

Philosophische Bibliothek · BoD

Christian Wolff

Rede über die praktische  
Philosophie der Chinesen

Lateinisch – Deutsch

Meiner





CHRISTIAN WOLFF

Oratio de Sinarum philosophia practica  
Rede über die praktische Philosophie  
der Chinesen

Übersetzt, eingeleitet und  
herausgegeben von  
MICHAEL ALBRECHT

LATEINISCH-DEUTSCH

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 374

Die Wiedergabe der Titelblätter auf den Seiten XCI, XCV und I erfolgt mit freundlicher Genehmigung der Oriental Division, The New York Public Library, Astor, Lenox and Tilden Foundations, der Stadtbibliothek Trier und des Priesterseminars Trier.

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes,  
inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar.  
Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in  
der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind.  
Weitere Informationen unter: [www.meiner.de/bod](http://www.meiner.de/bod).

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographi-  
sche Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.  
ISBN: 978-3-7873-0795-1  
ISBN eBook: 978-3-7873-2890-1

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1985. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

# INHALT

Einleitung. Von Michael Albrecht . . . . .	IX
§ 1. Der Beginn des chinesischen Einflusses auf das europäische Denken . . . . .	X
§ 2. Die China-Mission der Jesuiten . . . . .	XII
§ 3. Der Ritenstreit . . . . .	XVII
§ 4. Leibniz und China . . . . .	XIX
§ 5. Wolff, Leibniz und China . . . . .	XXI
§ 6. Wolff und der Naturwissenschaftler Noël . . . . .	XXII
§ 7. Wolff und Noëls Übersetzung der ‚klassi- schen Bücher‘ der Chinesen . . . . .	XXIV
§ 8. Konfuzius . . . . .	XXVIII
§ 9. Wolff und China bis 1721: Die ‚allgemeine praktische Philosophie‘ . . . . .	XXXII
§ 10. Die Prorektoratsrede von 1721 . . . . .	XXXVIII
§ 11. Wolffs Vertreibung aus Halle . . . . .	XLVI
§ 12. Wolff und China bis 1726. Couplets Konfuzius-Ausgabe . . . . .	LIII
§ 13. Wolffs Ausgabe seiner Rede . . . . .	LXII
§ 14. Zeitgenössische Urteile über die Chinesenrede . . . . .	LXX
§ 15. Wolff und China 1726–1754 . . . . .	LXXX
Editionsgeschichte . . . . .	XC
1. Ausgaben . . . . .	XC
2. Übersetzungen . . . . .	XCVII
Zur Textgestaltung . . . . .	CII
Zur Übersetzung . . . . .	CIV

## CHRISTIAN WOLFF

Oratio de Sinarum philosophia practica . . . . .	1
Rede über die praktische Philosophie der Chinesen	3
Vorwort [1726] . . . . .	5
Rede über die praktische Philosophie der Chinesen [1721] . . . . .	13
Das hohe Alter und die Berühmtheit der Philoso- phie der Chinesen . . . . .	13
Konfuzius ist nicht der Urheber der chinesischen Philosophie . . . . .	13
Die Urheber der chinesischen Philosophie . . . . .	15
Der Staat der Chinesen verfällt . . . . .	15
Konfuzius stellt das verfallene China wieder her . . . .	15
Der grundlegende alte Lehrsatz der Chinesen . . . . .	17
Woraus Konfuzius seine Lehre geschöpft hat . . . . .	17
Das Ansehen des Konfuzius . . . . .	19
Das Schicksal der Lehren des Konfuzius . . . . .	19
Vorhaben des Autors . . . . .	21
Bitte um Aufmerksamkeit und Wohlwollen . . . . .	21
Der Prüfstein für die Weisheit der Chinesen . . . . .	23
Beantwortung eines Einwandes . . . . .	23
Der erste Grundsatz der Philosophie der Chinesen . . . . .	25
Der Unterschied bei den tugendhaften Hand- lungen und den Arten der Tugend . . . . .	25
Die Chinesen hatten den untersten Grad der Tugend . . . . .	27
Wie die Chinesen die Ausübung der Tugend beförderten . . . . .	27
Beantwortung des Einwandes . . . . .	29
Warum die Chinesen mehr auf das Streben nach der Tugend bedacht waren als auf die Vermei- dung der Laster . . . . .	29
Was sind die Kräfte der Natur? . . . . .	31
Die Grundsätze des sittlichen Handelns . . . . .	33
Ob der Tugend Grenzen zu setzen sind . . . . .	33
Ein wichtiger Grundsatz des sittlichen Handelns . . .	35

Woher die Gewohnheit eines guten Handelns, das Tugend vortäuscht, kommt . . . . .	37
Woher die wahre Tugend kommt . . . . .	37
Die doppelte Schule der Chinesen zur Ausbildung der Sitten . . . . .	37
Notwendigkeit und Begründung der Schule der Erwachsenen . . . . .	39
Der Unterricht an beiden Schulen . . . . .	41
Lobenswerte Maßnahmen der Chinesen . . . . .	43
Die praktischen Grundsätze der Chinesen . . . . .	45
Ihr Grund . . . . .	45
Die Beweisart der Chinesen . . . . .	47
Die Gewißheit der Grundsätze der Chinesen . . . . .	47
Das Bemühen des Verfassers auf diesem Gebiet . . . . .	47
Warum die chinesischen Lehren dem Verfasser anders zu sein scheinen als dem Übersetzer . . . . .	49
Wie der Wille zu vervollkommen ist . . . . .	51
Die Stufenfolge der Pflichten bei der Ausübung der Tugend . . . . .	53
Das Streben der Chinesen, andere besser zu machen . . . . .	53
Der Endzweck der Chinesen . . . . .	55
Das höchste Gut der Chinesen . . . . .	57
Die Beweggründe der Chinesen . . . . .	57
Die besondere Art, die Beweggründe vorzutragen . . . . .	59
Ob die Chinesen Tugend besaßen . . . . .	59
Der Nutzen der Bräuche bei der Ausbildung der Tugend . . . . .	61
Schluß . . . . .	65
Anrede an den neugewählten Prorektor . . . . .	69
Einsetzung des Prorektors . . . . .	71
[Anmerkungen (1726)] . . . . .	77
Anmerkungen des Herausgebers . . . . .	269
1. Anmerkungen zum Titel und zum Vorwort (1726) . . . . .	269
2. Anmerkungen zur Prorektoratsrede (1721) . . . . .	274
3. Anmerkungen zu Wolfs Anmerkungen (1726) . . . . .	277

Von Wolff verwendete Abkürzungen . . . . .	302
Vom Herausgeber gekürzt zitierte Literatur . . . . .	304
Personenregister . . . . .	313
Stichwortregister . . . . .	320

Siglen	W	Wolff	} (Erläuterungen vgl. Editions- geschichte)	C	Couplet
	M	Meletemata		N	Noël
	P	Pomum Eridis			
	H	Hagen			

## Corrigenda

<i>Seite, Zeile</i>	<i>statt</i>	<i>lies</i>
XIX, 14	1799	1699
	1797	1697
XXI, 8	Bd. 8 New York	Bd. 8. New York
XXI, 19	1800–1892	1800–1882
XXIV, 4	123–128;	123–128,
XXX, 33	wird	werden
XXXII, 31	alles	allen
XLVIII, 4 f.	kumulierte	kulminierte
XLVIII, 26 bis IL, 2	Wolff, und mit ... anderen Seite	Wolff kritisierte zwar auch das Waisenhaus, stand aber – und mit ihm das ganze 'pädagogische Jahrhundert', das nicht zuletzt den Philanthropinismus hervor- brachte – in der Frage der Er- ziehbarkeit des Menschen auf der anderen Seite.
LXXXVII, 15	brigen	bringen
XCII, 9	Denunziation	Denunziationen
4, 21	obseervationibus	observationibus
65, 30	annhählernd	annähernd
97, 405	benant	benannt
101, 483	dem Seienden im Allgemeinen	den Dingen überhaupt
129, 225	nämlicht	nämlich
135, 346	Gande	Gnade
300, 42	Besondungserhö-	Besoldungserhö-
308, 30	Gedanken	Gedancken
318, 5	Rougement	Rougement

## EINLEITUNG

Drei Themenbereiche sind es vor allem, die als Voraussetzungen zum Verständnis von Christian Wolffs Rede über die praktische Philosophie der Chinesen wichtig sind: die heute verschwundene und vergessene Faszination, die China auf das europäische Denken einmal ausgeübt hat (§ 1–5), Wolffs Quellen für seine China-Kenntnisse (§ 6–8 und 12) und Wolffs ‚allgemeine praktische Philosophie‘ (§ 9). Vom Inhalt des Buches muß wegen der etwas verwickelten Editions-geschichte (s. u.) zunächst der Text der Rede von 1721 behandelt werden (§ 10), bevor die Hauptthemen der Anmerkungen von 1726 dargestellt werden (§ 13). Die zeitgenössischen Wirkungen von Wolffs Rede schlugen sich in seiner Vertreibung aus Halle nieder; die Rede ist ein Markstein der deutschen Aufklärung (§ 11), während ihr unmittelbarer philosophiegeschichtlicher Einfluß schwer abzuschätzen ist (§ 14). – Zur Abrundung werden einige Stellen genannt, an denen sich Wolff nach 1726 ausdrücklich auf das chinesische Denken bezieht (§ 15).

Wegen dieser Vielfalt an Themen erschien es ratsam, deren Behandlung immer dann auf kurze Zusammenfassungen zu beschränken, wenn auf vorhandene Forschungsergebnisse verwiesen werden konnte. Die dabei genannten Titel stellen jeweils eine wohlüberlegte Auswahl dar. Sie sollen daher auch eine Hilfe für denjenigen Leser sein, der einzelne, ihn interessierende Aspekte vertiefen möchte. – In manchen anderen Fragen mußte dagegen Neuland betreten werden. Auch wenn dabei vieles nicht erschöpfend abgehandelt wird, so sind doch sowohl ausführlichere Überlegungen als auch die Wiedergabe der Primärquellen nicht zu vermeiden.

### § 1. Der Beginn des chinesischen Einflusses auf das europäische Denken

*Literatur zum geistigen Einfluß Chinas auf Europa:* Donald F. Lach, *China in Western Thought and Culture*. In: *Dictionary of the History of Ideas*, ed. by Philip P. Wiener. Vol. I. New York 1968, S. 353–373 (eine ausgezeichnete Einführung mit kleineren Fehlern). Zur ergänzung der klug ausgewählten Bibliographie (S. 373), aus der besonders das Werk von Pinot (mit Bibliographie) hervorzuheben ist: ders., *China and the Era of the Enlightenment*, in: *The Journal of Modern History* 14 (1942), S. 209–223 (Literaturbericht). – David E. Mungello, *Some Recent Studies on the Confluence of Chinese and Western Intellectual History*, in: *Journal of the History of Ideas* 40 (1979), S. 649–661. – Charles O. Hucker, *China. A Critical Bibliography*. Tucson 1976 (1962), S. 30–32: Early modern Chinese-Western relations (fast nur englischsprachige Titel). – Friedrich Andreae, *China und das achtzehnte Jahrhundert*. In: *Grundrisse und Bausteine zur Staats- und zur Geschichtslehre. Zusammengetragen zu den Ehren Gustav Schmollers . . .* von Kurt Breysig u.a., Berlin 1908, S. 121–200 (Chinas Einfluß auf die Staatsauffassung). – David Wei-Yang Dai, *Confucius and Confucianism in the European Enlightenment*. Ph. D. University of Illinois at Urbana-Champaign 1979 (Dai behandelt vorrangig das Verhältnis des jesuitischen China-Bildes zu den chinesischen Quellen). – Otto Franke, *China als Kulturmacht*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 77 (1923), S. 1–30. – Wolfgang Franke, *China und das Abendland* (Kleine Vandenhoeck-Reihe, Bd. 146/147/148). Göttingen 1962 (kenntnisreiche Zusammenfassung). – Basil Guy, *The French Image of China before and after Voltaire* (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, vol. 21). Oxford 1963 (stellenweise oberflächlich; hält Formeys Bearbeitung von Wolffs Anmerkungen [s. u. ‚Editionsgeschichte‘] für originale Wolff-Texte). – Rudolf Franz Merkel, *China und das Abendland im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Sinica* 7 (1932), S. 129–135. – Arnold H. Rowbotham, *China and the Age of Enlightenment in Europe*, in: *The Chinese Social and Political Science Review* 19 (1935/36), S. 176–201. – ders., *The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe*, in: *The Far Eastern Quarterly* 4 (1944/45), S. 224–242.

Die neuesten Forschungsergebnisse finden sich vor allem in der Reihe „La Chine au temps des lumières“, vgl. z.B. Bd. 2: *La mission française de Pékin aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (Actes du [I<sup>e</sup>] colloque international de Sinologie). Paris 1976, Bd. 4: *Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des lumières* (Actes du II<sup>e</sup> colloque . . .). Paris 1980, und Bd. 6: *Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise à partir du XVII<sup>e</sup> siècle* (Actes du III<sup>e</sup> colloque . . .). Paris 1983.

Daß in Europa seit dem Ende des 16. Jahrhunderts die geistige Entdeckung Chinas einsetzte, ist die Leistung der jesuitischen China-Mission. Zwar hatte schon Marco Polo über seine Reise nach China berichtet. Seine Erzählung weckt jedoch Zweifel, ob er wirklich in China war. Jedenfalls blieb ihm das chinesische Denken ebenso verschlossen wie den portugiesischen Fernhändlern, die 1514 den Seeweg nach Südchina eröffnet hatten. Dem anwachsenden Interesse der Europäer ist die immense Verbreitung zuzuschreiben, die Juan González de Mendozas (aus verschiedenen Berichten von Missionaren und Kaufleuten zusammengestellte) Beschreibung von China (1585) fand.<sup>1</sup> Wegen der isolationistischen Politik der Ming-Dynastie, aber auch wegen der Unkenntnis der chinesischen Sprache waren diese und ähnliche Veröffentlichungen noch mehr oder minder auf interessante Angaben über die Geographie und Verfassung Chinas beschränkt. So kommt z.B. bei González de Mendoza nicht einmal der Name von Konfuzius (Confucius) vor.

Allerdings wirkten die seit González de Mendoza bekannten chinesischen Daten aus der Frühgeschichte Chinas wie ein Schock auf Europa. Dies betraf nur am Rande die Frage nach dem Anfang der Welt. Die astronomisch hohen Zahlen über das Alter Chinas, mit denen die biblische Welterschöpfung weit überboten wurde, erschienen so unglaublich, daß sie ebenso wie die schon bekannten Chronologien der altorientalischen Völker als märchenhaft zurückgewiesen wurden. (Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts hielt sich in Europa die Ansicht, der Weltanfang sei ungefähr auf das Jahr 4000 vor Christus zu datieren.) Der am meisten diskutierte Aspekt der chinesischen Chronologie war daher nicht das Alter Chinas, sondern das Fehlen der ‚Sündflut‘

<sup>1</sup> Schon der Titel einer mir vorliegenden Ausgabe zeigt das Interesse, das dieses Buch fand: *Nova et succincta, vera tamen historia de amplissimo, potentissimoque, nostro quidem orbi hactenus incognito . . . Regno China. Ex Hispanica primum in Italicam, inde in Germanicam, ex hac demum in Latinam linguam conversa: Opera Marci Henningi Augustani. Francofurdi ad Moenum o.J. (1591).*

in den chinesischen Geschichtswerken.<sup>2</sup> Dadurch wurde die Glaubwürdigkeit der Bibel auf eine Weise erschüttert, die heute weithin unverständlich ist. Um die Bedeutung dieses Verdachtes, die Bibel enthalte nicht die Weltgeschichte, sondern bloß Begebenheiten von lokaler Bedeutung, und das Nachwirken dieser Erschütterung zu belegen, reicht aber die ernstzunehmende Stellungnahme aus dem Jahre 1899: „Wir müssen an der geographischen Universalität der Flut festhalten, *weil sie uns offenbart* ist. . . . so ist doch durchaus die Meinung zu verwerfen, als könne der Buchstabe der heiligen Schrift auch dahin verstanden werden, daß nur ein Theil der Menschheit in der Sintflut zu Grunde gegangen sei . . . Diese Meinung ist absolut ausgeschlossen durch die Ankündigung Gottes . . .“ (Wetzer-Welte, Bd. 11, Sp. 342f. vgl. Zedler, Bd. 37, Sp. 1629). Dieser Denkanstoß führte zunächst zu einer intensiven Beschäftigung mit der biblischen Chronologie und mündete im 18. Jahrhundert in die historisch-kritische Erforschung der Bibel. Er hatte aber, für sich genommen, keine Vertiefung in die chinesische Geisteswelt zur Folge.

## § 2. Die China-Mission der Jesuiten

Es war daher eine Entscheidung von größter Tragweite und der Beginn eines einzigartigen geistesgeschichtlichen Experiments, als Alessandro Valignano und seine jesuitischen Missionare beschlossen, die chinesische Sprache zu lernen,

<sup>2</sup> Die Berichte der chinesischen Annalen über den Kampf des Kaisers Yao gegen eine Überschwemmungskatastrophe wurden zwar häufig als Indiz für die Universalität der Flut interpretiert. Diese Angaben konnten auch mit der geläufigen Chronologie in eine ungefähre Übereinstimmung gebracht werden. Das bedeutete aber zugleich — da es eine separate historische Überlieferung vorsintflutlicher Daten außerhalb der Arche Noah nicht geben konnte —, daß solche Historiker versuchen mußten, die sieben chinesischen Vorgänger Yaos mit Gestalten der Genesis zu identifizieren, vgl. Edwin J. Van Kley, *Europe's „Discovery“ of China and the Writing of World History*, in: *The American Historical Review* 76 (1971), S. 358—385. Vgl. auch Pinot, S. 189—279.

die Urkunden der chinesischen Philosophie zu studieren und die Chinesen nicht als unwissende Heiden zu behandeln, sondern sich ihnen – durchaus in missionarischer Absicht – auf dem Weg der gegenseitigen Anpassung zu nähern. Die Problematik dieses Vorgehens wurde in zahllosen Büchern diskutiert, die ganze Bibliotheken füllen könnten.

*Literatur zur China-Mission der Jesuiten:* Bibliographien: Cordier, Bd. 2 u. 5 (systematische Gliederung). – Streit-Dindinger, Bd. 5 u. 7 (chronologisch). – Pfister (nach Autoren). – Dehergne (Namenalphabet).

Die wichtigsten Darstellungen: Arnold Rowbotham, *Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of Peking*. Berkeley and Los Angeles 1942. – Columba Cary-Elwes, *China and the Cross. Studies in Missionary History*. London, New York, Toronto 1957. – *Histoire universelle des Missions catholiques*. [Bd. 2:] *Les Missions modernes*. Paris 1957 (mit kommentierten Auswahl-Bibliographien). – George H. Dunne, *Das große Exempel. Die Chinamission der Jesuiten*. Stuttgart 1965. – René Etiemble (Hrsg.), *Les Jésuites en Chine (1552–1773). La Querelle des rites*. Paris 1966 (geschickt ausgewählte Quellen). – Zur Sachfrage: Julia Ching, *Confucianism and Christianity. A Comparative Study*. Tokyo, New York, San Francisco 1977.

Erst auf diese Weise aber gelang es, die ‚Seele Chinas‘ für Europa fruchtbar zu machen. Die Gewalt, mit der chinesisches Denken, vermittelt durch Veröffentlichungen der jesuitischen Missionare, im 17. und 18. Jahrhundert die Geister des Abendlandes beeinflußt hat, läßt sich heute kaum noch nachvollziehen; in welchem Maße die heute längst vergessenen Grenzen der christlich-abendländischen Weltanschauung dadurch erweitert, ja gesprengt wurden, kann wohl allein der Vergleich mit dem kopernikanischen Weltssystem veranschaulichen. Die Entdeckung Amerikas, einhundert Jahre vorher, war jedenfalls weniger aufregend für das europäische Denken, vergleicht man sie mit der geistigen Entdeckung Chinas.

Matteo Ricci,<sup>3</sup> dem italienischen Jesuiten, der 1583 in China eintraf und – als überaus erfolgreicher Gelehrter, Politiker und Missionar – von 1601 bis zu seinem Tode 1610

<sup>3</sup> Aus der umfangreichen Literatur seien hier genannt: Pfister, Bd. 1, S. 22–42, und: *Fonti Ricciane*, hrsg. von Pasquale M. d'Elia. 3 Bde. Rom 1942–1949.

in Peking lebte, kommt die Schlüsselrolle in der europäischen China-Interpretation zu: Riccis Einstellung war maßgeblich für das Bild, das sich die europäischen Intellektuellen von China machten. Daß China ein großes, altes Reich mit ungeheuer vielen, aber friedlich und auskömmlich lebenden Einwohnern war, wußte man schon vorher, und allein diese Tatsache mußte in dem vergleichsweise kleinen, aber dennoch politisch zerstrittenen, armen und durch die Reformation zusätzlich tief gespaltenen Europa der Anlaß für Erstaunen und Bewunderung sein. Erst Ricci, dem ersten Sinologen des Abendlandes, erschloß sich aber das Verständnis des Konfuzianismus, weil er versuchte, die geistige Verfassung Chinas von ihren Ursprüngen her zu verstehen, und erst damit gewann das Bild Chinas die Geschlossenheit, die es unter moralischen und politischen Aspekten so überlegen erscheinen lassen mußte.

Ricci lernte nämlich eine chinesische Gesellschaft, Staatsführung und Gelehrtenwelt kennen, die von den Lehren des Neukonfuzianismus – in derjenigen Gestalt, die ihm Chu Hsi (Tchou Hi, 1130–1200) gegeben hatte – durchgängig geprägt war. Während Buddhismus und Taoismus keine besondere eigenständige Wirksamkeit mehr entfalten konnten, wurden sowohl die Maximen der Politik und Verwaltung als auch die Philosophie und Wissenschaft, das Schulwesen und die rituellen Gebräuche von dieser offiziellen Staats-, „Religion“ bestimmt, die das geistig-kulturelle Leben und die Gesellschaftsstruktur ineinander aufgehen ließ. Allerdings fand Ricci in den Lehren der zeitgenössischen Vertreter des Neukonfuzianismus mystische, ja atheistische Züge (weswegen er auch für den maßgeblichen Schöpfer dieser Schule, Chu Hsi, kein Verständnis aufbrachte). Hieraus ergab sich einerseits eine wechselseitige Gegnerschaft, die zum starken Hindernis für die Mission wurde, andererseits das Bestreben Riccis, mit der Unterstützung rückwärtsgewandter chinesischer Gelehrter zurück zu den Quellen des Konfuzianismus zu gehen und diese neu zu erschließen: Der selbstbewußte Versuch, den wahren Konfuzius gegen den Neukonfuzianismus durchzusetzen, ist eine wichtige Wurzel der Konfuzius-Studien und der

Übersetzungen konfuzianischer Texte. Entscheidend war nun, daß der auf diese Weise gereinigte Konfuzianismus (und das nicht nur in Riccis Sicht, sondern in vielen Punkten auch nach moderneren Interpreten) eine zutiefst moralische, am Gegensatz zwischen Gut und Böse ausgerichtete Lehre war, die sich nicht auf irgendwelche Offenbarungen, sondern auf die menschliche Vernunft stützte und deren Vorschriften für das private und öffentliche Leben nicht durch Zwang und Unterdrückung, sondern durch Vorbild und Beispiel gelehrt und verwirklicht werden sollten. Ein überzeugter Christ wie Ricci konnte dem nur wärmstens zustimmen; Konfuzius, den Stifter dieser Lehre, hielt Ricci für einen der größten Weisen des heidnischen Altertums.

Es liegt auf der Hand, daß sich die Begeisterung über diese geistig hochstehende und zugleich tugendhafte Lehre bei Ricci mit der Überzeugung verband, daß man in China erfolgreich missionieren konnte, ja, daß man den Chinesen selbst einen Dienst erweisen würde, der ihnen bei vernünftiger Überlegung höchst willkommen sein müßte, wenn man ihnen die christliche Offenbarung verkündete, um der Moralität einen unerschütterlichen Halt zu geben. In der Tat ist ja z.B. die Überzeugung, daß das Gute immer belohnt, das Böse immer bestraft wird, ohne die Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tode – eine Hoffnung, die der christliche Glaube begründen kann – nur mit Mühe zu verteidigen. Die Mission in China war für Ricci also nicht die Bekehrung von Menschen, die etwas Falsches oder an falsche Götter glaubten, sondern die Vervollkommnung des bestehenden Konfuzianismus, wenn man ihn nur richtig interpretierte, durch die allein wahre Religion.

Denn dies war es, was der China-Mission der Jesuiten besondere Schwungkraft gab: An der geistigen Kultur Chinas war im Grunde alles begrüßenswert; was ihr fehlte, war die Religion. Allerdings schien es nur ein kleiner Schritt zu sein, der aus China, das im Vergleich mit Europa ohnehin die bessere Welt war, einen Gottesstaat machen konnte. Ricci war nämlich der Ansicht, daß die Chinesen zwar eine diffuse Gottesvorstellung – erfreulicherweise dagegen keine Götzen – hätten, daß aber die konfuzianischen Riten (z.B.

der Ahnenkult) im Kern nicht religiös seien. Gerade die Gebildeten, von denen die Jesuiten wegen deren Überlegenheit in der Astronomie und Kalenderkunde ohnehin bewundert wurden, müßten also offen sein für die frohe Botschaft; wenn sie, möglicherweise sogar – nach Überwindung der politischen und neukonfuzianischen Widerstände am Hofe – der Kaiser, erst einmal bekehrt wären, würde die Masse des Volkes rasch ihrem Beispiel folgen. Die chinesischen Gelehrten verfügten ja auch über viel mehr Macht als die europäischen Professoren: Auch wenn sie nicht selbst Verwaltungsbeamte waren, hatten sie doch großen Einfluß auf den öffentlichen Dienst, dessen Angehörige ja sämtlich in der konfuzianischen Philosophie (nicht dagegen in Rechts- oder Wirtschaftswissenschaften o.ä.) unterrichtet und geprüft worden waren. (Anscheinend wurde die starke Verwurzelung der Gelehrten im Neukonfuzianismus von den Jesuiten unterschätzt.) – Dabei mußte es unbedenklich erscheinen, wenn sich die Missionare in der Kleidung und in der Lebensweise den Chinesen anpaßten. Einerseits waren dies Ausdruckformen einer von Vernunft und Moralität geprägten Kultur, andererseits waren es – so sahen es die Jesuiten – nur Äußerlichkeiten ohne religiösen Gehalt.

Riccis Sicht setzte sich bei den Jesuiten gegen die davon abweichenden Meinungen ihres Oberen der chinesischen Mission (1610–1655), Nicolaus Longobardi, der Riccis Nachfolger in diesem Amt war, schließlich allgemein durch. Durch zahlreiche Veröffentlichungen (z.B. schon Riccis *De christiana expeditione* von 1615) und durch den Briefwechsel mit europäischen Gelehrten gelangte dieses China-Bild, das bei aller Gelehrsamkeit Riccis und seiner Anhänger natürlich einseitig war, nach Europa, wobei der Einfluß in Frankreich<sup>4</sup> besonders stark war; die meisten Missionare der Jesuiten waren Franzosen. Auch die Quellen, auf die sich Christian Wolff stützte, sind von Jesuiten verfaßt bzw.

<sup>4</sup> Zu den Anfängen der Sinologie in Deutschland vgl. Rudolf Franz Merkel, *Deutsche Chinaforscher*, in: Archiv für Kulturgeschichte 34 (1951/52), S. 81–106.

CHRISTIANI WOLFII.

CONSIL. AULICI HASSIACI, MA-  
THEMATUM AC PHILOSOPHIÆ PROFES-  
SORIS PRIMARIÏ IN ACADEMIA MARBURGENSI,  
PROFESSORIS HONORARIÏ IN ACAD. SCIENT. PE-  
TROPOLITANA, SOCIET. REG. BRIT. & BOR-  
SODALIS,

ORATIO

*D E*

SINARUM PHILOSOPHIA  
PRACTICA,

IN SOLEMNI PANEGYRI  
RECITATA,

CUM

*IN IPSO ACADEMIÆ HALENSIS  
NATALI XXVIII. d. XII. Julii A.O.R 1721.*

FASCES PRORECTORALES SUCCESSORI  
TRADERET,

NOTIS UBERIORIBUS ILLUSTRATA.

---

*FRANCOFURTI ad MOENUM, MDCCXXVI.*

Apud JOH. B. ANDREÆ & HENR. HORT.

## ORATIO DE SINARUM PHILOSOPHIA PRACTICA.

*Philosophiae Sinarum antiquitas & celebritas.*

Quamvis, *Auditores omnium Ordinum honoratissimi*, ab antiquissimis (1) retro seculis celebrata fuerit Sinensium sapientia, nec minus depraedicata fuerit eorundem in Rep. administranda singularis prorsus prudentia (2): quae tamen vulgo de utraque | in medium proferuntur, parum singularis, parum egregii prae se ferre videntur (3). *Confucius* tantae sapientiae Autor inter nos celebratur (4): sed qui sic sentiunt, rerum Sinensium parum periti existimantur (5). |

*Confucius non est Autor philosophiae Sinicae.*

Dudum ante *Confucium* floruit *Sinarum* Resp. optimis legum institutis, cum Principes & verbo, & exemplo summae perfectionis normam subditis traderent, cum morum Doctores ac formatores a teneris unguiculis tam Imperatoris, Regum ac virorum illustrium, quam ipsos plebis infimae liberos ad bonos mores componerent & adultos in boni malique cognitione confirmarent, cum Principes ac subditi de virtutis gloria inter se contenderent (6). Nimirum prisci *Sinarum* Imperatores & Reges iidem erant Philosophi: Quid ergo | mirum, juxta istud *Platonis* beatam fuisse Remp. ubi Philosophi regnabant, Reges philosophabantur?

## REDE ÜBER DIE PRAKTISCHE PHILOSOPHIE DER CHINESEN

*Das hohe Alter und die Berühmtheit der Philosophie  
der Chinesen.*

Obwohl, *nach Stand und Würden hochgeehrte Zuhörer*, die Weisheit der Chinesen seit den ältesten Zeiten (1) gerühmt und ihre geradezu außerordentliche Klugheit bei der Verwaltung des Staates (2) nicht weniger gepriesen worden ist, so scheint doch das, was über beide gemeinhin verbreitet  
10 wird, wenig Außerordentliches, wenig Vortreffliches aufzuzeigen (3). Konfuzius wird bei uns als Urheber einer so bedeutenden Weisheit gerühmt (4); aber wer so urteilt, muß für wenig sachkundig in bezug auf China gehalten werden (5).

*Konfuzius ist nicht der Urheber der chinesischen Philosophie.*

Schon lange vor Konfuzius zeichnete sich der Staat der Chinesen durch die beste Einrichtung der Gesetze aus: weil die Fürsten sowohl durch ihr Wort als auch durch ihr Beispiel ihren Untertanen die Richtschnur der höchsten Vollkommenheit vermittelten; weil die Lehrer und Erzieher in den Sitten die Kinder – sowohl des Kaisers, der Könige und der vornehmen Leute als auch selbst des untersten Volkes – von Kindesbeinen an zu guten Sitten hinführten und die Erwachsenen in der Erkenntnis des Guten und Bösen bestärkten; weil die Fürsten und ihre Untergebenen miteinander um den Ruhm der Tugend stritten (6). Die alten Kaiser und Könige der Chinesen waren nämlich zugleich Philosophen: Was ist also daran verwunderlich, daß – ge-  
30 maß dem Satz Platons – der Staat glücklich war, wo die Philosophen herrschten und die Könige philosophierten? \*

*Philosophiae Sinicae Autores.*

Primus in his laudatur *Fo hi* (7), quem scientiarum ac imperii in China fundatorem venerantur *Sinae*. Successere  
 130 *Xin num* (8), *Hoam ti* (9), *Yao* (10) atque *Xun* (11), qui, quae *Fohi* primus instituerat, ulterius perficiebant, donec tandem Imperatores familiarum *Hia*, *Xam* & *Cheu* (12) tam regimen, quam leges ad summam, quam attigere, perfectionem evexerunt.

*Resp. Sinarum collabitur.*

Enimvero quae est rerum humanarum vicissitudo! vix ad tantum fastigium ascenderat *Sinarum* sapientia & in Rep. administranda prudentia, cum sensim sensimque utraque iterum deficeret ac tantum non prorsus evanesceret, Principibus a virtutis tramite recedentibus, nec legum a Majoribus tam caute sancitarum rationem ullam habentibus, Doctoribus in scholis muneri suo non amplius satisficientibus, subditis quibusvis ad mores degeneres pronis & in vitiorum stadio circumerrantibus (13). Deploranda profecto erat imperii Sinensis facies! Quis enim non lugeret, *Auditores*, Majestatem optima sui parte, virtute ac prudentia, orbatam; leges, quibus communis omnium salus continebatur, pessime conculcatas; scholas, in quibus animi tenelli optimis moribus imbuebantur, adulti in recto honestatis tramite detinebantur, tantum non collapsas; populum denique universum segnitie ac deliciis diffluentem ad devia delapsam? Verum enimvero cum adeo perturbatus esset rerum *Sinensium* status,

*Confucius res Sinarum collapsas restaurat.*

*Confucius* (14), virtute ac doctrina singulari excellens (15),

130 *Xin num*] N, P / *Xin nun* W, M. 132 familiarum] fehlt P.  
 150 non collapsas] non penitus collapsas P. 152 perturbatus] P /  
 perturbata W, M.

*Die Urheber der chinesischen Philosophie.*

Als erster unter ihnen wird Fu-hsi (7) angeführt, den die \*  
 Chinesen als Begründer der Wissenschaften und des Reiches  
 in China verehren. Ihm folgten Shen-nung (8), Huang-ti  
 (9), Yao (10) und Shun (11), die das, was Fu-hsi als erster  
 eingeführt hatte, weiter vervollkommneten, bis endlich die  
 Kaiser aus den Geschlechtern Hsia, Shang und Chou (12)  
 sowohl die Regierung als auch die Gesetze zur höchsten  
 40 Vollkommenheit, die sie erreichten, brachten.

*Der Staat der Chinesen verfällt.*

Wahrlich, wie sehr wandelt sich alles Menschliche! Kaum \*  
 hatten die Weisheit der Chinesen und ihre Klugheit in der  
 Verwaltung des Staates einen so hohen Stand erreicht, als  
 beide nach und nach wieder abnahmen und beinahe ganz  
 untergegangen wären, weil die Fürsten vom Weg der Tu-  
 gend abwichen und die Gesetze, die von den Vorfahren so  
 sorgfältig festgelegt worden waren, für grundlos hielten;  
 weil die Lehrer in den Schulen nicht mehr ihre Pflicht er-  
 50 füllten und weil die Untertanen sämtlich entarteten Sitten  
 zugeneigt waren und im Kreis der Laster umherirrten (13).  
 Wahrhaft beklagenswert war damals der Zustand des chine-  
 sischen Reiches! Wer würde wohl, *geehrte Zuhörer*, nicht  
 betrauern, daß die Obrigkeit ihres besten Teils, nämlich der  
 Tugend und der Klugheit, beraubt war; daß die Gesetze, in  
 denen das allgemeine Wohl aller bestand, aufs Schlimmste  
 unterdrückt waren; daß die Schulen, in denen die zarten  
 Gemüter mit den besten Sitten erfüllt, die Erwachsenen  
 aber auf dem rechten Weg der Ehrbarkeit festgehalten wor-  
 60 den waren, beinahe ganz verfallen waren; daß endlich das  
 gesamte Volk der Trägheit und den Genüssen ergeben war  
 und auf Abwege geriet? Doch als nun der Zustand Chinas  
 so verworren war,

*Konfuzius stellt das verfallene China wieder her.*

begann Konfuzius (14), ein Mann, der sich durch Tugend

divina providentia datus (16), collapsum instaurare coepit. Equidem non ea ipsius erat felicitas, ut in regia dignitate collocatus (17) leges Reip. | salutare condere, conditas promulgare, ad promulgatas alias alligare valeret; sed solas  
 160 Doctoris (18) partes pro virili explere integrum ipsi erat. Quamobrem etsi facere non posset, quod vellet; fecit tamen, quod potuit, nec quicquam eorum praetermisit, quae ad Doctoris munus orandum, nedum obeundum, ab ingenio ejus proficisci poterant.

*Dogma antiquum Sinarum fundamentale.*

Altas tunc temporis in animis Sinensium radices egerat dogma ab antiquis Philosophis, qui iidem erant Imperatores ac Principes, egregie stabilitum, Imperatoris ac Regum exempla subditis esse actionum normam, cumque Imperatores ac Reges antiquissimi eam vitae ac regiminis rationem  
 170 elegissent, quae exemplo aliis esse poterat, iidem tum ob morum suavitatem & elegantiam, tum ob summam in regimine prudentiam uno omnium ore adhuc celebrantur.

*Unde Confucius sua hauserit.*

*Confucius* itaque priscorum Imperatorum ac Regum Annales (19) sollicita cura evolvit, quae ab iis de | recte vivendi regendique norma fuerant sancita ipsorumque exemplis confirmata excerpsit, quae summo cum studio excerpserat animo volvit iterumque revolvit ac tandem satis excussa &  
 180 in seipso comprobata (20) discipulis ad seros nepotes trans-

159 alias] alios P. 172 elegantiam, tum] elegantiam, tum ob virtutis claritatem & excellentiam, tum P. 173 celebrantur] celebrabantur P. 179 volvit] P / voluit W, M. 179—180 & in seipso comprobata] *fehlt* P.

und außerordentliche Gelehrsamkeit auszeichnete (15) und durch die göttliche Vorsehung China geschenkt worden war (16), den verfallenen Zustand wiederherzustellen. Zwar hatte er nicht selbst das Glück, zur Königswürde berufen zu werden (17), um für den Staat heilsame Gesetze verfas-  
 70 sen, die verfaßten Gesetze bekannt machen, an die bekanntgemachten Gesetze andere anknüpfen zu können, sondern er hatte bloß freie Hand, allein die Rolle eines Lehrers (18) nach Kräften auszufüllen. Wenn er deshalb auch nicht tun konnte, was er wollte, so hat er doch das, was er konnte, getan und nichts von dem unterlassen, was aus seinem Talent entspringen konnte, um dem Amt eines Lehrers Glanz zu verleihen, statt es nur auszuüben.

*Der grundlegende alte Lehrsatz der Chinesen.*

80 Zu den damaligen Zeiten hatte in den Herzen der Chinesen ein Lehrsatz tiefe Wurzeln geschlagen, der von den alten Philosophen, die zugleich Kaiser und Fürsten waren, vortrefflich gefestigt worden war, daß nämlich die Beispiele der Kaiser und Könige den Untergebenen als Richtschnur ihrer Handlung dienen; und da die ältesten Kaiser und Kö-  
 90 nige das zum Maßstab ihres Lebens und ihrer Regierung gewählt hatten, was anderen als Beispiel dienen konnte, so werden sie noch immer sowohl wegen der Liebenswürdigkeit und Anständigkeit ihrer Sitten als auch wegen ihrer äußerst großen Klugheit in der Regierung übereinstimmend gerühmt.

*Woraus Konfuzius seine Lehre geschöpft hat.*

Daher hat Konfuzius die Annalen der alten Kaiser und Kö-  
 nige (19) mit größter Sorgfalt studiert; was von ihnen in bezug auf die rechte Richtschnur, wie man leben und regieren soll, verordnet wird und durch ihre Beispiele bestärkt wird, hat er herausgesucht; was er mit größtem Fleiß her-  
 100 ausge sucht hatte, hat er wieder und wieder durchdacht; und was er endlich genug ausgearbeitet und an sich selbst bewährt hatte (20), hat er seinen Schülern vermittelt, da-

mittenda tradidit. En *Confucium* sapientiae *Sinicae* non autorem, verum restauratorem (21)! Etsi autem non novam vivendi atque regendi normam cuderet Philosophus (22), proprio ingenio minime destitutus (23), cum non vana laudum | libidine duceretur (24), sed in gentis suae felicitatem ac beatitatem ferretur (25):

*Confucii autoritas.*

190 tanta tamen ipsius & olim | erat, & hodiernum existit autoritas, ut, cum olim Doctoris munere fungeretur, ter mille discipuli ad dogmata ejus haurienda confluerent (26), nunc vero eum *Sinenses* eodem in pretio habeant (27), quo Ju-|| daei (28) *Mosen*, Turcae *Mohammedem* (29) habent, im-| mo quo nos Christum (30) habemus, quatenus eum | tanquam (31) Prophetam seu Doctorem a Deo nobis datum veneramus.

*Fata dogmatum Confucii.*

200 Equidem nec *Confucius* effecit, ut bonum regimen, mores boni constanter in *China* efflorescerent; habuit perinde post *Confucium* atque ante eundem *China* sua intervalla, in quibus tum Doctores a *Confucii* acumine ac ingenio procul remoti dogmatum Philosophi summi sublimitatem & profunditatem minime attingebant; tum Imperatores atque Reges a priscorum Heroum exemplis fulgentissima luce ingenii | *Confuciani* collustratis abhorrebant, tum populus denique universus non eo tramite, quem monstraverat *Confucius*, dux circumspectus & providus (32), sed diverso incedebat; nostrum tamen non est tantas in praesenti discutere vicissitudines rerum (33),

186 ac beatitatem] *fehlt* P. 192—195 *Mosen*, Turcae *Mohammedem* habent, immo quo nos *Christum* habemus, quatenus eum tanquam Prophetam seu Doctorem a Deo nobis datum veneramus.] MOSEN, nos CHRISTUM, quatenus eum tanquam prophetam seu doctorem a Deo nobis datum veneramus, Turcae MUHAMEDEM habent. P.

mit sie es der Nachwelt überlieferten. Sie sehen: Konfuzius ist nicht der Urheber der chinesischen Weisheit, sondern ihr Wiederhersteller (21)! Wenn dieser Philosoph aber auch keine neue Richtschnur, wie man leben und regieren soll, verfertigt hat (22), so verfügte er doch durchaus über eine eigene Erfindungsgabe (23), indem er sich nicht von leerer Ruhmbegierde verlocken ließ (24), sondern nach dem Glück und der Seligkeit seines Volkes strebte (25).

*Das Ansehen des Konfuzius.*

- 110 So groß war indes damals sein Ansehen, und so groß ist es noch heute, daß damals, als er das Amt eines Lehrers versah, 3000 Schüler zusammenströmten (26), um seine Lehren einzusaugen, und daß er den Chinesen heutzutage genausoviel gilt (27) wie Moses den Juden (28), Mohammed den Türken (29), ja sogar genausoviel wie Christus uns gilt (30), sofern wir ihn als (31) Propheten oder Lehrer, der uns von Gott gegeben worden ist, verehren.

*Das Schicksal der Lehren des Konfuzius.*

- 120 Zwar hat Konfuzius nicht erreicht, daß eine gute Regierung und gute Sitten beständig in China blühten; China hatte sowohl nach Konfuzius wie auch vor ihm seine Zwischenzeiten, in denen sowohl die Lehrer vom Scharfsinn und der Erfindungsgabe eines Konfuzius weit entfernt waren und nicht an die Erhabenheit und Tiefe der Lehren dieses großen Philosophen heranreichten, und in denen auch die Kaiser und Könige von den Beispielen der alten Helden – Beispiele, die durch das strahlende Licht der Erfindungsgabe eines Konfuzius erhellt worden waren – nichts wissen wollten, und in denen schließlich auch das Volk als ganzes
- 130 nicht auf dem Weg, den ihm Konfuzius, der umsichtige und vorausschauende Führer (32), gezeigt hatte, weiterging, sondern auf einem davon verschiedenen. Wir wollen hier jedoch nicht solche Wechselfälle der Dinge untersuchen (33);

‡ *Autoris propositum.*

210 quin opus potius | magis praeclarum molituri & vestra, Auditores, attentione digniora proposituri in arcana *Philosophiae Sinensis* paulo penitius inquiremus & abdita morum ac regiminis principia ultima ex abyssu forsitan non cuilibet accessa (34) eruemus, eruta in apricum producemus, | in aprico posita discernemus.

*Attentio & benevolentia paratur.*

Agedum itaque, Auditores, favete dicenti, aures praebete benignas &, si tam arduum opus aggredientis ingenio diffidatis, vestrae in me benevolentiae specimina edite, quovis  
 220 reciproco officiorum genere demerenda. Res, de quibus dicemus, nativa quadam pulchritudine gaudent, qua animos sublimium curiosos delectare valent (35), nec pomposo verborum apparatu indigent, quo aures animis absentium demulceant. Ignoscite adeo humili dicendi genere utenti & sculptores imitanti qui venustae foeminae signum ex lapide sculpturi nudam fingunt, ut, quos in forma sapientiae nervos natura, quos in imitamine industriae nervos ars naturae aemula intendit, iidem inter se copulati sub adspicuum veniant, ac sic demum oculi irretorti pascantur, animi voluptate  
 230 suaviter blandiente perfusi exsaturentur.

*Vohaben des Autors.*

um vielmehr ein edleres Werk zu beginnen und um etwas vorzutragen, das Ihrer Aufmerksamkeit, geehrte Zuhörer, würdiger ist, wollen wir die Geheimnisse der *Philosophie* Chinas etwas gründlicher untersuchen und die verborgenen  
 140 letzten Grundsätze der Sitten und der Regierung aus der Tiefe, wo sie vielleicht nicht jedem zugänglich sind (34), hervorholen; was wir hervorgeholt haben, wollen wir ans Licht bringen; was ans Licht gebracht ist, wollen wir beurteilen.

*Bitte um Aufmerksamkeit und Wohlwollen.*

Wohlan denn, geehrte Zuhörer, seien Sie dem Redner gewogen, leihen Sie ihm Ihr gütiges Ohr, und wenn Sie meinem Talent, ein so schwieriges Werk zu unternehmen, mißtrauen, so geben Sie Beispiele ihres Wohlwollens für mich,  
 150 durch die ich mich meinerseits zu jeder Art von Gefälligkeit Ihnen gegenüber verpflichtet weiß. Die Gegenstände, über die wir reden werden, erfreuen sich einer gewissen natürlichen Schönheit, durch die sie diejenigen Herzen erfreuen können, die auf Erhabenes neugierig sind (35); und sie bedürfen keines prächtigen Prunks der Worte, um den Ohren derjenigen zu schmeicheln, die nicht mit dem Herzen dabei sind. Haben Sie also Nachsicht mit mir, wenn ich mich einer alltäglichen Redeweise bediene und die Bildhauer nachahme, die, wenn sie die Statue einer anmutigen  
 160 Frau aus dem Stein meißeln wollen, diese nackt darstellen, damit diejenigen Saiten, die die Natur in Gestalt der Weisheit spannt, und diejenigen, die die Kunst, indem sie der Natur nacheifert, in Nachahmung ihres Fleißes spannt, miteinander vereinigt sichtbar werden, und so endlich die unverwandt blickenden Augen genährt und die Herzen mit einem süß schmeichelnden Vergnügen erfüllt und gesättigt werden.

*Lapis Lydius Sapientiae Sinarum.*

Sapientiae *Sinensium* uno omnium sermone per tot secula concelebratae principia (36) ad examen, *Auditores*, curatius revocaturi Lydio quodam lapide opus habemus, ut genuinum ab adulterino distinguere ac suo unumquodque pretio aestimare valeamus. Nostis sapientiam non aliam esse a felicitatis scientia (37), qua felicitate nemo perfruitur, nisi qui optimis in Rep. optima moribus utitur (38). Quis ergo vestrum dubitabit, sapientiae principia genuina cense-  
 240 ri debere, quae mentis humanae naturae conveniunt, tanquam adulterina rejici debere, quae mentis humanae naturae repugnant (39)? Quemadmodum enim omnium eorum, quae | rebus vel insunt, vel ab iis quomodocunque proficiuntur, ratio ab essentia ac natura ipsorum petenda est (40); | ita non minus illorum, quae a mente nostra pendent, ratio non aliunde, quam ex ipsa mentis nostrae natura reddenda. Immo si quis fieri juberet, cujus per naturam mentis humanae non pateret ratio; is hominem ad ea, quae fieri nequeunt, obligare dicendus foret.

250 *Objectioni respondetur.*

Equidem non ignoro, Viros ultra humanam sortem sapientes, quos Theologorum nomine veneramus (41), | non ex vano contendere, quod divina gratia (42) suffultus efficere possit, quae naturae viribus superiora (43) deprehenduntur. Quamvis vero, quod divino lumine illustrati (44) perspicunt, utique cum rei veritate consentire debeat (45): idem tamen nostro asserto minime repugnat (46). Cum enim ani-

*Der Prüfstein für die Weisheit der Chinesen.*

Um die Grundsätze (36) der Weisheit der Chinesen –  
 170 Grundsätze, die durch so viele Jahrhunderte von allen übereinstimmend gerühmt worden sind – einer sorgfältigeren Prüfung zu unterziehen, *geehrte Zuhörer*, brauchen wir einen Prüfstein, um das Echte vom Unechten unterscheiden und jedes nach seinem Wert beurteilen zu können. Sie wissen, daß die Weisheit nichts anderes als die Wissenschaft der Glückseligkeit ist (37), welcher Glückseligkeit sich nur der erfreut, der sich im besten Staat der besten Sitten bedient (38). Wer von Ihnen wird also bezweifeln, daß diejenigen Grundsätze für echte Grundsätze der Weisheit gehalten werden müssen, die mit der Natur des menschlichen  
 180 Geistes übereinstimmen, während diejenigen als unecht verworfen werden müssen, die der Natur des menschlichen Geistes widersprechen (39)? Wie man nämlich den Grund für all das, was den Dingen entweder innewohnt oder von ihnen auf irgendeine Weise herrührt, aus ihrem Wesen und ihrer Natur hernehmen muß (40), ebenso muß man den Grund für das, was von unserem Geist abhängt, nirgendwo anders als in der Natur unseres Geistes selbst angeben. Ja, wenn jemand befehlen würde, etwas zu tun, dessen Grund  
 190 nicht durch den menschlichen Geist klar wäre, so würde man sagen müssen, daß er einen Menschen zu etwas verpflichtet, das nicht getan werden kann.

*Beantwortung eines Einwandes.*

Zwar weiß ich sehr wohl, daß Männer von übermenschlicher Weisheit – wir verehren sie unter dem Namen der Theologen (41) – mit gutem Grund behaupten, daß jemand, der von der göttlichen Gnade (42) unterstützt wird, etwas zustande bringen kann, was ersichtlich die Kräfte der Natur übersteigt (43). Obgleich nun das, was diejenigen er-  
 200 kennen, die vom göttlichen Licht erleuchtet sind (44), schlechterdings mit der Wahrheit der Sache übereinstimmen muß (45), so widerspricht das jedoch gar nicht meiner Behauptung (46). Weil nämlich die Seele des Menschen

ma hominis gratiae divi|nae capax (47) sit, alias oblatam in  
 se admittere non valeret (48); in ipsius essentia atque natu-  
 260 ra ratio aliqua contineri debet, cur eam in se admittere pos-  
 sit, quaecunque tandem illa fuerit (49). Est itaque huma-  
 nae naturae conveniens, ut vires naturae vi gratiae exten-  
 dantur & ad majorem gradum evehantur (50). Nil adeo ob-  
 stat, quo minus lapidem Lydium principiorum sapientiae  
 sive instruant, sive dirigant, eorundem cum natura mentis  
 humanae convenientiam statuamus, ut scilicet tanquam ge-  
 nuina admittamus, quorum inde ratio reddi p̄otest, tan-  
 quam adulterina rejiciamus, quorum nulla in eadem ratio  
 270 continetur. Ab hoc lapide Lydio minime abhorrent princi-  
 pia sapientiae *Sinicae*.

‡ *Primum principium Philosophiae Sinarum.*

Quod | enim primo loco commendari debet, nihil *Sinae* de  
 actionibus hominum praeceperunt, neque de virtutum ac  
 morum exercitiis constituerunt, nisi quod menti humanae  
 apprime convenire intelligerent. Non ergo est, quod mire-  
 mur, molimina ipsorum non caruisse successu, cum nihil  
 invita natura fuerint aggressi. Qui res morales profundius  
 scrutantur, iis satis superque cognitum ac perspectum, ac-  
 tionum humanarum, etiam si legi conformes sint, varia esse  
 280 motiva.

*Differentia actionum honestarum & virtutis specierum.*

Nimirum aut mens sibi repraesentat status humani cum in-  
 terni, tum externi mutationem, quae ex actione consequi-

263 adeo] itaque P. 279 si legi conformes sint] si rite se habeant  
 P.

empfänglich für die göttliche Gnade (47) ist – sonst könnte sie diese nicht in sich aufnehmen (48), wenn sie ihr entgegengebracht wird –, muß in ihrem Wesen und in ihrer Natur selbst ein Grund enthalten sein, wie auch immer er beschaffen sein mag, warum sie diese in sich aufnehmen kann (49). Daß die Kräfte der Natur durch die Kraft der  
 210 Gnade erweitert und auf eine höhere Stufe gehoben werden, ist also der menschlichen Natur gemäß (50). So steht nichts im Wege, einen Prüfstein für die Grundsätze der Weisheit aufzustellen oder zu errichten, indem wir die Übereinstimmung dieser Grundsätze mit der Natur des menschlichen Geistes beurteilen, so daß wir nämlich diejenigen Grundsätze als echt annehmen, deren Grund daraus angegeben werden kann, und daß wir diejenigen als unecht verwerfen, für die kein Grund darin enthalten ist. Die Grundsätze der chinesischen Weisheit stimmen mit diesem  
 220 Prüfstein durchaus überein.

*Der erste Grundsatz der Philosophie der Chinesen.*

Was nämlich an erster Stelle hervorgehoben werden muß: Nichts schrieben die Chinesen in bezug auf die Handlungen der Menschen vor, und nichts setzten sie in bezug auf die Ausübung der Tugenden und der Sitten fest, als das, von dem sie einsahen, daß es mit dem menschlichen Geist vorzüglich übereinstimmt. Es gibt also keinen Anlaß, uns darüber zu wundern, daß ihre Anstrengungen von Erfolg gekrönt waren, weil sie nichts unternahmen, was der Natur  
 230 widerstritt. – Wer die moralischen Dinge tiefer untersucht, dem ist nur allzu genau bekannt, daß die Beweggründe der menschlichen Handlungen, auch wenn diese im Einklang mit dem Gesetz sind, verschieden sein können.

*Der Unterschied bei den tugendhaften Handlungen und den Arten der Tugend.*

Entweder nämlich stellt sich der Geist die Veränderung sowohl des inneren als auch des äußeren Zustandes der Menschen vor, die aufgrund einer Handlung erfolgt; oder

tur; aut motivis utitur attributis ac providentia, immo auctoritate Numinis summi; aut motiva denique praebent veritates divinitus revelatae, ac naturali evidentia destitutae, quales sunt, quas de Christo, Servatore generis humani, religionis nostrae fundamenta agnoscimus. Qui actiones ex eventu aestimant, solo rationis ductu actiones dirigunt, 290 quasque colunt, virtutes solis naturae viribus tribuendae veniunt (51). Qui attributorum divinatorum ac providentiae Numinis contemplatione solo rationis lumine facta ad agendum determinantur, eorum virtutes a religione naturali ortum ducunt (52). Qui denique veritatibus divinitus rellatis ac evidentia naturali destitutis ad actiones impelluntur, eorum virtutes gratiae viribus acceptae ferri debent (53).

*Sinis infimus virtutis gradus fuit.*

Sinenses antiqui, de quibus nobis sermo est, cum nulla universi Autorem ignorantibus (54) esset religio naturalis, 300 multo minus aliqua revelationis divinae documenta innotuissent, non aliis quam naturae viribus iisque ab omni religione puris (55) ad virtutis exercitium promovendum uti poterant (56). Eos autem felicissime iisdem usos fuisse, mox plenius constabit (57). |

*Quomodo Sinae virtutis exercitium promoverint.*

Missis itaque mentis humanae imperfectionibus, unde tanquam ex fonte vitia, scelera, flagitia propullulare solent: ad

er benutzt als Beweggründe die Eigenschaften und die  
240 Vorsehung, ja sogar die Autorität der höchsten Gottheit;  
oder die Beweggründe werden schließlich von den durch  
göttliche Fügung offenbarten Wahrheiten, denen keine natürliche Evidenz zukommt, geliefert; so beschaffen sind diejenigen Wahrheiten, an die wir wegen Christi, des Erretters des Menschengeschlechts, als Grundlagen unserer Religion glauben. Wer seine Handlungen nach ihrem Erfolg beurteilt, lenkt seine Handlungen nur durch die Führung der Vernunft, und die Tugenden, die er pflegt, sind allein den Kräften der Natur zuzuschreiben (51). Wer durch eine  
250 allein auf das Licht der Vernunft gestützte Betrachtung der Eigenschaften Gottes und der Vorsehung der Gottheit zu handeln bestimmt wird, dessen Tugenden entspringen aus der natürlichen Religion (52). Wer schließlich von den durch göttliche Fügung offenbarten Wahrheiten, denen keine natürliche Evidenz zukommt, zu seinen Handlungen angetrieben wird, dessen Tugenden müssen den Kräften der Gnade zugeschrieben werden (53).

*Die Chinesen hatten den untersten Grad der Tugend.*

Weil die alten Chinesen, von denen hier die Rede ist, den  
260 Schöpfer der Welt nicht kannten (54), hatten sie keine natürliche Religion; noch viel weniger waren ihnen irgendwelche Zeugnisse der göttlichen Offenbarung bekannt. Darum konnten sie sich nur der Kräfte der Natur – und zwar solcher, die frei von jeder Religion sind (55) – bedienen, um die Ausübung der Tugend zu befördern (56). Daß sie sich dieser Kräfte aber höchst erfolgreich bedienen, wird bald vollständiger feststehen (57).

*Wie die Chinesen die Ausübung der Tugend beförderten.*

270 Denn sie berücksichtigten nicht weiter die Unvollkommenheiten des menschlichen Geistes, woraus Laster, Frevel und Schandtaten wie aus einer Quelle hervorzusprießen pflegen, sondern richteten ihr Augenmerk auf dessen Vollkommen-

ejusdem perfectiones aciem intenderunt, ut vires a natura concessas agnoscerent, quodque iis non impervium existeret consequerentur (58). Erunt forsā, qui reprehensuri sunt (59), *Sinenses* imperfectionis | humanae nullam habuisse rationem, nec de mentis aegritudine ad vitiorum fugam (60) sananda fuisse sollicitos.

*Objectioni respondetur.*

Enimvero alia longe mentis, quam corporis est ratio, nec ab hujus morbis ad istius infirmitates tuta semper (61) fit argumentatio. Qui virtutes discit, eadem opera vitia dediscit: virtutes enim vitiis contrariae, nec ambo una locum habere possunt (62). Ubi virtus adest, ibi vitium ei oppositum abest, & quemadmodum virtutis notitia semper prodest, ignorantia semper obest (63), ita e contrario vitiorum ignorantia constanter prodest, notitia saepe obest (64).

*Cur Sinae magis de virtutis studio quam vitiorum fuga cogitarint.*

Non ergo a veri tramite aberrarunt *Sinae*, dum de vitiorum sordibus parum solliciti in id potissimum incubuerunt, ut virtutis studium effloresceret, omnes vero in universum vitiorum fere ignorantia tenerentur. Atque ea in re imitati sunt *Logicos* intelligentes, qui de praejudiciis cavendis parum cogitant, sed in vires intellectus inquirunt, & quomodo iis ad veritatem perscrutandam sit utendum, pervestigare solent certi, quod praejudiciis locus non sit, ubi verum a falso exacte discernitur; frustra vero praejudicia vitari ju-

heiten, um die von der Natur gewährten Kräfte zu erkennen und um das zu erreichen, was diesen zugänglich ist (58). Es wird vielleicht einige geben, die tadeln wollen (59), daß die Chinesen der menschlichen Unvollkommenheit keine Beachtung schenkten und um die Heilung der Krankheit der Seele zur Vermeidung der Laster (60) nicht besorgt waren.

*Beantwortung des Einwandes.*

Die Seele ist jedoch ganz anders beschaffen als der Körper, und der Schluß von dessen Krankheit auf deren Schwächen kann nicht immer (61) sicher gezogen werden. Wer die Tugenden lernt, verlernt durch diese Bemühung die Laster; die Tugenden sind nämlich den Lastern entgegengesetzt, und beide können nicht gleichzeitig stattfinden (62). Wo eine Tugend vorhanden ist, dort fehlt das ihr entgegengesetzte Laster, und wie die Kenntnis der Tugend immer nützt, ihre Unkenntnis immer schadet (63), so nützt im Gegenteil die Unkenntnis der Laster beständig, während deren Kenntnis oft schadet (64).

*Warum die Chinesen mehr auf das Streben nach der Tugend bedacht waren als auf die Vermeidung der Laster.*

Also kamen die Chinesen nicht vom Weg der Wahrheit ab, als sie über die Niedrigkeiten der Laster wenig besorgt waren und vornehmlich darauf aus waren, daß das Streben nach der Tugend aufblühen sollte, während dagegen überhaupt alle fast ganz in Unkenntnis der Laster gehalten werden sollten. Und darin folgten sie den einsichtigen Logikern, die wenig auf die Verhütung von Vorurteilen bedacht sind, sondern nach den Kräften des Verstandes suchen und zu erforschen pflegen, wie man sich ihrer zur Erforschung der Wahrheit bedienen muß, weil sie sicher sind, daß Vorurteile dort nicht herrschen, wo das Wahre genau vom Falschen unterschieden wird; daß man aber dort vergeblich verlangt, Vorurteile zu vermeiden, wo die Kräfte zur Er-

beantur, ubi vires ad veri cognitionem deficiunt (65). Quod mentis humanae sint aliquae (66) vires ad actiones bonas committendas, malas vero iisdem oppositas fugiendas, neminem esse arbitror qui dubitet (67).

*!Vires naturae quaenam.*

In vulgus notum, eam esse | ipsius indolem, ut non appetat,  
 340 nisi quae bona iudicat nec aversetur, nisi quae mala reputat  
 (68): unde duldum ab aliis annotatum, si quando contingat  
 (contingit autem proh dolor! quam saepissime) malum eli-  
 gi, quod bonum videatur; hoc repudiari, quod mali quan-  
 dam speciem prae se ferat. Pro comperto nimirum habe-  
 mus, homines sensuum iudicio stantes bonum voluptate,  
 qua perfunduntur; malum dolore ac taedio, quo afficiuntur,  
 aestimare. Quamobrem cum sensus non nisi praesentia re-  
 praesentent, futura vero procul ab iis removeantur; transi-  
 toria cum perennibus confundentes bona apparentia veris  
 350 praeferunt & a bonis veris saepius abhorrent, quod volupta-  
 tem (69) pariant venturo demum tempore, in praesenti mi-  
 nime praeviam. Has ergo syrtes, hos scopulos evitaturus  
 ventura prospicere atque ex iis actionum ac rerum, quae  
 homines tangunt, valorem determinare debet (70). Inest  
 menti facultas | bonum a malo, malum a bono discernendi  
 ac mentis nebulas, quas sensus objiciunt, dispellendi (71).  
 Nimirum actiones vel bonae, vel malae sunt, quatenus hanc  
 vel istam statui nostro mutationem inferunt (72): ratio au-  
 tem probe exculta (73) mutationes praevidet, quae | ex ac-  
 360 tionibus sive commissis, sive omissis consequuntur.

343 quod bonum videatur; hoc repudiari, quod] bonum repudiari,  
 quod malum boni, bonum P. 347 non nisi] P / nisi W,M.

kenntnis des Wahren versagen (65). Daß die menschliche  
 310 Seele über einige (66) Kräfte verfügt, gute Handlungen zu  
 vollbringen und die ihnen entgegengesetzten bösen Hand-  
 lungen zu unterlassen, wird, meine ich, niemand bezwei-  
 feln (67).

*Was sind die Kräfte der Natur?*

Es ist allgemein bekannt, daß es die Naturanlage der Seele  
 ist, nur das zu begehren, was sie für gut hält, und nur das  
 zu verabscheuen, was sie für böse hält (68); daher ist schon  
 von anderen angemerkt worden: Wenn es geschieht (es ge-  
 schieht aber leider äußerst häufig), daß etwas Böses ge-  
 wählt wird, weil es gut zu sein scheint – dann wird das Gu-  
 320 te abgelehnt, weil es so aussieht, als sei es böse. Wir halten  
 es nämlich für gewiß, daß die Menschen, die an dem Urteil  
 der Sinne festhalten, das Gute nach der Lust beurteilen,  
 von der sie erfüllt werden; das Böse nach dem Schmerz und  
 dem Verdruß, von dem sie gepeinigt werden. Weil die Emp-  
 findungen nur das Gegenwärtige vor Augen stellen, das Zu-  
 künftige ihnen aber fern bleibt, deshalb verwechseln diese  
 Menschen das Vergängliche mit dem Beständigen, ziehen  
 scheinbare Güter den wahren vor und wollen öfters von  
 330 wahren Gütern nichts wissen, weil diese erst in künftiger  
 Zeit Lust (69) erzeugen, die in der Gegenwart nicht im vor-  
 aus gesehen werden kann. Wer also diesen Sandbänken,  
 diesen Riffen entgehen will, muß in die Zukunft schauen  
 und den Wert der Handlungen und Dinge, welche die Men-  
 schen betreffen, von ihr her bestimmen (70). Dem Geist  
 wohnt die Fähigkeit inne, das Gute vom Bösen, das Böse  
 vom Guten zu unterscheiden und die Nebel des Geistes,  
 welche die Sinne diesem entgegenstellen, zu zerstreuen  
 (71). Die Handlungen sind nämlich entweder gut oder bö-  
 340 se, je nachdem sie an unserem Zustand diese oder jene Ver-  
 änderung hervorbringen (72); eine gut ausgebildete Ver-  
 nunft (73) sieht aber die Veränderungen im voraus, die  
 aufgrund der Handlungen, die man getan oder unterlassen  
 hat, erfolgen.