



THE UNIVERSITY *of* EDINBURGH

Edinburgh Research Explorer

Es bleibt alles in der Familie

Citation for published version:

Gentz, J 2012, Es bleibt alles in der Familie: Eine Geschichte von Reisen in philosophischen Kreisen. in F Ehmcke & M Müller (eds), *Reisen im Zwischenraum – zur Interkulturalität von Kulturwissenschaft: Festschrift für Helmolt Vittinghoff*. Beiträge zur kulturwissenschaftlichen Süd- und Ostasienforschung, vol. 2, Ergon, Würzburg, pp. 55-88 .

Link:

[Link to publication record in Edinburgh Research Explorer](#)

Document Version:

Peer reviewed version

Published In:

Reisen im Zwischenraum – zur Interkulturalität von Kulturwissenschaft

Publisher Rights Statement:

©Gentz, J. (2012). Es bleibt alles in der Familie: Eine Geschichte von Reisen in philosophischen Kreisen. In F. Ehmcke, & M. Müller (Eds.), *Reisen im Zwischenraum – zur Interkulturalität von Kulturwissenschaft: Festschrift für Helmolt Vittinghoff*. (pp. 55-88). (Beiträge zur kulturwissenschaftlichen Süd- und Ostasienforschung; Vol. 2). Würzburg: Ergon.

General rights

Copyright for the publications made accessible via the Edinburgh Research Explorer is retained by the author(s) and / or other copyright owners and it is a condition of accessing these publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

The University of Edinburgh has made every reasonable effort to ensure that Edinburgh Research Explorer content complies with UK legislation. If you believe that the public display of this file breaches copyright please contact openaccess@ed.ac.uk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



Es bleibt alles in der Familie Eine Geschichte von Reisen in philosophischen Kreisen

Joachim Gentz

Deutschland

Meine Geschichte könnte in einem kleinen nordfriesischen Dorf beginnen. 1846 in Langenhorn etwa, einem Dorf an der Westküste des Herzogtums Schleswig. Dort wird am 16. Juli um die Mittagsstunde Friedrich Paulsen als erstes Kind des Bauernpaares Paul und Christine Paulsen geboren, in einem jener langgezogenen strohgedeckten Bauernhäuser, die Storchennester tragen.¹ Die Geschichte könnte auch in einer Stadtwohnung in Potsdam beginnen, wo Wilhelm Windelband am 11. Mai 1848 als Sohn eines preußischen Beamten das Licht der Welt erblickte. Oder an einem der anderen Orte, an denen ein Autor einer der um die Jahrhundertwende weit verbreiteten Philosophiegeschichten geboren wurde, es hätte also ebensogut Leichlingen oder Michelbach an der Bilz sein können, das heute etwa ebenso viele Einwohner zählt wie Langenhorn. Die Geschichte handelt von der Weltumsegelung frühmoderner Philosophiegeschichtsschreibung.

Dass meine Geschichte ausgerechnet in Deutschland beginnt und nicht in Frankreich, Großbritannien oder den USA, hat zwei Gründe. Zum einen wurden zwischen 1810 und 1899 in Deutschland die meisten Philosophiegeschichten der Welt verfasst.² Zum anderen geht die Weltumsegelung abendländischer Philosophiegeschichtsschreibung zuallererst in Richtung Japan, und dort wurde nach einer ersten Übersetzungswelle vornehmlich amerikanischer philosophischer Werke in den 1870er Jahren in den 1880er und 90er Jahren zunehmend deutsche Philosophie gelehrt und übersetzt.³

¹ Vgl. Friedrich Paulsen: *Aus meinem Leben. Jugenderinnerungen*. Jena: Diederichs 1909, S. 1.

² Schneider zählt allein an Erstausgaben 248 Bände deutscher Philosophiegeschichten gegenüber 77 in Großbritannien und 162 in Frankreich. Vgl. Ulrich J. Schneider: „Teaching the History of Philosophy in 19th-Century Germany“, S. 276. In: *Teaching new Histories of Philosophy*. Hrsg. von J. B. Schneewind. Princeton, NJ.: University Center for Human Values, Princeton University 2004, S. 275-295.

³ Vgl. Dale Riepe: „Selected Chronology of Recent Japanese Philosophy (1868 – 1963)“. In: *Philosophy East and West* 15.3/4 (1965), S. 259-284.

Japan

Besonders aktiv beteiligt am Übersetzungsprozess deutscher Philosophie in Japan waren Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 (1855 – 1944), erster Japanischlektor an einer deutschen Universität (Berlin 1887 – 90) und einer der ersten Philosophieprofessoren in Japan, der 1897 mit seiner *Kurze Übersicht über die Entwicklung der philosophischen Ideen in Japan* die erste japanische Philosophiegeschichte in einer westlichen Sprache schrieb.⁴ Und Inoue Enryō 井上 円了 (1859 – 1919), ein ordinierter Buddhist, der in Tōkyō bei Raphael von Kroeber Philosophie studierte. Beide verbanden östliche Philosophie (Inoue Tetsujirō Konfuzianismus und Inoue Enryō Buddhismus) mit deutschem Idealismus und führten diese in einer politischen Auseinandersetzung gegen materialistische Ansätze wie etwa jene Nakae Chōmins 中江兆民 (1847 – 1901) ins Feld,⁵ um eine kaisertreue konservativ-nationale Position gegen sozialistische Ideen und Verwestlichung zu verteidigen.⁶ Die mit diesen beiden Namen verbundene japanische Debatte um Idealismus und Materialismus spiegelte den europäischen Materialismusstreit bis in Einzelheiten wie etwa die in Europa zentrale Diskussion um die Substantialität und Unsterblichkeit der Menschenseele,⁷ die in Japan in Anknüpfung an eine ältere chinesische Debatte⁸ ebenfalls geführt wurde. So nahm Inoue Enryō 1899 Stellung dazu in seinem *Reikon fumetsuron* 靈魂不滅論,⁹ und Nakae

⁴ Vgl. Klaus Antoni: „Inoue Tetsujirō (1855 – 1944) und die Entwicklung der Staatsideologie in der zweiten Hälfte der Meiji-Zeit“. In: *Oriens Extremus* 33 (1990), S. 99-115.

⁵ Vgl. Eddy Dufourmont: „Is Confucianism philosophy? The answers of Inoue Tetsujirō and Nakae Chōmin“. In: *Whither Japanese Philosophy? II. Reflections through other Eyes II*. Hrsg. von Nakajima Takahiro. Tōkyō 東京: University of Tōkyō Center for philosophy 2010, S. 71-89.

⁶ Inoue Enryō verfasste eine Schrift gegen den Materialismus: *Hayuibutsu ron* 破唯物論 (Tōkyō 東京: Shiseidō 四聖堂, 1898), das von so gewichtigen Persönlichkeiten wie Katō Hiroyuki 加藤弘之 (1836 – 1916) (Staatsmann und einer der Leitfiguren der Meiji-Aufklärung sowie einer der ersten Japaner, welche Deutsch und deutsche Philosophie studierten) sowie von Mōtō Yūjirō 元良勇次郎 (1858 – 1912) (Lehrstuhlinhaber für westliche Ethik und erster Vertreter westlicher Psychologie) scharf angegriffen wurde.

⁷ Vgl. Myriam Gerhard: „Die philosophische Kritik am Materialismus im 19. Jahrhundert“. In: *Der Materialismus-Streit*. Hrsg. von K. Bayertz, M. Gerhard, W. Jaeschke. Hamburg: Meiner 2007, S. 122-138.

⁸ Siehe den detaillierten Artikel von Li Xinling 李幸玲: „Liuchao shenmie bumie lun yu fojiao lunhui zhuti zhi yanjiu 六朝神滅不滅論與佛教輪迴主體之研究“. In: *Guoyansuo jikan* 國研所集刊 39 (1995), S. 197-230. Vgl. auch Zhang Guoyi 張國一: „Linghun youwu zhi zheng: Fan Zhen Shenmie lun zhi kexue shengsi 靈魂有無之爭: 范鎮〈神滅論〉之科學, 省思.“ In: *Ru Fo huitong lunwenji. Di-lin ci* 儒佛會通論文集. 第六次. Hrsg. von Huafan zhexuexi 華梵哲學系. Shiding 石碇: Huafan daxue 華梵大學 2002, S. 111-136.

⁹ Tōkyō 東京: Nankodō 南江堂. Vgl. Kathleen M. Staggs: „Defend the Nation and Love the Truth“. Inoue Enryō and the Revival of Meiji Buddhism“, S. 276-277. In: *Moumenta Nipponica* 38.3 (1983), S. 251-281.

Chōmin verfasste nur zwei Jahre später im Angesicht seines eigenen nahen Krestodes als Gegenstück das Buch *Zoku ichinen yūhan: mushin mureikon* 続一年有半: 無神無靈魂,¹⁰ was wiederum auf heftigen Widerspruch Inoue Tetsujirōs stieß.¹¹

In genau der Zeit, in der man damit angefangen hatte, die deutsche Philosophie intensiv rezipiert, begann sich auch der Begriff der chinesischen Philosophie in Japan zu etablieren.¹² Der Übergang von der traditionellen *xue'an* 學案 Gelehrten geschichtsschreibung à la Zhu Xi 朱熹 (1130 – 1200) und Huang Zongxi 黃宗羲 (1610 – 1695) zu westlicher Philosophie geschichtsschreibung fand in den frühen 1880er Jahren an der Tōkyō Universität um Inoue Tetsujirō statt, der aus Mangel an indigenen Vorlagen elf lange Jahre an der ersten Geschichte östlicher Philosophie (*Tōyō tetsugakushi* 東洋哲學史) saß, bis sie endlich im Jahre 1890, gleich nach seiner Rückkehr aus Deutschland, erschien.¹³ Somit ist die Wahrscheinlichkeit sehr hoch, dass die ersten japanischen Geschichten chinesischer Philosophie entweder solche, von deutschen Philosophiegeschichten inspirierte früher verfasste Geschichten japanischer oder ostasiatischer Philosophie oder auch unmittelbar die deutschen Philosophiegeschichten selbst als Vorlagen nutzten. Dabei war die Übertragung des Begriffs „Philosophie“ auf ostasiatisches Denken unter japanischen Gelehrten stark umstritten. 1894 publizierte Oyanagi Shigeta 小柳司气太 (1870 – 1940) einen Text mit dem Titel „Was ist chinesische Philosophie“¹⁴, und noch um die Jahrhundertwende äußerten eine ganze Reihe namhafter japanischer Philosophiegeschichtler Chinas und Autoren der frühesten japanischen Philosophiegeschichten Chinas wie

¹⁰ Tōkyō 東京: Hakubunkan 博文館. Vgl. Nakanishi Toshiko 中西俊子: „中江兆民の死をめぐる考察 : 『一年有半』, 『続一年有半』を中心にして.“ (Nakae Chomin's view of life and death: a study of One and a half year left and One and a half year left, continued) In: *Formation of humanity and culture: annual report of Dept. of Education-Culture-Information Science, Nara Women's University* 1 (1996), S. 51-67. URL: <http://ci.nii.ac.jp/naid/110000034167> (29.1.11).

¹¹ Vgl. Eddy Dufourmont: „Is Confucianism philosophy?“, a.a.O., S. 73.

¹² Vgl. Inoguchi Tetsuya 井之口哲也 (Übers.: Deng Hong 鄧紅): „Wang Chong shi ,helizhuyi zhe' ma? Lun Riben de Zhongguo zhexueshi yanjiu zhong de ,heli' yu ,helizhuyi' 王充是「合理主義者」嗎? 論日本的中國哲學史研究中的「合理」與「合理主義」“. In: Deng Hong 鄧紅: *Riben de Wang Chong Lunheng yanjiu lunzhu mulu bianmian tiyao* 日本的王充《論衡》研究論著目錄編年提要. Taipei 臺北: Zhishu fang 知書房 2005, S. 215.

¹³ Vgl. Chen Weifen 陳瑋芬: „You ,dongyang' dao ,dongya', cong ,rujiao' dao ,ruxue': yi jindai Riben wei jingtan tan 由「東洋」到「東亞」, 從「儒教」到「儒學」: 以近代日本為鏡鑑談“, S. 207-208. In: *Taiwan Dongya wenming yanjiu xuekan* 臺灣東亞文明研究學刊 6 (2004): 201-232.

¹⁴ „Shina no tetsugaku toho ika naru sha naru ka 支那の哲學とは如何なる者なるか“. In: *Rikugō zasshi* 六合雜誌 32.175, S. 34, angeführt in John Makeham: „Masters Studies and Logic: Cornerstone and Benchmark in the Establishment of Chinese Philosophy“. In: *Academic Monthly* 4 (2007) (Chin. Übersetzung: 诸子学与论理学: 中国哲学建构的基石与尺度).

Matsumoto Bunzaburō 松本文三郎 (1869 – 1944), Endō Ryūkichi 遠藤隆吉 (1874 – 1946), Uno Tetsuto 宇野哲人 (1875 – 1974), Nakae Chōmin und andere grundlegende Zweifel an der Vergleichbarkeit chinesischer/östlicher und abendländischer Philosophie,¹⁵ wohingegen andere Philosophen wie Inoue Tetsujirō und Inoue Enryō aus nationalistischen und politischen Gründen darauf bestanden, dass der westlichen Philosophie eine ebenwertige östliche Philosophie gegenüberstehe.¹⁶ Und im Hafem dieser Überzeugung legen die abendländischen Philosophiegeschichten in Japan an und landen in der japanischen Philosophiegeschichtsschreibung, welche damit in den 1880er Jahren zur ersten Etappe unserer Weltumsegelung wird.

Die erste japanische Philosophiegeschichte Chinas wird 1888 von **Uchida Shuhei**¹⁷ 内田周平 (1857 – 1944) veröffentlicht.¹⁸ Da sie aber nur vor-qinzeitliche Philosophie enthält, gilt **Matsumoto Bunzaburōs** 松本文三郎 1898 erfolgte Publikation seiner langjährigen Vorlesungen als die erste vollständige Philosophiegeschichte Chinas.¹⁹ Nach westlichem Vorbild verfasst, zeigt sie zum ersten Mal den Versuch, chinesische Denktraditionen in ihren historischen Entwicklungen darzustellen. Ein Jahr später veröffentlicht auch **Takase Takejirō** 高瀬武次郎 (1868 – 1950) seine Vorlesungsskripte zu chinesischer Philosophie, sie umfassen aber nur die Zeit vom Altertum bis zum Ende der Sui.²⁰ **Endō Ryūkichi** 遠藤隆吉 publiziert 1900 eine 462

¹⁵ Vgl. Makeham: ebd.; Inoguchi: „Wang Chong shi ‚helizhuyi zhe‘ ma?“, a.a.O., S. 216; Dufourmont: „Is Confucianism philosophy?“, a.a.O., S. 72.

¹⁶ Vgl. Dufourmont, ebd., S. 73-78, 80-85 sowie Staggs: „Defend the Nation and Love the Truth“, a.a.O., S. 259. Vgl. zu der Diskussion auch Gerard Clinton Godart: „Philosophy‘ or ‚Religion‘? The Confrontation with Foreign Categories in Late Nineteenth Century Japan“. In: *The Journal of the History of Ideas* 69.1 (2008), S. 74-91. Inoue äußert sich selbst dazu in seinen Erinnerungen: *Meiji tetsugakukai no kaiko* 明治哲學界の回顧 (Tōkyō 東京: Iwanami Shoten 岩波書店) 1933, S. 85, vgl. Chen Weifen: „You ‚dongyang‘ dao ‚dongya‘, cong ‚rujiao‘ dao ‚ruxue‘“, a.a.O., S. 207.

¹⁷ Im Folgenden wurden die Namen der Autoren der chinesischen Philosophiegeschichten **fett** gesetzt, damit man sie und mit ihnen die Stadien der Geschichte der chinesischen Philosophiegeschichten im Text leicht identifizieren kann, denn die Titel sind fast alle gleichlautend. Sie werden in den Fußnoten nachgewiesen.

¹⁸ *Shina tetsugakushi* 支那哲學史, 1888. Ein Verlag ist nicht ersichtlich, vielleicht hat er es im Eigenverlag herausgebracht, vgl. Inoguchi: „Wang Chong shi ‚helizhuyi zhe‘ ma?“, a.a.O., S. 216, Fn. 12. Wir finden Publikationen mehrerer Einzelstudien zu Laozi, Konfuzius und den Logikern von Uchida bereits in den Jahren 1884 und 1885 in der Zeitschrift *Ryūnanankai Zasshi* 龍南會雜誌. Ebenfalls 1888 publiziert Takigawa Kametaro 滝川龜太郎 (1865 – 1946) seinen Artikel „Shina kodai tetsugakushi ippan 支那古代哲學史一斑“. In: *Tōyō gakugei zasshi* 東洋學藝雜誌, der im Titel schon die westliche historiographische Periode des Altertums übernimmt. Vgl. dazu *Nippon kindai Jugaku shisō nempyō* 日本近代儒学思想年表 (1868 – 1945), <http://jgyouhuang.blog.163.com/blog/static/46783420077593223871/> (22.1.11).

¹⁹ *Shina tetsugakushi* 支那哲學史. Waseda daigaku shuppanbu 早稻田大学出版部 1898.

²⁰ *Shina tetsugakushi* 支那哲學史, 1899. Vgl. den Eintrag zu Takase unter: <http://www.cwo.zaq.ne.jp/oshio-revolt-m/takase1.htm>. (22.1.11).

Seiten starke Philosophiegeschichte Chinas,²¹ die genau der westlichen Periodisierung nach Altertum (*kodai* 古代, Prä-Qin), Mittelalter (*chūko* 中古, West-Han bis Tang) sowie Neuzeit (*kinsei* 近世, Nördliche Song bis Qing) folgt,²² wie wir sie auch in vielen deutschen Philosophiegeschichten des 18. und 19. Jahrhunderts finden.²³ Als Student Inoue Tetsujirōs (Inoue las ihm diese Philosophiegeschichte Korrektur) war Endō mit den deutschen Vorlagen vertraut und ist vermutlich von der Philosophiegeschichte Windelbands beeinflusst worden.²⁴ 1903 erscheint **Nakauchi Giichis** 中内義一 (1875–1934) eher unbekannte Philosophiegeschichte Chinas,²⁵ und danach erscheinen dann die beiden Philosophiegeschichten Chinas, die wohl die weiteste Verbreitung erfuhren und den größten Einfluss auf chinesische Intellektuelle ausgeübt haben.²⁶ 1910 publiziert **Takase Takejirō** nach seiner ersten Teilgeschichte von 1899 und einer Reihe von Folgepublikationen zu Einzelaspekten chinesischer Philosophie²⁷ seine vollständige, fast 1000-seitige Geschichte chinesischer Philosophie.²⁸ Wie Endōs Philosophiege-

²¹ *Shina tetsugakushi* 支那哲學史. Tōkyō 東京: Kinkodō Shoseki 金港堂書籍 1900.

²² Vgl. zu einer kritischen historischen Diskussion der dreigeteilten Periodisierung in der abendländischen Historiographie Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*. Düsseldorf: Patmos/Albatros 2007, S. 21-39, 465.

²³ Vgl. die frühen großen Standardwerke von Tennemann, Ritter, Überweg und anderen. Der Historiker Hara Katsurō 原勝郎 (1871 – 1924) etablierte den Begriff des japanischen Mittelalters dann 1906 mit seiner *Geschichte des japanischen Mittelalters* (*Nihon chūsei shi* 日本中世史), vgl. Dufourmont: „Is Confucianism philosophy?“, a.a.O., S. 77.

²⁴ Vgl. Ge Zhaoguang 葛兆光: „Daotong, xipu yu lishi: guanyu Zhongguo sixiangshi mailuo de lai yuan yu quelu 道统、系谱与历史: 关于中国思想史脉络的来源与确立“, S. 52, Fn. 4. In: *Wenshibizhe* 文史哲 3 (2006), S. 48-60.

²⁵ *Shina tetsugakushi* 支那哲學史. Tōkyō 東京: Hakubunkan 博文館 1903, 316 S.

²⁶ Im Westen wurde dagegen die 1914 in London publizierte *Brief History of Early Chinese Philosophy* von Daisetz T. Suzuki weitläufig wahrgenommen. Trotz ihres Titels ist jedoch nur die Einleitung historisch verfasst, der Rest (Philosophy, Ethics, Religion) entspricht eher den vielen mehr systematisch organisierten Abhandlungen früherer Autoren (meist britische Missionare) zu Chinese Thought, Chinese Philosophy, Confucianism, Taoism etc. (Plath 1867, Watters 1869, Möllendorf 1873, Douglas 1879, Martin 1881, Faber 1882, Legge 1889, Alexander 1890, Dvorak 1895, Carus 1898, Giles 1906 etc.) und antwortet mit seinen Kapiteln zu Positivism, Monism, Transcendentalism, Pantheistic Mysticism, Ethics, Anarchism, Hedonism, Utilitarianism, Ceremonialism etc. auch direkt auf zentrale zeitgenössische Diskurse, die durch die Werke von Spencer, Mills etc. in Europa, Japan und China überall akut geführt wurden. Siehe dazu Benjamin Schwartz: *In Search of Wealth and Power. Yen Fu and the West*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1964; D. Howland: *Translating the West. Language and political reason in nineteenth-century Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press 2002; D. Howland *Personal Liberty and Public Good. The Introduction of John Stuart Mill to Japan and China*. Toronto: University of Toronto Press 2005, etc.

²⁷ 1902: 先秦諸子哲学, 揚墨哲学, 1904: 王陽明詳伝, 1906: 陽明学新論, 1907: 陽明学階梯, 1909: 老莊哲学.

²⁸ *Shina tetsugakushi* 支那哲學史. Tōkyō 東京: Bunseidō shoten 文盛堂書店 1910. Die dritte Edition von 1914 umfasst 930 Seiten.

schichte dreiteilt Takase seine Geschichte in Altertum (*jōsei* 上世, Prä-Qin), Mittelalter (*chūsei* 中世, Qin bis Südliche Song) sowie Neuzeit (*kinsei* 近世, Nördliche Song bis Qing). Obwohl er wie seine Vorgänger sein Werk identisch mit *Shina tetsugakushi* betitelt, vermeidet er den Philosophiebegriff in seinem Vorwort und bevorzugt Formulierungen wie „gelehrte Gedanken“ (*gakujutsu shisō* 學術思想), „Gedankenströmungen“ (*shichō* 思潮) oder „Ethik“ (*rinrigaku* 倫理學). Konfuzius und Laozi sind ihm die beiden wichtigsten Begründer chinesischer gelehrter Gedanken, denen weitere 11 Schulen nach dem Vorbild der etablierten chinesischen dynastiegeschichtlichen Katalogklassifikationen folgen. Der wichtigste Unterschied westlicher und östlicher Ethik (nicht Philosophie) liegt für Takase darin, dass westliche Ethik notwendig mit der christlichen Religion verbunden sei, wohingegen der Konfuzianismus ein einmaliges Beispiel dafür liefere, wie östliche Ethik auch getrennt von Religion in einer großen Morallehre (*tokkyō* 德教) existiere.²⁹ Im Gegensatz zum typischen Anfang westlicher Philosophiegeschichten beginnt Takase in seiner Philosophiegeschichte nicht mit einer Definition des Begriffes „Philosophie“, sondern des Graphems 儒 (*ru/ju*). Seine Philosophiegeschichte beginnt er dann mit den weisen Königen des Altertums der konfuzianischen Philosophie, um dann systematisch die historischen Epochen und philosophischen Schulen sowie deren einzelne Vertreter zu erschließen. In der Einordnung der Denker nach Schulen sowie in der Auswahl der Zitate aus den Werken der Denker folgt Takase wesentlich Zhu Xi *Yi Luo yuanyuan lu* 伊洛淵源錄 sowie Huang Zongxis *Song Yuan xue'an* 宋元學案 und vor allem dessen *Mingru xue'an* 明儒學案, aber auch anderen chinesischen Primärquellen und japanischer Sekundärliteratur. Darin, dass er seine Geschichte allerdings mit den weisen Königen des Altertums beginnen lässt, scheint er Zhou Rudeng 周汝登 (1547 – 1629) zu folgen, der dies in seinem *Shengxue zongzhuàn* 聖學宗傳 ebenfalls tut, das findet sich bei Huang Zongxi, der Zhous Werk in seiner Einleitung als eine der zwei wichtigsten Vorlagenquellen zitiert, nicht. Takase erwähnt, dass die Entdeckung des Konzepts der Mitte eine wesentliche Errungenschaft der Könige Yao 堯 und Shun 舜 gewesen sei. Gleichermaßen behauptet Zhou Rudeng (*lice* 蠡測曰),³⁰ dass Yao als erster das Schriftzeichen „*zhong* 中“ entdeckt (*jie* 揭) habe und damit die rechte Überlieferung des Weges (*daotong* 道統) be-

²⁹ Vgl. Takase in der 1914 Edition, S. 5. Dies Argument hatte schon der niederländische Deist Isaac Vossius (1618 – 89) in seinem Disput mit La Peyrère in den späten 1650er Jahren vorgebracht. Vgl. Jonathan Israel: „Admiration of China and Classical Chinese Thought in the Radical Enlightenment (1685 – 1740)“, S. 3. In: *Taiwan Journal of East Asian Studies*, 4.1/7 (2007), S. 1-25.

³⁰ Zur Übersetzung von *lice* vgl. T. Wilson: *Genealogy of the Way. The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*. Stanford, Calif.: Stanford UP 1995, S. 170.

ginne.³¹ Wie Zhou beginnt auch Takase mit den frühen Heldenfiguren Fuxi 伏羲, Shennong 神農, Huangdi 皇帝, Yao 堯, Shun 舜 und Yu und widmet Gao Yao 皋陶 gar ein ganzes Kapitel. Analytisch werden ihre Lehren aber unter westliche Termini gefasst wie „Kosmologie“ (*uchūron* 宇宙論), „Ontologie“ (*hontairon* 本体論), „Lebensanschauung“ (*jinseikan* 人生觀) und „Ethik“ (*rinrisetsu* 倫理說).³² Über die alten Quellen hinausgehend werden außerdem neue Themen der aktuellen philosophischen Debatte mit einbezogen. Der Debatte um die Sterblichkeit oder Unsterblichkeit der Seele widmet er z.B. ein 40-seitiges detailliertes Kapitel, in dem er die Debatte bis zum Seelenbegriff von Konfuzius zurückverfolgt und von dort her historisch entwickelt. Seine Geschichte endet mit der *kaozheng* 考證-Schule der Qing, mit den Gelehrten Yan Ruoqu 閻若璩 (1636 – 1704), Mao Qiling 毛奇齡 (1623 – 1716), Zhao Yuzhong 趙御眾 und Yu Yue 俞樾 (1821 – 1907).

Die darauf folgende Philosophiegeschichte von **Uno Tetsuto** 宇野哲人 (1875 – 1974)³³ ist nicht nur die sicherlich am weitesten verbreitete japanische Philosophiegeschichte des frühen 20. Jahrhunderts, sondern vermutlich überhaupt das am weitesten verbreitete Lehrbuch Japans seiner Zeit.³⁴ Sie wird 1914 publiziert und erscheint nur acht Jahre später bereits in der 20. Auflage.³⁵ Uno stellt dem Buch ein ausführliches Vorwort voran, in dem er eine kulturgeschichtliche Entwicklung Chinas entwirft, die mit den Kulturheroen des Altertums anhebt und diese in den Kontext ihrer Gesellschaftsformen stellt. Er leitet sodann das Himmelskonzept aus der Naturbeobachtung ab, erklärt dieses zum Dreh- und Angelpunkt der gesamten chinesischen Politik, Sozialverhältnisse, Religion und Philosophie sowie zur Grundlage der Revolutionsidee. Auch seine Geschichte ist dreigeteilt in Altertum (*jōko* 上古, Yao und Shun bis Qin), Mittelalter (*chūsei* 中世, Han bis Tang) sowie Neuzeit (*kinsei* 近代, Song bis Qing), die er vor allem als historische Phasen der Ausprägung unterschiedlicher Schulströmungen versteht.³⁶ Sie beginnt ebenfalls mit den weisen Königen des Altertums, dem

³¹ 蠡測曰：帝堯首揭中字。斯道統之真宗所自啟也。Vgl. Zhou Rudeng 周汝登： *Shengxue zongzhuàn* 聖學宗傳。In: *Kongzi wenhua daquan* 孔子文化大全。Ji'nan 濟南：Shandong youyi shushe 山東友誼書社 1989, S. 49.

³² Der Terminus „Selbstkultivierungslehre“ (*shūyōsetsu* 修養說) fällt dabei etwas aus der Reihe, da er nicht in einer westlichen Kategorie gründet, sondern als Beschreibungskategorie auch schon von Huang Zongxi 黃宗羲 in seinem *Mingru xue'an* 明儒學案 verwendet wird.

³³ *Shina tetsugakushi kōwa* 支那哲學史講話。Tōkyō 東京：Daidōkan Shoten 大同館書店 1914.

³⁴ Vgl. Deng Hong 鄧紅： „Ribei de Wang Chong yanjiu zhi er: Kuangjia pian 日本の王充研究之二：框架篇“。In: ders., *Wang Chong xin ba lun xubian* 王充新八論續編。Beijing 北京：Zhongguo shehui kexue chubanshe 中國社會科學出版社 2007, Kap. 9.

³⁵ ¹1914, ²1914, ³1916, ⁴1917, ⁶1917, ⁷1918, ⁸1919, ⁹1920, ¹⁰1920, ¹¹1920, ¹²1921, ¹³1921, ¹⁴1921, ¹⁵1921, ¹⁶1922, ¹⁷1922, ¹⁸1922, ¹⁹1923, ²⁰1923.

³⁶ Vgl. S. 13 in der 20. Auflage von 1924.

Yijing und dem Konfuzianismus, endet aber (wie Feng Youlan 馮友蘭 später) mit der *Gongyang* 公羊-Schule, mit Kang Youwei 康有為 (1858 – 1927) und Tan Sitong 譚嗣同 (1866 – 1899). Wie Takase verwendet er als analytische Kategorien vor allem westliche philosophische Termini. Von der Seelendebatte ist allerdings nirgends die Rede, eine auffällige Lücke angesichts der Tatsache, dass der strukturelle Aufbau des Buches in den Hauptpunkten mit Takase übereinstimmt, wenngleich es insgesamt kürzer und nicht so detailliert ist wie jener.

China

Mittlerweile hatte sich in China die Gedankengeschichtsschreibung ebenfalls verändert.

Die Reflexion über die vielfältigen Gedankentraditionen Chinas beginnt in China früh mit Passagen aus dem „Tianxia 天下“-Kapitel des *Zhuangzi* 莊子, dem „Fei shier zi 非十二子“-Kapitel des *Xunzi* 荀子 oder dem „Xianxue 顯學“-Kapitel des *Hanfeizi* 韓非子. Konfuzius erscheint im *Lunyu* 論語 geradezu als klatschmäulig wüssten wir nicht, dass die feinen Beurteilungen über seine Zeitgenossen als Bestandteil seiner ganz besonders herausragenden Lob und Tadel Pädagogik verstanden werden müssen. Die Protagonisten in den Klassikern werden von den Kommentaren entsprechend als pädagogische Lehrmodelle gelesen, an denen zu lernen ist, was richtig und falsch sei. Daran knüpft das *Shiji* 史記 als Entstehungsort der chinesischen Biographie direkt an. Das Biographiengenre, das sich zuerst in, dann auch zunehmend außerhalb der Dynastiegeschichten entwickelt, ist im Wesentlichen die Darstellung eines Menschen als Mitglied einer bestimmten Gruppe. Biographien finden sich immer in Biographiensammlungen, nie isoliert. Sie fungieren in einem Netz biographischer Bezüge zu anderen Biographien und müssen auch so gelesen werden. Sie repräsentieren Normen exemplarischer Leben in sozialen Bezügen, die den Lesern als Anhaltspunkte für das eigene Leben dienen sollen. Gleichzeitig konstruieren sie durch die genealogischen und sozialen Bezüge Traditionskontexte, die für die Leser verbindlich sein können. Eine der zentralen Funktionen buddhistischer Biographik ist die Herstellung von orthodoxen Übermittlungslinien.³⁷ Dasselbe finden wir vom 12. Jahrhundert an auch in den konfuzianischen Biographiensammlungen, die von da an den Anspruch hegen, die Überlieferung der rechten Lehre (*daotong* 道統) nachzuzeichnen. Thomas Wilson hat gezeigt, wie das Genre

³⁷ Vgl. Bernard Faure: *The Will to Orthodoxy. A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*. Stanford, Calif.: Stanford UP 1997. H. Schmidt-Glintzer: *Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten in China. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Sung Zeit*. Wiesbaden: Steiner 1982.

der konfuzianischen Gelehrtenbiographien im Wesentlichen zum Legitimationsinstrument wurde, um die eigene Tradition gegenüber anderen als rechtmäßig darzustellen.³⁸ Auch wenn Huang Zongxi mit seinen Gelehrtenbiographien hier abweicht und sich mit der Einführung des neuen Genres der *xue'an* 學案, welche die Leben wie Gerichtsfälle vor das Urteil des Lesers stellen, von den früheren Stammbaum-Darstellungen der Lehrüberlieferungen abgrenzen möchte,³⁹ fällt die Gelehrten- und Gelehrtensammlungs-Geschichtsschreibung – und auch das Genre der *xue'an* – in der Qing wieder in die genealogischen Legitimationskonstruktionen in den Streitigkeiten lokaler Schulen um Philologie und Philosophie, von Hanxue 漢學 gegen Songxue 宋學 etc. zurück. Das Genre der Gelehrtenbiographiensammlung, deren Einträge sowohl eine Darstellung des Lebens als auch Auszüge aus den Schriften der Gelehrten enthalten, ist sehr stabil, und die Geschichtsschreibung indigener Ideengeschichte ist bis in die Qing-Zeit mit diesem Genre der Gelehrtenbiographiensammlungen verbunden, dessen Ziel vorrangig die Legitimation eines Anspruches auf Orthodoxie ist. Dennoch wird gerade Huang Zongxis *Mingru xue'an* von Xie Wuliang und Feng Youlan bis zu Julia Qing als Proto-Philosophiegeschichte Chinas bezeichnet.

Während sich in Japan von den 1870er bis in die 1890er Jahre im Fach Philosophie eine deutliche Ausbreitung westlicher Philosophie feststellen lässt,⁴⁰ findet sich in China zu jener Zeit noch keine Parallele dazu. Obwohl

³⁸ Vgl. Wilson: *Genealogy of the Way*, a.a.O.

³⁹ Vgl. Julia Ching und Chaoying Fang (Hrsg. und Übers.): *The Records of Ming Scholars. A Selected Translation*. Honolulu: University of Hawai'i Press, Vorwort; vgl. dazu auch Wilson: ebd., S. 189.

⁴⁰ In den 1870er Jahren wurde an der kaiserlichen Modelluniversität Tōkyō bereits westliche Philosophie gelehrt, 1881 wurde in Japan Philosophie (*tetsugaku* 哲學) formal als eigenes Fach eingerichtet, in dem westliche, chinesische und indische Philosophie unterrichtet wurde, keine japanische. 1883 eröffnete Inoue Tetsujirō das Fach *Tōyō tetsugaku* 東洋哲學 in Tōkyō und systematisierte es nach der Vorlage neokantianischer Kategorien, die er in Deutschland gelernt hatte. Vgl. Jing Haifeng 景海峰: „Xueke chuangzao guocheng zhong de Feng Youlan: jianlun ‚Zhongguo zhexue shi‘ de jiangou jiqi suo mianlin de kunjing 学科创制过程中的冯友兰: 兼论 „中国哲学史“ 的建构及其所面临的困境. <http://www.confucius2000.com/confucian/xkczgcfyl.htm> (30.08.2010), S. 2 mit Hinweis auf Ikeda Tomohisa 池田知久: *Dongjing daxue de Zhongguo zhexue de yanjiu jiqi xin kaizhan. Wenhua de kuizeng (zhexue juan)* 东京大学的中国哲学的研究及其新开展. 文化的馈赠 (哲学卷). Beijing 北京: Beijing daxue chubanshe 北京大学出版社 2000, S. 175-176. 1887 wurde Philosophie (*tetsugaku* 哲學) als Überbegriff mit westlicher Philosophie identifiziert. Mit der Einführung des Lehrstuhlsystems 1893, das spezialisierte Lehrstühle festschrieb und verwaltungstechnisch zu unabhängigen kleinen Abteilungen machte, wurde die Dominanz der westlichen Philosophie weiterhin verstärkt. Vgl. Matthew Chew: „Politics and Patterns of Developing Indigenous Knowledge under Western Disciplinary Compartmentalization: The Case of Philosophical Schools in Modern China and Japan“. In: *The Sociology of Philosophical Knowledge*. Hrsg. von Martin Kush. Dordrecht: Kluwer 2000.

in Tōkyō seit den 1870er Jahren Kurse in chinesischer Philosophie unterrichtet werden und seit 1881 ein fest institutionalisierter Lehrstuhl für chinesische Literatur und Philosophie besteht, gibt es „chinesische Philosophie“ in China bis zum 20. Jahrhundert nicht.

In China zeigen sich dagegen neben der Befürwortung westlichen Wissens insgesamt stärkere Widerstände gegen die Übernahme dieses Wissens in Bereiche eigener Traditionen. Sie äußern sich in unterschiedlichen Strategien der Begegnung mit westlichem Wissen und lassen sich gut an häufig verwendeten teils sehr alten Leitsätzen zeigen, welche das Verhältnis Chinas zu den westlichen Wissenschaften zum Ausdruck bringen.⁴¹

Gleich nach der demütigenden Niederlage gegen das viel kleinere aber viel verwestlichere Japan im sino-japanischen Krieg 1894/5, die, wie allgemein bekannt, zu einer Erhöhung des Druckes führte, sich auch in China nach westlichem Vorbild zu entwickeln, erschien 1896 die monumentale Anthologie *Gezhi guwei* 格致古微 von Wang Renjun 王仁俊 (1866 – 1914).⁴² In dieser Anthologie werden annähernd 200 Vergleiche versammelt, welche die Herkunft von 21 westlichen Wissensbereichen aus dem chinesischen Altertum belegen sollen. Die Anthologie ist nach dem bibliographischen System der *sibu* 四部 geordnet, nach welchem aus chinesischen Büchern, die nach dieser klassischen *sibu*-Ordnung angeordnet sind, Stellen (meist einzelne Sätze!) zitiert werden, die dann als Wurzel, Herkunftsorte, Modelle und Vorbilder (*fang* 仿, *xi* 襲) für westliche Wissenschaft, Techniken und auch Vorlieben und Gebräuche erklärt werden. Da das Vergleichskriterium die westlichen Wissensbereiche sind, hat die Anordnung des Buches nach der chinesischen Bücherordnung keinen anderen Sinn als nur den, hier symbolisch die chinesische Ordnung des Wissens zur Grundlage zu erklären. Ein Jahr später wird dasselbe Buch aber umstrukturiert, und dessen Einträge werden in einer neuen Ausgabe mit dem Titel *Gezhi jinghua lu* 格致精華錄 und einem Vorwort von Zhang Zhidong 張之洞 (1837 – 1909) neu auf den Markt gebracht. Dieses Buch, das große Verbreitung fand, ordnet die chinesischen Quellen nach Kategorien westlicher Wissenschaften (*tianxue* 天學, *lixue* 理學 [Geschichte], *dixue* 地學, *zhengshi* 政事 [Politik], *fengsu* 風俗 [Gebräuche], *shangxue* 商學 [Handel] etc).⁴³ Für unsere Frage

⁴¹ Vgl. etwa „*yiyi zhiyi* 以夷治夷“ (mit den Barbaren die Barbaren beherrschen); „*Zhongxue wei ti, Xixue wei yong* 中學為體, 西學為用“ (chinesisches Wissen als Grundlage, westliches Wissen als Anwendung) oder „*Xixue Zhongyuan* 西學中源“ (Westliches Wissen hat in China seinen Ursprung).

⁴² Beijing repr. 2000, vgl. Quan Hansheng 全漢升: „Qingmo de Xixue Zhongyuan shuo 清末的西學中源說“, S. 90 – 91. In: *Lingnan xuebao* 嶺南學報 4.2 (1935), S. 57-102.

⁴³ Siehe eine vollständige Auflistung bei Quan Hansheng, ebd., S. 91, dazu auch Joachim Kurtz: „Was tun mit Chinas Nationaler Essenz? Disziplingeschichte versus Nationale Studien 1898 – 1911“. In: *Über Himmel und Erde. Festschrift für Erling von*

nach der Entstehung chinesischer Philosophiegeschichten scheint dieses Genre der *Xixue Zhongyuan* 西學中源-Anthologien ein wichtiges Bindeglied von den Gelehrtenanthologien zu den Philosophiegeschichten zu sein, denn es ermöglicht die Übernahme und Einordnung westlichen Wissens auf der methodischen Grundlage traditioneller *kaozheng*-Textgelehrsamkeit. Wenn nämlich über die Gleichsetzung der beiden Wissensbereiche das westliche Wissen zum chinesischen Wissen wird, dann kann es methodisch auch genauso behandelt werden, wie chinesisches Wissen traditionell behandelt wurde, nämlich mit Methoden der Textphilologie. Die *Xixue Zhongyuan*-Anthologien nehmen hier dieselbe Funktion ein wie die antiken Glossenlisten für die Interpretation chinesischer Texte. Durch die Identifikationen wird das innerchinesische System erweitert, und westliche Ideen können deshalb problemlos in chinesischen Modus übersetzt und so in den chinesischen Diskurs integriert werden. Diese Verfahrensweise zeigt sich z.B. sehr deutlich an Liu Shiweis *Zhongguo minyue jingyi* 中國民約精義 von 1903,⁴⁴ das sich nicht nur auf eine sinisierte Übersetzung des Rousseauschen *Contrat social* aus dem Japanischen stützte,⁴⁵ sondern auch stark an diesen Anthologien orientierte. Nach dem Vorbild der Anthologien, so schreibt Joachim Kurtz, „subsumierte Liu die neuartigen Ideen [...] einer chronologisch gegliederten Auswahl vermeintlich ‚äquivalenter‘ oder zumindest ‚sinnverwandter‘ Zitate aus den chinesischen Klassikern, um ihre Vereinbarkeit mit einheimischen Vorstellungen zu illustrieren und ihre Akzeptanz zu erleichtern.“⁴⁶ Dass diese Technik 1903 auch von staatlicher Seite gezielt gefördert wurde, zeigen sowohl die Bewertungen der politischen Essays, die solche Argumentationen bevorzugen, welche auf chinesisches Wissen setzen und der japanischen Übernahme westlichen Wissens kritisch gegenüberstehen,⁴⁷ als auch ganz konkret die Examensfragen zu Naturwissenschaften, unter

Mende. Hrsg. von Raimund Th. Kolb und Martina Siebert. Wiesbaden: Harrassowitz 2006, S. 261-281.

⁴⁴ Siehe dazu Wang Xiaoling: „Liu Shiwei et son concept de *contrat social chinois*“. In: *Études chinoises* XVII,1-2 (1998), S. 155-190. Der Übersetzungsterminus *minyue* 民約 stammt aus dem Japanischen, vgl. Wang Xiaoling, ebd., S. 156.

⁴⁵ Der chinesische Übersetzer Yang Tingdong 楊廷棟 fügte Zitate aus dem *Lunyu*, *Mengzi* und *Laozi* in seine Übersetzung von Harada Sens 原田潜 bereits sehr „freie“ japanische Fassung (*Minyakuron fukugi* 民約論覆義. Tōkyō 東京: Shun'yodō 春陽堂 1883) ein. Siehe Wang Xiaoling: „Liu Shiwei et son concept de *contrat social chinois*“, a.a.O., S. 157 mit Hinweis auf Ida Shin'ya: „Examen comparatif des trois traductions du *Contrat social* au début du Japon moderne“. In: *Communication au IIe Colloque international de Montmorency. J.-J. Rousseau, politique et nation* (27 septembre-4 octobre 1995). Ville de Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau.

⁴⁶ Vgl. Kurtz, „Was tun mit Chinas Nationaler Essenz?“, a.a.O., S. 266; vgl. dazu auch die genaue Analyse von Wang Xiaoling: „Liu Shiwei et son concept de *contrat social chinois*“, a.a.O., S. 167-181.

⁴⁷ Vgl. Benjamin Elman: *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China* Berkeley, Calif.: University of California Press 2000, S. 596-600.

denen fünf von acht das Thema des chinesischen Wissens als Ursprung des westlichen Wissens zum Gegenstand haben.⁴⁸

In den Jahren nach der Niederlage im sino-japanischen Krieg, zwischen 1895 und 1910, gingen über 10.000 Studenten zum Auslandsstudium in das modernisierte Japan. Viele dieser Studenten waren politisch sehr aktiv, sie gründeten über 65 Zeitschriften und diverse Verbände. Der Einfluss dieser Japanrückkehrer auf die Entwicklung chinesischer Philosophie ist nicht zu unterschätzen. Der Terminus „*zhexue*“ setzte sich in China erst 25 Jahre nach Nishi Amanes 西周 (1829 – 1897) Prägung 1874 in China durch. Doch auch in den Jahren 1902 – 1906 gibt es, wie in Japan, so auch in chinesischen intellektuellen Zirkeln noch heftige Auseinandersetzungen über die Frage, ob es überhaupt so etwas wie chinesische Philosophie gebe und ob diese mit dem Begriff *lixue* 理学, *zbeli* 哲理, *zhixue* 智学 oder *zhexue* 哲学 bezeichnet werden solle.⁴⁹ **Chen Fuchen** 陈赅宸 (1859 – 1917), der als erster Philosophieprofessor Chinas 1913 an der Peking Universität Vorlesungen über Philosophie (*zhexue*) hielt und diese in den Jahren 1914 – 1915 sowie 1916 in Buchmanuskripte mit den innovativen Titeln *Zhuzi zhexue* 诸子哲学 und *Zhongguo zhexue shi* 中国哲学史 fasste, schlug 1902 als Editor der Zeitschrift *Xin shijie xuebao* 新世界学报 in derselben noch vor, den Begriff „Philosophy“ mit *lixue* (理学) zu übersetzen: „Chinesen erklären den Begriff *zhexue* ziemlich eng. Meiner Ansicht nach sollte etwa der englische Begriff *philosophy*, selbst wenn die Japaner ihn als *zhexue/tetsugaku* übersetzen, von Chinesen als *lixue* übersetzt werden. In den alten Büchern ist der Bedeutungsbereich des Graphems *li* 理 sehr groß. Ich persönlich finde es immer absurd ohnegleichen, wenn Leute *lixue* 理学 ausschließlich auf den Song-Konfuzianismus beziehen.“⁵⁰

„Am Anfang des chinesischen Diskurses über ‚chinesische Philosophie‘ stand“, wie Joachim Kurtz das treffend formuliert, „der Auftrag zur Errichtung eines nationalen *musée imaginaire*, in dem die Scherben des traditionellen Bedeutungsrahmens nach entliehenen Bauplänen neu zusammengesetzt und ausgestellt werden sollten.“⁵¹ 1903 wurden an der Jingshi Daxue Tang

⁴⁸ Vgl. Elman, ebd., S. 601-602.

⁴⁹ Vgl. Jing Haifeng: „Xueke chuangzao guocheng zhong de Feng Youlan“, a.a.O., S. 1-2 mit Hinweis auf Zhong Shaohua 钟少华: „Qingmo Zhongguoren fanyi zhexue de tanjiu 清末中国人翻译哲学的探究“. In: *Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun* 中国文哲研究通讯 2.2 (1992) sowie Huang Jiande 黄见德 u.a.: *Xifang zhexue dongjian shi* 西方哲学东渐史. Wuhan 武汉: Wuhan chubanshe 武汉出版社 1991 (repr. Renmin chubanshe 人民出版社 2007), S. 52-53.

⁵⁰ „中人向解哲学颇狭, 鄙意如英文之 Philosophy, 日人虽译为哲学, 中人宜译为理学. 古书, 理’字范围甚大, 鄙人尝谓世人专指宋儒为‘理学’, 荒谬无其伦比.“ Vgl. Tian Wenjun 田文军: „Chen Fuchen yu Zhongguo zhexue shi 陈赅宸与中国哲学史“. <http://www.csscipaper.com/xuebao/whu-renwenxuebao/107165.html> (30.08.2010).

⁵¹ Vgl. Joachim Kurtz: „Philosophie hinter den Spiegeln: Chinas Suche nach einer philosophischen Identität“, S. 227. In: *Zwischen Selbstbestimmung und Selbstbehauptung*.

京师大学堂, der späteren Peking National University, bereits Kurse zu Logik, Ethik, Psychologie und klassischen chinesischen Gedanken abgehalten. 1904 wurde eine Abteilung für *lixue* eingerichtet, in welcher Kurse über klassische und neokonfuzianische Philosophie unterrichtet wurden. Nach der Institutionalisierung westlicher Wissenschaftsdisziplinen 1911, wurden in den Geisteswissenschaften vier Fächer eingerichtet: Chinesische Philosophie, Westliche Philosophie, Chinesische Literatur und Westliche Literatur. Das Fach Chinesische Philosophie stand gleichberechtigt neben dem Fach Westliche Philosophie. Abteilungen wie Ästhetik und Ethik wurden nicht als unabhängige Fächer eingerichtet wie in Japan, sondern als Unterfächer der Abteilungen Chinesische Philosophie und Westliche Philosophie. Da das Angebot an westlicher Philosophie nicht wahrgenommen wurde, wurde die Abteilung für Westliche Philosophie geschlossen und der Abteilung für Chinesische Philosophie einverleibt. Die neue Einrichtung wurde allgemein „philosophische Abteilung“ benannt. Das Curriculum enthielt nun sowohl Geschichte der westlichen Philosophie als auch indische Philosophie. Andere Universitäten, die in den 20er und 30er Jahren aufgrund mangelnder zentraler Kontrollmöglichkeiten unter einer relativ unabhängigen Leitung lokaler Gelehrter gestaltet wurden, richteten ebenfalls alle nur eine einzige philosophische Abteilung ein, die beide Philosophien lehrte. Trotz dieser formal nach westlichem Vorbild gestalteten Einteilung waren die Abteilungen im Inneren doch informell (d.h. ohne regelhafte Einrichtungen) in chinesische und westliche Philosophie geteilt. Auf diese Weise ließ sich durch ein Hinzu-fügen von „chinesisch“ oder „westlich“ sehr leicht zwischen den beiden Bereichen hin und her bewegen, und chinesische Philosophie konnte leicht ihren eigenen Raum bewahren und pflegen. Spezialisierungen erfolgten daher in erster Linie nicht nach philosophischen Gebieten oder Epochen, sondern nach nationalen Traditionen. Die Schwerpunkte der Abteilungen variierten von Universität zu Universität, die Peking National-Universität hatte einen deutlichen Schwerpunkt in chinesischer Philosophie wohingegen die Qinghua und die Yenching Universität als Nummer zwei und drei des Landes fast ausschließlich westliche Philosophie anboten. In den bibliographischen Klassifikationen wurde sehr früh bereits die Kategorie chinesische Philosophie gleichberechtigt mit westlicher Philosophie eingeführt, dort spiegelt sich die scharfe Trennung zwischen den beiden Traditionen.⁵²

Moderne Philosophiegeschichten wurden allerdings erst vor dem Hintergrund der veränderten Konzeption von „Geschichte“ denkbar, die sich um

Ostasiatische Diskurse des 20. und 21. Jahrhunderts. Hrsg. von Michael Lackner. Baden-Baden: Nomos Verlag 2008, S. 222-238.

⁵² Vgl. M. Chew: „Politics and Patterns of Developing Indigenous Knowledge under Western Disciplinary Compartmentalization“, a.a.O.

die Jahrhundertwende von Japan her kommend auch in China durchsetzte. In den 1890er Jahren entwickelte sich in Japan mithilfe ausländischer Experten, Auslandsrückkehrer und ausländischer Lehrmaterialien ein neuer akademischer Zweig zu historischer Methode, welcher die Voraussetzung dafür bildete, dass andere akademische Felder sich ebenfalls in die historische Perspektive dieser neuen Disziplin einordneten und nun begannen, die jeweiligen Geschichten ihrer Fachgebiete zu schreiben. So entstanden neben den ersten Literatur-, Wirtschafts-, Religions- und Rechtsgeschichten auch die ersten Philosophiegeschichten Chinas in Japan und entsprechend später auch in China. Die neuen Geschichten versprachen als große nationale Gesamtnarrative nationale Einheit und eine klar definierte Perspektive für die Zukunft. Wer den historischen Plan der Vergangenheit kannte, der dramaturgisch nach wissenschaftlich-induktiver Methode aus Ursache und Wirkungsketten geschmiedet wurde, wusste auch, wohin der Weg in die Zukunft führen sollte. Das *Shigaku genron* 史學通論, 1897 von Ukita Kazutami 浮田和民 (1859 – 1946) verfasst, wurde 1903 auf Initiative von Luo Zhenyu 羅振玉 (1866 – 1940) ins Chinesische übersetzt. Es ist das einflussreichste Handbuch zu theoretischen und methodologischen Aspekten der neuen Geschichte und führte von da an auch in China zur Entwicklung nationaler Geschichten für diverse Teilbereiche wie auch Philosophiegeschichte, die sich sehr langsam von den traditionellen Vorgaben der Gelehrsamkeitsgeschichte löste.⁵³

Die Geschichte dieser Philosophiegeschichten, die erst zu diesem Zeitpunkt in China entstehen konnten,⁵⁴ soll im Folgenden in ihren Anfängen nachgezeichnet werden, denn sie bildet die nächste Station auf unserer Weltumsegelung.

Zhang Binglin 章炳麟 (1869 – 1936), der bereits in seinem *Gaolanshi zhaji* 膏兰室札记 von 1893 westliche Literatur verwendet hatte, um die Werke antiker Meister zu interpretieren,⁵⁵ verfasste 1902 einen Essay mit dem Titel „Qingru“ 清儒, der in dem nach seiner Japanrückkehr überarbeiteten *Qiusbu* 廋書 1904 publiziert wurde.⁵⁶ Das „Qingru“ ist kein systematischer

⁵³ Vgl. Rudolf G. Wagner: „Importing a ‚New History‘ for the New Nation: China 1899“. In: *Historization – Historisierung*. Hrsg. von Glen Most. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, S. 275-292.

⁵⁴ Auch die vielen missionarischen Schriften zu chinesischer Philosophie können hier keine Vorlage bilden, denn Ihnen fehlt auf ihrer systematischen Suche nach dem Wesen chinesischen Denkens vollkommen die historische Dimension, die erst in den 1910er Jahren allmählich entwickelt wird.

⁵⁵ Jing Haifeng 景海峰: „Ershi shiji Zhongguo zhexue de fazhan jieduan jiqi tedian 20 世纪中国哲学的发展阶段及其特点“. <http://www.confucius2000.com/poetry/20sjgzxfzjdjtd.htm> (4.2.11).

⁵⁶ Vgl. *Qiusbu xiangzhu* 廋書詳注. Komm. von Xu Fu 徐復. Shanghai 上海: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社 2000, S. 132-175. Vgl. zu den verschiedenen Versionen 廋書初刻本重訂本 *Qiusbu chukeben chongdingben*. Hrsg. von Qian Zhongshu

Überblick über die Qing-Gelehrsamkeit. Wie Jiang Fans 江藩 (1761 – 1831) *Guoxue Hanxue shicheng ji* 國朝漢學師承記 (1811) ist es sehr selektiv und hat wie jenes und die anderen traditionellen Gelehrtengenealogien⁵⁷ auch den Zweck, einen ideologischen Streit gegen andere Schulen zu führen.⁵⁸ Es verwendet ebenfalls die traditionelle Form der Schulen und Lehrer-Schüler-Genealogien, führt aber als neues historiographisches Element die Zeit als dynamischen Faktor in die Entwicklung der Schulen mit ein. Die Entwicklung wird nicht statisch-chronologisch dargestellt, sondern als das Ergebnis von Austausch und Einfluss, welche Entwicklung und Rückschritt bewirken. Zum ersten Mal findet sich hier, wie Achim Mittag gezeigt hat, eine Historisierung von Geistesgeschichte und damit ein moderner Zug an chinesischer Geistesgeschichtsschreibung. Modern ist auch Zhangs Hinweis auf den politischen Kontext, der zu Textkritik führt. Mit dem Hinweis auf einen Zusammenhang von politischem Kontext und intellektuellem Klima begründet Zhang eines der verbreitetsten Stereotypen in der Historiographie der Qing-Gelehrsamkeit, das von Liang Qichao 梁啟超 (1873 – 1929) 1902 sofort aufgenommen wird und von Qian Mu 錢穆 (1895 – 1990) noch 1940 in dessen *Guoshi dagang* 國史大綱 angeführt wird. Erst in den 70er Jahren wird dieses Stereotyp allmählich differenziert. Auch der Hinweis darauf, dass die Klassiker als Geschichte nicht frei von Mythen seien, ist modern.⁵⁹ In seinen Erklärungen zu den sechs Klassikern (*liu jing* 六經) verweist er auf vergleichbare Traditionen in Europa und Indien, beim *Yijing* 易經 verweist er auf die Zahlenverhältnisse der pythagoreischen Schule, beim *Shijing* 詩經 auf die *Bhagavad Gītā* und beim *Shangshu* 尚書 auf die *Pūranas*, beim *Yuejing* 樂經 auf das *Samaveda* und das schwarze *Yajurveda-Sambhita*.⁶⁰ Damit stellt er chinesische Geistesgeschichte kulturvergleichend vor. Bezugnehmend auf Endō Ryūkichis oben erwähnte kurz zuvor erschienene, vermutlich von Windelband beeinflusste, Philosophiegeschichte Chinas von 1900 sowie auf die ebenfalls 1900 erschienene Geschichte der chinesischen Zivilisation von Jirō Shirakawa 白河次郎 (1875 – 1919) und Tanenori Kokubu 國府種徳 (1873 – 1950)⁶¹ eröffnet er auch einen neuen

錢鐘書, neu hrsg. von Zhu Weizheng 朱維錚. Beijing 北京: Sanlian shudian 三联书店 1998, S. 156-164.

⁵⁷ Z.B. Tang Jian 唐鑑 (1778 – 1861): *Qing xue'an xiaoshi* 清學案小識. Shanghai 上海: Shangwu yinshuguan 商務印書館 1935.

⁵⁸ Vgl. dazu die noch unveröffentlichte Habilitationsschrift von Marc Winter (Zürich).

⁵⁹ Vgl. Achim Mittag: „Zhang Taiyan (1869 – 1936) and the beginnings of modern historiography of Qing scholarship“. In: *Chinese historiography in comparative perspective*. [= *History and theory* 35,4 (1996), Theme issue 35]. Hrsg. von Axel Schneider. Middletown, Conn.: Wesleyan UP 1996, S. 1-23.

⁶⁰ Vgl. Xu Fu: *Qiushu xiangzhu*, a.a.O., S. 134, 135; Qian Zhongshu und Zhu Weizheng: *Qiushu chukeben chongdingben*, a.a.O., S. 156, 157.

⁶¹ *Shina bunmeishi* 支那文明史. Tōkyō 東京: Hakubunkan 博文館. Vgl. Ge Zhaoguang: „Daotong, xipu yu lishi“, a.a.O., Abschnitt 13.w

Diskurs in China über Konfuzius in einem anderen neuen Kapitel seines überarbeiteten *Qiushu*, in dem er „Konfuzius revidiert“ (Ding Kong 订孔).⁶²

Inspiziert von dem noch druckfrischen *Nippon kogakuba no tetsugaku* 日本古學派の哲學 Inoue Tetsujirōs,⁶³ publiziert Liang Qichao 1902 in der *Xinmin congbao* 新民叢報 als Entgegnung auf Zhangs Überblick eine Folge von Artikeln „Über die großen Tendenzen in den Veränderungen in den Gedanken chinesischer Gelehrsamkeit“ („Lun Zhongguo xueshu sixiang bianqian zhi dashi 論中國學術思想變遷之大勢“). Hu Shi 胡適 (1891 – 1962) lobt dies als Öffnung einer neuen Welt und ersten Versuch einer umfassenden chinesischen intellektuellen Geschichte. Angelehnt an Inoue führt Liang in Analogie zu Europa den Begriff „Renaissance“ (*wenxue fuxing* 文學復興) ein, der zentral für die 4. Mai Bewegung werden sollte. Liang geht in seiner historischen Interpretation einen Schritt weiter als Zhang und orientiert sich stärker an den in Japan bereits verbreiteten westlichen genetischen Narrativen. Aber in seiner deutlichen Polemik gegen Zhang dient die Gelehrtengeschichte auch hier vornehmlich der Verteidigung seiner politischen Position gegen Zhang.⁶⁴ In den Jahren 1900 – 1904 steht Liang unter starkem Einfluss von Inoue Tetsujirōs Schule wie seine Begrifflichkeit und einige seiner Publikationen zeigen.⁶⁵

⁶² Vgl. Liu Yuebing 刘岳兵: „Jindai Riben de Kongzi guan 近代日本の孔子观“ (*Mianfei lunwengang* 免费论文网 2006-04-06, 15:03, unter <http://www.100paper.com/100paper/zhexue/zhexuexiangguan/20070625/29552.html>, 16.2.11, S. 2.

⁶³ Tōkyō 東京: Fuzanbō 1902. Vgl. Sueoka Hiroshi 末岡宏: „Ryō Kichō to Nihon no Chūgoku tetsugaku kenkyū 梁启超と日本の中国哲学研究“. In: *Ryō Kichō. Seiyō kindai shisō juyō to Meiji Nihon* 梁启超. 西洋近代思想受容と明治日本. Hrsg. von Hazama Naoki 狭間直樹. Tōkyō 東京: Misuzu Shobo みすず書房 1999, S. 168-193 (übers. Liang Qichao, Meiji Riben, Xifang 梁启超, 明治日本, 西方. Beijing 北京: Shehui kexue wenxian chubanshe 社会科学文献出版社 2001). Siehe auch Xia Xiaohong 夏晓虹: „Liang Qichao de xueshushi yanjiu 梁启超的学术史研究“. In: *Xueren xue* 学人 2 (1992), S. 381. Angeführt bei Ge Zhaoguang: „Daotong, xipu yu lishi“, a.a.O.

⁶⁴ Vgl. A. Mittag: „Zhang Taiyan (1869 – 1936) and the beginnings of modern historiography of Qing scholarship“, a.a.O.

⁶⁵ Dazu gehört sicher die (auch von Zhang Bingling wahrgenommene) Philosophiegeschichte Chinas von Endō Ryūkichi. Inspiriert von Takase Takejirōs *Bokushi tetsugaku* 墨子哲學 (1902) verfasst Liang 1904 sein *Zi Mozi xueshuo* 子墨子學說. Sein späteres Buch über Konfuzius (*Kongzi* 孔子 1920) basiert maßgeblich auf Kanie Yoshimarus 蟹江義丸 (1872 – 1904) *Kōshi kenkyū* 孔子研究 von 1904 (1904 ins Chinesische übersetzt). Vgl. Sueoka: „Ryō Kichō to Nihon no Chūgoku tetsugaku kenkyū“, a.a.O., sowie Xia Xiaohong: „Liang Qichao de xueshushi yanjiu“, a.a.O. Kanie ist eine interessante Figur für unsere Untersuchung, denn er gehört zum engsten Kreis um Inoue. 1901 gab er zusammen mit Inoue das 10 bändige *Nihon rinri iben* 日本倫理彙編 heraus. 1899 übersetzte Kanie Friedrich Paulsens *System der Ethik* (1889), das 1904 bereits in der zehnten Auflage erschien und das Cai Yuanpei 蔡元培 (1868 – 1940) 1909 für seine chinesische Übersetzung des Werkes verwendete. Im selben Jahr publizierte Kanie auch seine Philosophiegeschichte *Seiyō tetsugaku shi* 西洋哲學史 (Tōkyō 東京: Hakubunkan 博文館 1899, 322 S.), die, wie er selbst angibt, auf den seinerzeit gängigen deutschen Philosophiegeschichten von Zeller, Fischer, Erd-

1903 publiziert **Wang Guowei** 王國維 (1877 – 1927) in der Zeitschrift *Jiaoyu shijie* 教育世界 (Nr. 55) seine *Klärung bezüglich Philosophie* (*Zhexue bianhuo* 哲学辨惑), ein Pioniertext, in welchem er nach der Systematik westlicher Philosophie eine Reihe chinesischer Werke zu philosophischen erklärt. Diese stellt er dann in den Jahren 1904 – 1908 nach und nach in 12 Artikeln derselben Zeitschrift vor und legt dabei eine Art erster Abhandlung chinesischer Philosophie nach Maßstäben westlicher Philosophiegeschichte in den seinerzeit üblichen Kategorien von Ontologie, Metaphysik, Ethik, Erkenntnistheorie etc. vor, wobei er auch in seiner kulturvergleichenden Analyse reichlich Gebrauch von westlichen philosophischen Termini macht. Anders als viele seiner Zeitgenossen findet er chinesische Philosophie nicht nur in den Werken der Vor-Qin-Meister, sondern auch in den sechs Klassikern sowie den Schriften der Song Konfuzianer.⁶⁶ Es ist sicher kein Zufall, dass Wang Guowei gleichzeitig, von 1902 an, begann, Friedrich Paulsens und Windelbands Philosophiegeschichten zu studieren. Paulsen war sein erster Kontakt mit neuzeitlicher philosophischer Theorie und hat ihn stark geprägt, besonders in seiner wichtigen Schopenhauer-Rezeption.⁶⁷

Im Jahr 1905 entwarf **Liu Shipei** 劉師培 (1884 – 1919) eine, wie Joachim Kurtz schreibt, „neue, nach Disziplinen geordnete Meistererzählung der altchinesischen Geistesgeschichte.“ Die Kapitel dieser Geschichte sollten nach akademischen Disziplinen geordnet sein. Liu vollendete aber nur die 17 Vorworte (*xu*) zu den geplanten Kapiteln, die unter dem Titel: *Zhoumo xueshu shi* 周末學術史 erschienen. Wir haben hier laut Kurtz den ersten „Versuch eines chinesischen Gelehrten, nun auch Chinas humanistische Traditionen in eine europäisch inspirierte Taxonomie des Wissens zu über-

mann, Überweg, Windelband, Falckenberg und Schwegler basiert (dieselben listet u.a. auch Vorländer in seinem Vorwort zur 1. Auflage seiner *Geschichte der Philosophie* 1902). Eine kurze Version dieser Philosophiegeschichte Karies wurde in chinesischer Überetzung 1902 – 1903 unter dem Titel *Zhexue shi* 哲学史 in der u.a. von Xie Wuliang herausgegebenen Übersetzungszeitschrift *Fanyi shijie* 翻譯世界 publiziert (no. 1-4, S. 1-73) sowie 1903 in der Übersetzungsreihe *Bianyi putong jiaoyu baike quanshu* 編譯普通教育百科全書 (alternativ: *Putong baike quanshu* 普通百科全書, übers. von Fan Diji 范迪吉 [Zhenshi 枕石] et al.; hrsg. von Huang Chaojian 黃朝堅, Li Sishen 李思慎, Zhang Zhensheng 張振聲 und Gu Fujia 顧福嘉. Shanghai 上海: Shanghai huiwen xueshe chubanshe 上海會文學社出版).

⁶⁶ Vgl. Jing Haifeng: „Xueke chuanguo guocheng zhong de Feng Youlan“, a.a.O., S. 3.

⁶⁷ Vgl. Guo Shengda: *Die Rezeption des philosophischen Werks von Friedrich Paulsen in China*. Dissertation des Karlsruher Instituts für Technologie (KIT) 2010, S. 112. Vgl. auch Luo Gang: „Wang Guowei yu Baoersheng 王国维与包尔生“. In: *Qinghua daxue xuebao zhexue renwen kexue ban* 清华大学学报哲学人文科学版 5 (2005), S. 27 – 34. Vgl. auch Li Qingben 李慶本: „Bijiao meixue de yingxiang yu kuawenhua yanjiu: ping Xia Zhongyi Wang Guowei shiji kubun de yanjiu moshi 比较美学的影响与跨文化研究: 评夏中义《王国维世纪苦魂》的研究模式“, S. 138. In: *Wenyi yanjiu* 文艺研究 2 (2008), S. 137-142. <http://wenku.baidu.com/view/e53bb85ec3a87c24028c4ba.html> (8.2.11).

setzen.⁶⁸ Der Text begründete ein neues Genre der chinesischen Ideengeschichtsschreibung, der so genannten *xueshu shi* 學術史. Im Gegensatz zu den genealogischen Anlagen der *xue'an* 學案, sollte Lius *xueshu shi* die Einsichten aller unterschiedlichen Schulrichtungen sammeln und nach 16 Disziplinen (*xue*) ordnen.⁶⁹ Trotz dieses Schrittes in Richtung westlicher Philosophiegeschichtsschreibung zeigt Lius Prolegomena jedoch noch zwei damit inkompatible Verfahrensweisen traditioneller chinesischer Gelehrsamkeit: 1. Liu wendet klassische chinesische Textphilologie auf chinesische Übersetzungstermini an und unterzieht diese Neologismen etymologischen Analysen als handle es sich um gewachsene chinesische Begriffe. 2. Um die Übereinstimmung westlicher Disziplinen mit chinesischen zu beweisen, gibt Liu zu jeder Disziplin eine Einführung in die Entwicklung der akademischen Disziplin in Europa. Dann verallgemeinert er die Entwicklungsstruktur und stellt sie als notwendig hin. Dazu verwendet er häufig klassische Aussagen der chinesischen Tradition oder verwendet Methoden textkritischer Zeichenanalyse, um Allgemeinaussagen daraus abzuleiten. Im nächsten Schritt überträgt er die als allgemein erwiesene Entwicklungsstruktur auf ein chinesisches Beispiel und gewinnt dadurch den Beweis der Allgemeingültigkeit. Gleichzeitig ordnet er damit die chinesischen Beispiele in die Disziplin ein. Die westlichen Disziplinen dienen also als normative Vorgabe, die dann aber gleich chinesisch beschrieben und definiert wird, so dass eine Äquivalenz zur chinesischen Kultur bereits in der Definition der westlichen Disziplinen hergestellt wird. Wie in seinem *Zhongguo minyue jingyi* 中國民約精義 von 1903 handelt es sich hier methodisch um die Fortsetzung der *Xixue Zhongyuan* Anthologien, vielleicht, vermutlich sogar, ist auch das Material daraus geschöpft. Lius Text zeigt sehr genau die Grenze der analytischen Möglichkeiten traditioneller Gelehrsamkeit. Er ist somit, wie Kurtz schreibt, ein Anfangs- und Endpunkt dieser Art von Philosophiegeschichtsschreibung zugleich.⁷⁰

1916 publiziert **Xie Wuliang** 謝無量 (1884 – 1964) die erste auf Chinesisch geschriebene „Philosophiegeschichte Chinas“ (*Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史). Meistens wird Hu Shis Philosophiegeschichte als die erste chinesische Philosophiegeschichte Chinas bezeichnet, es ist weitgehend unbekannt, dass

⁶⁸ Vgl. J. Kurtz: „Was tun mit Chinas Nationaler Essenz?“, a.a.O., S. 268.

⁶⁹ 1. Psychologie (*xinlixue* 心理學), 2. Ethik (*lunlixue* 倫理學), 3. Logik (*lunlixue* 論理學), 4. Soziologie (*shehuixue* 社會學), 5. Religion (*zongjiaoxue* 宗教學), 6. Politische Wissenschaften (*zhengfaxue* 政法學), 7. Ökonomie (*jixue* 計學), 8. Militärwissenschaft (*bingxue* 兵學), 9. Pädagogik (*jiaoyuxue* 教育學), 10. Naturwissenschaft (*lixue* 理科學), 11. Philosophie (*zhexue* 哲學), 12. Numerologie (*shuxue* 數學), 13. ‚Philologie‘ (*wenzixue* 文字學), 14. Technologie (*gongyixue* 工藝學), 15. Strafrecht (*falixue* 法律學), 16. ‚Textkomposition‘ (*wenzhangxue* 文章學). Vgl. J. Kurtz, ebd.

⁷⁰ Vgl. J. Kurtz, ebd., S. 280.

Xie drei Jahre früher bereits eine schrieb und wenn, dann wird sie meist als unbedeutend dargestellt.⁷¹ Xies *Zhexue shi* steht ziemlich genau zwischen den traditionellen Gelehrtenanthologien und den modernen westlichen Philosophiegeschichten seiner Zeit. Bis hierhin bewegten wir uns im Spannungsfeld hoch selektiver polemischer ideologischer Konstruktionen chinesischer Geistesgeschichte einerseits und westlichen Philosophiegeschichten mit ihrer ebenfalls häufig ideologisch-polemischen aber doch in einem ganz anderen Diskurs angesiedelten Geistesgeschichtsschreibung andererseits. Xie Wuliangs Philosophiegeschichte ist die erste chinesische Philosophiegeschichte Chinas, die, so scheint es, nach dem Vorbild westlicher Philosophiegeschichten geschrieben ist. In Wirklichkeit ist sie aber nach dem Vorbild einer japanischen Philosophiegeschichte Chinas (ab)geschrieben. Und zwar nicht nach der seit 1914 den Markt dominierenden Philosophiegeschichte Uno Tetsutos, sondern nach der 1910 publizierten *Shina tetsugakushi* von Takase Takejirō. Xies Philosophiegeschichte ist nur etwa halb so lang wie Takases, aber sie folgt Takase fast vollständig in Aufbau und Inhalt und hat durch das ganze Werk hindurch überall lange Passagen daraus paraphrasiert und oft wortwörtlich übersetzt.⁷² Die Weltumseglung hat ihre nächste Etappe genommen.⁷³

⁷¹ Siehe etwa die Aufzeichnungen eines Interviews mit Zhang Dainian 张岱年, die in *Wenshi zhishi* 文史知识 3 (1999), S. 4-7 unter dem Titel „Jin bainian lai de Zhongguo zhexue shi yanjiu 近百年来的中国哲学史研究“ erschienen und wie folgt beginnen: „Das erste Werk chinesischer Philosophiegeschichte hat Xie Wuliang geschrieben [...] seine Philosophiegeschichte ist inhaltlich relativ einfach und hat auch keinerlei Besonderheit (第一部中國哲學史著作是謝無量寫的。[...] 他的哲學史內容比較簡單,也沒有甚麼特點).“

⁷² Ich glaube, das ist noch nie festgestellt worden. Die einzige ausführlichere Arbeit zu Xies Philosophiegeschichte, Guan Shuyongs 关术勇 40-seitige Magisterarbeit *Xie Wuliang Zhongguo zhexue shi jiqi lishi diwei* 谢无量《中国哲学史》及其历史地位“ (Heilongjiang daxue 黑龙江大学 2008) analysiert ausführlich die Inhalte des Werks, vergleicht es mit den späteren chinesischen Philosophiegeschichten von Hu Shi, Feng Youlan und Zhong Tai und diskutiert den historischen Stellenwert und Einfluss dieses Werks. Nirgends ist aber die japanische Vorlage erwähnt. Das gleiche gilt für Tian Wenjun 田文军 und Yang Zifangs 杨姿芳 Artikel: „Xie Wuliang yu Zhongguo zhexueshi 谢无量与中国哲学史“. In: *Jianghai xuekan* 江海学刊 5 (2007), S. 28-32 und Chai Wenhuas 柴文华: „Lun Zhongguo zhexueshi xueke de chaungli ji quanshi kuangjia 论中国哲学史学科的创立及诠释框架“. In: *Zhexue yanjiu* 哲学研究 1 (2008), S. 39-46. Xie publizierte unter seinem Namen Xie Meng 谢蒙 ein Jahr zuvor, 1915, ein Buch über Konfuzius (*Kongzi* 孔子. Shanghai 上海: Zhonghua 中華書局 1928, damals bereits in der 10. Auflage erschienen), das, wie das gleichnamige Buch Liang Qichaos von 1920 (und auch Qian Mus 钱穆 *Lunyu yaolie* 论语要略 von 1925), auch maßgeblich auf Kanie Yoshimarus *Kōshi kenkyū* 孔子研究 von 1904 basiert. Vgl. Liu Yuebing: „Jindai Riben de Kongzi guan“, a.a.O., S. 2.

⁷³ 1901, mit 17 Jahren, hatte Xie in Shanghai an der Gründung einer Übersetzungsgesellschaft (*fanyi buishe* 翻譯會社) teilgenommen und arbeitete auch bei der Herausgabe der monatlich erscheinenden Übersetzungszeitschrift *Fanyi shijie* 翻譯世界 mit. 1903 – 04 verbrachte er eine Weile in Japan. Vgl. Liu Changrong 刘长荣 und He Xingming 何兴明: „Xie Wuliang nianpu 谢无量年谱“, S. 7. In: *Wenjiao ziliao* 文教资料 3 (2001), S. 5-23.

Anders als Takase, der in seinem „Shoron“ 緒論 mit einer Definition des *ru*-Begriffes beginnt, beginnt Xie in seinem „Xuyan“ 緒言 mit einer Definition und Eingrenzung des Philosophiebegriffs und grenzt diesen vom Begriff der Wissenschaft ab. Hier folgt er vielleicht der Einführung Kanie Yoshimarus in dessen abendländischer Philosophiegeschichte, deren chinesische Übersetzung Xie selbst in den Jahren 1902 – 1903 in der Zeitschrift *Fanyi shijie* 翻譯世界 mit herausgegeben hatte. Kanie, der damit der üblichen Einleitung deutscher Philosophiegeschichten des 19. Jahrhunderts folgt,⁷⁴ beginnt ebenfalls mit der gleichen Definition und grenzt dann gleichfalls Philosophie von Wissenschaft und Religion ab.⁷⁵ Als Parallele dazu führt Xie eine Passage im *Zhuangzi* an, der ebenfalls zwischen *daosbu* 道術 (Philosophie) und *fangshu* 方術 (Wissenschaft) unterschieden habe. Eines der zentralen Anliegen Xies ist es nachzuweisen, dass es in China Philosophie genau im gleichen Sinne wie im Westen gegeben habe, der Weg ist für Xie einer (*dao yi er yi* 道一而已). Philosophie entsprechen nach Xie sowohl die Begriffe *ruxue* 儒學 als auch *daoxue* 道學 als auch *lixue* 理學 als auch die *yixue* 義學 der Buddhisten, darin sei sie zeit- und raumübergreifend. Daraufhin analysiert er den durch Sokrates bestimmten Begriff der *sophia* (*zhe* 哲) nach allen Regeln der chinesisch philologischen Tradition, ganz wie Liu Shiwei, ohne dabei zu beachten, dass man Übersetzungstermini nicht überzeugend mittels antiker chinesischer Wörterbücher und Klassikerstellen auslegen kann. Er führt ein Zitat von Herbert Spencer (aus seinem *First Principles* 1862, das 1884 ins Japanische übersetzt wurde) im englischen Original an, das in jener Zeit weit verbreitet war.⁷⁶ Blavatsky zitiert es 1889⁷⁷ ebenso wie Friedrich Paulsen in seiner weit verbreiteten *Einleitung in die Philosophie* von 1892.⁷⁸ Danach unternimmt Xie eine

⁷⁴ Die meisten Philosophiegeschichten der Zeit beginnen mit einer Definition von Philosophie so auch jene, auf die Kanie sich beruft (Zeller, Fischer, Erdmann, Überweg, Windelband, Falckenberg, Schwegler).

⁷⁵ Vgl. S. 1-5. Auch die übliche abendländische Dreiteilung der Philosophiegeschichte in die Epochen *gudai* 古代 (Altertum), *zhongshi* 中世 (Mittelalter) und *jinsi* 近世 (Neuzeit) wird dort vorgestellt, vgl. S. 7.

⁷⁶ „Knowledge of lowest kind is un-unified knowledge, Science is partially unified knowledge; Philosophy is completely-unified knowledge.“ (aus Spencer: *First Principles*, Part 2, chap 1: Philosophy Defined, Ende von §37, S. 136 in der Ausgabe New York: Appleton 1897). Hier mit dem fehlenden „the“ zitiert nach Xie Wuliang: *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史 1916, S. 2. ***

⁷⁷ Vgl. „Philosophers and Philosophicules“. In: *Lucifer* 5.26 (1889), S. 85-91, repr. in *Blavatsky Collected Writings* 11, S. 431.

⁷⁸ Friedrich Paulsen: *Einleitung in die Philosophie*. Berlin: Hertz 1892, S. 27. Paulsen war einer der bekanntesten Philosophen seiner Zeit. Seine Werke, insbesondere sein *System der Ethik* und seine *Einleitung in die Philosophie* erzielten enorm hohe Auflagen durch ihre Allgemeinverständlichkeit, mit der Paulsen auf Breitenwirkung zielte. Seine *Einleitung in die Philosophie* wurde über 40 Mal aufgelegt und in diverse Sprachen übersetzt, 1899 ins Englische als *Introduction to Philosophy*, später auch ins Japanische. Vgl. Thomas Miller: „Friedrich Paulsen“. In: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexi-*

Dreiteilung der Philosophie in Metaphysik, Erkenntnistheorie und Ethik wie sie in den meisten Philosophiegeschichten nicht sonderlich üblich ist, normalerweise steht diesen drei Kategorien noch die Logik oder Ästhetik zur Seite. In Friedrich Paulsens *Einleitung in die Philosophie* allerdings wird genau diese Dreiheit aus den drei klassischen griechischen Disziplinen Physik (Metaphysik), Logik (Erkenntnistheorie) und Ethik, abgeleitet⁷⁹ wie sie zum ersten Mal bei den Stoikern auftauchen.⁸⁰ Auch in seinem *System der Ethik* operiert Paulsen mit dieser Dreiteilung. Diese unübliche Dreiteilung sowie die enorme Verbreitung von Paulsens Werk bis nach China (Wang Guowei hatte Paulsen schon 1903 gelesen, Cai Yuanpei übersetzte dessen *System der Ethik* 1910 aus der japanischen Übersetzung Kanie Yoshimarus 蟹江義丸 ins Chinesische als *Lunlixue yuanli* 倫理學原理)⁸¹ könnten darauf hinweisen, dass Xie eine Kopie von Paulsens *Einleitung in die Philosophie* vorlag. Xie stellt dem wiederum die *Hanshu*-Einteilung der klassischen chinesischen Schriften in sechs Klassiker (*liu yi* 六藝) und 9 Philosophenschulen (*jiulin* 九流: *ru* 儒, *mo* 墨, *dao* 道, *fa* 法, *nong* 農, *yingyang* 陰陽, *ming* 名, *zongheng* 縱橫, *za* 雜) entgegen, wie sie auch in Takases Einleitung erscheint.⁸² Als Aufgabe der Philosophiegeschichtsschreibung definiert er, wieder in Anlehnung an westliche Historiographie, die Darstellung der Ursprünge von Veränderungen in der Philosophie, die historische Kontextualisierung einzelner Persönlichkeiten und die Taxonomie der Gedankentraditionen. Eine frühe solche chinesische Taxonomie verortet er in den Meister-Werken *Zhuangzi*, *Xunzi* und *Hanfeizi* sowie in den Dynastiegeschichten, wobei er den Höhepunkt dieser Schulen-Taxonomie in Huang Zongxis zwei Gelehrtengeschichten sieht,⁸³ welche er nahe an

kon. Band XXXI. Nordhausen: Bautz 2010, Sp. 997-1019 unter http://www.bautz.de/bbkl/p/paulsen_fr.shtml (26.11.10). Vgl. Reinhard Kränzel: „Paulsen, Friedrich“. In: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 20 (2001), S. 128-129 [Onlinefassung]; http://www.deutsche-biographie.de/artikelNDB_pnd118739603.html (26.11.10).

- ⁷⁹ Vgl. F. Paulsen, ebd. S. 45-46. Xie Wuliang: *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史, a.a.O., S. 2 zählt sie auch genau in dieser Reihenfolge auf.
- ⁸⁰ Aetius 1, Diogenes Laertius VII 39-41 etc., vgl. Anthony Long und David Sedley: *The Hellenistic philosophers. (Vol 1: Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary)*. Cambridge: Cambridge UP, S. 158-159.
- ⁸¹ Vgl. Guo Shengda: *Die Rezeption des philosophischen Werks von Friedrich Paulsen in China*, a.a.O.; Yang Changji 楊昌濟 (1871 – 1920), der wichtigste frühe Lehrer Mao Zedongs (auch dessen erster Schwiegervater), nahm Paulsens *System der Ethik* (*Lunlixue yuanli*) zur Grundlage seines Unterrichts, Mao las das Buch überaus sorgfältig und fügte tausende von Wörtern an Kommentaren und Anmerkungen in das Buch ein. Vgl. Liu Liyan: „The Man Who Molded Mao: Yang Changji and the First Generation of Chinese Communists“, S. 501. In: *Modern China* 32.4 (2006), S. 483-512.
- ⁸² Vgl. dazu die Einteilung im „Yiwenzhi 藝文志“-Kapitel des *Hanshu* 漢書. Beijing 北京: Zhonghua shuju 中華書局 1964, S. 1723 und 1746.
- ⁸³ Vgl. dessen *Song-Yuan xue'an* 宋元學案 und *Mingyu xue'an* 明儒學案. Zu diesen Biographiensammlungen als Vorläufer der Philosophiegeschichten siehe Thomas Wilson: *Genealogy of the Way*, a.a.O.; Julia Ching: *The Records of Ming Scholars*, a.a.O.; Chen Zuwu 陳祖武: *Zhongguo xue'an shi*. Taipei 台北: Wenjin chubanshe 文津出版社 1994.

den modernen Philosophiegeschichten ansiedelt. In seiner historischen Dreiteilung chinesischer Geistesgeschichte in Altertum *shanggu* 上古 (Prä-Qin), Mittelalter *zhonggu* 中古 (Han bis Sui/Tang) und Neuzeit *jinshi* 近世 (Song, Yuan, Ming, Qing), folgt er der üblichen Dreiteilung, allerdings nicht genau nach Takase, denn Xie lässt das Mittelalter erst mit der Han-Zeit beginnen, wohingegen es bei Takase mit der großen Reichseinigung der Qin begann, welche für ihn den revolutionären (*kakumei* 革命) Übergang von einer feudalen zu einer administrativen Ordnung markierte, welche in seinen Augen auch die Bedingung für die weitere Entwicklung chinesischer Philosophie darstellte.⁸⁴ Bei Xie tauchen die Qin nur als Übeltäter der Geschichte auf, als Zerstörer der sechs Künste hätten sie auch das alte auf Philosophie gegründete Regierungssystem der Zhou zerstört, das dann durch einige wenige Gelehrte auf die Han gekommen sei.⁸⁵ Sie markieren bei ihm, eher wie bei Suzuki, daher das Ende des goldenen Altertums.

Nach dieser allgemeinen theoretischen Einleitung, die ganz den formalen Vorgaben westlicher Philosophiegeschichten folgt, beginnt Xie zunächst mit einer Einleitung in die Ursprünge der chinesischen Philosophie. Er beginnt mit der *Yijing*-Kosmologie bei Fuxi 伏羲, welcher die chinesische Metaphysik begründet habe, leitet dann über zur Regierungsethik bei Huangdi 皇帝, der die Metaphysik in die menschliche Sphäre eingebracht und damit die chinesische Ethik begründet habe, und führt dann zu Tang 湯 und Yu 禹, denen er die Entwicklung der Ethik zuschreibt, in welcher der Konfuzianismus gründe. Yao und Shun werden als ethische Vorbilder dargestellt, und ein wichtiger Entwicklungsschritt der chinesischen Ethik sei die Verbreitung der Ethik vom Individuum auf das ganze Land, was Xie mit einem Zitat aus dem „Yaodian 堯典“-Kapitel des *Shangshu* belegt. Als größte philosophische Entdeckung jener Zeit bezeichnet Xie das ethische Ideal/Norm der Mitte (*zhong* 中), aus dem weitere Klassifikationen entstanden seien, die sich im „Hongfan 洪範“-Kapitel des *Shangshu* fänden, welchem die Darstellung des folgenden Kapitels als genaue Nachzeichnung der einzelnen korrelativen Klassifikationen des „Hongfan“ gewidmet ist. All dies folgt, mitsamt aller Zitate, Takase, wenn gleich teilweise in etwas anderer Reihenfolge (bei Takase folgt die Kosmologie – er spricht nicht von Metaphysik – der Ethik von Tang und Yu).⁸⁶

Daran schließt sich eine sozio-historische These an: Philosophie, so Xie, sei zu Beginn Königsgeschäft und von Politik nicht getrennt gewesen. Als die

⁸⁴ Vgl. Takase: *Shina tetsugakushi* 支那哲学史, a.a.O., S. 388-389.

⁸⁵ Vgl. Xie Wuliang: *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史, a.a.O., S. 103-107.

⁸⁶ Auch in frühen europäischen Abhandlungen zu chinesischer Philosophie wie etwa Carus' *Chinese Philosophy* von 1898, werden das *Yijing* und das „Hongfan“-Kapitel als Grundlagentexte der frühen chinesischen Philosophie vorgestellt, diese Assoziation mag also der abendländischen Perspektive entspringen.

Geschäfte nicht mehr an Fähige weitergegeben worden seien, sondern an feste Posten, sei der Weg verfallen, und es habe keine Philosophie mehr gegeben. Erst Konfuzius habe ihn wieder belebt. Von da an sei die Philosophie (*daoshu* 道術) nicht mehr bei Herrschern und nicht mehr bei Beamten gewesen, sondern bei den amtlosen, fähigen Philosophen (*ye zhi xianzhe* 野之賢哲). Und nach diesen drei Veränderungen der philosophischen Überlieferung im Altertum (erst von Herrscher zu Herrscher 君, dann von Beamten zu Beamten 官 und schließlich von Weisen zu Weisen 聖人) sei sie nun seit tausenden von Jahren in den Händen der Weisen und somit allen zugänglich.⁸⁷ Hier zeigt sich sehr schön Xies politisches Programm.

Konfuzius gilt ihm demnach als Fortsetzer der alten philosophischen (*daoshu*), Zhou-Institutionen der alten West-Zhou Statuten (*dian* 典), die er in die Form der Sechs Klassiker Traditionen bringt. Aus diesem Grunde setzt Xie seine Geschichte zunächst mit den sechs Klassikern fort. Danach folgt die Schule der Ru 儒, mit Konfuzius: Leben, Werk und Lehre, dann mit dessen Schülern und schließlich mit den anderen Philosophenschulen, deren Darstellung er wieder nach dem Vorbild westlicher Philosophiegeschichten in systematische Unterbegriffe wie Kosmologie, Selbstkultivierung, Ethik, Politik etc. einteilt. Auch hier folgt er nicht seiner eingangs formulierten Paulsenschen systematischen Dreigliederung der Philosophie in Metaphysik, Erkenntnistheorie und Ethik, sondern hier ist Takases Philosophiegeschichte mit ihrer Mischung aus westlichen und chinesischen analytischen Begriffen wieder Vorbild.⁸⁸ Der Abschnitt zur *Yijing*-Philosophie folgt Takase fast wörtlich, der Übergang zu Konfuzius entspricht ebenfalls Takase.

Die Verbindung der klassischen Narrative und der entsprechenden Zitate entspringt aber nicht allein aus Takases Gelehrsamkeit und kreativer Assoziation. Liu Shipai behauptet in seiner Darstellung der Entwicklungsgeschichte chinesischer Ethik 1905 ebenfalls, dass Ethik sich in der Zeit von Tang und Yu entwickelte und sich vom Individuum auf den Staat ausgebreitet habe und untermauert dies mit demselben *Shangshu*-Zitat, das Takase (und Xie) auch anführt. Da Liu Shipais Prolegomena sich methodisch aber noch ganz stark an den *Xixue Zhongyuan*-Anthologien orientieren, also auch er wiederum diese Verbindung vermutlich nicht selbst kreiert hat, sondern aus japanischen Vorlagen oder diesen Handbüchern von 1897 und früher ausgewählt hat, welche die Vergleiche ebenfalls nur aus früheren Quellen gesammelt haben, können wir beobachten, wie sich einzelne dieser frühen Assoziationen

⁸⁷ Vgl. Xie Wuliang: *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史 a.a.O., S. 27-28.

⁸⁸ Wir finden bei Xie Begriffe wie 宇宙论、伦理学、阴阳论、三才论、数论、修养论、实践道德论、人性论、人生观、政治论、理想之社会、死生观、定命论、辩证法、天道无知主义、破除迷信主义、世运进步主义、才性论、虚无论、崇有论、神仙论、无君论 etc.

von westlichen philosophischen Lehren mit Stellen aus der klassischen chinesischen Literatur, wo auch immer sie gebildet wurden, hartnäckig über Jahrzehnte als Übersetzungen chinesischer Geschichte in eine moderne Philosophiegeschichte halten. Ob Takase sich hier auf einen *Xixue Zhongyuan* topos bezieht, auf den Liu Shiwei sich ebenfalls bezieht, oder ob Liu sich auf frühere japanische Ideen stützt, an die Takase ebenfalls anknüpft, müsste noch weiter geprüft werden. Eigen ist jedoch, wie bei Xie Wuliang chinesische Geistesgeschichte in Philosophie übersetzt wird. Er übernimmt zunächst eine philosophische Perspektive, indem er nach Ursprüngen fragt, beantwortet diese dann aber mit konfuzianischen Ursprungsmythen. Das gleiche gilt auch für seine Darstellung des Übergangs von der Königsphilosophie zur Philosophie amtsloser Philosophen, die sozialhistorisch induktiv zu verfahren scheint, tatsächlich aber einer traditionellen Legitimationsnarrative des Konfuzianismus folgt, nach der Konfuzius als Fortsetzer der alten guten, bei Xie nun: philosophischen, Zhou-Institutionen der West-Zhou gilt.

Da Xie im wesentlichen Takase folgt, liegt sein eigener Beitrag dort, wo er von ihm abweicht. So diskutiert er z.B. die Alt- und Neutextschulen als wichtiges Element des han-zeitlichen Konfuzianismus, was bei Takase vollkommen, sogar bei der Behandlung Zheng Xuans 鄭玄 (127 – 200), fehlt. Auch behandelt Xie den Denker Wang Chong 王充 (27 – ca. 100) auf neun Seiten ausführlicher als Takase, der ihm angesichts der Prominenz dieses „modernen“ Denkers in Japan⁸⁹ nur erstaunliche vier Seiten widmet. Die Einleitung ist zwar identisch, und am Ende führt er auch die gleichen Textstellen wie Takase an, aber dazwischen ist ein ganz eigener analytischer Abschnitt eingefügt, in welchem Xie fünf wesentliche Punkte von Wangs Philosophie auflistet, die sich bei Takase nicht finden. Wir müssen vermuten, dass er diese von woanders her kopiert hat, denn andere Stellen zeigen, dass Xies Werk größtenteils zwar eine verkürzte Kopie von Takase ist, dass er aber an einigen Stellen kollagenartig auch andere Quellen eingefügt hat. So kopiert Xie etwa in seiner Abhandlung zu Zhan Ruoshui 湛若水 (1466 – 1560), der bei Takase nicht vorkommt, den Text vollständig aus Huang Zongxis *Mingru xue'an*, (die Biographie Zhans hat Huang Zongxi in seiner Abhandlung wiederum wörtlich aus Zhu Xis *Yi Luo yuanyuan lu*⁹⁰ über-

⁸⁹ Vgl. Deng Hong 鄧紅: *Riben de Wang Chong Lunheng yanjiu lunzhu mulu bianmian tiyao* 日本的王充《論衡》研究論著目錄編年提要. Taipei 臺北: Zhishu fang 知書房 2005. Übersetzungen von Wang Chong ins Englische finden sich auch schon aus den 1870er Jahren in *The China Review* sowie in *The Chinese Missionary Recorder*, vgl. Arthur B. Hutchinson (Übers.): *Chapters of Chinese Philosophy*. Hong Kong 1879 (eine Zusammenstellung von Artikeln aus eben diesen beiden Zeitschriften).

⁹⁰ Zhu Xi wiederum hat sie in jahrelanger mühsamer Arbeit aus verschiedenartigen Quellen so gewissenhaft zusammengeschrieben, dass er das Werk nie richtig vollendete. Vgl. Chen Zuwu: *Zhongguo xue'an shi*, a.a.O., S. 37, 40-41, 45-46.

nommen), bei Luo Zheng'an 羅整菴 (1465 – 1547) fasst er dagegen wieder Takase zusammen. Die Abschrift von Takase erfolgt auf unterschiedliche Weise. Meistens kopiert er nicht das ganze Kapitel, sondern nur einzelne Passagen, die er oft in anderer Reihenfolge anordnet. Manchmal ändert er einzelne Worte ab, manchmal bindet er eine Auflistung Takases in Fließtext ein, manchmal fügt er einen Kommentar oder eine eigene Analyse hinzu, folgt aber fast immer der Struktur und auch der Wortwahl Takases und übernimmt eigentlich in allen Fällen die Textzitate von ihm, die jener allerdings oft aus der Zitatenauswahl des *Yi Luo yuanyuan lu* oder von Huang Zongxis Werk genommen hat. Xie recurriert auch durchaus auf Zhu Xi oder Huang Zongxi, die er in seiner Einleitung ja auch erwähnt, so etwa im Kapitel zu Zhou Dunyi 周敦頤 (1017 – 1073),⁹¹ Takase (der sich diesem Kapitel auch auf Huang Zongxi beruft)⁹² wird allerdings nicht mit einem Wort erwähnt. Selbst bei so zentralen Denkern wie Zhu Xi 朱熹 und Wang Yang-ming 王陽明, Shao Yong 邵雍 und Yang Xiong 揚雄 auch bei Huang Zongxi und Sun Xidan 孫希旦 folgt Xie überall wesentlich und in langen Passagen wortwörtlich Takase. Wie Takase widmet er der Debatte um die Unsterblichkeit der Seele auch ein ausführliches Kapitel, das im Aufbau und Inhalt wieder das Kapitel bei Takase kopiert, wie so oft verwendet Xie dort auch identische Überschriften.

Eine Detailanalyse würde sicher noch viele bedeutsame Abweichungen aufweisen. Angesichts der Tatsache, dass Xie Wuliang im gleichen Jahr auch seine umfangreiche *Zhongguo funü wenxue shi* 中國婦女文學史 publizierte, mag man fast daran zweifeln, dass er die Philosophiegeschichte vollständig selbst schrieb, vielleicht hat er eine (gekürzte) Übersetzung Takases lediglich überarbeitet. Den Anthologiecharakter der älteren genealogischen Gelehrten-geschichten Zhu Xis und Huang Zongxis behält diese Philosophiegeschichte allein deswegen bei, weil Xie so gut wie ausschließlich zitiert. Wo er nicht direkt aus den Werken der je dargestellten Denker zitiert, zitiert er entweder biographische Angaben zum Leben und Werk der Denker (aus Dynastiegeschichten, Zhus oder Huangs Werken) oder bewegt sich wie Takase und die anderen frühen japanischen Philosophiegeschichten in einem Sprachmodus, der deskriptiv ist und keine Argumente formuliert. Das besondere Verdienst dieser Philosophiegeschichte ist trotz alledem, dass mit dieser Übertragung einer japanischen Philosophiegeschichte Chinas ins Chinesische dem chinesischsprachigen Publikum zum ersten Mal eine Gesamtdarstellung chinesischer Geistesgeschichte zugänglich gemacht wird, welche radikal ideologische Interpretationen vermeidet und versucht, das historisch

⁹¹ Vgl. Xie Wuliang: *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史, a.a.O., S. 9.

⁹² Vgl. Takase: *Shina tetsugakushi* 支那哲学史, a.a.O., S. 600. Er recurriert auch auf andere Werke (siehe z.B. S. 598), auf chinesische Originalquellen sowie auf japanische Sekundärliteratur (S. 602).

Gedachte in einheitliche neue systematische Kategorien zu ordnen. Einfachheit und Verständlichkeit sind hier, wie bei Paulsen, Cai Yuanpei und vielen anderen intellektuellen Zeitgenossen, erzieherisches Programm.

Deutschland

Zehn Jahre nach Xies Philosophiegeschichte wird auch in Deutschland zum ersten Mal eine Geschichte der chinesischen Philosophie verfasst. 1927 publiziert Alfred Forke seine *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*,⁹³ welcher 1934 seine *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie* und 1938 seine *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie* folgen.⁹⁴ Diese Dreiteilung erinnert an diejenige Xie Wuliangs, und in der Tat bezieht sich Forke in der Einleitung (S. 4) seiner *Geschichte der alten chinesischen Philosophie* explizit auf Xie Wuliang (und Hu Shi) und übernimmt in seinen drei Bänden genau dessen dreigeteilte Periodisierung. Forke löst sich im gesamten Aufbau seiner Philosophiegeschichte kaum von Xie Wuliang, obwohl er Hu Shis Philosophiegeschichte auch kennt. Seine Aufzählung der ihm bekannten Arbeiten zur chinesischen Philosophiegeschichte zeigen, dass er außer Suzukis *A Brief History of Early Chinese Philosophy* (1914, 188 S.) die viel substantielleren japanischen Arbeiten von Endō, Matsumoto, Takase und Uno nicht kannte.⁹⁵ So kam das Schiff also aus China.

Damit ist die Geschichte aus. Wir sind mit unserer Weltumsegelung am Ende. Die Reise der deutschen Philosophiegeschichten endet nach mehreren Übersetzungsetappen im chinesischen Gewand wieder in Deutschland. Waren schon Friedrich Paulsens Vorfahren zur See gefahren,⁹⁶ so reiste auch seine Philosophiegeschichte um die ganze Welt. Und es mag nicht verwundern, dass dem deutschen Alfred Forke die Philosophiegeschichte Xie Wuliangs in ihrer Organisation chinesischen Wissens besonders einleuchtete, war sie doch viel deutscher als ihm schwanen konnte.

⁹³ Universität Hamburg: Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde Bd. 25, Hamburg 1927.

⁹⁴ Siehe zu einer kritischen Würdigung von Forkes Philosophiegeschichten Eduard Erkes: „Zu Forkes Geschichte der chinesischen Philosophie“. In: *Artibus Asiae* 9,1-3 (1946), S. 183-196.

⁹⁵ Siehe für genauere Angaben die Liste in Appendix 1.

⁹⁶ Vgl. Friedrich Paulsen: *Aus meinem Leben. Jugenderinnerungen*. Jena: Diederichs 1909, S. 1-2.

Appendix

*Japanische Geschichten der chinesischen Philosophie*⁹⁷

- 1888 Uchida Shuhei 内田周平 (1857 – 1944): *Shina tetsugakushi* 支那哲學史 (Verlag unbekannt, auf dem Umschlag steht „内田周平著刊“, womöglich im Eigenverlag erschienen).
- 1888 Takigawa Kametaro 滝川亀太郎 (1865 – 1946): „Shina kotai tetsugakushi ippan 支那古代哲学史一斑“. In: *Tōyō gakugei zasshi* 東洋學藝雜誌.
- 1894 Oyanagi Shigeta 小柳司氣太 (1870 – 1940): *Sōgaku gairon* 宋学概論. Tōkyō 東京: Tetsugaku Shoin 哲学書院.
- 1894 Oyanagi Shigeta 小柳司氣太 (1870 – 1940): „Shina no tetsugaku tobo ika naru sha naru ka 支那の哲学とほ如何なる者なるか“. In: *Rikugō zasshi* 六合雜誌 32.175.
- 1898 Matsumoto Bunzaburō 松本文三郎 (1869 – 1944): *Shina tetsugakushi* 支那哲學史. Tōkyō 東京: Waseda Daigaku Shuppanbu 早稻田大学出版部.
- 1899 Takase Takejirō 高瀬武次郎 (1868 – 1950): *Shina tetsugakushi* 支那哲学史 (Vorlesungsaufzeichnungen vom Altertum bis Ende Sui 東洋大学講義録. 自上古至隋末).
- 1899 心齋学人: „Shina tetsugakushi no kenkyū 支那哲學の研究“. In: *Tōyō tetsugaku* 東洋哲學 6.7, S. 327.
- 1900 Endō Ryūkichi 遠藤隆吉 (1874 – 1946): *Shina tetsugakushi* 支那哲學史. Tōkyō 東京: Kinkodō Shoseki 金港堂書籍, 462 pp.
- 1900 Genyoku Kuwaki 桑木巖翼 (1874 – 1946): „Shina kotai rinri shisō hattatsu no gaisetsu 支那古代論裡思想發達の概説“. In: *Tetsugaku zasshi* 哲學雜誌 15.163, S. 743-802 sowie Fortsetzung in 11.164, S. 803-814.
- 1903 Endō Ryūkichi 遠藤隆吉 (1874 – 1946): *Shina shisō hattenshi* 支那思想發展史. Tōkyō 東京: Fuzanbō 富山房.
- 1903 Nakauchi Giichi 中内義一 (1875–1934): *Shina tetsugakushi* 支那哲學史. Tōkyō 東京: Hakubunkan 博文館 (帝國百科全書 93).

⁹⁷ Ich liste nur die Philosophiegeschichten, keine Einzelstudien, eine hilfreiche Listung der Geschichten östlicher Ethik (Tōkyō rinrigakushi 東洋倫理學史) findet sich bei Chen Weifen: „You ‚dongyang‘ dao ‚dongya‘, cong ‚rujiao‘ dao ‚ruxue‘“, a.a.O., S. 210. Selbstverständlich erhebt die Liste keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

- 1904 Kanie Yoshimaru 蟹江義丸 (1872 – 1904): *Kōshi kenkyū* 孔子研究. Tōkyō 東京: Kinkōdō Shoseki Kabushiki Kaisha 金港堂書籍株式會社.
- 1906 – 07 Yamaji 山路愛三: *Shina shisōshi* 支那思想史. (Abschnitt für Abschnitt in *Duli pinglun* 獨立評論 in Beijing publiziert).
- 1907 Matsumoto Bunzaburō 松本文三郎 (1869 – 1944): *Shina tetsugakushi* 支那哲學史. Tōkyō 東京: Waseda Daigaku Shuppanbu 早稻田大學出版部.
- 1907 Ninagawa Tatsuo 蜷川龍夫 (1876 –): *Jukyō tetsugaku gairon* 儒教哲學概論. Tōkyō 東京: Hakubunkan 博文館.
- 1907 Endō Ryūkichi 遠藤隆吉 (1874 – 1946): *Shina shisō hattatsushi* 支那思想發達史. Tōkyō 東京: Fuzanbō 富山房, 684 S.
- 1908 Endō Ryūkichi 遠藤隆吉 (1874 – 1946): *Tetsugaku nyūmon* 哲學入門. Tōkyō 東京: Dōbunkan 同文館.
- 1909 Takase Takejirō 高瀨武次郎 (1868 – 1950): *Rōsō tetsugaku* 老莊哲學. Tōkyō 東京: Sakakibara Bunseidō 榊原文盛堂.
- 1910 Takase Takejirō 高瀨武次郎 (1868 – 1950): *Shina tetsugakushi* 支那哲學史. Tōkyō 東京: Bunseidō Shoten 文盛堂書店.
- 1911 Uno Tetsuto 宇野哲人 (1875 – 1974): *Kōshikyō* 孔子教. Tōkyō 東京: Fuzanbō 富山房.
- 1914 Uno Tetsuto 宇野哲人 (1875 – 1974): *Shina tetsugakushi kōwa* 支那哲學史講話. Tōkyō 東京: Daidōkan Shoten 大同館書店.
- 1917 Hattori Unokichi 服部宇之吉 (1867 – 1939): *Kōshi oyobi Kōshikyō* 孔子及孔子教. Tōkyō 東京: Meiji Shuppansha 明治出版社, Kyōbunsha 京文社.
- 1918 Hattori Unokichi 服部宇之吉 (1867 – 1939): *Jukyō to gendai shichō* 儒教と現代思潮. Tōkyō 東京: Meiji Shuppansha 明治出版社.
- 1921 Oyanagi Shigeta 小柳司氣太 (1870 – 1940): *Shusbiteki tetsugaku* 朱子的哲學. PhD-Dissertation.
- 1923 Kato Yoshinori 加藤美侖: *Tōyō tetsugaku Rōshi kara Ō Yōmei made* 東洋哲學老子から王陽明まで. Tōkyō 東京: Asakaya Shoten 朝香屋書店, 92 S.
- 1924 Uno Tetsuto 宇野哲人 (1875 – 1974): *Jugakushi* 儒學史. Tōkyō 東京: Hōbunkan 宝文館, 687 S.
- 1924 Watanabe Hidekata 渡辺秀方 (? – 1940): *Shina tetsugaku gairon* 支那哲學史概論. Tōkyō 東京: Waseda Daigaku Shuppanbu 早稻田大學出版部.
- 1925 Takasu Yoshijirō 高須芳次郎 (1880 – 1948): *Tōyō shisō jūroku kō* 東洋思想十六講. Tōkyō 東京: Shinchōsha 新潮社.

- 1926 Takasu Yoshijirō 高須芳次郎 (1880 – 1948): *Kōshi kara Mōshi e* 孔子から孟子へ. Tōkyō 東京: Shinchōsha 新潮社.
- 1935 Takeuchi Yoshio 武内義雄 (1886 – 1966): *Shoshi gaisetsu* 諸子概説. Tōkyō 東京: Kōbundō 弘文堂.
- 1936 Takeuchi Yoshio 武内義雄 (1886 – 1966): *Chūgoku shisōshi* 中國思想史. Tōkyō 東京: Iwanami Shoten 岩波書店.
- 1936 Oyanagi Shigeta 小柳司気太 (1870 – 1940): *Tōyō shisō no kenkyū* 東洋思想の研究. Tōkyō 東京: Seki Shoin 関書院.
- 1939 Takada Shinji 高田真治 (1893 –): *Shina shisō no kenkyū* 支那思想の研究. Tōkyō 東京: Shunjūsha 春秋社.
- 1939 Hirahara Hokudō 平原北堂: *Shina shisōshi* 支那思想史. Tōkyō 東京: hatsubaimoto Chokugo Gokashi Kinen Jigyōbu 發賣元勅語御下賜記念事業部, 勅語御下賜記念事業部.
- 1939 Hattori Unokichi 服部宇之吉 (1867 – 1939): *Kōshikyō taigi* 孔子教大義. Tōkyō 東京: Fuzanbō 富山房.
- 1940 楊幼炯 / 村田孜郎訳: *Shina seiji shisōshi* 支那政治思想史. Tōkyō 東京: Dai Tōkyō Shuppansha 大東京出版社.
- 1941 Takagi Hisen 高木斐川: *Shina dentō shisō gaikan* 支那伝統思想概観. Tōkyō 東京: Kyōbunsha 教文社.
- 1942 馮友蘭 / 柿村峻訳: *Shina kotai tetsugaku shi* 支那古代哲学史. Tōkyō 東京: Fuzanbō 富山房.
- 1943 Izushi Yoshihiko 出石誠彦 (1896 – 1942): *Shina jōdai shisōshi kenkyū* 支那上代思想史研究. Tōkyō 東京: Fujii Shoten 藤井書店.
- 1946 Uno Tetsuto 宇野哲人 (1875 – 1974): *Chūgoku tetsugaku shi* 中國哲學史. Tōkyō 東京: Nichigetsusha 日月社.
- 1947 高田真治: *Chūgoku tetsugaku gaisetsu* 中国哲学概説. Tōkyō 東京: Nichigetsusha 日月社.
- 1950 Nakae Ushikichi 中江丑吉 (1889 – 1942): *Chūgoku kotai seiji shisō* 中国古代政治思想. Tōkyō 東京: Iwanami Shoten 岩波書店.
- 1953 Kanō Naoki 狩野直喜 (1868 – 1947): *Chūgoku tetsugakushi* 中國哲学史. Tōkyō 東京: Iwanami Shoten 岩波書店.
- 1954 Uno Tetsuto 宇野哲人 (1875 – 1974): Uno Sensei Hachijū Jūga Kinenkai hen 宇野先生八十壽賀記念會編. *Shina tetsugakushi: kinsei jugaku* 支那哲學史: 近世儒學. Tōkyō 東京: Hōbunkan 寶文館.
- 1957 Kanō, Naoki 狩野直喜 (1868 – 1947): *Chūgoku tetsugakushi* 中國哲學史. Tōkyō 東京: Iwanami Shoten 岩波書店.
- 1964 Abe Yoshio 阿部吉雄 (1905 –): *Chūgoku no tetsugaku* 中國の哲學. Tōkyō 東京: Meitoku Shuppansha 明德出版社.

- 1967 Ojima Sukema 小島祐馬 (1881 – 1966): *Chūgokuteki shakai shisō* 中国的社会思想. Tōkyō 東京: Shikuma Shobō 筑摩書房 (basierend auf Notizen zu Vorlesungen von 1910).
- 1968 Ojima Sukema 小島祐馬 (1881 – 1966): *Chūgoku shisōshi* 中国思想史. Tōkyō 東京: Sōbunsha 創文社.

Chinesische Geschichten der chinesischen Philosophie

- 1902 Liang Qichao 梁啟超 (1873 – 1929): „Lun Zhongguo xueshu sixiang bianqian zhi dashi 論中國學術思想變遷之大勢“. In: *Xinmin congbao* 新民叢報 3 (10. März 1902).
- 1903 Chen Fuchen 陳黻宸 (1859 – 1917): *Jingshu datong shuo* 經術大同說.
- 1903 Wang Guowei 王國維 (1877 – 1927): „Zhaxue bianhuo 哲學辨惑“. In: *Jiaoyu shijie* 教育世界 55 (Juli 1903).
- 1904 Zhang Taiyan 章太炎 (1869 – 1936): „Qingru 清儒“ (verfasst 1902, 1904 im *Qiushu* 廬書 publ.).
- 1904 Liang Qichao 梁啟超 (1873 – 1929): „Jinshi zhi xueshu“ 近世之學術. In: *Xinmin congbao* 新民叢報 (1904).
- 1905 Liu Shipai 劉師培 (1884 – 1919): *Zhoumo xueshu shi* 周末學術史.
- 1910 Cai, Yuanpei 蔡元培 (1135 – 1198): *Zhongguo lunlixue shi* 中國倫理學史.
- 1913 Chen Fuchen 陳黻宸 (1859 – 1917) hält an der Beida Vorlesungen über Shushi tetsugaku 朱子哲學.
- 1916 Xie Wuliang 謝無量 (1884 – 1964): *Zhongguo zhaxue shi* 中国哲学史.
- 1917 Hu Shi 胡适 (1891 – 1962) Dissertation: *Xian-Qin mingxue shi* 先秦名學史.
- 1919 Hu Shi 胡适 (1891 – 1962): *Zhongguo zhaxue shi dagang* (juan shang) 中国哲学史大纲. 卷上.
- 1920 Liang Qichao 梁啟超 (1873 – 1929): *Qingdai xueshu gailun* 清代學術概論.
- 1921 Liang Shuming 梁漱溟 (1893 – 1988): *Dong-Xi wenhua jiqi zhaxue* 東西文化及其哲學.
- 1923 Lu Maode 陸懋德 (1885 – 1912): *Zhou-Qin zhaxue shi* 周秦哲学史.
- 1924 Liang Qichao (1873 – 1929): *Qingru xue'an* 清儒學案.
- 1926 Xie Wuliang 謝無量 (1884 – 1963): *Kongzi* 孔子.
- 1926 Liu Renhang 劉仁航: *Dongfang datong xue'an* 东方大同学案.

- 1927 Qian Mu 钱穆 (1895 – 1990): *Xian-Qin zhuzi xinian* 先秦諸子繫年.
- 1929 Zhong Tai 鍾泰 (1887 – 1929): *Zhongguo zhaxue shi* 中国哲学史.
- 1929 Liu Rulin 刘汝霖 (Liu Zemin 刘泽民 1904/5 – ?): *Zhou-Qin zhuzi kao* 周秦諸子考.
- 1929 Liang Qichao 梁啟超 (1873 – 1929): *Zhongguo jin sanbai nian xueshu shi* 中國近三百年學術史 (aus Vorlesungen von 1923 – 1925).
- 1930 Qian Mu 钱穆 (1895 – 1990): *Zhongguo jin sanbai nian xueshu shi* 中國近三百年學術史.
- 1931 Feng Youlan 馮友蘭 (1895 – 1990): *Zhongguo zhaxue shi* 中国哲学史.
- 1932 Yang Dongchun 杨东纯(1900 – 1979): *Zhongguo xueshu shi jianghua* 中国学术史讲话.
- 1932 Liu Rulin 刘汝霖 (Liu Zemin 刘泽民 1904/5 – ?): *Han-Jin xueshu biannian* 汉晋学术编年.
- 1933 Luo Zhenyu 罗振玉 (1866 – 1940): *Benchao xueshu yuanliu gailie* 本朝学术源流概略.
- 1933 Lü Simian 吕思勉 (1884 – 1957): *Xian-Qin xueshu gailun* 先秦学术概论.
- 1933 Li Shicen 李石岑 (1892 – 1934): *Zhongguo zhaxue shi jiang* 中國哲學十講.
- 1934 Zhang Dongsun 张东荪 (1886/7 – 1973): *Daode zhaxue* 道德哲学.
- 1934 Liang Qichao 梁啟超 (1873 – 1929): *Qingdai xueshu gailun* 清代学术概论.
- 1934 Wang Zhixin 王治心 (1881 – 1968) (Hrsg.): *Zhongguo xueshu tixi* 中国学术体系.
- 1935 Kang Youwei 康有为 (1858 – 1927): *Datong shu* 大同书.
- 1935 Qian Mu 钱穆 (1895 – 1990): *Xian-Qin zhuzi xinian kaobian* 先秦諸子系年考辨.
- 1935 Wang Boxiang 王伯祥 (1890 – 1975) und Zhou Zhenfu 周振甫 (1911 –): *Zhongguo xueshu sixiang yanjin shi* 中国学术思想演进史.
- 1936 Guo Zhanbo 郭湛波 (= Guo Haiqing 郭海清, 1905 – ?): *Jin wushi nian Zhongguo sixiang shi* 近五十年中国思想史.
- 1936 Fan Shoukang 范寿康 (1895 – 1983): *Zhongguo zhaxueshi tonglun* 中国哲学史通论.
- 1937 Cai Yuanpei 蔡元培 (1868 – 1940): *Zhongguo lunlixue shi* 中国伦理学史.

- 1937 Yang Youjiong 杨幼炯 (1902 – 1973): *Zhongguo zhengzhi sixiang shi* 中国政治思想史.
- 1937 Yu Yu 虞愚 (1909 – 1989): *Zhongguo mingxue* 中国名学.
- 1937 Ma Zonghuo 马宗霍 (1897~1976): *Zhongguo jingxue shi* 中国经学史.
- 1937 Jia Fengzhen 贾丰臻 (fl. 1930 – 1937): *Zhongguo lixue shi* 中国理学史.
- 1928 – 38 Xu Shichang 徐世昌 (1855 – 1935): *Qingru xue'an* 清儒學案.
- 1939 Xiang Linbing 向林冰 (1905 – 1982): *Zhongguo zhaxue dagang yao* 中國哲學史大綱要
- 1939 Liu Dajie 刘大杰 (1904 – 1977): *Wei-Jin sixiang lun* 魏晋思想论.
- 1941 Rong Zhaozu 容肇祖 (1897 – 1995): *Mingdai sixiang shi* 明代思想史.
- 1944 Ji Wenfu 嵇文甫 (1895 – 1963): *Wan-Ming sixiang shi lun* 晚明思想史论.
- 1945 He Lin 贺麟 (1902 – 1992): *Dangdai Zhongguo zhaxue* 当代中国哲学.
- 1945 Guo Moruo 郭沫若 (1892 – 1978): *Xian-Qin xueshu shulin* 先秦学术述林.
- 1945 Hou Wailu 侯外庐 (1903 – 1987): *Zhongguo gudai sixiang xueshu shi* 中国古代思想学说史.
- 1945 Hou Wailu 侯外庐 (1903 – 1987): *Zhongguo jindai sixiang xueshu shi* 中国近世思想学说史.
- 1947 Feng Youlan 馮友蘭 (1895 – 1990): *A Short History of Chinese Philosophy*.
- 1947 Hou Wailu 侯外庐 (1903 – 1987): *Zhongguo sixiang tongshi* 1 中国思想通史》第一卷.
- 1947 Tan Pimo 谭丕模 (1899 – 1958): *Qingdai sixiang shigang* 清代思想史纲.
- 1947 Tang Junyi 唐君毅 (1907 –): *Zhongguo zhaxue sixiang zhi bijiao yanjiu ji* 中国哲学思想之比较研究集.
- 1948 Xiao Gongquan 萧公权 (1897 – 1981): *Zhongguo zhengzhi sixiang shi* 中国政治思想史.
- 1948 Xin zhonghua zazhi she 新中华杂志社: *Zhongguo chuantong sixiang zhi jiantao* 中国传统思想之检讨.
- 1948 Du Shousu 杜守素 (= Du Guoxiang 杜国庠, 1889 – 1961): *Xian-Qin zhuzi pipan* 先秦诸子批判.
- 1948 He Lin 贺麟 (1902 – 1992), u.a.: *Rujia sixiang xinlun* 儒家思想新论.

- 1948 Gu Jiegang 顾颉刚 (1893 – 1980): *Handai xueshu shiliu* 汉代学术史略 (1955 publiziert unter dem Titel *Qin-Han de fangshi yu rusheng* 秦汉的方士与儒生).
- 1948 Zhao Jibin 赵纪彬 (1905 – 1982): *Zhongguo zhexue sixiang* 中国哲学思想.
- 1952 Yang Rongguo 杨荣国: *Jianming Zhongguo sixiang shi* 简明中国思想史.
- 1953 Qian Mu 钱穆 (1895 – 1990): *Song-Ming lixue gaishu* 宋明理学概述.
- 1956 – 60 Hou Wailu 侯外庐 (1903 – 1987) (Hrsg.): *Zhongguo sixiang tongshi* 中国思想通史. 5 Bde.
- 1963 Hou Wailu 侯外庐 (1903 – 1987): *Zhongguo zhexue jianshi* 中国哲学简史. (1980 repr. unter dem Titel *Zhongguo sixiang shi gang* 中国思想史纲 [上册]).
- 1964 Ren Jiyu 任继愈 et al. (1916 –): *Zhongguo zhexue shi* 中国哲学史.
- 1966 Tang Junyi 唐君毅 (1909 – 1978): *Zhongguo zhexue yuanlun* 中国哲学原论, *Daolun pian* 道论篇.
- 1971 Zhou Shifu 周世辅: *Zhongguo zhexue shi* 中国哲学史.
- 1979 Li Zehou 李泽厚 (1930 –): *Zhongguo jindai sixiang shi lun* 中国近代思想史论.
- 1986 Li Zehou 李泽厚 (1930 –): *Zhongguo gudai sixiang shi lun* 中国近代思想史论.
- 1987 Li Zehou 李泽厚 (1930 –): *Zhongguo xiandai sixiang shi lun* 中国近代思想史论.
- 1975 – 86 Luo Guang 罗光 (1911 – 2004): *Zhongguo zhexue sixiang shi* 中国哲学思想史, 9 Bde.

Chinesische Übersetzungen Japanischer Geschichten der chinesischen Philosophie

- 1904 Anonym übers. Kanie Yoshimaru 蟹江義丸: „Kōshi kenkyū 孔子研究“. In: *Kongzi zhi xueshuo* 孔子之学说. In: *Jiaoyu shijie* 教育世界 81-83, 86-89.
- 1925 Zhao Lanping 趙蘭坪 übers. Takase Takejirō 高瀬武次郎: *Shina tetsugakushi* 支那哲學史 (1910). In: *Zhongguo zhexue shi* 中国哲学史, Shanghai 上海: Guoli Ji'nan xuexiao chubanshu 國立暨南學校出版部.
- 1926 Chen Binhe 陳彬龢 übers. Uno Tetsuto 宇野哲人: „Kōshikyō 孔子“教 (1911). In: *Kongzi* 孔子. Shanghai 上海: Shangwu yinshuguan 商務印書館.

- 1926 Liu Kanyuan 劉侃元 (1894 – 1989) übers. Watanabe Hidekata 渡边秀方: *Shina tetsugaku gairon* 支那哲學史概論 (1924). In: *Zhongguo zhaxue gailun* 中國哲學史概論. Shanghai上海: Shangwu yinshuguan商務印書館.
- 1927 Zheng Ziya 鄭子雅 übers. Hattori Unokichi 服部宇之吉: *Jukyō to gendai shisō* 儒教と現代思想 (1918). In: *Rujiao yu xiandai sichao* 儒教與現代思潮. Shanghai 上海: Shangwu yinshuguan 商務印書館.
- 1936 Wang Biru 王璧如 übers. Uno Tetsuto 宇野哲人: *Shina tetsugaku gairon* 支那哲學概論 (1926). In: *Zhongguo zhaxue gailun* 中國哲學概論. Taipei 台北: Zhengzhong shuju 正中書局.
- 1955 Tang Yuzhen 唐玉貞 übers. Uno Tetsuto 宇野哲人: *Shina tetsugakushi* 支那哲學史. In: *Zhongguo zhaxue shi* 中國哲學史. Taipei 台北: Zhonghua wen hua chuban shiye weiyuan hui 中華文化出版事業委員會.
- 1957 Ma Fuchen 馬福辰 übers. Uno Tetsuto 宇野哲人: *Shina tetsugakushi. kinsei jugaku* 支那哲學史. 近世儒學 (1954). In: *Zhongguo jinsi ruxue shi* 中國近世儒學史. Taipei 台北: Zhonghua wenhua chuban shiye weiyuanhui 中華文化出版事業委員會.