um einen „freundlichen Umgang“³²¹ mit der Natur bemüht. Darüber hinaus interessiere sie sich nicht für materiellen Luxus.³²² Dies bedeute aber nicht, dass der asketische Stil, den Liang in der indischen Kultur gegeben sah, ein allgemeiner Bestandteil der chinesischen Kultur sei. „Nur in einigen Bereichen der chinesischen Gesellschaft finde ich seine solche asketische Haltung. Das Zölibat der buddhistischen Mönche und taoistischen Priester, die Wertschätzung der Askese, ist eine Nachahmung der indischen Kultur. China hatte so etwas ursprünglich nicht.“³²³

Die indische Kultur zeichnete sich in Liangs Augen durch den enormen Stellenwert der Religion, insbesondere des Buddhismus, aus. Wichtig sei hier eher das spirituelle Leben. Deswegen habe diese Kultur ebenfalls keine großen materiellen Errungenschaften erzielt. Das Leben der Inder sei deswegen nicht auf materiellen Fortschritt ausgerichtet, wie dies bei der westlichen Kultur der Fall sei. Auch die konfuzianische Zufriedenheit mit der realen Lebensumwelt habe für die Inder keine besondere Bedeutung. Tatsächlich zeichne sich die indische Kultur durch ihr komplettes Desinteresse an der materiellen Welt aus. Das Einzige, was für die Inder wirklich relevant und erstrebenswert sei, sei die Rückkehr zur geistigen Welt. Liang sprach hier auch von einem „rückwärtsstrebenden Leben“³²⁴. In Liangs Augen hatte die indische Kultur den höchsten Entwicklungsstand erreicht. Doch gleichzeitig hielt er sie für zu realitätsfern, um als Modell für die gesamte Menschheit fungieren zu

³²⁰ Vgl.: A. a. O., S. 353.

³²¹ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 393.

³²² Vgl.: Liang 1992b, S. 392.

³²³ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 311; Liang 1992b, S. 392.

³²⁴ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 320; Liang 1992b, S. 395.

können.³²⁵ Liang machte es sich zur Aufgabe, durch die Darstellung der jeweiligen Kulturen ein umfassendes Phänomen der Menschheit anschaulich darzustellen, welches sich seiner Meinung nach vom Westen über China nach Indien erstreckte. In den folgenden Unterkapiteln wird dargestellt, wie sich sein diesbezüglicher Gedankengang änderte. Denn zuerst ging er davon aus, dass es sich beim Westen und China um zwei sich gegenüberstehende Kulturmodelle handeln würde, die nicht miteinander vereinbar seien. Später jedoch war er davon überzeugt, dass sich die beiden Kulturen auf verschiedenen Stufen eines Evolutionsprozesses befänden und dass es möglich sei, sie miteinander zu einem neuen Modell zu vereinen. Sollte es beiden Kulturen dadurch gelingen, ein moralisches Leben zu ermöglichen, so sei es auch möglich, die bestehenden Konflikte zu entschärfen und zu einer friedlichen Koexistenz zu finden.³²⁶

Liang war davon überzeugt, dass die für die drei unterschiedlichen Kulturen elementaren Faktoren, wie bspw. die Demokratie für den Westen, auch in China umsetzbar seien. Demzufolge glaubte er, aus den Besonderheiten der drei Kulturformen einen Prozess bilden zu können, mit dessen Hilfe das Leben der gesamten Menschheit verbessert werden könne. Dem Konfuzianismus prophezeite er, dass er als Leitkultur die Bühne der Welt betreten werde. Liang war der festen Überzeugung, mit dem Konfuzianismus einen rationalen Weg für die Entwicklung der Menschheit gefunden zu haben.³²⁷ Diesen konfuzianischen Weg wollte er in seinem Plan zum Ländlichen Wiederaufbau verwirklichen.

3.2.2 DIE GEGENÜBERSTELLUNG DER ÖSTLICHEN UND DER WESTLICHEN KULTUR

Im Rahmen der Publikation „Östliche und Westliche Kulturen und ihre Philosophien“ wollte Liang eine Einsicht in die Struktur der jeweiligen Kultur vermitteln. Dies versuchte er in vier Schritten zu erreichen.³²⁸ Mit seiner Analyse wollte er darstellen, wodurch die beiden Kulturen jeweils gekennzeichnet waren. In diesem Zusammenhang versuchte er ebenfalls, eine „Versöhnungsmöglichkeit“ zwischen den beiden Kulturen zu erarbeiten. In den folgenden Unterkapiteln werden die von Liang herausgearbeiteten Besonderheiten der beiden Kulturen

³²⁵ Vgl.: Wesolowski 1997, S. 393; Liang 1992b, S. 504, S. 523, 533.

³²⁶ Vgl.: Wesolowski 1997, S. 393; Liang 1992b, S. 504, S. 523, 533.

³²⁷ Vgl.: Liang 1992b, S. 522f.

³²⁸ Vgl.: A. a. O., S. 353: Liang legte dar, wie er seine Forschung durchführte, und dass er eine widerspruchsfreie Auseinandersetzung mit der westlichen Kultur beabsichtige. Seine Forschung erfolgte in insgesamt vier Schritten. Erstens leitete er aus den verschiedenen Kulturgütern des Westens Gemeinsamkeiten mit der chinesischen Kultur ab. In einem zweiten Schritt ging er der Frage nach, wie sich diese Gemeinsamkeiten herausbilden können. Der dritte Schritt bestand darin, zu erörtern, ob die Ergebnisse mit den Fakten der westlichen Geschichtsschreibung übereinstimmen würden. Im vierten Schritt überprüfte er dann, ob seine Schlussfolgerungen aus dem zweiten Schritt richtig oder falsch waren.

dargelegt.

3.2.2.1 EINE KURZE DARSTELLUNG DER CHARAKTERISTIKA DER WESTLICHEN KULTUR

Bei seiner theoretischen Konzeption richtete sich Liangs Blick zunächst auf die Frage, weshalb in der westlichen Kultur Demokratie und Wissenschaft eine so bedeutende Rolle spielen würden. Im Vergleich zu China, wo vor allem die handwerklichen Fähigkeiten bedeutend seien, lege der Westen großen Wert auf die Wissenschaft, nämlich auf „eine Methode, die die vereinzelt Erfahrungen und die unvollständigen Sachkenntnisse zum Wissen³²⁹ macht und kontinuierlich Nachforschungen anstellt.“³³⁰ Noch wichtiger sei, dass sich die Wissenschaft in dem Sinne von den handwerklichen Fertigkeiten abgrenze, als sie prinzipiell für alles eine Lösung und einen Beweis liefern könne.³³¹ Ihr Anspruch sei es, so Liang, die Existenz der Objektivität nachzuweisen.³³²

Davon unterschied Liang die Begabung für Kunst und bezeichnet sie als den „künstlichen Geist“³³³, bei dem vor allem Talent notwendig sei. Dieser Geist sei typisch für China, wohingegen das wissenschaftliche Denken dem westlichen Geist entspreche. Das Wertvolle an der Wissenschaft seien „ihre Erfindungen“³³⁴. Die Kunst hingegen stütze sich auf die bisher erzielten Errungenschaften der Vorfahren und könne nur im bekannten und zuverlässigen Kreis, wie bspw. in dem der Familie, überliefert werden.³³⁵ Der wissenschaftliche Geist zeige Interesse am Neuen, was zur schnellen Entwicklung und zugleich zu der Ansammlung von „unzähligem und grenzenlosem Wissen“³³⁶ führe. Auch durch den medizinischen Fortschritt mache sich der wissenschaftliche Geist bemerkbar.

[D]ie [chinesische] Methode – wenn man sie mit einem pejorativen Ausdruck belegt – heißt Mutmaßen (*caixiang*) und wenn man ihre Bedeutung positiv ausdrücken will, kann man sie „intuitive Schau (*zhiguan*)“ nennen. Jene [westliche Methode] strebt nach der Überprüfung und dem Experimentieren.³³⁷

Die Wissenschaft des Westens sei „eine Betrachtungsweise, in der der gegenwärtige Zustand geändert wird. Man versucht, die Sichtweise zu ändern. Man betrachtet analysierend.“³³⁸ Dieser

³²⁹ Hier meint Liang, dass aus subjektiven Erfahrungen durch objektive wissenschaftliche Methoden ein objektives Wissen werden kann.

³³⁰ A. a. O., S. 354.

³³¹ Vgl.: Ebd.

³³² Vgl.: A. a. O., S. 355.

³³³ Ebd. Unter Kunst versteht Liang hier Fertigkeiten.

³³⁴ Ebd.

³³⁵ Vgl.: Ebd.

³³⁶ A. a. O., S. 356.

³³⁷ Liang Shu-mingh, zitiert nach Wesolowski 1997, S. 302, Hervorhebungen im Original; Liang 1992b, S. 357.

³³⁸ Liang Shu-mingh, zitiert nach Wesolowski 1997, S. 303: In der Anmerkung der Fußnote weist der Übersetzer zu Recht darauf hin, dass es hier um das wissenschaftliche Denken mit Hilfe von Modellen geht. Dennoch muss man noch hinzufügen, dass sich Liang in der Frühzeit auf den Buddhismus besann. In seinen Gedanken werden unbewusst manche Begriffe der buddhistischen Lehre angewandt.

Herangehensweise liege die „argumentative Folgerichtigkeit“ (*lunli* – 论理)³³⁹ zugrunde. Außerdem müssten „klare und eindeutige Begriffe“³⁴⁰ für die Erklärung von Phänomenen eingeführt werden.³⁴¹ Laut Liang zog der Bedeutungsgewinn der Naturwissenschaft die Verwissenschaftlichung des Westens nach sich. In seinen Augen nahm der wissenschaftliche Geist im Westen eine sehr wichtige Rolle ein. Damit einher sei aber der Verlust von dem gegangen, was in der chinesischen Methode als „die dunkle Lehre“ (*xuanxue* – 玄学)³⁴² bezeichnet werde. Als Ausnahme verwies Liang auf den französischen Philosoph Henri Bergson, da er sich unter anderem auch hiermit beschäftigt habe.³⁴³

Was die Demokratie des Westens anbelangt, glaubte Liang, dass dieser Weg die Chinesen „ins Erstaunen“³⁴⁴ versetzen werde, denn er war davon überzeugt, dass es ihnen an einer entsprechenden Vorstellungskraft mangle. Die Partizipation am politischen Entscheidungsprozess erfolgte im Westen aus Liangs Sicht folgendermaßen: Alle würden an der Entscheidungsgewalt teilnehmen und hätten deswegen einen, wenn auch beschränkten, Einfluss auf den Entscheidungsprozess. Aus dessen Ergebnissen entstünden Vorschriften, an die sich alle halten müssten.³⁴⁵ Das politische System des Westens nannte er dementsprechend „Republik/Verfassung“ (*lixian* – 立宪)³⁴⁶. Darin besitze jeder einzelne Mensch vor dem Gesetz die gleichen Rechte. Der Mensch übernehme im Westen deswegen zwei Rollen, und zwar sowohl als Regierender als auch als zu Regierender.³⁴⁷

Gleichheit meinte dabei allerdings nicht die wirtschaftliche oder soziale Gleichheit aller Menschen. Eine Ungleichheit der Rechte liege, so Liang, erst dann vor, wenn dem einen Rechte zuteilwürden, die man dem anderen vorenthalte.

Was das Vorhandensein von Rechten oder ihr Nichtvorhandensein angeht, [so ergeben sich draus zwei Probleme]. Von dem gesellschaftlichen Standpunkt aus (gesehen) ergibt sich das Problem der [Rechts-]Gleichheit, und auf der individuellen Ebene gibt es das Problem der Freiheit.³⁴⁸

Er hielt dem chinesischen Volk vor, nichts von Rechten und Freiheit zu verstehen. Deswegen wüsste

Vor allem mit dem letzten Satz ist wohl gemeint, dass man nicht nur die äußere Erscheinungsform eines Gegenstands betrachten solle, sondern sich durch die Betrachtung von etwas Gemeinsamem, was ein anderer Gegenstand in sich trage, Einsicht in den vorgegebenen Gegenstand verschaffen könne. Die Suche nach dem Wahren ist das, was Liang antrieb.

³³⁹ Liang 1992b, S. 358.

³⁴⁰ A. a. O., S. 359.

³⁴¹ Vgl.: Ebd.

³⁴² A. a. O., S. 359.

³⁴³ Vgl.: Ebd.: Liang nahm den Begriff Intuition von Henri Bergson in sein eigenes philosophisches System auf. Darauf wird später noch im Rahmen der Behandlung von Liangs kultureller Philosophie eingegangen.

³⁴⁴ A. a. O., S. 362.

³⁴⁵ Vgl.: Wesołowski 1997, S. 381; Liang 1992b, S. 362.

³⁴⁶ Liang 1992b, S. 363.

³⁴⁷ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 383; Liang 1992b, S. 364.

³⁴⁸ Ebd.

man in China, anders als im Westen, auch nichts von deren Uneingeschränktheit. „Da er [der Westler] von Anfang an [in seinem Leben] Rechte forderte und die Freiheit zu sichern und zu schützen [suchte], [...] so kann man [der Westler] sicher die individuelle Freiheit respektieren.“³⁴⁹ Zumal jeder die Möglichkeit habe, an den gemeinschaftlichen Entscheidung teilzuhaben. Dies stärke das individuelle Bewusstsein des Menschen und bedeute zugleich die Anerkennung des Individuums als Mitglied einer Nation und als Bürger eines Staates. Zugleich werde der Mensch in die Pflicht genommen, nach der Weiterentwicklung von Nation und Staat zu streben. Liang war zudem davon überzeugt, dass jedes Individuum eine gewisse Entscheidungsfreiheit besitzen müsse, auf die die Gemeinschaft keinen Einfluss ausüben dürfe.³⁵⁰ Liangs Auffassung gemäß setzte die Freiheit ein starkes Bewusstsein des Individuums „von sich selbst“³⁵¹ (*ziji* – 自己) voraus, das die gegenseitige Anerkennung der Menschen als Individuen ermögliche.³⁵²

Liang analysierte Begriffe wie Republik, Gleichheit und Freiheit unter verschiedenen Gesichtspunkten wie z. B. der Bedeutung der Eigenverantwortung im Vergleich zu der Verantwortung des Individuums gegenüber der Gemeinschaft, der Menschen als Mitglied des Kollektivs des Staates bzw. der Nation im Vergleich zum Menschen als freies Individuum, die Fähigkeit des Menschen, einerseits ein starkes Selbstbewusstsein aufzubauen und andererseits aber auch seinen Mitmenschen anzuerkennen und zu respektieren.³⁵³ Den politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in der westlichen Gesellschaft, hier kann beispielhaft die Entstehung des Staates genannt werden,³⁵⁴ lag in Liangs Augen „die Entfaltung der Individualität“ (*gexing shenzhan* – 个性伸展)³⁵⁵ zugrunde. In diesem Zusammenhang war ihm darüber hinaus auch noch ein weiterer Punkt wichtig, nämlich die „Gesellschaftlichkeit“ (*shehuixing* – 社会性)³⁵⁶.

Individualität und Gesellschaftlichkeit existieren nach Liangs Theorie parallel zueinander und üben einen starken Einfluss aufeinander aus. Die Individualität verändere die Gesellschaft, während die Gesellschaftlichkeit wiederum das Verhältnis des Individuums zum Staat beeinflusse. Liang war

³⁴⁹ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 384; Liang 1992b, S. 364f.

³⁵⁰ Vgl.: Liang 1992b, S. 365.

³⁵¹ Ebd.

³⁵² Vgl.: Ebd.

³⁵³ Vgl.: Ebd.

³⁵⁴ Liang ging davon aus, dass der Westen selbst einen Wandlungsprozess von der Monarchie bis zur Republik erfahren habe (vgl.: Ebd.).

³⁵⁵ Ebd.

³⁵⁶ A. a. O., S. 366. Wesołowski (1997) hat diesen Begriff auf S. 387 statt mit Gesellschaftlichkeit mit Sozialnatur übersetzt. Das halte ich für sinngemäß nicht angebracht. Liang ging davon aus, dass die Republik dem einzelnen Menschen die Möglichkeit biete, sich von der Alleinherrschaft zu befreien und somit über sich selbst entscheiden zu können. Das gemeinsame Zusammenleben von Menschen in einer Sozialordnung setze allerdings gewisse soziale Kompetenzen der Individuen voraus, die es erlauben würden, den Staat gemeinsam zu gestalten. Er glaubte, dass die Menschen in der Zeit der chinesischen Republik als freie Individuen die Möglichkeit hätten, über sich selbst zu entscheiden und bezeichnete das als Folge der Entwicklung der „Gesellschaftlichkeit“ (ebd.) (*shehuixing* – 社会性), zumal es hier hauptsächlich um die Verhältnisse zwischen den Individuen innerhalb einer politischen Verfasstheit ginge (vgl. Liang 1992b, S. 367). Deswegen wird in den angeführten Zitaten das Wort Sozialnatur durch Gesellschaftlichkeit ersetzt.

der Ansicht, dass ein Spannungsfeld zwischen dem Individuum und der Gesellschaft bestehe. Er glaubte jedoch, dass eine Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen nur dann möglich sei, wenn es in beiden Bereichen zum Fortschritt komme. Die Gesellschaftlichkeit sei von der Aufrechterhaltung der Individualität abhängig. Dabei müsse die Veränderung berücksichtigt werden, die durch die Fortentwicklung der Gesellschaft entstehe. Denn daraus würden neue Kompetenzen entstehen, die im Widerspruch zu den bereits vorhandenen primitiven Strukturen ständen. Ein gutes Beispiel hierfür sei die Familie als soziale Einheit, deren Struktur durch die gesellschaftlichen Fortschritte verändert werde. Die dadurch entstehenden Belastungen für die Sozialordnung könnten, so Liang, unerwartete Auswirkungen nach sich ziehen.³⁵⁷

Den Menschen im Westen ist es nach Liangs Verständnis zu verdanken, „das ethische Denken“³⁵⁸ und „die Moralbegriffe“³⁵⁹ hervorgebracht zu haben, mit denen eine neue Sozialordnung hergestellt und aufrechterhalten werden könne. Dabei hob Liang zwei Punkte hervor: Die Menschen im Westen hätten erstens eine „Sozialmoral“ oder auch „öffentliche Moral“ (*gongde* – 公德)³⁶⁰ hervorgebracht. Damit sei zweitens der Gehorsam gegenüber der Mehrheit der Menschen, nicht aber gegenüber einem einzelnen Individuum einhergegangen.³⁶¹

Liang glaubte, dass die Demokratie und Wissenschaft zwei wichtige geistige Aspekte der westlichen Kultur darstellen würden. Während sich die akademischen Gedanken nach dem Wissenschaftlichkeitsprinzip ausrichten würden, biete eine demokratische Sozialordnung auf der einen Seite dem Individuum die Möglichkeit zur freien Entfaltung und ermögliche auf der anderen Seite dem Staat, sich mithilfe der geschaffenen gesellschaftlichen Beziehungen fortzuentwickeln. Die Politik des Westens sei deswegen nicht nur eine demokratische, sondern auch eine wissenschaftliche Politik. Seine Gesetze seien demokratische Gesetze, aber auch wissenschaftliche, ebenso wie seine Erziehung und Bildung zugleich demokratisch und wissenschaftlich seien.³⁶²

3.2.2.2 EINE KURZE DARSTELLUNG DER CHARAKTERISTIKA DER CHINESISCHEN KULTUR

Im Vergleich mit der westlichen zeichnet sich die chinesische Kultur dadurch aus, dass sie immer versucht, sich an die Gegebenheiten anzupassen und nicht umgekehrt. Sie war diesbezüglich immer schon sehr pragmatisch und lernte von den Erfahrungen, die die Vorfahren beispielsweise bei handwerklichen Arbeiten sammelten und dann weitergaben. Die Ansammlung von diesen praktischen

³⁵⁷ Vgl.: A. a. O., S. 368.

³⁵⁸ A. a. O., S. 369.

³⁵⁹ Ebd.

³⁶⁰ Ebd.

³⁶¹ Vgl.: Wesołowski 1997, S. 391 Liang 1992b, S. 369.

³⁶² Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 392; Liang 1992b, S. 370.

Erfahrungen ermöglicht sowohl die bewusste als auch die unbewusste Einsicht in die objektiven Naturgesetze.³⁶³ Folgt man Liang, so hängt die Wahrnehmung der objektiven Naturgesetze stark von der Begabung des einzelnen Menschen ab. Die Fähigkeiten, sich die Natur anzueignen, erfolge deswegen in China auf eine eher intuitive Art und werde meist innerhalb eines relativ kleinen, überschaubaren Kreises weitergegeben. Dabei fehle es an allgemein anerkannten sachlichen Maßstäben, da hier oft intuitiv gehandelt werde. Deswegen seien die Menschen in China sehr auf das Alte bezogen und hätten über Jahrtausende hinweg keinen kulturellen Fortschritt erzielt.³⁶⁴

Die ostasiatischen Kulturgüter würden, so Liang, aus diesem Grunde die Neigung zur Altertümlichkeit erkennen lassen. Deshalb würden viele geschichtliche Ereignisse in der Gegenwart immer wieder eine wichtige Rolle spielen und den Menschen ins Gedächtnis gerufen. Auf diese Weise könnten verstreute und unsystematische Wissensbestände vermittelt und gegebenenfalls auf realitätsnahe Kontexte projiziert werden. Diese Wissensbestände würden vor allem durch praktische Anwendung und weniger durch theoretische Überlegungen vermittelt. Diese auf Erfahrungen beruhenden Wissensbestände könnten, so Liang, aber oftmals nicht als „Wissen“ (*xue* – 学)³⁶⁵ im eigentlichen Sinne angesehen werden. Liang meinte hiermit, dass nur das als echtes Wissen begriffen werden könne, was mit einer wissenschaftlichen Methodik erfasst worden sei. Das decke sich allerdings nicht mit dem künstlerischen Anspruch der „chinesischen Gelehrsamkeit“ (*xueshu* – 学术)³⁶⁶. Denn diese beruhe eher auf der vom Menschen ausgehenden und seine Rolle betonenden „Anschauung“ (*jianjie* – 见解)³⁶⁷. Aus diesem Grund hielt Liang die Rolle des Menschen als moralische Persönlichkeit in der chinesischen Politik für noch wichtiger als in den anderen Kulturen.³⁶⁸

Wie bereits bei der Darstellung der westlichen Kultur erwähnt, zeichneten sich die chinesischen Herangehensweisen, zumindest wenn man Liang folgt, im Vergleich zu den relativ objektiven Methoden des Westens durch ihre Subjektivität aus. Durch Vermutungen und unmittelbare Betrachtungen werde der Versuch unternommen, das große Ganze wahrzunehmen, statt sich auf dessen einzelne Bestandteile zu konzentrieren. Diese Kultur verfüge also, so Liang, über einen Geist, welcher sich nicht an der argumentativen „Folgerichtigkeit“ (*lunli* – 论理)³⁶⁹ orientiere. Durch deren fehlende Bedeutung bzw. Negation, nämlich „die Nicht-Folgerichtigkeit“ (*fei lunli* – 非论理)³⁷⁰,

³⁶³ Vgl.: A. a. O., S. 354f.

³⁶⁴ Vgl.: Wesolowski 1997, S. 301; Liang 1992b, S. 354.

³⁶⁵ A. a. O., S. 356.

³⁶⁶ Ebd.

³⁶⁷ Ebd.

³⁶⁸ Vgl.: Ebd.

³⁶⁹ A. a. O., S. 358.

³⁷⁰ Ebd.

zeichne sich die chinesische Tugend von „der dunklen Lehre“ (*xuanxue* – 玄学)³⁷¹ aus. Liang räumte ein, dass daraus keine Erkenntnisse abzuleiten seien, sondern nur „geheimnisvolle“³⁷² oder „mystische“³⁷³ Aussagen.³⁷⁴ Diese Aussagen enthielten jedoch eigene, vom Westen grundlegend differenzierte „Termini [*minci* – 名辭], Gedanken [*guannian* – 观念] und Ideen [*gainian* – 概念]“³⁷⁵. Die Gedanken oder Ideen könnten das Seiende darstellen, was in der chinesischen Auffassung sehr wichtig sei. Liang ging davon aus, dass Phänomene und Veränderungen immer von einem festen, nicht veränderbaren Kern hervorgebracht würden. Sie würden somit einen Hinweis auf eben diesen Kern liefern. Die Auseinandersetzung mit dem Unveränderbarem und den von ihr verursachten Veränderungen bezeichnete er als eine Haltung der dunklen Lehre, bei der man nur die Phänomene zu beschreiben, aber deren Kern nicht festzustellen pflege.³⁷⁶

Ein anderes Merkmal der chinesischen Kultur war nach Liangs Auffassung die Tendenz, sich leicht an die von einem Entscheidungsträger aufrechterhaltene Ordnung zu gewöhnen. Dieser müsse aber dementsprechend Verantwortungen für die Gesellschaft übernehmen. Deren Mitglieder würden wiederum Gehorsam gegenüber den Machthabern zeigen. Zwischen Regierenden und zu Regierenden gebe es eine hierarchische Struktur, „weil er [der Chinese] an die naturgegebene Ordnung von Himmel und Erde glaubt, in der es den Unterschied von hoch und niedrig [*zunbei* – 尊卑] und von Über- und Untergeordneten [*shangxia* – 上下] sowie Alt und Jung [*daxiao* – 大小] gibt.“³⁷⁷

Das war laut Liang zugleich ein wichtiger Grund für die Aufrechterhaltung des sozialen Friedens in China. Die chinesische Gesellschaft und ihre Mitglieder seien und blieben mit ihrem kulturellen Umfeld stark verhaftet. Vor allem werde großer Wert auf die verwandtschaftlichen Beziehungen gelegt. Das Verhältnis jedes einzelnen Menschen zu dem anderen sei von grundlegender Bedeutung. Tatsächlich sei nichts wichtiger als das Verhältnis des Individuums zu der Gesellschaft.³⁷⁸ Daraus würden einerseits die ethischen Grundsätze der chinesischen Gesellschaft, wie z. B. die Loyalität des Untergeordneten gegenüber dem Übergeordneten und die Kindespietät gegenüber den Eltern, abgeleitet, die wiederum die (familiären) zwischenmenschlichen Beziehungen stabilisieren würden.³⁷⁹ Andererseits entstehe daraus ein Machtgefüge, das sich aus diesen Beziehungen speise.

³⁷¹ A. a. O., S. 359.

³⁷² A. a. O., S. 358.

³⁷³ Ebd.

³⁷⁴ Vgl.: Ebd.

³⁷⁵ Ebd.; Liang Shu-ming zitiert nach Wesolowski 1997, S. 304.

³⁷⁶ Vgl.: Liang 1992b, S. 359.

³⁷⁷ A. a. O., S. 363.

³⁷⁸ Vgl.: A. a. O., S. 369.

³⁷⁹ Vgl.: Ebd.

Um die Macht zu domestizieren, sehe man sich zur moralischen Erziehung verpflichtet, welche auf die ethische Richtigkeit abhebe. „Mit einer solchen Haltung wird man angesichts überwiegender Autorität duldsam [*rongren* – 容忍] und höflich nachgiebig [*lirang* – 礼让].“³⁸⁰

Durch seinen komparativen Ansatz versuchte Liang, zwischen den verschiedenen Kulturen zu differenzieren. Seine Absicht war es, festzustellen, ob die beiden Kulturen, also die westliche und die chinesische, deswegen verschieden waren, weil sie unterschiedlichen Kulturwegen folgten – der Westen dem ersten und China dem zweiten – die er wiederum als Antwort auf verschiedene historische Problemlagen und Entwicklungen der jeweiligen Kultur verstand.³⁸¹

3.2.3 DIE SUCHE NACH DER UNIVERSALITÄT MITHILFE DER LEBENSPHILOSOPHIE

Es ist klar, dass Liangs Konzeption der drei Kulturwege nur im Zusammenhang mit den drei bereits dargestellten Problemverhältnissen verstanden werden kann. Liang vertrat die Ansicht, dass jede Kultur über jeweils eine eigene Lebensphilosophie verfüge. Daher versuchte er diese ins Feld zu führen, um einen Einblick in die philosophische Denkweise der westlichen und chinesischen Kultur zu erhalten.³⁸²

In den folgenden Unterkapiteln wird seine Auffassung über die Philosophie zur Sprache kommen, wobei anzumerken ist, dass er versuchte, mithilfe der buddhistischen Begriffe eine komparative Analyse vorzunehmen. Dadurch gewann er Unterscheidungskategorien, welche ihm die Klassifizierung der drei Kulturen ermöglichten.³⁸³ Da es in diesem Projekt um die Debatte über die westliche und ostasiatische, vor allem die chinesische, Kultur geht, wird zunächst auf Liangs kritische Betrachtung der kulturellen und philosophischen Entstehung des Westens eingegangen, um dadurch ein tiefgehendes Verständnis zum zweiten Kulturweg zu ermöglichen. Danach wird seine Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie von Henri Bergson behandelt, mit dem Schwerpunkt auf die Einführung der Intuition sowie die dadurch eröffnete Perspektive auf die Konstruktion einer konfuzianischen Lebensphilosophie, welche zunächst die Differenzierung zwischen Intuition und Verstand anführt und dann den Anschluss an die „Mitmenschlichkeit“ (*ren* – 仁)³⁸⁴ des

³⁸⁰ Liang Shu-mingh, zitiert nach Wesolowski 1997, S. 311; Liang 1992b, S. 393.

³⁸¹ Vgl.: Liang 1992b, S. 393.

³⁸² Vgl.: A. a. O., S. 395.

³⁸³ Vgl.: A. a. O., S. 397.

³⁸⁴ In einem der bedeutendsten Werke des Konfuzianismus, „Die Gespräche des Konfuzius“ (*Lunyu* – 论语), kommt dieser Gedanke häufiger vor. Demzufolge müsse der Mensch als moralisches Wesen Verpflichtungen nachgehen. Die Menschlichkeit zählt zu dem höchsten Wert des Konfuzianismus und gilt als Messlatte der verbindlich zu machenden Verhaltensvorschriften. Dieser Begriff ist ethisch geprägt und erhebt zugleich den Anspruch auf Universalität (für Details siehe Huang/Schmidt Stephan 2009, S. 242).

Konfuzianismus als eine wichtige Tugend herausstellt.

3.2.3.1 PHILOSOPHIE ALS UNTERSCHIEDSKATEGORIE DER KULTUR

Da der Fortgang der drei Kulturen vom gemeinsamen Willen der Menschen innerhalb dieser Kultur bestimmt wurde und bleibt, stellt sich die Frage, wie man die gedankliche Wurzel dieses Willens ausfindig machen kann. Denn gemäß Liangs Verständnis entwickelt sich eine Kultur quasi wie ein lebender Organismus. Er glaubte, dass der große Unterschied zwischen den Kulturen im ethischen Gedanken liege, welcher als Lebensphilosophie bezeichnet werden kann.³⁸⁵ Insofern kann gesagt werden, dass der Begriff Leben in seiner Auseinandersetzung mit den kulturellen Problemen eine kaum zu überschätzende Rolle einnahm. Bevor darauf eingegangen wird, muss aber zunächst geklärt werden, was Liang unter Philosophie verstand. Liang ordnete Philosophie dem Begriff Denken unter.

Denken ist der weitere Schritt des Wissens, d. h. was für eine Stellungnahme und Haltung zu beziehen ist, wenn das Bekannte mit dem unbekanntem Kosmos oder ungewissen großen und kleinen Fragen des Lebens konfrontiert wird. Kaum ein Denken ist ohne [persönliche] Haltung. [Doch] es dreht sich nur um sie. Aber jetzt müssen wir uns auf die [objektive] Meinung konzentrieren, nicht auf die [persönliche] Haltung. Die [persönliche] Haltung ist die Emotion und [zugleich] der Wille. Nun muss der rationale Aspekt in Betracht gezogen werden.³⁸⁶

Aus dieser Aussage lässt sich ableiten, dass das Denken des Menschen nach Liangs Überzeugung sehr subjektiv war.³⁸⁷ Doch das subjektive Denken stoße, davon war Liang überzeugt, schnell an seine Grenzen, wenn es mit neuen, nicht mehr berechenbaren Entwicklungen konfrontiert werde, bei deren Bewertung der Mensch nicht mehr auf seinen Erfahrungsschatz zurückgreifen könne. Um angemessen auf solche Ungewissheiten reagieren zu können, sei objektives Wissen notwendig. Dieser Vorgang werde vor allem aufgrund des begrenzten Wissensbestandes erschwert. Hier nahm Liang einen Unterschied zwischen der westlichen und der ostasiatischen Kultur wahr. Der Westen sei, so Liang, stets bestrebt, das bisher Unbekannte zu erforschen und Neues zu lernen. In China hingegen begnüge man sich mit dem bereits vorhandenen Wissen und habe kein großes Verlangen danach, Unbekanntes näher zu erforschen. Darüber hinaus wies Liang darauf hin, dass „die langfristige

³⁸⁵ Vgl.: Liang 1992b, S. 334f.

³⁸⁶ A. a. O., S. 360: Die (persönliche) Haltung war für Liang der Blickwinkel, aus dem der Mensch die Welt bzw. die materiellen Objekten wahrnimmt. Das Denken des Menschen werde dadurch, so Liang, auf eine bestimmte Art geprägt und strukturiert. Die (objektive) Meinung hingegen war für Liang eine begründete rationale Sichtweise, die der Mensch durch Bildung erlangen konnte.

³⁸⁷ An einer anderen Stelle bemerkte Liang, dass der Gedanke über das Sozialleben „von Familienmitgliedern zum Staat“ (a. a. O., S. 368) als ethisch zu bezeichnen sei. Insofern drehte sich sein Begriff um den Menschen und weist einen subjektiven Charakter auf (vgl.: A. a. O., S. 361).

Bildung“ (*suyang* – 夙养)³⁸⁸ beim Erkennen der objektiven Welt eine bedeutende Rolle spielen. Liang hielt die subjektive Meinung des Menschen für weniger bedeutend als sein wissenschaftliches Denken. Denn nur das wissenschaftliche Denken befähige den Menschen zu einer wissenschaftlichen Meinung.³⁸⁹ Es stellte sich für ihn die Frage, ob eine Gemeinsamkeit zwischen dem rationalen Aspekt und der Meinung des Menschen festzustellen sei. Denn eine rational begründete Meinung zu haben bedeute gebildet zu sein. In der langfristigen Bildung für das wissenschaftliche Denken sei deswegen ein wissenschaftlicher Aspekt feststellbar.³⁹⁰ „Das Denken ist der Sinngehalt, der aus dem verfügbaren Wissen heraus zu gewinnen ist. Deshalb hat es einen breiten Umfang. So sind z. B. Philosophie und Religion darin enthalten.“³⁹¹

Insofern sei ersichtlich, dass Philosophie in ausschlaggebendem Maße mit dem Denken im Zusammenhang stehe. Das Denken bezeichnete Liang „im weitesten Sinne als Philosophie“³⁹². Und diese könne aufgefasst werden, „als eine Schule, deren Denken vom Anfang bis zum Ende ein eigenes [schlüssiges und systematisches] Verständnis darstellt. Dazu gehören Metaphysik, Erkenntnis- und Lebensphilosophie.“³⁹³

Um den Zugang zum geistigen Leben der drei jeweils unterschiedlichen Philosophien der Kultur zu ermöglichen, benutzte Liang noch einige Begriffe aus der Bewusstseinslehre *Weishi*. Er glaubte, dass diese buddhistische Schule eine „Betrachtungsweise“³⁹⁴ für die objektive Welt zur Verfügung stellen könne.³⁹⁵ Gemäß seinem Verständnis kann Wissen durch drei Funktionen der Seele erworben werden. Diese drei Funktionen der buddhistischen Lehre verknüpfte er zudem noch mit dem Gedankengut von Henri Bergson bzw. mit dessen Definition von Intuition.

1) *Xianliang* beschreibt die direkte Wahrnehmung und wurde von Liang als „eine erkenntnismäßige Funktion in Bezug auf die Sphäre der Substanz“ (*xingjing* – 性境)³⁹⁶ begriffen. Hier geht es nur

³⁸⁸ A. a. O., S. 360.

³⁸⁹ Vgl.: Ebd.

³⁹⁰ Vgl.: Ebd.

³⁹¹ A. a. O., S. 395.

³⁹² Ebd.

³⁹³ Liang 1992b, S. 395.

³⁹⁴ A. a. O., S. 397.

³⁹⁵ Vgl.: Ebd.

³⁹⁶ Vgl.: Wesolowski 1997, S. 323f; Liang 1992b, S. 397: Die Sphäre der Substanz ist nur eine Funktion, die beim Erkennen eines Gegenstandes hilft. Um das zu erreichen, müssen zwei Bedingungen erfüllt werden. Die erste ist, dass der zu erkennende Gegenstand ein Scheinbild projizieren kann, das wahrgenommen werden kann. Zugleich muss dieser in Wirklichkeit eine Substanz haben. Die zweite Bedingung ist, dass sein projiziertes Scheinbild seiner Substanz entspricht. Wesolowski liefert einen hilfreichen Hinweis darauf, dass es sich hier um den Kantschen Unterschied zwischen „dem Phaenomenon und dem Noumenon“ (Wesolowski 1997, S. 323, Fußnote 100.) handle. In Anspielung auf das Modell der Kantschen Stufenleiter der Vorstellung stellt er fest, dass Liangs *xianliang* bei der zweiten Stufe der Empfindung, nämlich „der Perzeption (als Sinneswahrnehmung) als bloße Modifikation des Bewusstseinszustandes“ (a. a. O., S. 323, Fußnote 101.) liege. Diese Empfindungsbilder können Liangs Verständnis gerecht werden.

um „ein auf Empfindungen beruhendes Wissen“ (*ganjue* – 感觉)³⁹⁷.

- 2) *Biliang* kann hier als Intellektualisierung verstanden werden und besteht aus zwei Teilen, nämlich „dem Einschätzen und Unterscheiden“ (*jianbie* – 简别)³⁹⁸ und „der Induktion“ (*zong* – 综)³⁹⁹. *Biliang* übernimmt also die Rolle des „Verstandes“ (*lizhi* – 理智)⁴⁰⁰.
- 3) *Feiliang* bezieht sich auf die Fähigkeiten „des willentlichen Bewusstseins“ (*xinwang* – 心王)⁴⁰¹ der buddhistischen Lehre und umfasst „die Rezeptivität“ (*shou* – 受)⁴⁰² und „die erkennende Produktivität des Denkens“ (*xiang* – 想)⁴⁰³. „Beides kann etwas Unklares und Unsagbares implizieren“ (*bu shen qingchu erqie shuo bu chulai de yiwei* – 不甚清楚而且说不出来的意味)⁴⁰⁴. Diese Funktion gleicht der von „Intuition“ (*zhijue* – 直觉)⁴⁰⁵, welche gemäß Liangs Verständnis eine zentrale Rolle beim Erkennen des Seienden einnimmt.

Nach dieser Konzeption können zwar die Merkmale eines Gegenstandes durch die Sinneseindrücke (*xianliang*) wahrgenommen werden, nicht aber die Substanz.⁴⁰⁶ Letzteres lässt sich nur mit Verstand (*biliang*) und Intuition (*feiliang*) erfassen. In Liangs Werken wird mehrmals erwähnt, dass der Erwerb des Wissens nur durch die Zusammenarbeit dieser drei seelischen Funktionen erfolgen könne. Zunächst ist der Blick auf ein Verhältnis zwischen Verstand und Empfindung gerichtet. Beim Empfinden könne nur „ein mannigfaltiges, chaotisches Erscheinungsbild“⁴⁰⁷ entstehen. Aber um das Wesen dieses Erscheinungsbildes klar erkennen zu können, müsse man sich zunächst an der Erkenntnis des Verstandes orientieren, was aber nicht automatisch ausreiche, um das Seiende zu

³⁹⁷ Liang 1992b, S. 397.

³⁹⁸ A. a. O., S. 399.

³⁹⁹ Ebd. Dies kann anhand eines Beispiels verdeutlicht werden. Wenn man einen Begriff von Tee gewinnen will, muss man vor allem zwei Schritte gehen. Man muss durch Forschungen verschiedenartiger Teesorten die Gemeinsamkeit zusammenfassen. Das ist die Funktion von *zong* (Induktion). Zugleich muss man zwischen Tee und anderen Dingen differenzieren können. Das nannte Liang „*jianbie*“ (das Einschätzen und Unterscheiden) (ebd.). Er betonte ebenfalls, dass die beiden Schritte parallel ablaufen würden (vgl.: Ebd.).

⁴⁰⁰ A. a. O., S. 398.

⁴⁰¹ A. a. O., S. 399.

⁴⁰² Ebd.

⁴⁰³ Wesołowski 1997, S. 330: Wesołowski vergleicht analytisch die Kantsche und die buddhistische Lehre miteinander, um diese Ausdrücke von Liang ins Deutsche übersetzen zu können. Er weist zu Recht drauf hin, dass *shou* die Rezeptivität der Eindrücke im kantschen Sinne ist. Mit *Xiang* kann man durch die Vorstellungen Dinge erkennen. Er meint, dass Liangs Aussage Ähnlichkeit mit der Einbildungskraft der westlichen philosophischen Tradition aufweise.

⁴⁰⁴ Liang 1992b, S. 399.

⁴⁰⁵ A. a. O., S. 400.

⁴⁰⁶ Dazu behauptet er, „Z. B. ist das Sehen des Weiß [also der Farbe] der weißen Tischdecke die Sphäre der Substanz. Das Weiß ist das Erscheinungsbild (*yingxiang*). Wodurch ich das Weiß empfinde, ist das, was durch die Affektion und [die drauffolgende] Reaktion des Sehnerves in Bezug auf die Außenwelt entstanden ist. Die weiße Decke selbst (wörtl. das Selbst der weißen Decke) wird vom *Weishi*-Buddhismus die ursprüngliche Substanz genannt. Ob sie weiß ist oder nicht, sind wir außerstande zu wissen. [Warum ist dies so?] Dies ist aus dem Grunde so, weil jeder Mensch nicht umhin kann, mit [eigenen] Augen zu sehen. Und was bei diesem Sehen gewonnen wird, ist das, was durch [z.B.] meine Augen im zeitlichen Nacheinander erschienen ist, [also:] keine ursprüngliche Substanz der Decke“ (Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 324f., Hervorhebung im Original; Liang 1992b, S. 397f.).

⁴⁰⁷ A. a. O., S. 399.

erkennen. Trotzdem könnten mithilfe des Verstandes immerhin Begriffe von Gegenständen hervorgebracht werden. Doch sie könnten einem nur zu einer bestimmten Stufe der Erkenntnis verhelfen.

Liang ging davon aus, dass der Verstand sowie dessen Begrifflichkeiten über „die Sphäre der bloßen Vorstellungen“ (*du yingjing* – 独影境)⁴⁰⁸ verfügen würden. Weil sie sich gemäß dieser Logik nicht auf ein objektives Ding stützen könnten, sprach er ihnen die Fähigkeit ab, das Wesen dieses objektiven Dinges erkennen zu können. Die gewonnene Erkenntnis bezieht sich in diesem Sinne dann nur auf das Erscheinungsbild des Gegenstandes, nicht aber auf dessen eigentliche Substanz. Es handele sich hier also mehr um eine gefühlsmäßigen Wahrnehmungen, die spontan und individuell sei. Aus diesem Grund sprach Liang auch von einer „Allgemeinvorstellung“ (*gongxiang* – 共相)⁴⁰⁹. Demgegenüber stehe das „Eigenbild“ (*zixiang* – 自相)⁴¹⁰ eines Gegenstandes, welches sich durch *xianliang* erfassen lasse.⁴¹¹

Zur Intuition sagte Liang, dass sie sich zwischen Empfindungen und Verstand befinde. Ihre Rolle bestehe darin, durch die zwei Fähigkeiten „Rezeptivität“ (*shou* – 受)⁴¹² und „die erkennende Produktivität des Denkens“ (*xiang* – 想)⁴¹³ das Implizierte zu verstehen. Die Intuition könne, so Liang, einen Hinweis auf die geschichtlichen Entwicklungen geben. Diesen Hinweis bezeichnete Liang als „[verborgenen] Geist oder Tendenz“⁴¹⁴. Das durch die Intuition Erkannte nannte Liang „die Sphäre der Berührung mit der Substanz“ (*dai zhi jing* – 带质镜)⁴¹⁵. Diese enthalte sowohl ein Erscheinungsbild als auch die Substanz selbst. Doch beides sei miteinander nicht deckungsgleich. Die Substanz sei der objektive Kern, während das Erscheinungsbild subjektiv dargestellt werde und die Tendenz als Implikation für das Erkennen des Gegenstandes preisgeben könne.⁴¹⁶ Auf eine ähnliche Weise wurden die zwei oben erwähnten Funktionen Rezeptivität und die erkennende Produktivität des Denkens von Liang in das gleiche Schema gebracht:

Das durch das *xianliang* Erkannte ist die Sphäre der Substanz. Das Erscheinungsbild und [die Unterscheidung] der

⁴⁰⁸ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 329; Liang 1992b, S. 399.

⁴⁰⁹ Liang 1992b, S. 399.

⁴¹⁰ Ebd.

⁴¹¹ Ebd. Er ging nochmals auf das Beispiel der weißen Tischdecke ein und schrieb hierzu: In Bezug auf dasselbe weiße Papier empfinde man das Weiß jedes Mal anders. Man könne sagen, dass insgesamt alle Empfindungen des Weiß ähnlich seien. Man könne aber nicht sagen, dass sie identisch seien. Dies verhalte sich so, weil jeder sich jedes Mal einen eigenen Eindruck verschaffe.

⁴¹² Ebd.

⁴¹³ Ebd.

⁴¹⁴ Ebd. Liang glaubte, dass die Kaligrafie ein gutes Beispiel dafür darstelle. Beim Betrachten des Schönschreibens einer Persönlichkeit konzentriere man sich nicht auf die Striche der niedergeschriebenen Schriftzeichen. Vielmehr versuche man, den dem Werk inwohnenden Geist aufzuspüren. Darin sah Liang „einen lebendigen Zustand“ (a. a. O., S. 400).

⁴¹⁵ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 332; Liang 1992b, S. 400.

⁴¹⁶ Vgl.: Liang 1992b, S. 400: Trotz dieser Unterscheidung zwischen der Objektivität und der Subjektivität merkte Liang an, dass die Objektivität in der Bewusstseinslehre des Buddhismus keine Anerkennung finde.

Wahrnehmung[sbilder] entstehen nicht auf die gleiche Weise. Daher muss die Vorstellung ihrer Substanz gleichkommen. Und sie entspringt nicht nur der Subjektivität, sondern der Objektivität. Das durch *biliang* Erkannte ist die Sphäre der bloßen Vorstellungen. Hier entsteht die Vorstellung und [die Unterscheidung] der Wahrnehmung[sbilder] auf die gleiche Weise. Dies geschieht ohne Begleitung der Substanz. Daher entsteht [diese Vorstellung] allein durch Subjektivität. [...] Weil das *xianliang* in bezug [sic] auf die ursprüngliche Substanz weder hinzufügt noch vermindert und weil das *biliang* in bezug [sic] auf verschiedene Empfindungen in Verbindung mit der reduzierenden und synthetisierenden Funktionen zwecks Erlangung des abstrakten Bedeutungsgehaltes weder hinzufügt noch vermindert, darum ist das, was die beiden erlangen, wahr (*zhen*), obwohl es manchmal falsch (*cuo*) ist. Es ist aber nicht deren ursprüngliche Natur. Nur die Intuition fügt querlaufend in Bezug auf deren Realität (*shi*) hinzu. Daher ist die ursprüngliche Natur [d. h. die Berührung mit der ursprünglichen Natur ganz] zufällig.⁴¹⁷

Die buddhistische Betrachtungsweise nahm eine beachtliche Rolle bei Liangs Überlegungen ein. Denn in seiner konzeptionellen Darstellung maß er den zwei Schritten von *xianliang* eine große Bedeutung beim Erkennen des Seienden zu. Der erste Schritt bestehe, so Liang, darin, einen Gegenstand zu betrachten, ohne sich dabei von den anderen Funktionen des Seele beeinflussen zu lassen. Dies ermögliche es, diesen Gegenstand nüchtern zu sehen, und zwar so, wie er wirklich sei. Hierbei sei man sich allerdings seiner selbst noch bewusst, d. h. man unterscheide nach wie vor zwischen sich selbst und seiner Umwelt. Diese Abgrenzung gelte es in einem zweiten Schritt zu überwinden. Man solle hierbei, so Liang, nicht mehr zwischen sich selbst und der äußeren Umwelt unterscheiden, sondern sich als Teil des Ganzen betrachten und in gewisser Weise sich selbst vergessen. Erst dann sei man dazu in der Lage, den wahren Kern eines Gegenstandes wirklich zu sehen und zu begreifen.⁴¹⁸

Liang nahm eine etwas paradox anmutende Stellung zum Verstand ein. Auf der einen Seite glaubte er, dass der Verstand mit Interessenermessen und -kalkül verbunden sei. Auf der anderen Seite⁴¹⁹ behauptete er aber auch, dass der Verstand eine ähnliche Funktion wie die erste Stufe des *xianliang* bzw. die Empfindung einnehme und man hiermit also einen nüchternen Blick gewinnen könne. Der Verstand werde dabei, so Liang, im Westen von der Intuition beeinflusst. Doch diese Intuition sei, anders als etwa in China, darauf ausgerichtet, materielle Bedürfnisse zu befriedigen. Deswegen sprach er davon, dass die Intuition im Westen, hier also verstanden als ein durch sich selbst geprägter Wille, der auf die Befriedigung der Bedürfnisse gerichtet ist, vom Verstand Gebrauch mache. Der Westen führe dabei ein Leben, bei dem eine klare Grenze zwischen dem Menschen und der Außenwelt bzw. der Natur bestehe.⁴²⁰

⁴¹⁷ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 332ff., Hervorhebungen im Original; Liang 1992b, S. 400f.

⁴¹⁸ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 338; Liang 1992b, S. 411.

⁴¹⁹ Vgl.: Liang 1992b, S. 485

⁴²⁰ Vgl.: Ebd.

In der chinesischen Kultur finde der Verstand als nüchtern betrachtendes Instrument zur Erkennung der Substanz eines Gegenstandes weniger als im Westen Anwendung. Die chinesische Kultur sei durch Gefühlsmäßigkeit bzw. Intuition geprägt. Aber Liang glaubte, dass die Chinesen im Altertum, insbesondere Konfuzius, durchaus erfolgreich Gebrauch vom Verstand gemacht hätten. Denn sie hätten erkannt, dass ein harmonisches Leben sinnvoll sei. Doch eine harmonische Lebensweise könne, so Liang, nicht allein auf dem Verstand beruhend erfolgen. Tatsächlich sei ein solcher Versuch realitätsfern. Erst durch die Einbeziehung der Intuition sei ein harmonisches und moralisches Leben möglich geworden. Deswegen glaubte Liang, dass in China der Verstand von der Intuition Gebrauch mache.⁴²¹

In der indischen Kultur, in der der Buddhismus am wichtigsten sei, strebe man letzten Endes die zweite Stufe von *xianliang* an, also einen Zustand, bei dem man nicht mehr zwischen sich selbst und der Umwelt trennt. Hierfür bräuchte man nicht die Intuition, sondern bloß die Funktion von *xianliang*.⁴²² Liangs Position hierzu lässt sich so zusammenfassen:

- 1) Im Westen macht die Intuition von dem Verstand Gebrauch.
- 2) In China macht der Verstand von der Intuition Gebrauch.
- 3) In Indien macht der Verstand von *xianliang* (Empfinden, Sinneserkenntnis) Gebrauch.⁴²³

Seiner kulturellen Konzeption entsprechend teilte Liang die Philosophien der westlichen, chinesischen und indischen Kultur also in drei verschiedene Arten ein. Es stellt sich die Frage, wie Liang zu dieser Einteilung kam. Um diese Frage klären zu können, erscheint es sinnvoll, den Zusammenhang zwischen den drei philosophischen Arten zu rekonstruieren. Diese Frage spielt eine umso wichtigere Rolle, als Liang behauptete, dass sich durch diese kulturell-philosophische Konzeption drei kulturelle Wege unterscheiden ließen. Hierbei muss beachtet werden, dass er diese drei Wege als Bestandteil der Gesamtentwicklung der menschlichen Geschichte betrachtete.⁴²⁴ Am Ende dieser Entwicklung, das war wohl Liangs Hoffnung, sollte eine neue Kultur entstehen, welche die positiven Eigenschaften der drei Kulturwege in sich vereinen würde: das wissenschaftliche Denken und die Demokratie des Westens, die harmonische zwischenmenschliche Umgangsweise Chinas und die Spiritualität Indiens.⁴²⁵

⁴²¹ Vgl.: A. a. O., S. 486f.

⁴²² Vgl.: A. a. O., S. 487.

⁴²³ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 296; Liang 1992b, S. 485.

⁴²⁴ Vgl.: Liang 1992b, S. 504, 519

⁴²⁵ Vgl.: A. a. O., S. 519f.

3.2.3.2 LIANGS KRITISCHE EINSICHT IN DIE KULTURELLE ENTSTEHUNG DES WESTENS

Laut Liang gewannen Religion und Metaphysik im Westen in der Antike an Bedeutung. Besonders im Mittelalter habe das Christentum den Höhenpunkt seiner gesellschaftlichen Relevanz erreicht. In der Renaissance seien aber sowohl das Christentum als auch die Metaphysik immer mehr in die Kritik geraten und hätten deswegen an gesellschaftlichem Rückhalt verloren. Um dem sich wandelnden Ansprüchen gerecht zu werden, habe sich das Christentum allmählich geändert und sei durch die Reformation letztendlich vor dem Untergang bewahrt worden. Hingegen habe die Metaphysik fast schon vor ihrem Ende gestanden.⁴²⁶

Liang glaubte, dass in der Antike das Wissen bzw. die Wissenschaft in der westlichen Kultur eine ausschlaggebende Rolle eingenommen habe. Deswegen sei sie in das Zentrum der Philosophie gerückt worden. Die westliche Kultur habe sich also, so Liang, in der Antike vor allem für die Wissenschaft interessiert und sich somit auf den ersten Kulturweg begeben. Im Mittelalter habe hingegen die Religion so sehr an Bedeutung gewonnen, dass der Westen sich auf den dritten Kulturweg begeben habe.⁴²⁷ Damit sei die Umwandlung des Forschungsinteresses der Intellektuellen von der materiellen Naturumwelt zum spirituellen religiösen Leben einhergegangen. Liang glaubte, dass dieser Wandel zu einer erhöhten Aufmerksamkeit in Bezug auf den Kosmos geführt habe. Seitdem habe man sich für dessen Struktur interessiert und gehofft, auf diese Weise das Seiende erfassen zu können. Nach der Renaissance habe es kontinuierlich viele Philosophen gegeben, die sich der Forschung nach der Urquelle des Kosmos gewidmet hätten. Dabei habe es aber eine einseitige Entwicklung gegeben, den Kosmos, anders als in der chinesischen Metaphysik, als etwas Festes und Starres zu betrachten.⁴²⁸

Diese philosophischen Gedanken, so kann behauptet werden, standen mit der Natur in Verbindung. Deswegen ging Liang auch davon aus, dass die Naturwissenschaft nach der Renaissance, Liang verwies hier auf Descartes und den Rationalismus, den Kern der westlichen Philosophie gebildet habe, und erläuterte, dass sich der Westen genau aus diesem Grund dem Materialismus zugewandt habe. Seitdem sei diese Haltung tief im Westen verankert.⁴²⁹

Liang ging davon aus, dass die Untersuchungsmethode der „aprioristischen Deduktion“ ihre Wurzel im antiken Griechenland habe. Seitdem habe man daran festgehalten, dass es eine schlüssige Art und Weise des Denkens gebe und man deswegen auch ohne vorherige Erfahrungen und Experimente viele Lehrsätze ableiten könne. Diese Herangehensweise sei ebenfalls auf das Feld der

⁴²⁶ Vgl.: A. a. O., S. 401f.

⁴²⁷ Vgl.: A. a. O., S. 383f.

⁴²⁸ Vgl.: Wesołowski 1997, S. 377; Liang 1992b, S. 402.

⁴²⁹ Vgl.: Liang 1992b, S. 402.

Metaphysik angewandt worden.⁴³⁰ Auch bis in die Neuzeit hinein habe sich an dieser philosophische Tradition nicht viel geändert.⁴³¹

Liang bemängelte, dass Philosophen wie Descartes Mathematiker gewesen seien und deswegen die eigenen Erfahrung grob vernachlässigt und weder die Erkenntnismethode noch die Grenzen der Erkenntnis berücksichtigt hätten. Diese Vertreter des Rationalismus seien, so Liang, alle Dogmatiker. Eine Änderung sei erst durch Empiristen wie z. B. David Hume eingetreten. Denn dieser sei der Ansicht gewesen, dass die Wissenschaft voller „echtem“ Wissen sei, während man bei der Metaphysik nicht von Wissen reden könne. Später habe die Kantsche Transzendentalphilosophie den Streit zwischen den Empiristen und den Rationalisten zu schlichten versucht. Damit habe die Erkenntnisphilosophie ihre große Vollendung erlangt.⁴³²

Auf der einen Seite lobte Liang diese neue philosophische Art und hielt sie für „stichhaltig und beweiskräftig“⁴³³. Nach seinem Verständnis plädierte sie dafür, dass es jenseits der phänomenalen Welt nichts zu empfinden und deshalb kein Urteil über das Außerhalb zu fällen gebe. Auf der anderen Seite deutete Liang darauf hin, dass Kant die Metaphysik immerhin anerkannt habe. „Sie [die Metaphysik] ist kein Begriff des [ganzheitlichen] Erkenntnisvermögens, sondern ein [bloßer] Vernunftbegriff. Diese Bestimmung erkannte klar an, dass [die Metaphysik bloße] Vermutung [yitan – 臆谈] sei!“⁴³⁴

Die Ablehnung der Metaphysik sei erst mit der Herausbildung des Positivismus von Auguste Comte einhergegangen. Seitdem sei das Wissen nach Liangs Überzeugung vollständig positiv d. h. wissenschaftlich. Auch die Philosophie sei wissenschaftlich geworden. Dem hielt Liang vor, dass man im Zeitalter des Positivismus dazu geneigt habe, die Wissenschaft auf alle Bereiche auszuweiten. Der Aufschwung der Naturwissenschaft führe aber schnell dazu, dass die Menschen versuchen würden, auf philosophische Fragen mithilfe wissenschaftlicher Erklärungen Antworten zu finden. Liang aber übte Kritik an der Anwendung wissenschaftlicher Begriffe im Bereich der Metaphysik.⁴³⁵

Liang machte sich die philosophischen Schulen zunutze, um seine These über den Materiebegriff zu untermauern. Auch versuchte er, mit ihrer Hilfe die wesentlichen Charakteristika des westlichen bzw. östlichen Kulturwegs noch deutlicher herauszustellen. Nur der Westen habe das materialistische Denken hervorgebracht und nur der Westen könne es überwinden. Im ostasiatischen Bereich sei der Materialismus kaum verbreitet, auch wenn man ihn nicht ganz ausrotten können

⁴³⁰ Vgl.: A. a. O., S. 403.

⁴³¹ Vgl.: A. a. O., S. 402.

⁴³² Vgl.: A. a. O., S. 403.

⁴³³ Ebd.

⁴³⁴ A. a. O., S. 404.

⁴³⁵ Als Beispiel nannte er die monistische Philosophie von Ernst Haeckel, der er vorwarf, zu viele wissenschaftliche Begriffe auf die Metaphysik angewandt zu haben (vgl.: Wesolowski 1997, S. 380; Liang 1992b, S. 404).

habe.⁴³⁶ Liang kam zu dem Schluss, dass in der westlichen Kultur die Kontroverse zwischen dem Idealismus und dem Materialismus sehr wichtig sei. Aber die beiden Schulen seien auch nicht der Frage der Metaphysik nachgegangen.⁴³⁷

Liang glaubte, dass der Wille des Westens sich auf zwei Arten Ausdruck verleihe: durch Wissenschaft und Demokratie. Der verstandesmäßige Umgang mit der äußeren Welt ließe den wissenschaftlichen Ansätzen eine enorme Bedeutung zukommen, während eine demokratisch geprägte Gesellschaft für das ausbalancierte Verhältnis zwischen dem Machtanspruch auf der einen Seite und der Achtung für die Gewährleistung der privaten Interessen auf der anderen Seite Sorge. Diese erst nach der Renaissance zustande gekommene Lebensform der Kultur könne auf die Tradition des Hellenismus und des Hebraismus zurückblicken.⁴³⁸

In Rückgriff auf die gedankliche Unterscheidung von Reverend Frederick Robertson zwischen Hellenismus und Hebraismus war Liang davon überzeugt, dass es den Griechen darum gegangen sei, nach dem Glück in der säkularen Welt zu suchen und ununterbrochen vorwärtszustreben. Dies war in Liangs Augen ein Beweis für die Existenz des ersten Kulturweges. Daran anschließend behauptete er, dass der Hebraismus aus dem Osten stamme und Ähnlichkeit mit dem Asketismus der indischen Kultur aufweise.⁴³⁹ Die Unterscheidung zwischen Hellenismus und Hebraismus ist insofern von Bedeutung, als Liang der Zeitraum vor und mit dem Beginn des Mittelalters im Westen wichtig war. Nachdem die säkulare Lebensart Griechenlands einen Aufschwung erlebt und Erfolge sowohl in Bezug auf die Politik als auch die Gesetzgebung erlebt habe, habe die Gesellschaft des Westens sowie dessen Kultur einen historischen bedeutsamen Abschnitt erlebt.⁴⁴⁰

Die sozialen Missstände hierin sorgten nach Liangs Überzeugung für den Zerfall des römischen Reiches. Als die wichtigsten Gründe für dessen Untergang nannte er die Vorherrschaft des Egoismus sowie des Verlangens nach der Befriedigung der körperlichen Begierde. Dies habe zur Zerstörung von Sitten und Gebräuchen geführt, was er deutlich und mit klaren Worten kritisierte. Dieser geschichtliche Abschnitt hinterließ auch deswegen bei ihm einen so negativen Eindruck, weil er wohl der Auffassung war, dass durch die Wissenschaft ein stetiger Fortschritt erzielt werden könne, die Gesellschaft aber trotzdem zum Untergang verdammt sei, wenn dieser Fortschritt keine von der

⁴³⁶ Liang 1992b, S. 404.

⁴³⁷ Vgl.: Ebd.

⁴³⁸ Vgl.: A. a. O., S. 383.

⁴³⁹ A. a. O., S. 384: Zu dieser Behauptung äußert Alitto Bedenken: „Liang neatly disposed of the gaping inconsistency presented by the other-worldly ascetic European Middle Ages with the analytic aid of the Reverend Frederick Robertson’s Distinction between Hebrewism and Hellenism. [...] If the good Reverend Robertson could have known what purposes his sermons served in heathen Chinese hands, he must have turned over in his proper Anglican grave!“ (Alitto 1986, S. 89).

⁴⁴⁰ Vgl.: 1992b, S. 384.

Moral vorgegebene Richtung besäße.⁴⁴¹ Diese Art des Verfalls scheint Liang auch in China wahrgenommen zu haben.

Dank der Religion des Hebraismus bzw. der Entstehung des Christentums sei der Westen schließlich im Mittelalter vor dem Untergang gerettet worden. Zwar habe die Religion nicht die Wurzel des Problems beseitigen können. Trotzdem war Liang der Meinung, dass sie in gewissem Maße einen Beitrag zur „Wartung und Pflege“⁴⁴² dieser Kultur geleistet habe. Doch aufgrund der unbeschränkten Verbreitung und des maßlosen Machtgewinns der christlichen Kirche sei die westliche Kultur von der Religion dominiert und die Philosophie von ihr regelrecht versklavt worden; die Literatur und die Kunstfertigkeiten sowie die Ästhetik seien bloß der Religion dienlich gewesen. Die Wissenschaft sei verworfen worden und es habe nur Aberglauben vorgeherrscht. Es habe am Ende sogar weder Politik noch Gesetze gegeben.⁴⁴³

Hier ist Liangs kulturelle Differenzierungskonzeption aufschlussreich. Im Unterschied zum ersten Weg wird der dritte durch den Primat der religiösen Machtstellung gekennzeichnet. Die Rückkehr des Westens zum materiellen Leben wurde gemäß Liangs Verständnis durch die Renaissance und die Reformation ermöglicht. Die Rückbesinnung auf Werte und Formen der griechisch-römischen Antike bedeute, so Liang, zugleich die Abwendung von einem „auf das Jenseits gerichteten Antlitz“⁴⁴⁴ hin zum Diesseits der menschlichen Lebenswelt, während die religiöse Erneuerungsbewegung „das Erwachen des Menschen“⁴⁴⁵ angekündigt und es ermöglicht habe, „ein kritisches Urteil über die unberechtigte Belehrung zu fällen und gegen die korrupte Autorität zu rebellieren.“⁴⁴⁶ Das bedeutet nicht, dass Liang dem Christentum keine wichtige Rolle in der westlichen Gesellschaft zusprach. Im Gegenteil, er war davon überzeugt, dass die Religion nach wie vor von großer Bedeutung für die westliche Gesellschaft gewesen sei. Dennoch glaubte er nicht, dass die Menschen deswegen wieder vom ersten zum dritten Kulturweg wechseln würden, wie dies im Übergang von der Antike zum Mittelalter geschehen sei.⁴⁴⁷ In Bezug darauf glaubte Liang, den kulturellen Geist des Westens erfassen zu können. Er fasste ihn wie folgt zusammen:

Erstens: Wenn man auf die Haltung [des ersten Kulturweges] aufmerksam macht, muss man unterstreichen, dass sie „von neuem“ eingenommen wird. [...] Und diesmal gibt es – nachdem [Europa] aus dem Dunkeln erwacht ist – eine bewusste Option für den ersten Weg und einen bewussten Verzicht auf den dritten. [...] Gegenwärtig fassen die Menschen, die diesen Weg bewusst eingeschlagen haben, in Bezug auf die Kritik und Option [dieses Weges]

⁴⁴¹ Vgl.: Ebd.

⁴⁴² Ebd.

⁴⁴³ Vgl.: Ebd.

⁴⁴⁴ Ebd.

⁴⁴⁵ Ebd.

⁴⁴⁶ A. a. O., S. 385.

⁴⁴⁷ Vgl.: Liang 1992b, S. 383ff.

mehr die psychische Dimension der Verstandestätigkeit ins Auge. Zweitens muss man darauf aufmerksam machen, dass die Menschen der Epoche [des ersten Kulturweges] von Anfang an das Selbst (*ziji*) erkannt haben. Sie haben das Ich erkannt und es bejaht. [...] Die dazugehörige Erkenntnis und Bejahung vom Selbst und Ich, diese Erlangung der Bewusstheit ist die Tätigkeit des Verstandes. Drittens muss man darauf aufmerksam machen: nachdem die Menschen dieser Epoche das Ich gehabt haben, streben sie um dieses Ich willens vorwärts: alles ist durch dieses Ich und für es erreicht worden. [...] Dies alles wird durch die Verstandestätigkeit bewirkt. Viertens [...] Obwohl Freiheit, Gleichheit und Demokratie daraus erlangt wurden, gibt es jedoch im Gefühl keine Trennung vom Ich und anderen Menschen. In diesem Augenblick schaltet die trennende Verstandestätigkeit sich ein, die zwischen dem Ich und dem anderen unterscheidet. Um es zusammenzufassen wird der Westler von der Verstandestätigkeit ganz stark geprägt.⁴⁴⁸

Die obige Darstellung dient dazu, einen Einblick in die Struktur der Betrachtung Liangs sowie dessen gedankliche Linie bei der Konzeptualisierung der westlichen Kultur zu geben. Es ist allerdings ersichtlich, dass sein Kenntnisstand aufgrund der geringen Berührungspunkte mit der westlichen Kultur beschränkt war. Nichtsdestotrotz erlaubt die obige Darstellung ein tiefgehendes Verständnis für seine kulturelle Konzeption. Es fällt aber auf, dass sich Liangs Kernpunkt bei der Auseinandersetzung mit der westlichen Kultur nach wie vor auf die Wissenschaft(en) beschränkte. Hierin sah er nämlich eine Möglichkeit, die Spannung zwischen Mensch und Natur zu lösen. Darüber hinaus war seine Auffassung von Demokratie absolut auf die Lebenseinstellung der Menschen im Westen fixiert. Er unternahm den Versuch, „die Seele des Westens“⁴⁴⁹ aufzuspüren und zu verorten. Diese Seele beruhte gemäß Liangs Verständnis auf der Anwendung der „Verstandestätigkeit“⁴⁵⁰. In diesem Zusammenhang glaubte er, eine schwache Stelle der westlichen Kultur erkannt zu haben. Wie aber kann man diese „verletzte Seele“⁴⁵¹ retten, die in Liangs Augen durch den Asketismus des Christentums im Mittelalter viel Schaden erlitten hatte? Würde man der Logik Liangs folgen, so läge die Antwort hierauf wohl im zweiten Kulturweg bzw. im Konfuzianismus.

3.2.3.3 LIANGS KONFUZIANISCHE LEBENSPHILOSOPHIE⁴⁵²

Nach dem Scheitern der Vierten-Mai-Bewegung übten westliche Ideen einen sehr großen Einfluss auf die Intellektuellen Chinas aus. Diese Beeinflussung zeigte sich meistens in den Versuchen,

⁴⁴⁸ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 307ff., Hervorhebung im Original; Liang 1992b, S. 390f.

⁴⁴⁹ Liang 1992b, S. 389.

⁴⁵⁰ A. a. O., S. 391.

⁴⁵¹ Ebd.

⁴⁵² Vgl.: A. a. O., S. 324ff: Im Vorwort der 8. Ausgabe des Werkes „Östliche und Westliche Kulturen und ihre Philosophien“ schrieb Liang, dass sich die Hauptgedanken Liangs zum Konfuzianismus bekehren würden. Er gab allerdings zu, dass ihm zwei Fehler unterlaufen seien. Zum einen bedürften seine Forschungsmethoden zum Konfuzianismus der Korrektur. Zum anderen ging er davon aus, dass er zu dieser Zeit nicht die Seele des Konfuzianismus erkannt habe, mittels derer man sich mit dessen Ethik vertraut machen könne.

verschiedene theoretische Schulen, wie z. B. die des Marxismus und des Liberalismus, auf den chinesischen Kontext zu übertragen. Nicht nur Begriffe wie z. B. Demokratie und Wissenschaft, die der chinesischen Kultur damals noch fremd waren, fanden zunehmende Verbreitung, sondern es nahmen auch immer mehr Denker für sich in Anspruch, den verlorenen Geist Chinas retten zu können. Auch Liang bildet dabei keine Ausnahme, ließ er sich doch ebenfalls vom Geist des Westens beeinflussen.

Es muss angemerkt werden, dass Liangs Interpretation von der Philosophie der westlichen bzw. chinesischen Kultur in dieser Arbeit neutral dargestellt werden soll, obwohl seine Kenntnisse hierzu begrenzt waren und somit genug Ansatzpunkte für Kritik bieten. Gleiches lässt sich im Übrigen auch über die restlichen Intellektuellen der Neuen-Kultur-Bewegung sagen. Das liegt daran, dass die chinesischen Intellektuellen teilweise nur einen begrenzten Zugriff auf die Werke der westlichen Denker hatten und es ihnen deshalb schwerfiel, ihren Kern richtig zu erfassen.⁴⁵³

Deswegen ist es sinnvoll, zu hinterfragen, welches Interesse die Intellektuellen an der Übertragung westlicher Begriffe, wie z. B. Demokratie und Wissenschaft, auf den chinesischen Kontext hatten. Zweifelsohne war der Umgang der damaligen Intellektuellen mit dem westlichen Gedankengut sehr pragmatisch. Deswegen soll es hier nicht um die Verifizierung oder Falsifizierung von Liangs Aussagen über die westlichen Theorien im Allgemeinen bzw. vor allem über die Lebensphilosophie von Henri Bergson im Besonderen gehen. Viel interessanter scheint es, ein tiefgehendes Verständnis von der kulturellen Konzeption Liangs zu erlangen und zu verstehen, warum und wie er zu seinen Überzeugungen kam.

Liangs Begegnung mit der Lebensphilosophie Henri Bergsons kam bereits in seinem ersten berühmten buddhistischen Beitrag „Auf der Suche nach dem Ursprung und den Lösungen für Probleme“ zur Sprache.⁴⁵⁴ In Bezug auf die Auseinandersetzung mit dem Entstehungskontext der

⁴⁵³ Viele Wörter wurden vom Japanischen ins Chinesische übersetzt (vgl.: Sachsenmaier, Dominic. 2011. *Die Reaktion chinesischer Intellektueller auf den Ersten Weltkrieg und ihre transnationalen Verflechtungen*. In: Peter Burschel, Alexander Gallus und Markus Völkel (Hrsg.). *Intellektuelle im Exil*. 131–148. Göttingen: Wallstein Verlag). Am Beispiel des Begriffes Moderne erläutert Sachsenmaier, „In dieser Zeit fiel auch die Bildung vieler chinesischer Begriffe, die ebenso wie chinesische Deutungsmuster der Moderne stark mit internationalen Strömungen verflochten waren. Die meisten Termini, die in den Jahrzehnten um das Jahr 1900 für ‚Moderne‘ gebraucht wurden, waren über das Japanische in die chinesische Sprache gelangt“ (a. a. O., S. 132f.). Auf die Unschärfe der Begriffe westlicher philosophischer Ideen bei den chinesischen Intellektuellen weist Fröhlich hin und glaubt: „Tatsächlich lässt sich [...] nur nachweisen, dass die Überlegungen der vier Intellektuellen [Ding Wen-jiang, Zhang Jun-mai, Hu Shi und Chen Du-xiu] fachphilosophischen Zugängen eben weitgehend entzogen bleiben, gemeinhin nicht den Regeln eines wissenschaftlichen Diskurses folgen: Bereits bei einer flüchtigen Untersuchung der verwendeten Terminologien wird einsehbar, dass unterschiedliche Ausdrücke, die scheinbar als Begriffe eingeführt werden, sich oft auf dasselbe, unscharfe Bedeutungsfeld beziehen. Gleichlautende Ausdrücke zeigen andererseits keineswegs zwingend begriffliche Identität an“ (Fröhlich 2000, S. 17). Dabei muss hier betont werden, dass einer der von Fröhlich ausgewählten Intellektuellen bzw. Zhang Jun-mai zu den Intellektuellen des Kulturkonservatismus zählt.

⁴⁵⁴ Vgl.: Liang 1992h, S. 13f.: In diesem Beitrag schrieb Liang: Wenn Bergson vom „Leben“ (*shenghuo* – 生活) (a. a. O., S. 13) spreche, meine er „die Existenz“ (*sheng* – 生) (ebd.) und „die Evolution“ (*jinhua* – 进化) (ebd.). Nachdem er einige vom Englischen ins Chinesische übersetzte Abschnitte von Henri Bergsons „The Philosophy of Change“ gelesen hatte, meinte er, den buddhistischen Verstandsbegriff in Bergsons Philosophie entdeckt zu haben und war davon überzeugt, dass der Verstand bei Bergson den acht Bewusstseinsarten des Buddhismus entspreche. In Bergsons Philosophie wird das Spannungsverhältnis zwischen Materie und Leben diskutiert. Er ging davon aus, dass der Raum bzw. die anorganische Materie durch den analytischen Verstand erkannt werde, während

westlichen Philosophie bezeichnete Liang Henri Bergson als denjenigen, welcher der Metaphysik einen zeitgemäßen Weg eröffnet habe.⁴⁵⁵ Vor allem den von Bergson dargestellte Begriff Intuition hielt Liang für sehr wichtig.⁴⁵⁶ Liang stimmte mit Bergson darin überein, dass das „Eigenbild“⁴⁵⁷ eines Gegenstandes – also das Bild, das den Kern des Gegenstandes wirklich widerspiegelt – nicht durch irgendeinen Begriff zu gewinnen sei.⁴⁵⁸ Dabei versuchte Liang, die Lebensphilosophie Bergsons aus einem ganz eigenen Blickwinkel zu interpretieren:

[Demzufolge] ist das Seiende des Kosmos kein unbeweglicher stiller Körper (*jingtī* – 静体), sondern das Leben (*shengming* – 生命) [bzw.] die Erstreckung (*mianyan* – 绵延). Die kosmischen Phänomene tauchen im Leben auf und werden zum scheinbar stillen Körper von Wahrnehmungen und Verstand erkannt. Das Seiende zu erkennen übertrifft [die Fähigkeit von] Wahrnehmung und Verstand. Nur die Intuition des Lebens kann es schaffen. Sie ist im Leben und verschmilzt sich damit. Sie kennt keine Subjektivität bzw. Objektivität und kann als die Absolutheit bezeichnet werden.⁴⁵⁹

Liang hielt diese Erläuterung für zufriedenstellend und stellte noch deutlicher heraus, dass die Metaphysik mit „dynamischen Anschauungen“ (*liudong de guannian* – 流动的观念)⁴⁶⁰ erklärt werden müsse. Hingegen könne man die phänomenalen Erscheinungen nur mit bestimmten Begriffen beschreiben. Bergsons philosophisches Konzept bezeichnete er als „bahnbrechend“⁴⁶¹. Ein schwerwiegender Grund lässt sich wohl im zeitgenössischen Zusammenhang der Geisteswissenschaft finden.⁴⁶² Liangs nutzte, wie Alitto deutlich erkannte, das westliche Gedankengut in einer für ihn typischen funktionalen und pragmatischen Weise: „The tremendous prestige of Western Ideas in post-May Fourth China led traditionalist thinkers of all shades into some strange contortions. [...] Liang Shu-ming was no exception; he sought to substantiate his theories with ‘evidence’ he found in recent Western intellectual trends.“⁴⁶³

die Intuition den evolutionären Prozess des Lebendigen erfassen könne. Mit dem Verstand werde eine fragmentierte Zeit geschaffen, die aber in Wirklichkeit nur ein Teil der dauernden Bewegung darstelle (vgl.: Xiong 2000, S. 49ff.). Es ist zu erkennen, dass Liangs Verständnis korrekturbedürftig war. Sein Versuch, durch die buddhistische Bewusstseinslehre die Lebensphilosophie von Bergson zu erfassen, war von Anfang an zum Scheitern verurteilt (vgl.: A. a. O., S. 41).

⁴⁵⁵ Vgl.: Liang 1992b, S. 405. Gleiches lässt sich über Bertrand Russell sagen.

⁴⁵⁶ Vgl.: A. a. O., S. 406.

⁴⁵⁷ A. a. O., S. 399.

⁴⁵⁸ Vgl.: Ebd.

⁴⁵⁹ Ebd., Hervorhebungen im Original.

⁴⁶⁰ A. a. O., S. 406.

⁴⁶¹ A. a. O., S. 405.

⁴⁶² In der Philosophie des Westens gehört die Intuition zu einer der Erkenntnismöglichkeiten über die Objektivität und steht in engem Zusammenhang mit der Wissenschaft. Alitto ist der Auffassung, dass Liangs Interpretation vom durch die Mitmenschlichkeit geprägten Leben des Konfuzianismus Ähnlichkeit mit der Romantik zeige, insofern sich beide ein Stück weit gegen den reinen Rationalismus wehren würden. „Liang’s Vitalist interpretation of Confucianism [...] is a defense of absolute value against pure rationalism similar to that in the German conservative-romantic origins of Vitalism and ‘philosophy of life’“ (Alitto 1986, S. 99). Das sei der Grund dafür, warum Liang Zuneigung für die (romantische) Intuition empfunden habe (vgl.: Ebd.).

⁴⁶³ Alitto 1986, S. 96.

Liangs Kenntnis über die chinesische Philosophie bildete den Ausgangspunkt für seine Konzeption der drei Kulturwege. In seinen Augen drehte sie sich grundsätzlich um die Metaphysik.⁴⁶⁴ Bergson vermittelte Liang die Funktion von Intuitionen, die er sich für seine Konzeption aneignen konnte, sodass es ihm nun gelang, ein Bild über das Wesen der chinesischen Kultur zu entwerfen.⁴⁶⁵ Das ist ebenfalls einer der Ausgangspunkte, die sich für seine Auseinandersetzung mit dem ersten und dem dritten Kulturweg als nützlich erweisen.

In Bezug auf die Debatte über das kosmische Wesen bzw. das Seiende lieferte die chinesische Metaphysik in Liangs Augen eine eigene Antwort. Er war der Auffassung, dass sich die Metaphysik Chinas, anders als die westliche bzw. indische Philosophie, hauptsächlich mit den Wandlungen des Kosmos beschäftige, um eine Herangehensweise an die Dynamik des Kosmos zu entwickeln. Laut der chinesischen Metaphysik sei jedes Objekt in Bewegung. Um die Bewegung dieses Objektes zu verstehen, brauche man eine abstrakte Deutung. Diese Deutung könne die im Erscheinungsbild verborgenen Implikationen ans Tageslicht bringen, ohne sich auf die konkreten Objekte zu beschränken. Liang betonte, dass die chinesische Metaphysik nicht so sehr auf Definitionen bzw. Begriffe achte. Die Wahrnehmung bzw. das Erkennen von Objekten sei allein durch Intuitionen möglich. Diese Ableitung aus der Intuition stelle eine Forschungsmethode der chinesischen Metaphysik dar, die sich von denen der anderen Kulturen abgrenze.⁴⁶⁶

Auf die Abstrahiertheit legte die chinesische Metaphysik großen Wert. Liang war fest davon überzeugt, dass hier ein von allen anerkannter Grundgedanke laute, dass man trotz der zahlreichen Wandlungen und Veränderungen in der Welt ein Leben in Harmonie führen könne. Demzufolge könne man „im Kosmos kein absolutes (*juedui de* – 绝对的), einzelnes (*dan de* – 单的), extremes (*jiduan de* – 极端的), einseitiges (*yipian de* – 一偏的), disharmonisches (*bu tiaohede* – 不调和的) Ding“⁴⁶⁷ ausfindig machen. Alle Dinge seien „relativ (*xiangdui* – 相对), doppelt (*shuang* – 双), in der Mitte und gemäßigt (*zhongyong* – 中庸), ausgewogen (*pingheng* – 平衡) und harmonisch (*tiaohede* – 调和)“⁴⁶⁸. Das Ausbalancieren, das aus der Widersprüchlichkeit eine Gemeinsamkeit entstehen lasse, bilde den Kern der traditionellen Tugend der chinesischen Metaphysik. Liang sah eine Übereinstimmung zwischen sich und Bergson gegeben. Denn dieser sei, so wie Liang, davon überzeugt gewesen, dass „festgelegte“⁴⁶⁹ wissenschaftliche Begriffe nicht dazu geeignet seien,

⁴⁶⁴ Vgl.: Liang 1992b, S. 407.

⁴⁶⁵ Vgl.: Xiong 2000, S. 37f.

⁴⁶⁶ Vgl.: Liang 1992b, S. 442f.

⁴⁶⁷ A. a. O., S. 444.

⁴⁶⁸ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesolowski 1997, S. 307ff., Hervorhebung im Original; Liang 1992b, S. 444.

⁴⁶⁹ A. a. O., S. 445.

„lebendige“⁴⁷⁰ und sich stets bewegende Objekte zu definieren. Um ein Objekt wirklich erkennen zu können, seien „lebendige“ Anschauungen, die Intuition, notwendig.⁴⁷¹

Damit widersprach Liang der Einschätzung, wonach die Akzentuierung der von Intuition erworbenen Implikationen in der chinesischen Metaphysik „mit dem wissenschaftlichen Denken“⁴⁷² unvereinbar sei. Diese Betrachtungsweise wird umso bedeutsamer, wenn man sich die Gesamtkonzeption der Kulturwege vor Augen führt. Denn dieser Schulterschluss zwischen der chinesischen Philosophie und der westlichen Wissenschaftlichkeit kann einen neuen Weg für die Weiterentwicklung der menschlichen Geschichte ebnen und eine moderne Kultur vorantreiben. Mit diesem Schulterschluss könnte dann Liangs Hoffnung auf eine Versöhnung der westlichen und der chinesischen Kultur in Erfüllung gehen. Die beiden würden einander nicht mehr als Feinde betrachten, sondern als ein unterschiedlich wichtiger Bestandteil einer kulturellen Gesamtentwicklung der Menschheit.⁴⁷³

Durch die obige Darstellung wird klar, dass Bergsons Lebensphilosophie eine wichtige Quelle für die theoretische Konzeption Liangs darstellte. Liang strebte an, auf die Herausforderung der Verwissenschaftlichung zu reagieren. Mit Bergsons Lebensphilosophie bot sich ihm genau hierfür eine Chance. Tatsächlich attestierte Liang dem französischen Philosophen „anti-wissenschaftlich“⁴⁷⁴ zu sein.

Doch Liang ging es nicht bloß um einen Angriff auf die Zuspitzung der Wissenschaftlichkeit vor allem in den intellektuellen Kreisen Chinas. Der jeweiligen Konzeption von Bergson und Liang wohnte mit dem Streben nach der Entdeckung einer universell geltenden Wahrheit eine Gemeinsamkeit inne.

Liang wies darauf hin, dass auch die Intuition eine Art Philosophie sei, welche nur im Zusammenhang mit der Wissenschaft zustande komme.⁴⁷⁵

Weiterhin lässt sich behaupten, dass der Konfuzianismus in Liangs Konzeption den Mittelpunkt einnahm. In den Augen Liangs war Konfuzius der Inbegriff für den metaphysischen Gedanken Chinas. Dies liegt daran, dass das Leben den Kern des Konfuzianismus bildet. Durch die Auslegung dieser lebensbezogenen Anschauung gewann Liangs eigenes metaphysisches Gedankensystem an Kontur.

⁴⁷⁰ Ebd.

⁴⁷¹ Ebd.

⁴⁷² Ebd.

⁴⁷³ Vgl.: A. a. O., S. 520ff.

⁴⁷⁴ A. a. O., S. 361.

⁴⁷⁵ Ebd. Es ist ersichtlich, dass dem Leben oder dem Lebendigen von beiden eine unterschiedliche Rolle und Bedeutung zugemessen wurde. Die Intuition war für Liang mit subjektiven Gefühlen aufgeladen. Seine Auffassung über das Leben war deswegen rein subjektiv. Im Gegensatz dazu war das Leben oder das Lebewesen bei Bergson ausschlaggebend. Xiong weist darauf hin, dass Bergson das Leben als den Ursprung der Phänomene der Welt betrachtet habe, während Liang das Leben als ein subjektives Gefühl angesehen habe. Die Intuition verhilft hingegen gemäß Liangs Verständnis zum Erwerb der subjektiven Implikationen. (vgl.: A. a. O., S. 50f.).

Tatsächlich griff er oftmals auf konfuzianische Begrifflichkeiten zurück, um sein Gedankenkonstrukt anschaulich zu machen.⁴⁷⁶ Die konfuzianischen Begrifflichkeiten sollten nach Liangs Willen eine Brücke zwischen Bergsons Intuitionismus und der konfuzianischen Lehre des Lebendigen bilden.⁴⁷⁷ Deswegen ist sein Verständnis von Intuition im Zusammenhang mit der Erläuterung der konfuzianischen Lehre von Bedeutung, wobei auch der Einblick in die Lebensphilosophie von Bergson von Liang nicht außer Acht gelassen wurde. Liangs Ansichten zur chinesischen Philosophie können sich auf jeden Fall als aufschlussreich erweisen, weil sie sich zunächst auf die kategorische und systematische Unterscheidung zwischen Verstand und Intuition konzentrierten.⁴⁷⁸

Der Unterschied zwischen der Funktion der Intuition und der des Verstandes machte sich laut Liang in Bezug auf die zu erkennenden Objekte bemerkbar. Liang hielt die Intuition für bedeutend, weil sie es in seinen Augen ermöglichte, die kosmologischen Wandlungen aufzuspüren. Mit dem Verstand hingegen könne man nur eine objektive Welt beobachten. Diese sei in diesem Sinne konkret und gegenwärtig. Mit der Hilfe des Verstandes könne man die abstrakte Allgemeinheit erfassen, die sich Liangs Verständnis nach auf die Objektivität stütze. Um einen buddhistischen Begriff von Liang zu benutzen, kann diese objektiv aufgefasste Allgemeinheit nur eine „Allgemeinvorstellung“⁴⁷⁹ sein. Der Verstand sei nur dazu geeignet, einen unbeweglichen Gegenstand von anderen zu unterscheiden und einschätzen zu können. Darauf basierend könne man dann einen Begriff herausbilden.⁴⁸⁰

Die Intuition biete eine andere Möglichkeit. Diese konzentriere sich nämlich nicht auf die Unbeweglichkeit, sondern strebe die Suche nach der absoluten Universalität an, die Liang in der konfuzianischen Philosophie angelegt sah. Denn eine der wichtigsten Haltungen Konfuzius sei „die Verneinung aller Bestimmtheit“ (*yiqie bu rending* – 一切不认定)⁴⁸¹ gewesen. Demnach ließ sich ein Gegenstand zwar von der Intuition erkennen, aber nicht objektiv und eindeutig bestimmen. Um diesen Gegenstand zu erkennen, neige der Mensch als subjektives Wesen dazu, ihn auf eine Art zu beurteilen, die seinem subjektiven Geschmack entspreche. In diesem Erkenntnisprozess liege aber eine Ungewissheit, denn das vom Subjekt gefällte Urteil könne nicht ohne Weiteres als zweifelsfrei wahr

⁴⁷⁶ Vgl.: Liang 1992e, S. 92ff.: In einem Aufsatz mit dem Titel „Über das Leben [*shengming* – 生命] und das Vorwärtsstreben [*Tan shengming yu xiangshang chuangzao* – 谈生命与向上创造]“ wies er darauf hin, dass der Begriff Leben aus zwei Bestandteilen, nämlich „der Existenz“ (*sheng* – 生) (a. a. O., S. 93) und „der Lebendigkeit“ (*huo* – 活) (ebd.) bestehe. In diesem Begriff werde zwischen dem Leben als Lebewesen und dem als Lebensform unterschieden. Er glaubte, dass ein lebendiges Leben „die Essenz“ (*ti* – 体) (a. a. O., S. 92) und ein bestimmter Lebensstil „die Praxis“ (*yong* – 用) (ebd.) sei. Das Leben sei zwar dynamisch, grenze sich aber von der einfachen Bewegung wie z. B. der eines Wagenrades in dem Sinne ab, dass bei letzterer von keiner Lebendigkeit die Rede sein könne. Liang vertrat die Ansicht, dass sich das Vorwärtsstreben des Lebens zur Herausfindung der Wahrheit verpflichtet sehe, hielt es jedoch gleichzeitig für ziellos (vgl.: A. a. O., S. 94).

⁴⁷⁷ Vgl.: Liang 1992b, S. 453.

⁴⁷⁸ Vgl.: A. a. O., S. 389f.

⁴⁷⁹ A. a. O., S. 399.

⁴⁸⁰ Ebd.

⁴⁸¹ A. a. O., S. 450.

bestimmt werden. Trotzdem komme man nicht umhin, mit solcher Ungewissheit umzugehen. Insofern könne die Intuition als Vehikel für das Erkennen des Objekts dienen. In diesem Sinne könne nur sie den verborgenen Geist oder eine Tendenz ans Licht bringen, mittels dessen man einen Gegenstand dann erkennen könne.⁴⁸²

Liang glaubte, dass das zu erkennende Objekt nichts in sich trage, um erkannt zu werden. Dies könne nur das Subjekt bzw. dessen Intuition. Doch aufgrund der Subjektivität des Individuums sei es nahezu unmöglich, das Objekt objektiv zu definieren. Aus dieser Unbestimmtheit könnten sich aber noch andere Perspektiven eröffnen. Der Verstand allein funktionierte in Liangs Augen linear und schloss deswegen viele Möglichkeiten aus.⁴⁸³ Er sei nur auf die unbeweglichen und festen Dinge anzuwenden. Diese Dinge könnten mit den ihnen entsprechenden Begriffen definiert werden. Wenn man den Kosmos nur durch den Verstand zu betrachten versuche, verliere man die Orientierung. Letztendlich wäre man nicht mehr fähig, etwas zu erkennen. Deswegen schlug Liang vor, der Idee Konfuzius zu folgen und alles Erkennen der Intuition zu überlassen.⁴⁸⁴

Um die konfuzianische Intuition zu begreifen, ist es sehr wichtig, darauf hinzudeuten, dass sich Liangs Denken grundsätzlich um das Leben drehte⁴⁸⁵ und er es als „eine fließende Substanz“⁴⁸⁶ betrachtete. Nach seiner Meinung veränderte es sich ständig. Um sich darauf einzustellen, müsse man von sich aus einen geeigneten Weg einschlagen. Dabei sehe man sich zum harmonischen Leben verpflichtet. Als deren Vertreter spiele der Konfuzianismus eine wegweisende Rolle. Demzufolge sei das vom Herzen geforderte Streben nach Harmonie als angeboren zu werten und in der menschlichen Natur verankert. Dem gleiche die Intuition des Konfuzianismus, die um das Richtige und das Gute bemüht sei. Diese Art Intuition sei ein ursprünglicher Besitz jedes Menschen.⁴⁸⁷ Liang glaubte, dass die Intuition mit einer der wichtigsten Tugenden des Konfuzianismus, nämlich „der Mitmenschlichkeit“ (*ren* – 仁)⁴⁸⁸, deckungsgleich sei.⁴⁸⁹

Sie täte „nichts anderes, als dem Gesetz des natürlichen Fließens und des Strebens nach der Mitte zu folgen.“⁴⁹⁰ Dadurch werde Ausgewogenheit und Harmonie gewährleistet.⁴⁹¹ Die

⁴⁸² Vgl.: A. a. O., S. 399f.

⁴⁸³ Vgl.: Wesolowski 1997, S. 277; Liang 1992b, S. 450.

⁴⁸⁴ Vgl.: Liang 1992b, S. 452.

⁴⁸⁵ In einem Beitrag stellte er klar: „[D]ie Essenz meines Denkens sind das Leben und die Natur. Demzufolge wird der Kosmos als lebendig empfunden und die Natur ins Zentrum gerückt. Das erweckt den Eindruck, dass der Schwerpunkt auf die Natur gesetzt würde, nicht aber auf den Menschen. Das ist eine chinesische Weise“ (Liang 1992e, S. 125).

⁴⁸⁶ Vgl.: Liang 1992b, S. 452.

⁴⁸⁷ Liang Shu-ming zitiert nach Wesolowski 1997, S. 346; Liang 1992b, S. 452.

⁴⁸⁸ A. a. O., S. 453.

⁴⁸⁹ Vgl.: Ebd.

⁴⁹⁰ A. a. O., S. 454.

⁴⁹¹ Er zitierte einen Abschnitt aus dem Klassiker „Wandlungen“: „Das Nacheinander von *yin* und *yang* ist das *dao*. Was draus resultiert, ist das Gute. Was darin zur Vollendung gebracht wird, ist die Natur. Der *ren*-[Mensch] sieht es, und nennt es *ren*. Der Wissende sieht es und nennt es Wissen. Das einfache Volk macht tagtäglich davon Gebrauch, ohne darum zu Wissen. Daher wird das *dao* – so wie es von dem Edlen gesehen wird – selten betrachtet“ (Liang Shu-ming, zitiert nach Wesolowski 1997, S. 289, Hervorhebungen im Original;

Menschlichkeit befindet sich im „intelligiblen Ordnungsmuster des Himmels“⁴⁹² (*tianli* – 天理).

Dies ist das Prinzip der natürlichen Wandlungen und des natürlichen Fließens, das zu meinem eigenen Leben gehört. Das selbstische Herz und das menschliche Begehren beziehen sich nicht unbedingt auf solche Begierden wie Ruhmsucht, Sinnenlust, Geltungs- und Profitsucht. Sie sind all das, was durch verstandesmäßiges Abwägen, Kalkulieren, Vergleichen und Ordnen zustande kommt und nicht dadurch, dass die Intuition mit gefühlmäßiger Spontaneität reagiert.⁴⁹³

Der Konfuzianismus half Liang, ein konkretes Verständnis von der Intuition zu entwickeln. Zuvor war er lediglich davon überzeugt, dass die Intuition der Menschen allgemein ein moralisches Leben anstrebe. Durch seine Beschäftigung gelang es ihm, eine genauere Vorstellung von diesem Vorgang zu erlangen: Eine moralische Erziehung solle gewährleisten, dass das Subjekt eine positive Intuition entwickeln und somit zum harmonischen Zusammenleben mit anderen Subjekten befähigt werden könne. Denn Liang glaubte, dass die Intuition nach konfuzianischem Verständnis empfindlich sei, und er ging davon aus, dass sie durch den negativen Einfluss des Umfelds beeinträchtigt werden könne. Letzten Endes sei alles Böse darauf zurückzuführen, dass die Intuition durch äußere Umstände negativ beeinflusst werde.⁴⁹⁴

Man kann zusammenfassen, dass die Intuition und der Verstand in Liangs Augen zwei grundlegend unterschiedliche Rollen einnahmen. Der Gebrauch von Intuition und Gefühl lasse demnach den Verstand zurücktreten. Der Gebrauch des Verstandes hingegen führe zu einem Rückgang von Intuition und Gefühl.⁴⁹⁵ Die Intuition fungiere als moralischer Maßstab und ihr konfuzianischer Inbegriff, die Mitmenschlichkeit, sei „instinktiv und gefühlsmäßig“⁴⁹⁶. Während der Verstand zur Ansammlung von Kenntnissen geeignet sei, übe die Intuition die Kontrolle über die Entscheidung für das Gute aus. Die Intuition könne somit mehr leisten als der Verstand. Denn sie diene dazu, anders als der Verstand, das Handeln aus egoistischem Eigeninteresse heraus zu verhindern. Es ging Liang hier also, anders ausgedrückt, darum, intuitiv moralisch zu handeln.⁴⁹⁷ Liang fasste den Unterschied zwischen Intuition und Verstand zusammen und veranschaulicht ihn mithilfe der konfuzianischen Lehre:

Liang 1992b, S. 454). *Dao* wird als ein wichtiger Begriff des traditionellen Denkens Chinas betrachtet und ist inzwischen mit vielen Bedeutungen ausgestattet. Normalerweise versteht man hierunter die Regeln, an denen sich ein gemeinschaftliches Leben orientiert (für Details siehe Huang/Schmidt.2009, S. 238).

⁴⁹² A. a. O., S. 244: „Das intelligible Ordnungsmuster des Himmels [...] verweist auf die Intelligibilität der Ordnung, die allem Geschehen unterliegt, und die natürlich [...] in ihrer Normativität angesprochen ist“.

⁴⁹³ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 290; Liang 1992b, S. 454.

⁴⁹⁴ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 288; Liang 1992b, S. 454.

⁴⁹⁵ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 290; Liang 1992b, S. 455.

⁴⁹⁶ Liang 1992b, S. 455.

⁴⁹⁷ Vgl.: A. a. O., S. 486; a. a. O., S. 457.

Maß und Mitte [...] ist mit der früher dargestellten Haltung der Nicht-zu-Ende-Bestimmbarkeit verbunden, weil die beiden [...] hinsichtlich der Berücksichtigung des Äußeren eine Rückbesinnung sind. [...] [S]ich allein der Intuition überlassen, heißt: alles so eins nach dem anderen Erlangte ist Ausdruck (*biaoshi*). Zu Anfang gibt es keine Ausdruckslosigkeit (*wubiaooshi*). Der Sinn der Ausdruckslosigkeit besteht im Verlassen des unmittelbar gegebenen Ausdrucks. Dieses Verlassen des unmittelbar Gegebenen und die Rückbesinnung ist tatsächlich die Tätigkeit des bewussten Verstandes. [...] Es gibt [also] zwei Arten von Intuition: eine vorwärts- (*yi wang*) und eine rückwärtsgerichtete (*yi fan*). Diese rückwärtsgerichtete [Intuition] ist die, welche zur Zeit der Rückbesinnung an den Verstand verbunden ist. Genauso verhält es sich mit Zuneigung und Abneigung, die eine Art Intuition sind. Wenn man sich unmittelbar der Intuition überlässt und danach handelt, kann man leicht der Einseitigkeit verfallen. Zuweilen ist es sehr gefährlich [so zu tun]. Deshalb ist es am besten, wenn man selbst eine Rückbesinnung anstellt. Während der Rückbesinnung [geschieht] nichts anderes als Mitteilung an der Intuition. Auf diese Weise leistet [der Verstand der Intuition] Hilfe. [...] „Betrüge dich selbst nicht (*wu zi qi*)“ ist in Wirklichkeit der Ort der Methode der Konfuzianischen Schule.⁴⁹⁸

Daraus lässt sich ableiten, dass sich ein vorwärtsstrebendes Leben nach dem Konfuzianismus auf die Interaktion der zwei Funktionen von Intuition stützt, also dem Erkennen des verborgenen Geistes und die moralische Kontrolle des menschlichen Verhaltens. Diese Lesart, die der konfuzianischen Lehre den Anspruch auf die universale, absolute Gültigkeit zurechnet, liefert einen Erklärungsansatz dafür, wie durch die Intuition die Fortentwicklung der Gesellschaft vorangetrieben werden kann.

Alitto weist zu Recht darauf hin, dass der „konfuzianische Intuitionismus“⁴⁹⁹ von Liang Realität als im steten Wandel begreife, die man nur intuitiv erfassen könne. Deswegen sei es aber nach Liang nicht möglich, basierend auf dem Konfuzianismus starre Verhaltensregeln für die Gesellschaft festzulegen. Die in China verbreiteten unflexiblen konfuzianischen Traditionen würden deswegen tatsächlich nicht mit dem wahren Geist des Konfuzianismus übereinstimmen⁵⁰⁰. Liang kam laut Alitto deswegen zu folgendem Schluss: „[A]ll the *formal moral codes* and rules of behavior throughout the

⁴⁹⁸ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 286, Hervorhebungen im Original; Liang 1992b, S. 470f.

⁴⁹⁹ Alitto 1986, S. 101.

⁵⁰⁰ Vgl.: Liang 1992b, S. 477f.: Liang glaubte, dass die Ereignisse in der chinesischen Geschichte darauf schließen lassen würden, dass der Kern des Konfuzianismus nicht habe interpretiert werden können. Trotzdem beharre die chinesische Kultur auf dem zweiten Weg. Im alltäglichen Leben könne man zwar nicht wie Konfuzius „in Selbstfindung“ (a. a. O., S. 477f.) leben, aber auch nicht wie der Mensch im Westen stets zum Fortschritt neigen. Der Chinese sei leicht zufriedenzustellen und sein Leben von Einfachheit geprägt und ohne jegliche Innovationen. Das führe zur Unterentwicklung der materiellen Zivilisation, die somit unter natürlichen Katastrophen leide. Denn der Mensch sei bspw. nicht in der Lage, angemessen auf Überschwemmungen und Dürren zu reagieren. Damit einher ginge die Rückständigkeit der chinesischen Kultur über. Doch etwas Positives bringe diese ansonsten krisenhafte Situation mit sich. Durch den harmonischen Umgang mit der Natur stelle man keine zu hohen Anforderungen und könne stattdessen alles genießen, was einem zur Verfügung stehe. Insofern könne der Chinese das Leiden, das die wirtschaftliche Umstrukturierung in der Frühmoderne der westlichen Welt ausgelöst habe, vermeiden. Was das soziale Leben betreffe, könne die konfuzianische Ethik, die als moralisches Vorbild diene, zwar in Wirklichkeit nicht zur Geltung kommen. Seit dem Altertum hätten sich aber allmählich darauf beruhende Anstandskodizes herausgebildet. Deswegen fehle es dem Chinesen an der Neigung des Westens, sich gegen Autorität aufzulehnen, was sich aber negativ auf die individuelle Persönlichkeitsentwicklung auswirke. Schließlich habe das spirituelle Leben der chinesischen Kultur eine Niederlage erleiden müssen. Sie zeige Schwäche in Bezug auf Wissenschaft und Philosophie. Dem eigenen Kulturweg entsprechend verhalte sich der Chinese ehrlich und höflich. Liang glaubte, dass der Chinese nur ein „konfuses, oberflächliches und ungeschicktes Denken“ (a. a. O., S. 480) besitze.

two thousand years of Confucian Chinese history have actually been anti-Confucian.“⁵⁰¹

Der Relativismus habe es Liang ermöglicht, einerseits die grundlegenden Prinzipien des Konfuzianismus für gültig zu erklären, gleichzeitig aber eine Ableitung darauf basierender Verhaltensregeln abzulehnen.⁵⁰²

Wichtig erscheint hier Liangs Andeutung auf die Rückbesinnung der Intuition, die in seiner Konzeption sehr wichtig war. Denn den Kern der reziproken Verhältnisse von Intuition würden die moralischen Praktiken bilden. Darum könne gesagt werden, dass die Moral dem Ziel des Lebens Vorschub leiste. Das moralische Leben werde in diesem Sinne verewigt.⁵⁰³

3.2.4 DIE KULTURELLE MODERNISIERUNG UND DIE RENAISSANCE DES KONFUZIANISMUS

Die konfuzianische Lebensphilosophie eröffnet den Zugang zu dem grundlegenden Gedanken von Liang. Es ging ihm um die Harmonie, die das Leben als eine fließende Naturgegebenheit betrachte. Aus diesem Grund vertrat er den Standpunkt, dass der Konfuzianismus mit der Befürwortung der Mitmenschlichkeit eine Verschmelzung von Wissenserwerb und Gefühlen in Gang bringen könne. Dieser zweite Kulturweg stand in seinen Augen dem ersten, von materiellen Interessen geleiteten Kulturweg des Westens gegenüber, der laut Liang von allen westlichen philosophischen Schulen vertreten wurde. Dieses Verständnis von der menschlichen Kultur ermöglichte ihm in seiner späteren Auseinandersetzung mit kulturellen Fragen sowie mit der Konzeption des Ländlichen Wiederaufbaus eine grundsätzliche Aufteilung in zwei sich gegenüberstehende Positionen: die der vom Verstand geprägten Kultur des Westens und die der gemäßigten konfuzianisch geprägten Kultur Chinas.⁵⁰⁴

Der Westen zeichne sich, so Liang, durch die Überbetonung von „Verstand, Interessen, Kalkül und Wissenschaft sowie absoluten und strengen Rationalismus“⁵⁰⁵ aus. Dem gegenüber sah er auf der anderen Seite im Konfuzianismus einen pseudo-konfessionellen⁵⁰⁶ Trost, der „das Leben ohne

⁵⁰¹ Alitto 1986, S. 103, Hervorhebungen im Original.

⁵⁰² Vgl.: Alitto 1986, S. 102f.

⁵⁰³ Später benutzte Liang das Wort Intuition nicht mehr, sondern Vernunft. Auf einen fundamentalen Unterschied zwischen dem Verständnis Liangs und dem Rationalismus weist Xiong hin und vertritt die Ansicht, dass Liangs Verständnis von der Moral geprägt sei und den Menschen als ein moralisches Subjekt betrachte. Dabei gebe es keine wesentliche Differenz zwischen der Intuition und der Vernunft bei Liang (vgl.: Xiong 2000, S. 47).

⁵⁰⁴ Vgl.: Alitto 1986, S. 101.

⁵⁰⁵ Liang 1992b, S. 482.

⁵⁰⁶ Liang ging davon aus, dass die Religion zwei Aufgaben zu übernehmen habe. Die eine sei es, Interesse zu erregen und Emotionen zu wecken. Die andere sei es, den Menschen transzendente Erfahrungen zu ermöglichen (vgl.: A. a. O., S. 417ff). Er glaubte, dass der Konfuzianismus diese zwei oben erwähnten Funktionen nicht besäße. Trotzdem könne dieser einen großen Einfluss auf das Menschenleben ausüben, und zwar in zwei Punkten. Der eine sei die Befürwortung der Kindespietät gegenüber den Eltern und der andere die Umsetzung der Sitten und die Verbreitung von Musik als Symbol der Harmonie. Deswegen betrachtete er den Konfuzianismus als eine Religion (vgl.: A. a. O., S. 467). Der Begriff pseudo-konfessionell wurde gewählt, um dies noch deutlicher herauszustellen.

Nichthandeln⁵⁰⁷ unterstütze. Dieses Leben sei auf einem „gewissen Sinn von Maß und Mitte“⁵⁰⁸ eingestellt. Liang ging davon aus, dass sich die Kultur Chinas zu seiner Zeit nur sehr wenig von der Lebensphilosophie des Konfuzianismus angeeignet habe, auch wenn diese zu einer ihrer wichtigsten zivilisatorischen Leistungen zähle.⁵⁰⁹ Die im obigen Kapitel dargestellte Schwankung des Westens zwischen dem ersten und dem dritten Kulturweg stellten für ihn einen nicht zu unterschätzenden Anstoß zu der Überlebung dar, ob ein vom Verstand geprägtes Leben vereinbar sei mit einem sozial geprägten Leben.⁵¹⁰

Liang stellte fest, dass es in der westlichen Gesellschaft drei große Umwandlung gegeben habe. Die erste sei das rasante Wirtschaftswachstum im Zeitalter der Industrialisierung gewesen, welches große Veränderungen mit sich gebracht habe. Nach seiner Überzeugung habe sich die Lebensumwelt des Menschen mit der zunehmenden Arbeitsteilung sowie dem steigenden Einsatz von Maschinen in der Produktion verschlechtert. Dieser Prozess sei durch soziale Kälte gekennzeichnet gewesen und auf die Betonung des Verstandes in der westlichen Gesellschaft zurückzuführen. Die Arbeiter hätten einen harten und eintönigen Arbeitstag gehabt, seien dafür schlecht entlohnt worden und hätten nur wenig Freude in ihrem Leben gehabt. Die Menschen hätten sich, unabhängig von ihrem sozialen Status, nur auf den wirtschaftlichen Wettbewerb konzentriert, um dem sozialem Abstieg und der Armut zu entgehen und sich nur der Anhäufung von Eigentum gewidmet.⁵¹¹ Hier sah Liang eine paradoxe Entwicklung, denn der Einsatz von Maschinen hätte eigentlich den Lebensstandard der Menschen steigern sollen, tatsächlich aber das Gegenteil bewirkt. Deswegen kritisierte Liang die Industrialisierung massiv und glaubte, dass es wichtig gewesen wäre, den Wert der Gemeinschaft wieder in den Mittelpunkt zu rücken. Nur so hätte die Menschlichkeit wieder die Position einnehmen können, von der sie durch die ökonomische Vernunft und die Verfolgung privater Interessen verdrängt worden sei. Diesen Gedanken bezeichnete er als den Kern des Sozialismus und glaubte, dass kaum eine Wirtschaftsordnung noch irrationaler als die kapitalistische Wirtschaftsordnung im Zeitalter der

⁵⁰⁷ Vgl.: A. a. O., S. 461: Man handelt demnach also deswegen nicht, weil man sich nicht in die Ordnung der Gesetzlichkeit der Natur einmischen soll. Aber man kann deren Trend erkennen, um sich mit der Natur zu versöhnen und zu verschmelzen.

⁵⁰⁸ A. a. O., S. 471.

⁵⁰⁹ Vgl.: A. a. O., S. 472; Zu betonen ist, dass Liang zwischen „Kultur“ (a. a. O., S. 380) (*wenhua* – 文化) und „Zivilisation“ (ebd.) (*wenming* – 文明) unterschiedet. „Die sogenannte Zivilisation ist die von uns im Leben hervorgebrachte [sic] Leistungen (*chengjipin*) – in China hergestelltes Geschirr und die chinesische politische Ordnung sind z. B. ein Teil der chinesischen Zivilisation. Die im Leben [erscheinenden] festen und konkreten Erzeugnisse gelten als Zivilisation. Die im Leben [erscheinende] abstrakte Art und Weise heißt Kultur“ (Liang Shu-ming, zitiert nach Wesolowski 1997, S. 261, Hervorhebungen im Original; Liang 1992b, S. 380f.). Zugleich räumte er ein, dass beides „zwei Aspekte eines Dinges“ (a. a. O., S. 381), nämlich der „Nation“ (*minzu* – 民族) ausmache. Hierzu vermerkte Dong, dass der Beitrag Liangs darin liege, dass er einen eigenen Weg eingeschlagen und einen Durchbruch errungen habe. Während viele Intellektuelle zu dieser Zeit ihre Aufmerksamkeit auf die zivilisatorischen Leistungen jeweils im Osten und im Westen gerichtet hätten, habe Liang demgegenüber die Bedeutung der Kultur betont (vgl.: Dong De-fu. 1989. Liang Shu-ming „*wenhua san lu xiang*“ *pou xi – jian ping Zheng Da-hua Liang Shu-ming yu zhongguo chuantong wenhua* [Eine Analyse über die drei Kulturen von Liang Shu-ming – eine gleichzeitige Einschätzung über Zheng Da-hua, Liang Shu-ming und die traditionelle Kultur Chinas]. *Zhongzhou xuekan* (2): 76-80. S. 77).

⁵¹⁰ Vgl.: Liang 1992b, S. 493f.

⁵¹¹ A. a. O., S. 493.

Industrialisierung sei.⁵¹²

Die akademische Welt habe, so Liang, diesen sozialen Missständen Aufmerksamkeit gezollt und nach Wegen gesucht, sie zu verbessern. Auch wenn Liang meinte, dass der Marxismus etwas Wissenschaftliches an sich habe und dessen These vom Klassenkampf nicht sonderlich ernst nahm, glaubte er, dass der Marxismus eine Möglichkeit biete, die dargestellte Problematik auf eine rationale Weise zu beheben.⁵¹³ Die schnelle Entwicklung der Wirtschaft machte in Liangs Augen einen ebenso schnellen Wandel der Wissenschaft und ihrer Auffassung notwendig.⁵¹⁴

Mit Hinweis auf das Werk „Principles of Social Reconstruction“ von Bertrand Russell erläuterte Liang, dass im akademischen Kreis des Westens die psychologische Forschungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts allmählich immer wichtiger geworden sei, sodass sich die Aufmerksamkeit langsam auf die Instinkte und Triebe des Menschen verschoben habe. Dies war in Liangs Augen der zweite Wandel. Für Liang war diese Änderung sehr bedeutend. Denn daraus lasse sich schließen, dass die westliche Kultur einem Richtungswechsel vor allem in Richtung des zweiten Kulturwegs unternommen habe, bei dem es darum gegangen sei, die menschlichen Triebe zu domestizieren und ein „harmonisches und stilles“⁵¹⁵ Leben zu ermöglichen. In diesem Zusammenhang lobte er Pjotr Kropotkins Theorie über die gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt und betrachtet diese „als Revision der Auffassung der früheren Evolutionisten“⁵¹⁶. Um seinen Standpunkt zu verdeutlichen, sagte Liang, dass dieser Wandel der Auffassung die Einsicht ins „soziale Unterbewusstsein“⁵¹⁷ erlaube und den Stellenwert des Menschen als gesellschaftliches Mitglied betone.⁵¹⁸ Außerdem werde das Verhältnis zwischen den Menschen dadurch nicht länger als Existenzkampf eingeschätzt. Daher werde nunmehr jeder einzelne Mensch und jede Gesellschaft als einzigartig anerkannt und nicht verallgemeinert betrachtet. Liang ging davon aus, dass sich die westliche Kultur in der durch die Renaissance geprägten Frühmoderne auf den Rationalismus gestützt habe, sich seit dem hier skizzierten Wandel aber mehr auf die zwischenmenschlichen Beziehungen konzentriere. Bestätigt sieht er sich durch die von ihm wahrgenommene Akzentverschiebung in der akademischen Welt des Westens auf die Instinkte und Triebe des Menschen. Früher habe man die Bedeutung des Individuums und das ökonomische Kalkül mit eigennützigen Zielen betont. Dies habe sich aber geändert. Die

⁵¹² Vgl.: A. a. O., S. 491.

⁵¹³ Vgl.: A. a. O., S. 492.

⁵¹⁴ Vgl.: A. a. O., S. 495.

⁵¹⁵ Vgl.: A. a. O., S. 498.

⁵¹⁶ A. a. O., S. 499.

⁵¹⁷ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 282; Liang 1992b, S. 499. Wesołowski übersetzt *shehui de benneng* nicht mit „das soziale Unterbewusstsein“ sondern mit „sozialer Instinkt“. Anscheinend hat er Liang hier nicht richtig begriffen. Für *Benneng* gibt es auf Chinesisch zwei Bedeutungen. Die eine ist der Instinkt und die andere ist das Unterbewusstsein, was sinngemäß der Intuition gleicht. Liang meinte hier zweifelsohne letzteres, zumal dies zu seiner ganzen Konzeption viel besser passt.

⁵¹⁸ Liang 1992b, S. 409.

Intellektuellen des Westens hätten die Bedeutung einer sozialen, auf das Miteinander gerichteten Ethik erkannt. Der Individualismus sei demgegenüber weniger wichtig geworden.⁵¹⁹ Diese Einsicht spielte in Liangs Konzeption eine wichtige Rolle und findet sich auch in seiner späteren Arbeit wieder.⁵²⁰

Der dritte Wandel betrifft die Haltung zum Menschenleben. Ausgelöst durch die zwei Weltkriege hätten viele Philosophen den Rationalismus und Materialismus zunehmend in Frage gestellt, da sie hierin die Ursache dafür sahen.⁵²¹ In diesem Zusammenhang listete Liang eine Reihe von Philosophen auf, deren Standpunkte er für repräsentativ hielt.⁵²² Eine etwaige Unzufriedenheit mit dem materiellen Leben, so die Schlussfolgerung, könne man noch durch die vom Verstand

⁵¹⁹ Liang 1992 d, S. 502.

⁵²⁰ Liang selbst verwirklichte nach dem gescheiterten Versuch, die Oberstufe der Mittelschule in Shandong am 09.07.1924 zu gründen, eine gemeinschaftliche Lebensform, bei der das soziale Miteinander wichtiger war als der Individualismus. Sie hieß *Zhao hui* (Die Sitzung beim Morgengrauen) und die in diesem Rahmen gehaltenen Vorträge trugen den Namen *Zhao hua* (Das Gespräch beim Morgengrauen). Begleitend dazu erschien eine Publikation, die ebenfalls *Zhao hua* hieß. Sie enthielt Protokolle der Reden von Liang sowie von dessen Gesprächen mit Studenten zwischen den Jahren 1932 und 1935. Im Juni 1937 wurde sie zum ersten Mal von der Buchhandlung des Kreises Zouping in der Provinz Shandong herausgegeben. 1939 wurde eine überarbeitete Version veröffentlicht. Danach gaben die Verlage *Shangwu yinshuguan* und *Zhongguo wenhua fuwushe* dieselbe Ausgabe mehrfach heraus. Zuletzt widmete sich der Verlag *Jiaoyu kexue chubanshe* 1988 einer geänderten Edition. Die hier verwendeten Teile stammen aus der ersten Ausgabe, die im Dezember 1940 von *Shangwu yinshuguan* publiziert und in den 2. Band des Gesamtwerks von Liang Shu-ming aufgenommen wurde (vgl.: Liang 1992e.). Im Vorwort der ersten Ausgabe wird darauf hingewiesen, dass dieses Buch nicht den Charakter „einer systematischen und akademischen Rede“ (a. a. O., S. 37) aufweise, sondern dass man den Schwerpunkt entweder auf „die Anregung zum alltäglichen Leben des Studenten oder auf die Beantwortung ihrer Fragen“ (ebd.) lege. Der Inhalt spanne sich „von Studium und Erziehung über das Leben bis zu Gesellschaft und Kultur“ (ebd.) und ergebe sich aus diesbezüglichen „Erfahrungen“ (ebd., vgl. auch: A. a. O., S. 37). Liang machte deutlich, dass *Zhao hui* etwas mit seinen persönlichen Erlebnissen zu tun habe. Erst im Alter von 20 Jahren wandte er sich bis zur Vollendung des 29. Lebensjahr dem Buddhismus zu. Seitdem kehrte er wieder ins säkulare Leben zurück und versuchte immer „Freunde auszusuchen“ (a. a. O., S. 40) und „die Vorlesungsatmosphäre des Menschen im Altertum wiederzubeleben sowie sie in die sozialen Bewegungen zu integrieren“ (ebd.). Dadurch glaubte er, das Leben in zwei Teile aufgeteilt zu haben: „[D]er eine ist die Familie und der andere sind Freunde“ (ebd.). Was den letzteren betrifft, so schätzte Liang die Lebensform des *Zhao hui* sehr hoch, bei der man in der Dämmerung zusammenkam, um zu lernen und sich dabei gegenseitig zu unterstützen. Da diese Treffen ungestört stattfinden sollten, wurden sie auch nicht vom Wetter abhängig gemacht. Liang fasste den Kern dieser gemeinsamen Unternehmung so zusammen: „Jede(r) auf der Erde befindet sich jetzt im Schlaf, nur ich bin noch wach“ (ebd.). Diese Aussage bezog sich nicht nur auf Liang selbst, sondern auf alle Teilnehmer dieser Sitzungen. Gemeint war, dass alle Teilnehmer, im Gegensatz zu dem Großteil der anderen Menschen, nun einen klaren Blick hätten. So fährt er fort: „[E]inerlei, ob man [in der Sitzung] redet oder nicht, ist das [Sinnen] jedenfalls sehr bedeutsam. Denn wir können uns dabei reflektieren [...]. Das ist ein wertvoller Moment unseres Lebens“ (a. a. O., S. 41). Allerdings müsse die Sitzung frühmorgens veranstaltet und ernst genommen werden. Dadurch blieben die Teilnehmer lebendig und besonnen. Alles sei tiefgründig, was das Herz des Menschen erfasse, und der Gedanke sei kraftvoll, welcher den Anlass zur Reflektion gebe. (ebd.).

⁵²¹ Vgl.: Alitto 1986, S. 107: Alitto weist darauf hin, dass Liang auf jeden Fall den Antimaterialismus am Ende des 19. Jahrhunderts wahrgenommen habe, ohne das Spannungsverhältnis im Westen vor der Aufklärung in anderer Form aufgespürt zu haben. Anzumerken ist, dass Alitto versucht, Liangs Kulturkonzeption immer als ein Konzept der miteinander in Konflikt stehenden Kulturen darzustellen, was aber wohl nicht Liangs Intention entspricht. Liang sah zwar Unterschiede in den beiden Kulturen, aber keine Gegensätze. Beide Kulturen würden sich nämlich um verschiedene Phasen der menschlichen Entwicklung kümmern und seien auf verschiedene Problemverhältnisse gerichtet. Im darauffolgenden Abschnitt weist Alitto auf „ein spezielles Phänomen Chinas im 20. Jahrhundert“ (ebd.) hin und führt hierzu aus: „The selective borrowing of particular ideas from many different Western ideologies for purposes that were often far removed from the premises upon which they were based“ (ebd.). Dem folgt die Feststellung, dass dieses erwähnte Phänomen sowieso nicht auf den chinesischen Kontext beschränkt seien und diese Technik meistens von „religiösen Denkern“ (ebd.) benutzt werde. Interessant ist, dass Alitto Liang ebenfalls so bezeichnen würde. Für ihn wäre dessen Religion wohl der Konfuzianismus.

⁵²² Zu dieser Auflistung sagt Alitto: „Liang’s list of specific examples strikes a Westerner as a bit strange, for he includes not only the obvious foes of positivism, such as Bergson, Nietzsche, and Eucken, but also the American pragmatists, John Dewey and William James, and the revisionists of Darwinian evolutionary theory; Alfred Wallace and Thomas Huxley. Another of Liang’s favorites – Bertrand Russell – aside from his positivist roots, was a famous polemicist against both Bergson and pragmatism. [...] The only shared characteristic of the bewildering spectrum of movements and figures Liang identified was their prominence in China at the time. Although Liang believed he had surveyed all the leading Western thought, his ‘objective evidence’ was really a most subjective interpretation of the Western ideas and thinkers he happened to encounter“ (Alitto 1986, S. 106).

geleitete Aneignung der Natur beseitigen. Eine ähnliche Strategie sei in Bezug auf zwischenmenschliche Beziehungen jedoch nicht möglich. Mit Blick auf diese Umwandlungen erklärte Liang die Hinwendung des Westens zum zweiten Kulturweg für angebrochen. Er vertrat die Ansicht, dass der technische Fortschritt die Existenz des Menschen garantiere und es deswegen möglich sei, seine Aufmerksamkeit auf den zweiten Kulturweg zu richten. Der Mensch sollte sich, mit anderen Worten, also mehr um sein Verhältnis zu seinem Gegenüber kümmern.

Daher wird die Menschheit vom Zeitalter des Problems, in dem Menschen der Materie gegenüberstehen (*ren dui wuzhi de wenti*), zu dem Zeitalter des Problems der zwischenmenschlichen [Beziehungen] (*ren dui ren de wenti*). [...] Die Haltung der Naturbeherrschung kann man nicht im Zwischenmenschlichen gebrauchen. Das andere Herz ist völlig außerhalb meines [Verfügungs-]Bereiches: Dass einer auf der Stelle ans Werk zwecks Befriedigung [seiner Bedürfnisse] geht, dürfte nicht unbedingt [heißen, dass es ihm dabei] gelinge, [z. B.] sein Ausgerichtetsein auf die Befriedigung [zu bewerkstelligen] und die Suche danach im Äußeren und die Suche [nach Befriedigung] in anderen Menschen [erfolgreich zu beenden].⁵²³

Er behauptete, dass sich die westliche Welt auf den Weg der zweiten Kultur begeben müsse, um diese Balance herzustellen. Denn der Umgang mit dem Menschen erfordere ein ethisches Handeln. Daher gewannen die zwischenmenschlichen Beziehungen in Liangs Augen an Gewicht, die seiner Konzeption zufolge auf eine gefühlsmäßig bedingte Institution bzw. die Familie angewiesen waren, wo, so Liang, echte Freude Ausdruck finde.⁵²⁴ Gemäß seiner Vorstellung sollte ein zukünftiges Leben dementsprechend in materieller, sozialer und geistiger Sicht Gestalt annehmen.⁵²⁵

Alitto weist darauf hin, dass der Wandel des Westens in Richtung des zweiten Kulturwegs in Liangs Vorstellung maßgeblich von ökonomischen Faktoren abhinge. Erst ein Wandel der wirtschaftlichen Rahmenbedingungen, so Liangs Logik, ermögliche es dem Westen, diesen Wechsel

⁵²³ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 262, Hervorhebungen im Original; Liang 1992b, S. 494.

⁵²⁴ Vgl.: Liang 1992b, S. 492.

⁵²⁵ Liang wies darauf hin, dass die Kultur des Westens unbedingt der Korrektur bedürfe und glaubte, dass man in der Zukunft nicht so hohe Anforderungen an den Lebensunterhalt anstellen werde wie zu seiner Zeit. Er fügte hinzu, „dass die Westler nach der Änderung des Lebensstils ein Leben führen würde, das sehr ähnlich der überlieferten Art und Weise der Chinesen“ (a. a. O., S. 520) sei. Was das soziale Leben betrifft, bestand er darauf, dass Gesetze dann keine Verwendung mehr finden würden. Diese bedeuteten für ihn Zwang und Kontrolle über den Menschen. In seinen Augen waren sie wie jene Methoden, „die man für die Tiere benutzt“ (a. a. O., S. 521). Darüber hinaus ergänzte er, dass man in Gesetzen nach wie vor eine Art „Kalkül von Interessen“ (ebd.) sehe. Deshalb behauptete er, „wenn das Gesetz, das auf diese Art und Weise kontrolliert, nicht abgeschafft werden kann, können die Berichtigung der Wirtschaft und dann die Entstehung des kooperierenden und gemeinsam strebenden Lebens auch nicht gelingen“ (ebd.). Dafür solle man Wert „auf die Entwicklung der moralisch kultivierten Persönlichkeit [*reng* – 人格], der Kalküllosigkeit [*bujijiao* – 不计较], des Gemüts sowie der Selbstlosigkeit“ (ebd.) legen. Nach seiner Meinung könnten bspw. Religion und Ästhetik dieser Aufgabe gerecht werden. Aber die Sitten und die Musik des Konfuzianismus seien hierzu noch besser geeignet. Denn die Religion würde den Menschen in ein asketisches Leben führen, was der Realität nicht gerecht werde. Der Ästhetik falle noch weniger Bedeutung als der Religion zu, zumal es ihr an einer „einheitlichen und vereinheitlichenden Philosophie“ (a. a. O., S. 522) mangle. Was das geistige Leben anbelangt, vertrat er die Ansicht, dass die Mitmenschlichkeit des Konfuzianismus zukunftsweisend sei. Sie sei „eine große Kraft, die der Religion ähnlich ist, [d. h. diejenige Kraft, die] das Menschenleben begründet und das Gemüt ermutigt und tröstet; [eine große Kraft also,] die ohne den Begriff des Transzendierens eine Art von Religion, die [ihrerseits] keine Tendenz zur Weltentsagung beinhaltet, gelingen [lässt]“ (Liang Shu-ming, zitiert nach Wesołowski 1997, S. 352ff.; Liang 1992b, S. 520ff.).

zu vollziehen. Dieser Wandel sei auf lange Sicht aber nicht zu vermeiden, denn die gegenwärtige Kultur des Westens und die damit einhergehenden Probleme zwingen diesen dazu, sich zu verändern.⁵²⁶ Hier, so Alitto, werde ein Unterschied in der Wahrnehmung Liangs in Bezug auf die kulturelle Entwicklung in China und im Westen deutlich. Die Entwicklung der chinesischen Kultur jedenfalls habe Liang bisher als einen subjektiven, vom menschlichen Verstand abhängigen Prozess beschrieben, bei dem das Bewusstsein über das Seiende bestimmt habe. Dieselbe Logik scheine für ihn aber nicht gegolten zu haben, wenn es um den Westen gegangen sei. „He now seems to say that *in the West* the consciousness is determined by social being, by economics. In other words, he seems to accept historical materialism as valid for Western society, but not for Chinese society.“⁵²⁷ Nach Liangs Verständnis war nicht die Wirtschaft, sondern die Intuition für den evolutionären Prozess der menschlichen Entwicklung zuständig. Denn Liang bezeichnet Intuition als „ultimate determinants of cultural developments“⁵²⁸. Doch stellt sich die Frage, was Liang mit der Wirtschaft assoziierte. In der Ökonomie ging es laut Liang bloß um Interessen, die vom Verstand vertreten werden. Liang war fest davon überzeugt, dass der Konfuzianismus dem Menschen ein optimistisches Leben ermöglichen könne.

Optimistisch sein (*letian*: Lebensbejahung) wird die grundlegende Haltung des Menschenlebens in der Zukunft sein. Mit Hilfe dieser grundlegenden Haltung kann man nach wie vor die Umgestaltung der Umwelt weiterbetreiben, allerdings ohne gegenseitige Beeinträchtigung. Was die Mittel-Zweck-Differenzierung und die Zweckgebundenheit angeht, so wird es auch hier zu keinen gegenseitigen Beeinträchtigungen kommen.⁵²⁹

Um dieses Ziel zu erreichen, hielt er es für nötig, die Schulbildung nach dem Vorbild der Song- (1126-1279) und der Ming-Dynastie (1368-1644) zu strukturieren. Dieses Modell der Lehrtätigkeit entsprach Liangs Vorstellung vom Ländlichen Wiederaufbau. Denn dieses Schulsystem ermögliche es, zwei grundlegende Gedanken miteinander in Verbindung zu bringen. Es würde nicht nur leichter, Wissen zu vermitteln, sondern man könne auch die moralische Erziehung durch die Aufrechterhaltung der zwischenmenschlichen Beziehung bzw. zwischen Lehrenden und Lernenden verwirklichen. Darüber hinaus setzte er darauf, dass daraus eine Bewegung entstehen könne, bei der sich die Menschen an der Verbreitung der konfuzianischen Tugend beteiligen könnten.⁵³⁰ Diese Idee

⁵²⁶ In einem untergeordneten Kapitel des Werkes „Östliche und Westliche Kulturen und ihre Philosophien“ stellte Liang klar, dass der Westen bis jetzt noch nicht bereit sei, auf die zweite Kultur zuzugehen. Der Grund dafür liege darin, dass die Wirtschaft stets die wichtigste Rolle einnehme. Bevor sich daran nichts ändern, könne der erste Weg noch nicht mit dem zweiten verbunden werden (vgl.: Wesolowski 1997, S. 348; Liang 1992b, S. 518).

⁵²⁷ Alitto 1986, S. 117, Hervorhebung im Original.

⁵²⁸ Ebd.

⁵²⁹ Liang Shu-ming, zitiert nach Wesolowski 1997, S. 351, Hervorhebung im Original; Liang 1992b, S. 520.

⁵³⁰ Vgl.: Alitto 1986, S. 124.

wird auch durch die Idee der Gesellschaftlichkeit zum Ausdruck gebracht, die gemäß Liangs Verständnis zur Fortentwicklung der chinesischen Gesellschaft, wenn nicht gar der Menschheit, beitrug. Im folgenden Kapitel wird darauf eingegangen, wie Liang seine kulturellen Gedanken in den darauffolgenden Jahren konkret im Projekt des Ländlichen Wiederaufbaus umzusetzen versuchte. Im Pilotkreis Zouping in der Provinz Shandong gründete er Schulen nach dem oben erwähnten Lehrtätigkeitsmodell, in denen traditionelle Kulturkenntnisse vermittelt wurden.

3.3 DER LÄNDLICHE WIEDERAUFBAU ALS EINE KULTURELLE UTOPIE?

Das oben erwähnten Hauptwerk Liangs, das sich hauptsächlich mit den verschiedenen Kulturwegen beschäftigt, bietet den Ausgangspunkt bzw. die Chance, über die chinesische Kultur nachzudenken. Es ist in diesem Zusammenhang sinnvoll, den Blick auf die chinesische Geschichte zu werfen. Denn tatsächlich scheint es so, als würde sich die Geschichte Chinas derzeit wiederholen.

Liangs Projekt zielte auf die Lösung der Probleme Chinas ab. Mit dem in seinen Augen schlechten Zustand der kulturellen Gesellschaft beschäftigte Liang sich vor allem in seinem Werk „Die letzte Erkenntnis der Selbstrettungsbewegung der chinesischen Nation“ (*Zhongguo minyu ziji yundong zhi zuihou juewu – 中国民族自救运动之最后觉悟*). Hierin vertrat er die Ansicht, dass die Probleme Chinas keineswegs nur durch eigenes Versagen entstanden, sondern auch das Resultat der Angriffe und der Unterdrückung durch die westliche Kultur (dazu zählte er Europa, die USA und Japan) seien. Die chinesische Kultur sei im Vergleich zu der westlichen ins Hintertreffen geraten und suche nun hastig nach einer Methode, sich selbst zu retten.⁵³¹

Liang ging von einem deutlichen Machtgefälle zwischen den beiden Kulturen aus.⁵³² Die Unterlegenheit des chinesischen kulturellen Erbes gegenüber der westlichen Zivilisation soll hier aus chinesischer Sicht analysiert werden. Denn man darf nicht übersehen, dass die (Fehl-)Entwicklung der chinesischen Gesellschaft ohne die erbitterte Konfrontation mit der westlichen Kultur durchaus einen anderen Verlauf hätte nehmen können.⁵³³ Das Eindringen des Westens in China übte also einen großen Einfluss auf die alte Gesellschaft aus und veränderte diese. Dies führte Liang zu der Schlussfolgerung, dass erstens das gewalttätige Eindringen äußerer kultureller Faktoren in das Innere Chinas eine Rekonstruktion und -organisation der kulturellen Gesellschaft Chinas notwendig mache. Zugleich gestand er aber auch ein, dass zweitens diese neuen Ideen den kulturell gewachsenen Vorstellungen der chinesischen Gesellschaft gegenüberständen und dementsprechend reformerische

⁵³¹ Vgl.: Liang Shu-ming. 1992a, S. 233.

⁵³² Vgl.: Liang 1992b, S. 332f.

⁵³³ Vgl.: Liang 1992j, S. 606.

wenn nicht gar revolutionäre Impulse setzen würden. Die althergebrachten Ordnungen der chinesischen Gesellschaft werde, davon war Liang überzeugt, mit einer ihr bisher fremden Welt verwickelt, von der sie durchaus auch profitieren könne.⁵³⁴

Folgt man Liang, so musste eine Lösung für die damaligen Probleme Chinas in den ländlichen Gebieten gesucht werden. Er verwies in diesem Zusammenhang auf die unterschiedliche Bevölkerungsdichte im ländlichen Raum in der westlichen und der östlichen Kultur. Die chinesische Gesellschaft basiere, so Liang, auf Dörfern. 80 Prozent der chinesischen Einwohner würden in ländlichen Gebieten leben. China bestehe quasi aus seinen etwa 200.000 bis 300.000 Dörfern. In den westlichen Ländern wie z. B. Großbritannien würden hingegen 70 Prozent der Bevölkerung in Städten und dementsprechend nur 30 Prozent in Dörfern leben. China sei deswegen auf die Agrikultur angewiesen.⁵³⁵ Liang schlussfolgerte daraus: „Wenn die Dorfbewohner leiden, dann leiden alle Landsleute. Wenn die Dorfbewohner ein gutes Leben haben, dann haben alle Landsleute ein gutes Leben.“⁵³⁶

Aus der Sicht von Liang machte eine Analyse der oben dargestellten Kulturwege die enorme Bedeutung des Konfuzianismus deutlich, den Liang wiederbeleben wollte. Eine eingehendere Betrachtung der drei Kulturwege und ihrer Unterschiede findet sich in dem Werk „Die Theorie des ländlichen Aufbaus“ (*Xiang cun jianshe lilun – 乡村建设理论*). Die Schlussfolgerung, zu denen Liang hierin kam, standen im Einklang mit jenen seiner vorherigen Arbeiten. Liang war fest davon überzeugt, dass das Gelingen der nationalen Selbstrettung von dem ländlichen Aufbau Chinas abhängig sei. Hier sah er das Potenzial, die Chinesen, wenn nicht gar die gesamte Menschheit, zu einem konfuzianischen Leben voller Glück zu führen.⁵³⁷

Liang sprach der Kultur einen lebensähnlichen Charakter zu und betrachtete die ländlichen Gebiete als die Wurzel der chinesischen Kultur. Es überrascht deswegen nicht, wenn er diese Gebiete ins Zentrum seiner kulturellen Konzeption rückt.⁵³⁸ Liang war davon überzeugt, dass nur über den ländlichen Aufbau eine sich vom westlichen Weg unterscheidende Modernisierung Chinas gelingen könne. Auf dieser Grundlage entwickelt er seine Theorie des Ländlichen Wiederaufbaus, die eine Antwort auf die Frage nach einem angemessenen Leben für die Chinesen liefern sollte. Liang war der festen Überzeugung, dass die Antwort auf diese Frage in einer konfuzianischen Lebensart liege. Von diesem Punkt ausgehend begann Liang die Theorie des Ländlichen Wiederaufbaus zu entwickeln und damit die kulturelle Philosophie des Konfuzianismus zu praktizieren. Im Hinblick darauf kann

⁵³⁴ Vgl.: Liang 1992a, S. 261, 362f ; Liang 1992j, 604.

⁵³⁵ Vgl.: Liang 1992j, S. 608.

⁵³⁶ Ebd.

⁵³⁷ Vgl.: A. a. O., S. 610f.

⁵³⁸ Vgl.: A. a. O., S. 608ff..

man davon sprechen, dass der Entstehungsprozess dieses Gedankens Liangs Suche nach dem richtigen konfuzianischen Leben widerspiegelte.⁵³⁹ Durch die Wiederbelebung des Konfuzianismus, dies war Liangs Glaube, könne die vom Eindringen des Westens verursachten Zerstörungen an den Dörfern beseitigt werden, und die Menschen könnten neuen Mut schöpfen.⁵⁴⁰

Es stellt sich die Frage, wie sich eine moderne Kultur des Konfuzianismus im Vergleich zu der westlichen Welt aufbauen lässt. Trotz der Kritik an der westlichen Kultur erkannte auch ein kulturkonservativer Denker wie Liang einige positive Aspekte dieses Kulturkreises an. Gelingt es, diese positiven Aspekte in die eigene Kultur zu integrieren, so Liangs Idee, könne der eigenen Kultur bei der Bewältigung ihrer Schwierigkeiten geholfen werden.⁵⁴¹

Liang betonte immer wieder, dass der Einstellung der Menschen zum Leben ebenfalls eine nicht zu unterschätzende Rolle zukomme, und er forderte, dass nicht bloß westliche Kulturgüter (also Maschinen und Techniken, die das Leben vereinfachen) eingeführt werden sollten, sondern dass auch die Einstellung der Westler zum Leben betrachtet werden müsse, um Chinas Modernisierung in Erfolg versprechende Bahnen zu lenken.⁵⁴² Die Kultur des Westens war in Liangs Augen auf die Wissenschaft angewiesen. Diese wiederum wollte Liang stärker in die Entwicklung der chinesischen Kultur integrieren.⁵⁴³ Es erscheint deswegen sinnvoll, seine Aufbauprojekte, die er im Rahmen des Ländlichen Wiederaufbaus durchführte, nach wissenschaftlichen Ansätzen zu untersuchen.

Darüber hinaus sollen auch gesellschaftliche Faktoren betrachtet werden. Denn Liang ging davon aus, dass ein wichtiger Grund für den Verfall der Kultur in der Verantwortungslosigkeit ihrer Mitglieder untereinander liege. Deswegen sah sein Plan eine Stärkung des Zusammengehörigkeitsgefühls in der chinesischen Bevölkerung vor. Zudem forderte er, dass sich die Chinesen nicht immer mit dem zufriedengeben sollten, was sie bereits besäßen, sondern, ähnlich wie die Menschen im Westen, nach mehr Innovation und Fortschritt streben sollten. Ferner plädierte er für eine kulturelle Erneuerung, die nicht in den Städten und erst danach auf dem Land, sondern in der umgekehrten Richtung erfolgen sollte. In den Städten sah Liang Orte, in denen das nutzenorientierte, egoistische Kalkül vorherrschte, was, davon war er überzeugt, ein Leben nach konfuzianischen Grundsätzen erschwere.⁵⁴⁴ Der Ländliche Wiederaufbau könne, so hoffte er, den Anstoß für den

⁵³⁹ Vgl.: Zhu Ren-qiu. 2006. *Wenhua shijian yu wenhua chonggou – Liang Shu-ming xiangcun jianshe de wenhua zhexue chanshi* [Die Praxis und die Rekonstruktion von der Kultur – die Darlegung der kulturellen Philosophie des Ländlichen Aufbaus von Liang Shu-ming]. In: Fujiansheng yanhuang wenhua yanjiuhui u. a. (Hrsg.): „Wenhua jianshe yu hexie shehui“ xueshu yantaohui lunwenji [Die Konferenz mit Beiträgen zum Thema Kultureller Aufbau und Harmonische Gesellschaft]. 203-211. Sanming Fujian China, 09.2006. S. 204.

⁵⁴⁰ Vgl.: Liang 1992b, S. 527, 537ff.

⁵⁴¹ Vgl.: Liang 1992a, S. 191f.

⁵⁴² Vgl.: Liang 1992b, S. 385.

⁵⁴³ Vgl.: Liang 1992a, S. 202f.

⁵⁴⁴ Vgl.: Liang 1992j, S. 608f.

Aufbau von neuen Städten geben und dann eine neue Art Kultur hervorrufen, die wiederum zur Verdörflichung der Städte führen könne.⁵⁴⁵ Letzten Endes ging es Liang bei seinem Projekt des Ländlichen Wiederaufbaus um nicht weniger als die Rettung der nationalen Kultur. Deswegen griff er auch immer wieder auf die chinesische Kulturphilosophie zurück. Mit ihrer Hilfe wollte er die Lebensumgebung der Chinesen verändern.⁵⁴⁶

3.3.1 DIE KULTURELLE FEHLENTWICKLUNG

Mit seiner kulturellen Philosophie versucht Liang Lösungen für zwei Krisen zu finden, die in seinen Augen fest mit den zwei Themen Leben und Gesellschaft verknüpft waren. In der Auseinandersetzung mit beiden Themenfeldern wollte Liang eine Lösung für die soziale und kulturelle Krise Chinas finden.⁵⁴⁷

Mit der Publikation „Östliche und Westliche Kulturen und ihre Philosophien“ bezog sich Liang vor allem auf die Probleme, die er mit dem individuellen Menschenleben verknüpft sah. Sein Projekt des Ländlichen Wiederaufbaus sollte eine Lösung für die gesellschaftlichen Probleme Chinas darstellen. Hierzu stellte Liang fest: „Die heutige Schwierigkeit Chinas liegt darin, dass die tausendjährige soziale Struktur zusammengebrochen ist. Zugleich wird aber keine neue soziale Struktur gegründet. Die chinesische Kultur hat versagt.“⁵⁴⁸

In Liangs Augen war die Entwicklung der Kultur aus der Balance geraten. Diese Balance glaubte er, durch den Ländlichen Wiederaufbau wieder herstellen zu können. Darüber hinaus gab es noch zwei weitere Gründe, die ihn in seinen Entschluss bestätigen, sich diesem Projekt zu widmen. Er sprach hier von der „Zerstörung durch einen selbst und durch andere“⁵⁴⁹.

Die mangelnde Fähigkeit Chinas, Angriffe ausländischer Invasoren abzuwehren und den damit einhergehenden Schaden abzuwenden, führte Liang auf die Schwäche von „Diplomatie, Militär und internationalem Wettbewerb“⁵⁵⁰ zurück. Schlimmer noch sei demgegenüber aber die „bewusste Zerstörung“⁵⁵¹ der chinesischen Kultur, die Liang jenen Intellektuellen vorwarf, die die eigene Kultur als Hindernis für den Fortschritt sahen und deswegen bestrebt seien, den Westen ohne Rücksicht auf

⁵⁴⁵ Vgl.: A. a. O., S. 648.

⁵⁴⁶ Vgl.: A. a. O., S. 611.

⁵⁴⁷ Vgl.: Liang 1992a, S. 163f.

⁵⁴⁸ A. a. O., S. 164.

⁵⁴⁹ A. a. O., S. 197.

⁵⁵⁰ Liang 1992j, S. 636.

⁵⁵¹ Liang 1992a, S. 198.

die chinesischen Traditionen nachzuahmen.⁵⁵²

Er verwies hier darauf, dass das Eindringen des Westens einen maßgebenden Einfluss auf die chinesische Kultur ausübe und somit einen Angriff auf deren vorher für unzerstörbar gehaltenes kulturelles Selbstbewusstsein darstelle, welchem die Chinesen nicht standzuhalten in der Lage seien. Angesichts dieser krisenhaften Situation hätten die Intellektuellen einen Ausweg zu finden versucht und dabei, obwohl sie nur über ein unvollständiges Wissen in Bezug auf die Unterschiede zwischen der chinesischen und der westlichen Kultur verfügt hätten, ihr Vertrauen blind in die theoretischen Gedankenkonstrukte der westlichen Welt gesetzt. Doch ob diese ohne Weiteres auf die chinesische Gesellschaft angewandt werden könnten, war in Liangs Augen zweifelhaft. Liang ging tatsächlich davon aus, dass viele Ideen aus dem Westen nicht mit der chinesischen Kultur vereinbar seien. Diese Theorien einfach auf die chinesische Gesellschaft anzuwenden, führe deswegen zu der Vernichtung des alten Systems und stürze die Gesellschaft ins Chaos. Der Versuch der Selbststrettung führe dann zu der „Selbstverwirrung“⁵⁵³. Die Unordnung in der chinesischen Gesellschaft rufe bei den Chinesen Gefühle wie z. B. Verzweiflung und Verachtung gegenüber der eigenen Kultur hervor. Deswegen war Liang der Auffassung, dass die Ursache für die Desorientierung der Chinesen in „den eigenen echten Schwächen“⁵⁵⁴ begründet liege.

Diese Schwächen beträfen zwei Punkte: das hohe Alter der Kultur und die Rückständigkeit Chinas. Liang wies darauf hin, dass die kulturelle Überalterung zwar kein Grund sei, die chinesische Kultur insgesamt abzulehnen. Denn die traditionelle Gesellschaft Chinas habe viele Verhaltensweisen entwickelt, deren Sinn und Zweck darin bestanden habe, die Gesellschaft zu stabilisieren. Liang verwies in diesem Zusammenhang beispielhaft auf die kindliche Pietät gegenüber den Eltern. Aber das Problem sei nun gewesen, dass die chinesische Gesellschaft keine Abweichung von diesen Verhaltensweisen geduldet habe. Sie sei intolerant geworden und habe dazu geneigt, Andersdenkende zu sanktionieren. Insbesondere nachdem die intellektuellen Kreise Chinas allmählich Zugang zu philosophischen und wissenschaftlichen Schriften aus dem Westen erhalten hätten, sei diese Intoleranz von ihnen zunehmend kritisch betrachtet worden. Dieser Änderung der Einstellung der chinesischen Gesellschaft zu den traditionell ausgebildeten Verhaltensweisen im Zuge der kulturellen Evolution fasste Liang mit der folgenden Aussage zusammen: „Als sich die kulturelle Entwicklung anbahnte, erkannte man statt der schlechten eher die gute Seite. Als sie sich dem Ende zuneigte, erkannte man statt der guten aber nur die schlechte Seite.“⁵⁵⁵

⁵⁵² Ebd.

⁵⁵³ A. a. O., S. 200.

⁵⁵⁴ A. a. O., S. 201.

⁵⁵⁵ A. a. O., S. 202.

Daraus lässt sich die Kenntnis ableiten, dass die kulturelle Evolution der chinesischen Gesellschaft sehr pragmatisch geprägt ist. Doch Liang versuchte diese pragmatische Haltung der chinesischen Gesellschaft mit seinem eigenen Argument zu rechtfertigen. Die Weiterentwicklung der Gesellschaft war in Liangs Augen nur dann als Fehlentwicklung zu betrachten, wenn sie stur und nur um der Veränderung willen durchgeführt werde. Tatsächlich hielt Liang die Änderung der chinesischen Kultur für dringend notwendig.⁵⁵⁶

Was die Rückständigkeit der kulturellen Gesellschaft im Vergleich mit der westlichen Kultur angeht, versuchte er zuerst den Entstehungskontext der chinesischen Kultur darzustellen. Dadurch wollte er die Rückständigkeit erklären und auch ein wenig relativieren. So stellte er klar, dass die Kultur Chinas seiner Meinung nach bereits eine eigene geschichtliche Entwicklung hinter sich habe und daher „reif“⁵⁵⁷ sei. Doch die Auseinandersetzung mit der westlichen Kultur biete die Möglichkeit, anzuerkennen, dass Teile der chinesischen Kultur immer noch unterentwickelt seien.⁵⁵⁸ Durch diese Feststellung glaubte er, die Ursache für den gesellschaftlichen Niedergang Chinas aufgefunden zu haben.⁵⁵⁹

Andere Nebenfaktoren, wie z. B. das politische Chaos, die Unfähigkeit des chinesischen Staates, sich im Krieg gegen Invasoren zu wehren, sowie die innenpolitische Zersplitterung des Reiches, würden ebenfalls zum Verfall Chinas beitragen und sich auch in den ländlichen Gebieten sehr negativ auswirken.⁵⁶⁰

Liang führte die Rückständigkeit der chinesischen Gesellschaft vor allem auf deren materielle Armut zurück. Um sich davon befreien zu können, so glaubte er, müssten die Wurzeln der chinesischen Kultur gewissermaßen erneuert werden. Gleichzeitig sei es aber wichtig, die chinesische Kultur nicht zu entwurzeln.⁵⁶¹

Die „sichtbare“⁵⁶² Form dieser Kultur sei das Dorf, während die „seit langem bestehenden Grundsätze“⁵⁶³ ihre „unsichtbare“⁵⁶⁴ Form darstellen würden.⁵⁶⁵ In dem Dorf sah Liang die konkrete Form der chinesischen Kultur. Es sei die Grundlage für die Herausbildung der Grundsätze der

⁵⁵⁶ Vgl.: A. a. O., S. 203; Liang 1992j, S. 606ff.

⁵⁵⁷ Liang 1992a, S. 201.

⁵⁵⁸ Vgl.: A. a. O., S. 201ff.

⁵⁵⁹ Vgl.: Liang 1992j, S. 611f.

⁵⁶⁰ Vgl.: A. a. O., S. 604f.

⁵⁶¹ Vgl.: A. a. O., S. 610f.

⁵⁶² A. a. O., S. 613.

⁵⁶³ Ebd.

⁵⁶⁴ Ebd.

⁵⁶⁵ Vgl.: Ebd.; Liang 1992a, S. 557ff.: Die Grundsätze hängen mit zwei Punkten zusammen. Der eine ist die Gefühlsmäßigkeit und der andere ist das Streben nach Fortschritt und der Verbesserung des Lebens. Während der erstere den Akzent auf die Ethik in den zwischenmenschlichen Beziehungen setzt, verlangt der letztere nach einer Verbesserung des menschlichen Lebens, die sich nicht nur auf die materielle Seite des Lebens bezieht, sondern auch moralische Aspekte umfasst. Gemeint ist somit nicht nur ein materieller, sondern auch ein moralischer, gegen den Hedonismus und die Gewalttätigkeiten gewandter Fortschritt.

chinesischen Gesellschaft, in denen sich die Vernunft dieser Kultur manifestiere. Die Vernunft wiederum fände ihren Ausdruck in zwischenmenschlichen Beziehungen. In diesem Zusammenhang verwies Liang auf „das ethische Verhältnis zwischen Vater und Sohn“⁵⁶⁶, wonach sich der Vater dem Sohn gegenüber gutmütig benehmen und der Sohn dementsprechend der kindlichen Pietät Genüge leisten sollte.⁵⁶⁷

Die voranschreitende Zerstörung der Dörfer machte es in Liangs Augen notwendig, Maßnahmen zu deren Rettung zu ergreifen.⁵⁶⁸ Dabei hielt er die Veränderungen der dörflichen Sitten und Gebräuche noch für schwerwiegender als die durch den Krieg hervorgerufenen Probleme. Die Veränderungen der traditionellen Handlungen würden nämlich einen zerstörerischen Wandel der Gesellschaft bewirken, welcher zum kulturellen Niedergang Chinas führe. Denn die Sitten und Gebräuche seien ein entscheidender Bestandteil der Sozialordnung und „ein von allen gemeinsam beschrittener Weg“⁵⁶⁹, der zu „Frieden und Ruhe“⁵⁷⁰ führe. Doch das bedeutet nicht, dass Liang generell gegen den Wandel der chinesischen Gesellschaft war. Wie bereits erwähnt wurde, war er tatsächlich für Veränderungen, sofern sie dazu führten, die traditionellen Werte der chinesischen Kultur zu bewahren. In der fehlenden Bereitschaft der chinesischen Gesellschaft zu diesem „positiven Wandel“⁵⁷¹ sah Liang einen der Gründe für die von ihm wahrgenommene „soziale Unordnung“⁵⁷².

Die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung ließ sich in Liangs Augen auf zwei verschiedene Arten bewerkstelligen: entweder wie im Westen durch Gesetze, oder aber wie in China durch die Einübung sittlicher Gewohnheiten. Gesetze waren für Liang ein auf Zwang beruhendes Kontrollmittel. Demgegenüber setzen die Sitten seiner Meinung nach die Freiwilligkeit des einzelnen Menschen voraus. Die moralische Verpflichtung zu einem bestimmten Verhalten könne, so Liang, im Inneren eines Menschen mehr bewirken als die bloße Einhaltung gesetzlicher Vorschriften. Folgt man dieser Sichtweise, so erscheint es logisch, dass die Rettung der chinesischen Kultur es erforderte, die Struktur des ethisch geprägten sozialen Verhaltens der chinesischen Gesellschaft zu kennen.⁵⁷³

Liangs Rettungsplan zielte auf einen grundlegenden Wandel der Kultur ab und setzte dabei bei

⁵⁶⁶ Liang 1992a, S. 168, 186.

⁵⁶⁷ Vgl.: A. a. O., S. 186.

⁵⁶⁸ Vgl.: Liang 1992j, S. 604: Liang nannte zwei Ursachen für die Zerstörung der Dörfer: „Naturkatastrophen und vom Menschen verursachtes Unglück“. Er beklagte, dass es immer mehr Banditen und Räuber gebe, was früher nicht der Fall gewesen sei. Außerdem hätten die Bauern aufgrund von Heuschreckenplagen und schlechter Wetterlagen mit Missernten zu kämpfen und seien daher nicht einmal mit dem Nötigsten versorgt. Ungeachtet dieser schweren Umstände müssten sie auch noch hohe Steuern zahlen. Liang wies hier auf die Zeit vor dem Ausbruch des politischen Chaos hin, von der er glaubte, dass dort nur Frieden und Wohlstand geherrscht habe.

⁵⁶⁹ A. a. O., S. 605.

⁵⁷⁰ Ebd.

⁵⁷¹ Ebd.

⁵⁷² Ebd.

⁵⁷³ Vgl.: Liang 1992a, S. 175; Liang Shu-ming. 1992k. *Zhongguo wenhua yaoyi [Die wesentlichen Inhalte der chinesischen Kultur]*. In: ders. (Hrsg.). *Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe]*, Bd. 3. 1. Aufl., 1-316. Jinan: Shangdong renmin chubanshe, S. 67f.

den Dörfern an. Es kann deshalb durchaus gesagt werden, dass die von Liang geplante Wiederherstellung der ländlichen Ordnung in gewissem Maße die Gründung einer neuen Kultur zum Ziel hatte. Diese neue Kultur, dies war Liang sehr wichtig, müsse im Kern aber immer noch unverändert die alte bleiben.⁵⁷⁴

Als Bestandteil der dörflichen Verwaltung spielte die gebildete Schicht traditionell eine besondere Rolle in der chinesischen Kultur. Sie war dafür zuständig, die Vorschriften der lokalen und zentralen Regierung zu vermitteln und durchzuführen, ohne dass sich dabei die Zentralregierung in die lokale Verwaltungsstruktur einmischte. Der bürokratische Prozess der Vollstreckung der politischen Maßnahmen war auf diese Personen angewiesen. Meistens hatten diese Personen eine kaiserliche Lehranstalt besucht, erfolgreich das Staatsdienstexamen bestanden und konnten deswegen auf einen Beamtenposten hoffen. Dabei waren nicht nur die Amtsinhaber der Gemeinde- und Dorfverwaltung wichtig, sondern auch jene, die nach der amtlichen Karriere in den Ruhestand traten. Vor allem im Dorf war diese Schicht von entscheidender Bedeutung. Sie war mit dem Konfuzianismus vertraut und wurden demzufolge von der Bevölkerung als moralisches Vorbild angesehen. Sie konnte einen entscheidenden Einfluss auf die Ausführung der lokalen Autonomie ausüben. Gerade aus diesem Grund waren die Verfallserscheinungen der konfuzianisch geprägten Ordnung so gefährlich. Denn durch den Bedeutungsverlust des Konfuzianismus verlor auch die gebildete Schicht ihre moralische Vorbildfunktion.⁵⁷⁵

Viele konzentrierten sich infolgedessen nur noch auf die Anhäufung von Besitz und die Erweiterung der eigenen Macht. Deswegen glaubte Liang, dass es notwendig sei, ihre Rolle durch eine andere Position zu ersetzen, auf die er in einem späteren Entwurf des Ländlichen Wiederaufbaus einging. Doch um die Gesellschaft zu retten, setzte Liang nach wie vor auf den Konfuzianismus. Denn er war fest davon überzeugt, dass die konfuzianische Ethik zur Harmonie führen werde. Dies war seine Hoffnung für die chinesische Gesellschaft.⁵⁷⁶

3.3.2 DIE LÄNDLICHE KONVENTION UND DER WIEDERAUFBAU DER IDEALEN GESELLSCHAFT

Der Ländliche Wiederaufbau sollte eine Antwort auf die Frage liefern, wie sich auf der bestehenden

⁵⁷⁴ Vgl.: Liang 1992j., S. 615.

⁵⁷⁵ Hierzu bezieht Jin eine kritische Stellungnahme zur Rolle der gebildeten Schicht. Demnach hätten die Schriftzeichen und die gebildete Schicht zusammen für die Stabilität der feudalen Bürokratie Chinas gesorgt. (für Details siehe Jin Guan-tao. 1984. *Zai lishi de biaoxiang beihou – dui zhongguo fengjian shehui chaowending jigou de tansuo*. [Hinter den geschichtlichen Phänomenen – Untersuchung von der hyperstabilen Struktur der chinesischen Feudalgesellschaft]. 2. Aufl. Chengdu: Sichuan renmin chubanshe. S. 10ff.)

⁵⁷⁶ Vgl.: Liang 1992k, S. 289f.

kulturellen Basis eine neue gesellschaftliche Struktur aufbauen ließe, ohne ihren kulturellen Kern zu verändern. Liang versuchte, eine Brücke zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart zu bauen. Einen Anschlusspunkt hierzu fand er in einer bereits bestehenden Konvention,⁵⁷⁷ die auf lokaler Ebene von der Bevölkerung beschlossen wurde und Verhaltensregeln festlegte, die den Menschen ein harmonisches Leben miteinander ermöglichen sollten. Diese Konvention hielt Liang aber für ergänzungsbedürftig.⁵⁷⁸ Durch ihre kreative Veränderung und Verbesserung, so hoffte er, ließe sich sein Plan mit den zeitgenössischen Anforderung in Einklang bringen und eine gesellschaftliche Modernisierung herbeiführen, bei der der zwar veraltete, nichtsdestotrotz aber wertvolle kulturelle

⁵⁷⁷ Vgl.: Liang 1992], S. 670: Diese Konvention konnte auf das alte chinesische Gedankengut zurückgeführt werden und umfasste viele Kernpunkte, die sich an der konfuzianischen Lehre (einschließlich der Menschlichkeit und Ethik) orientierten. In der Konvention wurden viele Sitten geregelt und festgesetzt. Trotz mehrmaliger Änderungen sind vier Kernpunkte unangetastet geblieben, nämlich die gegenseitige Ermutigung zu Moral und beruflicher Karriere, die gegenseitige Ermahnung, keine Fehler zu begehen und stets das Beste zu geben, die Aufrechterhaltung von Freundschaften untereinander nach den althergebrachten Sitten und Gebräuchen und der Brauch, sich im Falle eines Unglücks untereinander Mitgefühl auszusprechen. Die Konvention übte einen starken Einfluss auf die dörfliche Gesellschaft aus und wurde als effiziente Verwaltungsweise und Mittel zur Verwirklichung der dörflichen Autonomie wahrgenommen (für Details siehe: Niu Ming-shi. 2005. *Zhongguo lidai xiangyue [Das Dorfübereinkommen Chinas im Wandel der Zeiten]*. 1. Aufl. Beijing: Zhongguo shehui chubanshe). Dong weist darauf hin, dass es einen Unterschied zwischen „der Ländlichen Regelung“ oder „Vereinbarung“ (*Xianggui Minyue – 乡规民约*) und der Ländlichen Konvention (*Xiangyue – 乡约*) gegeben habe. Die Entstehung der Ersteren kann auf den Zeitraum zwischen 722 v. Chr. und 220 n. Chr. festgelegt werden. Diese Vereinbarung sei, so Dong, eine Verhaltensregel, mit der der Anspruch erhoben worden sei, Geltung für alle Menschen zu haben. Sie habe sich darauf gestützt, dass die Bauern die Bedürfnisse des jeweils anderen als berechtigt akzeptierten. Um dies gewährleisten zu können, habe zuerst ein Konsens zwischen den Bauern entstehen müssen. Insofern könne gesagt werden, dass die Ländliche Vereinbarung auf ein reziprokes Verhältnis zwischen den Bauern basiert habe und somit allmählich die Norm der dörflichen Basisorganisation geworden sei. Nicht zu übersehen sei dabei die Rolle des Patriarchen gewesen, die vor allem durch die Betonung der Bedeutung der Blutsverwandtschaft zur Geltung gekommen sei. Sie habe umso stärker gewirkt, wenn dem Dorf durch die übergeordnete Kreisregierung die lokale Autonomie versprochen worden sei. Denn für gewöhnlich habe dies nur bedeutet, dass die wohlhabenden Familien vor Ort ihren Machtbereich hätten ausweiten können (vgl.: Dong Jian-hui. 2006. *Xiangyue budengyu xianggui minyue [Village Conventions are not Village Regulations and Agreements]*. Journal of Xiamen University [Arts & Social Sciences] [2]: 51-58. S. 52f.). Hieraus lässt sich schlussfolgern, dass diese Art der dörflichen Organisation eine gewisse Rolle dabei spielte, in ganz China ein hierarchisch aufgebautes System der Administration aufrechtzuerhalten. Die Ländliche Vereinbarung bildete hierfür die Säule. Insofern war diese nicht bloße Vereinbarung unter den Dorfbewohnern. Vielmehr teilte sie die Aufgaben der administrativen Verwaltung der dynastischen Ordnung auf, sodass es der Monarchie leichter fiel, auch auf dem Land zu regieren. Nichtsdestotrotz blieb die dörfliche Autonomie mit dieser Konvention erhalten. Davon zu unterscheiden war die Ländliche Konvention, die in der Song-Dynastie im Jahr 1076 entstand. Die erste schriftlich niedergelegte Konvention entstand in dem Kreis Lantian der Stadt Xi'an in der Provinz Shaanxi und wurde von den Brüdern Lü ausgearbeitet. Deswegen ist sie sowohl als die Lü-Konvention als auch als die Lantian-Konvention bekannt. Wie üblich regelte sie auf dem Land die Einübung der Sitten und Gebräuche. Darüber hinaus legte sie aber auch fest, wie genau diese Sitten und Gebräuche im Alltag konkret durchzuführen seien. Die Konvention sah vor, dass ein oder zwei Personen, die für besonders moralisch gehalten wurden, zum *Yue Zheng (约正)* ernannt werden sollten, deren Aufgabe darin bestand, über das Verhalten der Dorfbewohner und ggf. über deren Belohnung bzw. Bestrafung zu entscheiden. Zweitens sollte ein Mitglied zum *Zhiyue (直月)* gewählt werden, um sich um die ländlichen Allgemeinangelegenheiten zu kümmern, wobei hier älteren Mitgliedern der Vorzug vor den jüngeren gegeben werden sollte. Dadurch wurde das dörfliche Leben mit einer systematisch hierarchischen Struktur ausgestattet. Im Großen und Ganzen kann gesagt werden, dass die Lü-Konvention darauf abgestellt war, boshafes Verhalten zu strafen und das Gute zu fördern. Noch wichtiger in diesem Zusammenhang ist, dass die Clanmitglieder durch die Grundsätze des Konfuzianismus moralisch erzogen werden sollten. Darum wurde der Kreis seit der Einführung der Lü-Konvention durch Disziplin, Bescheidenheit und Einfachheit geprägt. Dadurch machte sich der Lantian-Kreis einen gewissen Namen und gewann im Laufe der Zeit in ganz China an Bedeutung, sodass die Regierung darauf aufmerksam wurde. Besonders hervorzuheben ist hier, dass die Lü-Konvention in der Mitte und zum Ende der Ming-Dynastie (zwischen 1511 und 1573) nicht mehr nur noch lokal, sondern auch von der staatlichen Macht auf nationaler Ebene ausgeführt wurde. Dong weist darauf hin, dass die staatlich geprägte Konvention nur in einigen Orten zur Geltung gekommen sei. Die Umsetzung der Ländlichen Konvention sei aber meistens nicht ohne die Unterstützung der lokalen Regierung zustande gekommen. Dies sei vor allem in der Qing-Dynastie (ab 1659) der Fall gewesen. Daran anschließend deutet Dong auf die Differenz zwischen der Ländlichen Vereinbarung und der Konvention hin, die darin bestehe, dass erstere nach wie vor auf die einheimischen Bedürfnisse ausgerichtet sei, während die Verstaatlichung der letzteren den Verlust der lokalen Autonomie bedeuten habe. Ferner sei ersichtlich, dass die Ländliche Konvention auf die Umsetzung bestimmter Verpflichtungen bedacht gewesen sei. Hierzu habe die Verwirklichung der moralischen Erziehung, die durch eine lückenlose Verbindung zwischen den konfuzianischen Grundsätzen und der Verwaltung des Dorfes ermöglicht worden sei, gezählt. (vgl.: Dong 2006). Deswegen ist ersichtlich, warum sich viele Neokonfuzianer in der Vergangenheit intensiv damit beschäftigten. Liang, der von Allito als der letzte Konfuzianer bezeichnet wurde, bildete da keine Ausnahme.

⁵⁷⁸ Vgl.: Liang 1992a, S. 320.

Kern nicht beschädigt werden sollte.⁵⁷⁹

Liang sah die Konvention als ein Erbe der chinesischen Kultur und als ein Hilfsmittel, um seinen Plan des Ländlichen Wiederaufbaus umsetzen zu können. Diese vor allem auf Ethik beruhende Vereinigung von Neuem und Althergebrachtem sollte zum einen die Wahrung der dörflichen Ordnung ermöglichen und zum anderen die beschleunigte Herausbildung einer ethischen Gemeinschaft fördern.⁵⁸⁰ Zhu glaubt, dass Liang in diesem Zusammenhang Hoffnung auf die Gründung einer neuen sozialen Institution und damit einhergehend auf die Herstellung einer neuen gesellschaftlichen Ordnung mit orientalischem Charakter hegte, in der er das Ideal des Konfuzianismus von einer „harmonischen Gesellschaft“ in Erfüllung gehen sah.⁵⁸¹

Die Ländliche Konvention (*Xiang Yue*, XY) erwies sich im Laufe der Geschichte durchaus als erfolgreich. Das heißt aber nicht, dass es diesbezüglich keinen Veränderungsbedarf gab. Tatsächlich war Liang der Meinung, dass die Konvention bereits mehrfach verbessert wurde. So war die Änderung an der Konvention, die von Lu Fu-ting (1611-1672) vorgenommen wurde, in Liangs Augen recht erfolgreich, denn hierdurch sei die Ländliche Konvention einem Wandel „von der passiven zu der aktiven Seite“⁵⁸² unterzogen worden. Deswegen lobte Liang Lu,⁵⁸³ wies aber zugleich darauf hin, dass seine Arbeit noch immer zu realitätsfern sei und daher um praktische Themenfelder bereichert werden müsse. Unter Bezugnahme auf Lus Werk „Drei Verordnungen für die Landverwaltung“ (*Zhixiang sanyue* – 治乡三约)⁵⁸⁴ betont Liang, wie wichtig es sei, Lus Arbeit inhaltlich zu verbessern und an die aktuellen Anforderungen anzupassen. Die Ländliche Konvention hielt er dementsprechend noch für „ein bisschen“⁵⁸⁵ unvollständig. Darum machte er folgende Verbesserungsvorschläge:

- 1) Die Ländliche Konvention sah vor, dass sich die Mitglieder einer Gemeinschaft mitfühlend zeigten, sollte ein anderes Mitglied ein Unglück ereilen. Liang kritisierte daran, dass dies eine rein passive Handlung sei. Demgegenüber müssten aktive Maßnahmen getroffen werden, um

⁵⁷⁹ Vgl.: A. a. O., S. 322; Liang 1992j, S. 671.

⁵⁸⁰ Vgl.: Liang 1992a, S. 324.

⁵⁸¹ Vgl.: Zhu 2006, S. 206.

⁵⁸² Liang 1992a, S. 329.

⁵⁸³ Ebd.

⁵⁸⁴ A. a. O., S. 330: Liang fasste Lus Ansicht zu der Ländlichen Konvention so zusammen: „Obwohl die Ländliche Konvention des Menschen im Altertum sehr gut ist, kann sie ebenfalls bereichert werden. Sie repräsentiert nur eine Tugend und bleibt inhaltsleer. Daher muss sie durch Fakten ausgefüllt werden.“ Lu forderte konkrete Maßnahmen innerhalb des Rahmens der Ländlichen Konvention durchzusetzen, um diese zu konkretisieren. So gründete er z. B. lokale oder dörfliche Schulen mit dem Namen *Shexue* für Kinder vom 8. bis zum 15. Lebensjahr. Außerdem wurde ein von Dorfeinwohnern selbstregiertes System namens *Baojia* aufgebaut, wo nicht ein einzelner Einwohner, sondern eine Familie als die kleinste Einheit für das ganze lokale Gemeinschaftsleben zählte. Zuletzt wurden soziale Institutionen wie z. B. ein Reislager (*shancang*) gebaut, an das der Überschuss aus guter Erntezeit gespendet wurde, um in der schlechten Erntezeit in Not geratenen bäuerlichen Familien zu helfen (vgl.: Ebd.).

⁵⁸⁵ Ebd.

ein sich anbahnendes Unglück rechtzeitig zu erkennen und zu verhindern. Dementsprechend sollten die Bauern miteinander kooperieren und so in die Lage versetzt werden, drohende Schwierigkeiten selbstständig zu bewältigen, noch bevor diese ihr Leben beeinträchtigten. Man müsse sich, so Liang, auf schlechte Zeiten vorbereiten können, bevor diese einträfen. Noch wichtiger: Liang vertrat die Ansicht, dass dieser Vorschlag bereits ein Element des Vorwärtstrebens bzw. des Strebens nach Mehr in sich trage. Den Chinesen warf er nämlich vor, zu genügsam zu sein. Sie würden nie nach mehr verlangen, als dem, was sie bereits besäßen. Doch auf diese Weise sei keine Verbesserung der gegebenen Situation zu erreichen.⁵⁸⁶

- 2) Liang forderte, dass sich die Menschen weniger an dem individuellen und mehr an dem gemeinschaftlichen Wohl orientieren sollten. Er glaubte, dass sich die Ländliche Konvention im Altertum mehr auf das Wohl des Individuums konzentriert und damit beschäftigt habe, wie jeder einzelne Mensch die eigene Moral vervollständigen könne. Eine Haltung, mit der er nicht einverstanden war. Darüber hinaus kritisierte er auch, dass sich nach der Ländlichen Konvention jeder Mensch an bereits bestehenden Gebräuchen orientiere. Sie würden sich damit begnügen, die bereits bestehenden sittlichen Ansprüche zu erfüllen, aber nicht mehr versuchen, sie zu verbessern. Darum war seines Erachtens das individuelle Verständnis vom Guten zu begrenzt. Deswegen hoffte er darauf, dieses Verständnis vom Guten z. B. durch die Ländliche Konvention immer mehr erweitern zu können. Denn das Ziel, das Gute zu erringen, finde kein Ende. Den diesbezüglichen Unterschied zwischen der Ländlichen Konvention und dem Ländlichen Wiederaufbau fasste er folgendermaßen zusammen: „Die Umstrukturierung der Gesellschaft, die Hervorbringung einer neuen Kultur, die Gründung einer idealen Gemeinschaft und die Einrichtung von neuen Institutionen stellen den Unterschied zwischen der ländlichen Konvention von früher und der unsrigen dar.“⁵⁸⁷ Die hier genannte Zielsetzung sollte sowohl beim Individuum als auch im Gemeinschaftsleben ihre Geltung erlangen.⁵⁸⁸ Dabei hatte Liang keinen Zweifel daran, dass sich die Bauern aufgrund ihres niedrigen Bildungsstand hierzu kritisch positionieren würden und frage sich, was notwendig sei, um ihre Zweifel zu beheben und sie für die Verwirklichung dieser Ziele gewinnen zu können. Er gebe nur eine einzige Antwort, nämlich „auf die Beharrlichkeit zu hoffen, d. h. die Bauern auf irgendeine Art und Weise davon zu überzeugen, denn diese Ziele sind erstrebenswert.“⁵⁸⁹
- 3) Die Verbesserung der Verbindung der Dörfer mit der äußeren Umwelt und die Einrichtung von

⁵⁸⁶ Vgl.: A. a. O., S. 331.

⁵⁸⁷ A. a. O., S. 332.

⁵⁸⁸ Vgl.: Ebd.

⁵⁸⁹ A. a. O., S. 333.

Institutionen wie z. B. von Schulen, welche eine Verbesserung des Alltagslebens herbeiführen sollten, stellten in Liangs Augen die nächsten logischen Schritte dar. Die Vernetzung der einzelnen Dörfer untereinander erlaube den reibungslosen Austausch von Informationen, denn eine Gemeinschaft könne weitaus mehr Erfahrungen sammeln, als ein einzelnes Individuum. Dazu könne auch eine lebensfreudige Haltung einen großen Beitrag leisten. Liang merkte hierzu an, dass der Mensch sich nicht bloß auf das Streben nach dem Guten unter moralischen und sozialen Gesichtspunkten beschränken, sondern auch nach der Verbesserung der Lebensumstände streben solle.⁵⁹⁰ Dafür würden die genannten Institutionen sorgen, die das Dorf und die Gemeinde betreffen und die Verantwortung für die Vermittlung von Wissen und Technologie tragen würden.⁵⁹¹

- 4) Die Abgrenzung der Ländlichen Konvention von politischen Richtlinien nahm in Liangs Augen eine wichtige Rolle beim Wiederaufbau der ländlichen Gegend ein. „Die dörfliche Organisation lässt sich nicht von politischen Kräften betreiben. Zumindest ist sie eine Initiative, die von der Privatperson oder dem Gesellschaftsverband ausgeht. Daher soll sie sich als soziale Bewegung erweisen. Die Regierung soll sich nicht einmischen. Wenn nötig, kann sie höchstens Unterstützungen leisten.“⁵⁹² Er vertrat die Ansicht, dass die Beteiligung der Regierung automatisch mit Zwang einhergehe und die Ländliche Konvention dadurch sinnlos würde.⁵⁹³ Denn die Ländliche Konvention solle eine freiwillige Angelegenheit bleiben.

Liang wollte die Ländliche Konvention verbessern und seine moralischen Ansprüche in einer in seinen Augen idealen Gesellschaft zur Geltung bringen. Als wichtiger Faktor zur Bewahrung der gesellschaftlichen Ordnung galt ihm die Vernunft innerhalb von zwischenmenschlichen Beziehungen. Mit ihrer Hilfe würden die Menschen aus sich selbst heraus eigene moralische Standards entwickeln. Dadurch seien sie weniger darauf angewiesen, diese Standards von anderen Menschen zu lernen. Liang versuchte die bereits bestehenden Umgangsformen zu verbessern und zu ergänzen. Die alten Wertanschauungen wollte er einer dem Zeitalter gemäßen kritischen Erneuerungen unterziehen. Auf

⁵⁹⁰ Vgl.: Ebd.

⁵⁹¹ Vgl.: Ebd.

⁵⁹² A. a. O., S. 334.

⁵⁹³ Alitto merkt hierzu an. „Liang, of course, latched onto the Lü version precisely because of its anti-bureaucratic, voluntary nature. He completely disassociated his own concept of *hisang-yueh* from any Ming or Ch'ing form because the latter had been promoted and controlled by the government – by its very nature the enemy of an active, galvanized peasantry. The ‚iron hook‘ of bureaucratic power must be kept out of the villages“ (Alitto 1986, S. 207, Hervorhebung im Original). Auch wenn die Behauptung tats ählich ein Stück weit Liangs Einstellung widerspiegelt, muss doch angemerkt werden, dass er die politische Unterstützung auch nicht völlig ablehnte. „Wenn wir die wirtschaftlichen Probleme Chinas lösen wollen, hängt das auf jeden Fall von politischen Kräften ab. Andernfalls wären sie unlösbar.“ (a. a. O., S. 337) Dies gelte nur in Bezug auf die Wirtschaft, aber nicht in Bezug auf die Kultur. Hierzu schrieb er: „Unsere Organisation schließt zwei Seiten ein [...] die eine ist die Kultur und die andere ist die Wirtschaft. Die Lösung der ökonomischen Frage hat eng mit der Politik zu tun und braucht deren Kräfte. Wenn es um die Kultur geht, können politische Kräfte aber nicht angewandt werden“ (ebd.).

diese Weise hoffte er, ein neues Wertesystem der Moral schaffen zu können. Um das zu erreichen, sollten die Bauern ein gut organisiertes Leben führen.⁵⁹⁴ Den Herausbildungsprozess eines Moralsystems bezeichnete Liang als das Heranwachsen „eines Sprosses“⁵⁹⁵, aus dem eine neue gesellschaftliche Struktur entstehen könne, die für das konfuzianische Leben das Fundament darstelle.⁵⁹⁶ Durch die landwirtschaftliche Entwicklung würden die materiellen Voraussetzungen für das Gelingen des Ländlichen Wiederaufbaus erbracht, woraus dann später wirtschaftliches Wachstum und eine Stärkung der Agrarindustrie folgen sollte. Liang wollte einen Prozess evozieren, bei dem sich die Städter an den Dorfbewohnern ein Beispiel nehmen und ihre Lebensweise nachahmen sollten. Er beharrt darauf, dass die Gesellschaft trotz ihrer schnellen Entwicklung und ihres materiellen Fortschritts den Akzent auf den Menschen setzen müsse. Nur auf der Basis einer ethisch geprägten Lebensumwelt, die sich aus den zwischenmenschlichen Beziehungen speise, könne eine Gemeinschaft entstehen, welcher die Vernunft innewohne.⁵⁹⁷

Im Rekurs auf seine eigenen Verbesserungsvorschläge konstruierte Liang um das Jahr 1931 herum zunächst ein Modell namens *Xiang Nong Xuexiao (XNX)*, das eine ländliche Basisorganisation in schulischer Form mit der kommunalen Verwaltungsstruktur vereinbaren sollte, allerdings nie in die Tat umgesetzt wurde. Um dies zu gewährleisten, stellte Liang zwei Kriterien auf. Sie sollte zum einen nicht zu viele Kreise und damit nicht zu viele Schüler erfassen und zum anderen eine ausgewogene Zusammenstellung der Lerninhalte aufweisen. Die XNX erfasste 150 bis maximal 400 Haushalte und setzt sich zusammen aus *Xiao Dong Hui* (der Vorstand), *Xiao Zhang* (der Vorsitzende des Vorstands), *Jiao Yuan* (der Erzieher) und *Xiang Min* (die Dorfbewohner/Bauern). Sie war strukturell klar gegliedert.⁵⁹⁸ Liang hielt der Ländlichen Konvention vor, dass sie sich bei der Ausbildung der Menschen nur auf die Vermittlung von (altem) Wissen beschränke. Die XNX hingegen sollte auch die Fähigkeit der Menschen zur Innovation stärken, um dadurch den gesellschaftliche Fortschritt zu fördern.⁵⁹⁹ Tabelle 2 zeigt deutlich die Unterschiede zwischen der XNX und der Ländlichen Konvention:

⁵⁹⁴ Vgl.: Liang 1992j, S. 623; Liang 1992a, S. 426.

⁵⁹⁵ A. a. O.: S. 424.

⁵⁹⁶ Vgl.: Ebd.

⁵⁹⁷ Vgl.: A. a. O., S. 426.

⁵⁹⁸ Vgl.: A. a. O., S. 347.

⁵⁹⁹ Vgl.: A. a. O., S. 345f.

Tabelle 2: Struktureller Vergleich zwischen der XNX und der Xiang Yue

Die gleichen Positionen mit verschiedenen Namen			
<i>XNX</i>	<i>Xiao Zhang</i>	Der Präsident	<i>Yue Zhang</i>
	<i>Chang Wu Xue Dong</i>	Das Ständige Vorstandsmitglied	<i>Zhi Yue</i>
	<i>Xuesheng</i> <i>Xue Zhong</i>	Die Lernenden oder die Masse	<i>Yue Zhong</i>
	<i>Jiao Yuan</i>	Der Erzieher	<i>Nicht vergeben</i>
			<i>XY</i>

Quelle: Liang 1992a, S. 349f., eigene Darstellung.

Die XNX sollte nach Liangs Vorstellung alle Aufgaben übernehmen, die seit Beginn der Hundert-Tage-Reform 1898 noch nicht erfüllt worden waren. Er definiert sie als Organ, das die Umgestaltung und den Aufbau der Kultur Chinas zu Ende bringen sollte.⁶⁰⁰ Diese Organisation sollte nicht der Regierung angehören, aber von ihr anerkannt und finanziell unterstützt werden. Denn Liang war fest davon überzeugt, dass sie schnell an Bedeutung verlieren und kein Potenzial zur Weiterentwicklung der lokalen autonomen Organisation entfalten würde, sollte die Regierung hierauf zu viel Einfluss nehmen.⁶⁰¹ Anzumerken ist, dass diese Organisation nur ein Bestandteil der komplexeren Konstruktion sein sollte, die Liang vorschwebte. Hierzu gehörten noch zwei weitere Organe:

- 1) Die *Xiang Gong Suo* (die Gemeinderegierung) sollte der Regierung unterstellt sein und einen Anschlusspunkt der Gemeinde an die Regierung darstellen. Sie sollte die Verordnungen der Regierung an den Gemeindedirektor weiterleiten.
- 2) Die *Xiang Min Huiyi* (die Gemeindeversammlung) sollte zur Gesetzgebung befugt sein⁶⁰² und somit eine legislative Funktion übernehmen. Liang betonte, dass die Versammlung keinesfalls passiv sein dürfe, sondern aktiv in Entscheidungsprozesse eingebunden werden müsse.⁶⁰³

⁶⁰⁰ Vgl.: A. a. O., S. 365.

⁶⁰¹ Vgl.: A. a. O., S. 393.

⁶⁰² Diese Funktion hielt Liang für grundlegend. Laut dem 13. Absatz der Regelung „Wie soll man sich als Mitglied der Gemeindeorganisation verhalten“ (*Ruhe zuo cunxue yifenzi – 如何作村学一分子*) war dafür zu sorgen, dass sich die Gemeindeversammlung anhören könne, was das Vorstandsmitglied im Auftrag der Regierung über die Aufgaben und die autonomen Angelegenheiten der Gemeinde zu berichten habe. Außerdem sollte diese Sitzung monatlich stattfinden, um einen aktuellen Überblick über die Gesamtsituation der Gemeinde zu ermöglichen (vgl.: A. a. O., S. 373).

⁶⁰³ Vgl.: A. a. O., S. 371ff. Eine weitere Instanz, die eine legislativ ähnliche Aufgabe erfüllen sollte, sah Liang im Vorstand der Gemeindeorganisation. Er argumentierte, dass eine Person auf dem Land einen Familienhaushalt vertreten könne. Dies sei besonders dann der Fall, wenn diese Person als ein zuverlässiger Mensch bekannt sei und deswegen eine gute Reputation genieße. In diesem Fall sei sie auch dazu in der Lage, gleich mehrere Haushalte zu repräsentieren. Deswegen vertrat Liang die Ansicht, dass der Vorstand

Wie sich an der Tabelle 2 deutlich ablesen lässt, wurden die Posten bei *XNX* und *XY* fast gleich besetzt. Unterschiede lassen sich hier nur in Bezug auf die Namen feststellen. Der zu berufende Vorstand sollte aus lokalen Leitfiguren zusammengesetzt werden. Davon sollte ein Mitglied zum Präsidenten gewählt werden, der letzten Endes die gleichen Aufgaben wie der „Verantwortliche der Ländlichen Konvention“ (*Yue Zhang* – 约长)⁶⁰⁴ übernehmen sollte. Doch ein Unterschied ist unschwer zu erkennen: In der Ländlichen Konvention (unten auf der rechten Spalte) ist kein Beruf wie der des Erziehers in Liangs *XNX* vorgesehen. Dieser Beruf spielte in Liangs Konzept aber eine nicht zu unterschätzende Rolle. Liang war davon überzeugt, dass mit der komplizierter werdenden Umwelt eine zunehmende Ungewissheit einhergehe. Deswegen, so Liang, solle man den gebildeten und fachlich spezialisierten Menschen mehr Respekt entgegenbringen. Diese Leute könnten zu Rate gezogen werden und wertvolle Ideen einbringen. Dabei betonte Liang allerdings, dass sich die eingebrachten Ideen nur dann durchsetzen lassen würden, wenn sie bei allen Leuten Verständnis und Anerkennung fänden. Für Liang war es deswegen entscheidend, dass der Erzieher, ganz im Sinne des Konfuzianismus, die Lernenden auch zum selbstständigen und kreativen Denken inspirierte.⁶⁰⁵ Ferner bestand Liang darauf, dass der Erzieher aus einer anderen Gemeinde als die seiner Schüler stammen sollte. Eine Bedingung, die er bei anderen Positionen nicht stellte. Denn Liang wollte, dass der Erzieher als eine Art Vermittler zwischen den verschiedenen Kreisen agierte, in denen der Ländliche Wiederaufbau durchgeführt wurde. Auf diese Art und Weise hoffte er, eine Verbindung zwischen jenen Kreisen, in denen das Konzept des Ländlichen Wiederaufbaus erprobt wurde, herstellen zu können.⁶⁰⁶

Innerhalb der *XNX* sprach Liang dem „Gemeindedirektor“ (*Xiang Zhang*)⁶⁰⁷ eine moralische Rolle zu. Er sollte die höchste Position innerhalb der Gemeinde innehaben und eine Art Mentor für eben diese Gemeinde darstellen. Ihm sollte die Kontrolle über die ganze Gemeinde obliegen. Außerdem sollte er dem Vorstandsmitglied mit Ratschlägen zur Seite stehen und dazu beitragen, Probleme zu lösen, noch bevor diese ernsthafte Auswirkungen zeigten. Diese Organisation sei, so Liang, etwas Besonderes, da sie nach der Verbesserung des Lebens strebe. Deswegen könne auch nur der Gemeindedirektor aufgrund seiner moralischen Vorbildfunktion die oben genannten Pflichten übernehmen. Wichtig war Liang dabei, dass der Direktor keiner administrativen Organisation

aufgrund seiner Zusammensetzung aus solch vertrauenswürdigen Leitfiguren zweifelsfrei mit hoher Anerkennung rechnen und die Menschen von seinen Beschlüssen überzeugen könne (vgl.: A. a. O., S. 375).

⁶⁰⁴ A. a. O., S. 349.

⁶⁰⁵ Vgl.: Ebd.

⁶⁰⁶ Vgl.: A. a. O., S. 347, 358.

⁶⁰⁷ A. a. O., S. 367.

angehören und er sich überparteilich verhalten sollte.⁶⁰⁸

Im Laufe der Zeit sollte diese Position nach Liangs Plan durch eine Geschäftsstelle unterstützt werden, wobei der Gemeindedirektor weiterhin den Ton angeben sollte.⁶⁰⁹ Zugleich wies Liang darauf hin, dass dieser Position die Aufgabe zukomme, Probleme ohne die Anwendung von Gesetzen zu lösen. Das erfordere von dem Gemeindedirektor die Kompetenz, Entscheidungen rational treffen zu können. Das Ansehen dieser Person spiele deswegen eine entscheidende Rolle und dürfe nicht beschädigt werden. Aus diesem Grunde dürfe der Gemeindedirektor auch nicht Teil des administrativen Systems werden, sondern nur als „Vorstandsmitglied des Dorfes oder der Gemeinde“ (*Cunlishi Huozhe Xianglishi – 村理事或者乡理事*)⁶¹⁰ an der Kreisregierung partizipieren, also ausdrücklich nicht als deren Mitglied, sondern als ein außenstehender Berater. Diese wiederum solle ihm keine Befehle erteilen können, sondern ihm mit Ehrfurcht begegnen.⁶¹¹ Liang war davon überzeugt, dass der Gemeindedirektor die Anliegen der Bauern umso besser nachvollziehen und vertreten könne, je mehr Respekt und Vertrauen sie ihm entgegenbrächten.⁶¹² Die Hochachtung für den Weisen und Meister, so Liang, garantiere somit eine vernünftige Gesellschaft.⁶¹³

3.3.3 DER VERSUCH EINER UMSETZUNG VON LIANGS KULTURELLER PHILOSOPHIE IN ZOUPING

Wie bereits weiter oben dargelegt wurde, bildete die Gesellschaftlichkeit, also das Zusammenleben der Menschen und ihre Beziehungen untereinander, in Liangs Augen die Grundlage für die Individualität. Die fortschrittliche Entwicklung des Westens basiere, so Liang, auf einem funktionierenden demokratischen System, das wiederum auf die Gesellschaftlichkeit angewiesen sei und die Individualität garantiere. Im Zuge des Ländlichen Wiederaufbaus versuchte Liang, die beiden Aspekte, Gesellschaftlichkeit und Individualität, in ein angemessenes Verhältnis zueinander zu bringen. Der Selbstständigkeit der Bauern und der dörflichen Organisation maß er dabei die

⁶⁰⁸ Vgl.: A. a. O., S. 369. Seine andere Bezeichnung hierfür war *Xue Zhang* („der Zuständige fürs Lernen“) (ebd.; siehe auch: a. a. O., S. 375). Laut der „Regelung für die Lernorganisation der Gemeinde bzw. des Dorfes“ (*Xiangxue cunxue banfa – 乡学村学办法*) musste gewährleistet werden, dass er offiziell zur Beaufsichtigung des Vorstandmitglieds berechtigt sei. Sein Rat oder seine Ermahnungen sollten Gehör finden (vgl.: A. a. O., S. 370). Gemäß dem „Hinweis für den Zuständigen fürs Lernen“ (*Xue Zhang xuzhi – 学长须知*) sollte er auch zur Beaufsichtigung und Belehrung verpflichtet sein. Weiterhin betonte Liang, dass diese Position auf die Harmonisierung der Gemeinde gerichtet sei. Das entspricht dem zweiten Absatz des „Hinweises für den Zuständigen fürs Lernen“. Demnach war es dem *Xue Zhang* nicht erlaubt, sich mit anderen zu streiten. Denn Liang war der Auffassung, dass der *Xue Zhang* in diesem Fall seiner Rolle als Schlichter nicht mehr gerecht werden könne. (vgl.: A. a. O., S. 375).

⁶⁰⁹ Vgl.: A. a. O., S. 376.

⁶¹⁰ A. a. O., S. 377.

⁶¹¹ Vgl.: A. a. O., S. 377.

⁶¹² Vgl.: A. a. O., S. 387.

⁶¹³ Vgl.: A. a. O., S. 366.

wichtigste Rolle bei.⁶¹⁴ Es ging ihm um eine aktive und selbstständige Gestaltung des Lebens, bei der man nicht auf die Hilfe anderer angewiesen bleiben sollte. Dabei sollten die Menschen eine positive Grundeinstellung besitzen und ein verantwortungsvolles Leben führen können.⁶¹⁵

Die dörfliche Organisation sollte demgegenüber den Schwerpunkt auf die Ansammlung von Ideen setzen, was nach Liangs Meinung über die Fähigkeit des einzelnen Menschen hinaus das Leben bereichern könne.⁶¹⁶ Liang wollte den Bauern ein selbstständiges Leben ermöglichen. Sie sollten sich zu einer Organisation zusammenschließen und ein Verständnis von dem Funktionieren des Landlebens entwickeln. Liang ging davon aus, dass es notwendig sei, das ländliche Leben nicht aufzugeben, sondern es, im Gegenteil, zum Leben zu erwecken.⁶¹⁷ Unter Organisation verstand er den Zusammenschluss von Menschen, wobei für ihn hier vier Punkte eine wichtige Rolle spielten: „Teilnehmerzahl, Gesamtzielstellung, Ordnung und Vorwärtsstreben“⁶¹⁸. Liang glaubte, dass der Aspekt der Organisation wichtig sei, weil es dem Chinesen, im Gegensatz zum Menschen im Westen, bisher genau daran gemangelt habe. Er war der festen Überzeugung, dass eine fortschrittliche Gesellschaft über eine bestimmte Organisationsform verfügen müsse. Die chinesische Gesellschaft sei aber durch fehlende Disziplin geprägt und nicht dazu in der Lage, konsensorientiert zu diskutieren und Kompromisse zu erzielen. Einen Grund dafür sah er erstens in der unorganisierten Art der chinesischen Religionsausübung. Die Menschen im Westen würden ihre Religion demgegenüber in einer kirchlichen Gemeinde relativ gut organisiert praktizieren. Genau ein solcher Ort fehle den Chinesen, sodass es ihnen schwerfalle, bestimmte soziale Fähigkeiten einzuüben. Zweitens sei China bereits seit langer Zeit ein großes, vereinigtes Reich. Im Westen hingegen habe es eine Vielzahl von kleineren Staaten gegeben. Diese hätten ständig miteinander Krieg geführt. Für diese Kriege sei es notwendig gewesen, dass Zusammengehörigkeitsgefühl der Bewohner einer Nation zu stärken. In China sei dies nicht im selben Maße erforderlich gewesen, was auch zu dem geringen Zusammengehörigkeitsgefühl der Chinesen untereinander beigetragen habe. Außerdem habe der Mangel an Konkurrenz mit anderen Nationen für die von Liang mehrfach beklagte bescheidene Lebenshaltung der Chinesen gesorgt. In Liangs Augen war dieser Punkt sogar wichtiger als die Rückständigkeit Chinas in Bezug auf die Wissenschaft.⁶¹⁹

Um dieses Problem zu lösen, so glaubte er, sei es notwendig, sich an ein Leben in kollektiven Organisationen zu gewöhnen. Dadurch könne man zum einen langsam lernen, mit Konflikten

⁶¹⁴ Vgl.: Liang 1992j, S. 616.

⁶¹⁵ Vgl.: A. a. O., S. 617.

⁶¹⁶ Vgl.: A. a. O., S. 620.

⁶¹⁷ Vgl.: A. a. O., S. 623f.

⁶¹⁸ A. a. O., S. 626.

⁶¹⁹ Vgl.: A. a. O., S. 629-638.

umzugehen, ohne dabei in Streit zu geraten. Auf diese Weise, so Liangs Hoffnung, könne ein Ich-Gefühl hervorgebracht werden, das sich in die Lebensumwelt zu integrieren wisse. Zum anderen solle die gesamte Gemeinschaft die Möglichkeit besitzen, mehr Wissen zu erwerben und somit seinen Horizont erweitern können. Diese beiden Punkte stellen den Kern seiner Theorie über den Ländlichen Wiederaufbau dar.⁶²⁰

Auf diesen Schlussfolgerungen aufbauend konzipiert Liang ein neues Modell namens *Xiang Xue Cun Xue* (XXCX: die Gemeinde- und Dorfgemeinschaft), das im Zuge des Ländlichen Wiederaufbaus durchgeführt wurde.⁶²¹

Das ist eine Gemeindeorganisation. Wörtlich gesehen, bezeichnet man sie als eine Institution, aber sie lässt sich nicht bloß auf die Schule beschränken. [...] [Denn] diese Schule ist so groß, dass sie die ganze Gemeinde umfasst. [...] Im Grunde genommen bedeutet die Gemeindeorganisation, dass man selbst für die Kosten aufkommt, die eigenen Leute einsetzt, die eigenen Sachen erledigt und alle Geräte als Volkseigentum zur Verfügung stellt. In jeder Hinsicht ist sie eine dörfliche Organisation.⁶²²

Diese Organisation war darauf abgestellt, „dass man einmütig das Beste lernt und vorwärts schreitet, um Fortschritte zu machen.“⁶²³ Dieses Ziel entsprach in Liangs Augen der Intention der Ländlichen Konvention, die, so Liang, aus seit langer Zeit bestehenden Grundsätzen hervorgegangen sei und sich durch „Allgemeinheit, Ewigkeit und Bewusstsein“⁶²⁴ auszeichne. Das *XXCX*-Modell sollte zwei Ausbildungsmodelle, nämlich ein schulisches und ein soziales, miteinander verbinden und aus insgesamt vier Teilen mit unterschiedlichen Funktionen zusammengesetzt werden:

- 1) Die *Xue Zhong* (sinngemäß: die Gesamtheit der Dorfbewohner) lässt sich als Hauptkraft zur Verbesserung der dörflichen Gemeinschaft und zur Überwindung der dörflichen Schwierigkeiten definieren. Sie umfasste alle Bewohner des Dorfes.⁶²⁵
- 2) Zugleich hielt Liang eine *Fu Li* (Nebenkraft) für notwendig. Diese Stelle sollte durch den *Jiao Yuan* (der Erzieher) besetzt werden. Seine Aufgaben sollten nicht nur einfach in der

⁶²⁰ Vgl.: A. a. O., S. 644.

⁶²¹ Vgl.: A. a. O., S. 666.

⁶²² Vgl.: A. a. O., S. 668. Liang schwebte hier eine Institution vor, die die ganze Gemeinde erfassen und dabei eine Art Doppelfunktion erfüllen sollte. Einmal sollte sie wie eine Schule funktionieren und als solche Wissen vermitteln. Zugleich sollte sie als Gemeinde aber auch moralische Standards vermitteln und somit den harmonischen Umgang der Menschen miteinander ermöglichen.

⁶²³ A. a. O., S. 668.

⁶²⁴ A. a. O., S. 671. Allgemeinheit meint hier, dass das Ziel der Gemeinde- und Dorfinstitution die gesamte Allgemeinheit, also alle Dorfbewohner, betrifft. Ewigkeit meint, dass das Ziel nicht mit einem bestimmten Zeitraum verbunden ist, sondern für immer bestanden hat. Bewusstsein drückt schließlich Liangs Hoffnung aus, dass selbst diejenigen, die vorher nicht sehr aktiv und bewusst an den Aktivitäten der Gemeinde- und Dorfinstitution beteiligt waren, langsam von den aktiven Mitgliedern beeinflusst werden und sich somit im Laufe der Zeit bewusst am Gemeinschaftsleben beteiligen könnten.

⁶²⁵ Vgl.: A. a. O., S. 677ff.: Für die lernende Masse gab es ein Hinweisblatt, auf dem insgesamt 14 Anordnungen standen. Sie regelten, wie man sich als Mitglied der Organisation verhalten sollte (für Details siehe: A. a. O., S. 680).

Wissensvermittlung und den erzieherischen Aktivitäten im Schulraum bestehen, sondern er sollte alle Menschen, die der dörflichen Gemeinschaft angehörten, lehren und erziehen. Darüber hinaus sollte sich der Erzieher zur Förderung der sozialen Arbeiten verpflichtet sehen.⁶²⁶ Er sollte über einen großen Wissensbestand verfügen, der es ihm ermöglichen sollte, den Menschen neue Perspektiven zu eröffnen und neue Technologien zu erlernen. Er sollte auch als Vermittler fungieren, und zwar zum einen zwischen der breiten Masse der Dorfbewohner und den ihnen übergeordneten Personen, und zum anderen zwischen dem Kreis, in dem er unterrichtete, und den anderen Kreisen, in denen der Ländliche Wiederaufbau ebenfalls betrieben wurde. Der Erzieher der Gemeinde sollte sowohl mit dem übergeordneten Organ der Regierung als auch mit dem Verwaltungszentrum der Gemeinde in Verbindung stehen, um von diesen beiden Organisationen gut informiert zu werden. Auf diese Weise, so Liang, brauche er keine Angst vor der Kompliziertheit der dörflichen Probleme zu haben, während die Gemeinde nicht fürchten müsse, dass der Erzieher nicht ausreichend informiert sei, um die alltäglichen Probleme zu lösen.⁶²⁷ Neben der Stelle des Erziehers wollte Liang auch noch die des Tutors schaffen. Dabei sollten beide die Aufgabe des Vermittlers wahrnehmen. Während ersterer ein ins Dorf eingeladenen Lehrender sein sollte, der vor allem zwischen den verschiedenen Kreisen vermittelte, sollte letzterer vor allem ein Beauftragter der kommunalen Regierung und für die Vermittlung zwischen der Gemeinde und der Kreisregierung zuständig sein. Beide Positionen müssten, so Liang, von Personen besetzt werden, die von außerhalb der Gemeinde stammen würden und in einer Forschungsanstalt wie bspw. einer Universität ausgebildet worden seien.⁶²⁸

- 3) Der *Xue Dong Hui* (der Vorstand der Gemeindeorganisation) sollte aus *Xiangcun Lingxiu* (den dörflichen Leitfiguren)⁶²⁹ bestehen und stellte in Liangs Konzept einen unverzichtbaren Bestandteil der ganzen Struktur des *XXCX*-Modells dar. In seinen Zuständigkeitsbereich sollten die öffentlichen Angelegenheiten und die Außenbeziehungen zur Kreisregierung liegen, die nur

⁶²⁶ Vgl.: A. a. O., S. 681f: Zu den Aufgaben des Erziehers gehörte z. B. die persönliche Kontaktaufnahme mit den Lernenden, um ihnen jederzeit und an jedem Ort einen hilfreichen Ratschlag geben und somit der erzieherischen Verpflichtung nachkommen zu können, die aktive Beteiligung an gesellschaftlichen Aktivitäten, um ein Gefühl für das Leben und die Probleme der Menschen zu bekommen, sowie das Erwecken des Interesses der Lernenden, damit diese sich aktiv am gemeinschaftlichen Leben beteiligten.

⁶²⁷ Vgl.: A. a. O., S. 687.

⁶²⁸ Vgl.: Ebd.

⁶²⁹ Vgl.: Liang 1992a, S. 347; Liang 1992j, S. 688: Im dritten der 12 Absätze der *Zoupingxian cunxue xuedonghui zanzing zuzhi guicheng* (Die Übergangsorganisationsvorschrift des Vorstands der Dorforgansisation des Kreises Zouping) war vorgesehen, dass dem Vorstand der Gemeindeorganisation zwei bis fünf Personen angehören sollten. Laut dem 4. Absatz wurde ein Vorstandsmitglied, das aus dem eigenen Dorf stammte, zuerst von der Kreisregierung des Pilotgebiets vorgeschlagen. Anschließend sollte die Dorfbewohnerversammlung über diese Person beraten und ihrer Aufnahme in den Vorstand der Gemeindeorganisation zustimmen bzw. sie ggf. ablehnen. Die letztendliche Berufung sollte durch die Kreisregierung erfolgen. Für die Regelung des Vorstands auf der kommunalen Ebene galt die *Zouping xian xiang xue xue dong hui zanzing zuzhi guicheng* (Die Übergangsorganisationsvorschrift des Vorstands der Gemeindeorganisation des Kreises Zouping), die insgesamt 11 Absätze enthielt.

dem *Changwu Lishi* (dem Ständigen Vorstandsmitglied)⁶³⁰ anvertraut werden sollten. Im Großen und Ganzen kann gesagt werden, dass der Vorstand für den Aufbau bzw. die Entwicklung des Dorfes oder der Gemeinde zuständig sein sollte.⁶³¹

- 4) Der *Xue Zhang* (der Hauptzuständige fürs Lernen und moralisches Verhalten) sollte die Verantwortung tragen, die Dorfbewohner zu belehren, und die Rolle des Mentors des Dorfes oder der Gemeinde übernehmen. Er sollte vor allem die Dorfbewohner zur Verbesserung des Lebens anregen und eine Vorbildfunktion einnehmen. Weiterhin sollte er in der Lage sein, die Streitigkeiten unter den Dorfbewohnern zu schlichten. Im Namen der Dorfbewohner sollte es ihm einerseits obliegen, das Ständige Vorstandsmitglied zu kontrollieren. Andererseits sollte er ihm aber auch bei der Arbeit Unterstützungen zukommen lassen. Nach Liangs Vorstellungen sollte der Hauptzuständige fürs Lernen und moralisches Verhalten eine unverzichtbare Rolle einnehmen und durch seine Distanzierung von der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten an Neutralität gewinnen und sich als gerechter Schlichter erweisen. Darüber hinaus sollte er bestimmten Anforderungen genügen können, d. h. er sollte sowohl kompetent als auch moralisch vorbildlich sein.⁶³²

Liang war davon überzeugt, dass dieses Modell durch bestimmte Ausbildungsmaßnahmen den Menschen dazu erziehen könne, eine ordentliche Gesellschaft zu bilden. Er versuchte deswegen, das Dorf selbst in eine Art Schule umzuwandeln, und betonte die Wichtigkeit einer um ständigen Fortschritt bemühten Lebenseinstellung. Nach seiner Überzeugung konnten sich die Bauern durch die Erziehung zunächst ausbilden lassen und dann später einen Beitrag zur Fortentwicklung der rückständigen chinesischen Gesellschaft leisten.⁶³³ In der Tabelle 3 wird dargestellt, wie die vorher erwähnten Modelle und ihre Verhältnisse zueinander aussahen. Zu betonen ist, dass Liang die Gesellschaft als ein Gesamtsystem betrachtete,⁶³⁴ was wohl seiner konfuzianischen Vorstellung von Harmonie entsprach.

⁶³⁰ Laut dem 6. Absatz ernannte der Vorstand ein Ständiges Mitglied, das auf Empfehlung der Vorstandsmitglieder zur Wahl gestellt wurde. Ihm sollte die Durchführung der Vorstandsaufgaben anvertraut werden. Bei der Vorstandssitzung sollte es die Rolle des Vorsitzenden einnehmen. Bei der Ausübung seiner Pflichten sollte es sowohl die Sichtweise der Kreisregierung als auch die öffentlichen Interessen berücksichtigen. Als Beauftragter und Beamter der untergeordneten Ebene musste es die Richtlinien der administrativen Verwaltung befolgen und umsetzen können, wobei es Rücksicht drauf zu nehmen hatte, dass es als ein Ständiges Mitglied des Vorstandes zugleich die öffentlichen Belange des Dorfes in Erwägung ziehen sollte. Liangs Konzept sah vor, dass das Ständige Mitglied die Regierung über die Lage im Dorf informieren und zugleich den Dorfbewohnern die Sichtweise der Regierung darlegen sollte, um auf diese Weise eine Brücke zwischen der Regierung auf der einen Seite und den Dorfbewohnern auf der anderen Seite bauen und Missverständnisse aus dem Weg räumen zu können. Wenn es seine Aufgaben richtig erfülle, so Liang, könne das Ständige Mitglied dazu beitragen, dass die Kluft zwischen der Regierung und dem Dorf nicht unüberbrückbar werde. (vgl.: A. a. O., S. 692).

⁶³¹ Vgl.: A. a. O., S. 689.

⁶³² Vgl.: A. a. O., S. 696.

⁶³³ Vgl.: A. a. O., S. 671.

⁶³⁴ Vgl.: Liang 1992a, S. 358.

Tabelle 3: Ein Überblick über den Ländlichen Wiederaufbau von Liang Shu-ming					
Der Gesamtaufbau des Ländlichen Wiederaufbaus (Zwei verschiedene Systeme mit unterschiedlichen Aufgaben)	Die alte Konstruktion (XNX)	Funktionen	Die neue Konstruktion als Gemeinde- und Dorfgorganisation (XXCX)	Die jüngste Konstruktion des Kreises Zouping	Der Gesamtaufbau der Konstruktion
Das System der Organisation der (Sozial- und) Kulturbewegung ⁶³⁵ und die Hauptkraft der Lösung der chinesischen Fragen	Der Gemeindedirektor und das Ständige Vorstandsmitglied sowie der Präsident der XNX ⁶³⁶	Die Beaufsichtigung und die Belehrung	Der Hauptzuständige fürs Studium oder der Leiter	Yan Jiu Yuan Das Forschungsinstitut	Der Zusammenschluss von dem System der Organisationen der Kulturbewegung und dem System der administrativen Macht
	Die XNX	Fördern und planen	Der Erzieher		
Die autonomen Organisationen, ⁶³⁷ die Nebenkraft der Lösung der chinesischen Frage; die Unterordnung unter die administrativen Organe der Regierung	Die Gemeindeversammlung und der Vorstand	Die Legislative	Die Masse		
	Die Gemeinderegierung	Die Exekutive	Der Vorstand		

Erläuterung: Die zwei Spalten jeweils am Rand der Tabelle zeigen, wo sich die beiden Systeme befinden und welche Beziehung sie zueinander unterhalten. In der Mitte liegen die Funktionen, die die diesbezüglichen Stellen der verschiedenen Konstruktionen zu erfüllen hatten. An den beiden Seiten wird der alte bzw. neue Aufbauplan dargestellt. Direkt neben der Spalte, die die neue Konstruktion zeigt, wird die strukturelle Veränderung dargestellt.

Quelle: Liang 1992a, S. 360, eigene Darstellung.

⁶³⁵ Vgl.: A. a. O., S. 392: Liang deutete im Hinblick auf das Verhältnis zwischen den Organisationen des Systems der Kulturbewegung und des damaligen politischen Regimes darauf hin, dass die Organisationen des Systems der Kulturbewegung nicht den Organisationen des damaligen politischen Regimes untergeordnet sein sollten. Dennoch müssten diese Organisationen von der Regierung anerkannt und unterstützt werden. Das Verhältnis zwischen den Organen der Regierung und dem System der Kulturbewegung sollte ebenso geregelt werden, d. h. die Gemeinderegierung und die Gemeindeversammlung sollten ebenfalls durch das kulturelle System akzeptiert werden.

⁶³⁶ Vgl.: A. a. O., S. 370: Diese drei Personen sollten nach Liangs Auffassung dieselbe Funktion erfüllen.

⁶³⁷ Von außen her gesehen verfügten beide Organisationen über Autonomie, standen aber unmittelbar mit der Regierung in Verbindung. Dadurch erwiesen sich die beiden Organe als Verbindung zwischen der Gemeinde und der übergeordneten Macht (vgl.: A. a. O., S. 391).

Das hierarchisch strukturierte System zeigt, wie Liang seine kulturelle Philosophie konkretisierte. Der Ländliche Wiederaufbau wurde von Liang zuerst im Kreis Zouping in der Provinz Shandong durchgeführt. Ein wichtiger Grund dafür war die politische Unterstützung, die er hier durch einen lokalen Warlord erhielt. Die soziale Lage war in diesem Kreis damals als kritisch einzuschätzen, was Liangs Ehrgeiz weckte und von ihm gewissermaßen als optimale Voraussetzung für sein Vorhaben angesehen wurde.⁶³⁸

Den Ländlichen Wiederaufbau definierte er als Teil eines Kultursystems, während er die Regierung schlicht als politische Macht bewertete. Er glaubte, die gesellschaftliche Ordnung durch die Vereinigung von Politik und Kultur zu einem System zusammenschließen zu können.⁶³⁹ Dieser Gedanke entsprach der traditionellen Sicht der gebildeten Schicht Chinas. Diese Sichtweise ging davon aus, dass die Politik von moralischen Maßstäben bestimmt werde, und hielt das Ideal einer harmonischen Gesellschaft hoch.

Liang glaubte, sich mit der Umsetzung seiner Idee einen Traum erfüllen zu können.

In [dem Pilotkreis] Zouping vereinen sich beide zu einem. Da muss die administrative Macht zu einem Bildungsorgan gemacht werden, d. h. man nimmt die politische Macht in die eigene Hand, ohne zugleich die Kulturbewegung aufgeben zu müssen. Dafür braucht man die Umwandlung der politischen Macht zu einem Bildungsorgan.⁶⁴⁰

Denn er war davon überzeugt, dass die Bildung immer zuerst auf den Menschen gerichtet sei. Mit ihr könne die Neigung der Politik, nur die eigenen Interessen zu verfolgen, behoben werden.⁶⁴¹ Um seine

⁶³⁸ Der Kreis Zouping befindet sich in der Mitte der Provinz Shandong und ist 85 Kilometer östlich von Jinan, der Hauptstadt der Provinz Shandong, entfernt. In diesem Kreis gab es damals 345 Dörfer und insgesamt 32.300 Haushalte mit gut 160.000 Einwohnern. Dieser Kreis war von der Landwirtschaft geprägt und in den industriellen Branchen schwach aufgestellt. Liang wählte diesen Ort zu seinem Pilotgebiet aus, weil er eine günstige Verkehrslage und eine Landschaft aufwies, die für das ländliche Leben geeignet war. Außerdem gab es hier weniger Banditen und Räuber als im Rest des Landes, was die erfolgreiche Durchführung dieses Experiments wahrscheinlicher erscheinen ließ (vgl.: Peng Xiu-liang. 2009. *Nongcun shequ gongzuo de tuozhan: Liang Shu-ming de Zouping shiyan [Der Ausbau der ländlichen Einwohnergemeinschaft: das Zouping-Experiment von Liang Shu-ming]*. China Society [30]: 56-57). Schließlich konnte sich Liang in Zouping sowohl die finanzielle als auch die politische Unterstützung von Han Fu-ju sichern. Han war ein Warlord in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts und suchte später bei Chiang Kai-shek Unterschlupf. Er wurde sogar General im Heer der KMT. Seit Dezember 1928 amtierte er als Regierungschef der Provinz Henan und lud Liang Shu-ming ein, sein Experiment hier erneut zu versuchen, nachdem die diesbezüglichen Bemühungen Liangs in Guangdong (auch Kanton) aufgrund des Sturzes des Militärkommandanten Li Ji-shen, der Liang ebenfalls unterstützt hatte, gescheitert waren. Liang versuchte daraufhin, sein Projekt erneut in der Provinz Henan in die Tat umzusetzen. Doch nach dem Ausbruch des Zhongyuan-Krieges (der Krieg der Zentralchinesischen Ebene zwischen Chiang Kai-shek und anderen Militärkommandanten) im Jahr 1930, dessen Zentrum sich ausgerechnet in Henan befand, ging Liangs Versuch, in den ländlichen Gebieten der Provinz eine lokale Autonomie einzuführen, nochmals schief. Im September 1930 wurde Han nach Shandong berufen, wo er das Amt des Regierungschefs der Provinz Shandong ausübte. Er lud Liang Shu-ming dorthin ein, sodass dieser sein Projekt ab 1931 im Kreis Zouping fortsetzen konnte. Später wurde Han auf Befehl von Chiang Kai-shek hingerichtet, weil er im Japanisch-Chinesischen Krieg einen nicht genehmigten Rückzug befahl und den japanischen Truppen kampflös die Stadt Jinan überließ (Liang, Shu-ming; Alitto, Guy. 2006. *Zhege shijie huihaoma? Liang Shu-ming wannian koushu. [Hat man eine Zukunft? Gespräche mit dem letzten Konfuzianer]*. 1. Aufl. Shanghai: Dongfang chuban zhongxin. S. 205). Dass er von Han Unterstützung für den Versuch des Ländlichen Wiederaufbaus in Zouping erhielt, wurde von Liang in einem Interview mit Alitto bestätigt. (vgl.: A. a. O., S. 203ff.).

⁶³⁹ Vgl.: Liang 1992a, S. 393.

⁶⁴⁰ A. a. O., S. 393f.

⁶⁴¹ Vgl.: A. a. O., S. 394.

Meinung nochmal zu verdeutlichen, wies er drauf hin, dass Politik und Bildung jeweils einer unterschiedlichen Logik folgen würden. Die politische Macht stütze sich auf Gesetze. Gesetze seien ein „wahrnehmbarer und beweisbarer Maßstab“⁶⁴². Sie würden das menschliche Verhalten durch festgeschriebene Regeln lenken. Das Verhalten werde nicht mehr durch die Moral, sondern durch das Gesetz bzw. den Zwang bestimmt. Die Bildung hingegen ermögliche die Entwicklung der Moral. Durch Bildung lerne der Mensch, dass es bestimmte Verhaltensmuster gebe, die moralisch verwerflich seien und von der Gesellschaft nicht akzeptiert würden.⁶⁴³ Eine von der Bildung gelenkte Gesellschaft bewirke, „dass man zwar im Äußeren keine feste Struktur sieht, aber jedoch etwas Unveränderliches im Inneren vorherrscht, wo keine Fehler toleriert werden.“⁶⁴⁴ Mit anderen Worten: Eine gebildete Gesellschaft wird weniger durch eine äußere Struktur aus Gesetzen zusammengehalten, sondern mehr durch einen inneren, unveränderlichen moralischen Kern.

Diese innere Unveränderlichkeit, so Liang, komme in Form von Konsens zur Geltung, worauf die Gesellschaft aufgebaut werden könne und zu welchem sich ihre Mitglieder verpflichtet sähen. Gemäß dieser Vorstellung wollte Liang mithilfe der moralischen Erziehung das Landgebiet gestalten. Er behauptete sogar, dass das durch die moralische Erziehung gestaltete Landgebiet ein Sprössling sei, aus dem die Zukunft Chinas erwachsen könne.⁶⁴⁵ Dem Modell von *XXCX* entsprechend wurde ein Forschungsinstitut im Pilotkreis Zouping gegründet, dessen Gesamtstruktur in der Tabelle 4 dargestellt wird.

⁶⁴² A. a. O., S. 383.

⁶⁴³ A. a. O., S. 382.

⁶⁴⁴ Ebd.

⁶⁴⁵ Vgl.: A. a. O., S. 389.

Tabelle 4: Die Gesamtstruktur des Forschungsinstituts in Zouping (1) ⁶⁴⁶		
Die Forschungsabteilung		Die Ausbildungsabteilung
Zielsetzung	Ausbildung von qualifiziertem Personal	Arbeitskräfte zum ländlichen Dienst
Gegenstand	Studenten mit einem Studienabschluss ⁶⁴⁷	Die 20- bis 35 jährigen mit einem Abschluss der Mittelschule ⁶⁴⁸
Studienzeit	2 Jahre ⁶⁴⁹	1 Jahr ⁶⁵⁰
Lerninhalte	Zwei Werke Liangs, ⁶⁵¹ dazu verschiedene Pflicht- und Wahlfächer ⁶⁵²	Die Theorie des Ländlichen Wiederaufbaus, das Agrarwissen, die ländliche Selbstverteidigung, das Parteiprogramm der KMT, die Förderung der charakterlichen Entwicklung sowie die Kampfkunst usw. ⁶⁵³
Karriereoptionen	Stellen in der Forschungsabteilung für die Ausgezeichneten; Rückkehr der meisten Abiturienten in den eigenen Kreis zum Dienst an dem Ländlichen Wiederaufbau ⁶⁵⁴	Rückkehr als Kernmitglieder des Ländlichen Wiederaufbaus des jeweiligen Kreises in die Heimat

Quelle: Wu Jing-yang; Fan Xing-fu. 2012. *Liang Shu-ming yu Zouping xiangcun jianshe yundong [Liang Shu-ming und die Bewegung des Ländlichen Wiederaufbaus]*. Shangdong Archives (3): 67-69. S. 67ff.

⁶⁴⁶ Das Hauptquartier des Forschungsinstituts befand sich außerhalb des östlichen Tores des Kreises Zouping. Die gut hundert Räume des einstigen Salzlagers wurden teils zum Auditorium und teils zu Klassenzimmern umgebaut. Liang Shu-ming leitete diese Abteilung. Im Jahr 1935 wurde die pädagogische Hochschule des Ländlichen Wiederaufbaus gegründet, die der Forschungsabteilung unterstellt war. Sie befand sich in den gleichen Räumlichkeiten wie die Forschungsabteilung, und Liang hatte hier ein halbes Jahr die Stelle des Präsidenten inne. In demselben Gebäude saß die Kreisregierung, die dem Forschungsinstitut untergeordnet war. Zunächst wurde ihr Chef vom Forschungsinstitut nominiert und dann offiziell von der Provinzregierung ernannt. Im Jahr 1932 wurde das Pilotgebiet des Ländlichen Wiederaufbaus in „Pilotkreis des kommunalpolitischen Wiederaufbaus“ (*Xianzheng jianshe shiyanxian*) umbenannt und in 14 Gemeinden mit zahlreichen Dörfern aufgeteilt. In den Gemeinden wurden jeweils Gemeindeorganisationen und im Dorf Dorfgemeinschaften ins Leben gerufen. In diesem Projekt wurde ein Zusammenschluss von Ausbildung und Verwaltung vollzogen, um neue politische Praktiken besser einüben und eine neue soziale Struktur entstehen lassen zu können (vgl.: Wu/Fan 2012, S. 67).

⁶⁴⁷ Die Studenten mussten eine Aufnahmeprüfung bestehen. Das Forschungsinstitut versorgte sie mit Unterkunft und Essen. Gleichzeitig wurden auch einige wenige Abiturienten aufgenommen, die aus anderen Provinzen stammten und selbst für ihre Kosten aufkommen mussten (vgl.: Ebd.).

⁶⁴⁸ In jedem Kreis der Provinz Shandong wurden zehn bis 20 Lernende aufgenommen. Personen, die aus anderen Provinzen stammten und selbst für die Kosten aufkommen konnten, konnten ebenfalls aufgenommen werden (Siehe auch Zhu 2006).

⁶⁴⁹ Am Anfang wurde die Studienzeit auf zwei Jahre beschränkt. Ab dem zweiten Studiengang wurde sie auf ein Jahr festgelegt. Die Forschungsabteilung nahm insgesamt dreimal Studenten auf. 66 von ihnen kamen aus der Provinz Shandong und mehr als zehn kamen aus anderen Provinzen (vgl.: Ebd.).

⁶⁵⁰ Ab dem vierten Jahrgang blieb die Studienzeit entweder auf ein Jahr beschränkt oder wurde auf zwei Jahre erhöht. Die kürzere Studienzeit war für jene mit einem Schulabschluss der Oberstufe oder der pädagogischen Schule vorgesehen, während jene mit dem Schulabschluss der Unterstufe die längere Studienzeit erhielten. Diese Abteilung rief von ihrem Anfang bis zum Ende insgesamt vier Studiengänge ins Leben und nahm gut 1230 Schüler aus der eigenen Provinz Shandong und mehr als 200 aus anderen Provinzen auf (vgl.: Ebd.).

Nach dem Ausbruch des Zweiten Japanisch-Chinesischen Kriegs 1937 musste Liang sein Projekt abbrechen. Dennoch konnte es bis zu diesem Zeitpunkt einige Erfolge verzeichnen. So war etwa die Akademisierung der Verwaltung und der Gesellschaft vorangeschritten.⁶⁵⁵

Wie in Tabelle 5 dargestellt, wurde Liangs Idee in Zouping in zwei Phasen verwirklicht. Von 1932 bis zum Juni 1935 führte die Abteilung für soziale Forschungen sechs Untersuchungen durch. Inhaltlich hatten sie Themen wie die Agrarwirtschaft, das Ausbildungssystem, den Zustand der Krankenhäuser, den demografischen Aufbau der Gesellschaft und die öffentliche Sicherheit zum Gegenstand und versuchten, einen Überblick über die Lage der ländlichen Bevölkerung in Zouping zu schaffen. Es wurden viele Untersuchungsberichte wie z. B. „Der Untersuchungsbericht über die Anmeldung des Pilotkreises Zouping“ (*Zouping shiyaxian hukou diaocha baogao – 邹平实验县户口调查报告*) veröffentlicht. Darüber hinaus begleitete die Zeitschrift namens „Der Ländliche Wiederaufbau“ (*Xiangcun Jianshe – 乡村建设*) den Aufbau auf dem Land. In Bezug auf die Wirtschaft wurde der Aufbau der ländlichen Genossenschaft vorangetrieben. Bis Ende 1936 lag deren Mitgliederzahl bei 307 Personen. Darunter waren aber allein 156 auf den Baumwollplantagen beschäftigt, was sich einem im Norden des Kreises angesiedelten Projekt zur Förderung des Baumwollanbaus zu verdanken hatte, das 1932 initiiert wurde. Zum gleichen Zeitpunkt wurde die südliche Gebirgsregion, ihrer lokalen geografischen Lage entsprechend, zu einem Forstrevier umgestaltet. Darüber hinaus wurden einige Wasserbauprojekte ins Leben gerufen. So wurde z. B. 1935 von dem Kreis Zouping in Kooperation mit dem Kreis Changshan und mit der Zustimmung der Provinzregierung ein *Xinhua*-Graben angelegt. Weiterhin wurde ein Milizsystem mit dem Namen *Lianzhuanghui* gegründet. Auf diese Weise sollten die Menschen in die Lage versetzt werden, sich besser selber zu schützen. Außerdem wurde das Amt für die Ausbildung des Kadets der Miliztruppe eingeführt. Die Selbstverteidigungstruppe war unmittelbar dem Vorstandsmitglied der Gemeinde und dem Leiter der Gemeindeftruppe unterstellt. Wie Wu darlegt, geriet die Befehlsmacht dabei meistens in die Hände von reichen Grundbesitzern, zumal die Mitglieder der Gemeindeftruppe meist denselben

⁶⁵¹ Die beiden Werke waren „Die letzte Erkenntnis der Selbstrettungsbewegung der chinesischen Nation“ (*Zhongguo minyu ziji yundong zhi zuihou juewu – 中国民族自由运动之最后觉悟*) und „Die Theorie des Ländlichen Wiederaufbaus“ (*Xiangcun jianshe lilun – 乡村建设理论*).

⁶⁵² In den Pflichtfächern wurden das Parteiprogramm der KMT, die soziale Entwicklungsgeschichte, die Theorie des Ländlichen Wiederaufbaus und das Militär behandelt. Die Wahlfächer beschäftigten sich mit der Agrarwirtschaft, dem Zusammenschluss der Industrien, die Autonomie, die Selbstverteidigung sowie die Ausbildung auf dem Land (vgl.: Ebd.).

⁶⁵³ Vgl.: Ebd.

⁶⁵⁴ Manche gingen in den Kreis, aus dem sie stammten, zurück und hatten dort im Pilotkreis die Stelle des Amtschefs oder Tutors inne (vgl.: Wu/Fan 2012, S. 69).

⁶⁵⁵ Vgl.: Zhu 2006. Dennoch betont Zheng, dass die Akademisierung der Politik nicht als erfolgreich einzuschätzen sei. Denn der Ländliche Wiederaufbau sei ganz stark von politischen Machthabern abhängig gewesen (für Details siehe: Zheng, Da-hua. 2006. *Guanyu minguo xiangcun jianshe yundong de jige wenti [Einige Überlegungen zur Bewegung des Ländlichen Wiederaufbaus in der Republikzeit]*. *Shixue yuekan* (2): S. 386-403. <http://jds.cass.cn/UploadFiles/ztsjk/2010/11/201011041427041100.pdf>, zuletzt geprüft am 16.09.2014).

familiären Hintergrund hatten. In Wirklichkeit vertraten diese Miliztruppen also nach wie vor eher die Interessen der lokalen herrschenden Schicht.⁶⁵⁶

⁶⁵⁶ Diese Organisation ging aus der Eigeninitiative lokaler bewaffneter Kräfte hervor, die die Zusammenarbeit von Polizei und Miliztruppen forderten. Schon früher wurde versucht, diese lokal bewaffnete Organisation durch die „Übergangssatzung von Lianzhuanghui in der Provinz Shandong“ unter die Kontrolle der Regierung zu bringen. Ein Unterfangen, das allerdings nicht erfolgreich war. Erst nach der Durchführung des Pilotprojekts in Zouping wurde dieser Versuch abermals gewagt. So wurde in der Regelung für die lokalen bewaffneten Kräfte vorgesehen, dass Leute im Alter von 18 bis 25 Jahren Mitglieder im lokalen Milizsystem werden konnten, sofern sie über Grundstücke verfügten (vgl.: Wang Xian-ming; Li Wei-zhong. 2002. *Ershi shiji sanshi niandai zhongguo xiangcun fangwei tizhi de bianqian – Zouping lianzhuanghui yu xinguixi mintuan bijiao yanjiu* [Der Wandel des ländlichen Verteidigungssystems Chinas in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts – Ein Vergleich zwischen dem Lianzhuanghui in Zouping und der Miliztruppe der New-Guangxi-Clique]. Hebei Academic Journal (5): 146-150).

Tabelle 5: Die Gesamtstruktur des Forschungsinstituts in Zouping (2) ⁶⁵⁷								
Zeitraum		11.1931-07.1933		ab 07.1933- 1935				
Phase		Die erste Phase ⁶⁵⁸		Die zweite Phase				
Schüleranzahl		3.996 ⁶⁵⁹		6.802 ⁶⁶⁰				
Durchschnittsalter		25		Ohne Angabe				
Menge		91		Die Gemeindeorganisation (14)		Die Dorforganisation (74)		
Einteilung		Die Oberstufe der Schule (16)	Die Unterstufe der Schule (75)	Die Stufe der Vorbereitung für die höhere Stufe ⁶⁶¹ (17)	Die Stufe der Berufstätigkeitsausbildung	Klassen für Erwachsene	Klassen für Frauen	Klassen für Kinder ⁶⁶²
Lehrinhalt		Speziell Chinakunde; Geschichte und Geografie	Lesen und Schreiben mit dem Lernmaterial (<i>Xiang nong de shu</i> [Das Buch von Bauern])	Die vom Bildungsministerium vorgesehenen Lehrinhalte, das Programm des Ländlichen Wiederaufbaus usw.		Lesen und Schreiben mit dem Lernmaterial (<i>Xiang nong de shu</i> [Das Buch von Bauern]); Singen; Die Selbstverteidigung usw. ⁶⁶³	Ähnlich wie in der Volksschule	
Allgemein		Das Parteiprogramm der KMT; Die Förderung der charakterlichen Entwicklung mit einem vereinheitlichen Lehrbuch; Die Selbstverteidigung; Die Agrarangelegenheiten usw.						
Lernzeiten		In der Niedrigsaison bzw. im Winter						

Quelle: Wu/Fan 2012, S. 67ff. Eigene Darstellung.

⁶⁵⁷ Die in Klammern stehenden Zahlen beziehen sich darauf, wie viele Schulen bzw. Organisationen zu diesem Zeitpunkt gegründet wurden.

⁶⁵⁸ Manche Organisationen hatten gar eine spezielle Klasse für Frauen. Parallel dazu gab es Dorfschulen, die sich um die Ausbildung von Erwachsenen kümmerten (vgl.: Wu/Fan. 2012, S. 68).

⁶⁵⁹ Der bauerliche Anteil betrug 98 Prozent (vgl.: Ebd.).

⁶⁶⁰ Insgesamt gab es 165.000 Einwohner. Davon waren 84.18 Prozent ungebildet (vgl.: Ebd.).

⁶⁶¹ Diese Stufe gleicht der Oberstufe der Schule (vgl.: Ebd.).

⁶⁶² Die Kinder durften insgesamt vier Jahre die Schule besuchen (vgl.: Ebd.).

⁶⁶³ Peng merkt an, dass es auch spezielle Kurse gab, die auf die aktuellen Bedürfnisse zugeschnitten waren. So wurde der Kurs für den Anbau von Baumwolle dort angeboten, wo dies sinnvoll war (für Details siehe: Peng 2009, S. 56f.).

3.4 FAZIT

Durch die obige Darstellung wurde bereits ein Überblick über die gesamte Konzeption von Liangs Ländlichem Wiederaufbau gegeben. Dennoch muss sein Hauptgedankengang hier nochmals rekapituliert werden:

Die ausführliche Rekonstruktion der Biografie von Liang Shu-ming ermöglichte einen Einblick in die verschiedenen Phasen seines Lebens, in denen seine Einstellung gegenüber der Kultur Chinas und vor allem der moralischen Kultur des Konfuzianismus zum Ausdruck kam. Bevor er sich dem Konfuzianismus zuwandte, hatte er bereits zwei Lebensabschnitte hinter sich, die in Bezug auf diese Arbeit jeweils eine besondere Bedeutung haben. Insbesondere der erste war durch die Figur seines aufgeklärten, nichtsdestotrotz jedoch in kultureller Hinsicht traditionellen Vaters bestimmt, der sich durch seine Selbstertränkung für die moralische Kultur opferte und der hier deswegen als Verteidiger der Moral bezeichnet wurde. Liangs Vater übte einen nicht zu überschätzenden Einfluss auf seinen Sohn aus und ermöglichte es ihm, in einer der damals neu gegründeten Schulen mit der westlichen Kultur in Berührung zu kommen.

Doch gegen den Willen seines Vaters beteiligte sich Liang an revolutionären Aktivitäten, die auf die Errichtung eines neuen Staates drängten, welcher nach dem westlichen Vorbild über eine Verfassung verfügen sollte. Diese Auflehnung gegen die dynastische Ordnung stellte indirekt auch einen Aufstand gegen ein konfuzianisches Gesellschaftsmodell dar, da die Angehörigen der herrschenden Schicht damals in gewisser Weise als die Hüter des Konfuzianismus angesehen werden konnten. Denn das politische System des Westens wurde derzeit als modern betrachtet und von vielen Intellektuellen Chinas als Chance zur Rettung der chinesischen Nation empfunden. Insofern kann gesagt werden, dass Liang in dieser Epoche eine Abneigung gegen die chinesische Kultur empfand und sich dem westlichen Gedankengut näherte.

Darauf folgte der zweite Abschnitt, der hauptsächlich von Liangs Hinwendung zum Buddhismus geprägt wurde. Der von Liang als bedrückend wahrgenommene Zustand der chinesischen Gesellschaft sowie die brutale Realität der Politik Chinas führten dazu, dass er sich von der westlichen Kultur ein Stück weit distanzierte. Er beschloss, die Wurzel für die Probleme der chinesischen Gesellschaft in ihrer Kultur ausfindig zu machen und meinte, sie in dem menschlichen Verlangen nach der Befriedigung seiner Triebe und Interessen entdeckt zu haben. In der buddhistischen Bewusstseinslehre glaubte er ein Schlupfloch gefunden zu haben, um sich davon befreien zu können. Er war davon dermaßen überzeugt, dass er sich auf ein klösterliches Leben einließ. Dies war eine der wichtigsten Kehrtwenden in Liangs Leben, da er sich hier zumindest scheinbar

vom Utilitarismus abwandte und einen moralischen Lebensansatz verfolgte.

Hatten seine utilitaristischen Überlegungen ihn zu der festen Überzeugung geführt, dass es notwendig sei, in China das politische System des Westens zur Rettung der chinesischen Gesellschaft zu übernehmen, trieb der Buddhismus ihn nun zum Rückzug in die klösterliche Abgeschiedenheit. Erst der Tod seines Vaters evozierte bei ihm ein starkes Pflichtgefühl gegenüber der chinesischen Gesellschaft, und er entschied sich dazu, für die traditionelle Kultur Chinas zu kämpfen und die moralische Ordnung wieder herzustellen. Seine Lehrtätigkeit an der Universität in Peking, wo jene geistigen Strömungen dominierten, die die chinesischen Traditionen als überholt betrachteten, führte dazu, dass er sich intensiv mit dem Konfuzianismus beschäftigte, den er schließlich zu verteidigen begann. In dieser Epoche kam Liang intensiv mit der chinesischen Kultur in Berührung, was schließlich zu der Veröffentlichung des für seine Haltung repräsentativen Werkes „Östliche und westliche Kulturen und ihre Philosophie“ führte. Auf dem hier dargestellten Weg hat Liang also letzten Endes zu der chinesischen Kultur gefunden.

Im Anschluss daran versuchte Liang, wie in dieser Arbeit gezeigt wurde, den Widerspruch zwischen der westlichen und ostasiatischen Kultur aufzulösen. Die Kultur bezeichnet Liang als den universal existierenden Willen des Menschen, und er ging davon aus, dass sich die Kultur hauptsächlich mit drei Problemen beschäftige, die in drei Verhältnisse münden würden. Er stellte dabei die Theorie auf, dass die großen Weltkulturen der Erde drei unterschiedliche Wege beschreiten würden.

Erstens ging es um das Verhältnis zwischen dem Menschen und der materiellen Umwelt. Die westliche Kultur habe, so Liang, durch ihre wissenschaftliche Herangehensweise die effizientesten Methoden entwickelt, um sich die Natur zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse zunutze zu machen. Liang behauptete, dass die westliche Lebenshaltung eine ununterbrochene Aneignung der Natur betreibe, was aber unvermeidlich zu Problemen führe. Hingegen gebe sich die chinesische Kultur mit dem bereits Vorhandenen zufrieden. Diese Lebenshaltung hielt Liang für am besten geeignet, um das zweite Verhältnis, namentlich das der Menschen untereinander, zu regeln. Bei dem dritten Verhältnis, also dem Verhältnis des Menschen zu sich selbst, spielt in Liangs Konzeption die indische Kultur eine wichtige Rolle. Sie strebe nach geistigem Rückzug und Erlösung. Mit dieser Lebenshaltung werde es dem Menschen ermöglicht, sich Gedanken über den Umgang mit sich selbst zu machen.

Diese drei Kulturwege⁶⁶⁴ konnten nach Liang als ein historischer evolutionärer Prozess

⁶⁶⁴ Um seine kulturelle Konzeption zu veranschaulichen, erläutert er beispielhaft, wie unterschiedlich die drei Kulturen mit einem kaputten Haus umgehen würden. Der Westler baue ein neues Haus. Der Chinese renoviere es und der Inder verzichte einfach darauf, es zu bewohnen. Das Beispiel Liangs ist mehrmals von anderen Autoren aufgegriffen worden. (für Details siehe: Alitto 1986, S. 80; Zheng 1994, S. 182).

verstanden werden. Dieser Prozess finge mit dem ersten an, gehe dann zum zweiten über und ende schließlich mit dem dritten Kulturweg. Es muss dabei betont werden, dass jede der drei Kulturwege in Liangs Augen einen gewissen Wert hatte. Denn der erste Kulturweg ermögliche es einem, die Aneignung der Natur zu perfektionieren und die materiellen Bedürfnisse der Bevölkerung zu befriedigen, während der zweite Kulturweg zur Harmonisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen führe. Beides sei notwendig, um letzten Endes das Ideal des dritten Kulturweges umsetzen und sich auf die spirituelle Welt konzentrieren zu können. Auf der Basis seiner eigenen Überzeugung versuchte Liang, die grundlegende Philosophie jeder Kultur ausfindig zu machen. Mithilfe buddhistischer Begrifflichkeiten und Bergsons Lebensphilosophie gelangte er zu dem Schluss, dass die Intuition den gesellschaftlichen Fortschritt vorantreibe. Da seine komparative Analyse zwischen der westlichen und der chinesischen Kultur den Kern dieser Arbeit ausmacht, werden auch nur diese beiden Kulturen dargestellt, um Liangs diesbezüglichen Standpunkte zu verdeutlichen.

Die westliche Kultur war für Liang durch die Überbetonung des Verstandes gekennzeichnet, während die chinesische Kultur die Intuition bzw. die Mitmenschlichkeit des Konfuzianismus in den Vordergrund rücke. Davon ausgehend entwickelte er eine eigene Lebensphilosophie des Konfuzianismus, und er war der festen Überzeugung, auf diese Weise die kulturelle Entwicklungsrichtung der Menschheit gefunden zu haben.

Liang entwickelte ein Konzept, um eine utopische Kulturwelt entstehen lassen zu können. In der Ausdifferenzierung zwischen den beiden Kulturen glaubte er, den Geist des Westens aufgespürt zu haben, welcher sich hauptsächlich durch Demokratie und Wissenschaft auszeichne. Die Herausbildung dieser beiden Aspekte sei auf die Entfaltung von Individualität und Gesellschaftlichkeit zurückzuführen. Insbesondere der letzteren wies er hierbei eine maßgebende Rolle zu. Die Undiszipliniertheit des einzelnen Menschen und die Unordnung in der chinesischen Gesellschaft seien für ihre Rückständigkeit verantwortlich. Darüber hinaus gewann er bei der Auseinandersetzung mit der westlichen Kultur zunächst den Eindruck, dass es dort nur darum gehe, mithilfe des „Verstandes“ die egoistischen Interessen des Einzelnen zu verfolgen. Später bemerkte er aber, dass sich ein Wandel in der westlichen Gesellschaft vollzogen habe und dass man sich dort nun weniger auf das Kalkül und mehr auf die „soziale Intuition“ zu konzentrieren beginne. Diese Form der Intuition in der westlichen Gesellschaft setzte er mit der Mitmenschlichkeit des Konfuzianismus gleich. Deswegen war er davon überzeugt, dass die konfuzianische Lehre in der Lage sei, eine vernünftige Gesellschaft aufzubauen, die auf der Ethik der zwischenmenschlichen Beziehungen beruhe.

Seine Vorstellung von einer moralischen Gesellschaft ging auf die geschichtlich-protokollarische Aufzeichnung einer Wunschvorstellung der konfuzianisch gebildeten Schicht im Altertum zurück. Demzufolge wollte man eine harmonische Gesellschaft ins Leben rufen und die Politik aus der moralischen Erziehung ableiten. Diese Idee versuchte er schließlich mit dem Ländlichen Wiederaufbau in Zouping umzusetzen. Durch die Gründung der dörflichen Gesellschaft versuchte er, die Mitmenschlichkeit des Konfuzianismus real werden zu lassen.

Liangs Einstellung war im Grund genommen vom Kulturkonservatismus geprägt. Dies wird umso deutlicher, wenn man sich vor Augen führt, wie weit der chinesische Nationalismus damals verbreitet war. Xu spricht in Bezug auf Liangs Ideen von „kulturellem Nationalismus“⁶⁶⁵. Bei einer nationalistischen Auffassung identifiziert man sich statt mit der politischen Verfasstheit eher mit der nationalen Kultur. Obwohl Liang in seiner Jugendzeit sich noch leidenschaftlich der Errichtung eines politischen Systems nach westlichem Vorbild zu widmen schien, kann doch nicht übersehen werden, dass er sich gleichzeitig auch dem konfuzianischen Zusammenhang von moralischer Kultivierung und politischem Handeln verpflichtet sah. Das übte einen entscheidenden Einfluss auf Liangs Persönlichkeitsentwicklung aus. So gesehen verzichtete Liang nie darauf, seine utopische Kulturwelt zu konstruieren. In diesem Zusammenhang wirft Xu Ji-lin Liang vor, dass er sich bei seinem Versuch, Antworten auf die komplizierten Probleme der chinesischen Gesellschaft zu finden, schlicht selbst überfordert habe.⁶⁶⁶ Auch Alitto merkt zu Liangs kultureller Konzeption kritisch an: „On one level, Liang fashioned his theory in a value-void of pure relativism. Each of the Will directions is an equally valid preoccupation of humanity at the appropriate stage of development and in response to the problems of that stage“.⁶⁶⁷ Darüber hinaus wurde auch kritisiert, dass Liangs Forderung, die zweite Stufe von *xianliang* zu erreichen, die meisten Menschen schlicht überfordere und deswegen praktisch unmöglich sei. Die Fähigkeit des Menschen, die Welt zu erkennen, scheint hier stark beschränkt betrachtet, um nicht zu sagen komplett ignoriert zu werden. Außerdem hält Dong Liang vor, dass seine Erkenntnistheorie, die sich maßgeblich auf die Intuition des Menschen stützte, einem Objektivitätsanspruch nicht gerecht werden könne.⁶⁶⁸ Wesołowski weist darauf hin, dass Liangs Gedanken in Wirklichkeit stark von der buddhistischen soteriologischen Konzeption gekennzeichnet seien. Er vertritt die Ansicht, dass in der Erkenntnislehre Liangs keine durchgängige Differenzierung

⁶⁶⁵ Xu Ji-lin. 1994. *Zouxiang fanxiandaihua de wutuobang – yige wenhua minzu zhuyi zhe de xinlu licheng* [Der Weg zur Utopie der Anti-Modernisierung – Der Gedankengang eines kulturellen Nationalisten]. In: Qing-feng Liu (Hrsg.). *Minzu zhuyi yu zhongguo xiandaihua* [Der Nationalismus und die Modernisierung Chinas]. 1. Aufl., 479-492. Xianggang: Zhongwen daxue chubanshe (2). S. 479.

⁶⁶⁶ Vgl.: A. a. O., S. 489ff.: Ferner merkt er an, dass jeder Versuch, die Macht nur durch subjektive Werte zu kontrollieren, zum Scheitern verurteilt sei, wenn nicht zuvor die Gesetze ihre Geltung erlangt haben sollten. Er geht davon aus, dass, wäre dieses Projekt nicht beendet worden, es genau jene Folgen nach sich gezogen hätte, wie jene, die Mao Zedongs Kulturrevolution verursachte.

⁶⁶⁷ Alitto 1986, S. 82.

⁶⁶⁸ Vgl.: Ma 2008, S. 49f.

„zwischen empirisch-psychologischen und funktional-logischen Zusammenhängen“⁶⁶⁹ festzustellen sei.

Liangs Projekt sah sich also vielfältiger Kritik ausgesetzt. Um diese Kritik zu relativieren, merkt Lee an, dass es hier bloß um „einen originellen Entwurf für Chinas Zukunft“⁶⁷⁰ gehe. Lee schreibt weiter: „Als ein Chinese des 20. Jahrhunderts ist Liang sich also im Klaren darüber, dass Buddhistsein zugleich Konfuzianersein bedeuten müsse. Vor der so umrissenen Alternativlosigkeit sieht sich Liang wie jeder Intellektuelle, der seine eigene Identität durch die Identität der chinesischen Kultur denkt.“⁶⁷¹ In Wirklichkeit konnte Liang die Grenze der nationalen Kultur nicht überschreiten. Doch seine Bemühung kann trotzdem Anlass dazu geben, eine kritische Stellung zur Moderne zu beziehen. Gerade in der heutigen Gesellschaft Chinas, in der nur die eigenen Interessen zu zählen scheinen und die politische Macht immer schwerer zu kontrollieren ist, scheint dies sinnvoll. Gerade wenn man einerseits, dem Geist der Moderne entsprechend, die freie Persönlichkeitsentfaltung für wichtig hält, andererseits aber auch den Wert eines harmonisches Lebens unter- und miteinander anerkennt, wirken Liangs Gedanken durchaus aktuell. Denn letzten Endes war genau diese Vereinigung von Individualismus und harmonischem Kollektivismus das Ziel von Liangs Ländlichem Wiederaufbau.⁶⁷²

⁶⁶⁹ Wesolowski 1997, S. 181.

⁶⁷⁰ Lee 2001, S. 23.

⁶⁷¹ Ebd.

⁶⁷² Vgl.: Xu 1994, S. 490.

4 QIAN MU – VERTEIDIGER DER KULTURELLEN ORTHODOXIE

Qian Mu (1895-1990), der sich sein ganzes Leben lang für die Beschwörung der Seele der verlorenen Kulturgesellschaft⁶⁷³ einsetzte, wird innerhalb von China als Meister der Sinologie verehrt. Sein wichtigstes Werk, das repräsentativ für sein gesamtes Schaffen steht, ist „Der Grundriss der chinesischen Geschichte“ (*Guoshi dagang – 国史大纲*), das er vor dem Hintergrund des Zweiten Japanisch-Chinesischen Krieges im Jahr 1939 fertigstellte. Dieses Werk zeichnet sich durch die fachliche Kompetenz des Autors in Bezug auf die chinesische Geschichtsforschung aus und ermöglicht ein umfassendes Verständnis von der chinesischen Kultur, sodass es bei der Analyse der Weiterentwicklung der Gesellschaft Chinas sehr hilfreich ist. Außerdem suchte Qian hierin nach einer klaren Antwort auf die Frage, wie die chinesische Nation ihre Existenzkrise überwinden könne, da er bereits in seiner Kindheit mit der Furcht vor dem Ende seiner Kultur konfrontiert wurde.⁶⁷⁴ Nachdem er im Jahr 1910 einen Artikel von Liao Qi-chao gelesen hatte, war Qian Mu der festen Überzeugung, dass die Zivilisation des alten Reiches der Mitte nie verschwinden werde und stattdessen die Energie für die eigene Weiterentwicklung aus sich heraus schöpfen könne. Seine Motivation, sich mit diesem Thema auseinanderzusetzen, brachte er schon in der Einleitung des oben erwähnten Werkes zum Ausdruck.⁶⁷⁵ In seinen umfangreichen schriftlichen Arbeiten, in denen er sich mit der Geschichte und der Kultur Chinas ebenso beschäftigte wie mit der Erziehung der chinesischen Bevölkerung, kam er ebenfalls immer wieder darauf zu sprechen. Er verteidigte mit aller Kraft die chinesische Kultur und stand dabei einer radikalen Verwestlichung durch die Wissenschaft ebenso kritisch gegenüber wie der KPCh und der 1949 gegründeten Volksrepublik China.

Doch kann bei ihm auch nicht von einer unkritischen Übernahme des kulturellen Erbes des Konfuzianismus die Rede sein. Qian ging von der Existenz dreier unterschiedlicher Hauptkulturen aus. Er verweigerte sich zwar der Idee, das westliche Modell einfach zu importieren oder zu kopieren, versuchte aber stattdessen, die Wege des Westens mit jenen Chinas zu kombinieren, wobei der chinesische Anteil aber dominieren sollte. Hier kam letztlich seine „Sympathie mit und dem Respekt vor der Geschichte“⁶⁷⁶ der eigenen Nation zum Ausdruck.

⁶⁷³ Diese Einschätzung stammt aus einem Sondersammelband von Yu Ying-shi zum Gedächtnis an seinen Lehrer Qian Mu. (Siehe: Yu Ying-shi. 1991. *You ji fengchui shui shang lin: Qian Mu yu zhongguo xiandai xuexu* [„Sich an den Wind erinnern, der über das Wasser bläst“: Qian Mu und Chinas moderne Bildung]. 1. Aufl. Taipei: Sanmin shuju.

⁶⁷⁴ Vgl: Qian 1994a.

⁶⁷⁵ Vgl.: Lee 2001, S. 51: „1.) Die Bürger jeder Nation, vor allem diejenigen, deren Kenntnisse angeblich ein überdurchschnittliches Niveau haben, sollten die Geschichte ihrer eigenen Nation einigermaßen kennen. 2.) Jene, welche die Geschichte ihrer eigenen Nation einigermaßen kennen, sollten zugleich Sympathie mit dieser Geschichte und Respekt vor ihr haben. 3.) Jene, die der Geschichte ihrer Nation mit Sympathie und Respekt begegnen, werden zumindest darauf verzichten, einen radikalen Nihilismus gegenüber dieser Geschichte zu vertreten oder sich einzubilden, auf dem Höhepunkt der Geschichte zu stehen und damit den Alten all unsere heutigen Sünden und Schwächen zuzurechnen. 4.) Solange die Anzahl derjenigen Bürger einer Nation, die den vorhergehenden Bedingungen entsprechen, sich weiter erhöht, solange hat diese Nation Aussicht auf Weiterentwicklung“ (a. a. O., S. 51).

⁶⁷⁶ Ebd.

Er widersprach der seiner Zeit weit verbreiteten Annahme, dass die Unterentwicklung seines Landes dem despotischen politischen Systems Chinas geschuldet sei, und er versuchte die Vorteile darzustellen, die er in den jeweiligen Epochen der chinesischen Geschichte im Vergleich zur westlichen Welt zu finden glaubte. Er sprach der westlichen Welt nicht ihre führende Rolle in Bezug auf die wirtschaftliche Entwicklung ab, verwies nichtsdestotrotz aber auch auf die Errungenschaften der eigenen Nation.⁶⁷⁷ Der Vorwurf, Qian Mu habe unter einer „Verwirrung des Gewissens“⁶⁷⁸ gelitten, da er den Despotismus des chinesischen Reiches verteidigt habe, empfindet der Autor dieser Arbeit deswegen als nicht gerechtfertigt. Um seine Haltung gegenüber der chinesischen Geschichte und Kultur zu veranschaulichen, ist ein detaillierter Einblick in seine Betrachtungsweise notwendig. Das kann aber nur mithilfe der systematischen Rekonstruktion seines Gedankens über die chinesische Kultur und Geschichte gelingen. Gerade das von Qian ins Auge gefasste Verhältnis von Kultur und Geschichte zueinander erscheint hier interessant.

Geschichte und Kultur formten gemäß seiner Überzeugung die Nation und entscheiden über ihre Weiterentwicklung. Für ihn bildeten diese drei Dinge – Geschichte, Kultur, Nation – eine nicht zu trennende Einheit. Selbst den natürlichen Gegebenheiten Chinas wies er eine wichtige Rolle bei der Entstehung der Nation zu.⁶⁷⁹ Es ist naheliegend, dass sich die historischen Beispiele, auf die er in seinen Werken einging, in seinen Augen Auswirkungen auf die reale Politik Chinas hatten – und möglicherweise auch bis in die heutige Zeit hinein haben.

Es erscheint vielversprechend, aus Qians Darstellung des Verhältnisses zwischen der chinesischen Kultur und Geschichte ein seiner Lesart gerechtes Modell über die politische Ordnung der kulturellen Gesellschaft Chinas zu erstellen, um wiederum sein Denken nachvollziehen zu können. Vor allem sein Verständnis von Politik lässt sich am besten analysieren, wenn man sich das für ihn wichtige Grundprinzip der Gerechtigkeit und der Gleichheit vor Augen führt. Denn für Qian war die Gleichheit kein Recht, das der Menschen von der Geburt an automatisch für verwirklicht betrachten konnte, sondern das erst, bspw. durch das traditionelle Staatsdienstexamenssystem Chinas, realisiert werden musste.⁶⁸⁰

Doch mit seiner Interpretation vom Gleichheitsprinzip wollte er keinen Anspruch auf universelle Geltung erheben. Tatsächlich beschränkte er sich auf den chinesischen Kontext. Seine

⁶⁷⁷ Vgl.: Qian 1994a, S. 11.

⁶⁷⁸ Xu Fu-guan, zitiert nach Lee 2001, S. 55: Demnach warf Xu Qian vor, dass dieser die historische Realität und insbesondere den Despotismus in Chinas Geschichte beschönigt habe. Xu hingegen nahm für sich in Anspruch, die despotische Geschichte Chinas anerkannt zu haben und ging davon aus, dass sich die konfuzianisch gebildete Schicht in der chinesischen Geschichte immer bemüht habe, gegen den Despotismus zu kämpfen.

⁶⁷⁹ Vgl.: Qian Mu. 1998c. *Zhongguo wenhua shi daolun [Einführung in die Chinesische Kulturgeschichte]*. In: ders. (Hrsg.). *Qian Binsi xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften]*, Bd. 29. 1. Aufl., 1-271, Taipei: Lian Jing. S. 4.

⁶⁸⁰ Vgl.: A. a. O., S. 258.

Haltung erscheint vielen seiner Kritiker als sehr unnachgiebig, was ihm den Vorwurf einbrachte, reaktionär zu sein.⁶⁸¹ Dadurch droht aber seine reformerische Energie übersehen zu werden. Eine genaue Betrachtung zeigt, dass er in seinen Werken nicht selten mit Hochachtung von den Ideen Sun Yat-sens sprach.⁶⁸² Dieser wird bis heute aufgrund seiner führenden Rolle bei der Revolution am Anfang des 20. Jahrhunderts, die den Sturz der alten dynastischen Ordnung und die Gründung der ersten chinesischen Republik zur Folge hatte, von vielen als Revolutionär angesehen.⁶⁸³ Suns „Drei Volksprinzipien“ (*Sanmin zhuyi* – 三民主義) scheinen viele Schriften von Qian Mu beeinflusst zu haben.⁶⁸⁴ Es ist offenkundig, dass diese zumindest scheinbare Paradoxie nur dann geklärt werden kann, wenn genau analysiert wird, auf welche Weise Qian mit Sun und dessen Ideen Übereinstimmung zeigte. Im Grunde genommen kann nicht davon ausgegangen werden, dass Qians Werke im engeren Sinne politisch waren. Tatsächlich wurde er meist weniger als Politiker, sondern mehr als Historiker betrachtet. Soffel bezeichnete Qian deswegen als eine „hybride figure“⁶⁸⁵. Mit diesem Begriff sensibilisiert er den Leser für alle Widersprüchlichkeiten in Bezug auf Qian und ermöglicht somit einen genauen Einblick in Qians Konzept der „Politik des ganzen Volkes“ (*quanmin zhengzhi* – 全民政治)⁶⁸⁶.

4.1 DIE EINHEIT VON GESCHICHTE, KULTUR UND NATION

Qian Mu ist berühmt für seine Geschichtsforschungsarbeit. Zu seiner Position gelangte er erst durch eine intensive Auseinandersetzung mit der chinesischen Geschichte. Bei seiner Auseinandersetzung mit der Geschichte sowie denjenigen, die sich mit Geschichte beschäftigen, gelangte er zu der Ansicht, dass der Aufarbeitung der Geschichte ein funktionaler Aspekt innewohne. Dabei spielten für ihn auch die massiven Zweifel der Chinesen an dem Wert der eigenen Geschichte eine gewisse Rolle. Denn

⁶⁸¹ Vgl.: Ren Jian-tao. 2007. *Wenhua weidao yu zhengzhi jueze - yi Xu Fu-guan, Qian Mu weili de taolun* [Cultural defendism and political choice - a comparative study of Xu Fu-kuan and Qian Mu]. *Journal of literature, history and philosophy* 299 (2): 95-102; Wang Xiao-li. 2010. *Qian Mu yu Liang Shu-ming „wenhua san luxiang“ shuo zhi bijiao* [A Comparative Study on Liang Shu-ming and Qian Mu's Theory of "Three Ways of Culture"]. *Xuzhou shifan daxue xuebao* (Zhaxue shehui kexue ban) 36 (2): 78-82.

⁶⁸² Vgl.: Qian Mu. 1998d. *Zhongguo xueshu sixiangshi lucong (shi)* [Abhandlungen über die Ideengeschichten der akademischen Bildung (10)]. In: ders. (Hrsg.). *Qian Bin-si xiansheng quanji* [Qian Mus gesammelte Schriften], Bd. 23. 1. Aufl., 1-316. Taipei: Lian Jing. S. 1.

⁶⁸³ Hierzu gab es allerdings auch abweichende Meinungen. Denn Suns Kritiker hielten ihm vor, dass seine Ideen den Rahmen der chinesischen Kultur nicht wirklich sprengen würden, also nicht im eigentlichen Sinne revolutionär seien. Fröhlich bezeichnet Suns Nationalismus als „Reform-Nationalismus“ (Fröhlich, Thomas. 2010. *Der Machtstaat in Sun Yat-sens Drei Volksprinzipien: Nationalismus und Expertokratie in der chinesischen Republik*. In: Lee Eun-Jeung und Thomas Fröhlich (Hrsg.). *Staatsveränderung in Ostasien*. 1. Aufl., 89-114. Baden-Baden: Nomos Verlag. S. 89.

⁶⁸⁴ Vgl.: Wong Wun-bin. 2005. „National-centrism“ and „Participatory engagement with the world“: An Analysis of The Formation of Qian Mu's Academic Thoughts and Its Historical Causes. *The Collection of Academic Seminar on Ch'ien Mu's Philosophy*. 245-284. Taipei: Soochow University. S. 281ff.

⁶⁸⁵ Soffel. o. D., S. 20.

⁶⁸⁶ Qian Mu. 1998e. *Zhengxue siyan* [Die eigenen Worte über die Politik]. In: (ders.). *Qian Bin-si xiansheng quanji* [Qian Mus gesammelte Schriften], Bd. 40. 1. Aufl., 1-292. Taipei: Lian Jing. S. 291.

viele Chinesen gingen, wie bereits ausgeführt wurde, davon aus, dass die Geschichte und Kultur Chinas verantwortlich für dessen Niedergang sei.⁶⁸⁷

Als Historiker fiel es Qian wohl leichter als vielen seiner Zeitgenossen, sich einen facettenreicheren Überblick über die Kultur Chinas zu verschaffen. Aus diesem Grund versuchte er auch immer wieder nachzuweisen, wie wichtig Kultur und Geschichte bei der Entstehung einer Nation waren, sind und auch immer bleiben werden. Bei seiner gesamten Forschungsarbeit waren ihm drei Punkte besonders wichtig, nämlich die kulturelle Tradition, der Charakter einer Nation und die historische Beweisführung.⁶⁸⁸ Er betrachtete Geschichte, Kultur und Nation als Einheit und versuchte, den nationalen Geist Chinas in dessen Kultur und Geschichte aufzuspüren.⁶⁸⁹

Im vorliegenden Kapitel wird versucht, darzustellen, wie Qian Mu sich im Laufe der Zeit immer weniger mit der Geschichte und immer mehr mit der Kultur beschäftigte. Danach soll Qians Verständnis von Geschichte, Kultur und Nation zugänglich gemacht werden. Dem schließt sich der Versuch an, zu verdeutlichen, in welchem Verhältnis sie nach der Auffassung Qians zueinander standen, um auf diese Weise ein systematisch zusammenhängendes Bild von Qians Gedanken gewinnen zu können.⁶⁹⁰ Letztendlich versuchte Qian im Rahmen seiner Darstellung der Geschichte Chinas die Entwicklung der chinesischen Kultur aufzuarbeiten und kam zu der Schlussfolgerung, dass mit dem Ende der Qing-Dynastie und der Gründung der ersten chinesischen Republik im Jahr 1912 eine neue historische Phase begonnen habe, die ein konfuzianisch geprägtes ideales Leben für die Menschen, eine funktionsfähige Gesellschaft Chinas und ein friedliches und glückliches Alltagsleben anstrebe.⁶⁹¹ In diesem Kapitel wird der Versuch unternommen, ein Licht auf Qians politische Positionen zu werfen, die einen wichtigen Bestandteil in der vorliegenden Arbeit darstellen.

4.1.1 DIE HERAUSBILDUNG DES KULTURELLEN GEDANKENS BEI QIAN

Mit den Verheißungen der Integration von westlichem Gedankengut in die chinesische Gesellschaft, die mit der Vierten-Mai-Bewegung von 1919 einherging, erfolgte ein Angriff auf die traditionellen kulturellen Werte Chinas. Dieser löste eine Welle des „Non-Ethnozentrismus“ (*Qu minzu benweihua*

⁶⁸⁷ Vgl.: Qian 1994a, S. 5.

⁶⁸⁸ Vgl.: Qian 1998d, S. 289.

⁶⁸⁹ Vgl.: Chen Yong. 2011. *Lun Qian Mu wenhua minzu zhuyi shixue sixiang de xingcheng* [Formation of Qian Mu's historiography Thought on Cultural Nationalism]. *Historiography Quarterly* (2): 87-99. S. 96.

⁶⁹⁰ Qians Werke werden immer wieder neu herausgegeben. Aus diesem Grund ist es notwendig, darauf hinzuweisen, dass diese Arbeit sich hauptsächlich auf Qians Gesammelte Schriften stützt, die seit den 80er oder 90er Jahren des 20. Jahrhunderts publiziert wurden. Ab und zu werden auch die neu überarbeiteten Versionen zitiert, die seit 2000 erschienen sind. Es wird jeweils angegeben, zu welcher Zeit das genannte Werk entstanden ist. Die Aufsätze selbst sind ebenfalls mit einem Hinweis auf das Erscheinungsjahr versehen. Soweit es hier keine Abweichungen gibt, wird deswegen auf einen Hinweis auf das Erscheinungsdatum des Originals verzichtet.

⁶⁹¹ Vgl.: Qian 1998c, S. 261.

– 去民族本位化)⁶⁹² aus, in der die nationalen Eigentümlichkeiten der chinesischen Nation zum Teil regelrecht verhöhnt wurden. In diesem Zusammenhang kam die Überzeugung zum Ausdruck, dass sich die Werte und Ideen einer anderen Kultur beliebig auch auf die eigene Gesellschaft anwenden lassen würden. Um dieser Vorstellung entgegenzutreten, musste ein starkes Verpflichtungsgefühl für die nationale Kultur hervorgerufen werden. Der Ausbruch des Zweiten Japanisch-Chinesischen Krieges 1937 erschütterte zunächst das Vertrauen der Chinesen in die eigene Kultur zutiefst. Er sorgte nicht nur einfach für Unruhe in der Bevölkerung, sondern verschärfte die kulturell-psychische Krise der Intellektuellen Chinas. Der zunehmende Vertrauensverlust in die eigene Kultur verschärfte diese Krise zusehends.⁶⁹³

Die gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen in China waren damals ohne Beispiel. Sie brachten deswegen nicht nur unberechenbare Herausforderungen mit sich, sondern führten auch dazu, dass die sinozentristische Sichtweise, die China als den einzigen zivilisierten Staat ansah und den übrigen Völkern der Erde nur Geringschätzung entgegenbrachte, durch das Eindringen der vermeintlichen „Barbaren“ im Zuge der imperialistischen Expansion des Westens zusammenbrach. Das erschütterte nachhaltig das Selbstbewusstsein der Chinesen und zerstört es sogar teilweise wohl gänzlich. Für diese Krise wurde vielfach die chinesische Kultur verantwortlich gemacht, was dazu führte, dass sie in den Augen vieler Chinesen deutlich an Ansehen verlor. Dementsprechend änderte sich für viele auch die Wahrnehmung der chinesischen Geschichte. In den Augen vieler Intellektueller war beides, die Kultur und die Geschichte des Reichs der Mitte, als Überbleibsel einer despotischen Ordnung zu begreifen.⁶⁹⁴ Diesen Vorwurf zurückzuweisen, war das Anliegen des Historikers Qian. Die Bedeutung seines Beitrags ergibt sich nicht nur aus der Zusammenstellung historischer Fakten, sondern vor allem daraus, dass er der Geschichte eine bedeutende Rolle dabei zusprach, das kulturelle Selbstvertrauen Chinas wieder aufzubauen.⁶⁹⁵

Obwohl Qian Mu im Alter von sieben Jahren aufgrund des Todes seines Vaters und der dadurch entstandenen Verschlechterung der finanziellen Lage der ganzen Familie die Mittelschule abbrechen musste und danach zu Hause selbst autodidaktisch lernte, gelang es ihm, eine Abhandlung mit dem Titel „Eine chronologische Biografie vom Vater Liu Xiang und Liu Xin“ (*Liu Xiang Liu Xin fuzi nianpu – 刘向歆父子年谱*) in der 7. Ausgabe der „Studienzeitschrift der Yanjing-

⁶⁹² Wong 2004, S. 11.

⁶⁹³ Vgl.: Opitz, Peter J. 1969. *Chinas Aufbruch in die Moderne*. In: ders. (Hrsg.). *Vom Konfuzianismus zum Kommunismus. Von der Taiping Rebellion bis zu Mao Tse-tung*. 7-34. München: List Verlag. S. 11f.

⁶⁹⁴ Vgl.: Qian 1994a, S. 5.

⁶⁹⁵ Vgl.: A .a. O., S. 2. Zu Qians Stellungnahme zur chinesischen Geschichte schreibt Furth, „[T]he denial of the existence of deep social cleavages in Chinese history and the claim that the Chinese people and their way of life were simply morally superior symbolized something important about the presumed values of the Chinese cultural spirit itself. A sophisticated example of such thinking is found in Ch'ien Mu's widely admired history of China [...]“ (Furth 1976, S. 34).

Universität“ (*Yanjing Xuebao* – 燕京学报) im Juni 1930 zu veröffentlichen.⁶⁹⁶ Mit diesem Beitrag wurde der Streit um die sogenannten „Alttexte“ (*guwen* – 古文) beendet, was einen heftigen Sturm in akademischen Kreisen auslöste.⁶⁹⁷ Qian Mu erhielt daraufhin im Jahr 1930 eine Anstellung als Dozent zunächst an der Yanjing-Universität und im Jahr 1931 dann an der Peking-Universität.⁶⁹⁸

Ein weiteres Buch, das Qians Kompetenz unter Beweis stellte, trägt den Titel „Chronologische Studien zu den Philosophen der Prä-Qin-Zeit“ (*Xianqin zhuzi xinian* – 先秦诸子系年). Seine Arbeiten brachten ihm die Anerkennung von den damaligen Vertretern der kritischen philologischen Schule ein, die sich in zwei Denkrichtungen gliedern lassen. Während sich die eine auf die kritische Aufarbeitung des Altertums beschränkte, widmete sich die andere der geschichtlichen Rekonstruktion und griff hierfür auf die Methodik der Archäologie zurück. Qian stand diesen beiden Richtungen zunächst durchaus wohlwollend gegenüber, ließ sich aber weder der einen noch der anderen klar zuordnen.⁶⁹⁹ Sein methodisches Verständnis ist klar von der ersten Richtung beeinflusst. Vor allem ihre Herangehensweise, bei der Untersuchung von geschichtlichen Materialien Daten und Fakten wie Bambussprossen „Schicht um Schicht“ zu „schälen“ (*cengceng bosun fa* – 层层剥笋法)⁷⁰⁰, entsprach seiner eigenen Arbeitsweise. Tatsächlich betrachtete Qian historische Untersuchungsmaterialien mit großer Skepsis, womit er sich schnell einen Namen als kritischen Historiker machen konnte. Er stellte viele neue und zum Teil auch ungewöhnliche Thesen auf, die sich allerdings nicht immer als richtig

⁶⁹⁶ Vgl.: Chen 2001, S. 68.

⁶⁹⁷ Viele konfuzianische Klassiker wurden in der Qin-Dynastie (221-206 v. Chr.) verbrannt. In der Westlichen Han-Dynastie (206 v. bis 9 n. Chr.) versuchte man sie neu zusammenzustellen. Viele Werke des Konfuzius konnten wieder neu entdeckt werden. Da diese Texte in einer anderen Schriftart verfasst wurden als die neueren Schriften, wurden diese wiederentdeckten Werke als Alttexte bezeichnet, während man die neueren Texte aus der Westlichen Han-Dynastie die Neutexte nannte. Nicht selten wurde die Authentizität der Alttexte in Zweifel gezogen. Besonders Kang You-wei versuchte, zu beweisen, dass es sich bei den Texten um Fälschungen handelte und schrieb darüber ein Buch mit dem Titel „Studie zu den Textfälschungen der Xin-Schule“ (*Xinxue weijing kao* – 新学伪经考). Darin vertrat er die Ansicht, dass in den Alttexten die These von „der Übermittlung ohne neue Schaffung“ (*shu er bu zuo* – 述而不作) – also die Idee, die überlieferten Gedanken der Vorfahren weiterzugeben, ohne eigenständige neue Gedanken zu erbringen – vertreten werde, dass dies aber nicht der Meinung von Konfuzius entsprochen habe. Diese Werke könnten deswegen nicht auf Konfuzius zurückgehen, sondern auf den Astronomen und Historiker Liu Xin. In Wirklichkeit beabsichtigte Kang allerdings, Konfuzius als politischen Reformers darzustellen und auf diese Weise seine eigenen politischen Ziele zu erreichen. Er war zu seiner Zeit nämlich eine der wichtigsten Personen der Reformbewegung der Qing-Dynastie. Mit aller Genauigkeit und unter Zuhilfenahme von historischen Materialien wies Qian zu Recht auf insgesamt 28 unschlüssige Aussagen in Kangs Buch hin und konnte dadurch dessen Behauptung widerlegen (vgl.: Chen 2011, S. 88).

⁶⁹⁸ Vgl.: Soffel 2011, S. 6.

⁶⁹⁹ Vgl.: Chen 2011, S. 90.

⁷⁰⁰ Diese Metapher galt der Forschungsmethode der ersten Denkrichtung, die von Gu Jie-gang geprägt wurde. Dieser stellte die These auf, dass die Geschichte des Altertums das Resultat eines kumulativen Prozesses sei. Demzufolge sei der Einfluss der Geschichte des Altertums übertrieben dargestellt worden. Man könne sich nicht einmal sicher sein, ob es überhaupt einen altgeschichtlichen Zeitabschnitt gegeben habe. Dennoch habe man zumindest herausfinden können, wann und in welcher Überlieferung hiervon berichtet worden sei. Davon ausgehend versuchte Gu auf der Basis der Untersuchung der vorhandenen historischen Materialien eine Hauptlinie der Geschichte herauszuarbeiten. Er habe sich, so Wei, dabei nicht darum gekümmert, ob die historischen Ereignisse, von denen diese Quellen berichteten, auch tatsächlich stattgefunden hätten. Das Einzige, was ihn interessiert habe, sei auf der Basis von historischen Daten und Fakten eine fortlaufende Geschichte zu erzählen, die von den tatsächlichen Begebenheiten deutlich abweichen können (für Details siehe: Wei Yong-qiang. 2001. *Gu Jie-gang shiliao kaobian lilun yu fangfa yanjiu* [Gu Jie-gangs Theorie über die Überprüfung der geschichtlichen Materialien und die Forschungsmethode]. Das Forschungsinstitut für Literatur der Chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften. <http://www.literature.org.cn/Article.aspx?id=59888>, zuletzt geprüft am 01.02.2014).

erwiesen.⁷⁰¹

Zwischen den 20er und 40er Jahren änderte sich Qians Haltung gegenüber der Textphilologie.⁷⁰² Vor allem bis in die Mitte der 30er Jahre gewann Qians nationales Bewusstsein an zunehmender Schärfe⁷⁰³ und führte dazu, dass er die Textphilologie immer skeptischer betrachtete, da diese davon ausging, dass die chinesische Geschichte auf der Einbildung der Menschen des Altertums beruhe. Damit einher gehe, so Qian, auch die Herabwürdigung der chinesischen Kultur, was Qian dazu veranlasste, sich von dieser Denkrichtung zu distanzieren. In zunehmendem Maße übte er zum Teil heftige Kritik an der aus seiner Sicht radikalen Abneigung gegenüber der eigenen Geschichte, und er warnte, dass die Überzeugungskraft der altertümlichen Geschichte unter dieser geringschätzigen Einstellung leiden werde, was in seinen Augen der Zerstörung der eigenen kulturellen Wurzel gleichkam.⁷⁰⁴ Wong liefert noch einen weiteren Grund dafür, warum Qian sich gegen die damals weit verbreitete Kritik an der eigenen Kultur und Geschichte wandte. Demnach schöpfte Qian auch aus einem Artikel von Liao Qi-chao Hoffnung für die chinesische Kultur.⁷⁰⁵

Qian stimmte mit Liang darin überein, dass es die Pflicht jedes Intellektuellen sei, sich jederzeit

⁷⁰¹ Ihm ist etwa ein großer Fehler unterlaufen, als er behauptete, dass der Verfasser des berühmten Buches „Kunst des Krieges“ (*Sunzi bingfa* – 孙子兵法) namens Sun Wu (545-470 v. Chr.) und ein anderer Strategie namens Sun Bin (Geburtsdatum unbekannt) in der Zeit der Streitenden Reiche (475-221 v. Chr.) eigentlich ein und dieselbe Person gewesen sei, die lediglich zwei Namen verwendet habe. Diese Behauptung wurde 1972 durch einen archäologischen Befund widerlegt (vgl.: Li Ao. 2007a. *Qian Mu de baocanshouque cuowu* [Qian Mus Sturheit]. <http://blog.ifeng.com/article/454261.html>, zuletzt geprüft am 19.09.2014.).

⁷⁰² Vgl.: Chen Yong. 2004a. *Qian Mu und Gu Jie-gang de gushi bian* [Qian Mu und Gu Jie-gangs Debatten über die Geschichte des Altertums]. <http://www.guoxue.com/?p=2579>, zuletzt geprüft am 02.02.2014: Chen geht davon aus, dass vor allem in dem Werk „Die Einführung der Chinakunde“ (*Guoxue gailun* – 国学概论) Qians positive Einschätzung über diese Denkrichtung zum Ausdruck kam. Seit Mitte der 30er Jahre begann Qian dann, allmählich Kritik daran zu üben. Zu dieser Zeit verfasste er sein Buch *Cui Dong-bi yishu xu*, in dem er seinen beginnenden Zweifel an dieser Forschungsmethode Ausdruck verlieh. In dem später folgenden Buch „Der Grundriss der chinesischen Geschichte“ aus dem Jahr 1940 sprach sich Qian gegen die These des kumulativen Prozesses der alten Geschichte aus und warf ihren Anhängern vor, dass sich die Geschichte des Altertums durch diese Methode nur schlecht rekonstruieren ließe und vieles dadurch verloren gehen könne (siehe auch: Chen Yong. 2004b. *Yigu yu kaoxin* – *Qian Mu ping gushibian pai de gushi lilun* [Zweifel am Altertum und Forschung nach der Wirklichkeit – Qian Mus Beurteilung der Theorie der Geschichte des Altertums der Denkrichtung der Untersuchung der alten Geschichte]. <http://www.guoxue.com/?p=2580>, zuletzt geprüft am 04.02.2014.)

⁷⁰³ Vgl.: Wong 2004, S. 55ff.; für Details siehe: Wong 2005.

⁷⁰⁴ Vgl.: Qian 1994a, S. 2f.

⁷⁰⁵ Um welchen Artikel es sich hierbei handelt, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Qians Schüler Yu Ying-shi gab an, dass er trotz mehrmaliger Versuche nicht habe feststellen können, um welchen Aufsatz es ging. Er konnte lediglich vermuten, dass es sich um einen 1910 in der Zeitung *Guo Feng Bao* erschienenen Aufsatz mit dem Titel „Die zukünftige Hoffnung Chinas und die Verpflichtung des Volkes“ (*Zhongguo qiantu zhi xiwang yu guomin zeren* – 中国前途之希望与国民责任) handele (vgl.: Yu Ying-shi. 1994b. *Yisheng wei guguo zhaohun* [Ein ganzes Leben lang für die Beschwörung der Seele des Vaterlands]. In: ders. (Hrsg.). *Qian Mu yu zhongguo wenhua* [Qian Mu und die chinesische Kultur]. 1. Aufl., 17-29. Shanghai: Shanghai yuandong chubanshe. S. 19). Auf der anderen Seite weist Wong aber darauf hin, dass Qian den Aufsatz nach eigenen Angaben bereits 1907 oder 1908 gelesen habe, also mindestens zwei Jahre bevor der zuletzt genannte Artikel erschienen ist (vgl.: Wong 2004., S. 42). Trotz dieser Unstimmigkeit kann aber festgestellt werden, dass Qian glaubte, in diesem Aufsatz eine Antwort auf die Frage, ob Chinas Kultur eine Zukunft habe, gefunden zu haben. Diese Frage beschäftigte ihn bereits, seitdem er im Alter von 13 Jahren damit konfrontiert wurde, dass in der chinesischen Bevölkerung ein großer Zweifel an den Zukunftsaussichten der chinesischen Kultur vorherrschte. Der Artikel von Liao Qi-chao, der die Überzeugung zum Ausdruck brachte, dass die chinesische Kultur unsterblich sei, machte Qian Mut und ließ sein Vertrauen in die eigene Kultur wachsen. Er glaubte deswegen, dass China als Nation doch noch eine Perspektive und Zukunft habe (Vgl.: Qian Mu. 1998f. *Zhongguo lishi jingshen* [Der Geist der chinesischen Geschichte]. In: ders. [Hrsg.]. *Qian Bin-si xiansheng quanji* [Qian Mus gesammelte Schriften], Bd. 29. 1. Aufl., 1-230; Taipei: Lian Jing. S. 1f.). Seitdem schenkte Qian den Artikeln von Liao mehr Aufmerksamkeit und verlieh denen auch mehr Bedeutung (vgl.: Wong 2004, S. 40).

für die chinesische Kultur einzusetzen.⁷⁰⁶ Hierin ist ein wichtiger Grund dafür zu sehen, warum Qian in seiner späteren Forschungsarbeit der Frage nachging, wozu die chinesische Kultur noch einen Beitrag leisten könne und ob sie überhaupt noch eine Zukunft habe. Eine wichtige Methode um den Wert der chinesischen Kultur zu bestimmen, sah er in der Aufarbeitung der chinesischen Geschichte. Er vertrat die Ansicht, dass man durch die Aufarbeitung der Geschichte Einfluss auf die Politik oder die Gesellschaft ausüben könne.⁷⁰⁷ Hier kommt seine Ausgangsposition zum Ausdruck. Qian glaubte, durch die Geschichtsforschung den Wert der chinesischen Kultur bestimmen zu können. Doch dabei sollte man sich seiner Meinung nach nicht bloß auf die Aufarbeitung von historischen Materialien konzentrieren. Vielmehr plädierte er dafür, sich hierbei ständig an der Realität zu orientieren und die Auslegung der historischen Klassiker in den Dienst des Staates zu stellen. Es ging ihm, anders formuliert, also nicht nur einfach darum, Daten und Fakten zu sammeln, sondern diese so zu interpretieren, dass sie dem Staat bei der Durchführung seiner Aufgaben hilfreich sein konnten.⁷⁰⁸

In den Augen Qians bestand der erste Schritt in der Geschichtsforschung darin, sich zunächst ein Überblick über die geschichtlichen Ereignisse zu verschaffen. Denn dieser mache es möglich, aus den vielen gedanklichen Strömungen innerhalb einer Kultur ihren eigentlichen Ursprung ans Licht zu bringen. Um z. B. die Geschichte der Prä-Qin-Zeit vor 221. v. Chr. ergründen zu können, hielt Qian es für notwendig, das Verhältnis zwischen den unterschiedlichen philosophischen Schulen der

⁷⁰⁶ Vgl.: Qian Mu. 1998g. *Xue yue [Die Lernmethoden]. Jin bainian lai zhuru lun dushu [Meinungen der Intellektuellen über das Lesen seit Jahrhunderten]. Liang Qi-chao*. In: ders. (Hrsg.) Qian Bin-si xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften], Bd. 24. 1. Aufl., 1-245. Taipei: Lian Jing. S. 153.

⁷⁰⁷ Qian nahm gegenüber Liang Qi-chao eine kritische Position ein und vertrat die Ansicht, dass dessen Aufsätze oftmals sehr weitschweifig seien und viel „leeres Gerede und Floskeln“ (Qian Mu. 1998h. *Wenhua yu jiaoyu [Kultur und Bildung]. Zhongdeng xuexiao guowen jiaoshou zhi taolun [Diskussion über das Beibringen von Chinesisch in der Mittelschule]*. In: ders. [Hrsg.]. Qian Bin-si xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften], Bd. 41. 1. Aufl., 1-405. Taipei: Lian Jing. S. 291.) enthalten würden. Wong geht allerdings davon aus, dass Qian und Liang in Bezug auf die Rolle der Kultur dieselbe Meinung vertreten hätten. Um die chinesische Kultur zu verstehen, so Wong, müsse man sich darüber im Klaren sein, welches Ziel sie verfolge und welche Vorstellung von einer idealen Gesellschaft in ihr vorherrsche (vgl.: Wong 2004, S. 45).

⁷⁰⁸ Eigentlich war der Konfuzianismus realitätsorientiert und wollte sich im Altertum in den Dienst des Staates stellen. Diesen konfuzianischen Gedanken nannte man „das Erlernte auf die Praxis anzuwenden, um den Staat zu verwalten und ein harmonisches Leben führen zu können“ (*jingshizhiyong – 经世致用*). In der Song-Dynastie (960-1280 n. Chr.) herrschten chaotische gesellschaftliche Zustände vor. Daher vertrat die neo-konfuzianische Geistesströmung, den Prinzipien von Cheng Yi (1033-1107 n. Chr.), Cheng Hao (1032-1085 n. Chr.) und Zhu Xi (1130-1200 n. Chr.) entsprechend, die Ansicht, dass die Probleme der chinesischen Kultur nur dann zu lösen seien, wenn man sich an die Gesetzmäßigkeit natürlicher Vorgänge halte. Auf dieser Ansicht aufbauend versuchte man, ethische Standards für die Gesellschaft auszuarbeiten. Zugleich existierte aber noch eine andere intellektuelle Strömung, die die Bedeutung des Herzgeistes des Menschen betonte. Diese gewann von der Ming-Dynastie bis in die Qing-Dynastie hinein gegenüber der neokonfuzianischen Strömung die Oberhand. Mit der Verbreitung dieser Schule wurde allmählich von den konfuzianischen Ansätzen abgewichen, sodass der Dienst am Staat immer mehr vernachlässigt wurde. In diesem Sinne verloren die konfuzianischen Auslegungen an praktischer Bedeutung. Einige Angehörige der gebildeten Schicht versuchten diesen Trend umzukehren. So forderte z. B. Gu Yan-wu (1613-1682 n. Chr.), dass sich die Gelehrsamkeit an den Erfordernissen der realen Politik orientieren solle. Qians Ausgangspunkt schließt sich insofern der konfuzianischen Tradition an. Wong weist darauf hin, dass die Berührungspunkte mit Liangs Aufsatz ein interessantes Licht auf Qians Position werfe (vgl.: Wong 2004, S. 45f; Wong Wun-bin. 2007. *Lun jindai zhongguo minzu zhuyi yu Qian Mu de minzu guan [Nationalism in Twentieth-century China and Qian Mu's View on Nationalism]*. In: Huang Li-zhen und Wong Wun-bin [Hrsg.]. *Qian Mu yu zhongguo xueshu sixiang. [Qian Mu and Chinese learning and thought]*. 1. Aufl., 253-298. Kuala Lumpur: Malaiya daxue zhongwenxi; Malaiya daxue zhongwenxi biyesheng xiehui. S. 278).

damaligen Zeit bzw. zwischen den Hundert Schulen⁷⁰⁹ näher zu beleuchten. Er war der Meinung, dass die Hundert Schulen zwar viele widersprüchliche und verwirrende Veränderungen erfahren, grundlegende Position der chinesischen Kultur dabei aber nicht aus den Augen verloren hätten.⁷¹⁰ Durch diese Herangehensweise ließ sich nach Qians Überzeugung bei der historischen Forschung ein aufschlussreicher Einblick in geschichtliche Entwicklung Chinas gewinnen. Das ist ein wichtiger Grund dafür, warum Qian mehr Wert auf die (Re-)Konstruktion der Geschichte als auf die Textphilologie legte. Hinzu kommt noch ein weiterer Grund: Gemäß Qians Verständnis ließen sich durch die Untersuchung historischer Beispiele auch „historische Kenntnisse“ (*lishi zhishi* – 历史知识)⁷¹¹ gewinnen.⁷¹² Diese Kenntnisse konnten dann in seinen Augen dazu dienen, eine enge Beziehung zwischen dem einzelnen Menschen und der eigenen Nation herzustellen. Qian glaubte, dass die Kenntnis über die Geschichte der eigenen Nation den Zusammenhalt unter der Bevölkerung stärken könne. Er bezeichnete eine Nation, die nichts von der eigenen Geschichte wisse, als kulturlos. Denn eine Nation könne durch die geschichtlichen Kenntnisse auch eine Liebe zu sich selbst hervorbringen. Qian sprach sich dafür aus, dass das Volk einer Nation ein authentisches Verständnis zur eigenen Geschichte haben, und nicht der in seinen Augen verzerrten Darstellung glauben solle, wonach die chinesische Geschichte nur vom Despotismus geprägt worden sei. Auf diese Weise hoffte er den Zusammenhalt des Volkes zu stärken und den eigenen Staat zu verbessern.⁷¹³

Außerdem wies Qian den historischen Kenntnissen eine weitere wichtige Funktion zu. Sie seien nämlich als lehrreiche Anregungen zu betrachten, mithilfe derer man Fehler vermeiden und Voraussagen über die Zukunft machen könne. Darüber hinaus könne die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung Perspektiven für eine politisch anzustrebende Ordnung eröffnen. Chen bemerkt, dass man Qians Standpunkt bereits in einem Buch „Die akademische Geschichte Chinas seit den letzten drei Jahrhunderten“ (*Zhongguo jin sanbai nian xueshu shi* – 中国近三百年学术史)

⁷⁰⁹ Unter den Begriff Hundert Schulen werden verschiedene philosophische Schulen vor der Prä-Qin-Zeit bzw. vor 221 v. Chr. zusammengefasst. Hierunter fallen z. B. der Konfuzianismus, Daoismus, Legalismus etc. (für Details siehe Bauer, Wolfgang; Ess, Hans van. 2001. *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*. München: Verlag C. H. Beck).

⁷¹⁰ Vgl.: Qian Mu. 2005. *Zixu [Autobiographische Notiz]. Xianqin zhuzi xinian [Chronologische Studien zu den Philosophen der Prä-Qin-Zeit]*. 1 Band. Peking: Shangwu yinshuguan. S. 46.

⁷¹¹ Qian 1994a, S. 1f.

⁷¹² Qian unterschied historische Kenntnisse von historischen Materialien. „Alle vergangenen Aktivitäten unseres Nationalstaats sind die Geschichte. Durch ihre Aufzeichnung und Überlieferung sind sie bisher historische Materialien geworden. Sie sind mit den heutzutage notwendigen historischen Kenntnissen nicht gleichzusetzen. Je mehr Materialien gesammelt werden, desto häufiger werden die Kenntnisse zeitgemäß aufgefrischt. Die historischen Kenntnisse ändern sich mit der Zeit und schließen sich den verschiedenen modernen Fragestellungen an. Das Bedeutendste ist, [das man] Lehren aus dem Altertum ziehen und dadurch Wissen über die Zukunft gewinnen kann. Die historischen Materialien bestehen nur aus den von den Vorfahren erstellten Protokollen, welche jedoch von den späteren Ereignissen nichts wissen konnten. Deswegen ist das, was diese aufgezeichnet haben, nicht unbedingt alles, was der Nachfahre wissen wollte. Doch der Nachfahre kann nur dann historische Kenntnisse erwerben, wenn er in den vom Vorfahren abgefassten Materialien Nachforschungen anstellt. Wenn man ohne die vom Vorfahren geschriebenen historischen Materialien [bereits] über geschichtlichen Fakten sprechen will, sind diese keine Geschichte und die Kenntnisse [ebenfalls] keine Kenntnisse“ (Qian 1994a, S. 1f.).

⁷¹³ Vgl: A. a. O., S. 2f.

aus dem Jahr 1937 erkennen könne. Qian bezog sich hierin auf das Verhältnis zwischen den akademischen Schulen, die die Geschichte neu abzufassen versuchen würden. Ihre akademischen Leistungen beurteilte er danach, ob es ihnen gelang, Antworten auf die realen Probleme der Politik zu finden. Denn für ihn ging es darum, zu ergründen, ob es diesen Schulen gelinge, der nationalen Existenz und der Herstellung der kulturellen Ordnung zu dienen. Dieses Werk ist also unverkennbar von einem nationalen Bewusstsein geprägt.⁷¹⁴ Dabei muss betont werden, dass die Ethnie bei Qian, wie bei vielen anderen Intellektuellen Chinas der damaligen Zeit, eine bedeutende Rolle spielte.⁷¹⁵

In Bezug auf die Haltung zur geschichtlichen Forschung vollzog sich bei Qian im Laufe der Zeit ein Paradigmenwechsel. Sein Schwerpunkt verlagerte sich von der Konzentration auf die historische Rekonstruktion zu der Auseinandersetzung mit dem kulturellen Geist der Nation. Das 1939 veröffentlichte Werk „Der Grundriss der chinesischen Geschichte“ steht hierfür symbolisch. Hierin wurde übrigens zum ersten Mal Qians Gedanke über die Einheit von Geschichte, Kultur und Nation formuliert. Die historische Aufarbeitung der Vergangenheit sollte nach seiner Vorstellung dazu dienen, den nationalen und kulturellen Geist einer Nation zu ergründen. Geschichte begriff er demzufolge als dessen Träger.⁷¹⁶ Bereits in der Einleitung drückte Qian seine Meinung folgendermaßen aus: Sollte der Wert einer Kultur proportional mit dem Alter der Nation bzw. dessen Geschichte steigen, so müsse „die Kultur des Reichs der Mitte“ (*huaxia wenhua* – 华夏文化)⁷¹⁷ eine der wertvollsten Kulturen der Welt sein.⁷¹⁸ Hier lässt sich ein Wendepunkt in Qians Denken feststellen. Allmählich begann er, der Kultur eine immer größere Rolle beizumessen und sich in den folgenden Jahren damit intensiv zu beschäftigen. Chen weist zu Recht darauf hin, dass sich Qians Arbeit seit 1940 hauptsächlich auf die Interpretation der chinesischen Kultur konzentriert habe.⁷¹⁹ Seine Auffassung zu der Bedeutung der Kultur wurde bspw. in dem 1948 erschienen Werk „Einführung in die chinesische Kulturgeschichte“ (*Zhongguo wenhua shi daolun* – 中国文化史导论)⁷²⁰ zum Ausdruck gebracht. Qian verließ nach der Niederlage der KMT im zweiten chinesischen Bürgerkrieg 1949 das Festland und ergriff vor der Machtübernahme der KPCh die Flucht nach Hongkong. Wong weist darauf hin, dass die Werke, die er danach verfasste, den Hauptgedanken des vorher genannten Buches weiter intensivieren würden und somit als dessen Fortführung zu werten seien.⁷²¹

⁷¹⁴ Vgl.: Chen, Yong. 2004c. „*Bu zhi songxue, ze wu yi ping han song zhi fei*“ – *Qian Mu yu qingdai xueshu shi yanjiu* [Wenn man keine Ahnung von der konfuzianischen Schule der Song-Dynastie hat, kann man nicht beurteilen, ob sie oder die textphilologische Schule der Qing-Dynastie Recht hat. – Qian Mu und seine Forschung über die akademische Geschichte der Qing-Dynastie]. <http://www.guoxue.com/?p=2574>, zuletzt geprüft am 02.02.2014.

⁷¹⁵ Vgl.: Wong, 2007, S. 269.

⁷¹⁶ Vgl.: Chen 2011, S. 96.

⁷¹⁷ Qian 1994a, S. 1.

⁷¹⁸ Vgl.: Ebd.

⁷¹⁹ Vgl.: Chen 2011, S. 99.

⁷²⁰ Vgl.: Qian 1998c

⁷²¹ Vgl.: Wong 2004, S. 18;

4.1.2 GESCHICHTE ALS MENSCHENLEBEN VOLLER ERFAHRUNGEN

Der Geschichte kam bei Qian eine entscheidende Rolle zu. Dabei wurde sie von ihm nicht einfach als die Sequenz historischer Ereignisse begriffen. Qian verglich Geschichte mit einem Menschenleben. In der Geschichte habe eine Nation Erfahrungen gemacht, die sich in den Erfahrungen der Angehörigen dieser Nation widerspiegeln würden. Diese historischen Erfahrungen seien schriftlich aufgezeichnet worden und sollten nachkommenden Generationen hilfreich sei. Anhand dieser historischen Materialien könne eine Nation in die eigene Vergangenheit zurückblicken und zugleich die Zukunft prophezeien.⁷²² Dieses Geschichtsverständnis lässt sich in fast all seinen Werken finden. Denn er war davon überzeugt, dass die historischen Ereignisse die Vergangenheit widerspiegeln, bis in die Gegenwart eindringen und zuletzt auch die Zukunft bestimmen würden.⁷²³

Qian übte Kritik an den drei Schulen der neuzeitlichen chinesischen Geschichtsforschung. Die erste bezeichnet er als die „herkömmliche Schule“ (*chuantong pai* – 传统派)⁷²⁴. Bis vor dem Eindringen der westlichen Welt stellte sie die übliche Art der Geschichtsforschung in China dar. Sie sei, so Qian, darauf spezialisiert, Gesetze und Regelungen des Altertums auswendig zu lernen. Die zweite Schule nahm erst am Ende der Qing-Dynastie, also zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Gestalt an. Ihr gehörten vor allem jene Intellektuelle an, die sich für eine Reform der dynastischen Ordnungen einsetzten. Qian nannte sie die „Schule für Reformen“ (*gexin pai* – 革新派)⁷²⁵. Die dritte Schule, die Qian als die „wissenschaftliche Schule“ (*kexue pai* – 科学派)⁷²⁶ bezeichnete, bediente sich der wissenschaftlichen Methodik, um die Geschichte aufarbeiten zu können. In den Augen Qians war kein grundlegender Unterschied zwischen der letzten und der herkömmlichen Schule zu erkennen, zumindest insofern nicht, als sich beide mit historischen Materialien beschäftigten. Die Schwerpunkte dieser beiden Schulen waren jedoch anders gelagert. Während sich die traditionelle Schule für die größeren geschichtlichen Zusammenhänge interessierte, ging es der wissenschaftlichen Schule eher um detailorientierte Fragestellungen. Qian war der Meinung, dass beide Schulen weder einen historischen Zusammenhang darstellen könnten noch eine praktische Bedeutung für die Politik aufweisen würden. Sie würden bloß Wissen in Büchern ansammeln. Im Vergleich mit der traditionellen Schule, in welcher Qian noch einen Bezug zum Menschenleben erkannte, sei die wissenschaftliche Schule bloß um die sachkundige Darstellung der Geschichte bemüht. Qian warf ihr

⁷²² Vgl.: Qian 1998f, S. 6.

⁷²³ Vgl.: A. a. O., S. 9.

⁷²⁴ Qian 1994a, S. 3.

⁷²⁵ Ebd.

⁷²⁶ Ebd.

vor, dass sie die geschichtlichen Fakten getrennt in Betracht ziehe und keinen Überblick über die geschichtliche Entwicklung Chinas habe. Noch fataler war für ihn, dass sie nichts vom kulturellen Geist des Vorfahren wisse.⁷²⁷ Was die reformerische Schule anbelangt, erkannte Qian zwar an, dass sie nicht ohne Bedeutung sei und ihr eine systematische Struktur innewohne. Dennoch glaubte er, dass sie letzten Endes keine überzeugenden Argumente für ihre Thesen liefern könne. Ihre Struktur, so Qian, gleiche der eines „Kartenhauses“ (*kongzhong zhi louge* – 空中之楼阁)⁷²⁸. Doch seine Hauptkritik an der reformerischen Schule zielte vor allem auf ihre Kernaussagen ab. Folgt man dieser Kernaussage, so war die zweitausendjährige Geschichte Chinas seit der Qin-Dynastie von einer despotischen Politik geprägt. Die Anhänger dieser Schule, so Qian, würden durch diese Sichtweise zu einer zweiten „Kulturrevolution“ (*wenhua geming* – 文化革命)⁷²⁹ getrieben, die vor allem die Intellektuellen kritisiere und Konfuzius zur Ursache für die ideelle Stagnierung Chinas erkläre. Die Schule für Reformen habe zuerst politischen und dann kulturellen Widerstand geleistet. Sie befürworte die Gründung eines neuen politischen Systems und die Verwerfung der traditionellen chinesischen Kultur bzw. des Konfuzianismus. Besonders der marxistisch-kommunistische Teil dieser Schule wolle die bereits bestehenden Produktionsverhältnisse, die in ihren Augen die Rückständigkeit der chinesischen Kultur fördern würden, grundlegend verändern. Doch die von ihr vorangetriebene „wirtschaftliche Revolution“ (*jingji geming* – 经济革命)⁷³⁰ bzw. „soziale Revolution“ (*shehui geming* – 社会革命)⁷³¹ sah Qian kritisch.

Je größer der Rückhalt der Schule in der Gesellschaft wurde, desto stärker kritisierte Qian sie. Qian gestand zwar ein, dass diese Schule versuche, eine Lösung für die Probleme der chinesischen Gesellschaft zu finden. Dennoch bemängelt er, dass es ihr willkürlich um nichts anderes als Reformen um der Reformen willen gehe. Sie könne zwar Kenntnisse über die Realität erwerben, diese ließen sich aber nicht auf historische Materialien stützen und somit letzten Endes auch nicht beweisen. Qian ging noch einen Schritt weiter und spitzt seine Position zu. Selbst wenn sich die Einstellung des Volks gegenüber der Staatsgeschichte ändere, was unausweichlich dieser Schule zu verdanken sei, seien die Kenntnisse der Schule für Reformen im eigentlichen Sinne „Unkenntnisse“ (*wushi* – 无识)⁷³², d. h. er warf ihnen vor, eigentlich nicht wirklich etwas von der Geschichte zu verstehen.⁷³³ Diese drei Schulen waren nach Qians Überzeugung also nicht für die Geschichtsaufarbeitung geeignet.

⁷²⁷ Ebd.

⁷²⁸ A. a. O., S. 4.

⁷²⁹ A. a. O., S. 5.

⁷³⁰ Ebd.

⁷³¹ Qian 1994a, S. 906ff.

⁷³² A. a. O., S. 4.

⁷³³ A. a. O., S. 4f.

Für Qian war Geschichte ununterbrochen, einzigartig und langwierig.⁷³⁴ Darüber hinaus behauptet er, dass sie eine Art Wissen über das Menschleben vermittele.⁷³⁵ Deswegen müsse man auch die schriftliche Erfassung der Geschichte ernst nehmen, bei der zwei Bedingungen berücksichtigt werden müssten. Die Geschichte solle erstens über die Entwicklung der chinesischen Kultur und Nation Aufschluss geben. Denn die geschichtlichen Materialien könnten den Mitgliedern der chinesischen Nation dabei helfen, zu erkennen, wie sich China in verschiedenen Bereichen, wie z. B. Politik, Gesellschaft und Kultur, verändert habe. Zweitens könnten sich die Mitglieder der chinesischen Nation anhand der historischen Materialien mit den Fragen, die bereits in der chinesischen Geschichte aufgetaucht seien, auseinandersetzen. Dies könne neue Perspektiven und Optionen bei Reformen eröffnen.⁷³⁶

Die erste Bedingung sollte ermöglichen, die Wurzel der Nation ausfindig zu machen und ihr „langwieriges Leben“⁷³⁷ ergründen zu können, um letztendlich den Geist zu entdecken, der die geschichtliche Entwicklung der Nation vorantreibt. Mit der zweiten Bedingung wollte Qian die Probleme bei der historischen Entwicklung der chinesischen Gesellschaft ergründen. Er sprach hier auch von den „pathologischen Erscheinungen“ (*bingtong de zhenghou* – 病痛之症候)⁷³⁸ einer Nation, die er genau untersucht wollte, um auf diese Weise einen Plan entwerfen zu können, der es ermöglichen sollte, die reale Lage der Gesellschaft zu verbessern.⁷³⁹

Qian war der Meinung, dass der geschichtlichen Entwicklung einer Nation eine „Antriebskraft“ (*shengli* – 生力)⁷⁴⁰ innewohne, welche die Verbesserung der Gesellschaft bewirken könne. Sie zu ergründen sei die Aufgabe der Geschichtsforschung. Darüber hinaus dürften aber eben auch die pathologischen Zustände nicht übersehen werden. Denn sie würden einen unverzichtbaren Bestandteil der geschichtlichen Entwicklung darstellen.⁷⁴¹ Ferner solle die Erfüllung der beiden Konditionen die Einsicht ermöglichen, welche Verantwortungen das Volk, vor allem die Intellektuellen, zu übernehmen hätten und welchen Verpflichtungen gegenüber der Nation sie nachkommen müssten. Auf diese Weise, so Qians Hoffnung, könne ein Gefühl der Wertschätzung für die eigene Nation und ihre Geschichte aufgebaut werden.⁷⁴² Mit Blick auf den chaotischen gesellschaftlichen Zustand des damaligen Chinas schien ihm ein solches Gefühl in der chinesischen Bevölkerung wohl dringend notwendig.

⁷³⁴ Vgl.: Qian 1998f, S. 8.

⁷³⁵ Vgl.: A. a. O., S. 11.

⁷³⁶ Vgl.: Qian 1994a, S. 8.

⁷³⁷ Ebd.

⁷³⁸ Ebd.

⁷³⁹ Vgl.: Ebd.

⁷⁴⁰ A. a. O., S. 25.

⁷⁴¹ Ebd.

⁷⁴² Vgl.: Ebd.

Qian forderte deswegen, dass man bei der Aufarbeitung der chinesischen Geschichte auch auf die Eigenheiten der kulturellen Entwicklung der Nation achten müsse. Diese kulturellen Eigenschaften würden durch die gesellschaftliche Umgebung und die dadurch hervorgebrachten Leistungen geprägt und geformt.⁷⁴³ Erst wenn man diesen Anforderungen gerecht werde, so Qian, könne man das Verhältnis zwischen dem „Geist“ (*jingshen* – 精神)⁷⁴⁴ und der hiervon geformten „geschichtlichen Ereignisse“ (*mianxiang* – 面相)⁷⁴⁵ ans Licht bringen. Qian ging davon aus, dass man sich den Charakter einer Kultur nur dann erschließen könne, wenn man sich auf ihre spezifische Umwelt und ihre Errungenschaften konzentriere. Daher plädiert er dafür, dass die Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte ihren Ausgang bei den historischen Entwicklungen der Nation haben müsse. Nur so könne man ihren Geist erfassen.⁷⁴⁶ Gemäß Qians Verständnis war es wichtig, hier zwei Elemente genauer zu betrachten: die Unterscheidung und die Gemeinsamkeit.

Was ist die Unterscheidung? Sie betrifft die epochale Lage. Aufgrund der zeitlichen Reihenfolge kann man ihre Besonderheit von der anderen unterscheiden. Durch die Unterscheidung zwischen zwei Situationen und die Verbindung zweier Besonderheiten miteinander kann man zwei Epochen erkennen. Mithilfe der Ausdifferenzierung in zwei Epochen kann man geschichtliche Veränderung feststellen. Daraus lässt sich die Tendenz der ganzen Kultur ablesen. Ihr Fortgang oder ihr vorzeitiges Ende kann einen Hinweis darauf geben, ob die Kultur voranschreitet oder sich zurückzieht. Was ist die Gemeinsamkeit? In jeder einzelnen Epoche ist man bestrebt, jede einzelne grundlegende Gemeinsamkeit [*jixiang* – 基相] zu finden. Die grundlegende Gemeinsamkeit verbindet sich miteinander und bildet damit eine vollständige Oberfläche [*yi zhengmian* – 一整面]. [Also:] [D]iese ist die geschichtliche Tendenz. Durch die Veränderung jeder Stufe entsteht die ganze Dynamik wie eine geschichtliche Fortentwicklung. Das Fortschreiten der Geschichte ist auf den nationalen Geist zurückzuführen, welcher als Wurzel des Lebens der Nation anzusehen ist. Die erzielten Leistungen gehören zur Kultur der Nation, d. h. diese sind auf die kulturelle Entwicklung und Anreicherung zurückzuführen. [Also:] das ist die Gemeinsamkeit.⁷⁴⁷

Durch die Differenzierungsmethode, so Qian, ließe sich nicht nur die Einzigartigkeiten verschiedener Epochen herausarbeiten. Sie diene auch dazu, die geschichtliche Tendenz jener Epochen aufzuspüren, die Hinweise auf ihren historischen Geist liefern könnten. Die stufenweise Betrachtung der Veränderungen könne dazu dienen, diesem Geist eine eindeutige Kontur zu verleihen. Um ihn aufzuspüren, sei es notwendig, sich einen Überblick über die gesamte Geschichte einer Nation zu verschaffen. Dies war ihm umso wichtiger, als er davon ausging, dass der historische Geist der

⁷⁴³ Vgl.: A. a. O., S. 11.

⁷⁴⁴ A. a. O., S. 10.

⁷⁴⁵ Ebd.

⁷⁴⁶ Vgl.: A. a. O., S. 10ff.

⁷⁴⁷ Ebd.

Ansatzpunkt sei, um eine Kultur beurteilen zu können. Folgt man Liang, besteht, wie bereits erwähnt, also ein enges Verhältnis zwischen Geschichte und Kultur einer Nation.⁷⁴⁸

Die Entwicklung der chinesischen Geschichte hing in seinen Augen stark vom Frieden ab. Sie gleiche einem Gedicht, denn sie bewege sich im harmonischen Rhythmus von einer Phase zu der nächsten. Eine friedliche Gesellschaft solle zu wirtschaftlichem Wachstum, einer stetigen Ausbreitung der Kultur, einer Zunahme an politischer Teilhabe und allgemein zu mehr Gerechtigkeit führen.⁷⁴⁹ Erst eine solche friedliche Entwicklung garantiere den Fortschritt. Dies war nach Qian der Grund dafür, warum man sich in China „eine harmonische Ordnung unter dem Himmel“⁷⁵⁰ vorzustellen pflege. Um seinen Standpunkt zu verdeutlichen, stellte Qian einen Vergleich zwischen der westlichen und der ostasiatischen Kultur an. Während erstere die Konkurrenz der Menschen untereinander betone, strebe letztere nach der harmonischen Integration der Menschen in die Gesellschaft. Er glaubte, dass die chinesische Kultur, im Gegensatz zur westlichen, die bereits vorhandenen Widersprüchlichkeiten nicht zu radikalieren versuche, sondern bestrebt sei, sie mit „Gefühlsmäßigkeit“ (*qinggan* – 情感)⁷⁵¹ aufzulösen. Deswegen hingen der Aufstieg und der Niedergang in der chinesischen Geschichte für ihn stark davon ab, ob der emotionale Zusammenhalt der Gesellschaft gelang oder nicht. Gefühllosigkeit, so Qian, bringe den Verlust des Zusammenhalts der Menschen mit sich und führe zu Unruhe in der Gesellschaft.⁷⁵²

4.1.3 KULTUR ALS MORALISCHES MENSCHENLEBEN

Bevor Qian 1948 das Buch „Die Einführung in die chinesische Kulturgeschichte“ (*Zhongguo wenhua shi daolun* – 中国文化史导论) veröffentlichte,⁷⁵³ brachte er seinen Kerngedanken zu der chinesischen Kultur bereits 1941 mit dem Aufsatz „Die Entwicklung der kulturellen Tradition Chinas“ (*Zhongguo wenhua chuantong zhi yanjin* – 中国传统文化传统之演进)⁷⁵⁴ zum Ausdruck. Spätere Werke, wie z. B. das 1959 erschienene „Die Essenz der Kulturwissenschaft“ (*Wenhua xue*

⁷⁴⁸ Vgl.: A. a. O., S. 12.

⁷⁴⁹ Vgl.: A. a. O., S. 23.

⁷⁵⁰ A. a. O., S. 25. .

⁷⁵¹ Ebd.

⁷⁵² Vgl.: A. a. O., S. 25.

⁷⁵³ Als Anmerkung fügte Qian einen Text hinzu, der aus zwei Denkschriften hervorging, die er im Jahr 1947 verfasst hatte. Hierin schreibt er gleich zu Beginn, dass er fünf Jahre nach der Abfassung des Manuskripts dieses Buches das Werk „The Meeting of East and West“ von F. S. Northrop gelesen habe (Qian 1998c, S. 267ff.). Infolgedessen kann davon ausgegangen werden, dass Qian das Buch bereits 1942 vollendete.

⁷⁵⁴ Der Aufsatz ist erschienen in: Qian 1998c., S. 241-266.

dayi – 文化学大义)⁷⁵⁵, vertieften seine Aussagen zu diesem Thema noch. In den folgenden Unterkapiteln wird zunächst versucht, seine Überlegungen zur kulturellen Begrifflichkeit zu veranschaulichen. Im Anschluss daran wird Qians Unterscheidung zwischen der westlichen und der chinesischen Kultur untersucht, wobei das Hauptaugenmerk auf seine Unterscheidung von Extra- und Introvertierung gelegt wird. Darauf folgend wird die chinesische Kultur unter dem Gesichtspunkt von Qians Vorstellung eines moralischen Menschenlebens betrachtet.

4.1.3.1 QIANS KULTURVERSTÄNDNIS

Bereits am Anfang des oben erwähnten Aufsatzes erläutert Qian sein Verständnis von dem Begriff Kultur. Kultur bezog sich in Qians Augen auf den „menschlichen Alltag“ (*shenghuo* – 生活)⁷⁵⁶. Was im Alltag der Menschheit stattfindet, sei Kultur. Sie sei endlos und entwickle sich ständig. Qian glaubte, dass Kultur einer Art „Leben(skraft)“ (*shengming* – 生命)⁷⁵⁷ gleichkomme. Die Kultur könne in gewisser Weise wie ein nationales Lebewesen verstanden werden. Wenn eine Nation keine Kultur habe, habe sie auch kein Leben. Qian betonte, dass die Kultur einer Nation einen nationalen Entwicklungsgeist und somit auch eine historische Bedeutung besitze.⁷⁵⁸

Kultur und Geschichte würden einen einzigartigen Charakter aufweisen. Man könne sie als Kontinuum bzw. als ununterbrochene Aneinanderreihung von vielen zusammengesetzten Abschnitten verstehen. Deswegen seien die charakteristischen Merkmale von beiden in gewisser Weise von Pfadabhängigkeit betroffen und nicht leicht zu ändern. Weil sie diesen nicht abänderbaren Charakter besäßen, besäßen sie ein eigenes Leben und einen Geist.⁷⁵⁹

Durch diese Kontinuität gestaltete sich in Qians Augen letztlich die Kultur. Sie präsentiere sich aber durch die Geschichte und nehme dadurch eine Form an. Der enge Zusammenhang zwischen Kultur und Geschichte dürfe dabei nicht aus dem Blick verloren werden. Denn beides bildete bei Qian die Gesamtheit des menschlichen Lebens.⁷⁶⁰

Qian wollte ein enges Verhältnis zwischen Kultur und Geschichte darstellen. Für ihn war die Kultur der Kern der Geschichte bzw. die nicht zu ändernde Essenz. Geschichte verstand er in diesem

⁷⁵⁵ Qian Mu. 1998i. *Wenhua xue dayi* [Die Hauptinhalte der Kulturlehre]. In: ders. (Hrsg.). *Qian Bin-si xiansheng quanji* [Qian Mus gesammelte Schriften], Bd. 37. 1. Aufl., 1-228. Taipei: Lian Jing.

⁷⁵⁶ Qian 1998c, S. 241.

⁷⁵⁷ Ebd.

⁷⁵⁸ Vgl.: Ebd.

⁷⁵⁹ Vgl.: Qian Mu. 1994b. *Chu jiu yu kai xin – qingdai miwang yu minguo chuangjian* [Die Beseitigung des Alten und die Einrichtung des Neuen – der Untergang der Qing-Dynastie und die Gründung der Republik China]. In: ders. (Hrsg.). *Guoshi dagang* [Grundriss der chinesischen Geschichte], Bd. 2. 1. Aufl. 2 Bände. Peking: Shangwu yinshuguan.

⁷⁶⁰ Vgl.: Qian Mu. 1998j. *Zhongguo wenhua congtan* [Meinungen über die chinesische Kultur]. In: ders. (Hrsg.). *Qian Bin-si xiansheng quanji* [Qian Mus gesammelte Schriften], Bd. 44. 1. Aufl., 1-454. Taipei: Lian Jing. S. 1; vgl. auch: Qian 1998i, S. 11.

Sinne als phänomenale Erscheinungen dieser Essenz, welche die eigene Kultur widerspiegeln würden.

761

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass die Kultur nach Qians Vorstellung einen dem Leben ähnlichen Charakter entwickelte, diese Entwicklung aber immer in eine berechenbare Richtung lief. Ein kulturelles Menschenleben lasse sich dabei aber nicht auf den einzelnen Menschen reduzieren, sondern beziehe sich immer auf ein gemeinschaftliches Leben, wo aber jeder einzelne Mensch als dessen Mitglied eine Rolle spiele.

Kultur ist ausschließlich das Leben und zwar das menschliche Leben. Es beschränkt sich nicht auf ein individuelles Leben. Den Alltag jedes Einzelnen kann man als das Menschenleben betrachten, hier aber nicht von Kultur reden. Kultur richtet sich auf den Alltag vom Kollektiv und der großen Gemeinschaft. Das in irgendeiner Region, Gruppe, Gesellschaft oder Nation befindliche Gemeinschaftsleben, das sich auf die Gesamtheit aller Bereiche und Hinsichten bezieht, kann erst dann als Kultur bezeichnet werden.⁷⁶²

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Qian Kultur aus holistischer Sicht betrachtete. Er glaubte, dass Kultur sieben Elemente umfasse, nämlich Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Religion, Moral, Literatur und Kunst.⁷⁶³ Ihre Bedeutung bzw. ihr Verhältnis zueinander könnten sich durch die Veränderung der gesellschaftlichen Struktur ebenfalls verändern. Qian verglich sie deswegen mit dem Puzzlespiel „Tangram“.⁷⁶⁴

Wirtschaft bezieht sich hier auf die materiellen Aspekte des Alltags wie z. B. die Notwendigkeit, für den eigenen Lebensunterhalt zu sorgen. Sie sei, so Qian, die Basis der kulturellen Entwicklung. Doch wirtschaftliche Fortschritte würden nicht zwangsläufig einem Zuwachs der gesamten kulturellen Werte mit sich bringen. Sie wären bloß ein wichtiger Fortschritt bei der Erhaltung des Lebens. Bei dem Element der Wissenschaft ging es Qian um die praxisorientierten Verwendungen der Technologien mit dem Ziel der Verbesserung der Lebensumstände. Die wissenschaftlichen Erfindungen seien zwar materieller Natur, würden aber auch eine Art Geist verkörpern, denn sie bräuchten den menschlichen Verstand, um sicherzustellen, dass hiermit auch wirklich den Menschen geholfen werde. Dieser Prozess sei analytischer Natur.⁷⁶⁵ Der Verstand selber gehöre zu „einer Art Funktion vom Herzgeist“⁷⁶⁶. Der Begriff „Herzgeist“ (*Xin 心*) bezeichnet einerseits das biologische Organ Herz, geht aber deutlich darüber hinaus. Es galt in der konfuzianischen Vorstellung „als Sitz

⁷⁶¹ Vgl.: Qian 1998j, S. 1.

⁷⁶² Qian 1998i, S. 6.

⁷⁶³ Vgl.: A. a. O., S. 38.

⁷⁶⁴ Vgl.: A. a. O., S. 37.

⁷⁶⁵ Vgl.: A. a. O., S. 51.

⁷⁶⁶ A. a. O., S. 41.

der kognitiven und intellektuellen Fähigkeiten des Menschen und [...] das Organ der menschlichen Moralität.“⁷⁶⁷ Deshalb könne man die Wissenschaft auch in Natur- und Geisteswissenschaft aufgliedern. Ihr eigentliches Ziel sei die Suche nach der Wahrheit. Qian war davon überzeugt, dass die vom Verstand eines einzelnen subjektiven Menschen ausgearbeitete Wahrheit keine universelle Lebenswahrheit sein müsse. Demgegenüber sei die durch wissenschaftliche Methoden erarbeitete Wahrheit der Naturwissenschaften objektiv und ewig gültig. Sie befinde sich „über dem“ (*chaoyue rensheng* – 超越人生的)⁷⁶⁸ und „außerhalb des Menschenlebens“ (*rensheng zhi waiwei* – 人生之外围).⁷⁶⁹ Deswegen ließe sich die Umwelt durch wissenschaftliche Methoden erfassen und umgestalten. Doch die Entscheidungen über die Kernprobleme der Menschen könne man nicht der objektiven Rationalität der Wissenschaft überlassen. Nichtsdestotrotz war Qian davon überzeugt, dass die Wissenschaft dem Menschenleben zur Hilfe kommt und es begünstigt.⁷⁷⁰

Im Gegensatz zu Wirtschaft und Wissenschaft kümmere sich Politik um „die verschiedenen Gesetze, Ordnungen und Sitten der Zusammensetzung des Menschen“⁷⁷¹. Sie interessiere sich für die menschliche Welt und bringe die kulturell geprägte gesellschaftliche Ordnung hervor. Maßgebend für sie sei die „humanistische Wahrheit“ (*renwen zhenli* – 人文真理)⁷⁷², also jene Wahrheit, die sich nur mit dem intuitiven Teil des Herzgeistes erfassen lasse. Der unterschiedliche Aufbau der politischen Systeme im Westen und in China stelle deswegen den wahren Unterschied zwischen den beiden Kulturen dar.⁷⁷³

Die weiteren vier Elemente Kunst, Literatur, Religion und Moral würden hingegen keine Grenze zwischen Innen und Außen kennen. Sie hätten nur ein(en) Herz(geist). Der Herzgeist verschmelze das Innere und Äußere miteinander und vereinige beides zu einer Einheit.⁷⁷⁴ Das

⁷⁶⁷ Huang/Schmidt 2009, S. 244.

⁷⁶⁸ Qian 1998i, S. 42.

⁷⁶⁹ A. a. O., S. 41.

⁷⁷⁰ Vgl.: A. a. O., S. 47.

⁷⁷¹ A. a. O., S. 46.

⁷⁷² A. a. O., S. 47.

⁷⁷³ Vgl.: A. a. O., S. 48: Er glaubt, dass es in der westlichen Geschichte insgesamt drei politische Regierungsarten gegeben habe. Die erste sei die „Zivilregierungspolitik“ (*shifu zhengzhi* – 市府政治) (a. a. O., S. 47), die sich um die Freiheit und Gerechtigkeit des Individuums gedreht und von wirtschaftlichen Interessen bestimmt worden sei. Die Zweite sei die römische Reichspolitik gewesen, die nach militärischer Expansion und Organisation gestrebt habe. Dar über hinaus sei sie auf ökonomische Belange und eine politische Organisationsform zur Vertretung der Interessen der Mehrheit fixiert gewesen. Nach Qians Verständnis sind diese miteinander fast deckungsgleich. Der kleine Unterschied zwischen ihnen bestehe darin, dass die zweite Regierungsart noch mehr als die andere auf Eroberung ausgelegt sei. Die dritte schließlich sei die Politik des Judentums oder Christentums. Vor allem im Mittelalter sei das Christum sehr einflussreich gewesen und habe über eine absolute Herrschaft verfügt. Die Religion habe in diesem Fall die Politik diktiert. Qian fasst die drei Arten Politik so zusammen: Sie seien jeweils „zivilrechtlicher [*minquan de* – 民权的], kaiserlicher [*huangquan de* – 皇权的] und geistlicher [*shenquan de* – 神权的] Natur“ (a. a. O., S. 48). Seine Klassifizierung orientierte sich daran, ob die politische Macht in die Hände des Menschen oder von Gott gerä. In Bezug auf die chinesische Politik sagte er, dass das Leitungszentrum der Politik sich in der Moral befinde, nicht aber in der Religion.

⁷⁷⁴ Vgl.: A. a. O., S. 50.

bezeichnet Qian als „das wahre Menschenleben“ (*zhen rensheng* – 真人生)⁷⁷⁵. Kunst sei mit „Interesse“ (*quwei* – 趣味)⁷⁷⁶ am Leben verbunden. Ihr Geist könne beim „Sich-Erfreuen“ (*xinshang* – 欣赏)⁷⁷⁷ aufgespürt werden. Das „Ich“ (*wo* – 我)⁷⁷⁸ versuche die äußere Naturwelt wahrzunehmen und sich darin zu integrieren.⁷⁷⁹ Literatur und Kunst seien mit dem Herzgeist verbunden. Und der Mensch sei der „Herzgeist der Welt“ (*wan wu zhi ling* – 万物之灵)⁷⁸⁰. Kunst ermögliche es, die materielle Welt des „Nicht-Ich“ (*fei wo de wu shijie* – 非我的物世界)⁷⁸¹ abzubilden, während Literatur es dem Menschen ermögliche, eine bessere Einsicht in die zwischenmenschliche Welt des „Ähnlich-Ich“ (*xiangxiang wo* – 想象我)⁷⁸² zu erhalten.⁷⁸³ Bei künstlerischen Tätigkeiten versuche man das menschliche Verständnis zum Objekt hervorzubringen, um es dem Ich zu ermöglichen, eine Vorstellung von diesem Objekt zu gewinnen. Die Literatur wiederum beschäftige sich mit Gefühlen und könne die Bedürfnisse des Menschen widerspiegeln. Dadurch würden emotionale Momente ausgedrückt, die einem dabei helfen könnten, das wahre Ich zu entdecken, d. h. im „Anders-Ich“ (*bi yi wo* – 彼一我)⁷⁸⁴ versuche man das „wahre Ich“ (*zhen wo* – 真我)⁷⁸⁵ zu finden.⁷⁸⁶ Infolgedessen war Qian der Meinung, dass Literatur in diesem Sinne wahrhaftiger sei als Kunst. Ein Mensch in einem Bild sei weniger anschaulicher als einer in einem literarischen Stück. Um die „Natur mit Kunst“ (*ziran yishu hua* – 自然艺术化) und das „Menschenleben mit Literatur“ (*rensheng wenxue hua* – 人生文学化)⁷⁸⁷ zu verschmelzen, müsse man, so Qian, Kunst und Literatur vereinen.⁷⁸⁸

Für den Herzgeist des Menschenlebens spielte Religion in Qians Augen ebenfalls eine wichtige Rolle. Er sprach hier von einer anderen Form von Kunst und Literatur. Religiöse Riten seien als Kunst

⁷⁷⁵ Xu, Guo-li. 2000. *Qian Mu de lishi bentu „xinxing lun“ chutan - Qian Mu minzu wenhua shengming shiguan shulun [Qian Mu's Bio-historical Ideas on National Culture]*. Lishi lilun yanjiu (4): 41-51. S. 43: Xu geht davon aus, dass der Begriff Leben bei Qian im Hinblick auf die Kultur eine wichtige Rolle spielt. Bevor dies näher erläutert werden kann, müssen zwei chinesische Begriffe, nämlich *ren sheng* 人生 und *sheng ming* 生命, näher erläutert werden, da diese beide mit dem deutschen Wort Leben übersetzt werden können. Während *ren sheng* 人生 das Leben mit einer bestimmten weltanschaulichen Ausprägung meint, bezeichnet *sheng ming* 生命 eher die biotische Seite. Laut Xu liegt die Gemeinsamkeit dieser beiden Begriffe darin, dass *sheng ming* 生命 der körperliche Träger von *ren sheng* 人生 sei. Ansonsten sei ein biotisches Leben nicht mehr mit einem Leben voller Zielstrebigkeit und Weltanschauung gleichzusetzen. Um beide Arten des Lebens zu vereinen, müsse man viele Erfahrungen machen und sich vor allem geistig betätigen. Daher fasst Xu die Beziehung der beiden Begriffe bei Qian zusammen, indem er sagt, dass das kulturelle Leben das wahre Leben sei oder umgekehrt.

⁷⁷⁶ A. a. O., S. 51.

⁷⁷⁷ Ebd.

⁷⁷⁸ Ebd.

⁷⁷⁹ Vgl.: A. a. O., S. 51.

⁷⁸⁰ A. a. O., S. 52.

⁷⁸¹ A. a. O., S. 53.

⁷⁸² Ebd.

⁷⁸³ Damit wird hier gemeint, dass die Menschen sich untereinander oft ähneln, ja sogar gleich zu sein scheinen und sich dennoch voneinander unterscheiden. Daher wird hier der Begriff Ähnlich-Ich benutzt. Das Nicht-Ich bezieht sich hauptsächlich auf die materielle Welt.

⁷⁸⁴ Ebd.

⁷⁸⁵ Ebd.

⁷⁸⁶ Vgl.: A. a. O., S. 53.

⁷⁸⁷ A. a. O., S. 54.

⁷⁸⁸ Vgl.: A. a. O., S. 54f.

und religiöse Überlieferungen als Literatur zu begreifen. Dennoch glaubte Qian, dass die Wissenschaft der Religion kritisch gegenüberstehe, da die Religion der Überprüfung des Verstandes nicht standhalten könne. Wissenschaft könne das Instrumentarium bereitstellen, um sich gegen religiöse Unterdrückung zur Wehr zu setzen. Doch sie könne auch nicht alle Probleme des Menschen lösen.⁷⁸⁹ Im Gegensatz dazu könne Moral dieser Aufgabe sehr wohl gerecht werden. Sie sei die Praktizierung des Ideals des Menschenlebens. Qian ging davon aus, dass der Literatur oder der Religion immer mit bestimmten Anforderungen begegnet werde. Literarische Werke würden gefühlsmäßige Reaktionen auslösen und in gewissem Maße von der Wahrnehmung anderer abhängen.⁷⁹⁰

Bei religiösen Riten versuche man einen Dialog mit Gott herzustellen. Qian wies darauf hin, dass Moral „immer etwas anzubieten habe, statt etwas zu verlangen“ (*you xian fei qiu* – 有獻非求)⁷⁹¹.⁷⁹² Ein moralisches Menschenleben strebe zunächst in sich selbst nach Vervollkommnung, die aber erst durch die Interaktionen mit anderen abgeschlossen werde. Daher sprach Qian von der Selbstverwirklichung durch Andere. Durch die moralische Selbstkultivierung werde es dem Menschen dann möglich, sein wahres Ich bzw. das wahre Menschenleben zu erkennen. Um das zu veranschaulichen, verwies Qian auf die Beziehung zwischen dem Wohlwollen der Eltern und der Pietät der Kinder. Gutherzige Eltern sollten nicht sofort Gehorsam von ihren Kindern erwarten. Gleichzeitig sollten Kindern ihren Eltern gegenüber nicht erst dann gehorsam und respektvoll auftreten, wenn diese sich zuvor ihren Kindern gegenüber wohlwollend gezeigt hätten. Die Verpflichtungen der Eltern gegenüber den Kindern und der Kinder gegenüber den Eltern sollte also nach Qians Vorstellung nicht nach dem Prinzip Leistung und Gegenleistung funktionieren.⁷⁹³ Qian vertrat den Standpunkt, dass Moral die (Nächsten-)Liebe im Herzen ausdrücke. Daher müsse man den eigenen Herzgeist kennen, um ein moralisches Menschenleben führen zu können.⁷⁹⁴

Die obige Darstellung soll einen grundlegenden und umfassenden Überblick zu dem Kulturverständnis von Qian Mu liefern.⁷⁹⁵ Mit Blick auf seine Herangehensweise an die chinesische Geschichte versuchte er ebenfalls, einen holistischen Einblick in die kulturelle Struktur Chinas zu vermitteln. Zu betonen ist, dass Qian Moral als Kern der Kultur betrachtete. Um diesen Kern herum

⁷⁸⁹ Vgl.: A. a. O., S. 56.

⁷⁹⁰ Vgl.: A. a. O., S. 53ff.

⁷⁹¹ A. a. O., S. 57.

⁷⁹² Vgl.: A. a. O., S. 57.

⁷⁹³ Vgl.: A. a. O., S. 58.

⁷⁹⁴ Vgl.: A. a. O., S. 59.

⁷⁹⁵ Vgl.: Xu Guo-li 2000, S. 42: Xu deutet darauf hin, dass Qian viel über die Erläuterung der Kultur geschrieben und dabei vier Aspekte besonders hervorgehoben habe. Demnach ließe sich über Kultur sagen: 1) dass sie der Oberbegriff für die Aktivitäten einer Gemeinschaft, sei es eine Nation oder die Menschheit, sei; 2) sie die gesamte Gesellschaft umfasse; 3) sie voller Vitalität und Lebenskraft sei und sich nicht auf den Einzelnen beschränke; 4) sie ein Weg der Bereicherung des geistigen Eigentums der Menschheit darstelle und eine Brücke zwischen der Vergangenheit und der Zukunft darstelle (ebd.)

sah er das Menschenleben angeordnet, das in seinen Augen aus drei Schichten bestand.⁷⁹⁶ Darauf wird im nächsten Unterkapitel eingegangen, um Qians Gegenüberstellung von der chinesischen und westlichen Kultur genauer darlegen zu können.

4.1.3.2 DIE EXTRA- UND INTROVERTIERUNG DER KULTUR

Im Hinblick auf seine Differenzierung zwischen „Kultur“ (*wenhua* – 文化)⁷⁹⁷ und „Zivilisation“ (*wenming* – 文明)⁷⁹⁸ lässt sich bei Qian seine deterministische Kulturbetrachtung ausmachen, und zwar insofern, als Qian davon ausging, dass die Kultur vom einzigartigen Charakter einer Nation geprägt wird. Die beiden Begriffe waren seiner Meinung nach nicht im chinesischen Kontext entstanden, sondern aus dem Westen übernommen worden. Obwohl sich die beiden, „allgemein betrachtet“⁷⁹⁹, auf das Gemeinschaftsleben bezögen, gebe es zwischen ihnen auch eindeutige Unterschiede.

Zivilisation ist eher äußerlicher Natur und gehört zum materiellen Aspekt. Kultur ist eher innerer Natur und gehört zum geistigen Aspekt. Daher kann Zivilisation nach außen verbreitet und von anderen angenommen werden, während sich Kultur aus der geistigen Kumulation der ihr eigenen Gemeinschaft ergibt. So werden alle industriellen Maschinen in der Neuzeit von Menschen aus Europa und den USA erfunden. Das stellt die Zivilisation von Menschen aus Europa und den USA in der Neuzeit zur Schau und drückt zugleich deren kulturellen Geist aus. [...] Maschinen können überall Verwendung finden. [...] Wenn man die neuzeitliche industrielle Zivilisation von Europa und den USA annimmt, heißt das noch nicht, dass die Kultur von Europa und den USA in der Neuzeit bereits allorts Verbreitung und Akzeptanz findet. Es ist klar, dass die Erfindung der Maschinen auf Kultur zurückzuführen ist. Und was für die Anwendung dieser Maschinen und die verschiedenartige Gestaltung des Menschenlebens sorgt, ist Zivilisation. Kultur kann Zivilisation hervorbringen, aber Zivilisation ist nicht unbedingt in der Lage, Kultur zu schaffen.⁸⁰⁰

Folgt man Qian, so gibt es verschiedene Lebensumwelten, die seiner Ansicht nach den jeweils unterschiedlichen Geist einer Kultur bestimmen. Auf diese Weise seien drei kulturelle Lebensformen entstanden, nämlich die „Nomadenkultur auf dem Weideland“ (*youmu wenhua* – 游牧文化)⁸⁰¹, die „Agrarkultur auf dem Flachland“ (*nonggen wenhua* – 农耕文化)⁸⁰² und „die Handelskultur im

⁷⁹⁶ Vgl.: Qian 1998i, S. 11.

⁷⁹⁷ Qian 1998c, S. 3.

⁷⁹⁸ Ebd.

⁷⁹⁹ Ebd.

⁸⁰⁰ Ebd., S. 3.

⁸⁰¹ A. a. O., S. 4.

⁸⁰² Ebd.

Küstengebiet“ (*shangye wenhua* – 商业文化)⁸⁰³. Die Kultur Chinas betrachtete er als eine Art der Agrargesellschaft, die immer das Ziel im Auge habe, ein friedliches Leben zu führen. Die anderen beiden Kulturen würden demgegenüber keine Zufriedenheit kennen. Eben diese Zufriedenheit spiele in der chinesischen Tradition aber eine wichtige Rolle. Ihr Fehlen bringe den Hang hervor, Reichtum und Macht anhäufen zu wollen. Die zuletzt genannten Kulturwege bezeichnet er als „mobil und zukunftsorientiert“ (*jinqu de* – 进取的)⁸⁰⁴, während die Agrargesellschaft zum „Stabil- [*jingdingde* – 静定的] und Konservativ-Sein [*baoshoude* – 保守的]“⁸⁰⁵ neige.

Die Herausbildung der drei Kulturlebensformen waren nach Qian nicht nur stark von der sie umgebenden geografischen Lage bestimmt worden, sondern auch von den sieben elementaren Bestandteilen der Kultur, mit deren Hilfe wiederum ein dreischichtiges Menschenleben aufgebaut werden könne. Wirtschaft und Wissenschaft würden den Aufbau der ersten Schicht des Menschenlebens gewährleisten. Das Menschenleben sei auf materielle, natürliche und wirtschaftliche Gegebenheiten angewiesen. Qian nannte diese erste Schicht das „einzelne Menschenleben“ (*xiaowo rensheng* – 小我人生)⁸⁰⁶. Die zweite Schicht sei das Reich der Politik, die auf das „soziale und gemeinschaftliche Menschenleben“ (*daqun rensheng* – 大群人生)⁸⁰⁷ abgestellt sei. In der dritten Schicht würden Kunst, Literatur, Religion und Moral im Zentrum stehen. Qian sprach hier von dem „historischen Menschenleben“ (*lishi rensheng* 历史人生)⁸⁰⁸.

Diese drei Schichten würden sich mit dem jeweils unterschiedlichen Verhältnis von Mensch und Umwelt konfrontiert sehen. Der einzelne Mensch müsse zunächst seine Grundbedürfnisse befriedigen können. Er habe „Angriffslust“ (*douzhengxing* – 斗争性)⁸⁰⁹, denn um seine Grundbedürfnisse zu befriedigen, müsse er stets zum Kampf bereit sein. Er strebe danach, zu überleben, und versuche dann, seinen Einstieg in die Gemeinschaft abzusichern. In der zweiten Schicht gehe es vor allem um die Frage, wie die Menschen miteinander umzugehen hätten. Hier kann man also in gewisser Weise von einer organisatorischen Verfasstheit sprechen, die Regelungen festlegt, um das friedliche Menschenleben in der Gemeinschaft zu ermöglichen. Die Menschen würden, so Qian, die Freude am sozialen Leben genießen und sie weiter verbreiten. Denn man betrachte seinen Gegenüber hier als Teil von sich selbst und erkenne ihn als gleichberechtigten Mensch an. In der dritten Schicht baue man schließlich ein herzgeistiges Menschenleben auf und

⁸⁰³ Ebd.

⁸⁰⁴ Ebd.

⁸⁰⁵ Ebd.

⁸⁰⁶ Qian 1998i, S. 27.

⁸⁰⁷ Ebd.

⁸⁰⁸ Ebd.

⁸⁰⁹ A. a. O., S. 25.

versuche das Ideal des Menschenlebens zu verwirklichen. Hier kenne man keine Grenze zwischen Innen und Außen und lebe ein harmonisches Leben.⁸¹⁰

Laut diesem Modell von Qian, gibt es also die „materielle“ (*wu shijie* – 物世界)⁸¹¹, die „menschliche (soziale)“ (*ren shijie* – 人世界)⁸¹² und die „herzgeistige Welt“ (*xin shijie* – 心世界).⁸¹³ Die Entstehung dieser drei Schichten, so Qian, stelle aber einen Gesamtprozess dar, der beim einzelnen Menschen beginne, auf ein immer höheres Ziel gerichtet sei und nicht eher ende, bis die Verwirklichung des höchsten Ideals erreicht sei. Qian bezeichnete diesen Prozess als „die kulturelle Evolution“ (*wenhua yanjin* – 文化演进)⁸¹⁴.

Zugleich merkte er aber an, dass dieser Prozess die drei Schichten nicht der Reihe nach durchlaufe. Um dies zu erklären, verwies er auf zwei unterschiedliche kulturelle Entwicklungspfade, nämlich dem der „extravertierten“ (*waiqing de* – 外倾的)⁸¹⁵ Kultur und dem der „introvertierten“ (*neiqing de* – 内倾的)⁸¹⁶ Kultur.⁸¹⁷ Zur ersteren zähle die westliche und zur letzteren die chinesische Kultur. Während die erste den Schwerpunkt auf wirtschaftliche, wissenschaftliche und religiöse Leistungen lege, zeichne die zweite sich in den Bereichen von Politik, Moral, Literatur und Kunst aus.

Im Allgemeinen legt der Westen großen Wert auf Religion und Wissenschaft, während China Moral und Kunst betont. Das sind die strukturellen Unterschiede der beiden Kulturen. Religion und Wissenschaft ist gemein, dass sie extravertiert sind. Bei Religion redet man über den Himmel und den Gott; bei Wissenschaft redet man über die Natur und alle Dinge in der Welt [*wanwu* – 万物]. Beides ist außerhalb des Menschenlebens. Hingegen gehören Moral und Kunst zum Menschenleben. Beides ist innerhalb des Menschenlebens. Moral geht aus dem Inneren des Menschenlebens hervor. In der chinesischen Kultur redet man [gern] über Kunst, die ebenfalls vom Inneren des Menschenlebens hervorgeht und sich im Großen und Ganzen mit Moral gleichsetzt. Deswegen neigt der Geist der westlichen Kultur zur Extravertierung, der Geist der chinesischen Kultur [aber] zur Introvertierung.⁸¹⁸

Ob eine Kultur zur Extra- oder Introvertierung neige, hänge davon ab, im welchen Verhältnis die genannten sieben Elemente innerhalb dieser Kultur zueinander ständen. Wie oben dargestellt, verlange Religion nach einem von der Welt zurückgezogenen Leben. Die westliche Kultur könne aber

⁸¹⁰ Vgl.: A. a. O., S. 12ff.

⁸¹¹ A. a. O., S. 14

⁸¹² Ebd.

⁸¹³ Ebd.

⁸¹⁴ A. a. O., S. 27.

⁸¹⁵ A. a. O., S. 25.

⁸¹⁶ Ebd.

⁸¹⁷ Vgl.: A. a. O., S. 25f.

⁸¹⁸ Qian Mu. 1998k. *Cong zhongguo lishi lai kan zhongguo minzu xing ji zhongguo wenhua* [Eine Analyse über den Charakter der chinesischen Nation und die chinesische Kultur angesichts der chinesischen Geschichte]. In: ders. (Hrsg.). *Qian Bin-si xiansheng quanji* [Qian Mus gesammelte Schriften], Bd. 40. 1. Aufl., 1-159. Taipei: Lian Jing. S. 111.

gemäß ihrem eigenen Verständnis nicht auf die materielle Welt verzichten, die die Grundlage für ihre Weiterentwicklung bilde. Hier glaubte Qian, einen Widerspruch innerhalb der westlichen Kultur aufgespürt zu haben. Durch den Fortschritt der Wissenschaften und die industrielle Entwicklung würde die westliche Kultur aber stärker und im Vergleich mit der chinesischen Agrarkultur überlegen werden.⁸¹⁹ Diese Kulturen schienen für ihn zumindest auf den ersten Blick nicht kompatibel zu sein. Er verglich sie mit den Begriffen Yin und Yang aus der chinesischen Philosophie. „Der religiöse Geist ist allgemein weich, [schwarzes] Yin und passiv; aber der moralische Geist ist immer hart, [weißes] Yang und aktiv. [...] die westliche Kultur tendiert zu Religion, die chinesische Kultur zu Moral.“⁸²⁰ Dieser Hinweis ist deswegen interessant, weil Yin und Yang einerseits zwei entgegengesetzte, andererseits aber auch zwei aufeinander bezogene Kräfte darstellen. Sie sind, anders formuliert, unvereinbar, bilden aber dennoch eine untrennbare Einheit und beeinflussen sich dabei gegenseitig. Vor diesem Hintergrund erscheint es verständlich, dass Qian einerseits auf die chinesischen Traditionen pochen, sich gleichzeitig aber auch vorstellen konnte, westliche Konzepte, wie etwa die Demokratie, wenn vielleicht auch nur in Form einer Ein-Parteien-Demokratie, in die chinesische Gesellschaft zu integrieren.

Qian versuchte, aus historischer Perspektive einen Einblick in und ein Verständnis für die westliche Kultur zu erlangen. Er ging davon aus, dass sich die westliche Kultur aus der griechischen, jüdischen und römischen Tradition gespeist habe. Die griechische Kultur schätze das Individuum sehr hoch. In der jüdischen Kultur spiele das Leid eine besondere Rolle, weswegen sie auf die Abhilfe und Befreiung durch Gott hoffe. Deswegen habe der Glaube an Gott im Westen an Boden und Bedeutung gewinnen können. Die römische Kultur sei hingegen eine säkulare Kultur gewesen und ihre Herrscher hätten sich auf die politische Kultur konzentriert. Deswegen sei es dieser Kultur gelungen, ein Rechtssystem aufzubauen und die Demokratie hervorzubringen. Qian glaubte, dass die römische Kultur immer auf der zweiten Kulturschicht geblieben sei und die dritte Schicht der Moral nicht habe erreichen können. Deswegen ging Qian auch davon aus, dass in der römischen Kultur eine moralisch-neutrale Politik betrieben worden sei, d. h. eine politisch (gewalttätige) Moral.⁸²¹ Gerade aus diesem Grund habe sie vom geistlichen Glauben Gebrauch machen wollen, um die Kraft für die Weiterentwicklung in die dritte Stufe auszuschöpfen. Die römische Politik sei aber zum Vehikel für die Verbreitung des christlichen Glaubens geworden. Im Mittelalter hätten die Römer dann ihr Reich verloren. Qian glaubte, dass der Westen erst durch die Renaissance von dem massiven Einfluss der christlichen Kirche befreit worden sei. Infolgedessen ging er davon aus, dass die Gründung des

⁸¹⁹ Vgl.: Qian 1998c, S. 7.

⁸²⁰ Qian 1998i, S. 62.

⁸²¹ Vgl.: A. a. O., S. 69.

modernen westlichen Staates erst durch die Befreiung der Politik von der Religion möglich geworden sei.⁸²² Er vertrat zudem die Ansicht, dass die westliche Kultur eine gemischte Kultur sei. Dies treffe aber nicht auf die chinesische Kultur zu. Denn diese habe nur einen einzigen Ursprung.⁸²³

Dem politischen System der westlichen Kultur warf er vor, dass Demokratie hier zwar den Kern der inneren Politik bilde, dass dies aber nicht im Umgang mit dem Ausland gelte. Tatsächlich strebe der Westen danach, das Ausland auf undemokratischem Wege mit dem Mittel der Gewalt zu erobern.⁸²⁴ Die Politik Chinas empfand er demgegenüber als die Verkörperung der Moral. Zu diesem Schluss kam er durch seine Auseinandersetzung mit dem von ihm erdachten Modell des dreischichtigen Menschenlebens. Demzufolge wurde die zweite Schicht der beiden Kulturen von zwei unterschiedlichen Elementen der dritten Schicht beeinflusst. „Religion spricht sich für ein sich von der Welt zurückgezogenes Leben [*chushi* – 出世] aus, während Moral auf ein der Welt zugewandtes Leben [*rushi* – 入世] besteht. Religion leitet die Politik auf indirekte Weise. Moral gestaltet die Politik aber auf direkte Weise.“⁸²⁵

Aus historischer Sicht betrachtet glaubte er, dass die Ordnung des Westens von dem angeblichen Willen Gottes abhängen und die Gestaltung der Politik durch Religion beeinflusst werde. Dies bereitete ihm Sorge. Es gebe, so Qian, eine unüberbrückbare Distanz zwischen dem Diesseits und dem Jenseits.⁸²⁶ Er glaubte daher, dass die westliche Kultur den Schwerpunkt auf die erste Schicht lege. Zudem sei der Wille Gottes offen für Interpretationen, was es den Menschen im Westen erlaube, ihr von materiellen Interessen geleitetes Handeln religiös zu legitimieren. Man konzentriere sich nur auf die Sichtweise des Individuums und strebe nach der Anhäufung von möglichst viel Reichtum. Demgegenüber versuche die moralische Politik zwischen den Menschen zu vermitteln, um deren friedliche Koexistenz zu sichern. Daher behauptete er:

Die moralische Politik wird dem Individuum die Freiheit nicht rauben, sondern ein moralischer Geist muss auf der Basis der individuellen Freiheit entwickelt werden. Zugleich muss die moralische Politik auf das Gemüt und die Ansichten der Mehrheit Rücksicht nehmen. Das höchste Ziel des moralischen Geistes muss der Mehrheit und dem Gemeinschaftsleben dienen. Die menschliche Kultur muss darauf setzen, dass Moral die Politik leitet, welche die Wirtschaft kontrolliert. Wirtschaft und Politik soll somit ein moralischer Charakter innewohnen.⁸²⁷

⁸²² Vgl.: A. a. O., S. 68ff.

⁸²³ Vgl.: A. a. O., S. 71. Qian umschrieb die beiden Kulturen mit den folgenden Metaphern: Die Hauptrolle auf der Bühne der europäischen Kultur werde ständig gewechselt. Am Ende spiele deswegen nicht das gleiche Ensemble wie zu Beginn. Auf der Bühne der chinesischen Kultur gebe es hingegen nur Chinesen. Infolgedessen bezeichne er die chinesische Geschichte als „Langlauf“ (Qian 1998c, S. 246), die westliche Geschichte als „Staffellauf“ (ebd.)

⁸²⁴ Vgl.: Qian 1998i, S. 70.

⁸²⁵ Vgl.: A. a. O., S. 48.

⁸²⁶ Vgl.: Ebd.

⁸²⁷ A. a. O., S. 48f.

Da laut Qian sowohl Religion als auch Moral vom Willen des Menschen ausgehen, war er der Ansicht, dass beides in diesem Sinne auf die gleiche Quelle, nämlich auf den Herzgeist, zurückgreife. Religion konzentrierte sich dabei aber eher auf die Objektivität des sich von der Welt zurückziehenden Lebens (die von Gott bestimmte unveränderbare Ordnung) und grenzte sich von der inneren Subjektivität der Moral ab.⁸²⁸ Um diesen Willen des Herzgeistes wahrzunehmen, müsse man sich an moralische Ansprüche halten. Aus diesem Grund beharrte er auf die Notwendigkeit der Weiterexistenz der chinesischen Kultur als Bewahrer des moralischen Menschenlebens. Hierin sah er ein gutes Argument dagegen, die Kultur Chinas gänzlich zu verwerfen.⁸²⁹

Mit dem moralischen Geist ließe sich, so Qian, Religion „kultivieren“ (*xilian* – 洗煉)⁸³⁰. Vor allem in der introvertierten Kultur Chinas bilde Moral die Basis zur Einübung der religiösen Riten. Diese Position brachte er in seinen späteren Arbeiten, in denen er sich mit den Unterschieden zwischen den beiden Kulturen beschäftigte, zum Ausdruck. So schrieb er hier, dass die Chinesen dem Menschen und dem Herzgeist eine besondere Bedeutung beimessen würden, während der westliche Mensch vor allem auf materielle Objekte fixiert sei.⁸³¹ Er verwies aber zugleich darauf, dass es „zu einfach und oberflächlich“⁸³² sei, nur den Unterschied zwischen den beiden Kulturen zu betonen, wohl um die scheinbare Neutralität seiner Position unter Beweis zu stellen. Ein kultureller Vergleich solle zur Einsicht verhelfen, wie sich die eigene Kultur weiterentwickeln könne.⁸³³ Qian scheint hier ein Opfer seiner eigenen Hochachtung vor der chinesischen Kultur geworden zu sein, sodass es ihm schwerfiel, ein wertfreies Urteil über die beiden Kulturen zu fällen.

Aus der Tatsache, dass China auf eine sehr lange Geschichte zurückblicken kann, schöpfte Qian Mu sehr viel Mut. Oswald Spenglers These vom „Untergang des Abendlandes“ hielt er jedenfalls für „zu pessimistisch“⁸³⁴. Spengler war davon ausgegangen, dass jede Kultur nicht nur ein Anfang, sondern auch ein Ende habe. Daraus könnte man schlussfolgern, dass mit dem zunehmenden Alter eine Kultur die Wahrscheinlichkeit für den nahenden Untergang eben jener Kultur steigt.⁸³⁵ Die lange Geschichte Chinas würde deren bevorstehendes Verschwinden dann wahrscheinlicher werden lassen. Qian hingegen glaubte, dass eine Kultur sich immer weiter entwickeln könne. Die lange Geschichte Chinas war für ihn deswegen kein Grund, ihr baldiges Ende zu befürchten. Denn die Kultur könne nicht ohne Weiteres mit einem Lebewesen verglichen werden:

⁸²⁸ Vgl.: Ebd.

⁸²⁹ Vgl.: Ebd.

⁸³⁰ A. a. O., S. 84.

⁸³¹ Vgl.: Qian 1998d, S. 31.

⁸³² Qian 1998c, S. 247.

⁸³³ Vgl.: Ebd.

⁸³⁴ Qian 1998i, S. 77.

⁸³⁵ Vgl.: Ebd.

Das kulturelle Leben unterscheidet sich vom Leben der natürlichen Lebewesen. Das einzelne [biotische] Leben gehört zur Naturwelt. Das Leben der nationalen Kultur gehört zur Welt des Humanismus (*renwen shijie* – 人文世界). [...] Die humanistische Welt kann sich von der Naturwelt nicht trennen, jedoch über sie hinausgegangen sein.⁸³⁶

Außerdem wies Qian auf ein Charakteristikum der chinesischen Kultur hin, das durch die Idealisierung der Moral zutage komme. Der Kern der moralischen Kultur bestehe aus dem Herzgeist und der „menschlichen Natur“ (*xing* – 性)⁸³⁷, was Qian als „Humanismus-Zentrismus“ (*renwen benwei* – 人文本位)⁸³⁸ bezeichnete.⁸³⁹ Beides sei in die kosmische Ordnung eingebettet. Er ging davon aus, dass der Kosmos wie ein organisches Lebewesen funktioniert. Natürliche Phänomene, wie etwa die Bewegung der Sterne, könnten Aufschluss über die Entwicklung bzw. den Willen des Kosmos geben. Das Leben des Menschen sah er ausnahmslos ebenfalls als Bestandteil der kosmischen Ordnung an.⁸⁴⁰

Qian vertrat die Ansicht, dass die (menschliche) Natur eigentlich gut sei. Wenn diese Natur zum Negativen neige, müsse dies mit der Umgebung des Menschen, also z. B. den Umständen, unter denen er aufgewachsen ist, zusammenhängen. Um eine solche negative Beeinträchtigung zu verhindern, sei die moralische Erziehung der Menschen notwendig. Somit könne verhindert werden, dass die eigentlich gute Natur des Menschen durch die Umgebung verdorben werde. Daher müsse

⁸³⁶ A. a. O., S. 78. Biotisches Leben wird hier zur Abgrenzung vom kulturellen Leben benutzt. Das Wort Humanismus wird als *renwen zhuyi* – 人文主义 ins Chinesische übersetzt. Lee setzt sich mit der Entstehung des Wortes Humanismus im chinesischen Kontext auseinander und identifiziert den Humanismus als „ein Produkt der neuzeitlichen westlichen Kultur“ (Lee Ming-huei. 2013. *Konfuzianismus und Humanismus. Konfuzianischer Humanismus*. Transkulturelle Kontexte. Bielefeld: Transcript Verlag. S. 10). Die chinesische Übersetzung ergab sich nach seiner Meinung aus der Berührung mit dem Westen vor allem in den 1920er Jahren und war hauptsächlich vom amerikanischen „New Humanism“ geprägt. Da Lee die Meinung vertritt, dass es selbst im Westen keine einstimmige Klarheit über den Begriff des Humanismus gebe, meint er: „Der Humanismus ist keine Schule, sondern eine geistige Richtung, die ausgehend von menschlicher Selbstbesinnung, dem Rang des Menschen neuerlich Anerkennung verschafft“ (ebd.). Immerhin unterscheidet Lee den okzidentalen Humanismus, welcher mit Blick auf die mittelalterliche Entstehungsgeschichte dieses Begriffs in einem Spannungsverhältnis zur Religion stehe, von dem von traditionellen chinesischen Werten bzw. von dem (neo-)konfuzianisch geprägten Humanismus. Die letzte Form des Humanismus lässt sich im chinesischen Kontext als Antwort auf die Herausforderung der Neue-Kultur-Bewegung verstehen. Lee meint hierzu: „Allerdings bevorzugte es der moderne Neukonfuzianismus, in seiner Diskussion der vom Konfuzianismus dominierten chinesischen Kultur, von ‚humanistischem Geist‘ [*renwen jingshen* – 人文精神] statt von Humanismus zu sprechen“ (ebd.). Anhand der Auffassungen von zwei zeitgenössisch anerkannten Neukonfuzianern vom Humanismus, nämlich der von Tang Jun-yi und Mou Zong-shan, verweist Lee darauf, dass zwischen dem Deutschen Idealismus und dem humanistischen Geist des chinesischen Konfuzianismus eine hohe Ähnlichkeit festgestellt werden könne. Im Unterschied zum okzidentalen Humanismus sei der konfuzianisch geprägte Humanismus durch die Religiosität geprägt. Lee glaubt, dass „die Religiosität des Konfuzianismus [...] von der Einheit zwischen Immanenz und Transzendenz aus[geht] (oder von immanenter Transzendenz), während die Religiosität des Christentums deren Trennung voraussetzt“ (a. a. O., S. 18).

⁸³⁷ Qian 1998i, S. 87.

⁸³⁸ A. a. O., S. 88.

⁸³⁹ Diese zwei Schriftzeichen weisen einen starken Bezug zu den konfuzianischen Werten auf. Besonders von Bedeutung ist die aus dem konfuzianischen Klassiker „Mengzi“, verfasst von einem Nachfolger Konfuzius’, hervorgegangene Idee, dass sich die dem Menschen bei der Geburt mitgegebene Natur zum Guten neige. Mit dem Ausdruck *xin* (auf Deutsch Herz) war ursprünglich gemeint, dass das biologische Organ aus der philosophischen Perspektive des Konfuzianismus betrachtet als die Quelle der kognitiven Fähigkeit des Menschen angesehen wird. *Xin* hat eine moralische Bedeutung (für Details siehe: Huang/Schmidt 2009, S. 244f.).

⁸⁴⁰ Qian 1998i, S. 87.

zunächst die menschliche Natur kultiviert werden. Dann könne der „ordnungsgemäße Weg“ (*dao* – 道)⁸⁴¹, also der vernünftige, moralische Weg, ans Licht gebracht und gefördert werden. Als kultivierte Person übe man positiven Einfluss auf die dingliche Welt aus. Durch die Praktizierung der Moral könne die dingliche Natur begriffen und dann kultiviert werden. Dadurch könne man das Mandat des Himmels, also den ewigen Willen des Kosmos, begreifen, welcher mit dem menschlichen Weg übereinstimme. Auf diese Weise integriere der ordnungsmäße Weg den Menschen in die Naturwelt und vereinige beide zu einer „Einheit von Tugend und (moralischer guter) Natur“ (*dexing yiyuan* – 德性一元)⁸⁴². Letztendlich würden der Mensch und die Naturwelt harmonisiert und miteinander kommunizieren.⁸⁴³ Davon ausgehend behauptete Qian, dass das absolute Ideal des Menschenlebens bzw. des kulturellen Lebens nach der „Ewigkeit“ (*yongsheng* – 永生)⁸⁴⁴ und der „Unvergänglichkeit“ (*buxiu* – 不朽)⁸⁴⁵ strebe. Durch den moralischen Geist habe die chinesische Kultur drei Errungenschaften hervorbringen können, nämlich die „Tugend“ (*de* – 德)⁸⁴⁶, die kulturelle „Errungenschaft“ (*gong* – 功)⁸⁴⁷ und das „Wort“ (*yan* – 言)⁸⁴⁸, letzteres verstanden als die Anfertigung von Schriften, die den Menschen zu einem glücklichen Leben verhelfen sollen. Sie seien die Maßstäbe, anhand derer sich die moralische Politik messen lassen müsse.⁸⁴⁹

4.1.4 DER NATIONALE CHARAKTER IN BEZUG AUF DIE KULTUR UND DIE GESCHICHTE CHINAS

Es wurde bereits gezeigt, was für ein Verhältnis zwischen der Kultur und der Geschichte Chinas in Qians Denken bestand. Folgt man dieser Sichtweise, so lässt sich die Kultur Chinas nur aus einer historischen Perspektive begreifen. Ihr Kern, so Qian, sei dabei ein moralisches Menschenleben.⁸⁵⁰ Im Werk „Der Grundriss der chinesischen Geschichte“ versuchte Qian bereits, sein Verständnis von dem Begriff Nation im Rahmen von Geschichte und Kultur darzulegen.

Die Bildung einer Nation und der Aufbau eines Staates sind die Phasen der kulturellen Entwicklung. Daher sind

⁸⁴¹ A. a. O., S. 88.

⁸⁴² A. a. O., S. 88.

⁸⁴³ Vgl.: A. a. O., S. 89.

⁸⁴⁴ A. a. O., S. 93

⁸⁴⁵ Ebd. Das ist ebenfalls ein wichtiger Grund dafür, warum er die Drei Volksprinzipien von Sun Yat-sen so hochschätzte.

⁸⁴⁶ Qian Mu. 1998l. *Minzu yu Wenhua [Nation und Kultur]*. In: ders. (Hrsg.). *Qian Bin-si xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften]*, Bd. 37. 1. Aufl., 1-186. Taipei: Lian Jing. S. 8.

⁸⁴⁷ Ebd.

⁸⁴⁸ Ebd.

⁸⁴⁹ Vgl.: Liang Shu-fang. 2012. *Qian Mu zhi linghunguan yu buxiulun pingxi [The Analysis and Evaluation on Qian Mu's Concepts of Spirit and Immortality]*. *Chengda zongjiao yu wenhua xuebao*. 157-179. S. 168; Qian 1998l, S. 8f.).

⁸⁵⁰ Vgl.: Qian 1998i, S. 58f.

eine Nation und ein Staat die Produkte der Kultur. Die weltweite Mannigfaltigkeit von Nationen und Staaten repräsentiert die Vielfalt der in ihnen verborgenen Kulturen. [Also:] [M]an wird seinen Schatten nicht los. Das gilt überall. Wer sich zur Fortentwicklung einer Kultur verpflichtet fühlt, dürfte eine Nation und einen Staat gründen, was seiner Kultur zugutekommen und ihr Prosperität bringen soll. Wenn die zu erfüllende Mission zur kulturellen Entwicklung unterbrochen wird, dann dürfte dementsprechend der Staat zusammenbrechen und die Nation zerfallen.⁸⁵¹

Nach dieser Sichtweise ist die Nation das „Subjekt“ (*zhuti* – 主体)⁸⁵² der Kultur. Die Nation habe, so Qian, die nationale Kultur geschaffen. Wiederum werde sie durch diese gestaltet.⁸⁵³ Beide Begriffe, Kultur und Nation, stammen ursprünglich aus dem Westen und werden ins Chinesische mit *wenhua* – 文化 bzw. *minzu* – 民族 übersetzt. Qian glaubte aber, dass es bereits im Altertum Chinas ähnliche Wörter für die beiden Begriffe gegeben habe. Nation sei im chinesischen Kontext mit „Blutverwandtschaft“ (*xuetong* – 血统)⁸⁵⁴ verbunden, Kultur hingegen mit der „Überlieferung des konfuzianischen Weges“ (*daotong* – 道统)⁸⁵⁵. Die Chinesen legten nach seiner Auffassung mehr Wert auf die Kultur als auf die Nation,⁸⁵⁶ zumal die Menschen im chinesischen Altertum keine klare Vorstellung von Nation gehabt hätten.⁸⁵⁷ Ansonsten finden sich keine klaren Definitionen von den beiden Begriffen in den Schriften Qians. Dennoch räumte Qian gerade der Kultur einen hohen Stellenwert ein. Durch sie werde das komplexe Zusammenleben der Menschen miteinander geregelt. Eine stark auf die Nation oder gar nur den Staat fixierte Anschauung stand in seinen Augen der fortschreitenden Verwirklichung des Ideals einer humanen Welt entgegen.⁸⁵⁸ Er versuchte aber immer wieder, den nationalen Begriff unter kulturellen Gesichtspunkten zu analysieren und führte einige Beispiele an, um zu beweisen, dass seit dem chinesischen Altertum die Abgrenzung einer Nation von der anderen nur auf die Ausdifferenzierung der Kultur zurückzuführen sei. Die Identifikation der chinesischen Bevölkerung mit ihrer Nation werde letzten Endes durch kulturelle Symbolik ermöglicht.⁸⁵⁹ Insofern wies er der Kultur bei der Herausbildung einer Nation eine entscheidende

⁸⁵¹ Qian 1994a, S. 31f.

⁸⁵² Qian 1998l, S. 1.

⁸⁵³ Vgl.: Ebd.

⁸⁵⁴ Qian 1998l, S. 1.

⁸⁵⁵ Ebd.

⁸⁵⁶ Vgl.: Ebd.

⁸⁵⁷ Vgl.: A. a. O., S. 2.

⁸⁵⁸ Vgl.: A. a. O., S. 6.

⁸⁵⁹ Vgl. Wong 2004, S. 2: Wong weist darauf hin, dass die nationale Identität nach Qians Meinung mit der Herausbildung von Nation, Kultur und Geschichte Chinas zusammenhänge. Daher könne man sie als die Identifikation mit der kulturellen Symbolik bezeichnen. Wong will keinesfalls Qians Identifikation mit der Nation auf ethnische Faktoren beschränken. Die sich seit tausenden Jahren abspielende Kulturentwicklung gehe nämlich über territorial abgesteckte Grenzen, (ethnische) Menschengruppen, einheimische Gebräuche und sprachliche Differenzen hinaus. Laut Wong identifizierte sich Qian eher mit einem Symbol der chinesischen Kultur als mit einer konkreten chinesischen Kultur. Denn er habe geglaubt, dass sich die chinesische Kultur tausende von Jahren lang entwickelt habe und bereits über Territorium, Rasse, einheimische Sitten und Sprachen etc. hinaus ein kulturelles Symbol geworden sei, mit dem die Mitglieder der chinesischen Kultur sich identifizieren könnten.

Rolle zu. Die Kultur gebe der Nation Lebenskraft. Ohne Kultur könne es keine Nation geben.⁸⁶⁰

Zwei Charakteristika der chinesischen Nation erschienen ihm besonders wichtig: „Beharrlichkeit“ (*jianren xing* – 坚韧性)⁸⁶¹ und „Ausgewogenheit“ (*ronghe xing* – 融合性)⁸⁶². Sie waren für ihn der Grund, warum die chinesische Kultur seit dem Altertum bestehen konnte. Dennoch wies er zugleich darauf hin, dass die Konfrontation zwischen der westlichen und der chinesischen Kultur einen Kurswechsel der chinesischen Nation erfordere und dass dieser Kurswechsel bereits in der Neuzeit erfolgt sei. Er verweist in diesem Zusammenhang auf das gewaltsame Eindringen von Mongolen und Mandschu, denen es jeweils gelang, eigene, nicht von Han-Chinesen gegründete Dynastien zu errichten, und zwar die Yuan-Dynastie (1279-1368) und die Qing-Dynastie (1644-1911). Die konfuzianisch geprägten Gelehrten-Beamten hätten, so Qian, in der damaligen Zeit für den Fortbestand der chinesischen Kultur gekämpft. Diese Gelehrten-Beamten hätten in der Spätzeit der Ming-Dynastie (1368-1644) und zu Beginn der Qing-Dynastie, hier kann beispielhaft Gu Yan-wu (1613-1682 n. Chr.) genannt werden, nicht nur der Nation, sondern auch der Rasse der Han-Chinesen eine besondere Bedeutung zugewiesen und geglaubt, durch die Rettung der Han-Chinesen könne auch die chinesische Kultur gerettet werden. Qian verwies aber darauf, dass diese Beamten die kulturellen Traditionen bloß zu retten versucht hätten, um die Nation und den Staat zu schützen. Die chinesische Kultur selber sei ihnen dabei weniger wichtig gewesen. Kritisch sah er auch die Reformvorschläge des Gelehrten-Beamten Kang You-wei in der Spätzeit der Qing-Dynastie. Denn diese hätten auf die Aufrechterhaltung der kaiserlichen Ordnung abgezielt, die in Qians Augen nicht mit der chinesischen Kultur vereinbar war, insbesondere auch deswegen, weil sie von Qian als Fremdherrschaft wahrgenommen wurde. Qian warf diesen Reformern vor, dass sie keine ausreichende Kenntnis über die chinesische Geschichte gehabt hätten. Demgegenüber schätzte er die Drei Volksprinzipien von Sun-Yat-sen hoch, denn die hierin zum Ausdruck gebrachte Sichtweise halte eine Balance zwischen der nationalen und der kulturellen Anschauung und verliere den traditionellen Geist der Kultur nicht aus den Augen.⁸⁶³

Er glaubte, dass man durch die Erforschung der Geschichte den „nationalen Charakter“ (*minzu xing* – 民族性)⁸⁶⁴ eines Landes eindeutig ans Licht bringen könne. In Bezug auf die Geschichte formulierte er diese enge Beziehung wie folgt:

Jede Nation auf der Welt wird durch die Geschichte gestaltet. Ohne historische Erbschaft und Anreicherung kann

⁸⁶⁰ Vgl.: Qian 1998k, S. 15.

⁸⁶¹ Qian 1998l, S. 17

⁸⁶² Ebd.

⁸⁶³ Vgl.: A. a. O., S. 23.

⁸⁶⁴ Qian 1998k, S. 20.

kaum eine Nation zustande kommen. Wenn diese Nation keinen Wert auf die eigene Geschichte und die Erinnerung legt, die zur Herausbildung der nationalen Historie beiträgt, dann wird daraus keine klare und stabile Nation entstehen können.⁸⁶⁵

Der nationale Charakter war in Qians Augen nichts Starres, das zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte eines Landes festgelegt wird und dann unverändert bleibt. Vielmehr prägte er sich im Laufe der Zeit aus, gewinne an Kontur, sei stark an die Interaktion mit seiner Umgebung gebunden und nehme ständig Neues in sich auf. Der nationale Geist werde somit vom Geist der Geschichte mitgetragen, welcher die Verschmelzung von dem Menschen als Lebewesen und dem kulturellen Bewusstsein widerspiegele.⁸⁶⁶ Es wird deutlich, dass Qians Definition von nationaler Identifikation mit der Kultur verbunden ist und sich daher nicht auf die Ethnie und Blutverwandtschaft reduzieren lässt.⁸⁶⁷ Allerdings haben Kultur und Geschichte bei Qian auch einen exklusiven Charakter. Denn einerseits erlauben sie es, einer bestimmten Menschengruppe ein Zugehörigkeitsgefühl zu ihrer Nation zu entwickeln. Sie schließen andererseits aber auch jene aus, die nicht dieselbe Geschichte und Kultur haben.

Nation, Kultur und Geschichte, so lautet Qians Kernthese, bilden eine Einheit und lassen sich nicht getrennt denken.⁸⁶⁸

4.1.5 DIE DREI PHASEN DER KULTURELLEN GESCHICHTE CHINAS UND DER BEGINN DER VIERTEN PHASE

In Bezug auf die chinesische Kultur hielt Qian es für notwendig, sowohl „die philosophische“⁸⁶⁹ als auch auf „die historische Perspektive“⁸⁷⁰ zu berücksichtigen. Auf diese Weise wollte Qian die Fragen beantworten, „welchen Stellenwert ein fünftausendjähriges Leben hat“⁸⁷¹, „was für einen Beitrag für die Gesellschaft, den Staat und die Menschheit die chinesische Kultur geleistet hat“⁸⁷² und „wo sie hingehet“⁸⁷³. Die Beantwortung dieser Fragen sah er auch als Verteidigung der eigenen Kultur gegen den wachsenden Zweifel an ihr.

⁸⁶⁵ Qian Mu. 1998b. *Lishi yu wenhua luncong [Abhandlungen über Geschichte und Kultur]. Cong lishi wenhua kan shishi bidalu [Ein Protokoll der schriftlichen Antworten auf die aktuellen Ereignisse aus der Perspektive von Geschichte und Kultur]*. In: ders. (Hrsg.). *Qian Bin-si xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften]*, Bd. 42. 1. Aufl., 83-92. Taipei: Lian Jing. S. 84.

⁸⁶⁶ Vgl.: Qian 1998f, S. 12.

⁸⁶⁷ Vgl.: Qian 1998k, S. 68.

⁸⁶⁸ Vgl.: Qian 1998f, S. 12.

⁸⁶⁹ Qian 1998c, S. 242.

⁸⁷⁰ Ebd.

⁸⁷¹ Ebd.

⁸⁷² Ebd.

⁸⁷³ Ebd.

Qian glaubte, dass die chinesische Kultur bis zum Ende der Qing-Dynastie 1911/1912 insgesamt drei Phasen durchlaufen habe. Die erste Phase war für ihn die Zeit, in der erstmals geschichtliche Ereignisse aufgezeichnet wurden und dauerte bis zur Gründung der Qin-Dynastie (221-206 v. Chr.) an. Gemäß Qians Verständnis war die chinesische Gesellschaft damals von Begriffen wie „Alles unter dem Himmel“ (*tianxia* – 天下)⁸⁷⁴ und „die Große Harmonie“ (*datong* – 大同)⁸⁷⁵ geprägt, also von der Vorstellung einer harmonischen, sinozentristischen Weltordnung. Was über das territoriale Gebiet des Reiches der Mitte hinausging, sei von den Chinesen damals nicht wahrgenommen worden. Qian erklärte dies mit dem geringen Bildungsstand der damaligen Chinesen sowie dem Mangel an Reisemöglichkeiten.⁸⁷⁶ Hierzu erläuterte er: „[W]as man [derzeit] als das Reich der Mitte [*zhongguo* – 中国] bezeichnet, beschränkt sich nur auf das Gesamtgebiet der chinesischen Kultur.“⁸⁷⁷ Auf der Basis dieses kulturell-territorialen Verständnisses habe man die Welt als „die Einheit“⁸⁷⁸ wahrgenommen und geglaubt, dass „unter dem Himmel nur Frieden“⁸⁷⁹ vorherrsche. Diesen idealen gesellschaftlichen Zustand hätten die Menschen im Altertum angestrebt. Dazu passend sei der Grundsatz verbreitet worden: „[W]enn man verwandtschaftlich miteinander lebt, muss man den Vorfahren oder Eltern Respekt entgegenbringen“ (*fan you xueqi, mo bu zun qin* – 凡有血气, 莫不尊亲)⁸⁸⁰. Qian bezeichnet diesen Grundsatz als die „kulturelle Entwicklung des Humanismus“ (*renlei zhuyi* oder *renwen zhuyi* – 人文主义)⁸⁸¹, sogar als „Kosmopolitanismus“ (*shijie zhuyi* – 世界主义)⁸⁸². Im Vergleich mit der gleichzeitig stattfindenden Entwicklung in (West-)Europa, wo man „ständig nach Außen expandierte und woraus die heutige Tendenz zur Unterdrückung und der Invasion hervorgeht“⁸⁸³, habe man sich in China nur der Einhaltung der moralischen Ethik verschrieben, die damals den Kern der akademischen Gedanken ausgemacht habe. Diese universale

⁸⁷⁴ Der Begriff *tianxia* (wörtl. Alles unter dem Himmel) ist sinozentrisch. Der Himmel wird hier nicht naturalistisch wahrgenommen, sondern in der traditionellen Kultur als Instanz, die durch die Phänomene der Naturwelt ihren Willen ausdrückt. Durch Betrachtung der Naturereignisse können sich die Menschen mit dem Himmel verständigen. Der Begriff Alles unter dem Himmel stellt eine sinozentristische Kulturordnung dar, bei der der Kaiser im Zentrum steht und das Mandat des Himmels vertritt. Mit diesem Begriff verschafft sich die chinesische Kultur ihre universale Geltung (vgl.: Huang/ Schmidt 2009, S. 243).

⁸⁷⁵ Die Große Harmonie ist eine sozialutopische Idee. In dieser idealen Gesellschaft kennt man keine Konflikte, nur ein harmonisches Leben. Diese Idee manifestiert sich erstmals im konfuzianischen Kanon „Aufzeichnungen über die Sitte“ (*Li ji* – 礼记), der wahrscheinlich im 3. bzw. 2. Jahrhundert vor Chr. geschrieben wurde (für Details siehe Ma Ke-feng. 2013. *Datong lixiang yu shijie zhuyi* [Das Ideal der Großen Harmonie und der Kosmopolitanismus]. *Shehui kexue* (3): 140-146). Sun Yat-sen versuchte, mit seiner Vorstellung von einer sozialistischen Gesellschaft den Anschluss an diese Utopie zu finden. Siehe hierzu das Kapitel über Suns Sozialismus.

⁸⁷⁶ Vgl.: Qian 1998c, S. 248.

⁸⁷⁷ Ebd.

⁸⁷⁸ Ebd.

⁸⁷⁹ A. a. O., S. 249.

⁸⁸⁰ A. a. O., S. 248.

⁸⁸¹ A. a. O., S. 249: Qian betont hier die Bedeutung der zwischenmenschlichen Beziehungen. Demzufolge wird der Mensch ins Zentrum gerückt.

⁸⁸² Ebd.

⁸⁸³ Ebd.

Anschauung sei durch Prinzipien wie die „Kultivierung der Person“ (*xiushen* – 修身)⁸⁸⁴, „Ordnung der Familie“ (*qijia* – 齐家)⁸⁸⁵, „Regierung des Landes“ (*zhiguo* – 治国)⁸⁸⁶ und „Harmonisierung von allem unter dem Himmel“ (*ping tianxia* – 平天下)⁸⁸⁷ konkretisiert worden.

Dieses Ideal wurde in Qians Vorstellung schließlich durch die Gründung der Qin-Dynastie (221 - 207 v. Chr.) verwirklicht. Die chinesische Gesellschaft habe dann „einer Familie unter dem Himmel“ (*tianxia yi jia* – 天下一家)⁸⁸⁸ geglichen. Die ideale Vorstellung der chinesischen Gesellschaft sei somit in die Praxis umgesetzt worden und in einer konkreten politischen Verfasstheit zur Geltung gekommen. Hier glaubte Qian, einen wichtigen Grund dafür gefunden zu haben, warum die Chinesen keine Vorstellung vom Jenseits hätten. Denn sie würden versuchen, paradiesische Zustände schon im Diesseits zu erreichen und dabei also nicht wie im Christentum auf das Leben nach dem Tode hoffen.⁸⁸⁹ Das kulturelle Verständnis dieser Phase, so Qian, lasse sich mitnichten auf die beschränkte Betrachtung der Nation oder des Staates reduzieren.⁸⁹⁰

Mit der Errichtung einer säkularen universalen Ordnung in der Qin-Dynastie begann laut Qian die zweite Phase der chinesischen Geschichte. Sie habe bis zum Ende der Tang-Dynastie (618-906 n. Chr.) bestanden. Folgt man Qian, so wurde in dieser Zeit in China zum ersten Mal ein Nationalstaat im heutigen Sinne hervorgebracht. Die größte Leistung, die die Qin-Dynastie je erbracht habe, sei die Schaffung ihrer politischen und gesellschaftlichen Organisationsform. Durch sie sei die privilegierte Schicht abgeschafft worden, denn jeder, der sich an der Politik beteiligen wollen, hätte zunächst durch eine entsprechende Vorbereitungsphase gehen müssen. Im politischen System der Han-Dynastie (206 v. bis 220 n. Chr.) sei Bildung die Voraussetzung dafür gewesen, um zunächst als „Beamter für den Vollzug der Regierungsgeschäfte“ (*shiwu guan* – 事务官)⁸⁹¹ Erfahrungen sammeln zu können. Wer eine erfolgreiche Arbeit in der politischen Administration habe vorweisen können, sei berechtigt gewesen, als Kandidat an der kaiserhöflichen Prüfung teilnehmen zu dürfen. Wer diese Prüfung bestanden habe, habe als „Beamter für Entscheidungsfindung“ (*zhengwu guan* – 政务官)⁸⁹² tätig werden können. In der Tang- und Qing-Dynastie habe nur ein erfolgreicher Abschluss der Staatsdienstexamen zu der Berechtigung geführt, als Beamter tätig zu werden.⁸⁹³

Qian ging davon aus, dass es in dieser Phase zwar einen Kaiser aber keine Adligen gegeben

⁸⁸⁴ A. a. O., S. 250.

⁸⁸⁵ Ebd.

⁸⁸⁶ Ebd.

⁸⁸⁷ Ebd.

⁸⁸⁸ Ebd.

⁸⁸⁹ Vgl.: Ebd.

⁸⁹⁰ Vgl.: A. a. O., S. 251.

⁸⁹¹ A. a. O., S. 252.

⁸⁹² Ebd.

⁸⁹³ Vgl.: Ebd.

haben. Regierungsposten hätten von normalen Menschen eingenommen werden können, sofern sie entsprechend gebildet und kompetent gewesen seien.⁸⁹⁴ Die Anzahl der Menschen, die sich am politischen Geschäft hätten beteiligen dürfen, sei in der Ost-Han-Dynastie (25-220 n. Chr.) genau festgelegt gewesen. Aus 200.000 Haushalten sei nur ein gebildeter Mensch dazu berechtigt gewesen. Mit Blick darauf weist Qian den Vorwurf zurück, dass die chinesische Geschichte nichts anderes als despotische Regierungssysteme kenne. Insbesondere im Zeitraum von 157 bis 87 v. Chr., also während der Westlichen Han-Dynastie, sei darauf geachtet worden, dass nur ein gebildeter Mensch Beamter werden, danach aber keinen Handel mehr hätte treiben dürfen. Weiterhin habe jedem der freie Zugang zur Bildung und dementsprechend auch zur qualifizierten Kandidatur für die Übernahme eines Regierungsamts offen gestanden. Aufgrund der Tatsache, dass der Staat großen Wert auf Bildung und Kulturaufbau gelegt und strenge Kontrolle über „gewinnbringende Bereiche“⁸⁹⁵ ausgeübt habe, sei laut Qian die Anhäufung von Privatkapital verhindert worden. Somit hätte in China zu dieser Zeit kein Kapitalismus entstehen können. Zugleich habe sich das Feudalsystem dadurch allmählich aufgelöst.⁸⁹⁶

Qian vertrat den Standpunkt, dass die Idee einer solchen idealen Gesellschaft bereits vor der Gründung der Qin-Dynastie entstanden, aber erst in der Han und Tang-Dynastie praktiziert und zur „Realität der Gesellschaft“⁸⁹⁷ geworden sei. Der Rahmen der politischen Gesellschaft des zukünftigen Chinas werde deswegen durch die Qin- und Han-Dynastie vorgegeben. So werde diese Gesellschaft letzten Endes zur politischen Einheit und sozialen Gerechtigkeit finden.⁸⁹⁸

In der dritten Phase, die bis zum Zerfall der Qing-Dynastie (1644-1912 n. Chr.)⁸⁹⁹ dauerte, habe man nach dem höchsten Ideal für den Menschen gestrebt, nämlich dem Erreichen des individuellen Glücks im Rahmen des gemeinschaftlichen Lebens, was nach Qian vor allem der Literatur und Kunst einen Aufschwung beschert habe. Qian schrieb hierzu, dass die Entfaltung von Kunst und Literatur den Menschen zu wahren Glück führe, vorausgesetzt, man lebe „in einer langandauernden und friedlichen Regierungszeit“⁹⁰⁰. In der sicheren Lebensumwelt der Tang-Dynastie und der darauffolgenden Song-Dynastie (960-1280 n. Chr.) seien literarische Tätigkeiten immer populärer geworden. Es sei eine „zivile Gesellschaft“ (*pingmin shehui* – 平民社会)⁹⁰¹ aufgebaut worden, die den leichten Zugang zu Literatur und Kunst ermöglicht habe. Vor der Tang-Dynastie sei dies lediglich

⁸⁹⁴ Vgl.: Ebd.

⁸⁹⁵ A. a. O., S. 253.

⁸⁹⁶ Vgl.: Ebd.

⁸⁹⁷ A. a. O., S. 255.

⁸⁹⁸ Vgl.: Ebd.

⁸⁹⁹ Vgl.: A. a. O., S. 244.

⁹⁰⁰ A. a. O., S. 256.

⁹⁰¹ A. a. O., S. 257.

der adligen und religiösen Schicht vorbehalten gewesen. Denn das Recht auf freie Bildung sei damals stark eingeschränkt gewesen, da nur die aristokratische Schicht hierauf einen Anspruch gehabt habe. Zum anderen habe es zwar vor allem im Zeitraum von 220 bis 589 n. Chr. viele buddhistische Klöster gegeben, die auch der einfachen Bevölkerung eine Chance auf Bildung geboten hätten. Das Bildungsangebot sei aber stark von den konfessionellen Überzeugungen der Buddhisten geprägt und somit nicht wirklich frei gewesen.⁹⁰²

In der Song-Dynastie sei man, so Qian, hingegen um den Aufbau einer sozialen Wirtschaft bemüht gewesen, die mehr denn je auf die Gleichheit der Bevölkerung gerichtet gewesen sei und der Schaffung der Gerechtigkeit gedient habe. Das Prüfungssystem der Staatsdienstexamen habe sich dadurch ausgezeichnet, dass „eine für immer aufgeschlossene und ungehinderte Konkurrenz zugelassen wurde.“⁹⁰³ Die Fortschritte, die in dieser Phase erzielt wurden, waren laut Qian darauf zurückzuführen, dass erstens das Bildungsrecht für alle Leute umgesetzt wurde. Zu diesem Zwecke seien viele inoffizielle Akademien ins Leben gerufen worden. Zweitens habe die Verbreitung der künstlerischen und literarischen Kompetenzen einen großen Beitrag zur Harmonisierung des Menschlebens beigetragen. Qian deutete an, dass diese Kompetenzen den Menschen Trost gespendet hätten, was auch dazu beigetragen habe, dass die Religion in der Song-Dynastie kaum Verbreitung gefunden habe. Drittens verwies Qian auf die große Bedeutung der Moral. Mit „einer moralischen Richtschnur“ (*yitiaotiao de daode shengzi* – 一条条的道德绳子)⁹⁰⁴ sei die Erwartung verbunden gewesen, ein moralisches Menschenleben zu führen. Dementsprechend sei den Beamten die Verfolgung von privaten Interessen verboten gewesen.⁹⁰⁵ Qian fasst diese drei Phasen folgendermaßen zusammen: „Vor der Qin-Dynastie erarbeitete die chinesische Kultur ein großes Ideal des Menschenlebens. In der Han- und Tang-Dynastie wurde ein Muster für die politische Gesellschaft zugrunde gelegt. Seit der Song-Dynastie lebte man wohlfühlend und entwickelte sich in dessen Rahmen.“⁹⁰⁶

Mit Blick auf diese geschichtliche Entwicklung räumte Qian aber ein, dass sich die gebildete Schicht immer weniger mit der Realpolitik beschäftigt habe, was zum einem an einem unfähigen politischen System gelegen habe und zum anderen auf die Eroberung Chinas zuerst durch die Mongolen und dann durch die Mandschu zurückzuführen sei. Die Yuan- und Qing-Dynastie hätten keine wirkliche Entwicklung der traditionellen Kultur Chinas verfolgt. Ihre Ordnung sei durch

⁹⁰² Vgl.: A. a. O., S. 259.

⁹⁰³ A. a. O., S. 258.

⁹⁰⁴ A. a. O., S. 260.

⁹⁰⁵ Vgl.: A. a. O., S. 260f.

⁹⁰⁶ A. a. O., S. 261.

„Unterdrückung und Zwang“⁹⁰⁷ geschaffen worden.

Mit dem Zerfall der Qing-Dynastie und der Gründung der Republik China im Jahr 1912 begann in Qians Augen eine vierte Phase. In dieser Phase sei es, so Qian, dringend notwendig, die drei vorherigen Phasen genau zu analysieren, um etwaige Fehlentwicklung in der chinesischen Kultur zu verhindern. Die moralischen Anschauungen, die den Chinesen zu Eigen seien, sollten wieder hergestellt werden. Den Kräften zur Modernisierung, die es in der chinesischen Gesellschaft durchaus gebe, solle man die freie Entfaltung ermöglichen. Doch die Errichtung des gesellschaftlichen Systems sollte laut Qian weder einen feudalen noch einen kapitalistischen Charakter aufweisen. Beides könne zum Aufbau der kulturellen Gesellschaft Chinas keinen Beitrag leisten. Denn beim ersteren würden in gewissem Maße die gesellschaftlichen Privilegien bestimmter Schichten betont. Außerdem besitze das feudale System insgesamt keinen modernen Charakter. Beim letzteren würde hingegen das private und das interessengeleitete Handeln ins Zentrum gerückt, was ebenfalls nicht mit Qians Vorstellungen einer idealen chinesischen Gesellschaft vereinbar war.⁹⁰⁸

Demgegenüber plädierte Qian für die Umsetzung der Ideale der Han- und der Tang-Dynastie. Hieraus kann man schließen, dass sich Qian u. a. für einen gerechten Zugang zur Bildung durch das System der Staatsdienstexamen aussprach. Offensichtlich ist auch, dass er um die Herstellung einer kulturellen Gesellschaft bemüht war, und darum den gewöhnlichen Menschen den gerechten Zugang zur Bildung ermöglichen wollte.

Qian behauptete, dass in der chinesischen Gesellschaft seit dem Altertum „die Landwirtschaft und die handwerklichen Tätigkeiten“ (*nonggong bing zhong – 农工并重*)⁹⁰⁹ eine besondere Bedeutung gehabt hätten. Daraus sei im Laufe der Zeit der Handel entstanden, der sich später schwunghaft entwickelt habe.⁹¹⁰ Daraus habe sich die kulturelle Entwicklung Chinas gespeist. Insofern vertrat er die Ansicht, dass die von der Agrarwirtschaft geprägte gesellschaftliche Ordnung nicht missachtet, sondern weiter gefördert werden solle. Gleichzeitig war er aber auch der Meinung, dass die industrielle Entwicklung unterstützt werden müsse. Dadurch könne die ganze Kultur an Kraft gewinnen. Er wies in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die westlichen Technologien bereits in China Anerkennung fänden. Doch die Chinesen könnten davon nicht wirklich profitieren und würden weiterhin vom Westen unterdrückt, was für ihn darauf zurückzuführen war, „dass die soziopolitische Ordnung verdorben ist“⁹¹¹.

⁹⁰⁷ A. a. O., S. 257.

⁹⁰⁸ Vgl.: A. a. O., S. 263.

⁹⁰⁹ A. a. O., S. 263.

⁹¹⁰ Vgl.: Ebd.

⁹¹¹ A. a. O., S. 264.

Der zukünftige Ausweg Chinas ist, dass effiziente Maßnahmen der Politik eingeleitet und die gesellschaftliche Ordnung hergestellt werden. Man soll eine ordentliche Politik [*zhengzhi qingming*] betreiben und die soziale Gerechtigkeit [*shehui gongdao*] aufbauen sowie ein friedliches Leben [*shenghuo anding*] führen. Danach ist die wissenschaftliche Zivilisation des Westens überhaupt nicht inakzeptabel. [...] [D]ie ordentliche Politik und die soziale Gerechtigkeit sind [aber jedoch] unsere eigenen Angelegenheiten.⁹¹²

Wie im oben angefügten Zitat dargestellt, sprach Qian seinen Wunsch für ein neues China aus. Dieser Wunsch kommt bereits mit der Überschrift des allerletzten Unterkapitels seines ersten Werkes über die chinesische Geschichte „Der Grundriss der chinesischen Geschichte“ zum Ausdruck: „Der Beginn der Erfüllung der neuen Mission, mit der China nach dem Sieg im Antijapanischen Krieg und der Gründung des Staates betraut wurde“ (*Kangzhan shengli jianguo wancheng zhonghua minzu guyou wenhua dui shijie xin shiming zhi kaishi – 抗战胜利建国完成中华民国固有文化对世界新使命之开始*)⁹¹³. Qian befasste sich hier mit der Entwicklung der kulturellen Gesellschaft Chinas. Diese müsse zunächst die westlichen Invasoren vertreiben und den Aufbau einer staatlichen Ordnung erreichen. Davon erhoffte sich Qian nicht zuletzt, dass die Kultur Chinas einen unverzichtbaren Stellenwert für die kulturelle Entwicklung der Menschheit einnehmen könne. Diese Hoffnung prägte unverkennbar seine Auseinandersetzung mit der westlichen Kultur.

4.2 DIE DREI VOLKSPRINZIPIEN VON SUN YAT-SEN

Beeinflusst durch den Revolutionsführer Sun Yat-sen erfolgte im Jahr 1911 die Xinhai-Revolution, durch die die letzte Dynastie Chinas einer tiefgreifenden Umwälzung unterzogen und schließlich gestürzt wurde.⁹¹⁴ Suns ursprünglich gemäßigte Haltung scheint auf den ersten Blick aber nicht zu seiner späteren Rolle als „Berufsrevolutionär“⁹¹⁵ zu passen. Ein genauer Blick auf die Organisationen, die von Sun gegründet wurden, soll an dieser Stelle helfen, um Suns Entwicklung nachvollziehbar zu machen. Es dürfte zudem interessant sein, ein Augenmerk auf die Kontakte Suns zu richten und dabei sowohl die reformerischen als auch die revolutionären und grundsätzlich dynastiefeindlichen Gruppen zu berücksichtigen, die einen tiefen Eindruck auf Suns Denkweise hinterließen. Auf diese Weise sollte sich nachvollziehen lassen, weshalb Sun eine revolutionäre Karriere begann, obwohl er zunächst noch hoffte, die bestehende gesellschaftliche Ordnung durch Reformen retten zu können.

⁹¹² A. a. O., S. 266.

⁹¹³ Qian 1994b, S. 914.

⁹¹⁴ Vgl.: Spence, Jonathan D. 1995. *Chinas Weg in die Moderne*. München: C. Hanser. S. 325-332; Fairbank, John King. 1989. *Geschichte des modernen China. 1800-1985*. Dt. Erstausg. München: Dt. Taschenbuch-Verl., S. 153f.

⁹¹⁵ Vgl.: Viechtbauer/Wegmann 1969, S. 108f.

Es soll auch die Frage gestellt werden, ob Suns Ideen als rebellisch zu werten sind oder ob sie insgesamt betrachtet nicht doch darauf ausgerichtet waren, die Gesamtstruktur der kulturellen Gesellschaft Chinas zu erhalten, von einigen Änderungen, die zumindest den Anschein einer neuen Ordnung erweckten, einmal abgesehen.

Um diese Fragen zu beantworten, lohnt es sich, die programmatischen Inhalte der von ihm zu verschiedenen Zeitpunkten gegründeten Organisationen näher zu betrachten, bevor er schließlich im Jahr 1912 die Nationale Volkspartei KMT ins Leben rief. Dadurch lässt sich die Kontinuität von Suns Ideen ans Licht bringen, die sich in seinen Drei Volksprinzipien manifestierte. Der KMT kam gemäß Suns Überzeugung dabei die Aufgabe zu, diese Prinzipien in die Tat umzusetzen. Die Drei Volksprinzipien bezogen sich auf Suns Verständnis von Nationalismus, Demokratie und Volkswohlfahrt.⁹¹⁶ Dieses Verständnis zu analysieren, kann eine aufschlussreiche Antwort auf die Frage geben, weshalb Sun Yat-sens Ideen bei dem konservativen Qian Mu so viel Anklang fanden. Das folgende Unterkapitel wird auf diese Frage eingehen.

4.2.1 DER ENTSTEHUNGSHINTERGRUND DER DREI VOLKSPRINZIPIEN

Die Drei Volksprinzipien⁹¹⁷ entstanden, nachdem Sun aufgrund des Scheiterns des Kantoner Aufstands 1895 zur Flucht nach Japan und Europa gezwungen wurde. Dieser dynastiefeindliche Aufstand⁹¹⁸ wurde von der „Gesellschaft zur Erneuerung Chinas“ (*Xing Zhong Hui* – 兴中会) initiiert, die erste Organisation, die Sun 1894 in Hawaii ins Leben rief. Der Aufstand selber wurde allerdings rasch niedergeschlagen. Dies hatte zum einen mit der schlechten Organisation der Gesellschaft zu tun. Zum anderen war Suns Versuch aber auch auf eine „soziologische und intellektuelle Basis“⁹¹⁹ angewiesen, die im damaligen China schlicht nicht vorhanden war.⁹²⁰ Trotz seines Scheiterns genoss Sun selbst ein hohes Ansehen in der chinesischen Bevölkerung, vor allem aber bei den Auslandschinesen, die ihn ab 1897 auch finanziell unterstützten.⁹²¹

⁹¹⁶ Vgl.: Sun Yat-sen. 1985. *Dr. Sun Yat-sens Doktrin – „Die Drei Volksprinzipien“*. Übersetzt von Prof. Kei Feng. 2. Aufl. Hg. v. Der Europäische Verein für Dr. Sun Yat-sens Doktrin. Taipei: Dixon Press. S. I; vgl. auch: Sun, Yat-sen. 1974a. *Manifest der Liga der Verbündeten*. (August 1905). In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543). S. 95.

⁹¹⁷ Im vorliegenden Kapitel wird auch die deutsche Version von Suns Drei Volksprinzipien verwendet. Deswegen wird unmittelbar aus dem originalen Textabschnitt der Name *San-Min-Dchu-I* statt Drei Volksprinzipien benutzt.

⁹¹⁸ Für Details siehe: Fairbank 1989, S. 156f; Hsü Immanuel C. Y. 1990. *The rise of modern China. [Zhongguo jin dai] shi*. 4. Aufl. New York: Oxford University Press. S. 457f.

⁹¹⁹ H. Z. Schiffrin, zitiert nach Viechtbauer/Wegmann 1969, S. 120.

⁹²⁰ Vgl.: A. a. O., S. 120f.

⁹²¹ Vgl.: Fairbank 1989, S. 157.

Im Alter von 28 Jahren verfasste Sun, der bäuerlicher Herkunft war, in seinem Denken aber dennoch eher dem Westen folgte,⁹²² einen Brief an den reformfreudigen und einflussreichen Minister Li Hong-zhang, dem er seine eigenen Reformvorschläge vorstellen wollte. Nachdem er allerdings nicht einmal zu einer Audienz zugelassen wurde,⁹²³ gab der zu diesem Zeitpunkt ohnehin schon mit revolutionären Ideen sympathisierende junge Mediziner seine reformerischen Bemühungen auf und sah sich dazu veranlasst, zum Revolutionär zu werden.⁹²⁴ Aus dem Zusammenschluss der Gesellschaft zur Erneuerung Chinas mit zwei anderen ähnlichen Gesellschaften, der „China Förderungs-Gesellschaft“ (*Hua Xing Hui* – 华兴会) und der „Restaurationsgesellschaft“ (*Guang Fu Hui* – 光复会) entstand 1905 der „Chinesische Revolutionsbund“ (*Zhongguo Tong Meng Hui* – 中国同盟会) in Tokio, in dessen Manifest sich bereits eine Art Vorentwurf von Suns Drei Volksprinzipien finden lässt.⁹²⁵

Nach dem Zusammenbruch der Qing-Dynastie wurde der Chinesische Revolutionsbund unter der Leitung von Sun 1912 zur Nationalen Volkspartei umgeformt. Ihre Mitglieder beteiligten sich auch an der ersten freien Wahl Chinas im Dezember 1912.⁹²⁶

Aus der ersten Wahl bis zum März 1913 ging die KMT als klarer Sieger hervor. Gemäß der am 11. März 1912 ausgearbeiteten provisorischen Verfassung hatte sie somit das Recht, den Staatspräsident zu ernennen und das Kabinett zu stellen. Aufgrund ihrer innenpolitischen Schwäche

⁹²² Vgl.: A. a. O., S. 152-154: Sun war von klein auf christlich erzogen worden und wuchs in einer Gegend auf, in der es aufgrund der geografischen Lage Seehandel und somit auch viel Kontakt zu Ausländern gab. Außerdem neigten die Menschen hier dazu, sich immer wieder gegen die Herrschaft der Mandschu aufzulehnen (vgl.: Viechtbauer/Wegmann 1969, S. 117f.). Es wird zudem darauf hingewiesen, dass in der Persönlichkeitsentwicklung Suns kein tiefes Bewusstsein für die chinesische Kultur verankert war, weil dieser „in jenen formativen Jahren seines Aufenthalts unter den Ausländern auf Hawaii und seines Studiums am britischen College in Hongkong“ (a. a. O., S. 117) den Entschluss fasste, nicht Mediziner, sondern Revolutionär zu werden. Suns Wille, die Qing-Dynastie zum Einsturz zu bringen, wurde dadurch gefördert, „dass er in diesen Gesellschaften, die sich vornehmlich aus den ärmsten und untersten Strata der chinesischen Bevölkerung rekrutieren, auf ein starkes Anti-Qing-Ressentiment traf, das er auszunutzen verstand. [...] Zudem fand Sun in der Flüsterpropaganda der Geheimgesellschaften ein ideales Medium, seine Ideen über die Küstenstädte hinaus ins Landesinnere zu verbreiten“ (a. a. O., S. 119.). Noch interessanter ist, dass Sun zu diesem Zeitpunkt nicht besonders gut mit der chinesischen Kultur vertraut war. Tatsächlich scheint es so, als habe sein Interesse hieran erst geweckt werden müssen: „Die Kontakte zu den Geheimgesellschaften schienen auch Sun Yat-sens Interesse für die chinesische Geschichte angeregt zu haben“ (ebd.).

⁹²³ Vgl.: Hsü 1990, S. 456f. In diesem Brief versuchte der junge Sun die damaligen Probleme Chinas durch die geistige Ebene zu erklären und nicht auf die materiellen Stärken zurückzuführen (vgl.: Viechtbauer/Wegmann 1969, S. 113ff.). Suns Ausbildung im Ausland, er studierte hier „westliche Sprachen, Literatur, Politik, Mathematik, Geographie, Physik und Chemie“ (a. a. O., S. 113), bestimmten die Perspektive, aus der er die Probleme Chinas wahrnahm und führte ihn zu der Überzeugung, dass er kompetent sei, um seinem Heimatland zu helfen, auch wenn er aus der Sicht der Gelehrten-Beamten keine wichtige Person war. (vgl.: a. a. O., S. 115) Zu beachten ist außerdem: „Diese Auffassung [von der Notwendigkeit umfassender Reformen] brachte Sun auf der anderen Seite in einen scharfen Gegensatz zur herrschenden konfuzianischen Oberschicht, in deren Traditionalismus er das hauptsächlichste Hindernis für die Durchführung einer grundlegenden Reform der Gesellschaftsstruktur in China erblickte.“ (a. a. O., S. 114) Die beiden Autoren verweisen hier auch auf Suns Überheblichkeit. „Aber gerade in diesem Punkt hatte Sun offensichtlich die Aufgeschlossenheit selbst der Reformers überschätzt“ (a. a. O., S. 115).

⁹²⁴ Vgl.: A. a. O., S. 110: Der Psyche Suns scheint hier eine entscheidende Bedeutung zugeschrieben zu werden. Es entsteht zumindest der Eindruck, als habe Sun sich wegen seiner Unzufriedenheit mit Lis Antwort auf sein Memorandum quasi dazu gezwungen gesehen, zum Berufsrevolutionär zu werden. „Nicht intellektuelle Einsicht bildete den Katalysator, an dem die auseinanderstrebenden einzelnen Bestandteile der politischen Philosophie zu einem geschlossenen Ordnungsentwurf zusammenschmolzen; es war die psychische Motivation dieses Versuches, die Sun über viele Widersprüchlichkeiten und Unstimmigkeiten seines Denkens hinwegtrug“ (ebd.; siehe auch: Fairbank 1989, S. 156).

⁹²⁵ Vgl.: Viechtbauer/Wegmann 1969, S. 122.

⁹²⁶ Vgl.: Spence 1995, S. 343f.

waren sie dabei aber auf den Militärführer Yuan Shi-kai angewiesen, der generell kein Freund des Parlamentarismus war, aber zunächst das Amt des ersten Präsidenten der Republik annahm, nachdem Sun hierauf notgedrungen verzichtete, um sich die Unterstützung Yuans zu sichern. Bereits im Oktober 1913 wurde die KMT aber von Yuan als „staatsgefährdende Organisation“⁹²⁷ eingestuft und somit aufgelöst. Sun floh daraufhin ins japanische Exil.⁹²⁸ Diese Niederlage veranlasste ihn auch dazu, einen radikaleren Kurs zu fordern, als ihn die KMT bisher vertreten hatte. Im Juli 1914 gründete er in Tokio offiziell eine neue Organisation, „die Revolutionspartei“ (*Geming Dang* – 革命党). Das Programm der Revolutionspartei sah den Aufbau eines neuen chinesischen Staates in drei aufeinanderfolgenden Stufen vor: Zuerst sollte es eine Militärregierung geben, der eine revolutionäre Übergangsregierung folgen sollte. Diese sollte schließlich von einer Volksregierung unter einer republikanischen Verfassung abgelöst werden. Die Revolutionspartei war hierarchisch konstituiert. Ihre Mitgliedschaft bestand aber neben den Gründungsvätern und den später der Partei beigetretenen Personen auch aus Nichtparteiangehörigen.⁹²⁹

Auch wenn sie als neue Partei auftrat, waren die Verbindungen zur alten KMT offensichtlich. Viele Kritiker Suns wollten die Revolutionspartei nicht anerkennen und weiter der KMT angehören und sprachen sich für die Kooperation mit der gegen Yuan rebellierenden Gruppe unter der Führung von Bai Lang, auch bekannt als „der Weiße Wolf“, aus. Diese Rebellion wurde allerdings bereits 1914 niedergeschlagen.⁹³⁰ Gleichzeitig ließen aber auch viele frühere KMT-Mitglieder der Partei finanzielle Unterstützung zukommen. Auf Suns Wunsch wurden zudem rund 40 der ehemaligen Parlamentarier aus der KMT nach dem Tode Yuans für die Revolutionspartei ins neu eröffnete Parlament berufen. Alles in allem kann gesagt werden, dass Sun nach wie vor von seinen alten Kontakten in der KMT abhängig war. Nach seiner Rückkehr nach China im Sommer 1916 löste er in seiner Rolle als Präsident 1917 das Parlament in Peking auf und machte es sich zur Aufgabe, eine neue Regierung in Kanton zu gründen, die aber aufgrund seines fehlenden politischen Einflusses und der Stärke von lokalen Warlords scheiterte. 1918 löste sich die Revolutionspartei auf. Daraufhin rief er 1920 in Shanghai alle alten Mitglieder zur Reorganisation der KMT auf und stattet diese mit einer neuen Satzung aus.⁹³¹ Sie sollte das Land endgültig befreien und wieder aufbauen. Sun bezeichnete die KMT als die Wurzel der zu schaffenden Republik. Daher sollten sich die Mitglieder nach seinem Willen besonders beispielhaft benehmen und der Bevölkerung des ganzen Landes als Vorbild dienen.

⁹²⁷ A. a. O., S. 346.

⁹²⁸ Vgl.: A. a. O., S. 344ff.; siehe auch: Yu Tzu-chiao George. 1966. *Party Politics in Republican China. The Kuomintang, 1912-1924*. Berkeley: University of California Press.

⁹²⁹ Vgl.: Spence 1995, S. 361.

⁹³⁰ Vgl.: A. a. O., S. 363.

⁹³¹ Vgl.: A. a. O., S. 361ff.

Deswegen hielt er es für wichtig, die organisatorische Parteiarbeit nicht zu vernachlässigen und dafür zu sorgen, dass sich die Partei aus kompetenten und moralisch vorbildlich handelnden Persönlichkeiten zusammensetzte. Demzufolge sollten die Partei ihren Mitgliedern Priorität einräumen. Gleichzeitig sollten sie begabte Nachwuchskräfte fördern.⁹³²

Eine der Herausforderungen für die Partei lag in der Wiedergewinnung des verlorenen Vertrauens in der Bevölkerung. Sun glaubte, diesen Vertrauensverlust damit erklären zu können, dass die KMT sich nicht an die Drei Volksprinzipien gehalten habe, die im Vergleich zu den anderen Parteien einst ihre Stärke ausgemacht habe.⁹³³ Angesichts der bisherigen Misserfolge machte Sun keinen Hehl daraus, dass es seiner Meinung nach den Revolutionären noch nicht gelungen sei, sich zu einer organisierten und disziplinierten politischen Partei zu vereinigen und sich ihrer spezifischen Verantwortung und Zielstellung bewusst zu werden.⁹³⁴ Seine Schlussfolgerung lautete, dass sich die Partei strikt an den Drei Volksprinzipien orientieren müsse. Diese Grundsätze sind damit also auch offiziell in die Programmatik der Partei eingegangen.⁹³⁵

4.2.2 DIE FRÜHE GESTALTUNG DER DREI VOLKSPRINZIPIEN

Um die Drei Volksprinzipien besser darstellen zu können, wird hier zunächst auf das Programm der Gesellschaft zur Erneuerung Chinas eingegangen, nachdem der Entstehungskontext dieser Organisation skizziert wurde. Denn in diesem Zusammenhang brachte Sun erstmalig die Idee der Drei Volksprinzipien zum Ausdruck. Es muss dabei darauf aufmerksam gemacht werden, dass er in jungen Jahren generell nichts gegen Reformen hatte, bevor er später seine revolutionäre Karriere begann. So hoffte er in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts unter dem Einfluss der Reformbewegung und der Leitung von Kang You-wei auf Verbesserungen innerhalb des alten dynastischen Systems. Die Forderung, die Dynastie zu stürzen, stellte er damals noch nicht.⁹³⁶ Sein persönlicher Kontakt mit einigen Reformern mag ein Grund dafür sein, dass er zunächst an seinen Hoffnungen auf einen

⁹³² Vgl.: Sun Yat-sen. 1974b. *Lasst uns eine wahre Republik China schaffen!* (16. Mai 1920). In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543). S. 236f.: „Solange die Revolution noch nicht gesiegt hat, lebt sie in der Partei, und auch nach dem Siege braucht die Revolution die Partei unbedingt, um sich am Leben zu erhalten. Deshalb ist die Parteiarbeit in jedem Falle das Entscheidende. [...] Wenn wir in Zukunft den Geist der ‚Drei Volksprinzipien‘ im ganzen Lande verbreiten werden, stützen wir uns dabei in jeder Hinsicht auf die Partei.“

⁹³³ Vgl.: Sun Yat-sen. 1974c. *Manifest zur Reorganisation der Guomindang Chinas*. (November 1923). In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543). S. 259f.

⁹³⁴ Vgl.: Sun Yat-sen 1974d. *Manifest des I. Nationalkongresses der Guomintang Chinas*. (23. Januar 1924). In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543). S. 262.

⁹³⁵ Vgl.: A. a. O., S. 269.

⁹³⁶ Vgl.: Franke, Wolfgang. 1980. *Das Jahrhundert der chinesischen Revolution. 1851-1949*. 2. Aufl. München: R. Oldenbourg. S. 98.

reformerischen Kurs festhielt.⁹³⁷ Erst später, nachdem er mit anderen Geheimgesellschaften in Berührung gekommen war, die sich gegen die Qing-Dynastie positionieren, scheint sich Suns Meinung allmählich geändert zu haben.⁹³⁸ Darüber hinaus haben die Erfahrungen in Hawaii einen starken Einfluss auf ihn ausgeübt und ihn dazu gebracht, sich für einen starken Nationalismus in China auszusprechen.⁹³⁹ Bereits seine Parole „Sturz der Mandschu, Rückgabe Chinas an die Chinesen und Einsetzung einer republikanischen Regierung“⁹⁴⁰ zeigt deutlich seine Haltung.⁹⁴¹

Die Forderung nach der Errichtung einer Republik findet sich bereits im Manifest des Chinesischen Revolutionsbundes wieder. Die Herrschaft der Mandschu über China, so die Forderung des Revolutionsbundes, solle beseitigt und ein von Chinesen zu regierender Staat errichtet werden. „Die Mandschu-Regierung hat in ihrer ungeheuren Grausamkeit und Börsartigkeit jetzt jedes Maß überschritten. Deshalb fordert die [Chinesische Nationale] Armee der Gerechtigkeit den Sturz der Mandschu-Regierung und die Wiederherstellung unserer Souveränität.“⁹⁴² Zu dem zu schaffenden politischen System heißt es dort:

Schaffung der Republik. [...] Alle Bürger genießen gleichermaßen das Recht, an der Regierung teilzunehmen. Der Präsident der Republik wird von allen Bürgern gewählt. Das Parlament setzt sich aus Abgeordneten zusammen, die von den Bürgern in allgemeiner Wahl gewählt werden. Es arbeitet die Verfassung der Republik China aus, die für alle verbindlich ist.⁹⁴³

Es wird auch darauf eingegangen, dass die Bauern den größten Teil der Gesellschaft ausmachen.

⁹³⁷ Vgl.: Sun, Yat-sen. 1974e. *Einleitung*. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 5-60. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543), S. 11f.: Diese Reformer, die in der damaligen Zeit als fortschrittliche Intellektuelle Chinas und zugleich als ökonomisch schwache Bourgeoisie angesehen werden können, hatten jedoch keinen politischen Einfluss. Dazu zählen neben Feng Gui-fen, Wang Tao und Zheng Guan-ying, mit denen Sun in Kontakt stand. Feng, Gelehrter und Beamter, sprach sich für die Abschaffung des Staatsdienstexamenssystems und den Aufbau eines neuen Schulwesens aus und warnte vor der kapitalistischen Unterdrückung des Westens. Wang setzte hohen Erwartungen in ein verbessertes Bildungswesen sowie in die verstärkte Industrialisierung. Dadurch, so seine Hoffnung, könne China sowohl wirtschaftliche als auch militärische Fortschritte erzielen. Ähnliche Wünsche äußerte Zheng in der 1892 erschienenen Publikation mit dem Titel „Erhabene Worte eines glücklichen Zeitalters [*shengshi weiyen – 盛世危言*]“ (a. a. O., S. 365, Fußnote 21). Wenn man dies berücksichtigt, erscheint Suns Kontakt zu diesen Personen eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu haben. Sogar der Inhalt des Briefs, den Sun dem reformfreudigen Li Hong-zhang zuschickte, stimmte dem Übersetzer der angeführten Schriften Suns zufolge „im Wesentlichen [...] mit den Forderungen von Zheng“ (a. a. O., S. 12) überein.

⁹³⁸ Vgl.: Viechtbauer/Wegmann 1969, S. 118: Der Freundkreis Suns spielte dabei eine wichtige Rolle. Durch einen Mitsudenten kam er mit den mächtigsten Geheimgesellschaften in den Provinzen Kanton und Fu Jian, nämlich der „Trias-Gesellschaft“ (*Tian Di hui – 天地会*) und der „Gesellschaft der Älteren Brüder“ (*Ge lao hui – 哥老会*), in Berührung, und schloss sich ihnen schließlich sogar an. Interessant ist, dass sich diese Gesellschaften für gewöhnlich vor allem aus armen Leuten, die sich dem Sturz der Qing-Dynastie verschrieben hatten, zusammensetzten.

⁹³⁹ Vgl.: Hsü 1990, S. 456: Der junge Sun erlebte, wie Hawaii 1893 unter dem Einfluss der USA von einer Monarchie zu einer Republik wurde. Diese Republik wurde allerdings bereits 1898 durch die USA annektiert. Dies führte Sun zu der Schlussfolgerung, dass die Befreiung und völlige Unabhängigkeit einer Nation nur gelingen könne, wenn in der Bevölkerung ein starkes nationales Bewusstsein existiere.

⁹⁴⁰ Fairbank 1989, S. 156.

⁹⁴¹ Vgl.: Ebd.

⁹⁴² Sun 1974a, S. 87.

⁹⁴³ A. a. O., S. 88.

Gefordert wird deswegen der gleichberechtigte Rechtsanspruch auf Boden.⁹⁴⁴ „Das Glück der Zivilisation sollen die Bürger gleichermaßen genießen. Die wirtschaftliche Organisation der Gesellschaft muss verbessert, feste Bodenpreise müssen für das ganze Land festgelegt werden.“⁹⁴⁵

Die Umsetzung dieses Programms sollte, wie weiter oben bereits angedeutet, nach Suns Vorstellung in drei Etappen erfolgen. In der ersten Etappe sollte die Macht in den Händen einer Militärregierung liegen, die aber nur vorläufig und nicht mehr als drei Jahren regieren sollte. In dieser Zeit sollte „die Armee der Gerechtigkeit“ das Land von den Mandschu befreien und ausländische Mächte, wie z. B. Großbritannien, abwehren. Mit der Überwindung der mandschurischen Herrschaft sollte auch die Abschaffung der mandschurischen Bürokratie einhergehen.⁹⁴⁶ Ferner wollte Sun in dieser Zeit einige von ihm als unerträgliche empfundene gesellschaftliche Zustände und Praktiken abschaffen, die in seinen Augen die Moral der chinesischen Bevölkerung untergruben.⁹⁴⁷ In dieser Phase sollten Maßnahmen wie Bildung und Straßenbau mit der Wiederherstellung einer neuen staatlichen Ordnung verbunden werden.⁹⁴⁸

In der zweiten Etappe, für die Sun einen Zeitrahmen von sechs Jahren vorgesehen hatte, sollte eine provisorische Verfassung festgelegt werden. Nach Sun sollte die Macht in dieser Phase von der Militärregierung auf das Volk übergehen. Sowohl die Abgeordneten als auch die Beamten sollten also aus der einfachen Bevölkerung stammen, aber von der Militärregierung zuvor ausgebildet worden sein. Die Rechtsgrundlage hierfür sollte in der vorläufigen Verfassung verankert werden.⁹⁴⁹

In der dritten Etappe schließlich sollte die provisorische Verfassung durch eine endgültige ersetzt werden. Nachdem sie in der ersten Phase die Regierung stellen und in der zweiten der Regierung helfen sollte, sollte die Militärgewalt in Bezug auf das politische Geschehen dann keine Rolle mehr spielen. Die Bürger sollten den Präsidenten und die Abgeordneten frei wählen und diese das Parlament bilden. Die Grundlage für die Verwaltung des Landes sollte die Verfassung sein.⁹⁵⁰

Der Militärregierung hatte Sun eine entscheidende Rolle bei dem Aufbau der neuen Republik zugedacht.

In der ersten [Etappe] führt die Militärregierung die Bürger, um den alten Schmutz hinwegzufegen; in der zweiten

⁹⁴⁴ Vgl.: Viechtbauer/Wegmann 1969, S. 122.

⁹⁴⁵ Sun 1974a, S. 88.

⁹⁴⁶ Sun verwies hier auf „das politische Joch, die Unterdrückung durch die Regierung, die Habgier der Beamten, die Erpressung durch die Schergen, die Grausamkeit der Strafen, die Last der Steuern und Abgaben und die Schmach des Zopftragens“ (a. a. O., S. 89).

⁹⁴⁷ Sun meinte hierzu: „Das moralische Joch der Sklaverei, das grausame Fußbinden, die Sucht des Opiumrauchens und die Verwirrung stiftende Geomantie werden samt und sonders verboten“ (ebd.).

⁹⁴⁸ „Bildung und Wegebau müssen sich entwickeln, eine Polizei und ein System des Gesundheitswesens müssen geschaffen und Quellen für die Entwicklung der Landwirtschaft, der Industrie und des Handelns erschlossen werden“ (ebd.).

⁹⁴⁹ „Alle Rechte und Pflichten der Militärregierung gegenüber dem Volke und des Volkes gegenüber der Militärregierung müssen durch die Provisorische Verfassung festgelegt werden, die von der Militärregierung, den örtlichen Volksvertretungen und dem Volke befolgt werden muss“ (ebd.).

⁹⁵⁰ Vgl.: A. a. O., S. 90.

übergibt die Militärregierung die östliche Selbstverwaltung an die Bevölkerung und bleibt selbst die zentrale Autorität; in der dritten gibt die Militärregierung die Macht ab, und die Verwaltung des Staates geht in die Hände der verfassungsmäßigen Staatsorgane über.⁹⁵¹

Diese Vorgehensweise sollte zum einen eine konstitutionelle staatliche Ordnung in Aussicht stellen. Zum anderen sollen die Bürger des Landes befähigt werden, als freie und gleiche Bürger handeln zu können, nach dem Motto: von der Hilfe der Militärregierung zur Selbsthilfe.⁹⁵²

In einer Rede, die anlässlich des ersten Jahrestages der Veröffentlichung der „Volkszeitung“ (*Min Bao*)⁹⁵³ gehalten wurde, erläuterte Sun die Drei Volkspinzipien nochmals in einer groben Skizze.⁹⁵⁴ Jede Nation habe einen eigenen Nationalcharakter. Doch den Nationalcharakter Chinas würden nur die Han-Chinesen formen. Die Mandschu bezeichnet Sun als „Menschen anderer Nationalität“⁹⁵⁵ und plädiert dafür, die Mandschu aus China zu vertreiben.⁹⁵⁶

Nationalismus bedeutet [...] dass wir ihnen [allen Menschen anderer Nationalität] nicht gestatten, die Macht über unsere Nation auszuüben. Denn erst, wenn wir Han die Macht in unseren eigenen Händen haben, besitzen wir wirklich einen Staat. Solange Menschen anderer Nationalität die Macht in den Händen haben, besteht zwar auch ein Staat, aber es ist nicht der Staat der Han.⁹⁵⁷

Er ging davon aus, dass der Nationalismus nur dann zur Geltung kommen könne, wenn der Nationalstaat für seinen Schutz Sorge. Seine Behauptung stützte sich auf die Ethnie, wodurch sein enges Verständnis vom Nationalismus zum Ausdruck kam. Dennoch stellte er auch klar, dass der chinesische Nationalismus nicht nur auf der ethnischen Mehrheit der Han beruhen könne, sondern dass das nationale Vertrauen auch durch die Traditionen erweckt werden müsse.⁹⁵⁸ Er nannte die chinesische Nation „die größte Nation der Erde und die älteste, kulturvollste“⁹⁵⁹.

Der großen ethnischen Homogenität zum Trotz sei aber kaum ein nationaler Zusammenschluss

⁹⁵¹ Ebd.

⁹⁵² Vgl.: A. a. O., S. 86ff.

⁹⁵³ Vgl.: Hsü 1990, S. 464: Die *Volkszeitung Min Bao* ist die Nachfolgezeitschrift von *Twentieth Century China* (*Er shi yi shiji zhi zhina – 二十一世纪之支那*), die als offizielle Publikation des Chinesischen Revolutionsbundes diente. Weil die Qing-Dynastie weder die Reformen und erst recht nicht die Revolution dulden konnte, ergriffen beide die Flucht nach Japan. Die Zeitschrift *Twentieth Century China* bot vor allem „dynastiefeindlichen“ Akteuren eine Plattform und wurde später aufgrund eines Artikels mit dem Titel „The Japanese Politicians' Exploitation of China“ (*Riben zhengke zhi jingying zhongguo tan – 日本政客之经营中国谈*) verboten, da die japanische Regierung hierin eine zu Attentaten aufrufende Hetzschrift sah. Am 26.11.1905 wurde die Zeitschrift in die *Volkszeitung Min Bao* umbenannt. Die von Sun gehaltene Rede wird auf den 21.12.1906 datiert (vgl.: Ebd.).

⁹⁵⁴ Vgl.: Sun Yat-sen. 1974f. *Die „Drei Volkspinzipien“ und die Perspektive Chinas*. (21. Dezember 1906). In: ders. *Reden und Schriften*. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 95-106. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543). S. 95. Die konzeptuelle Ausarbeitung erfolgt erst nach 1911 (vgl.: Viechtbauer/Wegmann 1969, S. 122).

⁹⁵⁵ Sun 1974a, S. 95.

⁹⁵⁶ Vgl.: Ebd.

⁹⁵⁷ Ebd.

⁹⁵⁸ Vgl.: A. a. O., S. 96.

⁹⁵⁹ Ebd.

möglich, wofür er ein fehlendes Zusammengehörigkeitsgefühl unter der chinesischen Bevölkerung verantwortlich machte.⁹⁶⁰ Auch wenn Suns Nationalismus ein deutlich ethnisches Element enthält, muss an dieser Stelle betont werden, dass es der nationalen Revolution keineswegs um die rassistische Ausrottung der Mandschu ging. Er unterschied hier unter den Mandschu diejenigen, die der chinesischen Nation „Schaden zufügen“⁹⁶¹ von denjenigen, die „keinen Widerstand leisten“⁹⁶². Gegen die ersten gelte es zu kämpfen, während man den zweiten jedoch nichts antun solle.⁹⁶³

Die Einführung der Demokratie sollte nach Sun einen Systemwandel herbeiführen. Die damalige politische Lage sah er als Fessel der Bürger, die ihrer Gleichheit und Freiheit beraubt würden. Das bestehende System sei pfadabhängig, also nicht veränderbar und deswegen unvereinbar mit den von ihm geforderten politischen Rechten für die Bürger.⁹⁶⁴ Aber dieses Herrschaftssystem glaubte er nicht allein durch die nationale Revolution beseitigen zu können, die sich in seinen Augen von der politischen Revolution unterschied. Während letztere für die Abschaffung des Regierungssystems zuständig sei und das Prinzip der Demokratie als Grundlage der neuen Herrschaftsform durchsetzen wolle, mache es sich die nationale Revolution zur Aufgabe, das unterworfenen Land vom fremden Kräften, also von den Mandschu und den westlichen Imperialisten, zu befreien. Für ihn war klar, dass für die Zukunft Chinas kein monarchisches, sondern nur „ein demokratisches, verfassungsmäßiges System“⁹⁶⁵ in Frage komme. Er war tief davon überzeugt, dass die monarchische Ordnung zum Untergang Chinas führen werde.⁹⁶⁶ Gemäß seiner Vorstellung sollte ein demokratisches System der Vollendung der beiden oben erwähnten Revolutionen folgen, um das Prinzip der Volkswohlfahrt durchzusetzen.⁹⁶⁷

Zu diesem Zeitpunkt wurde in China viel über den Sozialismus diskutiert. Diesem Trend schloss sich Suns Entwurf an. Durch die Entwicklung der Wirtschaft verschlechterte sich insbesondere die Lage der armen Bevölkerung. Sun ging davon aus, dass die sozialistischen Parteien dazu in der Lage seien, die Gesellschaft zu verbessern und die Ungleichheit abzuschaffen. Sun glaubte, dass die soziale Frage in Europa und in Amerika aufgrund der hier vorherrschenden leistungsorientierten Perspektive zu wenig Beachtung finde, was schon aus sozialer Notwendigkeit unausweichlich zu einer Revolution führen müsse.⁹⁶⁸ Doch Suns Analyse leitete teilweise unter seinen begrenzten Kenntnissen. Er verwies auf die Schere zwischen Arm und Reich, die sich mit dem

⁹⁶⁰ Vgl.: Ebd.

⁹⁶¹ A. a. O., S. 97.

⁹⁶² Ebd.

⁹⁶³ Vgl.: Ebd.

⁹⁶⁴ Vgl.: A. a. O., S. 98f.

⁹⁶⁵ A. a. O., S. 98.

⁹⁶⁶ Vgl.: Ebd.

⁹⁶⁷ Vgl.: A. a. O., S. 99.

⁹⁶⁸ Vgl.: A. a. O., S. 102.

Anstieg der Produktivität in Großbritannien sehr anschaulich zeigte. Seine Lesart erscheint dabei nicht ganz unproblematisch. Denn er glaubte, dass die sozialen Konflikte von dem Entwicklungsstand der Zivilisation abhängig seien.⁹⁶⁹ Deswegen glaubte er, dass die soziale Frage in China aufgrund des geringen Produktionsniveaus noch nicht so dringend sei wie im Westen. Er ging davon aus, dass die prekären Verhältnisse der europäischen und amerikanischen Gesellschaft darauf zurückzuführen seien, dass die Erträge der Landwirtschaft nicht mehr reichen würden, um eine stetig wachsende Bevölkerung zu ernähren. Solche Schwierigkeiten könne man nur durch die Festlegung des Bodenpreises lösen. Da es in China keine Kapitalisten gebe und der Bodenpreis noch nicht ins Extreme gestiegen sei, behauptete er aber, dass es China leicht fallen werde, diese Probleme zu lösen, noch bevor es zu wirklich negativen Folgen kommen werde.⁹⁷⁰ Er hoffte auf die Verbreitung des Sozialismus in China, da er sich hiervon versprach, seinen Plan, die chinesische Gesellschaft umzustrukturieren, leichter durchführen zu können.⁹⁷¹

Sun ging davon aus, dass die Menschen in einer sozialistischen Gemeinschaft „die Mängel der Natur ausgleichen“⁹⁷² könnten. Insofern könne der Sozialismus als „Umkehrung der [darwinistischen] Lehre“⁹⁷³ verstanden werden. Dadurch könne letzten Endes die Ungerechtigkeit in der Gesellschaft beseitigt werden. Sun war der Meinung, dass der Geist des Sozialismus dem des Humanismus gleiche. Humanismus sei Brüderlichkeit, Gleichheit und Freiheit.⁹⁷⁴ Doch bevor man zum Sozialismus übergehen konnte, mussten gemäß Suns Vorstellung bestimmte Voraussetzungen erfüllt werden. Demnach müssten die Mittel zum Lebensunterhalt der Bevölkerung bereitgestellt werden, d. h. das Menschenleben müsse gegen eine ungleiche Verteilung der Ressourcen abgesichert werden. Ihm war wichtig, dass der Staat nicht nur das, was produziert wird, neu verteilt, sondern dass auch die Produktionsmittel neu verteilt werden. Nur so könne die Menschheit auf Dauer vor dem Elend bewahrt werden. Er bezeichnete den Boden als „gewinnbringend“⁹⁷⁵ und hielt den kollektiven

⁹⁶⁹ Vgl.: A. a. O., S. 102.

⁹⁷⁰ Vgl.: Sun 1974f, S. 104ff.

⁹⁷¹ Vgl.: Sun Yat-sen. 1974g. *Sozialistische Richtungen und Methoden*. (15. – 17. Oktober 1912). In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 133-146. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543). S. 133ff.: Sun war der Meinung, dass der Begriff Sozialismus verschiedene sozialistische Theorien umfasse und nannte zwei unterschiedliche Richtungen, nämlich den kollektiven und den kommunistischen Sozialismus. Zum ersteren gehöre der Staatssozialismus und zum letzteren der anarchistische Sozialismus. Den Anarchismus lehnte er ab, denn er glaubte, dass dieser sich vom „wahren [religiösen] Sozialismus“ (Sun Yat-sen. 1974h. *Anmerkungen und Zitathinweise*. In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 363-403. Leipzig: Philipp Reclam jun. [Reclams Universal-Bibliothek Band, 543], S. 386, Anmerkung 178) unterscheide. In der 178. Anmerkung (ebd.) wies er darauf hin, dass dieser religiöse Weltsozialismus mit Kettlers „Weltbruderschaft“ identisch sei. Der utopische Sozialismus umfasse zwei Formen, „die eine bürgerliche Antwort auf den positiven klassenkämpferischen utopischen Sozialismus Babeufs und den kritisch-utopischen Sozialismus Fouriers, Saint-Simons und Ovens“ (ebd.). Den Weltsozialismus hielt Sun, ebenso wie den anarchischen Sozialismus, für ungeeignet, um Chinas Probleme zu lösen (vgl.: Sun 1974g, S. 136).

⁹⁷² Sun 1974g, S. 135.

⁹⁷³ Ebd.

⁹⁷⁴ Vgl.: A. a. O., S. 138.

⁹⁷⁵ Ebd.

Sozialismus für fähig, ihn effizient zu verwalten. Staatseigentum müsse geschaffen werden. Was gewinnbringend sei, müsse vom Staat gemeinsam mit der Bevölkerung verwaltet werden.⁹⁷⁶ Er befürwortete die Einführung des Systems der Bodensteuer von Henry George. Demnach sei der Staat berechtigt, den Gewinn, den der Boden aufgrund des wirtschaftlichen Wachstums zusätzlich erbringe, zu besteuern.⁹⁷⁷ Insofern behauptete Sun, dass die Menschen ein „Gleiches Recht auf Boden“⁹⁷⁸ besäßen und der Boden einen natürlichen Preis aufweise,⁹⁷⁹ welcher festgesetzt werden müsse. Darüber hinaus solle der Boden als Eigentum der ganzen Gesellschaft betrachtet werden und daher niemandem gehören. Der Staat könne einen „gerecht[en]“⁹⁸⁰ Preis zahlen, um den Boden von den ursprünglichen Eigentümern zu kaufen und sich somit in den Eigentümer der Gesellschaft verwandeln, der die Ressourcen gerecht verteilen und somit dem Gemeinwohl dienen könne.⁹⁸¹ Die Ernte solle ebenfalls in Gemeineigentum übergehen. Der Sozialismus war für Sun zugleich „ein ökonomisches Prinzip der ganzen Menschheit“⁹⁸² und „die Lehre von der Rettung der Gesellschaft vom Elend“⁹⁸³.

Er wollte auf diese Weise eine Gesellschaft schaffen, in der die Unterschiede zwischen den Menschen in Bezug auf Wohlstand und Ansehen nur noch das Resultat ihrer jeweils unterschiedlichen Begabungen und Fähigkeiten sind.⁹⁸⁴

Nicht nur dem Staat falle, so Sun, dabei eine Schlüsselrolle zu. In seiner Vorstellung kam auch den sozialistischen Gelehrten eine große Bedeutung zu, die in seinen Augen für die Bedürfnisse aller Menschen eintreten sollten, um die Schere zwischen Arm und Reich langsam zu schließen.⁹⁸⁵ Die Verwirklichung des höchsten Stadiums des Sozialismus – der Kommunismus – hielt er mit Blick auf den von ihm wahrgenommenen moralischen Verfall der chinesischen Gesellschaft für eher unwahrscheinlich.⁹⁸⁶ Deswegen kann davon ausgegangen werden, dass Suns Verständnis vom Sozialismus strikt an die Moral geknüpft war. Seines Erachtens konnte nur dann von der Verwirklichung des Sozialismus die Rede sein, „wenn Moral und Wissen des Volkes vollkommen sind“⁹⁸⁷. Letzten Endes sei das Volk für das eigene Glück, nämlich die Verwirklichung des

⁹⁷⁶ Vgl.: Ebd.

⁹⁷⁷ A. a. O., S. 140.

⁹⁷⁸ Sun Yat-sen. 1974i. *Konkrete Erläuterung des „Gleichen Rechtes auf Boden“*. (9. Juni 1912). In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl. 128-132. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543). S. 128.

⁹⁷⁹ Vgl.: A. a. O., S. 130.

⁹⁸⁰ Ebd.

⁹⁸¹ Vgl.: A. a. O., S. 128ff.

⁹⁸² Sun 1974g, S. 140.

⁹⁸³ Ebd.

⁹⁸⁴ Vgl.: A. a. O., S. 145f.

⁹⁸⁵ Vgl.: A. a. O., S. 146.

⁹⁸⁶ Vgl.: A. a. O., S. 137.

⁹⁸⁷ Ebd.

Kommunismus, verantwortlich.⁹⁸⁸

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang allerdings, dass Suns Idee von einer „sozialistischen Ordnung“ durchaus mit einem gewissen Unterschied zwischen Arm und Reich in Einklang zu bringen war. Dies galt sowohl für die arbeitende Bevölkerung als auch in Bezug auf die Altersvorsorge. Anscheinend sah er hierin keinen Widerspruch, auch wenn aufgrund dessen durchaus die Frage gestellt werden kann, ob man hier überhaupt noch von einer sozialistischen Konzeption reden kann. In Bezug auf Bildung stellte er allerdings klar: „Die Reichen dürfen nicht allein in den Genuss der Bildung kommen und die Armen, die nicht allein dafür aufkommen können, sollen von dieser Sorge befreit werden.“⁹⁸⁹ Stattdessen wollte er das chinesische „Zeitalter der Gleichen Harmonie“⁹⁹⁰ herbeiführen.

Zur Motivation hinter den Drei Volksprinzipien schrieb Sun:

Weil wir gegen die Diktatur einer Minderheit von Mandschu sind, wollen wir die nationale Revolution, weil wir gegen die Diktatur eines Menschen sind, wollen wir die politische Revolution, und weil wir gegen die Diktatur einer Minderheit von Reichen sind, wollen wir die soziale Revolution.⁹⁹¹

Gemäß seinem Verständnis sollte es also drei Revolutionen geben, die jeweils einem bestimmten Anspruch gerecht werden sollten. All dies sollte Teil eines dreistufigen Projekts sein, von dem er sich einen epochalen Fortschritt und den zielorientierten Aufbau eines chinesischen Staates in Form einer Republik versprach. Sun vertrat die Auffassung, dass die ersten beiden Prinzipien bereits durch den Untergang der Qing-Dynastie 1911 verwirklicht worden seien. Daher gelte es nun, die Aufgabe der ökonomischen Revolution zu vollenden.⁹⁹² Dies erscheine besonders in Anbetracht der Versuche des Westens, ihre wirtschaftlichen Interessen in China umzusetzen, notwendig. Um diesen Problem zu begegnen, so Sun, müsse man aber den verlorenen Nationalismus wieder aufbauen. Dies werde dann den Kampf gegen die Großmächte des Imperialismus ermöglichen.⁹⁹³

⁹⁸⁸ Vgl.: Ebd.

⁹⁸⁹ A. a. O., S. 144f.

⁹⁹⁰ A. a. O., S. 137.

⁹⁹¹ Sun 1974f, S. 106.

⁹⁹² Vgl.: Sun Yat-sen. 1974j. *Die soziale Bedeutung der chinesischen Revolution*. (1912). In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 124-127. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543). S. 124.

⁹⁹³ Vgl.: Sun 1985, S. 20ff.

4.2.3 DIE DARSTELLUNG DER DREI VOLKSPRINZIPIEN

Es muss beachtet werden, dass Sun im Umgang mit der Frage, wie sich China als Nationalstaat weiterentwickeln wird, ein neues Verständnis vor allem zum Nationalismus aufbrachte. Er stellte seine Hauptlehren in einer Reihe von Vorträgen vom 27. Januar bis zum 24. August 1924 in Guangdong (auch Kanton) ausführlich dar.⁹⁹⁴ Im Vorwort heißt es:

Nun befindet sich die Kuomintang (Nationalist-Partei) [KMT] in der Reorganisation und beginnen unsere Kameraden mit einem entscheidenden Einfluss auf die Gesinnung der breiten Massen des chinesischen Volkes. Ausserordentlich bedürfen sie der tiefreichenden Wahrheiten von San-Min-Dchu-I (Die Dreivolkprinzipien) und der wichtigen Vorstellungen von der "Fünf-Gewalt-Verfassung", die ihnen als Propagandastoffe zur Verfügung stehen könnten.⁹⁹⁵

Die Drei Volkprinzipien sah er als „die den Staat rettenden Prinzipien“⁹⁹⁶ an. Bevor sie ihre Geltung erlangen könnten, müsste es zuerst gelingen, die Bevölkerung von den dahinterstehenden Ideen zu überzeugen.

Was ist ein Prinzip? Es ist eine Idee, ein Glaube und eine Macht. Wenn wir beginnen, einer Frage auf den Grund zu gehen, entsteht gewöhnlich zuerst eine Idee; wenn die Idee verständlich wird, entsteht ein Glaube, daraus wiederum eine Kraft. So kommt ein Prinzip aus einer Idee; diese ruft einen Glauben hervor und dieser erzeugt eine Kraft, bevor sich ein Prinzip bildet. [...] Die San-Min-Dchu-I sind die den Staat rettenden Prinzipien. [...] Wenn es so ist, dann lassen wir uns an die San-Min-Dchu-I glauben und unser Glaube wird eine Kraft hervorbringen, die China retten wird.⁹⁹⁷

Sun wollte offensichtlich aus seiner Lehre eine Art nationalen Glauben machen, den man heute vermutlich als naiv kritisieren würde. Dennoch könnte dieser Glaube der chinesischen Bevölkerung durchaus unerwartete Energie und Mut gegeben haben, um für die eigene Nation zu kämpfen. Diese Wahrnehmung wird vor allem im Zusammenhang mit dem historischen Kontext, wie z. B. der chaotischen Ordnung der chinesischen Gesellschaft, besonders deutlich. Es erscheint lohnenswert, die drei Prinzipien jeweils einzeln zu betrachten.

⁹⁹⁴ Vgl.: A. a. O.: Im Vorwort schrieb Sun, dass er die Drei Volkprinzipien in ein achteiliges Werk über „den Aufbau des Staates“ (a. a. O., S. I) einordnen wolle. Zu dessen Inhalt gehörten auch die Verfassung der fünf Gewalten, die örtliche Selbstverwaltung, die Zentralregierung, die Außenpolitik und die nationale Verteidigung. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang die Verfassung der Fünf-Gewalten, auf die im nachfolgenden Unterkapitel eingegangen wird und zur Veranschaulichung des Prinzips der Demokratie, wie Sun es verstand, beitragen soll.

⁹⁹⁵ A. a. O., S. I-II, Hervorhebung im Original.

⁹⁹⁶ A. a. O., S. 3.

⁹⁹⁷ Ebd., Hervorhebung im Original.

4.2.3.1 DAS PRINZIP DES NATIONALISMUS

Suns Nationalismus wird oftmals als rassistisch definiert,⁹⁹⁸ wobei hier darauf hingewiesen werden muss, dass sozialdarwinistische Konzeptionen zu der damaligen Zeit weit verbreitet waren.⁹⁹⁹ Einigen Vorstellungen Suns liegen jedenfalls tatsächlich eindeutige rassistisch-biologische Vorstellungen zugrunde. In seinen Augen trugen fünf Kräfte zur Entstehung einer Rasse bei, namentlich Abstammung, Sprache, Religion sowie Sitten und Gewohnheiten. Die größte Bedeutung komme dabei der gemeinsamen Abstammung zu. Daher stellte für ihn die Blutverwandtschaft (der Han-Chinesen) die Grundlage zur Herausbildung einer chinesischen Nation dar.¹⁰⁰⁰ Gemäß dieser Vorstellung hätte die Gründung einer starken Nation für die Chinesen aufgrund ihrer ethnischen Homogenität eigentlich relativ leicht sein müssen. Dieser günstigen Ausgangslage zum Trotz waren die Chinesen laut Sun aber dennoch daran gescheitert, die eigene Nation zu retten. Denn sie seien wie „ein Haufen lockeren Sandes“¹⁰⁰¹ gewesen.

Sun betrachtete die zu seiner Zeit steigende Zahl der weltweit lebenden Menschen mit Sorge.¹⁰⁰² Daraus lässt sich ablesen, dass Sun der Nation einen rassistischen Charakter zuschrieb. Nichtsdestotrotz betont er, dass die ethnischen Minderheiten in China sich den Han-Chinesen anpassen und deswegen ein Teil von ihnen werden könnten. Dies gehöre zum wichtigen Bestandteil einer „natürlichen“¹⁰⁰³ Evolution, welche allerdings „durch künstliche Kraft“¹⁰⁰⁴, hier meinte Sun vor allem die politische und wirtschaftliche Einflussnahme der westlichen Länder, stark beeinflusst, wenn nicht gar gestört werde.¹⁰⁰⁵ Die Chinesen, so Sun, würden die politische Unterdrückung nicht erst seit der Invasion des Westens im 19. Jahrhundert kennen. In der Herrschaftszeit der Mongolen während der Yuan-Dynastie sah er bereits einen Angriff auf die natürliche Abstammung der Han-Chinesen. Die gleiche Logik wendete er auch in Bezug auf die Machtübernahme der Mandschu während der Qing-Dynastie an. Dennoch glaubte Sun, dass diese dynastischen Ordnungen zwar von jeweils fremden Ethnien beherrscht worden seien, sich aber trotzdem weiterhin auf die grundlegende Basis

⁹⁹⁸ Dieser Betrachtung wird allgemein als sehr relevant angesehen (vgl.: Viechtbauer/Wegmann 1969, S. 127f): „Diese Interpretation von Nation und Staat versucht Sun zu stützen und für chinesische Augen zu sanktionieren, indem er das sozialdarwinistische Vokabular in die traditionellen Formeln chinesischen politischen Denkens hineininterpretiert.“ Hier wird der Eindruck erweckt, als sei es Sun hauptsächlich um einen rassistischen Kampf gegangen. Denn in den Augen der beiden Autoren dominierte der Sozialdarwinismus in der chinesischen Gesellschaft (ebd.).

⁹⁹⁹ Vgl.: Spence 1995, S. 367ff.

¹⁰⁰⁰ Vgl.: Sun 1985, S. 6.

¹⁰⁰¹ A. a. O., S. 7.

¹⁰⁰² Vgl.: A. a. O., S. 7f.: Sun sagte hierzu: „Bitte vergleichen Sie die Verhältniszahl der Zunahme der Weltbevölkerung während des letzten Jahrhunderts: Die USA, 1000 Prozent; England, 300 Prozent; Japan, auch 300 Prozent. Solch schnelle Zunahme ist zurückzuführen auf den Fortschritt der Wissenschaft, auf den Fortschritt der Medizin und auf jährliche Verbesserung der Gesundheitsumstände, welche dazu führen werden, dass sich die Todesziffer vermindert und sich die Geburtsziffer vermehrt. [...] Wenn ich ihre Zunahme mit der Chinas vergleiche, kann ich nicht umhin, zu zittern“ (ebd.).

¹⁰⁰³ A. a. O., S. 11.

¹⁰⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁰⁵ Vgl.: A. a. O., S. 11.

der Kultur der Han-Chinesen berufen hätten.¹⁰⁰⁶ Fröhlich weist darauf hin, dass bei Sun eine Unterscheidung zu beobachten sei, „nämlich diejenige zwischen einer imperialen (dynastischen) Einheit, die auf militärischer Zwangsgewalt und einem politischen Machtmonopol beruht, und einer nationalen Einheit, die durch ethnische und kulturelle Bindungskräfte der Nation im Grunde gewaltfrei gesichert wird.“¹⁰⁰⁷ Diese Feststellung findet sich tatsächlich in Suns Auslegung des Prinzips des Nationalismus wieder.

Was ist das Prinzip des Nationalismus? Um es kurz zu sagen, ist das Prinzip des Nationalismus dem des Staatsprinzips gleichzusetzen.¹⁰⁰⁸ [...] Den Nationalismus betrachten wir für [sic] einen wertvollen Schatz, dieser ermöglicht einen Staat, nach dem Fortschritt zu streben, und veranlässt [sic] eine Rasse zu existieren.¹⁰⁰⁹

Daraus lässt sich schlussfolgern, dass die Gründung eines Staates nach Suns Verständnis auf der Herausbildung einer Nation basierte, zumal der Staat seines Erachtens ein auf „menschliche Kräfte“¹⁰¹⁰ angewiesener Machtapparat war. Insofern ging Sun davon aus, dass es am wichtigsten sei, die historische Gestaltannahme der chinesischen Nation anschaulich zu machen und das verlorene Nationalbewusstsein wieder aufzubauen. Dies zu erreichen erschien ihm umso bedeutender, je mehr sich die Lage der Bevölkerung mit der Durchsetzung der imperialistischen Interessen verschiedener Invasoren verschlechterte. Nach dem Zerfall der dynastischen Ordnung bzw. seit der Gründung der provisorischen Republik China 1912 war das Land durch Chaos und Machtkämpfe bestimmt. Die ausländischen Großmächte unterstützen die landesweit verstreuten militärischen Gruppen, die von diversen Warlords geführt wurden.¹⁰¹¹ Sun verwies darauf, dass es den Han-Chinesen früher noch

¹⁰⁰⁶ Vgl.: A. a. O., S. 12.

¹⁰⁰⁷ Fröhlich 2010, S. 94.

¹⁰⁰⁸ Sun 1985, S. 3: Im chinesischen Original heißt es *guozu zhuyi* (wörtlich übersetzt ins Deutsche: Das Prinzip der Staat-Nation), womit eigentlich über die Begrifflichkeit Staat hinausgegriffen wird. Der Begriff Staatsnation, der bereits im deutschsprachigen Raum Anwendung findet, lässt sich in diesem Kontext nicht rechtfertigen und trägt einen starken politischen Charakter. Die Staatsnation betont das Territorium und die Verordnungen, die im territorialen Gebiets der Staatsnation gelten (vgl.: Fröhlich 2010, S. 95). Zu Recht weist Fröhlich darauf hin, dass Suns Konzeption die ethnische und biologische Homogenität betone. Daher benutzt Fröhlich die Übersetzung „das Prinzip des national homogenen Staates“ (ebd.). Obwohl mit dieser Übersetzung die politische Verfasstheit als Staat ins Zentrum gerückt wird, soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass Sun sich eher auf Treue und Loyalität des Mitglieds gegenüber der Nation als auf die Zugehörigkeit zu einem politischen System bzw. zum Nationalstaat konzentrierte.

¹⁰⁰⁹ Sun 1985, S. 19.

¹⁰¹⁰ Vgl.: A. a. O., S. 5.

¹⁰¹¹ Vgl.: Sun Yat-sen. 1974k. *Offenes Telegramm zur friedlichen Einigung des Landes*. (Januar 1923). In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 251-257. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543). S. 251: In einem „offenen Telegramm zur friedlichen Einigung des Landes“ führte Sun die Adressaten folgendermaßen auf: „An die Herren Li Song-qing, Zhang Jing-yu und Feng Huan-zhang in Peking; Duan Zhi-quan in Tianjin; Zhang Yu-ting in Shenyang; Cao Zhong-shan in Baoding; Wu Zi-yu in Loyang; Qi Fu-wan in Nanjing; Lu Zi-jia in Hangzhou; an die Bauern, Arbeiter, Kaufleute und Intellektuellen aller Provinzen, an die Redaktionen aller Zeitungen zur Übermittlung an die Bürger des ganzen Landes“.: Das Land war derart zerstritten, dass es zugleich diverse militärische Gruppen gab. In Shenyang des Nordchinas und Anhui pflegten die Militärmachthaber eine projapanische Beziehung. Außerdem sprach sich die Zhili-Gruppe unter der Leitung von Cao Kun und Wu Pei-fu für eine anglo-amerikanisch orientierte Beziehung aus (vgl.: Sun Yat-sen. 1974l. *Die Lehre des Sun Wen (Vorwort und Kapitel 8)*. In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 163-204 Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543). S. 173f.; Sun 1974h, S. 394, Fußnote 84 und 85).

gelingen sei, sich gegen die Unterdrückung der Mongolen bzw. der Mandschu zu wehren. Die Überwindung der Yuan- und der Qing-Dynastie war ihm hierfür der Beweis. Doch er zweifelte daran, ob es der chinesischen Republik gelingen werde, sich gegen die westlichen Invasoren zur Wehr zu setzen, da diese die Chinesen sowohl politisch als auch wirtschaftlich sehr geschickt unterdrücken würden.¹⁰¹² Des Weiteren sah er die größte Schwierigkeit für den Aufbau des Nationalbewusstseins darin, eine Loyalität der Menschen gegenüber der Nation aufzubauen, welche sonst nur in einem familiären Kreis zu erwarten sei:

Das chinesische Volk hat die grösste Treue gegen die Familie und die Sippschaft geäußert; so hatten wir in China das Familien- und Sippschaftsprinzip, aber keinen wirklichen Nationalismus. [...] Die Familie und die Sippschaft sind die starken vereinigenden Kräfte. Immer wieder haben die Chinesen sich selbst und ihr Leben zum Schutz ihrer Familie und Sippschaft geopfert. Doch für die Nation hat sich noch kein Beispiel von höchstem Opfergeist ergeben. Die Einigkeit gilt mehr der Sippschaft als der Nation.¹⁰¹³

Daneben wies er noch auf einen weiteren wichtigen Grund hin, der seiner Meinung nach der Herausbildung eines chinesischen Nationalismus im Weg stand. Seines Erachtens bildete sich nämlich in der Frühzeit eine Art „Kosmopolitanismus“¹⁰¹⁴ heraus.¹⁰¹⁵ Es muss hier aber betont werden, dass damit nicht die Idee eines Weltbürgertums im heutigen Sinne gemeint war. Tatsächlich wurde dieser Begriff im chinesischen nur rein wörtlich interpretiert und kann mit „Weltprinzip“ übersetzt werden. Der dahinterstehende Gedanke ähnelt dem Prinzip von Alles unter dem Himmel.¹⁰¹⁶ Demnach, so Sun, sei das chinesische Volk nicht nur einfach von seiner eigenen Überlegenheit überzeugt gewesen, sondern habe sich tatsächlich als die einzige Kultur auf der Erde und das Zentrum der Welt betrachtet. Die anderen Völker der Erde habe man lediglich für Barbaren und deswegen für unbedeutend gehalten.¹⁰¹⁷ Sun ordnete den Imperialismus, der in seinen Augen erst durch die industrielle Revolution möglich wurde, diesem weltweit geltenden Prinzip zu.¹⁰¹⁸

Die Staaten, die den Imperialismus einsetzen, um die anderen zu erobern, und die als die obersten Weltherrscher ihre günstige Lage aufrechtzuerhalten versuchen, befürworten das Prinzip des Kosmopolitanismus und brauchen

¹⁰¹² Vgl.: Sun 1985, S. 14.

¹⁰¹³ Sun 1985, S. 3f.: Darüber hinaus muss beachtet werden, dass Sun ein ganz anderes Verständnis vom Staat aufbrachte. Das Staatsprinzip hat mitnichten etwas mit der Staatsnation zu tun, die eher auf die staatliche Bürokratie und Verwaltung gerichtet ist. Hier wird eher das Verhältnis zwischen Staat und Nation hervorgehoben.

¹⁰¹⁴ A. a. O., S. 21.

¹⁰¹⁵ Sun sagte hierzu, „Das Prinzip des Kosmopolitanismus ist ein gleiches Prinzip wie Chinas Doktrin des Weltreiches vor zwei Jahrtausenden“ (ebd.).

¹⁰¹⁶ Fröhlich vertritt die Meinung: „Sun bezieht sich dabei ausdrücklich auf den konfuzianischen Klassiker ‚Die Hohe Lehre (Da xue)‘, den er als das eminente Werk der ‚politischen Philosophie‘ Chinas betrachtet und dessen Weltordnungsspekulation er im Hinblick auf die Gegenwart einer nationalstaatlichen Welt umdeutet“ (Fröhlich 2010, S. 98).

¹⁰¹⁷ Vgl.: Sun 1985, S. 20.

¹⁰¹⁸ Vgl.: A. a. O., S. 22, siehe auch S. 30.

die Welt, sich mit ihnen zu vereinigen.¹⁰¹⁹

Es verbirgt sich eindeutig ein sozialdarwinistischer Gedanke in der Idee. Sun ging davon aus, dass der Kosmopolitanismus dazu geführt habe, dass die sich als Weltkultur verstehenden Chinesen ihr nationales Zusammengehörigkeitsgefühl verloren, den Nationalismus also in gewisser Weise „weggeworfen“ hätten.¹⁰²⁰ Demzufolge habe das Prinzip von Alles unter dem Himmel der chinesischen Kultur dafür gesorgt, dass den Chinesen kein nationales Bewusstsein mehr innewohne, was dazu beigetragen habe, dass sie sich zweimal der Herrschaft von Fremden unterwerfen hätten müssen. Gemäß seiner Überzeugung durfte der Kosmopolitanismus deswegen nicht entstehen, ohne dass zuvor der Nationalismus gebildet wurde. Man müsse also, so Sun, zunächst den Nationalismus herausbilden und erst dann den Kosmopolitanismus durchsetzen.

Auch wir müssen verstehen, dass der Kosmopolitanismus aus dem Nationalismus wächst. Wenn wir den Kosmopolitanismus zu erreichen brauchen, müssen wir zuerst unseren eigenen Nationalismus aufrechterhalten. Ist die Grundlage nicht stark genug, wird der Kosmopolitanismus natürlich nicht wachsen. [...] Der Kosmopolitanismus versteckt sich innerhalb des Nationalismus [...].¹⁰²¹

Obwohl er den Imperialismus mit dem Kosmopolitanismus verglich, glaubt er, dass diese westliche Art „wirklich ein nicht auf Gerechtigkeit, sondern auf der Macht beruhendes Prinzip“¹⁰²² sei. Das chinesische Prinzip sei demgegenüber eher von Moral geprägt. Deswegen empfinde man eine starke Abneigung gegen den Krieg.¹⁰²³ Diese Haltung lässt sich durch Suns Interpretation der konfuzianischen Philosophie begreiflich machen.

Die Chinesen sagen, „Wangtau“, die königliche Weise oder die richtige Weise folgt der Natur nach: mit anderen Worten war die natürliche Kraft die königliche Weise (Weg des Friedens). Die auf die königliche Weise gebildete

¹⁰¹⁹ A. a. O., S. 22, siehe auch S. 30: Zum Imperialismus schrieb Sun: „Der schreckliche Krieg vor einigen Jahren [der erste Weltkrieg] war noch nicht imstande, den Imperialismus zu zerstören, denn dieser Krieg war [...] ein Konflikt des Imperialismus unter den Staaten. Deshalb war das Ergebnis dieses Krieges lediglich der Umsturz eines Imperialismus durch einen anderen. Was überlebte, war noch der Imperialismus.“

¹⁰²⁰ Vgl.: A. a. O., S. 23ff.: Auf das Verhältnis von Kosmopolitanismus und Nationalismus ging Sun mit dem Gleichnis von einem chinesischen Lastträger ein, der Millionäre hätte werden können. Dieser hatte an einem Lottospiel teilgenommen und seinen Lottozettel in eine Bambusstange gesteckt, um den Schein nicht zu verlieren. Als er erfuhr, dass seine Zahlen gewonnen hatten, warf er vor lauter Freude die Bambusstange in das Meer, ohne daran zu denken, dass hierin immer noch der Lottozettel steckte. Sun verglich den Hauptgewinn mit dem Kosmopolitanismus und die rausgeschmlossene Bambusstange mit dem „Prinzip des Nationalismus, mit dem das Menschengeschlecht weiter existieren kann“ (a. a. O., S. 22). Einst habe China eine glorreiche Zeit erlebt und das Prinzip von Alles unter dem Himmel durchsetzen können. Dies sei die Zeit des Kosmopolitanismus gewesen, in der China auf dem Zenit seiner Macht gestanden habe. Doch die Chinesen seien davon ausgegangen, die gesamte Welt bereits erobert zu haben. Deswegen hätten sie den Nationalismus aufgegeben. Er schlussfolgerte: „Hätten unsere Vorfahren die Bambusstange nicht weggeworfen, würden wir den Hauptgewinn gewonnen haben. Diese Bambusstange haben wir leider zu früh weggeworfen, denn wir haben vergessen, dass sich der Lotteriezettel darin verbarg“ (a. a. O., S. 24f.).

¹⁰²¹ A. a. O., S. 31.

¹⁰²² A. a. O., S. 33.

¹⁰²³ Vgl.: Ebd.

Gemeinschaft ist die Rasse, die Nationalität. Die Bewaffnete Gewalt ist „Batao“ oder der Weg der Macht.¹⁰²⁴

Es sei, so Sun, notwendig, dass die chinesische Bevölkerung den Ernst der Lage der Nation erkenne, um hinreichend Motivation für die Suche nach dem friedlichen Weg zu erhalten. Zweitens müssten die vielen kleinen Menschengruppen, gemeint sind hier vor allem die Familien, zu einer großen Masse vereint werden. Denn aus den familiären Verhältnissen in China ergebe ich für die meisten Menschen „zuerst die Treue gegen die Familie, dann gegen die Sippe und schließlich gegen den Staat“¹⁰²⁵. Sollte dies gelingen, könne man zugleich Demokratie und Volkswohlfahrt erreichen. Darüber hinaus müssten aber noch weitere Faktoren in Betracht gezogen werden, welche zu Fortschritt und Prosperität einer Nation beitragen könnten. Sun verwies hier auf die Bedeutung der Moral, die einen unverzichtbaren Stellenwert für die chinesische Gesellschaft darstelle und sich bereits in der überlieferten Errungenschaft Chinas zeige. Es ging ihm um die Schaffung von dem „altchinesischen sittlichen Standard“¹⁰²⁶, der „Treue und Kindesliebe“¹⁰²⁷, „Gutherzigkeit und Liebe“¹⁰²⁸, dann „Vertrauen und Gerechtigkeit“¹⁰²⁹ und „Harmonie und Frieden“¹⁰³⁰ umfasse.¹⁰³¹ Darüber hinaus sollten auch „Kenntnis und „eigenes Vermögen“¹⁰³² in der Bevölkerung durch die Vermittlung alter politischer Philosophien wieder aufgebaut und erweitert werden. Sun glaubte, dass diese gute politische Philosophie nahezu komplett in dem konfuzianischen Klassiker „Die Große Lehre“ (*Da xue* – 大學) wiederzufinden sei. Ferner gedachte er aber auch, sich teilweise beim Westen, genauer gesagt bei dessen wissenschaftlichen und politischen Fortschritten, zu bedienen, um seinen Plan, einen chinesischen Nationalismus zu schaffen, in die Tat umzusetzen.¹⁰³³ Insofern erscheint die These plausibel, dass Suns Nationalismus ein reformerischer Gedanke zugrunde gelegen habe.¹⁰³⁴

4.2.3.2 DAS PRINZIP DER DEMOKRATIE

Um das Prinzip der Demokratie¹⁰³⁵ zu erläutern, versuchte Sun zunächst, die hierfür notwendigen Begrifflichkeiten darzulegen.

¹⁰²⁴ A. a. O., S. 5.

¹⁰²⁵ Vgl.: A. a. O., S. 40.

¹⁰²⁶ A. a. O., S. 47.

¹⁰²⁷ Ebd.

¹⁰²⁸ Ebd.

¹⁰²⁹ Ebd.

¹⁰³⁰ Ebd.

¹⁰³¹ Vgl.: A. a. O., S. 47ff.

¹⁰³² A. a. O., S. 51. Vermögen wird hier im Sinne von „Können“ oder „Befähigung“ verstanden.

¹⁰³³ Vgl.: A. a. O., S. 51ff.

¹⁰³⁴ Vgl.: Fröhlich 2010, S. 89: Anstatt Sun als Revolutionär zu bezeichnen, vertritt Fröhlich die Ansicht, dass der Nationalismus Suns eher den „Reform-Nationalismus“ (ebd.) zuzuordnen sei.

¹⁰³⁵ Im angeführten Zitat wird das chinesische Wort *minquan* unterschiedlich übersetzt, und zwar sowohl als Demokratie als auch als Souveränität.

Eine vereinigte und organisierte Gruppe von Menschen heißt ein ‚Volk‘. Was ist die ‚Souveränität‘ [sic]? Sie ist eine Macht und Autorität [...] Die Kraft, womit wir Befehle ausführen und Staatsführung regulieren, heißt ‚Souveränität‘ [sic], und wenn das Volk und die Souveränität [sic] sich verbinden, dann haben wir die Volkssouveränität [sic].¹⁰³⁶

Gemäß Suns Verständnis war Souveränität gleichbedeutend mit Stärke, wobei dies hier keineswegs im Sinne von physischer Kraft gemeint ist. Die Souveränität diene, so Sun, dazu, das Leben der Menschheit aufrechtzuerhalten. Doch um zu verstehen, dass die Souveränität für das Leben notwendig sei, müssten die Menschen erst einen gewissen Erkenntnisprozess durchlaufen.¹⁰³⁷ Der Mensch war in Suns Augen nicht von Anfang an der Urheber der Geschichte. Bevor der Mensch durch eigene Kommunikationsmöglichkeiten einen historischen Kontext herzustellen vermocht habe, habe er sich in einer ersten geschichtslosen Phase befunden, nämlich dem „Verwilderungszeitalter“¹⁰³⁸, indem es praktisch keinen Unterschied zwischen Mensch und Tier gegeben habe und es deswegen unausweichlich zum Kampf zwischen den beiden gekommen sei. In der darauffolgenden Zeit habe der Mensch einen evolutionären Prozess erlebt. Die menschliche Geschichte habe dann mit der zweiten Phase, dem Zeitalter der Theokratie, begonnen. Darauf sei das Zeitalter der Tyrannei und schließlich das der Demokratie gefolgt.¹⁰³⁹ Sun vertrat die Ansicht, dass der Kampf den Kern des menschlichen Lebens ausmache. Dementsprechend sei der Mensch in jedem Zeitalter einem bestimmten Gegner entgegengetreten.

[D]ie erste Zeitspanne war eine des Streites zwischen Menschen und Biestern, wo man sich lieber der körperlichen Kraft als irgendeiner anderen bediente; in der zweiten Zeitspanne kämpfte man gegen die Natur und rief nach himmlischer [sic] Hilfe; in der dritten Zeitspanne trat man in den Konflikt zwischen den Menschen, zwischen den Staaten, zwischen den Rassen, und die tyrannische Kraft war die Hauptwaffe. Jetzt sind wir in der vierten Zeitspanne, d. h. in der Zeitspanne des Streites unter den Staaten, wo die Völker gegen ihre Monarchen und Könige kämpften. Der bevorstehende Streit ist zwischen Gut und Böses, zwischen Recht und Macht [...].¹⁰⁴⁰

Die chinesische Gesellschaft litt laut Sun zu seiner Zeit hauptsächlich unter Armut, die zu bekämpfen in seinen Augen Vorrang hatte. Denn dem Erwerb der Freiheit liege der Anspruch zugrunde, den Bedürfnissen der ganzen Gesellschaft gerecht zu werden. Unter Freiheit verstand er „die ganz nach der Beliebigkeit zu handelnde Freiheit in einer organisierten Gesellschaft“¹⁰⁴¹. Dem entsprach seine

¹⁰³⁶ Sun 1985, S. 65.

¹⁰³⁷ Vgl.: A. a. O., S. 66.

¹⁰³⁸ A. a. O., S. 66f.

¹⁰³⁹ Vgl.: Ebd.

¹⁰⁴⁰ A. a. O., S. 71.

¹⁰⁴¹ A. a. O., S. 82.

Vorstellung von Demokratie. Daraus folgte für Sun allerdings, dass der Kampf um Freiheit nur dann lohnenswert sei, wenn hierdurch nicht zu viel Chaos verursacht werde. Zudem glaubte Sun auch, dass zu viel Freiheit dazu führen könne, dass ein Volk nicht geschlossen auftrete und deswegen schwach werde. Mit seiner zynischen Metapher „ein Haufen des lockeren Sandes“ drückte er diesen Gedanken aus. Denn die nicht vereinende Freiheit des einzelnen habe dazu geführt, dass das Volk dem Eindringen des Imperialismus „ohne Einigkeit und Widerstandskraft“¹⁰⁴² begegnet sei und „von der wirtschaftlichen Herrschaft und den Handelsstreiten der Großmächte zerdrückt“¹⁰⁴³ werde. Er plädierte hingegen dafür, dass der Staat eine auf ein starkes nationales Bewusstsein gestützte Freiheit anstrebe. Sun setzte sich in diesem Zusammenhang auch mit den Prinzipien der Französischen Revolution auseinander.

Die „Gleichheit“ gleicht unsrem Volkssouveränitätsprinzip [sic], welches darauf zielt, Gewaltherrschaft zu zerstören und alle Menschen gleichzumachen. Die „Brüderlichkeit“ bedeutet eigentlich Brüder und hat dengleichen [sic] Begriff wie das chinesische Wort „Tung-pao“ (Landsleute). In „Brüderlichkeit“ ist die Vorstellung wirklich unsrem Volkswohlfahrtsprinzip ähnlich, welches die Wohlfahrt von unsren vierhundertmillionen [sic] Landsleuten zu planen ist.¹⁰⁴⁴

Die Gleichheit als solche könne nicht in dem alten chinesischen System zur Geltung gebracht werden. Hierzu seien Revolutionen notwendig. In Suns Augen waren die Amerikanische Revolution, die Französische Revolution und die Oktoberrevolution in Russland von großer Bedeutung. Vor allem die russische Revolution hinterließ bei ihm einen tiefen Eindruck.¹⁰⁴⁵ Nach geglückter Revolution sollte nach Suns Vorstellung die Demokratie die Verwirklichung von Gleichheit und Freiheit gewährleisten. Ohne Demokratie seien sie bloß „zwei inhaltlose Ausdrücke“¹⁰⁴⁶.

Für Sun ließ sich Ungleichheit nur mit den Unterschieden in Bezug auf die Intelligenz der Menschen und ihren Fähigkeiten rechtfertigen.¹⁰⁴⁷ Zu dieser Ansicht kam er bereits im Jahr 1918. Er widersprach dem alten chinesischen Credo „Wissen ist leicht, Handeln ist schwer“.¹⁰⁴⁸ Tatsächlich

¹⁰⁴² A. a. O., S. 91.

¹⁰⁴³ Ebd.

¹⁰⁴⁴ A. a. O., S. 93.

¹⁰⁴⁵ Dennoch glaubte er, dass die russische Revolution nur insofern als erfolgreich zu bezeichnen sei, als sie ein altes System zerstört habe. In Bezug auf den sozialen Aufbau geht Sun davon aus, dass die Russen ihre wirtschaftlichen Probleme nicht völlig gelöst hätten. Hieran könne man erkennen, dass revolutionäre Methoden allein nicht dazu geeignet seien, wirtschaftliche Schwierigkeiten zu beseitigen (vgl.: A. a. O., S. 201f.).

¹⁰⁴⁶ A. a. O., S. 106.

¹⁰⁴⁷ Vgl.: A. a. O., S. 99.

¹⁰⁴⁸ In diesem Jahr kehrte Sun von Kanton nach Shanghai zurück, wo ihm von den im Ausland lebenden Chinesen ein Haus zur Verfügung gestellt wurde. Hier konnte er sich auf die Überarbeitung seiner Idee über den Aufbau eines chinesischen Nationalstaats konzentrieren. Er wies darauf hin, dass die Revolution das prekäre Leben des Volks nicht verbessere, sondern verschlimmere. Verantwortlich hierfür waren seines Erachtens die unzähligen Banditen, die zu dieser Zeit das Land unsicher machen würden, sowie die militärischen Machthaber, die ebenfalls viele Gewalttätigkeiten zu verantworten hätten. Den Missbrauch der politischen Macht durch Warlords versuchte er in seinem philosophischen Ansatz zu begründen. Dass sich das Leben nach der Revolution nicht mehr an

glaubte er, dass diese Haltung zur Passivität führe. Deswegen wollte er das Verhältnis von Wissen und Handeln neu bewerten und drehte die Aussage einfach um zu „Handeln ist leicht, Wissen ist schwer.“ Er hoffte, dass diese Sichtweise in der Bevölkerung Akzeptanz finden und deswegen dort zu mehr Aktivität führen würde.¹⁰⁴⁹

Das auf dieser Überlegung basierende Gesellschaftskonstrukt hatte durchaus gewisse elitäristische Züge. Denn an der Spitze dieser Gesellschaft sollte nach Suns Vorstellung nur diejenigen Personen stehen, die sich als „Vorauswissende und Vorauswahrnehmende“¹⁰⁵⁰ und somit als „Erfinder“¹⁰⁵¹ (*xianzhi xianjue* – 先知先觉) erweisen konnte. In diesem anthropologischen Gesellschaftsbild Suns waren zudem noch zwei weitere Menschengruppen vorgesehen: „Spätwissende und Spätwahrnehmende“¹⁰⁵² als „Förderer“ (*houzhi houjue* – 后知后觉)¹⁰⁵³, und „Nichtwissende und Nichtwahrnehmende“¹⁰⁵⁴ als „Ausführer“ (*buzhi bujue* – 不知不觉)¹⁰⁵⁵.¹⁰⁵⁶ Doch Sun plädierte gleichzeitig dafür, dass die begabteren und stärkeren Mitglieder der chinesischen Gesellschaft „bis auf [sic] die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit“¹⁰⁵⁷ gehen und ihren diesbezüglichen Verpflichtungen nachkommen sollten, um diese Ungleichheit zu beseitigen und den weniger fähigen Menschen Wohlfahrt zu bringen. Das Gleiche gelte auch für jene „ohne Weisheit und Fähigkeit“¹⁰⁵⁸. Damit legte Sun den Grundsatz der Gleichheit fest: „Obwohl die Naturbegabung der Menschengeschlechter verschieden ist, werden sie alle natürlich auf gleicher Ebene stehen, damit das moralische Ideal und der Geist des Diensts Oberhand gewinnen.“¹⁰⁵⁹

Gemäß seines Verständnisses sollten die Parteimitglieder der KMT als (Voraus-)Wissende

dessen ursprünglichem Ziel orientiere, sei auf die „ideologischen Fehler“ (Sun 1974l. S. 164) zurückzuführen, deren Wurzel er in der aus seiner Sicht fehlerhaften Denkweise „Wissen [ist] leicht und Handeln schwer“ verortete. Er glaubte, dass dieser tief verwurzelte Gedanke bereits in der Yin-Dynastie (16.-11. Jahrhundert v. C.) niedergeschrieben und durch den Philosophen Wang Yang-ming (1472-1528) fortentwickelt worden sei. Er bezeichnete diesen ideologischen Fehler als den „schlimmste[n] Feind“ (A.a. O., S. 165) für die Herstellung der politischen Ordnung (vgl.: Sun 1974l, S. 164ff.).

¹⁰⁴⁹ Vgl.: Viechtbauer/Wegmann 1969, S. 144: „Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus erkennen wir, dass die Evolution der Menschheit in drei Perioden eingeteilt werden kann: die erste Periode (von prähistorischen Zeiten bis zur ersten Stufe der Zivilisation) des ‚Handelns ohne Verstehen‘; die zweite Periode (von der ersten Zivilisationsstufe bis zum Zeitalter ihrer Reife) des ‚Verstehens nach dem Handeln‘; und die dritte Periode (Nach der Entdeckung und Entwicklung der Wissenschaft) des ‚Verstehens vor dem Handeln‘“ (Sun Yat-sen, zitiert nach Viechtbauer/Wegmann 1969, S. 144; vgl. auch: Bergère, Marie-Claire. 1998. *Sun Yat-sen*. Stanford, Calif: Stanford University Press. S. 280.).

¹⁰⁵⁰ Sun 1985, S. 108.

¹⁰⁵¹ Ebd.

¹⁰⁵² Ebd.

¹⁰⁵³ Ebd.

¹⁰⁵⁴ Ebd.

¹⁰⁵⁵ Ebd.

¹⁰⁵⁶ Vgl.: A. a. O., S. 108, 118ff., 136f.: Insbesondere wenn Sun über die amerikanische Revolution sprach und auf die mangelnde Gleichheit sowohl zwischen den Rassen als auch zwischen Mann und Frau hinwies, betonte er, dass die Drei Volksprinzipien dem Gleichberechtigungsanspruch vor allem von Frauen gerecht würden. Hierauf ging er in einer Rede in der Lehrerinnen-Bildungsanstalt in Guangzhou ein (vgl.: Sun Yat-sen. 1974m. *Die Frauen müssen die „Drei Volksprinzipien“ begreifen*. [4. April 1924]. In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 290-294. Leipzig: Philipp Reclam jun. [Reclams Universal-Bibliothek Band, 543].

¹⁰⁵⁷ A. a. O., S. 109.

¹⁰⁵⁸ Ebd.

¹⁰⁵⁹ A. a. O., S. 109.

betrachtet werden und zur gesellschaftlichen Elite zählen, um als solche die Vormundschaft für das Volk zu übernehmen.

Bevor er auf die Gestaltungsmöglichkeiten der Demokratie in China einging, beschäftigte er sich mit den Problemen der Demokratie des Westens, die aufgrund ihrer z. T. langen Geschichte, er nennt hier Großbritannien und Frankreich als Beispiele, bereits einige Erfolge vorweisen könne. Die westliche Demokratie sei durch eine „repräsentative oder parlamentarische [sic] Regierung“¹⁰⁶⁰ gekennzeichnet, die in Suns Augen aber nicht zufriedenstellend funktionierte. Schon hier wird sein Zweifel daran deutlich, ob sich die westliche Demokratie einfach so auf China übertragen lässt. An der Politik der Republik China wirkten in Suns Augen zu diesem Zeitpunkt Militärmachthaber, Politikaster, Parteimitglieder und Abgeordnete mit. Sun nahm ihr Wirken in der Politik z. T. sehr negativ wahr und bezeichnete sie als „Schlingpflanzen in den Bergen“¹⁰⁶¹, da sie genauso schnell wachsen würden und nur schwer zu beseitigen seien.¹⁰⁶² Aus diesem Grund glaubte er, dass die Republik zwar formal demokratisch, die chinesische Gesellschaft aber eigentlich noch gar nicht bereit für die Demokratie sei. Deswegen plädierte er dafür, dass sich die Chinesen ausführlich mit der Funktionsweise der Demokratie beschäftigen und ihr Wesen begreifen müssten.¹⁰⁶³

Um den Aufbau eines demokratischen Systems darzulegen, ging er auf das Verhältnis von der Regierung und dem Volk ein. Ein Spannungsverhältnis zwischen der Regierung und dem Volk konnte laut Sun durch die Unterscheidung zwischen (symbolischen) Rechten auf die Macht, (*Quan* – 权), also „Souveränität [sic]“¹⁰⁶⁴ und der „Fähigkeit“ (*neng* – 能)¹⁰⁶⁵ für die Durchführung der Macht bzw. das Regieren gelöst werden.¹⁰⁶⁶ In einer Demokratie, wie Sun sie sich vorstellte, sollte das Staatsoberhaupt, anders als der Kaiser in der chinesischen Geschichte, nur noch symbolisch regieren und vor allem repräsentative Zwecke erfüllen. Die wahre, mit moralischen Ansprüchen aufgeladene Macht sollte vom Volk, repräsentiert durch spezialisierte Beamte, ausgehen, die dem Staatsoberhaupt allerdings mit Respekt begegnen sollten. Diejenigen, die erstens „gute angeborene Fähigkeit“¹⁰⁶⁷ und zweitens „erhabene Persönlichkeit“¹⁰⁶⁸ unter Beweis stellen würden, dürften, so Sun, in der Lage sein, „die ganze Regierungspflicht auf sich zu nehmen und ihr Ziel zu erreichen“¹⁰⁶⁹. Zwei

¹⁰⁶⁰ A. a. O., S. 125-128.

¹⁰⁶¹ Sun 1974c, S. 258.

¹⁰⁶² Vgl.: Ebd.

¹⁰⁶³ Vgl.: Sun 1985, S. 139.

¹⁰⁶⁴ Ebd.

¹⁰⁶⁵ Ebd.

¹⁰⁶⁶ Dieser Unterschied war aus der Sicht Suns sehr wichtig, weil er glaubte, dass die Spannungen zwischen der Regierung und dem Volk darauf zurückzuführen sei, dass die Balance zwischen den beiden verlorengegangen sei.

¹⁰⁶⁷ A. a. O., S. 140.

¹⁰⁶⁸ Ebd.

¹⁰⁶⁹ A. a. O., S. 140: Sun war der Auffassung, dass die beiden Aufgaben der Politik von verschiedenen Akteuren wahrgenommen werden sollten.

Voraussetzungen müssten dabei erfüllt werden. Zum einen müsse das Volk anerkennen, dass es notwendig sei, die Regierungsgewalt auf, in Suns Sprache, „fähige Spezialisten“ (*zhuanmenjia* – 专 门家)¹⁰⁷⁰ zu übertragen. Zum anderen müssten diese Spezialisten höchsten moralischen Ansprüchen gerecht werden.¹⁰⁷¹ „Wenn sie [die Fachleute] fähig und loyal gegen den Staat sind, dann sollten wir ihnen die höchste Staatsgewalt geben, ohne ihre Handlungsfreiheit zu beschränken.“¹⁰⁷²

Die Verwaltung verglich er mit einer „Maschinerie“¹⁰⁷³, die aus menschlichen Aktivitäten bestehe. Im Vergleich mit dem rein materiellen Fortschritten des Westens, die von dem Niveau der technologischen Entwicklung abhängen würden, könne die administrative Maschinerie alleine durch Revolutionen weiterentwickelt werden.¹⁰⁷⁴

In diesem durch die Menschen zusammengesetzten Mechanismus befinden sich die Einzelpersonen jederzeit in der Umwandlung, aber wegen der tiefgewürzelten [sic] Gewohnheit und wegen enger Reihenfolge von Lebenstätigkeiten ist der ganze menschliche Mechanismus schwerlich von unten ab wieder aufzubauen.¹⁰⁷⁵

Sun bezeichnete die entstandene Struktur der Bürokratie Chinas als die „alte“¹⁰⁷⁶ Maschine, die die Bedürfnisse des Zeitalters der Demokratie unter der Herrschaft des Volkes nicht erfüllen könne und sich dadurch als untauglich erweise.¹⁰⁷⁷ Um dieses Problem zu lösen, müsse man eine neue, auf einem anderen Grundsatz beruhende Maschine bauen. Diese Einsicht verdeutlichte er, indem er die Gewalt der Politik in zweierlei Hinsichten aufteilte, nämlich in die politische Gewalt des Volkes und die administrative Gewalt der Regierung.¹⁰⁷⁸ Die Kontrolle über den politischen Mechanismus bzw. die Regierung müsse vom Volk übernommen werden. Dabei sollte die Regierung über eine eigene Autonomie verfügen und aus fünf Gewalten bestehen, nämlich Justizgewalt, Gesetzgebungsgewalt, Vollziehungsgewalt, Staatsexamensgewalt und Aufsichtsgewalt. Hingegen seien dem Volk „vier Volksgewalten“¹⁰⁷⁹ – Wahlrecht, Abrufungsrecht, Initiativrecht und Volksentscheidungsrecht – vorbehalten.¹⁰⁸⁰ Das Volk sei dabei für die Regierung das, was der Ingenieur für die Maschine sei.¹⁰⁸¹

¹⁰⁷⁰ A. a. O., S. 148: Um seinen Punkt zu erläutern, verwies er auf ein Gleichnis. Hierin gelang es einem untüchtigen, aber machtbesessenen König namens Ah Tou nach dem Tod seines Vaters durch die Hilfe eines fähigen und zugleich verantwortungsbewussten Kanzler namens Zhu Ge-liang das eigene Land aufrechtzuerhalten. Sun vergleicht das Volk mit dem König. In der Tat sei jeder dieser vierhundert Millionen Menschen ein Ah Tou mit höchster Staatsgewalt.

¹⁰⁷¹ Vgl.: A. a. O., S. 141f: Sun benutzte häufig Begriffe wie Treue und Pflicht, um den Hilfeleistenden Zhu Ge-Liang zu loben.

¹⁰⁷² A. a. O., S. 149.

¹⁰⁷³ A. a. O., S. 155.

¹⁰⁷⁴ Vgl.: A. a. O., S. 155.

¹⁰⁷⁵ A. a. O., S. 156.

¹⁰⁷⁶ A. a. O., S. 161.

¹⁰⁷⁷ Vgl.: A. a. O., S. 161.

¹⁰⁷⁸ Vgl.: A. a. O., S. 164.

¹⁰⁷⁹ A. a. O., S. 171.

¹⁰⁸⁰ Vgl.: A. a. O., S. 168ff.

¹⁰⁸¹ Vgl.: A. a. O., S. 167, auch S. 175: „Die vier Volksgewalten, [...], dienen als die Gewalten für die Regierungskontrollierung, welche dem Volk zur Verfügung stehen, um die Maschine anzutreiben oder zu stoppen.“

Neben der im Westen üblichen Aufteilung der Staatsgewalt in Legislative, Judikative und Exekutive hielt er noch zwei weitere Einteilungen für notwendig, namentlich die Staatsexamensgewalt und die Kontrollgewalt. Die Notwendigkeit hierzu ergab sich für ihn aus den historischen Erfahrungen Chinas.

Sie stammten aus dem Altchina. Vor langer Zeit hatte China ein selbständiges System des Staatsexamens und der Aufsicht, und sie waren sehr erfolgreich. [...] Seit einigen Jahrtausenden kennzeichnet sich das chinesische Examenssystem durch die Auswahl der wirklich begabten und fähigen Leute.¹⁰⁸²

All diese Rechte finden sich in der Fünf-Gewalten-Verfassung Suns wieder. Bereits in einer Rede, die Sun 1921 vor den Mitgliedern des Chinesischen Revolutionsbundes hielt, kam die Verfassung der fünf Gewalten zur Sprache.¹⁰⁸³ Diese konkretisierte er später in einer Rede vor Funktionären der KMT. Unter Verfassung verstand Sun „die Teilung der politischen Gewalt eines Staates in verschiedene Bereiche, wobei jeder Bereich selbständig arbeitet und gesondert verwaltet wird“¹⁰⁸⁴. Diese Begrifflichkeit ist erkennbar durch die Studien Suns über die Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika beeinflusst.

Die Vereinigten Staaten von Amerika gelten als der erste Staat der Welt, der sich eine Verfassung gegeben hat. Als Amerika in der Revolution die Unabhängigkeit von Großbritannien erkämpft hatte und die Republik errichtete, gab es sich eine in der Welt als vollendet formuliert angesehene Verfassung mit einer Dreiteilung der Gewalten, deren Artikel und Paragraphen über die Interessen des Staates und das Glück des Volkes außerordentlich genau und sorgfältig festgelegt sind.¹⁰⁸⁵

Trotzdem wies Sun darauf hin, dass das Wahlrecht des amerikanischen Volkes durch die Eigentumsverhältnisse beeinflusst werde und formulierte infolgedessen den Vorwurf, dass die jeweils gewählte Person ohne echte Alternative zur Wahl gestellt worden sei. Dieses Problem ließe sich, so Sun, am besten durch eine Beschränkung des passiven Wahlrechts auf einen bestimmten Personenkreis lösen. Das aktive Wahlrecht solle aber der gesamten Bevölkerung offenstehen.¹⁰⁸⁶ Die Kandidaten für das passive Wahlrecht müssten über eine gute Bildung verfügen und sich als tugendhaft erweisen. Das Bildungssystem solle dabei dafür sorgen, dass die Gebildeten diesen

¹⁰⁸² A. a. O., S. 173.

¹⁰⁸³ Vgl.: Sun Yat-sen. 1974n. *Die Verfassung der fünf Gewalten*. (1921). In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl. 238-246. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543). S. 238; siehe auch: Franke 1980, S. 101f.

¹⁰⁸⁴ Sun 1974n, S. 238; Sun 1974h, S. 393, Anmerkung 238: Das genaue Erscheinungsjahr ist nicht geklärt. Die Übersetzer weisen darauf hin, dass es zwei Datierungen dieser Rede gibt, nämlich Juli 1921 und 1924.

¹⁰⁸⁵ Sun 1974n, S. 239.

¹⁰⁸⁶ Vgl.: A. a. O., S. 241.

Anforderungen gerecht werden können.¹⁰⁸⁷ Nur durch das Zusammenwirken der Fünf-Gewalten ließe sich die wahre Demokratie verwirklichen.¹⁰⁸⁸

4.2.3.3 DAS PRINZIP DER VOLKSWOHLFAHRT

Sun mag sich in seinen jungen Jahren noch nach der Realisierung einer sozialistischen, wenn nicht gar utopischen Ordnung gesehnt haben. Sein Fokus legte er aber später auf eine praxisorientierte Politik, mittels derer er eine Antwort auf die Frage nach der Sicherung der Existenz der Menschen als Kern des Volkswohlfahrtsprinzips finden wollte. Dies hatte einen guten Grund. Denn Suns Entwurf zielte auf die Bekämpfung der wirtschaftlichen Ausbeutung der ausländischen Großmächte ab. Dies wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, wie er die politischen Prozesse in der neuen Republik gestalten wollte.

Die soziale Frage, die sich für ihn um die „Existenz der Gesellschaft, [die] Wohlfahrt des Staates und [das] Leben der Masse“¹⁰⁸⁹ drehte, stellte den Kern des Prinzips der Volkswohlfahrt dar. Dieses Prinzip wiederum war gemäß Suns Überzeugung das Hautthema des Sozialismus.¹⁰⁹⁰ Sun glaubte, dass nicht die materielle Kraft den Schwerpunkt der sozialen Evolution bilde. Um seine Standposition zu verdeutlichen, bezog er sich auf Maurice William.

Denn er [William] ist der Meinung, dass die materialistische Vorstellung der Geschichte falsch sei, dass keine materielle Kraft, sondern soziale [sic] Frage für das Zentrum der Geschichte gehalten sein [sic] solle, das die geschichtliche Richtung lenkt, und dass die Existenz erst den Kern von sozialen Fragen bilden solle. [...] Deshalb [sic] nicht die materielle Kraft [sich] sondern der Kampf ums Leben entscheidet die Geschichte.¹⁰⁹¹

Durch seine Auseinandersetzung mit der marxistischen Theorie glaubte Sun, deren Schwäche gefunden zu haben. Ihr Fehler sei es, zu behaupten, dass der Klassenkampf die evolutionäre Entwicklung der Geschichte vorantreibe. Diese marxistische Doktrin war in Suns Augen einfach

¹⁰⁸⁷ Vgl.: A. a. O., S. 242.

¹⁰⁸⁸ Vgl.: A. a. O., S. 244ff: Sun sagte hierzu: „Wenn das Volk das Wahlrecht besitzt, bedarf es gleichzeitig des Abberufungsrechtes. Das Volk will selbstverständlich die Beamten für die staatliche Verwaltung wählen können. Wenn sich aber Beamte als ungeeignet erweisen, muss das Volk auch das Recht haben, diese wieder abzurufen. Was verstehen wir unter Initiativrecht? Für die Regelung irgendeiner Angelegenheit von allgemeiner Bedeutung kann das Volk den Erlass eines Gesetzes vorschlagen, oder – wenn von der Gesetzgebungsbehörde ein Gesetz von allgemeiner Bedeutung erlassen wurde, das von der Bevölkerung als ungerecht empfunden wird – gleichfalls dessen Zurücknahme fordern. Diese Form des Vorschlages oder der Annullierung von Gesetzen bezeichnet man als Initiativrecht. [...] Was ist nun unter Vetorecht zu verstehen? Sollte vom Gesetzgeber ein vernünftiges Gesetz in Vorschlag gebracht werden, das aber bei der großen Mehrheit der Mitglieder des Parlaments keine Zustimmung findet, kann das Volk entsprechend den Forderungen der Allgemeinheit die Annahme dieses Gesetzesvorschlages veranlassen. Dieses Recht der Annahme von Gesetzen ist nicht eine Form des Initiativrechtes, sondern wird als Vetorecht bezeichnet“ (ebd.).

¹⁰⁸⁹ Sun 1985, S. 179.

¹⁰⁹⁰ Vgl.: A. a. O., S. 181.

¹⁰⁹¹ A. a. O., S. 184.

falsch. Er glaubte, dass Marx eine Prophezeiung gemacht, dazu aber keine wirklich überzeugende Theorie vorgelegt habe. Sun führt einige Beispiele an, um zu verdeutlichen, dass sich die Geschichte der Menschheit nicht so leicht vorhersehen lasse, wie Marx es suggeriert habe. Er gestand zwar ein, dass Marx mit seiner Vorhersage in Bezug auf die immer weiter steigende Produktivität Recht gehabt habe. Doch Sun widersprach ihm im Hinblick auf die Wirkung des Klassenkampfes, da er nicht glaubte, dass die gesellschaftliche Entwicklung dadurch vorangetrieben werde. Tatsächlich glaubte Sun, dass die Menschen letzten Endes von der steigenden Produktivität profitieren würden.¹⁰⁹²

Sun stellte dar, wie sich die Wirtschaft im Westen seiner Meinung nach entwickelt hatte und welche Faktoren hier zum ökonomischen Wachstum beigetragen hatten, nämlich „die soziale und industrielle Reform, der öffentliche Besitz des Transports und des Verkehrs, die Unmittelbarsteuer [auch *Direktsteuer*] und soziale Verteilung“¹⁰⁹³. Passend hierzu sprach sich Sun dafür aus, der Regierung oder dem Staat die Verwaltung der wirtschaftlichen Entwicklung anzuvertrauen. So schrieb er z. B. in Bezug auf die soziale Verteilung, „die Güter sollen nicht von den Kaufleuten, sondern durch [sic] soziale Organisationen oder die Regierung verteilt werden.“¹⁰⁹⁴ Durch den Eingriff der Regierung oder des Staates in den wirtschaftlichen Verkehr glaubte Sun, „das Monopol“ des Kapitals zerstören zu können. Auf diese Weise könne die Entstehung einer kapitalistischen Klasse und somit auch der Klassenkampf verhindert werden. Erst wenn dies erreicht sei, könne sich die Gesellschaft weiterentwickeln.¹⁰⁹⁵ Sun verwies zugleich darauf, dass das Leben des Menschen nur dann gesichert werden könne, wenn es gelinge, die Interessenkonflikte während der wirtschaftlichen Entwicklung zu harmonisieren.¹⁰⁹⁶

Sun glaubte zum damaligen Zeitpunkt, dass die marxistische Methode bzw. Revolutionen nicht geeignet seien, die wirtschaftlichen Probleme der chinesischen Gesellschaft zu lösen. Tatsächlich hegte er damals noch generellen Zweifel am Sinn einer Revolution und bezeichnet ihre

¹⁰⁹² Vgl.: A. a. O., S. 185f.

¹⁰⁹³ A. a. O., S. 186, Hervorhebung im Original: „Das erste Ausführungsverfahren – sozialwirtschaftliche Reform – weist darauf hin, unter dem Einsatz der Regierungsgewalt die Erziehung des Arbeiters zu verbessern, das Gesundheitswesen des Arbeiters zu fördern und die Fabrik und Maschine zu erneuern, damit die Arbeitsverhältnisse ganz sicher und bequem werden. Derartige Reformen erhöhen die Leistungsfähigkeit der Arbeitnehmer und machen sie froh zu arbeiten; auch sie vergrößern die Produktivität sehr. [...] Die zweite neue Verfahrensweise ist damit gemeint, Kraft- und Dampfisenbahn, Dampfschiff und allerei [sic] Grossunternehmen [sic] des Post- und Telegramm-dienstes, unter die Regierungsverwaltung zu setzen. Wenn die Regierung ihr grosses [sic] Vermögen nach der Richtung aller Grossunternehmungen [sic] einsetzt, werden rascher Transport und günstiger Verkehr sichergestellt werden sein. [...] Die dritte Reform – Direktsteuer – ist auch eine jüngste Entwicklung in der sozialwirtschaftlichen Methode. Sie beruht auf einem stufenweise eingeteilten Steuersatz. Dieser erlegt dem Kapitalist eine hohe Einkommenssteuer auf und beschafft dem Staat unmittelbar aus dem Kapitalist [sic] das Geldmittel. Da die Kapitaliste [sic] riesiges Einkommen besitzen, kann die Direktsteuer den Staat dazu veranlassen, sich viel Geldmittel zu beschaffen, ohne dass man derartige Massnahme [sic] der Regierung für tyrannisch hält. [...] Die vierte neue Wirtschaftspolitik – sozialisierte Verteilung – ist eine jüngste Entwicklung in westlicher Gesellschaft. [...] die Güter sollen nicht von den Kaufleuten, sondern durch [sic] soziale Organisationen oder die Regierung verteilt werden (ebd.)“.

¹⁰⁹⁴ A. a. O., S. 189.

¹⁰⁹⁵ Vgl.: A. a. O., S. 190.

¹⁰⁹⁶ Vgl.: A. a. O., S. 199.

Befürworter als eine „radikale“¹⁰⁹⁷ Fraktion des Sozialismus. Dementsprechend setzt er auf friedliche Mittel, um einen politischen Wandel herbeizuführen. Denn er war der Meinung, dass revolutionäre Methoden gar nicht in der Lage seien, wirtschaftliche Schwierigkeiten zu beseitigen. Eine Meinung, die er später, wie bereits beschrieben, teilweise ändern sollte. Die vier oben erwähnten Entwicklungsmaßnahmen können dementsprechend als friedliche Mittel für den wirtschaftlichen Wiederaufbau identifiziert werden.¹⁰⁹⁸ Doch der Aufbau der chinesischen Gesellschaft müsse, so Sun, auf einer anderen Methode beruhen, die „auf dem in China geschehenen Sachverhalt“¹⁰⁹⁹ basieren solle. Denn seiner Meinung nach gab es in China keine Kapitalisten und erst recht keinen Klassenkampf.¹¹⁰⁰ Das größte Problem lag in seinen Augen immer noch in der Bekämpfung der Armut, die sich aufgrund des Eindringens der imperialistischen Großmächte in die chinesische Wirtschaft unausweichlich verschlimmere. Um dieses Problem zu lösen, sei es unumgänglich, eine Antwort auf die Bodenfrage zu finden. Denn die gesellschaftlichen Veränderungen und die kapitalistische Entwicklung beginne bei den Grundbesitzern, gehe dann von den Grundbesitzern zu den Kaufleuten über, aus denen dann letzten Endes Kapitalisten würden.¹¹⁰¹ In diesem Zusammenhang präsentierte sich Sun eher als Pragmatist, der sich mit den realen Problemen der chinesischen Gesellschaft beschäftigte und hierfür nach einer Lösung suchte. Dies wird deutlich, wenn man die von ihm erdachten politischen Maßnahmen betrachtet, die er zur Lösung der oben dargestellten Problemlage vorsah. Dazu zählen die gleichmäßige Verteilung des Landbesitzes¹¹⁰² und die Kontrollierung des Kapitals.¹¹⁰³

Durch die gleichmäßigere Verteilung des Bodens erhoffte er sich auch, die Einnahmequellen in der Bevölkerung gerechter verteilen zu können.¹¹⁰⁴ In seinen jungen Jahren wurde Sun von der These Georges beeinflusst, wonach der Staat ins private Kapitel eingreifen und Gewinne besteuern dürfe. Daher glaubt er, dass es sinnvoll sei, durch politische Maßnahmen den Bodenpreis festzulegen. Der Staat spielte in seiner Konzeption also nach wie vor eine nicht zu unterschätzende Rolle, da er dem

¹⁰⁹⁷ A. a. O., S. 201.

¹⁰⁹⁸ Vgl.: A. a. O., S. 201f.

¹⁰⁹⁹ A. a. O., S. 203.

¹¹⁰⁰ Vgl.: A. a. O., S. 192: Er verwies in diesem Zusammenhang auf den geringen Anteil der Arbeitnehmer in der Industrie im Vergleich zu den USA. „Was gewerbliche Arbeiter anbetrifft, zählt selbst ein industriell hochentwickelter Staat wie die Vereinigten Staaten weniger als zwanzigmillionen [sic] Arbeitnehmer, etwa ein Viertel der amerikanischen Gesamtbevölkerung, aber die Arbeitnehmer in übrigen Ländern wie zum Beispiel China vertreten eine Minorität der Gesamtbevölkerung. [...] [S]elbst wenn der in einem hochindustrialisierten Land in Erscheinung tretende mangelhafte Einklang der wirtschaftlichen Interessen möglicherweise Konflikt und Krieg einladen würde, sehen wir noch keine arbeitende Klasse in Konflikt mit einer kapitalistischen Klasse, sondern die meisten nützlichen, fähigen Faktoren oft zusammengeschlossen in der Gesellschaft gegen die Kapitalisten“ (ebd.).

¹¹⁰¹ Vgl.: A. a. O., S. 204.

¹¹⁰² Vgl.: A. a. O., S. 208.

¹¹⁰³ Vgl.: A. a. O., S. 212.

¹¹⁰⁴ Vgl.: A. a. O., S. 208.

Grundbesitzer eine Bodensteuer auferlegen und ggf. den Boden zurückkaufen können sollte.¹¹⁰⁵ Um die Ordnung der Gesellschaft aufrechtzuerhalten, schlug Sun vor, aus den Gewinnen der sich im Staatsbesitz befindenden Böden einen Fonds zu bilden, um daraus dann diejenigen entlohnen zu können, die etwas zu Entwicklung der Gemeinde beitragen.¹¹⁰⁶

Mit Hinweis auf die westliche Industrialisierung zeige sich, so Sun, wie der wirtschaftliche Fortschritt von der Massenproduktion profitiert habe. Sun hielt die Maschine im industriellen Zeitalter für unentbehrlich.¹¹⁰⁷ In der chinesischen Gesellschaft müsse sie aber zunächst vor allem zur Existenzsicherung der Bevölkerung eingesetzt, die Maschinen also zuerst in der unterentwickelten Landwirtschaft zum Einsatz gebracht werden. Sobald die Existenz der Bevölkerung gesichert sei, könne man sich den Infrastrukturen zuwenden und z. B. Straßen, Eisenbahnen und Kanäle verbessern und ausbauen. Betont werden muss, dass die Verstaatlichung der Industrien in Suns Plan fest vorgesehen war.¹¹⁰⁸ Denn die Erträge in der Industrialisierung trugen nach seinem Verständnis zur Entstehung der kapitalistischen Schicht bei, was er unbedingt verhindern wollte.¹¹⁰⁹ „Wir wollen doch einen Plan, der die Gefahren voraussieht und uns gegen den Notfall hütet und das Wachstum des großen privaten Kapitals abhält und [die] soziale Krankheit der außerordentlichen Ungleichheit zwischen den Reichen und den Armen verhindert.“¹¹¹⁰

Sun machte sich konkret Gedanken zu der Frage der Existenzsicherung, hier ging es z. B. um Nahrung und Kleidung. Er ging davon aus, dass die Landwirtschaft Chinas den Zielen der ausländischen Wirtschaft unterstellt sei¹¹¹¹ und übte Kritik daran, dass viele Lebensmittel aus Profitgier ins Ausland exportiert würden, während das ganze Land noch unter Hungersnöten leide.¹¹¹² Um die Lebensmittelprobleme in den Griff zu bekommen, sei eine Erhöhung der Produktion durch den Einsatz von Maschinen und die Anwendung von wissenschaftlichen Methoden notwendig. Um die Erträge der Landwirtschaft zu erhöhen, sollten nach seiner Vorstellung sieben Methoden zur Anwendung kommen, nämlich: „Einsatz der Maschine, Gebrauch des Düngemittels, Fruchtwechsel, Entwürzelung [sic] der Pesten [sic], Fabrikation, Transport, und Verhütung natürlicher Katastrophen.“¹¹¹³

¹¹⁰⁵ Um zu vermeiden, dass der Grundbesitzer den Preis des Bodens absenkt, um weniger Steuern dafür zahlen zu müssen, schlug Sun vor, dass der Staat den Boden zu einem von dem Grundbesitzer vorgeschlagen Preis zurückkaufen könne. Damit würde das Kalkül des Grundbesitzers nicht aufgehen können. Sollte der Grundbesitzer hingegen den Bodenpreis in die Höhe treiben, müsste er nach Suns Logik auch mit einer höheren Steuer rechnen. Auf diese Weise, so lautet Suns Schlussfolgerung, bliebe dem Grundbesitzer gar nichts anderes übrig, als sich an vernünftige und gerechte Regeln zu halten (vgl.: A. a. O., S. 210).

¹¹⁰⁶ Vgl.: A. a. O., S. 211.

¹¹⁰⁷ Vgl.: A. a. O., S. 215.

¹¹⁰⁸ Vgl.: A. a. O., S. 216.

¹¹⁰⁹ Vgl.: A. a. O., S. 212.

¹¹¹⁰ A. a. O., S. 214.

¹¹¹¹ Vgl.: A. a. O., S. 220.

¹¹¹² Vgl.: A. a. O., S. 235.

¹¹¹³ A. a. O., S. 223.

Auch vonseiten des Gesetzes sollte die Landwirtschaft nach Suns Plänen unterstützt werden.¹¹¹⁴ Kleidung stellt für Sun ebenfalls ein wichtiges Grundbedürfnis dar.¹¹¹⁵ Die Seidenindustrie leide unter dem wirtschaftlichen Eindringen des Westens. Um dieses Problem zu lösen, schlug Sun die Umsetzung einer Zollschutzpolitik vor. „Mithilfe einer solchen Politik können wir ausländische Waren an dem Einkaufen in großer Menge verhindern; natürlich werden unsere inländischen Industrien sich entwickeln können.“¹¹¹⁶ Alle diese Maßnahmen lassen sich als Schutz der chinesischen Wirtschaft begreifen. Sun verlor dabei aber die Kernfrage nicht aus dem Blick. Denn das eigentliche Problem war in seinen Augen der Souveränitätsverlust Chinas. Daher war er davon überzeugt, dass die Wirtschaft nur dann gerettet werden könne, wenn es gelinge, sich politisch von der ausländischen Unterdrückung zu befreien.

Wenn China aber mit anderen Nationen auf einer politisch ganz gleichen Ebene steht, so wird es im wirtschaftlichen Feld ganz frei mit ihnen konkurrieren und aushalten können. Sobald die Ausländer politische Kraft als Waffenschild der wirtschaftlichen Aggression einsetzen, dann wird China auf keinen Fall Widerstand leisten und mit ihnen nicht weiter konkurrieren können.¹¹¹⁷

Sun war sich im Klaren darüber, dass die politische Gleichberechtigung nur durch die Aufrechterhaltung der Souveränität zu erlangen war. Daher blieb er bei seinem Ziel, zuerst einen souveränen Nationalstaat zu gründen und dann auf dieser Basis die wirtschaftliche Entwicklung voranzutreiben.¹¹¹⁸ Dem Staat kam bei ihm also eine besondere Bedeutung zu. Gemäß dem Prinzip der Volkswohlfahrt müsse dieser das Volk versorgen und für die Befriedigung seiner grundlegenden Bedürfnisse sorgen. Doch solle die Regierung dem Volk auch Verpflichtungen auferlegen. Hierzu schrieb er: „Die Regierung soll sie [die Bevölkerung] zwingen, gesetzmäßig zu arbeiten und sie endlich zu ehrenhaften Arbeitnehmern zu [sic] verwandeln, damit sie an den Rechten und Vorrechten der Nation teilhaben.“¹¹¹⁹

Zugleich wies er darauf hin, dass das Volk dementsprechend bestimmten Verpflichtungen nachkommen müsse, um sich für den Status des Bürgers oder dem des „Herr[n] des Staates“¹¹²⁰ qualifizieren zu können. „Das Volk hat seine sehr bestimmten Pflichten zu erfüllen: der Bauer muss Lebensmittel produzieren, der Arbeiter muss Werkzeuge verfertigen; der Kaufmann muss für

¹¹¹⁴ Vgl.: A. a. O., S. 222.

¹¹¹⁵ Vgl.: A. a. O., S. 239.

¹¹¹⁶ A. a. O., S. 248f.

¹¹¹⁷ A. a. O., S. 247.

¹¹¹⁸ Vgl.: Ebd.

¹¹¹⁹ Vgl.: A. a. O., S. 252.

¹¹²⁰ Ebd.

Angebot und Nachfrage sorgen; der Gelehrte muss seine Kenntnisse und Fähigkeiten hingeben.“¹¹²¹

Suns Prinzip der Volkswohlfahrt wich im gewissen Maße von seiner früheren Vorstellung einer utopischen Gesellschaft ab und kann insgesamt als realitätsnäher betrachtet werden. Neben den Anforderungen an den Staat legte er auch dem Volk bestimmte Verpflichtungen auf. Dem entsprach Suns Vorstellung von Selbstautonomie. Es stellt sich auch die Frage, wie sich die von Suns vorgesehenen spezialisierten Beamten in Bezug auf das einfache Volk verhalten sollten. Zu dem Machtverhältnis zwischen den beiden Gruppen war Suns Position unklar. Suns Vorstellungen in Bezug auf einen funktionsfähigen Staat und das verantwortungsvolle Volk überforderte die Realpolitik Chinas. Darüber hinaus setzt er auf die KMT, die er als Träger des Prinzips der Volkswohlfahrt bezeichnete. Suns Hoffnung, die KMT könne für die Verwirklichung des Prinzips der Volkswohlfahrt sorgen, entlarvt sich im Laufe der Zeit allerdings als Irrtum.

4.2.4 ZWISCHENBILANZ ÜBER SUNS DREI VOLKSPRINZIPIEN

Die Drei Volksprinzipien von Sun Yat-sen können als Versuch gewertet werden, der chinesischen Gesellschaft einen Ausweg aus ihrer schwierigen Lage zu zeigen. Gerade die Intellektuellen Chinas sprechen ihnen eine sehr große Bedeutung zu. Ihr Einfluss reicht von der Gründung der provisorischen Regierung der Republik und den darauffolgenden politischen Unruhen bis in das heutige China hinein. Dies kann als der historische Beitrag des ersten „Berufsrevolutionärs“¹¹²² angesehen werden.

Daneben kann davon ausgegangen werden, dass es Sun gelang, ein überzeugendes Gedankenkonstrukt hervorzubringen, welches sich erfolgreich der Frömmigkeit des Konfuzianismus bediente. Der dadurch hervorgebrachte „Sunyatsenismus“ führte zu einem Synkretismus, also zu einer Verschmelzung bestimmter konfuzianischer Elemente der chinesischen Kultur mit ausgesuchten Elementen der westlichen Kultur.¹¹²³ Auf diese Weise sollte die alte dynastische Ordnung zerstört und ein neues Selbstverständnis der Chinesen kreiert werden.

Sun war dabei bestrebt, die Unstimmigkeiten zwischen der westlichen und der chinesischen Kultur zu beseitigen. Der Eindruck, dass die Ideen von Sun Yat-sen nur einen schwachen oder gar kaum zu erkennenden philosophischen Charakter aufweisen, kann einen dazu veranlassen, sie weder

¹¹²¹ A. a. O., S. 236.

¹¹²² Viechtbauer/Wegmann 1969, S. 108.

¹¹²³ Vgl.: Kindermann, Gottfried Karl. 1963. *Konfuzianismus, Sunyatsenismus und chinesischer Kommunismus. Dokumente zur Begründung und Selbstdarstellung des chinesischen Nationalismus*. Freiburger Studien zu Politik und Soziologie. 1. Aufl. Freiburg im Breisgau: Rombach Verlag. S. 38.

terminologisch noch inhaltlich als Theorie im eigentlichen Sinne zu begreifen. So formuliert Schiffrin etwa den Vorwurf, dass Sun kein großer Denker sei.¹¹²⁴ Ferner werden seine Ideen auch als „Kompensation für den Verlust der alten Ordnung“¹¹²⁵ angesehen, um die Kulturkonservativen über den Zerfall der dynastischen Ordnung hinwegzutrusten.¹¹²⁶ All das lässt sich mit Blick auf das Hauptwerk Suns über die Drei Volksprinzipien zweifelsfrei bestätigen.

In seinen Werken ging es Sun meist um auf die realen Verhältnisse gerichtete politische Maßnahmen. Doch waren sie oftmals stark vom westlichen Gedankengut, vor allem von Suns persönlichen Eindrücken vom Westen, geprägt, sodass sie nicht oder nur sehr schwer in China umgesetzt werden konnten. Suns zum Teil realitätsferner Ehrgeiz führt dazu, dass er die realen Verhältnisse in China aus dem Blick verlor. Die Erfolgsaussichten seiner Ideen waren damit oftmals als gering einzuschätzen.¹¹²⁷ Daher hat Franke auch Recht, wenn er schreibt: „Ihre Ideen [von Sun und seinen Anhängern] vom Aufbau der Republik, wie die Drei Volksprinzipien und die Fünf-Gewalten-Verfassung, waren allzu theoretisch und trugen den gegebenen Verhältnissen keine Rechnung.“¹¹²⁸ Suns Festhalten an seiner eigenen Idee über den Aufbau eines Nationalstaates wird von Spence mit folgenden Worten bedacht:

Allen tapferen Worten zum Trotz konnte Sun nicht entgangen sein, dass sein Land schwächer dastand als jemals unter den Qing und dass der Weg zurück zu Einheit und Stärke täglich schwieriger wurde. Dass Sun Yat-sen trotzdem nicht aufgab, beweist seine Hartnäckigkeit und seinen Optimismus – wie es von seiner kraftvollen Persönlichkeit zeugt, dass er nach wie vor genügend Anhänger fand, um seine Träume fortzuspinnen.¹¹²⁹

Aufgrund dieser kritischen Stimmen wäre es naheliegend gewesen, wenn Sun Yat-sens einen Personenkult um sich selbst geschaffen hätte, um sein ansonsten wenig erfolgsversprechendes Projekt doch noch zum Ziel zu führen. Dass er dies nicht versuchte, erscheint, zumindest aus heutiger Sicht, deswegen ein wenig überraschend. Wenn man sich ausschließlich auf die Unterscheidung zwischen der „rückständigen“ chinesischen und der „fortschrittlichen“ okzidentalen Kultur beschränkt, die damals von vielen Intellektuellen Chinas vorgenommen wurde,¹¹³⁰ erscheint die ähnliche Behauptung

¹¹²⁴ Vgl.: Schiffrin 1968, S. 2f.

¹¹²⁵ Viechtbauer/Wegmann 1969, S. 110.

¹¹²⁶ Vgl.: Ebd.

¹¹²⁷ Vgl.: Schiffrin, H. Z. 1957. *Sun Yat-sen Early Land Policy*. The Journal of Asian Studies XVI (4): 549-564. S. 564.

¹¹²⁸ Franke 1980, S. 117.

¹¹²⁹ Spence 1995, S. 365f.

¹¹³⁰ Vgl.: Levenson, Joseph Richmond. 1968. *Confucian China and its modern fate*. Berkeley: University of California Press. S. 114. Die Haltung der chinesischen Intellektuellen wird von Levenson so formuliert: „Je mehr chinesische Denker gezwungen sind, in westlicher intellektueller Atmosphäre zu operieren, desto mehr bestehen sie auf der Illusion der Freiheit – einer Freiheit, die im Werturteil enthalten ist –, um die Realität der Gewalt zu kompensieren. In einer Welt, in der die Balance aktuell verloren ist, kann das Gefühl der Balance vielleicht wiedergewonnen werden durch den Ausdruck des Willens, eine freie Konstruktion einer moralisch befriedigenden west-östlichen Symmetrie“ (ebd.).

von der Entfremdung von der eigenen Kulturtradition logisch.¹¹³¹ Sun war ein leichtes Ziel für diejenigen, die behaupteten, dass sich seine Ideen über die chinesische Tradition hinweggesetzt hätten. Denn aus ihrer Sicht waren Suns Ideen zum Aufbau eines funktionsfähigen chinesischen Staates bloß auf seine persönlichen Eindrücke aus seiner Zeit im Westen, vor allem in den USA, zurückzuführen. Diese Eindrücke Suns wurden in den Augen seiner Kritiker der Realität der chinesischen Gesellschaft nicht gerecht. Die oben dargestellten Positionen sorgen für Missverständnisse, die fraglos den Zugang zu Suns Gedanken erschweren und deswegen nicht zu einer neutralen Betrachtung beitragen, die es ermöglicht, herauszufinden, wann Sun seine sozialistischen Ideen aufgab und zu einer eher pragmatischen Haltung fand. Deswegen erscheint es sinnvoll, seine Ideen gründlich zu reflektieren.

Zu Beginn betrieb Sun einen rassistisch geprägten Nationalismus gegen die Fremdherrschaft unter den Mandschu und hofft auf dieser Basis eine neue Gesellschaftsordnung aufzubauen. Dabei war er anfangs auf die Hilfe von Außen angewiesen. Vor allem die imperialistischen Mächte des Westens sollten seines Erachtens eine wichtige Rolle bei der Durchsetzung seiner Pläne spielen. Deswegen wurde er sogar als „Anwalt der Erhaltung der Kolonialherrschaft“¹¹³² bezeichnet. Sun glaubte, dass sich durch den Sturz der Qing-Dynastie und die Gründung der Republik zwei Prinzipien, nämlich das des Nationalismus und das der Demokratie, durchsetzen würden. Auf diese zwei Revolutionen hätte nach seiner Vorstellung eine dritte folgen sollen, durch die sich die prekären Lebensverhältnisse der chinesischen Bevölkerung hätten verbessern sollen.

Je mehr es dem Westen gelang, seine imperialistischen Interessen durchzusetzen, umso mehr verschlimmerte sich die Krise von Wirtschaft und Politik in China. Sun gelangte deswegen zu der Schlussfolgerung, dass es nicht genug sei, für die Verbreitung des Nationalismus in China zu kämpfen. Er entwickelt daraufhin ein neues Verständnis von Nationalismus, das sich nicht ausschließlich auf rassistisch-biologistische Vorstellung stützte, sondern vielmehr auf einen kulturell homogenen Konsens unter der Mehrheit der Han-Chinesen. Deswegen plädierte er dafür, ethnische Minderheiten kulturell zu assimilieren. Dennoch hegte er selbst Zweifel daran, ob sich auf diese Weise das ganze Land vereinen und auf dieser Basis ein Nationalbewusstsein erweckt ließe, wie Fröhlich feststellt.¹¹³³ Denn er sah in China ein mangelndes Zusammengehörigkeitsgefühl unter den Menschen, was für ihn der Grund dafür war, dass die Chinesen sich nicht erfolgreich gegen die Imperialisten wehren konnten.

Um den Nationalismus wieder aufzubauen, griff Sun auf die moralischen Prinzipien des

¹¹³¹ Vgl.: Viechtbauer/Wegmann 1969, S. 109. „Man kann jedoch nicht einfach aus der eigenen Geschichte austreten und an einer anderen Stelle beliebig wieder eintreten: Das wesentliche Ereignis auf jenem Weg, die Erfahrung der westlichen Überlegenheit und die konsequente Erschütterung des eigenen Selbstverständnisses, konnte nicht ohne schwerwiegende Folgen einfach ausgeblendet werden“ (ebd.).

¹¹³² Sun 1974e, S. 34.

¹¹³³ Vgl.: Fröhlich 2010, S. 93.

Konfuzianismus zurück. Damit wollte er den „königlichen“ Weg einschlagen. Im Grunde genommen ist Suns Nationalismus stark von sozialdarwinistischen Gedanken beeinflusst, darf darauf aber trotzdem nicht reduziert werden. Zwar wollte er eine von bloß einer Ethnie dominierte Nation schaffen, aber ihre Homogenität sollte sich nicht nur aus rassistischen Faktoren, sondern zugleich auch aus den kulturellen Traditionen Chinas ergeben. Eine über diese Vorstellung hinausgehende Konzeption war von ihm nicht zu erwarten. Gerade die Idee einer friedlichen Weltordnung, die von der Gleichheit aller Nationalitäten bestimmt ist, entsprach nicht Suns Zielsetzung.¹¹³⁴ Warum er sich dies nicht vorstellen konnte, erklärt Fröhlich folgendermaßen: „Vermutlich tat er es nicht, weil er befürchtete, das erst noch zu erzeugende Nationalbewusstsein durch den transnationalen Gedanken zu schwächen, und den Nationalstaat damit abermals an den Abgrund eines verfehlten Universalismus zu führen.“¹¹³⁵ Es ist offensichtlich, dass sich Sun in Konfrontation mit den imperialistischen Großmächten begab und nach der nationalen Selbstbestimmung Chinas strebte, während er in der inländischen Politik eine möglichst gleichberechtigte Ordnung für alle Ethnien aufbauen wollte, dabei aber auch darauf bedacht war, durch deren Unabhängigkeit nicht die Gesamtstruktur des Reiches zu gefährden. Hierzu meint Wang, dass Sun nach dem Zerfall der dynastischen Ordnung den einzelnen ethnischen Gruppen ihre Privilegien habe entziehen wollen. Auf diese Weise sollte China zu einem voll funktionsfähigen Nationalstaat werden und einen gebührenden Platz in der Weltordnung einnehmen. Infolgedessen sah Sun die chinesische Revolution als Antriebskraft an, mit deren Hilfe das Reich zu einem Nationalstaat umgewandelt werden sollte.¹¹³⁶ Deswegen ist es durchaus gerechtfertigt, Sun als Revolutionär zu betrachten.

Nichtsdestotrotz dürfen auch die reformerischen Ansätze von Sun Yat-sen nicht außer Acht gelassen werden. Diese zeigten sich vor allem in seiner Idee, einerseits die Demokratie in China einzuführen, andererseits dabei aber nicht die Traditionen der chinesischen Kultur zu ignorieren. Gemäß seinem Verständnis entstand aus der Volkssouveränität die Kraft, die notwendig war, um einen

¹¹³⁴ Vgl.: Geng Yun-zhi. 2007. *Sun Zhong-shan minzu zhuyi sixiang de lishi yanbian [Die historische Entwicklung des Nationalismus von Sun Yat-sen]*. Social Sciences in Guangdong (1): 105-112: Geng geht davon aus, dass sich Suns Gedanken über den Nationalismus in drei Phasen einteilen lässt. In der ersten Phase von 1894 bis zum Zerfall der Qing-Dynastie habe Sun einen rassistisch geprägten Nationalismus betrieben und sich für die Bekämpfung gegen die Mandschu ausgesprochen. In der zweiten Phase von der Gründung der Republik China 1911 bis zur Vierten-Mai-Bewegung 1919 habe Sun nach der Zerschlagung der Herrschaft unter den Mandschu die Gleichberechtigung der ethnischen Gruppen in China angestrebt, um eine chinesische Nation zu bilden. In der letzten Phase nach der Vierten-Mai-Bewegung 1919 habe Sun sich für die Bekämpfung gegen den Imperialismus ausgesprochen und danach gestrebt, eine neue Ordnung der Welt aufzubauen, die auf der Gleichheit aller Nationen auf der Welt beruhen habe sollen. Dabei muss aber beachtet werden, dass die Bekämpfung des Imperialismus für Sun wichtiger war als eine Gleichheit der Nationen und Sun generell den zeitgenössischen Rahmen nicht sprengen konnte. Die oberste Priorität räumte Sun der Gründung eines chinesischen Nationalstaates ein. Darüber hinaus schien Sun immer auch eine sinozentristische kulturelle Ordnung anzustreben. Deswegen erscheint es fragwürdig, ob Sun wirklich ein modernes Zeitalter anstrebte, in dem alle Nationen gleichberechtigt nebeneinander existieren sollten, wie Geng glaubt.

¹¹³⁵ Fröhlich 2010, S. 99.

¹¹³⁶ Vgl.: Wang Hui. 2008. *Xiandai Zhongguo sixiang de xingqi [Die Entstehung des modernen chinesischen Denkens]*. 2. Aufl. 4 Bände. Beijing. S. 97.

Staat zu führen. Da der Kampf um das Überleben in seinen Augen den Kern der Menschheit ausmachte, war er davon überzeugt, dass Freiheit erst nach der Überwindung der Existenzkrise der chinesischen Bevölkerung ein realistisches Ziel sei.

Anzumerken ist, dass Suns Verständnis von Freiheit strikt mit der Befreiung des Nationalstaates vom Imperialismus verknüpft war. Insofern, so Sun, hänge die Freiheit vom zu erweckenden Nationalismus ab. Denn erst nach der Herausbildung einer Nation könne man die Kraft schöpfen, um die Gleichheit unter allen zu erlangen. Er glaubte, dass alle die gleichen Chancen haben sollten, dass es aufgrund unterschiedlicher anthropologischer Begabungen aber trotzdem zu Ungleichheiten käme. Folgt man seinen Ideen, so gibt es drei Arten von Menschen, die Voraus-, die Spät- und die Nichtwissenden. Hier kommt das elitäristische Denken Suns zum Ausdruck. Denn die ungleich verteilte Kompetenz entschied nach seiner Überzeugung darüber, wer in der Gesellschaft eine Führungsposition übernehmen konnte und wer nicht. Nur die Intelligenen und Kompetenten sollten sich in seinen Augen an der Regierung beteiligen dürfen, während er den weniger intelligenten und ungebildeten Personen dieses Recht vorenthalten wollte.

Dennoch betonte Sun auch, dass die Stärkeren die Schwächeren unterstützen sollten. Durch diese reziproke Beziehung könne die Bevölkerung über die Widersprüchlichkeiten in der Gesellschaft hinwegsehen und eine Einheit bilden. Vor diesem Hintergrund erschien es ihm zweifelhaft, ob sich die westliche Demokratie eins zu eins auf China übertragen ließe. Denn das westliche Modell von Demokratie ist auf Freiheit und Gleichheit abgestellt, also auch zumindest auf das gleiche Recht aller Menschen, sich in die Politik einzubringen und diese zu gestalten. Suns Vorstellung von Gleichheit wich somit von der des Westens ab. Es darf allerdings davon abgesehen auch als fragwürdig gelten, ob es überhaupt möglich gewesen wäre, in dem politischen Chaos der damaligen Zeit das westliche Ideal der Gleichheit durchzusetzen.

Suns Politik wies einen meritokratischen Charakter auf. Er unterschied hierbei zwei Begriffe voneinander, nämlich symbolisches Recht auf Macht und Fähigkeit für die Durchführung der Politik. Ersterer bezog sich auf das Volk als Repräsentant der Macht, während es bei letzterem um den Einsatz von moralisch vorbildlichen und kompetenten „Spezialisten“ ging. Sun stellte klar, dass das Volk diesen fähigen Leuten die höchst Staatsgewalt überlassen solle. Die Verwaltung des Staates solle dabei aus zwei Teilen bestehen. Auf der einen Seite müsse das Volk die Kontrolle über die Regierung bzw. die administrative Gewalt übernehmen. Hiermit verband er vier verschiedene Arten des Rechts. Auf der anderen Seite solle sich die Regierung in den Dienst des Volks stellen und für Fünf Gewalten zuständig sein. Zu betonen ist, dass all das nach Suns Überzeugung in der Verfassung verankert werden musste.

Das Besondere an Suns Fünf-Gewalten-Teilung ist die Erweiterung der drei im Westen bekannten Staatsgewalten – Judikative, Exekutive, Legislative – durch die Staatsexamensgewalt und die Aufsichtsgewalt, die den besonderen kulturellen und traditionellen Gegebenheiten Chinas Rechnung tragen sollten. Trotzdem weist Fröhlich darauf hin, dass Suns institutionelle Konstruktion eher systematisch als historisch zu betrachten sei.¹¹³⁷ Darüber hinaus geht er davon aus, dass Suns Vorstellung von einer konstitutionellen Demokratie nur der „Schein der parlamentarischen Demokratie“¹¹³⁸ sei. Denn durch die Einführung des expertokratischen Elements werde eine wirklich freie Partizipation des Volkes verhindert und dadurch „eine im Kern autoritäre Herrschaft“¹¹³⁹ ins Leben gerufen. Der Verfassungsstaat werde somit in einen Machtstaat umgewandelt.¹¹⁴⁰

Fröhlich erläutert, dass Suns Modell Ähnlichkeiten mit der traditionellen chinesischen Meritokratie aufweise. Doch bleibt er skeptisch, ob dies einen konzeptionellen Zufall darstellt oder Suns Absicht gerade darin lag, eine parlamentarische Struktur, die sich nach seiner persönlichen Einschätzung als demokratisch erweisen sollte, für die chinesische Gesellschaft zu entwickeln.¹¹⁴¹ Fröhlich geht davon aus, dass viele europäische Strömungen, sei es „der vordemokratische Liberalismus oder der britische Parlamentarismus“¹¹⁴², einen tiefen Eindruck auf Sun Yat-sen und seine Denkweise hinterlassen hatten.¹¹⁴³ Dem Nationalismus sprechen Viechtbauer und Wegmann eine Schlüsselposition in Suns Denken zu, durch den der inhärente „totale Anspruch an das Individuum“¹¹⁴⁴ vonseiten des Nationalstaates entstanden sei. Daraus speise sich ein autoritativer oder gar totalitärer Machtapparat.¹¹⁴⁵

Gemäß Suns Vorstellung war das Prinzip der Volkswohlfahrt als die dritte Revolution zu begreifen. Sie werde zu einem demokratischen System führen, in dem die Verfassung an die höchste Stelle der Macht trete. Im Gegensatz dazu sah er China sowohl politisch als auch wirtschaftlich in einer prekären Lage. Um die Menschen daraus zu befreien, versuchte Sun, den Anschluss an den Sozialismus zu finden, der damals weltweit an Bedeutung gewann. Doch Sun hatte im Grunde genommen eine ganz eigene sozialistische Vorstellung, die auf der „Großen Harmonie“ des

¹¹³⁷ Vgl.: Fröhlich 2010, S. 102.

¹¹³⁸ A. a. O., S. 103.

¹¹³⁹ Ebd.

¹¹⁴⁰ Vgl.: A. a. O., S. 105.

¹¹⁴¹ Vgl.: A. a. O., S. 107.

¹¹⁴² Ebd.

¹¹⁴³ Vgl.: Ebd. Fröhlich schreibt in diesem Zusammenhang: „Aus persönlicher Erfahrung war ihm [Sun] zudem der britische Parlamentarismus vertraut, - ein demokratisches System, in dem das Volk während der Legislaturperioden keinen direkten Einfluss auf die Gesetzgebung ausübt, und auch das Parlament nicht als Gesetzesinitiator in Erscheinung tritt, wodurch es hinsichtlich Verantwortlichkeit und Gesetzgebungskompetenz hinter dem Kabinett zurücksteht. Es müsste jedoch im Detail untersucht werden, ob es sich hier um Resonanzen zwischen dem politischen Elitarismus des europäischen Liberalismus und der von Sun nachgezeichneten Linie von chinesischer Meritokratie und Expertokratie handelt, oder um eine Rezeption im engeren Sinn“ (ebd.).

¹¹⁴⁴ Viechtbauer/Wegmann 1969, S. 132.

¹¹⁴⁵ Vgl.: Ebd.

chinesischen Altertums beruhte. Die Verteilung des Landes war für ihn von besonderer Bedeutung. Er versucht darzulegen, dass der Klassenkampf der marxistischen Theorie in China gar nicht möglich sei. Der Grund dafür sei, dass es in China schlicht keine Kapitalisten gebe. Dabei merkte er an, dass der Kapitalismus normalerweise durch Grundbesitz entstehe. Um eine Auseinandersetzung zwischen Reich und Arm zu vermeiden, müsse man den Bodenpreis im Voraus festlegen. In Anlehnung an die Bodensteuer von Henry George entwarf er einen Plan, der dem Staat bei der Frage der Landverteilung eine Schlüsselposition zuwies. Dieser sollte den Boden für einen gerechten Preis vom Grundbesitzer abkaufen können. Der Boden, so Sun, werde somit in das Gemeineigentum übergehen. Dadurch werde sich die Schere zwischen Arm und Reich schließen. Für die höchste Stufe des Sozialismus war das chinesische Volk in seinen Augen noch nicht bereit. Denn es mangle ihm noch an der richtigen Moral und dem notwendigen Wissen. Im Großen und Ganzen lässt sich behaupten, dass Sun, wie oben dargestellt, zu Beginn der Entwicklung seiner Drei Volkspinzipien noch ein Utopist war, dessen Pläne wenig mit der realen Situation in China zu tun hatten.

Später veränderte er sein Prinzip der Volkswohlfahrt und versuchte es den tatsächlichen Begebenheiten in China anzupassen. Dabei gab er sich Mühe, dieses Prinzip theoretisch zu untermauern. Obwohl Sun dieses Prinzip immer noch als die höchste Stufe seines ganzen Projekts ansah, verknüpft er dessen Verwirklichung mit zwei Bedingungen, namentlich der Wiederherstellung der politischen Souveränität Chinas und dem Ende der wirtschaftlichen Ausbeutung durch die ausländischen Großmächte. Es ist deswegen nicht weiter verwunderlich, dass er sich der Bekämpfung der Interessen des imperialistischen Westens verschrieb.

Das hatte zweifelsohne auch mit dem oben erläuterten Prinzip des Nationalismus zu tun. Der Kampf um das Dasein bildete für Sun den wichtigsten Punkt der sozialen Frage. Später wurden seine Vorstellung langsam immer konkreter, seine Lösungsvorschläge für die wirtschaftlichen und politischen Probleme Chinas immer realitätsnäher. Insbesondere dem politischen Status des Nationalstaats räumte er Priorität ein. Wie in seinem frühen Plan sollte der Staat die Versorgungsaufgaben für das Volk übernehmen. Das Volk sollte im Gegenzug bestimmten Verpflichtungen gegenüber dem Staat nachkommen müssen. Fast scheint es so, dass ihm in dieser Phase die Selbstbestimmung des Volkes wichtiger als das Prinzip der Volkswohlfahrt wurde.

Es ist nicht zu übersehen, dass Sun im Rahmen seiner Drei Volkspinzipien mehr forderte, als in den damaligen chaotischen Zeiten realistischerweise umgesetzt werden konnte. Ihre Erfolgsaussichten waren deswegen sehr gering. Wenn Sun in seinen jungen Jahren noch leidenschaftlich die westlichen Ideen und Werte predigte, so wurden die negativen Nebenwirkungen des westlichen Eindringens in die chinesische Kultur für ihn im Laufe der Zeit immer offensichtlicher.

Die Betrachtung Suns als Revolutionär ist wohl nur darauf zurückzuführen, dass er die alte dynastische Ordnung stürzen wollte. Dass er dabei auch einen rassistisch geprägten Nationalismus bemühte, um sein Vorhaben in die Tat umzusetzen, lässt ihn gerade aus heutiger Sicht umso radikaler erscheinen. Die Einschätzung, Sun sei ein Reformist, lässt sich hingegen mit der Entwicklung seiner Drei Volksprinzipien begründen. Durch sie wollte er eine nur scheinbar neue Gesellschaft aufbauen. Denn tatsächlich sollte das Machtvakuum, das durch den Wegfall des Kaisers entstand, durch einen nationalistischen Glauben ersetzt werden. Denn wenn der Kaiser früher seine Macht mit seinem angeblichen Mandat des Himmels rechtfertigen konnte, so sollte die neue Regierung durch ein nationalistisches Zugehörigkeitsgefühl legitimiert werden. Sun zeigte sich unnachgiebig und war fest davon überzeugt, die Lösung für Chinas Probleme liege im Glauben an der von ihm herbeigesehnten Gestalt des Nationalismus, aus der man, der gesellschaftlichen Misere zum Trotz, Hoffnung schöpfen könne, sowie an das kulturelle Erbe Chinas, das auch in einer modernen chinesischen Nation eine Rolle spielen müsse. Erst dadurch könne die chinesische Gesellschaft zur Normalität zurückkehren. Dieser Glaube stütze sich auf ein nationales Zusammengehörigkeitsgefühl, auf den Glauben an die meritokratische Ordnung Chinas und auf ein ausgeprägtes Selbstvertrauen gegenüber der äußeren Welt. Diese Beharrlichkeit ließ Sun Yat-sen selbst unbewusst zu jener Persönlichkeit werden, welche diesen Glauben verkörperte.

4.3 DIE POLITISCHE PRAKTIZIERUNG DER CHINESISCHEN KULTUR IM ANSCHLUSS AN DIE DREI VOLKSPRINZIPIEN

Qians politische Gestaltungsvorstellung bediente sich ebenfalls bei der chinesischen Geschichte. Dies wird bereits in dem letzten Kapitel seines oben erwähnten Werkes „Grundriss der chinesischen Geschichte“ deutlich:

Das Leben und der Geist von der Kultur und der Geschichte einer Nation sind davon abhängig, in was für einer Umwelt sie sich befand, was für Fragen auf sie zukamen, was für welche Bemühungen sie unternahm und was für Leistungen sie erzielte. Darum bildete sich eine spezifische Struktur heraus. Die politische Ordnung, die einer Nation innewohnt, ist in die kulturelle Gesamtstruktur einer Nation integriert und wird historisch geschaffen. Historische Beschaffenheit bedeutet, dass der Ablauf der chinesischen Geschichte den faktischen Gegebenheiten folgt, welche sich aufgrund der lokalen Gegebenheiten und der zwischenmenschlichen Gefühle [*renshi* – 人事] unterschiedlich abzeichnen. Deswegen unternimmt jede Nation die Bemühung der eigenen Weiterentwicklung und erzielt eigene Leistungen.¹¹⁴⁶

¹¹⁴⁶ Qian 1994b, S. 911.

Die Debatte um die Zukunft Chinas wurde zu der damaligen Zeit vor dem sich seinem Ende nähernden Japanisch-Chinesischen Krieg und der sich abzeichnenden Kapitulation des „kleinen“ Invasors Japan geführt. Qian brachte sich hier auf seine Weise ein. Sein politisch geprägtes Werk „Die eigenen Worte über die Politik“ (*Zhengxue siyan* – 政学私言) – der Titel lässt ein gewisse Zurückhaltung erkennen, da es hier Qian nur um seine eigene Sicht der Dinge ging, die er niemanden aufdrängen wollte – enthielt seine Vorstellung davon, wie der Aufbau des chinesischen Staates, wenn nicht gar der ganzen gesellschaftlichen Ordnung der chinesischen Kultur, seiner Meinung nach zu erfolgen hatte.¹¹⁴⁷ Für diese Arbeit wichtig ist, dass dieses Werk einen facettenreichen Überblick über seine Vorstellung von Politik, Gesellschaft, Wirtschaft und Justiz bis zum Bildungswesen etc. ermöglicht. Angemerkt werden muss außerdem, dass Qian in diesem Werk immer wieder versuchte, einen Anschluss an die Drei Volksprinzipien von Sun Yat-sen herzustellen.

Qian schätzte Sun und dessen Revolutionstätigkeiten hoch und glaubte, dass er über ein eigenes systematisches Denken verfüge. Insofern, so Qian, könne er sich nicht nur als der einzige wahre Denker seit dem letzten Jahrhundert erweisen, sondern sei zugleich auch der erste, der neue Ideen aus dem traditionellen chinesischen Gedankengut geschöpft habe.¹¹⁴⁸ Gemäß Qians Verständnis spiegelten Suns Ideen im Übrigen die Entwicklungen des chinesischen Denkens wieder. Damit meinte Qian, dass sich die Ideengeschichte Chinas vom 10. bis zum 17. Jahrhundert auf die Entwicklung der eigenen moralischen Persönlichkeit bzw. die Selbstkultivierung konzentriert und die Verwirklichung eines dem Konfuzianismus gerechten Ideales bzw. die politische Kultivierung für das Wohl der Menschheit außer Acht gelassen habe. Daran habe sich erst seit den späteren Jahren der Ming-Dynastie bzw. seit Anfang des 17. Jahrhunderts etwas geändert. Das traditionelle Gedankengut Chinas sei in den Tugenden des Einzelnen verwurzelt, die wiederum fast vollständig durch den Konfuzianismus verkörpert würden. Diese eher konfuzianisch geprägten Ansprüche würden der Selbstkultivierung zur sozialen und politischen Entwicklung¹¹⁴⁹ dienen und kamen Qian zufolge in Suns Drei Volksprinzipien zur Geltung.

Weiter oben wurde bereits Qians grundlegendes Verständnis zu Kultur, Geschichte und Nation

¹¹⁴⁷ Es besteht aus insgesamt aus zwei Teilen. Der erste Teil umfasst sieben Beiträge, die nacheinander in der Zeitschrift *Der Orient* (*Dong Fang Zazhi*) veröffentlicht wurden. Der zweite Teil enthält acht Aufsätze, die in der Monatszeitschrift *Die Ideen und das Zeitalter* (*Sixiang Yu Shidai*) abgedruckt wurden. Diese kompakte Publikation wurde zunächst im November 1945 auf dem Festland Chinas bzw. in Chong Qing und später im Januar 1967 in Taipei nachgedruckt. Die hier verwendete Version ist auf das Jahr 1988 datiert.

¹¹⁴⁸ Vgl.: Qian Mu. 1988. *Zhongguo sixiangshi* [Die chinesische Ideengeschichte]. 6. Aufl. Taipei: Taiwan xuesheng shuju. S. 283.

¹¹⁴⁹ Vgl.: Huang/Schmidt 2009, S. 124f: In dem Klassiker „Die Große Lehre“ findet sich eine Anleitung dazu, wie man in acht Schritten zur Selbstverwirklichung gelangen soll. Das hier angeführte Werk von Huang und Schmidt bietet einen detaillierten Einblick in dieses Thema. „Die ersten drei Schritte bestehen in der ‚Beobachtung/Untersuchung der Dinge‘ (*ge wu*), der ‚Erlangung von Wissen‘ (*zhi zhi*) und dem Erreichen einer ‚aufrichtigen Gesinnung‘ (*cheng yi*), welche drei Schritte dann im vierten unter dem Titel ‚Aufrichtung des Herzgeistes‘ (*zheng xin*) gleichsam zusammengefasst werden, bevor mit der ‚Kultivierung der Person‘ (*xiu shen*), der ‚Ordnung der Familie‘ (*qi jia*) und der ‚Regierung des Landes‘ (*zhi guo*) schließlich zum letzten Schritt der ‚Harmonisierung von allem unter dem Himmel‘ (*ping tian xia*) übergeleitet wird.“ (Hervorhebung im Original).

dargelegt. Hiermit lässt sich begründen, warum Suns revolutionäre Ideen bei Qian Gehör fanden. Im folgenden Unterkapitel wird zunächst auf Qians Position zur Politik in Bezug auf das Prinzip von *daotong* (道统) eingegangen. Denn hierdurch sollte sich erschließen lassen, warum Sun Yat-sen und seine Lehren für Qians Aufbau der kulturellen Gesellschaft so bedeutend waren. Dabei werden sowohl die Drei Volkspinzipien als auch die Fünf-Gewalten-Verfassung behandelt. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Frage, wie Qian die kulturelle Tradition mit dem modernen System der Politik verband. Dies hängt eng mit der Frage zusammen, was für eine Art von Demokratie er einführen wollte. Im Westen stellt innerhalb einer Demokratie der Wettbewerb unter den verschiedenen Parteien einen unerlässlichen Grundpfeiler für die Demokratie dar. Qian hingegen strebte lediglich eine „Einheitspartei-Demokratie“ (*yidang zhuanzheng de minzhu* – 一党专制的民主)¹¹⁵⁰ an.

Schließlich wird sein Verhältnis zu Suns Nachfolger Chiang Kai-shek als Leiter der KMT dargestellt, um nachzuweisen, dass Qian der chinesischen Ordnung, in der er eine moralisch kultivierte Persönlichkeit als Regierenden im Vordergrund sah, die Treue hielt.

4.3.1 DIE WIEDERAUFNAHME DER ORTHODOXEN ÜBERLIEFERUNG DES WEGES UND DIE TRADITION VOM REGIERENDEN

In Bezug auf die Regierungskunst spielen zwei Begriffe in China eine wichtige Bedeutung: *zhitong* (治统) und *daotong* (道统). Während *zhitong* schlicht für die Tradition der Regierenden steht und die Regierungskunst des weltlichen Herrschers meint, geht es bei *daotong* vor allem um die Legitimierung des Herrschaftsanspruchs dieses Herrschers. In der traditionellen chinesischen Vorstellung hatten die Kaiser das Mandat des Himmels inne. Das bedeutet nicht nur, dass sie vom Himmel ausersehen waren, zu regieren, sondern vor allem, dass sie durch ihr moralisches Verhalten ihren eigenen Machtanspruch rechtfertigen mussten. Anders ausgedrückt: Sie mussten dem Weg des Himmels folgen, um sich des Throns würdig zu erweisen. Nur die moralische Persönlichkeit konnte zum Herrscher werden. Denn sie spiegelte den „rechten bzw. korrekten Weg“ wider.

Qian glaubte, dass es bereits in der Prä-Qin-Zeit bzw. vor 221 v. Chr. insgesamt zwei Arten von Beamten gegeben habe, die für die akademische Bildung zuständig gewesen seien. Demnach habe es erstens den „Beamten für Geschichte“ (*shiguan* – 史官)¹¹⁵¹ gegeben. Dieses Amt habe seit der

¹¹⁵⁰ Qian 1998e, S. 35

¹¹⁵¹ A. a. O., S. 82.

Gründung der Shang- und Zhou-Dynastie vom 1700 bis 770 v. Chr. bestanden. Dann habe es noch den „konfuzianisch orientierten Beamten“ (*boshiguan* – 博士官)¹¹⁵² gegeben. Der Titel für den letzteren sei zwar erst seit der Qin- und Han-Dynastie bzw. seit 221 v. Chr. vergeben worden, konnte aber nach Qians Meinung bereits auf die Zeit der Streitenden Reiche bzw. auf das Jahr 475 v. Chr. zurückgeführt werden.¹¹⁵³ Die Beamten für Geschichte hätten den Status der traditionellen akademischen Bildung vertreten und die „offizielle Lehre“ (*wangguan zhi xue* – 王官之学)¹¹⁵⁴ betrieben, während konfuzianisch orientierte Beamte den Status der neuen akademischen Bildung symbolisiert und dementsprechend eine „inoffizielle“ bzw. „zivile Lehre“ (*baijiayan* – 百家言)¹¹⁵⁵ vertreten hätten.

Folgt man Qian, so gelang es den Kaisern Chinas bis ins Jahr 770 v. Chr. hinein, sowohl *daotong* als auch *zhitong* in sich zu vereinen.¹¹⁵⁶ Sie seien, so Qian, dem Weg des Himmels gefolgt und hätten ihr Reich deswegen gut regieren können. Danach aber hätten sie den moralischen Weg aus dem Auge verloren. Dies habe dazu geführt, dass auch ihre weltliche Macht beeinträchtigt worden sei. Zwar habe nach wie vor ein Kaiser über China regiert, doch sei er schwach und auf lokale Herrscher angewiesen gewesen, was zu der zunehmenden Zersplitterung des Reichs geführt habe. Eine Vielzahl der lokalen Herrscher sei dabei bestrebt gewesen, ihren jeweils eigenen Machtanspruch auch moralisch zu legitimieren. Infolgedessen seien immer mehr philosophische Schulen und Denkrichtungen entstanden. Es gab somit nicht mehr eine einzige offizielle Lehre, sondern eine Vielzahl verschiedener Ansätze. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von den Hundert Schulen.¹¹⁵⁷

Zu einer dieser Schulen gehörte der Konfuzianismus. Im Gegensatz zu den anderen erfuhr sie aber nicht nur unter den Gelehrten allgemein Anerkennung, sondern wurde auch vom Kaiserhaus als jener Ansatz gewürdigt, dem es gelungen sei, den wahren Weg wiederzuentdecken und seinen Inhalt wahrheitsgemäß zu überliefern. *Daotong* kann hier deswegen verstanden werden als die Wiederaufnahme der orthodoxen Überlieferung des Weges.¹¹⁵⁸

¹¹⁵² Ebd.

¹¹⁵³ Vgl.: Ebd.

¹¹⁵⁴ Ebd.

¹¹⁵⁵ Ebd.

¹¹⁵⁶ Vgl.: A. a. O., S. 81.

¹¹⁵⁷ Vgl.: A. a. O., S. 84.

¹¹⁵⁸ Makeham bemerkt hierzu: „*Daotong* has been variously translated, some of the more common renderings being, ‘succession to the way’; ‘line of continuity with the way’; ‘transmission of the way’; ‘legacy of the way’; ‘orthodox tradition’; and ‘tradition of the way.’ Like the word ‘tradition’ (or, more closely, the German *Überlieferung*, with its active verbal sense of ‘what comes down from the past;’ ‘handed down from the past’), *daotong* certainly has a sense of taking possession of and handing on of that which is transmitted (traditum). Thomas A. Wilson, however, has cautioned against the conventional translation of *daotong* as ‘tradition of the Way,’ proposing instead ‘genealogy of the way’: ‘*Daotong* does not signify a tradition as such, but rather a filiative lineage of sages who were regarded as the sole transmitters of the true Confucian Way’” (Makeham, John. 2003. *The New Daotong*. In: ders. [Hrsg.]. *New Confucianism: A Critical Examination*. 55-78. New York/Houndmills: Palgrave Macmillan. S. 57 Hervorhebung im Original).

Qian betonte, dass die Regierung der akademischen Bildung durch die Anerkennung der Bedeutung des Konfuzianismus wieder mit mehr Ehrfurcht begegnet sei.¹¹⁵⁹ Die Regierung habe sich hauptsächlich aus Adelligen zusammengesetzt und vor allem für die aristokratischen Interessen Politik betrieben. Damals gab es viele akademische Institutionen, die man zwar in das politische System einordnen konnte, die aber keine administrativen Aufgaben übernahmen. Sie waren bloß für die Aufrechterhaltung, Erweiterung und Fortsetzung von kulturellen Angelegenheiten zuständig. Dies entsprach dem Geist der Zeit der Streitenden Reiche (475 und 221 v. Chr.), wo als moralisch und tüchtig angesehene Menschen bei der Oberschicht Anerkennung fanden und von dieser Unterschlupf und Verpflegung erhalten konnten.¹¹⁶⁰ Diese Leute waren aber nicht adliger Herkunft und wurden gemäß Qians Verständnis als „zivile Gelehrte“ (*pingmin xuezhe* – 平民学者)¹¹⁶¹ bezeichnet, welche sich nur auf mittelbare Weise an der Politik beteiligen durften.

Erst nach der Vereinheitlichung des Reiches durch den Kaiser Qin wurde eine Zentralregierung ins Leben gerufen. Dennoch spielte er in der politischen Verwaltung keine besondere Rolle. Qian weist darauf hin, dass nur derjenige, der der adeligen Schicht angehörte und sich im Krieg durch große Leistungen hervorgetan hatte, als Beamter in der Regierung tätig werden durfte. Die Tatsache, dass alle politischen Maßnahmen hauptsächlich vom Reichskanzler entschieden worden seien, ändere nichts daran, dass faktisch die Aristokratie das Land beherrscht habe.¹¹⁶²

Mit dem Untergang der Qin-Dynastie endeten auch die Privilegien der Adelligen: In der darauffolgenden Han-Dynastie wurde mit Gong Sun Hong zum ersten Mal ein ziviler Gelehrter zum Reichskanzler ernannt. Dies konnte als deutlicher Bruch mit dem alten politischen System betrachtet werden.¹¹⁶³ Qian sah hierin den Wandel von einer aristokratischen zu einer zivilen Gesellschaft und ging davon aus, dass das politische Geschäft seitdem von kompetenten Personen durchgeführt worden sei. Diese Umwandlung des politischen Systems sei dem Posten des konfuzianischen Gelehrten mit dem Titel *wu jing bo shi* (五经博士) zu verdanken gewesen.¹¹⁶⁴ Dieser Posten habe sich mit der Realpolitik beschäftigt und die Aufgabe übernommen, den Konfuzianismus als offizielle Lehre für die gesamte chinesische Bevölkerung zu verbreiten, was Qian als einen unvergleichbaren Fortschritt

¹¹⁵⁹ Vgl.: Qian 1998e, S. 84.

¹¹⁶⁰ Vgl.: Qian 1998c, S. 106.

¹¹⁶¹ Ebd.

¹¹⁶² Vgl.: Ebd.

¹¹⁶³ Vgl.: Ebd.

¹¹⁶⁴ Diesen Posten gab es laut Qian bereits seit der Mitte der Zeit der streitenden Reiche. Er hieß *boshi guan*. Dieser Beamte habe zwar nicht an den tatsächlichen politischen Geschäften teilgenommen, jedoch Ratschläge hierzu erteilt. Er sei ein Berater gewesen. Daneben habe es auch einen Posten gegeben, der für die Durchführung der Riten der Ahnenverehrung zuständig gewesen sei. Hierbei habe es sich aber um ein vererbtes Amt gehandelt. Der Gelehrte-Beamte *boshi guan* hingegen sei ein normaler Mensch gewesen und zu seinem Amt ernannt worden. In der Qin-Dynastie sei er von der Realpolitik abgekapselt gewesen, bis Kaiser Wu der Han-Dynastie diesen Posten neue Aufgaben zuordnen lassen habe. Daher sprach Qian von einem neuen Einsatz für diesen Posten, nicht aber von der Errichtung desselben (vgl.: A. a. O., S. 108).

betrachtete. Damit sei zum ersten Mal der gerechte Zugang auch der normalen Bevölkerung zum Bildungssystem von einer chinesischen Regierung eingeführt worden. Die Regierungsämter um den Kaiser, die früher von adeligen Familien bekleidet worden seien, seien nun von Gelehrten-Beamten besetzt worden, sofern diese zuvor noch entsprechende Prüfungen mit guten Noten bestanden hätten.¹¹⁶⁵ Man könne, so Qian, hier von „ziviler Politik“ (*pingmin zhengzhi* – 平民政治)¹¹⁶⁶ oder einer „Politik der Gebildeten“ (*xueren zhengzhi* – 学人政治)¹¹⁶⁷ sprechen. Qian sprach hier auch von einer „Regierung unter kultureller Bildung“ (*wenzhi zhengfu* – 文治政府)¹¹⁶⁸, die sich von der Vergangenheit abgrenze, in der man noch militärische Erfolge habe vorweisen müssen, um einen Beamtenposten erhalten zu können.

In der Han-Dynastie traten also die Gelehrten-Beamten auf die historische Bühne Chinas und betrieben eine konfuzianisch geprägte Politik. Aus diesem Grund vertrat Qian die Ansicht, dass diese Regierung im engeren Sinne „die Regierung von Gebildeten oder Gelehrten“ (*shiren zhengfu* – 士人政府)¹¹⁶⁹ gewesen sei. Diese Verknüpfung von akademischer Bildung mit der Ausübung von Regierungsämtern wurde später in der Tang-Dynastie durch zusätzliche Maßnahmen, wie z. B. die Staatsdienstexamen, weiter ausgebaut.¹¹⁷⁰

Dieses gut durchdachte System wurde in der Ming-Dynastie (1368-1644 n. Chr.) zerstört, als der Posten des Reichskanzlers abgeschafft wurde und der Kaiser seinen Anspruch auf die Alleinherrschaft geltend machte. Darüber hinaus wurde der achtgliedrige Aufsatz im Prüfungssystem eingeführt und blieb bis fast zum Ende der Qing-Dynastie ein fester Bestandteil davon. Seitdem stagnierte das Niveau der akademischen Bildung und entfernte sich von der Realpolitik. Da die Gebildeten aufgrund von Zensurmaßnahmen auch zum Teil verfolgt wurden, trauten sich die akademischen Kreise immer weniger, Lösungen für die Probleme der Politik zu äußern. Stattdessen begnügte man sich mit der Textphilologie als ungefährliches Betätigungsfeld.¹¹⁷¹

Für Qian war wichtig, dass die gebildete Schicht als zivile Akademiker zunächst die Aristokraten als Beamte ersetzt, dadurch politische Macht erlangt¹¹⁷² und diese schließlich mittels der konfuzianischen Lehre gezügelt hätten. Denn er war davon überzeugt, dass der Konfuzianismus mit moralischen Ansprüchen versehen sei und deswegen zu einer Moralisierung der Macht führen

¹¹⁶⁵ Vgl.: Qian 1998e, S. 87.

¹¹⁶⁶ Ebd.

¹¹⁶⁷ Ebd.

¹¹⁶⁸ Qian 1998c, S. 101.

¹¹⁶⁹ Qian 1998f, S. 59.

¹¹⁷⁰ Vgl.: Ebd.

¹¹⁷¹ Vgl.: Qian 1998e, S. 137ff.

¹¹⁷² Vgl.: Qian 1998c, S. 106f.

könne.¹¹⁷³ Der Gelehrte-Beamte kennzeichnete in Qians Augen im entscheidenden Maße die Besonderheit der traditionellen Gesellschaft Chinas. Bereits seine Herkunft zeige, worauf diese Gesellschaft besonderen Wert lege. Laut Qian bestand die gebildete Schicht meistens aus Angehörigen der bäuerlichen Schicht. Die chinesische Gesellschaft bestehe insgesamt aus vier sozialen Schichten, zu deren ersten Schicht der Gelehrte zähle. Darauf folge die bäuerliche Schicht. Da Handwerker und Händler innerhalb der chinesischen Gesellschaft ein deutlich niedrigeres soziales Ansehen besaßen, als die gebildete Schicht, hielt Qian es nicht für verwunderlich, dass Wirtschaft und Handel in China unterentwickelt seien.¹¹⁷⁴ Er nannte diese von den sozialen Schichten geprägte Gesellschaft die „Gesellschaft der Vierständeordnung“ (*simin shehui* – 四民社会)¹¹⁷⁵. Nachdem der Gelehrte die politische Kontrolle übernommen und die bäuerlich geprägte Gesellschaft seitdem dem Gelehrten Ehrfurcht entgegengebracht habe, habe dieser unmittelbar den Kaiser über die Realpolitik beraten und das von ihm anvertrauten „Amt“ (*langli* – 郎吏) antreten können, weshalb Qian diese Gesellschaft auch als „Gesellschaft der *langli*“ (*langli shehui* – 郎吏社会)¹¹⁷⁶ bezeichnete.

Die politische Macht sollte seiner Meinung nach den akademisch Gebildeten anvertraut werden, nicht aber dem Handelstreibenden. Denn es gehe dem letzteren nur um private Interessen, während die konfuzianisch gebildete Schicht ein Ideal des Konfuzianismus verwirklichen wolle.¹¹⁷⁷ Deswegen sprach er von der „anzuvertrauenden Macht“ (*xintuo zhengquan* – 信托政权)¹¹⁷⁸. Das lässt sich damit begründen, dass die damals regierende Schicht von der zivilen Ebene ausging und die konfuzianisch gebildete Schicht in den Augen Qians dem Volk gegenüber treu und loyal war.¹¹⁷⁹ Nichtsdestotrotz solle man aber nicht aus dem Blick verlieren, so Qian, dass diese Schicht der Gelehrten die noch wichtigere Aufgabe leisten müsse, durch die Verbreitung der konfuzianischen Lehre die Moral in der Gesellschaft zu fördern. Dieser Punkt war für Qian sehr wichtig. Der Gelehrte-Beamte war in seinen Augen nicht mehr einfach ein Politiktreibender, sondern vielmehr der Verteidiger des moralischen Weges des Konfuzianismus. Dieser moralische Weg wurde in der chinesischen Geschichte seit dem Zeitalter des Konfuzianismus von den zivilen akademischen Gelehrten erforscht. Später fand die konfuzianische Lehre eine weitere Verbreitung. So erhielt etwa auch der Kaiser einen Lehrer, der ihn in Bezug auf den Konfuzianismus unterrichtete. Deswegen glaubte Qian, dass von der Politik erwartet

¹¹⁷³ Vgl.: Qian 1998e, S. 158.

¹¹⁷⁴ Vgl.: Qian 1998f, S. 56.

¹¹⁷⁵ Ebd. Das sollte allerdings auch dem Ziel dienen, sich gegen die Behauptung zu wehren, dass der Klassenkampf zwischen Kapitalisten und Proletariat den Kern der Gesellschaft ausmache. Für das Chaos in der chinesischen Gesellschaft sorgte nach Qians Erachten nicht der Klassenkampf, sondern das Verschwinden der Ständeordnung (vgl.: Qian 1998e, S. 161).

¹¹⁷⁶ Qian 1998f, S. 59: Qian nannte noch verschiedene Namen, die sich aber nur um die wechselnde Rolle und Bedeutung der Gebildeten drehen, wie z. B. die Examina-Gesellschaft (*keju shehui* – 科举社会).

¹¹⁷⁷ Vgl.: Qian 1998e, S. 158.

¹¹⁷⁸ A. a. O., S. 135.

¹¹⁷⁹ Vgl.: Ebd.

worden sei, den Gebildeten ein gewisses Maß an Ehrfurcht entgegenzubringen.¹¹⁸⁰

Die Achtung der Gesellschaft vor konfuzianischen Gelehrten kam der Anerkennung der moralischen Ethik des Konfuzianismus gleich, welche durch das respektvolle Verhältnis zum Gelehrten zum Ausdruck gebracht wurde, denn beim orthodoxen Weg des Konfuzianismus ist die Hochachtung vor anderen bzw. dem Lehrenden außerordentlich wichtig.¹¹⁸¹ Beim moralischen Weg des Konfuzianismus, so Qian, gehe es um die gleichberechtigte Existenz des Menschen neben anderen Menschen, neben der Gesellschaft sowie um die friedliche Koexistenz „verschiedener Generationen“ (*houshi* – 后世)¹¹⁸². Sie verkörperen den humanistischen Geist. Darüber hinaus stehe der Konfuzianismus auch für das Konzept von Alles unter dem Himmel, also der sinozentristischen Idee, bei der der chinesische Herrscher im Mittelpunkt der Erde steht und das Mandat des Himmels vertritt. Davon versprach sich Qian letzten Endes die herbeigesehnte große Harmonie.¹¹⁸³

Durch die akademische Bildung und die Verbreitung des Konfuzianismus werde, so Qian, ein kultureller Weg geschaffen, der zu dieser großen Harmonie führe. Insofern könne gesagt werden, dass die Politik von der Kultur geleitet werde.¹¹⁸⁴ Qian wies darauf hin, dass ein solcher Respekt vor der Bildung schon früher in der Geschichte Chinas bestanden habe. Denn die Regierungen aller Dynastien hätten einen großen Wert auf die Sammlung von Büchern und Schriften gelegt.¹¹⁸⁵ Qian bestand darauf, dass die Schule und die Erziehung die höchste Achtung in der Gesellschaft genießen müssten, und zwar sogar noch vor der Regierung. Qian plädierte dabei für die Unabhängigkeit der Bildung von der Politik. Denn nur so könne eine freie Gesellschaft hervorgebracht werden.¹¹⁸⁶

Er behauptete, dass die Regierung keine Macht symbolisiere, sondern letzten Endes nur eine Behörde sei, die bestimmte Aufgaben erledigen müsse, um die ideale Kultur und Moral der Menschheit zu fördern.¹¹⁸⁷ Der Kaiser sei lediglich ein Repräsentant, der bloß zur Aufrechterhaltung der Einheit des Reiches beitrage. Diese symbolische Bedeutung sei in der Agrargesellschaft Chinas nicht wegzudenken. Wenn die königliche Abstammung aufrechterhalten werde, sei dies nämlich ein Anzeichen für die politische Stabilität.¹¹⁸⁸

In der Politik würden Gesetze beschlossen, an die sich die Beamten der Regierung auch halten müssten. Als der höchste Repräsentant der administrativen Macht könne der Kaiser zugleich die

¹¹⁸⁰ Vgl.: A. a. O., S. 88

¹¹⁸¹ Vgl.: A. a. O., S. 89.

¹¹⁸² Qian 1998f, S. 111.

¹¹⁸³ Vgl.: Ebd.

¹¹⁸⁴ Vgl.: A. a. O., S. 114.

¹¹⁸⁵ Vgl.: Qian 1998e, S. 85.

¹¹⁸⁶ Vgl.: A. a. O., S. 89.

¹¹⁸⁷ Vgl.: Qian 1998f, S. 37.

¹¹⁸⁸ Vgl.: Qian 1998e, S. 134.

Ehrwürdigkeit der „gesetzlichen Tradition“ (*fatong* – 法统)¹¹⁸⁹ verkörpern.¹¹⁹⁰ Da der hohe Stellenwert der akademischen Bildung den Anspruch erhebe, nur kompetente und „kultivierte Personen“ (*xianneng* – 贤能)¹¹⁹¹ in der Politik einzusetzen, bestand für Qian kein Zweifel daran, dass eine auf diese Weise entstandene Regierung unausweichlich ihren moralischen Verpflichtungen nachkommen würde. Diese vom Konfuzianismus geprägte Moral manifestiere sich in Riten und Gebräuchen. Daher glaubte Qian, dass das Regieren durch Riten noch bedeutender als das Regieren durch Gesetze sei.¹¹⁹²

Da Qian davon ausging, dass die Regierungskunst der konfuzianischen Orthodoxie untergestellt sei, lehnt er jede Politik ab, die versuchte, die Kultur vom Weg des Konfuzianismus abzubringen.¹¹⁹³ Diese Haltung lässt sich auch in seiner Kritik an einigen Regelungen in der chinesischen Republik ablesen. Diese sahen vor, dass die Gedenkfeier für den Gründervater der Republik, Sun Yat-sen, alle Sieben Tage oder bei öffentlichen feierlichen Angelegenheiten in Schulen abgehalten werden musste.¹¹⁹⁴ Qian sagte dazu:

[D]ie heutige Regierung der Republik wurde von Herrn Sun persönlich gegründet, aber die dem Menschenleben gerechte Kultur Chinas hatte bereits eine eigene Quelle und wurde nicht erst von Herrn Sun geschaffen. [...] Die Tradition der Regierenden der Republik ist zweifelsfrei auf Herrn Sun zurückzuführen. Aber wie lässt sich Herr Sun als Gründervater der konfuzianischen Orthodoxie [...] rechtfertigen?¹¹⁹⁵

Diese Aussage sagt viel über Qians Position zur Persönlichkeit von Sun Yat-sen aus. Qian sah in Suns Persönlichkeit aus politischer Sicht einen moralisch kultivierten Regierenden. Doch bestand Qian auch darauf, dass Suns Position nicht die des Konfuzianismus übertreffen dürfe. Darauf wird im nachstehenden Unterkapitel noch näher eingegangen. Zugleich lässt sich auch durch Qians Beharren auf die Unabhängigkeit der akademischen Bildung von der Politik feststellen, dass er sich hier, wenn auch vielleicht unbewusst, auf das moderne Element der freien Meinungsbildung durch die akademische Bildung einließ, selbst wenn er die Freiheit des Individuums also solche nicht sonderlich hoch schätzte. Da er mehr Einfluss der gebildeten Schicht auf die Politik forderte, formulierte er auch folgenden Vorwurf: „Obwohl dieser [der ersten Stand der Gesellschaft] immer noch deren Zentrum bildet, verliert dieser aber den Geist als Zentrum. [...] [Dem ersten Stand fehlt] Opferbereitschaft für

¹¹⁸⁹ Qian 1998f, S. 108.

¹¹⁹⁰ Vgl.: A. a. O., S. 108f.

¹¹⁹¹ Qian 1998e, S. 134.

¹¹⁹² Vgl.: Ebd.

¹¹⁹³ Vgl.: A. a. O., S. 93.

¹¹⁹⁴ Vgl.: A. a. O., S. 95.

¹¹⁹⁵ Ebd.

das Gemeinwohl.“¹¹⁹⁶ Mit den Drei Volkspinzipien wollte Sun ein verstärktes Engagement des ersten Standes für die Gemeinschaft erreichen, um auf diese Weise die kulturelle Gesellschaft Chinas wieder zum Leben zu erwecken.

4.3.2 DIE DREI VOLKSPRINZIPIEN ALS QIANS BEGEGNUNG MIT SUN YAT-SEN

Sun starb im Frühling 1925. Auch wenn Qian ihn niemals persönlich traf und erst in dessen Todesjahr mit seinen Drei Volkspinzipien in Berührung kam, sah er in ihm eine „großartige Persönlichkeit“¹¹⁹⁷, dessen Werk bei Qian einen tiefen Eindruck hinterließ. Jedes Wort und jeder Satz, so sagte Qian später, habe ihn erleuchtet.¹¹⁹⁸ Qian verehrte Sun Yat-sen deshalb so grenzenlos, weil es diesem nach Qians Auffassung gelungen war, China neue Perspektiven aufzuzeigen, ohne dabei die chinesischen Tradition aufzugeben. Damit konnte er den Herausforderungen, vor denen China stand, in Qians Augen gerecht werden. Qian glaubte, dass Suns Ideen dabei helfen könnten, Chinas Traditionen zu bewahren. Gleichzeitig hätten sie aber zum Teil auch bahnbrechende Veränderungen mit sich gebracht. Außerdem würden die westlichen Gedanken bei ihm nicht auf jene grenzenlose Akzeptanz stoßen, die Qian zuwider war, sondern auch kritisch betrachtet. Für Qian verkörpert Suns Persönlichkeit (*renge* – 人格) die „nationale Würde“ (*guoge* – 國格)¹¹⁹⁹ der Republik China. In Suns Herzen gebe es, so Qian, nur die einzige Republik, die sich die chinesischen Traditionen der Kultur einverleibe.¹²⁰⁰ Davon ausgehend glaubte Qian, dass sich Suns Ideen gut mit seiner Vorstellung von der „neuen kaiserlichen Ordnung“ (*xin shengtong* – 新圣统)¹²⁰¹, also einer Einheitspartei-Demokratie mit dem Kaiser als repräsentatives Staatsoberhaupt, in Einklang bringen ließe.

Qian verwies darauf, dass es in der konfuzianischen Lehre sehr wichtig sei, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie man sich als (moralischer) Mensch verhalten solle. Diese Antwort ließ sich nach seinem Verständnis entweder in „der gemeinschaftlichen Gesellschaft“ (*tuanti shehui* – 团体社会)¹²⁰² oder in „der Gruppe von Menschen“ (*renqun* – 人群)¹²⁰³ finden. Laut einem konfuzianischen Spruch, bei dem es um das Prinzip der Mitmenschlichkeit geht, ist „die Herausbildung [einer

¹¹⁹⁶ Qian 1998f, S. 70.

¹¹⁹⁷ Qian 1998d, S. 1.

¹¹⁹⁸ Vgl.: A. a. O., S. 171f.

¹¹⁹⁹ A. a. O., S. 3.

¹²⁰⁰ Vgl.: Ebd.

¹²⁰¹ A. a. O., S. 4.

¹²⁰² A. a. O., S. 7.

¹²⁰³ Ebd.

moralischen Persönlichkeit]“ (*li* – 立)¹²⁰⁴ ebenso wichtig wie die „Toleranz“ (*da* – 达)¹²⁰⁵ gegenüber anderen. Qian ging davon aus, dass sich eine moralische Persönlichkeit auf drei verschiedenen Wegen ausdrücke, nämlich durch die „Tugend“ (*de* – 德)¹²⁰⁶, die „Errungenschaften“ (*gong* – 功)¹²⁰⁷ und die „Worte“ (*yan* – 言)¹²⁰⁸ dieser Person.¹²⁰⁹ Sun erfüllte in Qians Augen alle diese drei Anforderungen und konnte deswegen gemäß seinem Verständnis als ein moralischer Mensch gelten. Die Gründung der chinesischen Republik stellte in Qians Augen eine herausragende Errungenschaft von Sun dar. Hoch rechnet Qian Sun auch an, dass dieser freiwillig auf den Präsidentenposten verzichtete und ihn an Yuan Shi-kai übergab, um auf diese Weise den inneren Frieden sichern zu können. Hier sprach Qian von der Tugend Suns, da dieser sich statt an den eigenen Privatinteressen am Gemeinwohl der Nation orientiert habe. Sun habe die Einstellung vertreten, dass die Welt allen gehöre (*tianxia wei gong* – 天下为公)¹²¹⁰, und den Nachfahren die Botschaft übermitteln wollen, dass die Menschen sich gegenseitig helfen sollten. Schließlich fertigte Sun mit den Drei Volksprinzipien eine Schrift an, die in Qians Augen dazu geeignet war, das Leben der Chinesen zu verbessern.¹²¹¹ Qian ging am Ende sogar soweit, zu behaupten, dass diese Prinzipien, zusammen mit der Fünf-Gewalten-Verfassung, den Kern der chinesischen Kultur erfassen würden.¹²¹²

Trotz seiner Hochachtung für Sun wies Qian aber auch darauf hin, dass die Republik ihre Existenz nicht nur Sun zu verdanken habe. Die Leistungen vieler Märtyrer der Revolution, Qian sprach hier von Hunderttausenden, hätten ebenfalls dazu beigetragen.¹²¹³ Nichtsdestotrotz hielt Qian Suns Leistungen für vorbildlich und glaubte, dass sie andere dazu ermutigen könne, Ähnliches zu vollbringen.¹²¹⁴

Qian versuchte, sich in Bezug auf die Drei Volksprinzipien jeweils zunächst ein klares Verständnis zu erarbeiten und dann dazu Stellung zu beziehen. Zu dem Prinzip des chinesischen Nationalismus meinte er, einen Zusammenhang mit dessen Entstehung vor allem in Deutschland und

¹²⁰⁴ Kungfutse. 1975. Lun Yu. Gespräche. Übersetzt und herausgegeben von Richard Wilhelm. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag. S. 80: Über das Wesen der Sittlichkeit kann man den folgenden Satz im konfuzianischen Klassiker „Die Gespräche des Konfuzius“ (*Lun Yu* – 论语) finden: „Was den Sittlichen anbelangt, so festigt er andere, da er selbst wünscht, gefestigt zu sein, und klärt andre auf, da er selbst wünscht, aufgeklärt zu sein“ (*ji yu li er li ren, ji yu da er da ren* – 己欲立而立人, 己欲达而达人) (ebd.). Wilhelm hat das chinesische Schriftzeichen *da* als „aufklären“ (ebd.) übersetzt. Der Verfasser dieser Arbeit ist aber der Meinung, dass diese Übersetzung den Sinn des chinesischen Schriftzeichens nicht angemessen wiedergibt. Daher wird das Schriftzeichen in der vorliegenden Arbeit als „Toleranz“ übersetzt.

¹²⁰⁵ Ebd.

¹²⁰⁶ Qian 1998d, S. 8.

¹²⁰⁷ Ebd.

¹²⁰⁸ Ebd.

¹²⁰⁹ Vgl.: A. a. O., S. 8f.

¹²¹⁰ A. a. O., S. 11.

¹²¹¹ Vgl.: Ebd.

¹²¹² Vgl.: A. a. O., S. 9ff.

¹²¹³ Vgl.: A. a. O., S. 11.

¹²¹⁴ Vgl.: A. a. O., S. 10.

Italien erkennen zu können.¹²¹⁵ Beide Länder seien nach dem Ersten Weltkrieg von Invasoren unterdrückt worden und würden diesbezüglich eine Ähnlichkeit mit China nach dessen Niederlage im Ersten Japanisch-Chinesischen Krieg aufweisen. Es muss an dieser Stelle aber betont werden, dass er dem Faschismus kritisch gegenüberstand und nichts vom radikalen Nationalismus hielt. Dennoch sympathisierte er mit den nationalistischen Bewegungen beider Staaten, weil er hierin einen Weg sah, das Vertrauen der Bevölkerung Chinas in ihren eigenen Staat wieder herzustellen und das chinesische Volk zu vereinen.¹²¹⁶ Darüber hinaus darf auch nicht übersehen werden, dass Qians Verständnis vom Nationalismus aus einer kulturell-funktionalen Sichtweise erfolgte.

Herr Sun geht von der Historie und den gesellschaftlichen Gewohnheiten Chinas aus, was dem kulturellen Geist entspricht. Dadurch zeichnet sich sein Gedanke aus. [...] Wenn er über den Nationalismus spricht, setzt er den Akzent eher auf den Geist der nationalen Kultur. [...] Die zeitgenössischen Chinesen haben ihren Glauben an die eigene Nation und somit an die Kraft für die Weiterentwicklung der Nation verloren.¹²¹⁷

Sun habe nicht nach dem Kampf zwischen den Nationen, sondern nach einer harmonischen Koexistenz gestrebt. Qian betonte, dass „Moral und Gerechtigkeit“ (de yi – 德义)¹²¹⁸ den kulturellen Kern Chinas bilden würden. Dies sei der Grund dafür, warum Suns Prinzip des Nationalismus keinen imperialistischen Charakter gehabt habe, der in Qians Augen im höchsten Maße amoralisch gewesen wäre. Stattdessen sei es Sun nur darum gegangen, China einen gleichberechtigten Platz neben den westlichen Großmächten zu verschaffen.¹²¹⁹ Eine Einschätzung die, wie bereits angedeutet wurde, Suns sinozentrische Sichtweise auszublenden versuchte.

Das Prinzip der Demokratie sorgte nach Qians Analyse bei Sun für die Kontrolle des Volkes über die Staatsgewalten. In Qians Augen wollte Sun zudem eine institutionelle Struktur schaffen, die dem nationalen Charakter Chinas gerecht werden und fest in der Geschichte Chinas verankert sein sollte.

Herr Sun stellt eine ausführliche Analyse über den historischen Hintergrund dar, bei der das westliche Prinzip der

¹²¹⁵ Vgl.: Qian 1998k, S. 9.

¹²¹⁶ Vgl.: Qian 1998d, S. 17ff. An zwei anderen Stellen lassen sich noch einige aufschlussreiche Hinweise zu Qians Position in Bezug auf Deutschland auffindig machen. Er bezeichnete die chinesische Gesellschaft als bäuerlich und auf das Festland fixiert. Deswegen lege es keinen Wert auf den Seehandel. Er ging davon aus, dass die deutsche Gesellschaft einen ähnlichen Charakter aufweise (vgl.: Qian 1998e, S. 165). Mit Blick auf das Kulturgut Deutschlands vertrat er den Standpunkt, dass sich die Deutschen auch viel mit Geisteswissenschaften wie z. B. Literatur, Philosophie, Geschichte etc. beschäftigt und sich dabei weniger an den praxisorientierten Lehren orientiert hätten. Trotzdem sei es ihnen gelungen, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen Nationalstaat zu gründen. Seitdem entwickle sich auch ihre Wissenschaft. Qian war davon überzeugt, dass die Entwicklung der Gesellschaft nicht unbedingt auf die Wissenschaft angewiesen sei (vgl.: A. a. O., S. 223f.).

¹²¹⁷ Qian 1988, S. 288ff.

¹²¹⁸ Qian 1998d, S. 59.

¹²¹⁹ Vgl.: Qian 1988, S. 297,

Demokratie zum Tragen kommt, und die bereits in der Praxis erzielten Leistungen sowie die Vor- und Nachteile. Noch wichtiger ist, dass er im Hinblick auf die nationale Lage Chinas die Umsetzungsmöglichkeit von der Durchführung des Prinzips der Demokratie konkretisierend darstellt. [...] Dem Prinzip der Demokratie widmet Sun den größten Teil seiner Energie und deswegen kann dies zu einem der besten Teile seiner Arbeit gezählt werden.¹²²⁰

Qian ging darauf ein, dass Sun den drei aus dem Westen bekannten Gewalten noch zwei weitere Institutionen hinzufügte. Bei der einen ging es, wie bereits erläutert, um die Prüfung zur Auswahl der Beamten und bei der anderen um die Kontrolle der Regierung. Wichtig war für Qian, dass Suns Gestaltung der Prüfungsinstitution gemäß dem demokratischen Prinzip den Akzent auf die Gerechtigkeit gelegt habe, indem er die Einrichtung eines Prüfungsrats vorgesehen habe, der sicherstellen habe sollen, dass die Beamten nur nach ihrer Qualifikation eingestellt würden. Qian war davon überzeugt, dass nur diejenigen, die tugendhaft und talentiert seien, die Interessen der Durchschnittsmenschen vertreten und sie zum Glück führen könnten.¹²²¹ Das Prüfungsverfahren stellte für ihn in diesem Sinne das Instrumentarium dar, mit dem eine angemessene Personalauswahl getroffen werden könne. Dass Sun diese beiden Institutionen schaffen wollte, war für Qian ein Beweis dafür, dass Sun nie die chinesischen Traditionen aus dem Blick verloren hatte.¹²²²

Mit dem Prinzip der Wohlfahrt nahm Sun laut Qian Bezug auf den Kommunismus der Sowjetunion.¹²²³ Das bedeutet aber nicht, dass Qian eine kommunistisch geprägte Regierung forderte. Tatsächlich war Qian der Meinung, dass sich die Machtübernahme der KPCh kulturell nicht legitimieren lasse.¹²²⁴ Er betonte, dass man dem Leben der normalen Menschen eine größere Bedeutung zuerkennen solle. Deswegen sah er in Suns Lehren ein weitaus größeres Potenzial, die Wohlfahrt des Menschen zu verwirklichen, als im Kommunismus. Nach Qians Verständnis überschritten sich das kommunistische und das Prinzip der Volkswohlfahrt teilweise miteinander. Gleichzeitig gebe es zwischen ihnen aber auch deutliche Unterschiede.¹²²⁵ Qian ging davon aus, dass sich die Drei Volksprinzipien gegenseitig stützen würden. In Anspielung auf Suns Einteilung der Menschen in drei verschiedene Gruppen schrieb Qian:

Ohne Nationalismus würde es keine Pioniere mehr geben. Ohne das Prinzip der Wohlfahrt würden sich die Nichtwissenden und -wahrnehmenden als Ausübende [*buzhi bujue*] am Aufbau des eigenen Nationalstaat nicht beteiligen. Ohne die Gewaltenteilung des Prinzips der Demokratie würde es keine Maschinerie geben, die geschickt

¹²²⁰ A. a. O., S. 292ff.

¹²²¹ Vgl.: Qian 1998d, S. 17f.

¹²²² Vgl. Ebd.; Qian 1988, S. 295.

¹²²³ Vgl.: Qian 1998d, S. 17.

¹²²⁴ Vgl.: A. a. O., S. 3f.

¹²²⁵ Vgl.: A. a. O., S. 17f.

die Kooperation von den drei Arten Leuten sicherstellt. [...] Der Nationalismus stellt sich als Geist und Seele heraus, während sich das Prinzip der Demokratie als Skelett entpuppt, das Prinzip der Volkswohlfahrt als Blut.¹²²⁶

Er behauptete, dass das Prinzip des Nationalismus die Basis für die Verwirklichung des Prinzips der Demokratie und des Prinzips der Wohlfahrt sei. Die Vereinigung von China war in seinen Augen nur auf der Basis der Drei Volksprinzipien möglich. Vereinigung meinte er hier allerdings nicht politisch, sondern vor allem kulturell. Es ging ihm also um die Wiederherstellung der kulturellen Ordnung Chinas.¹²²⁷

Nach der Spaltung Chinas 1949 in eine kommunistische Regierung auf dem Festland und der KMT-Regierung auf Taiwan glaubte Qian, dass Suns Lehre die Möglichkeit für eine friedliche Vereinigung versprechen könne. Er betonte dabei, dass Suns Lehren nicht bloß politisch interpretiert werden dürften.¹²²⁸ Gemäß seinem Verständnis setzten sich die Drei Volksprinzipien trotz des politischen Chaos bereits unmittelbar nach dem Zerfall der Qing-Dynastie durch. Dass Sun auf den Regierungsposten verzichtete, um die nationale Einheit nicht zu gefährden, zeige bereits, wie wichtig ihm eben diese Einheit gewesen sei. Doch Suns Bemühungen seien den egoistischen Interessen der Warlords zum Opfer gefallen.¹²²⁹ Das Verhältnis zwischen Taiwan und dem chinesischen Festland verglich Qian mit der Anfangsphase der chinesischen Republik. Qian riet der Regierung Taiwans davon ab, nach Frieden zu streben, denn er fürchtete, dass hierdurch ein ähnlicher Kompromiss entstehen könne, wie einst zwischen Sun und Yuan Shikai, der dazu führte, dass letzterer wenig später das Parlament entmachtete und, wenn auch nur kurzfristig, die Monarchie wieder herstellte, in der er sich selber zum Kaiser ernannte. In einer solchen Situation gäbe es keine Entscheidungsspielräume mehr und es wären kaum Fortschritte zu erwarten.¹²³⁰

Doch Qian betonte auch, dass vor allem die Entscheidungsfindung der Politiker wichtig sei und diese nicht unbedingt einer vorgegebenen Linie folgen müsse.¹²³¹ Insofern müssten sich die schlechten Erfahrungen der Geschichte nicht unausweichlich wiederholen. „Die Vereinigung Chinas mithilfe der Drei Volksprinzipien“ (*sanmin zhuyi tongyi zhongguo* – 三民主义统一中国)¹²³² ließe sich nicht nur auf die Ebene der Realpolitik beschränken, sondern betreffe die gesamte

¹²²⁶ Qian 1988, S. 298ff.

¹²²⁷ Vgl.: Qian 1998d, S. 35.

¹²²⁸ Vgl.: A. a. O., S. 311.

¹²²⁹ Vgl.: A. a. O., S. 16.

¹²³⁰ Vgl.: A. a. O., S. 313.

¹²³¹ Vgl.: Ebd.

¹²³² A. a. O., S. 14. Ein kritischer Punkt bei der Verhandlung über die Vereinigung Chinas war, dass die offizielle Bezeichnung der chinesischen Nation den Namen „die Republik China“ (*zhonghua minguo* – 中华民国) haben sollte – also den Namen, den sich die taiwanesischen Regierung selbst gab. Die taiwanesischen Regierung müsse, so Qian, der Regierung auf dem Festland entgegenkommen. Er hoffte, dass sich Politiker auf beiden Seiten für eine Vereinigung der Länder einsetzen würden (vgl.: Ebd.).

Gesellschaft.¹²³³

Der freie Austausch zwischen den gesellschaftlichen Mitgliedern ungeachtet ihrer Herkunft sei wichtig. Qian sah in dem wirtschaftlichen Austausch zwischen Taiwan und dem chinesischen Festland, der ungefähr seit Mitte der 1980er Jahre begann, einen Fortschritt bei der Annäherung der beiden Regierungen und interpretierte dies als ein Entgegenkommen der KPCh. Darüber hinaus hoffte er, dass eine stärkere wirtschaftliche Kooperation Taiwans und Chinas dazu führen werde, dass ein Krieg zwischen den beiden für beide Seiten unattraktiver und deswegen auch unwahrscheinlicher werde.¹²³⁴

Im Laufe der Zeit kann ein paradigmatischer Wandel in Qians Auseinandersetzung mit der westlichen Kultur beobachtet werden. Die Begriffe Demokratie und Freiheit waren in der westlichen Demokratie nach seiner Überzeugung eher politisch geprägt. Er war der Meinung, dass das politische Handeln unvermeidlich im engen Zusammenhang mit der kulturellen Erziehung stehe. Man könne nicht Politik betreiben und sich dabei über diese Erziehung hinwegsetzen. Nach seiner Vorstellung konnte nach der Vereinigung Chinas die Demokratie und die Freiheit nicht durchgesetzt werden, solange das hierfür notwendige Wissen und die entsprechende Kultur nicht in der Bevölkerung verankert waren. Hier wird eine veränderte Einstellung gegenüber der westlichen Kultur deutlich. Qian glaubte, dass Suns Lehre mit seiner eigenen Position über die westliche Kultur Übereinstimmung zeige.¹²³⁵

Die taiwanesishe Regierung sah Qian sowohl durch innere als auch äußere Spannungen unter Druck gesetzt. Denn zu den Spannungen mit dem chinesischen Festland kämen noch die inneren Spannungen auf der Insel selbst. Die taiwanesishe Regierung müsse sich auf die Erziehung der Menschen konzentrieren, um auf diese Weise für die innere Stabilität auf dem Festland zu sorgen. Auf diese Weise würden sich die gemeinwohlorientierten Wünsche der Menschen im Auge behalten lassen, was allein durch technologische Entwicklungen nicht möglich sei. Was das Spannungsverhältnis zwischen Taiwan und dem Festland Chinas betrifft, so glaubte Qian, dass dies nur durch eine „friedliche Vereinigung“ (*heping tongyi* – 和平统一)¹²³⁶ zu lösen sei. Laut Qian zeigten die chinesische Geschichte und der Nationalcharakter Chinas, dass die Vereinigung Chinas am wichtigsten war.¹²³⁷

Egal welche Regierung das zukünftige China leiten werde, sie müsse, So Qian, scheitern, sollte

¹²³³ Vgl.: A. a. O., S. 314.

¹²³⁴ Vgl.: Ebd.

¹²³⁵ Vgl.: A. a. O., S. 21f.

¹²³⁶ A. a. O., S. 294.

¹²³⁷ Vgl. Ebd.

sie gegen den Nationalcharakter der historischen Kultur verstoßen.¹²³⁸ Da Qian sich weniger um die damalige Realpolitik und mehr um die Wiederherstellung der kulturellen Ordnung Chinas kümmerte, bot sich aus seiner Sicht für die Chinesen die Möglichkeit, mithilfe der kulturellen Vereinigung eine Brücke zwischen dem Festland und der Insel Taiwan zu schlagen, was eine Erklärung dafür sein könnte, dass Qians Gedanken auf dem Festland so rege Verbreitung fanden.¹²³⁹

4.3.3 QIANS LESART DER IN SUNS LEHREN VERANKERTEN INSTITUTIONEN DER TRADITIONELLEN POLITIK CHINAS

Politik ist gemäß Qians Verständnis ein wichtiger Bestandteil der Gesellschaft und muss den kulturellen Geist der Nation widerspiegeln können. Es ist dabei nicht unbedingt auf dem ersten Blick ersichtlich, an welchen Werten und Normen sich die Politik dabei orientieren sollte. Seine Aussagen dazu waren eher deskriptiv. Qian interessierte sich vor allem für die Frage, was für ein politisches System aufgebaut werden müsse, um den Kern der chinesischen Kultur zu bewahren. Darüber hinaus verwies er aber darauf, dass es viel wichtiger sei, „die Tugend der Demokratie“¹²⁴⁰ zu realisieren, als ein Regierungssystem zu verankern, das den formalen Anforderungen einer Demokratie Genüge tue. Denn lediglich jene Tugend könne dem gemeinsamen Willen des Volks Ausdruck verleihen.¹²⁴¹ Die Demokratie wurde besonders nach dem Zerfall der Qing-Dynastie von den Intellektuellen Chinas als eine geeignete politische Ordnung angesehen, um China zu neuer Stärke zu verhelfen. Darum bildete das Wort Demokratie damals den Kern der politischen Debatten.¹²⁴²

Qians Verständnis von Politik war stark begrenzt durch die gegebene Situation. Er versuchte eine Entgegnung auf den Vorwurf zu finden, dass das politische China in seiner Vergangenheit nur den Despotismus gekannt habe. Qian vertrat die Meinung, dass sich die politischen Systeme in Monarchie, Aristokratie und Demokratie aufteilen lassen würden. Wenn China weder eine Monarchie noch eine Aristokratie sei, könne es nur noch zu einer Demokratie werden.¹²⁴³ Zugleich wies er darauf hin, dass es in China aber kein Parlament im westlichen Sinne gebe. Er war der Meinung, dass das

¹²³⁸ Vgl.: Ebd.

¹²³⁹ Qians Befürwortung für die friedliche Vereinigung wurde durch ein Interview mit der Zeitung *Lianhe Yue Kann* am 10. und 11. März 1986 dokumentiert. Dieses Interview wurde später auch in einer offiziellen Zeitung des chinesischen Festlands publik gemacht. Damit wurde zum ersten Mal über Qian berichtet, seitdem er das Festland verließ. In der von Chen Yong verfassten Biografie über Qian Mu ist zu lesen, dass sich Qian als berühmter Gelehrter um die Lage der beiden Seiten gekümmert und auf deren friedliche Wiedervereinigung gesetzt habe (vgl.: Chen 2001, S. 355). Aber welche Voraussetzung Qian angestellt hat, um das Ziel zu erreichen, wurde nicht erwähnt.

¹²⁴⁰ Qian 1998e, S. 2.

¹²⁴¹ Vgl.: Ebd..

¹²⁴² Vgl.: Guo Ying-yi. 1991. *Saixiansheng dexiansheng de zhuanxing [Die Änderung von Wissenschaft und Demokratie]*. *Twenty-First Century* (4): 15-19. http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/issue/articles/004_91040.pdf, zuletzt geprüft am 19.09.2014.

¹²⁴³ Vgl.: Qian 1998e, S. 6.

Parlament im Westen zwar vom Volk ausgehen und die Regierung kontrollieren könne, welche den Monarchen oder die Adligen ersetzen würden. Er sprach hier aber von der „Gegenüberstellung von der Regierung und dem Volk“ (*zheng min duili – 政民对立*)¹²⁴⁴. Infolgedessen sah er die westliche parlamentarische Demokratie als die „Ausübung des indirekten Volksrechts“ (*jianjie minquan – 间接民权*)¹²⁴⁵ an. Im traditionellen politischen System Chinas gebe es zwar auch einen Kaiserhof und eine Regierung, die sich aber aus gewöhnlichen Menschen zusammensetze. Gemäß Qians Verständnis wurde dem Volk in diesem Sinne erlaubt, sich unmittelbar an der politischen Macht zu beteiligen und selbst das Regierungsgeschäft durchzuführen. Darum sprach er von der „Harmonisierung der Regierung und dem Volk“ (*zheng min yiti – 政民一体*)¹²⁴⁶. Beides verschmelze sich miteinander zu einer Einheit. Diese politisch partizipatorische Regierungsweise nannte Qian die „Ausübung des direkten Volksrechts“ (*zhijie minquan – 直接民权*)¹²⁴⁷. Darüber hinaus versuchte Qian sein Projekt für moderne Elemente zu öffnen und plädierte deswegen für eine parlamentarische Ordnung chinesischer Prägung und den Aufbau einer überparteilichen Demokratie, um auf diese Weise eine Erneuerung Chinas zu erreichen.¹²⁴⁸

Auch wenn er eigentlich nichts von Parteien hielt, war die Gründung einer Partei in seinen Augen doch notwendig. Denn eine Demokratie ohne Partei sei völlig sinnlos. Qian glaubte aber, dass die Parteien die Interessen der verschiedenen Bevölkerungsgruppen nicht wirklich vertreten könnten. Denn der Anteil der Parteimitglieder an der Gesamtbevölkerung sei sehr gering und somit „statistisch gesehen“¹²⁴⁹ nicht in der Lage, die Meinung aller zu vertreten.¹²⁵⁰ Er ließ hier aber zumindest eine gewisse Kompromissbereitschaft erkennen und zwar insofern, als er vorschlug, zwar Parteien zu gründen, ihnen aber keine zu großen Einflussmöglichkeiten zu lassen.¹²⁵¹ Eine solche Politik ermögliche „Gerechtigkeit in und Loyalität gegenüber der Gemeinschaft“ (*gong zhong bu dang – 公忠不党*)¹²⁵² und sei als „die Politik des ganzen Volkes“ (*quanmin zhengzhi – 全民政治*)¹²⁵³ anzusehen. Nur auf diese Weise könne eine Parteien-Demokratie eine vernünftige Politik betreiben. Parteien gehörten für Qian somit zwar zur Demokratie dazu, sollten nach seiner Vorstellung aber nicht zu viel Macht erhalten. Er hoffte darauf, dass sich dabei nur eine einzige, der Gesellschaft gegenüber

¹²⁴⁴ Ebd.

¹²⁴⁵ Ebd.

¹²⁴⁶ A. a. O., S. 7.

¹²⁴⁷ Ebd.

¹²⁴⁸ Vgl.: A. a. O., S. 28.

¹²⁴⁹ A. a. O., S. 7.

¹²⁵⁰ Vgl.: Ebd.

¹²⁵¹ Vgl.: A. a. O., S. 4.

¹²⁵² A. a. O., S. 3.

¹²⁵³ A. a. O., S. 291.

gerecht und loyal auftretende Partei durchsetzen würde.¹²⁵⁴ Diese Überlegungen Qians gingen darauf zurück, dass er das Parlament in der Republik China als chaotisch und von egoistischen Eigeninteressen geprägt wahrnahm. Darüber hinaus warf er dem Westen vor, dass die Menschen dort nur jene Parteien wählen würden, die ihren privaten und somit egoistischen Interessen am ehesten entsprechen würden. Die Parteien, die die Regierung stellen, würden deswegen dazu neigen, Mittel aus dem Staatshaushalt zur Finanzierung ihrer eigenen Partei zu verwenden, um sich auf diese Weise nicht mehr um andere Finanzierungsmöglichkeiten kümmern zu müssen.¹²⁵⁵

Qian glaubte, dass das Parteiensystem den Kern der westlichen Demokratie ausmache. Aufgrund der großen Bedeutung von (privaten oder öffentlichen) Investitionen würden die wirtschaftlichen Belange unweigerlich in das Zentrum der Politik gerückt, was automatisch zu einem Konflikt zwischen den Parteien führen müsse. Deswegen sei hier über kurz oder lang Chaos zu erwarten.¹²⁵⁶ Nichtsdestotrotz zeigte er aber auch eine gewisse Toleranz gegenüber der in China weit verbreiteten Tendenz, das westliche politische System nachzuahmen, da er durch die Schaffung einer Einheitspartei-Demokratie eine Politik für alle realisieren wollte.¹²⁵⁷

Nach seiner Überzeugung konnte dieses System nur auf Suns Fünf-Gewalten-Verfassung beruhen. Sie galt Qian als ideal, um Gerechtigkeit und Loyalität in der Gesellschaft zu verwirklichen.¹²⁵⁸ Der große Beitrag der Fünf-Gewalten-Verfassung lag ihm zufolge in der Schaffung des „Prüfungs-“ (*kaoshi* – 考試)¹²⁵⁹ und des „Kontrollrats“ (*jiancha* – 監察)¹²⁶⁰. Qian war der Auffassung, dass das Prüfungssystem im ausschlaggebenden Maße dabei helfen könne, ein gerechtes politisches System zu verwirklichen.¹²⁶¹ Die Wurzeln dieses Systems lagen ursprünglich in der Wahl von Personen für die Beamtenlaufbahn, die als moralisch vorbildlich angesehen wurden. In der West-Han-Zeit (202 v. - 9 n. Chr.) fanden sowohl regelmäßige als auch unregelmäßige Wahlen in einer Gemeinde statt, bei der jeweils zwei Leute auserkoren wurden. Einer der beiden Auserwählten habe sich, so Qian, dadurch ausgezeichnet, dass er seinen Pietätsverpflichtungen (*xiao* – 孝) gegenüber seinen Eltern perfekt nachgekommen sei und der andere sei wegen seiner besonderen Rechtschaffenheit (*lian* – 廉) ausgewählt worden. Diese Personen konnten normalerweise darauf hoffen, das Amt der niedrigeren Ebene (*xiao lian* – 孝廉) der lokalen Regierung einzunehmen. Hingegen konnte jemand, der sich durch seine große Kompetenz auszeichnete, in unregelmäßigen

¹²⁵⁴ Vgl.: A. a. O., S. 2f.

¹²⁵⁵ Vgl.: A. a. O., S. 33f.

¹²⁵⁶ Vgl.: A. a. O., S. 34.

¹²⁵⁷ Vgl.: Ebd.

¹²⁵⁸ Vgl.: A. a. O., S. 5.

¹²⁵⁹ A. a. O., S. 7.

¹²⁶⁰ Ebd.

¹²⁶¹ Ebd.

Wahlen gewählt werden und danach einen höheren Posten in der Regierung übernehmen. Diese Person nannte man *xian liang* (贤良)¹²⁶².

Qian führte viele solcher Beispiele an, um zu zeigen, dass das wichtigste Auswahlkriterium des Personals die Moral und nicht die Kompetenz gewesen sei. Doch diese subjektive Beurteilung habe im Laufe der Zeit auch Nachteile erkennen lassen. Um dem entgegenzutreten, habe man in der Sui- und der Tang-Dynastie einen Prüfungsmechanismus eingeführt. Ob der Prüfungsmechanismus tatsächlich sein anvisiertes Ziel erreichte, wurde von Qian nicht näher behandelt. Ihm ging es vor allem darum, den Zusammenhang zwischen der Prüfung und der Personalauswahl herzustellen. Das Prüfungssystem habe das Ziel gehabt, mittels eines objektiven Verfahrens kompetente Menschen aus der breiten Bevölkerung ausfindig zu machen. Qian ging davon aus, dass nur diese kompetenten Personen, die die Prüfungen erfolgreich bestanden, wüssten, was gut für die durchschnittliche Bevölkerung sei. Denn Qian glaubte, dass sich das Gemeinwohl nur unter der Leitung von fähigen Leuten realisieren ließe. Ihnen müsse aber auch zugleich moralische Verantwortung auferlegt werden. Nach diesem Verständnis sind diese kompetenten Menschen berechtigt und in der Lage, das politische Geschäft in die Hand zu nehmen. Darüber hinaus glaubte Qian, dass ihnen als Inbegriff der kultivierten Persönlichkeit in China respektvolle Gefolgschaft entgegengebracht worden sei.¹²⁶³

Er deutete ferner auf die Neutralität des Prüfungssystems hin. Dadurch sei eine unmittelbare Verbindung zwischen dem Volk und der Regierung aufgebaut worden, da das Prüfungssystem sichergestellt habe, dass die Beamten mit den Lehren des Konfuzianismus vertraut und deswegen dazu in der Lage gewesen seien, die realen Probleme der Menschen zu lösen. Deswegen war er davon überzeugt, dass die Prüfung dem Volk die Möglichkeit eröffnet habe, das direkte Volksrecht umzusetzen. Des Weiteren erfolgte damit nach seiner Überzeugung eine Akzentverschiebung von einer subjektiven zu einer objektiven politischen Ordnung. Daher sprach er in diesem Zusammenhang von einem Paradigmenwechsel, nämlich von einem System, das auf subjektiven Auswahlkriterien beruht habe, zu einem, das die Auswahl aufgrund von objektiven, gesetzmäßigen Prüfungskriterien getroffen habe.¹²⁶⁴

Qian verwies auf einen Unterschied zwischen dem Westen und China bei der Auswahl der Beamten. Seiner Meinung nach wurde der Akzent in China auf die zu wählenden Personen gelegt, während im Westen dem Wähler die Schlüsselrolle zukäme.¹²⁶⁵ Bei jedem politischen System gehe es hauptsächlich um zwei Dinge. Zum einen solle sichergestellt werden, dass nur kompetente und

¹²⁶² A. a. O., S. 21.

¹²⁶³ Vgl.: A. a. O., S. 7.

¹²⁶⁴ Vgl.: A. a. O., S. 26.

¹²⁶⁵ Vgl.: A. a. O., S. 25.

kultivierte Personen ausgewählt würden und zum anderen solle dem Machtmissbrauch vorgebeugt werden.¹²⁶⁶ Unter diesem Gesichtspunkt vertrat Qian die Ansicht, dass sowohl der Westen als auch China über funktionsfähige Institutionen verfügen würden. Im Westen übernehme das Parlament diese Kontrollaufgaben, während es hierfür in China ein „Aufsichtssystem“ (*jiancha zhidu* – 监察制度)¹²⁶⁷ gebe, welches ebenfalls in der Fünf-Gewalten-Verfassung Suns vorgesehen sei. Qian argumentierte, dass es bereits in der Han-Dynastie den Posten des „Reichszensors“ (*jianyi* – 谏议)¹²⁶⁸ gegeben habe. So habe ein Edikt in der Tang-Dynastie dann Gültigkeit erlangen können, wenn es sowohl vom Kaiser als auch vom Reichskanzler unterschrieben worden sei. Dessen Verordnungen seien aber kritisch durch den zuständigen Beamten überprüft worden und konnte von ihm ggf. verhindert werden. Dieses Verfahren, das innerhalb des Regierungsrahmens ablief, ermöglichte nach Qian eine automatische Regulierung und somit die Aufrechterhaltung einer gewissen Machtbalance. Qian glaubte, dass die Funktion des Beamten in seiner Zeit vom Kontrollrat übernommen worden sei. Dennoch wies er darauf hin, dass dessen Kompetenzen noch ergänzungsbedürftig seien. Denn aktuell dürfe er nur das Amtsenthebungsverfahren einleiten, aber anders als der frühere Beamte keine bereits beschlossenen politischen Maßnahme wieder rückgängig machen.¹²⁶⁹

Neben diesen zwei oben erwähnten Behörden sah die Verfassung noch drei weitere Gewalten vor, nämlich die aus dem Westen bekannte Legislative, Exekutive und Judikative. In Bezug auf diese Fünf-Gewalten-Teilung brachte Qian folgende Hoffnung zum Ausdruck:

Die Fünf-Gewalten-Verfassung von Herrn Sun [...] erfordert, dass diese einzelne Behörde eine eigenständige Funktion übernehmen muss. Außer der Legislative müssen sich die vier anderen als überparteilich erweisen und nicht nach dem Kampf zwischen den Parteien ausrichten. [...] Sie können durch gute Methoden das Personal auswählen und kompetente Leute erwerben und einsetzen. [...] Die Legislative [*xingzheng yuan* – 行政院] ist die einzige Staatsgewalt, die von Parteien gewählt werden darf. Außerdem dürfen nur diejenigen, die die Prüfung des Prüfungsrats bestanden haben, Abgeordnete werden. Durch das Prüfungssystem kann die parteiliche Beeinflussung auf Abgeordnete eingeschränkt werden. [...] Die vier anderen Behörden werden ihrer eigenen Verpflichtung nachgehen müssen. Dann wird das Parlament entlastet. [...] Darum wird das Gewicht von parteilichen Aktivitäten abgeschwächt.¹²⁷⁰

Hier lässt sich deutlich Qians Misstrauen gegenüber dem bereits bestehenden Parteiensystem erkennen.

¹²⁶⁶ Vgl.: A. a. O., S. 27.

¹²⁶⁷ Vgl.: A. a. O., S. 27.

¹²⁶⁸ A. a. O., S. 9.

¹²⁶⁹ Vgl.: A. a. O., S. 9f.

¹²⁷⁰ A. a. O., S. 11.

Er ging auch noch auf die Rolle Exekutive ein, die er mit der des konfuzianischen Gelehrten (*boshi* – 博士) verglich. Dieser kümmerte sich laut Qian nicht um die realen administrativen Angelegenheiten, sondern betätigte sich als Berater. So würden seit der Sui- und Tang-Dynastie diejenigen, die ein „profundes Wissen“¹²⁷¹ vorweisen könnten, ausgewählt, um die Regelungen der Regierung kodifizieren und deren Gesetze ggf. zu revidieren. Hierin sah Qian eine Art Wertschätzung der traditionellen Politik gegenüber den kultivierten und tüchtigen Personen. In seinen Augen fand sich genau diese Haltung in der Verfassung wieder.¹²⁷² Obwohl der Prüfungsrat und der Kontrollrat jeweils politische Macht innehatten, glaubte Qian, dass das nicht zu einer Schwächung der Demokratie führen werde. Bei der Umsetzung seiner Idee der Harmonisierung von Volk und Regierung spielte das Prüfungssystem für die Beamten eine entscheidende Rolle. Er argumentierte, dass sich Demokratie nicht nur auf allgemeine und direkte Wahlen durch die Bevölkerung reduzieren ließe.¹²⁷³

In Bezug auf die Durchsetzung der Verfassung übte er auch Kritik daran, dass sie ihrem ursprünglichen Sinn nicht gerecht habe werden können. Diese Kritik gilt vor allem der von Sun gegründeten und sei 1925 von Chiang Kai-shek geleiteten KMT. Qian hegte großen Zweifel daran, ob die fünf Gewalten wirklich unabhängig von der KMT ihre Aufgaben ausführen könnten. Qian zufolge hatte die KMT nämlich bereits einige Jahre nach der Gründung der Republik damit begonnen, die Fünf Gewalten aufzubauen. Dies sah Qian kritisch, da er davon ausging, dass China sich erst in der zweiten Etappe von Suns Programm zur Schaffung einer Republik befinde, also in jener Phase, in der die Verfassung bloß einen provisorischen Charakter haben sollte. Sun habe diesen Schritt aber erst für die dritte Etappe vorgesehen, in der die provisorische Verfassung durch eine endgültige ersetzt werden sollte. Die Behörden der Fünf Gewalten seien nun aber der KMT untergeordnet, was Sun in seiner Meinung bekräftigte, „dass die [Stufe der Inkraftsetzung dieser] Verfassung mitnichten [der Stufe] der Vormundschaft einer einzigen Partei gleichkomme“¹²⁷⁴, also dass die dritte Stufe dazu führen solle, dass keine Partei innerhalb von China zu dominant werde. Er war davon überzeugt, dass Suns Programm noch nicht richtig umgesetzt worden sei. Damit kritisierte er die Alleinherrschaft der KMT.¹²⁷⁵

Seine Sicht richtete sich nicht immer auf die Vergangenheit oder die Gegenwart. Er versuchte ebenfalls Ratschläge in Bezug auf die Zukunft einzubringen. Er hoffte, dass es den anderen Parteien Chinas gelingen werde, sich gegenüber der KMT stark zu positionieren und sicherzustellen, dass die

¹²⁷¹ A. a. O., S. 14.

¹²⁷² Vgl.: A. a. O., S. 14f.

¹²⁷³ Vgl.: A. a. O., S. 28.

¹²⁷⁴ A. a. O., S. 16.

¹²⁷⁵ Vgl.: A. a. O., S. 17.

Fünf Gewalten, mit Ausnahme der Legislative, ihre Arbeit unbeeinflusst von der Parteienpolitik ausüben können. Auch hoffte er, dass jene Personen, die für die Regierungsarbeit geeignet waren, aber keiner Partei angehörten, der Zugang zum Parlament freistehen werde.¹²⁷⁶

Im Hinblick auf die Durchführung der parlamentarischen Ordnung in der Republik meinte er, dass man noch das „Prinzip des Ausgleichs“ (*hengping jingshen* – 平衡精神)¹²⁷⁷ stärken müsse, zumal das Staatsdienstexamenssystem im Jahr 1905 abgeschafft wurde. Hierfür schlug er drei Möglichkeiten in Bezug auf die Nationalversammlung der Republik vor. Die erste betraf die Idee einer „Regional-Verhältnis-Wahl“ (*quyu xuanju* – 区域选举)¹²⁷⁸. Qian wollte auf diese Weise sicherstellen, dass verhältnismäßig festgelegte Mandate automatisch den wirtschaftlich schwächeren Regionen zugeteilt werden. Davon erhoffte er sich die gleichberechtigte Teilnahme der dort lebenden Menschen an der Politik. Ferner plädierte er dafür, dass ethnische Minderheiten, wie z. B. Mongolen und Tibeter, einen festgelegten Anteil an Sitzen im Parlament erhalten sollten, der proportional zu ihrem Gesamtanteil an der chinesischen Bevölkerung sein sollte.¹²⁷⁹

Zweitens schlug er eine an der „Berufstätigkeit orientierte Wahlmöglichkeit“ (*zhiye xuanju* – 职业选举)¹²⁸⁰ vor. Den Wohlhabenden solle erst dann die Möglichkeit gegeben werden, sich zur Wahl aufzustellen, wenn sie dem Staat etwas von ihrem Wohlstand gespendet und sich für öffentliche Angelegenheiten eingesetzt hatten. Qian glaubte, dass in der Zukunft die „staatliche Planwirtschaft“ (*guojia jihua jingji* – 国家计划经济)¹²⁸¹ und das „sozial-öffentliche Kapital“ (*shehui gonggong ziben* – 社会公共资本)¹²⁸² besonders wichtig werden würden, und zwar nicht nur in China, sondern weltweit. Daher wollte er alle Kräfte vereinen, um die rückständige Wirtschaft Chinas anzukurbeln, und deswegen auch für bspw. die Kaufleute einen Anreiz schaffen, sich an der Politik zu beteiligen. Er schlug sogar vor, den freien Berufsgruppen nur dann das Recht auf Wahlbeteiligung einzuräumen, wenn sie sich zuvor für die öffentlichen Angelegenheiten eingesetzt hatten.¹²⁸³

Die dritte Möglichkeit sah er in der Einführung der „Persönlichkeits-“ (*mingyu xuanju* – 名誉选举)¹²⁸⁴ und der „Gelehrten-Wahl“ (*xueshu xuanju* – 学术选举)¹²⁸⁵. Das dahinterstehende Prinzip sollte sicherstellen, dass auch diejenigen, die nicht von einer Partei als Kandidat zur Wahl gestellt wurden und anders als andere Kandidaten der Parteien dachten, dennoch zur Wahl zugelassen werden

¹²⁷⁶ Vgl.: Ebd.

¹²⁷⁷ A. a. O., S. 30.

¹²⁷⁸ A. a. O., S. 31.

¹²⁷⁹ Vgl.: A. a. O., S. 30.

¹²⁸⁰ A. a. O., S. 31.

¹²⁸¹ Ebd.

¹²⁸² Ebd.

¹²⁸³ Vgl.: Ebd.

¹²⁸⁴ Ebd.

¹²⁸⁵ Ebd.

konnten. Daher schlug Qian die Einführung einer speziellen Regelung vor, die es den Behörden oder Organisationen ermöglichen sollte, solche Persönlichkeiten unabhängig von der allgemeinen Wahl in das Parlament zu wählen.¹²⁸⁶ Qian war der Auffassung, dass das Prinzip des Ausgleichs nicht von dem der Meritokratie abweiche, sondern im Gegenteil bewirke, dass die gebildete Schicht eine Erziehung erhalte, die sie dazu befähige, ihrer Rolle in dem meritokratischen System gerecht zu werden.¹²⁸⁷

Es wird deutlich, dass Qians versuchte, durch die Einführung eines traditionellen Prüfungs- und Kontrollsystem einen „gerechten“ Mechanismus bei der Personalauswahl einzuführen, um seiner Idee eines demokratischen Systems voller „Überparteilichkeit“ umsetzen zu können. Anzumerken ist, dass er keine Probleme mit der Behauptung hatte, dass er ein Konzept der „Politik des ganzen Volkes“ (*quanmin zhengzhi* – 全民政治)¹²⁸⁸ entwickelt und dadurch eine Einheitspartei-Demokratie angestrebt habe. Denn eine solche Einheitspartei sei mit keiner ideologisch geprägten Partei des Westens gleichzusetzen. Denn die ihr angehörenden Personen sollten laut Qian „kompetent und moralisch vorbildlich“¹²⁸⁹ sein. Darüber hinaus sei die von ihm vorgesehene parlamentarische Ordnung darauf bedacht, dass sich diese qualifizierten Gebildeten für die Entstehung einer neuen Kulturgesellschaft Chinas engagieren würden. Damit begründete er seine Behauptung, dass die Politik nach der Harmonisierung von der Regierung und dem Volk strebe, ohne mit den beiden in Konflikt zu geraten. Umso verständlicher scheint seine Position zur KMT, der er vorhielt, dass sie nur nach dem Einparteiensystem strebe, um ihre eigenen Interessen durchzusetzen und dass sie ihr ursprüngliches, von Sun verfasstes Programm verworfen habe. Interessant ist aber, wie Qian sich zu dem Führer der KMT verhielt. Li etwa warf Qian vor, dass es sich hier um ein „schmachvolles Verhältnis“¹²⁹⁰ gehandelt habe und Qian gegenüber Chiang aufgetreten sei wie ein Knecht gegenüber seinem Meister.¹²⁹¹

4.3.4 QIAN MU UND SUNS NACHFOLGER CHIANG KAI-SHEK

Als Chiang und Qian aufeinandertrafen, war dies das erste Mal, dass Qian einem Staatsoberhaupt persönlich begegnete. Seinen Eindruck von Chiang fasste er später, nachdem Chiang bereits

¹²⁸⁶ Vgl.: A. a. O., S. 32.

¹²⁸⁷ Vgl.: A. a. O., S. 30.

¹²⁸⁸ A. a. O., S. 291.

¹²⁸⁹ A. a. O., S. 27.

¹²⁹⁰ Li Ao. 2007b. *Wo zui nanwang de yiwei xuezhe – wei Qian Mu dingwei* [Ein für mich am schwersten zu vergessender Gelehrter – zur Orientierung von Qian Mu]. <http://lecaoo.blog.sohu.com/50621328.html>, zuletzt geprüft am 02.02.2014.

¹²⁹¹ Vgl.: Ebd.

gestorben war, folgendermaßen zusammen:

Ich forsche in den historischen Werken und untersuche das Altertum, um [ein Beispiel für] ein Staatsoberhaupt zu finden. Wie viele Kaiser in der Geschichte seit der Qin- und Han-Dynastie, welche wie der verschiedene Präsident [Chiang Kai-shek] ungeachtet des eigenen sozialen Status zu Gebildeten mit Wissen und Tugend Kontakt hatten, sich fleißig und wissbegierig verhielten und [zugleich] seit langem ein bescheidenes Leben führten, sind zu benennen?¹²⁹²

Unverkennbar wird Bezug auf die zwei Rollen genommen, die in der dynastischen Ordnung Chinas besonders wichtig waren: die der gebildeten Schicht und die des Kaisers. Ein gebildeter Mensch zeichnet sich nach chinesischer Vorstellung durch einen bestimmten Wissensbestand sowie seine moralische Tugendhaftigkeit aus. Der Kaiser nahm allerdings eine besondere Stellung ein, die auch von gebildeten Menschen nicht zu erreichen war. Deshalb wurde es als eine große Ehre angesehen, wenn der Kaiser ihnen Respekt zollte. Die Gebildeten wiederum sollten sich nach der traditionellen Vorstellung verpflichtet sehen, dem Kaiser Treue entgegenzubringen.

Vor diesem Hintergrund lässt sich das Verhältnis zwischen Qian und Chiang gut nachvollziehen. Wenn Qian über seinen Präsidenten schrieb, benutzte er gerne Worte, die sich am gesellschaftlichen Rang orientierten. So bezeichnete er das Treffen mit Chiang als das „Zur-Audienz-Zulassen“ (*zhaojian* – 召见). 1941 erfuhr Chiang aus der Zeitung, dass sich Qian an einer Sitzung des Bildungsministeriums der Republik in Qingmuguan beteiligte. Daraufhin wollte er ein persönliches Gespräch mit Qian führen. Qian erwiderte mit großer Zurückhaltung, dass er „[seiner Majestät] keinen [nützlichen] Ratschlag geben könne“ (*wu ke xianti* – 无可献替)¹²⁹³ und eine Audienz deswegen nicht sinnvoll sei.¹²⁹⁴ Nach dem Tod von Chiang verfasste Qian im Auftrag der „Zentralen Tageszeitung“ (*Zhongyang Ribao* – 中央日报) einen Aufsatz, in dem er seine Begegnungen mit Chiang detailgetreu wiedergab.¹²⁹⁵ Von 1942 bis 1949 gab es insgesamt vier

¹²⁹² Qian 1998d, S. 172.

¹²⁹³ A. a. O., S. 82.

¹²⁹⁴ Vgl.: Ebd.

¹²⁹⁵ Vgl.: A. a. O., S. 83. Der Titel des Aufsatzes lautete „Die Erinnerungen an die mehrmaligen Audienzen bei Präsident Chiang“ (*Lü meng Jiang gong zhaojian zhi huiyi* – 屢蒙蔣公召見之回忆) und wurde am 16. April 1975 in der Zeitung veröffentlicht. Qian erinnerte sich an jede Einzelheit einer offiziellen Audienz bei Chiang im Jahr 1942 in Laijia yuan, 20 Li (1 Li=500 m) entfernt vom Nordtor in Chengdu. Chiang habe an diesem Tag gut 100 Personen „jeweils eine maximal zweiminütige“ (ebd.) Audienz gewährt. Dieser Empfang habe zwei Stunden gedauert. Unmittelbar einen Tag danach führte Chiang nochmals ein persönliches Gespräch mit Qian. Vorher hatte er bereits mit zehn Personen für fünf Minuten gesprochen. Qian schrieb, dass er um 10 Uhr dort angekommen und als Letzter gegen 11 Uhr an der Reihe gewesen sei. Da Qian bekannt für seine Forschungsarbeit über die chinesische Geschichte gewesen sei, sei zu erwarten gewesen, dass Chiang genau darauf zu sprechen hätte kommen sollen. Unerwartet habe dieser aber mit Qian über die konfuzianische Prinzipien-Schule in der Song- und Ming-Dynastie gesprochen. Qian war hochofiziell. Diese Lehre sei für ihn am bedeutendsten und sein liebstes Forschungsobjekt. Qian gab an, dass in dem Gespräch die konfuzianischen Denker Gu Yan-wu (1613-1682 n. Chr.) und Huang Zong-xi (1610-1695 n. Chr.) zur Sprache gekommen seien, die sich als Gelehrte-Beamte am Ende der Ming-Dynastie betätigten. Chiang habe auf deren ablehnende Haltung gegenüber der Qing-Dynastie hingewiesen und daraufhin die Frage gestellt, ob Qian Interesse an Politik habe. Darauf antwortete Qian, dass er sich mit der Geschichte beschäftige und es für ihn unmöglich

Treffen zwischen den beiden. Nach der Niederlage der KMT gegen die KPCh gründete Qian dann in Hongkong die Abendschule für Flüchtlinge, woraus später das „New Asia College“ hervorging. Am Anfang hatte er große finanzielle Schwierigkeit. Deswegen begann Chiang, ihn so lange zu finanzieren, bis sich die Akademie 1954 die Unterstützungen von „The Yale-China Association“ (*Ya Li Xiehui – 雅礼协会*) sichern konnte. Qian schätzte vor allem Chiangs Haltung gegenüber der kulturellen Ordnung sehr hoch.¹²⁹⁶

Chiangs Anspruch, die eigene Kultur zu bewahren, gewann vor allem im Vergleich mit der Kulturrevolution auf dem Festland an zunehmender Bedeutung für Qian. Im November 1966 wurde die „Chinesische Kulturrenaissance“ (*zhonghua wenhua fuxing yundong – 中国文化复兴运动*) in Taiwan ausgelöst. Chiang rief 1967 das Kulturrenaissance-Komitee ins Leben und nahm hier den Platz des ersten Vorsitzenden ein. Nach seinem Verständnis diene diese Bewegung als kultureller Kampf gegen die Kulturrevolution Maos, die in Chiangs Augen die traditionelle Kultur Chinas zerstörte. Zweifelsohne stecke hinter der Akzentuierung der chinesischen Tradition auch ein politisches Kalkül. Chiang versuchte durch den Hinweis auf *daotong* die Legitimität seines Machtanspruchs zu begründen. Als konfuzianisch gesonnener Mensch war Qian davon überzeugt, dass die vom Konfuzianismus anzustrebende universale Ordnung bzw. die richtige Ordnung der Gesellschaft durch dieses Prinzip aufbewahrt werden könne.

In der kulturellen Wiederbelebungsbewegung wurden drei Grundsätze betont, nämlich Ethik, Demokratie und Wissenschaft. Dass die Ethik hier als das Wichtigste und somit zugleich als die Basis für die Verwirklichung der zwei weiteren Prinzipien galt, entsprach Qians Verständnis von der Bedeutung der Ethik, sodass Chiangs Position unweigerlich die Anerkennung von Qian fand. Qian ging davon aus, dass durch die Betonung der Ethik die „Vervollkommnung der eigenen Persönlichkeit“ (*jin ji xing 尽己性*)¹²⁹⁷ ermöglicht werde. Eine durch die Ethik geregelte zwischenmenschliche Beziehung spiegele den wichtigen Aspekt des Menschenlebens bzw. die

sei, sich nicht für Politik zu interessieren. Er verwies hier auf Gu und Huang, die in der Ming-Dynastie zwei einflussreiche Gelehrte-Beamten gewesen seien, sich aber in der Qing-Dynastie geweigert hätten, weiterhin als Gelehrte-Beamte tätig zu sein. Ihr Interesse an der Politik hätten sie aber nie verloren. Qian meinte, dass es ihm ähnlich gehe, er sich also nicht von der Politik lösen könne. Seinen Eindruck über Chiang formulierte Qian folgendermaßen: Er habe den Regierungschef nun zum ersten Mal richtig getroffen und ihn gut kennenlernen können (vgl.: A. a. O., S. 82). Das Gespräch sei bis 12 Uhr gegangen. Danach sei Qian von Chiang zum Mittagessen eingeladen worden. Qian gab an, dass Chiang darauf bestanden habe, den für ihn vorgesehenen Sitz Qian zur Verfügung zu stellen (vgl.: A. a. O., S. 84). Wäre dies noch das alte dynastische China gewesen, so wäre ein derartiges Treffen zwischen einem konfuzianischem Gelehrten und dem Regierungschef, also dem Kaiser, undenkbar gewesen. Qian war es wichtig, dass Chiang vor den gebildeten Menschen Respekt hatte (vgl.: Ebd.).

¹²⁹⁶ In seiner Erinnerung trug Chiang zunächst einen Anzug, wechselte aber unmittelbar nach seiner Ankunft in der Residenz zu einem offiziellen langen Gewand, um Qian zu begrüßen. Qian schämte sich daraufhin, weil er glaubte, sich für dieses Treffen nicht angemessen gekleidet zu haben (vgl.: A. a. O., S. 8). Diese offizielle Bekleidung spielte in der kulturellen Ordnung Chinas eine unverzichtbare Rolle. Aufgrund der eigentlich unbedeutend erscheinenden Tatsache, dass Chiang in ein kulturelles Gewand gewechselt war, zog Qian Schlussfolgerungen über Chiangs Haltung zu den Traditionen und sah in ihm einen Bewahrer derselben.

¹²⁹⁷ A. a. O., S. 58.

„Menschlichkeit“ (*renxing* – 人性)¹²⁹⁸ wider. Die Menschlichkeit wiederum ließe sich in zwei Charakteristika, nämlich das „In-der-Gruppe-Sein“ (*qunxing* – 群性)¹²⁹⁹ und das „Individuiert-Sein“ (*gexing* – 个性)¹³⁰⁰, aufteilen. Als Mensch lebe man in einer Gemeinschaft, sodass das In-der-Gruppe-Sein jedem innewohne. Daher verfüge die Menschheit über eine gemeinsame Lebenskraft in kollektiver Form. Gleichzeitig sei jeder Mensch aber auch individuiert und unterscheide sich somit von seinen Mitmenschen. Qian war der Meinung, dass das Individuiert-Sein die Besonderheit des Einzelnen ausmache. Beide Lebensformen stünden in einem sich ergänzenden Verhältnis zueinander.¹³⁰¹ Durch das individuelle Leben werde das kollektive Leben bereichert. Die individuelle Entfaltung sei für das Gemeinschaftsleben sogar überlebensnotwendig. Mit dessen Weiterentwicklung werde wiederum die rationale Ordnung für alle anschaulich gemacht. Durch das Individuiert-Sein würden die verschiedenartigen Talente des Einzelnen unterstrichen, während das In-der-Gruppe-Sein den Konsens aller ins Zentrum rücke.¹³⁰² Zu dem Verhältnis zwischen den beiden schrieb Qian:

Die Ethik befindet sich im In-der-Gruppe-Sein des Menschen. Die ethische Substanz der chinesischen Kultur liegt sowohl in der reziproken Vervollkommnung ebenso sehr wie in der eigenen Vervollkommnung. Deswegen kann der einzelne kleine [Mensch] [*xiaoji* – 小己] in der Gemeinschaft existieren und sich zur Vollkommenheit entwickeln, ohne dass er sich unterdrücken und herabsetzen lässt. [...] Eltern müssen das Wohlwollen kennen, Kinder die Pietät, Geschwister die Reihenfolge, [...] Derartiges In-der-Gruppe-Sein wohnt der gesamten Menschheit inne.¹³⁰³

Daran lässt sich ablesen, dass es bei dem In-der-Gruppe-Sein um die ethischen zwischenmenschlichen Beziehungen geht, aus denen heraus Qian zufolge eine gesellschaftliche Ordnung entsteht. Als Mitglied der gemeinschaftlichen Lebensform solle man sich an die gesellschaftlichen Regeln halten, die sich aber auch an bestimmten ethischen Anforderungen orientieren müssten. Daher glaubte Qian, dass „Moral und Gerechtigkeit“ (*de yi* – 德义)¹³⁰⁴ dem ethischen Handeln zugrunde liegen würden. Beide Prinzipien sah er aber in der traditionellen Kultur Chinas begründet. Die zwei weiteren Grundsätze Demokratie und Wissenschaft hielt Qian für interessengeleitet bzw. gewinnorientiert. Deswegen könnten beide nur auf der Basis des ersten

¹²⁹⁸ A. a. O., S. 56.

¹²⁹⁹ Ebd.

¹³⁰⁰ Ebd.

¹³⁰¹ Ebd.

¹³⁰² Vgl.: A. a. O., S. 58f.

¹³⁰³ Ebd.

¹³⁰⁴ A. a. O., S. 59.

Grundsatzes etwas Gutes für die Gesellschaft bewirken. Qian behauptete aus diesem Grund, dass Chiangs Kulturrenaissance nicht nur der chinesischen Kultur Bedeutung verleihe, sondern auch Anschluss an den weltweiten Trend der Verbreitung von Wissenschaft und Demokratie finde.¹³⁰⁵

Der wichtigste Grund für Qians Hochachtung gegenüber Chiang dürfte darin liegen, dass dieser der Nachfolger von Sun Yat-sen war. Zur ideellen Verbindung Chiangs mit Sun Yat-sen äußerte Qian, dass Präsident Chiang den Gedanken von Sun Yat-sen übernommen habe.¹³⁰⁶ Anzumerken ist, dass Qian wiederholt Aufsätze schrieb, um Chiang zum Geburtstag zu gratulieren, und darin immer wieder Suns Ideen als den Grundstein für Chiangs Denken dargestellt wurden. Selbst in seinem Testament habe, so Qian, Chiang die Lehren Suns gleich an erster Stelle erwähnt. Danach sei der Wunsch auf die „Rückeroberung des chinesischen Festlands“ (*guangfu dalu guotu* – 光复大陆国土)¹³⁰⁷, die „Wiederbelebung der nationalen Kultur“ (*fixing minzu wenhua* – 复兴民族文化)¹³⁰⁸ und die „Verteidigung der demokratischen Ordnung“ (*jianshou minzhu zhenrong* – 坚守民主阵容)¹³⁰⁹ gefolgt. Qian bezeichnete den Inhalt des Testaments als „den großen Weg“¹³¹⁰, den alle Leute von oben bis unten gemeinsam beschreiten sollten.¹³¹¹

Da Qian die traditionellen Wurzeln der kulturellen Gedanken hochschätzte und eine Kontinuität zwischen Sun Yat-sen und Chiang Kai-shek als gegeben sah, traute er Chiang zu, wie Sun die einzige Leitfigur bei der Wiederherstellung der chinesischen Kultur zu werden. Auf seinen geschichtlichen Forschungen basierend schlug Qian Chiang einmal sogar vor, das Amt des Präsidenten niederzulegen, sobald er genügend Verdienste für China vorweisen könne.¹³¹² Er setzte darauf, dass Chiang sich dann

¹³⁰⁵ Vgl.: A. a. O., S. 61.

¹³⁰⁶ Vgl.: A. a. O., S. 108.

¹³⁰⁷ A. a. O., S. 93.

¹³⁰⁸ Ebd.

¹³⁰⁹ Ebd.

¹³¹⁰ A. a. O., S. 95.

¹³¹¹ Vgl.: A. a. O., S. 93ff.

¹³¹² Qian versuchte zweimal, ihn hiervon zu überzeugen. Der erste Versuch erfolgte bei dem bereits oben erwähnten Mittagessen. Er sagte zu Chiang: „[I]n der Geschichte gab es auch das Eindringen von Fremden, wie z. B. die sechzehn Reiche der fünf Barbaren [*wuhu*] (304-439 n. Chr.), die Liao-Dynastie (916-1125 n. Chr.), die Jin-Dynastie (1115-1234 n. Chr.) und die Yuan-Dynastie (1271-1368 n. Chr.) sowie die Qing-Dynastie (1636-1912 n. Chr.). In manchen Fällen wurde das Territorium abgetreten und in machen wurde das ganze Reich annektiert. In diesem Krieg [gegen Japan] ist der Erfolg [...] zu erwarten. So ein Wunder gab es noch nie in der Geschichte. [...] [W]enn Sie sich [aufgrund des Verständnisses aller] alle Lasten von den Schultern fallen lassen und zurücktreten würden, würden Sie für die Republik China die erste erfolgreiche Leitfigur sein. Dadurch gewinnen die Landsleute Vertrauen, sodass diese Schritt für Schritt nach vorne gehen werden. [...] Wenn Sie dann in kultureller und akademischer Hinsicht das ganze Land noch leiten würden, könnte unsere Nation [dadurch] mit einer schönen Zukunft rechnen“ (a. a. O., S. 84). Das zweite Mal schrieb Qian einen Artikel namens „Ein aufrichtiger Rat für die Regierung der Republik China in der Stimmung des Gegenangriffs auf das Festlandchina“ (*fangong dalu sheng zhong xiang guomin zhengfu jin yi zhonggao* – 反攻大陆声中向国民政府进一忠告), der im April 1950 in der Zeitschrift *Minzhu Pinglun* erschien. Darin stellte Qian klar, dass einige Bedingungen zu erfüllen seien, wollte die KMT hoffen können, jemals wieder einen Fuß auf das Festland zu setzen. Bevor man militärische Maßnahmen einleite, müsse man zunächst das Vertrauen des Volkes gewinnen. Daher vertrat er die Meinung, dass die Regierung einige erfolgreiche Leitfiguren vorweisen müsse, um der Bevölkerung Mut und Hoffnung zu machen. Eine davon sei Sun Yat-sen. Da Chiang als dessen Nachfolger seine Arbeit übernommen habe, sei Chiang derzeit, „der einzige große Leiter Chinas“ (Qian Mu. 1998m. *Shijie jushi yu zhongguo wenhua* [Die Lage der Welt und die chinesische Kultur]. In: ders. (Hrsg.). *Qian Bin-si xiansheng quanji* [Qian Mus gesammelte Schriften]. Bd. 43. 1. Aufl., 1-429. Taipei: Lian Jing, S. 265). Ferner glaubte Qian: „[W]enn Präsident Chiang nach dem Sieg des Antijapanischen Kriegs zurückgetreten wäre, [...] wäre er bereits ein Symbol im Herzen der Landsleute gewesen“ (a. a. O., S. 266). Wichtiger war für Qian, dass Chiang trotz der militärischen Niederlage gegen die KPCh eine Chance habe, als die ehrfurchtvollste Person von allen erachtet zu werden. Zur

noch mehr für die Kultur und die Bildung einsetzen könne. Denn gemäß der konfuzianischen Lehre hätte die Politik bzw. der Einsatz von militärischen Mitteln der Nation und deren Kultur keine Zukunft versprechen können. Nur die Verbreitung der kulturellen Gedanken könne dieser Aufgabe gerecht werden. Wenn man kein Vertrauen in die eigene Kultur habe, sei alles zum Scheitern verurteilt. Daher plädierte Qian dafür, künstlich eine Leitfigur zu schaffen, um das nationale Vertrauen aufzubauen, das er bereits verlorengegangen sah. Darüber hinaus bestand er darauf, dass nur ein realitätsnaher, moralischer und weiser Mensch seine Landsleute ermutigen könne, was die Anwendung von Gewalt ausschließe. Aus diesem Grund vertrat er die Ansicht, dass die Korruption innerhalb der KMT darauf zurückzuführen sei, dass man hier den Glauben an die Drei Volksprinzipien verloren habe. Die letzte Chance dieser Partei sei deswegen Chiang Kai-shek.¹³¹³ Aufgrund dieser Vorfälle fragte Chiang Qian im September 1959, ob er dagegen sei, dass Chiang das Amt des Präsidenten weiter ausübe. Qian erwidert, dass Chiang eine Basis für die kulturelle Renaissance in Taiwan aufbaue und die Fortsetzung des präsidentiellen Amtsgeschäfts als Zeichen interpretieren könne, dass er allgemeine Achtung genieße. Deswegen unterstütze Qian die Wiederwahl von Chiang.¹³¹⁴

1967 entschied sich Qian dafür, vom Festland nach Taiwan umzusiedeln. Chiang stellte ihm dort ein Haus zur Verfügung, das Qian bewohnen konnte, bis ihn die oppositionellen Abgeordneten der Stadt Taipei 1987 im Zuge des Demokratisierungsprozesses Taiwans zum Auszug aufforderten. Diese Änderung empfand der gebrechliche Qian als große Belastung. Drei Jahre nachdem er aus dem Haus ausgezogen war, starb der mittlerweile fast blinde Qian im Alter von 96 Jahren am 30. August 1990 in Taipei.¹³¹⁵ In gewissem Maße kann gesagt werden, dass sein nach der konfuzianischen Lehre ausgerichtetes Leben, das zugleich Chiangs Weg zur Demokratie der chinesischen kulturellen Prägung hin begleitete, „ironischerweise“ zumindest mittelbar durch die politische Modernisierung und Demokratisierung Taiwans beendet wurde.¹³¹⁶

Eine Rekapitulation des Gedankengangs des vorliegenden Kapitels macht deutlich, was für ein Verhältnis zwischen Qian Mu und Chiang Kai-shek im Laufe der Zeit entstand. In einem Artikel darüber, wie sich ein herausragender Politiker zu verhalten habe, betonte Qian die Bedeutung der

Begründung führte Qian einige historische Beispiele an und deutete darauf hin, „dass die folgenden zwei Punkte für die Existenz der chinesischen Geschichte sehr wichtig sind“ (ebd.). Der eine sei, dass Chinesen dazu tendieren würden, auch geschlagene Helden zu verehren, und der zweite, dass denjenigen Vertrauen geschenkt werde, die sich nach einem Sieg zurückziehen würden. So fuhr er fort, „Wenn man danach keine Niederlagen mehr erleben wird, ist man ein geistiges Vorbild, das sich die chinesischen Landsleute im Herzen wünschen“ (a. a. O. S. 261ff.).

¹³¹³ Ebd. In diesem Aufsatz ging Qian davon aus, dass alle hochrangigen Beamten nach der Rückkehr aufs Festland das Amt niederlegen müssten. Das könnte daran liegen, dass Qian in gewissem Maße die fehlende Tugend der Gelehrten-Beamten in der dynastischen Ordnung für den Verlust des Einflusses der KMT verantwortlich machte. Der Kampf um Machtbegierde und private Interessen innerhalb der Partei dürfte Qians Vorliebe zu ihr erschüttert haben.

¹³¹⁴ Vgl.: Qian 1998d, S. 89.

¹³¹⁵ Vgl.: Lee 2001, S. 50.

¹³¹⁶ Vgl.: Ebd.

Achtung vor kompetenten und kultivierten Personen und eine tolerante Einstellung gegenüber anderen.¹³¹⁷ Aus diesem Grund ist es naheliegend, dass sich Qian mit der gebildeten Schicht identifizierte. Eine Einschätzung, die wohl von vielen seiner Befürworter bestätigt worden wäre. Eher Chiangs Umgang mit der gebildeten Schicht als die Person an sich hat Qian von den Qualitäten Chiangs überzeugt. Es ist deswegen möglich, dass Qian sich mit Chiangs Vorstellung zur kulturellen Orthodoxie zu eng verbunden fühlte, sodass man ihm eventuelle Vorwürfe machen kann, in Bezug auf Chiang nicht ganz objektiv gewesen zu sein. Dennoch muss man Lis Kritik an diesem vermeintlich „schmachvollen Verhältnis“ zwischen den beiden zumindest ein Stück weit relativieren. Denn Qian fühlte sich in aller erster Linie China verpflichtet, nicht Chiang. Diesem begegnete Qian zwar mit viel Respekt, aber nicht mit jener Unterwürfigkeit, die Li erkannt haben will.

4.4 FAZIT

Die vorliegende Forschungsarbeit erlaubt ein tiefgehendes Verständnis von Qians Ansichten in Bezug auf die chinesische Kultur. Als Historiker war er der Meinung, dass die Geschichtsforschung die Aufgaben habe, „pathologische Erscheinungen“ in der Geschichte aufzuzeigen und zukunftsfähige Perspektiven zu eröffnen. Somit grenzte er sich von der üblichen Art ab, historische Fakten und Materialien aufzuarbeiten. Er sah hier drei Strömungen vertreten, nämlich die herkömmliche, die reformerische und die wissenschaftliche Schule. Allerdings ging Qian davon aus, dass es zwischen der herkömmlichen und der reformerischen Schule keinen großen Unterschied gebe. Deswegen kann auch gesagt werden, dass Qians Klassifizierung anhand von zwei Kriterien erfolgte, und zwar dem Stellenwert, den die jeweilige historische Schule der Geschichte einräumte und der Art und Weise, wie mit historischen Materialien umgegangen wurde. Qians Arbeitsweise war stark von der kritischen Textphilologie und ihrer Idee, Quellen „Schicht um Schicht“ wie „eine Bambussprosse“ zu „schälen“, beeinflusst. Der sich unter den Gelehrten und in der chinesischen Bevölkerung zuspitzende Zweifel an der eigenen Geschichte führte in Qians Wahrnehmen zu einem wachsenden Misstrauen gegenüber der eigenen Kultur. Dieser Haltung stand er ablehnend gegenüber.

Die Kulturkrise wurde aufgrund des Ausbruchs des Zweiten Japanisch-Chinesischen Krieges 1937 noch verschärft. Die inneren und äußeren Faktoren veranlassten den berühmten Historiker, über die Geschichte, Kultur und Nation Chinas nachzudenken. In seinem Werk „Der Grundriss der chinesischen Geschichte“ brachte er seine holistische Sicht zum Ausdruck. Danach wendete er sich der kulturellen Forschung zu, die zu seinem Werk „Einführung in die chinesische

¹³¹⁷ Vgl.: Qian 1998e, S. 269.

Kulturgeschichte“ führte. Darauf stützten sich fast alle seine späteren Publikationen.

Die Geschichte war für Qian mit einem Menschenleben vergleichbar. Ihr wohne die Kontinuität und die Langwierigkeit inne. Durch den Einblick in die Geschichte könne man sich mit den „historischen Kenntnissen“ vertraut machen. Darüber hinaus vertrat er den Standpunkt, dass die Geschichte über einen Geist verfüge, welcher als Antriebskraft die Entwicklung der Gesellschaft nach vorne bringe. Dieser Aspekt spielte auch bei seiner Auffassung von Kultur eine Rolle. Da die Geschichte eigenartig sei, solle die Kultur von der Geschichte einer Nation einzigartig gestaltet werden. Und ihre Mitglieder würden dann dementsprechend ein Leben führen, das der Kultur gerecht werde.

Deswegen glaubte Qian, dass sich die chinesische Kultur von der westlichen Kultur unterscheide. Was im Westen funktioniere, sei nicht unbedingt in China praktikierbar. Qian versuchte die Bestandteile der Kultur darzulegen. Sieben Elemente spielten ihm zufolge eine wichtige Rolle, nämlich Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Religion, Moral, Literatur und Kunst. Diese sieben Elemente seien auf den insgesamt drei Schichten der Kultur zu verorten. Auf der ersten Schicht, bei der materielle Objekte im Vordergrund ständen, befänden sich die Wirtschaft und die Wissenschaft. Die zweite Schicht konzentriere sich darauf, wie man mithilfe der Politik die gesellschaftliche Ordnung aufrechterhalten könne. Zur dritten Schicht würden Kunst, Literatur, Religion und Moral gehören. Auf dieser Stufe werde die Vereinigung zwischen dem Inneren und dem Äußeren erzielt. Qian sprach hier von „dem wahren Menschenleben“, das vom Herzgeist des Menschen ausgehe. Dabei muss beachtet werden, dass nach Qians Vorstellung Religion und Moral auf dieser Ebene jeweils eine Schlüsselrolle übernahmen und die Formierung des Menschenlebens stark beeinflussten. Religion stehe für „ein sich von der Welt zurückziehendes Menschenleben“, während Moral für „ein in die Welt gehendes Menschenleben“ stehe. Darüber hinaus betonte Qian, dass die unterschiedliche Entwicklung der verschiedenen Kulturen davon abhänge, welchem von den sieben elementaren Faktoren jeweils ein besonderes Gewicht zugesprochen werde. Auf diese Weise würden sich jeweils extra- und introvertierte Kulturen herausbilden. Qian glaubte, dass die lokalen Begebenheiten zur Entstehung der unterschiedlichen Kulturen geführt hätten.

Folgt man Qian, so gibt es zwei Hauptkulturen, die sich durch ihren jeweils ganz eigenen Charakter voneinander unterscheiden. In Qians Augen war die westliche Kultur aus der griechischen, jüdischen und römischen Kultur zusammengesetzt, angriffsbereit und gewalttätig. Diese Einschätzung hing zweifelsohne mit der Unterdrückung Chinas durch den westlichen Imperialismus zusammen. Qian behauptete, dass die Religion im Zentrum des Westens stehe und die gemeinschaftliche Ordnung auf Gottes Willen angewiesen sei. Im Westen versuche man den Willen

Gottes zu deuten. Da es aber keine direkte Kommunikation zwischen Gott und den Menschen gebe, bleibe die Interpretation seines Willens spekulativ und biete den Menschen die Möglichkeit, Gottes Willen nach ihren eigenen Wünschen auszulegen. Diese Willkür führe dazu, dass die Menschen für ihre jeweiligen Interessen gegeneinander zu kämpfen beginnen würden. Die chinesische Kultur demgegenüber zeichne sich durch eine harmonische Ordnung unter den Menschen aus, die auf die moralische Ethik zurückzuführen sei.

Dieser grundlegenden Unterscheidung zwischen dem Westen und China bzw. Religion und Moral zum Trotz bestand Qian drauf, dass sowohl die Religion als auch die Moral auf dem Herzgeist zurückzuführen seien. Der Wille des Herzgeistes sei eher subjektiv geprägt. Um ihn zu erkennen, brauche man die Moral. Dadurch könne man eine religiös und „objektiv“ festgelegte Ordnung kultivieren. Auf dieser Basis werde eine kosmische Anschauung hervorgerufen, die den Herzgeist des Menschen und die natürliche Ordnung miteinander verbinde.

Dadurch werde die kosmische Ordnung hergestellt. Qians Vorstellung vom Kosmos war konfuzianisch geprägt. Sie ergab sich gemäß Qians Überzeugung aus der zentralen Stellung des Humanismus in der chinesischen Kultur. Daher sprach er von der humanistischen Welt, in der die menschliche Natur in den Vordergrund gerückt werde. Die Natur des Menschen sei eigentlich gut. Um sie aufrechtzuerhalten, müssten die Menschen moralisch erzogen werden. Auf diese Weise könne man den ordnungsgemäßen Weg der Menschen ans Licht bringen, der sich in der kosmischen Ordnung verberge. Wenn man diesen Weg erkenne und fördere, könne man auch die Umgebung kultivieren und dadurch die kosmische Ordnung aufbauen. Daraus entstehe die „Einheit von Tugend und (moralischer guter) Natur“. Sollte sich dies realisieren lassen, werde am Ende nur noch die Harmonie vorherrschen. Daher betonte Qian, dass die moralische Erziehung für die Aufrechterhaltung der guten Natur des Menschen unentbehrlich sei. Die chinesische Kultur konzentrierte sich gemäß Qians Verständnis auf das moralische Menschenleben. Infolgedessen bestand er auf die Notwendigkeit ihres Fortbestehens und deutete darauf hin, dass der moralische Geist der chinesischen Kultur durch Tugend, Errungenschaft und Wort praktiziert werde. Anhand dieser drei Kategorien ließe sich eine moralische Politik erkennen. Die Nation sei, so Qian, das Subjekt der Kultur. Davon ausgehend versuchte er sein Verständnis von der Nation nur aus kultureller Sicht darzulegen. Aus der Kultur, so Qian, bilde sich die Nation heraus.

In Qians Augen zeichnete sich die chinesische Nation durch zwei Charakterzüge aus, nämlich durch Beharrlichkeit und Ausgewogenheit. Diese zwei Charakteristiken würden den Fortbestand der chinesischen Kultur sichern. Er fand die Auseinandersetzung mit der Geschichte Chinas notwendig, um den nationalen Charakter besser aufzeigen zu können. Denn dieser befinde sich in der Einheit,

welche die Geschichte und die Kultur Chinas umfasse.

Nachdem in dieser Arbeit eine grobe Skizze von Qians Verständnis zu Geschichte, Kultur und Nation dargelegt worden war, wurde anschließend ein politisches Modell entworfen, das sich aus Qians Ideen ableiten lässt und das mit der realpolitischen Praxis von Sun Yat-sen übereinstimmt. Qian stellte insgesamt drei Phasen der geschichtlichen Entwicklung der chinesischen Kultur dar und ging davon aus, dass die vierte Phase mit der Gründung der Republik ihren Anfang genommen habe. Die von Sun Yat-sen gegründete Republik hätte sich eigentlich nach dessen Drei Volksprinzipien ausrichten sollen. Suns Ideen kreisten hauptsächlich um Themen wie Nationalismus, Demokratie und Volkswohlfahrt. In der obigen Darstellung wurde bereits gezeigt, wie wichtig der Nationalismus für die Durchführung der zwei weiteren Prinzipien war. Denn Sun glaubte, dass das fehlende Nationalbewusstsein der Grund dafür gewesen sei, dass es den Chinesen nicht gelungen sei, sich gegen das Eindringen des Westens erfolgreich zu wehren. Daher, so Suns Schlussfolgerung, müsse der Glaube an die Nation wiedererweckt werden. Darüber hinaus versuchte Sun auch, einen Plan zu entwickeln, um eine demokratische Gesellschaft aufzubauen. Sein Entwurf entpuppte sich als Meritokratie, bei der die moralische Tugend und Kompetenz einer gebildeten Elite in den Vordergrund gerückt wurde.

Die Fünf-Gewalten-Verfassung enthält jene Elemente, die dem chinesischen Verständnis von Gleichheit gerecht werden sollten. Zu den drei üblichen Gewalten, Judikative, Exekutive und Legislative, wurden die Staatsdienstexamensgewalt und die Kontrollgewalt hinzugefügt. Ferner stellte Sun sich in Bezug auf das Prinzip der Volkswohlfahrt eine sozialistische Ordnung vor, die aber auf der „Gleichen Harmonie“ des chinesischen Altertums beruhen sollte. Obwohl man Sun Yat-sen als Berufsrevolutionär bezeichnete und dessen Ideen sich auch zum Teil gegen die alte Ordnung richteten, erscheint es trotzdem angemessen, in ihm aufgrund seiner politischen Vorhaben nach der Gründung der Republik eher einen Reformier zu sehen. Unumstritten bleibt, dass durch Sun und dessen Ideen in der chinesischen Bevölkerung ein starker Glaube an die chinesische Nation hervorgebracht wurde, mithilfe dessen die Erneuerung der alten Kultur Chinas erfolgte.

Bei der Darstellung der Drei Volksprinzipien wird deren traditionale Kontinuität in Bezug auf die kulturelle Geschichte Chinas deutlich. Dies dürfte ein wichtiger Grund dafür sein, weshalb Qian mit den Drei Volksprinzipien einverstanden war. Er vertrat die Ansicht, dass sich hier sowohl westliche Ideen als auch chinesisches Gedankengut wiederfinden würden. Qian lobte die Idee, den drei aus dem Westen bekannten Gewalten noch die Staatsdienstexamensgewalt und die Kontrollgewalt hinzuzufügen, da dies der kulturellen Geschichte Chinas Rechnung trage. Noch wichtiger scheint aber zu sein, dass die beiden Gewalten in Qians Augen einen

„gerechten“ Mechanismus verkörperten.

Darüber hinaus hinterließ Suns Entwurf von Demokratie bei Qian Mu den Eindruck einer politischen Ordnung, bei der die gebildete Schicht die Verantwortung übernimmt. Diese Hoffnung ergab sich aus Qians Auffassung von *daotong*, bei der die konfuzianisch gebildeten zivilen Gelehrten für die Regierung eine große Rolle spielten. Denn in seinen Augen verfügten diese nicht nur über praxisorientierte politische Ideen des Konfuzianismus, sondern waren auch dazu in der Lage, den Zugang zum moralischen Weg zu weisen und eine harmonische kosmische Ordnung herzustellen. Insofern sah Qian in den Drei Volkssprinzipien eine Chance, ein moralisches Menschenleben umzusetzen.

Qians Einstellung zum Westen veränderte sich im Laufe der Zeit. Beharrte er früher vor allem noch darauf, wie unterschiedlich die westliche und die chinesische Kultur seien, befürwortete er später eine Einheitspartei-Demokratie. Natürlich entspricht dies nicht den westlichen Vorstellungen von einem demokratischen System. Dennoch kann hier bei Qian ein heimlicher, möglicherweise auch unbewusster Paradigmenwechsel festgestellt werden. Seine Vorschläge zum Parlamentarismus befürworteten zwar die Vorherrschaft einer einzigen Partei, doch damit meinte er nicht die KMT, obwohl diese von Sun gegründet und auch von dessen Nachfolger Chiang Kai-shek geleitet wurde. Qian wollte stattdessen eine andere, „überparteiliche“ Partei schaffen, die die gesamte chinesische Bevölkerung repräsentieren und eine „Politik des Volkes“ betreiben sollte.

Auch wenn Qian sich von der „interessengeleiteten“ Partei KMT distanzierte, empfand er für dessen Führer Sun Yat-sen und später für Chiang Kai-shek Ehrfurcht. Durch die obige Beobachtung wird auch ein weiterer Aspekt in Bezug auf die Person von Sun Yat-sen deutlich. Sun entsprach Qians Vorstellung von einer kultivierten Person. In gewisser Weise kann gesagt werden, dass Qian ein frommer Gläubiger des Sunyatsenismus war, von dem Qian sich erhoffte, dass er Taiwan und das chinesische Festland wieder zu einer Nation vereinen werde.

Als Suns Nachfolger versuchte Chiang Kai-shek aus einem politischen Kalkül heraus seine Machtposition aus kultureller Sicht zu rechtfertigen. Da er sich selber als Verteidiger der Kultur sah, stieß Chiang bei Qian Mu auf Zustimmung. Qian lobte die von Chiang ausgerufene Bewegung der Chinesischen Kulturrenaissance in Taiwan, während er in der Kulturrevolution auf dem Festland Chinas eine Ausrottung der konfuzianischen Wurzel sah. Qians Haltung hierzu lässt sich bereits anhand der Beschreibungen seiner Begegnungen mit Chiang deutlich ablesen. In Qians Vorstellung von einer kulturellen Ordnung war eine kultivierte Leitfigur vorgesehen. Deswegen machte Qian aus dem echten, „leiblichen“ Sun eine Art spirituellen Heiligen. Hierin gleicht er jenen Historikern, die üblicherweise auf eine ganz ähnliche Weise mit den Kaisern Chinas umgingen. Es zeigt sich, wie

wichtig der kultivierte und tugendhafte Mensch laut Qian in der (ur-)alten Kultur Chinas war. Wong weist darauf hin, dass Suns Nationalismus den wahren Anstoß für Qians nationalistische Anschauung gegeben habe, obwohl Qians Gedanke zur Rettung der nationalen Kultur Chinas eigentlich auf Liang Qi-chaos Ideen beruht habe.¹³¹⁸ Suns Beitrag sah Qian darin, dass dessen Drei Volksprinzipien den Chinesen wieder mehr Selbstvertrauen in die eigene Kultur gegeben habe.¹³¹⁹ Dies sei umso wichtiger, als die kulturelle Ordnung zusammenzubrechen drohe. Qian selbst hatte Angst davor, als „kulturloser“ Mensch zu gelten.

Anders als Li es in seiner Kritik an Qian behauptete, muss an dieser Stelle festgestellt werden, dass Qian vor allem der kulturellen Nation Chinas die Treue hielt. Deren Essenz sah er verkörpert in Sun und Suns Nachfolger Chiang sowie in Suns spezialisierten Beamten, die das Regierungsgeschäft übernehmen sollten – und vermutlich auch in sich selbst. Auch wenn sich nicht sagen lässt, dass Qian irgendeiner Person direkt Gefolgschaft leistete, so kann doch kein Zweifel daran bestehen, dass er auf den chinesischen kulturellen Gedanken beharrte. Dem von ihm als Heiligen verehrten Sun ähnelte er in der Hinsicht, weil beide in gewisser Weise Revolutionäre waren. Seinen Glauben an die chinesische Kultur und Nation hatte er bei seiner Rebellion gegen die Moderne nie verloren.

¹³¹⁸ Vgl.: Wong 2007, S. 278.

¹³¹⁹ Vgl.: A. a. O., S. 290.

5 XU FU-GUAN – BEFÜRWORDER DER DEMOKRATISCHEN LEBENSFORM

Nach meinem Tod soll man in dem Grabstein den folgenden Satz meißeln. Die Person, die hier beigesetzt wird, ist der Sohn eines Bauerndorfes, der schon mal den Versuch unternahm, Politik zu betreiben, aber die Politik hasste. Das ist Xu Fu-guan.¹³²⁰

Diese kurze Aussage dient als Einleitung zu einem Kapitel, in dem eine Person vorgestellt wird, deren Leben und Werk in Bezug auf dieses Projekt ein Licht auf die Entwicklung innerhalb der chinesischen Gesellschaft werfen dürfte. Deutlich lässt sich dem obigen Zitat die tiefe Enttäuschung seines Urhebers entnehmen. In der Pressemitteilung über die Neuauflage einer Bandreihe der Gesamtschrift von Xu Fu-guan (1904-1982) äußert sich Gan Chun-song, Professor in der Philosophischen Abteilung der Universität Peking, folgendermaßen: Xu Fu-guan sei zunächst als Spezialist der Chinakunde (*guoxue jia* – 国学家) tätig gewesen, dann als Neukonfuzianer und zuletzt als politischer Kommentator (*zhenglun jia* – 政论家).¹³²¹ Xu Fu-guan nahm demnach im Laufe seines Lebens also drei Rollen ein.

Laut Lee gab es in Xus beruflichen Werdegang zwei Phasen. In der ersten sei er Politiker, in der zweiten hingegen vor allem als Wissenschaftler tätig gewesen.¹³²² Seinen Vornamen erhielt Xu Fu-guan von seinem Lehrer Xiong Shi-li, dem Xu 1944 in der Mianren-Privatakademie in Chongqing begegnete. Das Treffen mit Xiong stellte im Nachhinein betrachtet einen Wendepunkt in Xus Lebenslauf dar. Insbesondere Xions unversöhnliche Kritik an Xu, dass dieser beim Lesen zu kritisch sei und nicht wisse, wie man von Büchern lernen könne, gab Xu später den Anstoß, sich mit der traditionellen Kultur Chinas zu beschäftigen. Dies war der erste von zwei Vorfällen, die Xus Leben verändern sollten. Der andere war ein Treffen mit dem Führer der KMT, Chiang Kai-shek, im Jahr 1943, infolgedessen Xu zu dessen Berater aufstieg und somit Teil des inneren politischen Zirkels wurde. Nach dem Sieg Chinas im Zweiten Japanisch-Chinesischen Krieg im Jahr 1945 entschloss er sich jedoch, aus der Politik auszusteigen.¹³²³

Unter den in dieser Arbeit vorgestellten Kulturkonservativen ist Xu derjenige, dessen Traum, für die Bewahrung der chinesischen Kultur zu kämpfen, aufgrund seiner fast reibungslosen politischen Karriere die größten Aussichten auf Erfolg hatte. Dennoch gab er seinen Beruf als Politiker auf und versuchte, einen neuen Weg einzuschlagen. Er selbst fasste sein Leben mit einem

¹³²⁰ Xu 2002, S. 334.

¹³²¹ Vgl.: Huang Qian. 2014. *Xin ru jia daibiao renwu Xu Fu-guan shou chu quanji* [Die erste Ausgabe der Gesamtschrift des Neukonfuzianers Xu Fu-guan]. Nanfang dushi bao (wenhua fukan), 14.01.2014 ([RB11]). http://epaper.oeeee.com/C/html/2014-01/14/content_2008201.htm, zuletzt geprüft am 15.05.2014.

¹³²² Vgl.: Lee 2001, S. 75.

¹³²³ Vgl.: Xu 2002, S. 303.

Motto „der zeitgenössischen Philosophie“ zusammen: „Der verwirrte Beamte schlägt den verwirrten Durchschnittsmenschen.“¹³²⁴ Er nannte sich selbst „das verwöhnte Kind“¹³²⁵ eines verwirrten Zeitalters. Er sei vom Klassenzimmer zum Schlachtfeld und von dort wieder zurück ins Klassenzimmer gegangen. So ein Menschenleben voller Verwirrungen lasse sich, so Xu, nur mit der zeitgenössischen Philosophie erklären.¹³²⁶

Im vorliegenden Kapitel wird zunächst der berufliche Werdegang von Xu Fu-guan dargestellt. Denn dadurch dürfte der Zugang zu Xus Vorstellung von einer gesellschaftlichen Ordnung erleichtert werden. Besonders die Frage, weshalb er sich von seinem politischen Leben distanzierte, dürfte in diesem Zusammenhang interessant sein. Dies könnte an seiner Enttäuschung über die Entwicklung der chinesischen Kultur gelegen haben. Anders als bei allen anderen Kulturbewahrern kann man seine Haltung zwischen verschiedenen ideologischen Positionen ansiedeln, aufgrund deren Xu Fu-guan als „humanistisch-liberal“ (*renwen ziyou zhuyi zhe* – 人文自由主义者)¹³²⁷ bezeichnet wurde. Xus Haltung gegenüber der westlichen Kultur zeichnete sich durch ihre Aufgeschlossenheit aus und war viel toleranter als die jener Traditionalisten, die der Meinung waren, dass sich die beiden Kulturen miteinander nicht vertragen. Im Gegensatz zu den Liberalen seiner Zeit, welche die Ansicht vertraten, Demokratie und Wissenschaft ließen sich nicht aus den traditionellen Gedanken Chinas herleiten, glaubte er, dass die chinesische Kultur sehr wohl dem Aufbau der Demokratie dienen könne.¹³²⁸

Diese unterschiedlichen Positionen innerhalb der chinesischen Gesellschaft sorgten in den 1950er Jahren für eine heftige Kontroverse. Lee verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass die Debatte damals noch von der Frage nach dem Verhältnis zwischen der moralischen und der politischen Freiheit befeuert worden sei: Muss politische Freiheit auf der theoretischen Ebene moralische Freiheit voraussetzen?¹³²⁹ Xus Antwort auf diese Frage, so Lee, sei eine Art „konfuzianischer Liberalismus“¹³³⁰ bzw. der im kulturellen Kontext der konfuzianischen Tradition natürlich entwickelte Liberalismus gewesen.¹³³¹ Demnach hätten die Neukonfuzianer nicht nur die von Isaiah Berlin formulierte Idee der „negativen Freiheit“ vertreten, die in der chinesischen Kultur nach ihrer Überzeugung nicht vorhanden sei, sondern auch für die Integration einer „positiven Freiheit“ in die chinesische Kultur plädiert. Lee verwies aber darauf, dass Xu kein Anhänger des

¹³²⁴ A. a. O., S. 298.

¹³²⁵ A. a. O., S. 299.

¹³²⁶ Ebd.

¹³²⁷ Liu 2001, S. 16; vgl. auch: Yan Bing-gang. 1994. *Xu Fu-guan de zhengzhi linian – jian lun Xu Fu-guan und Mou Zong-san zhengzhi linian de cha yi* [Xu Fu-guans politische Idee - Ein Vergleich der politischen Ideen zwischen Xu Fu-guan und Mou Zong-san]. *Qi lu xue kan* (6): 73-79. S. 75.

¹³²⁸ Vgl.: Xu 2002, S. 115f.

¹³²⁹ Vgl.: Lee 2001, S. 77.

¹³³⁰ A. a. O., S. 78.

¹³³¹ Vgl.: Ebd.

Konzepts der negativen Freiheit gewesen sei. Sein Standpunkt sei, im Gegenteil, „nah an der kommunitaristischen Position“¹³³², die Xu „als Ergänzung und Korrektur“¹³³³ des Liberalismus verstanden habe. So widersprüchlich diese Beschreibung auf den ersten Blick erscheint, so interessant waren Xus Gedanke über den Aufbau einer Demokratie. Von diesem Punkt ausgehend scheint es sinnvoll, basierend auf Xus Verständnis von der chinesischen Kultur dessen politische Ansichten zu analysieren.

5.1 EIN LEBEN ZWISCHEN POLITIK UND WISSENSCHAFT

1904, sieben Jahre vor dem Ende der Qing-Dynastie, wurde Xu in eine bäuerliche Familie, die in dem Kreis Xishui in der Provinz Hubei lebte, hineingeboren. Bis zur Vollendung seines 20. Lebensjahres musste er in den Sommer- bzw. Winterferien den Eltern im Haushalt helfen. Denn die ganze Familie lebte in schlichten Verhältnissen in einer abgelegenen Region Chinas. Im Alter von acht Jahren begann Xu zu lernen. Das ging besonders auf den Wunsch seines Vaters zurück, der in seinen Sohn große Erwartungen setzte. Denn obwohl Xus Vater sein ganzes Leben für die Staatsdienstexamen lernte, gelang es ihm doch nicht, eine angesehene Stelle als Beamter zu ergattern. Seinen Wunsch übertrug er deswegen auf seinen Sohn. Zwar waren die Staatsdienstexamen bereits im Jahr 1905 abgeschafft worden. Doch Xus Vater gab die Hoffnung nicht auf und glaubte, dass sie wieder eingeführt würden.¹³³⁴

Xu selber zeigte auch aus sich selbst heraus ein großes Interesse daran, lesen zu lernen. Insofern kann es nicht überraschen, dass er auch tatsächlich viel las, nachdem er diese Fähigkeit erst einmal erworben hatte. Nicht zuletzt die Beharrlichkeit seines Vaters führte dazu, dass Xu bald ausgezeichnete chinesische Sprachkenntnisse vorweisen konnte, was teilweise zu einer gewissen Überheblichkeit bei ihm führte. Im 13. Lebensjahr hatte er die Grundstufe hinter sich gebracht. Im Alter von 15 Jahren besuchte er dann die „Erste pädagogische Akademie“, die später in die Universität Wuhan umgewandelt wurde. Er verbrachte dort fünf Jahre, blieb dort also bis zum Jahr 1923.¹³³⁵ Am Anfang begeisterte er sich besonders für die Abfassung von Aufsätzen, da er hiermit durch seinen „von traditionellen Texten geprägten Stil“ (*jiu wenzhang de yitao qiangdiao – 旧文章的一套腔调*)¹³³⁶ vertraut zu sein glaubte. Diese Einschätzung entpuppte sich in Wirklichkeit aber

¹³³² Ebd.

¹³³³ Ebd.

¹³³⁴ Vgl.: Xu 2002, S. 289.

¹³³⁵ Vgl.: A. a. O., S. 299.

¹³³⁶ A. a. O., S. 291.

allmählich als reine „Selbstgefälligkeit“ (*zifu* – 自负)¹³³⁷, wie Xu später zugab: „[Dieser Stil] hat mir mehr Schaden als Nutzen gebracht.“¹³³⁸ Seine Lernstrategie änderte sich schnell und die Rechnung ging auf. Durch seine Bemühungen konnte er bald Erfolge erzielen, wodurch er wieder ein starkes Selbstvertrauen erlangte. Dabei kam er zu einer für ihn wichtigen Schlussfolgerung: Die gute bzw. schlechte Qualität eines Artikels sei maßgebend von den Inhalten bestimmt. Um einen guten Artikel schreiben zu können, müsse man sich zuvor intensiv Gedanken über dessen Inhalt machen. Die aus seiner Sicht wertvollen chinesischen Klassiker sah er als Inspirationsquelle und hielt sie auch in seiner Zeit noch für relevant.¹³³⁹ Die Klassiker der chinesischen Kultur stellten für Xu somit eine Quelle für neue Ideen dar. Diese neuen Ideen sollten aber, dies war Xus Anspruch, der Gegenwart gerecht werden. Daran lässt sich seine Einstellung zu der traditionellen Kultur Chinas ablesen, vor allem in Bezug auf die Möglichkeit, die traditionellen Werte des Konfuzianismus auf den Aufbau der damaligen politischen Ordnung Chinas anzuwenden.

Nach dem Abschluss des Akademiestudiums von 1920 bis 1923 ging Xu 1925 dem ersten Beruf seines Lebens als Lehrer in einer Grundschule nach. Der Lohn, den er hierfür erhielt, war allerdings so gering, dass er nicht reichte, um Xus Lebensunterhalt zu decken. Deswegen entschied er sich gezwungener Weise für die Weiterbildung an der „Akademie für traditionelle Kultur Wuchang“ (*Wuchang guoxue guan* – 武昌国学馆).¹³⁴⁰ Die Aufnahmeprüfung der Akademie bestand er als bester unter den gut 3000 Prüflingen. Um seinen Lebensunterhalt bestreiten zu können, betätigte er sich auf Empfehlung des Präsidenten der Ersten pädagogischen Akademie hin nochmals als Lehrer in einer Grundschule in Hanchuan, wo er sich aber nur vier Monate aufhielt. Im Oktober 1927 wurde er zum Direktor der siebten Grundschule der Provinz ernannt. Diesen Beruf übte er allerdings nur bis zum März 1928 aus.¹³⁴¹

1955 schließlich wurde er Professor an der Donghai-Universität, wo er bis 1969 chinesische Literatur lehrte. Dies war für Xu die Erfüllung eines gut 27 Jahre andauernden Traums. Denn Xu hatte vor den gebildeten Professoren stets höchsten Respekt gehabt.¹³⁴²

Inbesondere in seinem Lebensabend konzentrierte er sich auf die Auseinandersetzung mit der chinesischen Kultur. Der Anstoß hierfür wurde in dem Zeitraum von 1944 bis 1951 gegeben, in dem Xu die Realpolitik mit wachsender Enttäuschung betrachtete. Bis zum November 1925 war er nicht sonderlich an der Politik interessiert. Dies änderte sich erst im Dezember desselben Jahres. Damals

¹³³⁷ A. a. O., S. 290.

¹³³⁸ A. a. O., S. 291.

¹³³⁹ Ebd.

¹³⁴⁰ A. a. O., S. 300.

¹³⁴¹ Vgl.: A. a. O., S. 302.

¹³⁴² Vgl.: A. a. O., S. 303f.

war Xu als Sekretär eines Bataillons tätig und wurde von dem Brigadier Tao Zi-qin gefragt, ob er schon mal von der Grundlehre Sun Yat-sens gehört habe. Zu diesem Zeitpunkt war es ungewöhnlich, noch nicht mit dem Schaffen Suns in Berührung gekommen zu sein. Xu aber hatte tatsächlich noch nichts davon gehört. Daraufhin schenkte Tao ihm das Buch „Die Drei Volkssprinzipien“. Damit kam Xu zum ersten Mal mit politischen Gedanken, vor allem aber mit der Grundlehre von Sun Yat-sen, in Berührung. Durch Suns Grundlehre erfuhr er auch etwas über den Marxismus. Im März 1928 wurde Xu nach Japan geschickt, um einen Verwandten von Tao beim Studium an der Heeresoffiziersschule von Japan zu helfen. Dies tat seinem Interesse am Marxismus keinen Abbruch. Zudem interessierte er sich noch für Wirtschaftslehre, die er später zu studieren wünschte.¹³⁴³

Laut der Regelung der Universität mussten die Wirtschaftsstudierenden allerdings selbst für die Studiengebühren aufkommen. Dies konnte Xu sich allerdings nicht leisten. Deswegen blieb ihm kaum etwas anderes übrig, als ebenfalls die Heeresoffiziersschule zu besuchen. Doch hier schien ihm seine Verbindung zu Tao zum Verhängnis zu werden. Denn Tao war bereits in Japan für seine antijapanische Haltung bekannt. Das führte dazu, dass alle von Tao nach Japan geschickten Leute inklusive Xu im Jahr 1929 nicht an der Heeresoffiziersschule aufgenommen wurden.¹³⁴⁴

Doch dank der Unterstützung des „Generaldirektors des Jugendverbandes Tokyo“ (*dongjing qingnian hui zong ganshi* – 东京青年会总干事), Ma Bo-yuan, konnte Xu Fu-guan ein Jahr später seinen Unterricht an der Heeresoffiziersschule trotzdem beginnen. Hier fiel ihm auf, dass „alle Kursteilnehmer [...] von unterschiedlichen Warlords unterstützt [werden]. Vom politischen Hintergrund gesehen steht niemand hinter mir.“¹³⁴⁵ Vor diesem Hintergrund kam er auf die „ungewöhnliche“ Frage, ob es möglich sei, eine politisch zwischen der KMT und der KPCh angesiedelte Kraft zu etablieren, welche die Anpassung des Marxismus an die chinesische Realität zum Ziel haben sollte. Mit einer solchen Kraft hoffte Xu, das politische Chaos in China bewältigen zu können. Zu diesem Zweck rief er zunächst eine Lesevereinigung ins Leben, deren Name *Qun bu dushu she* (群不读书社) den Gesprächen des Konfuzius entnommen wurde und so viel bedeutet wie „der Edle mag Geselligkeit, ist dabei aber kein Parteigänger“¹³⁴⁶. Hier wurden beispielsweise Bücher wie das in der Sowjetunion populäre und ins Japanische übersetzte Werk „Unter der Flagge des Marxismus“ (*zai makesi zhuyi zhi qi xia* – 在马克思主义之旗下) gelesen. Xu glaubte, dass er selbst vor dem Ausbruch des Zweiten Japanisch-Chinesischen Krieges ein marxistisches Trugbild verfolgt habe, welches bei ihm ununterbrochen politische Illusionen hervorgerufen habe. Er habe in dieser

¹³⁴³ Vgl.: Ebd.

¹³⁴⁴ Vgl.: A. a. O., S. 315.

¹³⁴⁵ A. a. O., S. 315.

¹³⁴⁶ A. a. O., S. 316.

Zeit von der Gründung einer Partei geträumt, die sich aus arbeitsamen Durchschnittsleuten zusammensetzen sollte.¹³⁴⁷

Am 18. September 1931 griff Japan Nordostchina an. Xu folgte der Aufforderung einiger Mitstudenten, zwecks der Bekämpfung der japanischen Aggression aus dem Studium auszuschneiden und nach China zurückzukehren. Tatsächlich leitete er diesen studentischen Aufruhr sogar, der nicht ohne Konsequenzen blieb. Xu wurde zusammen mit einigen Mitstreitern von der japanischen Militärpolizei für drei Tage festgenommen. Nach der Freilassung kehrten er und seine Mitstreiter nach Shanghai zurück. Sie versuchten, Kontakt mit der Regierung in Nanjing aufzunehmen, da sie sich weiterhin für den Kampf gegen Japan einzusetzen gedachten. Da sie von der Regierung in Nanjing keine zufriedenstellende Antwort erhielten, trennten sie sich einen Monat später voneinander. Um ihre Unzufriedenheit mit der Regierung in Nanjing auszudrücken, verfasste Xu zum Schluss noch eine Verkündigung, in der er heftige Kritik an der Nanjing-Regierung übte.¹³⁴⁸

Nicht lange nachdem Xu sich von seinen Mitstreitern getrennt hatte, beschloss er in Shanghai abermals, eine politische Organisation zu gründen, die auf die Verwirklichung der Drei Volksprinzipien abzielen und die chinesische Revolution leiten sollte. Dafür konnte er mehr als vierzig Leute sammeln, die sich zu der „Gesellschaft des Vormarschs“ (*kaijin she* – 开进社) zusammenschlossen. Xu wies darauf hin, dass dieser Name aus einem militärischen Terminus hervorgegangen sei. Aber bereits zwei Monate nach ihrer Gründung musste diese Gesellschaft um ihre Existenz kämpfen. Zum einen waren die Mitglieder dieser neuen Organisation derart undiszipliniert, dass Xu selbst oft nicht genau wusste, wer seiner Organisation angehörte. Zum anderen konnte er vor Ort schlicht keine Arbeitsstelle finden. Dies führte dazu, dass Xu alles in Shanghai aufgeben musste und sich 1932 nach Nanning in der Provinz Guangxi begab.¹³⁴⁹ Doch der ein- bis zweimonatige Zeitraum, den er in der Gesellschaft des Vormarschs verbrachte, hinterließ einen tiefen Eindruck bei ihm und übte einen großen Einfluss auf „seinen politischen Traum“¹³⁵⁰ aus. Bis zum Jahr 1940 beschäftigte er sich außerdem intensiv mit dem Marxismus. Von dieser Phase sagte er später, dass er in ihr eine „geistige Leere“ (*jingshen shang de kongxu* – 精神上的空虚)¹³⁵¹ in sich gefühlt habe.

In Nanning traf er auf den Warlord Bai Chong-xi, in dessen Gefolge Xu sich begab, wo er es bis zum Hauptmann brachte. Er befasste sich mit den Regeln der Kriegsführung und des militärischen Trainings. Da diesbezügliche Bücher meistens vom Japanischen ins Chinesische übersetzt wurden

¹³⁴⁷ Vgl.: A. a. O., S. 316.

¹³⁴⁸ Vgl.: Ebd.

¹³⁴⁹ Vgl.: A. a. O., S. 314ff.

¹³⁵⁰ A. a. O., S. 303.

¹³⁵¹ A. a. O., S. 292.

und Xu nicht von der Qualität der chinesischen Versionen überzeugt war, fertigte er eigene Übersetzungen an.¹³⁵²

Seine marxistischen Ideen wurden aber langsam von einer weiteren, wie er später selber sagte, „idiotische Idee“ (*daixiang* – 呆想)¹³⁵³ verdrängt. Xu ging davon aus, dass die frühere KMT zwar eine Partei traditionsbewusster Intellektueller, in der Gesellschaft aber nicht fest verwurzelt sei. Darüber hinaus glaubte er auch nicht so recht daran, dass sie wirklich für die Drei Volksprinzipien kämpfe, sondern dass die Parteimitglieder nur um ihre egoistischen Eigeninteressen ringen würden.¹³⁵⁴ Deshalb glaubte Xu, dass man diese Partei reformieren müsse, um sie auf den richtigen Weg zu bringen. Dieser Vorstellung hing er ab 1942 an. Ein wichtiger Punkt in seinem Leben dürfte, wie bereits angedeutet, das Treffen mit dem Führer der KMT, Chiang Kai-shek, im Jahr 1943 gewesen sein, wodurch ihm später der Eintritt in dessen inneren Zirkel ermöglicht wurde. Im Jahr 1946 wurde Xu sogar in den Rang eines Generalmajors befördert. Allerdings hatte er sich bereits nach dem Sieg gegen den japanischen Aggressor 1945 entschlossen, aus der Armee so schnell wie möglich auszuschneiden.¹³⁵⁵ Diese Entscheidung lässt sich wohl auf seine Enttäuschung von der politischen Realität Chinas zurückführen.

Von 1944 bis 1946 habe ich fast alle Persönlichkeiten gesehen, die als Staatsmänner aus der Partei, der Politik und der Armee im Vordergrund standen. Ehrlich gesagt, sehe ich in keiner von diesen Personen die richtige, die in der Lage ist, die schwierigen Aufgaben des Zeitalters zu übernehmen, und finde ebenfalls nicht mal eine, die dem Staat und der Gesellschaft Aufrichtigkeit und Willensbereitschaft entgegenbringt. [...] Die Bediensteten des Staats müssen sich wohl im akademischen Kreis, welcher außerhalb von Partei, Politik und Armee ist, verstecken, insbesondere unter den Professoren der unterschiedlichen Universitäten.¹³⁵⁶

Ab 1948 wollte er sich nicht mehr mit der realen Politik beschäftigen und war davon überzeugt, dass es in der Regierung viele Personen gebe, die ganz und gar undemokratische Mittel benutzt hätten, um an der Macht zu bleiben; es sei deswegen auch wahrscheinlich, dass es Personen gebe, die auf undemokratische Mittel zurückgegriffen hätten, um überhaupt erst an eine solche Machtposition zu gelangen. Beides sei tragisch.¹³⁵⁷

Hieran lässt sich erkennen, dass die Demokratie in Xus Augen die einzige Möglichkeit darstellte, um eine vernünftige politische Ordnung herzustellen. Denn, dies war für ihn ein wichtiger

¹³⁵² Vgl.: A. a. O., S. 318.

¹³⁵³ A. a. O., S. 291.

¹³⁵⁴ Vgl.: A. a. O., S. 323.

¹³⁵⁵ Vgl.: A. a. O., S. 303.

¹³⁵⁶ A. a. O., S. 303.

¹³⁵⁷ Vgl.: A. a. O., S. 170.

Punkt, die Macht in der Demokratie werde durch die Demokratie gebändigt. Dies zu gewährleisten war in Xus Augen die Aufgabe der Gesellschaft.¹³⁵⁸

Als Xu 1949 von Chiang Kai-shek nach Xikou berufen wurde, wo er vierzig Tage verbrachte, entwarf er einen eigenwilligen Reformplan für die KMT, der den Titel „Die Gesamtkonzeption für die Wiederbelebung“ (*zhongxing fanglve caoan – 中兴方略草案*) trug und die oben beschriebene Haltung zum Ausdruck brachte. Darin forderte Xu dazu auf, den Geist der freien Demokratie in die KMT einfließen zu lassen, um den Anschluss an die Gesellschaft zu finden und darin Wurzeln schlagen zu können. Er ging davon aus, dass eine derartige demokratische Wiederbelebung der KMT die Voraussetzung für die Lösung aller Probleme Chinas darstellte. Diese Lösung hing damit in Xus Augen mehr von der Gesellschaft ab, weniger von der politischen Macht. Darüber hinaus drückte er auch seinen festen Glauben an die Drei Volksprinzipien aus und forderte deren Anhänger dazu auf, mit den chinesischen Liberalen zu kooperieren.¹³⁵⁹ Die letzte Idee wurde allerdings drei Jahre später von ihm selbst wieder verworfen.¹³⁶⁰

Seine Standpunkte brachte er in der in Hongkong erschienenen Zeitschrift „Demokratische Kritik“ (*Minzhu Pinglun – 民主评论*) zum Ausdruck, welche er mit der Unterstützung der KMT im Juni 1949 in Hongkong gründete. Ein Jahr nach Erscheinen der ersten Ausgabe meldeten sich einige von Xus Freunden kritisch zu Wort: Xus Artikel seien zwar nicht schlecht, doch leider würden sie nur von Politik handeln, nicht aber von akademischen Themen. Dieser Einschätzung widersprach Xu nicht.¹³⁶¹ Es muss in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, dass diese Zeitschrift vor allem darauf abzielte, das Regime der KPCh nach ihrer Machtergreifung 1949 auf dem chinesischen Festland zu kritisieren. Denn der Machtwechsel war in Xus Augen nicht nur einfach eine politische Niederlage der KMT, sondern auch ein kultureller Rückschlag für ganz China. Diese Ansicht kam im 1958 von Xu mitverfassten „Manifest über die chinesische Kultur zur respektvollen Bekanntmachung an die Menschen der Welt“ (*Wei zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan – 为中国文化敬告世界人士宣言*) zum Ausdruck. Dieses Werk wurde als die „Charakterisierung des modernen Neukonfuzianismus“¹³⁶² beschrieben. In der oben erwähnten Zeitschrift und der von den Liberalen

¹³⁵⁸ Vgl.: A. a. O., S. 304.

¹³⁵⁹ Vgl.: A. a. O., S. 304.

¹³⁶⁰ Vgl.: Ebd.

¹³⁶¹ Vgl.: A. a. O., S. 305.

¹³⁶² Dieses Manifest wurde von Xu und anderen Neukonfuzianern wie Tang Jun-yi, Mou Zong-san und Chang Jun-mai 1958 in der Zeitschrift *Demokratische Kritik* veröffentlicht. Darin wurden alle, die an der chinesischen Kultur interessiert waren, dazu aufgefordert, ein richtiges Verständnis zu dieser Kultur zu entwickeln. Dazu müssten sie aber zunächst lernen, diese Kultur zu respektieren. Darüber hinaus betonten die Autoren die kulturelle Einzigartigkeit Chinas, die durch den hohen Stellenwert des Herzgeistes und der menschlichen Natur zum Ausdruck komme. Des Weiteren wurden Demokratie und Wissenschaft als unverzichtbare Bestandteile der modernen Gesellschaft betrachtet. Ihre Integration in die chinesische Kultur empfanden die Autoren als die Grundlage für die Modernisierung Chinas. Zugleich bekräftigten sie, dass die chinesische Kultur erneuert werden solle. Schließlich sprachen sie sich für

in Taiwan gegründeten „Freien China“ (*Ziyou Zhongguo* – 自由中國) meldeten sich viele damalige chinesische Intellektuelle zu Wort und übten dadurch großen Einfluss auf die Weiterentwicklung der chinesischen Kultur aus.¹³⁶³ Von 1949 bis 1951 reiste Xu zwischen Hongkong und Taiwan hin und her. Außerdem reiste er noch zweimal nach Japan. 1970 zog er sogar nach Hongkong und erteilte am New Asia College Unterricht. 1982 erlag er in Taibei seinem Krebsleiden.¹³⁶⁴

5.2 DIE ORDNUNG DER HERZGEISTIGEN KULTUR CHINAS

Nachdem hier ein Überblick über Xu Fu-guans Lebenslauf gegeben wurde, kann bereits recht gut nachvollzogen werden, weshalb er auf seine politische Karriere verzichtete. Zwar engagierte er sich eine ganze Weile in der politischen Landschaft Chinas, konnte seinen politischen Illusionen aber irgendwann nicht mehr weiter anhängen. Die Kontakte mit den Persönlichkeiten aus der Politik hinterließen bei ihm den Eindruck, dass es diesen Machthabern hauptsächlich um die Verfolgung der eigenen Interessen ginge. Dies führte schließlich dazu, dass Xu nichts mehr mit der Realpolitik zu tun haben wollte.¹³⁶⁵ Dieser eigenwilligen Entscheidung zum Trotz konnte er sich aber offensichtlich nicht völlig von der Politik distanzieren. Auch wenn er aus Angst vor der kommunistischen Verfolgung die Flucht nach Hongkong ergriff, hörte er nicht damit auf, seine kritischen Ansichten zur politischen Lage in seinem Geburtsland zu verbreiten. Mit der Gründung seiner Zeitschrift in Hongkong schuf er sich das hierfür nötige Medium.¹³⁶⁶

Sein „Berufswechsel“ in einem chaotischen Zeitalter um das Jahr 1949 herum, nämlich vom Soldaten zum Akademiker, ermöglichte es ihm, über die eigene Kultur zu reflektieren. Die Begegnung mit seinem neukonfuzianischen Lehrer wertete er als ein Schlüsselerlebnis, das ihm in seinen Augen dabei half, die Welt besser verstehen zu können. Vor allem seine Überlegungen zur chinesischen Kultur und der großen Bedeutung des Konfuzianismus hierfür bildeten fortan den Kern seiner wissenschaftlichen Arbeit. Seiner Überzeugung nach konnte die chinesische Kultur bzw. der Herzgeist des Menschen die Antriebskraft für die gesellschaftliche Entwicklung Chinas darstellen. Deswegen erscheint es notwendig, an dieser Stelle zunächst auf Xus Verständnis von Kultur einzugehen. Auf diese Weise sollte sich nachvollziehen lassen, wie Xu sich die Rekonstruktion der kulturellen Ordnung Chinas vorstellte.

den Aufbau eines parlamentarischen Demokratiesystems aus, wodurch sie Übereinstimmung mit den Liberalen zeigten (vgl.: Lee 2001, S. 14f.). Das ist wohl auch ein wichtiger Grund dafür, weshalb Xu sich in manchen Hinsichten auf deren Standpunkte einließ

¹³⁶³ Vgl.: A. a. O., S. 76.

¹³⁶⁴ Vgl.: Ebd.

¹³⁶⁵ Vgl.: Xu 2002, S. 303.

¹³⁶⁶ Vgl.: Lee 2001, S. 76.

5.2.1 DAS KULTURVERSTÄNDNIS VON XU FU-GUAN

Xus Verständnis von Kultur war strikt mit der Frage nach den Werten der Menschen verbunden. Um diese Frage zu beantworten, müsse man, so Xu, seinen Blick auf die Lebensbedingungen der Menschen werfen. Denn die Umgebung des Menschen beeinflusse dessen Lebensstil und könne dafür sogar entscheidend sein. Unter Kultur verstand er „eine sich aus Überlegungen und Reflexionen des Menschen ergebende und als rational erweisende Lebensweise und -haltung. Deswegen beinhaltet sie ideale und zielorientierte Elemente und steht dem natürlichen oder barbarischen Leben gegenüber.“¹³⁶⁷

Für ihn waren alle Menschen von Geburt an zunächst gleich. Der Unterschied zwischen ihnen gehe auf die verschiedenartigen Bedingungen zurück, unter denen sie aufwüchsen. Infolgedessen entstünden unterschiedliche menschliche Charaktere. Xu vertrat demnach den Standpunkt, dass die unterschiedliche Umwelt die Entwicklung der Kulturen beeinflusse. Darüber hinaus glaubte er, dass jede Kultur aus zwei kulturellen Ebenen zusammengesetzt sei. Die erste sei die „Basiskultur“ (*jiceng wenhua* – 基层文化)¹³⁶⁸. Hier würden die einfachen Traditionen der Gesellschaft ausgeführt, die „unbewusst“ (*wu yishi de* – 无意识的)¹³⁶⁹, „konservativ“ (*baoshou de* – 保守的)¹³⁷⁰ und „sozial“ (*shehui xing de* – 社会性的)¹³⁷¹ geprägt seien. Die zweite Ebene, die er „Aufbaukultur“ (*gaoceng wenhua* – 高层文化)¹³⁷² nannte, zeichne sich durch die Bemühungen einer geringen Anzahl von Intellektuellen aus, „den Gewinn neuen Wissens und die Befreiung der Individualität [*gexing de jiefang* – 个性的解放], den Erwerb von neuen Dingen [*xin shiwu de huode* – 新事物的获得] und die Erschließung eines neuen Bereiches [*xin jingjie de kaipi* – 新境界的开辟]“¹³⁷³ anzustreben. Xu war fest davon überzeugt, dass die Gestaltung dieser kulturellen Ebene nur dann glücken könne, wenn die Intellektuellen auch ein individualistisches Bewusstsein entwickeln würden. Diese Ebene sei fortschrittlich und emanzipatorisch. Hier wolle man sich vom Tradierten befreien und deshalb oft den Bruch mit den Traditionen fordern.¹³⁷⁴ In Xus Augen waren diese beiden kulturellen Ebenen strikt miteinander verbunden, denn ohne die Basis könne die Kultur nicht weiter aufgebaut werden. Aber er wies auch darauf hin, dass diese beiden Ebenen nicht zeitgleich zum

¹³⁶⁷ Xu 2002, S. 54.

¹³⁶⁸ A. a. O., S. 15.

¹³⁶⁹ A. a. O., S. 15.

¹³⁷⁰ Ebd.

¹³⁷¹ Ebd.

¹³⁷² Ebd.

¹³⁷³ Ebd.

¹³⁷⁴ Vgl.: Ebd.

Tragen kämen. Nur eine von den beiden könne innerhalb eines bestimmten Zeitraumes die Entwicklung der Gesellschaft vorantreiben. Die Spannung zwischen den beiden sei deshalb nicht immer zu vermeiden.¹³⁷⁵

Der Grund dafür lag nach Xus Meinung in den unterschiedlichen Bedürfnissen der Menschen. Denn aufgrund der verschiedenen Lebenslagen würden sich verschiedene Charaktere herausbilden, sodass jede Person im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung individueller werde. Dennoch verwies Xu darauf, dass es ungeachtet der pluralisierten Individualität des Menschenlebens auch Gemeinsamkeiten zwischen den einzelnen Personen gebe. Die Menschlichkeit war seines Erachtens der Grund dafür, warum die Menschen nach einem harmonischen Leben in einer Gemeinschaft streben würden. Auch wenn sich die Menschen als Individuen voneinander abgrenzen würden, würden sie gleichzeitig Einfluss aufeinander ausüben. Dadurch sei zu erwarten, dass sich die Individuen miteinander vernetzen und auf diese Weise ihre Kultur bereichern würden.¹³⁷⁶ Noch wichtiger war ihm wohl, dass diese Dynamik parallel dazu die Vervollkommnung der individuellen Entfaltung ermögliche.

Um dieses Verhältnis zu verdeutlichen, führte Xu zwei Begriffspaare an: „Einheit“ (*yi* – 一)¹³⁷⁷ und „Vielfalt“ (*duo* – 多)¹³⁷⁸ sowie „Gemeinsamkeit“ (*gongxing* – 共性)¹³⁷⁹ und „Einzelheit“ (*gexing* – 个性)¹³⁸⁰.

Die pure Natur erzeugt keine Kultur. Die Kultur wird vom Menschen erschaffen. Die Gemeinsamkeit unter und die Individualität des Menschen bzw. die Einheit und die Vielfalt werden selbstverständlich in der geschaffenen Kultur widerspiegelt und bilden somit deren Einheit und Vielfalt bzw. deren Gemeinsamkeit und Einzelheit. In Hinsicht auf die kulturelle Gemeinsamkeit müssen wir zugestehen, dass es eine Weltkultur gibt; in Hinsicht auf die kulturelle Einzelheit müssen wir zugestehen, dass die unterschiedlichen Nationalstaaten ihre eigene Kultur haben. Darüber hinaus wird die kulturelle Individualität des jeweiligen Nationalstaates ununterbrochen in die höhere weltkulturelle Gemeinsamkeit aufgenommen. Dank der kontinuierlichen Berührung und Aufnahme sowohl zwischen der Gemeinsamkeit und der Einzelheit ebenso sehr wie unter den Einzelheiten lässt sich wiederum erkennen, dass sich die eigentlichen Bestandteile mancher Einzelheit zerlegen. Dennoch bedeutet dies auf gar keinen Fall deren Vernichtung, sondern deren neue Gestaltannahme. [...] Dieser Prozess [...] bedeutet die ununterbrochene Erhöhung der kulturellen Gemeinsamkeit [...] zugleich die ununterbrochene Vervollständigung der kulturellen Einzelheit.¹³⁸¹

¹³⁷⁵ Vgl.: Ebd.

¹³⁷⁶ Vgl.: A. a. O., S. 21.

¹³⁷⁷ A. a. O., S. 22.

¹³⁷⁸ Ebd.

¹³⁷⁹ Ebd.

¹³⁸⁰ Ebd.

¹³⁸¹ Ebd.

Die beiden Begriffspaare, Gemeinsamkeit/Einzelheit und Einheit/Vielfalt, dienen der Differenzierung von Kultur und Teilkultur, also vor allem der Weltkultur im Allgemeinen und der chinesischen und westlichen Kultur im Speziellen. Aus dieser Unterteilung schloss Xu, dass sowohl die westliche als auch die chinesische Kultur über Gemeinsamkeiten verfügen würden, aus der eine neue Weltkultur entstehen könne.¹³⁸² Eine (Teil-)Kultur besitze „einen kreativen Kern“ (*chuangzao de hexin – 创造的核心*)¹³⁸³, mithilfe dessen die zu erneuernde kulturelle Ordnung Impetus gewinnen und sich sogar um der Fortentwicklung willen grundlegend verändern könne. Deswegen war Xu der festen Überzeugung, dass der Aufbau einer gemeinsamen Weltkultur bereits in Sicht sei. Denn die Essenz der beiden Teilkulturen sei letzten Endes gleich.¹³⁸⁴

Mit Blick auf die zwei Ebenen der Kultur stellte Xu fest, dass die Traditionen ebenfalls zwei Stufen aufweisen würden. Bevor darauf eingegangen wird, soll zunächst erläutert werden, was Xu unter Traditionen verstand. Sie seien „im ununterbrochenen Entstehen“¹³⁸⁵ begriffen und würden sich stetig erneuern und zugleich erhalten. Dabei würden sie sich aber immer innerhalb einer bestimmten Laufbahn bewegen und die bereits bestehende Ordnung nicht grundlegend in Frage stellen.¹³⁸⁶

Anhand von fünf Eigenschaften der Traditionen versuchte Xu, zu erläutern, was er hierunter verstand. Erstens seien Traditionen und die Nation voneinander untrennbar, d. h. ohne Nation gebe es keine Traditionen und umgekehrt. Die Entwicklung eines nationalen Bewusstseins ginge zugleich mit der starken Besinnung auf die eigenen Traditionen einher.¹³⁸⁷

Zweitens seien Traditionen und gesellschaftliche Entwicklung miteinander vereinbar. Die Traditionen seien in der Gesellschaft tief verwurzelt. Fänden die traditionellen Gedanken keinen sozialen Widerhall, stelle sich die Frage, ob diese in der Gesellschaft noch geltend gemacht werden könnten. Man müsse einen Anschlusspunkt finden, um neue Ideen in die alten Traditionen zu integrieren. Revolutionen hielt Xu dabei nicht für die geeignete Methode, um dieses Ziel zu erreichen. Viele Revolutionäre würden, so Xu, nur versuchen, auf hinterlistige Weise die Gesellschaft von ihren Ideen zu überzeugen, oder gar versuchen, sie ihnen aufzuzwingen.¹³⁸⁸

Drittens ging er davon aus, dass Traditionen von den meisten Leuten gemeinsam unbewusst geschaffen und dadurch zum Hauptbestandteil der Geschichte einer Gemeinschaft würden. Folgt man dieser Perspektive, so kann die Geschichte als Hintergrund begriffen werden, vor dem sich

¹³⁸² Ebd.

¹³⁸³ A. a. O., S. 23.

¹³⁸⁴ Vgl.: A. a. O., S. 8.

¹³⁸⁵ A. a. O., S. 16.

¹³⁸⁶ Vgl.: Ebd.

¹³⁸⁷ Vgl.: A. a. O., S. 12.

¹³⁸⁸ Ebd.

Traditionen herausbilden.¹³⁸⁹

Viertens sei ersichtlich, dass Traditionen im konkreten Alltagsleben verankert seien. Dabei müsse man darauf achten, dass man mit der Einübung von Gewohnheiten ständig einen bestimmten Wert zum Ausdruck bringe. Dieser Wert wiederum könne in der Gesellschaft auf Resonanz stoßen und somit großen Einfluss auf das Gemeinschaftsleben ausüben.¹³⁹⁰

Fünftens ging Xu davon aus, dass Traditionen immer dazu in der Lage seien, sich auf bestimmte Veränderungen einzulassen, sofern diese Veränderungen einen gewissen Bezug zu diesen Traditionen erkennen lassen würden. Letzten Endes könne eine bestimmte Ordnung darauf aufgebaut oder gar wieder hergestellt werden. Denn die Traditionen würden sich als eine Lebensweise verstehen lassen, die als etwas Gemeinsames betrachtet werde. Auf der Basis der Gemeinsamkeit und der Anerkennung aller werde das Leben stabilisiert und in geordneten Bahnen verlaufen.¹³⁹¹

Die Unterscheidung, die Mutai Risaku, ein Philosoph und Anhänger der Kyoto-Schule, zwischen den hohen und niedrigen Traditionen vornahm, fand bei Xu Anklang. Die niedrigen Traditionen lassen sich demnach als Überlieferung verstehen und beschränken sich auf die Volkskunde. Nach Xus Auffassung würden sie ihren Ausdruck durch konkrete und alltägliche Erscheinungen finden. Sie seien „passiv, statisch und konservativ“¹³⁹². Manche Gebräuche würden sich dem Zeitalter anpassen, während andere rückständig bleiben würden. Ihnen fehle es an der Kraft, sich weiterzuentwickeln. Im Gegensatz zu den niedrigen Traditionen würden sich der ursprüngliche Geist und das höchste Ziel der Kultur in den hohen Traditionen verbergen. Sie würden von „Gründern der Religion, kultivierten Persönlichkeiten, großartigen Künstlern und Denkern“¹³⁹³ geschaffen. Sie seien spirituell und gegenüber den niedrigen Traditionen kritisch. Durch Selbstreflexionen würden innerhalb der Kultur neue Ideen für deren Weiterentwicklung entstehen. Sie seien auf zeitgenössische Ansprüche gerichtet und verbänden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Kultur miteinander.¹³⁹⁴ Doch forderte er, dass das kritische Urteil der hohen Traditionen so weit gehen können müsse, den zeitgenössischen Rahmen zu sprengen, und eine objektive Sichtweise auf sich selbst zuzulassen, um aus dieser Perspektive heraus „einen im größeren Umfang wirkenden kritischen Maßstab“ (*geng wei guangda de pipan chidu* – 更为广大的批判尺度)¹³⁹⁵ zu entwickeln, um dem eigenen Fortschritt nicht im Wege zu stehen.¹³⁹⁶

¹³⁸⁹ Vgl.: A. a. O., S. 13.

¹³⁹⁰ Vgl.: Ebd.

¹³⁹¹ Vgl.: A. a. O., S. 13f.

¹³⁹² A. a. O., S. 14.

¹³⁹³ Ebd.

¹³⁹⁴ Vgl.: A. a. O., S. 15.

¹³⁹⁵ Ebd.

¹³⁹⁶ Vgl.: Ebd.

Folgt man dieser Perspektive, so kann gesagt werden, dass die hohen Traditionen per se drauf abgestellt sind, den überholten Teil der Traditionen zu verwerfen, die Traditionen auf diese Weise also zeitgemäß zu gestalten.¹³⁹⁷ Des Weiteren, so Xu, speise sich aus der Selbstreflexion ein Pflichtgefühl der Menschen gegenüber der Nation, der Gesellschaft und der Geschichte. Auf diese Weise könne eine neue Kultur hervorgebracht und zugleich das Gleichgewicht zwischen Neuem und Traditionellem bewahrt werden.¹³⁹⁸

In Xus Augen lag der Schlüssel für die Lösung des Konfliktes zwischen den beiden kulturellen Ebenen bei den hohen Traditionen. Durch sie ließe sich das Gemeinschaftsleben sinnvoll ordnen. Die Hoffnung auf eine Versöhnung der Kulturen wollte Xu deswegen unter keinen Umständen aufgeben.¹³⁹⁹

Im Laufe der Zeit gelang es ihm, sich von der vereinfachten Unterscheidung zwischen der chinesischen und westlichen Kultur zu lösen. Dies wird deutlich, wenn man seine Überlegung zur Differenzierung zwischen der Kultur und der Zivilisation näher betrachtet. In Anlehnung an die Unterscheidung des Briten John MacMurray¹⁴⁰⁰ war Xu der Meinung, die Zivilisation sei ein Wissenschaftssystem, während die Kultur ein Wertesystem verkörpere.¹⁴⁰¹ Bei dem ersten System gehe es um das Wissen, d. h. um den Versuch, die Frage zu beantworten, was dieses oder jenes bedeute. Hingegen drehe sich das zweite System um die Moral, d. h. um die Frage, wie man sich verhalten solle und wie nicht.¹⁴⁰²

Das Wertesystem entstehe, so Xu, im Laufe der Geschichte. Die Werte des Menschen würden sich hierin herausbilden und sollten infolgedessen aus historischer Sicht betrachtet werden. Darüber hinaus wies er drauf hin, dass man moralische Werte nicht in die Kategorien „rückständig“ und „fortschrittlich“ einordnen solle. Denn Werte würden aus der Menschlichkeit stammen und somit konstant bleiben, auch dann, wenn sich die Umgebung ändere. Trotz der oben genannten Differenzierung räumte Xu ein, dass der Kultur und der Zivilisation gemein sei, dass sie vom Menschen hervorgebracht und sich infolgedessen kaum voneinander abgrenzen lassen würden. Er war der Auffassung, dass sich die beiden in einer miteinander verzahnten, aber nicht kausal füreinander unverzichtbaren Beziehung befänden.¹⁴⁰³ Er betonte die ungleichmäßige Akzentuierung

¹³⁹⁷ Vgl.: Ebd.

¹³⁹⁸ Vgl.: A. a. O., S. 16.

¹³⁹⁹ Vgl.: Ebd.

¹⁴⁰⁰ Xu leitet diesen Unterschied aus seinem Buch „The Modern Spirit“ ab. „Das Leben selbst und die Lebensweise, wofür die Selbstreflexion [*zijue*] des Lebens sorgt, haben in dieser Hinsicht ihre eigenen Werte. Deren Bereicherung und Steigerung erfolgt durch die Kultur. Die Kultur umfasst Religion, Moral und Kunst usw. Zivilisation ergibt sich aus der Verbesserung unserer Lebensumwelt und beinhaltet hauptsächlich Wissenschaft und Technologie“ (Xu Fu-guan 2002, S. 1).

¹⁴⁰¹ Vgl.: Ebd.

¹⁴⁰² Vgl.: A. a. O., S. 2.

¹⁴⁰³ A. a. O., S. S. 3.

ihrer Entwicklung. Man könne, so Xu, nicht sagen, dass man eine gleichmäßig fortschrittliche Kultur habe, weil man einen hohen Grad an Zivilisation erreicht habe; man könne auch nicht sagen, dass man einen gleichmäßig hohen zivilisatorischen Grad erreicht habe, weil man eine fortschrittliche Kultur besitze.¹⁴⁰⁴ In Xus Augen konnte das Verhältnis zwischen den beiden aus einer instrumentellen Hinsicht dargestellt werden. Die Kultur brauche die Zivilisation, um ihre Werte geltend zu machen. Selbst wenn es üblich sei, zu behaupten, dass sich die westliche Kultur durch ihre Wissenschaftlichkeit auszeichne, spreche nichts gegen die Ansicht, dass sich dahinter Werte verstecken würden, die mit jenen der chinesischen im Einklang ständen. Denn schließlich seien beide Kulturen von Menschen geschaffen worden.¹⁴⁰⁵

5.2.2 DAS MORALISCHE SUBJEKT DER HERZGEISTIGEN KULTUR

Anhand der obigen Darstellung wird deutlich, dass Xu den Versuch unternahm, trotz der bestehenden kulturellen Unterschiede zwischen dem Westen und China eine Basis für den Aufbau einer Weltkultur zu errichten, deren Kern in der Menschlichkeit liegen sollte. Bevor er diesen Schritt wagte, wollte er aber noch die positiven Aspekte der chinesischen Kultur besser herausarbeiten. Er hielt dies für notwendig, da er glaubte, dass die Chinesen derart auf die westliche Kultur fixiert seien, dass ihnen die Vorteile ihrer eigenen Kultur verborgen bleiben würden.¹⁴⁰⁶ Dies wird schon anhand der folgenden groben Überlegung zum Kern des Westens deutlich, bei der Wissen und Wissenschaft ins Zentrum gerückt werden.

Wissen sei, so Xu, auf materielle Gegenstände gerichtet. Die Materialien seien äußerlich und von Sinneseindrücken wahrzunehmen. Sie ließen sich von Menschen verwenden und in Form von Zeit und Raum aufbewahren. Deswegen könne man sich Wissen in konkreter Form aneignen.¹⁴⁰⁷

Das Interesse des Westens am Wissen sah Xu in der Neugierde begründet, die er aber wiederum auf die griechische Kultur zurückführte. Denn zusammen mit der hebräischen Kultur bildete diese nach Xus Überzeugung gemeinsam den Kern der westlichen Kultur. In der griechischen Kultur habe man großen Wert auf den Handel gelegt und sich für die Natur interessiert. Dementsprechend habe sich die griechische Philosophie vor allem mit Naturphänomenen befasst. In der hebräischen Kultur hingegen habe man sich vor allem mit der Religion beschäftigt. Die Neugierde in Bezug auf die Natur und der Glaube an einen Gott seien, so Xus Schlussfolgerung, dementsprechend ein starker Antrieb

¹⁴⁰⁴ A. a. O., S. 2f.

¹⁴⁰⁵ Vgl.: A. a. O., S. 2.

¹⁴⁰⁶ Vgl.: A. a. O., S. 4.

¹⁴⁰⁷ Vgl.: A. a. O., S. 132.

für die Weiterentwicklung der westlichen Gesellschaft. Das Analysieren und das Nachdenken, Xu sprach hier auch von der „formalen Logik“ (*xingshi luoji* – 形式逻辑)¹⁴⁰⁸, würden in der westlichen Kultur eine entscheidende Rolle spielen. Damit wollte Xu allerdings nicht behaupten, dass es in der chinesischen Kultur keine Logik gebe. Der chinesischen Kultur ginge es nur weniger um die Theorie und mehr um die Praxis, und sie konzentriere sich eher auf die (zwischen-)menschlichen Angelegenheiten.¹⁴⁰⁹

Das „Analysieren und Erkennen“ (*si bian* – 思辨)¹⁴¹⁰ und die dabei abgeleiteten Definitionen hätten in der westlichen Philosophie häufig nichts mit dem Alltagsleben zu tun. Die chinesische Kultur hingegen lege großen Wert auf die Lebenserfahrungen. Anders als die westliche Philosophie oder Religion orientiere sie sich deswegen strikt am realen Leben.¹⁴¹¹

Folgt man dieser Aussage, so stellt das Alltagsleben das Hauptthema der chinesischen Kultur dar. Diese müsse, so Xu, die Frage nach dem korrekten Umgang der Menschen miteinander beantworten. Es sei leicht nachvollziehbar, dass schlechte Beziehungen zwischen den Menschen zu gesellschaftlichem Unglück führen würden. Xu ging es darum, genau dies zu verhindern. Dieses Unglück bezeichnete Xu als „Sorge“ (*youhuan* – 忧患)¹⁴¹², worauf man immer vorbereitet sein müsse.¹⁴¹³

Der mythisch geprägte Glaube war laut Xu ein fester Bestandteil der frühen Geschichte Chinas. Dennoch verwies er drauf, dass sich die Geschichte früher eher mit Göttern befasst habe als mit Menschen. Mit der Zeit habe sich das aber geändert. Die Menschen hätten zunehmend im Fokus der Geschichte gestanden. Denn man sei langsam zu der Schlussfolgerung gekommen, dass das (Un-)Glück dem menschlichen Handeln geschuldet sei und nicht dem eventuellen Zorn der Götter. Dementsprechend habe man im zunehmenden Maße den Menschen dafür verantwortlich gehalten, für sein Glück zu sorgen.¹⁴¹⁴

Diese Selbstverantwortung deutete Xu im Sinne des humanistischen Geistes der Kultur Chinas um und glaubte, dass dieser bereits zu Beginn der Westlichen Han-Dynastie bestanden habe. Der Humanismus zeige sich in drei Hinsichten: Erstens werde gesagt, dass der Mensch selbst über sein Leben entscheiden solle. Zweitens sei der Regierende der Meinung, dass er das Mandat des Himmels innehabe, seinen Willen vertrete und ein Repräsentant der Götter sei. Drittens solle man ein würdiges Leben führen. Der Humanismus der chinesischen Kultur werde durch Riten zum Ausdruck gebracht.

¹⁴⁰⁸ A. a. O., S. 6.

¹⁴⁰⁹ Vgl.: Ebd.

¹⁴¹⁰ Ebd.

¹⁴¹¹ A. a. O., S. 45.

¹⁴¹² Vgl.: A. a. O., S. 3.

¹⁴¹³ Vgl.: Ebd.

¹⁴¹⁴ Vgl.: A. a. O., S. 4.

Diese würden dem Leben und dem Alltag einen (feierlichen) Sinn verleihen. Ein würdiges Verhalten bedeute ein würdiges Leben.¹⁴¹⁵

Aus dieser Sicht stellte sich für Xu die Frage, wie der Mensch mit seinem Gegenüber umgehen solle. Welche Verhaltensweisen des Menschen sind sinnvoll, um das Zusammenleben der Menschen zu harmonisieren?¹⁴¹⁶ Nach Xus Überzeugung glaubten die Menschen im Mittelalter des Westens, dass Gott dem Menschen einen bestimmten Wert beimesse und dass es deswegen notwendig sei, sich gegenseitig Respekt entgegenzubringen. Er meinte, dass dies letztlich keine zufriedenstellende Antwort auf die Frage liefern könne, woher die Werte des Menschen(lebens) stammen würden. Die chinesische Kultur hingegen könne genau darauf aber eine Antwort liefern. Das biologische Herz des Menschen sei laut dem kulturellen Verständnis Chinas die Quelle der moralischen Werturteile des Menschen.¹⁴¹⁷ Er vertrat die Ansicht, dass bereits Konfuzius erkannt habe, dass die moralischen Werte des Menschen aus seinem Inneren stammen würden, es ihm aber nicht gelungen sei, die Quelle dieser Werte ausfindig zu machen. Erst Menzius sei es gelungen, festzustellen, dass die Werte des Menschen aus seinem Herzgeist stammen würden.¹⁴¹⁸ Xu hielt daran fest, dass der Herzgeist der „Hauptteil“ (*zhuti* – 主体)¹⁴¹⁹ der Moral sei und die Kultur der chinesischen Nation kennzeichne.¹⁴²⁰

Das Herz, worüber die chinesische Kultur spricht, bezieht sich auf einen Teil der physiologischen Konstruktion des Menschen. [...] [D]as Herz wird als Quelle für die Werte des Menschenlebens angesehen. Es funktioniert genauso wie Ohren und Augen, womit man Stimmen hören und Farben sehen kann.¹⁴²¹

Nach seinem Verständnis konnte die herzgeistige Kultur den Materialismus der westlichen Philosophie zumindest insofern nachvollziehen, als das biologische, materielle Herz hier als Voraussetzung dafür erwachtet werde, um die Wirklichkeit zu erkennen. Dabei ließe sich der Herzgeist nicht in das Schema von „über“ (*xing er shang* – 形而上)¹⁴²² und „unter den Formen“ (*xing er xia* – 形而下)¹⁴²³ einordnen, da er sowohl materieller als auch immaterieller Natur sei.¹⁴²⁴ Gegen

¹⁴¹⁵ Vgl.: A. a. O., S. 175.

¹⁴¹⁶ Vgl.: A. a. O., S. 4.

¹⁴¹⁷ Vgl.: A. a. O., S. 5.

¹⁴¹⁸ Vgl.: A. a. O., S. 35.

¹⁴¹⁹ A. a. O., S. 176.

¹⁴²⁰ Vgl.: Ebd.

¹⁴²¹ A. a. O., S. 32.

¹⁴²² Ebd.

¹⁴²³ Ebd.

¹⁴²⁴ Die Präposition „über“ bzw. „unter“ deute, so Xu, in der Mitte der Zeit der streitenden Reiche auf den Körper des Menschen hin. Er war der Auffassung, dass man damals den Menschen als Zentrum des Kosmos betrachtet habe. Mit „über den Formen“ meint er den Weg oder das Mandat des Himmels, mit „unter den Formen“ die Gegenstände, die dem Menschen zur Verfügung stehen (vgl.: Ebd.). Dieses Begriffspaar zeigt in Wirklichkeit keine Übereinstimmung mit der im Westen geläufigen Gegenüberstellung von Transzendenz und Immanenz, obwohl Xu davon überzeugt war. Huang und Schmidt schreiben dazu: „Im chinesischen Kontext sollte das Vorliegen des Begriffspaares allerdings nicht als Indiz für das Bestehen einer metaphysischen Zwei-Welten-Lehre gelesen, also mit der uns geläufigen Gegenüberstellung von Transzendenz und Immanenz vermischt werden.“ (Huang/Schmidt 2009, S. 245f.).

die Behauptung, dass sich die herzgeistige Kultur Chinas der gleichen Frage wie der Idealismus der westlichen Philosophie widme, setzte Xu sich zur Wehr. Insbesondere widersprach er der Vorstellung, dass der Wille im Idealismus dem Herzgeist der chinesischen Philosophie gleiche. Denn der Wille sei etwas ganz und gar Immaterielles. Dasselbe könne man aber nicht über den Herzgeist sagen.¹⁴²⁵ Wegen der gebräuchlichen Einordnung der Kulturen als entweder materialistisch oder idealistisch sah Xu sich gezwungen, die Philosophie des Herzgeistes als „inmitten von den Formen“ (*xing er zhong xue* – 形而中学)¹⁴²⁶ zu bezeichnen.¹⁴²⁷ Er betonte, dass sich die Aktivitäten des Herzgeistes vom Bewusstsein der psychologischen Wissenschaft unterscheiden würden. Denn wenn sich der Herzgeist als biologisches Organ mit anderen Wahrnehmungsorganen wie z. B. den Augen vermische, könne er seiner Rolle nicht gerecht werden, sondern würde von diesen Vorgängen beeinflusst. In diesem Fall wäre der Herzgeist als deren „Komplize oder Sklave“¹⁴²⁸ zu werten.

Xu plädierte für ein angemessenes Verhältnis von Herzgeist und den physiologischen Funktionen. Der Herzgeist könne bestimmen, wie der Mensch durch Sinneseindrücke die Welt wahrnehme, sei dabei aber nicht eigenständig. Insofern sei er auch auf die Sinneseindrücke angewiesen. Davon ausgehend betonte Xu, dass das praktische, alltägliche Leben maßgeblich zur Herausbildung der herzgeistigen Kultur beitrage.¹⁴²⁹ Diese Kultur entstehe aus den und richte wiederum ihre Aufmerksamkeit auf die Erfahrungen des Menschenlebens.¹⁴³⁰ Mithilfe der Ansammlung von Erfahrungen, die im Umgang mit den alltäglichen Problemen der Menschen gewonnen würden, ließe sich die reale Gesellschaft verbessern. Daher sei die chinesische Kultur ständig danach bestrebt, die Realität im Auge zu behalten. Das Ideal, das aus dem Herzgeist komme, müsse dem realen Alltagsleben Rechnung tragen.¹⁴³¹

Zugleich bemerkte Xu, dass es für jeden möglich sei, nach dem Anspruch des Herzgeistes zu handeln, da dieser sich in jedem einzelnen (biologischen) Leben befinde. Dessen Rolle werde bei den meisten Menschen aufgrund ihrer Befangenheit aber nicht ununterbrochen und eindeutig wahrgenommen.¹⁴³²

Die Moral sei auf den Herzgeist jedes einzelnen Menschen gerichtet, ein moralisches Urteil also fest mit dem Herzgeist verbunden. Der Mensch könne den Herzgeist durch die „kritische Selbstprüfung“ (*xingcha* 省察)¹⁴³³ erfassen. Der Herzgeist beruhe deswegen auf Erfahrungen und sei

¹⁴²⁵ Vgl.: Xu 2002, S. 33f.

¹⁴²⁶ A. a. O., S. 33.

¹⁴²⁷ Vgl.: A. a. O., S. 33f.

¹⁴²⁸ A. a. O., S. 37.

¹⁴²⁹ Vgl.: A. a. O., S. 39.

¹⁴³⁰ Vgl.: A. a. O., S. 46.

¹⁴³¹ Vgl.: A. a. O., S. 39.

¹⁴³² Vgl.: Ebd.

¹⁴³³ A. a. O., S. 132.

rein subjektiv.¹⁴³⁴

Da ein moralisches Urteil über einen Gegenstand vom subjektiven Maßstab abhängt, sei es notwendig, die menschlichen Triebe zu kontrollieren. Denn nur so könne der ursprüngliche Herzgeist zum Tragen kommen. Daher sei die (Selbst-)Beherrschung (*zhuzai* – 主宰) von großer Bedeutung. Auch der Abbau von Vorurteilen (*chengjian* – 成见) sei notwendig. Mithilfe der Befreiung von Trieben und Voreingenommenheit könne man den ursprünglichen Herzgeist gewinnen.¹⁴³⁵

Der moralische Charakter einer Kultur sei „von innen ausgehend“ (*neifa de* – 内发的)¹⁴³⁶ und „bedingungslos“ (*ziben zigen* – 自本自根)¹⁴³⁷. Die Moral gehöre somit zu den „inneren Eigenkräften“ (*neizai de zili* – 内在的自力)¹⁴³⁸. Hingegen könnten die „äußeren Fremdkräfte“ (*waizai de tali* – 外在的他力)¹⁴³⁹ mithilfe von Gesetzen und staatlicher Gewalt Kontrolle über das Leben eines Menschen ausüben.¹⁴⁴⁰ Die inneren Kräfte würden die „Anstrengungen“ (*gongfu* – 工夫)¹⁴⁴¹ der moralischen Kultivierung, wie z. B. das „Meistern des Selbst“ (*keji* – 克己)¹⁴⁴², „die Befreiung von Voreingenommenheit und Drang“ (*wu zhi wu yu* – 无知无欲)¹⁴⁴³ und „die Verringerung von Begierden“ (*guayu* – 寡欲)¹⁴⁴⁴ voraussetzen. Denn diese moralischen Anstrengungen könnten die „Subjektivität“ (*zhuguan xing* – 主观性)¹⁴⁴⁵ einschränken, wenn nicht gar überwinden. Dadurch könne der Mensch sich von subjektiver Voreingenommenheit und menschlichen Begierden befreien und durch den Herzgeist das „eigentliche Wesen“ (*benlai mianmao* – 本来面貌)¹⁴⁴⁶ der materiellen Dinge erkennen. Der Herzgeist könne auf diese Weise ein objektives und angemessenes Urteil über das Wesen der materiellen Welt fällen.¹⁴⁴⁷

„Ein Meistern des Selbst und die Rückkehr zur Einübung des angemessenen Verhaltens [*keji fuli* – 克己复礼]¹⁴⁴⁸, so Xu, könnten die Würde des Menschen verwirklichen und bewahren. Dadurch ließe sich der „ursprüngliche Gedanke“ (*qixin dongnian* – 起心动念)¹⁴⁴⁹ des einzelnen Menschen, der nur auf die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse fixiert sei, vom „kleinen Ich“ (*xiao*

¹⁴³⁴ Ebd.

¹⁴³⁵ Vgl.: A. a. O., S. 37.

¹⁴³⁶ A. a. O., S. 131.

¹⁴³⁷ Ebd.

¹⁴³⁸ Ebd.

¹⁴³⁹ Ebd.

¹⁴⁴⁰ Vgl.: Ebd.

¹⁴⁴¹ Vgl.: A. a. O., S. 38.

¹⁴⁴² Ebd.

¹⁴⁴³ Ebd.

¹⁴⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁴⁷ Vgl.: Ebd.

¹⁴⁴⁸ Xu Fu-guan. 1985. *Xueshu yu zhengzhi zhi jian* [Zwischen der Akademie und der Politik]. Taipei: Taiwan xuesheng shuju. S. 17.

¹⁴⁴⁹ Ebd.

wo – 小我)¹⁴⁵⁰ befreien. Dadurch übernehme der Mensch die Verantwortung für die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit.¹⁴⁵¹ Nur wenn sich der Herzgeist als Hauptquelle für die moralischen Werte des Menschen von der subjektiven Voreingenommenheit befreie, könne der Mensch die materielle Welt objektiv erkennen. Das führe wiederum zur Verwirklichung der moralischen Werte des Menschen.¹⁴⁵²

Wie oben dargestellt, war in Xus Augen das größte Hindernis für den Herzgeist der Egoismus. Deswegen müsse, so seine Schlussfolgerung, die Kultur ihre Aufmerksamkeit auf die breite Masse der Bevölkerung und die Gesellschaft richten. Man solle, so Xu, das Verhältnis zwischen den Menschen ins Auge fassen, was in der chinesischen Kultur auch tatsächlich geschehe. Diese Anforderung lasse sich aus den moralischen Werten des Konfuzianismus ableiten. Der Mensch müsse wissen, wie er mit den anderen Gesellschaftsmitgliedern umzugehen habe und ein harmonisches Leben führe könne.¹⁴⁵³ Das Subjekt solle nicht als Singular aufgefasst werden, sondern als Plural. Der Mensch müsse beides, nämlich „die (Selbst-)Beherrschung“ (*zhuzai xing* – 主宰性)¹⁴⁵⁴ und „die Integration“ (*hanrong xing* – 涵融性)¹⁴⁵⁵ zeigen können, um in einer Gemeinschaft zu leben.

Mit Integration wird hier das ordnungsgemäße Zusammenleben der Menschheit betont. Laut dem Konfuzianismus zeige, so Xu, der Mensch Mitleid gegenüber anderen. Das sei der „Herzgeist des Mitleids“ (*ce yin zhi xin* – 惻隱之心)¹⁴⁵⁶. Dieser Herzgeist komme durch die Mitmenschlichkeit des Konfuzianismus zum Ausdruck. Die Entwicklung der moralischen Persönlichkeit des einzelnen Menschen sei abermals die Voraussetzung für die Mitmenschlichkeit. Nur dann sei der Mensch bereit, die Verantwortung für andere oder gar die Menschheit zu übernehmen. Schließlich könne die Mitmenschlichkeit dem Menschen dazu verhelfen, den „Herzgeist des Weges“ (*daoxing* – 道心)¹⁴⁵⁷ zu erzielen. Dieser Herzgeist des Menschen strebe durch die moralischen Anstrengungen wie das „Meistern von sich selbst“ (*keji* – 克己)¹⁴⁵⁸ das moralische, ethische Menschleben des Konfuzianismus an.¹⁴⁵⁹ Um diesem Anspruch gerecht zu werden, bedürfe es der „Behutsamkeit“ (*jieju* – 戒懼)¹⁴⁶⁰ und der „Ehrfurcht“ (*jingwei* – 敬畏)¹⁴⁶¹. Denn auf dieser Basis könne ein wahrhaftiger und aufrichtiger Mensch entstehen, dem es gelinge, seine (gute) Natur

¹⁴⁵⁰ Ebd.

¹⁴⁵¹ Vgl.: Ebd.

¹⁴⁵² Vgl.: Xu 2002, S. 38.

¹⁴⁵³ Vgl.: A. a. O., S. 177.

¹⁴⁵⁴ Ebd.

¹⁴⁵⁵ Ebd.

¹⁴⁵⁶ Xu 1985, S. 17.

¹⁴⁵⁷ Ebd.

¹⁴⁵⁸ Vgl.: Ebd.

¹⁴⁵⁹ Vgl.: Ebd.

¹⁴⁶⁰ Ebd.

¹⁴⁶¹ Ebd.

auszuschöpfen.¹⁴⁶²

Die Behutsamkeit stammt aus dem wahren Verpflichtungsgefühl sowohl gegenüber sich selbst als auch gegenüber der Menschheit. Daher ist sie zugleich darauf abgestellt, in sich selbst kritisch nach den Ursachen für die eigenen Probleme zu suchen [*fan qiu zhu ji* – 反求諸己], d. h. es wird ständig geprüft, wie man in der Praxis dieser Verpflichtung nachkommen kann; man spornt sich gegenseitig an, diese Verantwortung in die Praxis umzusetzen.¹⁴⁶³

Diese Prinzipien ließen sich, so Xu, aus den Lebenserfahrungen der Menschen ableiten. Sie würden in den Regelungen des Gemeinschaftslebens verankert und auf vielseitige Weise bewahrt.¹⁴⁶⁴

Auch wenn Xu selbst dies nicht so eindeutig sagte, lässt sich aus seinen Überlegungen schlussfolgern, dass sich eine Kultur in seinen Augen aus vielen Bestandteilen zusammensetzte, welche die Geschichte der Nation widerspiegeln und dabei auch kulturfremde Elemente enthalten konnten. Doch der eigene Kern der Kultur kam in Xus Augen wohl über kurz oder lang immer wieder zum Vorschein und bestimmte die Entwicklung der Nation.¹⁴⁶⁵

Diese Bestandteile der Kultur ergeben sich laut Xu aus den Spannungen zwischen den unterschiedlichen Handlungsmotiven des Menschen. Diese könnten sich entweder aus seinem einfachen, alltäglichen oder seinem Leben als Mitglied einer Kultur ergeben.¹⁴⁶⁶

Im Rahmen seiner Überlegungen zur kulturellen Struktur wies Xu darauf hin, dass die kulturelle Entwicklung eigentlich stark von den Intellektuellen abhängig sei. Dennoch vertrat er die Ansicht, dass die chinesische Kultur eindeutig von deren Gesellschaft beeinflusst werde. Die chinesische Kultur könne sich im alltäglichen Gesellschaftsleben niederschlagen, ohne dass sich die Intellektuellen eines bestimmten Zeitalters darüber bewusst seien.¹⁴⁶⁷ Die Gesellschaft könne somit wie eine Art Kulturreervoir funktionieren. Dies sei insbesondere dann der Fall, wenn die traditionelle Kultur z. B. aufgrund einer unangemessenen Politik nicht zum Vorschein komme.¹⁴⁶⁸ Xu schlussfolgerte daraus, dass der Konfuzianismus in der chinesischen Gesellschaft fest verankert sei und den Kern dieser Kultur darstelle. In der geschichtlichen Entwicklung Chinas verberge sich ein konfuzianischer Gedanke, welcher die Antriebskraft für die gesellschaftliche Entwicklung sei. Er bezeichnete diesen konfuzianischen Gedanken als „den wichtigen Hinweis auf die kulturelle

¹⁴⁶² Vgl.: Ebd.

¹⁴⁶³ A. a. O., S. 20.

¹⁴⁶⁴ Vgl.: Xu 2002, S. 177.

¹⁴⁶⁵ Vgl.: A. a. O., S. 46.

¹⁴⁶⁶ Vgl.: A. a. O., S. 3.

¹⁴⁶⁷ A. a. O., S. 46.

¹⁴⁶⁸ Vgl.: A. a. O., S. 43.

Entwicklung“¹⁴⁶⁹ (*wenhua fazhan de da xiansuo* – 文化发展的大线索). Er sei pfadabhängig, was für Xu ein Indiz für „die Belastbarkeit“ (*renxing* – 韧性)¹⁴⁷⁰ der chinesischen Kultur war. Dabei begriff er den Despotismus in der chinesischen Geschichte als einen Störfaktor, der den in der Gesellschaft verborgenen Gedanken des Konfuzianismus durch seine falsche Politik korrumpiert habe. Die zwei einander entgegengesetzten Faktoren, nämlich „die Anreicherung der langfristigen Geschichte und Kultur“ (*changqi de lishi wenhua de jilei* – 长期的历史文化的积累)¹⁴⁷¹ auf der einen Seite und „der unaufgeklärte Zustand aufgrund der Unbarmherzigkeit der langwierigen despotischen Politik“ (*zhuanzhi zhengzhi xia de canbao yumei* – 专制政治下的残暴愚昧)¹⁴⁷² auf der anderen Seite, würden in der chinesischen Geschichte an der kulturellen Entwicklung mitwirken. Daher könne die chinesische Kultur ihren Teufelskreis nicht durchbrechen, d. h. sie beginne erst mit einer harmonischen Gesellschaft, die dann ins Chaos gerate, daraufhin wieder in die alte Ordnung zurückkehre und so weiter.¹⁴⁷³ In Anspielung auf den Neukonfuzianer Mou Zong-san, der der chinesischen Kultur vorwarf, nicht dazu in der Lage zu sein, „die Rationalität analytisch auszuschöpfen“ (*fenjie de jinli de jingshen* – 分解的尽理的精神)¹⁴⁷⁴, schrieb Xu, dass es der chinesischen Kultur an der „Entfaltung der Intelligibilität“ (*zhixing de fazhan* – 智性的发展)¹⁴⁷⁵ fehle. Die chinesische Kultur müsse diese Schwäche beheben, vom falschen Pfad der menschlichen Entwicklung zum richtigen finden und den noch nicht vervollständigten Prozess der Demokratisierung zu Ende bringen. Die Chinesen sollten sich dabei weniger mit den partikularen und mehr mit kollektiven Interessen der Gesellschaft beschäftigen.¹⁴⁷⁶ Dies werde zu der Entwicklung einer menschlichen Rationalität führen, die wiederum auf den Herzgeist des moralischen Subjekts zurückzuführen sei.¹⁴⁷⁷

5.2.3 DIE MORALISCHE SELBSTBEWUSSTHEIT BEIM REGIEREN

Der westlichen Demokratie lag in Xus Augen die „Selbstbewusstheit“ (*zijue* – 自觉)¹⁴⁷⁸ des Individuums zugrunde. Darunter verstand er, das Recht jedes Menschen auf eine unabhängige

¹⁴⁶⁹ Ebd.

¹⁴⁷⁰ Ebd.

¹⁴⁷¹ A. a. O., S. 48.

¹⁴⁷² Ebd.

¹⁴⁷³ Vgl.: A. a. O., S. 144.

¹⁴⁷⁴ Xu 1985, S. 41.

¹⁴⁷⁵ Ebd.

¹⁴⁷⁶ Vgl.: A. a. O., S. 42.

¹⁴⁷⁷ Vgl.: Ebd.

¹⁴⁷⁸ Xu 2002, S. 115.

Existenz. Sein Demokratieverständnis beruhte auf zwei Grundlagen. Erstens ging er davon aus, dass alle Menschen von Geburt an frei und gleich seien. Daraus leitete er die allgemeinen Menschenrechte ab. Der Mensch sei danach bestrebt, den Anspruch auf eigene Rechte zu erheben und sich zugleich von Anderen als gleichberechtigtem Gegenüber zu unterscheiden. Darüber hinaus hätten die Menschen die Möglichkeit, Kontrolle über den Herrscher auszuüben. Die zweite Grundlage stellte in Xus Augen ein Gesellschaftsvertrag dar, auf den sich die Menschen geeinigt hätten. Dabei besitze jeder Mensch in der Gesellschaft Rechte, die von anderen respektiert werden müssten. Es sei notwendig, zwischen den individuellen Menschenrechten ein Gleichgewicht herzustellen. Hierfür entwerfe man Gesetze und setze sie in die Praxis um.¹⁴⁷⁹

Folgt man dieser Argumentation, so sind das auf Gesetzen beruhende Regieren und die Demokratie untrennbar miteinander verbunden. Xu hegte allerdings Zweifel daran, dass sich der Respekt gegenüber den jeweiligen Rechten des anderen alleine mithilfe der Gesetze verwirklichen lasse. Hierfür sei noch die moralische Selbstbewusstheit notwendig.¹⁴⁸⁰

Der Mensch könne als Mensch angesehen werden, weil er die Moral besitze, mit der sich die Menschlichkeit ausdrücke. Die Moral bilde somit „die gemeinsame Grundlage“ (*gongtong genju* – 共同根据)¹⁴⁸¹ des menschlichen Gemeinschaftslebens. Dementsprechend müsse der Mensch bestimmte Verpflichtungen erfüllen. Diese würden ebenfalls einen moralischen Charakter aufweisen. Der Mensch habe den gleichen moralischen Charakter und deshalb die gleichen Verpflichtungen zu erfüllen. Insofern würden sich die Menschen gegenseitig verpflichtet fühlen.¹⁴⁸²

Jeder könne seinen moralischen Verpflichtungen nachkommen, d. h. die Menschen könnten sich auf eine gemeinsame Basis begeben, um zu überleben und dann ihrer guten moralischen Natur gerecht zu werden. Das sei das Ziel der Politik. Ein moralischer Regierender spiele dabei eine Schlüsselrolle.¹⁴⁸³

Das harmonische Gemeinschaftsleben ist demnach also auf die Erfüllung der moralischen Verpflichtungen jedes einzelnen Menschen angewiesen. Vor allem der Herrscher, der in der Gemeinschaft die Macht innehatte, solle, so Xu, eine moralische Persönlichkeit besitzen. Die moralische Kultivierung des Herrschers wird in diesem Sinne als das innere Element aufgefasst, auf dem das Vertrauen der Menschen in die Herrschaft basiert. Die Staatsgewalten und Gesetze hingegen stellen nach dem Verständnis von Xu eine äußere Einschränkung für das Verhältnis zwischen dem Herrscher und dem Beherrschten dar. Im Grunde genommen geht es hier hauptsächlich um den

¹⁴⁷⁹ Vgl.: A. a. O., S. 115f.

¹⁴⁸⁰ Vgl.: A. a. O., S. 116.

¹⁴⁸¹ A. a. O., S. 111.

¹⁴⁸² Vgl.: Ebd.

¹⁴⁸³ Vgl.: Ebd.

Aufbau einer guten zwischenmenschlichen Beziehung und die Bewahrung der gesellschaftlichen Ordnung.¹⁴⁸⁴ Mit Blick auf die Rolle des Herrschers wies Xu auf Folgendes hin:

Die innere Anstrengung des Regierenden ist meist wichtiger als die äußere Einschränkung. Der Regierende befindet sich nicht über den Staatsgewalten, mithilfe deren er etwas kontrolliert. Vielmehr ist er von der menschlichen Natur heraus bemüht, die innere moralische Kultivierung [*neisheng* – 内圣] zu erzielen.¹⁴⁸⁵

Auch wenn Xu behauptete, dass die äußere Einschränkung in der Politik eher weniger Bedeutung haben sollte, warb er jedoch ebenfalls dafür, dass der Transformationsprozess vom inneren auf die äußere Welt, nämlich „von der inneren moralischen Kultivierung zum politischen Handeln“ (*wai wang* – 外王)¹⁴⁸⁶ stattfinden sollte. Dementsprechend forderte er die Menschen dazu auf, sich in die Lage anderer hineinzusetzen.¹⁴⁸⁷ Dadurch finde die moralisch kultivierte Persönlichkeit Verbreitung. Hieran ließe sich die Beeinflussung des Volkes durch die moralische Rolle des Herrschers erkennen. Auf diese Art könne sich der Zusammenhalt unter den Menschen festigen.¹⁴⁸⁸ Der Aufbau des harmonischen Gemeinschaftslebens basiere darauf, dass alle Menschen moralisch handeln würden, was „dem moralischen Regieren“ (*de zhi* – 德治)¹⁴⁸⁹ zugrunde liege.

Das moralische Regieren war laut Xu eine „vom Inneren ausgehende“ (*nei fa* – 内发)¹⁴⁹⁰ Politik. Die zwischenmenschliche Beziehung werde nicht auf der äußeren Form aufgebaut, vielmehr betone sie die dem Menschen innewohnende gute Natur. Somit sei man bestrebt, den anderen zu belehren und positiv zu beeinflussen, sodass dieser die notwendige Selbstreflexion und das Selbstbewusstsein erhalte, um seinen Verpflichtungen als Mensch in einer Gemeinschaft nachzukommen.¹⁴⁹¹

Deswegen war Xu davon überzeugt, dass Riten für das moralische Regieren notwendig seien. Denn diese könnten als die Konkretisierung der Grundsätze der moralischen Persönlichkeit aufgefasst werden. Der grundlegende Geist von Riten sei, anderen Respekt entgegenzubringen, also die Selbstbeherrschung. Deshalb fordere man den Herrscher dazu auf, sich mit dem Beherrschten zu verständigen und sich in diesen hineinzudenken. Nur auf dieser Basis könne der Machthaber „eine innere Beziehung“¹⁴⁹² (*neizai de guanxi* – 内在的关系) zu seiner Gefolgschaft eingehen.¹⁴⁹³ Xu

¹⁴⁸⁴ Vgl.: A. a. O., S. 112.

¹⁴⁸⁵ A. a. O., S. 112.

¹⁴⁸⁶ Diese Forderung geht eigentlich auf den Neukonfuzianer Mou Zong-san zurück (vgl.: Huang/Schmidt 2009, S. 176).

¹⁴⁸⁷ Vgl.: Xu 2002, S. 112.

¹⁴⁸⁸ Vgl.: Ebd.

¹⁴⁸⁹ A. a. O., S. 111.

¹⁴⁹⁰ Ebd.

¹⁴⁹¹ Vgl.: Ebd.

¹⁴⁹² Ebd.

¹⁴⁹³ Vgl.: Ebd.

behauptete, dass die Anleitung zum moralischen Regieren in den konfuzianischen Schriften niedergeschrieben worden sei. Der Kern des Konfuzianismus sei die Idee, dass das Volk die Wurzel der Politik sei und anhand von Riten regiert werde.¹⁴⁹⁴ Das Gute zu erreichen sei das Ziel des konfuzianischen Menschenlebens und zugleich der konfuzianischen Politik.¹⁴⁹⁵ Dabei solle der Herrscher die eigenen moralischen Verpflichtungen erfüllen und auf diese Weise sein Verhältnis zu den Beherrschten pflegen. Diese sollten wiederum dem Herrscher gegenüber gehorsam sein, aber nicht aufgrund seiner Macht, sondern weil sie die Moral seines Handelns anerkennen würden und deswegen mit seinem Herrschaftsanspruch einverstanden seien. Die moralische Selbstbewusstheit trage dazu bei, dass der Herrscher seine Aufmerksamkeit nicht auf seinen Machtanspruch richte, sondern allein aufgrund der moralischen Menschlichkeit seinem Gegenüber Ehrfurcht entgegenbringe. Die politische Macht werde somit durch das Verantwortungsgefühl gebändigt.¹⁴⁹⁶

Der Beherrschte sollte hierfür nach Xus Vorstellung aber auch eine Gegenleistung erbringen. Die moralische Kultivierung ließ sich in Xus Augen also nicht als Einbahnstraße betrachten. Aufgrund der mustergültigen Rolle des Herrschers solle zwar sein moralisches Handeln beim Beherrschten Anerkennung finden. Doch der Beherrschte als moralischer Mensch müsse willens sein, eine moralische Persönlichkeit zu entwickeln. In der traditionellen Politik Chinas hätte nur ein guter Herrscher und ein moralischer und kompetenter Reichskanzler die Verantwortung für das Volk übernehmen sollen. Von dieser Idee hielt Xu nicht allzu viel, sah er hierin doch eine Bevormundung des Volkes, und vertrat die Meinung, dass die wahre Politik es zulasse, dass die Beherrschten zu Wort kämen. Das Volk solle immer als das Subjekt der Politik verstanden werden und ein entsprechendes Mitspracherecht erhalten. Auf diese Weise werde erst das moralische Regieren ermöglicht.¹⁴⁹⁷

5.2.4 DER STELLENWERT DER KINDLICHEN PIETÄT

Die demokratische Politik basiert auf der Anerkennung der individuellen Werte. Aufgrund dieser Anerkennung kann es gelingen, die atomisierten Individuen zu einer Gemeinschaft zu vereinigen. Gemäß Xus Verständnis musste eine demokratische Gesellschaft einer Vielzahl von regierungsunabhängigen sozialen Organisationen Raum bieten und ihnen die Möglichkeit einräumen, am Ablauf der demokratischen Ordnung mitzuwirken.¹⁴⁹⁸ Aus politischer Sicht, so Xu, habe das

¹⁴⁹⁴ Vgl.: A. a. O., S. 114.

¹⁴⁹⁵ Vgl.: A. a. O., S. 115.

¹⁴⁹⁶ Vgl.: A. a. O., S. 121.

¹⁴⁹⁷ Vgl.: A. a. O., S. 118.

¹⁴⁹⁸ Vgl.: Xu 1985, S. 35f.

Unglück der Menschheit seine Wurzeln in dem Verhältnis des Einzelnen zum Kollektiv. Ohne eine angemessene Beziehung der beiden zueinander könne letztendlich keine Harmonie entstehen. Daher sei es erstrebenswert, eine Balance zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft herzustellen. Xu glaubte, dass extremer Individualismus nicht zu der Herausbildung einer von Gemeinsamkeit geprägten Gesellschaft führen könne. Gleichzeitig glaubte er aber auch, dass ein absoluter Kollektivismus die Entstehung einer ethischen, sich auf Liebe stützenden Institution wie die Familie verhindere. Er war der Ansicht, dass es in der Welt weder ein isoliertes Individuum noch eine Gemeinschaft ohne Individuen gebe. Insofern könne gesagt werden, dass der Mensch nach der Eintracht zwischen dem Individuellen und der Ganzheit strebe. Man müsse vernünftig sowohl mit der zwischenmenschlichen Beziehung als auch mit dem Verhältnis zwischen dem Menschen und der Gemeinschaft umgehen, um zu verhindern, dass der einzelne Mensch in einer Gemeinschaft, die sich der Herausbildung des gemeinsamen Willens der Individuen zu verdanken habe, keinen Schaden anrichte. Zugleich solle die Gemeinschaft dem einzelnen Menschen aber nach wie vor als ein individuelles Mitglied der Gemeinschaft begreifen und ihm deswegen keine Hindernisse bei seiner persönlichen Entfaltung in den Weg legen.¹⁴⁹⁹

Xu sprach der Familie eine wichtige Rolle dabei zu, diese Aufgabe zu bewältigen und eine harmonische Gesellschaft aufzubauen. Sie galt ihm als gesellschaftliche Integrationsquelle. Die Familie solle dazu in der Lage sein, das Gleichgewicht zwischen dem Menschen als Individuum und als Mitglied einer Gemeinschaft zu wahren.¹⁵⁰⁰

In der chinesischen Geschichte war es nicht unüblich, dass eine Familie und die hieraus hervorgegangene Sippe unter der Leitung eines respektierten Patriarchen stand und über sich in gewisser Weise selbst regierte, also festlegte, welche Verhaltensweisen erwünscht waren und welche nicht. Im Familienleben sah Xu nicht nur „eine Produktionseinheit der Agrargesellschaft“ (*nongye shehui de shengchan danwei* – 农业社会的生产单位), sondern auch den Ort, an dem die Tugend der kindlichen Pietät vermittelt und gepflegt wurde.¹⁵⁰¹ Darauf werde der Zusammenhalt zwischen den Familienmitgliedern aufgebaut, welcher wiederum für die Aufrechterhaltung der Ordnung der Gemeinschaft maßgebend sei. Deswegen war er auch der Ansicht, dass die Familie die Grundlage für den chinesischen Staat bilden könne. Xu glaubte, dass Familie und Staat in der chinesischen Kultur nicht voneinander zu trennen seien und betrachtete die Familie quasi als einen „Prototypen“¹⁵⁰² des Staates. Familien seien wichtig, weil sie Intellektuellen einen Ort böten, um zu lernen, wie sich der

¹⁴⁹⁹ Vgl.: Xu 2002; S. 73.

¹⁵⁰⁰ Vgl.: Ebd.

¹⁵⁰¹ Vgl.: A. a. O., S. 70f.

¹⁵⁰² A. a. O., S. 75.

Mensch gegenüber anderen moralisch verhalten solle und welchen Verpflichtungen er gegenüber anderen nachzukommen habe. Im Despotismus hätten die Intellektuellen diese Möglichkeit nicht gehabt. Denn der Despotismus habe die Intellektuellen von der Politik abhängig gemacht. Sie hätten deswegen keine andere Möglichkeit gehabt, als sich für die Belange der herrschenden Schicht einzusetzen, um auf diese Weise ihren Lebensunterhalt zu sichern. Deswegen glaubte Xu, dass eine durch familiären Zusammenhalt geprägte Gemeinschaft ein Gegenmodell zu einem despotischen Gesellschaftskonstrukt darstellen könne. Die Familie, so lautete Xus Schlussfolgerung, sei der „echte Feind“¹⁵⁰³ für die Diktatur.¹⁵⁰⁴

Die kindliche Pietät stellt innerhalb des Konfuzianismus eine von drei sozialen Pflichten in Bezug auf die zwischenmenschlichen Beziehungen dar. Xu stellte fest, dass sich über diese drei sozialen Pflichten in den ethischen Schriften der Prä-Qin-Zeit keine Aussagen finden lassen würden. Erst mit dem „Reifen“ der despotischen Politik in der östlichen Han-Dynastie (25-220 v. Chr.) seien Schriften aufgetaucht, in denen hierauf eingegangen worden sei. Die kindliche Pietät ziele auf die Verinnerlichung der Moral ab. Folgt man Xu, so wurde vor der Prä-Qin Zeit (bis 221. v. Chr.) noch zwischen der Gefolgschaft der Kinder gegenüber den Eltern und der Beherrschten gegenüber dem Herrschenden unterschieden. Im Laufe der Jahre sei aber die Trennlinie zwischen den beiden Arten der Gefolgschaft immer undeutlicher geworden und schließlich ganz verschwunden. Dies sei darauf zurückzuführen, dass der Herrscher von seinen Untertanen absolute Loyalität verlangt habe. Die Gefolgschaft der Beherrschten gegenüber dem Herrschenden sei mit der kindlichen Pietät gegenüber den Eltern vermischt worden, um den Machtanspruch des letzteren zu legitimieren. Hierzu sei, so Xu, der konfuzianische „Klassiker der kindlichen Pietät“ (*Xiaojing* – 孝经)¹⁵⁰⁵ verfälscht worden. Mit diesem Betrug sei es dem Herrscher gelungen, seine Macht zu legitimieren und auf diese Art sein Land zu stabilisieren.¹⁵⁰⁶ Seit der Prä-Qin-Zeit (bis 221. v. Chr.) habe die kindliche Pietät den Grundstein der Kultur Chinas gelegt. Dabei hätten sich die Pflichten zwischen Vater und Sohn mit jenen zwischen dem Herrschenden und dem Beherrschten überlagert. Dies legte für Xu den Verdacht nahe, dass hierdurch eine despotische Politik profitieren sollte.¹⁵⁰⁷

¹⁵⁰³ A. a. O., S. 70.

¹⁵⁰⁴ Vgl.: Ebd.

¹⁵⁰⁵ Der „Klassiker der kindlichen Pietät“ ist einer der dreizehn Klassiker des Konfuzianismus und stellt, wie der Name bereits verrät, den Grundsatz der kindlichen Pietät dar. Die Pietät bildet den Kern der konfuzianischen Ethik. Laut diesem Klassiker verlangt das Mandat des Himmels, dass die Menschen sich pietäsvoll verhalten. Das bezieht sich nicht nur auf das Verhalten der Kinder gegenüber ihren Eltern, sondern auch z. B. auf das der Untertanen gegenüber ihren Herrscher. Die Pietät gehöre zu den Charakteren einer kultivierten Persönlichkeit. Hier wird davon ausgegangen, dass der Herrscher seine Politik im Licht des Prinzips der Pietät betreiben solle. Dementsprechend müsse sich der Beherrschte strikt daran halten, um ein der Ordnung angemessenes Leben führen zu können (für Details siehe: Huang Kai-guo. 2005. *Xianqin rujia xiaolun de fazhan yu „xiaojing“ de xingcheng* [Die Entwicklung des konfuzianischen Denkens der kindlichen Pietät in der Prä-Qin-Zeit und die Entstehung des Klassikers der kindlichen Pietät]. Dongyue luncong 26 (3): 84-89).

¹⁵⁰⁶ Vgl.: Xu 2002, S. 76.

¹⁵⁰⁷ Vgl.: Ebd.

In der darauffolgenden Jahren der Wei- (220-265 n. Chr.) und der Jin-Dynastie (265-420 n. Chr.) habe diese despotische Politik von anderen philosophischen Schulen, vor allem von der der „Dunklen Lehre“ (*xuanxue* – 玄学) und dem Buddhismus Indiens, Unterstützung erfahren. Diese Lehren hätten nämlich die Forderung nach einem von der Welt zurückgezogenen Leben gestellt. Damit werde aber die Basis der zwischenmenschlichen Beziehungen, die in der Han-Dynastie errichtet worden sei, erschüttert.¹⁵⁰⁸ Zugleich hätten sich die Gelehrten-Beamten allmählich vom realen sozialen Leben zu distanzieren begonnen und Schritt für Schritt eine „Moral der Sklaven“ (*nucai daode* – 奴才道德)¹⁵⁰⁹ angenommen.

Xu war der festen Überzeugung, dass sich die despotische Politik allein durch die kindliche Pietät verhindern lasse. Die philosophische Strömung der Legalisten, die davon ausging, dass die Natur des Menschen schlecht sei und nur durch die Androhung von Strafe verbessert werden könne, habe demgegenüber am Aufbau des Despotismus mitgewirkt. Denn sie habe die Gleichheit der moralischen Persönlichkeit und die ethisch verpflichtenden Beziehungen, die dem moralischen Charakter des Einzelnen entstammen würden, auf ihre Forderung, sich dem Status quo anzupassen und den Herrschenden gegenüber gehorsam zu sein, reduziert. Die Ethik der Legalisten habe sich nicht mit dem moralischen Charakter des Menschen befasst, sondern nur noch mit der Autorität. Auf diese Weise sei die politische Basis der despotischen Qin-Dynastie aufgebaut und von der Han-Dynastie fortgesetzt worden. Schließlich sei die königliche Autorität am Anfang der Östlichen Han-Dynastie durch Wahrsagungsbücher legitimiert worden.¹⁵¹⁰

Die Legalisten hätten mithilfe der autoritären politischen Macht die „Grundregeln“ (*gang* – 纲)¹⁵¹¹ für die gesellschaftliche Hierarchie festgelegt. Durch diesen Gedanken des Legalismus wurden die ethischen, auf die Zwischenmenschlichkeit bezogenen Gedanken des Konfuzianismus in Xus Augen im großen Maße verfälscht. Das bezeichnete Xu als die große Veränderung des „geschichtlichen Schicksals Chinas“ (*zhongguo lishi mingyun* – 中国历史命运)¹⁵¹². Dennoch verwies er darauf, dass einige rationale Bestandteile des Konfuzianismus, wie z. B. die Liebe des Herrschenden zum Volk und die Achtung der Beherrschten für die Familie sowie die Sippe, weiterhin ein Teil der chinesischen Gesellschaft gewesen seien. Diese verbliebenen Gedanken des Konfuzianismus und die durch die Legalisten hervorgebrachte Entwicklung der Moral der Sklaven hätten an der Stabilisierung der despotischen Politik mitgewirkt. Erst in der Song-Dynastie sei man

¹⁵⁰⁸ Vgl.: A. a. O., S. 97.

¹⁵⁰⁹ A. a. O., S. 96.

¹⁵¹⁰ Vgl.: A. a. O., S. 95.

¹⁵¹¹ A. a. O., S. 96

¹⁵¹² Ebd.

ernsthaft bestrebt gewesen, die kulturelle Ordnung, die sich eigentlich an der kindlichen Pietät orientiert habe, wieder herzustellen und die Gesellschaft zu stabilisieren. Damit sei die Renaissance des Konfuzianismus ausgelöst worden.¹⁵¹³

Dieser Wandel wurde nach Xu durch die „Ordnungsprinzip-Schule“ (*li xue* – 理学) des Konfuzianismus eingeleitet. Diese habe sich zwar grundsätzlich an die drei sozialen Pflichten des Konfuzianismus gehalten, dies allerdings nicht ohne Vorbehalte. Zwar hätten sich ihre Anhänger nicht vorstellen können, den Despotismus zu stürzen. Doch seien sie immerhin der Meinung gewesen, dass nicht alles unter dieser despotischen Herrschaft rational sei. Deswegen sei es aus ihrer Sicht auch legitim gewesen, sich zumindest gegen die irrationalen Aspekte der despotischen Ordnung zu wehren.¹⁵¹⁴ Darüber hinaus glaubte Xu, dass diese Schule dem Grundsatz der kindlichen Pietät wieder eine größere Bedeutung zugeschrieben habe, und er lobte die von ihr angewandte Methode, nämlich die „Untersuchung der Dinge und Erforschung der Bahnen der Wirklichkeit“ (*gewu qiongli* – 格物穷理)¹⁵¹⁵.

Sie erweitert die Praxis, die sich auf die zwischenmenschliche Liebe beruft, um die mit allem vereinbarte Mitmenschlichkeit zu erzielen. Dadurch integriert sich das einzelne Leben ins Leben des ganzen Kosmos. So erfüllt der einzelne Mensch die Verpflichtung und verwirklicht den Wert des einzelnen Lebens, d. h. zugleich erfüllt man die Verpflichtung des ganzen Lebens und verwirklicht den Wert des ganzen Lebens.¹⁵¹⁶

Er war davon überzeugt, dass der Neukonfuzianismus der Song-Dynastie einen Beitrag zum nationalen Leben geleistet und die an der kindlichen Pietät orientierte Ordnung ans Licht gebracht habe.¹⁵¹⁷ Dennoch ging Xu nicht mehr davon aus, dass der Entwurf einer Gesellschaft nur noch auf der Familie beruhe.

Das Zeitalter, in dem die ganze Gesellschaft auf der Sippe aufgebaut wird, ist vorbei. Wir sollen noch mehr selbstständige Institutionen in Kultur, Wirtschaft und Politik errichten, um uns an das heutige Leben anzupassen und es zu fördern. Und wir können nicht mehr wie früher von der Selbständigkeit einer Familie abhängig gemacht werden.¹⁵¹⁸

¹⁵¹³ Vgl.: Ebd.

¹⁵¹⁴ Vgl.: Ebd.

¹⁵¹⁵ Bahnen der Wirklichkeit meint hier „die Bahnen, in denen sich sämtliche die Wirklichkeit konstituierenden Prozesse vollziehen, so dass sie im Idealfall einer harmonischen Zusammenstimmung wiederum als eine Bahn angesprochen werden können – der Ausdruck verweist dann gleichsam auf die Intelligibilität des *Dao*: Es ist möglich, den Zusammenhang von Mensch, Gesellschaft und Kosmos zu erkennen und sich denkend und handelnd in ihn einzufinden“ (Huang/Schmidt 2009, S. 240, Hervorhebung im Original).

¹⁵¹⁶ Xu 2002, S. 98.

¹⁵¹⁷ Vgl.: Ebd.

¹⁵¹⁸ A. a. O., S. 102.

Aber diese selbstständigen Institutionen sollten sich nach Xus Überzeugung auf die Liebe stützen, um ein harmonisches Familienleben zu ermöglichen. Auf diese Art und Weise könnten alle friedlich miteinander leben. Zum einen sollte eine familiäre Atmosphäre dafür sorgen, dass die Menschen nicht mehr miteinander konkurrieren würden. Zum anderen sollte es den Menschen dann nicht mehr nur um die Verfolgung der eigenen Interessen ohne Rücksicht auf die anderen gehen. Konkurrenz werde in einer friedlichen Gesellschaft in liebevoller Weise behandelt. Die gesellschaftliche Ordnung sei nicht nur von Gesetzen abhängig, sondern auch von der gefühlsmäßigen Kooperation der Menschen. Die despotische Politik war nach Xus Auffassung auf ein verzerrtes Verständnis der kindlichen Pietät zurückzuführen.¹⁵¹⁹

Der Grund dafür, dass die Herrscher in China solche Prinzipien sowie die dazugehörige philosophische Konzeption zum Teil ihrer Politik gemacht hätten, sei gewesen, dass sie nur jene Gedanken zulassen wollten, die der despotischen Ordnung zugutegekommen seien. In Xus Augen war dies nicht weiter verwunderlich. Tatsächlich hielt er das Verhalten des Despoten für selbstverständlich, ohne es dabei verteidigen zu wollen.¹⁵²⁰ Eine richtige Interpretation der kindlichen Pietät, davon war Xu überzeugt, werde den „rationalsten“ Weg zur Demokratie weisen¹⁵²¹ und sich dabei auf „den Keim der Liebe“ (*aimiao* – 爱苗)¹⁵²² der Menschheit berufen. Auf dieser Basis könne man den friedlichen Zustand der Gesellschaft bewahren.¹⁵²³

5.3 DIE PROBLEMATIK DER KULTURELLEN ORDNUNG

Obwohl der Konfuzianismus nach Xus Überzeugung den Grundstein für den Aufbau einer demokratischen Gesellschaft hätte bilden können, kam es doch ganz anders.

Der politische Gedanke des Konfuzianismus nimmt in der Geschichte eine Rolle ein, das Gift des Tyrannen und der korrupten Beamten abzumildern und einen klaren Weitblick auf den Frieden und das Glück der Menschheit anzubieten. Dennoch löst er in Wirklichkeit die Probleme des Tyrannen und der korrupten Beamten nicht. Und er kann wenig dazu beitragen, der geschichtlich zyklischen Tragödie Chinas von der Ordnung zum Chaos zu entgehen.¹⁵²⁴

Daraus lässt sich ableiten, dass der Konfuzianismus gesellschaftliche Fehlentwicklungen im

¹⁵¹⁹ Vgl.: A. a. O., S. 93.

¹⁵²⁰ Vgl.: A. a. O., S. 76.

¹⁵²¹ Vgl.: A. a. O., S. 47.

¹⁵²² A. a. O., S. 68.

¹⁵²³ Vgl.: Ebd.

¹⁵²⁴ A. a. O., S. 116.

beschränkten Maße bremsen, das eigentliche gesellschaftliche Problem aber nicht lösen kann. Xu begründet dies damit, dass sich die traditionellen politischen Gedanken immer der Sicht des Regierenden bzw. des Herrschers gewidmet hätten, nicht aber der Sicht des Regierten bzw. des Volkes. Das Volk sei somit immer als Adressat der Politik betrachtet worden, obwohl es im Konfuzianismus als deren „Wurzel“ angesehen hätte werden sollen.¹⁵²⁵ Diese falsche Akzentsetzung habe dann letztlich zum Despotismus geführt.¹⁵²⁶

Darüber hinaus vertrat Xu den Standpunkt, dass die in der chinesischen Psyche tief verwurzelte „Selbstgeringschätzung“ (*zibei* – 自卑)¹⁵²⁷ die Situation zusätzlich erschwert habe. Dies hänge damit zusammen, dass die chinesische Bevölkerung nicht gewusst habe, wie man ein menschenwürdiges Leben führen könne. Diese Unfähigkeit habe den Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit den politischen Fragen Chinas und zugleich mit dessen Kultur gebildet.¹⁵²⁸ Der Mangel an der moralischen Selbstbewusstheit habe zum einen dafür gesorgt, dass sich der Herrscher über das ursprüngliche und „objektive“ Subjekt der Politik, nämlich das Volk, und die damit einhergehende Verantwortungen, hinwegsetzt habe. Tatsächlich habe sich der Herrscher deswegen eingebildet, dass er das Subjekt der Politik sei.¹⁵²⁹ Die Tatsache, dass der Stellenwert des Volkes als Subjekt der Politik nicht geltend gemacht werden können, habe dazu geführt, dass in der Politik eine „Doppelsubjektivität“ (*erchong de zhuti xing* – 二重的主体性)¹⁵³⁰ entstanden sei. Darauf wird im nachfolgenden Unterkapitel eingegangen.

Wie oben dargestellt, nahmen die Intellektuellen beim Aufbau einer herzgeistigen Kultur laut Xu eine nicht zu übersehene Rolle ein. Ihr moralisches Handeln solle, so Xus Forderung, ein Beispiel für den mustergültigen Umgang mit dem Menschen sein, um ein harmonisches Verhältnis zueinander aufbauen zu können. Doch aufgrund der Doppelsubjektivität seien die Intellektuellen dazu gezwungen worden, für ihren eigenen Lebensunterhalt zu kämpfen. So hätten sie nur wenige Möglichkeiten gehabt, sich in den Dienst des Volkes zu stellen und den Konfuzianismus zu praktizieren. Stattdessen hätten sie dazu geneigt, die ihnen Übergeordneten zu umschmeicheln, um auf diese Weise um Posten am Kaiserhof zu ringen. Dies habe aber negative Auswirkungen gehabt, da sie sich nicht mehr um das Wissen und die Entwicklung der moralischen Persönlichkeit hätten kümmern können. Diese schmeichelnden Gelehrten-Beamten bezeichnete Xu als „die Lasten der

¹⁵²⁵ Vgl.: A. a. O., S. S. 117.

¹⁵²⁶ Vgl.: Ebd.

¹⁵²⁷ A. a. O., S. 356.

¹⁵²⁸ Vgl.: A. a. O., S. 357.

¹⁵²⁹ Vgl.: A. a. O., S. 120. Was das Subjekt anbelangt, wird darauf hingewiesen, dass es hier nicht um den Akteur geht, sondern um den Primat der Politik (vgl.: Huang/Schmidt 2009, S. 172).

¹⁵³⁰ Xu 1985, S. 104.

Geschichte“ (*lishi de yi da fudan* – 历史的一大负担)¹⁵³¹. Neben Ihnen hätte es auch andere Intellektuelle gegeben, die ein isoliertes Leben als Einsiedler geführt und sich, obwohl mit der realen Politik unzufrieden, nicht in das politische Geschehen eingemischt hätten. Beiden Arten von Gelehrten warf Xu vor, dass sie sich aus der Verantwortung gestohlen hätten, die ihnen von der Gesellschaft auferlegt worden sei.¹⁵³² Im vorliegenden Kapitel wird Xus Wahrnehmung der Probleme in Bezug auf die Entwicklung der chinesischen Gesellschaft in den Mittelpunkt gerückt und untersucht, ob sich darin ein Lösungsansatz für eben jene Problematik finden lässt.

5.3.1 DIE POLITISCHE DOPPELSUBJEKTIVITÄT

In China wird das Volk oftmals als die Wurzel (*minben zhuyi* – 民本主义) der Politik betrachtet. Sie ist demnach also das Subjekt der Politik. Doch die politische Realität der chinesischen Geschichte sah oftmals ganz anders aus. Tatsächlich gab es hier lange Phasen des Despotismus. Viele Herrscher erweckten den Anschein, dass sie die Quelle der Macht wären, nicht das Volk. Sollte man dieser Sichtweise folgen, so wäre der Herrscher das Subjekt der Politik.¹⁵³³

Viele moralisch kultivierte Persönlichkeiten hätten, so Xu, in der chinesischen Geschichte versucht, die letzte Sichtweise zu verbreiten, und das Volk davon zu überzeugen, dass der Herrscher eine „Machtquelle“ (*quanyuan* – 权原)¹⁵³⁴ und seine Herrschaft alleine deswegen schon legitim sei. Auf dieser Basis habe sich der „Weg des Regierens“ (*zhidao* – 治道)¹⁵³⁵ in der Vergangenheit als der „Weg des Herrschers“ (*jundao* – 君道)¹⁵³⁶ erwiesen, was im klaren Gegensatz zu der Sichtweise des Konfuzianismus gestanden habe. Denn dem Konfuzianismus zufolge sollte das Volk ins Zentrum der Politik gerückt werden. Auf diesen grundlegenden Widerspruch wies Xu hin und sprach in diesem Zusammenhang von der Doppelsubjektivität. Er war der Meinung, dass die Doppelsubjektivität in der Politik letzten Endes dafür verantwortlich sei, dass sich die beiden Subjekte nicht miteinander versöhnen könnten. Dieser Widerspruch sorgte dafür, dass sich die Gesellschaft immer wieder von der Ordnung ins Chaos bewege.¹⁵³⁷ Folgt man dieser Sichtweise, so lässt sich sagen, dass sich die chinesische Politik hauptsächlich mit der Frage befasste, wie man die Subjektivität des Herrschers

¹⁵³¹ Xu 2002, S. 119.

¹⁵³² Vgl.: Ebd.

¹⁵³³ Vgl.: Xu 1985, S. 104.

¹⁵³⁴ Ebd.

¹⁵³⁵ Ebd.

¹⁵³⁶ Ebd.

¹⁵³⁷ Vgl.: Ebd.

auflösen könne, um auf diese Weise dem Volk seine Macht zurückzugeben. Xu glaubte, dass es notwendig sei, die Machtkonkurrenz zwischen den beiden Subjekten zu beenden. Er argumentierte zunächst, dass alle Menschen ihr Handeln nach ihren jeweiligen „Zu- und Abneigung“ (*hao wu* – 好惡) ausrichten würden. Auch der Herrscher müsse seine eigenen Interessen befriedigen. Der Unterschied zwischen ihm und den normalen Leuten liege darin, dass er aufgrund seiner Macht seine Wünsche viel leichter in Erfüllung gehen lassen könne. Auf diese Weise bilde sich seine politische Subjektivität heraus, indem er zugleich die Möglichkeiten für die Artikulierung und die Verwirklichung der Interessen aller anderen einschränke, wenn nicht gar gänzlich verhindere.¹⁵³⁸ Dadurch würde es zu zunehmenden Spannungen zwischen den beiden kommen. Der Herrscher und die Beherrschten ständen einander gegenüber und würden somit in einen Konflikt geraten, dessen Zuspitzung unvermeidlich ins gesellschaftliche Chaos führe.¹⁵³⁹

Die Gegenüberstellung zwischen dem Herrscher und dem Volk Sorge auch für eine unüberbrückbare Distanz zwischen den beiden. Nach Xus Überzeugung sollte der Herrscher Verantwortung übernehmen, um eine gute Beziehung zum Volk zu pflegen. Er müsse sich darüber im Klaren sein, dass er vor allem auf diese Weise seine Macht legitimiere, weniger durch seine Kompetenz oder Intelligenz. Die wahre Quelle seiner Herrschaft sei seine durch Konfuzianismus und Daoismus beeinflusste moralische und auf Toleranz beruhende Erziehung. Mit deren Hilfe solle er beurteilen lernen, ob die Art und Weise, wie er seine Interessen verfolgte, gerechtfertigt sei, oder eben nicht. Es stelle sich sogar die Frage, ob ihm das Recht vorbehalten sei, im eigenen Interesse zu handeln.¹⁵⁴⁰ Xu forderte den Herrscher zur „Selbstnegation“ (*ziwo fouding* – 自我的否定)¹⁵⁴¹ auf, wodurch er daran gehindert werden sollte, seine individuellen Interessen durch seine Macht durchzusetzen, was, so Xu, schließlich zum Despotismus führen müsse. Durch die Selbstnegation könne die Subjektivität des Herrschers überwunden werden.¹⁵⁴²

Zugleich solle das Volk die Möglichkeit erhalten, dem eigenen Willen Ausdruck zu verleihen, und das Land nach seinen Interessen zu regieren. Die Aufgabe des Herrschers sei es, die notwendigen Voraussetzungen dafür zu schaffen. Deswegen müsste er die Subjektivität des Volkes mit entsprechenden Maßnahmen unterstützen. Das Volk könne dann die Macht ergreifen, während den Herrschern eigentlich nichts mehr zu tun übrig bliebe. Denn: Der Herrscher solle sich an den Interessen des Volks orientieren und keine eigenen Interessen vertreten. Er solle nach dem Zustand

¹⁵³⁸ Vgl.: Ebd.

¹⁵³⁹ Vgl.: Ebd.

¹⁵⁴⁰ Vgl.: Ebd.

¹⁵⁴¹ Ebd.

¹⁵⁴² Vgl. Ebd.

des Nichtstuns streben.¹⁵⁴³ Erst dann könne von der „Subjektivitätslosigkeit“ (*wu zhuti xing zhuangtai* – 非主体性底状态)¹⁵⁴⁴ gesprochen werden.

Das Nichtstun des Herrschers setze, so Xu, dessen moralische Kultivierung voraus. Damit sei allgemein die Hoffnung verbunden, dass die moralische Kultivierung der Persönlichkeit des Herrschers zum Trage komme.¹⁵⁴⁵ Dafür müsse der Herrscher zunächst eine „gute Motivation“ besitzen.

Eine gute Motivation ist eine moralische Motivation. Sie fordert einen dazu auf, „sich von der vorweggenommenen Position zu befreien und auf die richtige Meinung anderer [namentlich der Öffentlichkeit] zu hören“ [*she ji cong ren* – 捨己从人], statt „Andere [namentlich die Öffentlichkeit] zur Befolgung des eigenen Willens zu zwingen“ [*qiang ren jiu ji* – 强人就己].¹⁵⁴⁶

Durch das moralische Handeln sollte die Subjektivität der Herrscher gemäß Xus Verständnis aufgelöst werden. Der Herrscher müsse sich in die Gemeinschaft integrieren und dürfe die Macht nicht missbrauchen. Zugleich müsse die Subjektivität des Volks gestärkt werden.¹⁵⁴⁷ Dazu konnte der Herrscher gemäß Xus Verständnis ebenfalls maßgeblich beitragen.

Die nächste und höhere Stufe des Nichtstuns ist „die Verantwortung zu übernehmen und Selbstkritik auszuüben“ [*zuiji* – 罪己] sowie „einen Fehler zu bekennen und ihn zu bedauern“ [*huiguo* – 悔过]. Das zeigt sich darin, den „Gegenüber mit Aufrichtigkeit zu behandeln“ [*tuicheng* – 推诚], statt sich „trügerisch, eifersüchtig und nachtragend“ [*caixian* – 猜嫌] zu benehmen, die „ermahnenden Worte zu akzeptieren“ [*najian* – 纳谏], statt zu „schmeicheln“ [*hao yu* – 好谀], „verzeihen statt zu hassen“ [*kuangshu dai jike* – 宽恕代忌刻].¹⁵⁴⁸

Durch das Nichtstun, die Übernahme von Verantwortung und die Selbstkritik werde die Subjektivität des Herrschers aufgelöst, während durch den aufrichtigen Umgang mit den Menschen, die Annahme von kritischen Ermahnungen und das Verzeihen die Subjektivität des Volkes gestärkt werde.¹⁵⁴⁹ Unter dieser Bedingung könne der wahre Weg des Regierens verwirklicht werden. Dementsprechend könne

¹⁵⁴³ Dieser Begriff kommt aus dem Daoismus und plädiert dafür, dass man sich nicht in die Ordnungsprinzipien einmischen solle, da sich die Änderung der Welt oder aller Dinge an den eigenen Weg halte. Dementsprechend solle man im Einklang mit dieser Ordnung handeln, wodurch der Eindruck entstehe, dass man nichts getan habe (für Details siehe: Meng Pei-yuan. 1996. „*Dao*“ *de jingjie - Laozi zhexue de shenceng yiyun* [Der ideale Zustand des „Weges“ - Die grundlegende Bedeutung der Philosophie von Lao Zi]. Zhongguo shehui kexue [1]: 115-124). Vor diesem Kontext wollte Xu betonen, dass der Wille des Volkes das Mandat des Himmels bzw. eine sich in der kosmischen Ordnung verbergende Rationalität widerspiegele. Daher solle die Regierung möglichst nicht in die Willensentscheidung eingreifen.

¹⁵⁴⁴ Xu 1985, S. 104.

¹⁵⁴⁵ Vgl.: Ebd.

¹⁵⁴⁶ A. a. O., S. 105.

¹⁵⁴⁷ Vgl.: A. a. O., S. 109.

¹⁵⁴⁸ Ebd.

¹⁵⁴⁹ Ebd.

das Volk dann politisch handeln. Die öffentliche Meinung könne Entscheidungen treffen, die nicht mehr vom Willen des Herrschers abhängig seien. Träfen diese Bedingungen ein, so wäre der Wille des Herrschers mit dem Volkswillen identisch. Beide Willen würden sich schließlich zu einem gemeinsamen Willen vereinigen. Nichtsdestotrotz müsse, so Xu, angemerkt werden, dass die Integration des Herrschers in die Gemeinschaft zwar den Verlust seiner Subjektivität bedeuten würde. Doch würde sich gleichzeitig dessen Position in der kulturellen Ordnung festigen.¹⁵⁵⁰

5.3.2 DIE FEHLENTWICKLUNG DER PERSÖNLICHKEIT DER INTELLEKTUELLEN

Laut Xu konnten die Intellektuellen der chinesischen Geschichte ihre eigenen Interessen nur durch die Politik verfolgen. Auf diese Weise sei die Politik zu einem unverzichtbaren Bestandteil des alltäglichen Lebens geworden. Dadurch seien wiederum die Intellektuellen von der politischen Macht abhängig geworden, sodass der Eindruck entstanden sei, dass der Herrscher über allen stehe.¹⁵⁵¹ Um sich in den Dienst des Kaiserhofes stellen zu können, war, wie bereits mehrfach ausgeführt wurde, der erfolgreiche Abschluss der Staatsdienstexamen zwingend erforderlich. Xu glaubte, dass die Intellektuellen auf diese Weise ihr ganzes Leben mit dem „schmalen politischen“¹⁵⁵² Weg verbunden und sich dann nicht mehr davon hätten befreien können. Darin sah Xu „eine große Lücke und eine große Tragödie“¹⁵⁵³ der chinesischen Kultur.

Xu glaubte, dass die Gelehrten-Beamten zu den Intellektuellen in der frühen chinesischen Geschichte gezählt hätten. Sie seien allgemein als „lesefähige Menschen“ (*dushu ren* – 读书人)¹⁵⁵⁴ bekannt gewesen. Die Intellektuellen seien vor allem nach ihrem moralischen Handeln bewertet worden, weniger nach ihrem Wissensbestand, zumal sie ohnehin nicht danach gestrebt hätten, bei ihren Forschungen besonders objektiv zu sein.¹⁵⁵⁵ Ein wichtiger Grund hierfür war nach Xus Meinung die nur unzureichend entwickelte Fähigkeit der chinesischen Intellektuellen zum konzeptionellen Denken. Das habe dazu geführt, dass es in der chinesischen Kultur keine objektiven Maßstäbe für die Kategorien „wahr“ und „falsch“ gegeben habe. Die traditionelle Bildung, so Xu, sei deswegen ungeeignet, um zu erkennen, ob etwas wahr oder falsch sei.¹⁵⁵⁶ Deshalb waren die Intellektuellen für ihn nicht dazu in der Lage, für das Gemeinwohl zu sorgen. Sie seien eben bloß

¹⁵⁵⁰ Vgl.: A. a. O., S. 111.

¹⁵⁵¹ Vgl.: Xu 2002, S. 69.

¹⁵⁵² A. a. O., S. 128.

¹⁵⁵³ Ebd.

¹⁵⁵⁴ Vgl.: A. a. O., S. 129.

¹⁵⁵⁵ A. a. O., S. 130.

¹⁵⁵⁶ Ebd.

lesefähige Menschen, nicht weniger, aber vor allem auch nicht mehr. Damit hätten sie sich vom moralischen Herzgeist der chinesischen Kultur ab- und sich stattdessen den Eigeninteressen zugewandt. Er glaubte, dass sich der interessegeleitete Egoismus in einer solchen Gesellschaft nicht überwinden ließe. Dies sei im Westen anders, da sich die Menschen hier an die Regeln, die den Menschen durch Religion, Gesetze und die staatlichen Zwangsmittel auferlegt würden, halten müssten.¹⁵⁵⁷

Die Wurzel für den Egoismus der chinesischen Intellektuellen sah Xu in der Sorge um ihre eigene Existenz begründet. Anders als in China würden die westlichen Intellektuellen meist aus reichen Familien stammen. Existenzängste seien ihnen deshalb fremd. Sie würden um des Wissens willens lernen, nicht aber um das eigene Überleben zu sichern. Die griechischen Philosophen hätten sich ausnahmslos politisch engagiert. Hierin hätten sie vor allem eine soziale Aktivität gesehen, nicht aber die einzige Möglichkeit, ihren Lebensunterhalt zu bestreiten. Auf diese Weise sei die Unabhängigkeit der Gebildeten von der Politik ermöglicht worden und eine gute Verwaltungstradition im Westen entstanden, die die Auseinandersetzung mit der Politik aus der unabhängigen Sicht des einzelnen Menschen, und somit der gesamten Gesellschaft, ermöglicht habe, und nicht nur aus der Sicht eines einzelnen Herrschers.¹⁵⁵⁸

Die gebildete Schicht Chinas sei in der Zeit der Streitenden Reiche vor allem aus dem im Laufe der Zeit immer unbedeutender gewordenen Adel hervorgegangen. In der Gesellschaft selber hätten sie aber kaum Verdienstmöglichkeiten gehabt. Deswegen hätten sie praktisch keine andere Wahl gehabt, als sich der Politik zuzuwenden. Als „frei umherwandernde Gebildete“ (*youshi* – 游士)¹⁵⁵⁹ sei ihr Überleben somit von dem Wohlwollen anderer abhängig gewesen. Sie seien deswegen von Anfang an die „Parasiten“¹⁵⁶⁰ der Politik und Bettler gegenüber der herrschenden Schicht gewesen. All dies habe zur Herausbildung des Charakters der chinesischen Intellektuellen beigetragen.¹⁵⁶¹

Insbesondere die Staatsdienstexamen haben der Gesellschaft in Xus Augen mehr Schaden als Nutzen gebracht. Denn aufgrund ihrer Einführung sei der Standard für die Auswahl der Beamten geändert worden, da man nicht mehr einen so großen Wert auf das moralische Verhalten und das Ansehen der Anwärter auf den Beamtenposten gelegt, sondern vor allem auf die von den Anwärtern schriftlich abgelegten Prüfungen geachtet habe. Nach Xus Auffassung war dies der Grund dafür, dass die Intellektuellen keinen Sinn mehr darin sahen, sich in die Gesellschaft zu integrieren, diese zu verstehen und die Menschen zu unterstützen. Infolgedessen hätten sie sich von der Gesellschaft

¹⁵⁵⁷ A. a. O., S. 133.

¹⁵⁵⁸ Vgl.: A. a. O., S. 132.

¹⁵⁵⁹ A. a. O., S. 134.

¹⁵⁶⁰ Ebd.

¹⁵⁶¹ Vgl.: Ebd.

abgekapselt. Gleichzeitig hätten sie den Übergeordneten hofiert, um politische Karriere machen zu können. Letztendlich hätten sie dadurch das Verantwortungsgefühl für die Gesellschaft verloren.¹⁵⁶²

Xu wies darauf hin, dass in der Zeit vom Beginn der Jin- bis zum Ende der Südlichen und Nördlichen Dynastien (266-581 n. Chr.) die Staatsdienstexamen noch keine besondere Rolle gespielt hätten. In dieser Zeit hätten die Gebildeten in der Regel zu den „Familien der privilegierten Schicht“ (*shizu* – 世族)¹⁵⁶³ gezählt. Diese Familien hätten aufgrund des ausgeprägten Moralbewusstseins ihrer Mitglieder ein hohes Ansehen genossen und die Beamtenposten von Generation zu Generation vererbt. Die einzige andere Möglichkeit, an einen Beamtenposten zu kommen, sei gewesen, durch einen eigens hierfür zuständigen Beamten auf diesen Posten eingesetzt zu werden, wobei die Entscheidung dieses Beamten auf der öffentlichen Meinung in Hinblick auf den moralischen Charakter des Anwärters auf den Beamtenposten beruht habe. Allgemein sei in dieser Zeit also die Moral das wichtigste Auswahlkriterium bei der Vergabe der Beamtenposten gewesen.¹⁵⁶⁴

Hier kann man einen Unterschied zwischen diesen privilegierten Intellektuellen und den Adelligen Europas feststellen. Denn der Einfluss des europäischen Adels basierte vor allem auf ihrem materiellen Reichtum und nicht, wie bei den chinesischen Intellektuellen, auf ihrem moralischen Charakter. Die chinesischen Intellektuellen mussten auf die „öffentliche Meinung“ (*qingyi* – 清议)¹⁵⁶⁵ hören und auf ihr eigenes moralisches Verhalten achten.¹⁵⁶⁶ Auf der anderen Seite hatten sie aber auch Anspruch darauf, ihre Meinungen in Bezug auf die Politik frei äußern zu können. Auf diese Weise konnte die politische Unabhängigkeit der Intellektuellen von der politischen Macht garantiert werden.¹⁵⁶⁷

Diese Unabhängigkeit wurde, folgt man Xu, 605 n. Chr. mit der Einführung der Staatsdienstexamen unter dem Kaiser Yangdi in der Sui-Dynastie (581-618 n. Chr.) maßgeblich beeinträchtigt. Zwar hätten die Staatsdienstexamen auch weiterhin einen Beitrag zur Entstehung von

¹⁵⁶² Vgl.: A. a. O., S. 139.

¹⁵⁶³ A. a. O., S. 137.

¹⁵⁶⁴ Vgl.: Ebd.

¹⁵⁶⁵ A. a. O., S. 138.

¹⁵⁶⁶ Diese öffentliche Meinung wurde in der traditionellen Gesellschaft Chinas als eine gerechte Einschätzung über das Verhalten der politischen Machthaber angesehen. Diese Meinung war hauptsächlich auf die Politik gerichtet. Diejenigen, die diese Meinung äußern durften, hatten entweder keine Regierungsämter inne und vertraten die Meinung der inoffiziellen Seite bzw. die Interessen der Gesellschaft gegenüber der offiziellen Seite bzw. gegenüber der Regierung. Auch diejenigen, die einen niederen Rang des Regierungsamtes innehatten, durften ebenfalls ihre Meinung über den Machtinhaber äußern. In beiden Fällen nahmen diese Leute einen kritischen Abstand zur Regierung ein. Über die Politik reden zu dürfen, setzte in der chinesischen Kulturgesellschaft voraus, ein bestimmtes Bildungsniveau vorweisen zu können und sich vor allem mit der konfuzianischen Lehre vertraut gemacht zu haben. Zweifelsohne durfte nur die gebildete Schicht diese Rolle übernehmen. Sie versuchte, durch die Äußerung einer berechtigten Meinung über die Politik zur Entspannung zwischen dem Herrschenden und dem Beherrschten beizutragen. Der Umgang des Herrschers mit solchen Meinungsäußerungen konnte Aufschluss über seinen generellen Umgang mit der Meinungsfreiheit geben. Aber diese Rolle der gebildeten Schicht führte auch dazu, dass unter Intellektuellen nicht selten Interessenkonflikte ausbrachen. Allerdings muss hierzu noch angemerkt werden, dass diese öffentliche Meinung häufig noch mehr Wert auf die Moral bzw. auf das moralische Verhalten des Machtinhabers statt auf dessen politische Leistungen legte (für Details siehe: Li Jun. 2009. *Donglin dangyi yu zhongguo gudai qingyi chuantong* [On Donglin political criticism and the carefree talk tradition] (5): 67-70).

¹⁵⁶⁷ Vgl.: Xu 2002, S. 138.

privilegierten Intellektuellen geleistet, die zumindest prinzipiell dazu in der Lage gewesen seien, die gesellschaftliche Meinung über die Herrschenden und ihre Politik zu artikulieren. Doch hätten sie keine Möglichkeit gehabt, die Herrschenden zu kontrollieren. Zudem seien die Staatsdienstexamen letzten Endes nur dafür eingesetzt worden, die politische Macht der Herrscher zu legitimieren. Beamtenposten seien nicht mehr vererbt oder an besonders moralische Persönlichkeiten vergeben worden. Der einzige Zugang zu ihnen habe darin bestanden, die Staatsdienstexamen erfolgreich abzulegen. Dies habe von den Prüflingen aber keinen besonderen moralischen Charakter erfordert. Deswegen seien sie auch immer weniger bestrebt gewesen, sich dem Herrscher notfalls entgegenzustellen. Somit seien sie auf lange Sicht zu den Instrumenten des Despoten geworden. Xu meinte, dass dieses System seitdem zu der Schwäche der chinesischen Kultur beigetragen habe.¹⁵⁶⁸ Der negative Einfluss dieses Bildungssystems sei insgesamt größer gewesen als sein konstruktiver Beitrag.¹⁵⁶⁹ Xu sprach hier von der Abhängigkeit der Gelehrten-Beamten von der Politik und bezeichnete diese Beziehung als die „zwischen dem Jäger und der Beute“¹⁵⁷⁰.

Die gebildete Schicht habe sich hier wie ein Tier verhalten und sei darauf fixiert gewesen, ihre Grundbedürfnisse zu befriedigen. Sie habe nichts von der Moral gewusst und nicht zwischen Richtig und Falsch unterscheiden können. Durch die Politik habe sie zwar unter materiellen Gesichtspunkten ein sorgenfreies Leben führen können. Doch im Gegenzug sei sie von der Politik regelrecht versklavt worden.¹⁵⁷¹

Ferner bezeichnete Xu die Gelehrten und deren „Reserve“ (*yubei jun* – 预备军)¹⁵⁷² – Xu verwies hiermit darauf, wie begehrt die Beamtenposten gewesen seien, sodass es eine breite Masse an Bewerbern gegeben habe – die vom Staatsdienstexamenssystem gefördert würden, als „Gruppe der Räuber“ (*daozei jituan* – 盗贼集团)¹⁵⁷³. Er verglich die Ausbildungsmethoden der Qing-Dynastie mit den Methoden der Sklaverei. Die Gelehrten-Beamten seien bspw. dazu gezwungen worden, die Edikte des Kaisers zu lesen.¹⁵⁷⁴ Auch zur Textphilologie äußerte er sich sehr kritisch. Ihr Aufkommen sei nichts anderes als „die Laune, mit der die klugen Leute von realen Problemen ablenken können“¹⁵⁷⁵.

Anders als im westlichen Mittelalter, wo Händler und das daraus hervorgegangene neue Bürgertum an der Geschichte mitgewirkt hätten, sei die Weiterentwicklung der chinesischen

¹⁵⁶⁸ Vgl.: Ebd.

¹⁵⁶⁹ Vgl.: Ebd.

¹⁵⁷⁰ A. a. O., S. 140.

¹⁵⁷¹ Vgl.: Ebd.

¹⁵⁷² A. a. O., S. 141.

¹⁵⁷³ Ebd.

¹⁵⁷⁴ Vgl.: A. a. O., S. 142.

¹⁵⁷⁵ Ebd.

Gesellschaft vor allem auf die Intellektuellen angewiesen gewesen. Aus den oben aufgeführten Gründen glaubte Xu aber, dass die Entwicklung und der damit einhergehende Fortschritt in China nur in einem sehr begrenzten Rahmen verlaufen seien. Die Intellektuellen hätten, so Xu, gar nicht wirklich den Anspruch gehabt, an einer sozialen Weiterentwicklung mitzuwirken.¹⁵⁷⁶ Außerdem hätten sie nach dem Zerfall der Qing-Dynastie schon alleine aufgrund der chaotischen politischen Zustände keine nennenswerten Veränderungen anstoßen können. Stattdessen hätten sie sich damit begnügt, nur noch für ihre eigenen Interessen einzutreten. Statt der Demokratie sei ein politisches System mit vielen Machtzentralen, vertreten durch die jeweiligen Warlords, gegründet worden. Die Intellektuellen hätten sich an die Verordnung dieser Machtzentralen halten müssen. Deswegen hätten sie nicht aus ihrer moralischen Persönlichkeit heraus die Verantwortung für die Politik oder für den eigenen Staat übernommen. Stattdessen hätten sie bloß die Interessen der jeweiligen Machtzentrale vertreten.¹⁵⁷⁷

Zu dieser interessengeleiteten Politik äußert sich Xu sehr kritisch. Denn die Intellektuellen hatten in seinen Augen die chinesische Kultur und den Humanismus ignoriert. Sie hätten nur an ihre gegenwärtigen Interessen gedacht, vom Volk Gefolgschaft erwartet und zugleich einen mächtigen Herrscher gesucht, dem sie sich hätten andienen können. Dabei sei ihnen die Moral, das Unterscheidungsvermögen zwischen Richtig und Falsch und die Verantwortung gegenüber Staat und Volk und Gesellschaft verloren gegangen.¹⁵⁷⁸

In seinen Augen hatte die Abhängigkeit der Intellektuellen von verschiedenen Warlords nach dem gescheiterten Versuch Yuan Shi-kais im Jahr 1915 die dynastische Ordnung wieder herzustellen noch schlimmere Folgen als die Staatsdienstexamen. Obwohl Xu nichts von den Staatsdienstexamen hielt, empfand er das interessengeleitete Machtspiel der Intellektuellen in den 1920er Jahren als noch destruktiver. Denn das Prüfungssystem habe den Intellektuellen zwar einen Zugang zur Politik verschafft. Aber danach hätten sie immerhin theoretisch die Möglichkeit gehabt, sich nur auf die akademische Bildung zu konzentrieren und Verantwortungen gegenüber dem Staat und dem Volk zu übernehmen. Diese Möglichkeiten habe den Intellektuellen später nicht mehr offen gestanden.¹⁵⁷⁹

Auch wenn Xu die Intellektuellen zum Teil stark kritisierte, wollte er nicht in Abrede stellen, dass sie eine sinnvolle Funktion ausführen könnten. So räumte er ein, dass die privilegierten Familien in den Südlichen und Nördlichen Dynastien eine von der Politik unabhängige gebildete Schicht gewesen sei. In diesem chaotischen Zeitraum seien sie sogar zu Verteidigern der chinesischen Kultur

¹⁵⁷⁶ Vgl.: A. a. O., S. 145.

¹⁵⁷⁷ Vgl.: A. a. O., S. 147.

¹⁵⁷⁸ Vgl.: Ebd.

¹⁵⁷⁹ Vgl.: A. a. O., S. 148.

geworden, was für ihn ein unschätzbares Glück darstellte.¹⁵⁸⁰

Nicht nur das moralische Handeln der Intellektuellen, sondern auch ein moralischer Herrscher habe eine wichtige Rolle für die Aufrechterhaltung des Konfuzianismus spielen können. Xu verwies auf die Politik der Toleranz des ersten Kaisers der Song-Dynastie (927-976) gegenüber der gebildeten Schicht und vertrat die Ansicht, dass diese Politik die notwendige Bedingung für die Wiederbelebung des Konfuzianismus in der Song-Dynastie (960-1279) gewesen sei.¹⁵⁸¹ Dennoch habe sich an dem Leben der gebildeten Schicht laut Xu nicht viel geändert, auch wenn die Verbesserung der Druckkunst der normalen Bevölkerung einen leichteren Zugang zur Bildung verschafft habe. Denn nach wie vor habe die gebildete Schicht wenige Möglichkeiten gehabt, ein unabhängiges Leben zu finanzieren. Darüber hinaus habe sie nicht jene Freiheiten gehabt, die ihr in der Han-Dynastie zugebilligt worden seien. So habe sie bspw. nie selbstständig Ackerbau betreiben und auf diese Weise ein eigenständiges Leben führen können. Deswegen hätte ihr auch ein gewisses Maß an praktischer Lebenserfahrung gefehlt. Hätte den Gebildeten diese Option offen gestanden, so Xu, hätten sie eigenständig für ihren Lebensunterhalt sorgen können und wären insgesamt unabhängiger gewesen. Sie hätten sich dann ohne Rücksicht auf die Meinung des Herrschers auf ihre Bildung konzentrieren können. Stattdessen hätten sie aber ihre Bildung dazu eingesetzt, ihren Lebensunterhalt zu verdienen und dabei immer wieder versucht, Reichtümer anzuhäufen. Wenn aber eine Kultur dazu missbraucht werde, so Xu, gehe ihr eigentlicher Geist schnell verloren.¹⁵⁸² Hierzu schrieb er:

Wer mithilfe des Wissens starken Einfluss auf die Gesellschaft ausübt, der ist Intellektueller. [...] Im Umgang mit realen Problemen ist es wichtig, die Urteilskraft des Wissens zur Förderung [der Gesellschaft] zu gewinnen. [...] Wenn die Intellektuellen nicht im demokratischen System aufgewachsen sind, haben sie zweifelsohne ein tragisches Schicksal. Dieses tragische Schicksal wird zum Prüfgerät, um die echten unter den falschen Intellektuellen zu identifizieren.¹⁵⁸³

Die Verantwortung der chinesischen Intellektuellen lag nach Xu eigentlich darin, keine Rücksicht auf die eigenen Interessen zu nehmen, Risiken einzugehen und zu versuchen, die Wahrheit ans Licht zu bringen. Dies setze aber eine moralische Persönlichkeit voraus. Um dieses Ziel zu erreichen, müsse das Wissen eines Menschen möglichst in dessen Persönlichkeit integriert werden, sodass es zum Bestandteil der Persönlichkeit werde. Deswegen sei die Lebenseinstellung maßgeblich für die Entwicklung der guten bzw. schlechten Persönlichkeit.¹⁵⁸⁴

¹⁵⁸⁰ Vgl.: A. a. O., S. 138.

¹⁵⁸¹ Vgl.: A. a. O., S. 140.

¹⁵⁸² Vgl.: A. a. O., S. 141.

¹⁵⁸³ A. a. O., S. 150.

¹⁵⁸⁴ Vgl.: A. a. O., S. 151.

Seine Überlegungen zur Realität und zur Vorstellung über die richtige Rolle der Intellektuellen basierten auf der alten Zeit Chinas. Vor der Regierungszeit des Kaisers Wen der Han-Dynastie (202-157 v. Chr.) gab es keine speziellen offiziellen Ämter, die die gebildete Schicht hätte bekleiden können. Kaiser Wen entwickelte während seiner Regierungszeit ein Verfahren, bei dem kompetente und moralisch gebildete Personen zunächst von den Menschen in ihrer Gemeinde ausgewählt werden sollten. Dadurch wurde ein Auswahlstandard für die gebildete Schicht festgelegt. Diese öffentliche Meinung stellt somit eine moralische Anforderung an die „lesefähigen Menschen“. Xu glaubte, dass die Tatsache, dass die Entscheidung, wer gebildet sei und wer nicht, in der kleinen Lebensgemeinde getroffen worden sei, dazu geführt habe, dass die gebildete Schicht sich mit der Gesellschaft habe befassen müssen. Die Gesellschaft habe somit eine primäre Kraft bei der Auswahl eines moralischen und kompetenten Gebildeten dargestellt. Xu ging sogar davon aus, dass ihr die Regierung das Recht auf die Wahl des Personals komplett überlassen habe. Ein Angehöriger der gebildeten Schicht habe sich zunächst als gut integriertes Mitglied der Gesellschaft erweisen müssen, um die Regierungsgeschäfte übernehmen zu können. Auf diese Weise, so Xu, sei es ihm möglich gewesen, soziale Verantwortungen zu übernehmen. Dies entspreche letzten Endes im Wesentlichen der moralischen Kultur Chinas.¹⁵⁸⁵

Nach Xus Meinung gab es in der chinesischen Kultur zwei sich gegenüberstehende Gruppen. Die eine Gruppe habe, wie oben dargestellt, aus den egoistischen Intellektuellen bestanden, denen Xu die Verantwortung für den „kulturellen Verfall“ (*wenhua duoxing* – 文化墮性)¹⁵⁸⁶ vorhielt. In der anderen Gruppe verortete Xu jene, die die kulturelle Entwicklung nach vorne gebracht hätten.¹⁵⁸⁷

Insbesondere die Konfuzianer der letzten Jahre der Ming-Dynastie galten Xu als mustergültiges Beispiel für die letzte Gruppe. Sie hätten sich dafür ausgesprochen, den Volkswillen auf lokaler oder gesellschaftlicher Ebene zum Ausdruck kommen zu lassen. Dadurch habe dieser Wille ein Gegengewicht zur politischen Macht des kaiserlichen Hofes gebildet. Sie hätten darauf bestanden, dass die Intellektuellen eine moralische Persönlichkeit und das eigene Selbstbewusstsein ausbilden sollten. Auf diese Weise hätten sie gehofft, den Despotismus bekämpfen zu können.¹⁵⁸⁸

Xu schätzte die Unabhängigkeit sowohl der Gesellschaft als auch der Gebildeten sehr hoch. Davon ausgehend stimmte er mit den von den Konfuzianern propagierten Forderungen überein. Diese Forderungen beinhalteten, dass die Akademie der Gelehrten-Beamten von der Politik weder geleitet

¹⁵⁸⁵ Vgl.: A. a. O., S. 135.

¹⁵⁸⁶ A. a. O., S. 132.

¹⁵⁸⁷ Vgl.: Ebd. Diese Ansicht wird dem Standpunkt des Neukonfuzianers Tang Jun-yi entnommen.

¹⁵⁸⁸ Vgl.: A. a. O., S. 143.

noch kontrolliert werden, sie also unabhängig sein sollte.¹⁵⁸⁹ Der Kaiser sollte demnach bloß eine Nebenrolle einnehmen und von den Gelehrten-Beamten dementsprechend nicht als eine heilige oder gar göttliche Person betrachten werden. Stattdessen sahen es die Konfuzianer als die Aufgabe der Gelehrten an, die Idee von Alles unter dem Himmel und den Stellenwert der lokalen Gemeinschaften und der Gesellschaft zu betonen. Wichtig sei diesen Konfuzianern auch gewesen, dass die Gelehrten sich nicht nur auf die eigene Karriere konzentrierten, sondern nach der Entwicklung ihrer moralischen Persönlichkeit und dem Ansammeln von Wissen strebten.¹⁵⁹⁰

Aber er wies zugleich darauf hin, dass all diese Maßnahmen stark auf die chinesische Kultur angewiesen gewesen seien und die Geschichte Chinas nicht reorganisiert oder gar zerstören hätte werden dürfen. Somit seien sie nicht in der Lage gewesen, der chinesischen Kultur dabei zu helfen, aus dem Teufelskreis auszubrechen. Deswegen sah Xu in der Auseinandersetzung mit der westlichen Kultur eine Chance, die chinesische Gesellschaft wirklich zu verändern. Nachdem China sich in seiner Geschichte lange Zeit isoliert habe, stelle die Tatsache, dass mittlerweile ein Austausch mit dem Westen begonnen habe, einen großen Wendepunkt dar.¹⁵⁹¹

Die Berührung der chinesischen Kultur mit der „großartigen“¹⁵⁹² Kultur des Westens habe gesellschaftlichen Wandel nach China gebracht. Dazu habe nicht nur die Reformbewegung, sondern auch die Revolution unter der Leitung von Sun Yat-sen gehört. Xu war davon überzeugt, dass vor allem die Konfrontation der chinesischen Kultur mit dem Westen zur Änderung des Charakters der Intellektuellen und der chinesischen Geschichte beitrage.¹⁵⁹³ Zudem vertrat er die Ansicht, dass die Intellektuellen insgesamt weniger Bedeutung hätten, wenn sie nicht mehr so stark in die Politik eingreifen könnten. Neben ihnen gebe es „viele gutherzige Bauern“¹⁵⁹⁴, die ebenfalls die Entwicklung der chinesischen Kultur beeinflussen könnten. Der Charakter dieser Bauern könne immer noch über das Schicksal der chinesischen Geschichte entscheiden. Denn die Politik und die Kultur, die das Schicksal Chinas bestimmen würden, lägen immer noch in ihren Händen.¹⁵⁹⁵ Ferner behauptet Xu, dass die armen und mit ihrer Körperkraft arbeitenden Menschen moralisch über den reichen und intellektuellen anzusiedeln seien.¹⁵⁹⁶ Folgt man Sun, so ermöglichte der Kontakt zwischen dem Westen und dem Osten im Großen und Ganzen ein neues Leben für die Chinesen.

Er ging davon aus, dass eine Kultur, die auf der puren Moral basierte, unablässig an ihre Grenze

¹⁵⁸⁹ Auch wenn er diese Idee lobte, hielt er daran fest, dass es einen deutlichen Unterschied zwischen den beiden gebe. Dies spiegelte seine Vorstellung zum gesellschaftlichen Aufbau wider (vgl.: A. a. O., S. 143f.). Darauf wird noch weiter unten eingegangen.

¹⁵⁹⁰ Vgl.: A. a. O., S. 144.

¹⁵⁹¹ Ebd.

¹⁵⁹² A. a. O., S. 145.

¹⁵⁹³ Vgl.: A. a. O., S. 145.

¹⁵⁹⁴ A. a. O., S. 129.

¹⁵⁹⁵ Vgl.: Ebd.

¹⁵⁹⁶ Vgl.: A. a. O., S. 38.

stoße.¹⁵⁹⁷ Die wissenschaftlichen und demokratischen Methoden des Westens könnten dabei helfen, das Ungleichgewicht zwischen Intellektuellen in ihrer Rolle als Mitregierende und den Bauern in ihrer Funktion als Regierte abzubauen. Der Geist der chinesischen Kultur könne sich so zum einen von der Subjektivität befreien, die Moral objektivieren und ihr eine gesetzliche Form geben. Das „sichtbare“ und „messbare“ Wissen könne die Lücke der „unmessbaren“ moralischen Kultur schließen. Die Demokratie ermögliche der chinesischen Gesellschaft zum anderen neue Lebensbedingungen und -formen. Xu äußerte sich kritisch zu der Vorstellung der von ihm sonst so viel gelobten Konfuzianer, der zufolge die harmonische Ordnung bzw. ein harmonisches Menschenleben wieder hergestellt werden könne. Er verwies demgegenüber darauf, dass das Leben seit der Neuzeit von der Wissenschaft dominiert werde.¹⁵⁹⁸

Die Wissenschaft sei strikt mit dem realen Leben verbunden und eröffne den Intellektuellen neue Perspektiven, da sie nun mehr Optionen hätten, als bloß über die Staatsdienstexamen in die Politik zu gelangen. Im Vergleich mit der dynastischen Ordnung sei das ein großer Unterschied. In der Demokratie könne sich das Volk direkt an der höchsten politischen Entscheidungsfindung beteiligen. Die öffentliche Meinung sei somit eine Antriebskraft für die Politik geworden.¹⁵⁹⁹

Hier wird deutlich Xus Standpunkt zum Ausdruck gebracht, dass die Demokratie die Meinungsbildung der alten kulturellen Ordnung ersetze. Sie erlaubte in seinen Augen die Einsicht in die politischen Geschäfte und räumte dem Volk das Recht ein, sich an der Politik beteiligen und politische Entscheidung zu treffen.

5.4 DIE DEMOKRATIE ALS LEBENSFORM

Die chinesische Kultur könne, so Xu, als „umfangreich“ (*boda* – 博大)¹⁶⁰⁰ und „friedlich“ (*heping* – 和平)¹⁶⁰¹ beschrieben werden. Die Einzigartigkeit dieser Kultur werde auch durch ihre politischen Ideen widerspiegelt. Sie seien auf die „Ausgewogenheit“ (*junheng* – 均衡)¹⁶⁰² und die „Einheit“ (*tongyi* – 统一)¹⁶⁰³ gerichtet. Diese politische Linie bezeichnete Xu als „die gemäßigte Linie“ (*zhong de luxian* – 中的路线)¹⁶⁰⁴. Sie folge einer unabänderlichen Entwicklung der chinesischen Gesellschaft und treibe diese voran. Im Mittelpunkt stehe dabei vor allem der Aufbau

¹⁵⁹⁷ Vgl.: Xu 1985, S. 68.

¹⁵⁹⁸ Xu 2002, S. 144.

¹⁵⁹⁹ Vgl.: A. a. O., S. 144f.

¹⁶⁰⁰ Xu 1985, S. 9.

¹⁶⁰¹ Ebd.

¹⁶⁰² A. a. O., S. 4.

¹⁶⁰³ Ebd.

¹⁶⁰⁴ A. a. O., S. 1f.

eines harmonischen Verhältnisses zwischen dem Menschen und der materiellen Welt und zwischen dem Menschen und der Natur sowie zwischen der Emotion und dem Verstand. Ziel sei eine Welt, in der Ausgewogenheit und Einigkeit herrsche, und in der sowohl für den einzelnen Menschen als auch für die ganze Gesellschaft „ein vollkommenes Menschenleben“¹⁶⁰⁵ möglich sei.

Diese gemäßigte Linie sei, so Xu, hauptsächlich durch den Konfuzianismus bzw. dessen Auffassung über „das Maß und Mitte“ (*zhongyong* – 中庸)¹⁶⁰⁶ vertreten worden. Allerdings hätten nur wenige Gelehrte die Reflexionsfähigkeit besessen, diese Gedanken im Konfuzianismus aufzuspüren und zu vertreten.¹⁶⁰⁷

Xu nahm mit seiner Auffassung über den Aufbau einer zukunftsfähigen politischen Ordnung der chinesischen Gesellschaft also Bezug auf den politischen Gedanken des Konfuzianismus. Zugleich muss darauf hingewiesen werden, dass der Konfuzianismus gemäß Xus Überzeugung nichts anderes als eine philosophische Schule der chinesischen Kultur verkörperte, dabei jedoch deren Hauptsinn zum Ausdruck brachte.¹⁶⁰⁸ Darauf wird noch im folgenden Unterkapitel eingegangen.

Zuvor erscheint es aber sinnvoll, darzulegen, was Xu unter Demokratie verstand. Dies kann dabei helfen, zu verstehen, weshalb Xu in Großbritannien ein gutes Beispiel für eine gemäßigte Demokratie sah.¹⁶⁰⁹ Sein Interesse galt vor allem jenen Elementen der Demokratie, die sich mit seinen Vorstellungen hierzu deckten. Was die moderne Form der Demokratie angeht, betonte er, dass die Macht vom Volk ausgehe. Deshalb sei es folgerichtig, dass der Weg des Regierens heutzutage vom Volkswillen entschieden werde.¹⁶¹⁰ Wie dem Volkswillen in Xus Vorstellung konkret Ausdruck verliehen werden konnte, wird ebenfalls im nachstehenden Unterkapitel zur Sprache kommen.

5.4.1 XUS VERSTÄNDNIS VON DEMOKRATIE

Das Menschenleben fand nach Xus Überzeugung in materieller und geistiger Hinsicht im Rahmen der Gemeinschaft statt. Daraus schlussfolgerte er, dass der Aufbau eines ordnungsgemäßen Gemeinschaftslebens notwendig sei. Dies sei die Aufgabe der Politik. Denn sie müsse für die Bedingungen sorgen, die ein entsprechendes Verhältnis zwischen den Menschen erlauben würden.¹⁶¹¹ Dennoch glaubte Xu, dass die Politik mit ihrer Einmischung in das Menschenleben der Gemeinschaft

¹⁶⁰⁵ A. a. O., S. 4.

¹⁶⁰⁶ Vgl.: X A. a. O., S. 10.

¹⁶⁰⁷ Vgl.: Ebd.

¹⁶⁰⁸ Vgl.: Huang/Schmidt 2009, S. 166.

¹⁶⁰⁹ Vgl.: Xu 1985, S. 6.

¹⁶¹⁰ Vgl.: A. a. O., S. 119.

¹⁶¹¹ Vgl.: A. a. O., S. 126.

oftmals schade. Dies lasse sich verhindern, wenn die Mitglieder der Gemeinschaft über das eigene Schicksal entscheiden dürften. In der Demokratie sah Xu eine Möglichkeit der einfachen Bevölkerung, sich gegen das potenzielle Unrecht der Politik zu wehren.¹⁶¹² Die Regierung solle sich demnach zurückziehen, damit sich die Gesellschaft ohne deren Einmischung um die eigenen Angelegenheiten kümmern könne.¹⁶¹³ Es ginge dabei aber nicht nur darum, in der Demokratie an Macht zu gelangen. Wichtig sei auch, dass die Demokratie der Bevölkerung Mittel zur Verfügung stelle, um Macht einzuschränken.

Die Essenz der Demokratie ist, dass man die Tür des Menschenlebens öffnet und den Weg des Menschenlebens ebnet. Sie weist die positiven Eigenschaften wie z. B. „die Selbstnegation der Politik“ [*zhengzhi de ziwo fouding* – 政治的自我否定] und „der Macht“ [*quanli de ziwo fouding* – 权力的自我否定] auf. Ohne diese Eigenschaften kann derjenige, der sich mit der Politik beschäftigt, nur den Aspekt der demokratischen Macht wahrnehmen, nicht aber den Aspekt, wo die Demokratie die Macht einschränkt.¹⁶¹⁴

Selbstnegation meint hier, dass die Politik dem Individuum das Recht einräumt, eigenständige und von der Politik unabhängige Entscheidungen zu treffen. Der Kern der Demokratie lag nach Xus Verständnis darin, dass sich die Politik möglichst wenig in den Alltag des Menschen einmischte. Die Demokratie berufe sich auf die Zustimmung der Mehrheit und ziele auf den Konsens der Allgemeinheit ab.¹⁶¹⁵ Menschliche Handlungen würden auf einer ideellen Grundlage beruhen. Sie würden in vielerlei Hinsicht Gemeinsamkeiten aufweisen, da sie sich auf dieselben traditionell und kulturell überlieferten Sitten stützen würden. Doch in der Politik würden andere Regeln gelten. Die gleichen Gedanken würden hier zu unterschiedlichen Handlungen führen. Gleichzeitig könnten die gleichen Handlungen das Resultat unterschiedlicher Gedanken sein.¹⁶¹⁶ Obwohl solche Maßnahmen vom einzelnen Menschen initiiert würden, solle eine demokratische Politik keine Kontrolle über das Denken eines einzelnen Menschen ausüben. Stattdessen solle sie diesem die Möglichkeit für die Entscheidungsfindung überlassen.¹⁶¹⁷

Um seine Haltung zur Demokratie zu verdeutlichen, versuchte Xu, den Unterschied zwischen der Politik und der akademischen Bildung darzustellen. Erstere bereite jene Bedingungen vor, unter denen die freie Wahl und die daraus entstehende Meinungsfindung möglich werde, während letztere immer neuere (Er-)Kenntnisse hervorbringen könne, mit deren Hilfe man nach der absoluten

¹⁶¹² Vgl.: A. a. O., S. 221.

¹⁶¹³ Vgl.: Xu 2002, S. 127.

¹⁶¹⁴ Ebd.

¹⁶¹⁵ Vgl.: Xu 1985, S. 240.

¹⁶¹⁶ Vgl.: A. a. O., S. 241.

¹⁶¹⁷ Vgl.: Ebd.

Wahrheit streben könne. Die akademische Bildung und die Politik hätten eine unterschiedliche Zielsetzung. Auf der einen Seite solle sich eine politische Entscheidungsfindung auf die Mehrheit des Volks stützen. Dadurch könnten in gewisser Weise die Prozesse der demokratischen Entscheidungsfindungen eingeübt werden, während die Politik nicht auf die sogenannte „Wahrheit“ der Gebildeten, sondern der Bevölkerung höre.¹⁶¹⁸ Auf der anderen Seite solle die gebildete Schicht ihre Eigenständigkeit bewahren, um sich nicht von politischen Entscheidungen beeinflussen zu lassen.¹⁶¹⁹ Xu versuchte, das Verhältnis zwischen den beiden durch die Gegenüberstellung von Form und Inhalt zu verdeutlichen. Er war der Meinung, dass das „Prinzip der Demokratie“ (*minzhu zhuyi* – 民主主义)¹⁶²⁰, von dem im Westen häufig die Rede sei, mit einer Lebensform vergleichbar sei.¹⁶²¹ Die Demokratie war für Xu eine Form, die ein recht flexibles Verhältnis zu ihren Inhalten pflegte. Sie beschränke sich nicht auf einen inhaltlichen Rahmen und könne viele unterschiedliche Inhalte enthalten. Deshalb biete sich die Möglichkeit, vielfältige Ideen anzustoßen, ohne dass diese allzu schnell den demokratischen Rahmen verlassen würden. Das sollte gemäß Xus Überzeugung als „die wertvolle Seite des Prinzips der Demokratie“¹⁶²² angesehen werden. Eine politische Form ließe sich als Methode verstehen, mit deren Hilfe man bestimmte politische Inhalte in die Praxis umsetzen könne. Da sich diese Inhalte meist auf ein reales Problem im Alltagsleben beziehen würden, würden sie dementsprechend eine „politische Position“ (*zhuzhang* – 主张)¹⁶²³ zum Ausdruck bringen. Es komme häufig vor, dass sich eine bestimmte Position durchsetze. Doch könne sie die politische Form nicht verlassen. Politische Entscheidungen in einer Demokratie müssten deswegen auch immer mit diesem System harmonieren. Folgt man dieser Perspektive, so kann ein politischer Standpunkt nur dann vertreten werden, wenn er von den politischen Verhältnissen unterstützt wird oder zumindest in keinem zu angespannten Verhältnis dazu steht. Denn er könne, so Xu, nicht ohne die Anerkennung des politischen Systems, in dem er existiere, geltend gemacht werden. Deswegen war Xu der Auffassung, dass man im diktatorischen Staat nur einen einzigen politischen Inhalt vertreten könne und daher hier kein Unterschied zwischen Inhalt und Form der Politik zu erkennen sei. Hingegen besitze ein demokratischer Staat zwar eine politisch festgelegte Form, lasse hierin aber verschiedene politische Positionen zu.¹⁶²⁴ Die Inhalte der Politik seien variabel. Die politische Form bleibe hingegen konstant. Xu hielt sie für den „unabänderlichen Weg“ (*changdao* –

¹⁶¹⁸ Vgl.: A. a. O., S. 239.

¹⁶¹⁹ Vgl.: Ebd.

¹⁶²⁰ A. a. O., S. 28.

¹⁶²¹ Vgl.: Ebd.

¹⁶²² Ebd.

¹⁶²³ Vgl.: A. a. O., S. 31.

¹⁶²⁴ Vgl.: Ebd.

常道)¹⁶²⁵.

Damit meinte er, dass die Demokratie dazu in der Lage sein sollte, die unterschiedlichen Positionen der Menschen miteinander zu harmonisieren und die Gemeinsamkeit dieser Positionen aufzudecken, damit die ganze Gesellschaft sich in dieselbe Richtung bewegen könne. Die Demokratie könne von verschiedenen politischen Positionen profitieren und sich verbessern, indem sie ihnen einen gerechten Zugang zur Politik verschaffe.¹⁶²⁶

Einen weiteren Grund dafür, warum man Vertrauen in die Demokratie haben sollte, war laut Xu, dass sich das Verfahren der politischen Entscheidungsfindungen auf das Mehrheit-Verhältnis des Volkes berufe und dass die Minderheit keine Entscheidungen gegen die Mehrheit durchsetzen könne. Die Mehrheit solle stets bemüht sein, eine gute Politik zu machen. In der Demokratie basiere die Entscheidungsfindung zwar auf der Zustimmung der Mehrheit. Trotzdem, so Xu, sei das nicht das einzige Funktionsprinzip der Demokratie. Denn die Machtausübung dürfe nicht zulasten der Minderheit erfolgen. Die Mehrheit müsse der Minderheit ihre Rechte lassen. Probleme würden nicht bloß mithilfe von Mehrheitsentscheidungen gelöst. Die Meinungsäußerung der Mehrheit sei nichts anderes als ein verhältnismäßiges und vorläufiges Ergebnis, da es prinzipiell immer möglich sei, falsche Entscheidungen auf demokratischem Wege rückgängig zu machen. Die Demokratie sei auf den friedlichen Zustand der Gesellschaft und die Möglichkeit angewiesen, politische Fehler zu korrigieren. Die Minderheit in der Demokratie solle sich nicht unterwürfig gegenüber der Mehrheit fühlen. Denn sie könne mithilfe der demokratischen Politik auch die Möglichkeit aufgreifen, Entscheidungen über sich selbst zu treffen und zum Bestandteil der Mehrheit zu werden. Die Demokratie beruhe nicht auf einer einzigen Wahrheit, die die Mehrheit aufgrund ihrer zahlenmäßigen Überlegenheit vertrete. Die Definition von „wahr“ und „falsch“ hänge in der Demokratie von den Mehrheitsverhältnissen ab und sei deswegen relativ, könne sich also auch jederzeit ändern. Die Entscheidungsfähigkeit der Mehrheit sei, so Xu, deswegen beschränkt.¹⁶²⁷ Für Xu war die Demokratie, die sich auf die Mehrheit stützt, wichtig. Solange es der durch das Mehrheit-Minderheit-Verhältnis gekennzeichneten Politik gelinge, ihre Aufgaben zu erfüllen, eine gute Politik zu betreiben, bestehe kein Grund, dieses System zu verändern.¹⁶²⁸

Darüber hinaus mache es sich die gebildete Schicht zur Aufgabe, mithilfe der ausgebildeten „logischen Argumentationsfähigkeit“¹⁶²⁹ die qualitative Wahrheit herauszufinden. Dies sei ihre Lebensgrundlage. In diesem Zusammenhang erörterte Xu eine interessante Sichtweise auf die

¹⁶²⁵ A. a. O., S. 32.

¹⁶²⁶ Vgl.: A. a. O., S. 35.

¹⁶²⁷ Vgl.: A. a. O., S. 242f.

¹⁶²⁸ Vgl.: A. a. O., S. 27.

¹⁶²⁹ Ebd.

Qualität von der Politik. Er fürchtete das Entstehen eines expertokratischen Systems, das der Meinung der gebildeten Schicht zu viel Gewicht beimisst. Denn die echte und objektive Wahrheit müsse sich aus dem Volkswillen ergeben. Deswegen warnte er die Politiktreibenden davor, zu viel Selbstvertrauen in die eigene Kompetenz zu haben. Denn dadurch könnten Konkurrenzverhältnisse zwischen den mehr oder weniger kompetenten Personen entstehen, was jedoch der Herausbildung eines allgemeinen Standards für die Findung eines von der Bevölkerung geteilten Urteils verhindere. Aufgrund der Verliebtheit in die scheinbar rationale und qualitative Denkweise und der dadurch hervorgebrachten Überheblichkeit könnte es passieren, dass Andersdenkenden mit Feindschaft begegnet werde. Xu verwies hier auf das übermäßige Vertrauen des Diktators in seine eigene Qualität, die er für die politische Tragödie des Despotismus verantwortlich machte. Denn andere gesellschaftliche Kräfte fänden hierdurch keine Beachtung.¹⁶³⁰

Xu plädierte für eine Politik, die nicht zu viel Wert auf die subjektive Wahrhaftigkeit eines einzelnen Menschen als „pure qualitative“¹⁶³¹ Wahrheit legt, sondern eine mehrheitsfähige Wahrheit zulässt. Die Fähigkeit, politische Entscheidung zu treffen, könne durch die akademische Ausbildung gefördert werden, nach dem Motto: Nicht nur einige wenige Stimmen zählen, sondern jede einzelne zählt.¹⁶³²

Zur Herausbildung der demokratischen Form trug in Xus Augen die politische Selbstbewusstheit bei.¹⁶³³ Sie erfordere nicht nur die Kompetenz, sondern auch das „Wissen“ (*shi* – 识)¹⁶³⁴ und das „(tolerierende) Benehmen“ (*liang* – 量)¹⁶³⁵ aller Beteiligten. Das Wissen diene dazu, sich selbst und zugleich andere verstehen zu können. Mit dem Benehmen sei die Forderungen verknüpft, andere zu „tolerieren“ (*rongna* – 容纳)¹⁶³⁶ und sich gegenüber anderen „korrekt zu verhalten“ (*andun* – 安顿).¹⁶³⁷ Beides müsse von der Demokratie gewährleistet und auf dieser Basis verbessert werden. Vor allem der Selbstbewusstheit zum (tolerierenden) Benehmen falle eine wichtige Bedeutung zu. Denn sie diene zur Erweiterung der Kenntnisse. Der wichtigste Grundsatz des Benehmens liege in der Anerkennung der Werte des Menschenlebens, d. h. der Anerkennung der Tatsache, dass jedes Leben einen eigenen „unveräußerlichen“¹⁶³⁸ Wert habe. Wenn man aus den verschiedenen Ansichten der Menschen einen Konsens herausarbeiten wolle, müsse man sich auf einen gemeinsamen Nenner dazwischen verständigen. Man solle demgegenüber nicht versuchen,

¹⁶³⁰ Vgl.: A. a. O., S. 27f.

¹⁶³¹ A. a. O., S. 244.

¹⁶³² Vgl.: Ebd.

¹⁶³³ Vgl.: A. a. O., S. 34.

¹⁶³⁴ A. a. O., S. 327.

¹⁶³⁵ Ebd.

¹⁶³⁶ Ebd.

¹⁶³⁷ Ebd.

¹⁶³⁸ A. a. O., S. 328.

mithilfe des physischen Zwangs den eigenen Grundsatz zu verallgemeinern. Denn dies sei nicht mit dem sogenannten richtigen Benehmen in Einklang zu bringen, welches bei Xu eine sehr wichtige Rolle spielte.¹⁶³⁹

5.4.2 DIE REKONSTRUKTION DES OBJEKTIVEN WILLENS

Folgt man Xu, so kann die Demokratie als ein Versöhnungsversuch zwischen der Individualität und dem Kollektiv verstanden werden. Hier sah Xu eine Verbindung zu der Forderung des Konfuzianismus, sich in andere hineinzusetzen. Trotz dieser Gemeinsamkeit zwischen Demokratie und Konfuzianismus beklagte Xu aber, dass in China die Demokratie nicht aufgebaut werde. Xu glaubte, dass dies daran liege, dass der Geist der Demokratie bzw. die Tugend des Konfuzianismus, sich in andere hineinzusetzen, nur rein theoretisch Eingang in das moralische Verständnis der chinesischen Kultur finde, aber nicht praktisch in der Politik oder in der Gesellschaft umgesetzt werde.¹⁶⁴⁰ Sowohl die politischen Positionen als auch die politisch Beteiligten besäßen einen subjektiven Machtwillen, der mithilfe des politischen Apparats durchgesetzt werde.¹⁶⁴¹

Politik bedeute, so Xu, die Ausübung der Macht. Wer politische Macht habe, der hoffe darauf, die eigenen Interessen und politischen Standpunkte durchzusetzen, und sei nicht mehr bereit, auf politische Macht zu verzichten.¹⁶⁴²

Deswegen war er der Meinung, dass die demokratische Politik ursprünglich durch „die Relativität“ (*xiangdui xing* – 相对性)¹⁶⁴³ und „die Subjektivität“ (*zhuguan – xing* 主观性)“ geprägt gewesen sei.¹⁶⁴⁴ Sie sei relativ, weil sie nicht nur eine, sondern verschiedene politische Meinungen akzeptiere. Aufgrund ihrer Relativität könne sie nicht konstant bleiben. Deswegen sei es nicht zu akzeptieren, wenn von subjektiven Meinungen geprägte Menschen bzw. Organisationen den Anspruch darauf erheben würden, Vertreter der einzigen objektiven Wahrheit zu sein. Die Demokratie sei eine Regierungsform, die nicht von einer bestimmten Meinung oder Organisation abhängig sei. Stattdessen ermögliche sie die Herausbildung eines objektiven und rationalen Willens der gesamten Bevölkerung. Die subjektiven politischen Meinungen einzelner Individuen und politischer Organisationen könnten auf demokratischem Wege objektive und rationale Werte erkennen.¹⁶⁴⁵ Denn

¹⁶³⁹ Vgl.: A. a. O., S. 328ff.

¹⁶⁴⁰ Vgl.: A. a. O., S. 30.

¹⁶⁴¹ Vgl.: A. a. O., S. 35.

¹⁶⁴² Vgl.: Ebd.

¹⁶⁴³ Ebd.

¹⁶⁴⁴ Vgl.: Ebd.

¹⁶⁴⁵ Vgl.: A. a. O., S. 35.

in der Demokratie entscheide letzten Endes das Volk. Xu bezeichnete das als „die objektive Kraft“ (*keguan shili* – 客观势力)¹⁶⁴⁶.

Diese Objektivität hänge elementar mit dem „Erwachen der Vernunft der Menschheit“ (*renlei lixing de juexing* – 人类理性的觉醒)¹⁶⁴⁷ zusammen. Xu ging davon aus, dass aufgrund dieses Erwachens alle Menschen die gleichberechtigte (moralische) Persönlichkeit erlangen könnten. Das Festhalten an der Vernunft und die Achtung vor der Persönlichkeit seien für den Glauben an und die Achtung vor der Freiheit notwendig. Die Freiheit wiederum könne unablässig zur Entfaltung der Vernunft und zur Entwicklung der Persönlichkeit dienen. Die Vernunft sei auf die Entfaltung des freien Individuums zurückzuführen. Denn durch den Austausch zwischen und die Diskussion unter den freien Individuen könnten diese sich auf eine objektive Wahrheit einigen. Daher könne sich die Demokratie auf die Mehrheit verlassen und sei auf deren Entscheidung angewiesen. Da sich die Vernunft in vielfältiger Weise zeige, lerne die Gesellschaft dementsprechend kritisch zu denken, um auf diese Weise zum rationalen Denken zu gelangen. Deswegen solle die Minderheit in der Demokratie geschützt bzw. nicht unterdrückt werden.¹⁶⁴⁸

Xu war der Meinung, dass die Selbstbewusstheit zu Freiheit und Vernunft die Basis für die Entwicklung der (moralischen) Persönlichkeit bilde. Wenn sich der Mensch zur Vernunft verpflichtet fühle, dann wolle er selbst die Verantwortungen dafür übernehmen, die Vernunft hervorzubringen. Aus diesem Grund war Xu der Meinung, dass der Mensch in der Demokratie dazu neige, sich an Gesetze zu halten, und bereit sei, Verantwortungen zu übernehmen. Ein freies und zur Vernunft bewusstes Individuum werde sich aus Verpflichtung zur Vernunft mit gleichberechtigten Anderen zusammenschließen, um gemeinsam für die bestehenden Probleme rationale Lösungen zu finden.¹⁶⁴⁹

Durch den Neukonfuzianer Mou Zong-san glaubte Xu, eine Antwort auf die Frage gefunden zu haben, warum in China kein demokratisches System eingeführt worden sei.¹⁶⁵⁰ Demnach sei zwar bspw. die Verteilung der Beamtenposten durch das Staatsdienstexamen mit den demokratischen Prinzipien vereinbar gewesen. Doch sei der Herrscher nicht vom Volk demokratisch gewählt worden. Mou begründete dies damit, dass es in China die Freiheit der Vernunft gebe, aber keine freien Individuen. Es sei somit zwar zumindest prinzipiell möglich, frei zu denken, doch eben nicht, frei zu handeln. Xu pflichtete dem bei und war deswegen der Meinung, dass es in China in diesem Sinne keine selbstbewusste Freiheit gebe. Da es keinen auf demokratischem Wege gewählten politischen Herrscher gebe, könne weder die politische Macht auf demokratischem Wege ausgeübt, noch die

¹⁶⁴⁶ Ebd.

¹⁶⁴⁷ A. a. O., S. 36.

¹⁶⁴⁸ Vgl.: A. a. O., S. 37.

¹⁶⁴⁹ Vgl.: A. a. O., S. 37.

¹⁶⁵⁰ Vgl.: A. a. O., S. 41.

Freiheit des Subjekts gewährleistet werden. Dadurch werde die Freiheit der Vernunft häufig zerstört. Insofern sei es wichtig, dass in China die Freiheit des Subjekts durchgesetzt und die Demokratie aufgebaut werde.¹⁶⁵¹

Der Herrscher, so Xu, müsse daran ebenfalls mitwirken. Wenn er willens sei, sich am Volkswillen zu orientieren, betreibe er auf diese Weise die Politik des Nichtstuns. Dies zeige sich vor allem in seinem konkreten moralischen Handeln. Andere mit Aufrichtigkeit zu behandeln, die eigenen Fehler zu korrigieren und Kritik zu akzeptieren, all dies zeuge von den besten Tugenden des Herrschers und bringe „den Weg des Regierens“ (*zhidao* – 治道)¹⁶⁵² ans Licht. Kritik zu akzeptieren zeige unter anderem, dass der Herrscher Andersdenkende akzeptiere. Dies sei bedeutend, da damit der höchste Machthaber im Land gegensätzlichen Meinungen Anerkennung zolle und sich entsprechend als moralische und bescheidene Person erweise. Dies erlaube in Xus Augen drei Schlussfolgerungen. Erstens gestehe der Herrscher damit ein, dass die Politik dem Gemeinwohl dienen solle.¹⁶⁵³ Zweitens finde eine „Objektivierung“ (*keguan hua* – 客观化)¹⁶⁵⁴ der Tugenden des Herrschers statt. In der politischen Debatte ginge es darum, in Bezug auf sachliche politische Fragen zwischen richtig und falsch zu unterscheiden. Das ergebe sich „aus der Auseinandersetzung in Form von Pro-Kontra-Argumentationen“ (*zheng fan liang fangmian de taolun* – 正反两方的讨论)¹⁶⁵⁵. Das Wohl der Gemeinschaft sei dabei wichtiger als das der einzelnen Menschen. Diese Debatte ver helfe dem Herrscher zur Befreiung von der eigenen subjektiven Meinung und somit zur „Vervollkommnung“ (*yuanman* – 圆满)¹⁶⁵⁶ der Entwicklung seiner moralischen Persönlichkeit.¹⁶⁵⁷

Die tolerante Haltung des Herrschers führe drittens dazu, dass dieser einen bescheidenen Charakter entwickle. Er begreife, dass seine Kompetenzen begrenzt seien. Durch die Kritik biete sich für ihn die Möglichkeit, sein Denken zu vervollständigen. Insofern glaube Xu, dass es zur Politik gehöre, Kritik am Herrscher zu artikulieren. Dadurch könne der Wille des Volkes bzw. von allen unter dem Himmel zum Ausdruck kommen. Wenn der Herrscher selbst die kritischen politischen Positionen der Bevölkerung akzeptieren und unterstützen könne, könne gesagt werden, dass der Herrscher das Volk sich selbst regieren lasse. Daher sei „der Weg des Regierens“ (*zhidao* – 治道)¹⁶⁵⁸ eigentlich „das Regierungsprinzip des Herrschers (*jundao* 君道)“.¹⁶⁵⁹ Wenn der Herrscher dem Volk(swillen) folge,

¹⁶⁵¹ Vgl.: Ebd.

¹⁶⁵² A. a. O., S. 117.

¹⁶⁵³ Vgl.: A. a. O., S. 117.

¹⁶⁵⁴ A. a. O., S. 117.

¹⁶⁵⁵ A. a. O., S. 118.

¹⁶⁵⁶ Ebd.

¹⁶⁵⁷ Vgl.: Ebd.

¹⁶⁵⁸ Ebd.

¹⁶⁵⁹ Ebd.

sei das Volk dementsprechend bereit, den Verordnungen der Regierung zu folgen. Denn diese Regierungsverordnungen seien im Grunde genommen nichts anderes als der Volkswille. Das ist eine Art Politik, die Xu als „Kommunikationspolitik zwischen Herrscher und Volk“ (*shang xia jiaoliu de zhengzhi* – 上下交流的政治)¹⁶⁶⁰ bzw. „Versöhnungspolitik zwischen Herrscher und Volk“ (*bu duili de zhengzhi* – 不对立的政治)¹⁶⁶¹ bezeichnete.

Xu verstand die Politik in der kulturellen Ordnung Chinas als Machtkampf zwischen dem Herrscher, der das Mandat des Himmels vertreten solle, und dem Volk. Xu war der Meinung, dass es die Aufgabe des Volkswillens sei, gegen jenen Machtwillen zu opponieren, der nicht vom Volk ausgehe.¹⁶⁶² Nur das aus freien Subjekten bestehende Volk sei in der Lage, seinen objektiven Willen auszudrücken. In diesem Willen manifestiere sich der objektive Standard der Politik, dem sich der Herrscher mit seinem Machtwillen nicht widersetzen dürfe. Der Volkswille werde durch die Zustimmung der Mehrheit zum Ausdruck gebracht. Sie sei der Indikator dafür, wie der Machthaber seine Macht auszuüben habe.¹⁶⁶³ Da es dem Herrschenden schwerfalle, die Macht nicht für die Durchsetzung der eigenen Interessen einzusetzen, könne man auf diese Weise seinem egoistischen Handeln vorbeugen und ihn zur moralischen Verpflichtung bekehren.¹⁶⁶⁴

Der entscheidende Unterschied zwischen dem Despotismus und der Demokratie lag gemäß Xus Verständnis in der Trennung zwischen dem Machthaber und dessen Interessen. Im Despotismus könne der Herrscher aufgrund seiner Macht seine eigenen Interessen ungehindert durchsetzen. In der Demokratie hingegen werde der Herrscher gewählt und vom Volk bevollmächtigt, seine Interessen nur in einem begrenzten Umfang zu verfolgen. Um des Volkes willen müsse er auf die ungehinderte Machtausübung verzichten und zur Integration in die Gemeinschaft bereit sein.¹⁶⁶⁵

Folgt man Xus Sichtweise, so war sowohl die Herausbildung des objektiven Willens wie auch die Lösung für den Machtwettstreit zwischen dem Volk und dem Herrscher auf die moralische Kultivierung der Persönlichkeit des Herrschers angewiesen, die sich aus der herzgeistigen Kultur Chinas speiste. Xu warb dafür, dass sich die Tugenden, die ein moralisch kultivierter Herrscher bzw. Machthaber haben sollte, sich in einem objektiven politischen System niederschlagen sollten, d. h. das politische System bzw. die Demokratie sollte diese moralischen Tugenden widerspiegeln und nicht mehr auf die subjektive Meinung des Herrschers angewiesen sein. Dementsprechend könne die Macht des Herrschers durch das objektive politische System eingeschränkt werden.¹⁶⁶⁶

¹⁶⁶⁰ A. a. O., S. 119.

¹⁶⁶¹ Ebd.

¹⁶⁶² Vgl.: Ebd.

¹⁶⁶³ Vgl.: A. a. O., S. 124.

¹⁶⁶⁴ Vgl.: A. a. O., S. 125.

¹⁶⁶⁵ Vgl.: Ebd.

¹⁶⁶⁶ Vgl.: A. a. O., S. 125f.

5.4.3 XUS VERSUCH DIE IDEE „DAS VOLK ALS WURZEL“ ZU MODERNISIEREN

Um Xus Gedanken nachvollziehen zu können, ist ein Einblick in die Grundidee des Konfuzianismus bzw. von Menzius erforderlich, bei der das Volk als die Wurzel der Kulturgesellschaft bzw. des Staates verstanden wird. Darüber hinaus wird die gedankliche Ähnlichkeit zwischen Menzius und Xu Fu-guan dargestellt. Auf diese Weise dürfte die herzgeistige Ordnung von Xu nachvollziehbar werden. Dabei muss beachtet werden, dass Xu derjenige Denker war, „der Menzius' Gedanken vom politischen Primat des Volkes am entschiedensten weiter entfaltet“¹⁶⁶⁷. Obwohl Xu oftmals als Neukonfuzianer angesehen wird, erweckt seine Auseinandersetzung mit dem konfuzianischen Gedanken den Eindruck, dass er doch einen gewissen Abstand davon nahm.

Unter den modernen konfuzianischen Gelehrten gehört Xu Fu-guan zu denen, die sich relativ wenig mit dem Buch Mengzi beschäftigt haben. [...] Xu betont erstens, dass Menzius' Lehre von der moralischen Kultivierung das Ergebnis einer langen Geschichte chinesischen Denkens ist und dass zweitens moralische Kultivierung und politisches Handeln bei Menzius zwei Seiten einer Sache sind, die sich durch sein gesamtes Denken zieht.¹⁶⁶⁸

Es wird deutlich, dass Xu die moralische Kultivierung nicht als die Besonderheit einer speziellen Schule der chinesischen Philosophie betrachtete. Hingegen ging er davon aus, dass sie auf die Entwicklung der philosophischen Gedanken Chinas zurückgehe. Das kann ein wichtiger Grund dafür sein, weshalb er sich, anders als die anderen Neukonfuzianer, der philosophischen Überlegung des Konfuzianismus weniger ausführlich widmete, ohne ihn dabei aber völlig zu vernachlässigen. Darüber hinaus spielte aber auch Xus persönliches Leben eine wichtige Rolle dafür, genauer gesagt jene Zeit, in der er sich nach dem Zerfall der dynastischen Ordnung an der Realpolitik beteiligte. Es kann deswegen angenommen werden, dass das politische Leben Einfluss auf seine Gedanken hatte und ihn sehr pragmatisch werden ließ. Nichtsdestotrotz verlor er den Grundgedanken von Menzius nie aus den Augen und gewann daraus eine neue Perspektive.¹⁶⁶⁹

Drei Punkte erscheinen in diesem Zusammenhang wichtig. Erstens hielt Xu an der guten Natur des Menschen fest. Dies ergab sich für ihn aus dem humanistischen Geist, der in den frühen Epochen der chinesischen Kultur vorgeherrscht habe. Die alltäglichen Lebenserfahrungen spielen dabei eine wichtige Rolle.¹⁶⁷⁰ Zweitens glaubte er, dass es Menzius gelungen sei, den guten Herzgeist als Quelle

¹⁶⁶⁷ Huang/Schmidt 2009, S. 174.

¹⁶⁶⁸ A. a. O., S. 166.

¹⁶⁶⁹ Vgl.: A. a. O., S. 174.

¹⁶⁷⁰ Vgl.: A. a. O., S. 166f.

für die Werte des Menschenlebens zu lokalisieren.¹⁶⁷¹ Drittens war Xu um die harmonische Ordnung sowie um die Vervollkommnung der moralischen Kultivierung der Persönlichkeit bemüht und schloss sich Menzius Idee der „Vollendung der Form“ (*jianxing* – 踐行)¹⁶⁷² an. Laut Huang und Schmidt ging es hierbei in der Lehre von Menzius darum, „dass nur der moralisch vollendete kultivierte sie [die vom Himmel verliehene natürliche Ausstattung des Menschen] zur Vollendung zu bringen vermöge“¹⁶⁷³. Hier wird zugleich deutlich, inwiefern Xu die Gedanken von Menzius aufnahm. In diesem Zusammenhang besonders wichtig ist der Hinweis, dem zufolge sich Menzius dafür eingesetzt habe, dass das Volk als „das eigentliche politische Subjekt“¹⁶⁷⁴ angesehen werden solle. Damit habe Menzius sich gegen das seit der Qin- und Han-Zeit (221 v. Chr. bis 220 n. Chr.) bestehende Verständnis von der politischen Ordnung, die dem Herrscher die politische Priorität eingeräumt habe, gestellt. Diese Sichtweise habe er ändern wollen, da er geglaubt habe, dass eigentlich das Volk den Primat der Politik darstellen solle.¹⁶⁷⁵ Hier wird die Bedeutung von Xus Gedanken für diese Arbeit deutlich, da sie dem Konfuzianismus neue Perspektiven eröffneten und dabei das Volk in das Zentrum der Politik rückten.

5.4.3.1 DIE RE-INTERPRETATION DER KONFUZIANISCHEN IDEE

Die politischen Gedanken des Konfuzianismus drehen sich um die Frage, wie man mit den Interessen des Herrschers und den Rechten des Volks umzugehen habe. Der Konfuzianismus lehrte hierzu, dass der Herrscher in Bezug auf seine Interessen keine Privilegien erhalten dürfe und die Rechte des Volkes geschützt werden müssten. Sollte der Herrscher sich dennoch alleine auf seine Interessen konzentrieren, so werde er wahrscheinlich versuchen, mithilfe des Staatsapparats Reichtum anzuhäufen. Die Regierung werde dann „zum Instrumentarium für die Verteilung der Diebesgüter“ (*fenzang de gongju* – 分赃的工具)¹⁶⁷⁶.

Im Konfuzianismus findet sich die Idee wieder, „das Volk als Wurzel“ (*minben* – 民本)¹⁶⁷⁷ zu betrachten. Das Volk stelle das Subjekt der Politik dar, der sich der Machthaber bzw. der Kaiser unterzuordnen habe. Die Entfaltung und die Entwicklung der Gesellschaft seien nicht vom Willen des Herrschers abhängig, sondern von dem des Volkes. Allen politischen Aktivitäten sollte es allein um

¹⁶⁷¹ Vgl.: A. a. O., S. 169f.

¹⁶⁷² Xu 2002, S. 39.

¹⁶⁷³ Huang/Schmidt 2009, S. 170, Fußnote 55, Hervorgehoben im Original.

¹⁶⁷⁴ A. a. O., S. 173.

¹⁶⁷⁵ Vgl.: Ebd.

¹⁶⁷⁶ Xu 1985, S. 202.

¹⁶⁷⁷ A. a. O., S. 200.

das Wohl des Volkes, d. h. um die Befriedigung seiner Bedürfnisse, gehen.¹⁶⁷⁸

Der Konfuzianismus verbiete es dem Machthaber, Kontrolle über die öffentliche Meinung auszuüben. Der Herrscher solle seine moralischen Verpflichtungen erfüllen und Selbstbeherrschung zeigen, um seinen Respekt vor der Menschlichkeit Ausdruck zu verleihen.¹⁶⁷⁹ Xu wies darauf hin, dass das moralische Handeln, vor allem das Praktizieren der Mitmenschlichkeit, auf dem guten Herzgeist aller Menschen beruhe, und merkte zugleich an, dass die Mitmenschlichkeit ein Grundsatz der moralischen Kultivierung der „Persönlichkeit“ (*xiuji* – 修己)¹⁶⁸⁰ sei. Dieser Grundsatz werde von der (konfuzianischen) Lehre vertreten. Demgegenüber stehe der politische Grundsatz „der Herrschaft über alle“ (*zhiren* – 治人)¹⁶⁸¹. Der akademische Grundsatz beschäftige sich mit dem lebenden Menschen, denn dieser weise einen „moralischen Charakter“ (*dexing* – 德性)¹⁶⁸² auf. Der moralische und der akademische Grundsatz können hier also als deckungsgleich verstanden werden.¹⁶⁸³

Der politische Grundsatz, also das realpolitische Handeln des Herrschers, solle vor allem das Überleben der Bevölkerung sicherstellen.¹⁶⁸⁴ Bei dem moralischen Grundsatz hingegen ginge es um die Verbreitung der Mitmenschlichkeit und die Herausbildung eines moralischen Charakters. Der Mensch strebe die Entwicklung einer moralisch kultivierten Persönlichkeit an. Danach könne er als moralisch vorbildlich für andere wahrgenommen werden. Daher beginne die Mitmenschlichkeit des Menschen zunächst bei einem selbst.¹⁶⁸⁵

Im dem Nichtstun sah Xu eine Möglichkeit des Machthabers, sich nicht zu stark von seiner eigenen Ab- und Zuneigung beeinflussen zu lassen. Auf diese Weise könne verhindert werden, dass der Herrscher in einen Konflikt mit dem Volk gerate.¹⁶⁸⁶ Laut Xu sollte der Herrscher seinen „Gegenüber mit Aufrichtigkeit behandeln“ (*tuicheng* – 推誠)¹⁶⁸⁷, „dessen Kritik akzeptieren und ihm Toleranz entgegenbringen“ (*najian* – 纳谏)¹⁶⁸⁸ und „Fehler korrigieren“ (*gaiguo* – 改过)¹⁶⁸⁹. Er solle keine Grenze mehr zwischen dem Anderen und sich selbst ziehen. Xu meinte hierzu, dass eine Person, die auf eigene Interessen verzichte, um die Wünschen von anderen in Erfüllung gehen zu lassen, eine „großartige Moral“ (*da de* – 大德)¹⁶⁹⁰ habe. Auf diese Weise könne das Volk seine eigenen Interessen

¹⁶⁷⁸ Vgl.: A. a. O., S. 203.

¹⁶⁷⁹ Vgl.: A. a. O., S. 121.

¹⁶⁸⁰ A. a. O., S. 229.

¹⁶⁸¹ Ebd.

¹⁶⁸² Ebd.

¹⁶⁸³ Vgl.: Ebd.

¹⁶⁸⁴ Vgl.: Ebd.

¹⁶⁸⁵ Vgl.: A. a. O., S. 230.

¹⁶⁸⁶ Vgl.: A. a. O., S. 236.

¹⁶⁸⁷ A. a. O., S. 117.

¹⁶⁸⁸ Ebd.

¹⁶⁸⁹ Ebd.

¹⁶⁹⁰ A. a. O., S. 235.

verwirklichen. Dies sei die Herrschaftskunst des Herrschenden, die mit der moralischen Kultivierung des Herrschers zusammenhänge.¹⁶⁹¹

Diese Verbindung und die Unterscheidung zwischen der moralischen Kultivierung der Persönlichkeit und dem Regieren über andere unter Verzicht auf eigene Interessen stellte nach Xu die Gesamtkonstruktion des konfuzianischen Geistes dar.¹⁶⁹² All dies zielte darauf ab, dass der Herrscher seine eigenen Interessen aufgab und nur noch die Interessen des Volkes vertrat, nach dem Grundsatz: „Was das Volk mag, soll man auch mögen; was das Volk hasst, das soll man auch hassen.“¹⁶⁹³ Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Konfuzianismus Politik durch moralisches Regieren vorsieht. Den Kernpunkt hierfür bildet die moralische Kultivierung der Persönlichkeit. Mit dem moralischen Regieren ist die Hoffnung auf die Verwirklichung der Menschlichkeit verbunden, sowie darauf, dass der Herrscher dann zum Nichtstun übergehen kann. Dem Volk ist nach konfuzianischer Vorstellung das Recht auf die selbstständige Entscheidungsfindung vorbehalten.¹⁶⁹⁴ Denn das „Mandat des Himmels wird vom Volk erteilt“ (*tianxia wei gong* – 天下为公)¹⁶⁹⁵.

5.4.3.2 DIE KONKRETEN AUFFORDERUNGEN VON „DAS VOLK ALS WURZEL“

Die reale Politik beschränkte sich in Xus Augen weder auf die Machtausübung des Herrschers noch auf die Bewahrung der Ordnung seitens der Untertanen. Darüber hinaus sei es, so Xu, wichtig, dass die Intellektuellen ihren sozialen Verpflichtungen nachkämen.¹⁶⁹⁶

Die politische Ordnung, die Xu sich wünschte, sollte sich strikt nach den traditionellen Ideen der chinesischen Kultur ausrichten. Nach seiner Auffassung war die chinesische Kultur tief in der chinesischen Gesellschaft verwurzelt. In ihr habe die öffentliche Meinung die Beamten aufgrund ihres moralischen Charakters ausgewählt. Da die herrschende Schicht dies anerkannt habe, habe sie nicht nur die Bedeutung des Volkes, sondern auch die der Moral als solche anerkannt. Dies sei bereits in der Westlichen- und Östlichen-Han-Dynastie (202 v. - 220 n. Chr.) geschehen und habe zur Herausbildung des nationalen Charakters Chinas geführt.¹⁶⁹⁷

Vor allem die Westliche Han-Dynastie konnte in Xus Augen ein Modell für die Entwicklung eines demokratischen Systems darstellen. Darüber hinaus sei die Beziehung zwischen den Intellektuellen und der Politik in der Han-Dynastie im Großen und Ganzen am rationalsten gewesen,

¹⁶⁹¹ Vgl.: A. a. O., S. 117.

¹⁶⁹² Vgl.: A. a. O., S. 236.

¹⁶⁹³ A. a. O., S. 235.

¹⁶⁹⁴ Vgl.: A. a. O., S. 236.

¹⁶⁹⁵ Xu 2002, S. 121.

¹⁶⁹⁶ Vgl.: A. a. O., S. 132.

¹⁶⁹⁷ Vgl.: A. a. O., S. 135.

und die chinesische Kultur habe in dieser Zeit viele Errungenschaften erzielt. Xu verwies hier vor allem darauf, dass der Standard für die Auswahl der Gelehrten-Beamten durch die öffentliche Meinung festgelegt worden sei.¹⁶⁹⁸

Er glaubte, dass es für die evolutionäre Entwicklung der Gesellschaft notwendig sei, dass die politische Macht an Bedeutung verliere, damit sich die Gesellschaft und jeder einzelne Mensch frei entfalten könnten. Deswegen plädierte er dafür, das Recht der politischen Entscheidung der Gesellschaft zu überlassen.¹⁶⁹⁹

Laut Xu war die Politik in China traditionell ständig darum bemüht, Vorkehrungen gegen den Despotismus zu treffen. Denn sie sei bestrebt gewesen, mit dem Volkswillen übereinzustimmen. Dies sei ihr stets am wichtigsten gewesen. Xu glaubte, dass man die Menschen vor dem politischen Eingriff schützen müsse, und sprach sich deswegen für eine passive Rolle der Politik aus. Hiervon erhoffte er sich die Umwandlung der alten zu einer neuen Gesellschaft. Denn auf diese Weise würden der Gesellschaft und dem Individuum mehr Freiräume und Kraft gegeben. Denn er war fest davon überzeugt, dass die Demokratie und die Gründung eines starken Nationalstaates in der Neuzeit untrennbar miteinander verbunden seien. Die Stärkung der Gesellschaft und des Individuums bildete in seinen Augen deswegen die Grundlage, um einen mächtigen Staat aufzubauen.¹⁷⁰⁰

Der Gesellschaft ständen dabei zwei Mittel zur Verfügung, um eine demokratische Politik zu betreiben. Das erste Mittel sei die öffentliche Meinungsäußerung, das zweite die Wahl. Wenn es eine echte öffentliche Meinungsäußerung gebe, so Xu, dann gebe es auch eine echte Wahl. Die öffentliche Meinung sei deswegen die Grundlage für ein funktionierendes Wahlsystem. Die öffentliche Meinungsäußerung solle vor allem der Artikulation von Kritik an der Politik dienen, nicht aber dazu, ein Loblied auf die Politik anzustimmen.¹⁷⁰¹

Xu war fest davon überzeugt, dass die politischen Gedanken des Konfuzianismus den Grundstein für die Demokratisierung der kulturellen Gesellschaft Chinas legen könnten.

Die Demokratie und der Konfuzianismus kümmern sich um „die Einheit eines Lebens [*yige sheng de danwei* – 一个生的单位]“. Die Einheit eines Lebens bedeutet zum einen, dass sie einen vollkommenen Wert hat. „Alle Menschen sind frei und gleich geboren“ drückt zum anderen aus, dass alle Menschen von Geburt an die gleichen Rechte haben und diese nicht erst erwerben müssen. Der Einheit eines Lebens wohnen diese Rechte inne.¹⁷⁰²

¹⁶⁹⁸ Vgl.: A. a. O., S. 136.

¹⁶⁹⁹ Vgl.: A. a. O., S. 145f.

¹⁷⁰⁰ Vgl.: A. a. O., S. 146.

¹⁷⁰¹ Vgl.: A. a. O., S. 353.

¹⁷⁰² Xu 1985, S. 244.

Die Politik diene in diesem Sinne der Gewährleistung der Grundrechte. Und der Herrscher solle nach dieser Logik das grundlegende Bedürfnis des Volkes, namentlich die Existenzsicherung, gewährleisten. Um diese Aufgabe erfüllen zu können, müsse, so Xu, der Herrscher die Liebe zum und die Versorgung des Volkes zu seinen wichtigsten Aufgaben machen.¹⁷⁰³ Die Fortschritte des Westens, vor allem was die Demokratie angeht, haben auf Xu einen tiefen Eindruck hinterlassen. Deswegen war Xu stets bemüht, neue, bislang unbekannte Ideen in die chinesische Kultur zu integrieren. So versucht er mit Hinweis auf einen „Gesellschaftsvertrag“¹⁷⁰⁴ das Verhältnis zwischen dem Herrscher und dem Volk folgendermaßen darzulegen:

Wie sich die Gesellschaft weiterentwickelt, werde vom Willen des Volks bestimmt. In diesem Fall müsse der Herrscher auf das Volk hören und dessen Willen folgen, d. h. er müsse vom Volk die Einwilligungen zu seinen politischen Entscheidungen einholen. Dadurch werde ein Vertrag zwischen dem Herrscher und dem Volk abgeschlossen.¹⁷⁰⁵

Deshalb war er der Meinung, dass der Machthaber des Mandats enthoben werden dürfe, sollte dieser den Vertrag brechen. Er verwies in diesem Zusammenhang auf das Recht zur Rebellion, das seines Erachtens bereits in den 2000-jährigen Gedanken des Konfuzianismus verankert war. Er sprach hier vom „Revolutionsrecht des Volkes“ (*geming quan* – 革命权)¹⁷⁰⁶.

Auch die Gründung von Parteien gehörte in Xus Augen fest zur Demokratie dazu. Xu warf z. B. mit Blick auf die Wahl in Taiwan in den 1950er Jahren den Intellektuellen vor, sich trotz der Möglichkeit, zu wählen und Parteien zu gründen, nicht von der alten Ordnung befreien zu können. Sie sähen in diesen neuen Verfahren nur die Erweiterung und den Umbau der traditionellen politischen Karrieren. Die zukünftigen Parteien sollten sich dazu verpflichten, die Demokratie aufrechtzuerhalten und zu verteidigen.¹⁷⁰⁷ Die Intellektuellen müssten sich für die breite Masse der Gesellschaft einsetzen und nicht nur für die Interessen eines einzigen Herrschers. Für den Aufbau der Demokratie in China solle die Kompetenz eines einzelnen Politikers keine wichtige Rolle mehr spielen, d. h. er sollte zwar schon kompetent sein, doch dabei nicht so mächtig werden, dass er nicht auch jeder Zeit durch einen anderen, ähnlich kompetenten Politiker ersetzt werden könnte. Jeder Politiker müsse dazu beitragen, dass sich das Volk zum Subjekt der Politik entwickle.¹⁷⁰⁸ Im Idealfall gäbe es dann statt den Gelehrten-Beamten nur noch Politiker, welche sich als „Angestellte des Volkes“ (*renmin de guyuan* – 人民的雇员)¹⁷⁰⁹ verstehen würden. Die Macht ginge dann wirklich

¹⁷⁰³ Vgl.: A. a. O., S. 201.

¹⁷⁰⁴ Xu 2002, S. 200.

¹⁷⁰⁵ Vgl.: Xu 1985, S. 200.

¹⁷⁰⁶ A. a. O., S. 201.

¹⁷⁰⁷ Vgl.: A. a. O., S. 42.

¹⁷⁰⁸ Vgl.: Xu 2002, S. 122.

¹⁷⁰⁹ Xu 1985, S. 125.

vom Volk aus. Somit würde das Volk die Stelle des Herrschers einnehmen und durch die Übersetzung seines Standpunktes in den Code von Zustimmung und Ablehnung dessen Aufgaben übernehmen. Die Aufgabe der Regierung wäre es dann, die Aufgaben im Auftrag des Volkes umzusetzen. Xu war der Auffassung, dass das Volk langsam ebenfalls in den Zustand des Nichtstuns versetzt werde, sollte die Regierung die Interessen des Volks wirklich vertreten.¹⁷¹⁰

Mit Blick auf die chaotischen Zustände in der chinesischen Republik glaubte Xu, dass die wichtigste politische Aufgabe Chinas darin bestehe, den Aufbau einer demokratischen politischen Ordnung einzuführen. Denn diese Regierungsform ermögliche es den Menschen, verschiedene politische Standpunkte zu vertreten. Solche Standpunkte sollten vor ihrer Umsetzung zunächst in der Gesellschaft diskutiert werden. Xu bezeichnete die demokratische Lebensform als die „Essenz“ (*ti – 体*)¹⁷¹¹ und die politischen Positionen als die „Praxis“ (*yong – 用*)¹⁷¹². Für die demokratische Lebensform sei es wichtig, dass alle Entscheidungen auf dem demokratischen Weg einen Konsens erzielen würden. Zugleich solle es möglich sein, verschiedene politische Meinungen zu äußern und zu tolerieren.¹⁷¹³

Die Demokratie solle das Vertrauen in das Individuum stärken und sich darauf verlassen können, dass der erwachsene Mensch über die Fähigkeit verfüge, frei zu wählen. Um dies zu gewährleisten, müsse die fehlende individuelle Selbstbewusstheit der Chinesen aufgebaut werden. Dementsprechend solle die neue Ordnung „auf der freien Selbstbewusstheit des Subjekts“ (*zhuti ziyou de zijue – 主体自由的自觉*) beruhen, um den demokratischen Geist hervorbringen und eine dazu passende Ordnung herstellen zu können. Das Recht auf die freie Wahl müsse man respektieren.¹⁷¹⁴

Alle politischen Rechte, die nicht von der Entscheidung der Wähler hervorgehen, sind aus der Sicht der Demokratie ein Diebstahl. Die Demokratie braucht Parteien, um dem Wähler die Entscheidung zu erleichtern, nicht aber um die Entscheidung des Wählers zu ersetzen.¹⁷¹⁵

Xu forderte die Freiheit des „Denkens“ (*sixiang – 思想*)¹⁷¹⁶, der „Meinungsäußerung“ (*yanlun – 言论*)¹⁷¹⁷ sowie die Freiheit von „Publikation und Zusammenschluss“ (*jieshe – 结社*). Nur wenn diese Voraussetzungen erfüllt seien, könne eine Wahl als wirklich demokratisch betrachtet werden.¹⁷¹⁸

¹⁷¹⁰ Vgl.: Ebd.

¹⁷¹¹ A. a. O., S. 31.

¹⁷¹² Ebd.

¹⁷¹³ Vgl.: Ebd.

¹⁷¹⁴ Vgl.: A. a. O., S. 42.

¹⁷¹⁵ Ebd.

¹⁷¹⁶ Ebd.

¹⁷¹⁷ Ebd.

¹⁷¹⁸ Vgl.: Ebd.

Wahlergebnisse seien der Ausdruck der Interessen der Wähler.¹⁷¹⁹ Die Mehrheit des Volkes könne bei einer Wahl zwar einen Fehler begehen. Dennoch biete die Demokratie dem Volk auch stets die Chance, seinen Fehler zu erkennen und später auf demokratischem Wege wieder zu korrigieren.¹⁷²⁰ Eine solche Politik garantiere die freie Entwicklung der Menschen sowie die Gründung einer echten humanistischen Welt.¹⁷²¹

Xu veranschaulichte diesen Gedanken mit einer Metapher:

Die moralisch kultivierte Persönlichkeit sieht wie ein weißes Blatt Papier aus, das vom Volk bemalt werden kann. Sie sollte kein Muster festlegen, das das Volk gezwungener Weise ausfüllt. Dahinter steht der Gedanke, dass man der Menschheit uneingeschränkte Achtung und Vertrauen entgegenbringen soll. Dadurch wird der Herzgeist der Mitmenschlichkeit der moralisch kultivierten Persönlichkeit geltend gemacht.¹⁷²²

Xu verwies in diesem Zusammenhang auf seine Einstellung zur Funktion der konfuzianischen Grundsätze und entwickelte ein politisches Konstrukt zum konkreten Aufbau einer nationalen Kulturgesellschaft in China. Die harmonischen zwischenmenschlichen Beziehungen sollten auf der Selbstbewusstheit eines einzelnen Menschen zur Moral basieren. Die Grundsätze des Konfuzianismus, wie z. B. die Mitmenschlichkeit, sollten ein Symbol für den gesellschaftlichen Zusammenhalt darstellen. Für beispielhaft hielt er die Rolle des Monarchen der konstitutionellen Monarchie.¹⁷²³ Xu bewunderte die repräsentative Demokratie, da es dort möglich sei, sich an den politischen Angelegenheiten zu beteiligen.¹⁷²⁴

5.5 FAZIT

Durch die obige Darstellung von Xu Fu-guans Lebenslauf wird ersichtlich, wie er sein Leben aufgrund der politischen Realität in der chinesischen Gesellschaft änderte. Der von Gewalt und Machtkämpfen durchsetzte politische Alltag der Republik erweckte bei ihm den Eindruck, dass es dem Menschen bloß um die Verfolgung seiner eigenen Interessen gehe. Vor allem wenn der Herrscher seine Macht missbrauche, um seine egoistischen Interessen durchzusetzen, so seine Schlussfolgerung, sei mit einer autoritären Herrschaftsform zu rechnen. Genau dies sei in der chinesischen Geschichte immer wieder passiert. Darüber hinaus warf Xu der gebildeten Schicht vor, sich in den Dienst des

¹⁷¹⁹ Vgl.: A. a. O., S. 245.

¹⁷²⁰ Vgl.: Ebd.

¹⁷²¹ Vgl.: Xu 2002, S. 127.

¹⁷²² Xu 1985, S. 111f.

¹⁷²³ Vgl.: Xu 2002, S. 92.

¹⁷²⁴ A. a. O., S. 127.

Despotismus gestellt und sich den gesellschaftlichen Verantwortungen entzogen zu haben. Tatsächlich betrachtete Xu diese Menschen weniger als Intellektuelle, sondern nur als „lesefähige Menschen“. Sie hätten sich, so Xu, zu Komplizen der Despoten gemacht. Auf diese Weise sei in der Politik eine Doppelsubjektivität entstanden. Damit meinte er, dass es dem Herrscher gelungen sei, sich als Subjekt der Politik darzustellen und sich selbst eine Vorrangstellung in der politischen Ordnung von Dynastie zu Dynastie zu sichern. Der Herrscher habe sich deswegen beim Regieren an seinen eigenen Wünschen orientiert, was aber gemäß Xus Überzeugung eine Fehlentwicklung war und nicht dem ursprünglichen Geist der konfuzianischen Kultur entsprach. Daher sah Xu in der Doppelsubjektivität und der Fehlentwicklung der moralischen Persönlichkeit der Intellektuellen große Hindernisse für eine positive Entwicklung Chinas. Um dies umkehren zu können, müsse man, so Xu, auf das kulturelle Gedankengut Chinas bzw. auf den Konfuzianismus zurückgreifen, dem sich Xu nach dieser Erkenntnis für den Rest seines Lebens widmete. Sein zwischen Politik und Wissenschaft schwankendes Leben eröffnete ihm die Perspektive, weiter an seinem politischen Traum, für die Bewahrung der chinesischen Kultur zu kämpfen, zu arbeiten, obwohl er die Politik selbst hasste. Dabei muss angemerkt werden, dass er der Politik eigentlich bloß eine passive Rolle zugestehen wollte, da er alles andere für einen nicht zu rechtfertigenden Eingriff in das Gemeinschaftsleben der Menschen hielt.

Großen Einfluss auf Xu übte Menzius' Grundidee aus, der zufolge das Volk als Subjekt der Politik und als dessen Wurzel betrachtet werden sollte. Denn nur der Volkswille könne die Bedürfnisse der Gesellschaft zum Ausdruck bringen. Xu bestand aber darauf, dass dieser Wille auf „das freie und vernünftige Subjekt“¹⁷²⁵ mit einer ausgeprägten Vorstellung von Moral angewiesen sei. Darüber hinaus ging er davon aus, dass dem Menschen aufgrund seiner moralischen Menschlichkeit ein harmonisches Verhältnis mit seinen Mitmenschen möglich sei. Hier findet sich erneut eine Ähnlichkeit zu Menzius, der glaubte, dass der Mensch von Natur aus gut sei und der Herzgeist des Menschen die Werte des Menschenlebens bestimme.

Um die gute menschliche Natur sowie den ursprünglichen Herzgeist voll zur Geltung zu bringen, bedürfe es einer moralischen Erziehung. Die richtige Umgebung Sorge für einen guten moralischen Einfluss. Zugleich sei es notwendig, die Moral zu kultivieren. Auf diese Art und Weise könne man die Menschen von der Befangenheit und der Subjektivität befreien, sodass sie dazu in der Lage seien, ein objektives, auf Tatsachen beruhendes Urteil zu fällen.

Doch der Mensch ließe sich nicht nur als eine isolierte Person verstehen. Vielmehr sei es notwendig, den Menschen als Gemeinschaftsmitglied zu sehen. Denn moralische Menschen seien

¹⁷²⁵ Xu 1985, S. 37.

dazu verpflichtet, gesellschaftliche Verantwortungen zu übernehmen.

Der Mensch, so Xu, solle versuchen, sich in die Gesellschaft zu integrieren, und sich zu diesem Zwecke neben seiner persönlichen Entwicklung auch darauf zu konzentrieren, seinem Gegenüber mit Behutsamkeit und Ehrfurcht zu behandeln. Daher glaubte Xu, dass die moralisch kultivierte Persönlichkeit sehr wichtig für den Aufbau einer harmonischen Ordnung des Gemeinschaftslebens sei. Besonders das moralische Verhalten des Regierenden bzw. des Herrsches sei hierbei von großer Bedeutung. Er müsse in der Lage sein, sich in seine Untertanen hineinzusetzen und sie durch sein mustergültiges Verhalten positiv beeinflussen. So könne eine harmonische Beziehung der Menschen zueinander aufgebaut werden. Sollte dies gelingen, müsste man sich keine Sorgen mehr um die Konflikte zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft machen. Dies sei, so Xu, die Voraussetzung für den Aufbau einer demokratischen Gesellschaft.

In Bezug auf die kindliche Pietät schrieb Xu, dass es notwendig sei, das familiäre Leben zu achten, auf diese Weise für Ausgewogenheit in der Gesellschaft zu sorgen und den Konkurrenzgedanken auszuschalten. Denn in dem familiären Leben werde die Tugend der kindlichen Pietät aufbewahrt, die die Grundlage für eine harmonische Beziehung der Menschen zueinander sei. Die kindliche Pietät erzeuge darüber hinaus den familiären Zusammenhalt, der auf den gesellschaftlichen Kontext übertragen werden könne. Die kindliche Pietät führte Xu auf die Liebe zurück. Genau diese familiäre Liebe wollte er auf die gesamte Gesellschaft ausweiten. Denn eine derart durch Nächstenliebe gekennzeichnete Gesellschaft war in seinen Augen eine moralische Gesellschaft.

Obwohl er sich von der Realpolitik zu distanzieren versuchte, gab er seine Hoffnung nicht auf. Die Wurzeln dieser Hoffnung lagen in der chinesischen Kultur bzw. im Konfuzianismus. Deshalb wurde in dieser Arbeit der Versuch unternommen, aus Xus Verständnis von der chinesischen Kultur die von ihm erwünschte politische Zukunft Chinas zu rekonstruieren. Wie oben dargestellt, wies Xu den Intellektuellen eine besondere Rolle zu. Ihre Aufgabe sei es, die herzgeistige Kultur aufrechtzuerhalten und ihren gesellschaftlichen Verpflichtungen nachzukommen. Anders als der im Kapitel 4 vorgestellte Qian Mu vertrat er die Ansicht, dass das Examenssystem nicht nützlich, sondern eher schädlich gewesen sei. Es sei ein Instrument gewesen, um die Interessen des Herrschers als die einzig richtigen darzustellen und auf diese Weise dessen Macht zu legitimieren. Deswegen war Xu von den negativen Auswirkungen des Staatsdienstexamens überzeugt. Dennoch hieß er das Verfahren für die Auswahl der Beamten bzw. der gebildeten Schicht gut. Insbesondere die Rolle der öffentlichen Meinung dabei wurde von ihm befürwortet. Wichtig war für Xu in diesem Zusammenhang, dass die Gesellschaft das politische Entscheidungsrecht in die eigene Hand nehmen durfte. Aus diesem Grund

war Xu davon überzeugt, dass es bereits in der chinesischen Geschichte eine Grundlage für die Demokratie gegeben habe.

Auf diese Weise versuchte Xu, die Lücke zwischen den traditionellen Gedanken der chinesischen Kultur und einer modernen politischen Ordnung zu schließen. Obwohl er dem moralischen Subjekt eine bedeutende Rolle zurechnete, gab er zugleich zu, dass eine moralische Kultur beim Aufbau einer modernen politischen Kultur an ihre Grenze stoßen werde, wenn sie sich dabei nicht auf den gesellschaftlichen Fortschritt konzentriere, dessen Antriebskraft die Wissenschaft und die Demokratie seien. Während die Wissenschaft der Errichtung eines objektiven Maßstabs diene, gehe es bei der Demokratie darum, auf der Basis einer Mehrheitsentscheidung eine „relativ“¹⁷²⁶ absolute Wahrhaftigkeit zu erzielen. Deswegen plädierte er dafür, die Wissenschaft bzw. die akademische Bildung und die Demokratie bzw. die Politik voneinander getrennt und unabhängig zu halten. Da Xu nichts von jenen Intellektuellen hielt, die vor allem durch das Staatsdienstexamen in die Politik gekommen waren und sich in seinen Augen nur an den eigenen Interessen orientierten, hatte er auch anscheinend Angst davor, dass die gebildeten Intellektuellen aufgrund ihres hohen Bildungsniveaus ihr Wissen der Politik als die absolute Wahrheit schmackhaft machen könnten, um die politische Entscheidung zu beeinflussen. Auf diese Weise werde nämlich ein subjektives Urteil zur einzigen Wahrheit deklariert und zum Machterhalt benutzt. Die gebildete Schicht habe in der Vergangenheit Chinas genau diese Funktion übernommen und damit die Macht der Despoten gestützt. Deswegen forderte Xu die Politik und die gebildete Schicht dazu auf, die Menschen in einer Demokratie so wenig wie möglich zu beeinflussen. Xu glaubte, dass eine politische Entscheidung auf einer Wahrheit beruhen solle und dass die Mehrheit des Volkes definiere, was die Wahrheit sei.

In der Demokratie müsse der Volkswille zum Ausdruck kommen können. Dennoch betonte Xu, dass die Mehrheit auch Rücksicht auf die Minderheit nehmen müsse. Denn in der Demokratie sei eine Vielfalt der Gedanken zulässig. Jede politische Position dürfe sich Gehör verschaffen, sollte sich aber immer im demokratischen Rahmen bewegen. Diese Toleranz gegenüber dem Andersdenkenden sah Xu wiederum bereits in den moralischen Ansprüchen der traditionellen Gedanken des Konfuzianismus verankert. Er ging davon aus, dass die Artikulation von kritischen Meinungen zum Bestandteil der chinesischen politischen Kultur gehöre. Das tugendhafte Verhalten des Herrschers könne dazu beitragen, die Konkurrenz in der Gesellschaft abzuschwächen und vor allem dazu, dass der Herrscher Kritik an sich selber akzeptiere. Der Herrscher solle gegenteiligen Meinungen Aufmerksamkeit schenken, was zugleich die Vervollkommnung seiner moralischen Kultivierung vorantreibe. In diesem Sinne trage der freiwillige Verzicht des Herrschers darauf, die eigenen

¹⁷²⁶ A. a. O., S. 35.

Interessen zur verwirklichen, zum Gemeinwohl bei.

Es muss abermals betont werden, dass Xu sich zwar für die Überwindung der Subjektivität des Herrschers aussprach, um auf diese Weise dem Volkswillen Ausdruck verleihen zu können. Doch war die Position des Herrschers in seinen Augen in der kulturellen Ordnung Chinas keineswegs unwichtig.

Um sich an der demokratischen Entscheidungsfindung beteiligen zu können, war laut Xu nicht nur die akademische Ausbildung wichtig, mit deren Hilfe die notwendigen Kenntnisse vermittelt würden, um angemessene Entscheidungen treffen zu können. Auch ein tolerantes Verhalten sei notwendig, um den Menschen neue Perspektiven zu eröffnen. Ein aus vernünftigen Subjekten bzw. freien Individuen zusammengesetztes Volk sei deswegen die Grundlage für eine stabile Demokratie.

Folgt man der Logik Xus, so gibt es einen objektiven und rationalen Willen. Gemäß Xus Überzeugung war dieser objektive Wille mit dem Volkswillen gleichzusetzen. Da es bei der Politik um Machtausübung ginge, dürfe kein Zweifel daran bestehen, dass alle politischen Entscheidungen vom Volkswillen ausgehen müssten. Der Herrscher müsse sich hieran anpassen. Die Demokratie begriff Xu als eine Lebensform, bei der die öffentliche Meinung eine maßgebende Rolle einnimmt. Dementsprechend versuchte er, die herzgeistigen Werte in die Moralvorstellung der Bevölkerung zu integrieren, um ihr ein demokratisches Leben zu ermöglichen.

Seit der Gründung der Republik China herrschte politisches Chaos. Xu konnte sich nicht von der Dichotomie der chinesischen Republik lösen, die seit der Vierten-Mai-Bewegung zwischen westlicher Modernität und der traditionellen chinesischen Kultur schwankte. Bei der Frage, worin der Unterschied zwischen der chinesischen Kultur im Vergleich zu der westlichen bestehe, verwies Xu auf den humanistischen Geist der ersten Kulturform, der auf das harmonische Leben der Menschen miteinander abziele.¹⁷²⁷ Noch immer konnte Xu sich nicht von seiner optimistischen Überzeugung befreien, dass der Mensch, ganz im Sinne des Konfuzianismus, eine gute Natur besitze. Wie oben dargestellt, schrieb Xu dem Machthaber bzw. dem Herrscher eine sehr bedeutende Rolle zu. Mit der Entwicklung seiner moralisch kultivierten Persönlichkeit werde das moralische Regieren in die Praxis umgesetzt. Letzten Endes hoffte also auch Xu auf einen guten „Kaiser“. Doch ob die Realisierung dieses Wunsches nicht erneut zum Despotismus geführt hätte, ist keinesfalls sicher. Li hielt deswegen Xu vor, dass er sich getäuscht habe. Denn Xus Hoffnung, dass sich die Gesellschaft Chinas nach der Logik des Konfuzianismus in Richtung zur Demokratie weiterentwickeln könne, hielt Li nicht für realistisch.¹⁷²⁸

¹⁷²⁷ Vgl.: Huang Jun-jie. 2009. *Xu Fu-guan dui xifang jindai wenhua de pinglun* [Xu Fu-guans Kritik an der westlichen Kultur der Neuzeit]. *Journal of Hunan University (Social Sciences)* (5): 15-20. S. 18.

¹⁷²⁸ Vgl.: Li Jin-quan. 2005. *Cong pipan he chengchuan zhong zou xiang minzhu zhengzhi – ping Xu Fu-guan de ruxue fazhanguan* [Auf dem Weg in die Demokratie aus kritischer Sicht – Über Xu Fu-guans konfuzianisches Entwicklungskonzept]. *Xinan minzu daxue xuebao* (renwen shekeban) (4): 1-5. S. 4.

Xu ging es eindeutig darum, eine Demokratie in China aufzubauen. Dabei wies er den traditionellen konfuzianistischen Gedanken der chinesischen Kultur eine entscheidende Rolle zu. Den Kontext der chinesischen Kultur konnte er somit nicht verlassen, obwohl dies eigentlich seine Absicht war. So blieben viele seiner ursprünglichen politischen Vorstellung unverändert. Die Intellektuellen mussten auch gegenüber der Gesellschaft Verantwortung übernehmen, den Volkswillen verstehen und ihn an die Regierung weiterleiten. Deshalb kann daraus nicht geschlussfolgert werden, dass Xu elitaristischen Vorstellungen angehangen habe.

Des Weiteren ergaben sich Xus kulturelle Gedanken zu der chinesischen Gesellschaft aus den praktischen geschichtlichen Erfahrungen, die der Mensch im Wettstreit mit anderen sowie sich selbst sammelte. Liu macht hierzu eine naheliegende Vermutung: „I suspect he [Xu] would append another sentiment, more in tune with Chinese culture’s historical appreciation: those who do not learn from history are doomed to lose it.“¹⁷²⁹

Xus Entwurf beschäftigt sich mit der gesellschaftlichen Realität. Der Mensch, den Xu beschreibe, sei, so Huang, einer aus Fleisch und Blut. Xu habe sich um das Gemeinwohl des Volks gekümmert und dessen z. T. bitterarmes Leben beklagt.¹⁷³⁰ Anders als diejenigen Theoretiker, deren Ideen eher unrealistisch erschienen seien, habe Xu eine durchaus umsetzbare politische Blaupause erstellt. Seine Idee habe auf die Lehre von Menzius zurückgegriffen und die enge Beziehung zwischen der moralisch kultivierten Persönlichkeit und der Ausübung der politischen Macht betont. Diese Beziehung, wie oben dargestellt, versuchte Xu im Kontext der modernen Demokratie zu reflektieren. Laut Huang und Schmidt war Xu um die Auslegung des Konfuzianismus im Kontext des chinesischen Denkens bemüht und verlor zugleich das Zeitalter der Politik, das er selber miterlebte, nicht aus dem Blick. Xu habe dem „Sorgensbewusstsein“¹⁷³¹ des Konfuzianismus eine Schlüsselrolle zugewiesen. „Ein solches Sorgensbewusstsein in Bezug auf das Problem der Demokratie in China wäre eine Haltung, die heutige chinesische Intellektuelle versuchen sollten, zu entwickeln.“¹⁷³² Gemäß Xus Verständnis von der Demokratie spielte ein freies und vernünftiges Individuum eine wichtige Rolle und sollte die Verantwortung für den Aufbau einer rationalen Ordnung übernehmen. Xu warb zwar dafür, dass der von freien Individuen geteilte Volkswille durch die Demokratie zum Ausdruck kommen solle, aber er hatte keinen konkreten Vorschlag dafür zu bieten, wie die demokratischen Institutionen aufgebaut werden müssten, um die Rechte eines freien und vernünftigen Individuums zu garantieren. Er verlangte nur wie die traditionellen Gelehrten-Beamten Chinas, dass

¹⁷²⁹ Liu 2001, S. XI.

¹⁷³⁰ Vgl: Huang 2012, S. 40.

¹⁷³¹ A. a. O., S. 168.

¹⁷³² Ebd.

sich jeder Menschen, vor allem der Machthaber, durch den Herzgeist zur moralischen Selbstgesetzgebung verpflichtet fühlen müsse.¹⁷³³ Immerhin sprach er sich dafür aus, den Willen von verschiedenen von der Politik unabhängigen Organisationen, selbst wenn sie die Positionen der Regierung kritisieren sollten, in den öffentlichen Willensbildungsprozess einfließen zu lassen. Diese Idee deckt sich mit der Zielsetzung dieser Arbeit. Wenn die chinesische Kultur bzw. die vom Konfuzianismus geprägte Kulturgesellschaft Chinas überhaupt einen Impetus gewinnen will, sollte sie den Blick auf die vielfältiger werdende moderne Gesellschaft Chinas richten und das Verständnis von einer fast sturen dynastischen Kulturordnung aufgeben. Wie durch die Betrachtung von Xus Denken in dem vorliegenden Kapitel deutlich herausgestellt wurde, ist es notwendig und sinnvoll, das Volk und seinen Willen in das Zentrum der politischen Entscheidung zu rücken und jeden einzelnen Mensch als Mitglied dieser Kulturgesellschaft den Wunsch zu erfüllen, als freies Individuum in einem gesetzlich abgesicherten Rahmen zu leben.

¹⁷³³ Vgl.: Huang/Schmidt 2009, S. 184: So ähnlich formulieren Huang und Schmidt den Vorwurf gegen die Gelehrten-Beamten in der dynastischen Ordnung „Der Konstitution politischer Institutionen haben sie [die Gelehrten-Beamten der chinesischen Geschichte] demgegenüber weniger Beachtung geschenkt, das heißt sie haben nicht daran mitgewirkt, ein objektives System zu schaffen, das nicht der Willkür von Personen unterliegt und darum subjektive Freiheiten garantieren kann. So kam es dazu, dass das chinesische Volk in langen Phasen seiner Geschichte unter kaiserlicher Willkürherrschaft und Machtmissbrauch gelitten hat, dass aber die konfuzianischen Gelehrten der Herzgeist-Schule darauf nicht anders zu reagieren wussten als darauf zu warten, dass der Herrscher seinen guten Herzgeist (*liangxin* 良心) entdeckt und seine Fehler erkennt“ (ebd.).

6 LITERATUR

- Alitto, Guy. 1976. *The Conservative as Sage: Liang Shu-ming*. In: Charlotte Furth und Guy Alitto (Hrsg.). *The Limits of change. Essays on conservative alternatives in Republican China*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Alitto, Guy. 1986. *The last Confucian. Liang Shu-ming and the Chinese dilemma of modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Alitto, Guy. 1996. *Zuihou de rujia – Liang Shu-ming yu zhongguo xiandaihua de liangnan [The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity]*. übersetzt von Wang Zong-yu; Ji Jian-zhong. 3. Aufl. Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe.
- An Yan-ming. 1997. *Liang Shu-ming and Henri Bergson on intuition: cultural context and the evolution of terms*. *Philosophy East and West* 47 (3): 337-362, <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-PHIL/yanming.htm>, zuletzt geprüft am 10.09.2014.
- An Yan-ming. 2002. *Liang Shu-ming: Eastern and Western Culture Confucianism*. In: Cheng Zhong-ying und Nicholas Bunnin (Hrsg.). *Contemporary Chinese philosophy*. 165-187. Malden, Mass: Blackwell Publishers.
- Anagnost, Ann. 1993. *Cultural Nationalism and Chinese Modernity*. In: Harumi Befu (Hrsg.). *Cultural nationalism in East Asia. Representation and identity*. 61-74. Berkeley, Calif: Institute of East Asian Studies, University of California (Research papers and policy studies, 39).
- Andersen, Uwe; Woyke, Wichard (Hrsg.). 2013. *Handwörterbuch des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland*. 5., aktual. Aufl. Opladen: Leske+Budrich, Lizenzausgabe Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. <http://www.bpb.de/wissen/09191901662830400195611470162156,0,0,Nation.html>, zuletzt geprüft am 19.09.2014.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Rev. and extended ed. London, New York: Verso.
- Anderson, Benedict. 1996. *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Erw. Neuausg. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Banks, Marcus. 1996. *Ethnicity: anthropological constructions*. London/New York: Routledge.
- Bauer, Wolfgang; Ess, Hans van. 2001. *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*. München: Verlag C. H. Beck.
- Bergère, Marie-Claire. 1998. *Sun Yat-sen*. Stanford, Calif: Stanford University Press.

- Berlin, Isaiah. 1969. *Two Concepts of Liberty*. In ders. (Hrsg.). *Four Essays on Liberty*. 118-172. Oxford: Oxford University Press.
- Bresciani, Umberto. 2001. *Reinventing Confucianism. The New Confucian Movement*. Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies (Variétés sinologiques, 90).
- Bundeszentrale für politische Bildung. 2006. *Ethnische Minderheiten*. <http://www.bpb.de/izpb/8882/ethnische-minderheiten?p=all>, zuletzt geprüft am 15.09.2014.
- Cao Yong-xiang (Hrsg.). 1984. *Xu Fu-guan jiaoshou jinian wenji [Aufsatzsammlung im Gedenken an Professor Xu Fu-guan]*. Taipei: Shibao wenhua chuban shiye youxian gongsi.
- Chen Yong. 2001. *Qian Mu zhuan [Biografie von Qian Mu]*. 1. Aufl. Peking: Renmin chubanshe.
- Chen Yong. 2004a. *Qian Mu und Gu Jie-gang de gushi bian [Qian Mu und Gu Jie-gangs Debatten über die Geschichte des Altertums]*. <http://www.guoxue.com/?p=2579>, zuletzt geprüft am 02.02.2014.
- Chen Yong. 2004b. *Yigu yu kaoxin – Qian Mu ping gushibian pai de gushi lilun [Zweifel am Altertum und Forschung nach der Wirklichkeit – Qian Mus Beurteilung der Theorie der Geschichte des Altertums der Denkrichtung der Untersuchung der alten Geschichte]*. <http://www.guoxue.com/?p=2580>, zuletzt geprüft am 04.02.2014.
- Chen, Yong. 2004c. „*Bu zhi songxue, ze wu yi ping han song zhi fei*“ – *Qian Mu yu qingdai xueshu shi yanjiu [Wenn man keine Ahnung von der konfuzianischen Schule der Song-Dynastie hat, kann man nicht beurteilen, ob sie oder die textphilologische Schule der Qing-Dynastie Recht hat. – Qian Mu und seine Forschung über die akademische Geschichte der Qing-Dynastie]*. <http://www.guoxue.com/?p=2574>, zuletzt geprüft am 02.02.2014.
- Chen Yong. 2007. *Guoxue zongshi Qian Mu [Der Meister der Chinakunde Qian Mu]*. 1. Aufl. Beijing: Beijing daxue chubanshe.
- Chen Yong. 2011. *Lun Qian Mu wenhua minzu zhuyi shixue sixiang de xingcheng [Formation of Qian Mu's historiography Thought on Cultural Nationalism]*. *Historiography Quarterly* (2): 87-99.
- Dahlkamp, Jürgen; Rosenbach, Marcel; Schmitt, Jörg; Stark, Holger; Wagner, Wieland. 2007. *Prinzip Sandkorn*. Spiegel Online. <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-52715129.html>, zuletzt geprüft am 23.05.2014.
- Dann, Otto. 1991. *Begriffe und Typen des Nationalen in der frühen Neuzeit*. In: Bernhard Giesen (Hrsg.): *Nationale und kulturelle Identität*. 1. Aufl., 56-76. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 940).

- Dong De-fu. 1989. Liang Shu-ming „wenhua san lu xiang“ pou xi – jian ping Zheng Da-hua Liang Shu-ming yu zhongguo chuantong wenhua [Eine Analyse über die drei Kulturen von Liang Shu-ming – eine gleichzeitige Einschätzung über Zheng Da-hua, Liang Shu-ming und die traditionelle Kultur Chinas]. Zhongzhou xuekan (2): 76-80.
- Dong Jian-hui. 2006. Xiangyue budengyu xianggui minyue [Village Conventions are not Village Regulations and Agreements]. Journal of Xianmen University (Arts & Social Sciences) (2): 51-58.
- Dennerline, Jerry 1988. *Qian Mu and the world of Seven Mansions*. New Haven: Yale University Press.
- Dennerline, Jerry. 1998. *Qian Mu and the world of Seven Mansions [Qian Mu yu qifangqiao shijie]*. Übers. Lan Hua. 2. Aufl. Peking: Shehui kexue wenxian chubanshe.
- Fairbank, John King. 1989. *Geschichte des modernen China. 1800-1985*. Dt. Erstausg. München: Dt. Taschenbuch-Verl.
- Franke, Wolfgang. 1980. *Das Jahrhundert der chinesischen Revolution. 1851-1949*. 2. Aufl. München: R. Oldenbourg.
- Fröhlich, Thomas. 2000. *Staatsdenken im China der Republikzeit (1912–1949): die Instrumentalisierung philosophischer Ideen bei chinesischen Intellektuellen*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Fröhlich, Thomas. 2010. *Der Machtstaat in Sun Yat-sens Drei Volkprinzipien: Nationalismus und Expertokratie in der chinesischen Republik*. In: Lee Eun-Jeung und Thomas Fröhlich (Hrsg.). *Staatsverständnis in Ostasien*. 1. Aufl., 89-114. Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Fung, Edmund S. K. 2009. *Nationalism and Modernity: The Politics of Cultural Conservatism in Republican China*. *Modern Asian Studies* 43 (3): 777-813.
- Fung, Edmund S. K. 2010. *The intellectual foundations of Chinese modernity. Cultural and political thought in the Republican era*. New York: Cambridge University Press.
- Furth, Charlotte. 1976. *Culture and Politics in Modern Chinese Conservatism*. In: dies. und Guy Alitto (Hrsg.). *The Limits of change. Essays on conservative alternatives in Republican China*. 22-56. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Frankfurter Allgemeine Zeitung Online. 2014a. *Peking holt über 3000 Staatsangehörige zurück*. <http://www.faz.net/aktuell/politik/anti-china-proteste-in-vietnam-pekings-holt-ueber-3000-staatsangehoerige-zurueck-12944959.html>, zuletzt geprüft am 20.05.2014.

- Frankfurter Allgemeine Zeitung Online. 2014b. *Messerstecher töten dutzende Menschen in Bahnhof*. URL <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/asien/china-messerstecher-toeten-dutzende-menschen-in-bahnhof-12827295.html>, zuletzt geprüft am 24.05.2014.
- Gellner, Ernest. 1991. *Nationalismus und Moderne*. Berlin: Rotbuch Verlag.
- Gellner, Ernest. 1996. *The nation: real or imagined? The Warwick Debate on Nationalism. Reply: Do nations have navels?* Nations and Nationalism 2 (3): 366-370
- Gellner, Ernest. 1999. *Nationalismus. Kultur und Macht*. Berlin: Siedler Verlag.
- Geinitz, Christian. 2011. *Kein Reich der Mitte*. Frankfurter Allgemeine Zeitung Online. <http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/konjunktur/china-kein-reich-der-mitte-14608.html>, zuletzt geprüft am 20.05.2014.
- Geng Yun-zhi. 2007. *Sun Zhong-shan minzu zhuyi sixiang de lishi yanbian [Die historische Entwicklung des Nationalismus von Sun Yat-sen]*. Social Sciences in Guangdong (1): 105-112.
- Germis, Carsten. 2013. *Eine Eskalation mit Ankündigung*. Frankfurter Allgemeine Zeitung Online. <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/asien/insel-streit-zwischen-china-und-japan-eine-eskalation-mit-ankuendigung-12685384.html>, zuletzt geprüft am 20.05.2014.
- Guo Qi-yong; Gong Jian-ping. 2011. *Liang Shu-ming zhexue sixiang [Liang Shu-mings philosophisches Denken]*. 1. Aufl. Beijing: Beijing daxue chubanshe.
- Guo Qi-yong; Wang Xue-qun. 1995. *Guoxue dashi yeshu: Qian Mu pingzhuan [Der Meister der Chinakunde: Biografie von Qian Mu]*. 1. Aufl. Nanchang: Baihuayuan wenyi chubanshe.
- Guo Ying-yi. 1991. *Saixiansheng dexiansheng de zhuanxing [Die Änderung von Wissenschaft und Demokratie]*. Twenty-First Century (4): 15-19. http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/issue/articles/004_91040.pdf, zuletzt geprüft am 19.09.2014.
- Heberer, Thomas; Jakobi, Sabine. 1998. *Dörfer als Ausgangspunkt für Demokratisierung? Dorfwahlen, Bauernschaft und politischer Wandel in China*. WeltTrends (20): 45-68. http://www.uni-potsdam.de/db/wtcms/contentido-4.4.5/cms/upload/pdf/lehre_kraemer2_heberer.pdf, zuletzt geprüft am 15.09.2014.
- Huang Jun-jie. 2006. *Taiwan in transformation: 1895-2005. The challenge of a new democracy to an old civilization*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Huang Jun-jie. 2009. *Xu Fu-guan dui xifang jindai wenhua de pinglun [Xu Fu-guans Kritik an der westlichen Kultur der Neuzeit]*. Journal of Hunan University (Social Sciences) (5): 15-20.
- Huang Jun-jie. 2012. *Dongya ruxue shiyu zhong de Xu Fu-guan ji qi sixiang [Xu Fu-guan und sein Denken aus der Sicht des ostasiatischen Konfuzianismus]*. 1. Aufl. Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe.

- Huang Jun-jie. 2014. *Taiwan in transformation. Retrospect and prospect*. Second edition, completely revised. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.
- Huang Kai-guo. 2005. *Xianqin rujia xiaolun de fazhan yu „xiaojing“ de xingcheng [Die Entwicklung des konfuzianischen Denkens der kindlichen Pietät in der Pr ä-Qin-Zeit und die Entstehung des Klassikers der kindlichen Pietät]*. Dongyue luncong 26 (3): 84-89
- Huang Qian. 2014. *Xin ru jia daibiao renwu Xu Fu-guan shou chu quanji [Die erste Ausgabe der Gesamtschrift des Neukonfuzianers Xu Fu-guan]*. Nanfang dushi bao (wenhua fukan), 14.01.2014 ([RB11]). http://epaper.oeeee.com/C/html/2014-01/14/content_2008201.htm, zuletzt geprüft am 15.05.2014.
- Huang Junjie; Schmidt, Stephan. 2009. *Konfuzianismus: Kontinuität und Entwicklung. Studien zur chinesischen Geistesgeschichte*. Bielefeld: transcript-Verlag.
- Hsü Immanuel C. Y. 1990. *The rise of modern China. [Zhongguo jin dai] shi*. 4. Aufl. New York: Oxford University Press.
- Ionescu, Dana. 2011. *Nationalismus schafft Nationen. Die Nationalismustheorie von Ernest Gellner*. In: Samuel Salzborn (Hrsg.). *Staat und Nation. Die Theorien der Nationalismusforschung in der Diskussion*. Stuttgart: Steiner Verlag (Staatsdiskurse, 13).
- Jansen, Christian; Borggräfe, Henning. 2007. *Nation, Nationalität, Nationalismus*. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.
- Jia Ke-qing. 2003. *Liang Shu-ming xiangcun jianshe shijian de wenhua fenxi [Über Liangs Shumings Ländlichen Wiederaufbau aus kultureller Sicht]*. Journal of Peking University (Philosophy and Social Science) 40 (1): 115-120.
- Jin Guan-tao. 1984. *Zai lishi de biaoxiang beihou – dui zhongguo fengjian shehui chaowending jiegou de tansuo. [Hinter den geschichtlichen Phänomenen – Untersuchung von der hyperstabilen Struktur der chinesischen Feudalgesellschaft]*. 2. Aufl. Chengdu: Sichuan renmin chubanshe.
- Kahlweiß, Luzie H. 2011. *Ethno-Symbolismus und nationale Identität. Die Nationalismustheorie von Anthony D. Smith*. In: Samuel Salzborn (Hrsg.): *Staat und Nation. Die Theorien der Nationalismusforschung in der Diskussion*. 75-84. Stuttgart: Steiner (Staatsdiskurse, 13).
- Kindermann, Gottfried Karl. 1963. *Konfuzianismus, Sunyatsenismus und chinesischer Kommunismus. Dokumente zur Begründung und Selbstdarstellung des chinesischen Nationalismus*. Freiburger Studien zu Politik und Soziologie. 1. Aufl. Freiburg im Breisgau: Rombach Verlag.
- Kuhn, Dieter. 2007. *Republik China von 1912 bis 1937: Entwurf für eine politische Ereignisgeschichte*. Die dritte überarbeitete und erweiterte Auflage. Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Würzburg. Institut für Kulturwissenschaften Ost- und Südasiens.

<http://opus.bibliothek.uni->

[wuerzburg.de/frontdoor/deliver/index/docId/1877/file/Republik_China.pdf](http://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/frontdoor/deliver/index/docId/1877/file/Republik_China.pdf), zuletzt geprüft am 15.09.2014.

- Kungfutse. 1975. *Lun Yu. Gespräche*. Übersetzt und herausgegeben von Richard Wilhelm. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag.
- Kunze, Rolf-Ulrich. 2005. *Nation und Nationalismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lamley, Harry J. 1969. *Liang Shu-ming, Rural Reconstruction and The Rural Work Discussion Society, 1933-1935*. Chongji xuebao 8 (2): 50-61.
- Langewiesche, Dieter. 2000. *Nation, Nationalismus, Nationalstaat. In Deutschland und Europa*. Originalausg. München: Verlag C. H. Beck (Beck'sche Reihe, 1399).
- Lee Ming-huei. 2001. *Der Konfuzianismus im modernen China*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Lee Ming-huei. 2013. *Konfuzianismus und Humanismus. Konfuzianischer Humanismus. Transkulturelle Kontexte*. Bielefeld: Transcript.
- Lee Su-san. 1998. *Xu Fu-guan and New Confucianism in Taiwan [1949-1969]: cultural history of the exile generation*. Nicht veröffentlichte Dissertation. Brown University.
- Levenson, Joseph Richmond. 1968. *Confucian China and its modern fate*. Berkeley: University of California Press.
- Li Ao. 2007a. *Qian Mu de baocanshouque cuowu [Qian Mus Sturheit]*. <http://blog.ifeng.com/article/454261.html>, zuletzt geprüft am 19.09.2014.
- Li Ao. 2007. *Wo zui nanwang de yiwei xuezhe – wei Qian Mu dingwei [Ein für mich am schwersten zu vergessender Gelehrter – zur Orientierung von Qian Mu]*. <http://leeaoo.blog.sohu.com/50621328.html>, zuletzt geprüft am 02.02.2014.
- Li Jin-quan. 2005. *Cong pipan he chengchuan zhong zou xiang minzhu zhengzhi – ping Xu Fu-guan de ruxue fazhanguan [Auf dem Weg in die Demokratie aus kritischer Sicht – Über Xu Fu-guans konfuzianisches Entwicklungskonzept]*. Xinan minzu daxue xuebao (renwen shekeban) (4): 1-5.
- Li Jun. 2009. *Donglin dangyi yu zhongguo gudai qingyi chuantong [On Donglin political criticism and the carefree talk tradition]* (5): 67-70.
- Li Mu-miao. 1995. *Qian Mu jiaoshou zhuanlve [A Biographical Sketch of Professor Chien Mu]*. 1. Aufl. Taipei: Yangzhi wenhua shiye gufen youxian gongsi.

- Li Ning-qi. 2002. *Liang Shu-ming lunli sixiang yanjiu [Untersuchung von Liang Shu-mings ethischem Denken]*. 1. Aufl. Changsha: Hunan renmin chubanshe.
- Li Shu-fang. 2002. *Lun Deng Xiao-ping „wending yadao yiqie“ de sixiang [Über Deng Xiao-pings Denken von „der Stabilität über alles“]*. *Qianyan* (8): 2-7.
- Li Wei-wu (Hrsg.). 1997. *Xu Fu-guan yu zhongguo wenhua [Xu Fu-guan und die chinesische Kultur]*. Wuhan: Hubei renmin chubanshe.
- Li Wei-wu. 2001. *Xu Fu-guan xueshu sixiang pingzhuan [Kritische Würdigung des akademischen Denkens von Xu Fu-guan]*. 1. Aufl. Beijing: Beijing tushuguan chubanshe.
- Liang Ji. 1926. *Xin ren lei gao [Manuskripte von 1911 bis 1912]*. In: ders. *Guilin Liang xiansheng yishu [Der Nachlass von Liang Ji aus Guilin]*, Bd. 3. Hg. v. Liang Huan-nai und Huan-ding [Shu-ming] Liang. 1-29. Shanghai: Jinghua yinshuju.
- Liang Shu-fang. 2008. *Qian Mu wenhuaxue yanjiu [Qian Mus Kulturauffassung]*. Taipei: Wenjin chubanshe.
- Liang Shu-ming. 1930. *Huitan jiangyan zhi yiduan [Ein Vortrag der Robinie-Plattform]*. In: ders. (Hrsg.). *Shu-ming sa hou wenlu [Die Schriften von Shu-ming nach dem 30. Lebensjahr]*, 1-17. Shangwu yinshuguan.
- Liang Shu-ming. 1987a. *Yi wang tan jiu lu – Rensheng de zhexue [Erinnerungen an die Vergangenheit – Die Philosophie des Menschenlebens]*. 1. Aufl. Xi'an: Shanxi shifan daxue chubanshe.
- Liang Shu-ming. 1987b. *Wo de nuli yu fanxing [Meine Bemühungen und Reflexionen]*. 1. Aufl. Lijiang chubanshe.
- Liang Shu-ming. 1992a. *Xiangcun jianshe lilun [Die Theorie über den Ländlichen Wiederaufbau]*. In: ders. (Hrsg.). *Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe]*, Bd. 2. 1. Aufl., 141-586. Jinan: Shangdong renmin chubanshe.
- Liang, Shu-ming. 1992b. *Dong xi wenhua ji qi zhexue [Östliche und westliche Kulturen und ihre Philosophien]*. In: ders. *Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe]*, Bd. 1. 1., Aufl. S. 321-548. Jinan: Shangdong renmin chubanshe.
- Liang Shu-ming. 1992c. *Guilin Liang xiansheng yishu [Der Nachlass von Liang Ji aus Guilin]*. In: ders. *Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe]*, Bd. 1. 1. Aufl., 549-598. Jinan: Shangdong renmin chubanshe.
- Liang Shu-ming. 1992d. *Wo de zixue xiaoshi [Eine kleine Geschichte über meine Autodidaktik]*. In: ders. *Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe]*, Bd. 2. 1. Aufl., 659-699. Jinan: Shangdong renmin chubanshe.

- Liang, Shu-ming. 1992e. *Zhaohua [Das Gespräch beim Morgengrauen]*. In: ders. (Hrsg.). Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe], Bd. 2. 1. Aufl., 35-140. Jinan: Shangdong renmin chubanshe.
- Liang Shu-ming. 1992f. *Weishi shu yi [Die Darlegung des Weishi-Buddhismus]*. In: ders. (Hrsg.). Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe], Bd. 1. 1. Aufl., 251-320. Jinan: Shangdong renmin chubanshe.
- Liang Shu-ming. 1992g. *Yindu zhaxue gailun [Grundriss der indischen Philosophie]*. In: ders. (Hrsg.). Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe], Bd. 1. 1. Aufl., 23-247. Jinan: Shangdong renmin chubanshe.
- Liang Shu-ming. 1992h. *Jiu yuan jue yi lun [Auf der Suche nach dem Ursprung und den Lösungen für Probleme]*. In: ders. (Hrsg.): Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe], Bd. 1. 1. Aufl., 1-22. Jinan: Shangdong renmin chubanshe.
- Liang Shu-ming. 1992i. *Sanbian lushu [Einzelne Schriften]*. In: ders. (Hrsg.) Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe], Bd. 4. 1. Aufl., 487-917. Jinan: Shangdong renmin chubanshe.
- Liang Shu-ming. 1992j. *Xiangcun jianshe dayi [Die Hauptinhalte des Ländlichen Wiederaufbaus]*. In: ders. (Hrsg.). Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe], Bd. 1. 1. Aufl., 599-720. Jinan: Shangdong renmin chubanshe.
- Liang Shu-ming. 1992k. *Zhongguo wenhua yaoyi [Die wesentlichen Inhalte der chinesischen Kultur]*. In: ders. (Hrsg.). Liang Shu-ming quanji [Liang Shu-mings Gesamtausgabe], Bd. 3. 1. Aufl., 1-316. Jinan: Shangdong renmin chubanshe.
- Liang, Shu-ming. 1997. *Jiu yuan jue yi lun [Auf der Suche nach dem Ursprung und den Lösungen für Probleme]*. In: ders. (Hrsg.). Shu-ming sa qian wenlu [Die Schriften von Shu-ming vor dem 30. Lebensjahr]. 15-46. Shangwu yinshuguan.
- Liang Shu-ming; Alitto, Guy. 2006. *Zhege shijie hui hao ma? Liang Shu-ming wannian koushu. [Hat man eine Zukunft? Gespräche mit dem letzten Konfuzianer]*. 1. Aufl. Shanghai Shi: Dongfang chuban zhongxin.
- Liang Huan-nai; Liang Huan-ding. 1926. *Nianpu [Lebensdaten mit biografischen Angaben]*. In: Liang Ji (Hrsg.). Guilin Liang xiansheng yishu [Der Nachlass von Liang Ji aus Guilin], Bd. 1. Hg. v. Huan-nai Liang und Huan-ding [Shu-ming] Liang. Shanghai: Jinghua yinshuju.
- Liang Shu-ming; Alitto, Guy. 2006. *Zhege shijie huihaoma? Liang Shu-ming wannian koushu. [Hat man eine Zukunft? Gespräche mit dem letzten Konfuzianer]*. 1. Aufl. Shanghai: Dongfang chuban zhongxin.

- Liang Shu-fang. 2012. *Qian Mu zhi linghunguan yu buxiulun pingxi [The Analysis and Evaluation on Qian Mu's Concepts of Spirit and Immorality]*. Chengda zongjiao yu wenhua xuebao: 157-179.
- Lin An-wu. 2009. *Liang Shu-ming and His Theory of the Reappearance of Three Cultural Periods. Analysis and Evaluation of Liang Shu-ming's Eastern and Western Cultures and Their Philosophies*. Contemporary Chinese Thought 40 (3): 16-38.
- Liu Gui-rong. 2007. *Xu Fu-guan meixue sixiang yanjiu [Untersuchung von Xu Fu-guans ästhetischem Denken]*. 1. Aufl. Beijing: Renmin chubanshe.
- Liu Hong-he. 2001. *Confucianism in the eyes of a Confucian liberal. Hsu Fu-kuan's critical examination of the Confucian political tradition*. New York: P. Lang (Asian thought and culture, 43).
- Lu Wei-ming; Zhao Xiao-yu. 2009. *Liang Shu-ming's Viewpoint of Chinese and Western Cultures in the Substance of Chinese Culture*. Contemporary Chinese Thought 40 (3): 52-66.
- Ma Dong-yu. 2008. *Liang Shu-ming zhuan [Die Biografie von Liang Shu-ming]*. 2. Aufl. Beijing: Dongfang chubanshe.
- Ma Ke-feng. 2013. *Datong lixiang yu shijie zhuyi [Das Ideal der Großen Harmonie und der Kosmopolitanismus]*. Shehui kexue (3): 140-146.
- Ma Yong. 1992. *Liang Shu-ming pingzhuan [Biografie über Liang Shu-ming mit kritischer Würdigung]*. 1. Aufl. Hefei: Anhui renmin chubanshe.
- Makeham, John. 2003. *The New Daotong*. In: ders. (Hrsg.). *New Confucianism: A Critical Examination*. 55-78. New York/Houndsmills: Palgrave Macmillan.
- Meinecke, Friedrich. 1969. *Weltbürgertum und Nationalstaat*. 9. Auflage. Hg. Im Auftrag des Friedrich-Meinecke-Institutes der Freien Universität Berlin von Hans Heryfeld, Carl Hinrichs und Walther Hofer München: R. Oldenbourg.
- Meng Pei-yuan. 1996. „*Dao*“ *de jingjie – Laozi zhaxue de shenceng yiyun [Der ideale Zustand des „Weges“ – Die grundlegende Bedeutung der Philosophie von Lao Zi]*. Zhongguo shehui kexue (1): 115-124.
- Miyazaki Ichisada. 1981. *China's Examination Hell: The Civil Service Examinations of Imperial China*. New Haven/London: Yale University Press.
- Ni Pei-min. 2002. *Practical Humanism of Xu Fu-guan*. In: Cheng Zhong-ying und Nicholas Bunnin (Hrsg.). *Contemporary Chinese Philosophy*. 281-304. Malden, Mass: Blackwell Publishers.
- Niu Ming-shi. 2005. *Zhongguo lidai xiangyue [Das Dorfübereinkommen Chinas im Wandel der Zeiten]*. 1. Aufl. Beijing: Zhongguo shehui chubanshe.

- Opitz, Peter J. 1969. *Chinas Aufbruch in die Moderne*. In: ders. (Hrsg.). Vom Konfuzianismus zum Kommunismus. Von der Taiping Rebellion bis zu Mao Tse-tung. 7-34. München: List Verlag.
- Öner, Özgür. 2002. *Nation, Nationalismus und Globalisierung. Eine Bilanz theoretischer Erklärungsansätze*. Köln: PapyRossa (PapyRossa Hochschulschriften, 38).
- Peng Xiu-liang. 2009. *Nongcun shequ gongzuo de tuozhan: Liang Shu-ming de Zouping shiyan [Der Ausbau der ländlichen Einwohnergemeinschaft: das Zouping-Experiment von Liang Shu-ming]*. China Society (30): 56-57.
- Qian Mu. 1988. *Zhongguo sixiangshi [Die chinesische Ideengeschichte]*. 6. Aufl. Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Qian Mu. 1994a. *Guoshi dagang [Grundriss der chinesischen Geschichte]*. 1. Aufl. 2 Bände. Peking: Shangwu yinshuguan.
- Qian Mu. 1994b. *Chu jiu yu kai xin – qingdai miwang yu minguo chuangjian [Die Beseitigung des Alten und die Einrichtung des Neuen – der Untergang der Qing-Dynastie und die Gründung der Republik China]*. In: ders. (Hrsg.). *Guoshi dagang [Grundriss der chinesischen Geschichte]*, Bd. 2. 1. Aufl. 2 Bände. Peking: Shangwu yinshuguan.
- Qian Mu. 1997. *Der Westen versteht den Osten nicht. Gedanken zur Geschichte und Kultur Chinas*. Aus dem Chinesischen übersetzt von Chen Chai-hsin und Diethelm Hofstra. Mit einer Einleitung von Michael Friedrich. Dortmund: projekt verlag.
- Qian, Mu. 1998a. *Bashi yi shuangqin; shiyou zayi hekan [Erinnerungen an meine Eltern im Alter von Achtzig Jahren; Erinnerungen an die Lehrer und die Freunde]*. In: Mu Qian: Qian Bin-si xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften]. Bd. 51. 1. Aufl. Taipei: Lian Jing.
- Qian Mu. 1998b. *Lishi yu wenhua luncong [Abhandlungen über Geschichte und Kultur]*. *Cong lishi wenhua kan shishi bidalu [Ein Protokoll der schriftlichen Antworten auf die aktuellen Ereignisse aus der Perspektive von Geschichte und Kultur]*. In: ders. (Hrsg.). Qian Bin-si xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften], Bd. 42. 1. Aufl., 83-92. Taipei: Lian Jing.
- Qian Mu. 1998c. *Zhongguo wenhua shi daolun [Einführung in die Chinesische Kulturgeschichte]*. In: ders. (Hrsg.). Qian Bin-si xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften], Bd. 29. 1. Aufl., 1-271, Taipei: Lian Jing.
- Qian Mu. 1998d. *Zhongguo xueshu sixiangshi lucong (shi) [Abhandlungen über die Ideengeschichten der akademischen Bildung (10)]*. In: ders. (Hrsg.). Qian Bin-si xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften], Bd. 23. 1. Aufl., 1-316. Taipei: Lian Jing.

- Qian Mu. 1998e. *Zhengxue siyan [Die eigenen Worte über die Politik]*. In: (ders.). Qian Bin-si xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften], Bd. 40. 1. Aufl., 1-292. Taipei: Lian Jing. S. 291.
- Qian Mu. 1998f. *Zhongguo lishi jingshen [Der Geist der chinesischen Geschichte]*. In: ders. (Hrsg.). Qian Bin-si xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften], Bd. 29. 1. Aufl., 1-230; Taipei: Lian Jing.
- Qian Mu. 1998g. *Xue yue [Die Lernmethoden]*. *Jin bainian lai zhuru lun dushu [Meinungen der Intellektuellen über das Lesen seit Jahrhunderten]*. Liang Qi-chao. In: ders. (Hrsg.) Qian Bin-si xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften], Bd. 24. 1. Aufl., 1-245. Taipei: Lian Jing.
- Qian Mu. 1998h. *Wenhua yu jiaoyu [Kultur und Bildung]*. *Zhongdeng xuexiao guowen jiaoshou zhi taolun [Diskussion über das Beibringen von Chinesisch in der Mittelschule]*. In: ders. (Hrsg.). Qian Bin-si xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften], Bd. 41. 1. Aufl., 1-405. Taipei: Lian Jing. S. 291.
- Qian Mu. 1998i. *Wenhua xue dayi [Die Hauptinhalte der Kulturlehre]*. In: ders. (Hrsg.). Qian Bin-si xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften], Bd. 37. 1. Aufl., 1-228. Taipei: Lian Jing.
- Qian Mu. 1998j. *Zhongguo wenhua congtan [Meinungen über die chinesische Kultur]*. In: ders. (Hrsg.). Qian Bin-si xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften], Bd. 44. 1. Aufl., 1-454. Taipei: Lian Jing.
- Qian Mu. 1998k. *Cong zhongguo lishi lai kan zhongguo minzu xing ji zhongguo wenhua [Eine Analyse über den Charakter der chinesischen Nation und die chinesische Kultur angesichts der chinesischen Geschichte]*. In: ders. (Hrsg.). Qian Bin-si xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften], Bd. 40. 1. Aufl., 1-159. Taipei: Lian Jing.
- Qian Mu. 1998l. *Minzu yu Wenhua [Nation und Kultur]*. In: ders. (Hrsg.). Qian Bin-si xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften], Bd. 37. 1. Aufl., 1-186. Taipei: Lian Jing.
- Qian Mu. 1998m. *Shijie jushi yu zhongguo wenhua [Die Lage der Welt und die chinesische Kultur]*. In: ders. (Hrsg.). Qian Bin-si xiansheng quanji [Qian Mus gesammelte Schriften]. Bd. 43. 1. Aufl., 1-429. Taipei: Lian Jing.
- Qian Mu. 2005. *Zixu [Autobiographische Notiz]*. *Xianqin zhuzi xinian [Chronologische Studien zu den Philosophen der Prä-Qin-Zeit]*. 1 Band. Peking: Shangwu yinshuguan.
- Qin Hui. 2010. „Demokratie kann man nicht essen“. Süddeutsche Zeitung Online. URL <http://www.sueddeutsche.de/politik/zensur-in-china-demokratie-kann-man-nicht-essen-1.50723>, zuletzt geprüft am 15.09.2014.

- Ren Jian-tao. 2007. *Wenhua weidao yu zhengzhi jueze – yi Xu Fu-guan, Qian Mu weili de taolun* [Cultural defendism and political choice – a comparative study of Xu Fu-kuan and Qian Mu]. *Journal of literature, history and philosophy* 299 (2): 95-102.
- Ernest. 1882. *Was ist eine Nation?* Vortrag in der Sorbonne am 11. März 1882, <http://www.comlink.de/cl-hh/m.blumentritt/agr251s.htm>, zuletzt geprüft am 21.09.2014.
- Roetz, Heiner. 1996. *ZEIT-Debatte über die Menschenrechte: Der Kultur Chinas sind individuelle Freiheitsrechte nicht fremd.* *Die Zeit* (47). <http://www.zeit.de/1996/47/konfuz.txt.19961115.xml>, zuletzt geprüft am 15.09.2014.
- Roellecke, Gerd. 1994. *Herrschaft und Nation zur Entstehung des Nationalismus.* In: Giuseppe Orsi, Kurt Seelmann, Stefan Smid und Ulrich Steinvorth (Hrsg.). *Nation, Nationalstaat, Nationalismus.* Frankfurt am Main/New York: P. Lang (Rechtsphilosophische Hefte, 3).
- Sachsenmaier, Dominic. 2011. *Die Reaktion chinesischer Intellektueller auf den Ersten Weltkrieg und ihre transnationalen Verflechtungen.* In: Peter Burschel, Alexander Gallus und Markus Vökel (Hrsg.). *Intellektuelle im Exil.* 131-148. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Sattler-von Sivers, Gabriele. 1972. *Die Reformbewegung von 1898.* In: Peter-Joachim Opitz (Hrsg.). *Chinas große Wandlung. Acht Beiträge.* Beck'sche Schwarze Reihe, 87. 55-81. München: Verlag C. H. Beck.
- Schiffrin, H. Z. 1957. *Sun Yat-sen Early Land Policy.* *The Journal of Asian Studies* XVI (4): 549-564.
- Schiffrin, H. Z. 1968. *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution.* Berkeley/Los Angeles.
- Schneider, Lawrence A. 1972. *Kulturkonservatismus im modernen China.* In: Peter-Joachim Opitz und D. W. Y. Kwok (Hrsg.). *Chinas Große Wandlung. Acht Beiträge.* 113-145. München: Verlag C. H. Beck
- Schneider, Gerd; Toyka-Seid. 2013. *Das junge Politik-Lexikon.* Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/161441/nationalismus>, zuletzt geprüft am 15.09.2014.
- Schubert, Gunter. 2002. *Chinas Kampf um die Nation. Dimensionen nationalistischen Denkens in der VR China. Taiwan und Hongkong an der Jahrtausendwende.* Hamburg: IFA (Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg, 357).
- Schubert, Gunter. 2006. *Herrschaft, Vertrauen und Legitimität in der VR China.* *Journal of Current Chinese Affairs – China aktuell* 35 (2). http://www.giga-hamburg.de/sites/default/files/openaccess/chinaaktuell/2006_2/giga_cha_2006_2_schubert.pdf, zuletzt geprüft am 15.09.2014.

- Schubert, Klaus; Klein, Martina. 2011. *Das Politiklexikon*. 5., aktual. Aufl. Bonn: Dietz.
<http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/17894/nationalstaat>. Zuletzt geprüft am 13.09.2014.
- Schwartz, Benjamin I. 1976. *Notes on Conservatism in General and in China in Particular*. In: Charlotte Furth und Guy Alitto (Hrsg.). *The Limits of change. Essays on conservative alternatives in Republican China*. 3-22. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Sieren, Frank. 2010. „*Der Westen will nicht verstehen*“. Interview mit Li Er. Zeit Online.
<http://www.zeit.de/2010/08/Interview-Intellektuelle>, zuletzt geprüft am 19.09.2014.
- Shan Feng. 1996. *Liang Shu-ming shehui gaizao gouxiang yanjiu [Untersuchung von Liang Shu-mings Idee für den gesellschaftlichen Wiederaufbau]*. 1. Aufl. Jinan: Shandong daxue chubanshe.
- Shao Chun. 2006. Bense Liang Shu-ming [Der eigentliche Liang Shu-ming]. *Yanhuang zongheng* (12): 47-49.
- Smith, Anthony D. 1971. *Theories of nationalism*. New York: Harper & Row.
- Smith, Anthony D. 1986. *The ethnic origins of nations*. Cambridge: Wiley.
- Smith, Anthony D. 1991. *National Identity*. London: Penguin Books.
- Smith, Anthony D. 2000. *The nation in history. Historiographical debates about ethnicity and nationalism*. Hanover, NH: University Press of New England (The Menahem Stern Jerusalem lectures).
- Smith, Anthony D. 2003. *Nationalism and Modernism. A critical survey of recent theories of nations*. London/New York: Routledge.
- Soffel, Christian. 2011. *Vom Alttext/Neutext-Streit zu Zhu Xi. Die Entwicklung der Gelehrsamkeit von Qian Mu*. Habilitationsschrift. München: Ludwig-Maximilians-Universität München. Institut für Sinologie.
- Soffel, Christian. o. D. *Chinese Spirit and Tradition: The Political System for Post-War China Envisioned by Qian Mu (1895-1990)*. Manuskript. S. 3f. später erschienen in: *Monumenta Serica, Journal of Oriental Studies* 2013 (Volume LXI): 113-138.
- Spence, Jonathan D. 1995. *Chinas Weg in die Moderne*. München: C. Hanser.
- Spengler, Tilman. 1972. *Die sozialistische Bewegung*. In: Peter-Joachim Opitz (Hrsg.). *Chinas große Wandlung. Acht Beiträge*. Beck'sche Reihe, 87. 163-186. München: Verlag C. H. Beck.
- Spiegel Online. 2014. *Plus von 7,4 Prozent: China droht schwächstes Wachstum seit 24 Jahren*. URL <http://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/china-wirtschaft-waechst-im-ersten-quarter-schwaecher-als-geplant-a-964671.html>, zuletzt geprüft am 27.05.2014.

- Sun Guo-dong. 1994. *Minzu zhuyi yu minzu wenhua – jian tan zhongguo jin yibaiwushi nian lai de minzu zhuyi yundong* [Der Nationalismus und die nationale Kultur – Über die Bewegungen des Nationalismus Chinas seit den letzten 150 Jahren]. In: Qing-feng Liu (Hrsg.). *Minzu zhuyi yu zhongguo xiandaihua* [Der Nationalismus und die Modernisierung Chinas]. 1. Aufl. Xianggang: Zhongwen daxue chubanshe.
- Sun Yat-sen. 1953. *Memoirs of a Chinese Revolutionary*. Taipei: o. V.
- Sun, Yat-sen. 1974a. *Manifest der Liga der Verbündeten*. (August 1905). In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 86-91. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543).
- Sun Yat-sen. 1974b. *Lasst uns eine wahre Republik China schaffen!* (16.Mai 1920). In: Yat-sen Sun: Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 235-237. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543).
- Sun Yat-sen. 1974c. *Manifest zur Reorganisation der Guomindang Chinas*. (November 1923). In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 258-260. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543).
- Sun Yat-sen 1974d. *Manifest des I. Nationalkongresses der Guomintang Chinas*. (23. Januar 1924). In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 261-280. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543).
- Sun, Yat-sen. 1974e. *Einleitung*. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 5-60. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543).
- Sun Yat-sen. 1974f. *Die „Drei Volksprinzipien“ und die Perspektive Chinas*. (21. Dezember 1906). In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 95-106. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543).
- Sun Yat-sen. 1974g. *Sozialistische Richtungen und Methoden*. (15. - 17. Oktober 1912). In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 133-146. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543).

- Sun Yat-sen. 1974h. *Anmerkungen und Zitathinweise*. In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 363-403. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543).
- Sun Yat-sen. 1974i. *Konkrete Erläuterung des „Gleichen Rechtes auf Boden“*. (9. Juni 1912). In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl. 128-132. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543).
- Sun Yat-sen. 1974j. *Die soziale Bedeutung der chinesischen Revolution*. (1912). In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 124-127. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543).
- Sun Yat-sen. 1974k. *Offenes Telegramm zur friedlichen Einigung des Landes*. (Januar 1923). In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 251-257. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543).
- Sun Yat-sen. 1974l. *Die Lehre des Sun Wen (Vorwort und Kapitel 8)*. In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 163-204 Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543).
- Sun Yat-sen. 1974m. *Die Frauen müssen die „Drei Volksprinzipien“ begreifen*. (4. April 1924). In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl., 290-294. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543).
- Sun Yat-sen. 1974n. *Die Verfassung der fünf Gewalten*. (1921). In: ders. Reden und Schriften. Aus dem Chinesischen. Übersetzung, Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von Brigitte Scheibner und Helga Scherner. 1. Aufl. 238-246. Leipzig: Philipp Reclam jun. (Reclams Universal-Bibliothek Band, 543).
- Sun Yat-sen. 1985. *Dr. Sun Jet-sens Doktrin – „Die Drei Volksprinzipien“*. Übersetzt von Prof. Kei Feng. 2. Aufl. Hg. v. Der Europäische Verein für Dr. Sun Jet-sens Doktrin. Taipei: Dixon Press.

- Tan Kai. 2012. *Piping yu chongqian – Xiong Shi-li Xu Fu-guan zhishifenzi guan yanjiu [Kritik und Rekonstruktion – Untersuchung von Xiong Shi-lis und Xu Fu-guans Gedanken über Intellektuelle]*. Dissertation. Hunan Universität, Changsha. Yueli shuyuan.
- Viechtbauer, Helmut; Wegmann, Konrad. 1969. *Sun Yat-sen*. In: Peter J. Opitz (Hrsg.). *Vom Konfuzianismus zum Kommunismus. Von der Taiping Rebellion bis zu Mao Tse-tung*. 107-148. München: List.
- Wang Hui. 2008. *Daolun [Einleitung]*. In: ders. (Hrsg.). *Xiandai zhongguo sixiang de xingqi [Die Entstehung des modernen chinesischen Denkens]*, Bd. 1. 2. Aufl., 1-102. Beijing: Sanlian shudian.
- Wang Hui. 2008. *Xiandai Zhongguo sixiang de xingqi [Die Entstehung des modernen chinesischen Denkens]*. 2. Aufl. 4 Bände. Beijing.
- Wang Rong-zu. 1994. *Zhongguo jindai minzu zhuyi de huigu yu zhanwang [Rück- und Ausblick auf die Entwicklung des Nationalismus in der Neuzeit Chinas]*. Liu Qing-feng (Hrsg.). *Minzu zhuyi yu zhongguo xiandaihua [Der Nationalismus und die Modernisierung Chinas]*. 1. Aufl., 187-200. Xianggang: Zhongwen daxue chubanshe (2).
- Wang Zong-yu. 1986. *Shi rujia haishi fojia? – Fang Liang Shu-ming xiansheng [Konfuzianer oder Buddhist? – Interview mit Herrn Liang Shu-ming]*. In: Philosophisches Institut der Universität Shenzhen (Hrsg.). *Zhongguo wenhua yu zhongguo zhexue*, 560-565. Peking: Dongfan chubanshe.
- Wang Dong-lin; Liang Shu-ming. 1988. *Liang Shu-ming wenda lu [Gespräche mit Liang Shu-ming]*. 1. Aufl. Wuhan: Hubei renmin chubanshe.
- Wang Shou-xue. 2005. *Renxin yu wenxue. Xu Fu-guan wenxue sixiang yanjiu [Der Herzgeist und die Literatur. Untersuchung von Xu Fu-guans literarischem Denken]*. Zhengzhou: Zhengzhou daxue chubanshe.
- Wang Xian-ming; Li Wei-zhong. 2002. *Ershi shiji sanshi niandai zhongguo xiangcun fangwei tizhi de bianqian – Zouping lianzhuanghui yu xinguixi mintuan bijiao yanjiu [Der Wandel des ländlichen Verteidigungssystems Chinas in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts – Ein Vergleich zwischen dem Lianzhuanghui in Zouping und der Miliztruppe der New-Guangxi-Clique]*. Hebei Academic Journal (5): 146-150.
- Wang Xiao-li. 2010. *Qian Mu yu Liang Shu-ming „wenhua san luxiang“ shuo zhi bijiao [A Comparative Study on Liang Shu-ming and Qian Mu's Theory of "Three Ways of Culture"]*. Xuzhou shifan daxue xuebao (Zhexue shehui kexue ban) 36 (2): 78-82.

- Weber-Schäfer, Peter. 1972. *Die konstitutionelle Bewegung*. In: Peter-Joachim Opitz (Hrsg.). *Chinas große Wandlung. Acht Beiträge*. 82-112. München: Verlag C. H. Beck.
- Weichelein, Siegfried. 2006. *Nationalbewegungen und Nationalismus in Europa*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wei Yong-qiang. 2001. *Gu Jie-gang shiliao kaobian lilun yu fangfa yanjiu [Gu Jie-gangs Theorie über die Überprüfung der geschichtlichen Materialien und die Forschungsmethode]*. Das Forschungsinstitut für Literatur der Chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften. <http://www.literature.org.cn/Article.aspx?id=59888>, zuletzt geprüft am 01.02.2014.
- Wesołowski, Zbigniew. 1997. *Lebens- und Kulturbegriff von Liang Shuming [1893-1988]. Dargestellt anhand seines Werkes Dong-Xi wenhua ji qi zhhexue*. Sankt Augustin, Nettetal: Institut Monumenta Serica/ Steyler Verlagsbuchhandlung.
- Wong Wun-bin. 2004. *Minzu ziji: Lun Qian Mu de lishi yu wenhua guan [National self-survival: Qian Mu's view on history and culture]*. Dissertation an der Universität Singapur. <http://scholarbank.nus.edu.sg/bitstream/handle/10635/14538/wun%20bin%20thesis%20all-in-one.pdf?sequence=1>, zuletzt geprüft am 15.09.2014.
- Wong Wun-bin. 2005. „National-centrism“ and „Participatory engagement with the world“: *An Analysis of The Formation of Qian Mu's Academic Thoughts and Its Historical Causes*. The Collection of Academic Seminar on Ch'ien Mu's Philosophy. 245-284. Taipei: Soochow University.
- Wong Wun-bin. 2007. *Lun jindai zhongguo minzu zhuyi yu Qian Mu de minzu guan [Nationalism in Twentieth-century China and Qian Mu's View on Nationalism]*. In: Huang Li-zhen und Wong Wun-bin (Hrsg.). *Qian Mu yu zhongguo xueshu sixiang. [Qian Mu and Chinese learning and thought]*. 1. Aufl., 253-298. Kuala Lumpur: Malaiya daxue zhongwenxi; Malaiya daxue zhongwenxi biyesheng xiehui.
- Wu Fei. 2005. *Liang Shu-ming de „Xin lisu“ – du Liang Shu-ming de „Xiangcun jianshe lilun“ [Liang Shu-mings neue Sitten – Über Liang Shu-mings Konzeption „Die Theorie für den Ländlichen Wiederaufbau“]*. *Shehuixue yanjiu* (5). <http://www.sachina.edu.cn/Htmldata/article/2005/11/544.html>, zuletzt geprüft am 09.09.2014.
- Wu Jing-yang; Fan Xing-fu. 2012. *Liang Shu-ming yu Zouping xiangcun jianshe yundong [Liang Shu-ming und die Bewegung des Ländlichen Wiederaufbaus]*. *Shangdong Archives* (3): 67-69.

- Xiao Bin. 1999. *Chuantong zhongguo yu ziyou linian. Xu Fu-guan sixiang yanjiu. [Das traditionelle China und der Gedanke über die Freiheit. Die Erforschung von Xu Fu-guans Denken]*. 1. Aufl. Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe.
- Xiao Bin. 2011. *Ruxue yu liangzhong ziyou gainian (2) [Der Konfuzianismus und zwei Begriffe der Freiheit (2)]*. Hg. v. Li Hui. <http://www.confucianism.com.cn/html/zhexue/16495038.html>, zuletzt geprüft am 14.09.2014.
- Xie Xiao-dong. 2008. *Xiandai xinruxue yu ziyou zhuyi. Xu Fu-guan Yin Hai-guang zhengzhi zhexue bijiao yanjiu [Der moderne Neukonfuzianismus und der Liberalismus. Ein Vergleich über die politische Philosophie zwischen Xu Fu-guan und Yin Hai-guang]*. 1. Aufl. Beijing: Dongfang chubanshe.
- Liang Pei-shu. 2011. *Zhongguo zuihou yige daru [Der letzte Gelehrte Chinas]*. 1. Aufl. Nanjing: Jiangsu wenyi chubanshe.
- Xiong Lü-mao. 2000. *Liang Shuming de wenhua sixiang yu zhongguo xiandaihua [Liang Shu-mings Kulturdenken und die chinesische Modernisierung]*. 1. Aufl. Changsha: Hunan jiaoyu chubanshe.
- Xu Fu-guan. 1985. *Xueshu yu zhengzhi zhi jian [Zwischen der Akademie und der Politik]*. Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Xu, Fu-guan. 2002. *Wenhua yu rensheng [Die Kultur und das Menschenleben]*. In: ders. Xu Fu-guan wenji [Xu Fu-guans Sammelwerk]. Hg. v. Li Wei-wu. Bd. 1., 1-400. Wuhan: Hubei renmin chubanshe.
- Xu Fu-guan xueshu sixiang guoji yantaohui zhixing weiyuanhui (Hrsg.). 1992. *Donghai daxue Xu Fu-guan xueshu sixiang guojia yantaohui lunwenji [Aufsatzsammlung zur internationalen Konferenz über Xu Fu-guans akademisches Denken an der Universität Tunghai]*. Universität Tunghai.
- Xu Guo-li. 2003. *Qian Mu de lishi wenhua gouchenglun ji qi zhongxi lishi wenhua bijiao guan – dui Qian Mu lishi wenhua zhexue de yige shenshi [Qian Mu's Theory of the Composition of History and Culture and His Comparative views of Chinese and Western history and Culture – Discussion of Qian Mu's Philosophy about History and Culture]*. *Zhongguo shehui kexueyuan yanjiushengyuan xuebao* 2003 (2): 55-61.
- Xu, Guo-li. 2000. *Qian Mu de lishi bentu „xinxing lun“ chutan - Qian Mu minzu wenhua shengming shiguan shulun [Qian Mu's Bio-historical Ideas on National Culture]*. *Lishi lilun yanjiu* (4): 41-51.

- Xu Ji-lin. 1994. *Zouxiang fanxiandaihua de wutuobang – yige wenhua minzu zhuyi zhe de xinlu licheng* [Der Weg zur Utopie der Anti-Modernisierung – Der Gedankengang eines kulturellen Nationalisten]. In: Qing-feng Liu (Hrsg.). *Minzu zhuyi yu zhongguo xiandaihua* [Der Nationalismus und die Modernisierung Chinas]. 1. Aufl., 479-492. Xianggang: Zhongwen daxue chubanshe (2).
- Yan Bing-gang. 1994. *Xu Fu-guan de zhengzhi linian – jian lun Xu Fu-guan und Mou Zong-san zhengzhi linian de cha yi* [Xu Fu-guans politische Idee - Ein Vergleich der politischen Ideen zwischen Xu Fu-guan und Mou Zong-san]. *Qi lu xue kan* (6): 73-79.
- Yan Geng-wang. 1992. *Qian Bin-si xiansheng yu wo* [Herr Qian Mu und Ich]. 1. Aufl. Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan.
- Yang Chun-gui. 2008. *Zhongguo tese shehui zhuyi lilun tixi de xingaikuo* [Neues Verständnis vom Denken des Sozialismus der chinesischen Prägung]. *Zhongguo shehui kexue* (1): 9-12.
- Yu Tzu-chiao George. 1966. *Party politics in Republican China. The Kuomintang, 1912-1924*. Berkeley: University of California Press.
- Yuan Wei-shi. 1994. *Zhongguo minzu zhuyi yu xiandaihua „duikang“ lun xianyi* [Kritische Überlegung zur Meinung von der Konfrontation zwischen dem Nationalismus Chinas und der Modernisierung]. In: Liu Qing-feng (Hrsg.). *Minzu zhuyi yu zhongguo xiandaihua* [Der Nationalismus und die Modernisierung Chinas]. 1. Aufl., 209-217. Xianggang: Zhongwen daxue chubanshe (2).
- Yu Ying-shi. 1991. *Qian Mu yu xinrujia* [Qian Mu und der Neukonfuzianismus]. In: ders. (Hrsg.). *You ji feng chui shui shang lin: Qian Mu yu zhongguo xiandai xueshu* [„Sich an den Wind erinnern, der über das Wasser bläst“: Qian Mu und Chinas moderne Bildung]. 1. Aufl., 1-266. Taipei: Sanmin shuju.
- Yu Ying-shi. 1994a. *Zhongguo jindai sixiangshi shang de jijin yu baoshou* [Der Radikalismus und Konservatismus in der neuzeitlichen Ideengeschichte Chinas]. In: ders. (Hrsg.) *Qian Mu yu zhongguo wenhua* [Qian Mu und die chinesische Kultur]. 1. Aufl., 188-222. Shanghai: Shanghai yuandong chubanshe.
- Yu Ying-shi. 1994b. *Yisheng wei guguo zhaohun* [Ein ganzes Leben lang für die Beschwörung der Seele des Vaterlands]. In: ders. (Hrsg.). *Qian Mu yu zhongguo wenhua* [Qian Mu und die chinesische Kultur]. 1. Aufl. 17-29. Shanghai: Shanghai yuandong chubanshe.
- Yu You-jun; Li Yuan-jiang. 2011. *Shehui zhuyi wubainian* [Der fünfhundertjährige Sozialismus]. 1. Aufl. Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe.

- Zeit Online. 2011. *Nachhilfe für Peking?* URL <http://www.zeit.de/2011/18/China-Ausstellung-Umfrage?commentstart=1#cid-1293818>, zuletzt geprüft am 19.09.2014.
- Zeit Online. 2014. *Russland und China blockieren erneut Syrien-Resolution.* <http://www.zeit.de/politik/ausland/2014-05/russland-china-syrien-resolution>, zuletzt geprüft am 15.09.2014.
- Zhang Zhen-ting; Yi Ting. 2013. *Woguo baozhi chuangan zhuankan de zuizao changshi [Der früheste Versuch für die Herausgabe einer Sondernummer einer Zeitung in China]*. Zhengzhou daxue xuebao (zhexue shehui kexueban) 46 (5): 173-176.
- Zhao Xiao-yu. 2009. *Liang Shu-ming's Viewpoint of Chinese and Western Cultures in the Substance of Chinese Culture*. Contemporary Chinese Thought 40 (3): 52-66.
- Zhao Wen-ru. 2009. *Liang Shu-ming and Buddhist Studies*. Contemporary Chinese Thought 40 (3): 67-90.
- Zheng, Da-hua. 1994. *Liang Shuming yu Hu Shi – Wen hua bao shou zhu yi yu xi hua si chao di bi jiao [Liang Shu-ming yu Hu Shi – Ein Vergleich zwischen dem Kulturkonservatismus und der Strömung der Verwestlichung]*. 1. Aufl. Beijing: Zhong hua shu ju; Xin hua shu dian Beijing fa xing suo fa xing.
- Zheng, Da-hua. 2006. *Guanyu minguo xiangcun jianshe yundong de jige wenti [Einige Überlegungen zur Bewegung des Ländlichen Wiederaufbaus in der Republikzeit]*. Shixue yuekan (2): 386-403. <http://jds.cass.cn/UploadFiles/ztsjk/2010/11/201011041427041100.pdf>, zuletzt geprüft am 16.09.2014.
- Zhu Han-guo. 1996. *Liang Shu-ming xiangcun jianshe yanjiu [Untersuchung von Liang Shu-mings Ländlichem Wiederaufbau]*. 1. Aufl. Taiyuan: Shanxi jiaoyu chubanshe.
- Zhu Ren-qiu. 2006. *Wenhua shijian yu wenhua chonggou – Liang Shu-ming xiangcun jianshe de wenhua zhexue chanshi [Die Praxis und die Rekonstruktion von der Kultur – die Darlegung der kulturellen Philosophie des Ländlichen Aufbaus von Liang Shu-ming]*. In: Fujiansheng yanhuang wenhua yanjiuhui u. a (Hrsg.): „Wenhua jianshe yu hexie shehui“ xueshu yantaohui lunwenji [Die Konferenz mit Beiträgen zum Thema Kultureller Aufbau und Harmonische Gesellschaft]. 203-211. Sanming Fujian China.

Curriculum Vitae

Person

LIU/Lulu

geboren am 23. Mai 1985, in Kaili, VR China

Hochschulausbildung

10/2010 bis 09/2014

Promotion am Institut für Politische Wissenschaften der Philosophischen Fakultät der Gott Wilhelm Leibniz Universität Hannover

Abschluss mit der Gesamtnote: Magna Cum laude

09/2007 bis 07/2010

Studium am Institut für Studien zur Bundesrepublik Deutschland der Tongji-Universität Shanghai

Fach: Deutschlandstudien

M.A. – Abschluss

09/2003 bis 07/2007

Studium an der Fremdsprachenuniversität Tianjin

Fach: Germanistik

B.A. – Abschluss