Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 58 (2004)

Heft: 4

Artikel: Die Hermeneutik der Nationalkultur : Tang Junyi (1909-1978) über das Exil

Autor: Fröhlich, Thomas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-147653

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DIE HERMENEUTIK DER NATIONALKULTUR: TANG JUNYI (1909–1978) ÜBER DAS EXIL

Thomas Fröhlich, Universität Erlangen-Nürnberg

Sooner or later, in silence or with rhetoric, we sign a
contract whose epitaph reads: To be an exile is to be alive.
George Lamming, *The Pleasures of Exile*, S. 24.

Abstract

Four months before the founding of the People's Republic of China in October 1949, the Confucian philosopher Tang Junyi (1909–1978) reached Hong Kong, where he would stay for the rest of his life. Soon after his arrival, he took up various intellectual and educational activities bearing testimony to his concern for the fate of what he perceived as the cultural nation of China. At the same time, he began to reflect on the exile, trying to expose hermeneutic aspects of the exilic situation and the correlative relationship of exiled individuals and China's national culture. According to Tang Junyi, an individual should, in order to retain opportunities of coming to terms with the exile, view herself or himself as a self which is intellectually and practically situated within the horizon of China's national culture. As Tang Junyi points out, this cultural horizon is not to be mistaken for a dogmatic set of ethical values or traditional orthodoxies. National culture should rather be conceptualized as an open, continuing process of interpretation, carried on by morally autonomous individuals reflecting on and performing normative aspects of an essentially Confucian "principal current" (*zhuliu*). Such a permanent reinterpretation of national culture constitutes, in turn, the foundation of the exile community as a community of interpretation. It is within this community, that Tang Junyi sees the only "place" where China as a cultural nation might survive after 1949.

Konfuzianer im Exil

Das Exil des Philosophen Tang Junyi 唐君毅 beginnt, als er im Alter von 41 Jahren am 8. Juni 1949 von Guangzhou kommend gemeinsam mit dem Historiker Qian Mu 錢穆 (1895–1990) Hongkong erreicht.[1] Bis zu seinem Tod am

1 Tang, *Nianpu*, S. 70. Ders. *Riji*, Bd. 27, S. 34. Biographische Informationen zu Tang sind, obschon keine eigentliche Biographie vorliegt, leicht zugänglich: s. ders. *Nianpu*, S. 3–243 sowie seine in den *Gesammelten Schriften* enthaltenen Tagebücher aus dem Zeitraum 1948

2. Februar 1978 bleibt er in Hongkong, wird jedoch in Taiwan beigesetzt. Obschon er seine vor 1949 in China begonnene akademische Laufbahn in Hongkong erfolgreich fortführen kann und Professor für Philosophie an der im selben Jahr gegründeten *Chinese University of Hong Kong* wird, macht er in zahlreichen Schriften, die er in den folgenden Jahrzehnten verfasst, deutlich, dass er Hongkong trotz geographischer und kultureller Nähe zum chinesischen Festland als Stätte des Exils erfährt.[2]

Tang verbringt das Exil als Akademiker, aber nicht in Zurückgezogenheit, sein Tätigkeitsbereich beschränkt sich denn auch nicht auf die universitäre Lehre und Forschung. Bereits zu Beginn des Exils entfaltet er rege publizistische Aktivitäten und veröffentlicht in drei Jahrzehnten eine ausgesprochen grosse Zahl von Artikeln in verschiedenen Zeitschriften, die sich zum Teil auch an eine breitere Leserschaft richten.[3] Darüber hinaus veranstaltet er seit 1950 öffentliche Vortragsreihen und Seminare mit verschiedenen Referenten und über 100 Veranstaltungen, die meist von 20 bis 30 Personen besucht werden. 1962 gründet er in Hongkong zusammen mit dem Philosophen Mou Zongsan 牟宗三 (1909–1995) und anderen die *Studiengesellschaft des östlichen Humanismus'* (*Dongfang Renwen Xuehui* 東方人文學會), die über eine internationale Mitgliederschaft von rund 70 Personen verfügt. Daneben engagiert er sich noch in diversen akademischen Gesellschaften.[4] Die Bildungsideale, die er dabei vertritt, wie auch sein Begriff einer konfuzianisch geprägten chinesischen Nationalkultur und seine Auffassung von "China" als einer Kulturnation hängen, wie zu zeigen sein wird, mit seinen Erfahrungen im Exil in direkter Weise zusammen.

Tang gilt heute aufgrund seines sehr umfangreichen, thematisch breiten philosophischen Werks, das grösstenteils nach 1949 entstand, als einer der wichtigsten Repräsentanten einer zweiten Generation moderner Konfuzianer.[5] Zweifelhaft ist hingegen, ob er sich selbst als Repräsentant einer "Bewegung" eines so genannten modernen Konfuzianismus sah. Von einer solchen Bewegung hatte

---

bis 1978: ders. *Riji*. Für eine biographische Notiz s. beispielsweise: Bresciani, *Reinventing Confucianism*, S. 301–303. Qin, *Zhongguo xiandai shi cidian*, S. 250.

2 Tang erhält die Professur 1963 und bekleidet sie bis zu seiner Emeritierung 1974; auch die ihm verbleibenden vier Lebensjahre engagiert er sich akademisch.

3 Eine gute Übersicht über die Zeitschriften, in denen Tang publizierte, bietet: Feng, *Tang Junyi xiansheng jinian ji*, S. 7–28.

4 Fang, *Xiandai xin rujia xue an*, Bd. 1, S. 23f.

5 Tang verfasste über 450 Schriften; davon erschienen zu Lebzeiten 20 in Buchform. Vgl. Tang, *Nianpu*, Zhushu Nianbiao, S. 3–71. Feng, *Tang Junyi xiansheng jinian ji*, S. 29–117.

der Philosoph He Lin 賀麟 (1902–1992) 1941 erstmals gesprochen.[6] In der gegenwärtigen Forschung wird auf die Gründung von Akademien und Zeitschriften in der Zeit nach 1939 hingewiesen, wenn es darum geht, die Formierung der vermeintlichen Bewegung nachzuzeichnen.[7] Tatsächlich handelte es sich aber wohl eher um eine recht lose akademische, vielleicht auch kulturpolitische Zusammenarbeit verschiedener Persönlichkeiten, die weder politisch noch sozial fest verankert war. Tang Junyi spielte dabei in der Zeit vor 1949 allem Anschein nach keine zentrale Rolle.

Auch für die Zeit nach den Umwälzungen von 1949 kann nur unter grossen Vorbehalten von einer "Bewegung" emigrierter Intellektueller gesprochen werden. Der politisch aktive Zhang Junmai 張君勱 (1886–1969), selbst einer der Protagonisten, spricht 1962 zwar von einer Bewegung ("movement") und identifiziert die 1951 in Hongkong gegründete Zeitschrift *Rensheng* 人生 als deren Organ. Das 1949 von Tang Junyi, Qian Mu und anderen in Hongkong gegründete *New Asia College* (*Xin Ya Shuyuan* 新亞書院)[8] bezeichnet Zhang in diesem Zusammenhang als "center for the reappraisal and revival of Confucianism". Zudem erwähnt er, eine programmatische Plattform andeutend, ein von ihm selbst sowie von Tang Junyi, Mou Zongsan und dem Philosophiehistoriker Xu Fuguan 徐復觀 (1903–1982) unterzeichnetes, 1958 in *Minzhu Pinglun* 民主評論 (*The Democratic Review*) veröffentlichtes, ziemlich umfangreiches Manifest mit dem Titel *Die chinesische Kultur und die Welt*.[9] Das vermag jedoch nicht darüber hinwegzutäuschen, dass die prominentesten Vertreter der "Bewegung" – aus den verschiedensten Gründen – sich in den genannten Bereichen höchstens während kurzer Phasen vollzählig und gemeinsam engagieren: Zhang Junmai selbst lebt in den USA, Tang Junyi sowie Qian Mu seit 1949 in Hongkong, Mou Zongsan bis 1960 in Taiwan, danach in Hongkong, und als Xu Fuguan es ihm 1969 schliesslich gleich tut und vom autoritär regierten Taiwan

6 Gu, *Zhongguo qimeng de lishi tujing*, S. 139.

7 Beispielsweise: Fang, *Xiandai xin rujia xue an*, Bd. 1, S. 17–19, 22–24. Bresciani, *Reinventing Confucianism*, S. 18–21.

8 Der Gründung des *New Asia College* geht jene einer Abendschule (*Yazhou Wenshang Ye Xueyuan* 亞洲文商夜學院) am Nationalfeiertag der Republik China 1949 voraus; am 28. Februar 1950 erfolgt die Umbennung in *New Asia College*. Tang, *Nianpu*, S. 70f.

9 Zhang, *The Development of Neo-Confucian Thought*. Bd. 2, S. 7. Das Manifest wird von Tang Junyi entworfen und in Zusammenarbeit mit den anderen drei Autoren fertig gestellt. Zur Erscheinungsweise des Manifests s. die Literaturangaben zu Zhang, *Zhongguo wenhua yu shijie*.

nach Hongkong emigriert, ist das Erscheinen von *Rensheng*, dem besagten "Organ", bereits eingestellt.[10]

Auch ideell scheinen Differenzen zwischen den einzelnen Exilintellektuellen bestanden zu haben. Obwohl nämlich alle fünf auch politische Denker sind, kann, so weit erkennbar, von keiner gemeinsamen politischen Programmatik gesprochen werden. Tang Junyi und Xu Fuguan tragen schon Anfang der 50er Jahre eine öffentliche Debatte über ihr Demokratieverständnis und das Verhältnis von Wissenschaft und Politik aus.[11] Was die Zusammenarbeit von Tang und Qian angeht, so kooperieren sie zwar bei der Gründung des *New Asia College*, aber Qian unterzeichnet das von Tang entworfene Manifest von 1958 nicht.[12] Zudem weist Tang Junyi in privater Korrespondenz, in der das Manifest zur Sprache kommt, ausdrücklich darauf hin, es gelte den Verdacht zu vermeiden, man wolle sich zu einer "Partei" zusammenschliessen.[13] Als parteipolitische Plattform ist das Manifest also offensichtlich nicht konzipiert. Was Tang Junyi anbelangt, so bekundet er sein Desinteresse an politischem Aktivismus denn auch explizit.[14] Er unterscheidet sich darin deutlich vom 22 Jahre älteren Zhang Junmai, der bereits Anfang der 30er Jahre eine politische Partei gründete und Anfang der 50er Jahre während kurzer Zeit intensiv, aber vergeblich versucht, eine politische "Dritte Kraft" zu organisieren.[15] Schliesslich sei ebenfalls daran erinnert, dass die Bezeichnung der behaupteten Bewegung als "neokonfuzianisch" (*xin ruxue* 新儒學 / *xin rujia* 新儒家) in den Schriften der genannten Intellektuellen aus den 50er und 60er Jahren nur vereinzelt und ohne einheitlichen inhaltlichen Bezug auftaucht. Zhang Junmai etwa betitelt mit diesem Begriff, so er ihn überhaupt gebraucht, nicht in erster Linie den zeitgenössischen Konfuzianismus, sondern konfuzianische Strömungen der späten Kaiserzeit. Dadurch zementiert er einen Begriffsgebrauch, der bis heute der einschlägigen Forschung in westlichen Sprachen insofern Schwierigkeiten bereitet, als sich nun der Terminus "Neo-Confucianism" (und dessen Übertragungen in andere europäische Sprachen) zur Bezeichnung des spätkaiserzeitlichen konfuziani-

10 *Rensheng* erscheint bis 1968, *Minzhu Pinglun* bis 1966.

11 Mou Zongsan ergreift dabei Partei für Tang. Lee, *Xu Fuguan and New Confucianism in Taiwan (1949–1969)*, S. 186–188, 192–204. Auch zwischen Qian Mu und Xu Fuguan kommt es Ende der 50er, Anfang der 60er Jahre zu Differenzen. Ebd., S. 208–218.

12 Die Gründe hierfür sind nicht vollständig geklärt; vgl. ebd., S. 209.

13 Tang, *Shujian*, S. 116 (Brief vom 28. November 1957 an Mou Zongsan und Xu Fuguan).

14 Beispielsweise in einem in der Zeitschrift *Ziyou Ren* 自由人 1955 erschienenen Artikel. Tang, *Zhonghua renwen yu dangjin shijie bubian*, Bd. 9, S. 421.

15 Xue, *Minzhu xianzheng yu minzuzhuyi de bianzheng fazhan*, S. 52f.

schen Denkens einbürgert, und sich damit gerade nicht auf den "neuen Konfuzianismus" des 20. Jahrhunderts bezieht.[16]

Was die konfuzianischen Exilintellektuellen jedoch verbindet, ist ihr Sendungsbewusstsein. Dieses manifestiert sich sehr deutlich dort, wo sie sich im Kontext ihrer Beschäftigung mit der westlichen Zivilisation und zeitgenössischen politikgeschichtlichen Erfahrungen, insbesondere "1949", über die Zukunft der chinesischen Kultur und Chinas als Nation Gedanken machen. Welche Bedeutung dabei ihren jeweiligen Exilerfahrungen zukommt, lässt sich nicht pauschal beurteilen: Zum einen unterscheiden sich Hongkong, Taiwan und Amerika als Orte des Exils in vielfältiger Hinsicht sehr deutlich voneinander, zum anderen lässt sich beim gegenwärtigen Stand der Forschung kaum Allgemeingültiges darüber sagen, wie diese Denker ihr Exil jeweils erlebten und zu bewältigen versuchten. In Bezug auf Tang Junyi kann aber zumindest festgehalten werden, dass sein Umgang mit dem Exil nicht nur in zeitgeschichtlicher oder biographischer Hinsicht von Interesse ist, mehrere seiner Schriften zeugen nämlich von seinem Bemühen um eine *geistige* Auseinandersetzung mit dem Exil. Dies soll hier im Vordergrund stehen.

Tang schreibt Anfang der 60er Jahre zwei längere Artikel über das Exil, die in der Zeitschrift *Zuguo Zhoukan* 祖國周刊 erscheinen und die Titel "Über das Fallen und Vergehen der Blüten und Früchte der chinesischen Nation – zugleich über Bedeutung und Wert des Bewahrens und eine Botschaft für Persönlichkeiten in Übersee"[17] sowie "Das Fallen und Vergehen der Blüten und Früchte und das Pflanzen eines heiligen Baumes durch das Selbst"[18] tragen. Zuvor schon kam er auf das Exil zu sprechen, vor allem in der zweiten Hälfte der 50er Jahre: mehrmals anlässlich von Ansprachen zum Studienbeginn vor den Studenten des *New Asia College*, sodann in kürzeren Zeitschriftenbeiträgen, und schliesslich auch im erwähnten Manifest von 1958. Thematisch bezieht Tang die

16 Das englische "Neo-Confucianism" verwendet Zhang 1957 mit Bezug auf den Zeitraum von der Tang- bis zur Qing-Dynastie. Zhang, *The Development of Neo-Confucian Thought*. Bd. 2, S. 7f. In derselben Bedeutung gebraucht er 1963 das Chinesische "*xin rujia*" (s. seinen Aufsatz in *Rensheng*, Nr. 297 [März 1963] mit dem Titel "Xin rujia sixiang shi xie wan yihou" [新儒家思想史寫完以後]).

17 "Shuo Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling – jian lun baoshou zhi yiyi yu jiazhi bing jinggao haiwai renshi" 說中華民族之花果飄零 – 兼論保守之意義與價值並敬告海外人士, *Zuguo Zhoukan*, 35, Nr. 1 (1961).

18 "Hua guo piaoling ji linggen zi zhi" 花果飄零及靈根自植, *Zuguo Zhoukan*, 44, Nr. 4 (1964). Die beiden Aufsätze erschienen zusammen mit einem Nachdruck des Manifests und zwei in der *Ming Bao Yuekan* 明報月刊 veröffentlichten Vortragsmitschriften 1974 in Buchform. Tang, *Shuo Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling*.

Exilsituation jeweils auf die chinesische Nationalkultur und die Lage Chinas als Nation. Seine Sprache ist dementsprechend stellenweise pathetisch und expressiv. Das Vokabular enthält Ausdrücke wie "Boden", "Heimat" oder "Mutterland", die an nationalistisch-chauvinistische Engführung denken lassen. Es gilt dabei allerdings im Auge zu behalten, dass zwischen chinesischen und beispielsweise deutschen Sprachregistern historisch bedingte Unterschiede bestehen. Tangs Vokabular ist jedenfalls nicht Ausdruck nationalistischen, sondern patriotischen und konservativen Denkens. Hinter dem Pathos entspinnt sich seine Reflexion über das Exil, die bestrebt ist, dem exilischen Selbst Möglichkeiten zu Sinnstiftung und Subjektstabilisierung offen zu halten. Das kann, so ein zentraler, holistischer Gedanke von Tang, nur einem Subjekt gelingen, das sich reflexiv-interpretatorisch wie auch in der praktischen Lebensführung der Matrix der chinesischen Nationalkultur einzuschreiben vermag und sich darin als kulturell und sittlich situiertes Subjekt konstituiert. Die nationalkulturelle Matrix begreift Tang nicht als starres, gegenständliches Gefüge von Werten, Orthodoxien oder Dogmen, sondern als feinmaschiges normatives Gewebe aus sich beständig fortsetzenden, individuellen Neuaneignungen und Interpretationen kultureller Bestände im weitesten Sinn. Hand in Hand geht damit das Gewahrwerden der Gefahr einer scheiternden Situierung, das heisst der Verwundbarkeit eines exilischen Subjekts, dessen Interpretationshorizont durch positivistische, normativ nicht mehr anschlussfähige Objektivierungen der Nationalkultur verdunkelt wird.

Leere

Hongkong ist für Tang Junyi "Kolonie der Engländer", es ist, wie er schroff formuliert, weder "unser Boden" noch sind die Engländer "unser Volk".[19] Nicht ohne Irritation stellt Tang fest, dass bis Anfang der 60er Jahre viele "Landsleute in Übersee", also nicht nur die Emigranten in Hongkong, sondern auch in Taiwan, Südostasien, in Europa oder Amerika lebende Chinesen, einen Sinneswandel vollzogen und sich damit abzufinden begannen, nun "langfristig fern der Heimat zu leben".[20] Diese Neuorientierung setzte laut Tang Mitte der 50er Jahre ein, wobei die Entspannung in der internationalen Politik eine wichtige Ursache

19 Tang, *Shuo Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling*, S. 29; vgl. ebd., S. 43.
20 Ebd., S. 1.

gewesen sei.[21] Im Verständnis von Tang zeitigt diese veränderte Einstellung zum Exil problematische Konsequenzen: 1956 weist er mit Besorgnis darauf hin, dass je länger Menschen in einer Kolonie lebten, desto leichter sie vergessen würden, woher sie kamen und weshalb sie in die Kolonie gelangten. Anlass zu diesen Bemerkungen bietet ihm die Beobachtung, wonach bei Fragen, welche die Staatlichkeit Chinas, die chinesische Nation und die "Menschheitskultur" betreffen, nicht nur die in Hongkong aufgewachsenen Studenten des *New Asia College*, deren Anteil von Jahr zu Jahr grösser wurde, anscheinend keine emotionale Betroffenheit verspüren. Es bereite, wie Tang bemerkt, auch der "Jugend" und "hochrangigen Intellektuellen", die eigentlich im "Exil" (*liuwang* 流亡)[22] lebten, zusehends mehr Mühe, ihre diesbezügliche Verantwortung zu erkennen.[23] Ethnische Zusammengehörigkeit insinuierend mahnt er an, es sollte nicht vergessen werden, dass sowohl jene "Chinesen", die ins Exil gingen, als auch die in Hongkong geborenen "ursprünglich vom Festland stammen".[24] Die emotionale und lebenspraktische Gewöhnung an das Exil und den Exilort gefährdet in den Augen von Tang demnach das Überleben der Exilierten als einer Schicksalsgemeinschaft.

Sich in das Exildasein in Hongkong zu fügen, ist für Tang gleichbedeutend mit der Gewöhnung an ein Leben in kultureller Einöde: Welche geistigen Assoziationen verbinden sich denn, fragt er die Studenten des *New Asia College* zum Studienbeginn im September 1959, mit "Hongkong"? – doch nur solche, die einen an Tycoons und Geschäftsleute aus Industrie und Handel denken lassen. Kulturell sei Hongkong bedeutungslos, zumal sich vor Ort keine nennenswerten Bibliotheken, Museen, wissenschaftlichen Symposien oder akademischen Vereinigungen fänden. Einzig Handelsware aus aller Herren Länder gebe es hier. Es reiche deshalb nicht aus, einfach nur "Hongkonger" zu sein, das sei man

21 Ebd.

22 Leo Ou-fan Lee zufolge waren im "vormodernen" China keine Vorstellungen von "Exil" bekannt: "Verbannung" (z.B. "*liu fang*" 流放) bedeutete weder Emigration in Gebiete *ausserhalb* des Herrschaftsbereichs, dem die Verbannten angehörten (sondern an dessen Peripherie), noch lag dem eine Entscheidung zugrunde, welche die Verbannten selbst trafen. Das moderne "liuwang" hingegen komme einer "dictionary definition" von Exil wohl näher. Lee, "On the Margins of the Chinese Discourse", S. 226. In Bezug auf Tang Junyi darf angenommen werden, dass er seine Emigration in das koloniale Hongkong nicht als "Verbannung" in der oben dargelegten, älteren Bedeutung verstand. Die Frage nach der Verwendung des Exilbegriffs auf das "vormoderne" China verdiente jedoch eine vertiefte Betrachtung.

23 Tang, *Zhonghua renwen yu dangjin shijie bubian*, Bd. 9, S. 428, 431.

24 Ebd., S. 432.

schliesslich schon allein aufgrund der Tatsache, hier zu leben. Das Bildungsideal des *New Asia College* bestehe demgegenüber darin, die Studenten dabei zu unterstützen, "beeindruckende Chinesen" und "Weltbürger von kolossaler [geistiger] Statur" zu werden. Am *New Asia College* würden aus diesem Grunde die chinesische Kultur und die Weltkulturen erforscht, man studiere Du Fu, Li Bai, Konfuzius, Menzius, Xunzi und Zhu Xi genauso wie Platon, Aristoteles, Kant, Hegel, Dante und Shakespeare. Alle Genannten befänden sich ausserhalb des engen geistigen Spektrums von Hongkong. Die "geistigen Intentionen" des *New Asia College* beschränken sich, wie Tang feststellt, daher nicht auf Hongkong, sondern richten sich auf China und die ganze Welt.[25]

Das Spektrum der Geistigkeit des *New Asia College* umfasst nach Tang sowohl die politische und kulturelle Lage Chinas als auch wissenschaftliche und kulturelle Strömungen, wie sie sich weltweit manifestieren.[26] Es gelte nun, den Kulturen Asiens, zu denen mit der chinesischen und der indischen Kultur solche gehörten, die älter als die europäischen Kulturen seien, "neues Leben" einzuflössen, denn in den vergangenen zweihundert bis dreihundert Jahren sei Asien zum grössten Kolonialgebiet Europas herabgesunken. Von der Rückständigkeit in wissenschaftlicher und technisch-industrieller Hinsicht dürfe jedoch nicht auf die Rückständigkeit der gesamten "Geistigkeit" asiatischer Kulturen geschlossen werden.[27]

Der Wirtschafts- und Handelsplatz Hongkong ist laut Tang aufgrund der kulturellen Engräumigkeit als Stätte der Wiederbelebung asiatischer Kulturen allerdings wenig geeignet. In seinen kaum entwickelten geistig-kulturellen, "humanistischen"[28] Bereichen offenbart sich Hongkong als gewissermassen

25 Ebd., S. 505f.; vgl. auch S. 488, wo Tang meint, die Studenten sollten danach streben, "wahre Chinesen" zu werden.

26 Ebd., S. 457.

27 Ebd., S. 458. Tangs Konzept eines neuen Asiens enthält keinerlei Vorstellungen von einer ethnischen Homogenität einer "gelben Rasse" und unterscheidet sich insofern deutlich vom Pan-Asianismus, wie er in den 1890er Jahren in Japan und von Liang Qichao zwischen 1896 und 1899 propagiert wurde. Tangs Begriff eines "neuen Asiens" liegt dem "Kosmopolitismus" näher, mit dem Liang nach 1919 die Verantwortung der einzelnen Angehörigen der chinesischen Nation für die Weltzivilisation hervorhob. Huang, "Liang Ch'i-ch'ao", S. 80–82 (Pan-Asianismus). Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity*, S. 192f. (Kosmopolitismus).

28 Der humanistische Kernbereich umfasst bei Tang die Bereiche der Moral und Ethik, Philosophie, Kunst, Musik, Literatur und Religion. Wissenschaften und Ökonomie liegen an der Peripherie des Kernbereichs, während sich die Bedeutung von Politik darauf beschränkt, staatliche und gesellschaftliche Rahmenbedingungen humanistischer Tätigkeitsbereiche zu

leerer Ort, an dem weder kulturhistorische Zeitverläufe noch geistesgeschichtliche Tiefe erfahrbar werden. Tang fasst diese Diagnose in die eindringliche, bildhafte Beschreibung des Exils als eines geistigen und emotionalen Schwebezustands: Zu Beginn des Exils in Hongkong habe man sich "nach allen Seiten umgeschaut und nur grenzenlose Weite erblickt".[29]

Isolation

Nach Tangs Überzeugung birgt die gegenwärtige Lage der Exilchinesen, deren "Mutterland zerstört und [deren] Heim verloren ist",[30] die deshalb mit ihren Lebens- und Bildungsidealen "im Leeren hängen", "vagabundieren" und "vom Wind fortgetragen" werden,[31] eine spezifische Gefahr in sich. Von dieser Gefahr entwirft er jenes Bild, das den beiden Aufsätzen, die er zu Beginn der 60er Jahre über das Exil schreibt, den Titel verleiht: Es ist das Bild der chinesischen Nation als eines grossen Baumes, der abzusterben droht und dessen Blüten und Früchte herabfallen und vergehen oder allmählich vom Wind verstreut werden. Die verwehten Blüten des Baumes werden fortan in fremden Gärten, in feuchter Erde von Mauerecken überdauern.[32] Die chinesische Nation vermag, wie Tang seine Metapher erläutert, ihr Territorium, ihre Geschichte und Kultur, ihre Sittlichkeit und Ethik, ihre Sitten und Bräuche, ihre Sprache und Schrift nicht mehr zu bewahren.[33] Fehlen einer Nation aber eine gemeinsame Kultur[34] und Sprache, gemeinsame Bräuche und Gewohnheiten, so wird sie sich im Verständnis von Tang nicht länger durch "Verschmelzung" und "Absorption" – d.h. durch nicht abreissende Ketten von Interpretationen und Neuaneignungen nationalkultureller Formationen durch die Einzelnen – festigen können. Damit käme

---

gewährleisten. Tang, *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 63–66, 401–403. Insbesondere für das Bildungswesen ist im Verständnis von Tang eine humanistische Prägung von zentraler Bedeutung.

29 Zhang, *Zhongguo wenhua yu shijie*, S. 4.

30 Tang, *Zhonghua renwen yu dangjin shijie bubian*, Bd. 9, S. 470.

31 Ebd., S. 478.

32 Tang, *Shuo Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling*, S. 2.

33 Ebd., S. 22.

34 Wenn hier von "Kultur" im Sinne interpretationsbedürftiger normativer Formationen von Werten und lebensweltlichen Praktiken die Rede ist, so schliesst dies bei Tang die Bindungsfaktoren der Sittlichkeit und Ethik explizit mit ein; s. beispielsweise Tang, *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 63–66.

auch die unter Bedingungen von Modernität ohnehin erschwerte normative Reintegration ausdifferenzierter gesellschaftlicher, ökonomischer und politischer Bereiche in eine kulturnationale Ordnung[35] zum Stillstand. Mit der Verflüchtigung des nationalkulturellen Wertehorizonts würde sodann die "geistige Entschlossenheit" der Einzelnen, die Existenz der Nation zu wahren, unvermeidlich abbröckeln.[36] Mit diesem Zerfall bahnt sich, wie Tang sich ausdrückt, die "grosse Tragödie der Nation" an.[37]

Tang versteht hier die chinesische Nation auf gewissermassen klassische Weise als Kulturnation, auch wenn ihm kein chinesisches Begriffswort für "Kulturnation" zur Verfügung steht. Repräsentanten einer Kulturnation gehen zum einen wie selbstverständlich davon aus, dass der kulturnationalen Ordnung historische Wirklichkeit zukommt, zum anderen unterstellen sie, es handle sich dabei um eine normativ erstrebenswerte Ordnung, die es ihren Angehörigen ermögliche, sich autonom zu einer Einheit zu bestimmen. Die Kulturnation wird als Trägerin spezifischer Werte, Normen und lebensweltlicher Praktiken aufgefasst, welche die durch sie errichtete Ordnung menschlichen Zusammenlebens als wünschenswert erscheinen lassen. Die Werte und Ideale des kulturnationalen Gefüges entstammen, so wird unterstellt, der normativ produktiven Nationalkultur; dasselbe gilt für die Kriterien der Zugehörigkeit von Einzelnen oder von Kollektivitäten zur Kulturnation.[38] Die Nationalkultur erweist sich so als die wichtigste Kohäsionskraft der Nation und zugleich als Quelle kollektiver wie individueller Sinnstiftung, aus der sich Weltauslegung und Subjektstabilisierung ergeben. Die grosse historische Kontinuität der Kulturnation, von der Vertreter kulturnationaler Vorstellungen meist ausgehen, ergibt sich demnach vor allem aus der *normativen* Kontinuität nationalkultureller Vergangenheit. In Tangs Bild vom entwurzelten Baum vollzieht sich der endgültige Zusammenbruch der Nation daher als Folge der Auflösung ihrer *kulturellen* Bindungskräfte beziehungsweise ihres Wertehorizonts. Den *territorialen* Umrissen der Nation kommt

35 In Bezug auf den Bereich von Politik: ebd., S. 388, 390–392, 401–403, 409, 423.

36 Tang, *Shuo Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling*, S. 5.

37 Ebd., S. 23.

38 Lepsius, "Nation und Nationalismus in Deutschland", S. 193f., 197. In der Nationalismusforschung wird der Begriff der Nation schon seit einiger Zeit als Begriff einer "gedachten Ordnung" konzipiert und nicht mehr als Kategorie zur Beschreibung historischer Wirklichkeit gebraucht. Damit wird in Rechnung gestellt, dass die Nation im Unterschied zum Nationalstaat weder über feste staatliche Aussengrenzen noch eindeutig zurechenbare verfassungsrechtliche Institutionen verfügt. Vgl. beispielsweise Koselleck, "Volk, Nation, Nationalismus, Masse", S. 148f.

hingegen keine zentrale Bedeutung zu.[39] Wäre die territoriale Integrität der Nation, beispielsweise in der Gestalt des Nationalstaats, allein ausschlaggebend für ihren Fortbestand, so bräuchte Tang rund 12 Jahre nach 1949 keine Metaphorik mehr zu bemühen. Wo er von der chinesischen Nation spricht, geht er denn auch wie selbstverständlich davon aus, dass deren Territorium keine staatliche Einheit mehr darstellt. Die Kulturnation hat, mit anderen Worten, kein Staatsgebiet mehr zu verlieren. Was ihr nun abhanden zu kommen droht, ist ihre Nationalkultur – darin besteht ihre wirkliche Verwundbarkeit: Während eine "Kultur" im Verständnis von Tang die Fähigkeit hat, die Nation zu "überschreiten" und auch dann noch fortzubestehen, wenn die Nation schon untergegangen ist, vermag es die Nation umgekehrt nicht, ohne ihre "ursprüngliche Kultur" zu überdauern.[40]

Wenn Tang auf die Symptome dieses schleichenden Zerfalls zu sprechen kommt, so stellt er seine Beobachtungen ausdrücklich unter den Vorbehalt, dass die Tragödie kein "moralisches Problem" sei. Es geht ihm demnach nicht darum, moralische Urteile darüber zu fällen, wie die Leidtragenden dieser "Tragödie" ihre Emigration bewältigen.[41] Er nimmt jedoch Entwicklungen wahr, die seine Besorgnis erregen: So fragt er rhetorisch, welche Bräuche und Gewohnheiten denn heutzutage in den Gesellschaften der Übersee-Chinesen (*Huaqiao shehui* 華僑社會) überhaupt noch bewahrt würden.[42] Bedenklich scheint ihm zudem, dass sich die chinesische Jugend (*Zhongguo qingnian* 中國青年) Taiwans und Hongkongs – Tang denkt hier in erster Linie an eine Bildungselite – seit einigen Jahren über die ganze Welt verstreue und in "vergleichsweise zivilisierten Staaten" wie den USA eine ausländische Staatsbürgerschaft annehme. In vierzig bis fünfzig Jahren könnten sich, so befürchtet er, die "Gesellschaften der Übersee-Chinesen" aufgelöst haben. Nicht einmal mehr dem Namen nach würden die im Ausland lebenden Chinesen (*Zhongguo qiaomin* 中國僑民) dann noch als Chinesen bestehen.[43] Diese Gefahr hält Tang auch deshalb für akut, weil er die

39 Es liegt in verschiedener Hinsicht nahe, zwischen Tang Junyis Begriff der chinesischen Kulturnation und Nationalkultur einerseits und Tu Wei-mings Konzept eines "cultural China" andererseits einen Zusammenhang zu sehen, und zwar auch in Bezug auf die Metaphorik, zumal ein von Tu ediertes Buch, in dem er sein Verständnis von "cultural China" erläutert, den Titel *The Living Tree* trägt. Tu, "Preface to the Stanford Edition", S. viii. Ders., "Cultural China", S. 25f.

40 Tang, *Shuo Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling*, S. 53.

41 Ebd., S. 2.

42 Ebd., S. 5.

43 Ebd., S. 2.

Überseechinesen in südostasiatischen Ländern als politisch, ökonomisch, sozial und kulturell benachteiligt und unterdrückt ansieht.[44]

Gravierender scheinen ihm aber jene Konsequenzen der sich anbahnenden "Tragödie" zu sein, die sich in der Elitenkultur feststellen lassen. Hier macht er ein kolonisiertes, knechtisches Bewusstsein aus, das sich etwa dort zeige, wo in Wissenschaft, Bildung und Kunst die Selbstachtung verschwunden sei und daher keine "eigenen Massstäbe" mehr gesetzt würden.[45] So schätzten laut Tang Chinesen die Exponate aus dem Palastmuseum erst, nachdem diese als Leihgaben in Amerika auf grosses Interesse gestossen waren.[46] Nicht minder beunruhigt Tang die schwindende Präsenz der Sprachen Chinas (*Zhongguo yuwen* 中國語文), die selbst in "Haushalten zahlreicher hochrangiger chinesischer Intellektueller in Amerika und Europa" nicht mehr gepflegt würden. In Hongkong sei sogar in einer Sitzung zur Vorbereitung der Gründung der *Chinese University of Hong Kong* mehrheitlich Englisch gesprochen worden, ohne dass dies irgendjemanden peinlich berührt hätte.[47] Tang vermutet hier eine neue Entwicklung und weist ausdrücklich darauf hin, dass sich in der Republikzeit (1912–1949) sogar die Repräsentanten der Bewegung für Neue Kultur noch der chinesischen Sprache bedient hatten.[48] Überhaupt sei es inzwischen so, dass chinesische Akademiker im Ausland studiert haben müssen, um bei ihren Landsleuten Beachtung zu finden, denn selbst in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der chinesischen Kultur fehlten eigene Massstäbe vollends. Das zeigt sich nach Tang auch darin, dass in Hongkong die Absolventen des *New Asia College* beruflich und sozial benachteiligt und marginalisiert werden.[49]

44 Ebd., S. 1. Tang erwähnt die Philippinen, Indonesien, Vietnam, Malaysia, Singapur und Burma.

45 Ebd., S. 33, 35f. Tang erwähnt in diesem Zusammenhang Hegel und dessen Dialektik von Herr und Knecht, allerdings ohne den Bezug auf das kolonisierte Bewusstsein eingehend zu erläutern. Ebd., S. 33. Es mutet zunächst wie eine sonderbare Ironie an, dass Tang sich hier ausgerechnet auf Hegel bezieht, dessen Urteile über die chinesische Zivilisation wenig schmeichelhaft ausfielen (fehlende Reife in der "Sphäre der Innerlichkeit"; noch ausserhalb der "Weltgeschichte" liegend etc.). Mit Hegel hatte sich Tang aber schon Jahre zuvor eingehend beschäftigt, vielleicht stellt er den Bezug also mit Bedacht her, um seine Bereitschaft anzuzeigen, sich mit westlichem Gedankengut auf differenzierte Weise zu beschäftigen.

46 Ebd., S. 34.

47 Ebd., S. 5.

48 Ebd., S. 4.

49 Ebd., S. 36f.; vgl. auch ders., *Zhonghua renwen yu dangjin shijie bubian*, Bd. 9, S. 491f. Tang erkennt allerdings auch Anzeichen für eine Entwicklung, die auf eine sich ausweitende kulturelle Präsenz Chinas in der Welt schliessen lassen, etwa die wachsende Be-

Tangs Ausführungen münden in die ominöse Bemerkung, in Taiwan und Hongkong seien "sogar die Massstäbe für die chinesische Gelehrsamkeit in die Hände von Aussenstehenden gelangt".[50] Wenn das "gesamte soziale und kulturelle Bewusstsein" die Tendenz aufweist, die "Massstäbe anderer zum Massstab zu nehmen", um die Stellung eines Gelehrten und den Wert von Gelehrsamkeit zu bestimmen, dann ist dies, so Tang, "der Anfang des vollständigen Zusammenbruchs des nationalen Geistes".[51]

Lediglich dem Anschein nach lebt Tang hier einen anti-westlichen, anti-kolonialen Reflex aus. Eine solche Deutung seines kritischen Impetus würde zu kurz greifen und überdies quer zu seiner Überzeugung stehen, eine Erneuerung Chinas als Kulturnation könne nur gelingen, wenn Errungenschaften westlicher Zivilisation angeeignet werden, und zwar auch in den erwähnten Kernbereichen geistiger Kultur, aus deren normativem Potential sich die "geistige Entschlossenheit" zur Wahrung des Fortbestands der Nation konstituiert.[52] Tangs Klage über die Marginalisierung der Absolventen des *New Asia College* erweist sich in diesem Zusammenhang als aufschlussreich. Er spielt damit auf die geistige, soziale und emotionale Isolation an, als die er das Exil im geistesgeschichtlich leeren Raum von Hongkong empfindet. Vertieft wird dieses Gefühl der Vereinzelung dadurch, dass eine Mehrheit ihre Emigration offenbar anders bewältigt und die "Tragödie" der Kulturnation gar nicht mehr *erleidet*. Das Exil wirkt damit nicht nur durch die territoriale Begrenztheit der Insel und durch das verschwindend kleine kulturelle Spektrum Hongkongs beengend, sondern auch dadurch, dass jene, welche die Tragödie noch erkennen, als Generation[53] isoliert sind: zum einen gegenüber einer älteren Generation, die nicht im Exil war, und gegenüber Nachgeborenen, die sich nicht mehr als Exilierte fühlen; zum anderen gegenüber jenen aus der Exilgeneration, die ihr Exildasein ohne Kenntnis vom wahren Ausmass der Bedrohung der chinesischen Kultur-

---

deutung der chinesischen Kultur und Sprache in den Curricula ausländischer Universitäten. Ders., *Shuo Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling*, S. 44.

50 Ebd., S. 38. Offensichtlich bereitet Tang die Vorstellung einer durch die westliche Sinologie geprägten Beschäftigung mit der chinesischen Kultur und Geschichte grosse Sorgen.

51 Ebd., S. 37.

52 Vgl. dazu beispielsweise Zhang, *Zhongguo wenhua yu shijie*, S. 4f., 18, 32–35, 41f.

53 Dieser Gebrauch des Begriffs "Generation" folgt in soziologischer Hinsicht jenem der Migrationsforschung: Immigranten werden dort einer "ersten Generation" zugerechnet, die Nachkommenschaft dieser ersten Generation, die im Land, das Ziel der Emigration war, geboren wird, als "zweite Generation". Pan, *The Encyclopedia of the Chinese Overseas*, S. 17.

nation fristen. Die Zeiterfahrung des Exilintellektuellen ist somit von der Isolation geprägt, die durch die beständig schrumpfende Präsenz der Reflexion des Exildaseins als nationalkultureller "Tragödie" erzeugt wird.

Tangs Bemerkung, seit der Mitte der 50er Jahre habe ein Sinneswandel unter den Emigranten stattgefunden, weist darauf hin, dass er in diesem Zeitraum die Entstehung eines kulturellen Bewusstseins zu erkennen glaubt, das sich nicht mehr oder nur noch bruchstückhaft der normativen Kontinuität der Nationalkultur zuschreiben lässt. Wo Tang in diesem Kontext die chinesische Kultur thematisiert, spricht er zwar immer noch einheitlich von "China" als "*Zhongguo*" 中國 oder, stärker kulturell konnotiert, "*Zhonghua*" 中華, aber seine Bezeichnungen für Chinesen ausserhalb des Festlandes lassen anklingen, dass er Tendenzen sich aufgliedernder Gemeinschaften von Emigranten wahrnimmt: In Bezug auf Taiwan und Hongkong ist sowohl von der "chinesischen Jugend", als auch von einer "Gesellschaft von Chinesen" die Rede, die er mit "*Huaren shehui*" 華人社會 oder "*Zhongguoren zhi shehui*" 中國人之社會 bezeichnet.[54] Diese Begriffe werden nun aber stellenweise von jenem der "Gesellschaften von Übersee-Chinesen" (*Huaqiao shehui*) überlagert, durch einen Begriff also, der deutlich schwächere Konnotationen des nationalkulturellen Wertehorizonts trägt.[55] Tangs Unbehagen am schwindenden Bewusstsein von der nationalen "Tragödie" drückt sich terminologisch also dadurch aus, dass bei ihm die Bezeichnungen für "Chinesen" in Hongkong und Taiwan mit jener der Übersee-Chinesen austauschbar werden – deshalb auch seine Ermahnung der Studenten des *New Asia College*, sich nicht nur als "Hongkonger", d.h. als Bewohner eines kultur- und geistesgeschichtlich leeren Raums zu fühlen, sondern die geistige Selbstidentifizierung als "Chinesen" und "Weltbürger" zu leisten.

54 Im heutigen Sprachgebrauch konnotiert "*Zhongguoren*" bisweilen Staatszugehörigkeit (VR China oder Republik China) und "*Huaren*" ethnische und / oder kulturelle Zugehörigkeit zu "China". Tu, "The Periphery as the Center", S. 25, 266. Es ist zu vermuten, dass Tang sowohl mit "Zhongguoren" als auch "Huaren" die Zugehörigkeit zur Kulturnation andeutet.

55 Vgl. dazu: Tang, *Shuo Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling*, S. 1–3, 39. Der Begriff "*Huaqiao*" 華僑 stammt aus dem späten 19. Jahrhundert und impliziert einen Aufenthalt ausserhalb Chinas im grösseren Kontext von Migration, und nicht nur von Exil. Ein solcher Aufenthalt kann permanent sein und die Annahme einer neuen Staatsangehörigkeit einschliessen. Von 1910 bis zur Regelung seines offiziellen Gebrauchs in der Volksrepublik liess "*Huaqiao*" die Zugehörigkeit zur chinesischen Nation anklingen. Der Begriff wird in der Volksrepublik und in Taiwan seither in verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Pan, *The Encyclopedia of the Chinese Overseas*, S. 16.

Wollte man im Licht der gegenwärtigen Forschung über chinesische Diaspora-Gemeinschaften hier den Begriff der Diaspora einführen, so könnte man Tangs Position als Versuch verstehen, den kulturell oder ethnisch als "chinesisch" identifizierten Bevölkerungsgruppen in Taiwan, Hongkong, Südostasien und Übersee einen normativ stark geladenen Begriff von Diaspora als zu privilegierende Variante von Selbstkennzeichnung zu unterbreiten. Tang versucht in gewisser Weise, einer von ihm als sozial und kulturell zunehmend hybrid wahrgenommenen, zeitgenössischen Diaspora, ein Verständnis von Diaspora nahe zu legen, das die Erfahrungen des Exils als gemeinsames Leiden am drohenden Untergang der chinesischen Nationalkultur wach hält.[56]

Das "wahrhaftige Selbst" und seine Hoffnungslosigkeit

Tang bezweifelt zwar nicht, dass die zeitgenössischen Diaspora-Gemeinschaften – wobei es ihm insbesondere um deren geistige Eliten geht – am und im Exil leiden, aber sie begreifen ihr Leiden, wie es ihm scheint, nicht als Konsequenz eines dramatischen Bedeutungsverlusts des nationalkulturellen Wertehorizonts. Es kommt nach Überzeugung von Tang damit zu einer normativ blinden Wahrnehmung des Exildaseins, was dazu führt, dass die Emigranten nicht mehr in den geteilten Erfahrungen kultureller Verletzlichkeit einer Schicksalsgemeinschaft zusammenfinden. Einen wesentlichen Grund dafür sieht er im grassierenden, positivistisch verkürzten Kulturbegriff emigrierter Bildungseliten. "Kultur" erscheint dort nicht mehr als Bedeutungsgewebe von Wertvorstellungen, moralischen Normen und lebensweltlichen Praktiken, das im ganzen überhaupt erst die Voraussetzungen individueller Sinnstiftung und Weltbezüge im Horizont einer Nationalkultur konstituiert. Unter dem Einfluss westlichen Gedankenguts verfällt die emigrierte Bildungselite laut Tang einem positivistischen Kulturver-

56 McKeown, "Conceptualizing Chinese Diasporas, 1842 to 1949", S. 307–309. McKeown weist darauf hin, dass eine Konzipierung von Diaspora in "two vastly divergent ideals, that of diaspora-as-exile and diaspora-as-diversity" verankert sein kann. Ebd., S. 311. Indem er den Patriotismus chinesischer Emigranten betont, steht Tang in einer Tradition, die sich bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts zurückverfolgen lässt. Ebd., S. 307. Zur Verwendung des Begriffs der Diaspora in Bezug auf China vgl. auch Pan, *The Encyclopedia of the Chinese Overseas*, S. 16f. Die Entstehung von Diaspora-Kulturen, mit denen eine Infragestellung von essentialistischen Kulturbegriffen und normativ geladenen Modellen eines kulturellen Zentrums und seiner Peripherie einhergeht, ist auch Reflexionsgegenstand postkolonialer Diskurse. Ashcroft, *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, S. 70.

ständnis, das Kulturverstehen auf eine schroffe Subjekt-Objekt-Dichotomie reduziert und die chinesische Kultur als Gemenge einzelner Forschungsgegenstände fasst, die sich aus Relikten einer bereits untergegangenen Kultur zusammensetzen.[57] Nach Tangs Überzeugung wird die Tragödie der chinesischen Nationalkultur, und damit der zentrale Aspekt der Exilerfahrung, dadurch in völlig unangemessener Weise positivistisch "rationalisiert".[58] In dieser normativen Leere jenseits der Nationalkultur bliebe das Exil jedoch nur mehr als jene "grenzenlose Weite" erfahrbar, die Tang nach seiner Ankunft in Hongkong entgegenstarrte. Das Exil würde von den Einzelnen zwar noch erlitten, könnte aber nicht mehr im gemeinsamen normativen Kontext der Nationalkultur bewältigt werden.

Zu solcher Bewältigung des Exils ist laut Tang "wahrhaftiges Selbstbewusstsein" nötig. Der Einzelne erlangt wahrhaftiges Selbstbewusstsein, und damit sein "wahrhaftiges Selbst", dadurch, dass er sich Klarheit über die "Unterweisung und Nährung" verschafft, die er in der Nationalkultur erhält.[59] Zu dieser Klarheit kommt er, indem er sich sein "Dasein" in der "wahren Realität" vergegenwärtigt, das heisst in der Wirklichkeit von Sprache, Geschichte, Kultur, von Sitten und Bräuchen der Nation, kurz: in der Nationalkultur.[60] Lässt sich der Mensch auf die "Unterweisung und Nährung" durch Sprache, Kultur, Sitten und Bräuche ein und eignet sich also die Nationalkultur *in Selbstbestimmung* an, so folgt er laut Tang seinem Wesensruf (*xing ming* 性命) und sucht die "Güte" seines Wesens zu entfalten.[61] Das menschliche Leben, das als Lebensruf (*sheng-ming* 生命) zunächst eine natürliche Tatsache ist, gewinnt "Dasein" erst in der "wahren Realität" seiner historischen Wirklichkeit und erfährt darin zugleich

57 Zhang, *Zhongguo wenhua yu shijie*, S. 9–11. Tang ortet solche Tendenzen in der Soziologie, Psychologie, Geschichtswissenschaft und Kulturanthropologie. Tang, *Shuo Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling*, S. 18.

58 Ebd., S. 7, 18.

59 Ebd., S. 11.

60 Ebd., S. 8, 11.

61 Tang, *Shuo Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling*, S. 11. Zu Tangs Verständnis der Entfaltung des "Wesens", mit dem sich auch metaphysische Überlegungen verbinden s. beispielsweise: Ders., *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 60–62, 416. Zhang, *Zhongguo wenhua yu shijie*, S. 21–24. Nicht nur an dieser Stelle wird deutlich, dass Tang in *Shuo Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling* seine Gedanken zwar in einer Weise vorträgt, die einer breiten Leserschaft Rechnung tragen soll, er dabei aber immer wieder einen moralphilosophischen und metaphysischen Hintergrund andeutet. Huang Zhenhuas Interpretation setzt hier an. Huang, "Shi chan lun Tang Junyi xiansheng you guan Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling yu linggen zi zhi zhi sixiang", S. 57–84.

historische Kontingenz.[62] Selbstbewusstsein konstituiert sich laut Tang demnach dort, wo der Mensch kulturelle Werte "bewahrt", die er aus dem Dasein der nationalkulturellen "Vergangenheit und Gegenwart" zu gewinnen vermag.[63] Dieses Bewahren kann zwar "natürlich" oder "unmittelbar" vollzogen werden, also ohne reflexiven Bezug zum Wertehorizont der Nationalkultur. Dennoch wäre es, so Tang, "selbstverständlich" besser, wenn alle Einzelnen die nationalkulturellen Bestände "analysieren und reflektieren" würden, denn "Bewahren" sollte nicht auf das blosse Befolgen von Gewohnheiten reduziert werden:[64] Die nationalkulturellen Grundlagen des Daseins müssen gemäss Tang letztlich vor dem "Gewissen" der Einzelnen bestehen können.[65] Wo Tang eine Art von Leitprinzip des Bewahrens anführt, erinnern seine Formulierungen an das konservative Denken von Edmund Burke: Da eine Festlegung, wie nationalkulturelle Wertmassstäbe abgewandelt werden sollten, schwer falle, seien Veränderungen nur dort statthaft, wo man mit Bestimmtheit wisse, dass in Frage stehende normative Elemente der Nationalkultur "ohne Wert" seien.[66]

Im positivistischen Gestus "spezialisierter Gelehrter", die eine "philosophische oder wissenschaftliche Kulturtheorie" anwenden, um vermeintlich objektiv "wahre Werte" der "Unterweisung und Nährung" zu identifizieren, kann sich demnach kein wahrhaftiges Selbstbewusstsein herausbilden, und es wird darin auch kein wahrhaftiges Selbst konstituiert.[67] Als ahistorisches Subjekt einer positivistischen Subjekt-Objekt-Dichotomie wäre der Mensch für Tang daher ein Wesen von lediglich abstrakter Wahrscheinlichkeit, das wie ein Naturding durch einen Gott oder die Natur in die Welt gesetzt wird.[68] Die Zeiterfahrung eines solchen Subjekts wäre kultur- und geistesgeschichtlich leer, seine Zukunft lediglich abstrakte Wahrscheinlichkeit, so dass sich kein historisches Bewusst-

62 Tang, *Shuo Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling*, S. 11.

63 Ebd., S. 24; vgl. auch ders., *Zhonghua renwen yu dangjin shijie bubian*, Bd. 9, S. 484.

64 Tang, *Shuo Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling*, S. 12, 16.

65 Ebd., S. 20. Vgl. in diesem Kontext auch Luo Yijuns Erläuterung zu Tangs Verständnis von "Selbstbewusstsein". Luo, "Shidai beiqing yu wenhua xinxin", S. 57.

66 Tang, *Shuo Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling*, S. 8. Die Gründe für Tangs konservative Haltung lassen sich vielleicht von einer Diagnose her verstehen, die Michael Walzer im Zuge seiner Rekonstruktion der "Exilpolitik in der Hebräischen Bibel" stellt: "Gemeinschaftliches Überleben und gemeinschaftliche Verletzlichkeit gehören zusammen, und diese unauflösliche Verbindung bestimmte den weitgehend defensiven und konservativen Charakter der Exilpolitik". Walzer, *Exilpolitik in der Hebräischen Bibel*, S. 55.

67 Tang, *Shuo Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling*, S. 12.

68 Ebd., S. 11.

sein für die Kontingenz des Daseins entfalten könnte.[69] Bliebe der Mensch aber ohne wahrhaftiges Selbstbewusstsein und deshalb im positivistischen Glauben, das nationalkulturelle Bedeutungsgewebe objektivieren zu können, so würde er sich selbst ausserhalb der Kulturgeschichte wähnen. Auf dieser vermeintlich meta- oder ahistorischen Ebene würde er sich der historischen, und damit in gewissem Masse kontingenten Verortung seiner Selbst- und Weltbezüge nicht mehr bewusst sein. In solcher Kontingenzvergessenheit würde der Einzelne gemäss Tang schliesslich auch nicht mehr imstande sein, die herausragende Erfahrung des Exils – die sich anbahnende Tragödie der Kulturnation – als solche überhaupt wahrzunehmen.[70] Die fortschreitende gesellschaftliche Marginalisierung der Nationalkultur lässt sich mit dem positivistischen Konzept der Nationalkultur als eines blossen Artefakts nicht erfassen. Ein derart "objektiviertes" exilisches Dasein bliebe ohne "historische Realität" und damit in der Leere eines nicht-situierten "abstrakten Selbst". Die Ursache für derartige objektivistische Verirrungen sieht Tang darin, dass in positivistischen Ansätzen die Erkenntnisgrenzen der jeweiligen wissenschaftlichen Disziplin ungenügend oder gar nicht reflektiert werden. Dies führe dazu, dass man sämtliche auf diese Weise eruierten "Tatsachen" letztlich nur noch als "vernünftig" hinnehmen könne.[71] Gerade einer solchen positivistischen "Haltung" gegenüber Geschichte und Kultur mangle es aber, wie Tang an anderer Stelle vermerkt, selber an Objektivität.[72]

Tang kritisiert im Zusammenhang des positivistischen Denkens schliesslich auch diejenigen, die es im Hinblick auf eine Absorption Chinas in eine "Menschheitskultur" begrüssen, dass die Chinesen ihre Sitten und Bräuche, ihre Kultur und Sprache verlieren und in der Folge eine andere Staatsangehörigkeit annehmen. Die Verfechter solcher Vorstellungen versprechen sich davon zwar einen ersten Schritt hin zu einem Weltbürgertum,[73] an dem Tang ebenfalls Mass nimmt. Er wittert hier jedoch den schlechten Universalismus des "Vergessens des Grundes", der sich darin ausdrücke, dass das "Versinken der chinesischen Nation in einem Meer von Bitterkeit" "regungslos" hingenommen werde.[74]

69 Ebd., S. 24.

70 Ebd., S. 8.

71 Ebd., S. 18, 28.

72 Zhang, *Zhongguo wenhua yu shijie*, S. 10f.

73 Ebd., S. 7.

74 Ebd., S. 28. Im Verständnis von Tang liegt mit diesem schlechten Universalismus ein Missverständnis des alten Ideals von der "Oikumene als einer Familie" vor, dessen locus classicus im *Liji* 禮記 (*Aufzeichnungen über die Sitten*; Kapitel "*Li yun*" 禮運) ist. Tang will

Nur ein Subjekt, das sich seiner historischen Situiertheit vergewissert, kann nach Tang die geistig-kulturelle Dimension des Exils erkennen und darin die Chance wahren, sein Exildasein in der Interpretationsgemeinschaft einer Nationalkultur zu bewältigen. Ob diese Bewältigung gelingen wird, können die Einzelnen allerdings nicht antizipieren. Ebenso wenig können sie vorgängig Gewissheit davon erlangen, welchen Aktivitäten und Idealen sie sich zur Bewältigung verschreiben sollten. Tang weist darauf hin, dass die normative Kontinuität der Nationalkultur die Einzelnen niemals aus der Kontingenz ihres geschichtlichen Daseins herauslöse, denn der Verlauf menschlicher Geschichte sei offen und die "historische Zukunft" ohne "bestimmte, zwingende Richtung" einer Entwicklung; und selbst wenn es eine solche geben sollte, so fände sich kein Mensch, der sie erkennen könnte.[75] Niemand vermag, so Tang, demnach zu wissen, wann oder ob es zum "Fallen und Vergehen der Blüten und Früchte" der chinesischen Nation kommt, oder ob die frühere "Stärke der chinesischen Nation", wie sie sich in Geschichte und Kultur zeigte, ein Garant dafür ist, dass die Nation nicht untergehen kann. Es gibt gemäss Tang ebenfalls keine Antwort darauf, wann man nach Hause wird zurückkehren können, um Eltern, Verwandte und Freunde zu sehen, den Ahnenkult zu vollziehen und den örtlichen Konfuzius-Tempel zu besuchen. Tang ist auch nicht in der Lage zu sagen, wie man das knechtische Bewusstsein abstreift und "Selbstachtung" zurückgewinnt oder mit welchen "Methoden" die Hoffnungslosigkeit überwunden werden könnte. Aus dieser völligen Hoffnungslosigkeit gibt es für ihn daher kein Entrinnen. Den Exilierten bleiben damit nur jene "Hoffnung" und jenes "Zutrauen", die sie aus sich selbst zu gewinnen vermögen, so sie die Hoffnungslosigkeit "wirklichkeitsnah empfinden".[76] Erst im "Schmerz" völliger Hoffnungslosigkeit kann es ihnen gelingen, die "Grundlagen" dieses Schmerzes zu "reflektieren", und dadurch "selbstbewusst" "Ideale und einen Willen" zu setzen. Diese Reflexion vollziehen sie in einer bestimmten Emotionalität, in einem "Gefühl erinnernder Dankbarkeit" für die Kontinuität der chinesischen Geschichte und Kultur.[77] Für das

---

über solche Vorstellungen kein moralisches Urteil fällen, solange sie als gewissermassen private Wertüberzeugungen vertreten werden. Unzulässig ist es in seinen Augen jedoch, wenn solches Gedankengut "propagiert" werde. Ebd. Vor dem Hintergrund des Manifests ist anzunehmen, dass sich diese Spitze Tangs gegen die kommunistische Vorstellung einer Weltrevolution ebenso richtet wie gegen die Weltanschauung, die er hinter einer positivistischen Erforschung der chinesischen Kultur vermutet.

75 Tang, *Shuo Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling*, S. 53f.; vgl. auch ebd., S. 47.

76 Ebd., S. 49f.

77 Ebd., S. 51–53.

selbstbewusste Festlegen von "Idealen" gilt jedoch laut Tang ein "absoluter Liberalismus" – die Exilierten bewältigen ihr Dasein nicht, indem sie sich einem dogmatischen nationalkulturellen Wertekatalog unterwerfen. Stets nimmt die Verwirklichung von Idealen ihren Ausgang bei den Einzelnen selbst, so dass es, wie Tang expressis verbis festhält, keine eindeutigen, vorgefassten Antworten darauf geben kann, mit welchen Massnahmen und durch welche kulturellen oder politischen Bewegungen Ideale anzustreben sind.[78]

In der unablässigen Neuaneignung der Nationalkultur durch Interpretation ihrer Bestände und Reflexion ihrer normativen Aspekte bewahrt der Einzelne Zutrauen und Hoffnung: Die Reflexion selbst ist somit der Ort (*chu* 處), den der Einzelne "in jeder Umgebung", also auch im Exil, auffinden kann.[79] Dazu ist jedoch nur der konkrete Mensch (*juti de ren* 具體的人) und konkrete "Weltbürger" in der Lage, nicht aber der "rein Gläubige" oder "abstrakte Weltbürger", die einfach auf Gott oder ein Paradies vertrauen. Erst als konkrete Menschen vergewissern sich die Einzelnen der vielfältigen historischen und lebensweltlichen Bindungen, mitunter ihrer Zugehörigkeit zu einem Staat oder einer Nation, einer Kulturtradition oder einer Familie.[80] Darin erweisen sie sich als "selbständige Persönlichkeiten von kolossaler Statur", die über Selbstachtung und moralische Autonomie verfügen und das eigene Dasein "wahrhaftig" zu erkennen vermögen.[81] Erst hier eröffnet sich dem Einzelnen die Chance, sein Exil im Wertehorizont der Nationalkultur zu bewältigen und seine Selbstbezüglichkeit und Weltbezüge in grossen, kulturnationalen Zeiträumen zu entwerfen. Die Gegenwartserfahrung des Exils wird dabei vom Kontinuum nationalgeschichtlicher Zeiterfahrung überwölbt: Generationsgeschichtliche Beengung und kulturgeschichtliche Entleerung des exilischen Daseins können die Einzelnen, so Tangs Überzeugung, in der Vergegenwärtigung dieses Kontinuums überwinden oder wenigstens mildern.

Die "innere Grenze" von Shenzhou

Die normative Kontinuität der Nationalkultur sieht Tang darin gewahrt, dass ihr "Hauptstrom", als den er "konfuzianisches Denken" beziehungsweise einen

78 Ebd., S. 54, 59f.
79 Ebd., S. 54, 59.
80 Ebd., S. 56.
81 Ebd., S. 58.

konfuzianisch geprägten Humanismus identifiziert, in einem offenen Interpretationsprozess überdauert. Den konfuzianisch-humanistischen Hauptstrom konzipiert Tang aber nicht so, als ob es sich dabei schlechthin um ein *Ergebnis* von Interpretation und lebenspraktischer Aneignung der Nationalkultur durch die Einzelnen handelte. Der Hauptstrom ist zugleich kultureller Horizont einer Interpretationsgemeinschaft und konstituiert daher Voraussetzungen der Verstehensakte selbst. "Wahrhaftiges Verstehen" von Geschichte wie auch der Zukunftsperspektiven der Nationalkultur hebt in diesem Sinne auf Interpretationen dieser konfuzianischen "Essenz" der chinesischen Kultur durch die Einzelnen ab.[82] Es schliesst aber eine Integration von anderen geistigen Strömungen – wozu auch westliches Gedankengut gehört – keineswegs aus, diese bilden im Gegenteil ihrerseits Momente der beständigen Wiederaneignung der wandelbaren nationalkulturellen Essenz.[83] Der essentialistischen Zuspitzung seines Begriffs der Nationalkultur setzt Tang somit selbst Grenzen, indem er die Ausgestaltung und zivilisatorische Bedeutung des Hauptstroms historischem Wandel, das heisst der Offenheit beständiger Interpretation und Neuaneignung unterworfen sieht. Der Geschichtsverlauf im ganzen wird in den Augen von Tang durch die nationalkulturelle Essenz denn auch in keiner Weise determiniert.

Das Kulturverstehen, das die Kontinuität der kulturnationalen Vergangenheit trägt, beschränkt sich nach Tang nicht auf *Reflexion* von normativen Beständen des konfuzianisch-humanistischen Hauptstroms, sondern hat zugleich eine performative Dimension: Der offene Interpretationsprozess des Hauptstroms ist einer autonomen moralischen Praxis so eingeschrieben, dass zwischen Reflexion und Praxis ein korrelatives Verhältnis besteht.[84] Demnach gewinnt der "konkrete Mensch" erst in der Verschränkung von Kulturverstehen und

82 Tang, *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 592. Zhang, *Zhongguo wenhua yu shijie*, S. 8, 11–12, 21. In diesem Zusammenhang klingt eine Aussage Michael Walzers über den südafrikanischen Dichter und Exilintellektuellen Breyten Breytenbach in gewisser Weise durchaus vertraut: "Obwohl er [Breytenbach – T.F.] eine Randposition zu der Welt einnimmt, welche die Apartheid geschaffen hat, behauptet er, mitten im 'Hauptstrom' seiner eigenen Geschichte und seiner nationalen Kultur zu stehen". Walzer, *Zweifel und Einmischung*, S. 298.

83 Zhang, *Zhongguo wenhua yu shijie*, S. 46–59. Das Manifest liefert hierzu eine eigentliche Programmatik. Die dort etwas plakativ formulierte Vorgabe hat Tang in anderen Schriften mit einem beträchtlichen Aufwand einzulösen versucht. Für den Bereich des politischen Denkens beispielsweise sei auf sein Buch *Wenhua yishi yu daode lixing* (S. 181–306) verwiesen.

84 Zhang, *Zhongguo wenhua yu shijie*, S. 24.

moralischer Autonomie die Möglichkeit, als "selbständige Persönlichkeit" das normative Potential der Nationalkultur auszuloten. Die Praxis des Kulturverstehens weist bei Tang aber über den Bereich der Moralität hinaus und schliesst spezifisch exilische Erfahrungen ein. So kommt nach seiner Überzeugung dem individuellen Erleiden des Exils eine hermeneutische Bedeutung zu: Ausdrücklich ruft er in Erinnerung, wie er und andere Exilintellektuelle in jenem geistigen und emotionalen Schwebezustand, in den sie das Exil anfänglich versetzt hatte, sich "erneut" und in "grundlegender Weise" mit der "chinesischen Gelehrsamkeit und Kultur sowie den Problemen Chinas" hatten beschäftigen können. Aus dem damaligen Leiden heraus hätten sie, so Tang, eine geistige Offenheit – eine "transzendente und umfassende Geisteshaltung" – erlangt, über die sie "zehn Jahre zuvor" noch nicht verfügten. Ohne eine solche Geisteshaltung könne man sich nicht aus einem "fixierten Lebensmuster befreien" und lasse sich die "Begrenztheit einseitiger Ansichten" nicht vermeiden.[85] Tang legt hier Zeugnis davon ab, dass er und die anderen Verfasser des konfuzianischen Manifests von 1958 erst im Exil "Probleme" Chinas und seiner Kultur klar zu erkennen vermochten und insofern also "wahre Weisheit" aus dem "Leiden" (als einer exilischen Erfahrung) hervorgehe.[86]

Durch das mit dem Exil verbundene "Leiden" und dessen hermeneutischer Bedeutsamkeit eröffnet sich den Interpreten demnach in besonderer Weise ein neuer Zugang zum "Ort", als den Tang die reflexive Aneignung der Nationalkultur versteht. Im Exil kann daher die Nationalkultur als hermeneutisches Projekt fortbestehen: Tang sieht denn auch die Bildungs- und Kulturideale eines neuen Asiens, ebenso wie die "Geistigkeit" des *New Asia College* von einer "sich tagtäglich erneuernden Geistigkeit" getragen.[87] Diese Kontinuität der Nationalkultur ist die Grundlage für das Überdauern der Kulturnation, zumal deren territoriale Einflusssphäre an die Nationalkultur, und nicht an einen Nationalstaat gebunden ist. Weil das für die Kulturnation konstitutive Kulturverstehen an einem Ort der Reflexion jenseits *nationalstaatlicher* Institutionen und Territorien stattfinden kann, lässt sich die Kulturnation einstweilen auch in Exilgemeinschaften erneuern. Eine territoriale Fixierung der Kulturnation würde erst dort erforderlich, wo ihre Repräsentanten einen Nationalstaat beanspruchten,

85 Ebd., S. 4.

86 Ebd. Vgl. auch: Tang, *Zhonghua renwen yu dangjin shijie bubian*, Bd. 9, S. 478. Tang ist sich mit Sicherheit darüber im Klaren, dass bereits Menzius in Erfahrungen persönlichen Leids ein initiales Moment der kulturellen Produktivität von Einzelnen erkannte (vgl. *Menzius* VI B.15).

87 Tang, *Zhonghua renwen yu dangjin shijie bubian*, Bd. 9, S. 459.

denn nur der Nationalstaat, nicht aber die Nation ist nach dem Territorialprinzip organisiert.[88]

Nach der Überzeugung von Tang ist in den herrschenden Ideologien der zeitgenössischen chinesischen Nationalstaaten der Volksrepublik China auf dem Festland und der Republik China auf Taiwan die Normativität der Nationalkultur verschwunden oder nur noch in dogmatischer Verzerrung gegenwärtig. Innerhalb der äusseren, nationalstaatlichen Begrenzungen wird die Kulturnation demnach nicht länger bewahrt. Aber auch die positivistische Objektivierung der chinesischen Nationalkultur, wie sie Tang zufolge weltweit betrieben wird, setzt der Kulturnation äussere Grenzen, die sie zu einem Artefakt verkommen lassen. Die chinesische Nation kann daher zeitweilig nur in der Neuaneignung der Nationalkultur durch exilierte Interpreten überdauern. Die Kulturnation hat sich dabei gewissermassen in "innere", geistige Grenzen zurückgezogen, die durch Reflexion und Interpretation autonom gezogen werden.[89] Für die Angehörigen der chinesischen Kulturnation gilt dabei dasselbe Bildungsideal wie jenes, das vom *New Asia College* hochgehalten wird: "Wahrhaftige Chinesen" und "Weltbürger von kolossaler [geistiger] Statur" zugleich zu sein. Tang Junyi legt von diesen "inneren Grenzen" bildliches Zeugnis ab: Es bleibe ihm momentan nichts anderes übrig, als in Hongkong Unterschlupf zu suchen, auch wenn das exilische Dasein ein unglückliches sei. In seiner "Traumseele" jedoch könne er Shenzhou 神州 erreichen.[90] Bezeichnenderweise lässt Shenzhou gemeinhin zwei Vorstellungen anklingen: jene eines mythologischen, von Unsterblichen bewohnten Ortes und jene der zivilisatorischen Ausstrahlung der chinesischen Zentralebene.

Literatur

ASHCROFT, Bill; Gareth GRIFFITHS; Helen TIFFIN
1998 *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London: Routledge.
BRESCIANI, Umberto
2001 *Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement*. Taipei: Taipei Ricci Insitute for Chinese Studies.

88 Koselleck, "Volk, Nation, Nationalismus, Masse", S. 388.

89 Zu den Begriffen der inneren und der äusseren Grenze vgl. die Untersuchung von Fichtes *Reden an die deutsche Nation* im Beitrag von Otto Kallscheuer und Claus Leggewie: Kallscheuer, "Deutsche Kulturnation versus französische Staatsnation?", S. 156–161.

90 Tang, *Shuo Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling*, S. 29.

FANG Keli 方克立, LI Jinquan 李錦全 (Hg.)
1995 *Xiandai xin rujia xue an* 現代新儒家學案 (Vita und Werk moderner Neokonfuzianer). 3 Bde. Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe.

FENG Aiqun 馮愛群 (Hg.)
1979 *Tang Junyi xiansheng jinian ji* 唐君毅先生紀念集. Taibei: Xuesheng Shuju.

GU Xin 顧昕
1992 *Zhongguo qimeng de lishi tujing. Wu si fansi yu dangdai Zhongguo de yishixingtai zhi zheng.* 中國啟蒙的歷史圖景. 五四與當代中國的意識形態之正 (Historische Szenerie der chinesischen Aufklärung. Der Disput zwischen Reflexion des Vierten Mai und Ideologie im gegenwärtigen China). Hongkong: Oxford University Press.

HUANG, Philip C.
1972 "Liang Ch'i-ch'ao: The Idea of the New Citizen and the Influence of Meiji Japan". *Transition and Permanence: Chinese History and Culture. A Festschrift in Honor of Dr. Hsiao Kung-ch'üan*. David C. Buxbaum, Frederick W. Mote (Hg.). Hong Kong: Cathay Press Limited, S. 71–102.

HUANG Zhenhua 黃振華
1990–92 "Shi chan lun Tang Junyi xiansheng you guan Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling yu linggen zi zhi zhi sixiang 試闡論唐君毅先生有關中華民族花果飄零與靈根自植之思想 (Versuch einer Klärung von Tang Junyis Gedanken zum Fallen und Vergehen der Blüten und Früchte der chinesischen Nation und des Setzens der Wurzel der Seele durch das Selbst)". *Tang Junyi sixiang guoji hui lunwen ji* 唐君毅思想國際論文集 (Beiträge zur internationalen Konferenz über das Denken von Tang Junyi). Huo Taohui 霍韜晦 (Hg.). 4 Bde. Hongkong: Fajia Chubanshe, Bd. 1, S. 40–88.

KALLSCHEUER, Otto; Claus LEGGEWIE
1994 "Deutsche Kulturnation versus französische Staatsnation? Eine ideengeschichtliche Stichprobe". *Nationales Bewusstsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit 2*. Berding, Helmut (Hg.). Frankfurt am Main, S. 112–162.

KOSELLECK, Reinhart u.a.
1992 "Volk, Nation, Nationalismus, Masse". *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland.*

Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. 8 Bde. Stuttgart, Bd. 7, S. 141–431.

LAMMING, George

1995 *The Pleasures of Exile*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, (1960).

LEE, Ou-fan Leo

1994 "On the Margins of the Chinese Discourse: Some Personal Thoughts on the Cultural Meaning of the Periphery". *The Living Tree. The Changing Meaning of Being Chinese Today*. Tu Wei-ming (Hg.). Stanford, California: Stanford University Press, S. 221–238.

LEE, Su-san

1998 *Xu Fuguan and New Confucianism in Taiwan (1949–1969): A Cultural History of the Exile Generation*. Ann Arbor, Michigan: UMI. (Ph.D. Dissertation Brown University, Providence, Rhode Island).

LEPSIUS, M. Rainer

1993 "Nation und Nationalismus in Deutschland". *Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus.* Michael Jeismann, Henning Ritter (Hg.). Leipzig, S. 193–214.

LUO Yijun 羅義俊

1991 "Shidai beiqing yu wenhua xinxin – du Tang junyi xiansheng 'Shuo Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling‹ lüe ji Gang Tai xin ruxue zhi suo xingqi 時代悲情與文化信心 – 讀唐君毅先生說中華民族之花果飄零略及港臺新儒學之所興起 (Traurige Gefühle eines Zeitalter und Zuversicht in die Kultur – eine Lektüre von Tang Junyis 'Über das Fallen und Vergehen der Blüten und Früchte der chinesischen Nation' und einige kurze Bemerkungen zum Aufleben des Neokonfuzianismus in Hongkong und Taiwan)". *Shumu Jikan. Bibliography Quarterly* 書目季刊, 25, Nr. 2 (Sept. 1991), S. 52–58.

MCKEOWN, Adam

1999 "Conceptualizing Chinese Diasporas, 1842 to 1949". *The Journal of Asian Studies*, 58, Nr. 2 (Mai 1999), S. 306–337.

PAN, Lynn (Hg.)

1998 *The Encyclopedia of the Chinese Overseas*. Richmond, Surrey: Curzon Press.

QIN Xiaoyi 秦孝儀 (Hg.)

1988 *Zhongguo xiandai shi cidian – renwu bufen* 中國現代史辭典 – 人物部分 (Wörterbuch zur modernen Geschichte Chinas – Teil: Persönlichkeiten). Taibei: Jindai Zhongguo Chubanshe.

TANG Junyi 唐君毅

o.J *Nianpu. Zhushu nianbiao. Xian ren zhushu* 年譜. 著述. 年表先人著述 (Kommentierte Chronologie zu Leben und Werk [Tang Duanzheng 唐端正 (Komp.)]. Chronologisches Schriftenverzeichnis. Schriften der Eltern). *Tang Junyi quanji quan ershijiu* 唐君毅全集 卷 二十九 (Gesammelte Schriften von Tang Junyi), Bd. 29. Ders. Taibei: Taiwan Xuesheng Shuju.

2000 *Renwen jingshen zhi chongjian* 人文精神之重建 (Der Wiederaufbau der humanistischen Geistigkeit). *Tang Junyi quanji quan wu* 唐君毅全集 卷五 (Gesammelte Schriften von Tang Junyi), Bd. 5. Ders. 30 Bde. Taibei: Taiwan Xuesheng Shuju (1989). (Hongkong: Xin Ya Yanjiusuo, 1955).

1990 *Shujian* 書簡 (Korrespondenz). *Tang Junyi quanji quan ershiliu* 唐君毅全集 卷二十六 (Gesammelte Schriften von Tang Junyi), Bd. 26. Ders. 30 Bde. Taibei: Taiwan Xuesheng Shuju.

1988 *Riji. Shang, xia* 日記 上下 (Tagebücher). *Tang Junyi quanji quan ershiqi, ershiba* 唐君毅全集 卷二十七,二十八 (Gesammelte Schriften von Tang Junyi), Bd. 27, 28. Ders. 30 Bde. Taibei: Taiwan Xuesheng Shuju.

1994 *Shuo Zhonghua minzu zhi hua guo piaoling* 說中華民族之花果飄零 (Über das Fallen und Vergehen der Blüten und Früchte der chinesischen Nation). Tabei: Sanmin Shuju. (Taibei: Sanmin Shuju, 1974).

1986 *Wenhua yishi yu daode lixing* 文化意識與道德理性 (Kulturelles Bewusstsein und moralische Vernunft). *Tang Junyi quanji quan ershi* 唐君毅全集 卷二十 (Gesammelte Schriften von Tang Junyi), Bd. 20. Ders. 30 Bde. Taibei: Taiwan Xuesheng Shuju. (Hongkong: Youlian Chubanshe, 1958; Nachdruck: Taibei: Taiwan Xuesheng Shuju, 1975).

1988 *Zhonghua renwen yu dangjin shijie bubian. Shang, xia.* 中華人文與當今世界續編 (Chinas Humanismus und die gegenwärtige Welt. Ergänzungen). *Tang Junyi quanji quan jiu, shi* 唐君毅全集 卷九, 十 (Gesammelte Schriften von Tang Junyi), Bd. 9, 10. Ders. 30 Bde. Taibei: Taiwan Xuesheng Shuju.

TANG Xiaobing

1996 *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity. The Historical Thinking of Liang Qichao.* Stanford, California: Stanford University Press.

TU Wei-ming

1994 "Cultural China: The Periphery as the Center". *The Living Tree. The Changing Meaning of Being Chinese Today*. Ders. (Hg.). Stanford, California: Stanford University Press, S. 1–34.

1994 "Preface to the Stanford Edition". *The Living Tree. The Changing Meaning of Being Chinese Today*. Ders. (Hg.). Stanford, California: Stanford University Press, S. v–x.

WALZER, Michael

2001 *Exilpolitik in der Hebräischen Bibel. Exilic Politics in the Hebrew Bible.* Übersetzung von Alexandra Riebe. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

1997 *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*. Aus dem Amerikanischen von Anita Ehlers und Hans-Horst Henschen. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Übersetzung von *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*. London: Halban, 1989).

XUE Huayuan 薛化元

1993 *Minzhu xianzheng yu minzuzhuyi de bianzheng fazhan – Zhang Junmai sixiang yanjiu* 民主憲政與民族主義的辯證發展– 張君勱思想研究 (Die dialektische Entwicklung von demokratisch-konstitutioneller Politik und Nationalismus – eine Untersuchung des Denkens von Zhang Junmai). Taibei Xian, Xinzhuang Shi: Daohe Chubanshe.

ZHANG Junmai (gez. Carsun Chang)

1957–62 *The Development of Neo-Confucian Thought*. 2 Bde. New York: Bookman Associates. (Bd. 2, S. 1–29 enthält eine Paraphrase von: Zhang Junmai 張君勱, Tang Junyi 唐君毅, Xu Fuguan 徐复觀, Mou Zongsan 牟宗三. *Zhongguo wenhua yu shijie* 中國文化與世界 unter dem Titel: "A Manifesto for a Re-appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture". [Warner Fan, Übers.]).

ZHANG Junmai (gez. Carson CHANG), HSIEH Yu-wei, HSU Foo-kwan, MOU Chung-san and TANG Chun-i

1960 "A Manifesto on the Reappraisal of Chinese Culture. Our Joint Understanding of the Sinological Study Relating to World Cultural Outlook". *Chinese Culture. A Quarterly Review*, 3, Nr. 1 (Oktober 1960), S. 1–71. (Übersetzung von: Zhang Junmai 張君勱, Tang Junyi 唐君毅, Xu Fuguan 徐复觀, Mou Zongsan 牟宗三. *Zhongguo wenhua yu shijie* 中國文化與世界).

ZHANG Junmai 張君勱 (gez. Dr. Carson CHANG), TANG Junyi 唐君毅 (gez. TANG Chun-i), XU Fuguan 徐复觀 (gez. SHU Fu-Kwan), MOU Zongsan 牟宗三 (gez. MOU Chun-san)

1958 *Zhongguo wenhua yu shijie* 中國文化與世界 (engl. Titel: A Declaration to the World for Chinese Culture). Hongkong: Minzhu Pinglun. (Zuerst unter dem Titel: "Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan – women dui Zhongguo xueshu yanjiu ji Zhongguo wenhua yu shijie wenhua qiantu zhi gongtong renshi 為中國文化敬告世界人士宣言 – 我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識 [Ein Manifest mit einer Botschaft zur chinesischen Kultur für Persönlichkeiten weltweit – unsere gemeinsamen Erkenntnisse zur Erforschung Chinas sowie zur Zukunft der chinesischen Kultur und der Weltkultur]" in: *Minzhu Pinglun. Democratic Critique* 民主評論, 9, Nr. 1 [1.1.1958], S. 2–21. Der Text erschien zugleich in den Zeitschriften *Zaisheng* 再生 und *Zuguo Zhoukan* 祖國周刊).