

Anhang

Das „Konfuzianismus-Fieber“ im heutigen China

Seit Anfang der 1990er Jahre ist in China – im Gegensatz zu früheren, gar nicht so lange vergangenen Zeiten – ein großes Interesse für die Kulturgüter seiner Tradition zu bemerken. Es erscheinen zahlreiche Bücher über Chinas traditionelle Kultur, etwa über klassische Literatur, traditionelle Religionen, antike Biographien und das Orakelbuch *Yijing* 易經 (Buch der Wandlungen). Viele alte Werke werden neu kommentiert und ins moderne Chinesisch übersetzt.¹ Diese Erscheinungen heben sich scharf ab von der fieberhaften Marktwirtschaft im heutigen China. Man spricht von „*Guoxue*“ 國學 (der nationalen Gelehrsamkeit oder den Nationalstudien) und „*Guoxue re*“ 國學熱 (dem *Guoxue*-Fieber). Die neue Wertschätzung der traditionellen Kultur bringt die Revidierung manchen negativen Urteils mit sich. Zum Beispiel wird die früher als konservativ und reaktionär verworfene *Xueheng*-Schule 學衡派,² deren Hauptvertreter Wu Mi 吳宓 (1894-1978) und Mei Guangdi 梅光迪 (1890-1945) sind, jetzt wieder neu geschätzt. Zwei Konferenzen über Wu Mi fanden 1990 (in Xi'an) und 1992 (in Xianyang) statt. Der berühmte Historiker Chen Yinke 陳寅恪 (1890-1969), der in enger Beziehung mit der *Xueheng*-Schule stand, wurde früher als „reaktionäre akademische Autorität“ kritisiert, jetzt aber rehabilitiert. So hat die Zhongshan Universität in Guangzhou, an der Chen in seinen letzten Jahren tätig war, zum Gedächtnis an ihn 1988 und 1994 Konferenzen veranstaltet. Auch an der Tsinghua (Qinghua) Universität in Beijing (Peking), an der Chen von 1926 bis 1937 tätig war, wurde 1990 anlässlich seines hundertsten Geburtstages ein Symposium veranstaltet und aus demselben Anlaß publizierte die Peking Uni-

-
- 1 Vgl. hierzu Zhang Jue 張覺, „Cong guji yizhu kan wenhua ,xiahai“ 從古籍譯註看文化「下海」 [Betrachtungen zur „Kommerzialisierung“ der Kultur ausgehend von der Übersetzung und Kommentierung der alten Bücher], *Ershiyi shiji* 二十一世紀 [Das 21. Jahrhundert], Nr. 37 (Oktober 1996), S. 147-149.
 - 2 Der Name der Schule leitet sich von der Zeitschrift *Xueheng* 學衡 (Bewertung der Gelehrsamkeit) ab. Die Zeitschrift wurde publiziert zwischen 1922 und 1933 in Nanjing.

versität 1989 eine Festschrift für ihn.³ Außerdem sind einige Biographien Chens erschienen, unter denen die von Lu Jiandong 陸鍵東 verfasste Schrift mit dem Titel „Die letzten zwanzig Jahre Chen Yinque“⁴ unerwartet stürmische Diskussionen auslöste. Unerwartet, weil es sich hierbei nicht um ein populärwissenschaftliches Buch handelt. Diese Debatten zeigen, dass das Buch die chinesischen Intellektuellen tief berührt hat.

Um das „Konfuzianismus-Fieber“ in den neunziger Jahren zu verstehen, muss man zunächst vom sogenannten „Kultur-Fieber“ (*wenhua re* 文化熱) in den achtziger Jahren sprechen. Das „Kultur-Fieber“ beinhaltet eine Reihe von Ereignissen, deren wichtigste die folgenden waren:

1. die Herausgabe der Buchreihe „Der Zukunft entgegengehen“ (*zuoxiang weilai* 走向未來) durch Jin Guantao 金觀濤;
2. die Herausgabe der Buchreihe „Kultur: China und die Welt“ (*wenhua: Zhongguo yu shijie* 文化: 中國與世界) durch Gan Yang 甘陽;
3. die Gründung der privaten „Akademie für Chinesische Kultur“ in Beijing;
4. die Neuentdeckung des „Modernen Neukonfuzianismus“;
5. die „Zurück-zu-den-Wurzeln-Literatur“ (*xungen wenxue* 尋根文學) von Acheng 阿城, Han Shaogong 韓少功 u.a.

Die Beziehung der letzten drei Ereignisse zum „Guoxue-Fieber“ ist unschwer zu ersehen. Bei der Buchreihe „Kultur: China und die Welt“ handelt es sich hauptsächlich um Übersetzungen moderner westlicher „Klassiker“: Seine chinesischen Leser waren mehr oder weniger traditionsfeindlich eingestellt. Mit der späteren Einführung der modernen philosophischen Hermeneutik aber entstand ein „kultureller Konservatismus“, der das Aufkommen des „Guoxue-Fiebers“ begünstigte. Die Neuentdeckung des „Modernen Neukonfuzianismus“ war bedingt durch die Lehrtätigkeit von Prof. Tu Weiming 杜維明 und die Werke von Prof. Yu Ying-shih 余英時. Hierdurch trat der „Moderne Neukonfuzianismus“ aus Taiwan, Hongkong und dem Westen zum ersten Male auf der kulturellen Bühne des chinesischen Festlandes in Erscheinung. Im großen und ganzen jedoch war die Stimmung der Intellektuellen Chinas in den achtziger Jahren antitraditionalistisch. Damals machten nicht nur radikale Antitraditionalisten wie Bao Zunxin 包遵信 und Liu Xiaobo 劉曉波 von sich reden. Auch die Fernsehserie „Flusselegie“ (*heshang* 河殤), die Chinas Rückständigkeit der Tradition zuschrieb, sorgte für

3 *Jinian Chen Yinque xiansheng danchen bainian xueshu lunwenji* 紀念陳寅恪先生誕辰百年學術論文集 [Konferenzband zum Gedächtnis an den 100. Geburtstag des Herrn Chen Yinque], hrsg. vom Forschungszentrum für die Geschichte des Chinesischen Mittelalters/Peking Universität 北京大學中國中古史研究中心, Beijing: Beijing daxuechubanshe, 1989.

4 Lu Jiandong 陸鍵東, *Chen Yinque de zuihou ershi nian* 陳寅恪的最後二十年 [Die letzten zwanzigen Jahre Chen Yinques], Beijing: Sanlian shudian, 1995.

lebhaft Diskussionen. In den achtziger Jahren stritten Chinas Intellektuelle mehr als in den neunziger Jahren. Mit dem Massaker am Platz des Himmlischen Friedens 1989 aber wurden die Streitigkeiten beendet.

Die Diskussion um das „Guoxue-Fieber“ entstand aus der Interaktion zwischen den Universitäten und den Massenmedien. Gemäß dem Bericht von Prof. Chen Lai 陳來⁵ begann sie mit einer Reihe von Ereignissen: Anfang 1992 gründete die Peking Universität das Forschungszentrum für Chinas traditionelle Kultur und begann im nächsten Jahr die Zeitschrift *Studien über Nationale Gelehrsamkeit* (*Guoxue yanjiu* 國學研究) zu publizieren. Am 16. August 1993 erschien ein Artikel mit dem Titel „Guoxue taucht still auf dem Yan-Campus auf“ in der *Volkszeitung* (der Zeitung der KP Chinas), in dem über die Forschungen der Peking Universität zur chinesischen Tradition berichtet wurde. „Yan-Campus“ ist eine Bezeichnung für den Campus der Peking Universität. Ihm folgte zwei Tage später ebenfalls in der *Volkszeitung* ein anderer Bericht über dasselbe Thema mit der Schlagzeile „Guoxue, lange nicht mehr gesehen“. Mitte Oktober dieses Jahres organisierten die Studenten der Peking Universität das Programm „Guoxue-Monat“ mit 15 Vorträgen und zwei Diskussionsrunden. Die Massenmedien berichteten mehrfach über diese Veranstaltungen. Ende Dezember schloss der Zentrale Fernsehsender einen Vertrag mit der Peking Universität über eine Programmreihe zum Thema „Traditionelle chinesische Kultur“ mit 150 Vorträgen. So viele Ereignisse in so kurzer Zeit machten einen tiefen Eindruck auf das Publikum, woraus die Rede vom „Guoxue-Fieber“ entstand.

Im „Guoxue-Fieber“ ist selbstverständlich auch der Enthusiasmus für die Konfuzianismus-Studien enthalten. Man spricht also auch vom „Konfuzianismus-Fieber“ und in diesem Sinne lässt sich das „Konfuzianismus-Fieber“ als ein Teil des „Guoxue-Fiebers“ verstehen. Allerdings hatte man wachsendes Interesse für den Konfuzianismus schon in den achtziger Jahren. Wie oben erwähnt, hatte der „Moderne Neukonfuzianismus“ bereits einen Platz im „Kultur-Fieber“ der achtziger Jahre gefunden. Ein anderes Zeichen für das wachsende Ansehen des Konfuzianismus ist die Gründung der halboffiziellen „Chinesischen Konfuzius-Stiftung“ (*Zhongguo Kongzi jijinhui* 中國孔子基金會, im Folgenden abgekürzt als CKS) 1984, deren Ehrenvorsitzender der Vizepremier Gu Mu 谷牧 und deren Vorsitzender der ehemalige Rektor der Nanjing Universität Kuang Yaming 匡亞明 ist. Diese Stiftung publiziert die Zeitschrift *Konfuzius-Studien* (*Kongzi yanjiu* 孔子研究). Außerdem hat sie mehrere internationale Konferenzen organisiert. Die wichtigsten waren:

5 Chen Lai, „Guoxue re yu chuantong wenhua yanjiu de wenti“ [「國學熱」與傳統文化研究的問題] [Das „Guoxue-Fieber“ und das Problem der Forschungen zur traditionellen Kultur], *Kongzi yanjiu* 孔子研究 [Konfuzius-Studien], Nr. 38 (Juni 1995), S. 4f.

1. Vom 31. August bis zum 4. September 1987 veranstaltete die CKS zusammen mit dem Institut für östliche Philosophie (Singapur) eine internationale Konferenz in Qufu (dem Geburtsort von Konfuzius). Das Thema: Der Konfuzianismus, seine Entwicklung und Wirkungen.
2. Vom 31. Oktober bis zum 2. November 1988 veranstaltete die CKS zusammen mit der Konrad-Adenauer-Stiftung eine internationale Konferenz in Bonn. Das Thema war hier: Der Konfuzianismus und die moderne Welt.⁶
3. Anlässlich des 2540. Geburtstages von Konfuzius veranstaltete die CKS am 7. Oktober 1989 zusammen mit der UNESCO eine internationale Konferenz in Beijing und Qufu. Das Thema hieß: Konfuzius, die geschichtliche Stellung des Konfuzianismus und dessen Wirkungen auf die moderne Gesellschaft.
4. Anlässlich des 2545. Geburtstages von Konfuzius veranstaltete die CKS vom 5. bis zum 8. Oktober 1994 eine internationale Konferenz in Beijing mit dem Thema: Geschichtlicher Rückblick auf den Konfuzianismus und seine Zukunft im 21. Jahrhundert.

Bei der Eröffnungszereemonie der letzten Konferenz hielten der Vorsitzende der Politischen Konsultativkonferenz des Chinesischen Volkes Li Ruihuan 李瑞環 und der Vizepremier Li Lanqing 李嵐清 Ansprachen. Nach der Konferenz empfing auch Staatspräsident Jiang Zemin 江澤民 einige Teilnehmer der Konferenz. Die Haltung der KP Chinas gegenüber dem Konfuzianismus unterscheidet inzwischen sich stark von früheren Äußerungen, besonders während der Kulturrevolution. Während dieser Konferenz wurde die „Internationale Konfuzianismus-Vereinigung“ (*Guoji ruxue lianhehui* 國際儒學聯合會) gegründet, dessen Ehrenvorsitzender der ehemalige Singapur Premierminister Lee Kuan Yew 李光耀 und deren Vorsitzender der Vorsitzende der „Koreanischen Konfuzianischen Gesellschaft“ Choi Gun Duk 崔根德 ist. Dieser Verein publiziert die Zeitschrift *Internationale Konfuzianismus-Studien* (*Guoji ruxue yanjiu* 國際儒學研究). Darüber hinaus gibt es auf dem chinesischen Festland mehrere Organisationen, die sich mit dem Konfuzianismus oder der chinesischen Tradition beschäftigen. Gemäß einem Aufsatz des festlandchinesischen Gelehrten Li Qiqian 李啟謙 wurden zwischen 1979 und 1990 insgesamt 14 solcher Organisationen gegründet.⁷

6 Die Vorträge dieser Konferenz sind enthalten in: Silke Krieger/Rolf Trauzettel (Hg.), *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, Mainz: v. Hase & Koehler, 1990.

7 Vgl. dazu Li Qiqian 李啟謙, „Jinnian lai Kongzi yanjiu de xin qushi“ 近年來孔子研究的新趨勢 [Neue Entwicklungstendenzen der Konfuzius-Forschung in den vergangenen Jahren], in: Das akademische Komitee der CKS (Hg.), *Haixia liang'an xuezhe shouci ruxue duihua* 海峽兩岸學者首次儒學對話 [Der erste Dialog zum Konfuzianismus zwischen Gelehrten von beiden Seiten der Taiwan-Straße], Ji'nan: Qilu shushe, 1993, S. 332.

Zudem hat ein anderes Ereignis der achtziger Jahre erheblichen Einfluss auf die Konfuzianismus-Studien in der VR China ausgeübt, nämlich die staatliche Unterstützung für das 1986 aufgenommene Forschungsprogramm zum Modernen Neukonfuzianismus. Dieses Programm hatte 47 Teilnehmer aus 16 Universitäten und Forschungsinstituten, und wurde geleitet von Prof. Fang Keli 方克立 und Prof. Li Jinquan 李錦全. Ihre Forschungen erstreckten sich auf 15 Vertreter des Modernen Neukonfuzianismus, nämlich Liang Shuming 梁漱溟, Chang Chün-mai (Carsun Chang, 張君勱), Xiong Shili 熊十力, Feng Yulan 馮友蘭, He Lin 賀麟, Tang Junyi 唐君毅, Mou Zongsan 牟宗三, Xu Fuguan 徐復觀, Qian Mu 錢穆, Fang Dongmei 方東美 (Thomé H. Fang), Ma Fu 馬浮, Liu Shu-hsien 劉述先, Tu Wei-ming, Yu Ying-shih und Cheng Chung-ying 成中英. Die bisherigen Ergebnisse dieses Programms sind: 1) zwei Sammelbände mit Aufsätzen zum Modernen Neukonfuzianismus; 2) Einleitungen in die Lehren der Hauptvertreter in drei Bänden; 3) eine Reihe von Sach- und Personenmonographien; und 4) Ausgaben ausgewählter Schriften der Hauptvertreter. Man kann sich unschwer vorstellen, wie groß die Wirkung dieser Publikationen auf die festlandchinesischen Intellektuellen gewesen ist. Bemerkenswert sind auch das Erscheinen ausgewählter Schriften von acht Hauptvertretern des Modernen Neukonfuzianismus, welche von Huang Kejian 黃克劍 (Akademie der Sozialwissenschaften in der Provinz Fujian) allein herausgegeben werden.

Das oben Dargelegte mag den Eindruck erwecken, als ob der Konfuzianismus im heutigen China wiederaufgelebt hätte. Tatsächlich war aber während des „Konfuzianismus-Fiebers“ auch heftige Kritik am Konfuzianismus zu hören. Die Kritiker des Konfuzianismus in den achtziger Jahren waren liberal orientierte Intellektuelle wie Bao Zunxin und Liu Xiaobo. Hierzu zählte auch die Produktionsgruppe der Fernsehserie „Flusselegie“. Auch die Marxisten fühlten sich in den neunziger Jahren durch den Konfuzianismus beunruhigt.

Nun möchte ich am Beispiel der jüngsten Debatte die vielseitige Bedeutung des „Konfuzianismus-Fiebers“ beleuchten. Diese Debatte wurde geführt von zwei Zeitschriften, nämlich den *Konfuzius-Studien* der CKS und der *Philosophischen Forschung* (*Zhexue yanjiu* 哲學研究) des Philosophischen Institutes der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften (CASW). Auslöser der Debatte war ein unter dem Pseudonym Luo Bu 羅卜 veröffentlichter Artikel der *Philosophischen Forschung* (Nr. 6/1994) mit dem Titel „Volkstum, Restauration, Kultur: Über eine bemerkenswerte geistige Tendenz“, dessen Autor Li Denggui 李登貴 am Philosophischen Institut der CASW tätig war. Dieser Artikel richtete sich hauptsächlich gegen den Artikel von Chen Guoqian 陳國謙 mit dem Titel „Philosophisches Denken über ökologische Probleme“, welcher in der vorigen Nummer derselben Zeitschrift publiziert worden war. In seinem Artikel hob Chen Guoqian den Kontrast zwischen der Dialektik bei Karl Marx und derjenigen in der chinesischen Philosophie hervor: Auf der Basis des Gegensatzes von Subjekt und Objekt verabsolutierte Marx' Dialektik die widersprüchlichen Kämpfe in

der Welt, während die chinesische Dialektik, wie z.B. bei Zhang Zai 張載, sich die Aufhebung der Widersprüche zum Ziel setzte. Chen kam zu dem Schluß, dass letztere mit Blick auf die ökologische Philosophie der ersteren überlegen sei. In seinem Artikel bestritt Li Denggui die Hauptthesen von Chen und zwar anhand des marxistischen Standpunktes. Außerdem deutete Li an, dass sich in der Befürwortung von „Guoxue“ der Versuch berge, „die neue Kultur des Sozialismus aus der chinesischen Kultur auszuschließen“ (S. 36). Nachher gewann der Artikel von Li mehr Einfluß, als der Direktor der CASW, Hu Sheng 胡繩, diesem seine öffentliche Zustimmung gab.⁸

Fast unmittelbar danach erschien ein Artikel von Wang Shengping 王生平 mit dem Titel „Erforschung der Guoxue nach Überwindung der Guoxue, mit besonderer Berücksichtigung von ‚Über das Verhältnis von Himmel und Mensch‘“, in der *Philosophischen Forschung* (Nr. 8/1994). Auch Wang war am Philosophischen Institut der CASW tätig. Der Artikel „Über das Verhältnis von Himmel und Mensch“, auf den sich Wang bezog, wurde von Jin Jingfang 金景方 verfasst, Professor für Geschichte an der Jilin Universität. Sein Artikel erschien in der Zeitschrift *Traditionelle Kultur und Modernisierung* (*Chuantong wenhua yu xiandaihua* 傳統文化與現代化) (Nr. 2/1994). In diesem Artikel erklärte Jin, dass die These von der Harmonie zwischen Himmel und Mensch bei Konfuzius und im *Yijing* sowohl materialistisch als auch dialektisch sei. Wang hingegen kritisierte Jins Interpretation und schrieb zum „Konfuzianismus-Fieber“:

Von vornherein meine ich, dass wir diese Denkströmung ernst nehmen und kühl analysieren, aber ihr nicht blind folgen sollten. Denn wenn wir die traditionelle Kultur weiterentwickeln (nicht im Sinne der Neukonfuzianer), einen „Dialog“ zwischen China und dem Westen führen und die Werte der Kulturen neu schätzen wollen, ist zunächst zu beachten, dass zwischen der sogenannten „Guoxue“ und der neuzeitlichen westlichen Wissenschaft nicht nur ein nationaler, sondern vielmehr ein zeitlicher Unterschied besteht. Von der geschichtlichen Entwicklung betrachtet sind die beiden Produkte verschiedener Zeiten: die Gegenstände der *Guoxue* sind Produkte der feudalen Gesellschaft, während die neuzeitliche westliche Kultur Produkt der kapitalistischen Gesellschaft ist. (S. 39)

Für Wang ist ein Vergleich zwischen chinesischer und westlicher Kultur nur insofern sinnvoll, als es für ihn darauf ankommt, auf der Höhe „der am Marxismus orientierten proletarischen neuen Kultur“ zu stehen, durch die „Guoxue“ aufgehoben wird.

8 Vgl. Hu Sheng 胡繩, „Ruhe jianshe Zhongguo xin wenhua – zai jinian lishi yanjiu chuankuan sishi zhounian zuotanhui shang dejianghua“ 如何建設中國新文化 – 在紀念《歷史研究》創刊 40 周年座談會上的講話 [Wie soll Chinas neue Kultur aufgebaut werden? – Die Rede bei der Diskussionsrunde anlässlich des 40. Jahrestages von der Gründung der *Historischen Studien*], *Lishi yanjiu* 歷史研究 [Historische Studien], Nr. 233 (Februar 1995), S. 3f.

Eine direkte Erwiderung auf diesen Artikel ist der Aufsatz von Jin Jingfang und seinem Schüler Lü Shaogang 呂紹綱 mit dem Titel „Über das Problem der Bewertung Konfuzius‘ und seines Denkens, mit besonderer Berücksichtigung von ‚Guoxue-Studien nach Überwindung der Guoxue‘“, erschienen in der *Philosophischen Forschung* (Nr. 1/1995). Von einem marxistischen Standpunkt aus erwiderten Jin und Lü Wangs Kritik und betonten:

Manche haben Bedenken, ob das Andenken an Konfuzius und die Beschäftigung mit dem Konfuzianismus den Marxismus schwächen oder sogar ersetzen und auf den alten Weg zum Rückschritt führen werden. Nein, diese Bedenken sind völlig unbegründet. Im Vergleich mit den Alten haben wir andere Leitprinzipien, eine andere wirtschaftliche Basis, ein anderes politisches System, ein anderes internationales Milieu. Die Grundpfeiler unserer Politik sind Marxismus bzw. Sozialismus. Wir absorbieren, konsultieren und nutzen das Denken des Konfuzius als gute traditionelle Kultur. Niemand kann, obwohl die modernen Neukonfuzianer dies für möglich halten, mit Konfuzius‘ Ideen unseren Staat verwalten, oder mit dem Konfuzianismus unser Land aufbauen. Uns ist es auch unmöglich, die Erfolgserfahrungen und fortschrittlichen Kulturprodukte östlicher und westlicher Länder abzulehnen oder die schon entstandene neuzeitliche neue Kultur Chinas zu verneinen. Das ist die große Tendenz der Geschichte, und niemand kann sie ändern. (S. 35)

Der Aufsatz von Jin und Lü löste heftigere Angriffe aus. Unter dem Pseudonym Zhuge Ying 諸葛嬰 veröffentlichte Wang Shengping einen Aufsatz mit dem Titel „Eine differenzierte Analyse der ‚Zhajiu‘-Methode“ in der *Philosophischen Forschung* (Nr. 4/1995). Der Ausdruck „zhajiu“ 摘句 stammt von dem traditionskritischen Schriftsteller Lu Xun (魯迅, 1881-1936). Er bedeutet: einen Satz aus dem Zusammenhang reißen. Wang warf Jin und Lü vor, dass sie in ihrer Interpretation der chinesischen Philosophie und des Marxismus eine falsche, nämlich eben diese „Zhajiu-Methode“ verwandt hätten. Wangs Kritik richtete sich auch gegen den Modernen Neukonfuzianismus. Fett gedruckt hob er folgenden Satz in seinem Beitrag hervor: „Der Neukonfuzianismus kann weder ‚zu den Wurzeln zurückkehren‘ (da die Geschichte nicht zurückfließt), noch ‚das Neue entwickeln‘ (da die Zeit es nicht erlaubt). Selbstverständlich muss er aus der Hauptströmung der Weltphilosophie ausgeschlossen werden“. (S. 10)

In derselben Nummer dieser Zeitschrift erschien ein anderer Aufsatz unter dem Pseudonym Kong Lingzhao 孔令昭 mit dem Titel „Gebt der Geschichte ihren Gehalt zurück: Über eine idealistische Auffassung der Kulturgeschichte“, dessen Autor Liu Ben 劉奔 ebenfalls am Philosophischen Institut der CASW tätig war. Dieser Aufsatz richtete sich nicht unmittelbar gegen jenen von Jin und Lü. Hierin aber war ein Echo von Wangs Aufsatz zu hören. Liu bestritt den „kulturellen Konservatismus“, der sich in dem Satz barg, dass was keine Wurzel habe, werde verwelken, und was seine Wurzel habe, werde aufblühen. Dieser Satz stammt von Zeng Guofan 曾國

藩 (1811-1872), dem Bezwingen der Taiping-Rebellen. In der Tat richtete sich der Aufsatz von Liu direkt gegen den Aufsatz von Xin Yan 辛岩, der in der Zeitschrift *Studien zum Dao (Yuan dao 原道)* (Bd. 1/Okttober 1994) mit dem Titel, „Was keine Wurzel hat, wird verwelken, und was seine Wurzel hat, wird aufblühen“: die Hunan-Armee, die Taiping-Armee und die kulturelle Tradition“ erschien. Die „Hunan-Armee“ war die Armee, mit der Zeng Guofan die Taiping-Rebellen besiegte. Die Hauptursache für den Triumph der Hunan-Armee über die Taiping-Armee sah Xin Yan darin, dass die erstere sich mit der chinesischen Kulturtradition identifizierte, während die letztere von ihr abließ. Solchen „kulturellen Konservatismus“ betrachtete Liu als eine falsche „idealistische Auffassung der Kulturgeschichte“ – eine Abart der in der Kulturrevolution herrschenden Geschichtsauffassung, die die chinesische Geschichte zur Geschichte der Kämpfe zwischen dem Konfuzianismus und dem Legalismus erklärte.

In der nächsten Nummer der *Philosophischen Forschung* (Nr. 5/1995) erschienen wieder zwei Aufsätze, die die Position von Wang Shengping und Liu Ben verteidigten: Einer davon ist der Aufsatz von Chen Shuyu 陳漱渝, dem Direktor des Lu Xun Museums in Beijing, mit dem Titel „Kann ein solches ‚Guoxue-Fieber‘ wirkliche Probleme lösen?“. Der zweite stammte wieder von Li Denggui mit dem Titel „Der Geist der Vierten-Mai-Bewegung: Neubewertung oder Bestätigung? – Ein Kommentar zur akademischen Diskussionsrunde über den Geist der Vierten-Mai-Bewegung und die traditionelle Kultur“. Die Vierte-Mai-Bewegung entstand 1919 aus einem Studenten-Protest gegen die Übergabe des deutschen Schutzgebietes Tsingtao (Qingdao) an Japan. Sie führte bald zu einer antitraditionalistischen Kulturbewegung, insbesondere gerichtet gegen den Konfuzianismus. Chen verteidigte Lu Xun und den Geist der Vierten-Mai-Bewegung, weil er den Konfuzianismus als eine „konservative Feudalideologie“ ansah. Am Schluss seines Aufsatzes schrieb er:

Nicht realistisch ist wohl der Versuch, die materielle Kultur der Industriegesellschaft der geistigen Kultur der Agrargesellschaft unterzuordnen, oder mit einer Lehre, der der moderne Demokratiegedanke fehlt, das Tempo der politischen Demokratisierung zu beschleunigen, oder mit einem „abgehobenen“ philosophischen System, das Wissenschaft und Handel geringschätzt, den Prozess der „Modernisierung“ und „Postmodernisierung“ zu fördern. Wenn nicht unausgesprochene Absichten dahinterstehen, ist dies nur die unrealistische Hoffnung einiger wohlmeinender Menschen. (S. 6)

Der Aufsatz von Li Denggui ist ein Bericht über die Diskussionsrunde zum „Geist der Vierten-Mai-Bewegung und der traditionellen Kultur“, die am 10. April 1995 in Beijing stattfand. Diesem Aufsatz zufolge bestätigten die Teilnehmer den Geist der Vierten-Mai-Bewegung und kritisierten den Modernen Neukonfuzianismus sowie die *Guoxue*. Darüber hinaus fügte Li seine eigene Kritik an:

Sowohl die Verteidiger als auch die Kritiker des kulturellen Konservatismus haben die Scheinheiligkeit des „entideologisierten“ Standpunktes einiger Disputanten übersehen: auf einer Seite verhandeln sie unverhohlen mit einer radikal kritischen Haltung politische Fragen, die Klasseninteressen und Wertanschauung berühren, d.h. von ideologischer Art sind, und verneinen gar ganz allgemein die Revolution. Auf der anderen Seite verlangen sie von der Wissenschaft, dass sie sich aus ideologischen Fragen heraushält, und heben geschickt das Banner der „Entideologisierung“ – und zwar unter Ausnutzung der aus der Vergangenheit herrührenden Abneigung gegen die verwaltungstechnische Lösung wissenschaftlicher Fragen – um ihre eigenen Ideologien zu verkaufen. (S. 8 u. 19)

Diese Reihe von Angriffen rief eine Gegenreaktion hervor. 1995 publizierte die Zeitschrift *Konfuzius-Studien* in der 2. Nummer einen Sonderteil mit dem Titel „Schriftliche Diskussion über Fragen der traditionellen Kultur“. Die Beiträge stammten von Xin Guanjie 辛冠潔, Chen Lai, Wang Shuren 王樹人, Yu Dunkang 余敦康, Qian Xun 錢遜, Fu Yunlong 傅雲龍, Mo Mingzhe 默明哲, Zhang Yong 張永, Hu Weixi 胡偉希, Wang Guoxuan 王國軒 und Mou Zhongjian 牟鍾鑒. Neben individuellen Auseinandersetzungen mit den obengenannten Kritiken lassen sich die wichtigsten Argumente dieser Autoren wie folgt zusammenfassen:

1. Der Ausdruck „Guoxue-Fieber“ sei übertrieben. Tatsächlich werde die traditionelle Kultur auf dem chinesischen Festland nicht zu hoch, sondern vielmehr zu wenig geschätzt.
2. Die Sorge der Kritiker des „Guoxue-Fiebers“, dass dieses zu Restauration führen werde, und dass die traditionelle Kultur den Marxismus und die neuzeitliche chinesische Kultur ersetzen könne, sei unbegründet. Dies sei faktisch unmöglich.
3. Die Erforschung der traditionellen chinesischen Kultur und die Befürwortung des Marxismus bildeten keinen Widerspruch. Es bestünde im Gegenteil die Notwendigkeit, dass beide einander gegenseitig aufnahmen und ergänzen.

Von einem außerchinesischen, weiteren Blickwinkel aus betrachtet ist die wissenschaftliche Bedeutung dieser Debatte gering. Nur auf dem chinesischen Festland, wo der Marxismus-Leninismus die Stellung einer orthodoxen Lehre genießt, kann überhaupt die Frage gestellt werden, ob die traditionelle chinesische Kultur den Marxismus bedroht, oder ob die Erforschung der traditionellen chinesischen Kultur die Entwicklung des Marxismus behindert. Für Wissenschaftler in Taiwan und im Ausland hat dieser Streit keine große Bedeutung. Beide Seiten berufen sich auf den Marxismus, um ihre jeweiligen Standpunkte zu verteidigen. Dies hat große Ähnlichkeit mit den im mittelalterlichen Europa geführten Auseinandersetzungen von Philosophen und Theologen, die sich innerhalb des von den kirchlichen Dogmen gesetzten Rahmens bewegten. Diese ideologischen Überlegungen sind ohne

Zweifel eine Behinderung für die Wissenschaft. Unter den festlandchinesischen Gelehrten finden sich durchaus einige, denen die Problematik bewusst ist. Wang Shuren bringt die Frage in seinem Aufsatz auf den Punkt:

Dass im China des ausgehenden 20. Jahrhunderts „Kultur-Fieber“ und mithin „*Guoxue*-Fieber“ auftreten, ist kein Zufall. Dies ist sozusagen eine Gegenreaktion auf die bereits zu Anfang des Jahrhunderts aufgetretene und später immer stärker gewordene extrem linke Kulturströmung. Dies ist auch ein Anzeichen für den Versuch, die Entwicklung der chinesischen Kultur auf den rechten Weg zu führen.⁹

Wie sich jedoch aus der oben angeführten Debatte ersehen lässt, ist diese „ideologische Behinderung“ noch nicht völlig verschwunden. Im heutigen China genießen die Wissenschaftler wesentlich größere Freiheit als zu Zeiten der Kulturrevolution, auch wenn die Behörden die Zügel immer wieder straffen. Solange aber der orthodoxe Marxismus noch die Stellung einer offiziellen Ideologie genießt, werden solche Behinderungen weiter auftreten.

Obwohl die wissenschaftliche Bedeutung dieser Debatte nicht allzu groß ist, gibt sie einen wichtigen Einblick in die Situation des Konfuzianismus im heutigen China. Es ist deutlich, dass die chinesischen Behörden ihre frühere Ablehnung aufgegeben haben und inzwischen Bedeutung und Wert des konfuzianischen Denkens anerkennen. Manche Gelehrte erklären dies mit einer veränderten Strategie seitens der KP Chinas – beispielsweise, um bei der Wiedervereinigungsdebatte mit Taiwan Sympathisanten außerhalb Chinas zu gewinnen, oder um den Patriotismus als Gegenmittel zur Einmischung und Störung durch den Westen zu fördern, oder um im Angesicht des offensiblen Niedergangs des Marxismus die damit entstehende nationale Identitätskrise zu lösen. All dies ist zwar gewissermaßen richtig, erklärt jedoch nicht alles. Meinem Verständnis nach finden sich im heutigen China sowohl unter den Kadern der KP als auch unter den Intellektuellen einige, die nach den Verwüstungen der Kulturrevolution Bedeutung und Wert der eigenen Kulturtradition neu schätzen gelernt haben. Dies scheint mir ein wichtiger Faktor beim Auftreten von „*Guoxue*–“ und „Konfuzianismus-Fieber“ zu sein.

Auf der anderen Seite sollte nicht verkannt werden, dass die Hinwendung der chinesischen KP zum Konfuzianismus eine bedingte ist: Der Konfuzianismus soll die Stellung des Marxismus als orthodoxer Ideologie nicht gefährden. Hieraus ergibt sich, dass die Apologeten des Konfuzianismus sich in einer Zwickmühle befinden. Da Konfuzianismus und Marxismus in vielerlei Hinsicht in Widerspruch stehen, müssen Apologeten des Konfuzianismus stets mehr oder weniger die führende Stellung des Marxismus anerkennen. Ansonsten setzen sie sich der Gefahr von Angriffen durch links-

9 Wang Shuren, „Wenhua re‘ de youlai yu zouxiang“ [文化熱的由來與走向 [Ursachen und Tendenzen des „Kultur-Fiebers“], *Kongzi yanjiu* 孔子研究 [Konfuzius-Studien], Nr. 38 (Juni 1995), S. 6.

stehende Kritiker aus. Geht man jedoch solchen Angriffen vollständig aus dem Wege, so bezahlt man als Preis eine Verzerrung des Konfuzianismus. Ein gutes Beispiel dafür ist Jin Jingfangs Interpretation der konfuzianischen These von der Harmonie zwischen Himmel und Mensch. Wie oben dargestellt, bezeichnet Jing diese These als „sowohl materialistisch als auch dialektisch“. Mir scheint diese Interpretation nicht überzeugend zu sein. Dies soll aber nicht heißen, dass diese konfuzianische These wertlos sei, sondern dass der Konfuzianismus die Bestätigung durch den Marxismus nicht nötig hat.

Eben weil der Marxismus in China nach wie vor die Stellung einer orthodoxen Lehre genießt, konnten einige linksgerichtete Gelehrte unter dem Banner des Marxismus das „Konfuzianismus-Fieber“ kritisieren und die obige Debatte auslösen. Unter ausländischen Beobachtern sorgt die Erscheinung, dass Konfuzius einerseits von der KP geachtet wird, andererseits aber der Konfuzianismus von linksgerichteten Gelehrten kritisiert wird, für große Verwirrung. Als Erklärung wird angegeben, dass es sich bei der Achtung der chinesischen Behörden für Konfuzius und den Konfuzianismus eher um Taktik und Pose als um eine ehrliche Hinwendung zum Konfuzianismus handle. Diese Erklärung stellt jedoch eine zu grobe Vereinfachung der tatsächlichen Verhältnisse dar und berücksichtigt zudem nicht das Wesen der Politik. Im politischen Bereich spielt es keine Rolle, ob es sich hierbei um Taktik und Pose handelt, wie schon Menzius bemerkt hat: „Wenn jemand etwas lange geborgt hat und es nicht zurückgibt, wer merkt dann noch, dass es nicht sein Eigentum ist?“ Meiner Meinung nach spiegelt der obengenannte Widerspruch die Krise der marxistischen Ideologie im heutigen China wider. Vor dem endgültigen Zusammenbruch dieser Ideologie werden wir dieses Phänomen noch öfter in Erscheinung treten sehen.

Dies erklärt auch das verwirrende Bild, das die Forschung zum Modernen Neukonfuzianismus im heutigen China bietet. Prof. Fang Keli, der die Forschungsgruppe zum Modernen Neukonfuzianismus leitet, bekennt sich zum orthodoxen Marxismus. In der Tat vertritt Fang hierbei eine relativ enge Position, betont jedoch die Notwendigkeit eines Dialogs zwischen dem Modernen Neukonfuzianismus, dem Marxismus und dem Liberalismus. Gerechterweise ist zuzugeben, dass Fang einen nicht geringen Beitrag zur Erforschung des Modernen Neukonfuzianismus in China geleistet hat. Fang hat aber eine sehr klare Grundposition in dieser Frage festgelegt: „Position, Blickwinkel und Methode des Marxismus nehmen die führende Rolle ein“.¹⁰ Aus diesem Grunde richtete Fang heftige Angriffe gegen Jiang Qing 蔣慶,

10 Vgl. hierzu Fang Keli 方克立, „Guanyu xiandai xinrujia yanjiu de jige wenti“ 關於現代新儒家研究的幾個問題 [Einige Probleme in der Erforschung des Modernen Neukonfuzianismus], in: Fang Keli/Li Jinquan 李錦全 (Hg.), *Xiandai xinrujia yanjiu lunji* 現代新儒學研究論集 [Sammelband der Forschungen zum Modernen Neukonfuzianismus], Bd. 1, Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1989, S. 10f.

Associate Professor an der Verwaltungsakademie in Shenzhen, der öffentlich für die „Renaissance des Konfuzianismus“ eingetreten war.¹¹ Luo Yijun 羅義俊, ein wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Shanghaier Akademie der Sozialwissenschaften, wurde zum Rückzug aus der Forschungsgruppe zum Modernen Neukonfuzianismus gezwungen. Mir kam einmal ein internes Dokument der Forschungsgruppe mit dem Titel „Ideologische Kennzeichen des Modernen Neukonfuzianismus – Widerspruch und wechselseitige Ergänzung von Marxismus und Modernem Neukonfuzianismus“ zu Gesicht. In diesem Dokument werden drei Vorträge Mou Zongsans, Jiang Qings Artikel zur Renaissance des Konfuzianismus, zwei Artikel Luo Yijuns und mein eigener kommentierender Bericht über den Forschungsstand des Modernen Neukonfuzianismus in Festlandchina als ungeeignetes Lehrmaterial klassifiziert. Dies belegt, dass Fang Keli die Forschung zum Modernen Neukonfuzianismus nicht nur als rein wissenschaftliche Tätigkeit betrachtet, sondern als Teil eines ideologischen Kampfes. Dies bestätigt auch Fang selbst. In einem Gespräch sagte er einmal:

In unserem Land werden beim Kampf gegen die bürgerliche Liberalisierung die Apologeten der „totalen Verwestlichung“ und die Vertreter eines nationalen Nihilismus vergleichsweise heftig kritisiert. Die Propagierung der „Renaissance des Konfuzianismus“ unter dem Banner der eigenen traditionellen Kultur wird jedoch nicht ernst genug genommen. Manche glauben sogar fälschlich, dass dies mit einer Förderung der patriotischen Erziehung in Einklang stehe. [...] Bei der „Renaissance des Konfuzianismus“ handelt es sich nicht nur um ein Loblied auf die traditionelle Kultur, sondern auch um eine Theorie zur heutigen Wirklichkeit Chinas. Sowohl inner- als auch außerhalb unseres Landes gibt es Leute, die unter Verweis auf die erfolgreichen Wirtschaften der „vier kleinen Tiger“ öffentlich oder andeutungsweise fordern, dass China den Weg eines „konfuzianischen Kapitalismus“ gehen sollte, und dadurch unsere Theorie des „Sozialismus im Anfangsstadium“ bestreiten. Wir dürfen bei Forschungen zum Modernen Neukonfuzianismus diese drängenden praktischen Fragen nicht außer acht lassen. Wir sollen anhand des Marxismus die Beziehungen des Konfuzianismus zur wirtschaftlichen Entwicklung, zum Aufbau eines demokratischen Rechtssystems, zum Aufbau einer geistigen Zivilisation und andere Fragen erforschen. Wir sollen nicht nur theoretische Erklärungen liefern, sondern auch praktische Untersuchungen anstellen. Wir sollten unsere theoretische Position mit Daten und Fakten untermauern. In Zukunft wird unsere Kampfaufgabe an der Frontlinie des

11 Vgl. hierzu Jiang Qing 蔣慶, „Zhongguo dalu fuxing ruxue de xianshi yiyi ji qi mianlin de wenti“ 中國大陸復興儒學的現實意義及其面臨的問題 [Die wirkliche Bedeutung der Renaissance des Konfuzianismus auf dem chinesischen Festland und die ihr bevorstehenden Probleme], *Ehu yuekan* 鵝湖月刊, Nr. 170 (August 1989), S. 29-38; Nr. 171 (September 1989), S. 22-37.

Denkens immer schwerer werden. Wir dürfen uns unserer Aufgabe als marxistische Theoretiker nicht entziehen.¹²

Vor kurzem veröffentlichte Prof. Fang Keli in der Beijinger Zeitschrift *Literaturkritik* (*Wenxue pinglun* 文學評論) (Nr. 2/1996) einen Aufsatz mit dem Titel „Wir sollten auf die in den neunziger Jahren aufgetretene Strömung des kulturellen Konservatismus achten“. In diesem Artikel konstatierte Fang beim Streit um das „Guoxue-Fieber“ einen von ihm so genannten „Diskurswechsel“. Fang meinte, dass der „Diskurs der gesellschaftlich/politischen Kritik“ durch einen „Diskurs des kulturellen Konservatismus“ ersetzt werde. Ziel seiner Kritik waren Li Zehou 李澤厚, Jiang Qing, Yu Ying-shih und andere Autoren. Zur Beachtung, die die kulturkonservative Strömung verdient, schreibt er:

Auf politischer Ebene negiert sie [sc. diese Strömung] den seit mehr als einhundert Jahren andauernden revolutionären Kampf des chinesischen Volkes gegen Imperialismus und Feudalismus. Sie klagt, dass die Revolution die Modernisierung Chinas behindert und verbreitet eine pessimistische Fin-de-Siècle-Stimmung. Dieser Schlag gegen die geistige Zivilisation des Sozialismus und die zersetzende Wirkung dürfen nicht unterschätzt werden. (S. 19)

Geradezu amüsant ist jedoch, dass die Strömung des kulturellen Konservatismus im China der neunziger Jahre nicht nur linke Theoretiker beunruhigt. Zhu Xueqin 朱學勤, ein Professor an der Shanghai Universität, betont in seiner Kritik der kulturkonservativen Strömung, dass diese keineswegs eine nach den Regeln wissenschaftlicher Logik aus dem Denken der achtziger Jahre hervorgegangene Bewegung, sondern Resultat der Einwirkung einer „starken äußeren Kraft“ sei.¹³ Es muss nicht eigens erwähnt werden, dass es sich bei der sogenannten „starken äußeren Kraft“ um das Massaker vom 4. Juni 1989 handelt. Im Tone eines Liberalen schreibt Zhu:

Im Angesicht der gegenwärtig in akademischen Kreisen Chinas modischen konservativen Strömung ist es eher angebracht, diese als ein Überlebensmanöver unter dem

12 Guan Dong 關東 (= Zheng Jiadong 鄭家棟), „Xiandai xinrujia yanjiu de huigu yuzhanwang – fang Fang Keli jiaoshou“ 現代新儒家研究的回顧與展望 – 訪方克立教授 [Über die Forschungen zum Modernen Neukonfuzianismus: Rückblick und Ausblick – Ein Interview mit Professor Fang Keli], *Zhexue yanjiu* 哲學研究 [Philosophische Forschung], Nr. 3/1990, S. 85 u. 128; auch *Ehu yuekan* 鵝湖月刊, Nr. 188 (Februar 1991), S. 52.

13 Zhu Xueqin 朱學勤, „Dui yizhong fanxing de fanxing – jiushi niandai xuejie shifeng zhi wojian“ 對一種反省的反省 – 九十年代學界時風之我見 [Reflexion über eine Reflexion – Meine Ansicht über akademische Moden der neunziger Jahren], *Zhongguoyanjiu yuekan* 中國研究月刊 [Monatsheft für China-Studien], Bd.1, Nr. 6 (September 1995), S. 7.

Druck äußerer Kräfte anzusehen, denn sie als genuin wissenschaftliche Strömung zu betrachten. Ihr fehlt ein echtes wissenschaftliches Fundament und eine gesellschaftliche Basis wie bei Edmund Burke und Alexis de Tocqueville. In einem gewissen Sinne handelt es sich eher um eine unter speziellen gesellschaftlichen Verhältnissen entstandene passive Stimmung, einen Ausdruck der defätistischen Mentalität als um eine geistige Strömung. Das sogenannte „Konservative“ ist nichts als ein im Gewande ausländischer Theorie gebildeter Gemütszustand.¹⁴

Daher vergleicht Zhu diese konservative Strömung mit der Philologie der Qing-Zeit, die unter dem Druck der Fremdherrschaft das Philosophieren der Neo-Konfuzianer der Song und Ming Dynastien ablöste.¹⁵ Ich glaube, dass diese These nicht völlig haltlos ist. Dennoch lässt sich nicht leugnen, dass das „Guoxue-Fieber“ der neunziger Jahre sich bereits in den achtziger Jahren ankündigte und nicht erst in den neunziger Jahren aus „heiterem Himmel gefallen“ ist. Andernfalls ließe sich kaum erklären, warum linke Theoretiker so beunruhigt sind.

Ein Charakteristikum der Ära nach dem Ende des Kalten Krieges ist, dass die Ideologien allmählich an Bedeutung verlieren und dass ideologische Konflikte durch andere Konflikte ersetzt werden. Diesen Sachverhalt hat Prof. Samuel Huntington in seiner neuesten These vom „Kampf der Kulturen“ formuliert, obwohl diese These mir einseitig zu sein scheint. Es ist sehr deutlich, dass im Prozess der Öffnung Chinas nach außen in den letzten zwanzig Jahren die Ideologie nach und nach der Kultur Platz gemacht hat. So wird verständlich, warum es überhaupt zu dem „Kultur-Fieber“ und mit hin zu dem „Guoxue-Fieber“ und dem „Konfuzianismus-Fieber“ kommen konnte.

1991 habe ich den Forschungsstand des Modernen Neukonfuzianismus in Festlandchina so beurteilt: „Im heutigen China sind die meisten Gelehrten, die sich mit dem Modernen Neukonfuzianismus beschäftigen, dem Einfluss der marxistisch-leninistischen Ideologie ausgesetzt, ganz unabhängig von ihrer individuellen Einstellung.“¹⁶ Nach der Lektüre zweier kürzlich erschienenen Werke meine ich jedoch, dass dieses Urteil möglicherweise revisionsbedürftig ist. Bei diesen beiden Werken handelt es sich um Deng Xiaojuns *Die logische Verbindung des konfuzianischen Denkens mit dem Demo-*

14 Ebd., S. 8.

15 Ebd., S. 6.

16 Lee Ming-huei, „Zhongguo dalu youguan dangdai xinruxue de yanjiu: beijing, chengguo yu pingjia“ 中國大陸有關當代新儒學的研究：背景、成果與評價 [Die Forschungen zum Modernen Neukonfuzianismus auf dem chinesischen Festland: Hintergründe, Ergebnisse und Bewertung], in: ders., *Dangdai ruxue zhizhiwo zhuanhua* 當代儒學之自我轉化 [Die Selbsttransformation des zeitgönischen Konfuzianismus], Taipei: Zongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 1994, S. 182.

kratiedgedanken¹⁷ und Yang Zebos *Untersuchungen zur Theorie der ursprünglichen Güte des Menschen bei Menzius*.¹⁸ Deng Xiaojun will in seinem Buch nachweisen, dass eine logische Beziehung zwischen dem Konfuzianismus und dem modernen Demokratiedanken bestehe, auch wenn die beiden nicht identisch seien. Wer sich mit dem Modernen Neukonfuzianismus beschäftigt hat, dem wird dieses Argument sicher nicht fremd sein. Bemerkenswert ist nur, dass dieses aus der Feder eines festlandchinesischen Gelehrten mittleren Alters stammt und dass das Werk frei von marxistischen Phrasen ist. Yang Zebos Werk ist insofern bemerkenswert, als es die Dogmen des Marxismus-Leninismus durchbricht und Menzius' Theorie der ursprünglichen Güte des Menschen von einem individuellen Standpunkt aus beleuchtet. Als ich 1994 für das Institut für Chinesische Literatur und Philosophie der Academia Sinica in Taipei mit den Vorbereitungen für eine internationale Konferenz über Menzius beschäftigt war, fand ich unter hunderten von Werken über Menzius aus Festlandchina keines, das ein tiefes Gespür für Menzius' Denken an den Tag gelegt hätte. Die meisten Autoren waren sich einig, dass es sich bei Menzius' Theorie der Menschennatur um einen „Idealismus“ handle. Im Vergleich dazu ist Yangs Werk erfrischend, obwohl auch sein Buch nicht frei von Mängeln ist.¹⁹

Im allgemeinen ist kein Autor froh, wenn seine Thesen von den Tatsachen widerlegt werden. Wie ich am Ende der „Einleitung“ erzählt habe, schwankt die konfuzianische Tradition in heutigen Festlandchina noch im Hin und Her ihres historischen Prozesses. Wenn jedoch noch mehr Anzeichen auf eine weitere Entideologisierung in China hoffen ließen, so wäre niemand hierüber erfreuter als ich.

17 Deng Xiaojun 鄧小軍, *Rujia sixiang yu minzhu sixiang de luoji jiejie* 儒家思想與民主思想的邏輯結合, Chengdu: Sichuan renmin chubanshe, 1995.

18 Yang Zebo 楊澤波, *Mengzixingshanlun yanjiu* 孟子性善論研究, Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1995.

19 Zur Kritik dieses Buches siehe Yang Cho Hon 楊祖漢, „Mou Zongsan xiansheng duiruxue de quanshi – huiying Yang Zebo depingyi“ 牟宗三先生對儒學的詮釋 – 回應楊澤波的評議 [Die Konfuzianismus-Interpretation des Herrn Mou Zongsans – Eine Erwiderung auf Yang Zebos Kritik], in: Lee Ming-huei (Hg.), *Rujia sixiang de xiandai quanshi* 儒家思想的現代詮釋 [Moderne Interpretation des konfuzianischen Denkens], Taipei: Zongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 1997, S.175-206.

