

**Fang Dongmei (1899–1977)
und sein Religionsverständnis**

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von

Rongfang Zhang

aus
Shanxi, VR China

Bonn 2014

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Peter Schwieger

(Vorsitzender)

Prof. Dr. Wolfgang Kubin

(Betreuer und Gutachter)

Prof. Dr. Ralph Kauz

(Gutachter)

Prof. Konrad Klaus

(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 29.01.2014

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	1
1. Warum Fang Dongmei?.....	1
2. Forschungsstand zu Fang Dongmei.....	2
3. Forschungsschwerpunkte	4
4. Warum ist sein Religionsverständnis von Bedeutung?.....	5
5. Die Vorgehensweise dieser Arbeit	8

ERSTES KAPITEL:

DER LEBENSWEG UND DIE GEISTIGE ENTWICKLUNG FANG DONGMEIS..... 9

1. Familienhintergrund und Erziehung	9
2. Studium	10
2.1. Fang Dongmei und die Bewegung vom 4. Mai.....	11
2.2. Fang Dongmei und die Vereinigung „das Junge China“	13
2.3. Studium in den USA.....	14
3. Fang Dongmeis akademischer Werdegang.....	15
3.1. Vor dem Chinesisch-Japanischen Krieg.....	16
3.2. Während des Chinesisch-Japanischen Kriegs (1937-1945)	19
3.3. Richtungswechsel des Forschungsinteresses.....	20
3.4. Während des Bürgerkriegs (1945-1949)	21
3.5. Umzug nach Taiwan.....	22
3.6. Sein Leben in den USA und seine spätere Arbeit.....	23
3.7. Die letzten Jahre seines Lebens	27
4. Fang Dongmeis Entwicklungsphasen des Denkens.....	28
5. Sein Einfluss als Philosoph und auf seine Schüler	29
6. Seine Schulzugehörigkeit.....	31

ZWEITES KAPITEL:

FANG DONGMEI UND SEIN PHILOSOPHIEVERSTÄNDNIS..... 33

1. Charakteristika der Philosophie von Fang Dongmei.....	33
1.1. Gegen eine totale Verwestlichung	33

1.2. Die chinesische Philosophie als Ausgangspunkt bei ihrer Verbindung mit der abendländischen.....	34
1.3. Gleichzeitige Berücksichtigung der verschiedenen Traditionen Chinas	35
1.4. Gegen einen „orthodoxen Konfuzianismus“	35
1.5. Zurück zu den Wurzeln der chinesischen Philosophie	36
2. Fang Dongmeis Auffassung von Philosophie	37
2.1 Philosophie: Ratio und Gefühl	37
2.2. Fang Dongmeis Definition von Philosophie	38
2.3. Ratio im Dienst der Emotion	40
3. Fang Dongmeis Vorgehensweise	40
3.1. Vorgehensweisen des Philosophierens	40
3.1.1. Der religiöse Weg zur Philosophie durch Glauben.....	41
3.1.2. Der logisch-wissenschaftliche Weg durch Erkenntnis	42
3.1.3. Der humanistische Weg als Zugang zum „Leben“	43
3.2. Fang Dongmeis Vorgehensweise des Philosophierens	43
4. Fang Dongmeis methodologische Grundsätze	44
4.1. Philosophie ist nicht nur Erkenntnis	44
4.2. Philosophie soll die Welt aus der Sicht des Organismus betrachten	46
4.3. Philosophie soll die metaphysische Verfahrensweise ergreifen.....	47
 DRITTES KAPITEL:	
FANG DONGMEIS VORSTELLUNG VOM KOSMOS	50
1. Stellenwert der Kosmologie in Fang Dongmeis Philosophiesystem und die Grundlage seiner Kosmologie.....	50
2. Begriff und Umfang des Kosmos	51
3. Eigenschaften der chinesischen Kosmologie nach Fang Dongmei.....	52
3.1. Der Kosmos als Vereinigung von Geist und Materie.....	52
3.2. Der Kosmos voller Leben.....	54
3.3. Der dynamische Kosmos	58
3.3.1. Kosmos als kreativer Prozess.....	58
3.3.2. Der ganze Kosmos ist durchdrungen von einer großen Lebenskraft.....	60
3.3.3. Entstehung aller Dinge im Lebensfluss	61
3.3.4. Das Wesen und die Bezeichnung des Urgrunds des Kosmos.....	63
3.3.5. Die Unendlichkeit und Zeitlosigkeit des Kosmos	65

3.4. Der harmonische Kosmos.....	66
3.5. Der von Werten erfüllte Kosmos.....	68
3.5.1. Die „Werttheorie“ der alten Griechen und die der modernen Naturwissenschaft ..	69
3.5.2. Die „Werttheorie“ der chinesischen Philosophie nach Fang Dongmei	69
3.5.2.1. Die „Werttheorie“ im chinesischen Altertum	70
3.5.2.2. Die Werttheorie nach Fang Dongmei.....	73
3.6. Begrenzte Substanz und unbegrenzte Funktion.....	75
4. Kosmos als eine Art Organismus nach Fang Dongmei.....	76
4.1. Organismus in der Philosophie.....	76
4.2. Fang Dongmei und Whitehead	77
4.2.1. Kritik zu der Zweiteilung der Natur.....	78
4.2.2. Kritik zu der Isolierung und Abstrahierung des Kosmos.....	80
4.2.3. Kritik zu der Sicht des Kosmos als einer toten Maschine	82
4.3. Fang Dongmeis Verständnis vom Organismus	83
4.4. Organismus in der traditionellen chinesischen Philosophie	84
4.4.1. Organismus in der Huayan-Schule des Buddhismus	84
4.4.2. Organismus in der Kosmologie Wang Yangmings	88
4.4.3. Organismus in der chinesischen Kosmologie	89
4.5. Organismus in der Kosmologie Fang Dongmeis.....	91
4.6. Der historische Hintergrund für Fang Dongmeis organische Philosophie	92
5. „Lebensontologie“ bzw. „Lebensphilosophie“ Fang Dongmeis	93
5.1. Lebensphilosophie Bergsons und deren Einfluss in China	94
5.2. „Leben“ bei Fang Dongmei	96
5.2.1. Die Entwicklung der Lebensontologie Fang Dongmeis	96
5.2.2. Universalleben und seine wichtigen Qualitäten.....	98
5.2.3. „Leben“ in Raum und Zeit.....	99
6. „Natur“ statt „Kosmos“.....	101
6.1. „Natur“ und „Kosmos“	101
6.2. Vorteile des Begriffes „Natur“ als Bezeichnung für den Kosmos	103
VIERTES KAPITEL:	
FANG DONGMEIS VERSTÄNDNIS VOM MENSCHEN.....	106
1. Der Mensch als Fragestellung	106
2. Menschen als Erzeugnis des Kosmos.....	108

3. Der Mensch als Höhepunkt des Kosmos	110
3.1. Kritik am mechanischen Menschenbild	110
3.1.1. Mechanisches Menschenbild	110
3.1.2. Fang Dongmeis Kritik am mechanischen Menschenbild	111
3.2. Fang Dongmeis Analyse zu der Struktur des Menschen	112
3.3. Einheit von Körper und Geist	115
4. Einheit von Himmel und Menschen	116
4.1. Gegenüberstellung von Himmel und Menschen im Abendland	116
4.2. Die Einheit von Himmel und Menschen in China	118
5. Die Natur des Menschen	122
5.1. Theorie über die „böse“ Natur des Menschen	123
5.1.1. Eine Doppel-Natur in der griechischen Mythologie und Philosophie	123
5.1.2. Die Erbsünde in der hebräisch-christlichen Kultur	123
5.1.3. Folgen der Erbsündenlehre	124
5.2. Die menschliche Natur in der chinesischen Tradition	125
5.3. Lehre von der guten Natur des Menschen in China	126
5.3.1. Theorie über die Natur des Menschen in der chinesischen Kultur	126
5.3.2. Das Scheitern der „böse-Natur“-Theorie in China	128
5.3.3. Das Fundament der „guten“ Natur des Menschen	128
5.4. Die Möglichkeit der Verkommenheit des Menschen	129
5.5. Die Formbarkeit des Menschen	130
 FÜNFTES KAPITEL:	
FANG DONGMEIS RELIGIONSVERSTÄNDNIS	132
1. Entfremdung – der Ausgangspunkt des Religionsverständnisses Fang Dongmeis....	133
1.1. Fang Dongmeis Analyse der Ursache der Entfremdung	133
1.2. Religion als Frage nach dem Sinn des Lebens	136
1.3. Überwindung der Entfremdung	138
2. Die korrelative Struktur von Mensch und Welt.....	140
2.1. Die Struktur und der Inhalt des Diagramms	142
2.2. Die Erhöhung des Menschen	144
2.2.1. <i>Homo faber</i>	144
2.2.2. <i>Homo dionysiacus / creator</i>	145
2.2.3. <i>Homo sapiens</i>	146

2.2.4. <i>Homo symbolicus</i>	146
2.2.5. <i>Homo honestatis</i>	148
2.2.6. <i>Homo religiosus</i>	149
2.3. <i>Deus absconditus</i>	152
2.4. Wege der menschlichen Erhöhung in der traditionellen chinesischen Philosophie	154
2.4.1. Konfuzianer: der moralische Weg zum <i>Homo nobilis</i>	154
2.4.2. Taoisten: der ästhetische Weg zum <i>Homo nobilis</i>	155
2.4.3. Buddhisten: Weisheit als Weg zum <i>Homo nobilis</i>	156
3. Fang Dongmeis religiöse Grundhaltung	157
3.1. Eigenschaften des Göttlichen nach Fang Dongmei.....	158
3.2. Deismus, Theismus oder Pantheismus?.....	158
3.2.1. Deismus.....	159
3.2.2. Theismus	160
3.2.3. Pantheismus	161
3.3. Fang Dongmeis Verständnis vom „Pantheismus“	162
3.4. Pantheismus als Fang Dongmeis religiöse Grundhaltung	164
4. Die Wichtigkeit der Religion	166
4.1. Koordinierung der Beziehungen zwischen Gott, Menschen und Welt	166
4.2. Sublimieren des Menschen	167
4.3. Die Unentbehrlichkeit der Religion.....	168
5. Fang Dongmeis Auffassung von der chinesischen Religiosität	169
5.1. Die chinesische archaische Religion	171
5.1.1. <i>Buch der Urkunden</i> als Ausgangspunkt.....	171
5.1.2. Großer Plan	172
5.1.3. Die Fünf-Elemente-Lehre	173
5.1.4. Der erhabene Pol	177
5.1.5. Der theoretische und der emotionale Aspekt der alten chinesischen Religiosität	178
5.1.6. Der erhabene Pol als religiöses Symbol.....	180
5.2. Der chinesische Mahayana-Buddhismus	182
5.2.1. Die Sanlun-Schule	183
5.2.2. Die Tiantai-Schule	185
5.2.2.1. Dreifache Wahrheit und Erkenntnis durch Meditation	185
5.2.2.2. „Ein Herz dreifache Ansicht“	186
5.2.2.3. Charakter der Sanlun- und Tiantai-Schule	188

5.2.3. Die Huayan-Schule	189
5.2.3.1. Das bedingte Entstehen der <i>Dharma-dhātu</i>	190
5.2.3.2. Drei Ansichten von <i>dharma-dhātu</i>	193
5.2.3.3. Die „zehn geheimnisvollen Tore“ und die „sechs Charakteristiken“	194
5.3. Die Integration des Buddhismus in die chinesische Kultur.....	196
5.4. Vergleich zwischen Buddhismus und Christentum.....	197
5.5. Der chinesische Geist als Ganzes	199
6. Anmerkungen zu der Philosophie Fang Dongmeis	200
SCHLUSSWORT	203
1. Zusammenfassung.....	203
2. Die Bedeutung der Philosophie Fang Dongmeis für das heutige China.....	205
ANHANG:	
TABELLARISCHE ÜBERSICHT DER CHINESISCHEN GESCHICHTE.....	208
EINE KURZE CHRONOLOGIE DES LEBENS VON FANG DONGMEI (1899-1977)	209
LITERATURVERZEICHNIS.....	215
ABBILDUNGEN:	
Darstellung des philosophischen Denkens.....	39
Fang Dongmeis Analyse zu der Struktur des Menschen.....	114
Weltdiagramm nach Fang Dongmei.....	141

Einleitung

1. Warum Fang Dongmei?

Das zwanzigste Jahrhundert ist gekennzeichnet durch kulturelle Begegnung, Austausch und Verschmelzung der verschiedenen Nationen der Welt. Vor diesem Hintergrund bilden die Konflikte und die Verflechtung der chinesischen und abendländischen Philosophie eine Hauptlinie der chinesischen Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts. Fast alle namhaften modernen chinesischen Philosophen beteiligten sich an der Diskussion auf diesem Gebiet. Während die Gelehrten der „Neuen Kulturbewegung“ (*Xin wenhua yundong* 新文化运动) die herkömmliche chinesische Kultur verwarfen und eine totale Verwestlichung befürworteten, hielten immer noch einige Wissenschaftler an der chinesischen Tradition fest und bemühten sich gleichzeitig um eine Integration der abendländischen Philosophie in die chinesische, um so eine neue Philosophie zu entwickeln. Fang Dongmei 方东美 (1899–1977) ist einer von diesen Philosophen; er spielt bei der Entwicklung dieser modernen Philosophie eine wichtige Rolle. Im englischsprachigen Raum ist er auch als Thomé H. Fang bekannt.

Unter den chinesischen Philosophen des 20. Jahrhunderts ragt Fang Dongmei als einzigartige und außergewöhnliche Persönlichkeit hervor. Er schätzte sich selbst als „Philosoph-Dichter“¹ ein, von anderen wird er eher als „Kombination von Dichter und Weiser“² bezeichnet. Schon in jungen Jahren genoss er ein hohes Ansehen und widmete bereits früh seine Kraft der Ausbildung jüngerer Generationen. Einige der derzeitig renommierten Philosophen, wie Cheng Chung-Ying (Cheng Zhongying) 成中英 (*1935) und Liu Shuxian 刘述先(*1937), sind seine Schüler.

¹ Fang Dongmei: „Poetry and Life“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature: A Collection of Philosophical Essays*, Taipeh: Linking Publishing Co. Ltd., 1980b, S. 128.

² Lewis E. Hahn: „Thomé Fang and the Spirit of Chinese Philosophy“, in: Executive Committee of the International Symposium on Thomé H. Fang's Philosophy (Hrsg.): *Fang Dongmei xiansheng de zhexue* 方东美先生的哲学 [Die Philosophie des Herrn Fang Dongmei], Taipeh: Youshi wenhua shiye gongsi 幼狮文化事业公司, 1989, S. 9.

Fang Dongmei ist ein Philosoph mit globaler Sicht und modernem Bewusstsein. Manche bezeichnen ihn als „Kosmopolit“.³ Er studierte zunächst abendländische Philosophie, wandte sich später jedoch bewusst der östlichen zu. Er versuchte, unter den gegenwärtigen Bedingungen, die chinesische Philosophie wiederaufzubauen und weiter zu entwickeln. Seine Philosophie prägt das Bemühen, Osten und Westen miteinander zu verbinden, verschiedene Schulen in sie aufzunehmen und dabei die chinesische Kultur als Grundlage zu betrachten. Seine Philosophie wird als bahnbrechend bewertet und er als ein Vergangenheit und Zukunft verbindender Philosoph angesehen.⁴

Für die moderne chinesische Philosophie hat Fang Dongmei dieselbe herausragende Bedeutung wie Xiong Shili 熊十力 (1885–1968), Liang Shuming 梁漱溟 (1893–1988), Zhang Junmai 张君勱 (1887–1969, auch als Carsun Chang bekannt), Feng Youlan 冯友兰 (1895–1990), Tang Junyi 唐君毅 (1909–1978), Mou Zongsan 牟宗三 (1909–1995) und andere große Gelehrte. Er wurde aber lange Zeit von den chinesischen Wissenschaftlern vernachlässigt, so dass die Forschung über ihn noch in der Anfangsphase steht. Ein Grund dafür könnte es sein, dass er seit 1947 in Taiwan lebte und lehrte und seine Schriften zum Teil auf Englisch verfasst sind. Aber auch seine chinesischen Werke sind nicht immer leicht zu verstehen. Er ist nicht nur Philosoph, sondern auch leidenschaftlicher Dichter. Er verbindet die Sensibilität eines Dichters mit dem kritischen Geist eines Philosophen. So sind seine Schriften sowohl philosophisch als auch literarisch von Bedeutung. Liu Shuxian, wie eben erwähnt einer seiner Schüler und heute international renommierter Philosoph, gibt sogar zu, dass der Stil seines verehrten Lehrers sehr kompliziert und nicht ohne Widersprüche ist, so dass er für Unerfahrene sehr schwer zu verstehen ist.⁵

2. Forschungsstand zu Fang Dongmei

³ Vgl. Wan Xiaoping 宛小平: *Fang Dongmei yu zhongxi zhexue* 方东美与中西哲学 [Fang Dongmei und die chinesische und die abendländische Philosophie], Hefei: Anhui daxue chubanshe 安徽大学出版社, 2008, S. 3; Li Anze 李安泽: *Shengming lijing yu xingershangxue – Fang Dongmei zhexue de chanshi yu piping* 生命理境与形而上学——方东美哲学的阐释与批评 [Der Bereich des Lebens und die Metaphysik – Interpretation und Kritik der Philosophie Fang Dongmeis], Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中国社会科学出版社, 2007, S. 1.

⁴ Vgl. Li Anze: *Shengming lijing yu xingershangxue*, 2007, S. 5.

⁵ Vgl. Liu Shuxian 刘述先: „Fang Dongmei de shengming zhexue yu wenhua lixiang“ 方东美的生命哲学与文化理想 [Lebensphilosophie und kulturelle Vision von Fang Dongmei], in: Huang Zhaoqiang 黄兆强 (Hrsg.): *Ershi shiji renwen dashi de fengfan yu sixiang – zhongye* 二十世纪人文大师的风范与思想——中叶 [Ausstrahlung der Denker des 20. Jahrhunderts und ihre Hauptgedanken – mittlere Periode], Taipeh: Taiwan xuesheng shuju 台湾学生书局, 2007, S. 4.

Nach seinem Tod im Jahre 1977 hat vor allem sein Schülerkreis angefangen, sich mit seiner Philosophie zu beschäftigen; sein Lehrstoff wurde erarbeitet und veröffentlicht. Bereits 1978 erschienen seine gesamten chinesischen Schriften in elf Bänden und 1980 seine gesamten englischen Werke in drei Bänden.

Im Jahre 1987 veranstalteten seine Schüler in Taipeh (Taiwan) ein internationales Symposium über seine Philosophie, an dem über vierzig Wissenschaftler aus aller Welt teilnahmen. Die über dreißig Vorträge während dieses Symposiums wurden 1989 in dem Sammelband *The Philosophy of Thomé H. Fang* (Fang Dongmei xiansheng de zhexue 方东美先生的哲学) publiziert.

Im Jahre 1999 hat die „China Philosophical Association“ (*Zhongguo zhexue hui* 中国哲学会) in Zusammenarbeit mit dem Verlag der Zeitschrift *Philosophie und Kultur* (*Zhexue yu wenhua yuekan she* 哲学与文化月刊社) in Taiwan ein weiteres Symposium mit dem Titel „Ausblick des Humanismus im 21. Jahrhundert – Leben, Ästhetik und Kreativität – Symposium anlässlich des hundertsten Geburtstages Fang Dongmeis“ (*Ershiyi shiji renwen jingshen zhi zhanwang – shengming, meigan yu chuangzao – Fang Dongmei xiansheng bai sui danchen jinian xueshu yantaohui* 二十一世纪人文精神之展望——生命、美感与创造——方东美先生百岁生日纪念学术研讨会) veranstaltet.

Im Jahre 2005 erschien ein neu überarbeitetes *Gesamtwerk Fang Dongmeis* (Fang Dongmei quanji 方东美全集) in 13 Bänden, in denen auch seine ins Chinesische übersetzten englischen Schriften enthalten sind. Im Jahre 2010 veranstaltete die „China Philosophical Association“ erneut eine Tagung über seine Philosophie.

Auf dem chinesischen Festland wurde Fang Dongmei bis Mitte der achtziger Jahre noch nicht viel Aufmerksamkeit geschenkt. Erst im Jahre 1987 hat man seine Philosophie als Forschungsobjekt im Rahmen der Neukonfuzianismus-Forschung aufgegriffen. Seitdem wurden ausgewählte Werke nach und nach veröffentlicht und seine Philosophie wurde zunehmend Gegenstand zahlreicher Monographien, Zeitschriftenartikel sowie Studienabschluss-Arbeiten.

Im Jahre 2008 wurde an der Universität von Anhui in Hefei⁶ das erste Institut für die Forschung über Fang Dongmei in China gegründet und eine entsprechende Konferenz abgehalten, der 2009 ein Symposium zu seinem 110. Geburtstag folgte. Seine Erkenntnisse in Phi-

⁶ Anhui ist die Heimatprovinz von Fang Dongmei.

losophie, Kultur und Religion gewinnen zunehmend an Einfluss, und die chinesischen Wissenschaftler zeigen immer mehr Interesse für ihn.⁷

Im englischsprachigen Raum, vornehmlich in den USA, gibt es ebenfalls mehrere Wissenschaftler, die sich mit der Philosophie Fang Dongmeis beschäftigen. Schon im Jahre 2003 gründeten seine Schüler, die in den USA lehren, ein Thomé-Fang-Institute, das sich für die Forschung und Verbreitung seiner Philosophie einsetzt.

3. Forschungsschwerpunkte

Erst seit den neunziger Jahren gibt es auf dem Festland China wissenschaftliche Arbeiten, die Fang Dongmei und seine Philosophie als Forschungsthema haben. Bis Juni 2013 gab es über 130 Veröffentlichungen über ihn, darunter Monographien, Studienabschlussarbeiten und Zeitschriftenartikel. Folgende Auflistung gibt lediglich einen groben Überblick:

- a. 3 Monographien über seine Philosophie;
- b. 15 Studienabschlussarbeiten (2 Doktor- und 13 Masterarbeiten), davon
 - a) 7 Studienabschlussarbeiten über seine Lebensphilosophie;
 - b) 3 Studienabschlussarbeiten über seine Ästhetik;
 - c) 4 Studienabschlussarbeiten über seine buddhistische oder taoistische Philosophie;
 - d) 1 Studienabschlussarbeit über seine Geschichte der chinesischen Philosophie.
- c. Außerdem existieren über hundert wissenschaftliche Artikel mit folgender Thematik:
 - a) 3 Biographien Fang Dongmeis;
 - b) 13 Artikel über seine Lebensphilosophie und Anthropologie;
 - c) 23 über seine Metaphysik, Ontologie und Kosmologie;
 - d) 6 über seine Ethik;
 - e) 15 über seine vergleichende Philosophie und vergleichende Kulturwissenschaft;
 - f) 7 über seine buddhistische oder taoistische Philosophie;
 - g) 35 über seine Ästhetik;
 - h) 4 über seine philosophische Methodologie und
 - i) 11 über seine Schulzugehörigkeit.

Nach Veröffentlichungsjahr geordnet ergibt sich folgendes Bild:

⁷ Vgl. Shi Baoguo 施保国: „Shoujia Fang Dongmei yanjiusuo zai Anhui chengli“ 首家方东美研究所在安徽成立 [Die Begründung des ersten Instituts für die Forschung zu Fang Dongmei in Anhui], in: *Zhongguo Shehui Kexueyuan Bao* 中国社会科学院报 [Chinese Academy of Social Sciences Review], 23.10.2008.

- a. 1990–2000: 28 Artikel;
- b. 2001–2005: 25 Artikel; 3 Studienabschlussarbeiten und 1 Monographie;
- c. 2006–2013: 64 Artikel, 12 Studienabschlussarbeiten sowie 2 Monographien.

Aus Letzterem wird ersichtlich, dass 1990–2000, der Anfangsphase der Fang Dongmei-Forschung, hauptsächlich Zeitschriftenartikel veröffentlicht wurden. Ab dem Jahre 2001 erweiterte sich der Forschungsbereich und Fang Dongmei wurde allmählich auch Thema von Studienabschlussarbeiten, das heißt, neben Wissenschaftlern interessierten sich nun auch Studenten immer mehr für ihn. Ab dem Jahre 2005 erreichte die Forschung über ihn dann einen Höhepunkt; es erschienen zahlreiche und vielfältige Veröffentlichungen.

Im Hinblick auf die Forschungsthemen beziehen sich viele Bücher und Artikel über Fang Dongmei vor allem auf seine philosophische Schule, das heißt, sie nehmen Stellung zu der Frage, ob er ein Konfuzianer, ein Taoist oder ein Buddhist ist sowie auf seine Kulturphilosophie, seine Lebensphilosophie, seine vergleichende Philosophie, seine Ästhetik und seine Auffassung von der chinesischen Philosophie und deren Geschichte. Mit seinem Religionsverständnis beschäftigen sich die Forscher in China dagegen eher selten. In dieser Dissertation soll daher versucht werden, seine Religionsphilosophie näher zu erforschen. Dafür gibt es einige Gründe.

4. Warum ist sein Religionsverständnis von Bedeutung?

Die chinesische Gesellschaft befindet sich heute im Umbruch. Einerseits wird die traditionelle eigene Philosophie in Frage gestellt, andererseits ist die abendländische moderne Philosophie ebenso wenig in der Lage, den Anspruch der chinesischen Gesellschaft zu erfüllen. Sie gerät daher in eine geistige Krise, weil die Menschen neue Orientierungshilfen für ihr Leben brauchen.

In dieser Situation versuchen chinesische Intellektuelle aller Geistesrichtungen, Vorschläge für den Wiederaufbau einer eigenen Kultur zu machen. Dabei sieht jede Schule, z.B. die der Neukonfuzianer oder die der Neoliberalen, ihre Lebensanschauung als das einzig richtige Heilmittel für China an. Doch eine Stimme unter den vielen ist immer kräftiger, nämlich die der Religion. Viele Chinesen sehen in ihr die Grundlage für ihre Welt- und Lebensanschauung, um die mannigfachen Probleme der Gesellschaft zu lösen. Dabei geht es nicht um die eine Religion. Während z.B. etliche Neukonfuzianer den Konfuzianismus wiederzubele-

ben und als Staatsreligion zu etablieren versuchen,⁸ wissen die sogenannten Kulturchristen das Christentum zu schätzen.⁹

Dementsprechend vielfältig ist die chinesische Gesellschaft. Auf der einen Seite haben sich viele Menschen aufgrund der religionslosen Erziehung durch die kommunistische Partei zu Atheisten entwickelt, auf der anderen Seite erfreuen sich verschiedene Religionen eines schwungvollen Wachstums. Nicht nur buddhistische und taoistische Tempel werden vielerorts neu erbaut und gut besucht, auch das Christentum, das bis heute immer noch als fremde Religion gilt, gedeiht rasch. Das kann man am Zuwachs der Protestanten in den letzten Jahren ablesen. Im Jahre 1949 gab es in China 700.000 Protestanten, nach neuesten staatlichen Angaben sind es heute über 23 Millionen. Nach Einschätzung der Kirche sollen es sogar mehr als 58 Millionen sein.¹⁰ Ihre Zahl wuchs also in den letzten 60 Jahren (überwiegend in den 30 Jahren nach der Wiederöffnung Chinas im Jahre 1978) um das 50-fache.

Vor diesem Hintergrund stellen sich folgende Fragen: Warum können die Zahlen der Gläubigen aller Religionen trotz der atheistischen Erziehung fortwährend steigen? Was für eine Rolle spielt „Religion“ im Leben des Menschen und in der Gesellschaft? Braucht China überhaupt eine Religion, zumal diese von dem atheistischen Kommunismus abgelehnt wird? Und wenn ja, dann welche? Die traditionelle chinesische Volksreligion oder eine Religion wie das Christentum oder den Islam oder eine der neu entstandenen Formen der Religiosität? Um diese Fragen zu beantworten, muss man zunächst andere, noch grundlegendere Fragen klären, z.B: Was für Vorstellungen hat der Chinese von Religion und was erwartet er von ihr? Welche Funktion bzw. Wirkung kann Religion in der chinesischen Gesellschaft ausüben? Fang Dongmei, kritischer Denker und Kenner Chinas und des Westens, einschließlich ihrer jeweiligen Geschichte und Moderne, hat in seiner Philosophie Antworten auf solche Fragen entwickelt. Sein Religionsverständnis zu erforschen erfolgt vor allem unter drei Gesichtspunkten:

- (1). Fang Dongmei kommt aus einer traditionellen chinesischen Gelehrtenfamilie und wuchs unter dem Einfluss der traditionellen chinesischen Kultur auf. Er sagt von sich selbst, dass er „nach Familientradition Konfuzianer, nach Temperament Taoist, nach religiöser Inspiration Buddhist und nach Ausbildung abendländisch

⁸ Unter anderen sind Ren Jiyu 任继愈 (1916-2009), Mou Zhongjian 牟钟鉴 (*1939) und Jiang Qing 蒋庆(*1953) dafür.

⁹ Unter ihnen sind z.B. Liu Xiaofeng 刘小枫 (*1956), He Guanghu 何光沪 (*1950), Zhuo Xinping 卓新平 (*1955), und Yang Huilin 杨慧林 (*1954) die bekanntesten.

¹⁰ Vgl. Wenzel-Teuber, Katharina: „Statistisches Update 2012 zu Religionen und Kirchen in der Volksrepublik China und in Taiwan“, in: *China Heute XXXII* (2013) , S. 26.

ist“.¹¹ Als Philosoph hat er versucht, Philosophien verschiedener Schulen zusammenzubringen, so dass ein neues System entstand, das den Geist der abendländischen sowie der östlichen Philosophien in sich vereint. Diese Philosophie stellt seinen Versuch dar, die chinesische Tradition in der modernen Gesellschaft neu zu beleben. Seine Philosophie und seine Auffassung von Religion spiegeln einerseits das Religionsverständnis der chinesischen Tradition, andererseits die Erwartungen, die die moderne Gesellschaft an Religion hat, wider.

- (2). Für Fang Dongmei besteht der Sinn der Philosophie darin, dem Menschen Sinn und Ziel für sein Leben zu geben. Er versucht also mit Hilfe der Philosophie, über die Frage des „*ultimate concern*“¹² (die letzten Dinge) zu reflektieren. Sein Hauptanliegen ist auch die Hauptfrage der Religion, und sein Religionsverständnis hat eine Schlüsselfunktion in seinem philosophischen System, mit seinem Religionsverständnis hat er sein Gedankensystem erst vollendet. Ohne sein Religionsverständnis kann man Fang Dongmei nur teilweise verstehen. Dieses wird von den Wissenschaftlern jedoch m. E. nicht ausreichend untersucht. Es gibt zwar in dieser Hinsicht einzelne Untersuchungen auf dem Festland China, jedoch nur aus einer marxistischen, materialistischen und atheistischen Sichtweise, die in China seit 1949 üblich und gleichzeitig einseitig ist.¹³ Außerdem beziehen sich diese Untersuchungen nur auf Fang Dongmeis chinesische Schriften; seine englischen werden nicht berücksichtigt. Auch diesen Mangel versucht diese Arbeit abzumildern.
- (3). Als Chinese, der sowohl die chinesischen als auch die westlichen Religionen gut kennt und der an der Schwelle zwischen dem alten und dem modernen China steht, hat Fang Dongmei mit seiner Philosophie eine mögliche Welt- und Lebensanschauung und damit ein Religionsverständnis der heutigen Chinesen dargestellt. Kann er damit aber die Leere in der chinesischen Gesellschaft mit Sinn erfüllen? Diese Dissertation will erforschen, ob seine Antwort für die heutigen Chinesen überzeugend und annehmbar ist.

¹¹ Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue zhi tongxing yu tedian“ 中国哲学之通性与特点 [Die Gemeinsamkeiten und Eigenschaften der chinesischen Philosophie], in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji* 方东美演讲集 [Die Vorträge Fang Dongmeis], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005b, S. 99f.

¹² Tillich, Paul: *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Brothers, 1957, S. 1-5.

¹³ Vgl. Kubin, Wolfgang: „Religion and History. Towards the Problem of Faith in Chinese Tradition. A Pamphlet“, in: *Orientierungen* 2/2007, S. 18.

5. Die Vorgehensweise dieser Arbeit

Fu Pei-Jung (Fu Peirong) 傅佩荣 (*1950), ein Schüler Fang Dongmeis und ein derzeit sehr angesehener chinesischer Philosoph, weist darauf hin, dass das Hauptaugenmerk Fang Dongmeis stets der Kosmologie, der philosophischen Anthropologie und vor allem der Beziehung zwischen Universum und Menschen galt.¹⁴ Fang Dongmei selbst sagte, dass das chinesische Denken drei Hauptthemen hat, nämlich Natur, Mensch und das menschliche Leben.¹⁵ Die Frage nach der Beziehung zwischen Universum und Menschen ist auch eine der Fragen der Religion. Um Fang Dongmeis Religionsverständnis aufzudecken, soll daher zunächst nach seiner Kosmologie und Anthropologie gefragt werden. Diese Arbeit wird diesem Schema folgen.

Im ersten Kapitel werden zuerst der Lebensweg und die Entwicklungsphase der Philosophie Fang Dongmeis dargestellt. Das zweite Kapitel behandelt seine allgemeine Einstellung zur Philosophie und seine Methode des Philosophierens. Nachfolgend soll es im dritten und im vierten Kapitel um die Kosmologie und philosophische Anthropologie Fang Dongmeis gehen. Das fünfte Kapitel soll schließlich sein Religionsverständnis erläutern, das die Beziehung zwischen Universum und Menschen behandelt. Zum Schluss wird versucht, eine kritische Bewertung seiner Philosophie, vor allem seines Religionsverständnisses, vorzunehmen.

¹⁴ Vgl. Fu Peirong 傅佩荣 / Liang Yancheng 梁燕城: „Fang Dongmei xuetong yu dui ru dao de houxiandai quanshi“ 方东美学统与对儒道的后现代诠释 [Die Schule Fang Dongmeis und die postmoderne Interpretation zu Ruismus und Taoismus], in: *Wenhua Zhongguo* 文化中国 [Cultural China], 1 (2005), S. 5.

¹⁵ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue* 中国人生哲学 [Die Chinesische Philosophie des Lebens], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005a, S. 149.

Erstes Kapitel:

Der Lebensweg und die geistige Entwicklung Fang Dongmeis

1. Familienhintergrund und Erziehung

Am neunten Februar 1899 (nach dem Mondkalender) wurde Fang Dongmei 方东美 als jüngster Sohn einer sehr bekannten Gelehrtenfamilie in der Stadt Tongcheng 桐城 in der Provinz Anhui 安徽 geboren. Tongcheng wird in China als „Kulturhauptstadt“ geehrt, da die bedeutendste Schule der Literaturgeschichte (*Tongcheng pai* 桐城派) während der Qing-Dynastie (清朝 1644–1911) aus dieser Stadt stammt.¹⁶

Die Familie Fang war eine angesehene Literatenfamilie in der Stadt Tongcheng und eine typische Gelehrtenbeamtenfamilie, die durch Studium und Staatsexamen zu Staatsangestellten geworden ist. Die Familie brachte eine Reihe bedeutender Gelehrter und Denker hervor, einschließlich der höfischen Privatlehrer im kaiserlichen Palast während der Ming- (明朝 1368–1644) und Qing-Dynastien.¹⁷ Der offizielle Rufname Fang Dongmeis ist Xun 珣, sein Großjährigkeitsname lautet Dongmei, was wörtlich „östliche Schönheit“ bedeutet.

Das hohe Ansehen der Familie Fang hing eng zusammen mit ihren Erfolgen bei Staatsexamina. Schon als Kinder wurden sie nach dem Gelehrtenideal erzogen. Die Familie legte großen Wert auf eine konfuzianische Erziehung und so begann Fang Dongmei schon früh, die konfuzianischen Klassiker zu lesen. Er selbst hatte darüber hinaus eine dichterische Veranlagung und las von Kindheit an auch sehr gerne taoistische Klassiker, so dass er vom Konfuzianismus und Taoismus gleichermaßen beeinflusst wurde.¹⁸

¹⁶ Vgl. Wan Xiaoping: *Fang Dongmei yu zhongxi zhexue*, 2008, S. 17.

¹⁷ Vgl. Jiang Guobao 蒋国保 / Yu Bingyi 余秉颐: *Fang Dongmei sixiang yanjiu* 方东美思想研究 [Studie zu der Philosophie Fang Dongmeis], Tianjin: Tianjin renmin chubanshe 天津人民出版社, 2004, S. 34-35.

¹⁸ Vgl. Yu Bingyi 余秉颐: „Chu ru dongxi zhexue wushi nian – Fang Dongmei de xueshu shengya“ 出入东西哲学五十年——方东美的学术生涯 [Fünfzig Jahre Leben mit östlicher und abendländischer Philosophie – die akademische Laufbahn Fang Dongmeis], in: *Xueshuji* 学术界 [Academics in China], 2(2000), S. 208.

Fang Dongmei wurde in einer Krisenzeit Chinas geboren. Zu seiner Geburtszeit befand sich China in einem Zustand „politischen, sozialen und wirtschaftlichen Zerfalls“¹⁹. Die letzte chinesische Dynastie, die Qing-Dynastie, war nicht mehr in der Lage, der inneren Bedrängnis und der äußeren Bedrohung standzuhalten. China wurde unter westlichen Kolonialmächten sowie Russland und Japan aufgeteilt; das Volk lebte in Not und Elend.

Anfang des 20. Jahrhunderts war „eine Zeit beschleunigten Umbruchs“²⁰ mit radikalem Umschwung und tiefgreifenden, grundlegenden Strukturveränderungen. Mit der Abschaffung des traditionellen Prüfungssystems im Jahre 1905 fing der Modernisierungsprozess des Bildungs- und Erziehungssystems an. Westliche moderne Schulen wurden immer populärer, doch auch Schulen, die einen älteren Stil pflegten, waren noch verbreitet. Fang wurde zwar einerseits nach der Familientradition erzogen, doch andererseits besuchte er eine moderne Schule westlichen Typs.

Während seiner Schulzeit brach die *Xinhai*-Revolution 辛亥革命 (1911) aus, die die Abdankung des letzten chinesischen Kaisers und die Errichtung der Republik (1912) zur Folge hatte. Eine neue Periode der chinesischen Geschichte hatte damit begonnen. Helwig Schmidt-Glintzer hält die Zeit von 1911 bis 1949 für „eine der bewegtesten Epochen in der Geschichte Chinas überhaupt“. Viele wichtige Modernisierungsimpulse gehen auf diese Phase zurück.²¹

Seit 1913 besuchte Fang Dongmei die Tongcheng-Mittelschule 桐城中学, die ebenfalls eine moderne Schule war. Unter seinen Mitschülern war auch Zhu Guangqian 朱光潛 (1897–1986), der später einer der bekanntesten Ästhetiker Chinas werden sollte.

2. Studium

Mit achtzehn Jahren bestand Fang die Zulassungsprüfung an der Universität Nanking 南京大学 (damals Jinling-Universität 金陵大学) und begann dort sein Philosophiestudium. Die Jinling-Universität war von der amerikanischen Methodistenkirche gegründet worden und seinerzeit eine der fortschrittlichsten Ausbildungsstätten Chinas.

In den zwanziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts übten die kirchlichen Universitäten wichtige Funktionen in dem Modernisierungsprozess des chinesischen Erziehungssystems aus. Es gab damals nur drei staatliche Universitäten, aber dreizehn kirchliche, die als

¹⁹ Gernet, Jacques: *Die chinesische Welt: Die chinesische Welt von den Anfängen bis zur Jetztzeit*, aus dem Französischen übersetzt von Regine Kappeler, Berlin: Suhrkamp Verlag, 1988, S. 504.

²⁰ Schmidt-Glintzer, Helwig: *Kleine Geschichte Chinas*, Frankfurt: Fischer Verlag, 2010, S. 144.

²¹ Vgl. ebd., S. 159.

Vorbild und Orientierung eine sehr wichtige Rolle für die Entwicklung der Universitätsausbildung spielten.²²

Als kirchliche Universität mit hohem Niveau hob die Jinling-Universität das Erlernen der englischen Sprache beim Studium ausdrücklich hervor. Außer in einigen wenigen Lehrfächern wie Chinesisch und chinesischer Literaturgeschichte, die eng mit der chinesischen Sprache zusammenhängen, wurden in allen anderen Lehrfächern englische Lehrbücher verwendet und ausschließlich in englischer Sprache unterrichtet. Der Studienabschluss der Jinling Universität wurde von den USA anerkannt, und die Absolventen konnten dort oder in Europa direkt ein weiteres Studium beginnen.²³

Während seines Studiums zeigte sich Fang als engagierter Student, der am aktuellen Weltgeschehen sehr interessiert war. Während seines Studiums gründete er eine studentisch-akademische Gesellschaft, die „Chinesische Philosophische Gesellschaft“ (*Zhongguo Zhexue Hui* 中国哲学会) und wurde ihr erster Präsident. Als der in China sehr bekannte amerikanische Philosoph und Pädagoge John Dewey (1859–1952) im Jahre 1920 Nanking besuchte, hielt Fang die Begrüßungsrede im Namen der von ihm gegründeten Gesellschaft. Dewey wurde auch sein erster Lehrer in der Geschichte der westlichen Philosophie. Am Anfang schätzte Fang John Dewey als Wissenschaftler, stellte jedoch bald fest, dass er dem Pragmatismus Deweys nichts abgewinnen konnte und trennte sich schließlich von dieser Philosophie.²⁴

Während seines Studiums war Fang Dongmei keineswegs nur ein Bücherwurm, der in einem Elfenbeinturm lebte, sondern verfolgte vielmehr die aktuellen Themen sehr aufmerksam und zeigte ein großes Interesse für das Alltagsleben der Gesellschaft. Bei den beiden wichtigsten Jugend-Ereignissen dieser Zeit, der Bewegung vom 4. Mai (*Wu si yundong* 五四运动) und der Gründung des „Jungen China“ (*Shaonian Zhongguo* 少年中国), hat er Spuren hinterlassen.

2.1. Fang Dongmei und die Bewegung vom 4. Mai

²² Vgl. Otsuka, Yutaka: „Hochschulwesen“, in: Staiger, Brunhild / Stefan Friedrich / Hans-Wilm Schütte (Hrsg.): *Das große China-Lexikon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Sonderausgabe 2008, S. 311.

²³ Vgl. Qin Ping 秦平: *Dajia jingyao: Fang Dongmei* 大家精要: 方东美 [Die wesentliche Idee des großen Denkers: Fang Dongmei], Kunming: Yunnan jiaoyu chubanshe 云南教育出版社, 2008, S. 10f.

²⁴ Vgl. Jiang Guobao / Yu Bingyi: *Fang Dongmei sixiang yanjiu*, 2004, S. 41.

Mit der „Bewegung vom 4. Mai“ werden die geistig-literarisch-politische Strömung und ihre Bewegungen um eine neue Kultur zwischen 1915 und 1925 bezeichnet.²⁵ Der Name stammt direkt von den am 4. Mai 1919 erfolgten Studentenprotesten gegen den Versailler Vertrag.

Die ersten Jahrzehnte des zwanzigsten Jahrhunderts waren in China eine Zeit politischer Wirren. Während des ersten Weltkriegs trat das Land (die damalige Beiyang-Regierung) 1917 auf der Seite der Alliierten in das kriegerische Geschehen ein. Während der Aushandlung des Friedensvertrags von Versailles auf der Pariser Friedenskonferenz von 1919 wurde jedoch die Absicht der Hauptsiegermächte Großbritannien und Frankreich deutlich, die erworbenen Rechte auf Territorien an Japan zu übergeben. Dieses erweckte eine heftige Empörung bei den Studenten. Von der Pekinger Universität ausgehend breitete sich eine Protestbewegung bald auf alle Großstädte aus. Landesweit gab es Großdemonstrationen gegen die japanfreundliche Politik der Regierung.²⁶

Die Organisatoren dieser Studentendemonstrationen stammten hauptsächlich von zwei Studentenvereinigungen; einmal aus der Gesellschaft der „neuen Strömung“ der Pekinger Universität und zum anderen aus der gerade in der Vorbereitungsphase steckenden Gruppe „Junges China“, deren Mitglieder sich aus Studenten anderer Universitäten zusammensetzten. Fang Dongmei war einer von ihnen. Für die Auslösung der studentischen Bewegung in Nanking und Shanghai spielte er eine zentrale Rolle und genau von dort aus breitete sich die Bewegung bald in alle südöstlichen Provinzen Chinas aus.

Am zweiten Tag nach Ausbruch der Studentenproteste in Peking kamen Studentenfürer nach Nanking, um mit den Studenten vor Ort zu planen und dem Aufruf aus Peking Folge zu leisten. Der zwanzigjährige Fang Dongmei war einer der Initiatoren des „Jungen China“ in Nanking und hatte großen Einfluss auf die Studentenschaft. Er verhandelte mit den Studentenvertretern aus Peking und organisierte die Bewegung in Nanking.²⁷ Am 7. Mai 1919 begannen Studenten der Nanking-Universität dann mit Demonstrationen, denen sich Studenten anderer Universitäten bald anschlossen. Diese Unruhen wurden begleitet von Streiks und vom Boykott japanischer Waren. Schließlich hatte die Bewegung Erfolg; China unterschrieb den Vertrag nicht.

²⁵ Vgl. Staiger, Brunhild: „Bewegung des 4. Mai“, in: Staiger, Brunhild / Stefan Friedrich / Hans-Wilm Schütte (Hrsg.): 2008, S. 89.

²⁶ Vgl. Gernet, Jacques: *Die chinesische Welt*, 1988, S. 507; Schmidt-Glintzer, Helwig: *Kleine Geschichte Chinas*, 2010, S. 164-167.

²⁷ Vgl. Qin Ping: *Dajia jingyao*, 2008, S. 22-25.

2.2. Fang Dongmei und die Vereinigung „das Junge China“

Nach der Gründung der neuen Republik im Jahre 1912 war China immer noch außenpolitisch geschwächt und innenpolitisch vom Zerfall bedroht. Die zentrale Regierung war nicht in der Lage, politisch und wirtschaftlich das Land wiederaufzubauen. Aufgrund der andauernden Bürgerkriege befand sich das ganze Land in einem sehr schlechten Zustand.

Zusammen mit einigen begabten jungen Intellektuellen, die sich um das Wohl des Landes sorgten, trat Fang Dongmei im Jahre 1918 der von Li Dazhao 李大釗 (1889–1927) und Wang Guangqi 王光祈 (1892–1936)²⁸ neugegründeten Vereinigung „Junges China“ bei. Angeregt wurde diese Vereinigung durch die Gruppen „Junges Italien“ und „Jungtürken“, die seinerzeit sehr einflussreich waren. Die ursprüngliche Zielsetzung von „Junges China“ war jedoch nicht politisch, sondern akademisch. Die jungen Mitglieder wollten die Stärkung und Modernisierung Chinas durch soziale Reformen anstelle politischer erreichen. So distanzieren sie sich nachdrücklich von allen politischen Ideologien. In jenem turbulenten Zeitalter konnte sich die Vereinigung jedoch unmöglich auf Dauer von jeder Politik fernhalten und wurde schließlich unvermeidlich zum Ausgangspunkt zukünftiger Führungspersönlichkeiten unterschiedlicher politischer Parteien, die später eine entscheidende Rolle auf der politischen Bühne Chinas spielen sollten. So gründeten zum Beispiel Zuo Shunsheng 左舜生 (1893–1969) und Li Huang 李璜 (1895–1991) die spätere chinesische Jugendpartei (*Zhongguo qinnian dang* 中国青年党), und Li Dazhao 李大釗 (1889–1927) und Mao Zedong 毛泽东 (1893–1976) wurden bekannte Mitglieder der kommunistischen Partei, während viele andere aus diesem Kreis der chinesischen Nationalpartei beitraten. Fang Dongmei jedoch verharnte lebenslang auf dem ursprünglichen Geist und Ideal und blieb unpolitisch und überparteiisch.²⁹

Er unterstützte die akademische Ausprägung der Vereinigung mit Beiträgen in den beiden vom „Jungen China“ herausgegebenen Zeitschriften *Junges China* und *Junge Welt*, bis er 1921 für ein weiteres Studium in die USA wechselte. In *Junges China* veröffentlichte er zum Beispiel folgende Artikel: „Lebensphilosophie Henri Bergsons“ (Vol. I, No. 7), „Lebensphilosophie des Realismus“ (Vol. I, No. 11) und „Religionsphilosophie William James“ (Vol. II, No. 11). In *Junge Welt* erschienen der Bericht „Die Jahresversammlung der amerikanischen soziologischen Gesellschaft“ (Vol. I, No. 3) sowie die zwei Übersetzungen: „Das

²⁸ Li Dazhao war der Mitbegründer der Chinesischen Kommunistischen Partei. Wang Guangqi war chinesischer Sozialaktivist und Musikwissenschaftler, 1920 ging er nach Deutschland und promovierte an der Universität Bonn, seit 1932 war er dort Dozent.

²⁹ Vgl. Wan Xiaoping: *Fang Dongmei yu zhongxi zhexue*, 2008, S. 22-23.

Sowjetische Russland im Jahre 1919“ (Vol. I. No. 4) und „Russland in den Augen von Bertrand Russell“ (Vol. I. No.10).

Dieses waren praktisch die ersten Versuche Fang Dongmeis auf der akademischen Bühne. Aus seinen Artikeln kann man herauslesen, dass sein philosophisches Interesse zu jener Zeit hauptsächlich der westlichen modernen Philosophie galt,³⁰ doch gleichzeitig spiegeln sie auch die Auswirkungen der Oktoberrevolution Russlands auf die chinesische Jugend wider. Zudem wird Fang Dongmeis Wertschätzung für die Lebensphilosophie bereits in diesen frühen Artikeln erkennbar.³¹

2.3. Studium in den USA

Nach erfolgreich abgeschlossenem Studium wurde Fang Dongmei 1921 – wie eben bereits erwähnt – auf Empfehlung der Universitätsleitung für weitere Studien in die USA geschickt. Dort studierte er zunächst an der Universität von Wisconsin in Madison.

Während seines Aufenthalts in den USA kam Fang Dongmei zu der Überzeugung, China müsse die westlichen Länder zuerst kennenlernen, um sich von seiner Rückständigkeit losreißen und mit dem Westen Schritt halten zu können. Beim Kennenlernen gehe es zu allererst darum, die Philosophie und Kultur des Westens zu verstehen.

Um Philosophie zu studieren, reichte die Kenntnis der englischen Sprache allein nicht aus, darum erlernte Fang Dongmei zusätzlich Deutsch und konnte so auch Bücher von Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche sowie Goethe lesen. Um die tiefere Bedeutung der philosophischen Fachausdrücke wirklich zu begreifen, erwarb er zudem Kenntnisse in Griechisch und Latein und brachte sich im Selbststudium Französisch bei. Sein Lerneifer begleitete ihn schließlich lebenslang. Noch mit 70 Jahren brachte er sich selbst Sanskrit bei.³²

Sein Masterstudium schloss er mit einer Arbeit über die Lebensphilosophie Henri Bergsons ab. Sie trug den Titel: *A Critical Exposition of the Bergsonian Philosophy of Life*. Betreuer dieses Werks war Professor Evander Bradley McGilvary (1864–1953), der ein Experte für Henri Bergson und Alfred North Whitehead (1861–1947) sowie für die Hegelsche Philosophie war.

³⁰ Vgl. Qin Xianci 秦贤次: „Fang Dongmei xiansheng yu shaonian Zhongguo xuehui“ 方东美先生与少年中国学会 [Herr Fang Dongmei und das Junge China], in: Yang Shiyi 杨士毅 (Hrsg.): *Fang Dongmei xiansheng jinianji* 方东美先生纪念集 [Fang Dongmei zum Gedenken. Ein Sammelband], Taipeh: Zhengzhong shuju 正中书局, 1982, S. 39.

³¹ Vgl. Yu Bingyi: „Chu ru dongxi zhexue wushi nian – Fang Dongmei de xueshu shengya“, 2000, S. 209.

³² Vgl. Qin Ping: *Dajia jingyao*, 2008, S. 37-38.

Während seines Masterstudiums beschäftigte sich Fang Dongmei intensiv mit der Lebensphilosophie Bergsons und stellte dabei fest, dass der deutsche Idealismus dessen Lebensphilosophie beeinflusste. In gewissem Sinne leistete die Lebensphilosophie Widerstand gegen den Hegelianismus und den Naturalismus des 19. Jahrhunderts. Die Hegelsche Philosophie wusste die Ratio zu schätzen und der Naturalismus betonte den Determinismus; genau das kritisierte Bergson scharf. Um Bergsons Gedankengänge von Grund auf zu erforschen, wollte Fang Dongmei nach seinem Masterstudium die Hegelsche Philosophie eingehend studieren. Sein Doktorvater Professor Evander Bradley McGilvary hatte sich in der Hegelforschung große Verdienste erworben. Unglücklicherweise herrschte aber in den zwanziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts gerade ein Trend, in dem sich die amerikanischen Philosophen allgemein gegen die Philosophie Hegels erhoben und den Neorealismus befürworteten. Als Fang seinen Doktorvater nach der Hegelschen Philosophie befragte, wollte der Professor nicht darüber reden. Fang war aber keiner, der schnell aufgab. Um sein Wissen zu erweitern, ging er für ein Jahr zur Ohio-State-University und studierte dort die Philosophie Hegels bei Professor J. A. Leighton. Danach kam er wieder zur Universität von Wisconsin in Madison zurück, um sein Promotionsstudium fortzuführen.

Er widmete sich dem Studium des Neorealismus und las die Werke von William James (1842–1910), Alfred North Whitehead (1861–1947), Bertrand Russell (1872–1970) und anderen Philosophen. Im Jahre 1924 legte er seine Dissertation mit dem Titel *A Comparative Study of the British and American Neo-Realism* vor.

Sein Studium in den USA schuf eine solide Grundlage für seine Kenntnisse in westlicher Philosophie und Kultur. Besonders durch die Vertrautheit mit der Philosophie von Bergson, Hegel, und Whitehead erkannte er später den Wert des Organismus in der chinesischen Philosophie.³³

3. Fang Dongmeis akademischer Werdegang

Nach der erfolgreich bestandenen mündlichen Promotionsprüfung kehrte Fang Dongmei im Sommer 1924 aus finanziellen Gründen sofort nach China zurück, ohne seine Dissertation zu veröffentlichen. Mit 25 Jahren begann er seine Lehrtätigkeit an verschiedenen Universitäten, die über fünfzig Jahre lang dauern sollte. Seine erste Dozentenstelle bekam er an dem Wu Chang Normal College (Wuchang gaodeng shifan 武昌高等师范, die heutige Universität

³³ Vgl. Zhang Xunyi 张训义: *Fang Dongmei lantu jiti sixiang yanjiu* 方东美蓝图机体思想研究 [Das Diagramm und das organische Denken Fang Dongmeis], Taichung: Baixiang wenhua shiye 白象文化事业, 2010, S. 10-11.

Wuhan 武汉大学). Dort unterrichtete er westliche Philosophie. Ein Jahr später ging er nach Nanking, wo er studiert hatte, und lehrte hier Philosophie an der Southeastern University (Dongnan daxue 东南大学), die im Jahre 1928 in „National Central University“ (Guoli zhongyang daxue 国立中央大学) umbenannt wurde. Diese Universität galt damals im wahrsten Sinne des Wortes als höchste Lehranstalt des Landes, denn hinsichtlich ihrer Größe, des Umfangs der Lehrfächer und der Anzahl der Professoren war sie die erste unter allen anderen Universitäten.

Die Entwicklung der Philosophie Fang Dongmeis hängt eng zusammen mit seiner eigenen Lebensgeschichte und der damaligen Umwelt. Die Zeit, in der Fang lebte, war eine turbulente Zeit. Er wurde von der politischen Situation stark beeinflusst und litt sehr unter der Spaltung Chinas.

Als junger Wissenschaftler interessierte sich Fang Dongmei, wie bereits als Student, zunächst für die westliche Philosophie, die er an den Universitäten lehrte. Er beschäftigte sich daher intensiv mit der Lebensphilosophie Bergsons, mit dem Neorealismus Englands und der USA sowie mit dem amerikanischen Pragmatismus. Während er den Neorealismus und den Pragmatismus allmählich aufgab, blieb sein Interesse für die Lebensphilosophie Bergsons nach wie vor groß. Dieses Interesse teilten auch zahlreiche andere damalige Gelehrte. Eine bedeutende Ausrichtung des Neu-Konfuzianismus am Anfang des 20. Jahrhunderts erfolgte eben durch die Beachtung der Lebensphilosophie und ermöglichte mit ihrer Hilfe den Wiederaufbau der konfuzianischen Philosophie mit dem Ziel, gegen den während der „Neuen Kulturbewegung“ (*Xin wenhua yundong* 新文化运动) populären Szientismus anzukommen.³⁴

3.1. Vor dem Chinesisch-Japanischen Krieg

Der Zeitraum von 1924 bis zum Ausbruch des Japanisch-Chinesischen Krieges im Jahre 1937 ist für Fang Dongmei eine Phase, die westliche Philosophie zu verarbeiten und die östliche und westliche Kultur aus der Perspektive der vergleichenden Kulturwissenschaft und Philosophie zu untersuchen. In diesen Jahren veröffentlichte er eine Reihe philosophischer Schriften und entwickelte dabei nach und nach sein eigenes Philosophiesystem.

Im Jahre 1927 vollendete er den Hauptteil seines Buches *Kexue zhexue yu rensheng* 科学哲学与人生 (Wissenschaft, Philosophie und das menschliche Leben), das im Jahre 1936 von der *Shangwu yinshu guan* 商务印书馆 (Commercial Press) in Shanghai herausgegeben

³⁴ Vgl. Li Anze: *Shengming lijing yu xingershangxue*, 2007, S. 39.

wurde. Der zugrundeliegende Inhalt dieses Werkes war Lehrstoff seiner Vorlesungen an der neu gegründeten National Chengchi University (Guoli zhengzhi daxue 国立政治大学). Vom damaligen Dekan Luo Jialun 罗家伦 (1897–1969)³⁵ eingeladen dozierte er über die „neuzeitliche westliche Philosophie“. Fang weckte mit der Auswahl dieses Themas das Interesse der Studenten, denn zu dieser Zeit stand das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Philosophie, vor allem der Metaphysik, wegen einer sogenannten „Kontroverse um Wissenschaft und Philosophie (Metaphysik)“ (*Ke xuan lunzhan* 科玄论战)³⁶ im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit junger Intellektueller.

Diese „Kontroverse um Wissenschaft und Philosophie (Metaphysik)“, auch als „Kontroverse um die Lebensanschauung“ bezeichnet, vollzog sich im kulturellen Bereich im China der Zwanziger Jahre. Während renommierte Gelehrte wie Hu Shi 胡适 (1891–1962) und Chen Duxiu 陈独秀 (1879–1942) die „wissenschaftliche Lebensanschauung“ anpriesen, waren die konfuzianischen Gelehrten unter der Führung von Zhang Junmai 张君勱 (1887–1969, auch als Carsun Chang bekannt) strikt dagegen und vertraten die Meinung, dass die Wissenschaft der Frage nach der Lebensanschauung nicht gewachsen sei. Im Mittelpunkt stand also die Frage, ob die Wissenschaft die Lebensanschauung lenken könne.³⁷

Fang Dongmei analysiert in seinem Buch die Entwicklung sowie die Vor- und Nachteile der westlichen Philosophie und Kultur und stellt dabei seine Sicht zum Verhältnis zwischen Wissenschaft und Lebensanschauungen dar. Er ist der Auffassung, dass Wissenschaft und Philosophie nicht gänzlich voneinander getrennt werden sollten, da beide eine wechselseitige Beziehung hätten und wendet sich so gegen die vereinfachte Gegenüberstellung von Wissenschaft und Philosophie.

Im Jahre 1931 veröffentlichte er den Aufsatz „Shengming qingdiao yu meigan“ 生命情调与美感 (Das Lebensgefühl und der Schönheitssinn) in der Hochschulzeitschrift der National Central University. In diesem Artikel vergleicht er die antike griechische, die moderne europäische und die chinesische Kultur unter den Gesichtspunkten der Kosmologie, des Lebensgefühls sowie des Schönheitssinnes. Er ist dabei der Ansicht, dass „der Schönheitssinn einer Kultur von dem Lebensgefühl abhängt und dieses wiederum von der Umwelt, in der die

³⁵ Ein bedeutender Pädagoge, Geschichtswissenschaftler und Sozialaktivist, ein Hauptanführer der Bewegung des Vierten Mai.

³⁶ *Kexue* 科学 (Wissenschaft) ist hier vor allem als Naturwissenschaft gemeint.

³⁷ Sun Qingping 孙庆平: „Ke xuan lunzhan‘ dui Zhongguo xiandai zhexue de yiyi“ „科玄论战“对中国现代哲学的意义 [„Wissenschaft-Philosophie-Kontroverse“ und ihre Bedeutung für die moderne chinesische Philosophie], in: *Daqing shifan xueyuan xuebao* 大庆师范学院学报 [Journal of Daqing Normal University], 3 (2005), S. 25-26.

Menschen sich befinden“³⁸. Er versucht die kulturelle Struktur im Allgemeinen zu erfassen, um den tieferen Sinn und Gehalt des Lebens der jeweiligen Kultur zu durchschauen. Dieser Artikel markiert praktisch den Anfang seiner vergleichenden Philosophie aufgrund des „Lebens“³⁹.

Im Jahre 1936 hielt Fang Dongmei anlässlich der Gründung der Nankinger Zweigstelle der chinesischen Philosophie-Gesellschaft den Vortrag „Shengming beiju zhi erchongzou“ 生命悲剧之二重奏 (Die Tragödie des Lebens: ein Duett mit griechischem und modernem europäischem Motiv). Er zitierte dabei folgenden Satz des irischen Dramatikers George Bernard Shaw (1856–1950): „Es gibt zwei tragische Schicksale im Leben. Das eine besteht darin, dass man seinen Herzenswunsch niemals erfüllt sieht. Das andere besteht in der Erfüllung.“⁴⁰ Er benutzte diese Metapher um aufzuzeigen, dass die antike griechische Kultur mehr der zweiten Tragödie entspricht, während die neuzeitliche europäische Kultur eher die erste widerspiegelt. In den griechischen Theaterstücken konnten die Helden in der Tat nach vielen Anstrengungen schließlich doch Klarheit erlangen, die neuzeitliche europäische Kultur dagegen versuchte, das Leben mit der menschlichen Vernunft zu besiegen und geriet dabei in den Nihilismus.⁴¹

1937 nahm Fang Dongmei an der zweiten Jahresversammlung der chinesischen Philosophie-Gesellschaft in Nanking teil und verlas dort seine Schrift „Zhexue san hui“ 哲学三慧 (Drei Arten von philosophischer Weisheit). In dieser Abhandlung setzte er den Kulturvergleich fort und stellte antike griechische, neuzeitliche europäische und chinesische Weisheit und deren jeweiliges kulturelles System einander gegenüber. Er untersuchte eingehend die antike griechische Philosophie und Kunst sowie die neuzeitlichen europäischen philosophischen Strömungen seit der Renaissance und verglich beide mit der traditionellen chinesischen Kultur. Als Ergebnis stellt er diese drei Traditionen Seite an Seite und bezeichnet sie gleichwertig als „drei Arten von philosophischer Weisheit“. Diese Abhandlung wird allgemein als klassische Schrift der vergleichenden Philosophie der dreißiger Jahre angesehen.⁴² Sie wurde in *Shishi Xinbao* 时事新报 (Die Neue Zeitung der aktuellen Nachrichten) Nr. 4 im Jahre 1938

³⁸ Fang Dongmei: „Shengming qingdiao yu meigan“ 生命情调与美感 [Das Lebensgefühl und der Schönheits-sinn], in: ders.: *Sheng sheng zhi de* 生生之德 [Kreativität in Menschen und Natur], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005c, S. 160.

³⁹ Vgl. Wan Xiaoping: *Fang Dongmei yu zhongxi zhexue*, 2008, S. 30.

⁴⁰ Shaw, George Bernard: *Mensch und Übermensch. Eine Komödie und eine Philosophie*, Zürich: Artemis Verlag, 1946, S. 270.

⁴¹ Vgl. Fu Peirong 傅佩荣: „Guangda hexie de zhexue jingjie – Fang Dongmei quanji jiaodingban jieshao“ 广大和谐的哲学境界——《方东美全集》校订版介绍 [Der allumfassende und harmonische philosophische Bereich – Einführung in die revidierte Ausgabe des *Gesamtwerk von Fang Dongmei*], in: *Fang Dongmei quanji* 方东美全集 [Gesamtwerk von Fang Dongmei], Taipeh: Liming wenhua shiye 黎明文化事业, 2005, S. 13.

⁴² Vgl. Wan Xiaoping: *Fang Dongmei yu zhongxi zhexue*, 2008, S. 32.

veröffentlicht. Im Nachwort des Redakteurs schrieb der bedeutende Philosoph und Ästhetiker Zong Baihua 宗白华 (1897–1986), „von Liang Shumings ‚Östliche und westliche Kulturen und Philosophie‘ (Dongxi wenhua jiqi zhexue 东西文化及其哲学, 1921) zu Fang Dongmeis ‚Drei Arten von philosophischer Weisheit‘, kann man bemerken, dass die philosophische Forschung in China tatsächlich Fortschritte macht“⁴³.

Die Veröffentlichung dieser Schriften, vor allem die Ausgabe von „Drei Arten von philosophischer Weisheit“, machen deutlich, dass Fang Dongmei für seine philosophische Forschung als Schwerpunkt die vergleichende Kulturwissenschaft und Philosophie ausgewählt hat.

3.2. Während des Chinesisch-Japanischen Kriegs (1937-1945)

Eine neue Phase in der Entwicklung Fang Dongmeis begann mit dem Chinesisch-Japanischen Krieg. 1937, kurz vor der Invasion der Japaner in China, wurde er vom Bildungsministerium eingeladen, eine Reihe öffentlicher Vorlesungen im chinesischen Zentral-Rundfunksender zu halten. In acht Sendungen, von jeweils zwanzig Minuten Dauer, sprach er zu den Jugendlichen des ganzen Landes über die chinesische Kosmologie, Anthropologie, Ethik, Kunst und Weltanschauung sowie über den chinesischen Lebensgeist, um bei ihnen Vaterlandsliebe und Nationalgefühl zu wecken. Die Manuskripte der Rundfunk-Vorträge wurden im Auftrag des Bildungsministeriums von Commercial Press als Buch mit dem Titel *Zhongguo rensheng zhexue gaiyao* 中国人生哲学概要 (Grundriss der chinesischen Philosophie des Lebens) gedruckt. Es ist in vielerlei Hinsicht vergleichbar mit „Reden an die deutsche Nation“ (1808) von Fichte.⁴⁴ Fang Dongmeis Buch ist sein erstes über chinesische Philosophie, jedoch kein Ergebnis reiner akademischer Forschung, sondern an erster Stelle eine Arbeit der Propaganda während des Kriegs und zeigt daher neben pädagogischen auch polemischen Züge.⁴⁵

Die Kriegszeit von 1937 bis 1945 war für Fang Dongmei eine Zeit der Qual und des Kummers; mit scharfem Bewusstsein erlebte er das existentielle Gefühl von Angst, Trauer und Leid.⁴⁶ Im August 1937, kurz nach dem Ausbruch des Japanisch-Chinesischen Kriegs, begann Japan, die damalige Hauptstadt Nanking zu bombardieren. Um die kulturellen Organi-

⁴³ Zong Baihua 宗白华: *Zong Baihua quanji* 宗白华全集 [Gesamtwerk von Zong Baihua], Band 2, Hefei: Anhui jiaoyu chubanshe 安徽教育出版社, 1994, S. 173.

⁴⁴ Vgl. Suncrates: „Thomé H. Fang, The Man and His Career – A Profile“, in: *Fang Dongmei, Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, Taipeh: Linking Publishing Co. Ltd., 1980, Appendix I, S. 525-527.

⁴⁵ Vgl. Hermann, Marc: „A critical evaluation of Fang Dongmei’s Philosophy of Comprehensive Harmony“, in: *Journal of Chinese Philosophy. Modern and Contemporary Chinese Hermeneutics* 34 (2007), S. 62-63.

⁴⁶ Vgl. Suncrates: „Thomé H. Fang, The Man and His Career“, 1980, S. 528.

sationen vor Zerstörung zu schützen, mussten zahlreiche Schulen und Institutionen einschließlich der National Central University, an der Fang Dongmei forschte und lehrte, nach Chongqing umziehen. Leider konnte er seine Bibliothek nicht mitnehmen, so dass seine komplette Büchersammlung im Krieg vernichtet wurde.

In Chongqing widmete Fang Dongmei sich neben seiner regulären Lehrtätigkeit an der Universität dem Verfassen von Gedichten. Während des achtjährigen Krieges schrieb er fast tausend Gedichte, die den größten Teil seiner später veröffentlichten Gedichtsammlung *Jian bai jing she shiji* 坚白精舍诗集 (Im festen und weißen Studierzimmer: die gesamten poetischen Werke von Thomé H. Fang) ausmachen. Er nannte seinen schlichten und kargen Wohnort in Chongqing „Jian bai jing she“ 坚白精舍 (festes und weißes Studierzimmer) in Anspielung auf das Kapitel „Yanghuo“ 阳货 des Buches *Lunyu* 论语, in dem es heißt, „was fest ist, kann gerieben werden, ohne Schaden zu nehmen. [...] Was weiß ist, kann ins Schwarze getaucht werden, ohne dunkel zu werden“⁴⁷.

Fang Dongmei schrieb Gedichte sowohl in älterer als auch in neuerer Form, jedoch überwiegend solche in älterer. Sein Sprachstil ist „nicht nur schön und zart, sondern auch kraftvoll und deutlich und verrät sein tiefes Bildungsfundament“⁴⁸.

3.3. Richtungswechsel des Forschungsinteresses

Während der Kriegszeit fand auch ein Richtungswechsel in Fang Dongmeis Forschung statt. Da in dieser Phase nur buddhistische Schriften ohne Mühe zu bekommen waren, studierte er in seiner Chongqing Zeit intensiv die buddhistischen Klassiker, die er aus einem nahegelegenen buddhistischen Tempel ausleihen konnte. Seine Aufmerksamkeit richtete sich weg von der westlichen Philosophie und allmählich hin auf die östliche. Er beschäftigte sich also ganz bewusst mit der Philosophie seines eigenen Kulturkreises. An der Universität hielt er Vorlesungen über die Philosophie von Whitehead und das Buch der Wandlungen. Besonders eingehend untersuchte er Letzteres und veröffentlichte „Yi zhi luoji wenti“ 易之逻辑问题 (Die logische Formulierung der Philosophie der Wandlung), wobei er nach der modernen Methode der Logik vorging.⁴⁹

⁴⁷ Der Originaltext lautet: *Bu yue jian hu, mo er bu lin; bu yue bai hu, nie er bu zi* (不曰坚乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不缁). *Lunyu*, XVII. 7, in: *Zhuzi jicheng* 诸子集成, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 1957, S. 372. Deutsche Übersetzung: Kubin, Wolfgang: *Konfuzius. Gespräche*, ausgewählt, übersetzt und kommentiert, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2011 (= *Klassiker des chinesischen Denkens*; 1), S. 179.

⁴⁸ Jiang Guobao / Yu Bingyi: *Fang Dongmei sixiang yanjiu*, 2004, S. 51.

⁴⁹ Vgl. Yu Bingyi: „Chu ru dongxi zhexue wushi nian“, 2000, S. 211.

Ein anderer direkter Anlass für seinen Forschungsrichtungswechsel war ein Gespräch mit dem renommierten indischen Philosophen Dr. Sarvepalli Radhakrishnan (1888–1975), der später von 1962 bis 1967 indischer Präsident werden sollte. 1944 lehrte dieser an der Universität von Oxford und kam eines Tages nach Chongqing als Leiter einer indischen Delegation für Kultur und Erziehung. Dr. Radhakrishnan verfolgte stets mit großem Interesse gegenseitige Beziehungen zwischen indischer und westlicher Kultur und wurde so Vorbild für die Verschmelzung der indischen mit der westlichen Philosophie zur modernen indischen Philosophiegeschichte.⁵⁰

Während seines Besuches in China suchte er Fang Dongmei an der Central University auf, und fragte ihn, ob er mit der Darstellung der chinesischen Philosophie durch westliche Autoren zufrieden sei. Dr. Radhakrishnan und andere indischen Philosophen versuchten nämlich, die westliche Welt stärker mit indischer Kultur und Philosophie vertraut zu machen, da sie in die Darlegungen indischer Philosophie durch westliche Autoren nicht einwilligen konnten.⁵¹

Dr. Radhakrishnans Frage fand große Resonanz bei Fang Dongmei und er empfand sie als wohlwollende Herausforderung. China brauchte seiner Ansicht nach ebenfalls Sprecher der eigenen traditionellen Kultur und Philosophie. Seitdem legte er Wert darauf, auf Englisch zu schreiben. Seine Forschung konzentrierte sich immer mehr auf die östliche Philosophie, vor allem auf die indische und chinesische. Er wollte sich zuerst über die eigene Kultur völlig im Klaren sein, bevor er sie Anderen vorstellte.⁵² Er vernachlässigte bei seiner Forschung aber nicht den Vergleich zwischen westlicher und östlicher Philosophie.

3.4. Während des Bürgerkriegs (1945-1949)

Nach dem Krieg kehrte Fang Dongmei geschlossen mit allen Lehrenden und Studierenden der Central University nach Nanking zurück. Er lehrte weiterhin als Professor für westliche Philosophie und fungierte gleichzeitig als Dekan der philosophischen Fakultät. Das Friedensgespräch zwischen der nationalistischen Kuomintang und der kommunistischen Partei scheiterte jedoch, und es kam bald zum Bürgerkrieg. Für Fang Dongmei war auch diese Zeit eine kümmerliche Zeit und er schien unentschlossen in Bezug auf seine weitere Forschungsrichtung.⁵³

⁵⁰ Vgl. Copley, Antony R. H.: „Radhakrishnan, Sir Sarvepalli (1888–1975)“, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004; online edn, Jan 2011 [<http://www.oxforddnb.com/view/article/31577>, accessed 18 Nov 2012].

⁵¹ Vgl. Jiang Guobao / Yu Bingyi: *Fang Dongmei sixiang yanjiu*, 2004, S. 55.

⁵² Vgl. Qin Ping: *Dajia jingyao*, 2008, S. 80.

⁵³ Vgl. Wan Xiaoping: *Fang Dongmei yu zhongxi zhexue*, 2008, S. 43.

Er suchte nach einem Weg der geistigen Befreiung. In einem Gedicht schrieb er, „die Blumen schleichen sich fliegend ins Haus ein, lächelnd grüßen sie das sitzend-vergessende unsterbliche Wesen“ (*Fei hua qian ru hu, xiao li zuo wang xian* 飞花潜入户，笑礼坐忘仙)⁵⁴. Damit deutete er ein paradiesgleiches Leben außerhalb dieser Welt an. In einem anderen Gedicht skizzierte er, „sowohl *Zhuangzi* zu erforschen als auch das *Buch der Wandlungen* zu studieren, bin ich eingetaucht, wie ein Fischer Fische fängt und dabei das Werkzeug für den Fischfang vergisst“ (*Yan zhuang jian xie yi, mang ruo zhu wang sheng* 研庄兼写易，茫若逐忘筌)⁵⁵. Hieraus kann man interpretieren, dass er sich in dieser Zeit auf das Studium des Buches *Zhuangzi* und des *Buches der Wandlungen* konzentrierte, um zu Gelassenheit und ruhigem Herzen zu gelangen.

In einem weiteren Gedicht heißt es, „mit meinen alten Augen kann ich das Erspähen des Weltgeschehens nicht mehr aushalten; wann kann man die Nachricht vom Ende der Gewalt mit Freude erhalten?“ (*Lao yan bu kann kui shi xiang, he shi xin de zhuo qi deng* 老眼不堪窥世相，何时欣得卓脐灯)⁵⁶. Er hielt weiterhin an seinem rein akademischen Standpunkt fest und wünschte, sich der verworrenen Politik entziehen zu können. Aus Sorge um die Zukunft des eigenen Landes studierte er in dieser Zeit besonders intensiv die Geschichte Chinas. Er durchforschte die zwei Geschichtsbücher – *Shiji* 史记 und *Hanshu* 汉书 – und hoffte, dass man aus ihnen etwas für Gegenwart und Zukunft lernen könnte.⁵⁷

3.5. Umzug nach Taiwan

Im Sommer 1947 wurde Fang Dongmei von der damaligen Regierung beauftragt, in Taiwan auf Vortragstour zu gehen, um die örtlichen Einwohner nach dem Zwischenfall vom 28. Februar zu besänftigen. Er flog nach Taiwan, ohne damit zu rechnen, seitdem nie wieder zum Festland China zurückkehren zu können. Da die Kriegslage immer kritischer wurde, veranlasste Fang Dongmei den Umzug seiner ganzen Familie nach Taiwan. Ab September 1948 dozierte er Philosophie an der Universität von Taiwan und bekleidete gleichzeitig für einige Jahre das Amt des Dekans der philosophischen Fakultät. Seit 1955 lehrte er auch für ein paar Jahre abwechselnd an der Normal Universität und an der Soochow Universität von Taiwan.

⁵⁴ Fang Dongmei: *Jian bai jing she shiji* 坚白精舍诗集 [Im festen und weißen Studierzimmer: die gesamten poetischen Werke von Fang Dongmei], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005g, S. 362.

⁵⁵ Ebd., S. 356.

⁵⁶ Ebd., S. 376.

⁵⁷ Vgl. Jiang Guobao / Yu Bingyi: *Fang Dongmei sixiang yanjiu*, 2004, S. 57-58.

An den Universitäten unterrichtete Fang Dongmei weiterhin westliche Philosophie, wie die Einführung in diese und ihre Geschichte, dazu die Platonische Philosophie und die von Aristoteles, Descartes, Leibniz und anderen. Zugleich begann er, ein Buch über die chinesische Philosophie in englischer Sprache zu schreiben. 1956 publizierte er das Werk *The Chinese View of Life – The Philosophy of comprehensive harmony*. Den Hauptgedanken fasste er im Vorwort so zusammen:

„Chinesische Mentalität lässt sich am besten durch einen Zustand charakterisieren, den ich allumfassende Harmonie im kultivierten Sinne nenne. In Einklang mit ihr können alle Menschen und alle Lebewesen der Welt in eine Gemeinschaft mit wohlwollender Einheit eintreten, so dass Glückseligkeit und Wohlbefinden von allen genossen werden können. [...] Ich appelliere nun an die englischsprachige Welt, sich um ein verständnisvolles Verstehen der chinesischen Mentalität zu bemühen.“⁵⁸

Er war sich des Problems, in einer fremden Sprache philosophische Gedanken auszudrücken, völlig bewusst. Deshalb erläutert er im Vorwort:

„Es gibt gute Gründe für Zweifel an der Möglichkeit der Vermittlung der genauen Bedeutung des chinesischen philosophischen Denkens durch das Medium der englischen Sprache. Philosophie und Lyrik eines Landes – es gibt beträchtlich poetische Einsicht in chinesischer philosophischer Betrachtung – können niemals adäquat in einer fremden Sprache wiedergegeben werden. Trotzdem habe ich mein Bestes versucht, diese Schwierigkeiten zu überwinden, manchmal auch auf Umwegen.“⁵⁹

3.6. Sein Leben in den USA und seine spätere Arbeit

Ab dem Ende der fünfziger Jahre bis zum Beginn der siebziger flog Fang Dongmei im Rahmen eines internationalen akademischen Austausches mehrmals in die USA.

So wurde er u.a. 1959 nach dorthin eingeladen, um Vorlesungen zu halten. Er war zunächst an der South Dakota State University und später auch an der University of Missouri als

⁵⁸ Fang Dongmei: *The Chinese View of Life – The Philosophy of Comprehensive Harmony*, Taipeh: Linking Publishing Co. Ltd., 1980a, S. i-iii.

⁵⁹ Ebd., S. iii.

Gastprofessor tätig. Während dieser Zeit hielt er zudem auch Vorträge an verschiedenen anderen Universitäten. „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“ – ein Aufsatz aus seinem Sammelband – stammt aus dieser Zeit. Darin wird erläutert, wie sehr sich die chinesische Denkweise von der westlichen unterscheidet. Während die westliche Philosophie eine klare Struktur und ein System habe, seien die chinesische Idee und Vorstellung zusammengeschmolzen. Die chinesische Philosophie wende sich allen Aspekten des Lebens zu. Die drei philosophischen Traditionen der chinesischen Antike – Konfuzianismus, Taoismus und Mohismus – setzten sich alle für die Vereinigung des Menschen mit der Natur ein.

Nach einjährigem Aufenthalt in den USA kam Fang Dongmei nach Taiwan zurück und bot seitdem dort Vorlesungen über chinesische Philosophie an. Er unterrichtete nacheinander vor allem über „die Entwicklung und den Charakter der chinesischen Metaphysik“, „den ursprünglichen Konfuzianismus“, „den ursprünglichen Taoismus“, „die Lehre vom Dunklen – philosophische Strömung aus der Zeit der Wei- (魏朝 220–265) und Jin-Dynastien (晋朝 265–420) des 3. und 4. Jahrhunderts“ sowie über den „Mahayana-Buddhismus der Sui- (隋朝 581–618) und Tang-Dynastien (唐朝 618–907)“.

Im Sommer 1964 nahm Fang Dongmei auf Einladung an der vierten East-West Philosophers' Conference an der University of Hawaii teil. Diese Konferenz ist eine wichtige Initiative in den USA für die Erforschung der chinesischen Philosophie. Er referierte über „Die Welt und der Mensch in der chinesischen Metaphysik“. Er bezeichnete die chinesische Metaphysik als „transzendent-immanente Metaphysik“, da sie auf der einen Seite ihre Wurzeln in der realen Welt habe, auf der anderen Seite aber das reale Leben in eine erhabene Vision verwandele.

Diese Rede weckte bei vielen Zuhörern ein tiefes Interesse für diese Thematik. Sogar der damals schon 92 Jahre alte Daisetz Teitaro Suzuki, international bekannter japanischer Autor vieler Bücher über den Zen-Buddhismus, suchte ihn spontan auf, und die beiden blieben dann für lange Zeit im Kontakt.⁶⁰

Auch zahlreiche Journalisten interviewten Fang Dongmei während der Konferenz und manche befragten ihn zu seiner philosophischen Gruppierung. Seine Antwort überraschte viele:

⁶⁰ Vgl. Suncrates: „Why Thomé H. Fang? – A great Eastern ally of Process thought“, presented to Thomé H. Fang Seminar. Center for Process studies. School of Theology. Claremont, California, 5. April 2005. Nr. 4.

“Ich bin ein Konfuzianer von der Familientradition her, ein Taoist vom Temperament her, ein Buddhist von der religiösen Inspiration her und darüber hinaus bin ich ein Abendländer von der Ausbildung her.“⁶¹

Im Anschluss an die Konferenz wechselte Fang Dongmei zur Michigan-State-University und lehrte dort als Gastprofessor. Er bot Vorlesungen und Seminare über chinesische Philosophie und vergleichende Philosophie an. Er wählte dabei bewusst das Thema „chinesische Philosophie“, da er mit den in der englischsprachigen Welt weit verbreiteten Darstellungen der chinesischen Philosophie – *A History of Chinese Philosophy* sowie *The Spirit of Chinese Philosophy*⁶² von Feng Youlan 冯友兰 (1895–1990) – nicht einverstanden war. Er war der Ansicht, dass Feng Youlan in seinem Buch nur den Neokonfuzianismus und damit nur etwa ein Viertel der Chinesischen Philosophie behandelt hatte; zudem war er nicht mit dessen Vorgehensweise einverstanden.⁶³ Außerdem war er mit den Darstellungen der chinesischen Philosophie von Hu Shi 胡适 (1891–1962) und Liang Shuming 梁漱溟 (1893–1988) unzufrieden und wollte deshalb selbst versuchen, die chinesische Philosophie auf seiner Meinung nach richtige Art und Weise darzustellen.⁶⁴

Seine Kurse fanden unter den Studenten großen Anklang, so dass, als der Anstellungsvertrag nach einem Jahr ablief, zahlreiche Studenten die Verlängerung seines Vertrages forderten, worauf Fang Dongmei noch ein weiteres Jahr blieb. Während dieses zweijährigen Aufenthaltes in den USA hielt Fang auch sehr oft Vorträge an anderen Universitäten und genoss einen guten Ruf unter den amerikanischen Wissenschaftlern.

Bevor er die Michigan-State-University verließ, veranstaltete der Universitätspräsident eine Abschiedsfeier und überreichte ihm die Auszeichnung „Der hervorragendste Gastprofessor“.⁶⁵ Zuvor wollte die philosophische Fakultät der State University of New York, die damals mit vierzig Professoren die größte in den USA war, Fang Dongmei fest anstellen und versprach ein hohes Gehalt. Er lehnte diese Einladung jedoch ab und ging entschlossen nach Taiwan zurück.

Während seiner Zeit in den USA stellte Fang Dongmei fest, dass die Gesinnung der amerikanischen Studenten sich langsam veränderte und die chinesische Philosophie immer

⁶¹ Suncrates: „Thomé H. Fang, The Man and His Career“, 1980, S. 525.

⁶² Der chinesische Titel des Buches lautet *Xin yuan dao* 新原道.

⁶³ Vgl. Fang Dongmei: *Yuanshi rujia dao jia zhexue* 原始儒家道家哲学 [Philosophie des ursprünglichen Konfuzianismus und des ursprünglichen Taoismus], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005e, S. 38.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 37.

⁶⁵ Vgl. Suncrates: „A brief chronology of the life of Thomé H. Fang (1899-1977)“, in: *Comprehensive Harmony. International Journal for Comparative Philosophy and Culture*. Thomé H. Fang Institute, Nr. 27.

mehr Akzeptanz fand. In Taiwan spürte er jedoch, dass „es Einseitigkeit in der akademischen Welt gibt und nicht wenige Wissenschaftler ihre Wurzeln vergessen“. Die jungen Menschen glaubten, Modernisierung bedeute Verwestlichung oder Amerikanisierung. Sie wollten sich den Westen nicht nur hinsichtlich seiner Politik und Wirtschaft sowie seines Handelns zum Vorbild nehmen, sondern auch bezüglich seiner Literatur, Kunst, Philosophie und Religion. In Bezug auf Schriften und Gedanken litten sie jedoch an innerer Dürftigkeit.⁶⁶ Fang Dongmei war der Ansicht, dass „die ältere Generation dafür die Verantwortung übernehmen solle“. Um die Jugendlichen dahin zu bringen, „die chinesische traditionelle Kultur aufzunehmen und weiterzuführen“, beendete er alle Lehrgänge über westliche Philosophie, die er über Jahrzehnte gehalten hatte, und begann mit Kursen über die chinesische Philosophie. Er nannte dieses Verhalten in scherzendem Ton „die Umkehr des verlorenen Sohnes“⁶⁷. Das war letztlich die Wende seines Forschungsschwerpunkts weg vom Westen und hin zu China.

Ab Oktober 1966 bot Fang Dongmei an der Universität von Taiwan ein Curriculum von vier Jahren mit folgenden Inhalten als Schwerpunkt an: „die klassische Philosophie“, „die Lehre vom Dunklen – philosophische Strömung aus der Zeit der Wei- und Jin-Dynastien des 3. und 4. Jahrhunderts“, „der Mahayana-Buddhismus der Sui- und Tang-Dynastien“, „der Neokonfuzianismus der Song- (宋朝 960–1279) und Ming-Dynastien (明朝 1368–1644)“. Darin eingeschlossen war die gesamte Geschichte der chinesischen Philosophie. Der Inhalt dieser Kurse wurde später von seinen Schülern zusammengestellt und nach seinem Tode veröffentlicht. Es sind: *Yuanshi rujia daoia zhexue* 原始儒家道家哲学 (Philosophie des ursprünglichen Konfuzianismus und des ursprünglichen Taoismus), *Zhongguo dacheng foxue* 中国大乘佛学 (Philosophie des chinesischen Mahayana-Buddhismus), *Huayanzong zhexue* 华严宗哲学 (Philosophie des Huayan-Schule des Buddhismus) und *Xin rujia zhexue shiba jiang* 新儒家哲学十八讲 (Achtzehn Vorträge über Philosophie des Neokonfuzianismus).

Im Sommer 1969 wurde die fünfte East-West Philosophers' Conference an der University of Hawaii einberufen. Wiederum wurde Fang Dongmei dazu eingeladen. Er hielt dort den Vortrag „Die Entfremdung des Menschen in Philosophie, Religion und philosophischer Anthropologie“. Er vertrat die Meinung, dass die Entfremdung zwischen Menschen und Gott, Menschen und Natur, Menschen und Gesellschaft und zwischen Mitmenschen den Ursprung in der abendländischen Schuldkultur habe. Die chinesische Kultur ohne intensives Schuldgefühl könne hier für Abhilfe sorgen. In diesem Vortrag trug er zum ersten Mal seine „korrelati-

⁶⁶ Vgl. Qin Ping: *Dajia jingyao*, 2008, S. 122.

⁶⁷ Vgl. Fang Dongmei: *Yuanshi rujia daoia zhexue*, 2005e, S. 36.

ve Struktur von Menschen und Welt in einer idealen Kultur“⁶⁸ vor, die als „Zusammenfassung und Höhepunkt aller seiner Werke“⁶⁹ angesehen wird.

1972 veranstaltete die University of Hawaii ein internationales Symposium anlässlich des fünfhundertsten Jahrestages von Wang Yangming und lud Fang Dongmei erneut ein. Er referierte über „Die Essenz der Philosophie von Wang Yangming aus einer geschichtlichen Perspektive“ und wies auf die Verbindung von Wang Yangmings Philosophie mit der organischen Philosophie hin.

3.7. Die letzten Jahre seines Lebens

In der taiwanischen Gesellschaft der siebziger Jahre bemerkte Fang Dongmei, dass viele Jugendliche die eigene Kultur verachteten und sich der westlichen zuwandten. Um diese Situation zu ändern, musste nach seiner Ansicht Chinas eigener „geistiger Schatz“ ausgegraben werden, um den jungen Menschen spirituelle und intellektuelle Nahrung anzubieten. Von dieser kulturellen Aufgabe stark bewegt setzte er sich in seinen letzten Jahren ganz für die Aufarbeitung und Zusammenfassung der chinesischen Philosophie ein.⁷⁰

Im Sommer 1973 wurde Fang Dongmei – nach fast fünfzig Jahren Einsatz als Universitätsprofessor – an der National Universität von Taiwan emeritiert. Seine Lehrtätigkeit setzte er jedoch weiter fort. Auf Einladung der katholischen Fu Jen Universität war er noch drei Jahre lang Gastprofessor und gab Vorlesungen über chinesische Philosophie, bis er 1976 aufgrund einer schweren Erkrankung diese Tätigkeit aufgeben musste.

Im November 1973 hielt Fang Dongmei einen Vortrag im Kardinal-Tien-Ausbildungszentrum mit dem Titel „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“ 中国哲学对未来世界的影响 (Die chinesische Philosophie und ihre Auswirkung auf die zukünftige Welt). Dabei wurde sein Leitgedanke sichtbar, nämlich die Vision von einer idealen Kultur mit Elementen der verschiedenen Kulturen. Zudem stellte er umfassend seine „korrelative Struktur von Menschen und Welt in einer idealen Kultur“ vor, die er sich sehnlichst wünschte und sorgfältig entwarf.

⁶⁸ Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 84. Im späteren Teil dieser Arbeit wird dieser Entwurf noch ausführlich dargestellt.

⁶⁹ Shen Qingsong 沈清松: „Shengsheng zhexue zhi yunlü“ 生生哲学之韵律 [Rhythmus der Philosophie der Kreativität], in: Yang Shiyi, 1982, S. 339.

⁷⁰ Vgl. Qin Ping: *Dajia jingyao*, 2008, S. 123.

Nur ein wenig später nahm Fang Dongmei als „Lyriker und zugleich Philosoph“⁷¹ an dem „Zweiten Weltkongress der Dichter“ in Taipeh teil und referierte über „Dichtung und Leben“. Er erläuterte die Auffassung von Whitehead und George Santayana (1863–1952), nach der Philosophie und Dichtung miteinander verbunden seien und analysierte: „Religion, Philosophie und Dichtung sind inhaltlich miteinander verbunden, denn alle ‚Drei‘ haben eine erhabene Natur, sind gleichartig in spiritueller Eingebung und erfüllt von den schöpferischen Wundern des Lebens“⁷².

Seit 1966 versuchte er, die chinesische Philosophie in englischer Sprache darzulegen. Im Jahre 1976 stellte er schließlich sein englisches Werk *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development* (Zhongguo zhexue zhi jingshen ji qi fazhan 中国哲学之精神及其发展) fertig, das als sein Hauptwerk gilt.⁷³ Dieses Buch ist eine epochenübergreifende historische Darstellung und verkörpert das Forschungsergebnis zur chinesischen Philosophie aus Fang Dongmeis Spätphase. In diesem Werk verdichtet er seine über lange Jahre erworbene Kenntnis der Zusammenhänge der chinesischen Philosophie zu einem Meisterwerk. Mit diesem Buch ging sein langjähriger Herzenswunsch, chinesische Philosophie auf Englisch vorzustellen, endlich in Erfüllung.⁷⁴

Vor der Veröffentlichung dieses Buches wurde bei ihm leider eine Krebserkrankung festgestellt. Nach sieben Monaten Leidenszeit starb er mit Gelassenheit am 13. Juli 1977 im Alter von 78 Jahren. Obwohl er in seinem Testament alle öffentlichen Trauerfeiern abgelehnt hatte, veranstalteten seine Schüler eine schlichte, aber würdige Gedenkfeier. Zahlreiche namhafte Gelehrte in und außerhalb Taiwans sprachen ihr Beileid aus. Über Tausend Menschen nahmen an seiner Feuerbestattung teil. Seine Überreste wurden – so sein letzter Wille – im Wasser der Taiwan-Straße so nah wie möglich zum Festland China verstreut.

Fang Dongmei hinterließ noch die Gliederung eines Buches, das er auf Englisch verfassen wollte. Es sollte den Titel *Ideals of life and patterns of culture: Prolegomena to a comparative philosophy of life*⁷⁵ tragen.

4. Fang Dongmeis Entwicklungsphasen des Denkens

⁷¹ Fang Dongmei: „Poetry and Life“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 128.

⁷² Ebd.

⁷³ Vgl. Suncrates: „Thomé H. Fang, The Man and His Career“, 1980, S. 525.

⁷⁴ Vgl. Li Anze: *Shengming lijing yu xingershangxue*, 2007, S. 57.

⁷⁵ Vgl. Fang Dongmei: „Outline of ‚Prolegomena to a Comparative Philosophy of Life‘“, in: Ders.: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, Taipeh: Linking Publishing Co. Ltd., 1981, Appendix III. S. 535-538.

Bei der Philosophie Fang Dongmeis erkennt Cheng Zhongying, einer seiner prominenten Schüler, eindeutige Leit motive und erkennbare Entwicklungsphasen. Letztere fasst er wie folgt zusammen:

„Nach Auswertung der Vorträge, Artikel und Werke Fang Dongmeis schlage ich eine Vierteilung der Entwicklungsphasen seiner Philosophie vor. 1937–1938 ist die erste Phase, in der der Grundstein gelegt wurde. 1938–1960 folgt die zweite; sie dient dem Aufbau. In ihr haben seine Darlegungen den Vergleich der drei philosophischen Traditionen (antike griechische, neuzeitliche europäische und chinesische) und das Verhältnis von Wissenschaft, Philosophie und Leben zum Inhalt. Seine Vorgehensweise ist hierbei die der abendländischen Philosophie. 1960–1972, in der dritten Phase, entwickelt sich seine Darlegung der chinesischen Philosophie weiter. In der vierten Phase schließlich, 1972–1975, versucht er hauptsächlich die Auseinandersetzung mit der chinesischen Philosophie in englischer Sprache. Das Ergebnis ist sein „opus magnum“ Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development.“⁷⁶

Über seine Entwicklungsphasen gibt es auch noch andere Ansichten.⁷⁷ Gemeinsam ist ihnen aber, dass sie alle seinen Richtungswechsel von der abendländischen Philosophie zurück zur chinesischen erkennen.

5. Sein Einfluss als Philosoph und auf seine Schüler

Fang Dongmei hat – streng genommen – nicht sehr viele Schriften hinterlassen. Sein Einfluss als Philosoph ist jedoch nicht zu unterschätzen, vor allem der auf seine Schüler. Fang Dongmeis Lehrtätigkeit an Universitäten erstreckte sich über mehr als fünfzig Jahre. So bildete er mehrere Generationen chinesischer Philosophen und Intellektueller aus; etliche von ihnen sind heute selbst bekannte Denker. Es wird festgestellt, dass „eine große Anzahl chinesischer Lehrkräfte der Philosophie in den letzten Jahrzehnten einst Schüler von Fang Dongmei waren.“⁷⁸

⁷⁶ Cheng Zhongying 成中英: „Lun Fang Dongmei zhaxue de benti jiegou“ 论方东美哲学的本体架构 [Über die ontologische Struktur der Philosophie Fang Dongmeis], in: Executive Committee of the International Symposium on Thomé H. Fang's Philosophy (Hrsg.): *Fang Dongmei xiansheng de zhaxue* 方东美先生的哲学 [Die Philosophie des Herrn Fang Dongmei], Taipeh: Youshi wenhua shiye gongsi 幼狮文化事业公司, 1989, S. 78.

⁷⁷ Vgl. Jiang Guobao / Yu Bingyi: *Fang Dongmei sixiang yanjiu*, 2004, S. 34.

⁷⁸ Li Anze: *Shengming lijing yu xingershangxue*, 2007, S. 48.

Als Lehrer handelte Fang Dongmei nach der Forderung des Konfuzius, „die Schüler nach ihrer Begabung zu fördern“⁷⁹. So befinden sich Gelehrte verschiedener Richtungen unter seinen Schülern. So galt zum Beispiel Chen Chung-hwan (Chen Zhonghuan) 陈忠寰 oder Chen Kang 陈康 (1905–1992) weltweit als Koryphäe auf dem Gebiet der antiken griechischen Philosophie. Tang Junyi 唐君毅 (1909–1978), Cheng Zhongying 成中英 (*1935) und Liu Shuxian 刘述先 (*1937) sind bekannte zeitgenössische Philosophen und führende Vertreter des neuen Konfuzianismus. Fu Wei-Hsun (Fu Weixun) 傅伟勋 (1933–1996) entwickelte die „creative hermeneutics“, während Chen Guying 陈鼓应 (*1935) für seine Forschung zum Taoismus bekannt ist. Cheng Shiquan 程石泉 (1909–2005) war ein prominenter Forscher des *Buches der Wandlungen* und Shen Qingsong 沈清松 (*1949) erforscht „Kultur und Philosophie“ seit langem im Ausland und engagiert sich für den gegenseitigen Austausch chinesischer und westlicher Philosophie. Fu Pei-Jung (Fu Peirong) 傅佩荣 (*1950) bringt energisch das Erlernen sinologischer klassischer Werke voran und gilt heute als großer Meister. Der einflussreiche buddhistische Mönch Jingkong 释净空 (*1927) arbeitet grundsätzlich an buddhistischen Lehren, um zwischen verschiedenen Glaubensrichtungen Brücken zu schlagen und Versöhnung zu fördern. Obwohl diese seine ehemaligen Schüler bezüglich ihrer wissenschaftlichen Interessen und Wege enorm unterschiedlich sind, stimmen sie hinsichtlich ihrer Wertung über Fang Dongmei völlig überein. Sie verehren ihn und schätzen ihn sehr.⁸⁰

Sun Zhishen 孙智燊 (*1935), ein anderer bekannter Schüler Fang Dongmeis und Gründer des Thomé H. Fang-Institutes sowie Chefredakteur von *Comprehensive Harmony – international Journal for comparative philosophy and culture*, erinnert sich gerne an die Vorlesungen Fang Dongmeis und ist besonders „fasziniert von seiner unwiderstehlichen Persönlichkeit und großen Gelehrsamkeit“. Für ihn bleibt Fang Dongmei „immer ein sehr inspirierender Lehrer: bezüglich der Perspektive ist er allumfassend, bezüglich der Betrachtung gründlich, bezüglich der Ausdrucksform elegant, bezüglich der Erkenntnis durchdringend und bezüglich der Sicht synoptisch“. Sun ist der Ansicht, dass Fang Dongmei als Philosoph das Ideal von Spinoza veranschaulichte: schlicht leben und großmütig denken. Als Person sei Fang Dongmei ein Mensch von vollkommener Aufrichtigkeit und Rechtschaffenheit gewesen,

⁷⁹ „Yin cai shi jiao“ (因材施教) aus Zhu Xi 朱熹: „Lunyu jizhu“ 论语集注, in: ders.: *Si Shu Zhang Ju Ji Zhu* 四书章句集注, Xibian zhuzi jicheng 新编诸子集成, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 1983, S. 89.

⁸⁰ Vgl. Qin Ping: *Dajia jingyao*, 2008, S. 141-142.

der den Grundsatz vertrat, dass Politik das Ideal der Kultur befolgen sollte und nicht umgekehrt.⁸¹

6. Seine Schulzugehörigkeit

Es wurde zuvor erwähnt, dass Fang Dongmei sich selbst nicht festlegte, zu welcher Schule er gehörte. Unter den Wissenschaftlern gibt es darüber lebhaft Diskussionen.⁸² Von den meisten wird er schlicht für einen Neukonfuzianer gehalten, was aber manche streng ablehnen. Einige halten ihn für einen Neo-Taoisten oder sogar Buddhisten. Den Kern der Sache trifft vermutlich sein prominenter Schüler Cheng Zhongying: „Ich sage in groben Zügen: Fang Dongmeis Philosophie hat das Buch der Wandlungen als Grundlage, den Konfuzianismus als Substanz, den Taoismus als Material und die abendländische Philosophie als Methode.“⁸³

In der Tat kann man Fang Dongmei nicht in eine bestimmte „Schublade stecken“. Er war dafür bekannt, dass er kein parteiisches Vorurteil pflegte und eine aufgeschlossene Haltung zeigte.⁸⁴ Auf seiner Gedenktafel, die von seinen Schülern auf der Insel Jinmen 金門 nahe zum Festlandchina errichtet wurde, steht ein von seinem Schüler Wang Sheng 王昇 verfasster Text, der das Hauptthema und die Eigenartigkeit seiner Gedanken bezeugt.⁸⁵ Er lautet:

⁸¹ Vgl. Suncrates: „Thomé H. Fang, The Man and His Career“, 1980, S. 525-530.

⁸² Mehrere Artikel behandeln speziell dieses Thema. Wie z.B.: Hu Jun 胡军: „Fang Dongmei zhaxue sixiang de daoia jingshen“ 方东美哲学思想的道家精神 [Taoistischer Geist der philosophischen Idee von Fang Dongmei], in: *Zhongguo zhaxueshi* 中国哲学史 [History of Chinese Philosophy], 1(2000), S. 70-76; Jiang Guobao 蒋国保: „Fang Dongmei zhaxue sixiang de rujia jingshen – Jian yu Hu Jun jiaoshou shangque“ 方东美哲学思想的儒家精神——兼与胡军教授商榷 [Konfuzianischer Geist der Philosophie von Fang Dongmei – Diskussion mit Prof. Hu Jun], in: *Zhongguo zhaxueshi* 中国哲学史 [History of Chinese Philosophy], 2(2001), S. 107-113; Hu Jun 胡军: „Ye lun Fang Dongmei zhaxue sixiang de rujia jingshen – Jian da Jiang Guobao xiansheng“ 也论方东美哲学思想的儒家精神——兼答蒋国保先生 [Auch über den Konfuzianischen Geist der Philosophie von Fang Dongmei – Sowie Antwort auf Herrn Jiang Guobao], in: *Zhongguo zhaxueshi* 中国哲学史 [History of Chinese Philosophy], 4(2001), S. 101-110; Yu Bingyi 余秉颐: „Fang Dongmei Zhaxue sixiang de lilun guiqu – Yu Hu Jun xiansheng shangque“ 方东美哲学思想的理论归趣——与胡军先生商榷 [theoretische Intention der Philosophie von Fang Dongmei – Diskussion mit Herrn Hu Jun], in: *Xueshu yuekan* 学术月刊 [Academic monthly], 12(2001), S. 43-48; Hu Jun 胡军: „Ye lun Fang Dongmei zhaxue sixiang de lilun guiqu – Jian da Yu Bingyi xiansheng“ 也论方东美哲学思想的理论归趣——兼答余秉颐先生 [Das theoretische Interesse der Philosophie Fang Dongmeis – Diskussion mit Herrn Yu Bingyi], in: *Xueshu yuekan* 学术月刊 [Academic monthly], 5(2004), S. 43-49.

⁸³ Cheng Zhongying: „Lun Fang Dongmei zhaxue de benti jiaoug“, 1989, S. 78.

⁸⁴ Vgl. Li Anze 李安泽: „Fang Dongmei de xueshu chuancheng yu liupai“ 方东美的学术传承与流派 [Wissenschaftliche Tradition und Schule von Fang Dongmei], in: *Zhongguo shehui kexue bao* 中国社会科学报 [Chinese Social Sciences Today], 10.02.2011, 16.

⁸⁵ Vgl. Dong Defu 董德福: *Shengming zhaxue zai Zhongguo* 生命哲学在中国 [Lebensphilosophie in China], Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe 广东人民出版社, 2001, S. 405-406.

“Das Hauptanliegen des Herrn Fang Dongmei ist es, die Weisheit der chinesischen Kultur zu entfalten, das Moderne und das Altertum zu durchdringen, alle Schulen zusammenzufassen und zurück zur Kreativität des *Buches der Wandlungen* zu kehren. Im Hinblick auf den Konfuzianismus bringt er die edelmütige Haltung zur Geltung, um den ausgeglichenen und kreativen Lebensgeist aufzuzeigen; im Hinblick auf den Taoismus ehrt er das ästhetische Gemüt, um den weitblickenden Lebensmut kundzutun; im Hinblick auf den Mohismus und den Buddhismus durchdringt er ihre asketische Weisheit, um Inspiration für das Leben zu geben; im Hinblick auf die abendländische Philosophie forscht er rückblickend zu Griechenland und studiert die neuzeitlichen Lehren, um von ihnen zu lernen. Er tut all dieses auf der Grundlage der Lebensphilosophie.“⁸⁶

⁸⁶ Li Huanming 李焕明 (Hrsg.): *Fang Dongmei xiansheng zhexue jiayan* 方东美先生哲学嘉言 [Philosophische Worte von Herr Fang Dongmei], Taipeh: Wen shi zhe chubanshe 文史哲出版社, 1992, Nachwort.

Zweites Kapitel:

Fang Dongmei und sein Philosophieverständnis

Als zielbewusster Philosoph mit eigenen Ideen hat Fang Dongmei seine charakteristische Auffassung von Philosophie und vertritt diesbezügliche eine spezifische Vorgehensweise. Bevor Letztere vorgestellt wird, sollen zunächst die Charakteristika seiner Philosophie besprochen werden.

1. Charakteristika der Philosophie von Fang Dongmei

Im Vergleich mit anderen zeitgenössischen Philosophen zeigt die Philosophie von Fang Dongmei einige klare Charakteristika.

1.1. Gegen eine totale Verwestlichung

Zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts war China in eine Krisensituation hineingeraten. Westliche Großmächte sowie Russland und Japan wollten das Land zerschlagen. Die Mehrzahl der damaligen Eliten betrachtete die abendländische Kultur als fortschrittlich und überlegen, die chinesische Kultur dagegen als rückständig und minderwertig. Angesichts der Herausforderungen der abendländischen Kultur und der schwerwiegenden Krise der chinesischen Tradition wollten die Gelehrten der Bewegung vom 4. Mai die herkömmliche chinesische Kultur einfach abschaffen und sie durch abendländische Philosophie und Kultur ersetzen. Fang Dongmei trat jedoch nachdrücklich gegen eine solche totale Verwestlichung auf.

Sein Forschungsweg fing mit seinem Studium der westlichen Philosophie an, doch kehrte er später bewusst zur chinesischen Philosophie zurück.⁸⁷ Er studierte die westlichen Wissenschaften und Philosophien, um die chinesische Tradition damit zu nähren und wieder aufzubauen. Die Gelehrten der Bewegung vom 4. Mai zerstörten die traditionelle Autorität

⁸⁷ Vgl. Li Anze: *Shengming lijing yu xingershangxue*, 2007, S. 4.

und brachen mit ihr, aber sie etablierten keine neue und verursachten somit ein ideologisches Vakuum. Demgegenüber setzte Fang Dongmei seine Kräfte für die Hereinnahme und das Verstehen der westlichen Philosophie ein. Cheng Zhongying, ein Schüler Fang Dongmeis, beschreibt diese Gesinnung Fang Dongmeis als „konstruktive Nach-Bewegung der 4. Mai-Mentalität“ (*Hou wu si jian she xin tai* 后五四建设心态)⁸⁸ und hat vor ihr großen Respekt.

1.2. Die chinesische Philosophie als Ausgangspunkt bei ihrer Verbindung mit der abendländischen

Fang Dongmei war – wie erwähnt – gegen eine totale Verwestlichung der chinesischen Kultur. Er untersuchte die chinesische Tradition sowie die wichtigsten Weltkulturen und schlug einen neuen Weg für die Wiederbelebung der chinesischen Kultur vor. Er war der Meinung, dass sowohl die chinesische als auch die abendländische Kultur Vor- und Nachteile hatten.⁸⁹ Daher versuchte er, östliche und westliche Philosophie miteinander zu vereinen und Neues für die moderne Zeit aufzubauen. Bei diesem Versuch nahm er die chinesische Philosophie als Ausgangsposition.

Fang Dongmeis Philosophie entstand zum großen Teil aufgrund von Vergleichen. Er verglich hauptsächlich die antike griechische Philosophie, die neuzeitliche europäische Philosophie und die chinesische traditionelle Philosophie; später nahm er die indische noch hinzu. Er hat die Philosophie des Mittelalters außer Acht gelassen, weil sie für ihn nur eine Nachbildung der aristotelischen Philosophie war.⁹⁰ Die Hälfte seines Lebens widmete er der Forschung und Aufnahme der abendländischen Philosophie. Sein systematisches und sorgfältiges Studium derselben verhalf ihm dazu, die chinesische Philosophie zu strukturieren. Seine Bildung in der abendländischen Philosophie erweiterte sein Verständnis der chinesischen, so dass er schließlich den Wert der traditionellen chinesischen Philosophie noch stärker bejahte und sie zum Ansatzpunkt seiner Philosophie nahm.

⁸⁸ Vgl. Cheng Zhongying 成中英: *Zhishi yu jiazhi – Cheng Zhongying xinruxue lunzhu jiyao* 知识与价值——成中英新儒学论著辑要 [Wissen und Wert – wichtige neu-konfuzianische Abhandlungen von Cheng Zhongying], Beijing: Zhongguo guangbo dianshi chubanshe 中国广播电视出版社, 1996, S. 533.

⁸⁹ Vgl. Fang Dongmei: *Yuanshi rujia daoia zhexue* 原始儒家道家哲学, 2005e, S. 340-341.

⁹⁰ Vgl. Jiang Guobao 蒋国保: „Jiti zhuyi‘ yu ‚erfen duili‘ de jingshen beifan – Fang dongmei dongxi zhexue bijiao guan jueao“ „机体主义”与“二分对立”的精神悖反——方东美东西哲学比较观抉奥 [Antinomie des „Organismus“ und „Bifurkation“ – Analyse des Vergleichs der östlichen und westlichen Philosophie von Fang Dongmei], in: *Xueshu tansuo* 学术探索 [Academic Exploration], 2 (2003), S. 13.

1.3. Gleichzeitige Berücksichtigung der verschiedenen Traditionen Chinas

Hinsichtlich der chinesischen Philosophie trat Fang Dongmei für die gleichzeitige Berücksichtigung der verschiedenen Traditionen ohne einseitige Betonung einer Denkrichtung ein. Er extrahierte das Gedankengut verschiedener chinesischer Traditionen und bevorzugte nicht etwa nur den Konfuzianismus, sondern bezog mehrere Schulen in seine Philosophie ein.

In seinen frühen Jahren sprach er davon, dass Konfuzianismus, Taoismus und Mohismus „die Hauptströmungen der chinesischen Philosophie“ darstellen und „der Verbindungspunkt dieser drei Schulen eben die höchste Errungenschaft der chinesischen ist“⁹¹. In seinem im Jahre 1937 veröffentlichten Buch *Zhongguo rensheng zhexue gaiyao* 中国人生哲学概要 (Grundriss der chinesischen Philosophie des Lebens) drückte er dieses noch deutlicher aus: „Obwohl die drei Schulen – Konfuzianismus, Taoismus und Mohismus – ihre jeweiligen eigenen Leitsätze haben, verkörpern sie doch wahrlich die vollkommensten Ideen der chinesischen Philosophen, wenn man sie miteinander verbindet“⁹².

Damals zog er den Buddhismus noch nicht in Betracht. Als er aber später erkannte, dass der chinesische Mahayana-Buddhismus die chinesische Philosophie unübersehbar bereicherte, schloss er die buddhistische Philosophie mit in seine Überlegungen ein. Bei seinem Versuch, in seinem letzten Buch die chinesische Philosophie zusammenzufassen, teilte er sie in vier Geistesstraditionen ein, nämlich in den ursprünglichen Konfuzianismus, den ursprünglichen Taoismus, den chinesischen Mahayana-Buddhismus und den Neokonfuzianismus. Der Höhepunkt der chinesischen Philosophie wurde seiner Meinung nach in der Verflechtung von Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus erreicht.⁹³ Seine Annäherung war im Grunde synthetisch, da er versuchte, die verschiedenen chinesischen philosophischen Traditionen in Einklang zu bringen.⁹⁴

1.4. Gegen einen „orthodoxen Konfuzianismus“

Im Vergleich mit den meisten modernen Philosophen Chinas ist Fang Dongmeis Auffassung vom Konfuzianismus ebenfalls kritisch. Er ist gegen die Behauptung des „orthodoxen Konfuzianismus“ (*Dao tong* 道统), der die konfuzianische Tradition gewährleisten sollte. Die Idee

⁹¹ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 190-191.

⁹² Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue gaiyao* 中国人生哲学概要 [Grundriss der chinesischen Philosophie des Lebens], Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005, S. 7.

⁹³ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 261.

⁹⁴ Vgl. Hermann, Marc: „A critical evaluation of Fang Dongmei’s Philosophy of Comprehensive Harmony“, 2007, S. 60.

des orthodoxen Konfuzianismus beharrt auf der Unverfälschtheit und der Reinheit des Konfuzianismus und versucht, die sogenannten Irrlehren zu verdrängen.⁹⁵

Dagegen sprach Fang Dongmei eindeutig: „Wir dürfen keinesfalls aus einem engstirnigen apologetischen Grund die gefährliche Idee eines orthodoxen Konfuzianismus anerkennen und sie spuken lassen!“⁹⁶ Er war der Ansicht, dass diese Idee des orthodoxen Konfuzianismus erlogen war und die Verteidigung derselben zum Zusammenbruch des konfuzianischen Geistes in der Westlichen Han-Zeit (207 v. Chr.–9 n. Chr.) geführt und den im Aufschwung befindenden kulturellen Geist der damaligen Zeit verletzt hatte.⁹⁷ Gäbe man die Idee des orthodoxen Konfuzianismus nicht auf, würde nicht nur die Lebenskraft des Konfuzianismus erstickt, sondern die gesunde Entwicklung des chinesischen kulturellen Geistes insgesamt verhindert. Die Entfaltung des Konfuzianismus sowie der gesamten chinesischen Kultur könnte nur auf der Komplementierung der verschiedenen Schulen aufgebaut werden.⁹⁸

1.5. Zurück zu den Wurzeln der chinesischen Philosophie

Infolge seiner Ablehnung der Idee des Orthodoxen Konfuzianismus ist Fang Dongmei auch gegen die Lehrmeinung, man solle die Denklinie der Neokonfuzianer weiterführen. Vielmehr tritt er dafür ein, das Augenmerk auf die ursprüngliche konfuzianische und taoistische Philosophie und damit auf den Ausgangspunkt der chinesischen Philosophie zu richten. Er baut seine Philosophie daher nicht wie viele moderne Philosophen auf dem Neokonfuzianismus auf, sondern wendet sich dem Ursprung der chinesischen Philosophie zu, das heißt der Philosophie vom Anfang bis hin zu der Zeit des „Buches der Wandlungen“ (*Yijing* 易经) und des „Buches der Urkunden“ (*Shangshu* 尚书).

Fang Dongmei ist der Meinung, dass die chinesische Philosophie hinsichtlich ihres Ursprungs anders als die griechische oder indische zu bewerten ist. Nach seiner Ansicht haben die griechische und indische Philosophie ihren Ursprung in einem sehr frühen Bereich der Mythologie, wie in den Werken von Homer und Hesiod im antiken Griechenland sowie in den Schriften der Veden in Indien. Dagegen seien die chinesischen mythologischen Werke wie

⁹⁵ Vgl. Malek, Roman: *Das Tao des Himmels: die religiöse Tradition Chinas*, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1996, S. 189.

⁹⁶ Fang Dongmei: „Yuanshi rujia sixiang zhi yinxi yu chuangzao“ 原始儒家思想之因袭与创造 [Tradieren und Etablieren des ursprünglichen Konfuzianismus], in: Ders.: *Fang Dongmei yanjiangji* 方东美演讲集 [Die Vorträge Fang Dongmeis], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005b, S. 172.

⁹⁷ Vgl. Fang Dongmei: *Xin rujia zhixue shiba jiang* 新儒家哲学十八讲 [Achtzehn Vorträge über die Philosophie des Neo-Konfuzianismus], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005f, S. 16.

⁹⁸ Vgl. ebd., S. 22.

Shanhaijing 山海经 relativ spät entstanden und zwar erst, nachdem sich die chinesische Philosophie bereits beträchtlich entwickelt hatte. Die tatsächliche Wurzel des chinesischen Denkens liegt seiner Meinung nach im *Buch der Urkunden* und im *Buch der Wandlungen*.⁹⁹ Die Wiederbelebung der chinesischen Kultur könne daher nicht durch die Wiederherstellung des Neokonfuzianismus, sondern nur durch die Etablierung der modernen Philosophie in Verbindung mit einer fruchtbaren neuen Interpretation des antiken Gedankengutes erfolgen.

Die meisten modernen Neokonfuzianer halten sich an die traditionelle Philosophie und versuchen, die Philosophie aufgrund der Lehren vom „Herzen“ oder vom „Prinzip“ zu rekonstruieren.¹⁰⁰ Dagegen versucht Fang Dongmei, die Lebensphilosophie Bergsons in die traditionelle chinesische Philosophie, vor allem in die Philosophie des *Buchs der Wandlungen*, zu integrieren und darauf seine einzigartige Lebensphilosophie aufzubauen. Dabei zieht er auch die Prozessphilosophie von Alfred North Whitehead (1861–1947) und dessen philosophisches Prinzip des Organismus hinzu. Er erschließt damit für die Verbindung der westlichen mit der chinesischen Lehre einen neuen Weg, indem er die Philosophie von Bergson und Whitehead mit dem chinesischen Denken der Wandlung und des Tao verknüpft.

2. Fang Dongmeis Auffassung von Philosophie

Die Einzigartigkeit Fang Dongmeis zeigt sich auch in seiner Auffassung von Philosophie allgemein. Konfrontiert mit der Leere der modernen Gesellschaft und dem Verlust einer Wertanschauung verteidigte er durch sein gedankenreiches philosophisches Verständnis die Bedeutung und Wichtigkeit der Philosophie.

2.1 Philosophie: Ratio und Gefühl

Fang Dongmei beginnt sein Wirken mit der Suche nach dem Ursprung der Philosophie, die seiner Auffassung nach einen geschichtlichen und einen psychischen Entstehungsgrund hat. Aus geschichtlicher Sicht entstehen die Philosophie und andere Wissenschaften aus der Mythologie, die die Nennung von Eigenschaften kaum möglich macht. Fang Dongmei legte daher besonderen Nachdruck auf den psychischen Ursprung der Philosophie. Er sagte: „Bezüg-

⁹⁹ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, Taipeh: Linking Publishing Co. Ltd., 1981, S. 58.

¹⁰⁰ Auf Chinesisch *Xinxue* 心学 [Lehre vom Herzen] und *Lixue* 理学 [Lehre vom Prinzip].

lich der Theorie entspringt philosophisches Denken der Erkenntnis der Umwelt und bezüglich der Praxis dem Ausdruck des Gefühls¹⁰¹.

Demzufolge beinhaltet Philosophie zwei Aspekte, der eine ist „die Erkenntnis der Umwelt“ und der andere „der Ausdruck des Gefühls“¹⁰². Die Erkenntnis der Umwelt beginnt mit einer sinnlichen Wahrnehmung und endet mit einer rationalen Schlussfolgerung. Dabei geht es um nüchternes und systematisches Sachverstehen in zeitlicher und räumlicher Hinsicht. Aber wenn die Philosophie nur auf diese Erkenntnis beschränkt wäre, dann wäre sie nur eine „Verkörperung der Wissenschaften“. Fang Dongmei ist daher der Ansicht, dass „Philosophen sich außer um die Erkenntnis der Umwelt auch um einen Ausdruck des Gefühls bemühen sollen“.¹⁰³

„Seelisches Gefühl“ (*Qing* 情) ist hier im weiteren Sinne zu verstehen. Es ist nicht eine alltägliche menschliche Gemütsbewegung, sondern absolut unvereinbar mit „den kühlen rationalen Tätigkeiten“. Fang Dongmei sagt, im Verlauf des Universums und des menschlichen Lebens gibt es nicht nur Norm und Prinzip, sondern auch eine „unendliche Wertebedeutung“. „Der Ausdruck des Gefühls“ sind für ihn die Werteeinstellung und die damit zusammenhängenden Tätigkeiten. Somit verwendet Fang Dongmei das Wort „seelisches Sentiment“, um die Einstellung des Menschen zu bezeichnen, die dem Universum und dem menschlichen Leben Werte verleiht, und diese Einstellung hat ihre Wurzeln in der menschlichen Sehnsucht nach dem Wahren, dem Guten und dem Schönen“. Er sagt: „Die menschliche Natur ist aktiv und kreativ. Sie sucht ständig nach einer schönen und guten Welt voller Werte als seelische Stützen“. Wenn „seelisches Gefühl“ in den Menschen wohnt, ist es ein Wertebewusstsein, wenn es sich äußert, wird es Einstellung und Aktivität mit Wert.¹⁰⁴

2.2. Fang Dongmeis Definition von Philosophie

Fang Dongmei erklärt, dass der philosophische Bau zwei Hauptstützen hat, die eine ist die objektive Welt und die andere der subjektive menschliche Lebensgeist.¹⁰⁵ Das Studium der Ersteren ist im Bereich des Rationalen (der Ratio) und das Studium des Letzteren im Bereich des Gefühls (Emotion) angesiedelt.

¹⁰¹ Fang Dongmei: *Kexue zhixue yu rensheng* 科学哲学与人生 [Wissenschaft, Philosophie und Leben], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005d, S. 50.

¹⁰² Vgl. ebd., S. 57.

¹⁰³ Vgl. ebd., S. 53.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., S. 55.

¹⁰⁵ Vgl. Fang Dongmei: „Zhixue san hui“ 哲学三慧 [Drei Arten von philosophischer Weisheit], in: ders.: *Sheng sheng zhi de* 生生之德 [Kreativität in Menschen und Natur], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005c, S. 185.

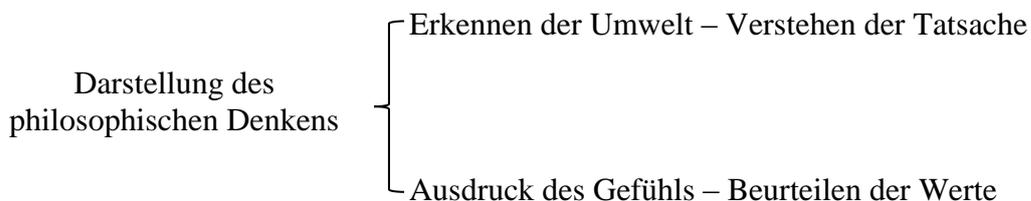
„Gefühl und Verstand [eros and logos] bilden die Ur-Ideen des diskursiven Systems der Philosophie. [...] In der Welt der philosophischen Sicht gibt es Gefühl; diejenigen, die keine Gefühle haben, sind weit entfernt vom Zugang zur Philosophie als Tor zum Bereich der Wahrheit. In der Welt der philosophischen Sicht gibt es zusätzlich Verstand; diejenigen, die dem Verstand zuwiderhandeln, haben ebenfalls keinen Zugang zur Philosophie und können auch nicht eingelassen werden.“¹⁰⁶

Diese beiden Aspekte gehören naturgesetzlich zur Philosophie, sind ihre integralen Bestandteile und voneinander nicht zu trennen. Fang Dongmei betont, dass „Ratio“ und „Emotion“ nicht zwei eigenständige Teile der Philosophie sind. Der Kosmos sei das Kollektiv von Ratio und Emotion und das Leben faktisch der Komplex von beiden. Ratio und Emotion durchdringen sich gegenseitig und bilden zusammen den Gegenstand der Philosophie.¹⁰⁷

Fang Dongmei definiert Philosophie als das Zusammenfassen von Ratio und Emotion der Welt, deren gründliche Untersuchung, Durchsuchung und Ausschöpfung. Dazu schreibt er Folgendes:

„Philosophie ist das Bestreben, die Gesamtheit von Gefühl und Verstand zu erfassen, die in den verschiedenen Welten von Wirklichkeiten und Möglichkeiten weit verbreitet sind, um in ihre ursprünglichen Quellen einzutauchen, ihre grundlegenden Wahrheiten zu suchen und ihre letzten Geheimnisse bis zum Äußersten zu erschöpfen.“¹⁰⁸

In einer Illustration fasst Fang Dongmei seine Darlegung von Philosophie so zusammen:¹⁰⁹



¹⁰⁶ Fang Dongmei: „Zhexue san hui“, in: ders.: *Sheng sheng zhi de*, 2005c, S. 185. Über „Eros und Logos“ vgl. Hermann Keyserling, *Schöpferische Erkenntnis*, Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1922, S. 261-267.

¹⁰⁷ Vgl. Fang Dongmei: *Kexue zhexue yu rensheng*, 2005d, S. 64.

¹⁰⁸ Fang Dongmei: „Zhexue san hui“, in: ders.: *Sheng sheng zhi de*, 2005c, S. 185.

¹⁰⁹ Vgl. Fang Dongmei: *Kexue zhexue yu rensheng*, 2005d, S. 56.

2.3. Ratio im Dienst der Emotion

Bemerkenswert ist die ausdrückliche Betonung der Bedeutung der Emotion im Aufbau der Philosophie durch Fang Dongmei, obwohl er die Wichtigkeit von Ratio und Emotion gleichermaßen anerkennt. Der Grund dafür könnte darin liegen, dass das Leben für Fang Dongmei das wichtigste Thema der Philosophie ist und Emotion die Lebenskraft zur Erscheinung bringt.¹¹⁰

In seinem Buch über das Verhältnis von Philosophie, Wissenschaft und Leben schreibt er Folgendes:

„Obwohl sich Ratio und Emotion gegenseitig durchdringen, gibt es ihren Eigenschaften zufolge doch einen klaren Unterschied zwischen ihnen. Leben ist gekennzeichnet durch Emotion, und das Wesen des Lebens ist ununterbrochener und fortschreitender Trieb.“¹¹¹

Die Philosophie als Ausdruck der Lebenskraft soll folglich die Stellung der „Emotion“ hervorheben. Fang Dongmei führt weiter aus, dass die Rolle der Ratio in der Philosophie darin liegt, die Menschen zu befähigen, die objektive Umgebung für ihre Existenz klar erkennen zu können. Diese Erkenntnis diene jedoch ausschließlich dem Erhöhen der Lebenskraft. Er vertritt die Ansicht, dass die Ratio letztendlich die Emotion, das menschliche Streben nach dem Werteideal, unterstützt.

Mit der Zeit hat Fang Dongmei manche seiner Standpunkte geändert, an dieser Betrachtungsweise jedoch hielt er bis zu seinen späten Jahren fest. In einer Vorlesung an der Fu Jen Universität kritisierte er noch nach seiner Emeritierung: „Viele modernen Wissenschaftler und Philosophen klammern sich nur an das Wort ‚Ratio‘, vernachlässigen jedoch die ‚Emotion‘. Für die Philosophie aller Zeiten ist dieses ein fataler Fehler“¹¹².

3. Fang Dongmeis Vorgehensweise

3.1. Vorgehensweisen des Philosophierens

¹¹⁰ Vgl. Jiang Guobao / Yu Bingyi: *Fang Dongmei sixiang yanjiu*, 2004, S. 122.

¹¹¹ Fang Dongmei: *Kexue zhaxue yu rensheng*, 2005d, S. 65.

¹¹² Fang Dongmei: *Xin rujia zhaxue shiba jiang*, 2005f, S. 139.

Fang Dongmei sagte einmal: „Jede wissenschaftliche Forschung setzt zunächst eine wissenschaftliche Methode voraus“.¹¹³ Nach seiner wissenschaftlichen Methode zu fragen ist daher der erste Schritt, seine Philosophie zu verstehen.

Er untersuchte die Vorgehensweisen einer erstaunlich großen Anzahl von Philosophen, angefangen in alter Zeit bis zur modernen, chinesische und westliche. Die Philosophen, die er in seinen Schriften bespricht und zitiert, sind auffallend viele. Er untersuchte fast alle bekannten Philosophen und zitierte außerdem noch viele namhafte Lyriker, Dramatiker und Schriftsteller wie zum Beispiel Goethe, Shakespeare, George Bernard Shaw, Dante Alighieri, William Wordsworth, Rabindranath Thakur und viele chinesische Lyriker.¹¹⁴ Aufgrund dieser umfassenden Untersuchung fand Fang Dongmei drei Wege des Philosophierens heraus und zwar:

- „(a) den religiösen Weg zur Philosophie durch Glauben,
- (b) den logisch-wissenschaftlichen durch Erkenntnis und
- (c) den humanistischen durch Leben.“¹¹⁵

3.1.1. Der religiöse Weg zur Philosophie durch Glauben

Für Fang Dongmei ist der religiöse Weg an sich gut, er passt jedoch nach seiner Ansicht nicht in die chinesischen geschichtlichen Verhältnisse. Werke analog zu denjenigen von Homer und Hesiod und den Veden in Indien seien im antiken China nicht vorhanden gewesen. Als Auftakt zur Philosophie habe das System der Mythologie auffallenderweise in der Geschichte des chinesischen Denkens gefehlt. Mystische Erfahrung sei daher relativ gering in China, und es sei daher ziemlich schwierig, den religiösen Ansatz dort anzuwenden.¹¹⁶

Darüber hinaus bejaht Fang Dongmei, dass „Religion als Anleitung für menschliches Leben inspirierend“¹¹⁷ ist. Die Theologie jedoch, zumindest einige Formen derselben, tendiert dazu – quasi als Rechtfertigung – „den Wert der Menschen in dieser Welt zu unterschätzen“.¹¹⁸ Die reale Welt und die ideale stehen sich somit gegenüber und können nicht miteinander versöhnt werden. Ohne göttliche Gnade ist die reale Welt im Grunde sündhaft. Dazu äußert sich Fang Dongmei wie folgt:

¹¹³ Fang Dongmei: *Kexue zhexue yu rensheng*, 2005d, S. 214.

¹¹⁴ Vgl. Jiang Guobao / Yu Bingyi: *Fang Dongmei sixiang yanjiu*, 2004, S. 78.

¹¹⁵ Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 1.

¹¹⁶ Vgl. Fang Dongmei: *Yuanshi rujia daoia zhexue*, 2005e, S. 50.

¹¹⁷ Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 5.

¹¹⁸ Ebd., S. 5.

„Wenn Theologie der Inbegriff des geoffenbarten Glaubens an das Übernatürliche ist, dann ist Philosophie – im Dienste der Theologie – nichts anderes als das permanente Bemühen, die Menschen zu veranlassen, sich dieser beschmutzten realen Welt zu entziehen und ihre Hoffnung auf eine andere perfekte Welt zu setzen.“¹¹⁹

Fang Dongmei folgert daher, dass die Struktur der Philosophie schwach und ihr Wesen dem Nihilismus nahe wäre, wenn sie sich nur auf den religiösen Weg stützen würde.¹²⁰

3.1.2. Der logisch-wissenschaftliche Weg durch Erkenntnis

Demgegenüber betont die logisch-wissenschaftliche Verfahrensweise laut Fang Dongmei ausschließlich die Vernunft, die bei der Suche nach Wahrheit für die Wissenschaft an sich durchaus hilfreich ist. Um die subjektiven und objektiven Welten zu verstehen, wurden in der modernen Zeit deshalb logische und wissenschaftliche Methoden entwickelt und ihre Anwendung vorgeschrieben. Aber Fang Dongmei verzichtet auf diesen logischen und wissenschaftstheoretischen Weg für die Philosophie.¹²¹ Er ist vielmehr der Ansicht, dass ausschließlich die trockenen und abstrakten Dinge behandelt und die lebendigen Aufgaben des Menschenlebens preisgegeben werden, wenn eine Philosophie rein wissenschaftlich ist und die Vernunft überbewertet. Das sei sogar gefährlich. Er sagt ausdrücklich:

„Sobald die Philosophie Dienerin der apologetischen Theologie wird, um den Glauben zu verteidigen, oder Vasall der Wissenschaft wird und nicht über Wertefragen redet, wirkt sie sich nachteilig auf die große Funktion der Vernunft aus, die in einem intakten System der Spekulation aufscheint.“¹²²

Fang Dongmei ist also der Meinung, dass die religiösen und logisch-wissenschaftlichen Verfahrensweisen zum Verlust der Besonderheiten der Philosophie und zur Schwächung ihrer Bedeutung führen und somit wenig geeignet für die Bildung eines Philosophiesystems sind. Nach eingehenden Vergleichen und gründlicher Forschung ist er davon

¹¹⁹ Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 2.

¹²⁰ Vgl. ebd., S. 3.

¹²¹ Vgl. Fang Dongmei: *Yuanshi rujia daoia zhexue*, 2005e, S. 48-49.

¹²² Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 5.

überzeugt, dass „die humanistische Verfahrensweise die einzige sinnvolle Art des Philosophierens ist, zumindest für die chinesischen Denker“. ¹²³

3.1.3. Der humanistische Weg als Zugang zum „Leben“

Fang Dongmei vertritt die Ansicht, dass nur die humanistische Verfahrensweise des Philosophierens den wahren Wert und die Würde des Menschen anerkennt, da sie in der menschlichen Lebenskraft verwurzelt ist und die menschliche Natur ergründen und Werte fördern will. ¹²⁴ Aus diesem Grunde hat er für seine Philosophie diesen Weg gewählt.

Er legt differenziert den unterschiedlich möglichen Gebrauch des Begriffs Humanismus dar. So sagt er:

„Der Humanismus, zu dem ich stehe, bedeutet nicht, dass ‚der Mensch das Maß aller Dinge ist‘, wie es Protagoras meint. Denn so verfällt man in Subjektivismus und Skeptizismus, wie es Plato im Theaitetos darlegt. Überdies ist Humanismus für mich auch nicht – wie in der griechischen Kunst – die Vorstellung aller Eigenschaften mit Hilfe des menschlichen Körpers.“ ¹²⁵

Der Humanismus von Fang Dongmei bedeutet vielmehr:

„Dass der Mensch zugleich Schöpfer und Zuschauer der Ereignisse ist, wenn er durch den breiten Bereich der kosmischen Aktivitäten schreitet im Versuch, sich mit dem Höchsten zu arrangieren. Schafft er es nicht durch Leistung, sollte er sich doch bemühen.“ ¹²⁶

3.2. Fang Dongmeis Vorgehensweise des Philosophierens

Fang Dongmei wählt – wie erwähnt – die humanistische Verfahrensweise als seinen Weg zur Philosophie. Er erklärt:

¹²³ Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 5.

¹²⁴ Vgl. ebd.

¹²⁵ Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 301.

¹²⁶ Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 81.

„Es gibt (a) die religiöse Herangehensweise an die Philosophie durch die Sehnsucht des Glaubens, (b) die logisch-wissenschaftliche durch Artikulierung des Wissens und (c) die humanistische durch das Abenteuer des kreativen Lebens. Vor Jahren ging ich das Problem des Philosophierens an, indem ich die jeder Art innewohnenden Schwierigkeiten untersuchte, insbesondere die in den ersten beiden Arten. Diese führten mich zu der Übernahme der humanistischen Herangehensweise, da diese am wenigsten von Schwierigkeiten beeinflusst ist.“¹²⁷

Für Fang Dongmei besagt die humanistische Verfahrensweise, dass hier „die Philosophie nach der Tiefe der menschlichen Natur fragt und dadurch die menschliche Größe erfahrbar macht. Die menschliche Größe betrifft die menschliche Natur selbst und alle Bestrebungen und Leistungen des Menschen“¹²⁸.

Er betont außerdem wiederholt, dass Humanismus für ihn nicht bedeutet, den Menschen als Maßstab aller Dinge zu betrachten und alles in der Welt nur aus der Perspektive des Menschen zu beurteilen.¹²⁹ Für ihn hebt Humanismus vielmehr die Vitalität des menschlichen Geistes als Charakter hervor. Die chinesische Kunst legt beispielweise Wert darauf, „dass sie nicht nur die physische Realität darstellt, sondern auch eine Stimmung einfängt, in der sich ein inspirierendes Ideal im menschlichen Geist herausbildet“¹³⁰.

Diese Einstellung Fang Dongmeis bringt nun zugleich drei methodologische Grundsätze für den Aufbau seines Philosophiesystems mit sich.

4. Fang Dongmeis methodologische Grundsätze

4.1. Philosophie ist nicht nur Erkenntnis

Fang Dongmei sieht Philosophie nicht als ein System der Erkenntnis an, sondern er unterstreicht vielmehr, dass Philosophie „Lebensfreude verspüren lassen und Lebenswege und -richtungen abwägen“ soll, um „Maßstäbe für ein Wertesystem zu setzen“.¹³¹ Ihr Gegenstand sei daher nichts anderes als die Einheitlichkeit von Emotion und Ratio. Eine Philosophie, die Ratio mit Emotion und Emotion mit Ratio interpretiert, solle die Emotion als die wichtigere

¹²⁷ Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 80.

¹²⁸ Fang Dongmei: *Yuanshi rujia daoijia zhexue*, 2005e, S. 47.

¹²⁹ Vgl. Fang Dongmei: *Kexue zhexue yu rensheng*, 2005d, S. 115.

¹³⁰ Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 301.

¹³¹ Fang Dongmei: *Kexue zhexue yu rensheng*, 2005d, S. 254.

nehmen. Die Philosophie muss erkennen, dass ihre Aufgabe nicht nur darin besteht, die Existenz zu erklären, sondern auch deren Bedeutung. Im Mittelpunkt der Philosophie stehen also das Leben und der Wert. Die zentrale Aufgabe ist somit „die Untersuchung der Bedeutung menschlichen Lebens und die Beurteilung der kulturellen Werte“.¹³²

Daraus wird ersichtlich, dass Fang Dongmeis Philosophie nicht nur von humanistischer, sondern auch von moralischer Natur geprägt ist. Seine Auffassung beruht einerseits auf der chinesischen Tradition andererseits aber auf seinen Reflexionen über die verschiedenen Geistesströmungen der modernen Zeit. Er vertritt die Ansicht, dass die moderne Zeit zwar die wissenschaftliche Technologie hoch entwickelt, aber humanistische Ideale, insbesondere menschliche Moralwerte, vernachlässigt hat. Diese Entwicklung führe dazu, dass die Menschen nur noch besonderen Nachdruck auf den materiellen Profit legen und es gleichzeitig am Streben nach Werten mangeln lassen. Das kann dem Nihilismus Vorschub leisten.¹³³ Als Abwehr gegen diese Strömungen entwickelt Fang Dongmei seine humanistische Philosophie, die menschliche und moralische Werte in den Mittelpunkt stellt.

Nach Fang Dongmei ist Philosophie nicht nur eine Art zu denken und Wissen zu erwerben, sondern eine Art zu leben. Das Wissen um ein gutes Leben bzw. um das beste Leben hängt nicht nur von der entsprechenden Kenntnis, von Informationen und Fakten, sondern auch von einer außergewöhnlichen Weisheit ab.¹³⁴

Seine Auffassung vom Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie zueinander wird hier mit zum Ausdruck gebracht. Er ist also der Meinung, dass Wissenschaft nur die materielle Welt erforscht, es darüber hinaus aber noch „eine geistige Welt“ gibt und Philosophie das Leben der Menschen von der rein materiellen Ebene auf die geistige heben kann.¹³⁵

Fang Dongmei bestätigt zwar, dass neben der Philosophie auch die Wissenschaft für die kulturelle Entwicklung unentbehrlich ist, betont jedoch ausdrücklich den Unterschied zwischen ihnen; er betrachtet die wissenschaftliche Denkweise als homogen, die philosophische dagegen als heterogen. Philosophie sei kritisches Wissen sowie tiefere und überschreitende Ergründung wissenschaftlicher Errungenschaften. Wissenschaft habe eine flächenhafte Anschauungsweise, Philosophie dagegen eine komplexe.¹³⁶

¹³² Fang Dongmei: *Kexue zhexue yu rensheng*, 2005d, S. 47-48.

¹³³ Vgl. Fang Dongmei: „Dangqian shijie sichao gaiyao“ 当前世界思潮概要 [Ein Überblick über die Geistesströmungen der gegenwärtigen Welt], in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 306-307.

¹³⁴ Vgl. Fang Dongmei: „The Philosophical Assemblage“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 174.

¹³⁵ Vgl. Fang Dongmei: *Kexue zhexue yu rensheng*, 2005d, S. 39.

¹³⁶ Vgl. Fang Dongmei: „Zhaxue san hui“, in: ders.: *Sheng sheng zhi de*, 2005c, S. 57.

4.2. Philosophie soll die Welt aus der Sicht des Organismus betrachten

Der zweite methodologische Grundsatz Fang Dongmeis besagt, dass Philosophie die Welt aus der Sicht des Organismus betrachten soll.

Organismus als Denkart beschreibt er dabei zweiseitig. Auf der negativen Seite verneint sie Anschauungen, „die (a) Dinge und Menschen in absolut getrennten Systemen bewerten, (b) die die Fülle der Wirklichkeit auf eine karg mechanische Ordnung mit lediglich nebeneinandergestellten Bestandteilen reduzieren und die (c) das dynamische Universum in ein dicht geschlossenes System drücken, das schon vollständig entwickelt ist und keine weitere ständige Kreativität besitzt“.¹³⁷

Auf der positiven Seite versuche „Organismus“, das ganze Universum in allen Aspekten seiner Reichtümer und Fülle zu umfassen. Dabei stellt Fang Dongmei klar, dass durch Erfahrungsvielfalt als solche organisches Ganzes erkannt werden kann, wie die Einheiten des Seins, der Existenz, des Lebens und des Wertes, die hilfreich sind, um nach einer umfassenden Harmonie zu suchen.¹³⁸ Er ist nämlich fest davon überzeugt, dass „die vielfältigen Einheiten, so vielfältig sie auch sind, doch eng miteinander verbunden sind in gegenseitiger Relevanz, wesentlicher Wechselbeziehung und wechselwirkender Bedeutung“.¹³⁹

Professor Lewis E. Hahn (1908–2004), bedeutender amerikanischer Philosoph und Berater des Thomé H.-Fang-Institutes in den USA, behauptet, dass die philosophische Methode Fang Dongmeis genau „Organismus“ ist und dieser den Konfuzianismus als Kern hat und Taoismus, Buddhismus und Neokonfuzianismus in sich aufnimmt.¹⁴⁰ Zudem weist er darauf hin, dass der Reiz des „Organismus“ für Fang Dongmei teilweise darin besteht,

„dass diese Ansicht nicht nur einen Weg kennt, sondern eine Vielzahl philosophischer Sichtweisen erlaubt, von denen jede eine einzigartige Perspektive eröffnet. Außerdem hat „Organismus“ das große Verdienst, Werte in den Mittelpunkt zu stellen, während manche Formen des westlichen Naturalismus diese verbannen und die Natur in eine abstrakte mechanische Ordnung umwandeln.“¹⁴¹

¹³⁷ Fang Dongmei: „The World and the Individual in Chinese Metaphysics“, in: ders.: *Sheng sheng zhi de*, 2005c, S. 30.

¹³⁸ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 35.

¹³⁹ Fang Dongmei: „The Essence of Wang Yangming’s Philosophy in a Historical Perspective“, in: ders.: *Sheng sheng zhi de*, 2005c, S. 103.

¹⁴⁰ Vgl. Hahn, Lewis E.: „Thomé Fang and the Spirit of Chinese Philosophy“, 1989, S. 12.

¹⁴¹ Ebd., S. 12-13.

4.3. Philosophie soll die metaphysische Verfahrensweise ergreifen

Der dritte methodologische Grundsatz Fang Dongmeis lautet, Philosophie solle die metaphysische Verfahrensweise ergreifen.¹⁴² Er wählt deshalb diese als seinen Forschungsweg, was zugleich bedeutet, dass er Ontologie als Hauptthema seiner philosophischen Arbeit ansieht.

Innerhalb des philosophischen Bereichs legt Fang Dongmei also, um das noch einmal zu betonen, großen Wert auf Metaphysik und Ontologie. Er fordert: „Die ontologische Frage ist die grundlegendste, mit der sich die Philosophen beschäftigen sollen“¹⁴³. Für seine eigene philosophische Tätigkeit legt er die Metaphysik als sein Hauptgebiet fest. In seiner Darlegung der chinesischen Philosophie und bei seinen Vergleichen der westlichen und chinesischen Philosophie wählt er daher die metaphysische Perspektive. Am Anfang seiner Schrift *Yuanshi rujia daoia zhexue* 原始儒家道家哲学 (Philosophie des ursprünglichen Konfuzianismus und des ursprünglichen Taoismus) betont er ausdrücklich, „unter den vielen Forschungswegen wählte ich den metaphysischen“.¹⁴⁴

Auch im Vorwort seines Hauptwerks *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development* macht er deutlich:

„Es gibt viele Ansätze zur chinesischen Philosophie. Aber um an ihren vitalen und authentischen Geist heranzukommen, wähle ich in diesem Band einen metaphysischen Ansatz. Durch diese Abgrenzung werde ich viele Probleme vermeiden oder muss sie nur am Rande angehen.“¹⁴⁵

Metaphysik ist in der modernen Zeit ein umstrittenes Thema. Die pluralistische Entfaltung der Geistesgeschichte des zwanzigsten Jahrhundert bewirkte gewaltige Erschütterungen für herkömmliches metaphysisches Denken. Dieses Jahrhundert wird als ein Zeitalter der Analyse angesehen, daher wird die Metaphysik von vielen abgelehnt. Auch in China glauben viele Intellektuelle, dass man die metaphysische Methode, die im Abendland bereits unterging,

¹⁴² Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 13.

¹⁴³ Fang Dongmei: *Huayanzong zhexue (shang)* 华严宗哲学(上) [Philosophie der Huayan-Schule des Buddhismus, Teil I], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005h, S. 402.

¹⁴⁴ Fang Dongmei: *Yuanshi rujia daoia zhexue*, 2005e, S. 50.

¹⁴⁵ Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 13.

nicht anwenden sollte, um über chinesische Philosophie zu diskutieren, zumal das abendländische Philosophiesystem nicht mit der chinesischen Tradition übereinstimme.¹⁴⁶

Es gab jedoch auch im zwanzigsten Jahrhundert Zugangsversuche zur klassischen Metaphysik. Alfred North Whitehead (1861–1947), einer der bedeutendsten Metaphysiker dieser Zeit, bestand darauf, dass für die menschliche Erkenntnis die Metaphysik nicht von anderen Disziplinen ersetzt werden könne. Er meint, dass Metaphysik keine Aussage über offenkundige Dinge macht, vielmehr ist sie der Versuch, über höchste allgemeine Gesetze systematisch etwas auszusagen.¹⁴⁷ Fang Dongmei vertritt dieselbe Meinung, doch sein Verständnis von Metaphysik unterscheidet sich von dem traditionellen.¹⁴⁸ Er stellt fest, dass die Form und der Inhalt der Metaphysik in verschiedener Zeit von verschiedenen Menschen unterschiedlich konzipiert wurden. Für ihn ist „Metaphysik eine Theorie der fundamentalen Realität in Bezug zur Existenz und zum Sein, Leben und Wert“¹⁴⁹.

Fang Dongmei unterscheidet drei Formen von Metaphysik: die transzendente, die transzendente und die immanente.¹⁵⁰ Dabei pointiert er den Unterschied zwischen transzendenten und transzendentaler Metaphysik besonders:

„Transzendent‘ bedeutet ‚übernatürlich‘, ‚transzendental‘ hingegen, dass, obwohl der philosophische Horizont von der Erfahrungswelt und von Wirklichkeiten aus startet, er nicht allein auf diese beschränkt ist. Er kann vielmehr die Grenzen der Sphäre der Wirklichkeiten durchbrechen und sich in die Welt des Idealzustands erheben.“¹⁵¹

Fang Dongmei befürwortet die transzendente Metaphysik und begründet seine Auswahl:

„Aus konfuzianischer und taoistischer Sicht besteht die Welt des Idealzustands aus erhabenen Werten, die in der höchsten Realität enthalten sind. Solche erha-

¹⁴⁶ Vgl. Wan Xiaoping 宛小平: „Fang Dongmei yu Huaitehai zhixue“ 方东美与怀特海哲学 [Fang Dongmei und die Philosophie Whiteheads], in: *Renwen Zhongguo xuebao* 人文中国学报 [Sino-Humanitas], 14 (2008), S. 273

¹⁴⁷ Whitehead, Alfred North: *Process and Reality. An essay in cosmology*, corrected edition, herausgegeben von David R. Griffin / Donald W. Sherburne, New York: The free Press, 1978, S. 11-12; deutsche Übersetzung: *Prozess und Realität: Entwurf einer Kosmologie*, übersetzt von Hans-Günter Holl, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, S. 45-46.

¹⁴⁸ Vgl. Wan Xiaoping: „Fang Dongmei yu Huaitehai zhixue“, 2008a, S. 274.

¹⁴⁹ Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 18.

¹⁵⁰ Vgl. Fang Dongmei: *Yuanshi rujia daoia zhixue*, 2005e, S. 50.

¹⁵¹ Ebd., S. 50-51.

benen Werte können in die menschliche Welt der Wirklichkeiten umgesetzt werden; dadurch werden sie allmählich verwirklicht. Sind sie verwirklicht, können sie neue Ideen inspirieren.¹⁵²

“Mit anderen Worten, alle mit transzendentalen Werten ausgestatteten erhabenen Ideale sind nicht etwa flüchtig oder ätherisch und bewegen sich nur im Welt-raum, sie können vielmehr auf die reale Welt, die reale Gesellschaft und das reale menschliche Dasein angewendet werden und, in Übereinstimmung mit der menschlichen Natur, durch menschliche Anstrengungen Schritt für Schritt verwirklicht werden. Unter solchen Bedingungen ist die Metaphysik nicht von der physikalischen bzw. tatsächlichen Welt und der realen menschlichen Existenz getrennt, sondern wird vielmehr in dieser Existenz und durch sie verwirklicht. Auf diese Weise wird transzendente Metaphysik angesichts der Ideal-Realisierung bzw. Werte-Verwirklichung in immanente Metaphysik verwandelt mit allen Werten, die in dem Prozess der Verwirklichung der Welt und des menschlichen Daseins immanent sind.¹⁵³

Aus dieser Begründung Fang Dongmeis für seine Bevorzugung der transzendentalen Metaphysik bei seiner Vorgehensweise kann man zugleich ablesen, wie er das Ziel seiner Philosophie versteht. Für ihn soll sie für das konkrete Leben des Menschen wegweisend sein.

¹⁵² Fang Dongmei: *Yuanshi rujia daoia zhexue*, 2005e, S. 51.

¹⁵³ Ebd.

Drittes Kapitel:

Fang Dongmeis Vorstellung vom Kosmos

In dieser Arbeit soll vor allem das Religionsverständnis Fang Dongmeis untersucht werden. Bevor dieses geschieht, soll jedoch zuvor seine Vorstellung von der Kosmologie näher erläutert werden, da diese in China allgemein eines der Fundamente der Religiosität darstellt.¹⁵⁴

1. Stellenwert der Kosmologie in Fang Dongmeis Philosophiesystem und die Grundlage seiner Kosmologie

Fang Dongmei weist darauf hin, dass sich das Philosophieren der Chinesen auf drei Hauptfragen konzentriert, nämlich auf die Frage nach der Natur, diejenige nach dem Menschen und jene nach den menschlichen kulturellen Errungenschaften.¹⁵⁵ Dabei ist Kosmologie die Grundlage für den Aufbau des chinesischen Kultursystems. In ihm stehen Religion, Philosophie, Ethik, Medizin, Literatur und Kunst unzertrennlich und gleichwertig nebeneinander und bilden so eine harmonische Einheit. Um andere kulturelle Aspekte besser verstehen zu können, ist es daher notwendig, die Kosmologie zunächst näher zu beleuchten.

Fang Dongmei befasst sich in seinen Vorlesungen und Reden intensiv und häufig mit der Kosmologie. Er sagt: „Der Grund, warum ich das Thema der chinesischen Kosmologie in Betracht ziehe, ist, dass die Chinesen als Volk im gewissen Sinne wegen dieser Kosmologie kulturell Großartiges erreicht haben“¹⁵⁶. Sodann befasst er sich mit der Kosmologie der verschiedenen traditionellen chinesischen philosophischen Hauptströmungen, wobei er sich auf die Thesen der bedeutenden Denker der chinesischen Geistesgeschichte stützt. Dabei zeigt er eine besondere Vorliebe für das *Buch der Wandlungen* (*Yijing* 易经), das, als eines der ältesten literarischen Werke Chinas, von den Gelehrten der chinesischen Geistesgeschichte gene-

¹⁵⁴ Vgl. Malek, Roman: *Das Tao des Himmels*, 1996, S. 17.

¹⁵⁵ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 11.

¹⁵⁶ Ebd., S. 27.

rell als Quelle kosmologischer und philosophischer Gedanken verstanden wird. Man stellt sogar fest, dass Fang Dongmei das *Buch der Wandlungen* ganz besonders hoch einschätzt und seine Vorstellung vom Kosmos genau der im *Buch der Wandlungen* entspricht.¹⁵⁷

Was diese Vorstellung beinhaltet, soll nun im Folgenden dargelegt werden.

2. Begriff und Umfang des Kosmos

Der Gegenstand der Kosmologie ist der Kosmos bzw. das Universum. Fang Dongmei erklärt zunächst den chinesischen Begriff „Kosmos“ in seinem in Englisch geschriebenen Werk *The Chinese View of Life – The Philosophy of comprehensive harmony*, bevor er eingehend die chinesische Vorstellung von „Kosmologie“ beschreibt:

„Das Universum bzw. der Kosmos, im Chinesischen „Yu-Zhou“ 宇宙 genannt, bezeichnet nach dem chinesischen Verständnis Raum und Zeit. Was man als „Yu“ bezeichnet, ist die Zusammenstellung der dreidimensionalen Räume; was man „Zhou“ nennt, wird durch eine eindimensionale Reihe von nacheinander folgenden Veränderungen konstituiert, das heißt, die Vergangenheit dehnt sich aus in die Gegenwart und die Gegenwart in die Zukunft.¹⁵⁸ Yu und Zhou machen so zusammen die ursprüngliche Einheit des Raum- und Zeitsystems aus. ‚Yu zhou‘ ohne Bindestrich ist ein ganzheitliches System an sich. Die nächstliegende Entsprechung in der westlichen Terminologie wäre das ‚einheitliche Feld‘ nach Einstein. *Yuzhou*, wie es die chinesischen Philosophen konzipieren, ist das ‚einheitliche Feld‘ aller Existenz.“¹⁵⁹

Der chinesische Begriff für Kosmologie, *Yu zhou lun* 宇宙论, wörtlich die „Theorie von Zeit und Raum“, ist in der Tat ein Neologismus und weist darauf hin, dass es einen vergleichbaren Begriff für Kosmologie im traditionellen chinesischen Denken nicht gibt.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Vgl. Luo Guang 罗光: „Fang Dongmei de zhexue sixiang“ 方东美的哲学思想 [Fang Dongmeis philosophische Gedanken], in: *Fang Dongmei xiansheng de zhexue*, 1989, S. 291.

¹⁵⁸ Allgemein akzeptierte Erklärung zur Kosmologie im alten China, stammt ursprünglich vom Denker Shijiao 尸佼; seine Schrift steht im *Hanshu yiwenzhi* (汉书·艺文志 „Bibliographischer Abschnitt der Geschichte der Westlichen oder Früheren Han-Dynastie, kurz: Literaturkatalog des Hanshu“). Dort hat er *Yuzhou* so definiert: „Si fang shang xia yue yu, gu wang jin lai yue zhou“ 四方上下曰宇, 古往今来曰宙.

¹⁵⁹ Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 29.

¹⁶⁰ Vgl. Defoort, Carine: „Kosmologie“, in: Staiger, Brunhild / Stefan Friedrich / Hans-Wilm Schütte (Hrsg.): *Das große China-Lexikon*, 2008, S. 403.

Fang Dongmei sieht den Begriff „Kosmos“ bezüglich des chinesischen Verständnisses von Kosmologie jedoch als problematisch an. Die Gründe dafür sollen am Ende dieses Kapitels vorgestellt werden. Es geht hier zunächst um die konkrete Kosmologie nach Aussagen Fang Dongmeis. Die chinesischen Philosophen der frühen Zeit benutzten laut ihm nicht sehr oft den Ausdruck „*Yuzhou*“, sondern verwendeten dafür andere Begriffe, die er im Folgenden darlegt:

„Bei den frühen Klassikern begegnet man in ihren philosophischen Abhandlungen ständig Begriffen wie *Tian* 天 (Himmel), *Tiandi* 天地 (Himmel und Erde), und *Qiankun* 乾坤 (Himmel und Erde), die die schöpferischen und fruchtbaren Funktionen von Himmel und Erde bezeichnen. Die Begriffe *Dao* 道 (Tao), *Ziran* 自然 (Natur), *Yinyang* 阴阳 (Yin und Yang) und *Wuxing* 五行 (fünf Elemente) sowie *Xü* 虛 (Leere), *Li* 理 (Prinzip), *Qi* 气 (Odem) und *Xin* 心 (Herz) befassen sich mit der Durchführung der Natur. Zudem werden viele andere Begriffe dazu verwendet, die Eigenschaften des Universums zu beschreiben.“¹⁶¹

Was den Umfang des Kosmos angeht, grenzt Fang Dongmei zunächst kurz und knapp ab: „Kosmos ist der Lebensbereich des Menschen und Kosmologie die versuchte rationale Erklärung zu diesem Lebensbereich“.¹⁶² Menschen leben also im Kosmos und der Lebensbereich des Menschen schließt daher alle bestehenden Dinge des Kosmos ein; das sind nach Kenntnis der heutigen Naturwissenschaft alle Sternensysteme, die Naturlandschaft sowie alle Lebewesen.

3. Eigenschaften der chinesischen Kosmologie nach Fang Dongmei

Fang Dongmei vergleicht Kosmologien verschiedener Kulturkreise und untersucht eingehend konfuzianische, taoistische und buddhistische Deutungen. Aus seiner Darlegung lassen sich einige Besonderheiten der chinesischen Kosmologie herauskristallisieren.

3.1. Der Kosmos als Vereinigung von Geist und Materie

¹⁶¹ Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 32-33.

¹⁶² Ebd., S. 29.

Allgemein wird der Kosmos bzw. das Universum in der westlichen Philosophie als die sichtbare materielle Welt verstanden. Die Wissenschaft erforscht alle Zustände des physischen Daseins, alle Prozesse der Naturereignisse und alle Entfaltungen der kosmischen Energie im Rahmen von Raum und Zeit. Die neuzeitliche Entwicklung von Naturwissenschaften und das Entstehen materieller Zivilisationen in den westlichen Ländern werden in China weitgehend als Vorteil und Stärke der dortigen Kultur angesehen; Fang Dongmei ist in dieser Hinsicht jedoch anderer Meinung. Er hält eine ausschließlich naturwissenschaftliche Erklärung der Kosmologie bei weitem nicht für ausreichend.

Er ist der Ansicht, dass „Raum-Zeit nur das Feld der physischen Existenz berücksichtigt. Wenn man Raum-Zeit als die Lebenswelt insgesamt annähme, wäre das zwar in gewisser Hinsicht berechtigt, aber eben nur teilweise, weil Leben, abgesehen von seinen notwendigen physischen Bedingungen, auch von geistigem Sinn und Wert erfüllt ist“.¹⁶³ Deshalb ist Fang Dongmei fest davon überzeugt, dass der Kosmos nicht nur Materielles, sondern auch Geistiges beinhaltet.

Nach Fang Dongmei umfasst das Universum bzw. *Yuzhou* in der chinesischen Philosophie nicht nur eine physische, sondern auch eine geistige Welt in sich, er betont aber gleichzeitig, dass physische und geistige Welt nicht dichotomisch in zwei Bereiche aufgeteilt sind, die sich etwa gegenseitig ausschließen oder gar diametral gegenüberstehen, sondern sich gegenseitig durchdringen, so dass sie eine unzertrennliche Einheit bilden.¹⁶⁴

Die chinesischen Philosophen benutzen den Ausdruck „*Yuzhou*“ für das Universum nicht sehr oft. Fang Dongmei erklärt das damit, dass „sie nicht bereit sind, das Universum nur als mechanisches System von Raum und Zeit zu betrachten“.¹⁶⁵ Er gibt allerdings zu, dass auch in der chinesischen Philosophie eine leichte Unterscheidung innerhalb des ganzheitlichen Universums getroffen werden kann. Wie zum Beispiel im *Buch der Wandlungen*, in dem hierzu zu lesen ist: „Was oberhalb der Form ist, heißt Tao, was darunter liegt, heißt das Ding“.¹⁶⁶ Die Philosophen der späteren Song-Dynastie, wie Zhang Zai 张载 (1020–1077) und Zhu Xi 朱熹 (1130–1200), machten eine ähnliche Unterscheidung und zwar zwischen der durchlässigen Leere (*Xü* 虚) und dem Dunst (*Qi* 气) bzw. zwischen Prinzip (*Li* 理) und Flui-

¹⁶³ Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 29.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., S. 29-30.

¹⁶⁵ Ebd., S. 32.

¹⁶⁶ Der Originaltext lautet: „*Xing er shang zhe wei zhi dao, xing er xia zhe wei zhi qi*“ 形而上者谓之道，形而下者谓之器， aus *Yijing. Xici* (易经·系辞 Das Buch der Wandlungen. Die Große Abhandlung) I. XII. 4. Die Große Abhandlung (*Xici* 系辞) ist der erste und wichtigste Kommentar zum Buch der Wandlungen, der von Konfuzius verfasst worden sein soll. Gao Heng 高亨: *Zhouyi dazhuan jinzhū* 周易大传今注, Jinan: Qilu shushe 齐鲁书社, 1983, S. 543. Deutsche Übersetzung: *I Ging: Das Buch der Wandlungen*. Aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm, Köln: Anaconda Verlag, 2007, S. 322.

dum (*Qi* 气). Aber sie versuchten mit allen Mitteln, einen Verbindungsfaden zwischen diesen scheinbar unterschiedlichen Zuständen herauszufinden.¹⁶⁷

Das Universum ist Fang Dongmei zufolge ein allumfassender Bereich, in dem Material und Geist sich gegenseitig so gründlich durchdringen und eine Verschmelzung allen Lebens bilden, dass praktisch ein andauernder Schöpfungsprozess stattfindet.¹⁶⁸ Er warnt jedoch davor, diese Theorien mit einem metaphysischen Dualismus zu verwechseln oder sie zu irgendeiner Form eines einseitigen spiritualistischen oder materialistischen Monismus zu verdrehen.

Fang Dongmei erläutert:

„Aus chinesischer Sicht betrachtet ist das Universum im Grunde die Konfluenz des Universallebens, bei der die materiellen Bedingungen und die spirituellen Phänomene so verschmolzen und gegenseitig so durchdrungen sind, dass es keinen Bruch zwischen ihnen geben kann. Daher haben wir, die in dieser Welt leben, keine Schwierigkeiten, Geist in Materie oder Materie in Geist zu tauchen. Die Materie manifestiert dabei die Bedeutung dessen, was spirituell ist, und Geist durchdringt den Kern des Materiellen. Kurz gesagt: Materie und Geist verschmelzen zu einem Zustand der Osmose und erhalten so gemeinsam kosmisches und menschliches Leben.“¹⁶⁹

Dementsprechend ist die zweite Eigenschaft der chinesischen Kosmologie nach Fang Dongmei, dass der Kosmos voller Leben ist.

3.2. Der Kosmos voller Leben

Fang Dongmei stellt fest, dass Leben im Kosmos ein nicht zu übersehendes Phänomen ist. „Leben ist offensichtlich keine Erscheinung, die mit Materie gleichzustellen ist. Ein Lebewesen kann wachsen, sich fortpflanzen, vermehren und neues Leben erzeugen...Ein solches Phänomen kann offenbar nicht mit Physik oder Chemie erklärt werden“.¹⁷⁰ „Die Anzahl der

¹⁶⁷ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 29-30.

¹⁶⁸ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 30.

¹⁶⁹ Ebd., S. 31.

¹⁷⁰ Vgl. Fang Dongmei: *Kexue zhaxue yu rensheng*, 2005d, S. 208-209.

Lebewesen im Kosmos ist äußerst hoch. Der Kosmos ist geradezu voller Leben. So gibt es beispielsweise in einem Löffel Meereswasser einige hunderttausend Wasserinsekten“.¹⁷¹

Für Fang Dongmei verkörpert das Lebensphänomen eine fortschreitende, aufsteigende Bewegung. Er vergleicht Leben mit einem Schneeball, der durch Weiterrollen seinen Umfang vergrößert und seine Energie vermehrt. Leben sei also ein kontinuierlich schaffender und sich ausdehnender Vorgang.¹⁷² Die aufsteigende, fortschreitende Bewegung des Lebens komme zudem nie zum Stillstand, sondern wirke unendlich. Dazu sagt er: „Leben bedeutet nicht Schicksal, sondern ist eine Einladung zur Unendlichkeit, die durchaus möglich werden kann“¹⁷³. Diese seine Auffassung impliziert, dass er glaubt, dass das Leben unendlich ist.

Fang Dongmei ist also – wie erwähnt – überzeugt, dass der Kosmos nach der chinesischen Philosophie voller Leben ist. Um seine These zu belegen, beruft er sich auf Aussagen der wichtigsten Philosophen der chinesischen Geistesgeschichte¹⁷⁴:

Konfuzius 孔子 (Kongzi, ca. 551–479 v. Chr.), der bekannteste chinesische Denker, sagt z.B.:

„Tian he yan zai? Si shi xing yan, bai wu sheng yan, tian he yan zai?“

天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？

(Hat der Himmel Worte? Die vier Jahreszeiten gehen dahin, alles wächst und gedeiht. Hat der Himmel Worte?)¹⁷⁵

Auch der Autor der *Großen Abhandlung* (*Xici* 系辞), ein Kommentar zum *Buch der Wandlungen* (*Yijing* 易经), erkennt *Qian* 乾 als das große Leben und *Kun* 坤 als das umfassende Leben und preist die höchste Güte des Himmels und der Erde als gelungenes Leben.¹⁷⁶

Die wichtigsten Vertreter des Taoismus, nämlich Laozi 老子 (ca. 6. Jh. v. Chr.), Zhuangzi 庄子 (ca. 369–286 v. Chr.) und Liezi 列子 (ca. 5./4. Jh. v. Chr.), sprechen von Tao,

¹⁷¹ Fang Dongmei: *Kexue zhexue yu rensheng*, 2005d, S. 206.

¹⁷² Vgl. ebd., S. 214-215.

¹⁷³ Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 39-40.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., S. 33.

¹⁷⁵ Kubin, Wolfgang: *Konfuzius. Gespräche, ausgewählt*, übersetzt und kommentiert, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2011 (= *Klassiker des chinesischen Denkens*; 1), S. 42.

¹⁷⁶ *Qian* ist das erste der vierundsechzig Hexagramme des *Buches der Wandlungen* und wird gewöhnlich als Himmel übersetzt. *Kun* ist das zweite und wird als Erde übersetzt. In Kapitel VI. der *Großen Abhandlung* (系辞 *Xici*) zum *Buch der Wandlungen* heißt es: „*Qian yi da sheng, kun yi guang sheng*“ 乾以大生，坤以广生.

das nach Fang Dongmei Urleben bedeutet, also Mutter des Lebens. Es sei dieses Urleben, das den Himmel und die Erde entstehen ließ und alle Dinge weiterhin hegt und ernährt.¹⁷⁷

Mozi 墨子 (ca. 470–390 v. Chr.), der Begründer des Mohismus, äußert sich ähnlich:

„Tian yu qi sheng er wu qi si“

天欲其生而恶其死

(Der Himmel hat es gerne, dass die Welt lebt und kann es nicht leiden, dass sie stirbt).¹⁷⁸

Mencius 孟子 (Mengzi, ca. 370–290 v. Chr.), ein anderer bedeutender Vertreter des Konfuzianismus, äußert ebenfalls:

„Zhi qi sheng, ze zhi tian yi“

知其性，则知天矣

(Wer das Leben erkennt, erkennt den Himmel).¹⁷⁹

Fang Dongmei kommt somit zu der Ansicht, dass die Philosophen der klassischen Zeit (bis zum 3. Jh. v. Chr.) generell einen mit Leben erfüllten Kosmos annahmen. Die Philosophie nach dieser Entstehungsphase beschäftigte sich dann vor allem mit der Interpretation der Werke dieser Klassiker. Auch Fang Dongmei verfolgt diese Geistesgeschichte und analysiert die Philosophen späterer Zeit.

Dabei gibt er zu, dass viele Denker der Qin- (秦朝 221–207 v. Chr.) und Han-Dynastien (汉朝 206 v. Chr.–220 n. Chr.) an die Theorien glaubten, die die Vorgänge in der Natur mit Hilfe von Yin und Yang sowie den fünf Elementen erklären. Solche Theorien scheinen zwar dem Materialismus ähnlich zu sein, weil sie auf der Grundlage der materiellen Dinge über den Himmel nachzudenken versuchen, doch ist Fang Dongmei der Überzeugung, dass diese Denker den physischen Himmel und die materielle Erde unter dem Aspekt betrach-

¹⁷⁷ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 33.

¹⁷⁸ *Mozi. juan 7. I. 26*, Sun Yirang 孙诒让: *Mozi xian gu* 墨子闲诂, *Xinbian zhuzi jicheng* 新编诸子集成, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 2001, S. 193.

¹⁷⁹ *Mengzi. juan 26*. Jiao Xun 焦循: *Mengzi zhengyi* 孟子正义, *Xinbian zhuzi jicheng* 新编诸子集成, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 2004, S. 877. Fang Dongmei ist der Ansicht, dass *Xing* 性 hier gleich *Sheng* 生 und damit Leben bedeutet.

teten, alle Dinge zu umschließen, die lebendig sind. Diese Ansicht ist nach seiner Bewertung eine Art Organismus.¹⁸⁰

Um diese Ansicht zu untermauern, beruft er sich auf die Lehre verschiedener Schulen zu dieser Zeit.¹⁸¹

In einem sogenannten kleinen Kommentar zum *Buch der Wandlungen*¹⁸², der in der Han-Zeit entstand, heißt es:

„Tian di han qing, wan wu hua sheng“

天地含情，万物化生

(Himmel und Erde sind voller Zuneigung und Liebe, aus denen alle Dinge durch Wandlung erzeugt werden).¹⁸³

In einem Kommentar zum *Buch der Urkunden* steht geschrieben:

„Wan wu fei tian bu sheng, fei di bu zai“

万物非天不生，非地不载

(Alle lebendigen Dinge werden vom Himmel erschaffen und von der Erde gefördert).¹⁸⁴

In einem Kommentar zum *Buch der Lieder* wird dargelegt:

„Tian di you he, ze sheng qi you jing yi“

天地有合，则生气有精矣

(Himmel und Erde vereinigen sich, so dass sich die Essenz des Lebens offenbaren kann).¹⁸⁵

¹⁸⁰ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 33-34.

¹⁸¹ Vgl. ebd., S. 33-35. Die deutschen Übersetzungen der klassischen Texte sind meistens aus der entsprechenden deutschen Übersetzungen zitiert. Manchmal ist die Übersetzung jedoch nach Fang Dongmeis Interpretation, da er die Texte anders versteht.

¹⁸² *Wei shu* 纬书 sind in der Han-Dynastie entstandene kleine Kommentare zu den klassischen Texten, die *Jing Shu* 经书 genannt werden.

¹⁸³ *Liezi, juan 1*, Yang Bojun 杨伯峻: *Liezi jishi* 列子集释, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 1985, S. 8. Deutsche Übersetzung: *Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Die Lehren der Philosophen Liä Yü Kou und Yang Dschu*. Aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm, Stuttgart: Europ. Bildungsgemeinschaft, 1980, S. 35.

¹⁸⁴ Fu Sheng 伏生, *Shang Shu Da Zhuan* 尚书大传 [Großer Kommentar zum Buch der Urkunden], *juan 1*. *Shangshu dazhuan shuzheng* 尚书大传疏证, Xuxiu siku quanshu 续修四库全书, Shanghai: Guji chubanshe 古籍出版社, 1995, S. 704.

Der Geschichtsschreiber Ban Gu 班固 (32–92) schreibt in *Bai Hu Tong* 白虎通 dazu:

„Tian zhe shi sheng, di zhe yuan qi zhi suo sheng“

天者施生，地者元气之所生

(Der Himmel ist der Schöpfer des Lebens, und die Erde ist kraft dieses Ur-Lebens erschaffen).¹⁸⁶

Kosmologische Theorien dieser Art wurden später von den Philosophen der Song- und Ming-Dynastien weiterentwickelt. Eine Aussage von Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) zum Kosmos kann Fang Dongmei zufolge alle diesbezüglichen Überlegungen der konfuzianischen Schulen von der Han- bis zur Song-Zeit zusammenfassen:

„Tian yi yin yang wu xing hua sheng wan wu“

天以阴阳五行化生万物

(Der Himmel setzt Yin und Yang und die fünf Elemente ein, um alle Dinge in Lebensformen zu verwandeln).¹⁸⁷

3.3. Der dynamische Kosmos

Der Kosmos ist von Leben erfüllt. Darüber hinaus ist Fang Dongmei der Auffassung, dass alles im Kosmos lebendig und der gesamte Kosmos ein dynamisches Wesen ist. Dieses hat er in seinen Schriften und Vorlesungen oftmals und unter verschiedenen Aspekten eingehend erörtert.

3.3.1. Kosmos als kreativer Prozess

Die moderne Naturwissenschaft hat ein mechanisches Weltbild und erklärt Kosmos mit einer mathematisch-physikalischen und statischen Struktur. Demnach ist der Kosmos eine einfache, zwangsläufige, geordnete und gesetzmäßige Stätte. Fang Dongmei spricht sich ausdrücklich gegen ein solches Weltbild aus. Er vertritt kategorisch einen dynamischen, sich ständig ver-

¹⁸⁵ Han Ying 韩婴, *Han Shi Wai Zhuan* 韩诗外传, *juan* I, 20.

¹⁸⁶ Ban Gu 班固, *Bai Hu Tong* 白虎通, *juan* 3, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 1985, S. 66.

¹⁸⁷ Zhu Xi 朱熹: „Zhong Yong Zhang Ju“ 中庸章句, in: ders.: *Si Shu Zhang Ju Ji Zhu*, 1983, S. 17.

ändernden und entwickelnden Kosmos. Er belegt seine Ansicht mit vielen Beispielen sowohl aus den modernen wissenschaftlichen Theorien als auch aus den traditionellen chinesischen Philosophien.

Da sich Fang Dongmei als Philosoph auch mit der Naturwissenschaft beschäftigt hat, ist seine Überzeugung gut fundiert, wenn er erläutert, dass es seit dem 18. Jahrhundert feststehe, dass Evolution, Entwicklung und Veränderung im Kosmos überall verbreitet sind. Im ganzen Universum, in der Natur und in der Gesellschaft seien diese Phänomene allenthalben zu finden. Der ganze Kosmos befinde sich ständig im Wandel und in der Entfaltung. Natur, Planeten, Pflanzen- und Tierwelt, Menschen und Gesellschaft verändern sich demnach unaufhörlich.¹⁸⁸ Zudem stellt er fest, dass diese Änderungen keineswegs beliebig, zufällig und ziellos sind, sondern vielmehr in eine bestimmte Richtung laufen und eine Art vor- und aufwärtsgehender Prozess seien.¹⁸⁹

Fang Dongmei nahm diesen dynamischen Kosmos nicht nur an, weil er von der modernen Naturwissenschaft beeinflusst wurde, sondern weil er vor allem von der traditionellen chinesischen Philosophie erhellt war. So ist er der Meinung, dass Konfuzianismus, Taoismus und chinesischer Buddhismus in dieser Hinsicht übereinstimmen. Die Kosmologien der verschiedenen philosophischen Schulen besagen nämlich einhellig, dass die Natur ein schöpferischer Prozess ist. Die moderne Naturwissenschaft hat diese seine Überzeugung lediglich noch bekräftigt.¹⁹⁰

Fang Dongmei lehnt also die mathematische Kosmologie ab. Für ihn ist alles im Kosmos lebendig, und Leben ist eine immer aufwärts fortschreitende Bewegung. Der Kosmos als Ganzes kann daher auch nicht mechanisch und statisch sein, sondern muss vielmehr schwungvoll, sich verändernd und progressiv sein. Diese Bewegung könne sich unendlich erstrecken und sei daher ein Prozess sich ausdehnenden Lebens.¹⁹¹

Wie oben erwähnt ist das *Buch der Wandlungen* die Grundlage der Philosophie Fang Dongmeis. Der Zentralbegriff dieses Werkes, *Yi* 易, bedeutet dem Titel entsprechend wörtlich „Wandlung“, doch hat er auch noch eine tiefere Bedeutung, die Fang Dongmei mit „kreative Kreativität“ (*creative creativity*) übersetzt. Besonders gerne zitiert er diese Aussage: „Kreative Kreativität ist das, was man als Wandlung bezeichnet“ (*Sheng sheng zhi wei yi* 生生之谓

¹⁸⁸ Vgl. Fang Dongmei: *Kexue zhexue yu rensheng*, 2005d, S. 205-219.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., S. 204.

¹⁹⁰ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 173-174.

¹⁹¹ Vgl. Fang Dongmei: *Kexue zhexue yu rensheng*, 2005d, S. 214-215.

易).¹⁹² Der rote Faden des *Buches der Wandlungen* verweist klar und deutlich darauf, dass der Kosmos bzw. die Natur von einer großen schöpferischen Lebenskraft durchdrungen ist.

Fang Dongmei drückt in vielen Äußerungen seine Meinung hierzu unmissverständlich aus. Das sollen zwei Beispiele zeigen:

„Das Universum ist kein geschlossenes System, sondern eine offene Welt, die sich ständig erneuert.“¹⁹³

“Das Universum, wie es die chinesischen Philosophen interpretieren, ist nicht ein materielles und mechanisches System, sondern ein Bereich von vitalem Impetus.“¹⁹⁴

3.3.2. Der ganze Kosmos ist durchdrungen von einer großen Lebenskraft

Fang Dongmei erkennt nicht nur an, dass alle Dinge im Kosmos lebendig und geistig sind, er ist darüber hinaus der Ansicht, dass diese Dinge keineswegs in einer voneinander unabhängigen Existenz, sondern eng verbunden in einem großen Lebensfluss leben. Sie sind von derselben großen Lebenskraft erfüllt und durchdrungen. Die Beziehung zwischen jedem einzelnen Leben und dem großen Leben im Kosmos kann mit der Beziehung zwischen einem Wassertropfen und seinem Strom verglichen werden. Jeder Wassertropfen kann eine eigenständige Existenz haben, so fließt er doch mit anderen seinesgleichen in einem großen Wasserlauf gemeinsam zum Meer. Das einzelne Leben und der große Lebensfluss strömen also fortwährend und eng verknüpft weiter. Fang Dongmei drückt diesen Gedanken wiederholt in seinen Schriften aus, was folgende Beispiele zeigen sollen:

„Das Universum wie es ist, stellt einen allumfassenden Antrieb des Lebens dar, einen alles durchdringenden vitalen Impetus, der nicht für einen einzigen Augenblick zu erschaffen und zu erzeugen sowie nicht an einem einzigen Ort zu fließen und zu durchdringen aufhört.“¹⁹⁵

¹⁹² *Yijing. Xici* I. 5, Gao Heng: *Zhouyi dazhuan jinzhū*, 1983, S. 514..

¹⁹³ Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 181.

¹⁹⁴ Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 95.

¹⁹⁵ Ebd., S. 33.

„Im gesamten Universum gibt es einen alles durchdringenden Fluss des Lebens, das an sich unendlich ausgedehnt ist. Dabei kommt das unendliche Leben von jenseits des Unendlichen, während sich das endliche Leben bis zum Unendlichen erstreckt. Alles befindet sich in einem Prozess ständiger Veränderung und empfängt und gibt ständig unerschöpfliche Energie.“¹⁹⁶

„Es ist Tao in ewigem, schöpferischem Fortschreiten. Es sprudelt heraus und quillt weiter in Form der Ur-Natur, die das Wesen des Guten ist. Es überbietet alle und alles an Wert; es muss das ‚Transzendental‘ sein, nicht das ‚Transzendent‘. Das Tao ist das Unendliche, das unaufhörlich ins ‚Unendlich‘ weitergeht, in Form der Folgenatur,¹⁹⁷ die die Erfüllung des Guten ist. Es hat alle schöpferischen Kräfte unter seinem Einfluss und muss deshalb auch das ‚Immanent‘ sein. In dem Erschaffenen offenbart der Schöpfer seine Kreativität. Zwischen der Ur-Natur und der Folgenatur gibt es somit eine Verkettung von Kreationen, die insgesamt die kosmische Ordnung bilden.“¹⁹⁸

3.3.3. Entstehung aller Dinge im Lebensfluss

Alle Dinge sind Fang Dongmei zufolge lebendig und befinden sich wie ein Wassertropfen eines Flusses im Lebensfluss des gesamten Kosmos. Sie strömen zusammen mit anderen nach vorne. Da drängt sich die Frage auf, woher sie kommen und wie sie entstehen, denn diese ist einfach unumgänglich. Auch Fang Dongmei hat natürlich über diese Fragen nachgedacht.

Ob moderne Naturwissenschaft oder frühe Philosophie und Religion, sie haben hinsichtlich der Entstehung des Kosmos gemeinsam, dass sie alle glauben, dass dieser am Anfang nicht so aussah, wie man ihn heute erlebt, sondern Veränderungen und Entwicklungen durchlaufen hat. Gemäß dem *Buch der Wandlungen* bringt z.B. Taiji 太极 (der große Uranfang) den Himmel und die Erde hervor und erzeugt dann alles in bzw. auf ihnen.¹⁹⁹

Die Neokonfuzianer der Song-Zeit (960–1279) konzipieren den Anfang sowie den Erzeugungsprozess des Kosmos noch ausführlicher. Zhou Dunyi 周敦颐 (1017–1073) bot ihnen

¹⁹⁶ Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 12-13.

¹⁹⁷ Whitehead, Alfred North: *Process and Reality*, 1978, S. 31, 344-345; deutsche Übersetzung: 1979, S. 79, 615-616.

¹⁹⁸ Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 12-13.

¹⁹⁹ Vgl. *Yijing. Xici*, I. XI. 5. Dort heißt es: *Yi you taiji, shi sheng liang yi, liang yi sheng si xiang, si xiang sheng ba gua, ba gua ding ji xiong, ji xiong sheng da ye* 易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业. Deutsche Übersetzung: *Richard Wilhelm*: 2007, S. 295.

mit seinem Hauptwerk *Erklärung zum Taiji-Diagramm (Taiji tu shuo 太极图说)* die Grundlage ihrer Kosmologie. Danach entstand der ganze Kosmos aus dem Taiji, das wiederum Yin und Yang und die Fünf Grundkräfte erzeugte, die sich dann weiter zum Himmel und zur Erde entwickelten, von deren ständigen, gegenseitigen Verflechtungen alle ihre Wesen abhängen. Taiji ist demnach nicht nur die Quelle für das All, sondern auch seine Stütze, die alles durchwirkt und zusammenhält.²⁰⁰

Die meisten der heutigen Naturwissenschaftler gehen dagegen von der sogenannten Urknalltheorie aus, nach der das Universum durch die gewaltige Explosion einer ursprünglichen Singularität mit unendlich hoher Dichte, in der die gesamte heute im Universum vorhandene Materie zusammengedrückt gewesen sein soll, entstand. Die Urknalltheorie impliziert zudem ein expandierendes Universum.²⁰¹

Ebenso meint die klassische chinesische Philosophie, dass der heutige Kosmos erst nach einer bestimmten Entwicklung seine Form annimmt. Fang Dongmeis Denken wurde gleichermaßen von der chinesischen Philosophie wie auch von der modernen Wissenschaft beeinflusst. Er war fest davon überzeugt, dass die heutige Welt eine Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte hat, die im großen Lebensfluss des Kosmos ihren Ursprung hat. Das *Buch der Wandlungen*, das ihn stark inspirierte, führt die Entstehung der Welt auf die Wechselwirkung von *Qian* 乾 und *Kun* 坤 zurück. So hat er in seinen Vorträgen dementsprechend ihre Bedeutungen und Funktionen ausführlich besprochen. Danach symbolisiere *Qian* den Himmel, der ein kosmischer schöpferischer Impuls, ein universeller schöpferischer Geist, der Ursprung aller Dinge und das Fundament allen Lebens sei. Dieser Impuls entfalte sich in der Schöpfung und könne deswegen als „Kreative Kreativität“ bezeichnet werden. *Kun* dagegen sei das Symbol der Erde, also des Empfangenden, denn im *Buch der Wandlungen* zeigten sich Himmel und Erde nicht in einer gleichwertigen Position, sondern die Erde sei untergeordnet und müsse sich fügen.²⁰²

Weiterhin erklärt Fang Dongmei über die Wechselwirkung von *Qian* und *Kun*: Die große Ursprungskraft des Schöpferischen (*Qian*) brachte Schöpfungsvermögen hervor, das im gesamten Kosmos wirkt und besonders auf der Erde sichtbar wird. Sobald diese Ursprungskraft des *Qian* aus dem *Qian* hervorgeht und von *Kun* getragen wird, ist sie nicht mehr die ursprüngliche Schöpfungskraft, sie wird die Fruchtbarkeit des Lebens. *Kun* trägt also keinen

²⁰⁰ Vgl. Graf, Olaf: *Tao und Jen. Sein und Sollen im sunghinesischen Monismus*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1970, S. 6,15.

²⁰¹ Vgl. Puntigam, Roland Andreas: „Urknall“, in: Greulich, Walter (Hrsg.): *Lexikon der Physik*, Bd. 5, Heidelberg, 2000, S. 350.

²⁰² Vgl. Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue zhi tongxing yu tedian“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 92.

schöpferischen Impuls mehr, sondern fruchtbare Impulse. *Kun* ist die Kraft, die die Fortsetzung des Lebens möglich macht und somit eine Hilfskraft der Schöpfungskraft, aber trotzdem enorm wichtig. Denn wenn der Kosmos Leben schaffen würde, es aber keine Kraft gäbe, die dieses erhält, würde das Leben absterben und zerstört werden. Insofern ist *Kun* ein mit-schöpferischer Impuls und die tragende Kraft, die die Geschöpfe des Himmels aufwachsen lässt und erhält. Ihre Funktion ist also die Aufrechterhaltung aller Geschöpfe des Himmels.²⁰³

3.3.4. Das Wesen und die Bezeichnung des Urgrunds des Kosmos

Alle Dinge im Universum sind aus der Ursprungskraft entstanden, die somit der schöpferische Urgrund des Kosmos ist. Dieser Urgrund bringt nicht nur alle Dinge hervor, er ernährt, trägt und stützt sie auch und bildet so die harmonische Ordnung im Kosmos. Daher muss das Wesen des Urgrunds nach Fang Dongmei „Leben“ sein und alles an Wert übertreffen.²⁰⁴

Er schätzt diese Auffassung außerordentlich und beruft sich, um sie auszudrücken, mehrfach auf die Werke älterer Philosophen. Er zitiert beispielsweise die Thesen einiger Neokonfuzianer der Song- (960–1279) und Ming-Zeit (1368–1644).

Die Lehre, die die Neokonfuzianer Cheng Yi 程颐 (1033–1107), Zhu Xi 朱熹, Huang Gan 黄干 (1152–1221) und Xue Xuan 薛瑄 (1389–1464) gleichermaßen vertraten, fand nach Fang Dongmei ihren Ausdruck in dem Satz:

„Tian di yi sheng wu wei xin“

天地以生物为心

(Himmel und Erde erzielen dadurch volle Geistigkeit, dass sie alle lebendigen Wesen erschufen).²⁰⁵

Diese Theorie zeugt nach ihm von einer tiefgründigen Einsicht. Auch die Idee des Herzens (*Xin* 心) und die Theorie von der Mitmenschlichkeit (*Ren* 仁), die jeweils von Cheng Yi 程颐 und Wang Yangming 王阳明 (1472–1528) erarbeitet wurden, zeigen eine philosophische Tiefsinnigkeit in der Art und Weise, wie sie den „Weg des Lebens“ (*Sheng dao* 生道)

²⁰³ Vgl. Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue zhi tongxing yu tedian“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 93.

²⁰⁴ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 13.

²⁰⁵ Zhu Xi 朱熹: „Meng Zi Ji Zhu“ 孟子集注, in: ders.: *Si Shu Zhang Ju Ji Zhu*, 1983, S. 237.

bzw. die „Bedeutung des Lebens“ (*Sheng yi* 生意) in Bezug auf den Himmel, die Erde sowie die Menschen und alle anderen Dinge verstehen.²⁰⁶

Fang Dongmei stellt fest, dass diese Denkrichtung ihren letzten Ausdruck in Dai Zhens *Abhandlung über das Gute* (*Yuan Shan* 原善) findet, in der er schreibt:

„Qi hua zhi yu pin wu, ke yi yi yan jin ye, sheng sheng zhi wei yu“
气化之于品物，可以一言尽也，生生之谓欤！

(Der Wandlungsprozess des Odems, wobei der Odem in allen Arten von Dingen Gestalt annimmt, kann mit folgendem kurzen Satz zusammengefasst werden: Leben in der ewigen Kreativität).²⁰⁷

Hieraus wird laut Fang Dongmei ersichtlich, dass die chinesischen Philosophen nach einer umfassenden und ganzheitlichen Auffassung von der Vollziehung des schöpferischen Lebens im ganzen Universum streben.²⁰⁸

Die Frage nach der Bezeichnung für den Ursprung des Kosmos ist ebenfalls eine unumgängliche Frage der Kosmologie. Fang Dongmei kannte sich in der Philosophie verschiedener Schulrichtungen gut aus, übernahm jedoch nicht einfach irgendeine Bezeichnung für den Ursprung des Kosmos in seine Philosophie. Für ihn war die Bezeichnung weniger wichtig als der innewohnende Sinn und Inhalt.

In seiner Schrift „Drei Arten von philosophischer Weisheit“ erläutert er: „Am Anfang gab es ein Gedeutetes; es hatte keinen Namen. Es erzeugte Energie und Funktion, wobei es sich als eros und logos offenbarte“.²⁰⁹ Fang Dongmei meint mit „Gedeutetem“ (*Zhi* 指) den Urbeginn des gesamten Entwicklungsprozesses im Kosmos und will damit zum Ausdruck bringen, dass es etwas gab, das erkannt werden kann, aber wegen seiner Übersinnlichkeit kaum zu benennen ist. Das „Gedeutete“ ist also das höchste Wesen oder das Absolute in der chinesischen Philosophie. Es kann das „Taiji“ 太极 oder das „Taiyi“ 太一 (Ureins) des *Buches der Wandlungen* oder das Tao 道 der taoistischen Philosophie sein. Es kann aber auch das Nirwana im Buddhismus oder ebenso die Natur (*Xing* 性) des Konfuzianismus sein. Zu-

²⁰⁶ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 34-35.

²⁰⁷ Dai Zhen 戴震: *Yuan shan san juan* 原善三卷, Shi kai tang can ban 世楷堂藏版, 1876, S. 4.

²⁰⁸ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 35.

²⁰⁹ Der originale Text lautet: „*Tai chu you zhi, zhi ben wu ming, chong sheng li yong, xian qing yu li*“ 太初有指，指本无名，重生力用，显情与理. Fang Dongmei: „*Zhexue san hui*“, in: ders.: *Sheng sheng zhi de*, 2005c, S. 183. Die Übersetzung „Sinn“, „eros und logos“ in Anlehnung an Hermann Keyserling, *Schöpferische Erkenntnis*, Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1922, S. 261-267.

gleich kann es zudem allgemein als die höchste Gottheit oder das höchste Gute betrachtet werden. Dieses „Gedeutete“ übersteige also jede äußere Erscheinung, existiere aber nicht außerhalb der Welt, sondern sei das letzte Fundament der gesamten Welt sowie deren Entwicklung, also die tiefste und uranfänglichste Existenz.²¹⁰

3.3.5. Die Unendlichkeit und Zeitlosigkeit des Kosmos

Der gesamte Kosmos ist nach Fang Dongmei aus dem Urgrund geschaffen, dessen Natur das Leben ist. Er befindet sich fortwährend in einem Lebensfluss, der ständig fortschreitet und sich entwickelt. Bei dieser Auffassung stellt sich dann die Frage nach der Zeit: existieren die Dinge nur für eine begrenzte Zeit oder für ewig?

Zunächst kann festgestellt werden, dass Fang Dongmei glaubt, der Kosmos in seiner Gesamtheit sei unsterblich und unvergänglich, weil der Schöpfungsakt immer weiter schreitet. In seinen Schriften drückt er diesen Standpunkt wiederholt aus. In „Wissenschaft, Philosophie und Leben“ schreibt er beispielsweise:

„Im Kosmos sind neuartige Dinge allgegenwärtig. Mit einem Wort von Whitehead können wir sagen, dass die Natur einen kreativen Fortschritt (*creative advance*) darstellt. Das Universum ist ein Raum-Zeit Phänomen, in dem es nicht nur eine stille räumliche Struktur, sondern auch eine expandierende zeitliche Veränderung gibt. Natur ist also sowohl räumlich als auch zeitlich und zudem in immerwährender Wandlung.“²¹¹

An einer anderen Stelle sagt er: „Die Wirklichkeit des Kosmos ist ein fortdauerndes Erzeugen und bewegendes Wachsen“.²¹²

Man fragt sich, warum Erzeugen eine fortdauernde Bewegung sein soll. Dazu hat sich Fang Dongmei allerdings nicht eindeutig geäußert. Aus seiner Erläuterung zum Wesen des Ursprung des Kosmos kann man jedoch vielleicht ablesen, dass das Leben und das Erzeugen im Kosmos deshalb nie aufhören, weil sein Ursprung im Wesentlichen „Leben“ und „Erzeugen“ ist.

Weil das Erzeugen also eine andauernde Bewegung ist, ist das Universum in seiner Gesamtheit unendlich. Wie verhält es sich aber mit dem einzelnen Wesen oder dem Leben im

²¹⁰ Vgl. Wan Xiaoping: *Fang Dongmei yu zhongxi zhexue*, 2008, S. 138.

²¹¹ Fang Dongmei: *Kexue zhexue yu rensheng*, 2005d, S. 203.

²¹² Ebd., S. 217.

Kosmos? Sind sie zufällige und zeitlich begrenzte Existenzen oder für ewig angelegt? Fang Dongmei ist der Ansicht, dass jedes einzelne Wesen und jedes einzelne Leben im Kosmos endlos weiterleben können, die Art ihrer Existenzen jedoch Änderungen unterworfen ist. Das Leben geht also nach ihm unendlich weiter, aber in Wandlung.²¹³

Was kann das bedeuten? Fang Dongmei liefert dazu eine eindeutige Erklärung, indem er den Begriff „Zeit“ erläutert. Er sagt:

„Was ist Zeit? Das Wesen der Zeit besteht in der Wandlung; die Reihenfolge der Zeit verläuft mit Verkettungen; die Wirksamkeit der Zeit hält an. Der rhythmische Prozess eines Epochenwechsels bewegt sich in die Unendlichkeit fort; Alt und Neu stimmen sich ständig aufeinander ab, so dass sie sich gegenseitig durchdringen und ständig einen kreativen Fortschritt darstellen. Dieses ist die Art und Weise, wie Zeit sich selber durch ihren systematischen Einstieg in jene durchdringende Einheit generiert, die die rationale Ordnung der kreativen Kreativität ausmacht. Die dynamische Reihenfolge der Zeit entledigt sich also der zurückliegenden Vergangenheit und kommt durch eine neue Existenz in die Gegenwart; sie gewinnt damit etwas durch einen Verlust. Deshalb ist der Wandel der Zeit ein Schritt der Annäherung an die Ewigkeit, die eine beständige Dauer ist, wobei das Vergangene beendet wird, bevor die vorderste Front des Nachfolgenden sich zur Gegenwart wandelt.“²¹⁴

Hieraus wird ersichtlich, dass für Fang Dongmei die Zeit ein kreativer Prozess ist und der Kosmos eine endliche Gestalt mit unendlicher Funktion hat.²¹⁵

3.4. Der harmonische Kosmos

Der Kosmos ist nach Fang Dongmei nicht nur erfüllt von Leben und schöpferischer Kraft, sondern aufgrund dieser kohärenten Lebensdynamik, die sowohl im Menschen als auch in der Natur vorhanden ist, zugleich auch harmonisch.²¹⁶

²¹³ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 12-13.

²¹⁴ Fang Dongmei: „The World and the Individual in Chinese Metaphysics“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 35.

²¹⁵ Vgl. Yu Yih-Hsien 俞懿娴: „Two Chinese Philosophers and Whitehead Encountered“, in: *Journal of Chinese Philosophy* 32 (2005), S. 246.

²¹⁶ Vgl. Luo Guang: „Fang Dongmei de zhexue sixiang“, 1989, S. 291.

Daraus wächst seine Überzeugung, dass die Natur eine Art harmonisches System bildet und diese Harmonie der Hauptausgangspunkt ist, Himmel, Erde und Menschen sowie deren Verhältnisse zueinander in der chinesischen Philosophie zu verstehen. Dazu bemerkt Liu Shuxian 刘述先, einer der prominenten Schüler Fang Dongmeis:

„Mein verehrter Lehrer lobt den Gedanken der ‚Vereinigung des Himmels mit den Menschen‘ (*Tian ren he yi* 天人合一), den die chinesische Philosophie entwickelt hat, sehr [...]. Die Weisheit der traditionellen chinesischen, insbesondere die der konfuzianischen Philosophie, kann Fang Dongmei zufolge mit zwei Worten zusammengefasst werden: ‚schöpferisch und harmonisch‘.“²¹⁷

Fang Dongmei betont wiederholt, dass der Kosmos die Konfluenz des Universallebens ist, und weil er unendlich schöpferisch ist, ist er eben auch harmonisch. Menschen und Natur in ihrer Gesamtheit können aufgrund dieses überall durch Erzeugen und Wachsen vorhandenen Lebens miteinander kommunizieren. Fang Dongmei glaubt, dass darin der Ursprung der harmonischen Kosmologie der chinesischen Philosophie liegt.²¹⁸

Cheng Zhongying 成中英, ein weiterer namhafter Schüler Fang Dongmeis, bestätigt ebenfalls, dass diese Idee von der „unendlichen Schöpferkraft“ eine wesentliche Auffassung in der konfuzianischen Philosophie ist. Er sagt: „Das ganze Universum“ ist nach dieser Philosophie „ein großes Leben, das unendlich schöpferisch und harmonisch ist. Das Universum ist also ein harmonischer Prozess, ein Prozess des Lebens, sowie ein Prozess der Schöpfung. Leben an sich ist daher harmonisch und unendliche Schöpfung“.²¹⁹ Damit erläutert Cheng Zhongying vom konfuzianischen Standpunkt aus die Beziehung zwischen „Harmonie“ und „unendlicher Schöpfung“ und steht somit in Einklang mit der Auffassung Fang Dongmeis.

Einige Forscher meinen, Fang Dongmei stehe in der Tradition des Konfuzianismus, da er Himmel und Erde für unendlich schöpferisch und harmonisch hält.²²⁰ Ein harmonisches Universum wird aber nicht nur in der konfuzianischen Philosophie angenommen, auch

²¹⁷ Liu Shuxian 刘述先: „Fang Dongmei xiansheng zhexue sixiang gaishu“ 方东美先生哲学思想概述 [Ein Überblick über das philosophische Denken Fang Dongmeis], in: Zhu Chuanyu 朱传誉 (Hrsg.): *Fang Dongmei zhuanji ziliao* 方东美传记资料 [Die biographischen Materialien Fang Dongmeis], Taipeh: Tianyi chubanshe 天一出版社, 1985, S. 23.

²¹⁸ Vgl. Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 27.

²¹⁹ Cheng Zhongying 成中英: *Zhongguo wenhua de xiandaihua yu shijiehua* 中国文化的现代化与全球化 [Die Modernisierung und Globalisierung der chinesischen Kultur], Beijing: Zhongguo heping chubanshe 中国和平出版社, 1988, S. 66.

²²⁰ Vgl. Luo Guang: „Fang Dongmei de zhexue sixiang“, 1989, S. 293.

Taoismus und Buddhismus teilen diese Auffassung. Trotzdem haben diese drei Schulrichtungen, die die chinesische Geistesgeschichte so maßgebend beeinflusst haben, jeweils eigene Auslegungen von einem harmonischen Universum entwickelt.

Nach konfuzianischer Vorstellung ist der Kosmos deshalb harmonisch, weil er laut dem *Buch der Wandlungen* voller Leben und Schöpfungskraft ist. Fang Dongmei ergründet den Kosmos aber auch mithilfe des *Daodejing* 道德经 und *Zhuangzi* 庄子 und tritt damit für einen Kosmos nach taoistischer Auffassung ein, nach der alle Gegensätze sich auflösen und einfügen sowie ineinander verschmelzen. Außerdem erörtert er die Kosmologie anhand des *Avatamsaka-Sutra* oder des *Huayan-Sutra* 华严经 aus der Huayan-Schule des Buddhismus (*Huayan Zong* 华严宗). In dem Kosmos, der vom *Huayan-Sutra* vorgestellt wird, verschwinden alle Differenzen und Gegensätzlichkeiten; alles verschmilzt zum einzigen absoluten Sein.²²¹

Den Kosmos nach der Lehre der Huayan-Schule sieht Fang Dongmei so:

„Der grundsätzliche Aufschluss bzw. Entwurf der Huayan-Schule war ein Versuch, alle unterschiedlichen Welten, alle Handlungen sowie alle erreichten endgültigen Schlussfolgerungen Buddhas in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eine Gesamtheit des wahren Bereichs des Dharmas zu integrieren, in dem höchste Vollkommenheit herrscht.“²²²

Diese Welt der Huayan-Schule ist eine integrierte Welt aller Dinge und der wahren Wirklichkeit „*Tathata*“ (*zhenru* 真如 Soheit). Das heißt, alles vereinigt sich in der „Wahren Wirklichkeit“ und diese schließt alle Dinge in sich ein. Luo Guang bemerkt dazu, dass „Fang Dongmei sich nach einem solchen Kosmos sehnt und dieser Kosmos ein organischer und harmonischer Kosmos ist.“²²³

3.5. Der von Werten erfüllte Kosmos

Eine weitere Auffassung der chinesischen Kosmologie geht nach Fang Dongmei davon aus, dass der Kosmos mit Werten erfüllt ist; in dieser Hinsicht unterscheidet sie sich stark sowohl von der antiken griechischen als auch von der modernen europäischen Kosmologie.

²²¹ Vgl. Luo Guang: „Fang Dongmei de zhexue sixiang“, 1989, S. 293.

²²² Fang Dongmei: „The World and the Individual in Chinese Metaphysics“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 56.

²²³ Vgl. Luo Guang: „Fang Dongmei de zhexue sixiang“, 1989, S. 294.

3.5.1. Die „Werttheorie“ der alten Griechen und die der modernen Naturwissenschaft

Fang Dongmei erkennt an, dass einige griechische Philosophen der Antike die Welt auch als einen Bereich der Werte betrachteten, ist jedoch der Meinung, dass seit Socrates und später auch Plato das Universum in werteunterschiedliche Bereiche zergliedert wurde. In dem niedrigeren Bereich, der physischen Welt, setzt sich das Böse gegen das Gute durch, und die illusorische Schönheit stellt die echte in den Schatten. Wollten die Griechen also über das höchste Gut oder die absolute Schönheit sprechen, mussten sie zunächst die physische Welt „verlassen“, um in den oberen Bereich des reinen Geistes aufsteigen zu können.²²⁴

Die modernen Europäer dagegen betrachten das Universum aus Sicht der Naturwissenschaft. Die Naturwissenschaft und die dazugehörige Weltanschauung preisen „Objektivität“ an und streben danach, alle subjektiven Elemente zu eliminieren und behaupten, axiologisch neutral zu sein. Für sie besteht das Universum aus natürlichen Erscheinungen, die im Prozess einer dauernden Verwandlung völlig frei von Werten sind. So sind die Europäer der Ansicht, dass alle Werte, wie das Schöne und das Gute, nur Produkte der menschlichen Subjektivität sind, von Menschen der objektiven Welt zugefügt werden und mit der wirklichen Welt nichts zu tun haben. Wenn sie in diesem Zusammenhang überhaupt über Werte reden wollen, müssten sie zunächst die physische Welt ausblenden und eine Art von transzendentalen Bereich einrichten; erst dann hätten sie einen Raum für Werte.²²⁵ Sie haben also in dieser Hinsicht etwa ein ähnliches Problem, wie es gerade bei den antiken Griechen beschrieben wurde.

3.5.2. Die „Werttheorie“ der chinesischen Philosophie nach Fang Dongmei

In diesem Zusammenhang ist die chinesische Philosophie laut Fang Dongmei radikal verschieden von der des Westens. Er spricht davon, dass hier die Wasserscheide zwischen chinesischer und europäischer Kultur liegt und meint:

„Der große Unterschied zwischen westlichem und chinesischem Naturalismus ist, dass der erstere die axiologische Neutralität behauptet und der letztere von

²²⁴ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 40.

²²⁵ Vgl. ebd.

einer wertorientierten Kosmologie und philosophischen Anthropologie abhängt.²²⁶

In dieser Arbeit wird nun versucht, die Werttheorie in der chinesischen Philosophie aus zwei Aspekten zu erörtern. Dazu wird zuerst dargestellt, wie Fang Dongmei die Werttheorie in der klassischen chinesischen Philosophie erklärt und dann die Werttheorie aus seiner Sicht dagegengestellt.

3.5.2.1. Die „Werttheorie“ im chinesischen Altertum

Im Gegensatz zur westlichen Welt betrachteten nach Fang Dongmei fast alle Schulen der chinesischen Philosophie – wie wegen seiner Bedeutung bereits mehrfach erwähnt – das Universum als die Konfluenz des Universallebens, in dessen Mitte die materiellen Bedingungen und die geistigen Phänomene so miteinander verschmolzen sind, dass sie ein unzertrennliches Ganzes bilden. Alle Werteideale, einschließlich des höchsten Guten sowie der perfekten Schönheit, können als Strömung lebendiger Kraft völlig realisiert werden.²²⁷

Nach Fang Dongmeis Auffassung wird das Universum in der chinesischen Philosophie sowohl als aktives Feld des moralisch Guten als auch als idealer Bereich der Schönheit betrachtet. Die Idee vom Wert und die daraus resultierende, auf Werte fixierte Ontologie werden in der „Großen Abhandlung“ vom *Buch der Wandlungen* 易经·系辞传 entwickelt.²²⁸ Fang Dongmei beruft sich mehrfach auf Aussagen dieses Buches, was folgende Beispiele zeigen sollen:

„Yi yin yi yang zhi wie dao, ji zhi zhe shan ye, cheng zhi zhe sheng ye, ren zhe jian zhe wei zhi ren, zhi zhe jian zhe wei zhe zhi“

一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也，仁者见之谓之仁，知者见之谓之知

²²⁶ Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 11.

²²⁷ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 40.

²²⁸ Vgl. Fang Dongmei: „The World and the Individual in Chinese Metaphysics“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 34.

(Was einmal das Yin und einmal das Yang hervortreten lässt, das ist das Tao. Als Fortsetzender ist es gut, als Vollender ist es das Leben. Der Gütige entdeckt es und nennt es gütig. Der Weise entdeckt es und nennt es weise).²²⁹

„Qian yi yi zhi, kun yi jian neng“

乾以易知，坤以简能

(Qian – die schöpferische Funktion des Himmels – erkennt durch das Leichte. Kun – die fruchtbare Funktion der Erde – vermag durch das Einfache).²³⁰

„Yi jian zhi shan pei zhi de“

易简之善配至德

(Durch das Gute des Leichten und Einfachen entspricht es der höchsten Art).²³¹

„Tian di she wie, er yi xing hu qi zhong yi, cheng xing cun cun, dao yi zhi men“

天地设位，而易行乎其中矣，成性存存，道义之门

(Himmel und Erde bestimmen den Schauplatz, und die Wandlungen vollziehen sich inmitten davon. Das vollendete Wesen des Menschen, das sich dauernd erhält, ist das Tor des Tao und der Gerechtigkeit).²³²

Was die taoistische Auffassung anbelangt, gibt Fang Dongmei zwar zu, dass die späteren Taoisten das Universum als ständigen Prozess der Natur betrachteten und dabei die Idee des Guten und Bösen außer Acht ließen. Er beharrt jedoch darauf, dass dieses nicht das ursprüngliche Motiv von Laozi gewesen sein konnte. Er ist der Meinung, dass dieser nie eine Abneigung gegen die Annahme eines moralischen Universums gezeigt hat. *Tao* und *De* (Tugend) sind die wahren Eigenschaften, die dem Universum innewohnen. Alle Dinge leben von ihnen und es gehört zu ihrem Wesen, dass sie „Wert“ besitzen. Wert ist intrinsisch in allem.²³³

²²⁹ Vgl. *Yijing. Xici* I. 5, Gao Heng: *Zhouyi dazhuan jinzhū*, 1983, S. 514. Deutsche Übersetzung: Richard Wilhelm, 2007, S. 297-299.

²³⁰ Vgl. *Yijing. Xici* I. 1, Gao Heng: *Zhouyi dazhuan jinzhū*, 1983, S. 506. Deutsche Übersetzung: Richard Wilhelm, 2007, S. 286.

²³¹ Vgl. *Yijing. Xici* I. 6, Gao Heng: *Zhouyi dazhuan jinzhū*, 1983, S. 517. Deutsche Übersetzung: Richard Wilhelm, 2007, S. 302.

²³² Vgl. *Yijing. Xici* I. 7, Gao Heng: *Zhouyi dazhuan jinzhū*, 1983, S. 518. Deutsche Übersetzung: Richard Wilhelm, 2007, S. 303.

²³³ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 41.

Abgesehen von dem allgemeinen moralischen Wert ist der ästhetische Wert laut Fang Dongmei ebenfalls allgegenwärtig im Universum; seine Existenz ist unbestritten in der chinesischen Geistesgeschichte. Im *Zhuangzi* heißt es beispielsweise:

„Sheng ren zhe, yuan tian di zhi mei er da wan wu zhi li“

圣人者，原天地之美而达万物之理

(Der Weise ist derjenige, der das Prinzip aller Dinge auf der Grundlage der kosmischen Schönheit begreift).²³⁴

Diese Aussage enthüllt nach Fang Dongmei die geheimnisvolle Tiefe der chinesischen Seele. Chinesen müssen zuerst Künstler werden, bevor sie zum Denker reifen. Ihre Wahrnehmungen von Dingen entspringen meistens Intuitionen vom Wesen der Schönheit. Fang Dongmei meint, dass die Chinesen zwar begabte Künstler sind, es ihnen jedoch an wissenschaftlichem Interesse mangle.²³⁵

Es ist zwar eine allgemeine Strömung der Axiologie in der chinesischen Philosophie etwas späterer Zeit auszumachen, da sich die Denker auf die Konzepte von Yin, Yang und der fünf Elemente (*Yinyang wuxing* 阴阳五行) für die Beschreibung und Erklärung von natürlichen Prozessen stützten, so dass man generell von Naturalismus sprechen konnte,²³⁶ doch hält Fang Dongmei daran fest, dass es auch in dieser Zeitspanne eine allgemeine Tendenz gab, ein mit Wert erfülltes Universum anzunehmen. Er begründet diese Ansicht damit, dass die fünf Elemente mit den fünf Tugendbegriffen in Beziehung gesetzt wurden. Am deutlichsten sei dieses in den Theorien von Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104 v. Chr.), Ban Gu 班固 (32–92), Zheng Kangcheng 郑康成 (127–200) und Zhao Qi 赵岐 (108–201) hervorgetreten.²³⁷

Nach Auswertung der Ansichten vieler wichtiger Denker in der chinesischen Philosophiegeschichte kommt Fang Dongmei zu der Erkenntnis, „dass sich die chinesischen Philosophen immer bemühten, die kosmische Ordnung unter Berücksichtigung von Werten zu erklären. Daher sei die chinesische Kosmologie im Wesentlichen eine wertorientierte Philosophie“.²³⁸

²³⁴ *Zhuangzi*. XXII, Guo Qingfan 郭庆藩: *Zhuangzi jishi* 庄子集释, Xibian zhuzi jicheng 新编诸子集成, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 1985, S. 735.

²³⁵ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S.41-42.

²³⁶ Vgl. Malek, Roman: *Das Tao des Himmels*, 1996, S. 36-37.

²³⁷ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 42.

²³⁸ Ebd., S. 41.

3.5.2.2. Die Werttheorie nach Fang Dongmei

Nach der chinesischen Philosophie hat der Kosmos räumliche und zeitliche Dimensionen; Fang Dongmei übernimmt diese traditionelle Auslegung. Seiner Ansicht nach ist der Kosmos die Gesamtheit aller Existenz, und nichts ist außerhalb des Kosmos, so dass auch Werte einschließlich geistiger und axiologischer Kriterien zu ihm gehören. Er drückt dieses unmissverständlich aus: „Das Universum ist nach chinesischer Weisheit voller moralischer und künstlerischer Eigenschaften und daher grundsätzlich ein Bereich von Werten“.²³⁹

Fang Dongmei beanstandet eine Denkweise, die Werte und objektive Welt getrennt betrachtet. Für ihn ist diese Denkweise gefährlich, weil dadurch Werte, Lebensideale und Lebensziele ihre Grundlage verlieren. Seine Begründung lautet:

„Aus Sicht der chinesischen Kultur ist die reale Existenz des Kosmos mit Werten vom Wahren, Guten und Schönen erfüllt. Wenn wir also die Existenz erfassen, können wir gleichzeitig die Werte bewundern. Die neuzeitlichen Europäer aber zerteilten die Natur und brachten objektive Existenz und sinnvolle Werte auseinander, so dass das letzte Ziel des Kosmos sowie das Lebensideal des Menschen als unbegründet und haltlos erscheinen.“²⁴⁰

Fang Dongmei misst die Werte dem Ding selber bei. Das heißt, für ihn werden die Werte der Dinge nicht von anderen verliehen, sondern die Werte kommen vielmehr vom großen Universalleben des Kosmos. Dazu sagt er:

„Gemäß der chinesischen Tradition enthält ein ontologisches System zugleich auch eine Theorie des Wertes, denn alle Formen der Existenz haben einen inneren Wert. Alles ist sinn- und wertvoll so, wie es ist, weil alles am Universalleben teilhat, das aufgrund seines unendlichen Vollkommenheitsideals und seiner ewigen Schöpfungskontinuität unvergänglich ist.“²⁴¹

Die Werte aller Dinge ergeben sich also aus sich selbst, nicht nur, weil alles in der Welt am Universalleben des Kosmos teilhat, sondern auch, weil alles aktiv aufwärts nach Gutem strebt. Alles hat somit Ideal und Hoffnung in sich. Fang Dongmei erläutert das so:

²³⁹ Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 40.

²⁴⁰ Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 18.

²⁴¹ Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 13.

“Das Universum, wie es die chinesischen Philosophen interpretieren, ist kein materielles und mechanisches System, sondern ein Bereich von vitalem Impetus, in dem wir ein alles durchdringendes und allumfassendes Universalleben entdecken können. Seine Bedeutung ist geistig, sein Wert tendiert zum Guten. Weil es geistig ist, kann sich Leben kraft seiner eigenen innewohnenden Fähigkeit zur Kreativität ausdehnen und erweitern, ohne von einer anderweitigen Macht in irgendeiner Weise eingeschränkt oder niedergedrückt zu werden. Weil es zum Guten tendiert, hegt Leben eine große Hoffnung und kann nicht durch die Anwesenheit des Bösen eingeschüchtert werden.”²⁴²

Zudem durchläuft alles in der Welt eine Evolution, so dass die Werte mit dem steigenden Entwicklungsstand zunehmen. „Der Verlauf der Evolution im Kosmos weist die Verbesserung der Qualität und die Anhebung der Werte der Dinge auf.“²⁴³ Gemäß dem verschiedenen Entwicklungsniveau sind auch die Werte der Dinge unterschiedlich und haben zudem verschiedene Stufen. Da der Entwicklungsverlauf nicht stockt, ist alles auf dem Weg zu einem optimalen Zustand und somit zu einem höchsten Wert. Dazu schreibt Fang Dongmei:

„Axiologisch betrachtet ist die Natur eine universale Verkettung kreativer Prozesse, die in verschiedener Abstufung der Werte ablaufen. Diese verschiedene Abstufung der Werte kann die Schönheit, das Wesen des Guten oder den Gehalt an Wahrheit betreffen. Aber alles entwickelt sich weiter bis zur Vollkommenheit.“²⁴⁴

Das Universum ist also keine Struktur aus kalten und starren Materien, sondern vom Wahren, Schönen und Guten erfüllt. Fang Dongmei vertritt die Ansicht, dass das Material einer Substanz durch schöpferische Vernunft und Emotion in freie Ausübung geistlicher Funktion umgewandelt werden kann, wie es in der moralischen Erhebung im Leben des Weisen und im künstlerischen Ausdruck der einzigartigen Formen der Schönheit sichtbar wird. Ontologisch betrachtet ist Natur sowohl ein Bereich der Realität als auch ein Bereich der Werte,

²⁴² Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 95.

²⁴³ Fang Dongmei: *Kexue zhixue yu rensheng*, 2005d, S. 219.

²⁴⁴ Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 26.

die alle Formen der Existenz durchdringen. Die Natur ist somit gut und schön und hat nichts in sich, das Verachtung oder Verurteilung hervorrufen könnte.²⁴⁵

3.6. Begrenzte Substanz und unbegrenzte Funktion

Fang Dongmei charakterisiert ferner die chinesische Kosmologie als eine Vorstellung von begrenzter Substanz mit gleichzeitig unbegrenzter Funktion.²⁴⁶ Das Universum, wie von den Chinesen konzipiert, sei eine Art gut ausgewogenes und harmonisches System, das sachlich leer, geistig jedoch opulent und unversperrt ist. Nur seine physische Form könne begrenzt sein, seine ideale Funktion aber sei im Wesentlichen unendlich.²⁴⁷

Um diese Einsicht genauer zu erläutern, verweist Fang Dongmei zum Vergleich auf die westlichen Gedanken. So betrachteten die alten Griechen das Weltall als etwas Konkretes. Ihr Universum ist geometrisch betrachtet ein begrenzter Baldachin von physischen Phänomenen, die in eine endliche Weite des Raumes verteilt werden. Diese Sichtweise wurde jedoch nicht von den modernen Europäern akzeptiert. Seit Descartes wurde „Raum“ im Wesentlichen als unendliche Ausdehnung betrachtet; das Universum ist danach also eine unendliche Ausdehnung von „Raum“. Zwischen diesen beiden Theorien von Kosmologien, also zwischen der „Endlichkeit“ nach den antiken Griechen und der „Unendlichkeit“ nach den modernen Europäern, nehmen die Chinesen laut Fang Dongmei die mittlere Position ein.²⁴⁸

Das Universum, wie es die Chinesen betrachten, ist einerseits endlich, aber andererseits zugleich unendlich. Nach Fang Dongmei ist es in der chinesischen Philosophie möglich, die wesentliche Form des endlichen Universums in die reine Geistigkeit der unendlichen Funktion zu verwandeln. Das rührt daher, dass sich die Chinesen bei der Beobachtung eines Teils des Universums immer an den Drehpunkt des Taos halten und dabei dem Rest des Universums gegenüber unbefangen und teilnehmend bleiben wollen. Sie sind demzufolge in der moralischen Position, alle Dinge zu einem Zustand wesentlicher Bedingtheit und gegenseitiger Sympathie zu befähigen. Danach ist das Universum also kein geschlossenes System, sondern eine offene Welt, die sich immer wieder selbst erschafft.²⁴⁹

²⁴⁵ Vgl. Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 27.

²⁴⁶ Vgl. Fang Dongmei: „Shengming qingdiao yu meigan“, in: ders.: *Sheng sheng zhi de*, 2005c, S. 153.

²⁴⁷ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 35.

²⁴⁸ Vgl. ebd., S. 35-36.

²⁴⁹ Vgl. ebd., S. 39-40.

4. Kosmos als eine Art Organismus nach Fang Dongmei

Aufgrund der oben genannten Eigenschaften wird die Kosmologie von Fang Dongmei häufig als eine Art Organismus bezeichnet. Viele Forscher vergleichen seine Kosmologie mit der von Alfred North Whitehead (1861–1947) und stellen fest, dass er den Kurs von Whitehead verfolgt und den Kosmos als einen kreativen Prozess ansieht.²⁵⁰ Doch was ist Organismus, warum ist die Kosmologie von Fang Dongmei eine Art Organismus und welche Verbindung gibt es zwischen den Kosmologien von Fang Dongmei und Whitehead? Im Folgenden wird versucht, diese Fragen zu beantworten.

4.1. Organismus in der Philosophie

Der Begriff „Organismus“ ist nicht nur ein biologischer Begriff, er wird auch in Bezug auf das Weltall oder die Erde angewendet, und das Universum wird mit dem menschlichen Organismus verglichen. Als Gegenbegriff zum Mechanismus wird der Begriff Organismus in der Regel gebraucht, „wenn Gegenstände einer Wissenschaft als ganzheitlich, hierarchisch gegliedert und zielgerichtet gekennzeichnet werden sollen“.²⁵¹ Mit Organismus bezeichnet man zudem „ein Naturganzes, in welchem sich sämtliche Teile wechselseitig zueinander wie Mittel und Zweck verhalten. In ihm liegen die Teile eines Ganzen nicht nur äußerlich nebeneinander, ... sondern sie hängen innerlich zusammen und vermitteln einen einheitlichen Prozess, der sich auf das Ganze selbst bezieht.“²⁵²

Die Vorstellung vom organischen Kosmos hat dementsprechend folgende Merkmale:

- (1). Ganzheit: Das Universum ist nicht aus vereinzelt Materieteilchen aufgebaut, sondern wird als eine Ganzheit betrachtet, die sich aus vielen kleinsten Elementen zusammensetzt, die voneinander abhängig sind.

²⁵⁰ Vgl. u.a. Yu Bingyi 余秉颐: „Zhengti yuanrong guangda hexie – Fang Dongmei lun Zhongguo zhexue ziran-guan de hexie jingshen“ 整体圆融 广大和谐——方东美论中国哲学自然观的和谐精神 [Fang Dongmei über die Harmonie des Naturverständnisses der chinesischen Philosophie], in: *Hefei xueyuan xuebao* 合肥学院学报 (社会科学版) [Journal of Hefei University (Social Sciences)], 1 / 2009, S. 53-55, 64; Yu Yixian 俞懿娴: „Yuanrong yu jiti – lun Fang Dongmei, Cheng Shiquan er xiansheng de hexin sixiang“ 圆融与机体——论方东美、程石泉二先生的核心思想 [Harmonie und Organismus – über die Kerngedanken von Fang Dongmei und Cheng Shiquan], in: *Kongzi Zhanjiu* 孔子研究 [Konfuzius Forschung], 3 (2006), S. 57-65.

²⁵¹ Scheerer, Eckart: „Organismus“ II, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Basel, 1984, S. 1336.

²⁵² Kirchner, Friedrich / Carl Michaëlis: *Kirchner's Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*. Fünfte Auflage. Neubearbeitung von Dr. Carl Michaëlis, Leipzig: Dürr'sche Buchhandlung, 1907, S. 411.

- (2). Wechselwirkung: Diese Elemente interagieren ständig miteinander.
- (3). Kontinuität: Ein Organismus unterliegt ständigen Veränderungen. So ist das Universum ein kontinuierliches Feld, das in sich nicht abgeschlossen ist.
- (4). Schöpfungsprozess: Als Organismus ist das Universum Produkt einer dynamischen Entfaltung und ein sich im ständigen Schöpfungsprozess befindlicher Gesamtorganismus.
- (5). Innere Zweckmäßigkeit: Der Kosmos wird teleologisch betrachtet. Veränderungs- und Schöpfungsprozess haben ihre bestimmten Richtungen und Ziele.

4.2. Fang Dongmei und Whitehead

Alfred North Whitehead war einer der wichtigsten Metaphysiker des zwanzigsten Jahrhunderts. Die moderne Philosophie dieser Zeit wurde von einer Stimmung der Anti-Metaphysik beherrscht. Whitehead jedoch beharrte auf der spekulativen Tradition der abendländischen Philosophie und bekräftigte ihre metaphysische Funktion. „Prozess und Realität“ (1929) gilt als sein philosophisches Hauptwerk und eines der wichtigsten der westlichen Metaphysik. In ihm gab er seiner „Philosophie des Organismus“ die Form. Am Anfang dieses Buches erwähnte er, dass die Philosophie des Organismus im allgemeinen der Position einiger Strömungen indischen oder chinesischen Denkens mehr zu entsprechen scheint als denen westasiatischer oder europäischer Denken. Für die eine Seite ist der „Prozess“ elementar und für die andere Seite ist das „Tatsächliche“.²⁵³ Genau aus diesem Grund findet Whitehead große Beachtung bei den chinesischen Philosophen.

Unter den modernen chinesischen Philosophen war Fang Dongmei der erste, der der Philosophie von Whitehead Aufmerksamkeit schenkte und dessen Philosophie des Organismus mit dem chinesischen „*Jiti zhuyi*“ 机体主义 wiedergab.²⁵⁴ Er erwähnte ihn und seine Philosophie in drei seiner Schriften und beachtete Whiteheads Werke mit großem Interesse, da ihn dessen Idee des „kreativen Fortschreitens“²⁵⁵ und seine Kritik am naturwissenschaftlichen Materialismus der Neuzeit sehr ansprachen.²⁵⁶

Fang Dongmei schreibt:

²⁵³ Vgl. Whitehead, Alfred North: *Process and Reality*, 1978, S. 7; deutsche Übersetzung: 1979, S. 38.

²⁵⁴ Vgl. Yu Yih-Hsien: „Two Chinese Philosophers and Whitehead Encountered“, 2005, S. 239.

²⁵⁵ Whitehead, Alfred North: *Process and Reality*, 1978, S. 21; deutsche Übersetzung: 1979, S. 62.

²⁵⁶ Vgl. Yu Yih-Hsien: „Two Chinese Philosophers and Whitehead Encountered“, 2005, S. 239.

„An manchen Stellen habe ich absichtlich einige Sätze zitiert, deren Inhalte den Ansichten von Bergson und Whitehead ähneln. Würden diese beiden nur ein wenig weiter gehen und mit der chinesischen Kultur in Kontakt kommen, würden sie erkennen, dass ihre Auffassung vom mit reichlich Leben erfüllten Kosmos von der chinesischen Philosophie geteilt wird.“²⁵⁷

Als Fang Dongmei im Jahre 1974 über die Philosophie des *Buches der Wandlungen* unterrichtete, sagte er u.a.:

„Wir befinden uns in einer neuen Zeit. Nachdem wir die indische und die abendländische Philosophie kennengelernt haben, hat sich unsere Auffassung von früher ein wenig gewandelt. Wir können nunmehr von der Philosophie des *Buches der Wandlungen* nicht nur im engeren Sinne, sondern auch im weitesten Sinne reden, indem wir die reine konfuzianische Denkweise mit der buddhistischen, und gleichzeitig in vieler Hinsicht mit den Philosophien von Henri Bergson und Whitehead verknüpfen.“²⁵⁸

Fang Dongmei schätzte besonders Whitehead, da dieser einen Kosmos befürwortet, der sich ständig im Prozess befindet und zugleich die materialistische Kosmologie, die an einen nur aus Materie bestehenden Kosmos glaubt, heftig kritisiert. Seine Philosophie passt somit mit der Kosmologie der chinesischen Denkweise gut zusammen. Fang Dongmei teilte deshalb Whiteheads Ansichten hinsichtlich folgender Aspekte:

4.2.1. Kritik zu der Zweiteilung der Natur

Die ablehnende Einstellung Fang Dongmeis zu der „Zweiteilung der Natur“ in der abendländischen Tradition teilt auch Whitehead. Er missbilligt die Trennung zwischen Materie und Geist wie bei Descartes sowie die zwischen transzendentaler, metaphysischer und physikalisch-empirischer Realität wie bei Kant. Er ist der Ansicht, dass nichts in unserer Erfahrung ausschließlich aus Materie oder ausschließlich aus Geist besteht.²⁵⁹

Die „Zweiteilung der Natur“ stammt ursprünglich von John Locke, der zwischen primären und sekundären Qualitäten unterschied. Primäre Qualitäten sind nach ihm die Eigen-

²⁵⁷ Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. iii.

²⁵⁸ Fang Dongmei: *Yuanshi rujia dao jia zhexue*, 2005e, S. 211.

²⁵⁹ Vgl. Hauskeller, Michael: *Alfred North Whitehead – Zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag, 1994, S. 77.

schaften wie Ausdehnung, Festigkeit oder Gestalt, die den Substanzen innewohnen. Sekundäre Qualitäten dagegen sind nicht direkt im Körper des Gegenstandes vorzufinden, sondern werden von unserer Wahrnehmung hineininterpretiert.²⁶⁰ Diese Unterscheidung trennt also die Natur in zwei isolierte Teile.

Ein Blick auf die Werke Fang Dongmeis zeigt dagegen, dass er sich sein ganzes Leben lang gegen die Zweiteilung der Natur wehrte. Schon im Jahre 1927 schrieb er in seinem Buch „Wissenschaft, Philosophie und Leben“:

„Die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten ist ein Fehler der neuzeitlichen wissenschaftlichen Entwicklung. Professor Whitehead nannte diesen Fehler ‚Zweiteilung der Natur‘ (*the bifurcation of Nature*). Die Naturwissenschaftler dieser Richtung spalten den vollständigen Kosmos in zwei Teile. Auf der einen Seite ist Materie mit ihren primären Qualitäten und auf der anderen Seite Geist mit seinen sekundären Qualitäten. Neuzeitliche Naturwissenschaftler wie Johannes Kepler, Galileo Galilei, Isaac Newton und andere hielten an dieser Fehleinschätzung fest, und sogar Philosophen wie René Descartes und John Locke wurden von diesem Gedanken beeinflusst und konnten sich nicht aus seinen Schlingen lösen. Diese Lehre übt also einen großen Einfluss aus.“²⁶¹

Einige Jahrzehnte später bekräftigte Fang Dongmei in seinem Buch *The Chinese View of Life – The Philosophy of comprehensive harmony* seine Ansicht hierzu:

„Die neuzeitlichen Europäer hielten die Wissenschaft für ein systematisches Studium von organischer und anorganischer Natur, vergaßen dabei aber den Menschen. Die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten tendiert offensichtlich dazu, Menschen aus der wahren Natur auszuschließen.“²⁶²

In seinem Artikel „Drei Arten von philosophischer Weisheit“ (Zhexue san hui 哲学三慧) weist Fang Dongmei mit Nachdruck darauf hin, dass die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten, zwischen Wahrnehmung und Vernunft, Geist und Materie,

²⁶⁰ Vgl. Locke, John: *Versuch über den menschlichen Verstand*, übersetzt und erläutert von J. H. von Kirchmann, Leipzig: Verlag der Dür’schen Buchhandlung, 1894, S. 140-143.

²⁶¹ Fang Dongmei: *Kexue zhaxue yu rensheng*, 2005d, S. 178.

²⁶² Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 19.

Lebenskraft und Mechanismus, Körper und Seele, Phänomen und Noumenon, Erscheinung und Realität sowie zwischen Stoff und Energie in den neuzeitlichen europäischen Wissenschaften zum Dualismus und Widerspruch führte.²⁶³ Die Ablehnung Whiteheads zu der Zweiteilung kann seiner Meinung nach die Mängel des Dualismus beseitigen.²⁶⁴

4.2.2. Kritik zu der Isolierung und Abstrahierung des Kosmos

Fang Dongmei ist gegen die rein materialistische Interpretation des Kosmos. Er ist vielmehr der Meinung, dass die neuzeitliche Naturwissenschaft die Natur nur mit mathematischen Methoden erforsche und diese extrem abstrakt seien.²⁶⁵

Die verschiedenen Systeme im Kosmos sind seiner Ansicht nach zusammengehörig und eng miteinander verbunden, ja geradezu verzahnt. Er schreibt dazu:

„Während des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts traten wissenschaftliche Talente in großer Anzahl hervor, die mathematische Methoden einbrachten und nach Gesetzen und Regeln zur Erklärung des Kosmos suchten. Aber die Naturwissenschaft hielt den unendlich großen und mannigfaltigen Kosmos Schritt für Schritt in Schranken und vereinfachte ihn zu einem gleichmäßigen und stillen System. So ordnete Kepler ungleichartige Planetenbewegungen mit den nach ihm benannten Gesetzen, und lebhaftere Bewegungen von Gegenständen erklärte Galilei mit den Fallgesetzen, während komplizierte Verhältnisse von Objekten Newton mit dem Gravitationsgesetz begründete. Der Materialismus mutierte also zu einer Theorie der Gesetzmäßigkeit. Das Ideal der Naturwissenschaft besteht zwar darin, Ordnung und Gesetzlichkeit in den komplizierten Erscheinungen des Kosmos zu finden, und sie ist dabei auf abstrakte mathematische Methoden angewiesen, die durchaus fruchtbare Erfolge bringen, jedoch auch unvermeidlich eigenmächtig und einseitig sind. Die reale Welt ist nun einmal vielfältig und abwechslungsreich, und wenn Wissenschaftler nur quantitative Gestalten abstrahieren und sie zu allgemeingültigen Gesetzen generalisieren, ignorieren sie bestehende Unterschiedlichkeiten. Abstrahierung und Verallgemeinerung machen zwar menschliche Gedanken klarer, aber diese sind schließlich Strukturen mit Namen und Worten. Wenn wir uns also nur an solche Namen und Worte

²⁶³ Vgl. Fang Dongmei: „Zhaxue san hui“, in: ders.: *Sheng sheng zhi de*, 2005c, S. 191.

²⁶⁴ Vgl. Yu Yih-Hsien: „Two Chinese Philosophers and Whitehead Encountered“, 2005, S. 247.

²⁶⁵ Vgl. Fang Dongmei: „Shengming qingdiao yu meigan“, in: ders.: *Sheng sheng zhi de*, 2005c, S. 169.

klammern und auf die Unterschiedlichkeiten in der realen Welt verzichten, verlieren wir dabei das Wesentliche. Diesen Fehler beging die neuzeitliche Naturwissenschaft, als sie zu viel Gewicht auf die Abstrahierung legte, das Konkrete aber vernachlässigte. Dieses wurde von Whitehead als ‚Trugschluss der unangebrachten Konkretisierung‘ (*The fallacy of misplaced concreteness*)²⁶⁶ bezeichnet.²⁶⁷

Whitehead wendet sich also ebenfalls gegen eine mechanistische Naturauffassung. Er lehnt somit jene Ansicht ab, die ein konkretes physisches Objekt im Universum als eine einfache räumliche oder zeitliche Ausdehnung sieht, ohne jeglichen Bezug auf seine Beziehungen zu anderen räumlichen oder zeitlichen Ausdehnungen.²⁶⁸

In einer späteren Vorlesung erläutert Fang Dongmei den Standpunkt Whiteheads noch detaillierter:

„Whitehead untersuchte als ausgebildeter Mathematiker nicht nur die klassischen Wissenschaften, sondern befasste sich auch mit der Relativitätstheorie und der Quantenphysik und konnte somit durchaus Kenntnisse in den modernen naturwissenschaftlichen Fächern vorweisen. Um Kosmos und Leben zu verstehen, muss man seiner Ansicht nach die isolierten Systeme der Naturwissenschaften abreißen und eine organische Philosophie etablieren, die diese isolierten Systeme innig miteinander verbindet. Diese organische Philosophie beinhaltet somit alle einzelnen Wissenschaften. Aus der Sicht der organischen Philosophie ist das ganze Universum eine organische Einheit. Das heißt, das ganze Universum ist wie ein Organismus; alle Teile darin sind unterschiedlich, jedoch miteinander eng verbunden wie die Körperteile eines Menschen.“²⁶⁹

Aus diesen Gründen sieht Fang Dongmei bei der Philosophie Whiteheads, die aus Gedanken von Spinoza und Leibniz entwickelt wurde, an vielen Stellen eine Vergleichbarkeit mit der chinesischen Philosophie.²⁷⁰

²⁶⁶ Vgl. Whitehead, Alfred North: *Science and the Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1925, S. 51, 69-74.

²⁶⁷ Fang Dongmei: *Kexue zhaxue yu rensheng*, 2005d, S. 216f.

²⁶⁸ Vgl. Yu Yih-Hsien: „Two Chinese Philosophers and Whitehead Encountered“, 2005, S. 249.

²⁶⁹ Fang Dongmei: *Huayanzong zhaxue (shang)*, 2005h, S. 411.

²⁷⁰ Vgl. ebd., S. 412.

Dabei betont er immer wieder, dass die chinesische Metaphysik eine transzendente immanente Metaphysik ist, die das gesamte Universum durchleuchte, die Einheit des Organismus unterstreiche und die Fehler vermeide, die die Isolierung und abstrakte Analyse verursachten. Somit ist die chinesische Metaphysik für Fang Dongmei eine organische, die den Kosmos als eine Einheit sieht und sich durch die Ontologie, Kosmologie und Axiologie zieht. Sie offenbare durch Kunst, Moral und Religion das wahre Gesicht des Kosmos.²⁷¹

4.2.3. Kritik zu der Sicht des Kosmos als einer toten Maschine

In der Philosophie von Whitehead setzt sich der Kosmos also nicht aus Substanzen, sondern aus elementaren, ineinandergreifenden sowie miteinander verwobenen Prozessen und Relationen zusammen. Er betrachtet die Welt somit als einen ganzheitlich strukturierten und schöpferischen Organismus, der den Menschen, die Welt und Gott harmonisch umfasst und versteht die Natur als ein ständiges kreatives Fortschreiten, das weder die mechanistische Bewegung eines passiven Naturstoffs noch ein allein quantitatives Wachstum, sondern auch eine qualitative Weiterentwicklung der vielen Individuen sei.²⁷²

Whitehead befürwortet einen Kosmos, der sich ständig im Prozess befindet und kritisiert heftig die materialistische Kosmologie, die den Kosmos nur aus Materie bestehend sieht. Fang Dongmei ist der Ansicht, dass diese Philosophie Whiteheads mit der Kosmologie der chinesischen Philosophie gut zusammenpasst, da die Kosmologien der verschiedenen philosophischen Schulen Chinas sich einig seien, dass die Natur ein schöpferischer Prozess ist, denn in der Raumzeit griffen alle Leben ineinander, und jedes Leben sei selbst-schöpferisch. Dabei beruft er sich besonders auf das *Buch der Wandlungen*, das von allen philosophischen Schulen Chinas hochgeschätzt wird. Eine wichtige Lehre dieses Buches ist nach Fang die Annahme, dass der Kosmos (*Yuzhou*) ein ständig schöpferischer, vitaler Impetus und metaphysisch ein kreativer Prozess sei. Er stellt fest, dass insgesamt die Kosmologie des *Buches der Wandlungen* mit dem Prozessgedanken übereinstimmt.²⁷³

Fang Dongmeis eigene Kosmologie ist grundsätzlich eine Weiterführung der traditionellen chinesischen Kosmologie, die er mit der modernen philosophischen Sprache darlegt und reformiert. Er hieß daher die Auffassung Whiteheads vom Kosmos gut, da sie seiner Ansicht nach der traditionellen chinesischen Kosmologie sehr ähnlich ist. Fang Dongmei ist der

²⁷¹ Vgl. Fang Dongmei: *Yuanshi rujia daoia zhaxue*, 2005e, S. 23.

²⁷² Vgl. Skirke, Ulf: *Technologie und Selbstorganisation. Zum Problem eines zukunftsfähigen Fortschrittsbegriffs*, Hamburg, Universität Dissertation 1997, S. 213.

²⁷³ Vgl. Fang Dongmei: „The World and the Individual in Chinese Metaphysics“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 33-35.

Meinung, dass die naturwissenschaftliche Kosmologie Raum und Zeit als ein abstraktes System mit unzähligen vielen Teilchen versteht und dieses mit der chinesischen Weltvorstellung ganz unvereinbar ist. Für ihn ist der Raum der Chinesen ein ästhetischer Ort mit Gefühl und Bedeutung, die Zeit ein kreativer Prozess und damit der Kosmos von endlicher Gestalt mit unendlicher Funktion.²⁷⁴

Wie oben ausführlich dargestellt wurde, kritisierte Fang Dongmei ebenfalls die Sichtweise der Naturwissenschaften, die die Welt als eine Ansammlung von Dingen beschreibt. Für ihn ist der Entwicklungsgang im gesamten Universum verbreitet. Im Himmel, auf der Erde und für jedes Leben gibt es diesen Entwicklungsgang. Die Natur wandert, wandelt und schreitet ununterbrochen fort.²⁷⁵ Fang Dongmei verbindet geradewegs den von Whitehead geprägten Begriff „kreativen Fortschritt“ mit seinem eigenen Gedanken und setzt beide gleich. Er sagt: „In der Natur erscheinen überall neue Dinge. Wenn wir das wunderbare Wort von Whitehead entlehnen, können wir sagen, dass die großartige Natur ein kreativer Fortschritt (*creative advance*) ist“.²⁷⁶

4.3. Fang Dongmeis Verständnis vom Organismus

Fang Dongmei ist der Meinung, dass die Philosophie Whiteheads zum selben Resultat führt wie die chinesische. Er benutzt das Wort „Organismus“ im Sinne von Whitehead, um die traditionelle chinesische Philosophie zu bezeichnen und stellt 1964 in seinem Artikel „Die Welt und das Individuum in der chinesischen Metaphysik“ diesen Begriff vor:

„Organismus als Denkform kann zweiseitig charakterisiert werden. Auf der negativen Seite verurteilt Organismus die Ansicht bzw. das Bemühen, (1) Dinge und Personen als absolut isolierte Systeme anzusehen, (2) die Fülle der Wirklichkeit auf eine beschränkte mechanische Ordnung von lediglich nebeneinanderstehenden Bestandteilen zu reduzieren und (3) das dynamische Universum in ein dicht verschlossenes und vollständig entwickeltes System ohne kontinuierliche Kreativität zu drücken. Auf der positiven Seite ist Organismus die Bestrebung, das ganze Universum in seinem Reichtum und seiner Fülle in allen Aspekten zu umfassen. Dabei hat die zugrundeliegende Einheit keine abstrakte Form, sondern inmitten der Erfahrungsvielfalt kann man eine Reihe organischer Kom-

²⁷⁴ Vgl. Yu Yih-Hsie: „Two Chinese Philosophers and Whitehead Encountered“, 2005, S. 246.

²⁷⁵ Vgl. Fang Dongmei: *Kexue zhexue yu rensheng*, 2005d, S. 214.

²⁷⁶ Vgl. ebd., S. 202-203.

plexe als Einheit erkennen wie zum Beispiel die Einheit des Seins, die Einheit der Existenz, die Einheit des Lebens sowie die Einheit des Wertes. Aber all die vielfältigen Einheiten sind so, dass sie miteinander verschmolzen sind und eine gegenseitige Relevanz und wesentliche Wechselbeziehung haben.“²⁷⁷

4.4. Organismus in der traditionellen chinesischen Philosophie

Die Kosmologie in der chinesischen Philosophie ist Fang Dongmei zufolge eine organische Kosmologie im Sinne von Alfred North Whitehead. Obwohl es in ihr verschiedene Schulen gibt, haben ihre Grundgedanken seines Erachtens doch Berührungspunkte und grundlegenden Charakter. Organismus ist für ihn somit die erste Gemeinsamkeit der unterschiedlichen chinesischen philosophischen Schulen. Er schreibt dazu:

„Die chinesische Philosophie, ganz gleich aus welcher Kategorie und welcher Schule sie stammt, erklärt den Kosmos immer als eine allumfassende Einheit. Dieses ist – nach einer konfuzianischen Deutung – die Lehre von der tiefgreifenden Einheit (*Yi yi guan zhi* 一以贯之). Dieses ist die erste Gemeinsamkeit der verschiedenen chinesischen philosophischen Schulen.“²⁷⁸

Diese tiefgreifende Einheit bezeichnet er auch als „den Organismus der chinesischen Philosophie“²⁷⁹, den er detailliert in den Lehren der verschiedenen philosophischen Schulen Chinas untersucht.

4.4.1. Organismus in der Huayan-Schule des Buddhismus

Fang Dongmei ist nicht nur mit den konfuzianistischen und taoistischen Klassikern vertraut, sondern kennt sich auch in dem umfänglichen buddhistischen Kanon gut aus. Der Buddhismus hat seiner Meinung nach die Welt- und Lebensanschauung der Chinesen nicht verändert, sondern wurde – im Gegenteil – sinisiert, was sich besonders im chinesischen Mahayana-Buddhismus zeige. Obwohl es innerhalb des Mahayana-Buddhismus wiederum verschiedene

²⁷⁷ Fang Dongmei: „The World and the Individual in Chinese Metaphysics“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 30.

²⁷⁸ Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue zhi tongxing yu tedian“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 88.

²⁷⁹ Vgl. Yu Bingyi 余秉颐: „Fang Dongmei lun zhongguo zhexue de ‚jiti zhuyi‘“ 方东美论中国哲学的“机体主义” [Fang Dongmei über den „Organismus“ in der chinesischen Philosophie], in: *Xueshu yuekan* 学术月刊 [Academic monthly], 3 (1999), S. 61.

Schulen gäbe, stimmten ihre Erklärungen zum Kosmos – mit nur geringen Abweichungen – überein. Er sagt dazu:

„Die Mahayana-Buddhisten der unterschiedlichen Schulen entwickelten zwar verschiedene Weltall-Entstehungstheorien, doch sobald sie sich der Verwirklichung der vollkommenen Weisheit näherten, vereinigten sie sich fast einstimmig zur idealen Harmonie.“²⁸⁰

Unter den vielen Schulrichtungen des Buddhismus schenkt Fang Dongmei der Huayan-Schule (*Huayan zong* 华严宗) besondere Aufmerksamkeit. Diese Schule ist für ihn der Gipfel des chinesischen Buddhismus, da nach seiner Überzeugung ihre Philosophie den harmonischen Geist des Buddhismus in vollem Maße zum Ausdruck bringe. Die Grundhaltung dieser Philosophie sei der harmonische und organische Geist und dieser kennzeichne den Höhepunkt der gesamten buddhistischen Philosophie.²⁸¹

Fang Dongmei ist überhaupt der Ansicht, dass die chinesische Philosophie insgesamt hinsichtlich ihrer Hauptströmungen eine Philosophie des Organismus ist. Die Grundhaltung dabei ist der Geist der allumfassenden Harmonie, wie ihn besonders die Philosophie der Huayan-Schule des Buddhismus verkörpert. Danach ist der Kosmos ein System übergreifender und allesumfassender Einheit. „Der gesamte Kosmos ist wie ein Organismus bzw. wie ein Lebewesen mit Nervensystem, Verdauungsapparat, Blutkreislauf, Muskulatur usw.“, sagt Fang Dongmei, und ergänzt: „Die Abänderung eines winzigen Teils wird das Ganze beeinflussen, weil alles voneinander abhängig ist, sich gegenseitig unterstützt und nicht widerspricht“.²⁸²

An einer anderen Stelle schreibt er:

„Das System der Huayan-Schule ist als eine Form des idealen Realismus Ausdruck des chinesischen Geistes der allumfassenden Harmonie. Die archetypische Buddhaschaft wird durch die Verknüpfung von ‚Geist der höchstenheit‘ und ‚Motivation zur edlen Tat‘, was jeweils von Manjushri (*Wenshu* 文殊) und Samantabhadra (*Puxian* 普贤) veranschaulicht wird, erreicht. Diese Ver-

²⁸⁰ Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 23.

²⁸¹ Vgl. Li Anze 李安泽: „Guangda hexie de zhexue – Fang Dongmei de Huayan Zong zhexue tanjiu“ 广大和谐的哲学——方东美的华严宗哲学探究 [Philosophie der allesumfassenden Harmonie – Untersuchung über die Philosophie der Huayan-Schule des Buddhismus von Fang Dongmei], in: *Zhexue yanjiu* 哲学研究 [Philosophical Researches], 11(2007b), S. 50.

²⁸² Fang Dongmei: *Huayan zong zhexue (shang)*, 2005h, S. 297.

knüpfung der beiden ist die Vollendung der Vollkommenheit, die der wahre und wirkliche Bereich der Weisheit ist, in der jedes Lebewesen die Buddha-Natur in sich erwecken kann.²⁸³

Der Ausgangspunkt für alle akademischen Schulen des Buddhismus sind die Prajñāpāramitā-Sūtren, wobei die Huayan-Schule zusätzlich die Āvatamsaka-Sūtren als Grundlage hat.²⁸⁴ Sowohl die Prajñāpāramitā-Sūtren als auch die Āvatamsaka-Sūtren gehen Fang Dongmei zufolge nicht von einem horizontalen und flachen Kosmosbild aus, sondern von einem vertikalen und mehrdimensionalen. Dabei gleiche der Kosmos einem Turm, der mehrere Schichten hat. Die materielle Welt sei nicht die einzige, und der gesamte Kosmos sei nicht nur ein Bereich der Materie, wie es der neuzeitliche naturwissenschaftliche Materialismus erklärt.²⁸⁵ Außerhalb der physischen Welt gäbe es noch weitere Welten, nämlich die Lebenswelt, die sentimentale Welt, die biologische, die mentale, die psychische, die spirituelle, die geistige und die formlose Welt... Der Kosmos habe mindestens dreiunddreißig Schichten, davon könnten Menschen allerdings nur einige wahrnehmen.²⁸⁶

Weiter erläutert Fang Dongmei:

„In der materiellen Welt gibt es dem Buddhismus zufolge mindestens dreißig vertikale Schichten. Offensichtlich können diese mit sinnlicher Erkenntnis allein nicht erkannt werden, vielmehr müssen mit Verstandeskraft systematische Programme entwickelt und viele sensible Instrumente geschaffen werden, ehe die verschiedenartigen Erscheinungen in dieser materiellen Welt durch Verstand und Vernunft begriffen werden können. Der gesamte Kosmos ist aber nicht nur ein Bereich der Materie, wie es der naturwissenschaftliche Materialismus behauptet, sondern hat viele Facetten. Unabhängig davon, ob wir den Standpunkt der modernen Astronomie, Biologie oder Psychologie einnehmen, können wir diese erkennen, ähnlich wie wir beim Menschen wissen, dass er nicht nur aus einem Körper mit Muskeln besteht, sondern darüber hinaus noch ein Nervensys-

²⁸³ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 7.

²⁸⁴ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo dacheng foxue (shang)* 中国大乘佛学(上) [Philosophie des Mahayana-Buddhismus, Teil I], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005j, S. 365.

²⁸⁵ Vgl. Fang Dongmei: *Huayanzong zhexue (shang)*, 2005h, S. 50.

²⁸⁶ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo dacheng foxue (shang)*, 2005j, S. 372.

tem besitzt, das Informationen aufnimmt, verarbeitet und reagiert, also Leben realisiert.²⁸⁷

Zusätzlich verdeutlicht er mit teilweisen Wiederholungen:

„Mit Worten der Huayan-Schule können wir behaupten, dass es neben der materiellen Welt noch eine Welt der Lebewesen (*You qing shijian* 有情世间) gibt, die biologisch, also ein Bereich des Lebens ist. Leben entstand aus nur einer einzigen Zelle, entwickelte sich von diesem Einzeller zum Mehrzeller und dann zu den niedrigen Lebensformen, ehe es zu den höheren Lebensformen aufstieg, um schließlich über die Wirbeltiere seinen Höhepunkt im Menschen zu erreichen. Außer dieser Evolution vom Niedrigen zum Höheren gibt es aber noch eine schöpferische Entwicklung, aus der dann geistige und seelische Erscheinungen entstehen.“²⁸⁸

Fang Dongmei macht weiterhin klar, dass die höchste Schicht des Kosmos die Welt der Erleuchteten ist, die von Licht, Wahrheit und Schönheit erfüllt ist. Alle Wesen der niedrigeren Schichten können sich doch unbegrenzt in höhere Schichten wandeln, also auch die höchste Schicht, die Welt der Erleuchteten, erreichen. Somit könne theoretisch der ganze Kosmos in die höchste Schicht transformiert werden, ja es sei geradezu der Sinn des momentanen gesamten Kosmos, in die höchste Schicht zu transformieren. Mit allen seinen Wesen existiere er nämlich nicht autonom oder als Selbstzweck. Das Endziel aller Existierenden sei das Buddha-Werden.²⁸⁹ Diese absolute vollkommene Wahrheit integriere alles, was im Kosmos existiert, in eine einheitliche Ganzheit. Nichts im Kosmos werde isoliert, alles sei in allem und damit vereinigt. Der ganze Kosmos bilde eine organische und harmonische Einheit, wobei die Funktion der absoluten Wahrheit die Struktur erkläre und Fragmente in eine einheitliche Ganzheit integriere.²⁹⁰ Die „Transformation aller Wesen“ in der Huayan-Philosophie und der „Kreative Fortschritt“ in der Philosophie des Organismus zielen somit auf dieselbe Tatsache, sie verwenden lediglich zwei verschiedene Bezeichnungen für dasselbe Phänomen.

Fang Dongmei hat die Philosophie der Huayan-Schule des Buddhismus gründlich studiert. Die Patriarchen dieser Schule, Du Shun 杜顺 (557–640), Zhi Yan 智严 (602–668) und

²⁸⁷ Fang Dongmei: *Huayanzong zhexue (shang)*, 2005h, S. 50.

²⁸⁸ Ebd., S. 50-51.

²⁸⁹ Vgl. ebd., S. 52-53, 72.

²⁹⁰ Vgl. ebd., S. 182, 200.

Fa Zang 法藏 (643–720), entwickelten und erarbeiteten theoretische Formulierungen für drei große Ansichten, und zwar für die Ansicht von der wahren Leere, von der Übereinstimmung von Vernunft und Geschehen und von der Einordnung aller Ereignisse im Sinne universeller Kohärenz. Aus diesen Ansichten filtert Fang Dongmei drei Prinzipien heraus: das Prinzip der gegenseitigen Implikation, das der gegenseitigen Relevanz sowie das der allesdurchdringenden Kohärenz.²⁹¹ Er ist der Auffassung, dass die Philosophie der Huayan-Schule ausreichendes organisches Gedankengut enthält, um mit der Philosophie des Organismus von Whitehead gleichgesetzt werden zu können. Wenn man beide hinsichtlich der Metaphysik und der Methodologie vergleiche, erkenne man jeweils eine hervorragende philosophische Leistung.²⁹²

4.4.2. Organismus in der Kosmologie Wang Yangmings

Von den zahlreichen konfuzianischen Gelehrten zeigt Fang Dongmei besonders den Organismus in der Kosmologie Wang Yangmings 王阳明 (1472–1529) auf und präsentiert dabei eine besondere und kreative Interpretation der Philosophie Wangs Yangmings.²⁹³

Im Jahre 1972 veröffentlichte Fang Dongmei den Artikel „Die Kernaussage der Philosophie Wang Yangmings aus geschichtlicher Perspektive“ und wies erneut darauf hin, dass „Organismus“ als Ausdruck eines integrativen Ganzen die Hauptströmung und Charakteristik der verschiedenen chinesischen philosophischen Schulen darstellt. Organismus missbillige laut Fang Dongmei eine pure Zweiteilung als Methode und lehne Dualismus als eine Form von Wahrheit eindeutig ab; zudem verurteile er den Versuch, Menschen und Natur als Gegensätze zu sehen sowie die dynamische Natur des Kosmos in ein geschlossenes System des Stillstands zu zwingen. Organismus ziele darauf, alle Aspekte der überreichen Fülle des Seins, der Existenz, des Lebens und von Werten zu umfassen.²⁹⁴ Organismus lehne es also ab, das innig zusammenhängende System des Kosmos als separates, mechanisches und abgeschlossenes anzusehen.²⁹⁵

²⁹¹ Vgl. Fang Dongmei: „The World and the Individual in Chinese Metaphysics“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 57-58.

²⁹² Vgl. Fang Dongmei: *Huayanyong zhexue (xia)* 华严宗哲学(下) [Philosophie der Huayan-Schule des Buddhismus, Teil II], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005i, S. 412.

²⁹³ Vgl. Shen Suzhen 沈素珍 / Qian Gengsen 钱耕森: „Fang Dongmei lun Wang Yangming zhexue: jiti Zhuyi zhexue“ 方东美论王阳明哲学: 机体主义哲学 [Fang Dongmei über die Philosophie Wang Yangmings: die Philosophie des Organismus], in: *Zhexue dongtai* 哲学动态 [Philosophical Trends], 7 (2010), S. 56.

²⁹⁴ Vgl. Fang Dongmei: „The Essence of Wang Yangming’s Philosophy in a Historical Perspective“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 103.

²⁹⁵ Vgl. Shen Suzhen / Qian Gengsen: „Fang Dongmei lun Wang Yangming zhexue“, 2010, S. 57.

Fang Dongmei ist der Ansicht, dass diese organische Auffassung der Philosophie bereits eine Schlussfolgerung früherer Denker war und nunmehr als Ausgangspunkt für Wang Yangming dient. Dieser war der wichtigste neokonfuzianische Denker der Ming-Dynastie, und sein großer Einfluss reicht unter anderem bis nach Japan. Er verweigerte sich den dualistischen Interpretationen des Neokonfuzianismus nach Zhu Xi 朱熹 (1130–1200), da für ihn Körper, Geist, Wille, Erkenntnis sowie ihre Wirkungen ein vielfältiges System der Untrennbarkeit bilden. Das macht die organische Einheit so kompliziert, da ihr Wesensgehalt für verschiedene Interpretationen zugänglich ist: Für die Einheit des Seins, die der Existenz und des Lebens sowie für die Einheit des Wertes.

Wang Yangming ist der hervortretende Verfechter der Herzenslehre (*Xinxue* 心学) innerhalb des Neokonfuzianismus. Die innere Verbindung des Organismus mit dieser Lehre legt Fang Dongmei offen:

„Mit metaphysischer Begründung behauptet Wang Yangming die Gleichheit von Herz und Natur, von Natur und Vernunft, von Natur und Himmel und vom Herzen des Menschen und dem des Tao. Seine Gedanken sind nur im Lichte seiner Herzenslehre zu verstehen.“²⁹⁶

4.4.3. Organismus in der chinesischen Kosmologie

Die chinesische Philosophie lehnt die dualistische Methode und Theorie ab. Ihre grundlegenden Denkmodelle sind „Einheit von Substanz und Funktion“ (*Ti yong yi ru* 体用一如), „Gleichheit von Veränderung und Konstanz“ (*Bian chang bu er* 变常不二), „Übereinstimmung von Erscheinung und Wesen“ (*Ji xianxiang ji benti* 即现象即本体) und „Gleichheit von Augenblick und Ewigkeit“ (*Ji chana ji yongheng* 即刹那即永恒); diese können überzeugend in der organischen Philosophie interpretiert und belebt werden. Fang Dongmei ist davon überzeugt, dass die chinesischen philosophischen Ideen um ein einheitliches Ganzes kreisen und dieses einsichtig mit Organismus erklärt werden kann.²⁹⁷ So sähe die Kosmologie der traditionellen Philosophie alles im Kosmos als „unzertrennbar zusammenhängende Einheit“ an. Obwohl im Kosmos verschiedene Bereiche verteilt seien, seien diese innig miteinander verknüpft und verschmolzen und stünden in wechselseitiger Relevanz und wesentlicher

²⁹⁶ Fang Dongmei: „The Essence of Wang Yangming’s Philosophy in a Historical Perspective“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 111-112.

²⁹⁷ Vgl. Yu Bingyi: „Fang Dongmei lun zhongguo zhexue de ‚jiti zhuyi‘“, 1999, S. 61.

Wechselbeziehung.²⁹⁸ Belege für seine Auffassung sieht Fang Dongmei in vielen klassischen Texten, wie es die folgenden Beispiele zeigen sollen.

Im Konfuzianismus findet man die Aussagen:

„Wu dao yi yi guan zhi.“

吾道一以贯之

(Das Tao, das ich verkünde, ist eines, das sich in allem findet).²⁹⁹

„Tian xia zhi dong zhe fu yi.“

天下之动贞夫一

(Alle Bewegungen unter dem Himmel werden durch Beharrlichkeit einheitlich).³⁰⁰

Der Taoismus lehrt:

„Bao yi wei tian xia shi.“

抱一为天下式

(Damit umfasst der Heilige die Formgestaltungen in der Welt)³⁰¹, und im Buddhismus gilt für alle Richtungen:

„Yi zhen fa jie mi guan yi qie.“

一真法界弥贯一切

(Die absolute Wahrheit durchdringt alles).³⁰²

Diese und weitere aussagegleiche Texte zeigen laut Fang Dongmei die Verkörperung der Lehre einer tiefgreifenden Einheit. Alles im Universum wird als eine organische Einheit verstanden, alles ist mit allem verbunden.³⁰³

Ferner weist Fang Dongmei darauf hin, dass diese Einheit im Kosmos besonders für die Beziehung zwischen Himmel und Menschen gilt. Das lehre auch die chinesische Philosophie. Die Hauptströmungen der chinesischen Philosophie, nämlich der Konfuzianismus, der

²⁹⁸ Vgl. Fang Dongmei: „The World and the Individual in Chinese Metaphysics“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 30.

²⁹⁹ *Lunyu* IV.15, in: *Zhuzi jicheng*, 1957, S. 81. Deutsche Übersetzung: Kubin, Wolfgang: 2011, S. 95.

³⁰⁰ *Yijing*. *Xici* II.1, Gao Heng: *Zhouyi dazhuan jinzhu*, 1983, S. 557. Deutsche Übersetzung: Richard Wilhelm: 2007, S. 325.

³⁰¹ *Daodejing* 道德经, 22, Zhu Qianzhi 朱谦之: *Laozi jiaoshi* 老子校释, *Xinbian zhuzi jicheng* 新编诸子集成, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 2000, S. 92.

³⁰² Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 23.

³⁰³ Vgl. ebd., S. 108.

Taoismus, der Mohismus und der Buddhismus setzten alle ihre Kräfte für diese Vereinigung zwischen Menschen und Natur ein. Diese Beziehung sei wie die enge Bindung zwischen einer Mutter und ihren Kindern. Himmel, Erde und die Menschen bilden zusammen eine wohlklingende Melodie.³⁰⁴ Genau das ist für Fang Dongmei das Ideal einer organischen Philosophie.³⁰⁵

4.5. Organismus in der Kosmologie Fang Dongmeis

Nachdem die Kosmologie Fang Dongmeis nunmehr ausführlich dargestellt wurde, soll sie hier noch einmal kurz zusammengefasst werden, um ihre Charakteristika übersichtlicher zu machen.

- Bei der Abgrenzung des Umfangs des Kosmos hat Fang Dongmei diesen als die Gesamtheit alles Existierenden definiert. Nach dem chinesischen Wortlaut von „Kosmos“, *Yuzhou*, schließt dieser nicht nur alles im Raum ein, also sichtbare und unsichtbare, materielle und geistige Phänomene, sondern auch Götter. Der Kosmos schließt aber ebenso alles Zeitliche und Endliche ein. Nicht nur die jetzt Existierenden gehören zu ihm, sondern auch diejenigen, die in der Vergangenheit existierten und ebenso jene, die erst in der Zukunft existieren werden. Fang Dongmei betrachtet den Kosmos also in seiner universellen Gesamtheit.
- Hinsichtlich des konkreten Daseins geht Fang Dongmei nicht von der mechanischen Kosmologie aus, die alles als einen leblosen Apparat betrachtet, der festen physikalischen Gesetzen folgt, sondern vertritt einen von Leben erfüllten Kosmos. Als Haupteigenschaft des Lebens sieht er eine fortschreitende, aufsteigende Bewegung, deshalb stimmt er auch der Evolutionstheorie zu. Da diese aufsteigende Bewegung immer weitergehe, sei der Kosmos in gewissem Sinne endlos, befinde sich allerdings in verschiedenen Phasen der Bewegung.
- Entgegen der Auffassung vieler Denker glaubt Fang Dongmei, dass alles in der Welt lebendig ist.
- Der Kosmos ist Fang Dongmei zufolge nicht unveränderlich. Ganz im Gegenteil befinde sich jedes Dasein im Kosmos, ja der Kosmos selbst als Ganzes in einem großen Schöpfungs- und Entwicklungsprozess. Daher bezeichnet er den Kosmos

³⁰⁴ Vgl. Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 27.

³⁰⁵ Vgl. Yu Bingyi: „Fang Dongmei lun zhongguo zhexue de ‚jiti zhuyi‘“, 1999, S. 61.

auch als ein großes Leben, einen Impetus und vergleicht ihn mit dem menschlichen Körper, der insgesamt **ein** Leben ist, obwohl jede seiner Zelle eine eigenständige Existenz hat.

- Jedes Dasein ist mit dem großen Leben des Kosmos so eng verbunden wie ein Wassertropfen mit seinem Fluss. Und da alle Daseinsformen von demselben Leben des Kosmos durchdrungen sind, sind sie voneinander abhängig. Sie fließen innig verbunden gemeinsam in dem großen Lebensfluss.
- Fang Dongmei ist der Ansicht, dass alles in der Welt in diesem einzigartigen Lebensfluss entstanden ist. Jedes konkrete Dasein ist also nicht nur Bestandteil des Kosmos, sondern auch sein Erzeugnis. Er führt diesen Entstehungsprozess auf die schöpferische Natur des Ursprungs des Kosmos zurück, wobei er sich bezüglich dessen Bezeichnung als durchaus aufgeschlossen zeigt. Für ihn deuten das „Taiji“ 太极 oder das „Taiyi“ 太一 (Ureins) aus dem *Buch der Wandlungen*, das „Tao“ 道 im Taoismus und das „Nirwana“ des Buddhismus alle auf dieselbe Wesenheit, nämlich den Ursprung des Kosmos, der alles in der Welt erzeugt, weil seine Natur das Leben selbst ist.
- Obwohl es in der Welt die unterschiedlichsten Dinge gibt, sind sie alle miteinander vereinbar und untereinander nicht entgegengesetzt, sondern bilden zusammen eine harmonische Einheit.
- Fang Dongmei ist der Auffassung, dass der Kosmos sowohl räumlich als auch zeitlich unbegrenzt ist und es innerhalb dieser Unbegrenztheit wiederum unbegrenzte Möglichkeiten gibt. Dementsprechend ist alles mit steigender Kraft ausgestattet und kann sich somit bewegen und positiv entwickeln. Alles hat also die Chance, seinen Wert – der allem innewohnt – zu verwirklichen und sich zu verbessern.

Fazit: Die Kosmologie Fang Dongmeis entspricht seiner Darlegung vom Organismus. Diese und die organische Philosophie in der abendländischen Philosophie passen gut zusammen, so dass man feststellen kann, dass Kosmologie Fang Dongmeis eine organische ist.

4.6. Der historische Hintergrund für Fang Dongmeis organische Philosophie

Fang Dongmei sucht für seine organische Kosmologie nach Anhaltspunkten sowohl in der traditionellen chinesischen Philosophie als auch in der abendländischen Denkweise und Na-

turwissenschaft. Dass er das tut, hat einen erkennbaren Hintergrund. Zu der Zeit, in der Fang Dongmei lebte, befand sich China politisch, wirtschaftlich und kulturell in Verwirrung. Seit dem Opiumkrieg war China den westlichen Ländern in vielerlei Hinsicht unterlegen, und Großteile seiner Intellektuellen verloren die Zuversicht in die traditionelle chinesische Kultur, da sie diese als Fessel für eine Weiterentwicklung ansahen. Der einzige Ausweg schien in der totalen Loslösung von der Tradition und der Hinwendung zum Westen zu liegen. Vor diesem politischen und sozialen Hintergrund wurden abendländische Werke in großer Zahl nach China eingeführt und Idealismus, Materialismus, Rationalismus, Positivismus, Pragmatismus, Atheismus sowie weitere westliche Denkweisen undifferenziert aufgenommen.

Angesichts dieser Strömung gab es natürlich auch Traditionalisten, die sich dieser abendländischen Überflutung widersetzen. Es ist zwar richtig, dass die abendländischen philosophischen Ideen ihre Werte hatten und für China Vorteile bringen konnten, da sie jedoch unsystematisch und damit auch nicht vollkommen überzeugend waren, konnten sie nicht einfach auf China übertragen werden. Nicht wenige chinesische Intellektuelle stellten dieses nüchtern fest und wählten für sich die goldene Mitte zwischen Fortschrittsfeindlichkeit und totaler Verwestlichung. Diese Denker richteten sich nach dem Grundgedanken von Zhang Zhidong 张之洞 (1837–1909), der chinesisches Lernen für das Substantielle und westliches Lernen für das Nützliche (*Zhong xue wei ti, xi xue wei yong* 中学为体, 西学为用) proklamierte, und traten dafür ein, in den Bereichen der angewandten Wissenschaft abendländische Errungenschaften zu entleihen, in den kulturellen Bereichen jedoch weiterhin der Tradition zu folgen. Aus den Schriften Fang Dongmeis kann man erkennen, dass auch er diese Meinung vertrat. Er bevorzugte offensichtlich die traditionelle chinesische Kosmologie und kritisierte scharf die naturwissenschaftliche, mechanische des Abendlandes.

5. „Lebensontologie“ bzw. „Lebensphilosophie“ Fang Dongmeis

Die Kosmologie Fang Dongmeis ist einerseits – wie erwähnt – vergleichbar mit der Philosophie des Organismus von Whitehead, andererseits hat sie aber auch viele Gemeinsamkeiten mit der Lebensontologie von Henri Bergson (1859–1941). Die Philosophie Fang Dongmeis wird zudem auch von vielen Forschern schlechterdings als „Lebensphilosophie“ bzw. „Lebensontologie“ bezeichnet.³⁰⁶ In diesem Abschnitt soll seine Kosmologie unter diesen Aspekten untersucht werden.

³⁰⁶ Vgl. u.a. Deng Liqun 邓利群: „Shengsheng buyi de daode yuandi he yishu yijing – yuzhou, shengming, yishu sanzhe zai Fang Dongmei shengming meixue zhong de guanxi“ 生生不已的道德园地和艺术意境——宇宙、

5.1. Lebensphilosophie Bergsons und deren Einfluss in China

„Leben“ als biologischer Begriff wurde erst im 19. Jahrhundert in Westeuropa zu einem Gegenstand der Philosophie. Der deutsche Philosoph Wilhelm Dilthey (1833–1911) hat als Erster „Leben“ zu einem philosophischen Fachbegriff ausgebaut, ehe dann der französische Philosoph Henri Bergson die Forschung zu „Leben“ weiterentwickelte.³⁰⁷

Die einflussreichste These Bergsons ist sein Begriff „Élan vital“ (vital Impetus), den er in einem seiner Hauptwerke *L'Évolution créatrice* (*Die schöpferische Entwicklung*, frz. 1907, dt. 1912) entfaltet. In diesem Buch lieferte er einen kritischen Beitrag zu der Evolutionstheorie von Charles Darwin (1809–1882), die er für zu mechanistisch hielt, und schlug stattdessen die Theorie der schöpferischen Entwicklung vor. Diese postuliert, dass alles Leben aus dem „Élan vital“, einer Art metaphysischer Urkraft, hervorgeht. Der „Élan vital“ ist in jede Materie eingedrungen und die Quelle einer fast unendlichen Vielfalt von Lebensformen. Er war auch der ursprüngliche Impuls des ersten Lebens überhaupt.³⁰⁸

Leben ist Bergson zufolge ein Aufschwung, ein ununterbrochenes Schaffen von Neuem. Diese ständige Bewegung bezeichnet er als „Dauer“ (Durée), die nicht in einzelne Abschnitte unterteilt werden kann. Diese „Dauer“ betrifft nicht nur das innere Leben des Menschen, sondern ist zugleich auch die Grundlage und der Wesensgehalt der Welt. Sie ist das „Hineindehnen des Vergangenen ins Jetzige [...] Denn Dauer ist ununterbrochenes Fortschreiten der Vergangenheit, die an der Zukunft nagt und im Vorrücken anschwillt“.³⁰⁹ Vergangenheit und Gegenwart werden so im kontinuierlichen Strom des Lebens zusammengefasst. Dauer und die „schöpferische Entwicklung“ des Lebens sind wesensgleich. „Je tiefer wir in das Wesen der Zeit eindringen, desto tiefer begreifen wir, dass Dauer Erfindung und Schöpfung von Formen bedeutet, sowie ein ununterbrochenes Hervortreiben von absolut

生命、艺术三者在方东美生命美学中的关系 [On Fang Dongmei's Thinking about the Relations among Universe, Life and Art], in: *Jiaxing xueyuan xuebao* 嘉兴学院学报 [Journal of Jiaxing University], 4 (2008), S. 22-27; Fu Changzhen 付长珍: „Sheng sheng zhi jing – Fang Dongmei de shengming lixiang“ 生生之境——方东美的生命理想 [Zustand der Kreativität – Über Fang Dongmeis Lebensideal], in: *Qilu xuekan* 齐鲁学刊 [Qilu Journal], 3 (2008), S. 11-15.

³⁰⁷ Vgl. Yi Xianrong 易宪容: „Qing yu li de jiaorong – lun Fang Dongmei de ren de xueshuo“ 情与理的交融——论方东美的人的学说 [Integrierung von Emotion und Ratio – Fang Dongmeis Theorie vom Menschen], in: *Hunan shifan daxue shehui kexue xuebao* 湖南师范大学社会科学学报 [Journal of Hunan Normal University – Social Science], 4 (1991), S. 10.

³⁰⁸ Vgl. Pflug, Günther: „Élan vital“, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel, 1972, S. 437-439.

³⁰⁹ Bergson, Henri: *Schöpferische Entwicklung*, übers. von Gertrud Kantorowicz, Jena: Diederichs Verlag, 1921, S. 9.

Neuem ist“.³¹⁰ Nach Bergsons Verständnis wird das Leben nur bewahrt, wenn sich in ihm eine schöpferische Potenz entwickelt und sich das Leben im Vollzug seiner Dauer steigert, also immer neue Qualitäten hervorbringt.³¹¹

Bergsons These der „schöpferischen Entwicklung“ und bestimmte Gedanken der traditionellen chinesischen Philosophie zeigen eine Wesensverwandtschaft. Das mag der Grund sein, warum seine Lebensphilosophie von den chinesischen Intellektuellen zu Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts lebhaft begrüßt wurde.³¹² Der bedeutende Philosoph He Lin 贺麟 (1902–1992) drückt dieses so aus:

„Wenn wir die Bücher Bergsons lesen, haben wir manchmal den Eindruck, dass es sich um chinesische Philosophie handelt. So schätzt er beispielsweise die Philosophie hoch, die Naturwissenschaft dagegen gering ein, würdigt Intuition und Mystik, verwirft aber Zeichen und Interpretationen. Dieses alles erinnert uns an die Lehren von Laozi und Zhuangzi sowie an die Lehre des Herzens von Lu Jiuyuan 陆九渊 und Wang Shouren 王守仁. Die These Bergsons über „Dauer“ und „schöpferische Entwicklung“ lässt sich assoziativ mit Aussagen der chinesischen Philosophie verbinden. Das können folgende Beispiele verdeutlichen: ‚Des Himmels Bewegung ist kraftvoll. So macht der Edle sich stark und unermüdlich‘ (*Tian xing jian jun zi yi zi qiang bu xi* 天行健君子以自强不息) sowie ‚Darum ist der Geist an keinen Ort gebunden und das Buch der Wandlungen an keine Gestalt‘ (*Shen wu fang er yi wu ti* 神无方而易无体).“³¹³

Alle prominenten chinesischen Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts haben sich mit der Philosophie Bergsons auseinandergesetzt. Fang Dongmei machte da keine Ausnahme. Bereits seine Masterarbeit, die er an der Universität von Wisconsin-Madison anfertigte, befasst sich mit Bergsons Lebensphilosophie. Seine eigene wurde jedoch nicht primär von Bergson, sondern hauptsächlich von der Philosophie des *Buches der Wandlungen* beeinflusst,³¹⁴ was näher zu erläutern anschließend versucht wird.

³¹⁰ Bergson, Henri: *Schöpferische Entwicklung*, 1921, S. 17.

³¹¹ Vgl. Kümmel, Friedrich: *Über den Begriff der Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1962, S. 18-20.

³¹² Vgl. Dong Defu: *Shengming zhexue zai Zhongguo*, 2001, S. 408.

³¹³ He Lin 贺麟: *Xiandai xifang zhexue jiangyanji* 现代西方哲学讲演集 [Die Vorträge über die moderne abendländische Philosophie], Shanghai: Shanghai renmin chubanshe 上海人民出版社, 1984, S. 21. Die zwei Sätze „*Tian xing jian jun zi yi zi qiang bu xi*“ sowie „*Shen wu fang er yi wu ti*“ sind aus dem *Buch der Wandlungen*.

³¹⁴ Vgl. Huang Jiande 黄见德: „Fang Dongmei de shengming benti lun ji qi huitong zhong xi zhexue de jian zong dao xiang shu ping“ 方东美的生命本体论及其会通中西哲学的兼综导向述评 [Anmerkung zu Fang

5.2. „Leben“ bei Fang Dongmei

5.2.1. Die Entwicklung der Lebensontologie Fang Dongmeis

Der Begriff „Leben“ spielt eine wichtige Rolle in der Philosophie Fang Dongmeis. Einige Forscher behaupten sogar, sein ganzes Philosophiesystem beruhe auf „Leben“. ³¹⁵ Seine Inspiration erwächst einerseits aus seiner langjährigen Erforschung der abendländischen Philosophie, vor allem der Philosophie Bergsons, andererseits aus seinen intensiven Studien der chinesischen Philosophie, vor allem der des *Buches der Wandlungen*, bei denen er den Verknüpfungspunkt zwischen der chinesischen mit der abendländischen Lebensphilosophie gefunden zu haben glaubt. Es wird festgestellt, dass eine Philosophie, die auf dem *Buch der Wandlungen* basiert, eine Lebensphilosophie sein muss, weil in ihm die Änderung des Kosmos erklärt wird und diese Änderung Leben und Wandel bedeutet. Die Philosophie Fang Dongmeis stelle nun genau das *Buch der Wandlungen* in den Mittelpunkt, damit sei Leben zum Leitfaden seiner Philosophie geworden. ³¹⁶

Fang Dongmei hat die Bedeutung des Lebens in der chinesischen Philosophie jedoch nicht gleich zu Beginn seiner Forschung, sondern erst später Schritt für Schritt entdeckt. Am Anfang stellt er fest:

„Schon seit der Zeit der Frühlings- und Herbst-Periode (722–481 v. Chr.) konzentriert sich die chinesische Philosophie auf eine Art Lebensphilosophie, die das Leben als das Zentrum ansieht. Nicht nur Pflanzen, Tiere und Menschen besitzen dieses Leben, in der Vorstellung der Chinesen der alten Zeit gibt es sogar nicht einmal tote Materie. Die ursprüngliche Existenz ist eben eine lebendige Existenz.“ ³¹⁷

In seinem wichtigen Werk „Drei Arten von philosophischer Weisheit“ geht Fang Dongmei nun noch einen Schritt weiter und erhebt „Leben“ zu einem Leben im ontologischen

Dongmeis Lebensontologie und ihre Anpassung an die westliche Philosophie], in: *Huazhong keji daxue xuebao* [Journal of Huazhong University of Science and Technology (Social Science Edition)], 2 / 2001, S. 34.

³¹⁵ Vgl. u.a. Xue Xiaoxia 薛晓霞: *Fang Dongmei shengming bentilun sixiang yanjiu* 方东美生命本体论思想研究 [Studie zum Lebensontologie von Fang Dongmei], Magisterarbeit der Universität Shanxi, 2010, S. 1.

³¹⁶ Vgl. Luo Guang: „Fang Dongmei de zhexue sixiang“, 1989, S. 295.

³¹⁷ Fang Dongmei: *Yuanshi rujia daoia zhexue*, 2005e, S. 55.

Sinne. Die chinesische Ontologie ist seiner Ansicht nach ebenfalls eine Ontologie, die auf Leben zentriert ist. „Der Kosmos schließt zwei Bereiche ein, die materielle und die geistige Welt. Materie und Geist fließen zusammen weiter, und der Ursprung dieses Flusses ist Leben.“³¹⁸

Das aller Existenz zugrundeliegende Leben bezeichnet Fang Dongmei als „Universal-leben“. Er versteht darunter „das erschaffende Leben des Kosmos“ und die Antriebskraft aller Existenzen der Welt. Er sagt dazu:

„Universalleben umfasst alle Wesen und Geschöpfe in sich und ist mit dem Tao verbunden und verknüpft. Es wurzelt in der uranfänglichen Natur, die die Quelle der unerschöpflichen Energie ist. Es vollzieht sich durch Veränderung und Umwandlung und läuft durch die Stufen der kreativen Fortschritte (*creative advance*) bis zu der abschließenden Natur, die das Erreichen des höchsten Guten ist.“³¹⁹

Universalleben reicht also vom Ursprung des Kosmos bis zur letzten, höchsten Existenz und hat somit ontologische Bedeutung.

Auch in seinem letzten Werk betont Fang Dongmei noch einmal:

„Das Universalleben ist sichtbar in den abwechslungsreichen Lebensformen des Kosmos...Das Universum als Ganzes und insbesondere der Bereich der menschlichen Existenz sind gleichermaßen von Leben erfüllt. Natur und Menschen sind von einer Kraft belebt, die tiefgreifend schöpferischen Charakter beweist.“³²⁰

Fang Dongmei hat seine Lebensontologie stufenweise entwickelt. Zunächst erläutert er lediglich die ontologische Bedeutung des Lebens, ehe er dann die Funktion des ontologischen Lebens erklärt. Dabei hält er am Denken von der „Einheit von Substanz und Funktion“ (*Ti yong bu er* 体用不二) in der chinesischen Philosophie fest, um mit den Funktionen der ‚Substanz‘ die Existenz der ‚Substanz‘ zu beweisen und somit ‚Leben‘ als die innere Schöpfungskraft aller Erscheinungen zu bestätigen.³²¹

³¹⁸ Fang Dongmei: *Kexue zhaxue yu rensheng*, 2005d, S. 17.

³¹⁹ Vgl. Fang Dongmei: „Zhaxue san hui“, in: ders.: *Sheng sheng zhi de*, 2005c, S. 201-202.

³²⁰ Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 71.

³²¹ Vgl. Huang Jiande: „Fang Dongmei de shengming benti lun“, 2001, S. 34.

Er konzipiert seine Lebensontologie also aus beiden Aspekten des Lebens, aus Substanz und Funktion. Hinsichtlich der Substanz führt er „fünf wichtige Qualitäten“ des Lebens an, um die Eigenschaften des Universallebens zu erläutern. Darüber hinaus fasst er „fünf wichtige Qualitäten“ zu „kreativer Kreativität“ (*Sheng sheng zhi de* 生生之德 *creative creativity*) zusammen und weist darauf hin, dass diese das Wesen des Lebens ist.³²² Das ist der kosmologische Aspekt seiner Lebensontologie.

Hinsichtlich der Funktion des Lebens geht Fang Dongmei vor allem näher auf das menschliche Leben ein, das von der schöpferischen Kraft des Universallebens erfüllt ist. Das ist der anthropologische Aspekt seiner Lebensphilosophie, auf den im nächsten Kapitel näher eingegangen werden soll.

5.2.2. Universalleben und seine wichtigen Qualitäten

Alle Dinge der Welt sind nach Fang Dongmeis Ansicht eine Ausdehnung des Universallebens, das von folgenden fünf wichtigen Qualitäten durchdrungen sei:³²³

- (1). Das Universalleben erfüllt sich selbst durch Bildung neuer Arten. Neue Formen des Lebens entstehen jeweils durch ontogenetische und phylogenetische Entwicklungen. Die fortlaufende Vermehrung und Erneuerung des Lebens wird dadurch verdeutlicht.
- (2). Das Universalleben erweitert sich durch immer neue Leistungen. Leben hält in seinen Schöpfungsaktivitäten nie inne, sondern schreitet stetig voran. Damit erweitert sich der Sinn des Lebens und seine Werte nehmen in diesem Schöpfungsprozess ständig zu. Es wird also deutlich, dass Leben durch seinen Entwicklungs- und Veränderungsprozess eine immer größere Bedeutung erhält und neue Werte dazu gewinnt.
- (3). Das Universalleben besitzt konstante Kreativität. Das Universum als Ganzes ist ein expandierendes System, in dem die Energie aus der Quelle des Universallebens heraus ununterbrochen fließt, erzeugt, erneuert und aufgeladen wird. Das Leben kommt vom Jenseits des Unendlichen und zieht zum Unendlichen hin. Dazwischen liegen ineinander verknüpft alle kreativen Schritte, die die serielle Rei-

³²² Vgl. Jiang Guobao / Yu Bingyi: *Fang Dongmei sixiang yanjiu*, 2004, S. 105.

³²³ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 44-45.

henfolge der Unendlichkeit darstellen. Hier wird das unendliche Streben des Lebens nach Werten versinnbildlicht.

- (4). In dem dauernden Prozess der Abänderung und Transformation quillt Neues aus dem schon Vollendeten auf. Der Strom des Lebens trifft mit dem Strom der Zeit zusammen. Es gibt eine unbeschränkte Abwechslung in der Zeit, aber auch eine solche im Aufkommen des Neuen. Damit soll deutlich werden, dass das Leben abwechslungsreich und vielfältig ist.
- (5). Die Vitalität des Lebens schwindet nie in der Ausdehnung der Zeit. Die Kreativität dauert ewig an, endet also nie. Fang Dongmei spricht in diesem Zusammenhang von der Unsterblichkeit des Lebens. Die schöpferische Aktivität dehnt sich auf die Unendlichkeit aus, erlischt aber nicht, sondern wird wiedergeboren. Fang Dongmei sieht diese Unsterblichkeit als gegenwärtig an, weil sie nicht in Form von Ewigkeit in der anderen Welt, sondern in Form von Veränderung in dieser Welt, also nicht jenseits und droben, sondern hier und jetzt lebendig ist.

Diese dargestellten fünf wichtigen Qualitäten des Universallebens sind miteinander innig verknüpft und bringen laut Fang Dongmei zusammenfassend „die in der Natur überall existierende kreative Kreativität“ zum Ausdruck. Er zählt zwar die fünf wichtigen Qualitäten des Lebens auf, will aber letztendlich verdeutlichen, dass das Wesen des Universallebens nichts anderes als diese „kreative Kreativität“ ist. Gerade weil das Universalleben der Natur von unerschöpflicher Kreativität ist, kann es die aktive unendliche Quelle im Kosmos sein und uneingeschränkte Triebkraft liefern.³²⁴

5.2.3. „Leben“ in Raum und Zeit

Fang Dongmei betrachtet „Leben“ als ein objektives Phänomen, das sich von Materie und Geist unterscheidet, und nennt es daher ein „neuartiges Phänomen“. Er sagt: „‘Leben‘ ist offensichtlich ein neuartiges Phänomen und kann nicht mit Materie und Geist gleichgestellt werden“. Als ein „neuartiges Phänomen“ hat Leben seiner Ansicht nach zwei Eigenschaften. Zum einen ist „Leben“ räumlich gesehen eine Einheit von Substanz und Funktion, Dynamik und Stillsein sowie Einzigartigkeit und Vielfältigkeit; zum anderen ist das Wesen des „Lebens“ zeitlich gesehen Schöpfung, Veränderung und Entwicklung.³²⁵ Nach Fang Dongmei

³²⁴ Vgl. Jiang Guobao / Yu Bingyi: *Fang Dongmei sixiang yanjiu*, 2004, S. 107.

³²⁵ Vgl. Dong Defu: *Shengming zhexue zai Zhongguo*, 2001, S. 408.

kann man mit „Leben“ somit alles im Kosmos erklären, „Leben“ ist sozusagen der Schlüssel zum Kosmos. Er ist zudem der Ansicht, dass ein Gedankensystem aus einer primären Idee abgeleitet werden kann. „Tao“ ist zum Beispiel eine solche primäre Idee, zugleich aber der Ausgangspunkt der gesamten taoistischen Philosophie. So gesehen ist „Leben“ auch die primäre Idee der Philosophie Fang Dongmeis, zugleich aber das Gerüst für seine gesamte Philosophie.³²⁶

A. „Leben“ als Einheit von Substanz und Funktion

„Leben“ ist die Einheit von Substanz und Funktion. „Leben“ als Substanz bedeutet, dass es das Wesen und der Ursprung aller Dinge im Kosmos ist. „Leben“ als Funktion drückt aus, dass alles in der Welt die konkrete Funktion und Erscheinung des Lebens ist. Die Einheit von Substanz und Funktion bildet also die vitale aktuelle Welt.³²⁷ Die „Einheit von Substanz und Funktion“ stammt ursprünglich von Wang Bi 王弼 (226–249) und hat somit eine lange Tradition in der chinesischen Philosophie. Fang Dongmei betont diese Tradition, um zu erläutern, dass der Kosmos und alle Dinge der Welt gleichen Ursprungs sind und eine gleiche Natur haben, da sowohl das Wesen des Kosmos als auch alle Dinge der Welt Natur seien.

B. „Leben“ als Einheit von Einzigartigkeit und Vielfältigkeit

„Leben“ ist auch eine Einheit von Einzigartigkeit und Vielfältigkeit. „Leben“ ist einzigartig, weil es der Ursprung aller Dinge der Welt ist, „Leben“ ist aber auch vielfältig, weil es in jeder konkreten Sache vorhanden ist und sich darin zeigt. Das gesamte Universum ist von „Leben“ durchdrungen. Jede Lebensform trägt einerseits ursprüngliche Einzigartigkeit in sich, ist aber andererseits zugleich auch Beweis für die Vielfältigkeit des Lebens. Alle Dinge der Welt sind in jedem Falle Erscheinungen des „Lebens“.³²⁸

C. „Leben“ als Einheit von Dynamik und Stille

„Leben“ ist eine Einheit von Dynamik und Stille. Einerseits ist es dynamisch, weil es die Triebkraft aller Dinge ist, andererseits aber auch still, weil seine Schöpfungskraft ihre eigene

³²⁶ Vgl. Yi Xianrong: „Qing yu li de jiaorong“, 1991, S. 10.

³²⁷ Vgl. Dong Defu: *Shengming zhexue zai Zhongguo*, 2001, S. 408f.

³²⁸ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 48-49.

Kreativität nur unter den jeweils aktuellen Bedingungen entfalten kann.³²⁹ „Leben“ als Einheit von Bewegung und Stille sind somit zwei Seiten derselben Medaille. In dieser Wechselwirkung tritt „Leben“ auf, entwickelt sich und schreitet fort. Hier lässt Fang Dongmei die Philosophie der kreativen Kreativität des *Buches der Wandlungen* wieder aufleuchten.³³⁰

D. „Leben“ und Zeit

Fang Dongmei hebt hervor, dass sich „Leben“ nicht nur im Raum, sondern auch in der Zeit entfaltet. „Leben“ braucht eben Zeit, um sich zu entwickeln. Die Kernaussage versteht Wandlung als Veränderung der Zeit und als deren Ergebnis die kreative Kreativität bzw. die ununterbrochene Erneuerung des „Lebens“, die am steten Wechsel der Jahreszeiten abgelesen werden kann. Die Zeit ist damit für die Chinesen zum Sprecher des „Lebens“ geworden.³³¹ Fang Dongmei vertritt daher die Ansicht, dass das Wesen der Zeit in der Wandlung besteht und sich nur in diesem Prozess zeigt. Da das Wesen des „Lebens“ aber in Schöpfung und Veränderung besteht, besteht auch das Wesen der Zeit zugleich im „Leben“. Doch „Leben“ zieht sich unbegrenzt hin, so dass die Gegenwart das Sediment der Vergangenheit und ebenso die Orientierung für die Zukunft ist; alle drei „Zeiten“ bilden eine ununterbrochene Einheit.³³² Mit diesen Überlegungen will Fang Dongmei besonders den Entwicklungsverlauf aller Dinge unterstreichen.

6. „Natur“ statt „Kosmos“

Nachdem versucht wurde, Fang Dongmeis Kosmologie ausführlich darzustellen, soll nunmehr noch einmal seine Anfangsfeststellung aufgegriffen werden, mit der er den Begriff „Kosmos“ (*Yuzhou* 宇宙) bezüglich des chinesischen Verständnisses von Kosmologie als problematisch bezeichnet, da eher der Begriff „Natur“ (*Ziran* 自然) den diesbezüglichen chinesischen Vorstellungen entspricht.

6.1. „Natur“ und „Kosmos“

³²⁹ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 48.

³³⁰ Vgl. Yi Xianrong: „Qing yu li de jiaorong“, 1991, S. 11.

³³¹ Vgl. Li Chunjuan 李春娟: *Fang Dongmei shengming meixue yanjiu* 方东美生命美学研究 [Studie zur Lebensästhetik von Fang Dongmei], Dissertation der Universität Zhejiang, 2007, S. 83.

³³² Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 164-166.

Unter den vielen Begriffen³³³, mit denen die Eigenschaften des Universums in der traditionellen chinesischen Philosophie beschrieben werden, ist „Natur“ (*Ziran* 自然) laut Fang Dongmei der am häufigsten verwendete. Er ist sich dabei bewusst, dass dieser Begriff in den westlichen Sprachen eine völlig andere Konnotation hat als im Chinesischen. Was man im Westen normalerweise unter „Natur“ versteht, fasst er wie folgt zusammen:

- „(1). Natur in Form von ‚Physis‘ ist ausschließlich körperlich und wertefrei, ja zuweilen gar mit negativen Tönen durchsetzt, wie es in späteren Phasen der griechischen Philosophie erkennbar wird.
- (2). Natur ist ein Reich, das dem Bösen übergeben wurde. Der gefallene Mensch steht unter dessen Herrschaft und wird zu vielen Arten von ‚Sünden‘ verführt, wie es besonders im hebräischen religiösen Denken zum Ausdruck kommt.
- (3). Natur ist eine mechanische Ordnung der natürlichen Entitäten, die, wie von der modernen Wissenschaft im Sinne von numerischen und quantitativen Merkmalen konzipiert, abhängig sind von den mathematisch-physikalischen Gesetzen.
- (4). Natur ist die Summe aller erkennbaren Phänomene unter dem Diktat allgemeiner und notwendiger Gesetze, die das transzendente Ego im scharfen Gegensatz zu dem Unbekannten und dem Noumenon formulieren, wie man es bei Kant und den Neukantianern bestätigt findet.“³³⁴

Keine dieser vier Interpretationen stimmt jedoch mit dem chinesischen Verständnis von Natur überein. Fang Dongmei betont, dass „Natur“ immer nahe und anmutig auf das chinesische Gemüt wirkt und stellt dann zwei weitere westliche Bedeutungen vor, die dem chinesischen Verständnis schon eher nahestehen. Die eine ist die sogenannte „*Natura Naturans*“ (= schöpferische Natur), wie sie Baruch Spinoza (1632–1677) als unendliche Substanz konzipiert. Sie besitzt grenzlose Energie und ist Grundlage für die „*Natura Naturata*“ (= geschaffene Natur) und steht in der vollen Kapazität Gottes, des Schöpfers. Die zweite andere westliche Bedeutung meint das personifizierte Wesen, das viele Dichter als „Mutter Natur“ zu bezeichnen pflegen.³³⁵ Obwohl diese beiden Bedeutungen schon ein wenig näherkommen, weichen sie nach Fang Dongmei dennoch vom chinesischen Verständnis der Natur ab.

³³³ Vgl. Abschnitt 2 dieses Kapitels.

³³⁴ Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 24.

³³⁵ Vgl. ebd., S. 24-25.

In seinen Schriften werden „Natur“ und „Kosmos“ bzw. *Ziran* 自然 und *Yuzhou* 宇宙 nicht streng unterschieden. Er erläutert seine Kosmologie, indem er über „Natur“ philosophiert.

6.2. Vorteile des Begriffes „Natur“ als Bezeichnung für den Kosmos

Fang Dongmei nennt drei Gründe, warum die Chinesen den Begriff „Natur“ (*Ziran* 自然) gegenüber anderen Bezeichnungen des Kosmos vorziehen.³³⁶

Der erste Grund liege in einem Satz des *Buches der Wandlungen*:

„Cheng xing cun cun, dao yi zhi men.“

成性存存，道义之门

(Das vollendete Wesen des Menschen, das sich dauernd erhält, ist das Tor des Tao und der Gerechtigkeit).³³⁷

In der chinesischen Philosophie seien Natur und menschliche Wesensart identisch, deshalb könne das Wort „Natur“ die Einheit des Himmels mit dem Menschen offenbaren.

Der zweite Grund entspringe dem poetischen Charakter des chinesischen Geistes, der in folgender Aussage Laozis einen treffenden Ausdruck finde:

„Tian xia you shi, yi wie tian xia mu. Ji de qi mu, yi zhi qi zi; ji zhi qi zi, fu shou qi mu, mei you bu dai.“

天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没有不殆。

(Die Welt hat einen Urgrund, der wurde aller Wesen Mutter. Hat man seine Mutter gefunden, so erkennt man dadurch seine Kindschaft. Hat man seine Kindschaft erkannt und kehrt zu seiner Mutter zurück, so ist man bei Untergang des Leibes ohne Gefahr).³³⁸

³³⁶ Vgl. Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 26-27.

³³⁷ Vgl. *Yijing. Xici* I. 7, Gao Heng: *Zhouyi dazhuan jinzhū*, 1983, S. 518. Deutsche Übersetzung: Richard Wilhelm, 2007, S. 303.

³³⁸ *Daodejing*, 52, Zhu Qianzhi: *Laozi jiaoshi*, 2000, S. 205-206.

Es gibt nach Fang Dongmei in der chinesischen Philosophie immer die wohlthuende Vertrautheit zwischen Natur und Menschen wie sie auch zwischen Mutter und Kind herrscht. Diese werde nicht vom Geist der Verfremdung beeinträchtigt.

Der dritte Grund für die angesprochene Präferenz der Chinesen sei, dass in der Natur Himmel, Erde und Menschen ganz eng miteinander verbunden seien und die Natur das Leben von Himmel, Erde und Menschen erst ermögliche. Darin liege der entscheidende Grund für die Eintracht aller Formen der Existenz.³³⁹

Fang Dongmei spricht recht leidenschaftlich über „Natur“. Er stellt fest, dass sie für die Chinesen „der unendliche Bereich“ ist, „in dem sich die universale Lebensströmung offenbart und alles mit ihrem inneren Wert erfüllt. Natur ist unendlich in dem Sinne, dass sie von nichts begrenzt wird, das außerhalb oder oberhalb von ihr steht oder als Übernatur genannt werden könnte. Die Fülle der Wirklichkeit in der Natur beeinträchtigt dabei keineswegs die Macht Gottes, weil die wunderbare Schöpfung fortwährend in ihr weiterentwickelt werden kann. Darüber hinaus gibt es keine Kluft zwischen allgemeiner und menschlicher Natur, da das menschliche und das kosmische Leben als Ganzes sich gegenseitig durchdringen“³⁴⁰.

In diesem Sinne verkörpert „Natur“ für Fang Dongmei das Welt-All bzw. das Gesamte in der Welt. Ontologisch betrachtet ist sie das alles andere durchdringende Wesen. Sie ist das Ursprüngliche, aus dem alle Lebensformen entspringen. Sie ist das Taiji 太极, das sich zuerst im *Buch der Wandlungen* artikuliert. Dort ist sie die Schöpferische, die alles im Himmel und auf der Erde hervorbringt. Später, in der Song-Dynastie, wurde das Taiji 太极 von den Neo-Konfuzianern als die unbegrenzte Vernunft (*Tian li* 天理) weiterentwickelt, die alle Dinge in der Welt in die bestmögliche Ordnung bringt. Dazu erklärt Fang Dongmei:

„Kosmologisch betrachtet ist die Natur der Bereich, in dem die wunderbare Funktion von Wandlung und Transformation Himmel und Erde entstehen lässt und alle Dinge und Wesen das gesamte Spektrum von Sinn und Bedeutung des Universallebens realisieren. Axiologisch betrachtet ist die Natur die universale Verkettung kreativer Prozesse, die in verschiedener Abstufung der Werte ausgeführt wird.“³⁴¹

³³⁹ Vgl. Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 26-27.

³⁴⁰ Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 11-12.

³⁴¹ Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 26.

Zusammengefasst kann gesagt werden, dass nach Fang Dongmei der Wesensgehalt der chinesischen Kosmologie mit dem Begriff „Natur“ durchaus zum Ausdruck gebracht werden kann.

Viertes Kapitel

Fang Dongmeis Verständnis vom Menschen

Die Fragen, die Fang Dongmei mit großer Aufmerksamkeit verfolgte, sind die Fragen nach dem Kosmos, dem Menschen und der Beziehung zwischen Himmel und Menschen. Seine Philosophie wird von vielen Forschern als Lebensphilosophie bezeichnet. Darin liegt einerseits ein kosmologischer Aspekt, andererseits ein anthropologischer. Seine Vorstellung von der Kosmologie wird im letzten Kapitel dargestellt. In diesem Kapitel soll versucht werden, sein Verständnis vom Menschen zu erläutern.

1. Der Mensch als Fragestellung

Jeder Mensch stellt sich in seinem Leben allgemeine Fragen nach seinem Sein und spezielle nach seinem Ursprung. So sinniert er z.B. darüber, worauf er sich stützt, wohin er geht und welchen Sinn sein Leben hat. Oder er denkt darüber nach, worin die menschliche Natur besteht und worauf sein Wesen gegründet ist. Auch die Stellung des Menschen im Kosmos und die Frage, ob er von Natur aus gut ist, sind ihn bewegende Überlegungen.

Das Thema Mensch ist schon immer ein zentrales aller philosophischen Reflexionen, und es gibt darüber unzählige Theorien. Die Fragen nach dem Menschsein schlechthin sind grundlegend für die Menschen, weil ihnen für ihre eigene Bestimmung, ihr eigenes Glück und den Verlauf ihrer Zukunft ein natürliches Interesse „eingepflanzt“ worden ist.

Fang Dongmei seinerseits ist davon überzeugt, dass Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus als Hauptströmungen chinesischen Denkens trotz unterschiedlicher philosophischer Richtungen sich hauptsächlich auf drei Komplexe konzentrieren, nämlich auf die Natur, den Menschen und auf seine kulturellen Errungenschaften. Dabei wird die Erforschung von Kleinigkeiten und Nebensächlichkeiten, die für das menschliche Leben bedeutungslos sind, übergangen. Nur der Mensch an sich wird letztendlich als einziges Thema behandelt.³⁴²

³⁴² Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 11-12.

Auf die Fragen nach dem Wesen, dem Ursprung und der Zukunft des Menschen versuchten und versuchen alle Kulturen und Religionen dieser Welt eine Antwort zu geben; es gibt jedoch keine endgültige und von allen akzeptierte. Jede Kultur und Religion hat ihr eigenes Menschenbild und eine entsprechende Lebensanschauung entworfen, und eine Einigung auf eine Auffassung ist nahezu unmöglich. Seit dem 20. Jahrhundert entstehen sogar noch mehr Theorien über den Menschen und das Sein. Vom „Tod Gottes“ (Friedrich Nietzsche) bis zum „Tod des Menschen“ (Michel Foucault) und von der „Entfremdung des Menschen“ (Karl Marx) bis zu „Fremde“ (Albert Camus) und weiter zu dem „unidimensionalen Menschen“ (Herbert Marcuse) steht der Mensch im Zentrum von Fragen. Martin Buber spricht schlechthin von dem „Problem des Menschen“³⁴³. Für Max Scheler sind „die Probleme einer philosophischen Anthropologie heute geradezu in den Mittelpunkt aller philosophischen Problematik getreten“.³⁴⁴ Die Theorie vom Menschen geriet in ein Dilemma.³⁴⁵

Als Philosoph, der sowohl mit der traditionellen chinesischen Philosophie als auch mit der westlichen Philosophie vertraut war, versuchte Fang Dongmei natürlich ebenfalls, Antworten auf diese Fragen zu finden. Für ihn ist zunächst bei dem Versuch, den Menschen zu erkennen, eine korrekte Einstellung von Bedeutung. Er sagt: „Was ist Mensch? [...] Unsere Forderung ist, dass wir den Menschen nicht aus der Sicht der Tiere sehen“.³⁴⁶ Damit meint er, dass der Ausgangspunkt für die Kenntnis vom Menschen im Menschen selbst liegen muss. Etwas außerhalb des Menschen Liegendes als Maßstab zu nehmen, würde zu absurden Ergebnissen führen. Fang Dongmei zitiert dazu eine Aussage von Xenophanes, um seinen Ansatzpunkt zur Entwicklung einer Anthropologie zu rechtfertigen. Dieser antike griechische Philosoph lehrte nämlich: „Wenn Kühe, Pferde oder Löwen Hände hätten und damit malen und Werke wie die Menschen schaffen könnten, dann würden die Pferde pferde-, die Kühe kuhähnliche Götterbilder malen und solche Gestalten schaffen, wie sie selber sind“³⁴⁷.

Als Förderer des traditionellen chinesischen Ideals hielt sich Fang Dongmei an die Philosophie über Leben und Menschen als Kernpunkt seiner Aufmerksamkeit. In den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts veröffentlichte er bereits Werke wie *Kexue zhexue yu rensheng* 科学哲学与人生 (Wissenschaft, Philosophie und Leben) und *Zhongguo rensheng zhexue gaiyao* 中国人生哲学概要 (Grundriss der chinesischen Lebensphilosophie).

³⁴³ Buber, Martin: *Das Problem des Menschen*, Heidelberg: Schneider, 1948.

³⁴⁴ Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn: Bouvier Verlag, 18. Aufl. 2010, S. 6.

³⁴⁵ Vgl. Yi Xianrong: „Qing yu li de jiaorong“, 1991, S. 11

³⁴⁶ Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue zhi tongxing yu tedian“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 109.

³⁴⁷ Capelle, Wilhelm: *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, Berlin: Akademie Verlag, 1958, S. 121.

In den folgenden fünfziger Jahren verfasste er *The Chinese View of Life – The Philosophy of comprehensive harmony* in Englisch. Er unterrichtete zudem an der philosophischen Fakultät der Universität von Taiwan über die Philosophie des Lebens.³⁴⁸

Fang Dongmeis Theorie über die Menschen beschränkte sich jedoch nicht nur auf diese Schriften, daneben interpretierte er die klassischen chinesischen Schriften gedankenreich und zeigte seine philosophischen Ansichten in seinen Auslegungen. Daher lässt sich seine Auffassung vom Menschen auch in seinen Werken wie *Yuanshi rujia daoia zhexue* 原始儒家道家哲学 (Philosophie des ursprünglichen Konfuzianismus und des ursprüngliche Taoismus), *Huayanzong zhexue* 华严宗哲学 (Philosophie der Huayan-Schule des Buddhismus) und *Zhongguo dacheng foxue* 中国大乘佛学 (Philosophie des Mahayana-Buddhismus) ablesen. In diesem Kapitel wird versucht, seine Auffassung vom Menschen aus seinen Schriften zusammenzutragen und systematisch darzustellen. Allgemein lässt sich feststellen, dass Fang Dongmei die abendländische Lebensphilosophie mit der traditionellen chinesischen Philosophie verknüpfte und so seine eigene Philosophie schuf.³⁴⁹

2. Menschen als Erzeugnis des Kosmos

Obwohl die Meinungen zur Frage, was der Mensch ist, weit auseinandergehen, stimmen alle in dem Punkt überein, dass der Mensch begrenzt und vergänglich ist sowie einen Anfang und ein Ende hat. Der Mensch existiert nicht von Beginn an im Kosmos, sondern kommt erst später in die Welt hinein. Er bleibt nicht ewig in ihr, sondern verlässt sie eines Tages wieder, ganz gleich ob er es spurlos und endgültig tut oder in einer anderen Welt weiterlebt, mag sie Himmelreich, Nirwana, Schatten- oder Unterwelt heißen. Wie ist der Mensch aber entstanden? Über seinen Ursprung gibt es wie bei obiger Frage zahlreiche Meinungen. Der Ansicht, er sei ein Geschöpf Gottes, steht die Behauptung gegenüber, er sei ein Ergebnis der Evolution. Wie und was denkt Fang Dongmei darüber?

Wie bereits im vorangehenden Kapitel dargestellt, hat die chinesische Philosophie eine andere Sicht vom Kosmos als die abendländische. Konfuzianismus, Taoismus und chinesischer Buddhismus vertreten geschlossen die Ansicht, dass die Natur selbst dynamisch und vital sowie voller Kreativität ist. Im *Buch der Wandlungen* kann man beispielsweise die klas-

³⁴⁸ Vgl. Yang Guorong 杨国荣: „Rensheng yiyi de zhexue chensi – Fang Dongmei sixiang lunlüe“ 人生意义的哲学沉思——方东美思想论略 [Das philosophische Nachdenken über den Sinn des Lebens – Besprechung von Fang Dongmeis Philosophie], in: *Jinan xuebao* 暨南学报 (哲学社会科学版) [Jinan Journal (Philosophy & Social Science Edition)], 4 (1992), S. 1.

³⁴⁹ Vgl. ebd., S. 4.

sische konfuzianische Weltanschauung ablesen. Danach erzeugte das Allerhöchste (Taiji 太极) zuerst zwei Urkräfte, Yin und Yang, die die befruchtende Himmelskraft und die Erdkraft verkörpern. Im wechselnden Zusammenwirken dieser beiden Urkräfte sind alle Wesen der Natur entstanden.³⁵⁰ Die Natur ist also immer lebendig und enthält eine unergründliche Kreativität. Vor dem Hintergrund einer solchen Kosmologie entstand die Theorie über den Ursprung des Menschen.

Fang Dongmei zufolge gibt es Übereinstimmungen im Konfuzianismus und Taoismus über den Ursprung des Menschen. Menschen leben in der Natur, die von einer Fülle des Lebens durchströmt wird und mit unerschöpflicher Energie und Kreativität ausgestattet ist. Das menschliche Leben sei ein Teil und ein Produkt dieses mannigfaltigen Wandlungsprozesses in der Natur. Der Mensch erhalte seine Lebenskraft in Yin und Yang und sein Körper bestehe aus denselben fünf Elementen wie der Kosmos.³⁵¹ Diese Vorstellung ist mehrfach in den alten konfuzianischen Schriften belegt. So lesen wir beispielsweise im *Liji* 礼记 (Das Buch der Riten), dass der Mensch ein Erzeugnis des segensreichen Wirkens von Himmel und Erde, der Vermählung von Yin und Yang und der feinen Einflüsse der fünf Elemente ist.³⁵²

Fang Dongmei selber stimmt diesem Gedanken der altertümlichen chinesischen Philosophie völlig zu. Über den Ursprung des Lebens schreibt er:

„Der Mensch hat seine Herkunft vom Göttlichen, das, als eine uranfängliche Quelle der unendlichen Kraft, alles im Himmel und auf der Erde umfasst. Im Himmel und auf der Erde tritt der Schöpfungsprozess ständig hervor und hört nie auf. Die göttliche Schöpfungskraft, hinsichtlich ihrer erhabenen Pracht, wird als Himmel betitelt, hinsichtlich ihres transformierenden Prozesses wird sie als Tao bezeichnet. [...] Daher ist der Himmel das unendliche Wesen an Kraft und Tao der vollkommene Weg, auf dem der Himmel seine Schöpfungswunder bewirkt. [...] Der Mensch ist der wichtigste Zeuge und Teilnehmer in diesem Schöpfungsprozess.“³⁵³

Gerade weil der Mensch ein Teil des sich ständig wandelnden und erneuernden Universums sowie zugleich dessen wichtigster Bestandteil ist, wird er in der traditionellen chine-

³⁵⁰ Vgl. De Groot, Jan Jakob Maria: *Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*, Berlin: Verlag von Georg Reimer, 1918, S. 7-10, 23.

³⁵¹ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 151.

³⁵² Vgl. De Groot, Jan Jakob Maria: *Universismus*, 1918, S. 9.

³⁵³ Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 150-151.

sischen Philosophie als ein Mikrokosmos betrachtet und damit die enge Wechselbeziehung zwischen Mensch und Kosmos zum Ausdruck gebracht.

3. Der Mensch als Höhepunkt des Kosmos

Fang Dongmei vertritt darüber hinaus die Ansicht, dass Chinesen sowohl in der Vergangenheit als auch in der modernen Zeit den Menschen als den Gipfelpunkt des Kosmos betrachten. Er sagt dazu: „Vom Himmel erschaffen und von der Erde getragen ist der Mensch das höchste geistige Wesen, das alle anderen Geschöpfe weit überragt“.³⁵⁴ Von diesem Standpunkt aus kritisiert er scharf ein mechanisches Menschenbild und befürwortet ein ganzheitliches.

3.1. Kritik am mechanischen Menschenbild

Das Fachgebiet der Wissenschaft, das sich mit dem Wesen des Menschen auseinandersetzt, ist die Anthropologie. Es gibt ohne Zweifel vielfältige Aspekte und Methoden für die Untersuchung des Menschen; im Großen und Ganzen wird in dieser Disziplin zwischen naturwissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Ansätzen unterschieden. Beim naturwissenschaftlichen Ansatz wird der Mensch allein als rein natürliches Wesen aufgefasst.³⁵⁵ Und genau diese Sichtweise bestreitet Fang Dongmei heftig und befürwortet dementsprechend den geisteswissenschaftlichen Ansatz.

3.1.1. Mechanisches Menschenbild

Fang Dongmei ist der Meinung, dass der naturwissenschaftliche Ansatz der Anthropologie in der mathematischen Methode der Neuzeit, vor allem in der mathematischen Kosmologie seinen Ursprung hat. Das sechzehnte und siebzehnte Jahrhundert sei die Blütezeit dieser mathematischen Methoden gewesen. Die Naturwissenschaftler machten Gebrauch von der statischen Struktur der Mathematik, um den Kosmos zu erklären und hielten an der mechanischen Einstellung fest. Sie glaubten fest daran, dass die Natur eine einfache und mechanische Stätte

³⁵⁴ Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy, and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 76.

³⁵⁵ Vgl. Marquard, Odo: „Anthropologie“, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel, 1971, S. 365-366.

sei und bestimmte Ordnungen und Gesetze beinhalte. Eine solche Ansicht ist für Fang Dongmei eine schlechthin mechanische Kosmologie.³⁵⁶ Er schreibt dazu:

„Natur ist in der Sicht von Naturwissenschaftlern nur ein einfältiges und mechanisches System mit geordneten Zahlen und strenger Kausalität. In einem solchen System gibt es keine komplexen Phänomene und Theorien. Man muss nur nach Grundsätzen und Prinzipien suchen, dann kann man die Struktur erklären und eine Systematik erkennen. Jede Erscheinung kann mit mathematischer Analyse untersucht werden.“³⁵⁷

Da der Mensch ein Teil des materiellen Kosmos ist, neigt man unter dem Einfluss der mathematischen Kosmologie mehr und mehr dazu, die mathematische Methode auch auf Menschen selbst anzuwenden. Folglich entstand de facto ein mechanisches Menschenbild. Nach dessen Verständnis laufen physiologische und psychologische Aktivitäten nach verschiedenartigen physischen und mathematischen Gesetzen ab und können folglich von Physikern kalkuliert werden. Spinoza kommt daher zu folgender Erkenntnis:

„Die Gesetze und Regeln der Natur, nach welchen alles geschieht und Formen in Formen verwandelt werden, sind überall und immer die gleichen. Daher kann es auch nur Eine Methode geben, nach welcher die Natur aller Dinge, welche es immer seien, erkannt wird, nämlich durch die allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur. Es erfolgen darum die Affekte, wie Hass, Zorn, Neid, an sich betrachtet, aus derselben Notwendigkeit und Kraft der Natur wie alles andere [...] Ich werde [...] die menschlichen Handlungen und Begierden gradeso betrachten, als handelte es sich um Linien, Flächen oder Körper.“³⁵⁸

3.1.2. Fang Dongmeis Kritik am mechanischen Menschenbild

Fang Dongmei kritisierte mehrfach das mechanische Menschenbild. Ihm zufolge werde in der Naturwissenschaft der Mensch allein mit mathematischen und physikalischen Methoden untersucht. Seine Innerlichkeit werde in Ansammlungen verschiedenartiger psychischer Sub-

³⁵⁶ Vgl. Fang Dongmei: *Kexue zhixue yu rensheng*, 2005d, S. 202.

³⁵⁷ Ebd., S. 237-238.

³⁵⁸ Spinoza, Baruch de Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Lateinisch-deutsch, neu übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, S. 220.

stanzen und Elemente, wie Gefühl und Gemüt, verwandelt und darauf beschränkt. Die Kombination und Bewegung solcher elementarer Substanzen sollten sich gleichsam wie Elektronen und Protonen an technischen Regeln orientieren und dem Kausalsystem entsprechen. Das menschliche Seelenleben könnte demnach wie der Betrieb mit Materie kontrolliert und eingeschränkt und somit zu einer beobachtbaren, prüfbar und messbaren Tatsache werden. Für Fang Dongmei ist eine solche Analyse vom Menschen nicht eine Phänomenologie der menschlichen Lebenserfahrungen, sondern „Psycho-Physik“ bzw. „Physik der Psyche“, die eher einer mechanischen Psychologie gleicht. Menschliche „Psyche“ werde physikalisch verstanden und eine solche Psychologie nehme den Menschen als Objekt und wende bei ihm die abstrakte Analyse als Methode an, so dass das Ergebnis solcher Forschung in eitlen Darstellungen münde. Nicht der intakte Mensch, sondern lediglich eine Menge psychischer Elemente werde berücksichtigt. Diese Menschlichkeit als Objekt der Psychologie entspreche jedoch keineswegs der wahren Natur des Menschen, sondern betrachte den kreativen Kosmos als „schlappe“ Materie und das dynamische menschliche Leben als erstarrten Leichnam. Die Ursache hierfür liege darin, dass die Wissenschaftler ab dem siebzehnten Jahrhundert für mathematische Methoden schwärmten und die Dynamik und den Geist im Kosmos abstritten.³⁵⁹

Im Gegensatz zum mathematischen und mechanischen Menschenbild vertritt Fang Dongmei die Ansicht, dass es im Kosmos nicht nur stabile räumliche Strukturen gibt, sondern auch eine erweiterbare zeitliche Ausdehnung. Natur sei eine unendlich kreative Wandlung und ebenso sei das Wesen des Lebens fortschreitend und schöpferisch. Mathematik und mechanische Physik könnten daher das menschliche Leben nicht erschöpfen. Menschliche Natur sei aktiv und aufblühend und man müsse beachten, dass sie einen ganzheitlichen und dynamischen Charakter habe und es im Menschen Aufregung, Begierde, Instinkt, Interesse und andere Motive gäbe. Als Lebewesen sei der Mensch unaufhörlich in Aktion. Darüber hinaus artikuliere sich die menschliche Natur durch Organismus und Umwelt, so dass sie auch eine soziale Bedeutung habe. Die Bildung und die Bedeutung des menschlichen Charakters entwickle der Mensch in der Wechselbeziehung mit der Umwelt und mit der Gemeinschaft.³⁶⁰

3.2. Fang Dongmeis Analyse zu der Struktur des Menschen

³⁵⁹ Vgl. Fang Dongmei: *Kexue zhaxue yu rensheng*, 2005d, S. 231-239.

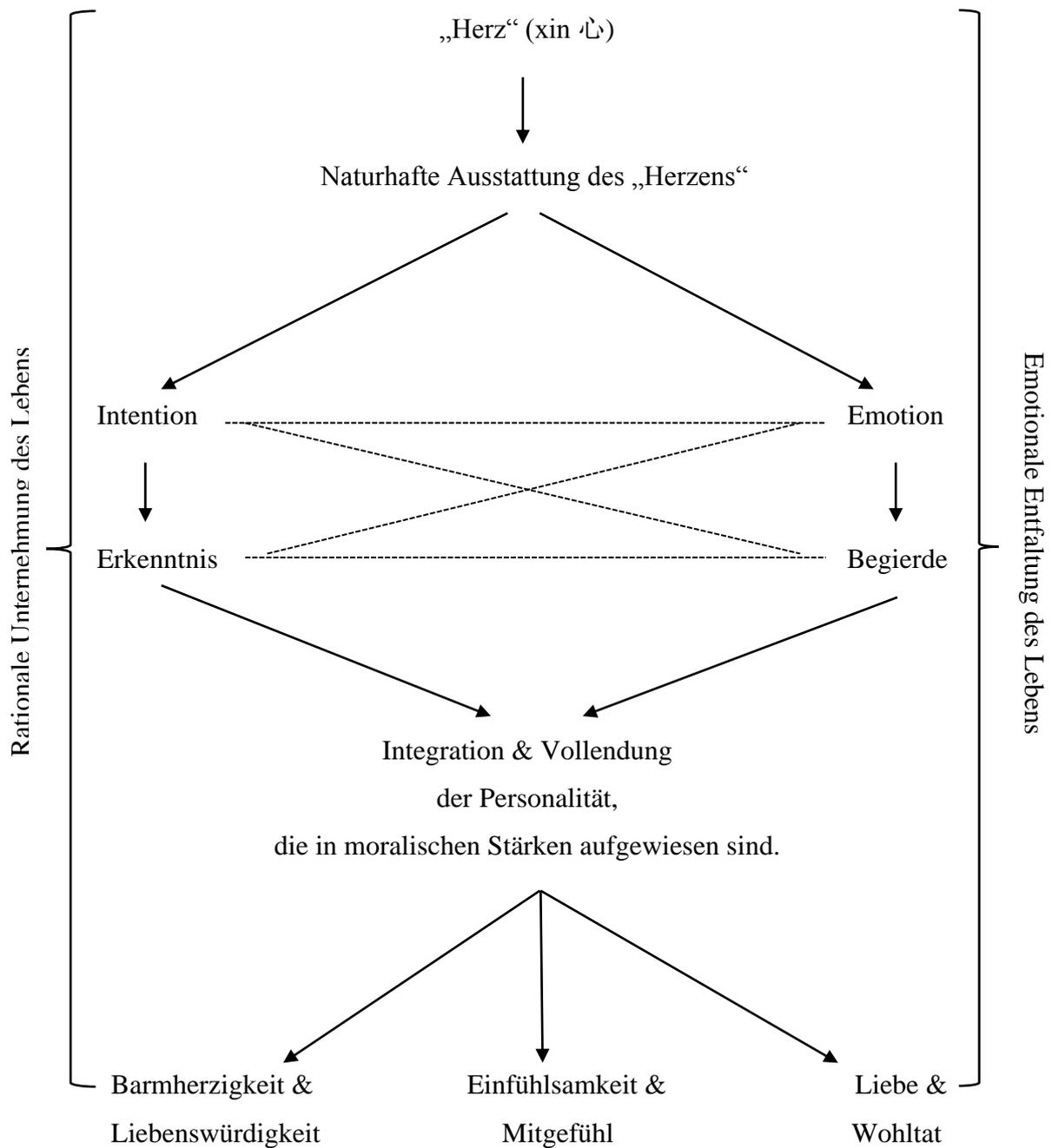
³⁶⁰ Vgl. ebd., S. 244f.

Fang Dongmei betont also ausdrücklich, dass der Mensch keineswegs ein mechanischer Apparat ist, sondern ein dynamisches Leben voller Schwung und Energie besitzt. So analysierte er gründlich die Struktur des Menschen.

Seines Erachtens gibt es zwei Wege für die Erforschung des Menschen. Den einen nennt er querschnittliche Analyse, den anderen longitudinale Beschreibung. Der erste versuche, alle mentalen Zustände auf einer logischen Ebene zu versammeln, um ihre verschiedenen Funktionen zu beobachten ohne Berücksichtigung der gegenseitigen Auswirkung. Der zweite Weg bemühe sich dagegen, eine Hauptlinie zu finden, die sich durch alle mentale Funktionen zieht. Diese mentalen Funktionen werden in einer Art und Weise geordnet, dass sich die mentalen Zustände in eine verkettete Reihe entwickeln und Beziehung miteinander haben. Was man mit der ersten Methode beobachte, seien nur Erscheinungen ohne System und kein organisches Ganze. Mit der zweiten Methode aber werde der Mensch als eine organische Ganzheit betrachtet.³⁶¹ Fang Dongmei befürwortet daher ausdrücklich die zweite Methode für die Untersuchung des Menschen und stellt seine Analyse in einem Schema dar.³⁶²

³⁶¹ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 66.

³⁶² Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 62.



Fang Dongmei ist sich bewusst, dass es schwierig ist, für die Begriffe in diesem Schema allgemein anerkannte und einheitliche Bedeutungen herauszufinden. Er versucht dieses zu erläutern: Im Großen und Ganzen sei „Herz“ (*Xin* 心) eine Art Oberhaupt, unter dessen Herrschaft menschliche Neigungen, Leistungen und Fähigkeiten stehen. Das sogenannte „Herz“ kann also in etwa als das subjektive Bewusstsein verstanden werden. Das „Herz“ ist das Subjekt des logischen Denkens sowie dasjenige der Handlung, der sinnlichen Wahrnehmung, des Willens und der Gemütsbewegung. Mit einem Wort, das „Herz“ ist der Kern, der den Menschen ausmacht. Die Aufgabe des „Herzens“ liegt für Fang darin, dass es alle geistigen Funktionen des Menschen lenken kann; es ist „der Kern des Verstandes, das Wesen des Gewissens und der Ursprung des Gefühls“³⁶³. Die Lebensenergie, die aus dem Herzen hervortritt, kann grundsätzlich unter zwei Aspekten betrachtet werden, nämlich den rationalen und den emotionalen. Was den rationalen Aspekt angeht, bringt das „Herz“ die Lebensströmung, in der die Einsicht ihren Ursprung hat in Aktion, was schließlich zur systematischen Erkenntnis führt. Was den emotionalen Aspekt betrifft, ist die Funktion des „Herzens“ die Regulierung und die Beruhigung der Emotionen wie Freude, Wut, Trauer, Angst und Ärger und lässt so schließlich allen kreativen Impulsen freien Lauf.³⁶⁴

In der traditionellen chinesischen Philosophie, ob im Konfuzianismus, im Taoismus oder im Mohismus, wurde der Mensch als die Essenz der Natur (*Wanwu zhi ling* 万物之灵) betrachtet. Der Grund liegt darin, dass der Mensch sich von allem anderen unterscheidet und Geist und Bewusstsein besitzt. Himmel, Erde und Mensch wurden gleichgestellt und zusammen als „drei Grundkräfte“ (*Sancai* 三才)³⁶⁵ bezeichnet. Fang Dongmei übernahm diesen Gedanken, führte ihn aber weiter. Nach ihm ist das „Herz“ nicht nur das Oberhaupt der menschlichen Natur, es ist auch der Impetus, der den Menschen aus der Natur extrahiert und ihn einzigartig macht. Was den Menschen als Menschen ausmacht, ist Fang Dongmei zufolge der Geist, der Mittelpunkt und Kern des Kosmos ist.³⁶⁶ Deshalb ist der Mensch die Mitte des Kosmos und sein essenziellstes und nobelstes Wesen.³⁶⁷

3.3. Einheit von Körper und Geist

³⁶³ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 67.

³⁶⁴ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 64.

³⁶⁵ Vgl. *Yijing. Shuo Gua*, 1, 2, Gao Heng: *Zhouyi dazhuan jinzhū*, 1983, S. 610. Deutsche Übersetzung: Richard Wilhelm: 2007, S. 266.

³⁶⁶ Vgl. Fang Dongmei: *Xin rujia zhexue shiba jiang*, 2005f, S. 258

³⁶⁷ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 141.

Der Mensch existiert nicht nur körperlich, sondern auch geistig, denn er besitzt Vernunft und Wille. In dieser Hinsicht stimmt Fang Dongmei zufolge die chinesische Philosophie mit der abendländischen überein. In der abendländischen gebe es jedoch seit der Neuzeit eine vorherrschende Tendenz, das Materielle und das Geistige komplett voneinander zu trennen und gegenüberzustellen. So werde auch der Mensch in Geist und Körper aufgeteilt und sozusagen eine Kombination von beiden Teilen. Wie Körper und Geist aber miteinander verbunden sind, darüber gebe es keine ausreichende Erklärung.³⁶⁸ Seit Descartes gab es die Tendenz, den Menschen nur mit dem Geist gleichzusetzen. Diese Versuche einer Teilung führen schließlich dazu, Menschen „in Stücke zu zerreißen“³⁶⁹.

Fang Dongmei ist ausdrücklich gegen eine Zweiteilung des Menschen und hält an seiner „Einheit“ fest. Der Mensch sei weder ein Zusammenbau verschiedener Elemente noch ausschließlich Geist, er sei vielmehr eine organische Ganzheit mit Körper, Psyche, Gefühl, Verstand und Wille. Er sagt dazu:

„Ein Mensch, ein wahrer Mensch, ist reich an Lebenserfahrungen, an Lebensmotiven, an tapferen Kämpfen, an fleißigen Mühen, an herzhaften Gesinnungen, an angenehmen Stimmungen und an reichlichen Gedanken. Er ist ganzheitlich und ein Zentrum mit unerschöpflichem Leben. Man kann ihn nicht mit inhaltsleerer, logischer oder abstrakter Lehre umschreiben.“³⁷⁰

4. Einheit von Himmel und Menschen

Ein weiterer Aspekt von Fang Dongmeis Verständnis vom Menschen ist seine Betonung der Einheit von Himmel und Menschen. Beim Vergleich der Beziehung von Himmel und Menschen sieht er zwischen der abendländischen und chinesischen Philosophie viele Gegensätze.

4.1. Gegenüberstellung von Himmel und Menschen im Abendland

Fang Dongmei bezeichnet die Eigenschaft des dominanten Trends des abendländischen Gedankens als „logisch deutliche Segregation“. Im Westen bevorzuge man oft diese Denkweise, die einfachheitshalber verschiedene Bereiche von Handlungen untereinander scharf abgrenzt, so als ob diese Handlungen untauglich für eine Vermischung wären. Sokrates sei der Gründer

³⁶⁸ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 146.

³⁶⁹ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 9.

³⁷⁰ Fang Dongmei: *Kexue zhexue yu renshen*, 2005d, S. 224.

des abendländischen Gedankensystems und seine Lehre beeinflusse die weitere Geistesgeschichte Europas maßgeblich. Bei seinem Schüler Platon lese man in *Gorgias*, dass Sokrates gerne alle Dinge in eine Ordnung bringe, so dass sie miteinander harmonisieren und ein systematisches Ganzes, einen Kosmos bilden. In diesem Kosmos hielten Gemeinschaft, Freundschaft [...] und Gerechtigkeit den Himmel und die Erde, die Götter und die Menschen zusammen (Platon, *Gorgias*, 504a, 508a). Aber beim konkreten Vorgehen des Philosophierens habe er seine eigene ursprüngliche Absicht untergraben. Er habe sich gut in der Methode der dichotomischen Teilung ausgekannt und daran gewöhnt, alles analytisch zu zerlegen. Um Weisheit zu erlangen, habe er die Seele vom Leib, die Vernunft von Empfindungen und Sinnlichkeit und das höchste Gut der anderen Welt von den infizierten Übeln dieser realen Welt gänzlich getrennt. Dieser philosophische Charakter hinterlasse seine dauernden Einwirkungen auf die gesamte Entwicklung des westlichen Denkens.³⁷¹ Unter diesem Einfluss glaubten die antiken Griechen, sich von der Gebundenheit der materiellen Welt lösen zu müssen, wenn man sich auf das Reich des Höchsten ausrichte.³⁷²

Platon und Aristoteles haben den analytischen und trennenden Geist fortgesetzt und damit die Grundlage für die Akzeptanz der hebräischen Religion geschaffen, nach der es eine große Trennung zwischen der Übernatur und der reinen Natur gibt. Im christlichen Denken sei die Weisheit der Welt Torheit bei Gott, dessen Reich überirdisch sei.³⁷³

Unter dem Einfluss der griechischen Philosophie und der hebräisch-christlichen Religion ist ein solcher distinktiver Gedanke in der modernen Wissenschaft, der Philosophie, der Religion und auch in der Kunst sowie im alltäglichen Leben weit verbreitet. Beispiele sind der Dualismus von Descartes, jene wissenschaftliche Praxis der Zweiteilung, die zur Unterscheidung und Trennung zwischen primären und sekundären Eigenschaften führt und die kantische Dialektik im Hinblick auf Phänomen und Noumenon.³⁷⁴

Es erschien Fang Dongmei, als ob die abendländische Denkweise oft von einer Zweiteilung durchdrungen sei, die eine Reihe von Dingen in eine unversöhnliche Feindschaft zueinander versetze. Das Universum scheine ein Kriegsschauplatz zu sein, auf dem alle Arten von Entitäten oder Phänomenen gegeneinander aufgestellt seien. Das Böse und Gott, Natur und Übernatur, das Gute und Böse im Menschen, sowie Menschen und Natur stünden neben ande-

³⁷¹ Vgl. Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 4.

³⁷² Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 80.

³⁷³ Vgl. Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 5.

³⁷⁴ Vgl. ebd., S. 5-6.

ren im Gegensatz zueinander.³⁷⁵ Um seine Feststellung zu untermauern, zitiert Fang Dongmei den deutschen Philosophen Richard Kroner (1884–1974). Dieser überprüfte den gesamten Horizont der abendländischen Erfahrungen in den Bereichen von Wissenschaft, Kunst, Moral, Politik und Religion und entdeckte dabei ein Urphänomen, eine uranfängliche Gegebenheit, nämlich die Dualität von Welt und Menschen. Im Lichte dieser grundsätzlichen Dualität sagte er, dass unsere Welt eine Welt der Gegensätze sei. Dieses sei zugleich der radikalste Gegensatz, den man sich vorstellen könne. Der Gegensatz zwischen der Welt und dem „Ich“ sei der grundsätzlichsste und der erstaunlichste aller Gegensätze überhaupt. Ferner sagte er, dass ein unvermeidlicher Widerspruch, der unsere Erfahrung belastet, eben dieser Gegensatz zwischen der Welt und dem „Ich“ sei. Der Gegensatz von Welt und „Ich“ und alle Gegensätze, die sich davon ableiten, seien weder vermeidbar noch zu lösen. Letztendlich sei es genau das „Selbst“, das von der Rivalität zwischen sich selbst und der Welt gespalten sei.³⁷⁶

Nach Fang Dongmei versetzten moderne Europäer Himmel und Menschen in unver-söhnliche Gegnerschaft, da sie gemäß ihrer Gewohnheit eine Zweiteilung vornahmen. Wenn die Kraft der Natur einerseits ausreichend groß sei, herrsche sie vor und bringe Menschen unter ihr Joch. Wenn andererseits Menschen dagegen die Oberhand über die Natur gewinnen würden, machten sie sich alle Naturkräfte dienstbar, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Beispiele für einen solchen Zustand der Feindschaft zwischen Menschen und der Natur finde man in der gesamten Entwicklung des modernen europäischen Denkens.³⁷⁷

4.2. Die Einheit von Himmel und Menschen in China

Um das Verhältnis zwischen Kosmos und Menschen zu erklären, benutzt Fang Dongmei eine Metapher. Der Kosmos sei wie eine Bühne mit ihren Kulissen, Menschen dagegen seien wie Schauspieler auf dieser Bühne und ihre Handlungen Ausdruck ihrer menschlichen Natur. Die Aufführung müsse mit der Bühne übereinstimmen und die Bühne wiederum müsse sich an die sich verändernden Bedingungen der Aufführung anpassen. Eine ideale Aufführung brauche ein perfektes Zusammenwirken von Handlung und Bühne. Ebenso müssten das Universum und das menschliche Leben „zusammenspielen“, damit sich die Menschen nicht von dieser Welt entfremden.³⁷⁸

³⁷⁵ Vgl. Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 6.

³⁷⁶ Vgl. Kroner, Richard: *Culture and Faith*, Chicago: University of Chicago Press, 1966, S. 31-33.

³⁷⁷ Vgl. Fang Dongmei *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 75, 90.

³⁷⁸ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 71.

Fang Dongmei weist darauf hin, dass die Menschen und die Gesamtheit der Welt nach der chinesischen Kosmologie und Anthropologie eine Einheit bilden. Mensch und Natur stünden nicht gegeneinander, sondern lebten in einer harmonischen Beziehung, in der sich menschliches und kosmisches Leben gegenseitig einander durchdringen und gemeinsam vorwärtsschreiten.³⁷⁹

Er stellt diese Beziehung zwischen Menschen und Natur sowohl in horizontaler als auch in vertikaler Hinsicht dar. Horizontal gesehen leben Menschen in der Natur wie Regentropfen, die in einen Fluss fallen und davon getragen werden. Im Fluss strömen also die Natur und alles darin, einschließlich der Menschen, zusammen weiter. Wenn die Regentropfen in den Fluss fallen, werden sie zu Bestandteilen der Wellen. Sie fließen nun zusammen auf und nieder und im selben Rhythmus.³⁸⁰ In vertikaler Hinsicht ist die Beziehung zwischen Menschen und dem Universum eine auf Notwendigkeit beruhende Harmonie, da der Mensch und alle anderen Phänomene im Kosmos in einem Kausalzusammenhang stehen. Alles im Kosmos, einschließlich des Menschen, ist ein Glied in der langen kosmischen Kette und zugleich Ergebnis und Ursache. Diese Theorie von der Einheit zwischen Himmel und Menschen ist eine konstante Denkweise in der chinesischen Philosophie.³⁸¹

Ferner weist Fang Dongmei darauf hin, dass alle wichtigen Eigenschaften der chinesischen Zivilisation in der fernen Vergangenheit beinahe ohne äußeren Einfluss entwickelt worden seien. Die drei wichtigsten philosophischen Traditionen im Altertum – Taoismus, Konfuzianismus und Mohismus – postulierten die Einheit zwischen Mensch und Natur.³⁸² Chinesische Philosophen glaubten Fang Dongmei zufolge immer daran, dass Menschen und Universum in enger Beziehung zueinander stünden; in weiten Teilen der chinesischen Philosophie sei eine solche Denkweise zu finden. Um seine These zu rechtfertigen, führt er zahlreiche Belege an:

„Fu daren zhe yu tiandi he qi de, yu riyue he qi ming, yu sishi he qi xu.“

夫大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序

(Der große Mann stimmt in seinem Charakter überein mit Himmel und Erde, in seinem Licht mit Sonne und Mond, in seiner Folgerichtigkeit mit den vier Jahreszeiten).³⁸³

³⁷⁹ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 11-12.

³⁸⁰ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhaxue*, 2005a, S. 151.

³⁸¹ Vgl. ebd., S. 74, 79-80.

³⁸² Vgl. Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 2.

³⁸³ *Yijing*. Wenyan, Qian. Richard Wilhelm: 2007, S. 378.

„Gu ren zhe, qi tiandi zhi de, yinyang zhi jiao, wuxing zhi xiu qi ye.“

故人者，其天地之德，阴阳之交，五行之秀气也

(Der Mensch vereint in sich die Geisteskräfte von Himmel und Erde; in ihm gleichen sich die Prinzipien des Lichtens und Schattigen aus; in ihm finden sich die feinsten Kräfte der fünf Wandelzustände).³⁸⁴

„Junzi suo guo zhe hua, suo cun zhe shen, shangxia yu tiandi tong liu.“

君子所过者化，所存者神，上下与天地同流

(Der Edle wirkt, wo er vorüberkommt, schöpferisch, wo er weilt, göttlich; seine Wirkungen breiten sich aus nach allen Richtungen wie die der Natur).³⁸⁵

„Tian yu yi er wu bu yi, ran ze shuai tianxia zhi xing, yi congshi yu yi, ze wo nai wie tian zhi ke yu ye. Wo wie tian zhi suo yu, tian yi wei wo suo yu.“

天欲义而恶不义，然则率天下之性，以从事于义，则我乃为天之可欲也。

我为天之所欲，天亦为我所欲

(Der Himmel verlangt Gerechtigkeit und verabscheut Ungerechtigkeit. Wenn ich also die Menschen in der Welt anleite, Gerechtigkeit zu üben, tue ich, was der Himmel wünscht. Wenn ich aber tue, was der Himmel wünscht, wird der Himmel auch tun, was ich wünsche).³⁸⁶

„Shan yan tian zhe bi you zheng yu ren.“

善言天者必有征于人

(Jede Behauptung über die Natur muss beim Menschen überprüft werden).³⁸⁷

„Ren yu tian tiao, ran hou tiandi zhi mei sheng.“

³⁸⁴ Liji. Zheng Xuan 郑玄: *Liji zhengyi* 礼记正义, Shisanjing zhushu 十三经注疏, Beijing: Beijing daxue chubanshe 北京大学出版社, 2000, S. 803-804. Deutsche Übersetzung: *Das Buch der Riten. Li Gi: Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche*. Aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Richard Wilhelm, Düsseldorf / Köln: Diederichs, 1981, S. 64.

³⁸⁵ *Mengzi*, juan 26. Jiao Xun: *Mengzi zhengyi*, 2004, S. 895. Deutsche Übersetzung: *Mong Dsi: Die Lehrsprache des Meisters Meng K'o*. Aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm, Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1982, S. 186.

³⁸⁶ *Mozi*, juan 7. I. 26. Sun Yirang 孙诒让: *Mozi xian gu* 墨子闲诂, Xibian zhuzi jicheng 新编诸子集成, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 2001, S. 193.

³⁸⁷ *Xunzi*, juan 17. 23. Wang Xianqian 王先谦: *Xunzi ji jie* 荀子集解, Xibian zhuzi jicheng 新编诸子集成, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 1997, S. 440.

人与天调，然后天地之美生

(Wenn Mensch und Himmel in Einklang stehen, dann offenbart sich die Schönheit der Welt).³⁸⁸

„Tian da, di da, ren yi da.“

天大，地大，人亦大

(Der Himmel ist großartig, die Erde ist großartig, und der Mensch ist genauso großartig).³⁸⁹

„Fu di wang zhi de yi tiandi wie zong“

夫帝王之德以天地为宗

(Das Leben der Herrscher und Könige hat den Himmel und die Erde zum Vorbild).³⁹⁰

„Wei ren zhe tian ye, ren zhi da ben yu tian, ren zhi xing ti hua tian shu er cheng, ren zhi xue qi hua tian zhi er ren, ren zhi de xing hua tian di er yi, ren zhi hao wu hua tian zhi nuan qing, ren zhi xi nu hua tian zhi han shu, ren zhi shou ming hua tian zhi si shi.“

为人者天也，人之大本于天，人之形体化天数而成，人之血气化天志而仁，人之德行化天地而义，人之好恶化天之暖清，人之喜怒化天之寒暑，人之受命化天之四时。

(Was den Menschen ausmacht, verdankt er dem Himmel. Der Mensch ist nach ihm abgebildet. Die organische Form des Menschen ist aus natürlichen Bestandteilen zusammengesetzt. Sein Charakter ist nach dem Willen des Himmels in Mitmenschlichkeit verwandelt. Sein Handeln ist nach dem Muster von Himmel und Erde in Gerechtigkeit verwandelt. Menschliche Empfindungen werden von atmosphärischen Bedingungen in der Natur reguliert. Menschliche Emotionen passen sich den rhythmischen Veränderungen des kalten und warmen Wetters an.

³⁸⁸ *Guanzi, juan 14, 41.* Li Xiangfeng 黎翔凤: *Guanzi jiaozhu* 管子校注, Xibian zhuzi jicheng 新编诸子集成, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 2004, S. 865.

³⁸⁹ *Daodejing, 25,* Zhu Qianzhi: *Laozi jiaoshi*, 2000, S. 102.

³⁹⁰ *Zhuangzi, XIII.,* Guo Qingfan: *Zhuangzi jishi*, 1985, S. 465. Deutsche Übersetzung: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland.* Übersetzt von richard Wilhelm, Düsseldorf / Köln: eugen Diederichs Verlag, 1972, S. 146.

Der Ablauf des menschlichen Verhaltens wird durch die vier Jahreszeiten geregelt).³⁹¹

Zur Frage, inwieweit diese Einsichten das Menschsein beeinflussen, gibt Fang Dongmei folgende Erklärung:

„Im Lichte dieser Einheit zwischen Menschen und Universum sollen die Menschen in diese Verbundenheit eintreten und sich selbst mit anderen Menschen im Denken, Empfinden und Handeln identifizieren. Das gemeinsame Zentrum dieser Einheit ist in dem kreativen Geist des Tao zu finden, der sich im Fluss des Universallebens zeigt. Man erfährt die Kostbarkeit des eigenen Lebens und kann dadurch am Leben anderer Menschen teilnehmen, sogar in das Leben anderer eindringen und sich schließlich so mit der Lebensschwungkraft des großen Tao vereinigen. Innere und äußere Welt werden dadurch eine untrennbare Einheit. Geborgen in dieser Gemeinschaft ist der Mensch fähig, zu sehen und zu empfinden sowie zu glauben, dass das Gute im Leben jedes Anderen mit dem Guten in seinem eigenen Leben übereinstimmt.“³⁹²

Fang Dongmei ist der Meinung, dass der wichtigste Neokonfuzianer, Zhang Zai 张载 (1020–1077), in seiner Schrift *Ximing* 西铭 gerade diese großartige Philosophie besonders treffend zum Ausdruck bringt, indem er Himmel und Erde als Eltern, Menschen als Geschwister und alle Dinge als Freunde betrachtet.³⁹³

5. Die Natur des Menschen

Wenn man über Menschen redet, ist die Frage nach ihrer Natur unausweichlich. Verschiedene Kulturen und Religionen haben jeweils eigene Antworten gegeben, die jedoch heterogen und sogar widersprüchlich sind. Auch Fang Dongmei besprach dieses Thema ausführlich. Wie bei

³⁹¹ Dong Zhongshu 董仲舒: *Chunqiu fanlu* 春秋繁露, *juan* 11. Su Yu 苏舆: *Chunqiu fanlu yi zheng* 春秋繁露义证, *Xinbian zhuzi jicheng* 新编诸子集成, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 1992, S. 318.

³⁹² Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 27-28.

³⁹³ Der chinesische Originaltext lautet: „Qian cheng fu, kun cheng mu [...] min, wu tongbao; wu wu yu ye“ 乾称父, 坤称母 [...] 民, 吾同胞; 物吾与也. Zhang Zai 张载, *Zhangzi zhengmeng* 张子正蒙, Shanghai: Guji chubanshe 上海古籍出版社, 2000, S. 231. Vgl. Fang Dongmei: *Xin rujia zhexue shiba jiang* 2005f, S. 353-354.

anderen Themen auch brachte er seine Ansicht in dieser Frage durch einen Vergleich der abendländischen mit der chinesischen Philosophie zum Ausdruck.

5.1. Theorie über die „böse“ Natur des Menschen

Fang Dongmei sprach allgemein bei der abendländischen Lehre davon, dass die Europäer die Natur des Menschen sowohl hoch- als auch geringschätzen. Der Grund dafür liegt seines Erachtens in der griechischen Mythologie und der christlichen Erbsündenlehre.³⁹⁴

5.1.1. Eine Doppel-Natur in der griechischen Mythologie und Philosophie

Gemäß der Orphik, einer weit verbreiteten religiösen Strömung der antiken Griechen, sind die Menschen aus zwei Elementen erschaffen. Das Herz ist von Dionysus, einer Gottheit der ekstatischen Inspiration, der von den bösen Titanen getötet wurde. Der Körper ist von diesen Titanen, die Zeus für ihre bösen Taten straft und vernichtet. Aus dieser Vermischung von Dionysus und Titanen entspringt das Menschengeschlecht. Der Mensch hat also eine doppelte Natur, eine eigenartige Kombination aus dem göttlichen dionysischen Element (Herz / Seele) und dem titanischen Element (Körper). Die gute Seele ist in dem bösen Körper gefangen gehalten, das Leben auf der Erde ist somit wie eine Hölle und damit Strafe. Nur in der anderen Welt kann man die wahre selige Existenz erlangen, nachdem die Seele vom Körper befreit wurde. Dieses ist Fang Dongmei zufolge der Ursprung der Lehre über die böse Natur des Menschen. Eine solche Denkweise hinterlässt ihre Spuren in der griechischen Philosophie. Auch die Lehre des Sokrates sei eine direkte Konsequenz dieser orphischen Religion.³⁹⁵

5.1.2. Die Erbsünde in der hebräisch-christlichen Kultur

Fang Dongmei hat an einer christlichen Universität in Nanking sein Grundstudium absolviert. Zudem unterrichtete er nach seiner Emeritierung an der katholischen Fu Jen Universität in Taipeh. Dadurch hatte er die Gelegenheit, das Christentum kennenzulernen. In seinen Schriften erwähnt er mehrmals den christlichen Glauben. Er weist u.a. darauf hin, dass in der hebräisch-christlichen Tradition die Lehre über die Erbsünde ein wichtiger Bestandteil ist. Alle Menschen sind als Kinder Adams und Evas in Sünden geboren und tragen diese ihr Leben

³⁹⁴ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 64, 142.

³⁹⁵ Vgl. ebd., S. 64-65.

lang. Niemand könne sich davon befreien. Dazu zitiert er den Römerbrief vom Paulus: „Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten“ (Röm 5,12). „Dennoch herrschte der Tod von Adam bis Mose auch über die, welche nicht wie Adam durch Übertreten eines Gebots gesündigt hatten; Adam aber ist die Gestalt, die auf den Kommenden hinweist“ (Röm 5,14).³⁹⁶

5.1.3. Folgen der Erbsündenlehre

Fang Dongmei räumt andererseits aber ein, dass auch etliche abendländische Philosophen von der ursprünglichen Güte der menschlichen Natur überzeugt sind, ihre Philosophie werde aber durch die Lehre von der Erbsünde tief beeinflusst. Nach seiner Meinung hat dieses folgende Auswirkungen:

Erstens wird die menschliche Natur a priori als sündhaft gebrandmarkt, und ihr Schicksal ist der Tod, soweit ihre Lebensführung in den körperlichen Taten besteht. Die materielle Welt als Ganzes werde genauso wie der Körper als schlecht angesehen. Zweitens beginne das Leben des Geistes erst nach dem Tod des Körpers. Das neue Geistesleben könne sich also nur durch das Entkommen aus der körperlichen und materiellen Welt entwickeln.³⁹⁷ Diese Idee verurteilt somit alle gegenwärtigen Menschen als sündhaft.

Es gebe also eine große Kluft in der menschlichen Natur. Auf der einen Seite sei der Mensch das Abbild Gottes, auf der anderen Seite ein Partner des Teufels. Der Mensch sei damit ein Widerspruch, ein Widerspruch mit sich selbst. Das Leben des Fleisches auf der Erde sei einfach nur schlecht, während das Leben der guten Seele zu der anderen Welt gehöre. Zwischen diesen Polen existiere eine bedeutungslose Leere. Die an sich ganzheitliche menschliche Natur werde so zweigeteilt.³⁹⁸

Der Mensch werde somit nicht mehr ganzheitlich betrachtet, sondern als eine Art von Doppelgänger wie bei Dr. Jekyll und Mr. Hyde, also ein Gemisch aus Gut und Böse. Der Mensch sei eine inkongruente Zusammensetzung und damit nicht mehr seriös, weil es auf Grund der bösen Hälfte für ihn sehr schwer sei, das ursprüngliche und bessere Selbst aufrechtzuerhalten. So erfahre der Mensch ständig Widerspruch und Zwiespältigkeit in sich und finde deshalb keine Ruhe.³⁹⁹ Dieses Phänomen beschreibt der Apostel Paulus folgendermaßen:

³⁹⁶ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 65.

³⁹⁷ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 56.

³⁹⁸ Vgl. ebd., S. 7-8.

³⁹⁹ Vgl. ebd., S. 8.

„In meinem Innern freue ich mich am Gesetz Gottes, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt und mich gefangen hält im Gesetz der Sünde, von dem meine Glieder beherrscht werden. Ich unglücklicher Mensch!“ (Röm 7, 22–24)

Das heißt: Entweder die Seele oder das Fleisch, beide können nicht koexistieren. Ein Teil muss sterben, damit der andere Leben bekommt. Die Menschheit ist eben mit Sünden belastet und hat nichts vorzuweisen, auf das sie stolz sein kann. Im Gegenteil: sie wird ein Objekt von Verachtung und Verurteilung, und der Mensch wird sich dadurch seines Unvermögens und seiner Unfähigkeit bewusst.⁴⁰⁰ Für Fang Dongmei richtet sich diese Philosophie gegen die Menschenwürde und ist deshalb fraglich.

5.2. Die menschliche Natur in der chinesischen Tradition

Fang Dongmei besteht darauf, dass man die Segregationsdenkweise der abendländischen Philosophie aufgeben muss, um zu der Einsicht zu gelangen, dass man die Menschen nicht ihrer Natur entfremden kann. Erst dann kann man eine rationale Auffassung vom Menschen erlangen.⁴⁰¹ Bevor er die verschiedenen Theorien über die menschliche Natur darstellt, setzt er sich kurz mit der Bedeutung der „Natur“ auseinander.

Er erläutert zunächst das Verständnis von „Natur“ (*Xing* 性) in der chinesischen Tradition etymologisch. Der Begriff „Natur“, besonders in Bezug auf die menschliche Natur, bedeute fast immer Leben (*Sheng* 生). Es habe von der Zhou-Dynastie (周朝 ca. 1045–256 v. Chr.) bis zur Tang-Dynastie (唐朝 618–907) kaum eine Ausnahme gegeben. Sofern Menschen leben, sei es unter der Führung des Himmels, durch die Anordnung Gottes oder in Einklang mit der Natur, was sie in der Persönlichkeit erreicht haben, könne dieses als Natur – oder noch genauer – als menschliche Natur bezeichnet werden.⁴⁰²

Die eindeutigste und repräsentativste Aussage darüber steht Fang Dongmei zufolge am Beginn des Buches *Zhongyong* 中庸 (Maß und Mitte). Dort heißt es: „*Tian ming zhi wie xing*“ 天命之谓性 (Was der Himmel [dem Menschen] bestimmt hat, ist seine Natur).⁴⁰³ Zudem zitierte er den Neokonfuzianer Rao Lu 饶鲁 (1193–1264), der meinte, dass menschliches

⁴⁰⁰ Vgl. Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue zhi tongxing yu tedian“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 114-115.

⁴⁰¹ Vgl. Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 16.

⁴⁰² Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 63-64.

⁴⁰³ *Liji*. Zheng Xuan: *Liji zhengyi*, 2000, S. 1661.

Leben an der Lebenskraft des Himmels und der Erde teilhat und deswegen die menschliche Natur der Natur des Himmels und der Erde gleicht.

5.3. Lehre von der guten Natur des Menschen in China

Fang Dongmei ist der Ansicht, dass die abendländische Auffassung über die menschliche Natur religiös begründet ist. Die Wurzel des Guten und der Bestimmungsort des Lebens seien nicht diesseitig, sondern jenseitig konzipiert. Ähnliche Auslegungen gebe es in der indischen Philosophie und im Hinayana-Buddhismus.⁴⁰⁴ Die chinesische Philosophie kenne jedoch von Anfang an keine Trennung zwischen Himmel und Menschen bzw. der Wurzel des Lebens und dem weltlichen Dasein. Eine „Erbsündenlehre“ sei der chinesischen Denkweise ebenfalls fremd. Fang Dongmei verweist obendrein darauf, dass ein Charakteristikum der chinesischen Philosophie darin liege, dass die Theorie über die menschliche Natur allein auf philosophischer Reflektion beruhe und keine Spur von Religion oder Weltflucht zeige.⁴⁰⁵ Es gebe keine Verdammung von Menschen und man glaube grundsätzlich an die Reinheit der menschlichen Natur, die auf die schöpferische abgestimmt sei.⁴⁰⁶ Er nennt diese Idee „östliche Weisheit“ und spricht von einer Besonderheit der Chinesen, dass sie sich nicht von einer „Schuld-kultur“ belastet fühlen.⁴⁰⁷

5.3.1. Theorie über die Natur des Menschen in der chinesischen Kultur

Fang Dongmei untersucht die verschiedenen Theorien der chinesischen philosophischen Schulen zur menschlichen Natur tiefgehend. Seiner Ansicht nach unterscheiden die chinesischen Denker streng zwischen *Xin* 心 (Seelengrund) und *Xing* 性 (Natur). Über das Gute des *Xin* 心 (Seelengrund) sind sich alle völlig einig; niemand habe dieses je bezweifelt.⁴⁰⁸ Über die *Xing* 性 (Natur) des Menschen dagegen streiten die Gelehrten ständig. Es haben sich dabei fünf Theorien herauskristallisiert:

⁴⁰⁴ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 202.

⁴⁰⁵ Vgl. ebd., S. 198.

⁴⁰⁶ Vgl. Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 17.

⁴⁰⁷ Vgl. Fang Dongmei: „Some Aspects of Chinese Thought – Philosophical and Religious“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 149.

⁴⁰⁸ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 210.

- (a) die „gute Natur“-Theorie, vertreten von Konfuzius 孔子, Mencius 孟子, Wang Yangming 王阳明 u.a.;
- (b) die „böse Natur“-Theorie, vertreten von Xunzi 荀子, Du Mu 杜牧 u.a.;
- (c) die neutralistische Theorie von Lao Zi 老子, Zhuang Zi 庄子, Gao Zi 告子, Dong Zhongshu 董仲舒 u.a.;
- (d) die gemischte Theorie – die die ursprüngliche Natur für teils gut und teils schlecht hält – vertreten von Yang Xiong 杨雄, Cheng Hao 程颢 und Zhu Xi 朱熹 u.a. und
- (e) die Stufungstheorie, vertreten von Wang Chong 王充, Han Yu 韩愈 u.a.⁴⁰⁹

Bei der Analyse der verschiedenen Theorien über die menschliche Natur stellt Fang Dongmei fest, dass, obwohl sich diese Theorien beim ersten Blick – zuweilen sogar hoffnungslos – zu widersprechen scheinen, ihre Widersprüche aufgelöst werden können, da man bei näherer Prüfung erkennt, dass diese Widersprüche durch eine mangelhafte Ansatzmethode entstanden sind.

Die „gute Natur“-Theorie versuche, die ursprüngliche Natur des Menschen zunächst bis zu ihrer Quelle zurückzuverfolgen, nämlich bis zum Seelengrund, und dann weiterschreitend zur primären Quelle, nämlich, dem Himmel. Der Himmel als Ursprung aller Wesen sei vollkommen gut. Da die menschliche Natur sich an den Geist des Himmels halte, könne auch sie nichts anderes als gut sein. Für die Theorie der bösen Natur finde man dagegen keine einleuchtende Begründung. Dass Xunzi die menschliche Natur als böse betrachte, rühre daher, dass er Natur mit Emotion verwechsle. Emotion sei jedoch rein logisch gesehen von einer niedrigeren Art. Die Boshaftigkeit der menschlichen Natur sei aus der Boshaftigkeit der Emotion gefolgert. So sei die Behauptung Xunzis nichts anderes als eine Theorie der bösen Emotion. Die neutralistische Theorie sehe die menschliche Natur im Allgemeinen in Übereinstimmung mit der Natur. Das könne zwar von der modernen Wissenschaft anerkannt werden, würde sie aber bei der Philosophie über das Leben eingesetzt werden, würden ihre Mängel offenkundig, denn das menschliche Leben sei mit Werten erfüllt und dürfe daher nicht neutralistisch interpretiert werden. Die gemischte Theorie und die Stufungstheorie klammert Fang Dongmei einfach aus, da ihre Differenzierungen nur die spätere Disposition betreffe und nicht für eine Analyse der ursprünglichen menschlichen Natur geeignet seien.⁴¹⁰

⁴⁰⁹ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 211.

⁴¹⁰ Vgl. ebd., S. 211-212.

Nach ausführlicher Analyse der menschlichen Natur und des Seelengrundes kommt Fang Dongmei zu folgender Feststellung:

„Aufgrund der grundlegenden Meinung, dass Himmel und Erde einen gütigen Geist in der Erschaffung und der Lebensweitergabe aller Dinge aufweisen, kann man die unschuldige Güte des menschlichen Seelengrundes erkennen und daraus auf die vollkommene Schönheit der menschlichen Natur schließen.“⁴¹¹

5.3.2. Das Scheitern der „böse-Natur“-Theorie in China

Wie zuvor bereits erwähnt, kennt die herkömmliche chinesische Philosophie im strengen Sinne weder die Idee einer „Ersünde“ noch eine „böse-Natur“-Theorie. Mit der Einführung des Buddhismus in China etablierte sich jedoch zunächst die „böse-Natur“-Theorie des Hinayana-Buddhismus mit ihren pessimistischen Behauptungen. Der Hinayana-Buddhismus, der das Leben verachtet, ließ sich jedoch Fang Dongmei zufolge nicht mit dem ursprünglichen Konfuzianismus vereinbaren, so dass er schon bald wieder von der Bühne verschwand. Nur der Mahayana-Buddhismus konnte in China Wurzeln schlagen, weil nach seiner Auffassung nicht nur alle Menschen, sondern auch sämtliche Dinge eine erhabene Buddha-Natur besitzen. Die menschliche Natur wurde nun nicht mehr verdammt und verachtet, da jeder Mensch nämlich in der Lage sei, die Buddha-Natur in sich zu erwecken. Das wahre Reich der Dharma sei nicht weit von der realen Welt der Menschen entfernt, wenn jeder den richtigen Weg erkenne, wie man durch Teilnahme an der grundlegenden Weisheit des Buddhas klugerweise lebt und handelt. Die Buddha-Natur im Ganzen hat also das Potential, Zugang zu der geistigen Verfassung des Menschen zu finden. Eine solche Auffassung sympathisierte mit der traditionellen konfuzianischen und der taoistischen Ansicht. Der Buddhismus als eine von der Außenwelt kommende Religion wurde somit durch seine Anpassung und durch die Verknüpfung mit der chinesischen Tradition in China heimisch. Für Fang Dongmei bestätigt dieser Vorgang zudem, dass die „gute Natur“-Theorie in der chinesischen Kultur tief verwurzelt sei.⁴¹²

5.3.3. Das Fundament der „guten“ Natur des Menschen

⁴¹¹ Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 214.

⁴¹² Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo dacheng foxue (shang)*, 2005j, S. 73-74.

Über den Ursprung des Guten in der menschlichen Natur äußert sich Fang Dongmei ebenfalls, allerdings nur am Rande. Wie bereits erwähnt, verknüpft man in der chinesischen Philosophie „Natur“ (*Xing* 性) und „Leben“ (*Sheng* 生) eng miteinander und ist davon überzeugt, dass „Natur“ vom Himmel stammt. Da der Himmel die Urquelle des Guten ist, könne somit die menschliche Natur auch nichts anderes als gut sein. Im Buch der Wandlungen ist Fang Dongmei zufolge diese Auffassung deutlich zu erkennen:

„Yi yin yi yang zhi wei dao, ji zhi zhe shan ye, cheng zhi zhe sheng ye“

一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也

(Was einmal das Yin und einmal das Yang hervortreten lässt, das ist das Tao.

Als Fortsetzender ist es gut, als Vollender ist es das Leben).⁴¹³

Er ist daher zuversichtlich und deutet:

“Aus der Sicht der chinesischen Philosophie gesehen, erglänzt die himmlische Natur auch in der menschlichen. Das menschliche Leben ist vom Geheimnis des Kosmos durchdrungen und zeigt seine kreative Kraft. Nichts kann diese Kraft verbergen oder verhindern. Da der Mensch mit der ihm geschenkten himmlischen Vernunft nachdenkt, ist sein Verständnis von Gott und der menschlichen Natur unmittelbar und nicht diskursiv, vertraut und nicht fern sowie intuitiv und nicht analytisch. Aufgrund einer intuitiven Einsicht sind sich die chinesischen Philosophen der ursprünglichen Güte der menschlichen Natur sicher, da sie an der himmlischen teilhat.“⁴¹⁴

5.4. Die Möglichkeit der Verkommenheit des Menschen

Trotz seiner optimistischen Auffassung über die gute Natur des Menschen kann Fang Dongmei nicht leugnen, dass der Mensch auch Dinge tut, die nicht gut sind. Er versucht dieses wie folgt zu erklären:

⁴¹³ *Yijing. Xici* I .5, Gao Heng: *Zhouyi dazhuan jinzhū*, 1983, S. 514. Deutsche Übersetzung: Richard Wilhelm: 2007, S. 297-298.

⁴¹⁴ Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 17.

„Der Mensch kann zwar stürzen, aber nicht unvermittelt, sondern nur, wenn er den Weg des Himmels verlässt. Das kann nicht am Anfang seiner Existenz geschehen, da er sie der allmächtigen Schöpfung verdankt. [...] Die Ursache für einen späteren Fall des Menschen wird auf diese Weise erörtert: Der Mensch hat den Weg des Himmels verlassen. [...] Der Mensch verkommt wegen mangelnder Einsicht. Da der Mensch nicht fähig ist, unter allen Umständen mit Vernunft zu handeln, ist er nicht immer mit der guten Natur konform. Auf diese Weise kommt er also durch Verlust der wichtigen Funktion der Vernunft, die eine umfassende und ausreichende Erkenntnis bringt, zu Fall. Ohne diese Erkenntnis ist der Mensch nämlich innerlich so ungeordnet und emotional so hilflos, dass er die Ganzheit des Lebens und die Integrität der Welt nicht erkennen kann.“⁴¹⁵

Obwohl der Mensch also durchaus verkommen könne, ist Fang Dongmei insgesamt zuversichtlich, weil sich der Mensch auch kultivieren und weiterentwickeln könne. Er sprach in diesem Zusammenhang von der Formbarkeit des Menschen.

5.5. Die Formbarkeit des Menschen

Nach Fang Dongmei sind die chinesischen Denker seit jeher wirklichkeitsnah. Sie setzen sich weder herab noch verherrlichen sie sich, sondern orientieren sich nur an der Realität der Menschen. Die Menschen seien mit vielen angeborenen Fähigkeiten ausgestattet, die durch kulturelle und pädagogische Ausbildungen gefestigt werden, sobald man sie erkannt hat. Die meisten chinesischen Philosophen betrachten diese Begabungen des Menschen als Grundstoff des Menschseins schlechthin. Man akzeptiere sie, ohne sie zu erniedrigen oder zu erheben. Man akzeptiere einfach die Realität des Menschen und beobachte seinen Charakter gemäß seiner Gabe, nach Verwandlung und Entwicklung zu streben. Dabei bewirke Selbsterkenntnis Selbsterkenntnis, diese wiederum verursache Selbstdisziplin bzw. Selbstzucht. So entwickle sich die menschliche Begabung durch Kultivierung zum Guten, Schönen und Wahren, ja zu einem Selbstideal. Das Selbstideal stecke in der Selbsterkenntnis, -disziplin und -zucht und sei die Richtung von allen. Selbsterkenntnis, -disziplin und -zucht bilden so einen Prozess der Selbstrealisation. Der natürliche Mensch wird damit zu einem idealisierten Menschen.⁴¹⁶

⁴¹⁵ Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 18.

⁴¹⁶ Vgl. Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue zhi tongxing yu tedian“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 116-117.

Schließlich weist Fang Dongmei darauf hin, dass dieser Prozess der Selbstrealisation bereits vom *Buch der Wandlungen* befürwortet wird. Dort heißt es dazu: Die Betrachtung der Formen im Menschenleben verleiht die Möglichkeit, die Welt zu gestalten.⁴¹⁷

Daher ist Fang Dongmei fest davon überzeugt, dass alle angeborenen Gaben zum Guten führen, wenn man sie vernünftig entwickelt. Der rationale Bereich des menschlichen Lebens könne beispielsweise durch Erhaltung der guten Absicht und durch Verfolgung des wahren Wissens optimal entwickelt werden; gleichermaßen könne der emotionale Bereich des menschlichen Lebens durch angemessenes Ausdrücken von Gefühlen und geeignete Erfüllung des Verlangens genossen werden. Auch wenn der Fortschritt des Lebens auf Krisenereignisse stoße, dürfte es nicht allzu schwierig sein, die Situation wieder in eine gute Richtung zu lenken. Die wertvollste Lehre, die man im *Buch der Wandlungen* finden kann, ist für Fang Dongmei jedoch der Ansporn zur Verbesserung in der Not. Wenn die Neigung zum Irrtum gebändigt werde und alle aktiven Bemühungen um das höchste Gut durchgeführt werden, könne man in die Einheit mit Tao eintreten, das die beste Verkörperung des Geistes der kreativen Kreativität ist.⁴¹⁸

Die Formbarkeit des Menschen ermöglicht also seine weitere Entwicklung. Das ist für Fang Dongmei die Grundlage für seine Theorie von der religiösen Zukunft des Menschen.

⁴¹⁷ Das chinesische Original lautet: „Renwen huacheng“ 人文化成; vgl. Wang Xinchun 王新春 / Liu Guangben 刘光本: „Yi Zhuan ‚renwen hua cheng‘ de jiazhi lixiang“ 《易传》“人文化成”的价值理想 [Das Wertideal der Humanisierung des Buches der Wandlung], in: *Shandong daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 山东大学学报 (哲学社会科学版) [Journal of Shandong University (Philosophy and Social Sciences)], 4 (2000), S. 58-63.

⁴¹⁸ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 214.

Fünftes Kapitel

Fang Dongmeis Religionsverständnis

Nachdem die Kosmologie und Anthropologie Fang Dongmeis dargestellt wurde, soll in diesem Kapitel schließlich seine Religionsauffassung behandelt werden. In den Darstellungen der vorangehenden Kapitel wird betont, dass Fang Dongmei stets die Stellung des Menschen in der Philosophie hervorhebt. Er betrachtet Menschen als die Voraussetzung für alle Philosophiesysteme. So ist der „Mensch“ auch Ausgangs- und Schlusspunkt seiner Philosophie. Im vierten Kapitel dieser Arbeit wird die Theorie Fang Dongmeis über Menschen und ihre Natur und ihr Wesen aus einer statischen Sichtweise betrachtet. In diesem Kapitel nun soll seine Theorie über Menschen aus einer dynamischen Sichtweise beleuchtet und die Aussagen untersucht werden, die sich mit der menschlichen Entwicklung, dem menschlichen Ideal und der Diskrepanz zwischen beiden sowie deren Überwindung befassen, also mit Fragen zum Heil des Menschen, dem zentralen Thema der Religion.

Zunächst kann festgestellt werden, dass Fang Dongmei nie an der Wichtigkeit der Religion für den Menschen zweifelt. Er sagt: „Ein idealer kultivierter Mensch soll einen tiefen religiösen Glauben besitzen sowie eine hochgradige philosophische Weisheit.“⁴¹⁹ Das klassische Vorbild eines chinesischen Gelehrten ist seiner Auffassung nach ein Denker mit hoher Vorstellungskraft, inbrünstiger Religiosität und moralischem Bewusstsein.⁴²⁰ Besonders in der Spätphase seiner akademischen Forschung schenkte er der Religion immer mehr Aufmerksamkeit. Nach der Erinnerung eines Schülers äußerte er sich während eines Unterrichts an der Fu Jen Universität einmal so:

„Der Mensch braucht einen Glauben für sein Leben, ganz gleich, ob er im Katholizismus, Protestantismus, Buddhismus, Islam oder in einer anderen Religion

⁴¹⁹ Fang Dongmei: *Huayanzong zhexue (shang)*, 2005h, S. 212.

⁴²⁰ Vgl. Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 8-9.

steht; nur wenn man einen Glauben besitzt, kann sich das Leben erhöhen und die menschliche Suche eine befriedigende Antwort erhalten.“⁴²¹

Fang Dongmeis Religionsauffassung ist ein entscheidender Bestandteil seiner Philosophie, die man folglich nur dann korrekt und vollständig erfassen kann, wenn man seine Religionsauffassung eingehend untersucht.

1. Entfremdung – der Ausgangspunkt des Religionsverständnisses Fang Dongmeis

Der Begriff „Entfremdung“ wurde in den letzten Jahrhunderten viel diskutiert. Sozial- und Politikwissenschaftler, sowie Psychologen und auch Journalisten schrieben über ihn. So wurde er ein zentrales Thema in der Geisteswissenschaft, besonders in der Philosophie und der Soziologie. Der Begriff spielt in den Werken vieler neuzeitlicher Denker eine Rolle, z.B. bei Hegel, Karl Marx, Schelling, Rousseau, Feuerbach, Sartre, Camus, Durkheim, Heidegger, Horkheimer, Adorno, u.a.. Auch wenn jeder von verschiedenen Aspekten aus eine eigene Erklärung zur „Entfremdung“ abgegeben hat, bezeichnet dieser Begriff im Grunde „Trennung, Entfernung, Verschwinden aus oder Entgegensetzung zu heimischer Umwelt, Eigentum, Gemeinschaft, Religion oder eigenem Selbst“.⁴²² Dass „Entfremdung“ zu solch einem wichtigen Gegenstand der neuzeitlichen Geisteswissenschaft geworden ist, zeigt, dass diese eine ernstzunehmende Situation für den Menschen ist.

Ein Überblick über die Schriften Fang Dongmeis lässt erkennen, dass eine direkte Erwähnung von „Entfremdung“ zwar nicht oft vorkommt, dass er jedoch vom Sinn her diesem Thema eine große Aufmerksamkeit widmet, so dass die Fragestellung nach „Entfremdung“ einen guten Ausgangspunkt bietet, Fang Dongmeis Auffassung von Religion zu erörtern.

1.1. Fang Dongmeis Analyse der Ursache der Entfremdung

⁴²¹ Zhang Zhendong 张振东: „Fang Dongmei de chaoyue guan ji fanshen sixiang“ 方东美的超越观及泛神思想 [Fang Dongmeis Transzendenzauffassung und panentheistische Gedanke] in: Executive Committee of the International Symposium on Thomé H. Fang's Philosophy (Hrsg.): *Fang Dongmei xiansheng de zhexue* 方东美先生的哲学 [Die Philosophie des Herrn Fang Dongmei], Taipeh: Youshi wenhua shiye gongsi 幼狮文化事业公司, 1989, S. 209.

⁴²² Ritz, Eberhard: „Entfremdung“, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel, 1972, S. 509.

Ein Vortrag, den Fang Dongmei im Jahre 1969 während einer Konferenz hielt, behandelt unmittelbar die Thematik der Entfremdung. Dieser Vortrag mit dem Titel „Die Entfremdung des Menschen in Philosophie, Religion und philosophischer Anthropologie“ wurde in seinem Sammelband aufgenommen. Er analysiert dabei die Ursachen der Entfremdung und stellt fest: „Entfremdung kann durch eine Verhaltensstörung, intellektuelles Missverständnis, emotionale Perversion, Wertblindheit, frustrierte Wünsche, einen störenden Geist oder eine schizophrene Persönlichkeitsspaltung verursacht werden.“⁴²³ Aus den zahlreichen Ursachen der Entfremdung hebt Fang Dongmei besonders drei hervor und bezeichnet sie als die bedauernswertesten Ursachen der Entfremdung.⁴²⁴

- (1). Als erstes nennt er die religiöse Ursache. Gott, der eigentlich die Urquelle der opulenten Liebe ist, werde in den „Schuld-Kulturen“ als das transzendente Objekt der Furcht und des Zitterns verkannt; das allumfassende göttliche Wesen werde viel zu oft für praktische Zwecke in der irdischen Welt heraufbeschworen. In den Schriften einiger Theologen seien religiöse Vorurteile deshalb weit verbreitet, da sie an Philosophie, vor allem vergleichender Philosophie mangeln. Eine Menge sozialer und politischer Untaten sei im Namen des Göttlichen durchgeführt worden und habe Abscheu und Hass unter den Verletzten entfacht. Aus diesen Gründen entfremdeten sich die Menschen von Gott, indem sie die Essenz des Göttlichen aus der Natur des Menschen und der Welt abzogen. Somit sei Gott in die Verbannung geschickt, wenn nicht gar zu Tode gebracht worden.
- (2). Als zweites beleuchtet er den philosophischen Bereich. Die methodologische Fixierung auf die formale logische Ebene entfremde Menschen von verschiedenen Welt-Systemen sowie von vielfältigen Arten von Menschen. Um dieses zu verdeutlichen, beruft sich Fang Dongmei auf den Philosophen Wilhelm Windelband, der behauptet, der Fehler der Einseitigkeit fange dann an, wenn das, was an einem bestimmten Ort gerechtfertigt ist, als die allein gültige und absolute Wahrheit ausgegeben wird.⁴²⁵ Auch aus philosophiegeschichtlicher Sicht glaubt Fang Dongmei eine vergleichbare Situation gefunden zu haben. Die antiken Griechen und Römer sowie die Menschen des Mittelalters haben nicht selten im Namen des Numinosen eine spiritualistische Sprache zu entwickeln versucht und in ihrem

⁴²³ Vgl. Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 66.

⁴²⁴ Vgl. ebd., S. 98.

⁴²⁵ Windelband, Wilhelm: *Theories in Logic*, New York: Citadel Press, 1961, S. 2, 51.

Angriff gegen das Heidentum die physische Natur als lebloses Instrument des religiösen Willens gebrandmarkt und damit die fleischliche Eigenschaft des Menschen als böse verdammt. Als Folge sei die ideelle Kultur durch das dominierend sinnliche System der modernen euro-amerikanischen Kultur ersetzt worden, die von Pitirim A. Sorokin (1889–1968) zu Recht als „die Krise unserer Zeit“ diagnostiziert worden sei.⁴²⁶

- (3). Als drittes hebt Fang Dongmei den anthropologischen Bereich hervor. Das Konzept der Menschen müsse in seinen vielfältigen Bedeutungen verstanden werden. Vom Aspekt der göttlichen Herkunft her oder aus der Sicht des „Punktes Omega“ im Sinne von Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955)⁴²⁷, in dem sich Schöpfung und Evolution auf dem Gipfelpunkt treffen, ist der Mensch für Fang Dongmei die Inkarnation des göttlichen Geistes und Teilnehmer an der kosmischen kreativen Energie. Als solcher sei der Mensch das hervorragendste und würdigste Wesen und erfahre er die unbegrenzte Liebe und Seligkeit, bleibe er vollkommen. Durch Selbstabwertung und Selbstverachtung jedoch könne der Mensch zerrissen und die ursprüngliche ganzheitliche Personalität zerstört werden. Der Mensch zerstreite sich dann mit seiner eigenen Natur.

Zusammengefasst kann festgestellt werden, dass die Entfremdung des Menschen für Fang Dongmei eine von modernen westlichen Geistesströmungen verursachte Schwierigkeit ist. Er stimmt mit Max Scheler und Martin Buber darin überein, dass die moderne westliche Wissenschaft nur die problematische Seite des Menschen erfasst, die Frage nach seinem Wesen jedoch überspringt. Der Grund dafür ist, dass die klassische Wissenschaft und die gegenwärtige Philosophie das Gewicht des „abgeschlossenen Systems“ als Gedankenmodell überbetonen. Darum glaubt Fang Dongmei, dass das Problem der Entfremdung letzten Endes der östlichen Welt oktroyiert wird. Der Großteil der Morgenländer habe die organische Einstellung zu den Studienobjekten gewählt, um ein umfassendes Verständnis von Gott, Menschen und Welt zu gewinnen.⁴²⁸ Er ist der Ansicht, dass die organische Weltanschauung des alten Chinas keinen Schuldkomplex kennt, der Menschen von Gott und von der Welt trennt. Diese

⁴²⁶ Vgl. Sorokin, Pitirim A.: *The Crisis of Our Age*, New York, 1941, S. 18-21, 30-33, 39-79. Zitiert nach Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 100.

⁴²⁷ Der Punkt Omega bedeutet bei Teilhard de Chardin Ziel, Richtung und Kraftquelle der Evolution, vgl. Teilhard de Chardin, Pierre: *Der Mensch im Kosmos*, aus dem Französischen übertragen von Othon Marbach, München: Verlag C.H. Beck, 1959, 250-267.

⁴²⁸ Vgl. Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 65-66.

alte Weisheit in der chinesischen „Unschuld-Kultur“ sollte bei der Wiederherstellung des Menschen zum ursprünglichen Abbild Gottes von Nutzen sein.⁴²⁹

Ab den sechziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts begann Fang Dongmei intensiv über die göttliche Natur des Menschen nachzudenken und sich über die Möglichkeit und Notwendigkeit, die Persönlichkeit zu erhöhen, Gedanken zu machen. Er ist davon überzeugt, dass, vom göttlichen Ursprung des Menschen aus betrachtet, dieser die Verkörperung des göttlichen Geistes und das wertvollste Wesen sei. Die Natur des Menschen sei ehrenhaft, auch seine Gestalt sei nicht abscheulich und dürfe nicht abgelehnt werden. Da alles in der Welt denselben Ursprung hat, solle auch alles zusammenhängend und einheitlich sein. So solle auch der Mensch in einer Einheit mit dem Universum stehen. In einer solchen Weltanschauung finde die Entfremdung keinen Platz.⁴³⁰

1.2. Religion als Frage nach dem Sinn des Lebens

Die Fragen nach der Göttlichkeit des Menschen sowie die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Erhöhung der menschlichen Natur erscheinen auf den ersten Blick nicht als repräsentative religiöse Fragestellung. Doch handelt es sich dabei in der Tat um die grundlegendsten Zentralfragen der Religion. Es gibt zwar noch keine allgemein verbindliche Religionsdefinition, doch die Darlegung des evangelischen Theologen und Religionsphilosophen Paul Tillich (1886–1965) findet unter Wissenschaftlern weite Anerkennung. Für ihn ist Religion „*ultimate concern*“, also etwas, das uns unbedingt angeht. Demnach geht es in der Religion letztendlich um die elementarste Erklärung der Existenz der Welt und des Lebens. In der Religion sucht man nach der Bedeutung und dem Ziel des Lebens und nach den fassbaren Wegen zu diesem Ziel. In diesem Sinne ist die Philosophie Fang Dongmeis nicht nur eine Philosophie des Lebens, sondern auch eine der Religion. Sein Hauptinteresse entspricht der charakteristischen Fragestellung der Religion. Er interessiert sich für die Zukunft der Menschheit und den Kurs der menschlichen Entwicklung. Was im Folgenden erörtert wird, ist darum das Religionsverständnis Fang Dongmeis im weiteren Sinne, nämlich sein „*ultimate concern*“. In seinen Schriften zeigt er auch seine Wertschätzung der Religionsdefinition Paul Tillichs, die hier zunächst kurz dargestellt werden soll.

⁴²⁹ Vgl. Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 101-102.

⁴³⁰ Vgl. ebd., S. 101.

Wenn von Religion die Rede ist, denkt man als Erstes an Gott oder Gottheiten sowie verschiedene religiöse Gemeinschaften. Paul Tillich ist jedoch der Meinung, dass die grundlegendste Bedeutung der Religion nicht darin besteht. Er schreibt:

„Religion [...] ist nicht der Glaube an die Existenz von Göttern, auch nicht an die Existenz eines einzigen Gottes. Sie besteht nicht in Handlungen und Einrichtungen, in denen sich die Verbindung des Menschen mit seinem Gott darstellt. Niemand kann bestreiten, dass die geschichtlichen Religionen ‚Religion‘ in diesem Sinne sind. Aber Religion in ihrem wahren Wesen ist mehr als Religion in diesem Sinne.“⁴³¹

Paul Tillich entwickelte einen Religionsbegriff, der die Religion zu etwas universal Menschlichem macht, wenn er auch von dem abweicht, was man gewöhnlich unter Religion versteht. Er verbindet die Religion nämlich mit dem Sinn des Lebens; für ihn spielt die „Dimension der Tiefe“ im Leben eine entscheidende Rolle: „Viele Menschen sind von etwas ergriffen, was sie unbedingt angeht.“⁴³² Dieses „etwas“ ist ihr tiefstes Anliegen im Leben, nämlich die Frage nach dem Sinn des Lebens. Paul Tillich schreibt dazu:

„‚Dimension der Tiefe‘ ist eine räumliche Metapher – was bedeutet sie, wenn man sie auf das geistige Leben des Menschen anwendet und sagt, dass sie ihm verlorengegangen sei? Es bedeutet, dass der Mensch die Antwort auf die Frage nach dem Sinn seines Lebens verloren hat, die Frage danach, woher er kommt, wohin er geht, was er tun und was er aus sich machen soll in der kurzen Spanne zwischen Geburt und Tod.“⁴³³

Daher versteht er Religion als das Ergriffensein von einem letzten, unbedingten Anliegen. „Sie ist das Sein des Menschen, sofern es ihm um den Sinn seines Lebens und des Daseins überhaupt geht“. „Religiös sein bedeutet, leidenschaftlich nach dem Sinn unseres Lebens zu fragen und für Antworten offen zu sein, auch wenn sie uns tief erschüttern.“⁴³⁴

Für Fang Dongmei bedeutet Religion ähnliches wie für Tillich, nämlich eine Erklärung für den Sinn des Lebens. Er selbst hat jedoch keine eindeutige Definition von Religion

⁴³¹ Tillich, Paul: *Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit*. Hamburg: Furche Verlag, 1962, S. 9.

⁴³² Ebd., S. 8.

⁴³³ Ebd., S. 9.

⁴³⁴ Ebd., S. 10.

gegeben. Auch in der gesamten chinesischen Tradition ist ein klar definierter Religionsbegriff nicht vorhanden.⁴³⁵ Im Folgenden werden Fang Dongmeis Religionsverständnis und die daraus resultierenden Schlussfolgerungen dargestellt.

1.3. Überwindung der Entfremdung

Fang Dongmei untersucht die Problematik der Entfremdung und denkt darüber nach, wie ihr der Mensch entfliehen kann. Von den drei Hauptursachen der Entfremdung – die religiöse, die philosophische und die anthropologische – hält er die erste, also die Entfremdung des Menschen von Gott, für die grundlegendste. Deshalb setzt er sich in seiner Philosophie für eine Wiedervereinigung des Menschen mit Gott ein.⁴³⁶

So spricht er über die Begegnung des Menschen mit dem Göttlichen. Zuerst stellt er die Theorie von Paul Tillich vor. In seinem Buch *Theology of Culture* unterscheidet Tillich zwei Wege, sich dem Göttlichen zu nähern, und zwar einmal eine Entfremdung zu überwinden und zum anderen dem Fremden zu begegnen. Beim ersten Weg entdeckt der Mensch sich selbst, wenn er Gott entdeckt; denn er entdeckt im Grunde etwas, was mit ihm selbst identisch ist, obwohl es ihn unendlich übertrifft. Von Gott kann er sich zwar entfremden, aber er kann in Wirklichkeit nie von ihm getrennt werden. Beim zweiten Weg begegnet der Mensch, wenn er Gott begegnet, einem Fremden. Diese Begegnung ist rein zufällig, denn beide haben sich nicht gesucht. Sie könnten zwar Freunde werden, aber es gibt keine Gewissheit dem Fremden gegenüber, dem man begegnet. Er könnte einfach verschwinden. Nur mutmaßliche Aussagen über seine Natur können gemacht werden.⁴³⁷

Fang Dongmei schlägt einen dritten Weg vor, den er für den wichtigsten hält: Man entdeckt Gott, indem man sich selber entdeckt. Gott sei kein Fremder wie beim zweiten Weg. Bei der Entdeckung von Gott entdecke der Mensch nicht etwas, was von ihm selber entfremdet sei. Fang Dongmei ist der Auffassung, dass der Mensch und Gott nicht zwei Gegensätze sind, so dass Gott nicht im Menschen gesucht werden könnte, sondern Gott habe den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen und so könne dieser durch Verwirklichung seiner Ähnlichkeit mit Gott Erhabenheit erlangen. Um ihre innere Gemeinschaft mit Gott zu verwirklichen, müssten die Menschen also ihre menschliche Natur sublimieren, denn nur dadurch sei die Verwirklichung der göttlichen Natur möglich. Sowohl die Philosophie bzw. Theologie von Plotin, Augustinus oder von Thomas von Aquin, als auch der ursprüngliche Konfuzia-

⁴³⁵ Vgl. Kubin, Wolfgang: „Religion and History“, 2007, S. 24.

⁴³⁶ Vgl. Li Chunjuan: *Fang Dongmei shengming meixue yanjiu*, 2007, S. 109-110.

⁴³⁷ Vgl. Tillich, Paul: *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Brothers, 1957, S. 10.

nismus und der ursprüngliche Taoismus sowie der chinesische Mahayana-Buddhismus, sie alle stellen Fang Dongmei gemäß fest, dass der menschliche Geist erst von der Naturwelt auf den Gipfel der geistigen Welt erhöht werden muss, damit die menschlichen Fähigkeiten vervollkommen und der Mensch heilig wird.⁴³⁸ Hier wird deutlich, dass die innere Gemeinschaft zwischen Menschen und Gott fortwährende Bestrebungen nach dem Wahren, Guten und Schönen bedeutet. Die Selbstverwirklichung des Menschen ist auch in der Tat eine religiöse Handlung.⁴³⁹

Wie im Kapitel über die Kosmologie Fang Dongmeis schon erwähnt, befindet sich der Kosmos in einem sich ständig wandelnden und fortschreitenden Prozess. Da der Mensch von der Vitalität des Kosmos durchdrungen ist, entwickelt auch er sich ständig voran.⁴⁴⁰ Diese Ansicht stammt jedoch nicht ursprünglich von Fang Dongmei, vielmehr führt er eine traditionelle Kosmologie weiter, die im chinesischen Altertum weit verbreitet war.

Die verschiedenen metaphysischen Systeme in der traditionellen chinesischen Philosophie, ob nun in der konfuzianischen, taoistischen oder buddhistischen, haben Fang Dongmei zufolge niemals die physische Ebene als die alleinige reale Beschaffenheit betrachtet. Zudem strebten sie ebenfalls übereinstimmend die fortwährende Erhöhung und Transzendierung der physischen Ebene an. So solle die Welt für die Konfuzianer in ein Moraluniversum verwandelt werden, für die Taoisten in eine ästhetische Welt und für die Buddhisten in eine religiöse. Philosophisch betrachtet solle die Welt in ihrem optimalen Zustand eine sublimierte Welt sein.⁴⁴¹

Was in diesem Zusammenhang die menschliche Entwicklung betrifft, formulierte Fang Dongmei so:

„Obwohl es im chinesischen Altertum unzählige philosophische Schulen gab, wie die der Konfuzianer und die der Taoisten, oder wie irgendeine Schule des Mahayana-Buddhismus, sie hatten letztendlich ein gemeinsames Ziel, nämlich den menschlichen Geist bis zu seinem Scheitelpunkt zu erheben und den menschlichen Charakter zu optimieren, ja sogar zu heiligen.“⁴⁴²

⁴³⁸ Vgl. Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 77.

⁴³⁹ Vgl. Kubin, Wolfgang: „Vox clamantis in deserto. The worldly faces of Jesus Christ: China and the West“, in: Roman Malek (Hrsg.): *The Chinese Faces of Jesus Christ*, Nettetal: Steyler Verlag, 2007b (= Monumenta Serica Monograph Series; L/3b), S. 1581.

⁴⁴⁰ Vgl. Fang Dongmei: *Kexue zhaxue yu rensheng*, 2005d, S. 248.

⁴⁴¹ Vgl. Fang Dongmei: „The World and the Individual in Chinese Metaphysics“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 32-33.

⁴⁴² Fang Dongmei: „Zhongguo zhaxue dui weilai shijie de yingxiang“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S.48.

Der Vorschlag Fang Dongmeis für die Überwindung der Entfremdung besteht demnach in der Restaurierung der ursprünglichen Unversehrtheit der menschlichen Natur. Der Mensch soll sich Stufe für Stufe erhöhen und so der Göttlichkeit nähern. Die konkrete Ausführung stellt er in seiner „Korrelativen Struktur von Mensch und Welt“ dar.

2. Die korrelative Struktur von Mensch und Welt

Das Anliegen Fang Dongmeis ist es, die Entfremdung des Menschen zu überwinden; er versucht daher, ihn zurück zum Göttlichen zu führen. Er installiert zunächst eine musterhafte Persönlichkeit als das höchste Leitbild menschlicher Entwicklung. Er ist davon überzeugt, dass die menschliche Natur ursprünglich gut ist und sich der Mensch aufgrund dessen noch weiter erhöhen und so zu einem „*Homo nobilis*“ (edler Mensch) entwickeln kann. Um diese Erhöhung zu erklären, entwarf Fang Dongmei ein Diagramm, das die „korrelative Struktur von Menschen und der Welt“⁴⁴³ darstellen soll.

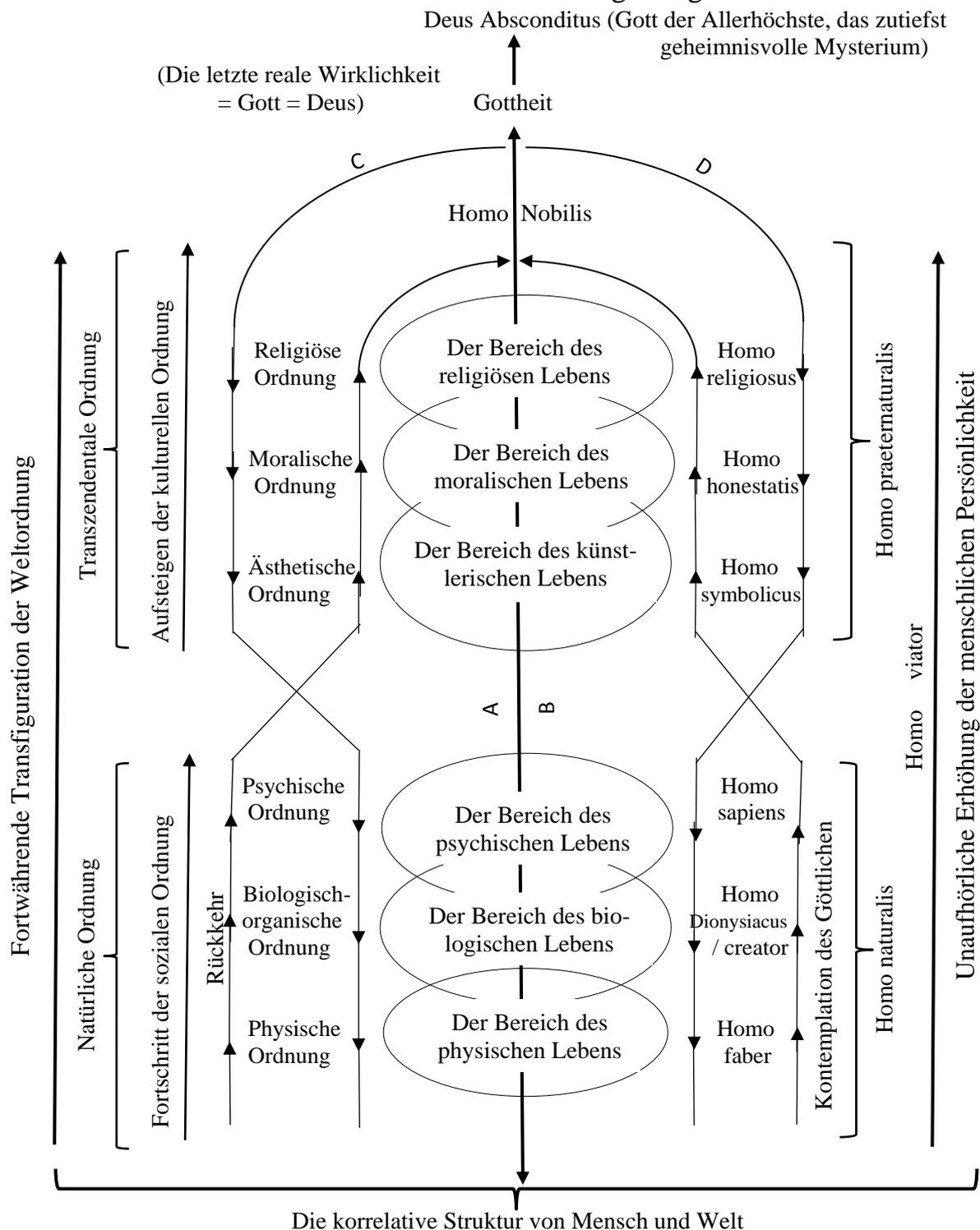
Dieses Diagramm hat er im Jahre 1969 bei der fünften East-West Philosophen-Konferenz an der Universität von Hawaii zum ersten Mal vorgestellt und vier Jahre später bei einem Vortrag in Taipeh mit dem Titel „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“ 中国哲学对未来世界的影响 (Die chinesische Philosophie und ihre Auswirkung auf die zukünftige Welt) ausführlich erläutert. Dieses Diagramm wird allgemein als der Inbegriff seiner Gedanken zum Leben schlechthin und als „Knotenpunkt“ für das Verständnis seiner Philosophie betrachtet.⁴⁴⁴ In ihm werden Fang Dongmeis Auffassung über Kosmos, Welt, Gesellschaft und Leben sichtbar und sein Verantwortungsgefühl als Philosoph tritt deutlich hervor.⁴⁴⁵

⁴⁴³ Vgl. Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 84. Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S.49.

⁴⁴⁴ Vgl. Fu Peirong 傅佩荣: „Yidai dazhe Fang Dongmei laoshi“ 一代大哲方东美老师 [Ein großer Philosoph – Fang Dongmei], in: *Zhexue yu wenhua* 哲学与文化 [Monthly Review of Philosophy and Culture], 8 (1977), S. 89.

⁴⁴⁵ Vgl. Li Chunjuan: *Fang Dongmei shengming meixue yanjiu*, 2007, S. 122.

WELTDIAGRAMM nach Fang Dongmei⁴⁴⁶



- A: Die Verbindung der dynamischen Überzeitlichkeit
- B: Rhythmus des kosmischen Lebens
- C: Das Einströmen der schöpferischen Kreativität in die Welt
- D: Das Einströmen des göttlichen Wesens in die menschliche Natur

⁴⁴⁶ Deutsche Übersetzung: vgl. Zhang Chunshen 张春申: *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesischer Theologie*, Freiburg: Herder Verlag, 1984, S. 77.

2.1. Die Struktur und der Inhalt des Diagramms

Das von Fang Dongmei entworfene Diagramm ist ein philosophisches Konstrukt und besteht aus einer bidirektionalen Hauptlinie in der Mitte, zwei aufwärtsgehenden Nebenlinien auf beiden Seiten und zwei bilateral zirkulierenden Linien. Zwei Hauptstützen darin sind „die objektive Welt“ und „der subjektive menschliche Lebensgeist“. Ein grundlegendes Element besteht zudem in der kohärent engen Verbindung zwischen Welt und Menschen. Was die objektive Welt angeht, unterscheidet Fang Dongmei zwischen natürlicher und transzendentaler Ordnung. Dementsprechend wird auch zwischen natürlichem (*Homo naturalis*) und übernatürlichem Menschen (*Homo praeternaturalis*) differenziert. Das Diagramm stellt die aufsteigende Bewegung von Menschen und der Welt in der Form eines Turms dar.

Die Hauptlinie in der Mitte reiht sechs Lebenssphären nacheinander auf und ist auf die zu erwartende spirituale Sphäre gerichtet. Der Turmbau erhält die materielle Welt bzw. die Sphäre des physischen Lebens als Basis. Der Turm erhebt sich und durchdringt die Sphären des biologischen, psychischen, künstlerischen und moralischen Lebens, ehe er schließlich die Sphäre des religiösen Lebens erreicht. Beiderseits des Turms gibt es entlang der beiden Nebenlinien zwei Rubriken, die einerseits „die kontinuierliche Umgestaltung der Weltordnung“ und andererseits „die unaufhörliche Erhöhung der menschlichen Persönlichkeit“ darstellen. Diese sind die Erklärung für den Erhöhungsprozess in der Mitte hinsichtlich der Welt und des Menschen.

Darüber hinaus stellt das Diagramm die verschiedenen Stufen des menschlichen Daseins in Übereinstimmung mit den aufsteigenden Lebenssphären in der Welt dar. Es gibt dabei grundsätzlich zwei Gruppen. In der ersten, niedrigeren Gruppe sind *Homo faber*, *Homo creator* und *Homo sapiens* und in der höheren Gruppe *Homo symbolicus*, *Homo honestatis* sowie *Homo religiosus*. Auf dem Gipfel des Turms steht der *Homo nobilis* (der edle Mensch), der Fang Dongmei zufolge als Idealvorstellung von der menschlichen Vollkommenheit gilt, und die Entsprechung „des heiligen Menschen“ (*Shengren* 圣人) im Konfuzianismus, die „des höchsten Menschen“ (*Zhiren* 至人) im Taoismus sowie die „des erleuchteten Menschen“ (oder Buddha, *Juezhe* 觉者) im Buddhismus ist.⁴⁴⁷ Fang ist zudem der Auffassung, dass alle Menschen die Möglichkeit besitzen, zum *Homo nobilis* zu werden.

Dieser Sublimierungsprozess soll also fünf Phasen von Lebensbereichen durchleben, um den idealen Menschenzustand zu erreichen. Der *Homo nobilis* ist jedoch noch nicht die

⁴⁴⁷ Vgl. Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 61.

äußerste Grenze der menschlichen Entwicklung. Er ist sozusagen lediglich eine Trennungslinie; darüber hinaus gibt es noch göttliche, unergründliche Bereiche. Fang Dongmei entwarf dieses Diagramm um aufzuzeigen, wie sich ein gewöhnlicher Mensch erhöhen und sogar in den göttlichen Bereich gelangen kann.⁴⁴⁸ Die verschiedenen Bereiche kann man somit auch in drei Gruppen teilen. Zur ersten Gruppe gehören *Homo faber*, *Homo creator* und *Homo sapiens*, zur zweiten *Homo symbolicus*, *Homo honestatis* und *Homo religiosus* und zur dritten *Homo nobilis*, *Deus* sowie *Deus absconditus*.⁴⁴⁹

Dieses Diagramm erregte bei den chinesischen Wissenschaftlern großes Aufsehen und wurde in vielen wissenschaftlichen Artikeln und Werken diskutiert.⁴⁵⁰ Auch einige katholische Theologen versuchten, aufgrund dieses Diagramms eine inkulturierte chinesische Theologie aufzubauen.⁴⁵¹ Einige Forscher sind der Meinung, dass Fang Dongmei in seinem Schema die Traditionen der griechischen Antike, der europäischen Moderne sowie Gedanken aus China und Indien aufgreift. Dieses Diagramm sei also eine Kristallisation der Erkenntnisse, die er aus diesen vier Traditionen ableite. Das macht besonders folgende Aussage deutlich:

„Osten und Westen sind perfekt in einer ganzen Sphäre vereinigt. Von Plato über Plotinus, Spinoza, Hegel, Leibniz, Bergson, Whitehead, Jaspers und Teilhard de Chardin im Westen und durch Buddha und die Mahayana-Buddhisten in Indien und Konfuzius, Laozi und Zhuangzi in China, nur um einige zu nennen, haben alle ihren Beitrag geleistet.“⁴⁵²

Fang Dongmei sagt: „Anthropologisch gesehen sollte der Begriff des Menschen in seinen vielfältigen Bedeutungen genommen werden.“⁴⁵³ Die Terminologie, die er in seinem Diagramm benutzt, ist zum Teil in der Anthropologie gängig. Er übernimmt auch einige Be-

⁴⁴⁸ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 28-29.

⁴⁴⁹ Vgl. ebd., S. 30.

⁴⁵⁰ Es sind u.a. Zhang Xunyi 张训义: *Fang Dongmei lantu jiti sixiang yanjiu* 方东美蓝图机体思想研究 [Das Diagramm und das organische Denken Fang Dongmeis], Taichung: Baixiang wenhua shiye 白象文化事业, 2010; Jiang Guobao 蒋国保: „Fang Dongmei lun Zhongguo zhexue de xiandai zouxiang“ 方东美论中国哲学的现代走向 [Fang Dongmei über die moderne Entwicklung der chinesischen Philosophie], in: *Xueshujie* 学术界 [Academics in China], 1(2002), S. 196-204, zu nennen.

⁴⁵¹ Es sind u.a. Zhang Chunshen: *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesischer Theologie*, 1984; Zhang Chunshen 张春申: *Zhongguo lingxiu chuyi* 中国灵修刍议 [Meine bescheidene Meinung zu der chinesischen Spiritualität], Taipeh: Kuangchi Cultural Group, 2002; Wong, Joseph H.: „*Homo nobilis* and Christ the Perfect Man. Fang Tung-mei, Karl Rahner, and the Chinese Face of Jesus“, in: Malek, Roman (Hrsg.): *The Chinese Face of Jesus Christ*, Volume 3b, Monumenta Serica Monograph Series L/3b, Sankt Augustin – Nettetal: Steyler Verlag, 2007, S. 1527-1554.

⁴⁵² Sun, George C. H. / James W. Kidd: „Philosophical anthropology: Ernst Cassirer, Max Scheler and Thomé Fang“, in: *Philosophy of Thomé H. Fang*, 1989, S. 30.

⁴⁵³ Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 100.

griffe aus den Werken von Ernst Cassirer (1874–1945) und Max Scheler (1874–1928), z.B. den *Homo symbolicus* von Cassirer und den *Homo faber*, *Homo Sapiens* und *Homo religiosus* von Scheler, zudem sind auch gewisse Gedankenzüge dieser beiden Denker zu erkennen, die Fang Dongmei zu einem Ganzen integriert.⁴⁵⁴ Er wird von den Werken westlicher Philosophen inspiriert und entleiht durchaus ihre Begrifflichkeiten, um seine eigenen anthropologischen Gedanken wiederzugeben. Aber die chinesische traditionelle Kultur, namentlich der Konfuzianismus, der Taoismus und der chinesische Buddhismus, dient ihm stets als Grundlage und Ausgangspunkt. Im Folgenden soll seine konkrete Vorstellung von der Sublimierung des Menschen dargestellt werden.

2.2. Die Erhöhung des Menschen

Die Kultivierung des menschlichen Charakters kann nicht mit einem großen Wurf erreicht werden, vielmehr muss ein Sublimierungsprozess – Stufe um Stufe – ablaufen. Während dieses Prozesses durchlebt der Mensch verschiedene Ebenen.

2.2.1. *Homo faber*

Auf der ersten Ebene sieht Fang Dongmei den *Homo faber* (der Mensch als Handwerker), der mit seiner technisch-praktischen Intelligenz sein Leben gestaltet.⁴⁵⁵ Die entsprechende erste Ebene der Weltordnung ist „der Bereich des physischen Lebens“; sie ist Ausgangspunkt und Grundlage für menschliches Lebens. Hier ermittelt, behandelt, erschließt, bewältigt und ordnet der Mensch die Welt durch handelndes Wirken, um für das leibliche Wohl zu sorgen.⁴⁵⁶

Wie dieser Bereich des physischen Lebens gestaltet wird, ist eine grundlegende Frage. Besonders in der chinesischen Kultur wird sie nach Fang Dongmei nicht unterschätzt. In China werde die materielle Welt nämlich nicht wie in der antiken griechischen Kultur oder in der hebräischen Religion als dunkler sündiger Abgrund beurteilt, sondern als der Stützpunkt betrachtet, von dem aus die weitere Erhöhung beginnt und die Suche nach Werten und Sinn ermöglicht werde.⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ Vgl. Sun, George C. H. / James W. Kidd: „Philosophical anthropology: Ernst Cassirer, Max Scheler and Thomé Fang“, 1989, S. 30.

⁴⁵⁵ Vgl. Grawe, Christian: „Homo faber“, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel, 1974, S. 1173.

⁴⁵⁶ Vgl. Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 52.

⁴⁵⁷ Vgl. ebd., S. 51.

Die wichtigste Eigenschaft des *Homo faber* liegt in seiner Fähigkeit zur Handlung, mit der er die Welt einrichten kann. Scheler bezeichnet den *Homo faber* daher auch als Werkzeugbenutzer. Fang Dongmei meint allerdings, der *Homo faber* habe nur ein natürliches Dasein wie andere Lebewesen, die Intuition, Affekte, Gewohnheiten und eine Wahrnehmung besitzen.⁴⁵⁸ Wenn der Mensch aber nicht mehr aufzuweisen habe, sei er nicht viel anders als ein Affe, da dieser ebenfalls auf Bäume klettern, Früchte pflücken und somit das eigene Leben sowie das der Gemeinschaft aufrechterhalten kann. Ein Mensch könne nicht in dieser Phase stehenbleiben, in der er nur tierähnlich wäre. Um den physischen Lebensbereich zu einem höheren zu erheben, brauche er daher noch weitere Fähigkeiten.⁴⁵⁹

2.2.2. *Homo dionysiacus / creator*

Die zweite Stufe des Menschseins ist nach Fang Dongmei der *Homo dionysiacus*. Dieser Begriff stammt aus der griechischen Mythologie und ist von Dionysos, dem Gott des Weines abgeleitet, der als wild, lärmend und wahnsinnig gilt.⁴⁶⁰ Scheler definiert den *Homo dionysiacus* als jemanden, der nur nach seiner Natur handelt und ein instinktiver Mensch ist, dessen Triebkraft jedoch in die Dunkelheit führt. Dieser *Homo dionysiacus* ist daher eine Gestalt von bedenkenlosem und verkommenem Charakter.⁴⁶¹ Fang Dongmei verwendet ebenfalls diesen Ausdruck und vertritt auch die Ansicht, dass der Mensch die Eigenschaft hat, nur gefühlsmäßig zu agieren, und somit leicht heruntergekommen ist. Er meint dazu:

„Der *Homo dionysiacus* hat keinen Sinn für Recht oder Unrecht, für Gut oder Böse. Er versteht sich zwar gut auf seine Handlungen, wenn diese aber von unrechter Befähigung dirigiert würden, könnten sie widersinnig werden und sogar das Leben in Gefahr bringen.“⁴⁶²

Darum soll der *Homo dionysiacus* nach Fang Dongmei umgestaltet und so richtiggestellt werden, dass er einen *Homo creator* (der schöpferische Mensch) werde. Dieser besitzt

⁴⁵⁸ Vgl. Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 9.

⁴⁵⁹ Vgl. Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 51.

⁴⁶⁰ Vgl. Vollmer, Wilhelm: „Baccus“, in: ders.: *Wörterbuch der Mythologie*, neu bearbeitet von Dr. W. Binder. Dritte Auflage. Stuttgart: Hoffmann'sche Verlagsbuchhandlung, 1874, S. 93.

⁴⁶¹ Vgl. Scheler, Max: „Mensch und Geschichte“, in: ders.: *Späte Schriften*, Studienausgabe, herausgegeben von Manfred Frings, Bonn: Bouvier Verlag, 3. Aufl. 1995, S. 138.

⁴⁶² Vgl. Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 53.

die Fähigkeit, seinem unvollendeten Wesen eine Form zu geben und seine Lebenswelt durch Kulturschöpfungen selbst hervorzubringen, indem er Neues gestaltet. Durch seine Kreativität und die Fähigkeit zur Produktivität formt er seine Umgebung und schafft etwas, das vorher nicht da war. Der *Homo creator* zeigt also erstmals die aktive und zupackende Seite des Menschen.⁴⁶³ Ein solcher Mensch könne die Sphäre der physischen Existenz in eine Sphäre kreativen Lebens versetzen.

2.2.3. *Homo sapiens*

Um wahlloses Schaffen zu vermeiden und die kreative Fähigkeit zu Fortschritten zu nutzen, reicht grundlegendes Wissen allein nicht aus; es muss Vernunft hinzukommen. Durch die Anleitung der Vernunft entsteht nämlich systematisches Wissen und damit wird der Bereich des psychischen Lebens erreicht. Der Mensch dieser Ebene ist der *Homo Sapiens* (der wissende Mensch).⁴⁶⁴ Dieser hat die Fähigkeit zur Abstraktion und Begriffsbildung und ist daher besonders lernfähig. Mit seiner Vernunft gestaltet er das Leben und versteht die Welt.⁴⁶⁵ Der Mensch als *Homo sapiens* ist also ein geistiges Wesen und kann folgerichtig denken. Über seine Überlebenstätigkeiten hinaus kann er auch über den Sinn des Lebens reflektieren, um höhere Werte zu erlangen.⁴⁶⁶

Nach Fang Dongmei bilden *Homo faber*, *Homo creator* und *Homo sapiens* zusammen den natürlichen Menschen (*Homo naturalis*). Dieser habe eine gesunde Gestalt, ein volles Leben und reichliches Wissen, um in vielen Bereichen Fortschritte zu erzielen.⁴⁶⁷

2.2.4. *Homo symbolicus*

Der *Homo naturalis* als Inbegriff von *Homo faber*, *Homo creator* und *Homo sapiens* befindet sich in der Ebene der „natürlichen Welt“, bzw. in der Ebene des physischen, biologischen und psychischen Lebens. Auf dieser Ebene spielt die Naturwissenschaft die wichtigste Rolle, Fang Dongmei betont jedoch, dass diese allein den Menschen nicht zufrieden stellen kann. Er be-

⁴⁶³ Vgl. Grawe, Christian: „Homo creator“, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel, 1974, S. 1173.

⁴⁶⁴ Vgl. Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 54.

⁴⁶⁵ Vgl. Grawe, Christian: „Homo sapiens“, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel, 1974, S. 1178.

⁴⁶⁶ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 29.

⁴⁶⁷ Vgl. Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 54.

stätigt zwar den allgemeinen Verdienst der Naturwissenschaft, da die Menschen mit ihrer Hilfe die Welt und das Leben begreifen konnten und durch Nutzung der Natur materiellen Gewinn erzielten.⁴⁶⁸ Er verweist gleichwohl auf die Schwäche der Naturwissenschaft in Bezug auf die Ergründung des menschlichen Geistes, denn die Abstraktions- und Analyseverfahren der Naturwissenschaft sowie ihre szientistische Überzeugung seien nicht geeignet für die Lösung des „Rätsels Mensch“.⁴⁶⁹

Fang Dongmei tritt daher für eine von ihm so genannte „Höhe-Psychologie“ ein. Dazu erklärt er:

„Als vernunftbegabte Philosophen können wir die Tür zu dem zutiefst geheimnisvollen Mysterium nicht schließen, das in Religion, Philosophie und bestimmten Trends der wissenschaftlichen Überlegungen offengelegt ist. Dies ist die Motivation, sich auf eine andersartige Psychologie zu berufen, die ich als ‚Höhe-Psychologie‘ bezeichne. Statt die statische Natur des Menschen auf einer intellektuellen Ebene auszulegen, oder den Menschen in der erbärmlichen Grimasse einer geistigen Störung zu begreifen, versucht diese Psychologie, Einblick in den wahrhaften Menschen, in die Dynamik des kreativen Lebens und in die Entwicklung der kulturellen Ordnung zu gewinnen.“⁴⁷⁰

Fang Dongmei meint, selbst eine perfekte „natürliche Welt“ könnte den Menschen nicht zufriedenstellen. Er betont wiederholt, dass das Leben neben dem Materiellen viel mehr geistige Bedeutungen und Werte besitzt und Menschen immer danach streben. Um sie zu erreichen, müsse sich der natürliche Mensch (*Homo naturalis*) daher noch stärker erhöhen.⁴⁷¹

Die vierte Stufe der menschlichen Entwicklung nach Fang Dongmei nennt er den *Homo symbolicus* (der symbolische Mensch), den er von Cassirer⁴⁷² entlehnt. Der Mensch als *Homo Symbolicus* kann mit Hilfe von Zeichen und Symbolen, die er selbst festlegt, die Welt interpretieren. Die gewöhnliche natürliche Welt versinnbildlicht er dabei durch verschiedenar-

⁴⁶⁸ Vgl. Fang Dongmei: *Sheng sheng zhi de*, 2005c, S. 155.

⁴⁶⁹ Vgl. Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 93.

⁴⁷⁰ Ebd., S. 93-94.

⁴⁷¹ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 67.

⁴⁷² Vgl. Cassirer, Ernst, *An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, 1966, S. 26.

tige Zeichen und Symbole und verwandelt sie dadurch in eine schönere künstlerische und ästhetische Welt. Das ist für Fang Dongmei der Anfang der metaphysischen Lebenssphäre.⁴⁷³

Fang Dongmei vertritt die Auffassung, dass jeder Mensch durch Erziehung und Kultivierung diesen Bereich des künstlerischen Lebens erreichen kann. In diesem Lebensbereich seien Naturwissenschaft, Philosophie und Kunst alle enthalten. Alle Arten von Symbolen, wie Figuren, Farben, Linien, Töne, Schriftzeichen und Formeln, konkrete sowie abstrakte Sprache, Begriffe, Prinzipien u.a. seien Instrumente für das Schaffen. All diese Symbolen seien Bedeutungsträger, die gebraucht werden, um etwas zum Ausdruck zu bringen, das außerhalb des eigenen Wesens liegt.⁴⁷⁴

2.2.5. *Homo honestatis*

Die subjektiven Empfindungen bei diesem künstlerischen Schaffen können jedoch Fang Dongmei zufolge bezüglich ihrer Werte nicht vollkommen sein, da diese Lebenssphäre selbst keine makellose sei. Die künstlerische Fähigkeit könnte vom Willen und von Gemütsbewegungen manipuliert und verdreht werden. Der *Homo Symbolicus* bedürfe daher weiterer Erhöhungen und müsse sich zum *Homo honestatis* (der ehrliche Mensch) entwickeln. Ein Künstler müsse also auch erhabene Tugenden besitzen, erst dann werde der ästhetische Wert auch zu einem moralischen. Das Schaffen sei dann nicht nur schön, sondern zugleich gut.

Fang Dongmei bilanziert diese Überlegungen wie folgt:

„Der physische Bereich ist die Ausstattung, der biologische und der psychische bestimmen den Verlauf. Alle zielen darauf ab, den Menschen zu wichtigeren, erhabeneren und größeren Werten zu führen. Wenn der Mensch lediglich seine Vernunft einsetzt und sich von seinen Gemütsbewegungen faszinieren lässt, kann er sein Bildungsvermögen frei entfalten und die Gegebenheiten in eine ästhetische Welt verwandeln. Wenn er seine Vernunft aber erhöht und seine Begierde kultiviert, kann er seinen Willen durchsetzen, die reale Welt zu sublimieren und damit eine moralische Welt realisieren.“⁴⁷⁵

⁴⁷³ Vgl. Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 57.

⁴⁷⁴ Vgl. Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 9-10.

⁴⁷⁵ Fang Dongmei: *Shengsheng zhi de*, 2005c, S. 237-238.

2.2.6. *Homo religiosus*

Noch eine Stufe höher in Fang Dongmeis Diagramm ist der Bereich des religiösen Lebens angesiedelt. Den Menschen dieser Entwicklungsphase nennt er *Homo religiosus* (der religiöse Mensch), und es wird hier die Bedeutung sichtbar, die Fang Dongmei der Religion beimisst. In seinem Diagramm platziert er die religiöse Sphäre noch über die moralische, also ist Religion für ihn der Ursprung aller Werte. Religion spielt hier in zweierlei Hinsicht eine wichtige Rolle; einerseits hält sie Werte aufrecht und andererseits erhöht sich durch sie die menschliche Natur.

Fang Dongmei deutet zudem an, dass Werte nicht endgültig errungen werden können. Er sagt dazu:

„Menschen vermögen das Wahre der vernünftigen Welt, das Schöne der künstlerischen Welt und das Gute der moralischen Welt wahrnehmen. Aber ohne die Aufrechterhaltung der absoluten geistigen Macht wäre das menschliche Vermögen zum Scheitern verurteilt.“⁴⁷⁶

Die Sublimierung des menschlichen Geistes und Wertes benötigt also eine unbegrenzte geistige Kraft als Fundament. Diese unbegrenzte Kraft zeigt sich im Führen und Erhalten der nachhaltigen Entwicklung des Menschen und der Welt. Fang Dongmei stellt fest:

„Seit Menschen existieren, suchen sie Halt im religiösen Bereich und verehren einen allerhöchsten geistigen Herrscher der Welt. Alle Werte der untergeordneten Ebenen können nur bestehen, wenn sie sich aus dem göttlichen Bereich ableiten.“⁴⁷⁷

Fang Dongmei ist davon überzeugt, dass die Verwirklichung der menschlichen Natur ohne Gottheit nicht möglich ist. Der Bereich des religiösen Lebens sei zudem Grundlage für die Kommunikation zwischen dem Göttlichen und dem Menschen. Fang Dongmei sagt in aller Deutlichkeit, dass der Mensch das Göttliche braucht und „göttliche Nahrung“ für die menschliche Existenz lebensnotwendig ist. „Von Gott sind wir erzeugt und können uns groß-

⁴⁷⁶ Fang Dongmei: *Shengsheng zhi de*, 2005c, S. 238.

⁴⁷⁷ Ebd.

artig entwickeln. In Gott lernen wir einander zu lieben. Durch Gott können wir den Reichtum der Welt in uns begreifen“.⁴⁷⁸

Der Mensch braucht somit eine Gottheit und der religiöse Bereich beginnt dort, wo sich Mensch und göttliches Geheimnis begegnen. Dann wird auch die menschliche Natur weiter sublimiert. Fang Dongmei bezeichnet den zu diesem Bereich gehörenden Menschen als *Homo religiosus*. Er erläutert das so:

„Im Konfuzianismus nennen wir Konfuzius einen ‚Heiligen‘, aber es ist sehr schwierig, heilig zu werden. Auch Konfuzius selbst empfand sich dazu als unwürdig. Er sprach: ‚Was Heiligkeit und Zwischenmenschlichkeit anbelangt, wie könnte ich es wagen, darauf Anspruch zu erheben‘ (*Lunyu*. VII, 34: *Ruo sheng yu ren, ze wu qi gan* 若圣与仁, 则吾岂敢). Obwohl er heilig ist, lehnte er es ab, ein Heiliger zu sein. Auch der Taoismus lehrt Ähnliches: Wer ‚den Himmel als seine Ur-Quelle, Tugend als seine Wurzel, Tao als sein Tor‘ (*Zhuangzi*. *Tianxia: Yi tian wei zong, ye de wei ben, yi dao wei men* 以天为宗, 以德为本, 以道为门) betrachtet, wird als Heiliger bezeichnet. [...] Wenn ein Mensch diesen Zustand erreicht, ist er nicht nur ein natürlicher Mensch oder nur ein Künstler oder eine moralische Persönlichkeit, sondern sein Charakterbild ist dann in einem so erhabenen Status, [...] dass wir ihn als einen ‚vollkommenen Menschen‘ (*Quan ren* 全人) bezeichnen können.“⁴⁷⁹

Wenn der Mensch sich aus dem Bereich des physischen, biologischen, psychischen, künstlerischen und moralischen Lebens Schritt für Schritt bis zu dem des religiösen Lebens erhebt, erreicht er auch die Spitze des Turms in Fang Dongmeis Diagramm. Für ihn ist diese Spitze das höchste menschliche Ideal. Dazu prägt er die Bezeichnung „*Homo nobilis*“ (der edle Mensch) und meint, dass dieser höchst ideale Mensch auch als „Himmel-Mensch“ oder Mitschöpfer des Göttlichen bezeichnet werden kann. Er erläutert:

„Der ‚Himmel-Mensch‘ vollendet sein Leben, erfüllt seine eigene Natur und die ‚natürlicher‘ Menschen und die von Dingen, unterstützt die Lebensschöpfung durch ‚Himmel-Erde‘, und nimmt Anteil an ‚Himmel-Erde‘. Aus konfuziani-

⁴⁷⁸ Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 67.

⁴⁷⁹ Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 59.

scher Sicht erreicht der Mensch sein Ziel im Mitschöpfertum mit Gott (Creator with God); aus taoistischer Sicht ist es nach *Zhuangzi* jener Mensch, der den ‚Himmel‘ als tiefsten Ursprung, die innere Kraft (*De* 德) als Quelle und das Tao als Ausdrucksform hat. Der Taoismus bezeichnet einen solchen Menschen auch als ‚Gipfelmensch‘ (*Zhiren* 至人), bzw. als ‚Heiligen‘ (*Shengren* 圣人), oder ‚authentischen Menschen‘ (*Boda zhenren* 博大真人). Er kann ‚die Gottheit‘ begleiten, ‚Himmel-Erde‘ genießen, alle Dinge nähren und mit allen Dingen unter dem Himmel verbunden sein. Er unterrichtet das einfache Volk und weiß um Anfang und Ende; er stimmt mit allen Richtungen überein, mit groß und klein, mit rau und fein; er ist überall gegenwärtig‘ (*Zhuangzi. Tianxia: Pei shenming, chun tiandi, yu wanwu, he tianxia, ze ji baixing, ming yu ben shu, xi yu mo du, liu tong si pi, xiao da jing cu, qi yun wu hu bu zai.* 配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在), d.h. der Einfluss seines Lebens erfüllt jeden Raum der Welt.“⁴⁸⁰

Fang Dongmei erwähnt wiederholt: „Menschlich zu sein ist göttlich zu sein“ (*To be human is to be divine*)⁴⁸¹. Der *Homo nobilis* als ideales Menschenbild stimme mit dem höchsten Ideal in der chinesischen Tradition überein. Das Charakterbild eines derartigen Menschen ist nach Fang Dongmei so ausgeprägt, dass „er im Vollbesitz seiner Weisheit in Übereinstimmung mit den Wegen des großen Tao handelt und sich an jede Situation des Lebens im Fluss der Veränderung und Transformation anpasst, sowie Krisen auch bei Gefahr und unter Belastung entgegentritt“⁴⁸².

Eine solche hoffnungsvolle Perspektive für den Menschen hegt Fang Dongmei sein Leben lang. Was einen Gott-Mensch ausmacht, oder wie der Mensch seine eigene Göttlichkeit zur Entfaltung bringt, besteht Fang Dongmei zufolge darin, dass der Mensch mit dem höchsten Geist des Universums in Einheit treten und an der nährenden und verwandelnden Kraft des Himmels und der Erde teilnehmen soll. Demgemäß soll der Mensch also mit dem Göttlichen zusammenwirken, um die Welt zu verbessern.⁴⁸³ Der Weg für die menschliche Erhöhung hat sowohl im Konfuzianismus als auch im Taoismus und Buddhismus ebenfalls diese höchste Vollkommenheit als Ziel.

⁴⁸⁰ Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 67.

⁴⁸¹ Ebd., S. 60.

⁴⁸² Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 116.

⁴⁸³ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 30.

2.3. *Deus absconditus*

Der *Homo nobilis* und die Gottheit nehmen jedoch in Fang Dongmeis Diagramm noch nicht den höchsten Platz ein; es gibt vielmehr eine noch höhere Ebene. Fang Dongmei vergleicht diese allerhöchste Ebene mit einem Gebäude. In China werde nämlich traditionell das Dach eines Gebäudes so gebaut, dass es breite und geschweifte Firste und Traufen habe und die vier Ecken nach oben weisen. Dieser Dachvorsprung werde *Feiyan* 飞檐 (fliegender Dachvorsprung) genannt, was auf eine höhere und schönere Sphäre oberhalb des Daches hinweise. Ähnlich sei auch die Symbolkraft des gotischen Baus im Abendland; mit ihren Spitzbögen deuten die höchsten Stellen der Bauten auf noch höheres hin, das alles andere bei weitem übersteigt. Die gotische Baukunst bringe zum Ausdruck, dass es eine geheimnisvolle Sphäre „da oben“ gebe und der Mensch danach streben solle. Diese geheimnisvolle Sphäre, nach der der Mensch sich sehnt, nennt Fang Dongmei *Deus absconditus* (der verborgene Gott) bzw. das zutiefst geheimnisvolle Mysterium (*mysteriously mysterious mystery*).⁴⁸⁴

Fang Dongmei benutzt den Ausdruck „*mysteriously mysterious mystery*“ für *Deus absconditus*, um zum Ausdruck zu bringen, dass dieses Mysterium die menschliche Ratio übersteigt und menschliches Wissen nicht ausreicht, es sprachlich zu erklären.⁴⁸⁵ Dabei hat er sich am Taoismus orientiert, der lehrt, dass „das zutiefst geheimnisvolle Mysterium das Tor zu allen Geheimnissen ist“.⁴⁸⁶ Fang Dongmei erwähnt auch den Ausdruck „Erhabener Höchster Herrscher“ (*Huang yi shangdi* 皇矣上帝)⁴⁸⁷ aus dem Buch der Lieder, da der Ausdruck „Höchster Herrscher“ allein nicht ausreichend ist. Auch in abendländischen Kulturen spreche man von „God-head“, „Hochgott“ oder „Gott dem Höchsten“, und nicht nur von „Gott“. Hier werde seiner Ansicht nach hervorgehoben, dass dieses höchste Wesen über alles in der Welt verfügt, Menschen aber mit ihrer Geisteskraft und ihrem Denkvermögen sein Geheimnis letztlich nicht entschlüsseln können. Für jede Religion gebe es diese höchste Sphäre des zutiefst geheimnisvollen Mysteriums; sei es nun das Christentum, der Islam oder der Buddhismus, für jede Religion gebe es schließlich das undurchschaubare, unergründliche und unerklärliche Geheimnis, das man mit dem religionsphilosophischen Begriff *Deus absconditus* bezeichnen

⁴⁸⁴ Vgl. Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 61.

⁴⁸⁵ Vgl. Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 67.

⁴⁸⁶ Das chinesische Original heißt: „*Xuan zhi you xuan, zhong miao zhi men*“ 玄之又玄,众妙之门, *Daodejing*, 1, Zhu Qianzhi: *Laozi jiaoshi*, 2000, S. 7.

⁴⁸⁷ Vgl. *Shijing*. Daya. Huangyi 诗经·大雅·皇矣.

könne. Menschliche Sprache und Ratio könne ihn niemals erschließen, somit bleibe er der Welt unerkennbar.⁴⁸⁸

Obwohl dieses zutiefst geheimnisvolle Mysterium die menschliche Ratio übersteigt, glaubt Fang Dongmei jedoch, dass es ihr zuweilen trotzdem inhärent ist.⁴⁸⁹ Diese Inhärenz manifestiere sich in zweierlei Hinsichten, nämlich in Einströmung und in Erhöhung. In seinem Weltdiagramm hat Fang Dongmei auf den beiden Seiten von den sich in der Mitte befindenden sechs Stufen der Lebenssphären jeweils zwei Linien mit verschiedenen Richtungen gezogen. Von der höchsten, geheimnisvollen Sphäre gehen zwei Linien nach unten, die jeweils das Einströmen der schöpferischen Kreativität in die Welt und das Einströmen des göttlichen Wesens in die menschliche Natur ausdrücken sollen. Unendliche Kraft entstamme aus *Deus absconditus* und ströme in die Welt und in die menschliche Natur hinein. Die unendliche geistige Kraft aus der göttlichen Sphäre erfüllt nach unten die gesamte menschliche Natur (religiöses, moralisches, ästhetisches und natürlich-psychisches, biologisches und physisches Leben) und alle Handlungen. Der Mensch nehme diese geistige Kraft entgegen und könne daher göttliche Werte in seinem Tun zum Ausdruck bringen. So könne praktisch alles in der Welt, auch Flora und Fauna ebenso göttliche Werte in sich tragen.⁴⁹⁰

Neben den zwei absteigenden Linien gibt es noch zwei aufsteigende. Die in der höchsten geheimnisvollen Sphäre wohnende Gottheit strahlt Fang Dongmei zufolge eine unendliche Stärke aus, die nicht nur die nach unten alles erfüllende, sondern auch die alles nach oben hebende Kraft der Gottheit zeigt. Vom Menschen her gesehen hebt diese eingegossene Kraft die Menschheit Schritt für Schritt höher, über *Homo faber* zum *Homo dionysiacus* und zum *Homo creator* und *Homo symbolicus* sowie schließlich zum *Homo religiosus*. Der ursprüngliche Nur-Mensch (*mere man*) tritt dann in die Kraft der Gottheit ein; diese Konstituierung des Menschen geschieht durch Konstituierung des Göttlichen. Wenn der natürliche Mensch mit der Kraft der Gottheit erfüllt und zu einem religiösen Menschen geworden ist, dann handelt er nicht nur kraft seines Menschseins, sondern kraft göttlichen Menschseins.⁴⁹¹

Damit lehnt sich Fang Dongmei eng an die spezifische mahayana-buddhistische Terminologie *Huixiang* 回向 (Sanskrit: *Parinamana*) an, was normalerweise als „Verdienstübertragung“ wiedergegeben wird. Die aufwärts- und abwärtsgehenden Linien zeigen die Route

⁴⁸⁸ Vgl. Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 62.

⁴⁸⁹ Vgl. Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 67.

⁴⁹⁰ Vgl. Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 63-64.

⁴⁹¹ Vgl. ebd., S. 64.

von *Huixiang* und sollen die enge Verbindung zwischen dem Höchsten des Universums und der natürlichen Welt aufzeigen. *Huixiang* ist ein fester Bestandteil der buddhistischen spirituellen Disziplin und der Praxis, bei der eine heilige Person Verdienste ansammelt und sie zum Wohl der ganzen Welt auf alle empfindungsfähigen Wesen überträgt, so dass der Gebende und der Empfangende Zeugnis geben können. Fang Dongmei benutzt *Huixiang* in beiden Richtungen und drückt damit die enge Verbindung zwischen dem höchsten Geheimnis und dem Menschen aus.⁴⁹²

2.4. Wege der menschlichen Erhöhung in der traditionellen chinesischen Philosophie

Fang Dongmei ist davon überzeugt, dass das Ideal der menschlichen Erhöhung ebenso ein wichtiges Charakteristikum der traditionellen chinesischen Philosophie ist. Er ist sich jedoch der Tatsache bewusst, dass die drei Hauptströmungen der chinesischen Tradition jeweils eine unterschiedliche Gesinnung haben. Für ihn ist der Taoist ästhetisch veranlagt, daher nennt er den taoistischen Idealmenschen „Dichter“; der Konfuzianer ragt durch sein moralisches Streben heraus, und ihren Idealmenschen bezeichnet Fang Dongmei als „Weiser“; der Buddhist hat starke religiöse Konnotation und sein Idealmensch wird daher als „Prophet“ genannt.⁴⁹³ Aber alle haben ein gemeinsames Ziel, nämlich sich der Heiligkeit anzunähern. Um dieses zu verdeutlichen, übernimmt Fang Dongmei einen Ausdruck von Francis M. Cornford (1874–1943) und bezeichnet dieses gemeinsame Ziel des Konfuzianismus, des Taoismus und des Buddhismus als „Kombination von Prophet-Dichter-Weiser“.⁴⁹⁴ Diese „Kombination“ trifft im Grunde auch auf den *Homo nobilis* in Fang Dongmeis Weltdiagramm zu. Dort bekräftigt er, dass die eigene Bestrebung des Menschen für die Verwirklichung des Ideals notwendig ist.⁴⁹⁵ Wie diese Bestrebung aussehen soll, beschreiben die drei wichtigen Schulen der chinesischen Tradition auf jeweils verschiedene Weise. Fang Dongmei erläutert sie wie folgt:

2.4.1. Konfuzianer: der moralische Weg zum *Homo nobilis*

Für die Konfuzianer soll jeder Mensch ohne Unterlass moralisch erbaut werden und man glaubt, dass diese moralische Erbauung durch die beharrliche Ausübung der Vernunft zu ver-

⁴⁹² Vgl. Wong, Joseph H.: „*Homo nobilis* and Christ the Perfect Man. Fang Tung-mei, Karl Rahner, and the Chinese Face of Jesus“, in: Malek, Roman (Hrsg.): *The Chinese Face of Jesus Christ*, Volume 3b, Monumenta Serica Monograph Series L/3b, Sankt Augustin – Nettetal: Steyler Verlag, 2007, S. 1529.

⁴⁹³ Vgl. Fang Dongmei, „The World and the Individual in Chinese Metaphysics“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 31-32.

⁴⁹⁴ Cornford, Francis M.: *Principium Sapientiae*, Cambridge: Cambridge University Press, 1952, S. 90-91.

⁴⁹⁵ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005a, S. 98.

wirklichen ist und der natürliche Mensch in eine idealisierte moralische Persönlichkeit verwandelt werden kann.⁴⁹⁶

Laut Fang Dongmei ist dieses Ziel der Erbauung in der Kurzformel „Das Heilige im Innern nach außen zur Herrschaft bringen“ (*Nei sheng wai wang* 内圣外王)⁴⁹⁷ zusammengefasst. Obwohl diese Formel zunächst im *Zhuangzi* auftauchte, ist sie ein zentraler Grundsatz des Konfuzianismus, der die Überzeugung ausdrückt, dass derjenige, der innerlich die moralische Heiligung erreicht hat, äußerlich eine königliche Würde erringt. Alle Konfuzianer verfolgten daher dieses Ziel der moralischen Heiligung. Mencius und Xunzi waren die wichtigsten Vertreter nach Konfuzius. Es war dann Mencius, der dem innersten Beweggrund des menschlichen Handelns tief nachgegangen war und schließlich im guten Gewissen das Fundament des moralischen Charakters fand. Das innere Gewissen strebe demnach immer nach dem höchsten Gut und habe in sich alles Potenzial, sich zur Erfüllung zu erhöhen. Xunzi dagegen beschritt einen anderen Weg, da ihm die menschliche Natur als mit Mängeln behaftet erschien. Aber durch einen ausgearbeiteten erzieherischen Prozess der kulturellen Läuterung kann die mangelhafte menschliche Natur in einen Zustand transformiert werden, in dem der gewöhnliche Mensch zu einem edlen wird. Ein edler Mensch wiederum ist auf dem Weg, ein Heiliger zu werden. Ein heiliger Mensch ist im Konfuzianismus jemand, der in seinem Leben alle moralischen Werte lebt und somit das Ideal erfüllt.⁴⁹⁸

2.4.2. Taoisten: der ästhetische Weg zum *Homo nobilis*

Für die Taoisten ist ein Idealmensch permanent frei und ungezwungen.⁴⁹⁹ Zhuangzi war in Fang Dongmeis Augen ein großartiges Genie, das mit poetischen und philosophischen Denkweisen das beste Vorbild verkörpert. Sein ganzes Leben richtete er darauf aus, einen eindrucksvollen Stil der metaphorischen Sprache zu erschaffen. Er verhöhnt die Oberflächlichkeit und Zwecklosigkeit des alltäglichen Lebens und propagiert die Wichtigkeit des ungebundenen Geistes für eine tiefgreifende Erkenntnis sowie eine angemessene Einschätzung des idealisierten Lebens. Er fordert, dass der Mensch die Begrenztheit des verkleinerten Selbst

⁴⁹⁶ Vgl. Fang Dongmei, „The World and the Individual in Chinese Metaphysics“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 33.

⁴⁹⁷ Der Ausdruck stammt von *Zhuangzi*, *Tianxia* 天下, Guo Qingfan: *Zhuangzi jishi*, 1985, S. 1069. Vgl. Geldsetzer, Lutz / Hong Handing: *Chinesische Philosophie. Eine Einführung*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2008, S. 26-41.

⁴⁹⁸ Vgl. Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 22.

⁴⁹⁹ Vgl. Fang Dongmei: „The World and the Individual in Chinese Metaphysics“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 33.

vergessen und transzendieren muss, um sein Leben auf den obersten Bereich der geistigen Freiheit zu erheben; er soll seinen Erfahrungsumfang erweitern und seine Wertvorstellungen vertiefen, bis sein Geist mit dem Ursprung des Tao „Eins“ wird.⁵⁰⁰

Das ideale Menschenbild des Taoisten ist nach Fang Dongmei – wie erwähnt – „Dichter“. Er erläutert das so: „Ein Dichter projiziert seine frühere Erfahrung mit ausgeprägter Phantasie auf die Zukunft. Dadurch reflektiert er die Vergangenheit und die dort gemachten Erfahrungen und leitet daraus Visionen ab.“⁵⁰¹ Ein Dichter errichtet dadurch einen „poetischen Raum“, in dem der Mensch frei und ungezwungen sein kann.

2.4.3. Buddhisten: Weisheit als Weg zum *Homo nobilis*

Mit dem Buddhismus, vor allem dem chinesischen Mahayana-Buddhismus, hat sich Fang Dongmei sehr intensiv auseinandergesetzt; allein vier seiner insgesamt dreizehn Schriftenbände befassen sich mit diesem Thema. Dabei geht es auch um den Weg der menschlichen Erhöhung.

In der buddhistischen Kosmologie wird der Kosmos als ein Turm mit vielen Schichten betrachtet. Die allerhöchste Schicht ist von Wahrheit erfüllt und die Welt der Erleuchteten. Der Weg zu dieser höchsten Schicht – zu *Homo nobilis* – ist laut Fang Dongmei die „Weisheit“, denn nur diese könne die Finsternis vertreiben und die Welt transformieren. Die Weisheit habe verschiedene Stufen, die den unterschiedlichen Schichten des Kosmos entsprechen. Die Transformation in die höchste Schicht erfordere die absolute, vollkommene Weisheit des ganzen Kosmos; sie ist Vairocana-Buddha, der Herr des Kosmos.⁵⁰² Er erleuchtet und enthüllt das ganze Universum durch die absolute Wahrheit, damit alle Wesen jeder Schicht des Kosmos die Weisheit empfangen und mit ihrer Hilfe in höhere Schichten und schließlich in die Welt der Erleuchteten aufsteigen und Buddha werden. Er ruft alle Wesen des Kosmos auf, den Weg dieses Entwicklungsprozesses zu gehen. In der menschlichen Geschichte inkarnierte er sich in den indischen Shakyamuni und hat die vollkommene Erleuchtung empfangen sowie die absolute Wahrheit gepredigt.⁵⁰³

Der ganze Kosmos mit allen seinen Wesen existiert nicht selbständig oder für sich selbst, sondern ist insgesamt heilig und zum Buddha-Werden ausersehen; der Sinn des jetzigen Kosmos ist also die Transformation in diese höchste Schicht. Leben heißt somit nicht,

⁵⁰⁰ Vgl. Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 20.

⁵⁰¹ Fang Dongmei: *Yuanshi rujia daoja zhexue*, 2005e, S. 76.

⁵⁰² Vgl. Fang Dongmei: *Huayanzong zhexue (shang)*, 2005h, S. 54.

⁵⁰³ Vgl. ebd., S. 57-58, 98.

ziellos in den Tag hinein, sondern sinnvoll zu leben, mit dem Bemühen, das Niedrigere in das Höhere umzuwandeln. Das Endziel aller Existierenden muss das Buddha-Werden sein. Die absolute Wahrheit bzw. Buddha ist also nicht nur die erste Ursache, sondern zugleich auch das Ziel aller Wesen.⁵⁰⁴ Alle Wesen können und sollen Buddha werden.

Die absolute Wahrheit ist Fang Dongmei zufolge im chinesischen akademischen Buddhismus, sowohl für die *Tiantai*-Schule als auch für die *Huayan*-Schule, der einzige Schlüssel zum Sinn und zur Erlösung des Kosmos.⁵⁰⁵ Diese absolute vollkommene Wahrheit beinhaltet alle Erkenntnisse über den gesamten Kosmos und seine bekannten Phänome, über alle seine Aspekte, wie die physischen, chemischen, mathematischen, biologischen, psychischen, wirtschaftlichen, sozialen, politischen, historischen, geographischen, philosophischen, medizinischen u.a. Aber diese absolute vollkommene Wahrheit ist nun nicht die Addition zahlreicher Einzel-Wahrheiten oder Detail-Erkenntnisse, sondern das Ergebnis aus der Verarbeitung und Raffinierung der Gesamtheit aller einzelnen Informationen über den Gesamtkosmos sowie deren gegenseitiger Durchdringung. Die „Absolute Wahrheit“ ist also der höchste Punkt des unendlichen „Wahrheitsmeeres“. Diese aus der Vereinigung aller einzelnen „Wahrheiten“ raffinierte „Absolute Wahrheit“ beinhaltet alle Phänomene des Kosmos⁵⁰⁶ und ist vollkommen und perfekt, unendlich und ewig, unvergänglich sowie unverwandel- und unveränderbar.⁵⁰⁷ Um zu dieser absoluten Wahrheit zu gelangen, ist Weisheit unerlässlich.

Fang Dongmei kommentiert Weisheit aus seiner Sicht. Zunächst stellt er fest, dass es zwischen Weisheit und Wissen gravierende Unterschiede gibt. Wissen sei nur einseitige, fragmentarische und separate Erkenntnis von Dingen, Weisheit dagegen ein integrierendes Vermögen, das auf den komplexen Systemen von Wissen, Praxis, Erfahrung, Gefühl, Bewertung, u.ä. beruht. Weisheit sei eine Geisteshaltung mit dem damit verbundenen Handlungsvermögen. Darum könne Weisheit dem Menschen helfen, sich von einer tieferen Sphäre zu einer höheren zu erheben.⁵⁰⁸

3. Fang Dongmeis religiöse Grundhaltung

In seinem Weltdiagramm fasst Fang Dongmei seine ganzen Gedanken zusammen und seine religiöse Grundhaltung tritt ebenfalls darin zu Tage. Doch wie stellt er selbst seine religiöse Grundhaltung dar? Bevor diese Frage beantwortet wird, soll zunächst seine Auffassung zu

⁵⁰⁴ Vgl. Fang Dongmei: *Huayanzong zhexue (shang)*, 2005h, S. 72, 76, 78.

⁵⁰⁵ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo dacheng foxue (shang)*, 2005j, S. 184.

⁵⁰⁶ Vgl. ebd., S. 340-341.

⁵⁰⁷ Vgl. Fang Dongmei: *Huayanzong zhexue (shang)*, 2005h, S. 101-102.

⁵⁰⁸ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo dacheng foxue (shang)*, 2005j, S. 337.

den Eigenschaften des höchsten Gottes näher erläutert werden. Dazu wurde einmal festgestellt: „In Fang Dongmei ist eine Gottesauffassung tief verwurzelt, die er mit einer typischen chinesischen Lehre, der ‚Himmel-Mensch-Einheit‘ (*Tian ren he yi* 天人合一), und dem Organismus des Huayan-Buddhismus umgestaltet. Seine Gottesauffassung besitzt daher eine unverkennbare chinesische Charakteristik.“⁵⁰⁹

3.1. Eigenschaften des Göttlichen nach Fang Dongmei

Aus der Darstellung Fang Dongmeis über Gott lässt sich als erstes ablesen, dass Gott für ihn kein Personen-Gott ist. Er sagt: „Gott ist keineswegs ein Gegenstand. Er ist Energie, eine schöpferische Kraft; er ist Geist, eben jener Geist der unbegrenzten Liebe, der alle Wesen in den Wellen der Liebe zusammenschließt.“⁵¹⁰ Er sieht in Gott also eine unerschöpfliche Kreativität und eine geistige Kraft voller Liebe.

So wendet sich Fang Dongmei auch gegen eine Darstellung Gottes als furchteinflößendes Objekt. Er ist davon überzeugt, dass Gott als die schöpferische Kraft im Kosmos gegenüber dem Geschöpf voller Liebe ist, da er deren Urquelle ist. Für Menschen ist Gott also ein liebevoller Gott und es sollte daher auch keine Trennung zwischen ihm und den Menschen geben.⁵¹¹

Für Fang Dongmei ist Gott außerdem transzendent, da er als *Deus absconditus* sein tiefstes Geheimnis nicht preisgibt und so dem Menschen verborgen bleibt. Fang Dongmei ist jedoch auch der Meinung, dass Gott nicht nur transzendent, sondern auch immanent ist. Er sagt dazu: „Gott als das Ursein der unermesslichen schöpferischen Kraft erfüllt ständig alle Geschöpfe mit Schöpfungskraft. Im gesamten Universum gibt es einen alles-durchdringenden schöpferischen Prozess aufgrund der göttlichen Macht“.⁵¹² Demzufolge wirkt die göttliche Schöpfungskraft auch in der Welt, obwohl Gott die Welt übersteigt. Diese Gedanken lassen den religiösen Standpunkt Fang Dongmeis erkennen.

3.2. Deismus, Theismus oder Pantheismus?

In seinen Schriften bekennt Fang Dongmei seinen religiösen Standpunkt mehrere Male. In dem mit „Der Einfluss der chinesischen Philosophie auf die zukünftige Welt“ betitelten Vor-

⁵⁰⁹ Li Chunjuan: *Fang Dongmei shengming meixue yanjiu*, 2007, S. 108.

⁵¹⁰ Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 70-71.

⁵¹¹ Vgl. ebd., S. 69.

⁵¹² Ebd., S. 80-81.

trag, den er 1973 in Taiwan gehalten hat, erklärt er beispielsweise seine religiöse Grundhaltung so: „Ich weiß nicht, welche Konfession Sie haben. Meine Grundhaltung ist weder Deismus noch Theismus, sondern Pantheismus.“⁵¹³ Fang Dongmei betrachtet also Deismus, Theismus und Pantheismus als drei verschiedene Formen von Religion und identifiziert sich selbst ausdrücklich mit dem Pantheismus. Was unter diesen Begriffen zu verstehen ist, soll als Nächstes geklärt werden.

3.2.1. Deismus

Deismus bedeutet dem Wortsinn nach Glauben an das Dasein Gottes, abgeleitet vom lateinischen „*deus*“ für Gott. Im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert verbreitete sich diese Lehre über ganz Europa. Die Deisten bekannten sich zur natürlichen Religion und wollten sich von Atheisten und Anhängern einer Offenbarungsreligion abgrenzen.⁵¹⁴ Was das Verhältnis zwischen Gott und der Welt betrifft, erkennt der Deismus zwar Gott als Schöpfer der Welt an, betont jedoch, dass dieser seit ihrer Erschaffung nicht mehr in das Geschehen der Welt eingegriffen hat. Der Deismus nimmt zwar eine Gottheit als „Urheber“ aller Dinge an, widerspricht dem Theismus z. B. jedoch insofern, dass es eine persönliche Gottheit gäbe. Er verwirft alle geoffenbarten Religionen zugunsten einer natürlichen Religion und stellt die Vernunft als Norm der Religion dar. Im Gegensatz zum Naturalismus, der das Göttliche ganz leugnet, hält der Deismus an der Existenz eines „Göttlichen“ fest. Bekannte Vertreter dieser Lehre sind u.a. Herbert von Cherbury (1581–1648), Anthony Collins (1676–1729), Voltaire (1694–1778), Lessing (1729–1781) und Mendelssohn (1809–1847).⁵¹⁵

Fang Dongmei konnte sich überhaupt nicht in diese Theorie hineinversetzen. Für ihn ist die Gottheit des Deismus eine leere Existenz, da sie jenseits der Natur existiert, weit entfernt im hohen Himmel sitzt und nichts mit dem weltlichen Leben zu tun hat.⁵¹⁶ Er meint, dass der Glaube an die Existenz Gottes jenseits der Natur die Wichtigkeit des Gottesdaseins im Wesentlichen verneint und weist darauf hin, dass obwohl der Deismus die Natur des Göttlichen vernunftmäßig zu erklären versucht, er sein Ziel nicht erreichen kann. Er findet hier keinen Weg für das „Vereinen des Göttlichen mit dem Menschen“ und durch das willkürliche

⁵¹³ Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 62.

⁵¹⁴ Vgl. Günter, Gawlick: „Deismus“, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel, 1972, S. 44-45.

⁵¹⁵ Vgl. Pracher, Günter-Manfred: *Die Frage nach Gott: Der Mensch zwischen Glaube, Hoffnung und Verzweiflung*, München: Grin Verlag, 2009, S. 40.

⁵¹⁶ Vgl. Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 79.

Abtrennen des Göttlichen von allen Dingen würden Menschen und Welt zu einem „Nichts“ herabwürdigt. Die Konsequenz dieser Selbstablehnung führe zur menschlichen Entfremdung von Gott, von den Mitmenschen und von sich selbst.⁵¹⁷

3.2.2. Theismus

Der Theismus steht dem Atheismus gegenüber und lehrt die Existenz eines außerweltlichen, persönlichen Schöpfers und Lenkers der Welt. Diese Weltanschauung beruht auf dem Glauben an einen persönlichen und selbsttätigen Gott, von dessen Wesen das Entstehen und Bestehen alles Vorhandenen abhängig ist. Theismus bezeichnet im weiteren Sinn alle Lehren, die die Existenz eines Gottes annehmen. Im engeren Sinne ist der Theismus eine Gegenlehre zum Deismus und Pantheismus und entspricht somit dem Monotheismus.⁵¹⁸ Die drei wichtigsten Weltreligionen: Judentum, Christentum und Islam, sind Vertreter dieser Kategorie.

Fang Dongmei ist vertraut mit der theistischen Ansicht, deren Unzulässigkeit für ihn darin besteht, dass sie die Gottheit als ein persönliches transzendentes Dasein ansieht. Er meint, der Theismus schränke den allmächtigen Charakter der Gottheit durch die Eingrenzung auf eine Person unzulässig ein. Auch die Anrede Gottes als „himmlischer Vater“ ist für ihn mit zu vielen anthropomorphen Bedeutungen belastet.⁵¹⁹ Er kritisiert diese Ansicht mit folgenden Worten:

„Viele Religionen und Philosophen vertreten den Theismus indem sie die Gottheit als einen höchsten persönlichen Gott ansehen. Doch, wie stellt sich eigentlich die ‚Person‘ dieses persönlichen Gottes dar? ‚Person‘ bedeutet ja nicht notwendigerweise etwas Gutes. Die Hauptbedeutung des lateinischen Begriffs ‚*persona*‘ wird als gespielte Rolle und Maske definiert, also als etwas ‚Verhüllendes‘. Wenn dem so ist, kann man diese höchste Gottheit nicht ‚Person‘ nennen, da man sonst ‚verhüllte‘ menschliche Schwächen auch auf das höchste geistige Subjekt einer Religion übertragen könnte. Bei näherer Betrachtung zeigt sich zudem, dass viele Religionen bei der Beweisführung für die Existenz Gottes mit allzu menschlicher Sprache operieren und damit auch deren Mängel unversehens auf die höchste Gottheit übertragen. Das bedeutet aber eine Begrenzung des

⁵¹⁷ Vgl. Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 76.

⁵¹⁸ Vgl. Ulrich, Dierse: „Theismus“, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel, 1998, S. 1055.

⁵¹⁹ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 64-65.

Geistes der Religion, daher ist eine solche Sprache bei dieser Vorgehensweise keineswegs ideal.⁵²⁰

Das Göttliche solle nach Fang Dongmei im Grunde unübertrefflich vollkommen sein. Sobald es jedoch zu sehr anthropomorphisiert werde, verankere es sich zu tief in den konventionellen Grenzen des Menschen und könne dann nicht mehr die vollendete Perfektion erreichen, die dem Göttlichen wesenhaft ist.⁵²¹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Fang Dongmei aus zwei Gründen dem Deismus und Theismus nicht zustimmen will. Einerseits ist er damit nicht einverstanden, eine Gottheit als übernatürliche Wesenheit anzusehen, andererseits will er eine personifizierte Gottheit nicht akzeptieren. Er glaubt, der Stellenwert der Gottheit werde im Grunde genommen verneint, wenn sie nur als transzendent angesehen wird und ihre Vollkommenheit werde sogar grundsätzlich abgestritten, wenn sie als persönlich betrachtet wird. Folglich weist er darauf hin, dass diese Religiöse Anschauung „die Natur des Göttlichen zwar zu rationalisieren versucht, um dem moralischen Anspruch gerecht zu werden“⁵²², sie jedoch dieses nicht erreicht, sondern diesen moralischen Anspruch sogar beeinträchtigt. Deismus und Theismus haben als Religion nach Ansicht Fang Dongmeis nicht den idealen Weg für die Menschen gefunden, um sich mit Gott zu vereinigen. Und da beide das Göttliche als von allem entfremdet konzipieren, reduzieren sie Menschen und Welt auf ein „Nichts“.⁵²³

Da Fang Dongmei seine eigene Religionsauffassung mit „Pantheismus“ bezeichnet, soll nun seine Darstellung darüber eingehend ergründet werden, damit seine ganze Philosophie erkennbar wird.

3.2.3. Pantheismus

Im Gegensatz zum Theismus, der – wie erwähnt – an der Verschiedenheit von Gott und Welt festhält, erklärt der Pantheismus diese beiden im Wesen für eins. Während der Theist Gott also eine transzendente Existenz beimisst, werden Gott und Welt im Pantheismus gleichgesetzt und ihnen ein immanentes Dasein attestiert.⁵²⁴ Diese religionsphilosophische Auffassung

⁵²⁰ Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 63.

⁵²¹ Vgl. Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 79-80.

⁵²² Ebd., S. 74.

⁵²³ Vgl. ebd., S. 76.

⁵²⁴ Vgl. Schröder, Winfreid / Günter Lanczkowski: „Pantheismus“, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel, 1989, S. 59-60.

kam in Europa seit der Renaissance auf, sie hat aber ihren Ursprung in der antiken griechischen Naturphilosophie. In der Geschichte des Pantheismus spielten drei Philosophen eine wichtige Rolle, nämlich Giordano Bruno (1548–1600), Baruch de Spinoza (1632–1677) und John Toland (1670–1722). Ihre gemeinsame Überzeugung besteht in Spinozas Formel „Deus siva natura“, also in der Identifizierung von Gott und Natur. Es gibt für die Pantheisten keine Gottheit außerhalb des Universums, das ein geschlossenes Ganzes in sich ist, und dieses Ganze selbst ist das Göttliche. Bruno hielt dabei an der These fest, dass Gott allem innewohne; dieses entspricht dem Hauptgedanken Spinozas, dass Gott in allem Seienden vorhanden ist. Für Spinoza gibt es nur eine einzige Substanz, mit zwei Attributen, nämlich mit dem Denken und der Ausdehnung. Diese Substanz sei eigentlich das Göttliche bzw. die Natur, die er „*Natura Naturans*“, also schöpferische Natur nennt.⁵²⁵ Toland gilt als der erste Philosoph, der den Begriff „Pantheismus“ benutzt hat. Er drückt seine Auffassung so aus: „Es gebe kein von der Materie und diesem Weltgebäude unterschiedenes göttliches Wesen, und die Natur selbst, d.i. die Gesamtheit der Dinge, sei der einzige und höchste Gott“⁵²⁶.

Pantheismus wurde früher seinem Wesen nach oft als eine Art Atheismus angesehen und bekämpft; „noch Schopenhauer bezeichnet den Pantheismus als ‚höflichen Atheismus‘“⁵²⁷. Durch Hervorhebung verschiedener Elemente kann der Pantheismus jedoch eine sehr unterschiedliche Färbung haben, und er schließt keineswegs eine innige Religiosität aus.⁵²⁸

Fang Dongmeis Zustimmung zum Pantheismus basiert im Grunde auf dem gleichen Gedanken. Er ist der Meinung, dass Deismus und Theismus unvermeidlich zu einer Entfremdung zwischen Gott und Menschen sowie zwischen Gott und Welt führen, der Pantheismus dagegen einen idealen Weg zur Einheit zwischen Gott und Menschen sowie zwischen Gott und Welt zeigt. Er hat ein charakteristisches Verständnis vom Pantheismus, das sich aufgrund seiner Kenntnis sowohl der chinesischen als auch europäischen Religionsphilosophie herausgebildet hat.

3.3. Fang Dongmeis Verständnis vom „Pantheismus“

⁵²⁵ Vgl. Wollgast, Siegfried: *Deus sive natura: zum Pantheismus in der europäischen Philosophie- und Religionsgeschichte*, Berlin: Trafo Verlag, 1999, S. 8.

⁵²⁶ Zitiert nach Schröder, Winfried / Günter Lanczkowski: „Pantheismus“, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel, 1989, S. 59.

⁵²⁷ Ebd., S. 60.

⁵²⁸ Vgl. Kirchner, Friedrich / Carl Michaëlis: 1907, S. 415-416.

Wenn Fang Dongmei den Deismus und den Theismus verneint, hat er nicht die Absicht, den Atheismus zu befürworten, sondern er will damit an dem Gedanken der „Einheit von Gott und Menschen“ festhalten.⁵²⁹ Er sagt: „Der Pantheismus braucht keinen eigenständigen Beweis für die Existenz Gottes. Sobald wir die göttliche Wirklichkeit als pantheistisch annehmen, finden wir den Theismus reizvoll.“⁵³⁰

Um die Einheit zwischen Gott und Natur sowie zwischen Gott und Menschen zu untermauern, ist es laut Fang Dongmei notwendig, die Existenz Gottes zu bekräftigen. Um die Entfremdung zwischen Gott und Menschen abzubauen, muss der Stellenwert des Menschen etabliert und die Göttlichkeit in der menschlichen Natur festgesetzt werden. Für Fang Dongmei kann der Pantheismus die Allgegenwart des Göttlichen gewährleisten, deshalb basiert seine Zustimmung zum Pantheismus auch auf der Immanenz Gottes. Er spricht von der Transzendenz und Immanenz des Göttlichen. Einerseits bekräftigt Fang Dongmei die Verborgenheit Gottes, der mit menschlichem Vorstellungsvermögen prinzipiell unerkennbar bleibt, andererseits unterstreicht er die Immanenz Gottes, der sowohl das Universum überschreitet als auch dem Menschen und allem Geschaffenen innewohnt und deren kreative Kraft er ist. Er bemerkt: „Die unendliche göttliche Substanz kann ihre schöpferische Energie in die Welt eingeben, obwohl er nicht von der Welt ist.“⁵³¹ Weil Gott für Menschen nicht nur transzendent, sondern auch immanent ist, haben sie die Möglichkeit, innere Gemeinschaft mit Gott zu haben.

Nachdem er den Deismus und Theismus bemängelt hatte, beleuchtete Fang Dongmei dann seine Auffassung vom Pantheismus:

„Obwohl das göttliche Wesen die Einschränkungen aller empirischen Gegebenheiten überschreitet, kann es nach dieser Ansicht dadurch in die Konstitution des Menschen und der Welt kommen, dass es alles in seiner Fülle, transzendent und immanent zugleich, zusammenführt. Der pantheistische Gott sollte ein philosophischer sein, der sich auf rationale Weise erklären lässt. Obschon das Ideal des Göttlichen nicht von der Welt kommt, ist es am wirksamsten in der Welt und somit die oberste Richtschnur des menschlichen Lebens. Man sollte von der Inkarnation des Göttlichen leben.“⁵³²

⁵²⁹ Vgl. Li Chunjuan: *Fang Dongmei shengming meixue yanjiu*, 2007, S. 115-116.

⁵³⁰ Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 74.

⁵³¹ Ebd., S. 91.

⁵³² Ebd., S. 80.

An anderen Stellen drückt er ähnliche Gedanken aus, indem er sagt: „Der Pantheismus ist von der Allgegenwart des Göttlichen in der Welt sowie von dem Innewohnen des Heiligen in der Tiefe des menschlichen Herzens überzeugt.“⁵³³

Fang Dongmei beschreibt die chinesische altertümliche Religion als „eine Art Pantheismus, der keinen Bruch zwischen der ewigen Existenz und der sich ändernden Lage des Natur- und Menschendaseins beinhaltet. Der Weg Gottes ist ständig eng verknüpft mit demjenigen der Natur und des Menschen. Gott, Natur und Mensch stehen in ewiger Wechselbeziehung; es besteht eine organische Philosophie des Lebens im Kosmos. Alle sind versunken im Überfluss der universalen Lebendigkeit, kein Einzelwesen soll behindert werden, einen Weg zu finden für die Begegnung mit dem Göttlichen Dasein, das nichts anderes ist als der uranfängliche Ausgangspunkt und die unerschöpfliche Quelle des beständigen Lebens.“⁵³⁴

Fang Dongmei vertritt die Ansicht, auch der ursprüngliche Taoismus, der Neokonfuzianismus der Song- und Ming-Zeit sowie der chinesische Mahayana-Buddhismus seien ebenfalls pantheistisch. In der chinesischen Literatur kommt zwar die Bezeichnung „*Zaowuzhe*“ 造物者 (Schöpfer) vor, die aber eher unpersönlich und neutral gemeint ist. Diese Bezeichnung bedeutet weniger den „Schöpfer als vielmehr die in der Natur schöpferisch tätige Kraft“, und soll daher besser als „Demiurg“ wiedergegeben werden.⁵³⁵

Für Fang Dongmei liegt die Wahrheit des Pantheismus darin, dass er die universale Gegenwart des Göttlichen in der Welt sowie das Innewohnen des Heiligen in der Tiefe des menschlichen Herzens bestätigt.⁵³⁶ Der Pantheismus betont also die gegenseitige Durchdringung von Gott und Natur und zeigt damit das zusammenhängende Verhältnis von Gott, Natur und Menschen auf.

3.4. Pantheismus als Fang Dongmeis religiöse Grundhaltung

Fang Dongmei schreibt sich selbst eine pantheistische religiöse Grundhaltung zu. Dieses trifft jedoch nur teilweise zu, da seine religiöse Auffassung der des Pantheismus nicht vollständig entspricht und nach genauerer Betrachtung eher pantheistisch ist.

⁵³³ Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 74.

⁵³⁴ Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 74.

⁵³⁵ Vgl. Kubin, Wolfgang: „Auf der Suche nach der verlorenen Gottheit oder der Mensch in der chinesischen Literatur“, in: Zbigniew Wesolowski (Hrsg.): *Symposiums-Beiträge: Drittes Internationales Sinologisches Symposium der Katholischen Fu Jen Universität: Personen- und Individuumsbegriff in China und im Westen – Der Beitrag der Bonner Sinologischen Schule um Professor Rolf Trauzettel*, 25.- und 26. November 2005, Taipeh: Fu Jen Daxue Chubanshe, 2006, S. 171.

⁵³⁶ Vgl. Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 11.

Ein Vergleich des Pantheismus im eigentlichen Sinne mit Fang Dongmeis Auffassung kann die Unterschiede zwischen beiden aufzeigen. Die Gottheit in Pantheismus gleicht der Natur, für Fang Dongmei ist die Gottheit jedoch geistig und übersteigt die Welt. Zudem ist die Gottheit im Pantheismus in der Welt zerstreut und somit von großer Quantität. Alles in der Welt ist danach göttlich. Für Fang Dongmei jedoch ist die Gottheit „*Deus absconditus*“ und rein zahlenmäßig einmalig. Alles ist zwar erfüllt mit göttlicher Kraft, aber selbst nicht eine Gottheit. Schließlich ist der Pantheismus grundsätzlich atheistisch, während die religiöse Grundhaltung Fang Dongmeis im Wesentlichen theistisch ist.⁵³⁷

Fang Dongmei selbst gibt auch zu, dass die Bezeichnung Panentheismus auf ihn gemünzt treffender ist als Pantheismus.⁵³⁸ Der Panentheismus als eine modifizierte Form des Pantheismus stellt eine Art Synthese aus Theismus und Pantheismus dar. Er bejaht einerseits den göttlichen Charakter aller irdischen Erscheinungen, anerkennt aber andererseits auch einen als übergeordnetes Wesen verehrten Gott.⁵³⁹ Dem Wort nach bedeutet Panentheismus eine „Alles-in-Gott-Lehre“, nach der die Welt in Gott existiert, der sie als höhere Einheit umfasst. Somit bewahrt diese Lehre im Gegensatz zum Pantheismus die Abhängigkeit der Welt von Gott und dessen Transzendenz.⁵⁴⁰ Gott ist im Panentheismus „der Welt immanent und zugleich zu ihr transzendent“ und gilt als „höchste synthetische Einheit, innerhalb welcher ein vielgliedriges System von Einzelwesen, die voneinander relativ gesondert sind, unterschieden wird. Gott geht nicht in der Summe, auch nicht in der Ganzheit der Dinge auf. Gott und Welt sind nicht identisch.“⁵⁴¹

Fang Dongmeis Verständnis vom Panentheismus ist gleichgerichtet. Er erklärt, dass Gott im Panentheismus nicht nur hoch im Himmel, sondern auch in dieser Welt immanent ist. Genau deshalb sei die Welt auch heilig.⁵⁴² Fang Dongmeis religiöser Standpunkt ist also strenggenommen der Panentheismus.

Auch Fang Dongmeis Behauptung, der Pantheismus sei in der chinesischen Geistesgeschichte zu finden, stimmt nicht ganz. Pantheismus besagt doch, „dass alle Dinge außerhalb der Gottheit keine eigene, selbständige Existenz haben, sondern nur ihre sichtbaren Formen oder Ausflüsse sind“.⁵⁴³ Die Lehre von der Himmel-Mensch-Einheit, als das Charakteristikum der chinesischen Geistesgeschichte, behauptet aber keineswegs, dass die einzelnen Dinge kein

⁵³⁷ Vgl. Zhang Zhendong: „Fang Dongmei de chaoyue guan ji fanshen sixiang“, 1989, S. 208.

⁵³⁸ Vgl. Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 98.

⁵³⁹ Vgl. Schröder, Winfried / Günter Lanczkowski: „Pantheismus“, 1989, S. 64.

⁵⁴⁰ Vgl. Kirchner, Friedrich / Carl Michaëlis: 1907, S. 414.

⁵⁴¹ Eisler, Rudolf: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin: Mittler, 1904, S. 67.

⁵⁴² Vgl. Fang Dongmei: *Huayanyong zhexue (xia.)*, 2005i, S. 292.

⁵⁴³ Zhang Chunshen: *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit*, 1984, S. 78.

eigenes und selbständiges Sein hätten oder die menschliche Natur von einer eigenen Identität und Freiheit wäre. „Die alles durchströmende Kraft der Gottheit hebt menschliches Sein und Handeln nicht auf. Deshalb wäre auch die Bezeichnung Pan-en-theismus (Alles-in-Gott-Lehre) dem Pan-theismus (Alles-ist-Gott-Lehre) vorzuziehen. [...] Doch es sei zugegeben, die Kategorie der Einheit kann leicht als Pantheismus aufgefasst werden“.⁵⁴⁴

Die religiöse Einstellung Fang Dongmeis kann also als Panentheismus bewertet werden, obwohl er selbst von Pantheismus gesprochen hat.

4. Die Wichtigkeit der Religion

Als Philosoph, der das Geistige für das Wichtigste hält, hebt Fang Dongmei die Beziehung zwischen Religion und Leben ausdrücklich hervor. Er ist davon überzeugt, dass Religion für das menschliche Leben unentbehrlich ist, da sie die menschliche Beziehung zu Gott und zur Umwelt koordiniert sowie das menschliche Leben sublimiert.

4.1. Koordinierung der Beziehungen zwischen Gott, Menschen und Welt

Fang Dongmei sieht die religiöse Sphäre als die höchste an, nach der die Menschen streben. Für ihn ist Religion eine geistige Lebensweise, die den grenzenlosen Respekt des Menschen gegenüber dem Allerhöchsten im Kosmos zum Ausdruck bringt. Wenn Menschen diesen Respekt aufrechterhalten, können sie in Harmonie mit dem Himmel, der Erde und anderen Menschen leben und somit am kreativen Prozess des Kosmos teilnehmen.

Für Fang Dongmei kann Religion demnach drei Beziehungen koordinieren, nämlich die Beziehungen zwischen Menschen und Gott, zwischen Menschen und Welt und zwischen den Menschen untereinander. In seinem Vortrag über die Entfremdung des Menschen in Religion, Philosophie und philosophischer Anthropologie erklärt er Religion folgendermaßen:

„Religion als eine erhabene geistige Lebensform ist Ausdruck des Respekts, wobei der Mensch drei Beziehungen entwickelt. Die bedeutendste ist die innere beziehungsvolle Gemeinschaft mit dem Göttlichen, erst dann folgen die liebevolle Beziehung zu den Menschen sowie die schöpferische Beziehung zur Welt. Denn erst durch Göttlichkeit kommen wir ins Dasein und können erhöht werden. Fer-

⁵⁴⁴ Zhang Chunshen: *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit*, 1984, S. 78-79.

ner können wir nur durch Göttlichkeit alle Wesen, vor allem Menschen, lieben und den Reichtum der Welt umfassen.“⁵⁴⁵

Die innere Gemeinschaft zwischen Menschen und Gott ist also die Grundlage für die beiden anderen Beziehungen. Fang ist zuversichtlich, dass ein Mensch, der mit Gott in enger Verbindung steht, ein großes Herz entwickelt, das voller Mitleid, Sympathie und Liebe ist. Diese Beziehung kann dann auf die Natur und andere Mitmenschen übergreifen und so zur Eintracht zwischen ihnen führen.⁵⁴⁶

4.2. Sublimieren des Menschen

Das Wesen und die Funktion der Religion fasst Fang Dongmei wie folgt zusammen:

„Im Wesentlichen ist das religiöse Leben der verstärkte emotionale Vorstoß in das zutiefst geheimnisvolle Mysterium (mysteriously mysterious mystery), das jenseits der Vernunft liegt, aber auch in der Ratio verborgen ist. Alle Menschen, ganz gleich wie ihre Eigenschaften, ihr Wissensniveau, ihr kultureller Hintergrund oder Sozialstatus auch sein mögen, werden gleichermaßen mit diesem großartigsten Geheimnis konfrontiert. Vor diesem Geheimnis haben alle Menschen den gleichen Wert und die gleiche Würde, wenn gleich sie aus der Tiefe der emotionalen Erfahrung heraus auf unterschiedlichen Wegen und aus verschiedenen Richtungen kommend in innige Beziehung mit dem Göttlichen treten können.“⁵⁴⁷

Die Funktion der Religion besteht also Fang Dongmei zufolge hauptsächlich darin, die Menschen zu motivieren, sich zu sublimieren und die niedrigere materielle Welt zu übersteigen, um zu der erhabenen, idealen und geistigen Welt zu gelangen. Da die Religion den Menschen zu dem „zutiefst geheimnisvollen Mysterium“ führt, das die menschliche Vernunft übersteigt, ist der Sublimierungsprozess ein unendlicher. Da dieses „zutiefst geheimnisvolle Mysterium“ aber auch in der menschlichen Ratio verborgen ist, versucht der Mensch sich

⁵⁴⁵ Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S.67.

⁵⁴⁶ Vgl. Fang Dongmei: *Huayanzong zhexue (shang)*, 2005h, S. 120.

⁵⁴⁷ Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S.68.

immerwährend mit Hilfe der Religion zu kultivieren, um die reale Welt in eine ideale umzuwandeln und diese umzugestalten.⁵⁴⁸

4.3. Die Unentbehrlichkeit der Religion

Für Fang Dongmei ist „Religion“ in einem kulturellen System unentbehrlich. Die Philosophie allein bezieht sich nur auf die vernunftgetragene Suche des Menschen nach Weisheit, die Kunst beschränkt sich lediglich auf seine Suche nach dem Schönen gemäß der jeweiligen Gemütsbewegung. Also braucht der Mensch neben der Philosophie und der Kunst noch etwas anderes, das seinen Geist stützt und führt. Dieses ist nach Fang Dongmei eben die Religion.⁵⁴⁹ Aus seiner Sicht ist demgemäß eine Kultur ohne Religion eine unvollständige. So ist er – wie andere zeitgenössische Gelehrte Chinas auch – der Meinung, dass die gegenwärtige Krise Chinas grundsätzlich eine kulturelle ist. Er misst daher dem geistig-kulturellen Studium großes Gewicht bei, vor allem dem Studium der Philosophie, Kunst und Religion. Beim Vergleich dieser drei hebt er die Bedeutung der Religion besonders heraus, räumt aber ein, dass es zwischen ihren Idealen keinen prinzipiellen Unterschied gibt, weil alle drei auf die Anhebung des Lebensgeistes abzielen. Er stellt dazu fest: „Religion, Philosophie und Dichtung sind in geistiger Hinsicht gleichbedeutend, denn sie sind inspiriert durch Geistesgröße und im schöpferischen Wunder des Lebens entfaltet“.⁵⁵⁰ Doch fügt er relativierend hinzu, dass Kunst, Philosophie und Religion unterschiedlichen Wertebenen angehören, wobei die Kunst die niedrigere, die Philosophie die mittlere und die Religion die höhere Ebene einnimmt.⁵⁵¹

Mit der Philosophie ist die Religion nach Fang Dongmei eng verbunden. Dazu sagt er: „Ohne die Weisheit der Philosophie kann der religiöse Geist nicht erfahren werden; ohne den religiösen Geist jedoch kann die philosophische Weisheit den geheimnisvollen Bereich nicht erreichen“.⁵⁵² Einerseits begrenzt die philosophische Weisheit ohne Hilfe der Religion den Lebensgeist lediglich auf die materielle Welt, so dass der Lebensgeist nicht erhöht werden kann, andererseits schafft es die Religion ohne Hilfe der Philosophie nicht, dass sich ihr erhabener Geist in moralische Einsicht verwandelt, um in der Welt verwirklicht werden zu können.

Fang Dongmei drückt das so aus: „Die philosophische Zuwendung zum kreativen Lebensideal ist zugleich auch die Hingabe der religiösen Verehrung an das Heilige im Le-

⁵⁴⁸ Vgl. Fang Dongmei: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 63.

⁵⁴⁹ Vgl. Fang Dongmei: *Sheng sheng zhi de*, 2005c, S. 237.

⁵⁵⁰ Fang Dongmei: „Poetry and Life“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 128.

⁵⁵¹ Ebd., S. 128.

⁵⁵² Fang Dongmei: *Zhongguo dacheng foxue (shang)*, 2005j, S. 315.

ben.⁵⁵³ In der Tat spielt in der chinesischen Tradition der religiöse Bereich immer auch in den philosophischen hinein; beide können nur recht schwierig voneinander getrennt werden.⁵⁵⁴ Fang Dongmei räumt aber ein, dass es zwischen Philosophie und Religion einen essentiellen Unterschied gibt.⁵⁵⁵ Während die Philosophie das höchste Geheimnis des Kosmos durch Sublimierung der Ratio zu verstehen vorgibt,⁵⁵⁶ erschließt sich die Religion das Geheimnis nicht durch die Ratio, sondern durch Gemütsbewegungen.⁵⁵⁷ Während die Philosophie also Gebrauch von der logischen Methode macht, bedient sich die Emotionsäußerung in der Religion direkt der Intuition. Fang Dongmei hält das religiöse Vorgehen für das geeignetere: da in der menschlichen Natur auch Göttlichkeit verborgen ist, kann sich der Mensch dem Göttlichen auch durch sich selbst nähern.⁵⁵⁸

Über die Beziehung zwischen Religion und Philosophie weist Fang Dongmei ferner darauf hin, dass sich die beiden eigentlich gegenseitig ergänzen und beistehen sollen, denn nur so kann das Universum in eine vollkommene Ordnung gebracht werden. In Wirklichkeit aber liegen sie oft im Widerspruch zueinander. Das rührt daher, dass Religion die Ratio übersteigt, diese aber wiederum genau das Wesen der Philosophie ausmacht. Fang Dongmei erklärt das so:

„Philosophie, besonders während ihrer späteren Entwicklung, schloss sich immer mehr der Naturwissenschaft an und geriet dabei nicht selten in einen mechanischen Reduktionismus und dogmatischen Materialismus auf Kosten von den in religiösen Erfahrungen erworbenen sehr wichtigen geistigen Werten.“⁵⁵⁹

5. Fang Dongmeis Auffassung von der chinesischen Religiosität

Fang Dongmei ist der Meinung, die traditionelle chinesische Religiosität weise eine Art von Pantheismus auf. Er hat die Entwicklung der chinesischen Religiosität eingehend untersucht, in seiner Erläuterung dazu tritt auch sein eigenes Religionsverständnis zutage. Im Folgenden sollen die Hauptgedanken seiner Untersuchung in dieser Hinsicht dargestellt werden.

⁵⁵³ Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 28.

⁵⁵⁴ Vgl. Bauer, Wolfgang: *Geschichte der chinesischen Philosophie*, München: Verlag C.H. Beck, 2009, S. 157.

⁵⁵⁵ Vgl. Fang Dongmei: *Yuanshi rujia daoia zhexue*, 2005e, S. 283.

⁵⁵⁶ Vgl. Fang Dongmei: *Huayanzong zhexue (shang)*, 2005h, S. 158.

⁵⁵⁷ Vgl. Fang Dongmei: *Yuanshi rujia daoia zhexue*, 2005e, S. 138.

⁵⁵⁸ Vgl. Fang Dongmei: „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 17.

⁵⁵⁹ Fang Dongmei: „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“, in: ders.: *Creativity in Man and Nature*, 1980b, S. 79.

Wenn von chinesischen Religionen die Rede ist, denkt man in der Regel an die chinesische archaische Religion, den chinesischen Taoismus und den chinesischen Buddhismus. In seinen Untersuchungen lässt Fang Dongmei den religiösen Taoismus jedoch völlig außer Acht, da die Lehre des Taoismus als Religion für ihn nur oberflächlich ist, keine beachtenswerte philosophische Weisheit beinhaltet und somit den chinesischen religiösen Geist nicht widerspiegelt. Daher untersucht er nur die chinesische archaische Religion und den chinesischen Buddhismus. Von den verschiedenen Schulen des Buddhismus wiederum untersucht er beinahe ausschließlich den Mahayana-Buddhismus, da sich die anderen Schulen in China nicht sehr weit entwickelten.

Während die chinesische archaische Religion eine einheimische religiöse Tradition hat, ist der chinesische Mahayana-Buddhismus eine Kombination aus traditioneller chinesischer Auffassung und indischer mahayana-buddhistischer Lehre. Fang Dongmei ist der Meinung, dass beide religiöse Traditionen, obwohl sie sehr unterschiedlich sind, pantheistisch ausgerichtet sind. Der Grund dafür, dass der chinesische Mahayana-Buddhismus und die traditionelle chinesische Philosophie parallel existieren und nicht einander widersprechen konnten, ist nichts anderes als ihren gemeinsamen pantheistischen religiösen Standpunkt.⁵⁶⁰ Zur chinesischen archaischen Religion merkt Fang Dongmei an:

„Die chinesische archaische Religion sollte man eigentlich als ‚Pantheismus‘ bezeichnen, der im Kontrast einerseits zum Deismus, der die totale Transzendenz Gottes gegenüber der Welt behauptet, andererseits zum Theismus, der den allmächtigen Charakter des Göttlichen durch Einengung auf eine Person gewissermaßen beschränkt, steht.“⁵⁶¹

Fang Dongmei hat sich nicht an eine strenge Unterscheidung zwischen Pantheismus und Panentheismus gehalten, wie sein Bekenntnis Pantheist zu sein, beweist. Panentheismus hat als eine modifizierte Form von Pantheismus allerdings mit diesem auch etwas gemeinsam. Der erstere betont das gegenseitige Durchdringen von Gott und Welt, der letztere hebt die Übereinstimmung von Gott und Welt hervor. Für Fang Dongmei sind diese beiden Kategorien kompatibel und austauschbar. Wenn er also einerseits den chinesischen Mahayana-Buddhismus als „Pantheismus“ und andererseits die chinesische Urreligion als „Pantheis-

⁵⁶⁰ Vgl. Fang Dongmei: *Huayan zong zhaxue (shang)*, 2005h, S. 134.

⁵⁶¹ Fang Dongmei: *Zhongguo zhaxue zhi jingshen ji qi fazhan (shang)* 中国哲学之精神及其发展(上) [Chinesische Philosophie: Ihr Geist und Ihre Entwicklung, Teil I], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005l, S. 156-157.

mus“ bewertet, sieht er tatsächlich eine Verwandtschaft zwischen den beiden.⁵⁶² Nachfolgend soll nun seine Untersuchung dieser beiden Religionen näher erläutert werden.

5.1. Die chinesische archaische Religion

Bei der Untersuchung einer archaischen Religion beginnt die Mehrheit der Wissenschaftler mit einer Analyse der Mythologie. Auch viele chinesische Denker verfahren so.⁵⁶³ Fang Dongmei ist jedoch gegen eine solche Vorgehensweise. Er stimmt zwar allgemein zu, dass die Mythologie Medium für den Ausdruck der religiösen Erfahrungen der Urzeit ist und sie daher den richtigen Ansatzpunkt für die Erforschung archaischer Religionen bietet. Dieses gelte besonders für die Untersuchungen griechischer und indischer Urreligionen. Was die chinesische archaische Religion angeht, ist dieser Ansatzpunkt seiner Meinung nach jedoch bedenklich. Der Grund dafür ist nicht, dass China keine Mythologie hat, sondern dass die chinesische Mythologie für die Untersuchung der chinesischen archaischen Religion nicht geeignet ist. Fang Dongmei sagt dazu:

„Da die chinesischen Mythologien, wie *Shanhaijing* 山海经 und *Chuci* 楚辞, alle erst nach der Zeit der Streitenden Reiche (*Zhanguo* 战国 475–221 v. Chr.) entstanden sind, die chinesische Philosophie zu dieser Zeit aber schon relativ weit entwickelt war, kann man nun nicht spätere Stoffe verwenden, um frühere Gedanken zu erklären. Das wäre nicht logisch.“⁵⁶⁴

5.1.1. *Buch der Urkunden* als Ausgangspunkt

Fang Dongmei lehnt also die chinesische Mythologie – wie oben schon erwähnt – als Ansatzpunkt für die Erforschung chinesischer archaischer Religion ab und plädierte stattdessen für das *Buch der Urkunden* (*Shangshu* 尚书), wobei er, das sei betont, über die chinesische traditionelle Kultur seine ganz eigene Ansicht hat. Er ist nämlich der Auffassung, dass zwei Haupttraditionen der chinesischen Kultur schon sehr früh etabliert wurden, und zwar zum einen die Tradition des Buches der Urkunden, die „Dauerhaftigkeit“ betont, und zum anderen

⁵⁶² Vgl. Jiang Guobao / Yu Bingyi: *Fang Dongmei sixiang yanjiu*, 2004, S. 268.

⁵⁶³ Vgl. Mou Zhongjian 牟钟鉴 / Zhang Jian 张践: *Zhongguo zongjiao tongshi* 中国宗教通史 [Die gesamte Geschichte der chinesischen Religion], Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中国社会科学出版社, 2007, S. 43.

⁵⁶⁴ Fang Dongmei: *Yuanshi rujia daoia zhexue*, 2005e, S. 85-86.

die Tradition des Buches *Zhou Yi* 周易 (das Yi der Zhou-Dynastie)⁵⁶⁵, die „Wandlung“ besonders hervorhebt. „Dauerhaftigkeit“ zu propagieren deutet auf eine Verbindung zur chinesischen Überlieferung der Urzeit hin, während die Betonung der „Wandlung“ auf das Bemühen zum Übertreffen urzeitlicher Tradition schließen lässt. Da das Buch der Urkunden sich dem urzeitlichen Denken anschließt und seinen Schwerpunkt auf die Dauerhaftigkeit der chinesischen vorzeitlichen Kultur und ihrer Restaurierung legt, kann dieses Buch als verlässliche Quelle für die Untersuchung des chinesischen Denkens in archaischer Zeit angesehen werden.⁵⁶⁶

Ob das Buch der Urkunden tatsächlich diesen Anspruch erheben kann, ist für die heutigen Wissenschaftler jedoch noch eine umstrittene bzw. ungeklärte Frage. Zudem ist dieses Buch kein einheitliches Werk, sondern lediglich eine heterogene Sammlung.⁵⁶⁷ Inhaltlich befasst sich das Buch nicht nur mit Religion, sondern auch mit Politik, Gesetz, Moral, Philosophie und anderen Bereichen. Um sich ein Bild von der archaischen Religion machen zu können, hat Fang Dongmei allerdings nicht alle religionsbezogenen Texte einfach zusammengetragen und versucht, daraus Schlussfolgerungen zu ziehen, sondern sich vielmehr auf nur ein Kapitel des Gesamtwerks, nämlich auf „*Hong Fan*“ 洪范 (Großer Plan) konzentriert, um „den Kurswechsel des Denkens zu erläutern“⁵⁶⁸.

5.1.2. Großer Plan

Fang Dongmei ist sich der vielen Debatten über das textkritische Problem des *Buches der Urkunden*⁵⁶⁹ durchaus bewusst, hat aber dennoch keine Zweifel an der Authentizität von *Hong Fan*. Er vergleicht *Hong Fan* mit der *Offenbarung des Johannes* aus der Bibel und bewertet es ausdrücklich als Dokument über Religion aus althistorischer Zeit.⁵⁷⁰

Im *Hong Fan* wird der Plan der Weltordnung in folgende neun Abschnitte aufgezeichnet:⁵⁷¹

⁵⁶⁵ *Zhou Yi* ist die älteste Schicht des *Buches der Wandlungen* 易经 (*Yijing*), das außerdem noch Kommentare zu *Yi* beinhaltet.

⁵⁶⁶ Vgl. Fang Dongmei: *Yuanshi rujia daoia zhexue*, 2005e, S. 86.

⁵⁶⁷ Vgl. Kern, Martin: „Die Anfänge der Chinesischen Literatur“, in: Reinhard Emmerich (Hrsg.): *Chinesische Literaturgeschichte*, Stuttgart / Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2004, S. 31-33.

⁵⁶⁸ Vgl. Fang Dongmei: *Yuanshi rujia daoia zhexue*, 2005e, S. 85.

⁵⁶⁹ Vgl. Trauzettel, Rolf: „*Shujing*“, in: Jens, Walter / Rudolf Radler (Hrsg. / Redaktion): *Kindlers Neues Literatur Lexikon*, Band 19, München: Kindler Verlag, 1992, S. 493.

⁵⁷⁰ Vgl. Fang Dongmei: *Yuanshi rujia daoia zhexue*, 2005e, S. 94.

⁵⁷¹ Vgl. Wilhelm, Richard: *Chinesische Philosophie. Eine Einführung*, Wiesbaden: Marix Verlag, 2007, S. 15-16.

1. Die fünf Elemente: Holz, Feuer, Metall, Wasser und Erde, die die Triebkräfte der Himmelsrichtungen Ost, Süd, West, Nord, Mitte und der Jahreszeiten usw. sind.
2. Die fünf Arten des richtigen Benehmens des Herrschers und ihre kosmischen Folgen.
3. Die acht Zuständigkeiten der Regierung: Sorge für Nahrung, Bereitstellung von Gebrauchsgegenständen, Opfer, öffentliche Arbeiten, Unterricht, Strafwesen, Staats-Gäste, Heerwesen.
4. Die fünf Zeitordner: Jahr, Monde, Sonne, Sterne, Kalender.
5. Der erhabene Pol.
6. Die dreifache Art der Regierung: die Gerechtigkeit, Strenge und Milde und ihre verschiedenen Anwendungsgebiete.
7. Zur Zerstreung von Bedenken werden die Orakel mit Schafgarbe und Schildkröte, das eigene Herz des Herrschers, seine Räte und die Stimme des Volkes aufgezeigt.
8. Die fünf Zeichen im Wetter, die auf die entsprechende Art des Herrschers hindeuten.
9. Das fünffache Glück, das der Herrscher zu vermitteln hat: langes Leben, Reichtum, Gesundheit, Liebe zum Guten und ein Tod, der das Leben krönt. Dem gegenüber steht das sechsfache Unglück: vorzeitiger Tod, Krankheit, Kummer, Armut, Bosheit, Schwäche.

Von diesen neun Kategorien hält Fang Dongmei die erste und die fünfte als religiös relevant, dabei hebt er besonders die mittlere, die fünfte Kategorie, „der erhabene Pol“ (*Huangji* 皇极) hervor; er betrachtet diese schlechthin als religiöses Symbol. Im Folgenden wird dargestellt, wie Fang Dongmei diese beiden genannten Kategorien sieht.

5.1.3. Die Fünf-Elemente-Lehre

Der chinesische Ausdruck *Wuxing* 五行 wird häufig mit „fünf Elemente“ wiedergegeben, aber auch mit „fünf Agenten“ oder „fünf Wirkqualitäten“ bzw. „fünf Wandlungsphasen“⁵⁷².

⁵⁷² Vgl. Malek, Roman: *Das Tao des Himmels*, 1996, S. 39.

Das rührt daher, da *xing* gehen, sich bewegen, handeln bedeutet.⁵⁷³ *Wuxing* war Fang Dongmei zufolge ursprünglich eine weitverbreitete, einfache Denkweise der Xia- (夏朝 ca. 21.Jh. bis ca. 16.Jh. v. Chr.) und Shang-Dynastie (商朝 ca. 16.Jh. bis ca. 1045 v. Chr.) und bezog sich nur auf die „fünf Stoffe“ oder die alltäglichen Hilfsmittel des menschlichen Lebens. Die Mischung dieser Stoffe wurde Gegenständen für den Alltagsgebrauch und ihrem Gebrauchswert beigemessen. So beinhalten die fünf Elemente zunächst keine philosophische Implikation.⁵⁷⁴

Ein Kurswechsel der Bedeutung hat sich erst später allmählich vollzogen, so dass die ursprünglichen fünf natürlichen Elemente viele weitere Sinngebungen bekamen. Diesen Prozess bezeichnet Fang Dongmei sowohl als „Keim der naturwissenschaftlichen Gedanken“ als auch als „religiöse Tradition der Naturreligion“⁵⁷⁵. Die Bezeichnung „Keim der naturwissenschaftlichen Gedanken“ wählt er, weil die fünf alltäglichen Hilfsmittel des menschlichen Lebens als fünf Grundelemente betrachtet wurden, die das materielle Universum bilden, und dadurch ein anfängliches kosmologisches Denken entstand, das der Naturphilosophie der Vorsokratiker recht nahe steht.⁵⁷⁶ Dieser naturwissenschaftliche Wechsel fand allerdings Fang Dongmei zufolge viel später während der Frühling- und Herbst-Periode (春秋时期 770–481 v. Chr.) statt. In dem Jahrtausend vor der Zhou-Dynastie (21. Jh.–11. Jh. v. Chr.) wurde „die Fünf-Elemente-Lehre“ überwiegend als eine „religiöse Tradition der Naturreligion“ beibehalten und überliefert.

Diese Überlieferung zeigt sich in der graduellen Bedeutungsveränderung der „Fünf-Elemente“: aus „fünf Stoffe“ wurde „fünf Ämter“, aus „fünf Ämter“ wurde „funktionelle Götter“. Dazu erklärt Fang Dongmei:

„Die Regierungsarbeit in der chinesischen archaischen Gesellschaft wurde unter fünf verschiedenen Ämtern aufgeteilt, die jeweils für Versorgung und Verwaltung von Holz, Brennmaterial, Mineralstoffe, Wasser und Tonware verantwortlich waren. Die obersten Leiter dieser Ämter waren reale Personen mit konkreten Namen. Sie waren beispielsweise die unmittelbaren Verwandten von König Shao Hao 少昊 (ca. 2574–2489 v. Chr.) oder die Söhne von König Zhuan Xu 顓頊 (ca. 2490–2412 v. Chr.) in den Tagen, als die Zivilisation gerade beim chine-

⁵⁷³ Vgl. Granet, Marcel: *Das Chinesische Denken. Inhalt – Form - Charakter*, übersetzt von Manfred Porkert, Berlin: Suhrkamp Verlag, 1985, S. 137.

⁵⁷⁴ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo zhexue zhi jingshen ji qi fazhan (shang)*, 20051, S. 139.

⁵⁷⁵ Vgl. Fang Dongmei: *Yuanshi rujia daoia zhexue*, 2005e, S. 95.

⁵⁷⁶ Vgl. ebd., S. 131.

sischen Volk anbrach. Nach brillant erfolgreichem Lebenslauf im Dienst wurden sie vom Volk in Erinnerung behalten und verehrt, so dass sie zu *funktionellen Göttern* der Natur unter Bezugnahme auf Wasser, Holz, Feuer, Metall und Erde deifizierten. Dementsprechend wurden die fünf Ämter für die natürlichen Materialien in Form menschlicher Hilfsmittel in die fünf Arten von Naturverehrung umgewandelt.⁵⁷⁷

Aus diesem Text wird deutlich, dass sich das uranfängliche Denken der urzeitlichen Chinesen ebenfalls der Mythologie bedient hat und eine mystische mythologische Deutung dem natürlichen Leben beigefügt wurde; also kannten die urzeitlichen Chinesen offensichtlich eine Art von Naturreligion oder Animismus.⁵⁷⁸ Animismus als älteste Ausdrucksform religiösen Bewusstseins bezieht seine Glaubensobjekte ausschließlich aus der Umwelt des menschlichen Lebens. Hinter den Erscheinungsformen der Natur, hinter jedem Gestirn, hinter den Bergen, Gewässern, Steinen, Tieren und Pflanzen wurden geheimnisvolle Mächte vermutet, so dass diese allmählich Objekte der Verehrung wurden und Religiosität entstand.⁵⁷⁹

Die Fünf-Elemente-Lehre wurde Fang Dongmei zufolge als grundlegendes Denkschema beibehalten und überliefert und so tief in die chinesische Gesinnung eingepflanzt. Obwohl die ursprünglichen Konfuzianer und Taoisten der Frühling- und Herbst-Periode sowie die der Streitende Reiche-Periode diese Lehre zu verdrängen und vollständig zu unterdrücken und die Mohisten sie wegzuinterprieren versuchten, wurde ihr Einfluss nicht geschwächt. Während der Streitenden Reiche-Periode (475–221 v. Chr.) verschmolz die Fünf-Elemente-Lehre mit der Philosophie der Yin-Yang-Schule, nahm eine proto- und pseudowissenschaftliche Rolle ein und trat heimlich in die Naturphilosophie, die Kalenderberechnung, die Rechnung rhythmischer Bewegungen von Himmelskörpern, die musikalische Komposition kontrapunktischer Melodien, das Geschichtskonzept, die Theoriebildung in der Politik sowie das Praktizieren heilkundlicher Diagnostik ein. In der Spätphase der Qin-Dynastie (秦朝 221–207 v. Chr.) und während der gesamten Han-Dynastie (汉朝 206 v. Chr.–220 n. Chr.) floss dann die Fünf-Elemente-Lehre in das umfangreiche Wissensgebiet der akademischen Gelehrsamkeit ein und hielt praktisch alles Theoretische unter ihrem Einfluss.⁵⁸⁰

Bei der Schilderung der weiteren Entwicklung der Fünf-Elemente-Lehre stellt Fang Dongmei fest, dass die Systematisierung dieser Theorie von Lü Buwei 吕不韦 (ca. 300–236 v.

⁵⁷⁷ Fang Dongmei: *Zhongguo zhexue zhi jingshen ji qi fazhan (shang)*, 2005I, S. 139-140.

⁵⁷⁸ Vgl. Fang Dongmei: *Yuanshi rujia daoia zhexue*, 2005e, S. 131.

⁵⁷⁹ Vgl. Fang Dongmei: *Huayanyong zhexue (xia)*, 2005i, S. 286.

⁵⁸⁰ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo zhexue zhi jingshen ji qi fazhan (shang)*, 2005I, S. 141.

Chr.) eingeleitet, von Liu An 刘安 (179–122 v. Chr.) und Liu Xin 刘歆 (50 v. Chr.–23 n. Chr.) fortgeführt und von Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104 v. Chr.) und Ban Gu 班固 (32–92) zum Höhepunkt geführt wurde. Es war dann Dong Zhongshu, der die fünf sporadischen natürlichen Elemente in eine Koordination brachte, die durch das Prinzip der „Erzeugung von einem direkt angrenzenden Element und Überwindung von indirekt angrenzendem Element“⁵⁸¹ geregelt wurde. Dieses war laut Fang Dongmei wiederum eine Anwendung der Theorie über die ständige Angleichung von Yin und Yang, aufgeladen mit moralischen und rechtlichen Bedeutungen. So heißt „Erzeugung“ Wohlwollen zeigen, „Überwindung“ jedoch bedeutet Sanktionen verhängen. Die erzeugenden und überwindenden Verhältnisse zwischen den fünf Elementen sollten sowohl für Naturerscheinungen als auch für das menschliche Leben gelten.⁵⁸²

Auf dieser theoretischen Grundlage ging dann Ban Gu einen Schritt weiter. Er übernahm nicht die wörtliche Bedeutung dieser Begriffe, sondern suchte nach der sinnbildlichen.⁵⁸³ Für ihn stand Holz für das Wachstum und die Üppigkeit des Lebens in der blühenden und fröhlichen Jahreszeit des Frühlings. Feuer kennzeichnete für ihn den natürlichen Umwandlungsprozess, bei dem alle Geschöpfe durch Empfang und Verbrauch unerschöpflicher Energie mit Schritten rhythmischer Vitalität tanzen, wie es der leidenschaftliche Sommer veranlasst. Metall markiert nach Ban Gus Ansicht das Kommen des Herbstes, der Jahreszeit des Erntens, in der viele Formen des Lebens, vornehmlich die Pflanzenwelt, Früchte tragen. Im Winter schließlich stehe alles unter dem Einfluss von Yin, das alles mit Wasser ernährt, so dass die Lebenskraft in naher Zukunft wieder hervorquillt; es sei die metaphysische Bedeutung des Wassers. Was die Erde angeht, so ist sie nichts Geringeres als die Mutter-Natur, die von der Wirkungskraft des Yangs gestärkt wird und somit alle Lebensmöglichkeiten umschließt. Zusammen mit anderen Elementen bringt sie neues Leben hervor. Folglich werden die fünf natürlichen Elemente nach Ban Gu von dem Auftrag erfüllt, Leben hervorzubringen und zu entwickeln.⁵⁸⁴

⁵⁸¹ Dong Zhongshu: *Chunqiu fanlu*, *juan* 13. Su Yu: *Chunqiu fanlu yi zheng*, 1992, S. 362. Das Prinzip lautet „*Bi xiang sheng er jian xiang sheng*“ 比相生而间相胜 und bedeutet, das unter den fünf Elementen – Holz, Feuer, Erde, Metall und Wasser – produktive und destruktive Wirkungsweisen bestehen. Produktives Verhältnis zwischen den angrenzenden Elementen bedeutet: Holz bringt Feuer hervor, Feuer Erde, usw. Destruktives Verhältnis zwischen den indirekt angrenzenden Elementen bedeutet: Wasser löscht das Feuer aus, das Feuer schmilzt Metall, Metall schneidet Holz, das (wachsende) Holz durchbohrt die Erde und die Erde verschüttet das Wasser. Vgl. Forke, Alfred: *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*, München / Berlin: Verlag von Oldenbourg, 1927, S. 49-50.

⁵⁸² Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo zhexue zhi jingshen ji qi fazhan (shang)*, 20051, S. 141.

⁵⁸³ Vgl. Ban Gu, *Bai Hu Tong*, *juan* 3, 1985, S. 68.

⁵⁸⁴ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 51-52.

Soweit Fang Dongmeis detaillierte Erläuterung zur Fünf-Elemente-Lehre, mit der er bekräftigen will, dass diese Lehre, die ihre Wurzeln in der Urgeschichte hat, mit der Zeit zu einer Theorie über die Belebtheit der Natur herangereift ist und sich von der mystischen religiösen Implikation gelöst hat. Er sieht diese Lehre deshalb als „Relikt der chinesischen mystischen Religion“⁵⁸⁵.

5.1.4. Der erhabene Pol

Fang Dongmei hebt – wie erwähnt – den „erhabenen Pol“ (*Huangji* 皇极) besonders hervor, den er auch als „große Mitte“ (*Dazhong* 大中) oder „höchste Norm“ bezeichnet. Er erklärt diesen Begriff zunächst etymologisch.

„*Huangji*“ bedeutet wörtlich „der erhabene Pol“. Dabei gibt es keinen Zweifel über den ersten Wortteil „*Huang*“, da das Attribut „Erhabenheit“ von den Menschen der Shang- (ca. 16.–11. Jh. v. Chr.) und Zhou-Dynastien (ca. 1045–256 v. Chr.) auf die gleiche Weise als „Himmel oder Gott innewohnend“ verstanden wurde. Was jedoch den zweiten Wortteil „*Ji*“ betrifft, nimmt seine ursprüngliche Bedeutung Bezug auf den höchsten Balken in der Mitte eines Gebäudes oder den Firstbalken eines Hauses. Nach und nach wurden dann neue Bedeutungen abgeleitet, die mehr oder weniger abstrakt sind. So bezeichnet „*Ji*“ auch alles, was (a) wesentlich, (b) verborgen, (c) recht oder rechtschaffen, (d) hoch, (e) höchst, (f) fern und (g) endgültig ist. „*Ji*“ bedeutet aber auch das endgültige Ziel, den Endzweck sowie das, woraus alles hervorgebracht wird, also das Fundament der ersten Ursache.⁵⁸⁶

Fang Dongmei ist der Ansicht, dass das Symbol „erhabener Pol“ weder „eine deutlich formulierte Philosophie“ noch eine „Auswahl der Mythologie“, sondern „eine sanfte religiöse Ansicht ist, die ihre Bedeutung in systematischen Opferungen zum Ausdruck brachte“. Lange vor der Shang-Dynastie, nämlich noch zur Zeit des Urkaisers *Shun* 舜 (23. Jh. v. Chr.), soll es nach dem *Buch der Urkunden* schon große Opfer für den Himmel – die höchste Gottheit – und entsprechende Opfer für die natürlichen Gottheiten im Himmel und auf der Erde gegeben haben. Gleichzeitig wurde namenhaften Bergen und großen Flüssen sowie den angegliederten Gottheiten die Ehrerbietung erwiesen.⁵⁸⁷

Ferner belegt laut Fang Dongmei das Buch *Zhouli* 周礼 (Riten der Zhou) systematische Opfer während der Shang- und Zhou-Dynastien. Dabei wurde zwischen drei Arten von

⁵⁸⁵ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 49.

⁵⁸⁶ Vgl. ebd., S. 52-53.

⁵⁸⁷ Vgl. ebd., S. 54.

Opfer unterschieden: (A) das große Opfer für den Himmel – die höchste Gottheit, für die Ahnen mit äußerster Vollkommenheit und für die vergöttlichte Natur in Form von ehrwürdigem menschlichen Geist; (B) das mittlere Opfer für den Himmel mit Himmelskörpern und für die Erde, für die großen Berge und Flüsse, für die Götter der landwirtschaftlichen Erzeugnisse und für die Ahnen im Familientempel; und (C) das kleine Opfer für die Geister, die für die Wege, die Pforten, die Häuser, die Küchen, die Schicksale sowie für die Seelen der natürlichen Gegenstände, die dem menschlichen Leben zugutekommen oder es gefährden, zuständig sind. Diese Klassifizierung aus dem Buch *Riten der Zhou* zeichnet zwar die religiöse Tradition der Zhou-Dynastie auf, ist aber für Fang Dongmei lediglich die Modifikation und Weiterführung der vergleichbaren Praxen der Menschen der Shang-Dynastie.⁵⁸⁸ Er bemerkt hierzu:

„Religion, wie es sich in diesen Opfergaben zeigt, ist die berauschte Devotion zum Göttlichen in Zeiten der Besorgnis, des Leides oder auch des Erfolgs, mit der Intention, Wohl, Sicherheit und Frieden im Leben zu erlangen bzw. zu behalten. In die Opfergaben sind sowohl weitreichende theoretische Interessen als auch ein starkes emotionales Erleben einbezogen; berücksichtigt man das alles, drücken die Gaben eine wesentliche Gesinnung gegenüber all denen aus, die für Göttlich gehalten werden.“⁵⁸⁹

5.1.5. Der theoretische und der emotionale Aspekt der alten chinesischen Religiosität

Bezüglich der Theorie der alten chinesischen Religion ist Fang Dongmei der Auffassung, dass diese eine Weltansicht mit organischem Charakter beinhaltet. Es gab keinen Bruch zwischen der Welt der menschlichen Existenz und der der transzendenten Macht wie bei der hebräischen oder christlichen Religion. Darüber hinaus war die menschliche Welt nicht in irgendeiner Weise von der wirklichen Natur entfremdet, da die göttliche Macht sowohl der Natur als auch dem Menschen innewohnt. Gott, Natur und Mensch bildeten eine unzertrennliche organische Einheit, die allerdings in Bezug auf unterschiedliche Macht, Würde, Gegebenheiten und Werte in klar definierte Rangordnungen eingeteilt wurde. Die höchste Gottheit, als transzendente Macht an sich betrachtet, ist im ganzen Universum tätig und durchdringt alle Ebenen der Natur sowie menschlicher Existenz. Gott bzw. Himmel sind sowohl transzendental als auch immanent, aber nicht transzendent in dem Sinne, nur auf sich selbst konzentriert zu sein.

⁵⁸⁸ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 62-63.

⁵⁸⁹ Vgl. ebd., S. 62, 64.

Kraft der Allgegenwart göttlicher Macht werden die Erscheinungen der natürlichen Welt bewahrt und das menschliche Leben erhoben. Die höchste Gottheit ist die primäre Heiligkeit; Natur und Mensch haben aber am göttlichen Wesen teil und sind deshalb auch heilig, jedoch in unvollständiger Art und Weise und mit geringerem Grad.⁵⁹⁰

Was die religiöse Emotion der urzeitlichen Chinesen betrifft, hebt Fang Dongmei besonders den Unterschied zwischen Hebräern und Chinesen hervor. Er meint, das hebräische Volk sei oft von dem transzendenten Gott des Zorns betäubt worden, während die Chinesen den transzendentalen und zugleich immanenten Gott der Güte verehrten. In der hebräischen Religion sprach man laut Fang Dongmei von „Kreaturbewusstsein“ oder „Kreaturgefühl, das Gefühl der Kreatur, die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem, was über aller Kreatur ist.“⁵⁹¹ Man habe ein verstärktes religiöses Furchtgefühl wegen des Zorns Jahwes aufgebaut und ein Demutsgefühl und eine Selbsterabwürdigung vor dem Geheimnis Gottes entwickelt. Fang Dongmei vertritt die Auffassung, eine Überbetonung solcher Emotion führe (1) zur Ängstlichkeit aufgrund der menschlichen Nichtigkeit, (2) zur Selbsterabsetzung aufgrund der göttlichen überwältigenden Erhabenheit und (3) zum vordringlichen Verlangen nach fremdbestimmter Errettung hinsichtlich der menschlichen Machtlosigkeit.⁵⁹²

Für die chinesische religiöse Emotion ist Fang Dongmei zufolge ein derartiges „Kreaturgefühl“ und die daraus abgeleitete Ängstlichkeit und Selbsterabsetzung sowie das Verlangen nach Errettung weitgehend unbekannt. Die Chinesen glauben nämlich, dass der Mensch vom Himmel erschaffen wurde und von der Erde getragen wird und das höchste geistige Wesen weit über allen Geschöpfen steht. Um diese These zu untermauern, bezieht sich Fang Dongmei auf Aussagen aus dem Buch *Liji*, in dem es diesbezüglich heißt:

„Tian zhi suo sheng, di zhi suo yang, wu ren wie da“

天之所生，地之所养，无人为大

(Unter allem, was der Himmel erschaffen und die Erde getragen hat, kann nichts dem Menschen in seiner Größe gleichkommen).⁵⁹³

„Ren zhe, tian di zhi xin ye, wu xing zhi duan ye“

人者，天地之心也，五行之端也

⁵⁹⁰ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 64.

⁵⁹¹ Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: C.H. Beck, 2004, S. 9-10.

⁵⁹² Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 67.

⁵⁹³ *Liji*. Zheng Xuan: *Liji zhengyi*, 2000, S. 1559.

(Der Mensch ist das Herz des Himmels und der Erde und der Keim der fünf Elemente).⁵⁹⁴

Fang Dongmei fügt aber gleich hinzu, dass damit nicht gemeint ist, die alten Chinesen seien von jeher gänzlich vom Einfluss derartiger religiöser Erfahrungen frei gewesen, und weist darauf hin, dass die Chinesen der Jungsteinzeit durchaus dieselbe Erfahrung kannten. Da es sich dabei aber um eine einzigartige religiöse Erfahrung handele, die zu jener uranfänglichen Zeit nicht schriftlich festgehalten und direkt überliefert werden konnte, hat man keine absolute Gewissheit. Die Besonderheit der chinesischen religiösen Erfahrung erläutert Fang Dongmei wie folgt:

„Im 23. Jahrhundert vor Christus erwachte in China eine Vernunftkultur. Seit jener Zeit wurden das Wesen Gottes und die Essenz des Menschen im Licht der Vernunft betrachtet. Was die Beziehung zwischen Gott in der Höhe und den Menschen betraf, waren Zorn oder Eifersucht unvorstellbar; bei den Menschen gab es auch keine Selbstabwertung. Gott ist heilig und soll von den Menschen für immer verehrt werden; der Mensch besitzt aber ebenfalls eine würdevolle Natur, die wesensverwandt mit der göttlichen ist.“⁵⁹⁵

Letzteres wird im *Buch der Urkunden* nach Fang Dongmei so kundgetan:

„Tian gong ren qi dai zhi“

天工人其代之

(Das Werk Gottes kann von Menschen vertreten werden).⁵⁹⁶

5.1.6. Der erhabene Pol als religiöses Symbol

Große Beachtung schenkt Fang Dongmei dem „erhabenen Pol“ (*Huangji* 皇极), den er – wie erwähnt – für ein religiöses Symbol hält, was in systematischen Opfern zum Ausdruck gebracht wurde. So erklärt er auch die religiöse Bedeutung der Opferrituale, die Konfuzius und seine Nachfolger ausgearbeitet haben.

⁵⁹⁴ Liji. Zheng Xuan: *Liji zhengyi*, 2000, S. 814.

⁵⁹⁵ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 69.

⁵⁹⁶ *Shangshu*. Li Xueqing 李学勤: *Shangshu zhengyi* 尚书正义, Shisanjing zhushu 十三经注疏, Beijing: Beijing daxue chubanshe 北京大学出版社, 1999, S. 107.

Der ursprüngliche Konfuzianismus vertritt die Theorie, Kosmos und Mensch seien von einem schöpferischen Leben durchdrungen. Fang Dongmei hat keine Zweifel, dass dieses Leben aus *Tian* bzw. Gott in der Höhe stammt. Aus Ehrfurcht vor dem Leben ist der Mensch Gott, der uranfänglicher und unbegrenzter Ursprung desselben ist, treu ergeben. Der Geist Gottes ist überall lebendig, weil Natur und Mensch Anteil an der göttlichen Vitalität haben und zugleich nach kreativem Fortschritt streben. Wenn der Mensch aber verkommt und sich herabsetzt oder wenn die ganzheitliche, lebhaftige Natur durch inaktive Mechanismen auseinandergebracht wird, wird der lebendige Gott abgeschwächt. Deshalb ist es existenziell wichtig, dass der Geist Gottes in der Natur und in den Menschen lebt. Während des Zelebrierens religiöser Opferrituale erinnert sich der ergebene Mensch bildhaft daran, dass die göttliche Vollmacht vom Himmel auf die Erde herabsteigt, im belebenden Geist der Natur aufgeht und sich im tugendhaften Wirken des Menschen ausbreitet.⁵⁹⁷ Zwei Aussagen aus dem *Buch der Riten* bekräftigen diese Ansicht:

„Fu li, xian wang yi cheng tian zhi dao, yi zhi ren zhi qing. Gu shi zhi zhe si, de zhi zhe sheng.“

夫礼，先王以承天之道，以治人之情。故失之者死，得之者生。

(Opferpraxis ist es, durch die frühere Herrscher dem Weg des Himmels folgten, um die Gefühle der Menschen zu regeln. Wer sie verliert, der stirbt; wer sie erhält, bleibt am Leben).⁵⁹⁸

„Fan gu fu shi, bu wang qi suo you sheng ye.“

反古复始，不忘其所由生也

(Kehre zum Ursprung zurück. Vergiss nicht denjenigen, aus dem das Leben stammt).⁵⁹⁹

Das Opfer zeigt also die Dankbarkeit des Menschen für das Leben und drückt seine innere Freude darüber aus. So zeigen alle Opfer symbolisch die Erhebung menschlichen Daseins in die höchsten Gipfel des Himmels. Das ist auch die tiefe Symbolbedeutung des „erhabenen Pols“.

⁵⁹⁷ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 71.

⁵⁹⁸ *Liji*. Zheng Xuan: *Liji zhengyi*, 2000, S. 773.

⁵⁹⁹ Ebd., S. 1551.

5.2. Der chinesische Mahayana-Buddhismus

Fang Dongmei schätzte den Buddhismus sehr und investierte viel Zeit für seine Erforschung, wobei er allerdings hauptsächlich den philosophischen Buddhismus würdigte. Er hielt mehrere Vorlesungen über ihn, die alle von seinen Schülern dokumentiert und veröffentlicht wurden. Allein vier Schriften seines dreizehnbändigen Gesamtwerks befassen sich mit dem Buddhismus. Außerdem räumte er in seinem in Englisch abgefassten Werk „*Chinese philosophy: Its Spirit and its development*“ dem Buddhismus einen weiten Raum ein. Diese Schriften sind auch die Hauptquelle, in der man die Ergebnisse seiner buddhistischen Forschung finden kann.

Zahlreiche zeitgenössische chinesische Wissenschaftler haben sich mit dem Buddhismus beschäftigt, aber niemand hat ihn so offenherzig gewürdigt wie Fang Dongmei.⁶⁰⁰ Seine Auslegung dieses Gedankengutes hat ganz eigene Charakteristika. Seine Vorgehensweise basiert dabei auf einem Vergleich zwischen chinesischer und abendländischer Philosophie. Buddhismus ist für ihn sowohl Religion als auch Philosophie und der chinesische Mahayana-Buddhismus gar eine Art metaphysisches System, das auf dem indischen religiösen Glauben beruht und dann mit Aufnahme taoistischer Elemente aufgebaut wurde.⁶⁰¹

Geschichtlich betrachtet gab es Fang Dongmei zufolge während der Sui- (581–618) und Tang-Dynastie (618–907) zehn buddhistische Schulen. Darunter waren vier hinayana-buddhistische, nämlich die Jushe-Schule 俱舍宗, die Chengshi-Schule 成实宗, die Jingtuschool 净土宗 und die Lü-Schule 律宗; Sechs Schulen waren mahayana-buddhistische, und zwar die Sanlun-Schule 三论宗, die Tiantai-Schule 天台宗, die Faxiang-Schule 法相宗, die Huayan-Schule 华严宗, die Chan-Schule 禅宗 und die Mi-Schule 密宗.

In seinen Schriften behandelt Fang Dongmei jedoch lediglich vier Schulen des Mahayana-Buddhismus. Sein Auswahl-Kriterium ist rein philosophischer Natur, und da der Hinayana-Buddhismus für ihn keine philosophische Bedeutung hat und zudem in China nur eine untergeordnete Rolle spielt, hat er die vier hinayana-buddhistischen Schulen einfach außer Acht gelassen. Aber auch die sechs mahayana-buddhistischen Schulen sind für ihn nicht gleich bedeutsam. Da die Chan-Schule 禅宗 und die Mi-Schule 密宗 der religiösen Praxis

⁶⁰⁰ Vgl. Sun Xiaojin 孙小金: „Lun Fang Dongmei de fojiao guan“ 论方东美的佛教观 [Über Fang Dongmei's Auffassung von Buddhismus], in: *Zhongzhou xuekan* 中州学刊 [Academic Journal of Zhongzhou], 2 (2006), S. 132.

⁶⁰¹ Vgl. Du Baorui 杜保瑞: „Fang Dongmei dui Zhongguo dacheng fojiao yi zongjiao yi zhexue de jiben lichang“ 方东美对中国大乘佛教亦宗教亦哲学的基本立场 [Fang Dongmei's philosophischer Standpunkt über den chinesischen Mahayana-Buddhismus als Religion und Philosophie], in: *Shida Xuebao Yuyan yu wenxue lei* 师大学报语言与文学类 [Journal of National Taiwan Normal University: Linguistics & Literatur], 9 (2011), S. 5.

mehr Beachtung schenken, wurden sie ebenfalls nicht von ihm behandelt. Die Faxiang-Schule 法相宗 schließlich, auch Weishi-Schule 唯识宗 („Nur-Vorstellungen“) genannt, wird als „quasi-mahayanistisch“ angesehen und lässt sich auf die indische Yogācāra-Schule zurückführen.⁶⁰² So kann sie laut Fang Dongmei den chinesischen mahayana-buddhistischen Geist nicht widerspiegeln. Fang Dongmeis Untersuchung über den chinesischen Mahayana-Buddhismus konzentriert sich also auf die Sanlun-Schule 三论宗, die Tiantai-Schule 天台宗 und die Huayan-Schule 华严宗, da nur diese seines Erachtens „eindrucksvoller Ausdruck der chinesischen Mentalität der umfassenden Harmonie“⁶⁰³ sind.

5.2.1. Die Sanlun-Schule

Die Sanlun-Schule („Schule der drei Abhandlungen“), gedanklicher Ausgangspunkt des chinesischen Mahayana-Buddhismus, hat ihre Wurzeln in den drei Schriften des frühindischen Buddhisten Nāgārjuna (ca. 100–200 n. Chr.) und seiner Schüler, und zeigt einen prinzipiell negierenden Charakter. In China wurde diese Lehre durch Seng Zhao 僧肇 (374–414) bekannt, der deshalb als der unmittelbarer Vorläufer und Wegbereiter der Schule gilt. Er verband den Taoismus mit dem Mahayana-Buddhismus und verfasste die Philosophie vom „Mittleren Pfad“ (*Zhong Dao* 中道) in chinesischer Form. Seine drei Hauptschriften „*Wu bu qian lun*“ 物不迁论 (Die Dinge verändern sich nicht), „*Bu zhen kong lun*“ 不真空论 (Das Nichtwirkliche ist leer) und „*Banruo wu zhi lun*“ 般若无知论 (Weisheit besitzt kein Wissen) konnten die höchste buddhistische Gedankenwelt erfassen und schafften die Grundlage für spätere Entwicklungen.⁶⁰⁴

Im „*Wu bu qian lun*“ wird dargelegt, dass alle Dinge und Erscheinungen der Welt sich nicht bewegen oder verändern, sondern starr sind; „Bewegung“ wird nur als Anschein gegenüber der „Stille“ angenommen. Die Dinge befinden sich streng gesehen weder in „Bewegung“ noch in „Stille“, sondern entziehen sich völlig derartigen Festlegungen; alles erhält nur durch das Vorhandensein seines Gegenteils eine Wirklichkeit. Im „*Bu zhen kong lun*“ geht es um „*sunyatā*“ (Leerheit), das Schlüsselkonzept des gesamten Mahayana-Buddhismus; alle Dinge sind nach Seng Zhao unwirklich und substanzlos, können aber durch das Zusammenwirken von Kausalitäten eine zeitweilige illusionäre Existenz erlangen. Deshalb kann man den Dingen im Grunde weder eine Existenz noch eine Nicht-Existenz zuschreiben. Die Er-

⁶⁰² Vgl. Bauer, Wolfgang: *Geschichte der chinesischen Philosophie*, 2009, S. 204.

⁶⁰³ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 176.

⁶⁰⁴ Vgl. *Zhongguo dacheng foxue (shang)*, 2005j, S. 331-334.

scheinung und die Leerheit bilden eigentlich eine Einheit. Im „*Banruo wu zhi lun*“ schließlich geht es um das höchste, auf die absolute Wahrheit gerichtete Wissen, das *prajñā*, das die Natur des buddhistischen Heilszieles darstellt. Dieses höchste Wissen stellt Seng Zhao zufolge ein Universalwissen und zugleich ein totales „Nichtwissen“ dar.⁶⁰⁵

Diese drei vorgestellten Schriften sind der Ansatzpunkt für die zentrale Lehre der Sanlun-Schule, eben die Lehre vom „Mittleren Pfad“, das Zusammengreifen aller Gegensätze ist der Kern der Sanlun-Schule. „Diese Argumentation, die durch die sich ständig gewissermaßen gegenseitig spiegelnden Reduktionen das Denken in eine immer höhere Sphäre zu zwingen suchen, [...] wurde später auf alle nur vorstellbaren Bereiche ausgedehnt, verfeinert und zum Prinzip erhoben“.⁶⁰⁶

Man kann also nicht von Sein oder Nicht-Sein sprechen. Der Sinn des „Mittleren Pfads“ besteht nach Fang Dongmei in dem Versuch zu verdeutlichen, dass das augenscheinliche Sein nicht als das eigentliche Sein festgelegt werden kann; das bestätigte Sein ist nicht das Sein und das augenscheinliche Nicht-Sein kann nicht an der Leerheit festhalten. Fälschlicherweise identifizierte Leerheit ist nicht eine echte Leerheit. Was weder das eigentliche Sein noch die echte Leerheit ist, sollte in emanzipierte Wahrheit umgewandelt werden, die mit dem „Mittleren Pfad“ in einem höheren Sinne zusammenfällt.⁶⁰⁷

Die Lehre vom „Mittleren Pfad“ ist dabei nicht so sehr ein Versuch, ein Weisheitssystem aufzustellen, sondern vielmehr alle möglichen Irrlehren zu widerlegen. Der Hauptgrundsatz dieser Lehre fordert, dass man nicht am Leben und Tod hängen soll, und das zugrundeliegende Prinzip des „Mittleren Pfads“ besagt, dass alle Dinge vergänglich sind und man deshalb nicht an ihnen festhalten soll. Das Ziel der Sanlun-Schule ist die Erhöhung der menschlichen Natur zur Buddha-Natur; der Weg dorthin ist eben der „Mittlere Pfad“, der eine Art „Dialektik der Negation“ darstellt.⁶⁰⁸

Der konkrete Erhöhungsweg ist ein Prozess, das herkömmliche Denken aufzulösen, um so zu höherer Erkenntnis zu gelangen. Hier ist die Vorstellung von „zwei Wahrheiten“ (*Er di* 二諦) von Bedeutung, die sich einmal auf „empirische Wahrheit“ (*Su di* 俗諦) und zum anderen auf „höhere Wahrheit“ (*Zhen di* 真諦) bezieht. Mit der empirischen Wahrheit ist die gewöhnliche Meinung zu den realen Erscheinungen gemeint, die – aus einer höheren Ebene betrachtet – unreal oder leer ist. Die beiden Wahrheiten stehen sich konträr gegenüber und man erreicht nur dann eine neue harmonische Erkenntnisebene, wenn dieser Gegensatz aufgelöst

⁶⁰⁵ Vgl. Bauer, Wolfgang: *Geschichte der chinesischen Philosophie*, 2009, S. 207-208

⁶⁰⁶ Ebd., S. 208.

⁶⁰⁷ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 213-214.

⁶⁰⁸ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo dacheng foxue (shang)*, 2005j, S. 357.

wird. Dieser Prozess beinhaltet drei Schritte. Zunächst wird die empirische Wahrheit über das Sein durch die höhere Wahrheit der Affirmation des Nichtseins ausgelöscht. Die daraus resultierende Affirmation von Sein und Nichtsein wird weiter führend durch die höhere Wahrheit der Verneinung von Sein und Nichtsein aufgelöst. Schließlich wird die empirische Wahrheit durch eine Einstellung verdrängt, die Sein und Nichtsein weder affirmiert noch verneint. Wenn man diesen Erhöhungsweg befolgt, also von der Herangehensweise der „Negation des Gegenteils“ (*Zhe quan* 遮詮) Gebrauch macht und die schon vorhandenen Vorstellungen stetig kritisiert, berichtigt, aufgibt und überwindet, ist man auf dem Weg der Erleuchtung, die den Zustand des Nirvana wachruft. Wenn dieser Zustand erreicht wird, wird die Buddhanatur auch für den Menschen verwirklicht.⁶⁰⁹

Die Philosophie der Sanlun-Schule hat die weitere Entwicklung des Mahayana-Buddhismus in China zwar gefördert, doch erwies sie sich in gewisser Hinsicht als nicht optimal. Daher hat sie in China nur für einen kurzen Zeitraum Einfluss gehabt und wurde bald von der Tiantai-Schule verdrängt.

5.2.2. Die Tiantai-Schule

Die Tiantai-Schule wurde – anders als Sanlun-Schule – in China gegründet und galt als chinesische Neuschöpfung. Ihr Name rührt vom Gründungsort dem Berg Tiantai in der Provinz Zhejiang her, wo sie von Zhiyi 智顓 (538–597) in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts gegründet wurde. Die wichtigste Lehre dieser Schule lässt sich nach Fang Dongmei in einer kurzen Formel, und zwar „ein Herz dreifache Ansicht“ (*Yi xin san guan* 一心三观), zusammenfassen.⁶¹⁰ Konkret geht es dabei um die Lehre von „dreifacher Wahrheit“ und die „Erkenntnis durch Meditation“ (*Zhi guan* 止观).

5.2.2.1. Dreifache Wahrheit und Erkenntnis durch Meditation

In der Sanlun-Schule gab es die Vorstellung von „zwei Wahrheiten“, während die Tiantai-Schule von „drei Wahrheiten“ spricht, die sich auf *Jia di* 假諦 (Wahrheit des Scheins), *Kong di* 空諦 (Wahrheit der Leerheit) und *Zhong di* 中諦 (Wahrheit der Mitte) beziehen. Die ersten beiden ähneln jeweils der „empirischen Wahrheit“ (*Su di* 俗諦) und der „höheren Wahr-

⁶⁰⁹ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 214.

⁶¹⁰ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo dacheng foxue (xia)* 中国大乘佛学(下) [Philosophie des Mahayana-Buddhismus, Teil II], revidierte Ausgabe, Taipei: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005k, S. 214.

heit“ (*Zhen di* 真谛) der Sanlun-Schule, während die dritte „Wahrheit der Mitte“ die ersten beiden harmonisieren und vermitteln soll. Mit der Einführung der dritten Wahrheit unterstreicht die Tiantai-Schule, dass die Erscheinungswelt und die „Wahrheit der Leerheit“ lediglich einseitig sind und nur die ausgewogene Mitte der beiden wirklich Wahrheit schafft.⁶¹¹

Was die „Erkenntnis durch Meditation“ (*Zhi guan* 止观) angeht, handelt es sich nicht nur um eine Intensivierung der Weisheit und ein reines gedankliches Weisheitssystem, vielmehr geht es um eine geistige Kultivierung.⁶¹² Die passive Seite der geistigen Kultivierung ist nach Fang Dongmei „*Zhi*“ und die aktive „*Guan*“. „*Zhi*“ (Sanskrit: Samatha) bedeutet „Stille des Geistes“, „zu Ruhe kommen“ und „Sammlung“ und bezeichnet zugleich im Buddhismus eine meditative Übung zur Erlangung und Vertiefung der Geistesstille. „*Guan*“ (Sanskrit: vipasyanā) bedeutet klare Einsicht. Nur durch „*Guan*“ wird die Wirkkraft der Weisheit zur Entfaltung gebracht, damit sie mit der höchsten Erkenntnis übereinstimmen kann, um Erleuchtung zu erlangen.⁶¹³

Um diese Erleuchtung zu erringen, muss der Mensch einen Prozess durchlaufen und im Mittelpunkt der Philosophie der Tiantai-Schule steht die Erklärung zu diesem Prozess. Fang Dongmei stellt diesen wie folgt dar:

„Man muss in der Welt zu einer inneren Ruhe kommen, die sich durch nichts ablenken lässt. Bei richtiger Sammlung zeigt sich dann der Beginn der Weisheit. Mit dieser Weisheit kann der Mensch die Welt Stufe für Stufe besser erkennen. Sobald seine Einsicht die höchste Stufe erreicht hat, ist der Mensch in einem Bewusstseinszustand, der sich mit dem des Höchsten vereint. Es gibt dann keinen Unterschied mehr zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten. Es eröffnet sich das unerschöpfliche Meer der Wahrheit.“⁶¹⁴

5.2.2.2. „Ein Herz dreifache Ansicht“

Die Hauptlehre der Tiantai-Schule „ein Herz dreifache Ansicht (*Yi xin san guan* 一心三观)“ behauptet, dass der eine Geist auf drei verschiedene Weisen wirkt. Die erste ist „der Einblick aus Annahmen in die Leerheit“ (*Cong jia ru kong guan* 从假入空观). Alle tentativen Annahmen bestehen daraus, was offensichtlich nicht der Fall ist. Darum wird es als Leerheit

⁶¹¹ Vgl. Fang Dongmei *Zhongguo dacheng foxue (xia)*, 2005k, S. 161.

⁶¹² Vgl. ebd., S. 195.

⁶¹³ Vgl. ebd., S. 196.

⁶¹⁴ Ebd.

bezeichnet. Basierend auf Annahmen kann man etwas über die Leerheit wissen, deshalb heißt diese Weise „der Einblick in die Leerheit“. Wenn alle Erscheinungen so betrachtet würden, als seien sie nur phantastisch und magisch, dann wären sie nicht mehr als Namen. So kann man der eigentlichen Wahrheit nahekommen. Die zweite Wirkungsweise des Geistes ist „der Einblick aus Leerheit in Annahmen“ (*Cong kong ru jia guan* 从空入假观). Hier soll der Mensch nicht bei der Leerheit verweilen und sich nicht an ihr festklammern. Vielmehr soll er auf das sich Verändernde zurückkommen, das sich als empirische Wirklichkeit zeigt, um den weltlichen Zustand analytisch aufzufassen. Diese beiden Ansichten stehen gleichberechtigt nebeneinander. Bei der ersten können wir erkennen, dass das Angenommene nicht vollständig illusorisch ist, deswegen bessert man es auf und formt es zur Leerheit. Bei der zweiten Ansicht sieht man, dass die Leerheit nicht wirklich absolut ist und in etwas Wahrscheinliches oder Relatives, nämlich Annahme, verwandelt werden kann. Dementsprechend wirken Leerheit und Annahme durch wechselseitige Aufbesserung und Inanspruchnahme gegenseitig aufeinander ein. Die dritte Wirkungsweise des Geistes ist abschließend „der Einblick in das Prinzip des Mittleren Pfads“ (*Zhong dao ping deng guan* 中道平等观), also die Vereinigung der beiden ersten. Es ist ein nicht-dualer Weg, auf dem Leerheit und Annahme zu einer höheren Einheit verschmelzen, die Licht auf die höchste Wirklichkeit ausstrahlt, ohne in die Falle einseitiger Theorien zu geraten.⁶¹⁵

Diese drei Wirkungsweisen werden voneinander unterschieden, um sie leichter verständlich zu machen. Eigentlich werden sie in der Tiantai-Schule als eine Einheit betrachtet. Für alle Phänomene der Welt kann man diese drei Wahrheiten herausfinden und sie dabei ineinander fließen lassen. Fang Dongmei spricht in diesem Zusammenhang von einer integrierten Wahrheit mit drei Ansichten. Obwohl sie scheinbar einander ausschließen, sind sie in der Wirklichkeit doch wesensgleich. Das bedeutet, dass in der Wahrheit der Leerheit auch die Wahrheit des Scheins und die der Mitte, in der Wahrheit des Scheins die Wahrheit der Leerheit und die der Mitte, und in der Wahrheit der Mitte ebenfalls die beiden anderen Wahrheiten eingeschlossen sind.⁶¹⁶ Um zu einer solchen Einsicht zu gelangen, ist Meditation unerlässlich; die Meditationsweise der Tiantai-Schule wird in der Lehre von *Zhi guan* 止观 (Erkenntnis durch Meditation) deutlich.

Mit der Lehre von „ein Herz dreifache Ansicht (*Yi xin san guan* 一心三观)“ versucht die Tiantai-Schule nicht nur den Widerspruch zwischen der „empirischen Wahrheit“ und der „höheren Wahrheit“ aufzuheben, sondern auch die Gegensätzlichkeit zwischen diesen beiden

⁶¹⁵ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 236-237.

⁶¹⁶ Vgl. ebd., S. 220-221.

und der Lehre vom „Mittleren Pfad“ zu beseitigen. Das Ergebnis ist, dass alles ein harmonisches, zusammenhängendes und in sich geschlossenes Gedankensystem wird.⁶¹⁷ Da in der gewöhnlichen Wahrheit auch die höhere enthalten ist und die gewöhnliche Wahrheit die Veränderungen der Erscheinungswelt immer widerspiegelt, kann man sagen, dass in dem beständigen Wandel der Erscheinungswelt, in Samsāra, auch schon die Erlösung, Nirvana, enthalten ist. Beide Sphären fließen ineinander, und es gibt zwischen ihnen keinen Unterschied. Hier liegt auch die theoretische Grundlage für die Ansicht, dass die Buddha-Natur in jedem Menschen ist. Diese neue Überzeugung hatte entscheidende Konsequenzen für die weitere Entwicklung des Buddhismus in China.⁶¹⁸

5.2.2.3. Charakter der Sanlun- und Tiantai-Schule

Zwischen der Sanlun- und der Tiantai-Schule gibt es Fang Dongmei zufolge viele Ähnlichkeiten. Beide stützen sich auf den Zusammenhang der Kausalitäten, um die Unwirklichkeit der profanen Welt zu erklären. Alle Erscheinungen dieser Welt können durch Umgestaltung und Erhöhung in die Leerheit erlöst werden, diese Leerheit wiederum ist aufgrund des Prinzips des „Mittleren Pfads“ mit allen Erlösten vereinbar. Beide Schulen zeigen aber auch ausgesprochene Unterschiede in der Art und Weise ihrer Argumentation. Die Sanlun-Schule vertritt ein analytisch-kritisches Philosophiesystem. In einem solchem System mag die festgestellte Wahrheit aufgrund ihrer eigenen Vernunft berechtigt sein, sie ist jedoch in Anbetracht der höheren Weisheit eher mangelhaft und erweist sich als weltliche Wahrheit, die in absolute verwandelt werden muss. Dieser dialektische Aufstieg der geistigen Erkenntnis wird erst beendet sein, wenn der Mensch den Gipfel der höchsten Wahrheit erreicht hat, die die Allwissenheit von Buddha ist. Die Tiantai-Schule dagegen vertritt ein System konstruktiver Spekulation, das mit einem kurvenförmigen Gedankenverlauf vorangeht und dementsprechend eine Art organischer Philosophie aufbaut. Die Tiantai-Schule stellt „Herzen“ in den Mittelpunkt und deckt das Absolute und die Facetten seiner Erscheinungen in einem Prozess mit zu einer synthetischen Ganzheit ausgearbeiteten Formulierungen auf.⁶¹⁹

Die Tiantai-Schule und die Sanlun-Schule wenden beide die analytische Methode an, um ihre Gedanken zu erhöhen. Damit kann man zwar einen hohen Grad an Weisheit erlangen, die Theorien der beiden Schulen sind jedoch Fang Dongmei zufolge immer noch mangelhaft.

⁶¹⁷ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo dacheng foxue (xia)*, 2005k, S. 179.

⁶¹⁸ Vgl. Bauer, Wolfgang: *Geschichte der chinesischen Philosophie*, 2009, S. 214-215.

⁶¹⁹ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 219-220.

Es ist schließlich die Huayan-Schule, die diese Mängel überwindet und die analytische Philosophie des Mahayana-Buddhismus zu einer synthetischen Philosophie macht.

5.2.3. Die Huayan-Schule

Anders als die Tiantai-Schule, die sowohl auf Lehrsätze als auch auf Meditation beruht, legt die Huayan-Schule besonders hohen Wert auf die buddhistische Philosophie und führt dabei die Lehre der Tiantai-Schule weiter. Vom Mönch Dushun 杜顺 (557–640) im siebten Jahrhundert gegründet, gilt sie bezüglich ihres Gedankengebäudes als die großartigste Leistung des chinesischen Mahayana-Buddhismus.⁶²⁰ Für Fang Dongmei ist die Philosophie der Huayan-Schule sogar in der gesamten chinesischen Geistesgeschichte unübertroffen, da sie die Kernstücke der anderen philosophischen Schulen Chinas in ihrem metaphysischen System vereinigt, so dass sie ein allumfassendes Philosophiesystem darstellt.⁶²¹

Der Nährboden der Lehre der Huayan-Schule ist das „Avatamsaka-Sutra“ (*Huayan Jing* 华严经), eines der umfänglichsten Sutras des Mahayana-Buddhismus, das wörtlich „Blütenkranz-Sutra“ bedeutet und der Schule ihren Name gab. Fang Dongmei untersucht mit philosophischen Methoden eingehend diesen Lehrtext und interpretiert ihn produktiv.⁶²²

Für ihn fassen die folgenden metaphilosophischen Theorien, die die Huayan-Schule entwickelt hat, den überreichen Lehrinhalt des „Avatamsaka-Sutra“ zusammen:

- (1). Die Lehre vom bedingten Entstehen der „Dharma-Welt“ (Sanskrit: *Dharma-dhātu*) (*Fajie yuanqi lun* 法界缘起论),
- (2). drei Ansichten der „Dharma-Welt“ (*Fajie san guan* 法界三观),
- (3). die zehn geheimnisvollen Tore (*Shi xuan men* 十玄门) und
- (4). die Theorie von den sechs Charakteristiken (*Liu xiang lun* 六相论).

⁶²⁰ Vgl. Suzuki, Daisetz Teitaro: *Wesen und Sinn des Buddhismus – Ur-Erfahrung und Ur-wissen*, Aus dem Englisch von Ernst Schönwiese, Freiburg im Breisgau: Herder, 1993, S. 10.

⁶²¹ Vgl. Fang Dongmei: *Huayan zong zhexue (shang)*, 2005h, S. 42.

⁶²² Vgl. Li Anze 李安泽: „Guangda hexie de zhexue – Fang Dongmei de Huayan Zong zhexue tanjiu“ 广大和谐的哲学——方东美的华严宗哲学探究 [Die allesumfassende und harmonische Philosophie – Untersuchung über die Philosophie der Huayan-Schule des Buddhismus von Fang Dongmei], in: *Zhexue yanjiu* 哲学研究 [Philosophical Researches], 11(2007), S. 49.

Diese Theorien stellen zusammen eine organische Philosophie dar, die die allesumfassende Weisheit der Huayan-Schule als Religion verdeutlicht.⁶²³ Für Fang Dongmei ist die Philosophie dieser Schule die perfekte Verknüpfung von Religion und Philosophie.⁶²⁴

5.2.3.1. Das bedingte Entstehen der *Dharma-dhātu*

Die Lehre vom bedingten Entstehen der *Dharma-dhātu* ist der Wesensgehalt des „Avatamsaka-Sutra“. Es geht hier um die Frage nach der Entstehung des Universums. Es gibt laut Fang Dongmei im Bereich des Buddhismus – indische und chinesische Traditionen zusammengekommen – insgesamt fünf verschiedene Theorien, die eine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Kosmos geben wollen.⁶²⁵ Er durchforscht alle fünf und stellt vorzugsweise die Theorie der Huayan-Schule dar.

Gemeinsam ist allen Theorien über die Entstehung des Universums in der buddhistischen Philosophie die Lehre vom „bedingten Entstehen“ (Sanskrit: *pratityasamutpada*, Chin. *Yuanqi* 缘起). Diese Lehre fußt auf der konditionalen Abhängigkeit voneinander bei der Entstehung aller Dinge und Erscheinungen der Welt.⁶²⁶ Anders ausgedrückt kann man sagen, dass das Entstehen jeglicher Erscheinung und aller Dinge der Welt verhältnismäßig ist und nur unter bestimmten Bedingungen möglich ist. Ohne diesen Bedingungen und Verhältnisse können keine Dingen und Erscheinungen entstehen. Der Kosmos als Ganzes ist als selbstverursacht zu verstehen; es gibt in ihm kein Zentrum und keine Rangordnung.⁶²⁷

In der Huayan-Schule geht man einen Schritt weiter und spricht vom „bedingten Entstehen von *Dharma-dhātu*“. Das *Dharma-dhātu* (*Fajie* 法界) bedeutet wörtlich „die Welt von Dharma“. *Dharma* ist ein sehr vielsagender Begriff mit einer Anzahl verschiedener Bedeutungen wie „Wirklichkeit als Objekt der Sinne“, „Idee“, „Prinzip“ u.a. *Dhātu* bedeutet eigentlich „Elemente“ oder „Substanz“, kann in diesem Zusammenhang als „Welt“ interpretiert werden. *Dharma-dhātu* wird aus Sicht der Huayan-Schule als eine Welt definiert, „die sich selbst dem erleuchteten Geist offenbart“⁶²⁸, und mit einem alles umfassenden Absoluten verglichen. Es existiert gleichzeitig in zwei Formen, nämlich *Shi* 事 und *Li* 理.

⁶²³ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 303-304.

⁶²⁴ Vgl. Fang Dongmei: *Huayan zong zhexue (shang)*, 2005h, S. 94.

⁶²⁵ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 304.

⁶²⁶ Vgl. Fang Dongmei: *Huayan zong zhexue (shang)*, 2005h, 166, S. 403.

⁶²⁷ Vgl. Lai, Pan-Chiu, „Trinitarische Perichorese und Hua-yen Buddhismus“, in: Mühling, Markus / Martin Wendte (Hrsg.): *Entzogenheit in Gott. Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität*, Utrecht: Ars Disputandi, 2005, S. 54.

⁶²⁸ Suzuki, Daisetz Teitaro: *Wesen und Sinn des Buddhismus*, 1993, S. 96.

Shi 事 und *Li* 理 sind zwei Schlüsselbegriffe der Huayan Philosophie. *Shi* bedeutet gewöhnlich „ein Ereignis“ oder „ein Geschehen“, aber in der buddhistischen Philosophie steht es für „das Individuelle“, „das Besondere“, „das Konkrete“ und „die Monade“. *Li* bedeutet u.a. „ein Prinzip“, „das Ganze“, „das All“, „Totalität“, „das Universale“, „das Abstrakte“. Beide Begriffe stehen immer im Kontrast zueinander. In der buddhistischen Terminologie entspricht *Li* der Leerheit (*Kong* 空) und *Shi* der Form (*Se* 色).⁶²⁹ Diese zwei Kategorien der Huayan-Schule knüpfen Fang Dongmei zufolge an die beiden wichtigen Auffassungen des Buddhismus – Leerheit und Bestehen – an; somit wird eine Brücke zwischen der ideellen Welt und der realen geschlagen. Jeder Teil des Universums steht also in Verbindung mit allen anderen Teilen des Universums und die Welt erhält somit eine ganzheitliche Struktur.⁶³⁰

Nach der Philosophie der Huayan-Schule sind *Li* als absoluter Ursprung und *Shi* als phänomenale Existenz vollständig identisch. Der Ursprung kann ohne die funktionalen Phänomene nicht existieren, denn die Phänomene sind die Form der Manifestation des Ursprungs in der Welt. Das *Dharma-dhātu* kann also als ein Universum der Ganzheit betrachtet werden. Alle Erscheinungen darin sind gegenseitig voneinander abhängig und stehen in einem Kausalzusammenhang. Ein Effekt auf einen Teil des Kosmos hat Auswirkungen auf alle anderen Erscheinungen und Dinge. Zwischen dem Ganzen und den Teilen besteht ebenfalls eine abhängige Beziehung, und das Ganze kann nicht ohne die Teile existieren. Das ganze Universum zeigt sich als perfekte Harmonie und geschlossen. Alle Teile sind verbunden und bedingen einander in unendlicher wechselseitiger Abhängigkeit. Nach dieser Auffassung trägt jedes einzelne Teil immer das ganze Universum in sich, und alle einzelnen Teile des Universums wiederum haben untereinander eine direkte abhängige Beziehung. Diese Lehre drückt die Huayan-Schule in den Formeln „Eins in Allem und Alles in Einem“ (*Yi ji yiqie, yiqie ji yi* 一即一切, 一切即一) sowie „wechselseitiger Identität und Durchdringung“ (*Xiang ji xiang ru* 相即相入) aus.⁶³¹

Li bedeutet – wie erwähnt – auch Leerheit. Das involviert aber nicht Abwesenheit von etwas, das vorher bestand und jetzt nicht mehr da ist. Leerheit ist nichts, das neben etwas anderem existiert. Als solche ist *Li* immer mit *Shi* als einzelnes Objekt verbunden, und existiert gemeinsam mit der Form. Wo es keine Form gibt, gibt es also auch keine Leerheit. Das

⁶²⁹ Vgl. Suzuki, Daisetz Teitaro: *Wesen und Sinn des Buddhismus*, 1993, S. 78-79.

⁶³⁰ Vgl. Fang Dongmei: *Huayanyong zhexue (xia)*, 2005i, S. 92.

⁶³¹ Vgl. ebd., S. 76-82.

Universum kann somit als eine große Bühne bezeichnet werden, auf der ein Schauspiel voller unendlich komplizierter Wechselwirkungen aller Kräfte aufgeführt wird.⁶³²

Da diese Theorie mit der Sprache allein sehr schwer zu erklären ist, verwenden die buddhistischen Schriften oft Metaphern. Die bekannteste und wichtigste zur Erklärung der „Lehre vom bedingten Entstehen der *Dharma-dhātu*“ ist in dem „Kapitel des Goldenen Löwen“ (*Jin shizi zhang* 金獅子章) zu finden. Dort geht es um einen goldenen Löwen, der im Palast der Kaiserin der Tang-Dynastie Wu Zetian 武则天 (624–705), der der Mönch Fazang 法藏 (643–712) diese Lehre zu erklären versuchte, seinen Platz hatte:

„Da ist zunächst das Wechselverhältnis von Gold und Löwengestalt. Das Gold entspricht dabei der *Li*-Form, also der ‚potentiellen‘ Form des Absoluten, während die Löwengestalt die *Shi*-Form, also die Aktualisierung, symbolisiert. In diesem Wechselverhältnis sind Reales und „Leeres“ unlösbar miteinander vereinigt. Denn es existiert zwar das Gold real als Materie, aber seine momentane Löwengestalt ist dafür alles andere als typisch und insofern ‚leer‘. Auf der anderen Seite zeichnet die Löwengestalt tatsächlich einen Löwen nach, sie kann aber beim Betrachter bestenfalls die Illusion eines wirklichen Löwen aus Fleisch und Blut hervorbringen, und insofern ist sie ebenfalls wieder ‚leer‘. Von dem Bild des goldenen Löwen lässt sich aber auch die Interdependenz aller seiner Einzuelelemente ableiten. Denn jedes seiner Teile, etwa seine Ohren, seine Mähne oder sein Schwanz erfordern ja auch alle seine anderen Teile, und zwar nicht nur bei einem Löwen, sondern bei allen ob sie nun aus Fleisch und Blut sind oder aus Gold. Mit dem Auftauchen eines von ihnen sind auch alle anderen bereits vorgegeben.“⁶³³

Die Lehre vom bedingten Entstehen der *Dharma-dhātu* ist Fang Dongmei zufolge nicht eine zersplitterte und analytische, sondern eine synthetische und allesumfassende Vorstellung. Sie erläutert die ganze Welt nicht durch einen begrenzten Begriff oder eine enge Kategorie, sondern nimmt den ursprünglichen Anfang in ein „unendliches“ Denksystem auf, um von diesem aus die Welt und das Leben zu erklären. Dieser Anfang ist genau der Ausgangspunkt der Buddha-Natur oder des Dharmas.⁶³⁴

⁶³² Vgl. Suzuki, Daisetz Teit: *Wesen und Sinn des Buddhismus*, 1993, S. 79-80.

⁶³³ Bauer, Wolfgang: *Geschichte der chinesischen Philosophie*, 2009, S. 217-218.

⁶³⁴ Vgl. Fang Dongmei: *Huayanzong zhaxue (shang)*, 2005h, S. 484-485.

5.2.3.2. Drei Ansichten von *dharmadhātu*

Die drei Ansichten der Huayan-Schule wurden für die weitere Erklärung von der ganzheitlichen „*dharmawelt*“ entfaltet. Es handelt sich um die Ansicht „der wahren Leerheit“ (*Zhenkong guan* 真空观), um die Ansicht „der Nicht-Hemmung von *Li* und *Shi*“ (*Li shi wu ai guan* 理事无碍观) und drittens um die Ansicht „der Aufeinanderabstimmung von allen Geschehnissen in Form universaler Kohärenz“ (*Zhou bian han rong guan* 周遍含容观). Sie haben einen völlig anderen Ansatzpunkt als „ein Herz dreifache Ansicht“ (*yi xin san guan* 一心三观) der Tiantai-Schule.

Die erste Ansicht versucht durch Reduktion von Absurditäten und Beseitigung irriger Vorstellungen zu beweisen, dass die Welt der materiellen Eigenschaften in Leerheit aufgelöst werden kann und Phänomene insofern in Noumenon verwandelt werden können. Die Leerheit als höchste Wirklichkeit konstituiert sich aus der Ansammlung der materiellen Phänomene und stimmt mit diesen überein. Leerheit und Materie stimmen also überein. Mittels gedanklicher und geistiger Umwandlung werden schließlich die materiellen Erscheinungen und die Leerheit in die höchste ganzheitliche Wahrheit des „Mittleren Pfads“ transzendiert.⁶³⁵

Die zweite Ansicht behauptet, dass *Li* und *Shi* (Geschehnis) sich auf perfekte Weise ineinander auflösen können. *Li* ist in allen Geschehnissen überall anwesend; selbst winzigste Teilchen von Geschehnissen sind in das ganzheitliche *Li* eingetaucht. Die Elemente des Geschehnisses müssen in die Einheit des *Li* zurückgeführt werden, vergleichbar mit Wellen, die sich unaufhörlich ausbreiten, dabei eigene Impulse verlieren, und schließlich wieder im Ozean auftauchen. Es kann daher behauptet werden, dass alle Geschehnisse gemäß dem *Li* konstituiert werden. *Li* und *Shi* stehen also in Wechselbeziehung zueinander.⁶³⁶

Die dritte Ansicht betont, dass das Übereinstimmen aller Geschehnisse die universale Kohärenz der Wahrheit rechtfertigt. *Li* ist wirksam um der Geschehnisse willen. Diese halten alle an *Li* fest und bleiben so permanent im Bereich der Ewigkeit, auch wenn sie ununterbrochen Veränderungsprozesse durchlaufen. Die Geschehnisse durchdringen unter Einhaltung von *Li* daher alle Formen von Dharma. Dementsprechend greifen das Ganze und die Teile, das Eine und die Vielen sowie das Universale und die Besonderen in den Netzwerken der Welt in ihrer Ganzheit ineinander.⁶³⁷

⁶³⁵ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 320-321.

⁶³⁶ Vgl. ebd., S. 321.

⁶³⁷ Vgl. ebd., S. 321-322.

5.2.3.3. Die „zehn geheimnisvollen Tore“ und die „sechs Charakteristiken“

Basierend auf den drei Ansichten von *dharmadhātu* erläutert Fang Dongmei dann die „zehn geheimnisvollen Tore“ und die „sechs Charakteristiken“. Bei diesen Lehren handelt es sich um eine weitere Entfaltung der zentralen Botschaft des „Avatamsaka-Sutras“; sie werden als zwei Hauptstützen der Lehre über das bedingte Entstehen von *Dharma-dhātu* angesehen.

Die Lehre von den „zehn geheimnisvollen Toren“ betrachtet die Tiefgründigkeit aller Dharmas vom Gesichtspunkt der „Leerheit“ und „Form“ aus und stellt hoch differenziert unter zehn Aspekten die Auffassung dar, dass es zwischen den Geschehnissen keine Hemmung gibt. Zusammenfassend lässt sich diese Lehre so darstellen: Jedes einzelne dharma oder Geschehnis hängt mit allen anderen im Universum zusammen. Es besteht eine gegenseitige Übereinstimmung und zugleich Abhängigkeit von dharmas im Kosmos, die alle bezüglich ihrer Natur leer und identisch sind. Die Identität aller dharmas basiert auf ihrem von einem dharma abhängigen Ursprung. So bleiben sie alle untereinander in Abhängigkeit. Jedes dharma teilt die universale Interdependenz, so dass Interkausalität charakteristisch für alle dharmas ist.⁶³⁸

Mit „sechs Charakteristiken“ sind das „Ganze“, das „Einzelne“, das „Gleiche“, das „Unterscheidbare“, das „Entstehende“ und das „Vergehende“ gemeint. Die „ganze“ Charakteristik deutet darauf hin, dass eine Einheit notwendigerweise viele Faktoren als ihre Bestandteile enthält, die in einer Beziehung der Durchdringung und gegenseitiger Einbeziehung verflochten sind. Die „einzelne“ Charakteristik bezeichnet die Verschiedenheiten, die insgesamt die Einheit bilden und aufgrund dieser Einheit kontinuierlich bestehen. Die „gleiche“ Charakteristik meint diejenigen Faktoren, die in der Struktur der Vielfalt nicht widersprüchlich sind und eine zusammenhängende Ganzheit konstituieren. Die „unterscheidbare“ Charakteristik betrifft die vielen, die trotz der Nähe zueinander die unabdingbaren Unterschiede in der eigenen Natur aufbewahren müssen. Die „entstehende“ Charakteristik behandelt diejenigen Aspekte der Realität als Ganzes, auf dessen Grund der Prozess des „bedingten Hens“ durchgeführt wird. Die „vergehende“ Charakteristik schließlich weist auf die Tatsache hin, dass jeder der vielen Faktoren an sich festhält, ohne in die anderen einzutreten.⁶³⁹

Zur Verdeutlichung dieser Lehre kann das eben dargelegte Bild vom goldenen Löwen als Beispiel dienen: Der Löwe (Das Ganze) hat verschiedenen Körperteile (Das Einzelne).

⁶³⁸ Vgl. Lai, Pan-Chiu: „Trinitarische Perichorese und Hua-yen Buddhismus“, 2005, S. 54.

⁶³⁹ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 327-328.

Augen, Ohren, Hände, Füßen usw. (sind aber auch das Gleiche). Jeder Körperteil hat eine andere Funktion (Das Unterscheidbare). Alle Körperteile wiederum „vereinigen“ sich in dem Löwen (Das Entstehende), sie sind jedoch alle eigenständig (Das Vergehende).⁶⁴⁰

Die „sechs Charakteristiken“ wurden konzipiert um aufzuzeigen, dass „diese sowohl als einzelne als auch gemeinsam vom Einklang der einheitlichen *Li*, von der völligen Übereinstimmung verschiedener Geschehnisse und vor allem von der vollkommenen Vereinigung von *Li* und den Geschehnissen Zeugnis ablegen.“⁶⁴¹

Die dargestellte Philosophie der Huayan-Schule hat auch in religiöser Hinsicht weitreichende Auswirkungen. In der „ungehemmten“ Welt der Huayan-Schule durchdringt die Buddha-Natur alle Lebensbereiche umfassend, und die allgemeine menschliche Natur erreicht den Scheitelpunkt der geistigen Welt. Die menschliche Natur und die Buddha-Natur vereinigen sich, so dass es keinen Unterschied mehr zwischen Buddha und allem Leben gibt. Dieser Gedanke ist generell ein Zentraler in buddhistischer Religion und wird daher auch in dieser Arbeit in verschiedenen Abschnitten wiederholt dargestellt. In jedem Wesen wohnt die Buddha-Natur inne und alle Wesen können und sollen Buddha werden. Das gilt vor allem für Menschen, die praktisch als Buddha-Kandidaten, Quasi-Buddhas und zukünftige Buddhas existieren.⁶⁴²

So ist das Potential aller Wesen nicht mehr endlich, weil sie an der Unendlichkeit des Allerhöchsten teilhaben. Dieser Allerhöchste ist im Theismus der allmächtige Gott. Der chinesische Buddhismus ist aber nicht theistisch, sondern im Grunde genommen ein Pantheismus. Fang Dongmei unterstreicht außerdem, dass die Botschaft des chinesischen Buddhismus kein Atheismus, sondern Pantheismus ist, da er die *causa prima* im chinesischen Buddhismus als jene geistige Kraft sieht, die alles durchdringt und alles bewirkt.⁶⁴³ Diese geistige Kraft ist die absolute vollkommene Wahrheit, die Weisheit der Weisheiten, das „Weisheitsmeer“. Diese absolute vollkommene Wahrheit integriert alles, was im Kosmos existiert, in eine einheitliche Ganzheit. Nichts im Kosmos wird isoliert, alles ist in allem und vereinigt. Der ganze Kosmos bildet eine organische und harmonische Einheit, in der alles gleich und gleichberechtigt ist.⁶⁴⁴ Es gibt unter allen Wesen keine Unterschiede, keine Gegensätze und keine Unvereinbarkei-

⁶⁴⁰ Vgl. Fang Dongmei: *Huayanzong zhaxue (shang)*, 2005h, S. 410.

⁶⁴¹ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 328

⁶⁴² Vgl. Fang Dongmei: *Huayanzong zhaxue (shang)*, 2005, S. 156.

⁶⁴³ Vgl. ebd., S. 141, 148-149, 152.

⁶⁴⁴ Vgl. ebd., S. 154, 200.

ten.⁶⁴⁵ Die Funktion der absoluten Wahrheit erklärt Struktur, gibt dem Kosmos den Sinn und integriert den fragmentarischen Kosmos in eine einheitliche Ganzheit.⁶⁴⁶

5.3. Die Integration des Buddhismus in die chinesische Kultur

Der Buddhismus, ursprünglich eine Fremdreigion, konnte in China Fuß fassen und Teil seiner Kultur werden. Fang Dongmei analysiert den Grund dafür. Er weist zunächst darauf hin, dass die Chinesen von ihrer traditionellen Kultur her immer diesseitig und nicht jenseitig orientiert waren und sind. Das Universum ist für sie ein Ort, indem man wohnt, und nicht ein Ort, aus dem man flieht, weil es ein Bereich der Werte ist. Die Zielsetzung des Lebens bestehe in der Verwirklichung des höchsten Guten, das aber nicht nur der anderen Welt beigemessen wird, das höchste Ideal könne auch in dieser Welt erreicht werden.⁶⁴⁷

Von diesem Standpunkt aus erklärt Fang Dongmei die Veränderung, die der Buddhismus, der an sich jenseitig orientiert ist und sich für die Überwindung des Leidens im Leben einsetzt, in China durchlebt hat. Im Grunde genommen verneine der Hinayana-Buddhismus das Leben; eine solche Auffassung war natürlich mit der ursprünglichen konfuzianischen Philosophie Chinas nicht kompatibel.⁶⁴⁸ Aus diesem Grunde konnten sich die unterschiedlichen Richtungen des Hinayana-Buddhismus in China zwar eine Zeit lang entwickeln, verschwanden aber schließlich von der historischen Bühne, denn nur wenn sich eine fremde auswärtige Anschauungsweise mit der traditionellen chinesischen Kultur und Weisheit „verkuppeln“ lässt, kann sie auf Dauer in China existieren.⁶⁴⁹

Der Mahayana-Buddhismus hat nach Fang Dongmei genau diesen Kurs eingeschlagen und die chinesische Kultur in sich aufgenommen. Nach Auffassung des Mahayana-Buddhismus besitzen Menschen sowie alle anderen Daseinsformen die Buddha-Natur, so dass das diesseitige Leben einen Sinn bekommt. Die Familie, die Gesellschaft, also die Menschen sind nicht mehr zu verdammen. Zudem stimmt diese Auffassung von der dem Menschen innewohnenden Buddha-Natur mit der konfuzianischen Auffassung völlig überein, nach der „jeder Mensch Yao und Shun, also ein Heiliger, werden kann“.⁶⁵⁰ Der Mahayana-Buddhismus

⁶⁴⁵ Vgl. Fang Dongmei: *Huayan zong zhaxue (shang)*, 2005, S. 155.

⁶⁴⁶ Vgl. ebd., S. 182, 204.

⁶⁴⁷ Vgl. Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 61.

⁶⁴⁸ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo dacheng foxue (shang)*, 2005j, S. 74.

⁶⁴⁹ Vgl. Fang Dongmei: *Huayan zong zhaxue (shang)*, 2005h, S. 252-253.

⁶⁵⁰ Der Originaltext lautet: *Ren jie ke yi wei Yao Shun* 人皆可以为尧舜, *Mengzi, juan 24*, Jiao Xun: *Mengzi zhengyi*, 2004, S. 810.

adoptierte schließlich auch noch taoistische Ansichten und konnte so in der chinesischen Kultur Wurzeln schlagen.⁶⁵¹

5.4. Vergleich zwischen Buddhismus und Christentum

Wie erwähnt schätzt Fang Dongmei die Philosophie der Huayan-Schule äußerst hoch ein. Für ihn ist sie die perfekte Zusammenfügung der traditionellen chinesischen Philosophie mit dem aus Indien stammenden Buddhismus. In seinen späteren Jahren betrachtete er den chinesischen Mahayana-Buddhismus, vor allem die Philosophie der Huayan-Schule, sogar als die Ideallösung für alle menschlichen Fragen.⁶⁵² Nach Aussage eines seiner Schüler konvertierte er zum Ende seines Lebens zum Buddhismus.⁶⁵³ Er hat diese Entscheidung nach seiner langjährigen vergleichenden Religionsforschung getroffen. Wie er Christentum und Buddhismus sieht, soll jetzt kurz dargestellt werden.

Im Buddhismus wird der „Weisheit“ eine enorme Beachtung geschenkt; nach Fang Dongmei ist sie schlechthin die „Grundlage dieser Religion“⁶⁵⁴ und er betrachtet den Buddhismus daher als eine „Vernunftreligion“, die sich vom Christentum, einer „Offenbarungsreligion“, deutlich unterscheiden lässt. Als „Offenbarungsreligion“ schlägt das Christentum einen Weg der Fremderlösung ein, auf dem der Mensch nur von einem Erlöser, nämlich von Gott erlöst werden kann. Dagegen lehrt der Buddhismus nicht nur, dass der Mensch nicht auf Gottes Erlösung warten soll, sondern hebt hervor, dass „das Heil nicht von einer äußeren Kraft ausgelöst wird, sondern vielmehr der Mensch kraft eigenen Geistes, eigenen Denkens und eigener Weisheit die Seligkeit in seinem eigenen Leben praktizieren muss.“⁶⁵⁵

Der höchste, heiligste geistige Bereich, der im Christentum als „Reich Gottes“ bezeichnet werde, werde im Buddhismus so umgewandelt, dass er dem eigenen Leben, eigenen Herzen und dem eigenen Geist des Menschen innewohne.⁶⁵⁶ Das „Reich Gottes“ werde im Christentum aber ganz anders interpretiert. Dort wird betont, dass „unser himmlischer Vater in mir wirkt und in mir lebt“⁶⁵⁷, er aber nach wie vor zu der die menschliche Lebenswelt transzendierenden geistigen Sphäre gehört. Der Buddhismus wandelt dagegen den äußeren göttlichen Geist in den dem Menschen inhärenten Geist um und damit „die menschliche Na-

⁶⁵¹ Fang Dongmei: *Zhongguo dacheng foxue (shang)*, 2005j, S. 74.

⁶⁵² Vgl. Du Baorui: 2011, S. 3.

⁶⁵³ Vgl. Feng Huxiang 冯沪祥: *Fang Dongmei xiansheng de zhexue dianxing* 方东美先生的哲学典型 [Das philosophische Schema von Herrn Fang Dongmei], Taipeh: Taiwan xuesheng shuju 台湾学生书局, 2007, S. 124.

⁶⁵⁴ Fang Dongmei: *Zhongguo dacheng foxue (shang)*, 2005j, S. 266.

⁶⁵⁵ Fang Dongmei: *Huayanzong zhexue (shang)*, 2005h, S. 176.

⁶⁵⁶ Vgl. ebd.

⁶⁵⁷ Vgl. ebd.

tur“ in „die göttliche Natur“ umgewandelt. Der menschliche Geist und der göttliche Geist werden gleichgesetzt, und die ursprünglich unüberbrückbare Diskrepanz zwischen dem Göttlichen und dem Menschen wird von Grund auf aufgehoben. Fang Dongmei drückt diesen Unterschied zugespitzt so aus, dass man im Christentum unter keinen Umständen davon sprechen kann, dass „jeder Mensch Gott werden kann“⁶⁵⁸, im Mahayana-Buddhismus dagegen kann man durchaus behaupten, dass „jeder Mensch Buddha werden kann“.⁶⁵⁹

Um diesen gravierenden Unterschied hervorzuheben, weist Fang Dongmei dem Buddhismus und dem Christentum zwei gegensätzliche Kategorien zu: Der Buddhismus ist seiner Ansicht nach eine Selbsterlösungsreligion und das Christentum eine Fremderlösungsreligion. Dabei ist ihm bewusst, dass nicht alle Schulrichtungen des Buddhismus eine Selbsterlösungslehre vertreten, wie z. B. die hinayana-buddhistischen Schulen Indiens und Chinas, die das Buddha-Sein und das innerliche Leben des Menschen nicht miteinander in Verbindung gebracht haben.⁶⁶⁰ Fang Dongmeis Forschungsschwerpunkt im Buddhismus ist der Mahayana-Buddhismus und deshalb sieht er die Lehren von Selbsterlösungs- und Fremderlösungsreligion als Hauptunterschied zwischen Buddhismus und Christentum, was er ausführlich erläutert.

Der elementarste Unterschied zwischen dem Christentum und dem Buddhismus wird Fang Dongmei zufolge dadurch ausgelöst, dass das Christentum in seinem Kern dualistisch ist. Auch wenn Gott und Mensch auf mystische Weise eins werden, wird die Zweisamkeit in dieser Vereinigung nicht aufgehoben. Dagegen ist der Buddhismus eine Art von Monismus, da das Absolute sich nur in einem konkreten Dasein aufhält und mit diesem eins ist.⁶⁶¹

Die Selbsterlösungsreligion misst der Erhöhung des Innenlebens besonderes Gewicht bei und vertraut darauf, dass der Mensch dadurch die Göttlichkeit in seiner menschlichen Natur finden kann. Das Himmelreich ist also in seinem eigenen Leben zu verwirklichen.⁶⁶² In der Fremderlösungsreligion liegt das Reich Gottes jedoch Fang Dongmei zufolge immer außerhalb und der Mensch muss es somit woanders suchen. Dabei wird er von Ehrfurcht vor der transzendenten geheimnisvollen Macht ergriffen und wandelt diese Ehrfurcht in einen absoluten Glauben um. Aber die Religiosität unter diesem Glauben sei „Kreaturbewusstsein“ bzw. „Kreaturgefühl“⁶⁶³ und das damit verbundene religiöse Leben sei von Minderwertigkeit ausgefüllt. Der Mensch benötige daher dringlich eine externe Macht für seine Erlösung.⁶⁶⁴

⁶⁵⁸ Fang Dongmei: *Zhongguo dacheng foxue (shang)*, 2005j, S. 330.

⁶⁵⁹ Ebd., S. 224.

⁶⁶⁰ Vgl. ebd., S. 323.

⁶⁶¹ Vgl. ebd., S. 146.

⁶⁶² Vgl. ebd., S. 175-176.

⁶⁶³ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 67.

⁶⁶⁴ Vgl. ebd., S. 69.

Darüber hinaus beruht die Andersartigkeit zwischen Buddhismus und Christentum nach Fang Dongmei auf der unterschiedlichen Interaktion zwischen dem Menschen und dem Göttlichen. Die Selbsterlösungsreligion befürwortet den Zugang des Menschen zum Absoluten, um hervorzuheben, dass dabei der Mensch der Ausgangspunkt ist. Die Vereinigung von Menschen mit dem Göttlichen basiert auf der Vergöttlichung des Menschen; in einer solchen Welt sind dadurch alle Wesen geheiligt.⁶⁶⁵ In der Fremderlösungsreligion dagegen werde die absolute Transzendenz Gottes bewahrt, indem nur Gott auf die Menschen zugeht und nicht umgekehrt. Gott ist hier also das Zentrum, und nur er kann die Initiative ergreifen; der Mensch muss auf Gottes Entgegenkommen warten.⁶⁶⁶

Hinsichtlich der Lebensweise befürwortet die Selbsterlösungsreligion ein Leben in Meditation, damit der Mensch aus eigener Kraft das Leben begreift und zu höchster Weisheit gelangt. Die Fremderlösungsreligion aber beruft sich in der Regel auf die Offenbarung des Göttlichen, um dem Menschen das höchste Geheimnis zu enthüllen, das der Mensch sonst auf sich allein gestellt, nie hätte erkennen können.⁶⁶⁷

Aus diesem Vergleich Fang Dongmeis wird aber nicht nur seine Meinung ersichtlich, sondern er zeigt zugleich auch sein relativ oberflächliches und einseitiges Verständnis vom Christentum. Dieses war bei den Intellektuellen seiner Generation jedoch keine Seltenheit.⁶⁶⁸

5.5. Der chinesische Geist als Ganzes

Fang Dongmei ist – wie erwähnt – davon überzeugt, dass der Höhepunkt des chinesischen Denkens in der Verknüpfung von Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus erreicht wird.⁶⁶⁹ Die Verknüpfungspunkte dieser drei Hauptströmungen der chinesischen Geistesgeschichte bestehen seines Erachtens in drei Lehren, nämlich erstens der Lehre von der alldurchdringenden Einheit, zweitens der Lehre vom Tao und drittens der Lehre von der Erhöhung der Einzelperson.⁶⁷⁰ Diese drei Lehren beinhalten eigentlich nur verschiedene Aspekte der einen Lehre von der Einheit von Himmel und Menschen (*Tian ren he yi* 天人合一), die jedoch in verschiedenen Schulen unterschiedlich zum Ausdruck kommen.

⁶⁶⁵ Vgl. Fang Dongmei: *Huayanzong zhexue (shang)*, 2005h, S. 175.

⁶⁶⁶ Vgl. Fang Dongmei: *Huayanyong zhexue (xia)*, 2005i, S. 272.

⁶⁶⁷ Vgl. Fang Dongmei: *Huayanzong zhexue (shang)*, 2005h, S. 348.

⁶⁶⁸ Vgl. Brück, Michael von / Whalen Lai: *Buddhismus und Christentum: Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München: Beck, 2000, S. 142-143.

⁶⁶⁹ Vgl. Fang Dongmei: *Zhongguo rensheng zhexue*, 2005, S. 261.

⁶⁷⁰ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 23-27.

Der Konfuzianismus lehrt, dass ein edler Mensch mit Himmel und Erde in Einklang steht.⁶⁷¹ Im Taoismus wird das so ausgedrückt: „Himmel und Erde entstehen mit mir zugleich, und alle Dinge sind mit mir eins.“⁶⁷² Da Menschen an der unendlichen Kraft des Himmels teilhaben, können sie selbst auch unendlich sein. Der Konfuzianismus drückt dieses mit dem Gedanken aus, dass ein Mensch zunächst ein gebildeter Mensch (*Shi* 士), dann ein weiser Mensch (*Xian* 贤) und schließlich ein heiliger Mensch (*Sheng* 圣) werden soll, um sich letztendlich mit dem Himmel (*Tian* 天) zu vereinigen.⁶⁷³ Auch im Taoismus ist der Mensch nicht nur ein natürlicher Mensch, sondern verfügt vielmehr über die Schöpfungskraft des Himmels. Eine solche Anschauung, so Fang Dongmei, erweist sich als unzureichend, wenn sie nur eine Denkweise bleibt und nicht zu einer Religion wird.⁶⁷⁴

Der Buddhismus drang seit der Han-Dynastie (206 v. Chr.–220 n. Chr.) in China ein, nahm die Grundhaltungen des Konfuzianismus und des Taoismus an und entwickelte sich weiter. Damit wurde der chinesische Mahayana-Buddhismus auch Teil der chinesischen Kultur und die ursprüngliche Anschauung von der guten Natur des Menschen drückte sich dann auch im Buddhismus aus.⁶⁷⁵ Nach buddhistischer Philosophie ist die unendliche kosmische Macht nicht nur bei Buddha, sondern auch bei allen Wesen des Kosmos, da der Buddha mit allen vereinigt ist. Alle Wesen und Buddha gehören also untrennbar zusammen.

Nach gründlichen Untersuchungen der alten chinesischen Religionen und des chinesischen Buddhismus stellt Fang Dongmei fest, dass die chinesische Religiosität insgesamt auf einer Art von Panentheismus fußt.⁶⁷⁶

6. Anmerkungen zu der Philosophie Fang Dongmeis

Nach dem gegebenen Überblick über Fang Dongmeis Religionsverständnis sollen einige Anmerkungen diesen abrunden. Es wurde deutlich, dass sein Religionsverständnis gewissermaßen mit der Auffassung der Huayan-Schule identisch ist. Auch beim Entwurf seines Weltdiagramms hat er sich von der Philosophie der Huayan-Schule inspirieren lassen. Er bezeichnet

⁶⁷¹ Der Originaltext: „*Fu daren zhe yu tiandi he qi de*“ 夫大人者与天地合其德, *Yijing. Wenyan*. Qian. Richard Wilhelm: 2007, S. 378.

⁶⁷² Der Originaltext: „*Tiandi yu wo bing sheng, wan wu yu wo wei yi*“ 天地与我并生, 万物与我为一, *Zhuangzi. Qiwulun* 齐物论, Guo Qingfan: *Zhuangzi jishi*, 1985, S. 79. Deutsche Übersetzung: Richard Wilhelm: 1972, S. 46.

⁶⁷³ Der Originaltext: „*Shi xi xian, xian xi sheng, sheng xi tian*“ 士希贤, 贤希圣, 圣希天, Zhou Dunyi 周敦颐, *Tongshu. Zhixue* 通书, 志学 10.

⁶⁷⁴ Vgl. Fang Dongmei: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, 1981, S. 27.

⁶⁷⁵ Vgl. Fang Dongmei: *Huayanzong zhexue (shang)*, 2005h, S. 146-147.

⁶⁷⁶ Vgl. ebd., S. 141.

sich selbst als Pantheist, er ist aber keinesfalls atheistisch, sondern ganz im Gegenteil, daher ist der Bezeichnung Panentheismus passender für ihn.

Für Fang Dongmei ist Religion wegweisend für das Leben des Menschen. Sie ist unverzichtbar und ein unzertrennlicher Teil der chinesischen Tradition. Es gab in China tatsächlich keinen Bereich, der nicht von Religion berührt wurde, auch wenn dies nicht immer von allen anerkannt wurde.⁶⁷⁷ Fang Dongmei sprach jedoch vornehmlich von Religion aus der philosophischen bzw. metaphysischen Sicht. Die volkstümliche Religiosität hat er nicht berücksichtigt. Seine Religionsauffassung stimmt deshalb auch mit seiner Philosophieauffassung überein. Philosophie soll dennoch nicht nur Theorie bleiben und sich vom aktuellen Leben fernhalten, sondern eng mit diesem verbunden sein. Auch die Gottheit im Panentheismus schwebt nicht in weiten Fernen, sondern ist immanent im Leben der Menschen. Fang Dongmei hat auch ausdrücklich betont, dass der Panentheismus mit dem Geist der Philosophie verwandt ist und die pantheistische Gottheit und die philosophische übereinstimmen.⁶⁷⁸ Der Unterschied besteht lediglich darin, dass die pantheistische Gottheit zugleich die religiöse ist und damit vom Menschen eher aufgrund einer Emotion, also über-rational erkannt wird, während die philosophische Gottheit auf rationale Weise zu erklären ist.

Aus der Darstellung über Fang Dongmeis Philosophie kann man auch ablesen, dass er ein Idealist war mit dem Ziel, das Himmelreich auf Erden zu errichten. Er sagt dazu: „Unsere ideale Welt entspricht genau der wirklichen Welt, die durch spirituelle Erhöhung umgewandelt wird.“⁶⁷⁹ Seine Auffassungen von der Welt, von dem Menschen und vor allem von der Religion sind verheißungsvoll; der Mensch kann seine Werte in dieser Welt verwirklichen. Dazu meint er:

„Unser Universum ist erfüllt von Leben, das sich ständig verändert und nie aufhört voranzuschreiten. Kein kreativer Antrieb des Lebens wird entmutigt, jegliche gute Hoffnung des Lebens wird vollständig erfüllt und alle vornehmen Ideale des Lebens werden komplett verwirklicht“.⁶⁸⁰

Ob eine solche ideale Denkweise von den modernen Chinesen allgemein angenommen werden und ob sie ein konkreter Lösungsvorschlag für die vielen gesellschaftlichen Probleme sein kann, bleibt jedoch umstritten.

⁶⁷⁷ Vgl. Reiter, Florian C.: *Religionen in China. Geschichte, Alltag, Kultur*, München: Beck, 2002, S. 82.

⁶⁷⁸ Vgl. Fang Dongmei: *Shengsheng zhi de*, 2005c, S. 408-409.

⁶⁷⁹ Fang Dongmei: *The Chinese View of Life*, 1980a, S. 61.

⁶⁸⁰ Ebd., S. 91.

In dem von ihm entworfenen Weltdiagramm stellt Fang Dongmei den idealen Entwicklungsprozess eines Menschen dar, der Mensch kann ihm zufolge die höchste Stufe erreichen. Er behauptet, dass jeder Mensch in der Lage ist, „*Homo nobilis*“ oder „Gott-Mensch“ zu werden. Diese Behauptung formuliert er in seiner Äußerung „Menschlich zu sein ist göttlich zu sein“ (*To be human is to be divine*)⁶⁸¹. Der Schüler Fang Dongmeis erklärt seine Aussage als eine Hervorhebung, dass der Mensch die Möglichkeit hat, sich unendlich nach Oben zu erhöhen.⁶⁸² Aber er hat sich unmissverständlich dafür ausgesprochen, dass jeder Mensch durch eigene Bemühung ein „Gott-Mensch“ werden kann, auch wenn er einräumt, dass dieses Niveau schwer erreichbar ist.⁶⁸³ Diese Auffassung ist aber schwer nachvollziehbar. Nicht nur in der abendländischen, sondern auch in der traditionellen konfuzianischen Auffassung, wird die menschliche Grenze für unabdingbar gehalten. Wenn der Mensch etwas Höheres als sich selber anerkennt, muss er auch gleichzeitig seine eigene Grenze anerkennen, nur so ist er imstande, Glück zu erlangen.⁶⁸⁴

Fang Dongmeis Auffassung ist visionär, er behandelt fast ausschließlich ideale Fragestellungen. Er richtet sein Augenmerk immer auf das Ziel und die Zukunft der Menschen. Aber der Mensch wird in seinem Leben auch mit Leid und Misserfolg konfrontiert, was meistens in der Religion zu Sprache kommt, bei Fang Dongmei jedoch kaum Aufmerksamkeit findet. Er selber hat auch zugegeben, dass das großartige Ideal nur von wenigen Menschen gefasst werden kann und für viele doch unzugänglich bleibt.⁶⁸⁵ Er nimmt die Verletzlichkeit der menschlichen Natur und die Gefahr, in der sie sich befindet sowie die Frage woher diese kommt, nicht ernst. Sein Schema von der „rationalen Unternehmung und emotionalen Entfaltung des Lebens“ (S. 114) ist auch zu schwach, um das Problem der so aufdringlichen Macht des Bösen zu begegnen und eine Lösung aufzuzeigen. Die Fragen über die negative Seite des Lebens sind also von ihm unbeantwortet. Obwohl er immer wieder betont, dass die Philosophie dem Leben des Menschen dienen soll, bleibt seine Philosophie in dieser Hinsicht jedoch lebensfern.

⁶⁸¹ Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 60.

⁶⁸² Fu Peirong: 2005, S. 30.

⁶⁸³ Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 60-61.

⁶⁸⁴ Vgl. Kubin, Wolfgang: „Niemand, der mich kennt. Konfuzius und der Himmel“, in: *minima sinica* 2/2009, S. 22-23.

⁶⁸⁵ Fang Dongmei: „Zhongguo zhexue zhi tongxing yu tedian“, in: ders.: *Fang Dongmei yanjiangji*, 2005b, S. 89.

Schlusswort

Zu Beginn dieser Arbeit wurden einige Fragen gestellt, um die Gründe für diese Untersuchung zu nennen. Durch den Versuch der Erforschung der Religionsauffassung Fang Dongmeis sollte vor allem der Frage nachgegangen werden, warum Religion im heutigen China eine Wiederbelebung und rasche Entwicklung erlebt, obwohl der Atheismus dort als Hauptideologie vorherrscht. Diese Tatsache lässt den Schluss zu, dass Religion sowohl im Leben des Einzelnen als auch in der Gesellschaft eine unentbehrliche Rolle spielt und es stellt sich hier die Frage, was man in China unter Religion versteht und was man von ihr erwartet. Nachdem die Kosmologie, Anthropologie und Religionsauffassung von Fang Dongmei ausführlich vorgestellt wurde, wird nun noch versucht, auf obige Fragen näher einzugehen. Zuvor aber sollen die Hauptgedanken Fang Dongmeis und ihr geschichtlicher Hintergrund zusammenfassend dargestellt werden.

1. Zusammenfassung

Fang Dongmei wurde in eine Zeit der Umwälzung (Spätphase der Qing-Dynastie) hineingeboren, die vom Aufeinanderprallen der chinesischen und der abendländischen Kulturen geprägt war. Angesichts der bitteren Niederlagen Chinas in den militärischen Konfrontationen hielten die meisten chinesischen Intellektuellen die westliche Kultur für die fortschrittlichere und einzig zukunftsfähige. Sie befürworteten daher eine totale Verwestlichung und eine Verwerfung der chinesischen traditionellen Kultur. Während diese Intellektuellen die moderne westliche Kultur enthusiastisch feierten, gab es in China aber auch eine andere Gruppe Intellektueller, vor allem aus dem Bereich der zu Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts entstandenen Neu-Konfuzianer, die eine latente Gefahr in den nur auf Materiellem basierenden Welt- und Lebensanschauung sahen und vom Wert der traditionellen chinesischen Kultur überzeugt waren und es weiterhin sind. Auch Fang Dongmei zählt zu diesen Intellektuellen.

Er studierte gründlich die abendländische Kultur und ist der Ansicht, dass die durch den Szientismus charakterisierte moderne westliche Kultur die Existenz der geistigen Welt und auch die Geistigkeit des Menschen ableugnet und damit die ganze Wirklichkeit auf die materielle Welt reduziert. Die eine Welt werde durch eine solche Weltanschauung somit gespalten und sogar fragmentiert, so dass jedes Wesen in der Welt isoliert werde. Die Zwiespäl-

tigkeit dieser Anschauung und ihr Widerspruch kommen in vieler Hinsicht zum Ausdruck. Auf der einen Seite stehe der Gegensatz zwischen der Natur und der Menschheit, die die Natur zu beherrschen versucht und dabei zerstört, und auf der anderen Seite ist die Gegensätzlichkeit zwischen den einzelnen Menschen. Das zwischenmenschliche Verhältnis sei ein Verhältnis der Konkurrenz geworden und das traditionelle Moralsystem der Gesellschaft werde sabotiert. Die Neu-Konfuzianer hielten den Ersten Weltkrieg in Europa für das Ergebnis dieser Weltanschauung.⁶⁸⁶

Obwohl die mit Materialismus und Szientismus charakterisierte moderne okzidentale Kultur die erwähnten Schwächen aufweist, haben die neu-konfuzianischen Intellektuellen sie nicht einfach zurückwiesen, sondern traten dafür ein, einen Dialog mit ihr zu führen, ihre Essenz zu absorbieren, dabei ihre Nachteile zu vermeiden und sie so der neuen Situation Chinas anzupassen, um die chinesische Kultur zu bereichern.

Auch Fang Dongmei zählt zu diesen Intellektuellen. Wie zu Beginn des fünften Kapitels vorliegender Arbeit erläutert, besteht der Ausgangspunkt seines Denksystems darin, das Problem der menschlichen Entfremdung zu lösen, die durch den modernen Materialismus und den Szientismus verursacht wurde. Mit diesem Ziel hat er seine Kosmologie, Anthropologie und Religionsauffassung entwickelt.

In gewissem Sinne entdeckt man den Lösungsschlüssel, wenn man die Ursache des Problems herausfindet. Um die Schwierigkeiten, die die auf Szientismus basierende mechanische Weltanschauung und das damit zusammenhängendes Menschenbild brachten, zu beseitigen, versucht Fang Dongmei eine Philosophie auf der Basis des „Lebens“ zu bauen. „Leben“ ist der Grundstein seiner Auffassung vom Kosmos und vom Menschen und für ihn der Schlüssel für das Verständnis des Kosmos und des Menschen. Er ist der Meinung, dass der Kosmos voller Leben ist und ununterbrochen neues hervorbringt. Alles in der Welt ist so entstanden und nehme an dem Leben des Kosmos teil, somit ist alles wesensgleich mit dem Kosmos. Alles wandelt und gedeiht zusammen und steht unter dem Einfluss des Kosmos. Nichts ist isoliert und konkurriert mit anderen. Vielmehr stehen alle unterstützend zueinander.

Fang Dongmeis Auffassung vom Menschen ist von seiner Kosmologie ausgegangen. Er erklärt das Wesen des Menschen auch mit dem Begriff „Leben“. Und für ihn ist der Mensch das höchste unter allen Lebewesen des Universums. Fang Dongmei betont besonders den Charakter des Menschen nach etwas Höheres zu streben und sich immer weiter zu entwickeln, um Heiliger, Gipfelmensch oder Buddha zu werden. Ausgehend vom ursprünglichen

⁶⁸⁶ Vgl. Mou Zhongjian 牟钟鉴: *Ruxue jiazhi de xin tansuo* 儒学价值的新探索 [Neue Forschung des Wertes des Konfuzianismus], Jinan: Qi lu shushe 齐鲁书社, 2001, 70-71.

chinesischen Geist, der sich in der Verknüpfung von Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus zeigt, versucht er – unter gleichzeitiger Berücksichtigung der abendländischen Geistesströmungen – aufzuzeigen, dass der Mensch unverletzliche Werte, Würde und Bedeutung besitzt. Da der Ursprung des Menschen heilig ist, erhält er von dort aus seine würdevolle Natur. So strebt er auch weiter nach Erhabenheit und versucht, sich zu erhöhen. Um die idealen Entwicklungsphasen des menschlichen Lebens vorzustellen, entwickelte Fang Dongmei ein Weltdiagramm und zog dabei Begriffe der abendländischen Philosophie heran. Der Mensch kann nur so Stufe für Stufe seine gute Natur verwirklichen.

Fang Dongmeis Definition von Religion beruht auf seiner Auffassung von der Welt und vom Menschen. Er vertritt die Auffassung, dass die chinesische Gesellschaft sowohl vom persönlichen als auch vom gesellschaftlichen Aspekt aus „Religion“ braucht. Der ganze Kosmos und alle darin lebenden Wesen schreiten seiner Ansicht nach ununterbrochen vorwärts und die Religion ist dabei wegweisend und unterstützend. Er betont, dass Religion das Ziel und den Sinn des Lebens zeigt und die Verhältnisse zwischen Gott, Menschen und Welt verdeutlicht und koordiniert. Auch alle anderen Wesen haben den gleichen heiligen Ursprung und sind somit zu demselben Ziel berufen. Daher sind die Verhältnisse zwischen Menschen einerseits und zwischen Menschen und Natur andererseits nicht gegensätzlich, sondern einträchtig und friedlich.

In Fang Dongmeis Schilderung von der Religion kann man auch die Eigenschaften der Religion nach seinem Verständnis ablesen. Für ihn liegt die Idealwelt der Religion nicht weit entfernt, sondern soll bereits in dieser Welt verwirklicht werden. Die Religion dient also zunächst dem weltlichen Leben des Menschen. Verheißung für die Zukunft allein zieht die Menschen nicht an. Zudem sollen Religion und Philosophie eine Einheit bilden und nicht im Gegensatz zueinander stehen. Dies hat Fang Dongmei beim Aufbau seines Denksystems auch immer wieder versucht. Welche Bedeutung seine Religionsauffassung für das heutige China hat, soll zum Abschluss kurz dargestellt werden.

2. Die Bedeutung der Philosophie Fang Dongmeis für das heutige China

Die Grundintention der philosophischen Tätigkeit von Fang Dongmei besteht darin, den Nachweis zu erbringen, dass das Wohl der chinesischen Gesellschaft in der Zukunft grundsätzlich im Rückgriff auf das traditionelle chinesische Denken besteht, wobei hilfreiche Elemente aus dem abendländischen Denken und anderen philosophischen und religiösen Strömungen hinzugezogen und eingebaut werden können. Er untersucht zahlreiche verschiedene

Denkrichtungen, aber geht häufig undifferenziert mit Begriffen aus dem Bereich der Philosophie, Psychologie und Biologie um.

Unabhängig davon, inwieweit man der dargestellten Kosmologie, Anthropologie und Religionsauffassung Fang Dongmeis zustimmt, hat er jedoch Recht mit seiner Auffassung, dass die unbesonnene Übernahme des Materialismus und Szientismus für China nicht von Vorteil war. Die chinesische Regierung verfolgt seit Jahrzehnten eine ausschließlich materialistische und szientifische Erziehungsweise bei völliger Unterdrückung der Religion. Die schädliche Auswirkung dieser Erziehungsweise ist in den letzten Jahren immer deutlicher geworden. Die Gesellschaft geriet in verschiedene Krisen und immer mehr Menschen fehlt es an Lebensorientierung und -Sinn. Man spricht heute sogar schon vom Zusammenbruch des Moralsystems in der chinesischen Gesellschaft.

Seit den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts begannen aber immer mehr Menschen, sich auf die Suche zu begeben. Christlichen Kirchen sowie taoistische und buddhistische Tempel freuen sich über immer mehr Besucher. Auch unter den Intellektuellen wird in zunehmendem Maße über die Frage diskutiert, wie das harmonische und einheitliche Verhältnis zwischen dem Menschen und der Natur und zwischen den Mitmenschen wieder hergestellt werden soll. Dieses könnte auch der Grund dafür sein, dass die Philosophie Fang Dongmeis nach langjähriger Vernachlässigung nun wieder entdeckt wurde. Die Tatsache, dass seine Gedanken immer mehr auch von jüngeren Wissenschaftlern erforscht werden, könnte ein Zeichen der Akzeptanz sein. Seine Überzeugung, dass sowohl die chinesische Gesellschaft als auch die Menschen selbst Religion brauchen, findet breite Zustimmung. Religion kann eine gute Lösung für die kulturelle Krise Chinas sein.

Fang Dongmei unterstreicht immer die Wichtigkeit des geistigen Lebens und die Einheit von Religion und Philosophie und Naturwissenschaft. Insgesamt stellt sein Werk den ständigen Versuch dar, die traditionelle chinesische Philosophie neu zu beleben. Dabei ließ er sich einerseits von den traditionellen chinesischen Geistesströmungen, andererseits aber auch von der modernen abendländischen Philosophie inspirieren. Sein Denksystem ist daher eine eigenartige Verflechtung verschiedener Denkrichtungen und daher nicht frei von strittigen Aussagen, die zudem manchmal schwer nachvollziehbar sind. Aber immer ist seine Bereitschaft zum Dialog zu erkennen.

Er greift verschiedene Lehren auf und versucht, sie miteinander zu vereinigen. Vor allem der „große Dialog“ zwischen den traditionellen und modernen Lehren war ihm ein tiefes Anliegen. Er ist dabei der Ansicht, dass die chinesische Philosophie, wie sie im *Buch der Urkunden* und im *Buch der Wandlungen* protokolliert wurde, nicht veraltet ist, sondern immer

noch dynamisch und lebendig ist, und damit eine große Bedeutung für das heutige menschliche Leben hat. Diese uralte Überzeugung muss jedoch nach ihm modernisiert und mit der heutigen Ausdrucksweise wieder zur Sprache gebracht werden. Für ihn bestätigen beispielsweise die naturwissenschaftliche Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Kosmos und der biologische Evolutionismus die Auffassung vom *Buch der Wandlungen* über die Erzeugungskraft des Kosmos.

Auch zwischen der orientalischen (chinesischen und indischen) und der abendländischen (griechisch-römischen und christlichen) Kultur sucht Fang Dongmei den „Dialog“. In seiner Lebensphilosophie hat er zum Beispiel die traditionelle chinesische Philosophie mit der von Bergson und Whitehead kombiniert. Auch wenn er in mancher Hinsicht einseitig die chinesische Philosophie verteidigt und seine eigene Philosophie nicht immer frei von Vorurteilen ist, schafft die Dialogbereitschaft in seiner Forschung eine mögliche Basis für kulturelle Begegnungen in einer globalisierten Welt. Seine Philosophie, ein Bindeglied zwischen Vergangenheit und Zukunft, kann zudem sicherlich für die weitere Entwicklung der chinesischen Philosophie frische und sinnvolle Anregungen geben.

Tabellarische Übersicht der chinesischen Geschichte*

Xia	ca. 21.Jh. v.Chr. bis ca. 16.Jh. v.Chr.
Shang/Yin	ca. 16.Jh. v.Chr. bis ca. 1045 v.Chr.
Zhou	ca. 1045 v.Chr. bis 256 v.Chr.
Westliche Zhou	ca. 1045 v.Chr. bis 771 v.Chr.
Östliche Zhou	770 v.Chr. bis 256 v.Chr.
Frühling-und-Herbst-Periode	722 v.Chr. bis 481 v.Chr.
Periode der Streitenden Reiche	480 v.Chr. bis 222 v.Chr.
Qin	221 v.Chr. bis 207 v.Chr.
Han	206 v.Chr. bis 220 n.Chr.
Westliche Han	206 v.Chr. bis 8 n.Chr.
Xin-Dynastie	9 – 23
Östliche Han	25 – 220
Drei Reiche	220 – 265
Jin	265 – 420
Südliche u. Nördliche Dynastien	420 – 581
Sui	581 – 618
Tang	618 – 907
Fünf Dynastien	907 – 960
Song	960 – 1279
Nördliche Song	960 – 1127
Südliche Song	1127 – 1279
Yuan	(1271)1279 – 1368
Ming	1368 – 1644
Qing	1644 – 1911
Republik	1912 – 1949
Volksrepublik	seit 1949

* Vgl. Brunhild Staiger, Stefan Friedrich u. Hans-Wilm Schütte, Das Große China-Lexikon, Darmstadt 2008, XI

Eine kurze Chronologie des Lebens von Fang Dongmei (1899–1977)

- 1899** Am neunten Februar (nach dem Mondkalender) wurde Fang Dongmei 方东美 als der jüngste Sohn einer sehr bekannten Gelehrtenfamilie in der Stadt Tongcheng 桐城 in der Provinz Anhui 安徽 geboren.
- 1902** Seine Ausbildung begann zu Hause mit dem Auswendiglernen des *Buches der Lieder*, somit wurde er in der Atmosphäre einer typischen konfuzianischen Familie erzogen.
- 1913** Fang Dongmei besuchte die Tongcheng-Mittelschule 桐城中学, eine moderne Schule westlichen Typs. Unter seinen Mitschülern war auch Zhu Guangqian 朱光潛 (1897–1986), der später einer der bekanntesten Ästhetiker Chinas werden sollte.
- 1917** Er bestand die Zulassungsprüfung an der Universität Nanking 南京大学 (damals Jinling-Universität 金陵大学), einer der fortschrittlichsten Ausbildungsstätten Chinas seinerzeit, und begann dort sein Philosophiestudium.
- 1918** Er war ein engagierter Student, gründete eine studentisch-akademische Gesellschaft, die „Chinesische Philosophische Gesellschaft“ (*Zhongguo Zhexue Hui* 中国哲学会) und wurde ihr erster Präsident. Zusammen mit einigen begabten jungen Intellektuellen, die sich um das Wohl des Landes sorgten, trat Fang Dongmei der von Li Dazhao 李大釗 (1889–1927) und Wang Guangqi 王光祈 (1892–1936) neugegründeten Vereinigung „Junges China“ bei.
- 1919** Ausbruch der Bewegung vom 4. Mai (*wu si yundong* 五四运动). Für die Auslösung der studentischen Bewegung in Nanking und Shanghai spielte Fang Dongmei eine zentrale Rolle. Von Nanking und Shanghai aus breitete sich die Bewegung bald in alle südöstlichen Provinzen Chinas aus. Fang Dongmei war einer der Initiatoren des „Jungen China“ in Nanking und hatte großen Einfluss auf die Studentenschaft. Er verhandelte mit den Studentenvertretern aus Peking und organisierte die Bewegung in Nanking.

- 1920** Er unterstützte die akademische Ausprägung der Vereinigung mit Beiträgen in den vom „Jungen China“ herausgegebenen Zeitschriften *Junges China* und *Junge Welt*. In *Junges China* veröffentlichte er zum Beispiel folgende Artikel: „Lebensphilosophie Henri Bergsons“ (Vol. I, No. 7), „Lebensphilosophie des Realismus“ (Vol. I. No. 11) und „Religionsphilosophie William James“ (Vol. II. No. 11). In *Junge Welt* erschienen der Bericht „Die Jahresversammlung der amerikanischen soziologischen Gesellschaft“ (Vol. I. No. 3) sowie die zwei Übersetzungen: „Das Sowjetische Russland im Jahre 1919“ (Vol. I. No. 4) und „Russland in den Augen von Bertrand Russell“ (Vol. I. No.10).
- 1921** Nach erfolgreich abgeschlossenem Studium wurde Fang Dongmei auf Empfehlung der Universitätsleitung für weitere Studien in die USA geschickt. Dort studierte er zunächst an der Universität von Wisconsin in Madison.
- 1922** Sein Masterstudium schloss er mit einer Arbeit über die Lebensphilosophie Henri Bergsons ab. Sie trug den Titel: *A Critical Exposition of the Bergsonian Philosophy of Life*. Betreuer dieses Werks war Professor Evander Bradley McGilvary (1864–1953), der ein Experte für Henri Bergson und Alfred North Whitehead (1861–1947) sowie für die Hegelsche Philosophie war. Um Bergsons Gedankengänge von Grund auf zu erforschen, wollte Fang Dongmei nach seinem Masterstudium die Hegelsche Philosophie eingehend studieren. Darum ging er für ein Jahr zur Ohio State University und studierte dort die Philosophie Hegels bei Professor J. A. Leighton.
- 1923** Er kam zurück zur Universität von Wisconsin in Madison, um sein Promotionsstudium fortzuführen.
- 1924** Fang Dongmei legte seine Dissertation mit dem Titel *A Comparative Study of the British and American Neo-Realism* vor. Nach der erfolgreich bestandenem mündlichen Promotionsprüfung kehrte er nach China zurück und lehrte über fünfzig Jahre an verschiedenen Universitäten. Seine erste Dozentenstelle bekam er an dem Wu Chang Normal College (*Wuchang gaodeng shifan* 武昌高等师范, die heutige Universität Wuhan 武汉大学). Dort unterrichtete er westliche Philosophie.
- 1925** Er ging nach Nanking und lehrte Philosophie an der Southeastern University (*Dongnan daxue* 东南大学), die 1928 in „National Central University“ (*Guoli zhongyang daxue* 国立中央大学) umbenannt wurde.

- 1927** Er vollendete den Hauptteil seines Buches *Kexue zhexue yu rensheng* 科学哲学与人生 (Wissenschaft, Philosophie und das menschliche Leben), das im Jahr 1936 von der *Shangwu yinshu guan* 商务印书馆 (Commercial Press) in Shanghai herausgegeben wurde.
- 1931** Er veröffentlichte den Aufsatz „Shengming qingdiao yu meigan“ 生命情调与美感 (Das Lebensgefühl und der Schönheitssinn) in *Journal of Literature and Fine Arts*, der Hochschulzeitschrift der National Central University.
- 1936** Anlässlich der Gründung der Nankinger-Zweigstelle der chinesischen Philosophie-Gesellschaft hielt Fang Dongmei den Vortrag „Shengming beiju zhi erchongzou“ 生命悲剧之二重奏 (Die Tragödie des Lebens: ein Duett mit griechischem und modernem europäischem Motiv).
- 1937** Er nahm an der zweiten Jahresversammlung der chinesischen Philosophie-Gesellschaft in Nanking teil und verlas dort seine Schrift „Zhaxue san hui“ 哲学三慧 (Drei Arten von philosophischer Weisheit). Kurz vor der Invasion der Japaner in China wurde er vom Bildungsministerium eingeladen, eine Reihe öffentliche Vorlesungen im chinesischen Zentral-Rundfunksender zu halten. In acht Sendungen, von jeweils zwanzig Minuten Dauer, sprach er zu den Jugendlichen des ganzen Landes über die chinesische Kosmologie, Anthropologie, Ethik, Kunst und Weltanschauung sowie über den chinesischen Lebensgeist, um bei ihnen Vaterlandsliebe und Nationalgefühl zu wecken. Die Manuskripte der Rundfunk-Vorträge wurden im Auftrag des Bildungsministeriums vom Commercial Press als Buch mit dem Titel *Zhongguo rensheng zhaxue gaiyao* 中国人生哲学概要 (Grundriss der chinesischen Philosophie des Lebens) gedruckt. Im August musste er mit der National Central University nach Chongqing umziehen.
- 1938** In Chongqing widmete Fang Dongmei sich neben seiner regulären Lehrtätigkeit an der Universität dem Verfassen von Gedichten. Während des achtjährigen Krieges schrieb er fast tausend Gedichte, die den größten Teil seiner später veröffentlichten Gedichtsammlung *Jian bai jing she shiji* 坚白精舍诗集 (Im festen und weißen Studierzimmer: die gesamten poetischen Werke von Thomé H. Fang) ausmachen.
- 1939** Seine Aufmerksamkeit richtete sich weg von der westlichen Philosophie und allmählich hin auf die östliche. Besonders eingehend untersuchte er das *Buch der Wandlungen*. Er

eröffnete „Yi zhi luoji wenti“ 易之逻辑问题 (Die logische Formulierung der Philosophie der Wandlung), wobei er nach der modernen Methode der Logik vorging.

1944 Der indische Philosoph Dr. Servepalli Radhakrishnan (1888–1975) suchte Fang Dongmei an der Central University auf. Fang Dongmei nahm seine wohlwollende Einladung, Sprecher der eigenen traditionellen Kultur und Philosophie zu werden, an. Seitdem legte er Wert darauf, auf Englisch zu schreiben.

1945 Nach dem Krieg kehrte Fang Dongmei geschlossen mit allen Lehrenden und Studierenden der Central University nach Nanking zurück. Er lehrte weiterhin als Professor für westliche Philosophie und fungierte gleichzeitig als Dekan der philosophischen Fakultät. Er hielt weiterhin an seinem rein akademischen Standpunkt fest und wünschte, sich der verworrenen Politik entziehen zu können. Aus Sorge um die Zukunft des eigenen Landes studierte er in dieser Zeit besonders intensiv die Geschichte Chinas. Er durchforstete die zwei Geschichtsbücher – *Shiji* 史记 und *Hanshu* 汉书.

1947 Im Sommer wurde Fang Dongmei von der damaligen Regierung beauftragt, in Taiwan auf Vortrags tour zu gehen, um die örtlichen Einwohner nach dem Zwischenfall vom 28. Februar (Massaker an der Zivilbevölkerung) zu besänftigen. Er flog nach Taiwan, ohne damit zu rechnen, nie wieder zum Festland China zurückkehren zu können.

1948 Da die Kriegslage immer kritischer wurde, veranlasste Fang Dongmei den Umzug seiner ganzen Familie nach Taiwan. Ab September 1948 dozierte er Philosophie an der Universität von Taiwan und bekleidete gleichzeitig für einige Jahre das Amt des Dekans der philosophischen Fakultät. Seit 1955 lehrte er auch für ein paar Jahre abwechselnd an der Normal Universität und an der Soochow Universität von Taiwan.

1952 Neben seiner Lehrtätigkeit an den Universitäten begann er ein Buch über die chinesische Philosophie in englischer Sprache zu schreiben.

1956 Fang Dongmei publizierte das Buch *The Chinese View of Life – The Philosophy of comprehensive harmony*.

1959 Fang Dongmei wurde in die USA eingeladen, um Vorlesungen zu halten. Er war zunächst an der South Dakota State University als Gastprofessor tätig.

- 1960** Er lehrte an der University of Missouri und hielt zudem Vorträge an verschiedenen anderen Universitäten. „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“ – ein Aufsatz aus seinem Sammelband – stammte aus dieser Zeit.
- 1964** Im Sommer erhielt Fang Dongmei die Einladung, an der vierten East-West Philosophers' Conference an der University of Hawaii teilzunehmen. Er referierte über „Die Welt und der Mensch in der chinesischen Metaphysik“. Im Anschluss an die Konferenz wechselte Fang Dongmei zur Michigan-State-University und lehrte dort als Gastprofessor. Er bot Vorlesungen und Seminare über chinesische Philosophie und vergleichende Philosophie an.
- 1965** Fang Dongmei blieb ein weiteres Jahr an der Michigan-State-University, da die Studenten die Verlängerung seines Vertrages forderten. Während dieses zweijährigen Aufenthaltes in den USA hielt er auch sehr oft Vorträge an anderen Universitäten.
- 1966** Ihm wurde die Auszeichnung „Der hervorragendste Gastprofessor“ von der Michigan-State-University überreicht. Er lehnte die Einladung der philosophischen Fakultät der State University of New York ab und ging nach Taiwan zurück. Ab Oktober bot Fang Dongmei an der Universität von Taiwan ein Curriculum von vier Jahren mit folgenden Inhalten als Schwerpunkt an: klassische Philosophie, Lehre vom Dunklen – philosophische Strömung aus der Zeit der Wei- und Jin-Dynastien des 3. und 4. Jahrhunderts, Mahāyāna-Buddhismus der Sui- und Tang-Dynastien, der Neokonfuzianismus der Song- (宋朝 960–1279) und Ming-Dynastien (明朝 1368–1644). Darin eingeschlossen war die gesamte Geschichte der chinesischen Philosophie. Der Inhalt dieser Kurse wurde später von seinen Schülern zusammengestellt und nach seinem Tode veröffentlicht. Es sind: *Yuanshi rujia daoia zhaxue* 原始儒家道家哲学 (Philosophie des ursprünglichen Konfuzianismus und des ursprünglichen Taoismus), *Zhongguo dacheng foxue* 中国大乘佛学 (Philosophie des chinesischen Mahayana-Buddhismus), *Huayanzong zhaxue* 华严宗哲学 (Philosophie des Huayan-Schule des Buddhismus), *Xin rujia zhaxue shiba jiang* 新儒家哲学十八讲 (Achtzehn Vorträge über Philosophie des Neokonfuzianismus).
- 1969** Im Sommer wurde die fünfte East-West Philosophers' Conference an der University of Hawaii einberufen. Wiederum wurde Fang Dongmei dazu eingeladen. Er hielt dort den

Vortrag „Die Entfremdung des Menschen in Philosophie, Religion und philosophischer Anthropologie“.

1972 Die University of Hawaii veranstaltete ein internationales Symposium anlässlich des fünfhundertsten Jahrestages von Wang Yangming und lud Fang Dongmei erneut ein. Er referierte über „Die Essenz der Philosophie von Wang Yangming aus einer geschichtlichen Perspektive“.

1973 Im Sommer wurde Fang Dongmei – nach fast fünfzig Jahren Einsatz als Universitätsprofessor – an der National Universität von Taiwan emeritiert. Seine Lehrtätigkeit setzte er jedoch weiter fort. Auf Einladung der katholischen Fu Jen Universität war er noch drei Jahre lang Gastprofessor und gab Vorlesungen über chinesische Philosophie, bis er 1976 aufgrund einer schweren Erkrankung diese Tätigkeit aufgeben musste. Im November hielt Fang Dongmei einen Vortrag im Kardinal-Tien-Ausbildungszentrum mit dem Titel „Zhongguo zhexue dui weilai shijie de yingxiang“ 中国哲学对未来世界的影响 (Die chinesische Philosophie und ihre Auswirkung auf die zukünftige Welt). Er nahm an dem „Zweiten Weltkongress der Dichter“ in Taipeh teil und referierte über „Dichtung und Leben“.

1976 Fang Dongmei stellte sein englisches Werk *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development* (*Zhongguo zhexue zhi jingshen ji qi fazhan* 中国哲学之精神及其发展) fertig, das als sein Hauptwerk gilt.

1977 Er starb am 13. Juli 1977 im Alter von 78 Jahren. Seine Überreste wurden – so sein letzter Wille – im Wasser der Taiwan-Straße, nahe am Festland China, verstreut.

Literaturverzeichnis

Schriftenverzeichnis Fang Dongmeis

Englische Werke

A Critical Exposition of the Bergsonian Philosophy of life, Master Thesis, Director: Evander Bradley McGilvary, University of Wisconsin, Madison, WI. 1922.

A Comparative Study of the British and American Neo-Realism, Doctoral Dissertation, Director: Evander Bradley McGilvary, University of Wisconsin, Madison, WI. 1924.

The Chinese View of Life – The Philosophy of comprehensive harmony, Taipeh: Linking Publishing Co. Ltd., 1980a.

Creativity in Man and Nature: A Collection of Philosophical Essays, Taipeh: Linking Publishing Co. Ltd., 1980b, mit folgenden Abhandlungen:

- (1) „A Philosophical Glimpse of Man and Nature in Chinese Culture“;
- (2) „The World and the Individual in Chinese Metaphysics“;
- (3) „The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology“;
- (4) „The Essence of Wang Yangming’s Philosophy in a Historical Perspective“;
- (5) „Poetry and Life“;
- (6) „Cross-Cultural Comparisons“;
- (7) „Some Aspects of Chinese Thought – Philosophical and Religious“;
- (8) „West and East Meet on the Ground of Art“;
- (9) „The Philosophical Assemblage“;
- (10) „The Problem of Unity in the Philosophy of Plato“.

Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development, Taipeh: Linking Publishing Co. Ltd., 1981.

Chinesisches Gesamtwerk (13 Bände)

- Zhongguo rensheng zhexue* 中国人生哲学 [Die Chinesische Philosophie des Lebens], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005a.
- Fang Dongmei yanjiangji* 方东美演讲集 [Die Vorträge Fang Dongmeis], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005b.
- Sheng sheng zhi de* 生生之德 [Kreativität in Menschen und Natur], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005c.
- Kexue zhexue yu rensheng* 科学哲学与人生 [Wissenschaft, Philosophie und Leben], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005d.
- Yuanshi rujia daoia zhexue* 原始儒家道家哲学 [Philosophie des ursprünglichen Konfuzianismus und des ursprünglichen Taoismus], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005e.
- Xin rujia zhexue shiba jiang* 新儒家哲学十八讲 [Achtzehn Vorträge über die Philosophie des Neo-Konfuzianismus], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005f.
- Jian bai jing she shiji* 坚白精舍诗集 [Im festen und weißen Studierzimmer: die gesamten poetischen Werke von Fang Dongmei], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005g.
- Huayanzong zhexue (shang)* 华严宗哲学(上) [Philosophie der Huayan-Schule des Buddhismus, Teil I], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005h.
- Huayanyong zhexue (xia)* 华严宗哲学(下) [Philosophie der Huayan-Schule des Buddhismus, Teil II], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005i.

Zhongguo dacheng foxue (shang) 中国大乘佛学(上) [Philosophie des Mahayana-Buddhismus, Teil I], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005j.

Zhongguo dacheng foxue (xia) 中国大乘佛学(下) [Philosophie des Mahayana-Buddhismus, Teil II], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005k.

Zhongguo zhexue zhi jingshen ji qi fazhan (shang) 中国哲学之精神及其发展(上) [Chinesische Philosophie: Ihr Geist und ihre Entwicklung, Teil I], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005l.

Zhongguo zhexue zhi jingshen ji qi fazhan (xia) 中国哲学之精神及其发展(下) [Chinesische Philosophie: Ihr Geist und Ihre Entwicklung, Teil II], revidierte Ausgabe, Taipeh: The Liming Cultural Enterprise Co. Ltd., 2005m.

Chinesische Klassiker

Daodejing 道德经

Zhu Qianzhi 朱谦之: *Laozi jiaoshi* 老子校释, *Xinbian zhuzi jicheng* 新编诸子集成, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 2000.

Guanzi 管子

Li Xiangfeng 黎翔凤: *Guanzi jiaozhu* 管子校注, *Xinbian zhuzi jicheng* 新编诸子集成, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 2004.

Liezi 列子

Yang Bojun 杨伯峻: *Liezi jishi* 列子集释, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 1985.

Liji 礼记

Zheng Xuan 郑玄: *Liji zhengyi* 礼记正义, *Shisanjing zhushu* 十三经注疏, Beijing: Beijing daxue chubanshe 北京大学出版社, 2000.

Lunyu 论语

Lunyu 论语, in: *Zhuzi jicheng* 诸子集成, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 1957.

Mengzi 孟子

Jiao Xun 焦循: *Mengzi zhengyi* 孟子正义, *Xinbian zhuzi jicheng* 新编诸子集成, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 2004.

Mozi 墨子

Sun Yirang 孙诒让: *Mozi xian gu* 墨子闲诂, *Xinbian zhuzi jicheng* 新编诸子集成, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 2001.

Xunzi 荀子

Wang Xianqian 王先谦: *Xunzi ji jie* 荀子集解, *Xinbian zhuzi jicheng* 新编诸子集成, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 1997.

Yijing 易经 Buch der Wandlungen.

Gao Heng 高亨: *Zhouyi dazhuan jinzhu* 周易大传今注, Jinan: Qilu shushe 齐鲁书社, 1983.

Zhuangzi 庄子

Guo Qingfan 郭庆藩: *Zhuangzi jishi* 庄子集释, *Xinbian zhuzi jicheng* 新编诸子集成, Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 1985.

- Bauer, Wolfgang: *Geschichte der chinesischen Philosophie*, München: Verlag C.H. Beck, 2009.
- Bergson, Henri: *Schöpferische Entwicklung*, übers. von Gertrud Kantorowicz, Jena: Diederichs Verlag, 1921.
- Brück, Michael von / Whalen Lai: *Buddhismus und Christentum: Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München: Beck, 2000.
- Capelle, Wilhelm: *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, Berlin: Akademie Verlag, 1958
- Cassirer, Ernst, *An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, 1966.
- Chen Fu 陈复: „Fang Dongmei xiansheng dui Wang Yangming xin xue de pingjia – you jiti zhuyi de jiaodu lai renshi“ 方东美先生对王阳明心学的评价——由机体主义的角度来认识 [Fang Dongmeis Einschätzung von Wang Yangmings Herzlehre – Erkenntnis aus dem Standpunkt des Organismus], in: Zhang Xinming 张新明 (Hrsg.): *Renwen shijie: quyue/chuantong/wenhua* 人文世界: 区域 / 传统 / 文化 (第四辑) [Die Kulturelle Welt: Region / Tradition / Kultur], Bd. IV. Chengdu: Sichuan chubanshe 四川出版集团巴蜀书社, 2011, S. 3-53.
- Cheng Zhongying 成中英: *Zhongguo wenhua de xiandaihua yu shijiehua* 中国文化的现代化与全球化 [Die Modernisierung und Globalisierung der chinesischen Kultur], Beijing: Zhongguo heping chubanshe 中国和平出版社, 1988.
- Cheng Zhongying 成中英: „Lun Fang Dongmei zhexue de benti jigou“ 论方东美哲学的本体架构 [Über die ontologische Struktur der Philosophie Fang Dongmeis], in: Executive Committee of the International Symposium on Thomé H. Fang's Philosophy (Hrsg.): *Fang Dongmei xiansheng de zhexue* 方东美先生的哲学 [Die Philosophie des Herrn Fang Dongmei], Taipeh: Youshi wenhua shiye gongsi 幼狮文化事业公司, 1989, S. 77-89.
- Cheng Zhongying 成中英: *Zhishi yu jiazhi – Cheng Zhongying xinruxue lunzhu jiyao* 知识与价值——成中英新儒学论著辑要 [Wissen und Wert – wichtige neu-konfuzianische Abhandlungen von Cheng Zhongying], Beijing: Zhongguo guangbo dianshi chu-

- banshe 中国广播电视出版社, 1996.
- Copley, Antony R. H.: „Radhakrishnan, Sir Sarvepalli (1888–1975)“, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004; online edn, Jan 2011 [http://www.oxforddnb.com/view/article/31577, accessed 18 Nov 2012]
- De Groot, Jan Jakob Maria: *Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*, Berlin: Verlag von Georg Reimer, 1918.
- Defoort, Carine: „Kosmologie“, in: Staiger, Brunhild / Stefan Friedrich / Hans-Wilm Schütte (Hrsg.): *Das große China-Lexikon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Sonderausgabe 2008, S. 402-405.
- Deng Liqun 邓利群: „Shengsheng buyi de daode yuandi he yishu yijing – yuzhou, shengming, yishu sanzhe zai Fang Dongmei shengming meixue zhong de guanxi“ 生生不已的道德园地和艺术意境——宇宙、生命、艺术三者在中国生命美学中的关系 [On Fang Dongmei's Thinking about the Relations among Universe, Life and Art], in: *Jiaxing xueyuan xuebao* 嘉兴学院学报 [Journal of Jiaying University], 4 (2008), S. 22-27.
- Dierse, Ulrich: „Theismus“, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel, 1998, S. 1054-1059.
- Dong Defu 董德福: *Shengming zhexue zai Zhongguo* 生命哲学在中国 [Lebensphilosophie in China], Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe 广东人民出版社, 2001.
- Du Baorui 杜保瑞: „Fang Dongmei dui Zhongguo dacheng fojiao yi zongjiao yi zhexue de jiben lichang“ 方东美对中国大乘佛教亦宗教亦哲学的基本立场 [Fang Dongmeis philosophischer Standpunkt über den chinesischen Mahayana-Buddhismus als Religion und Philosophie], in: *Shida Xuebao Yuyan yu wenxue lei* 师大学报语言与文学类 [Journal of National Taiwan Normal University: Linguistics & Literatur], 9 (2011), S. 1-31.
- Eisler, Rudolf: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin: Mittler, 1904.
- Executive Committee of the International Symposium on Thomé H. Fang's Philosophy (Hrsg.): *Fang Dongmei xiansheng de zhexue* 方东美先生的哲学 [Die Philosophie des Herrn Fang Dongmei], Taipeh: Youshi wenhua shiye gongsi 幼狮文化事业公司, 1989.

- Feng Huxiang 冯沪祥: *Fang Dongmei xiansheng de zhexue dianxing* 方东美先生的哲学典型 [Das philosophische Schema von Herrn Fang Dongmei], Taipeh: Taiwan xuesheng shuju 台湾学生书局, 2007.
- Forke, Alfred: *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*, München / Berlin: Verlag von Oldenbourg, 1927.
- Fu Changzhen 付长珍: „Sheng sheng zhi jing – Fang Dongmei de shengming lixiang“ 生生之境——方东美的生命理想 [Zustand der Kreativität – Über Fang Dongmeis Lebensideal], in: *Qilu xuekan* 齐鲁学刊 [Qilu Journal], 3 (2008), S. 11-15.
- Fu Peirong 傅佩荣 / Liang Yancheng 梁燕城: „Fang Dongmei xuetong yu dui ru dao de houxiandai quanshi“ 方东美学统与对儒道的后现代诠释 [Die Schule Fang Dongmeis und die postmoderne Interpretation zu Ruismus und Taoismus], in: *Wenhua Zhongguo* 文化中国 [Cultural China], 1 (2005), S. 4-14.
- Fu Peirong 傅佩荣: „Yidai dazhe Fang Dongmei laoshi“ 一代大哲方东美老师 [Ein großer Philosoph – Fang Dongmei], in: *Zhexue yu wenhua* 哲学与文化 [Monthly Review of Philosophy and Culture], 8 (1977), S. 89-92.
- Fu Peirong 傅佩荣: „Guangda hexie de zhexue jingjie – Fang Dongmei quanji jiaodingban jieshao“ 广大和谐的哲学境界——《方东美全集》校订版介绍 [Der allumfassende und harmonische philosophische Bereich – Einführung in die revidierte Ausgabe des Gesamtwerk von Fang Dongmei], in: *Fang Dongmei quanji* 方东美全集 [Gesamtwerk von Fang Dongmei], Taipeh: Liming wenhua shiye 黎明文化事业, 2005, S. 6-31.
- Gawlick, Günter: „Deismus“, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel, 1972, S. 44-47.
- Geldsetzer, Lutz / Hong Handing: *Chinesische Philosophie. Eine Einführung*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2008.
- Gernet, Jacques: *Die chinesische Welt: Die chinesische Welt von den Anfängen bis zur Jetztzeit*, aus dem Französischen übersetzt von Regine Kappeler, Berlin: Suhrkamp Verlag, 1988.
- Graf, Olaf: *Tao und Jen. Sein und Sollen im sunghinesischen Monismus*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1970.

- Granet, Marcel: *Das Chinesische Denken. Inhalt – Form - Charakter*, übersetzt von Manfred Porkert, Berlin: Suhrkamp Verlag, 1985.
- Grawe, Christian: „Homo creator“, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel, 1974, S. 1173.
- Grawe, Christian: „Homo faber“, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel, 1974, S. 1173-1175.
- Grawe, Christian: „Homo sapiens“, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel, 1974, S. 1178-1179.
- Hahn, Lewis E.: „Thomé Fang and the Spirit of Chinese Philosophy“, in: Executive Committee of the International Symposium on Thomé H. Fang’s Philosophy (Hrsg.): *Philosophy of Thomé H. Fang*, Taipeh: Youth Cultural Enterprise, 1989, S. 9-20.
- Hauskeller, Michael: *Alfred North Whitehead – Zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag, 1994.
- He Lin 贺麟: *Xiandai xifang zhexue jiangyanji* 现代西方哲学讲演集 [Die Vorträge über die moderne abendländische Philosophie], Shanghai: Shanghai renmin chubanshe 上海人民出版社, 1984.
- Hermann, Marc: „A critical evaluation of Fang Dongmei’s Philosophy of Comprehensive Harmony“, in: *Journal of Chinese Philosophy. Modern and Contemporary Chinese Hermeneutics* 34 (2007), S. 59-97.
- Hu Jun 胡军: „Fang Dongmei zhexue sixiang de daoia jingshen“ 方东美哲学思想的道家精神 [Taoistischer Geist der philosophischen Idee von Fang Dongmei], in: *Zhongguo zhexueshi* 中国哲学史 [History of Chinese Philosophy], 1(2000), S. 70-76.
- Hu Jun 胡军: „Ye lun Fang Dongmei zhexue sixiang de rujia jingshen – Jian da Jiang Guobao xiansheng“ 也论方东美哲学思想的儒家精神——兼答蒋国保先生 [Auch über den Konfuzianischen Geist der Philosophie von Fang Dongmei – Sowie Antwort auf Herrn Jiang Guobao], in: *Zhongguo zhexueshi* 中国哲学史 [History of Chinese Philosophy], 4(2001), S. 101-110.
- Hu Jun 胡军: „Ye lun Fang Dongmei zhexue sixiang de lilun guiqū – Jian da Yu Bingyi xiansheng“ 也论方东美哲学思想的理论归趣——兼答余秉颐先生 [Das theoretische Interesse der Philosophie Fang Dongmeis – Diskussion mit Herrn Yu Bingyi],

- in: *Xueshu yuekan* 学术月刊 [Academic monthly], 5(2004), S. 43-49.
- Huang Jiande 黄见德: „Fang Dongmei de shengming benti lun ji qi huitong zhong xi zhexue de jian zong dao xiang shu ping“ 方东美的生命本体论及其会通中西哲学的兼综导向述评 [Anmerkung zu Fang Dongmeis Lebensontologie und ihre Anpassung an die westliche Philosophie], in: *Huazhong keji daxue xuebao* 华中科技大学学报 (社会科学版) [Journal of Huazhong University of Science and Technology (Social Science Edition)], 2 / 2001, S. 33-38.
- Jiang Guobao 蒋国保 / Yu Bingyi 余秉颐: *Fang Dongmei sixiang yanjiu* 方东美思想研究 [Studie zu der Philosophie Fang Dongmeis], Tianjin: Tianjin renmin chubanshe 天津人民出版社, 2004.
- Jiang Guobao 蒋国保: „Fang Dongmei zhexue sixiang de rujia jingshen – Jian yu Hu Jun jiaoshou shangque“ 方东美哲学思想的儒家精神——兼与胡军教授商榷 [Konfuzianischer Geist der Philosophie von Fang Dongmei – Diskussion mit Prof. Hu Jun], in: *Zhongguo zhexueshi* 中国哲学史 [History of Chinese Philosophy], 2(2001), S. 107-113.
- Jiang Guobao 蒋国保: „Fang Dongmei lun Zhongguo zhexue de xiandai zouxiang“ 方东美论中国哲学的现代走向 [Fang Dongmei über die moderne Entwicklung der chinesischen Philosophie], in: *Xueshujie* 学术界 [Academics in China], 1(2002), S. 196-204.
- Jiang Guobao 蒋国保: „„Jiti zhuyi‘ yu ‚erfen duili‘ de jingshen beifan – Fang dongmei dongxi zhexue bijiaoguan jueao“ “机体主义”与“二分对立”的精神悖反——方东美东西哲学比较观抉奥 [Antinomie des „Organismus“ und „Bifurkation“ – Analyse des Vergleichs der östlichen und westlichen Philosophie von Fang Dongmei], in: *Xueshu tansuo* 学术探索 [Academic Exploration], 2 (2003), S. 11-15.
- Kern, Martin: „Die Anfänge der Chinesischen Literatur“, in: Reinhard Emmerich (Hrsg.): *Chinesische Literaturgeschichte*, Stuttgart / Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2004, S. 1-87.
- Keyserling, Hermann: *Schöpferische Erkenntnis*, Darmstadt: Reichl Verlag, 1922.

- Kirchner, Friedrich / Carl Michaëlis: *Kirchner's Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*. Fünfte Auflage. Neubearbeitung von Dr. Carl Michaëlis, Leipzig: Dürr'sche Buchhandlung, 1907.
- Kubin, Wolfgang: „Auf der Suche nach der verlorenen Gottheit oder der Mensch in der chinesischen Literatur“, in: Zbigniew Wesolowski (Hrsg.): *Symposiums-Beiträge: Drittes Internationales Sinologisches Symposium der Katholischen Fu Jen Universität: Personen- und Individuumsbegriff in China und im Westen – Der Beitrag der Bonner Sinologischen Schule um Professor Rolf Trauzettel, 25.- und 26. November 2005*, Taipeh: Fu Jen Daxue Chubanshe, 2006, S. 151-174; auf Chinesisch: „Zai shen yu ren zhi jian: Xunzhao Zhongguo wenxue zhong shiqu de shen huo guanzhu Zhongguo wenxue zhong de ren“ 在神与人之间：寻找中国文学中失去的神或关注中国文学中的人, in: ebd., S. 175-188.
- Kubin, Wolfgang: „Religion and History. Towards the Problem of Faith in Chinese Tradition. A Pamphlet“, in: *Orientierungen* 2/2007, S. 17-27.
- Kubin, Wolfgang: „Vox clamantis in deserto. The worldly faces of Jesus Christ: China and the West“, in: Roman Malek (Hrsg.): *The Chinese Faces of Jesus Christ*, Nettetal: Steyler Verlag, 2007b (= Monumenta Serica Monograph Series; L/3b), S. 1577-1587.
- Kubin, Wolfgang: „Niemand, der mich kennt. Konfuzius und der Himmel“, in: *minima sinica* 2/2009, S. 15-23.
- Kubin, Wolfgang: *Konfuzius. Gespräche*, ausgewählt, übersetzt und kommentiert, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2011 (= Klassiker des chinesischen Denkens; 1).
- Kümmel, Friedrich: *Über den Begriff der Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1962.
- Lai, Pan-Chiu, „Trinitarische Perichorese und Hua-yen Buddhismus“, in: Mühling, Markus / Martin Wendte (Hrsg.): *Entzogenheit in Gott. Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität*, Utrecht: Ars Disputandi, 2005, S. 45-61.
- Li Anze 李安泽: *Shengming lijing yu xingershangxue - Fang Dongmei zhaxue de chanshi yu piping* 生命理境与形而上学——方东美哲学的阐释与批评 [Der Bereich des Lebens und die Metaphysik – Interpretation und Kritik der Philosophie Fang Dongmeis], Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中国社会科学出版社, 2007.

- Li Anze 李安泽: „Guangda hexie de zhexue – Fang Dongmei de Huayan Zong zhexue tanjiu“ 广大和谐的哲学——方东美的华严宗哲学探究 [Philosophie der allesumfassenden Harmonie – Untersuchung über die Philosophie der Huayan-Schule des Buddhismus von Fang Dongmei], in: *Zhexue yanjiu* 哲学研究 [Philosophical Researches], 11(2007), S. 49-53.
- Li Anze 李安泽: „Fang Dongmei foxue sixiang ji qi xiandai jingshen“ 方东美佛学思想及其现代精神 [Das buddhistische Gedanken Fang Dongmeis sowie sein moderner Geist], in: *Zongjiaoxue yanjiu* 宗教学研究 [Religious Studies], 2 (2008), S. 84-90.
- Li Anze 李安泽: „Fang Dongmei shengming ben ti zhexue tanyuan“ 方东美生命本体哲学探源 [Der Ursprung der Lebensontologie Fang Dongmeis], in: *Zhexue yanjiu* 哲学研究 [Philosophical Researches], 9 (2009), S. 57-62.
- Li Chunjuan 李春娟: „Fang Dongmei shengming zhexue chanshi“ 方东美生命哲学阐释 [Über Fang Dongmei's Lebensphilosophie], in: *Nanjing linye daxue xuebao* 南京林业大学学报 (人文社会科学版) [Journal of Nanjing Forestry University (Humanities and Social Sciences)], 3 / 2006, S. 30-35.
- Li Chunjuan 李春娟: *Fang Dongmei shengming meixue yanjiu* 方东美生命美学研究 [Studie zur Lebensästhetik von Fang Dongmei], Dissertation der Universität Zhejiang, 2007.
- Li Huanming 李焕明 (Hrsg.): *Fang Dongmei xiansheng zhexue jiayan* 方东美先生哲学嘉言 [Philosophische Worte von Herr Fang Dongmei], Taipeh: Wen shi zhe chubanshe 文史哲出版社, 1992.
- Liu Shuxian 刘述先: „Fang Dongmei xiansheng zhexue sixiang gaishu“ 方东美先生哲学思想概述 [Ein Überblick über das philosophische Denken Fang Dongmeis], in: Zhu Chuanyu 朱传誉 (Hrsg.): *Fang Dongmei zhuanji ziliao* 方东美传记资料 [Die biographischen Materialien Fang Dongmeis], Taipeh: Tianyi chubanshe 天一出版社, 1985.
- Liu Shuxian 刘述先: „Fang Dongmei zhuan“ 方东美传 [Biographie Fang Dongmeis], in: *Zhonghua minguo shigao: guo shi ni zhuan* 中华民国史稿: 国史拟传 [Beiträge zur Geschichte der Republik China: Entwurf der Nationalgeschichte], Band 10, Taipeh: Guoshi guan 国史馆, 2001, S. 87-113.

- Liu Shuxian 刘述先: „Fang Dongmei de shengming zhexue yu wenhua lixiang“ 方东美的生命哲学与文化理想 [Lebensphilosophie und kulturelle Vision von Fang Dongmei], in: Huang Zhaoqiang 黄兆强 (Hrsg.): *Ershi shiji renwen dashi de fengfan yu sixiang – zhongye* 二十世纪人文大师的风范与思想——中叶 [Ausstrahlung der Denker des 20. Jahrhunderts und ihre Hauptgedanken – mittlere Periode], Taipeh: Taiwan xuesheng shuju 台湾学生书局, 2007, S. 1-13.
- Luo Guang 罗光: „Fang Dongmei de zhexue sixiang“ 方东美的哲学思想 [Fang Dongmeis philosophische Gedanken], in: Executive Committee of the International Symposium on Thomé H. Fang's Philosophy (Hrsg.): *Fang Dongmei xiansheng de zhexue* 方东美先生的哲学 [Die Philosophie des Herrn Fang Dongmei], Taipeh: Youshi wenhua shiye gongsi 幼狮文化事业公司, 1989, S. 283-309.
- Maier, Bernhard: „Pantheismus I.“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 25, Herausgeber: Horst Robert Balz, James K. Cameron, Wilfried Härle u.a., Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995, S. 627-641.
- Malek, Roman: *Das Tao des Himmels: die religiöse Tradition Chinas*, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1996.
- Marquard, Odo: „Anthropologie“, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel, 1971, S. 362-374.
- Mou Zhongjian 牟钟鉴 / Zhang Jian 张践: *Zhongguo zongjiao tongshi* 中国宗教通史 [Die gesamte Geschichte der chinesischen Religion], Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中国社会科学出版社, 2007.
- Mou Zhongjian 牟钟鉴: *Ruxue jiazhi de xin tansuo* 儒学价值的新探索 [Neue Forschung des Wertes des Konfuzianismus], Jinan: Qi lu shushe 齐鲁书社, 2001.
- Notz, Klaus-Josef: „Verdienstübertragung“, in: ders. (Hrsg.): *Das Lexikon des Buddhismus. Grundbegriffe, Traditionen, Praxis*, Freiburg / Basel / Wien: Verlag Herder, 1998.
- Otsuka, Yutaka: „Hochschulwesen“, in: Staiger, Brunhild / Stefan Friedrich / Hans-Wilm Schütte (Hrsg.): *Das große China-Lexikon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Sonderausgabe 2008, S. 310-313.
- Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: C.H. Beck, 2004.

- Park, Jongmae K.: *Die Lehren des Gautama Buddha. Eine Einführung in den Buddhismus*, Wien: Lit Verlag, 2006.
- Pflug, Günther: „Elan vital“, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel, 1972, S. 437-439.
- Pracher, Günter-Manfred: *Die Frage nach Gott: Der Mensch zwischen Glaube, Hoffnung und Verzweiflung*, München: Grin Verlag, 2009.
- Puntigam, Roland Andreas: „Urknall“, in: Greulich, Walter (Hrsg.): *Lexikon der Physik*, Bd. 5, Heidelberg, 2000, S. 350-351.
- Qin Ping 秦平: *Dajia jingyao: Fang Dongmei* 大家精要: 方东美 [Die wesentliche Idee des großen Denkers: Fang Dongmei], Kunming: Yunnan jiaoyu chubanshe 云南教育出版社, 2008.
- Qin Xianci 秦贤次: „Fang Dongmei xiansheng yu shaonian Zhongguo xuehui“ 方东美先生与少年中国学会 [Herr Fang Dongmei und das Junge China], in: Yang Shiyi 杨士毅 (Hrsg.): *Fang Dongmei xiansheng jinianji* 方东美先生纪念集 [Fang Dongmei zum Gedenken. Ein Sammelband], Taipeh: Zhengzhong shuju 正中书局, 1982, S. 36-40.
- Reiter, Florian C.: *Religionen in China. Geschichte, Alltag, Kultur*, München: Beck, 2002.
- Riepe, Dale M.: „The cosmological-axiological philosophy of Thomé Fang“, in: Executive Committee of the International Symposium on Thomé H. Fang's Philosophy (Hrsg.): *Philosophy of Thomé H. Fang*, Taipeh: Youth Cultural Enterprise, 1989, S. 141-150.
- Ritz, Eberhard: „Entfremdung“, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel, 1972, S. 509-525.
- Scheerer, Eckart: „Organismus“ II, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Basel, 1984, S. 1336-1348.
- Scheler, Max: „Mensch und Geschichte“, in: Ders.: *Späte Schriften*, Studienausgabe, herausgegeben von Manfred Frings, Bonn: Bouvier Verlag, 3. Aufl. 1995, S. 120-144.
- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn: Bouvier Verlag, 18. Aufl. 2010.
- Schmidt-Glintzer, Helwig: *Kleine Geschichte Chinas*, Frankfurt: Fischer Verlag, 2010.
- Schröder, Winfreid / Günter Lanczkowski: „Pantheismus“, in: Ritter, Joachim / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7,

Basel, 1989, S. 59-64.

Shen Qingsong 沈清松: „Shengsheng zhexue zhi yunlü“ 生生哲学之韵律 [Rhythmus der Philosophie der Kreativität], in: Yang Shiyi 杨士毅 (Hrsg.): *Fang Dongmei xiansheng jinianji* 方东美先生纪念集 [Fang Dongmei zum Gedenken. Ein Sammelband], Taipeh: Zhengzhong shuju 正中书局, 1982, S. 338-343.

Shen Suzhen 沈素珍 / Qian Gengsen 钱耕森: „Fang Dongmei lun Wang Yangming zhexue: jiti Zhuyi zhexue“ 方东美论王阳明哲学: 机体主义哲学 [Fang Dongmei über die Philosophie Wang Yangmings: die Philosophie des Organismus], in: *Zhexue dongtai* 哲学动态 [Philosophical Trends], 7 (2010), S. 56-60.

Shi Baoguo 施保国: „Shoujia Fang Dongmei yanjiusuo zai Anhui chengli“ 首家方东美研究所在安徽成立 [Die Begründung des ersten Instituts für die Forschung zu Fang Dongmei in Anhui], in: *Zhongguo Shehui Kexueyuan Bao* 中国社会科学院报 [Chinese Academy of Social Sciences Review], 23.10.2008.

Shi Baoguo 施保国: *Fang Dongmei lun daojia sixiang* 方东美论道家思想 [Fang Dongmei über taoistisches Denken], Dissertation der Universität Anhui, 2010.

Shi Yanfeng 石衍丰: „Shi xi Zhongguo chuantong shenxue de san da zongjiao yishi“ 试析中国传统神学的三大宗教意识 [An Analysis of Three Major Religious Consciousnesses of the Traditional Chinese Theology], in: *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 [Studies in World Religions] 2 (1995), S. 11-20.

Skirke, Ulf: *Technologie und Selbstorganisation. Zum Problem eines zukunftsfähigen Fortschrittsbegriffs*, Hamburg, Universität Dissertation 1997.

Staiger, Brunhild: „Bewegung des 4. Mai“, in: Staiger, Brunhild / Stefan Friedrich / Hans-Wilm Schütte (Hrsg.): *Das große China-Lexikon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Sonderausgabe 2008, S. 89-92.

Sun Qingping 孙庆平: „„Ke xuan lunzhan“ dui Zhongguo xiandai zhexue de yiyi“ „科玄论战“对中国现代哲学的意义 [„Wissenschaft-Philosophie-Kontroverse“ und ihre Bedeutung für die moderne chinesische Philosophie], in: *Daqing shifan xueyuan xuebao* 大庆师范学院学报 [Journal of Daqing Normal University], 3 (2005), S. 25-26.

Sun Xiaojin 孙小金: „Lun Fang Dongmei de fojiao guan“ 论方东美的佛教观 [Über Fang

- Dongmei's Auffassung von Buddhismus], in: *Zhongzhou xuekan* 中州学刊 [Academic Journal of Zhongzhou], 2 (2006), S. 132-134.
- Sun, George C. H. / James W. Kidd: „Philosophical anthropology: Ernst Cassirer, Max Scheler and Thomé Fang“, in: Executive Committee of the International Symposium on Thomé H. Fang's Philosophy (Hrsg.): *Philosophy of Thomé H. Fang*, Taipeh: Youth Cultural Enterprise, 1989, S. 25-34.
- Suncrates: „A brief chronology of the life of Thomé H. Fang (1899-1977)“, in: *Comprehensive Harmony. International Journal for Comparative Philosophy and Culture*. Thomé H. Fang Institute, Nr. 27
- Suncrates: „Thomé H. Fang, The Man and His Career – A Profile“, in: *Fang Dongmei, Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, Taipeh: Linking Publishing Co. Ltd., 1980, Appendix I, S. 525-530.
- Suncrates: „Why Thomé H. Fang? – A great Eastern ally of Process thought“, presented to Thomé H. Fang Seminar. Center for Process studies. School of Theology. Claremont, California, 5. April 2005. Nr. 4.
- Suzuki, Daisetz Teitaro: *Wesen und Sinn des Buddhismus – Ur-Erfahrung und Ur-wissen*. Aus dem Englischen von Ernst Schönwiese, Freiburg im Breisgau / Basel / Wien: Herder, 1993.
- Teilhard de Chardin, Pierre: *Der Mensch im Kosmos*, aus dem Französischen übertragen von Othon Marbach, München: Verlag C.H. Beck, 1959.
- Tillich, Paul: *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Brothers, 1957.
- Tillich, Paul: *Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit*. Hamburg: Furche Verlag, 1962.
- Trauzettel, Rolf: „Shujing“, in: Jens, Walter / Rudolf Radler (Hrsg. / Redaktion): *Kindlers Neues Literatur Lexikon*, Band 19, München: Kindler Verlag, 1992, S. 493-494.
- Vollmer, Wilhelm: „Baccus“, in: ders., *Wörterbuch der Mythologie*, neu bearbeitet von Dr. W. Binder. Dritte Auflage. Stuttgart: Hoffmann'sche Verlagsbuchhandlung, 1874, S. 89-93.
- Wan Xiaoping 宛小平: „Fang Dongmei yu Huaitehai zhexue“ 方东美与怀特海哲学 [Fang Dongmei und die Philosophie Whiteheads], in: *Renwen Zhongguo xuebao* 人文中国

- 学报 [Sino-Humanitas], 14 (2008), S. 271-286.
- Wan Xiaoping 宛小平: *Fang Dongmei yu zhongxi zhexue* 方东美与中西哲学 [Fang Dongmei und die chinesische und die abendländische Philosophie], Hefei: Anhui daxue chubanshe 安徽大学出版社, 2008.
- Wang Xinchun 王新春 / Liu Guangben 刘光本: „Yi Zhuan ‚renwen hua cheng‘ de jiazhi lixiang“ 《易传》“人文化成”的价值理想 [Das Wertideal der Humanisierung des Buches der Wandlungen], in: *Shandong daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 山东大学学报 (哲学社会科学版) [Journal of Shandong University (Philosophy and Social Sciences)], 4 (2000), S. 58-63.
- Wenzel-Teuber, Katharina: „Statistisches Update 2012 zu Religionen und Kirchen in der Volksrepublik China und in Taiwan“, in: *China Heute XXXII* (2013) , S. 24-36.
- Whitehead, Alfred North: *Process and Reality. An essay in cosmology*, corrected edition, herausgegeben von David R. Griffin / Donald W. Sherburne, New York: The free Press, 1978; deutsche Übersetzung: *Prozess und Realität: Entwurf einer Kosmologie*, übersetzt von Hans-Günter Holl, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Wilhelm, Richard: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Übersetzt von Richard Wilhelm, Düsseldorf / Köln: eugen Diederichs Verlag, 1972.
- Wilhelm, Richard: *Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Die Lehren der Philosophen Liä Yü Kou und Yang Dschu*. Aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm, Stuttgart: Europ. Bildungsgemeinschaft, 1980.
- Wilhelm, Richard: *Das Buch der Riten. Li Gi: Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche*. Aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Richard Wilhelm, Düsseldorf / Köln: Diederichs, 1981.
- Wilhelm, Richard: *Mong Dsi: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*. Aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm, Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1982.
- Wilhelm, Richard: *I Ging: Das Buch der Wandlungen*. Aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm, Köln: Anaconda Verlag, 2007 (Die Originalausgabe erschien 1924 im Eugen Diederichs Verlag in Jena).

- Wilhelm, Richard: *Chinesische Philosophie. Eine Einführung*, Wiesbaden: Marix Verlag, 2007.
- Wollgast, Siegfried: *Deus sive natura: zum Pantheismus in der europäischen Philosophie- und Religionsgeschichte*, Berlin: Trafo Verlag, 1999.
- Wong, Joseph H.: „*Homo nobilis* and Christ the Perfect Man. Fang Tung-mei, Karl Rahner, and the Chinese Face of Jesus“, in: Roman Malek (Hrsg.): *The Chinese Faces of Jesus Christ*, Nettetal: Steyler Verlag, 2007 (= Monumenta Serica Monograph Series; L/3b), S. 1527-1554.
- Wu Sen 吴森: *Bijiao zhexue yu wenhua* 比较哲学与文化 [Vergleichende Philosophie und Kultur], Taipeh: Dongda tushu gongsi 东大图书公司, 1978.
- Xue Xiaoxia 薛晓霞: *Fang Dongmei shengming bentilun sixiang yanjiu* 方东美生命本体论思想研究 [Studie zum Lebensontologie von Fang Dongmei], Magisterarbeit der Universität Shanxi, 2010.
- Yang Guorong 杨国荣: „Rensheng yiyi de zhexue chensi – Fang Dongmei sixiang lunlüe“ 人生意义的哲学沉思——方东美思想论略 [Das philosophische Nachdenken über den Sinn des Lebens – Besprechung von Fang Dongmeis Philosophie], in: *Jinan xuebao* 暨南学报 (哲学社会科学版) [Jinan Journal (Philosophy & Social Science Edition)], 4 (1992), S. 1-9.
- Yang Qingkun 杨庆堃 (C.K. Yang): *Zhongguo shehui zhong de zongjiao – zongjiao de xiandai gongneng yu qi lishi yinsu zhi yanjiu* 中国社会中的宗教——宗教的现代社
会功能与其历史因素之研究, Übersetzt von Fan Lizhu 范丽珠, Shanghai: Shanghai renmin chubanshe 上海人民出版社, 2006. (Ursprünglich Titel des Buches: *Religion in Chinese Society: A study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961.)
- Yang Shiyi 杨士毅 (Hrsg.): *Fang Dongmei xiansheng jinianji* 方东美先生纪念集 [Fang Dongmei zum Gedenken. Ein Sammelband], Taipeh: Zhengzhong shuju 正中书局, 1982.
- Yao Binbin 姚彬彬: „Jin xiandai xinrujia de huayan sixiang tanxi“ 近现代新儒家的华严思想探析 [Forschung über die Philosophie der Huayan-Schule von den Neu-

- Konfuzianern der modernen Zeit], in: *Guizhou daxue xuebao* 贵州大学学报 (社会科学版) [Journal of Guizhou University (Social Sciences)], 2 (2012), S. 17-23.
- Yi Xianrong 易宪容: „Qing yu li de jiaorong – lun Fang Dongmei de ren de xueshuo“ 情与理的交融——论方东美的人的学说 [Integrierung von Emotion und Ratio – Fang Dongmeis Theorie vom Menschen], in: *Hunan shifan daxue shehui kexue xuebao* 湖南师范大学社会科学学报 [Journal of Hunan Normal University – Social Science], 4 (1991), S. 10-14.
- Yu Bingyi 余秉颐: „Fang Dongmei lun zhongguo zhexue de ‚jiti zhuyi‘“ 方东美论中国哲学的“机体主义” [Fang Dongmei über den „Organismus“ in der chinesischen Philosophie], in: *Xueshu yuekan* 学术月刊 [Academic monthly], 3 (1999), S. 61-64, 113.
- Yu Bingyi 余秉颐: „Chu ru dongxi zhexue wushi nian – Fang Dongmei de xueshu shengya“ 出入东西哲学五十年——方东美的学术生涯 [Fünfzig Jahre Leben mit östlicher und abendländischer Philosophie – die akademische Laufbahn Fang Dongmeis], in: *Xueshujie* 学术界 [Academics in China], 2(2000), S. 208-214.
- Yu Bingyi 余秉颐: „Fang Dongmei Zhexue sixiang de lilun guiqiu – Yu Hu Jun xiansheng shangque“ 方东美哲学思想的理论归趣——与胡军先生商榷 [theoretische Intention der Philosophie von Fang Dongmei – Diskussion mit Herrn Hu Jun], in: *Xueshu yuekan* 学术月刊 [Academic monthly], 12(2001), S. 43-48.
- Yu Bingyi 余秉颐: „Zhengti yuanrong guangda hexie – Fang Dongmei lun Zhongguo zhexue ziranguan de hexie jingshen“ 整体圆融 广大和谐——方东美论中国哲学自然观的和谐精神 [Fang Dongmei über die Harmonie des Naturverständnisses der chinesischen Philosophie], in: *Hefei xueyuan xuebao* 合肥学院学报 (社会科学版) [Journal of Hefei University (Social Sciences)], 1 / 2009, S. 53-55, 64.
- Yu Yih-Hsien 俞懿娴: „Two Chinese Philosophers and Whitehead Encountered“, in: *Journal of Chinese Philosophy* 32 (2005), S. 239-255.
- Yu Yixian 俞懿娴: „Yuanrong yu jiti – lun Fang Dongmei, Cheng Shiquan er xiansheng de hexin sixiang“ 圆融与机体——论方东美、程石泉二先生的核心思想 [Harmonie und Organismus – über die Kerngedanken von Fang Dongmei und Cheng Shiquan], in: *Kongzi Zanjiu* 孔子研究 [Konfuzius Forschung], 3 (2006), S. 57-65.

- Zhang Chunshen 张春申: *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesischer Theologie*, Freiburg: Herder Verlag, 1984.
- Zhang Chunshen 张春申: *Zhongguo lingxiu chuyi* 中国灵修刍议 [Meine bescheidene Meinung zu der chinesischen Spiritualität], Taipeh: Kuangchi Cultural Group, 2002.
- Zhang Xunyi 张训义: *Fang Dongmei lantu jiti sixiang yanjiu* 方东美蓝图机体思想研究 [Das Diagramm und das organische Denken Fang Dongmeis], Taichung: Baixiang wenhua shiye 白象文化事业, 2010.
- Zhang Zhendong 张振东: „Fang Dongmei de chaoyue guan ji fanshen sixiang“ 方东美的超越观及泛神思想 [Fang Dongmeis Transzendenzauffassung und panentheistische Gedanke] in: Executive Committee of the International Symposium on Thomé H. Fang's Philosophy (Hrsg.): *Fang Dongmei xiansheng de zhexue* 方东美先生的哲学 [Die Philosophie des Herrn Fang Dongmei], Taipeh: Youshi wenhua shiye gongsi 幼狮文化事业公司, 1989, S. 203-211.
- Zong Baihua 宗白华: *Zong Baihua quanji* 宗白华全集 [Gesamtwerk von Zong Baihua], Band 2, Hefei: Anhui jiaoyu chubanshe 安徽教育出版社, 1994.