Das Zusammentreffen der Kantschen Philosophie mit dem Konfuzianismus

Lee, Yeop*

<차 례>

1. Einleitung
2. Der Konfuzianistische Weg zur Vereinigung des Menschen mit dem Himmel
3. Das Zusammentreffen der Kantschen Philosophie mit dem Konfuzianismus auf dem Weg zur intelligiblen Welt
4. Der offenen Diskurs zwischen der Kantschen Philosophie und dem Konfuzianismus
Literaturverzeichnis

【국문초록】

유교의 궁국적인 목표는 천인합일(天人合一)에 있다고 할 수 있다. 이는 마음 상태가 사사로운 이익에 얽매어 있는 사심(私心)의 상태에서 무사성(無私性)과 무목적성의 성격을 지닌 하늘 마음인 공심(公心)의 상태가 될 때 비로소 가능하게 된다. 유교의 이러한 주장은 칸트의 새로운 윤리학인 '도덕 형이상학'에서 하고 있는 주장과 같다고 할 수 있다. 칸트는 인간이 형이상학의 본래적인 소망

* 청주대학교 교양학부 교수

인 지성계에 진입할 수 있는 유일한 통로는 도덕 세계라고 한다. 즉 인간은 도덕적인 삶을 통해서만, 그러니까 각자의 이익과 이러한 이익을 얻기 위한 수완에 관해 이야기하고 있는 충고에 따른 삶에서 무제약적이고 정언적인 도덕적 명령에 따른 삶으로 자신의 삶이 변화될 때, 지성적인 존재가 될 수 있다고 주장한다. 칸트는 이러한 변화는 '인간 내면 안에서의 혁명'을 통해서 가능할 수 있다고 한다. 하지만 칸트의 이성 철학은 이러한 혁명을 실질적으로 이루는데 한계를 지닌다고 할 수 있다. 왜냐하면 이성에 의한 도덕적 자각이 무의식에 뿌리내리고 있는 욕망의 이기심을 깨끗하게 지울 수는 없기 때문이다. 따라서 '도덕 형이상학'이 추구하는 지성계에 진입하기 위해서는, 동양의 자아 혁명 방법론인 수행의 전통을 칸트의 이성 철학에 접목시킬 필요가 있다고 여겨진다.

주제어: 칸트, 유교, 도덕 형이상학, 천인합일, 수행

1. Einleitung

Eine der Grundthese der Kantischen Philosophie besteht in seiner Überzeugung, daß der einzige mögliche Eingang in die intelligible Welt, der den eigentlichen Wunsch der Metaphysik ausmacht, die moralische Welt, „mundus moralis"[1], sei.[2] Der Mensch könne nämlich bloß durch

1) *Reflexion 4349*(XVII 516). Kants Druckschriften werden nach der Ausgabe von *Wilhelm Weischedel: Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden*, Darmstadt ^{6}1983(^{1}1956-1964) zitiert, und zwar nach der dort vermerkten Paginierung der Originalausgaben; A bezeichnet die erste, B die zweite Auflage. Kants Briefe, Nachlaßreflexionen und die Nachschriften seiner Vorlesungen werden nach der Ausgabe der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern) zitiert; römische Ziffern ohne einen weiteren Zusatz

das moralische Leben zum „homo noumenon“[3] werden. Der Hauptzweck des geplanten Beitrags liegt darin, zu zeigen, daß dieser Gedanke Kants mit der Grundlehre des Konfuzianismus, einer der traditionellen asiatischen Gedankenwelten, in Einklang steht. Darüber hinaus wird gezeigt, daß die beiden Gedanken als Partner ein komplementäres Verhältnis anbahnen können.

2. Der Konfuzianistische Weg zur Vereinigung des Menschen mit dem Himmel

Chu Hsi(1130-1200), der bei der Systematisierung des Konfuzianismus eine wichtige Rolle gespielt und mithin auf die Gedankenwelt Ostasiens einen erheblichen Einfluss ausgeübt hat, nennt den Ursprung aller Dinge **Li**(Prinzip 理).[4] Als die Gesetzlichkeit aller Dinge im Universum bildet Li im Hinblick auf jedes Ding das Wesen des Dinges, d. h. den Grundzug, in dem es sein soll.[5] In Bezug auf den Menschen macht Li die Natur des Menschen aus. Chu Hsi nennt diese Natur, d. h. den im Universum gegründeten eigentlichen Charakter des Menschen, **Xing**(性).[6] Er begreift Xing als etwas vollkommen Reines und Gutes, nämlich als moralische Anlage. Die moralische Anlage hat also ihren Ursprung im Himmel bzw. Makrokosmos. Die

---

bezeichnen die Bandnummer, arabische die Seitenzahlen dieser Ausgabe.

2) Vgl. 이엽, 「Der Weg zur intelligiblen Welt bei Kant」, 영남대학교 인문과학연구소, 『인문연구』 제74호, 2015, pp. 64, 67-70.

3) *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, A. 48

4) Vgl. 『朱子語類』, 卷一, 「理氣」 上, 청계, 2001, p. 7.

5) Vgl. 山井湧, 『明淸思想史の硏究』, 東京: 東京大學出版會, 2001, pp. 48-50.

6) Vgl. die Anmerkungen von Chu Hsi zu dem Satz „was der Himmel [dem Menschen] bestimmt hat, ist sein Xing“ / „天命之謂性“ in *Zhongyong*(*中庸*)(朱子, 成百曉 譯註, 『大學·中庸集註』, 傳統文化硏究會, 1998, p. 59).

moralische Handlung ist bei Chu Hsi als diejenige Handlung zu verstehen, die man ohne einen gewissen Zweck bloß deshalb durchführt, weil sie ein Gutes ist, d. h. weil sie auf Xing beruht, und weil sie demzufolge mit dem Prinzip des Himmels in Harmonie steht. Selbst wenn eine Handlung verdienstvoll ist, und selbst wenn sie auch noch zur Wohlfahrt der Gesellschaft beiträgt, wird sie ihm gemäß nicht für moralisch gut gehalten, wenn sich in sie ein menschlicher Geiz, d. h. **Sixin**(私心)[7], einmischt.

Diese Lehre von Chu Hsi ist das Erbe der Gedanken von Meng-tzu(372-289 v. Chr), dem hervorragendsten Nachfolger von Konfuzius(551-479 v. Chr). Meng-tzu behauptet, daß wir das tun sollen, was wir als Menschen eigentlich tun sollen, indem wir weder eine Vergütung erwarten noch einen eigenen Vorteil berücksichtigen.[8] Denn nach Meng-tzu ist die natürliche Anlage, mit der der Himmel den Menschen ausgestattet hat, moralisch gut, und folglich muß man diese gute Anlage zur Entfaltung bringen, wenn man wahrhaftig menschlich werden will. Um zu erklären, daß es sich bei der natürlichen Anlage um nichts anderes als um eine gute Anlage handelt, führt Meng-tzu ein berühmtes Beispiel an: „Daß jeder Mensch barmherzig ist, meine ich also: Wenn Menschen zum erstenmal ein Kind erblicken, das im Begriff ist, auf einen Brunnen zuzugehen, so regt sich in aller Herzen Furcht und Mitleid. Nicht weil sie mit den Eltern des Kindes in Verkehr kommen wollten, nicht weil sie Lob von Nachbarn und Freunden ernten wollten, nicht weil sie üble Nachrede fürchteten, zeigen sie sich so".[9] Dieses Beispiel weist darauf

---

7) Vgl. unten Anm. Nr. 10.

8) Vgl. unten Anm. Nr. 9.

9) Mong Dsï[Meng-tzu], *Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, Aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm, Neuausgabe Köln 1982, S. 74.

hin, daß die natürliche Anlage des Menschen den Charakter von **Gongxin** (公心)[10] hat, das in der Uneigennützigkeit bzw. der Zwecklosigkeit besteht.[11]

Konfuzius, der Begründer der Konfuzianismus, betrachtet den Himmel (bzw. Makrokosmos), der dem Menschen ein solches Gemüt schenkt, auch als dasjenige, was den Charakter von Gongxin hat, obwohl sich bei ihm auch andere Auffassungen von Himmel finden lassen. Er äußert sich in *Lun-yu*(論語), wo sein Reden und Handeln aufgeschrieben ist, über den Himmel wie folgt: „Redet etwa der Himmel? Die vier Jahreszeiten haben ihren Wechsel, die Dinge entstehen und wachsen. Redet etwa der Himmel?"[12] Zwar läßt es sich vielfältig interpretieren, daß er den Himmel als dasjenige erklärt, was nichts sagt. Aber wenigstens ist es gewiß, daß er durch diese Erklärung darauf aufmerksam macht, daß der Himmel nur da ist, und mithin darauf, daß er gar kein Wesen ist, das mit bestimmten Zwecken bzw. Absichten willentliche Handlungen durchführt. In *Liji*(禮記),

---

10) „Gong(公)" bedeutet die Unparteilichkeit, und „Xin(心)" das Gemüt. Das Antonym von „Gongxin" ist „Sixin"(„Si(私)" bedeutet das, was nur die eigene Person angeht). „Sixin" bedeutet demnach dasjenige Gemüt, das mit den Privatinteressen verbunden ist. „Gongxin" hat demgegenüber die Bedeutung von unparteiischem Gemüt, wenn das Wort im buchstäblichen Sinne verstanden wird. Diesem Wort ist jedoch im weiteren Sinne die Bedeutung von demjenigen Gemüt beigemessen, das mit dem universalen Gesetz im Einklang steht, da es den Sinn von „Himmels-(天心)" oder „Daos-(道心)" oder „Buddhasgemüt (佛心)" in sich enthält. In welchem Sinne immer das Wort „Gongxin" gebraucht werden mag, hat es die Implikation von der Uneigennützigkeit bzw. der Zwecklosigkeit.

11) Auch im Buddhismus wird das eigentliche Gemüt als Gongxin betrachtet. Die Buddhistische Ausbildung besteht nicht darin, etwas neues zu schaffen, sondern sie geht um die Bemühung, das, was das Gemüt ausfüllt, auszuleeren. Sie ist nämlich die Bemühung, unser gegenwärtiges Gemüt, das stets durch die Gier verleitet wird, zum eigentlichen Gemüt zurückzuverwandeln, das vollkommen rein und sauber ist.

12) Konfuzius, *Gespräche(Lun-yu)*, Aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Ralf Moritz, Stuttgart 2002, S. 117.

einer der wichtigsten klassischen Schriften des Konfuzianismus, tritt eine ähnliche Auffassung wie die von Konfuzius viel deutlicher hervor: „Ohne zu handeln, vollendet diese Unerschöpflichkeit [des Himmels] alle Wesen: das ist der Weg des Himmels".[13] Aus diesem Satz können wir einerseits die Anspielung auf die standhafte Haltung desjenigen entnehmen, der seine Pflicht schweigend erfüllt, ohne im Jenseits Trost zu finden, andererseits auch noch schließen, daß der Konfuzianismus die Daseinsweise des Himmels mit dem Zustand von Gongxin gleichsetzt, der ein Zustand der Unabsichtlichkeit bzw. Zwecklosigkeit ist.[14]

Das Ideal des Konfuzianismus ist in der 'Vereinigung des Menschen mit dem Himmel' zu finden. Dies läßt sich mit Hilfe der Kantschen Ausdrucksweise so formulieren, daß der Mensch in die intelligible Welt eintritt, oder daß der Mensch „zu einem Gliede einer intelligibelen Welt" wird(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B 111), oder daß der Mensch zum Bürger der „Civitas dei" wird(*Reflexion 4349*, XXVII 516). Die Vereinigung des Menschen mit dem Himmel wird erst dann möglich, wenn der Mensch dem Charakter

13) *Li Gi. Das Buch der Sitte des älteren und jüngeren Dai*, Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, Düsseldorf und Köln 1958, S. 233.

14) Vgl. oben Anm. Nr. 10. In asiatischen Gedankenwelten wird das an und für sich existierende absolute Wesen, das im Konfuzianismus „Himmel(天)" genannt wird, als dasjenige Wesen betrachtet, das sich im Zustand von Gongxin befindet. Dies zeigt sich deutlich vor allem in der Lehre des Taoismus, der ein solches Wesen „Dao(道)" nennt. Der Taoismus charakterisiert die Seinsweise von Dao als Wuwei(無爲), dessen wörtliche Übersetzung das 'Nicht-Tun' ist. Dieser Begriff bedeutet nicht etwa, daß das Dao gar nichts tut, sondern daß es nichts willentlich, nichts gezwungen tut. Die Natur, die sich nach dem Dao entwickelt, wechselt ihr eigenes Gesicht im Frühling, Sommer, Herbst und Winter. Dies tut sie aber nicht deshalb, weil sie einen gewissen Zweck hat. Sie wandelt sich nur so um, nämlich zwecklos, inzwischen bildet sie jedoch die einheitliche Harmonie und die Balance. Auf solche Weise schreitet die unendliche Schöpfung des Lebens fort.

des Himmels ähnlich wird. Meng-tzu schreibt wie folgt: „Wer seinem Gemüt auf den Grund kommt, der weiß seine eigentliche Natur(Xing). Wer seine eigentliche Natur weiß, der weiß den Himmel".[15] Diese Äußerung läßt sich auf folgende Weise verstehen. Wer von ganzem Herzen (Gemüt) ernst handelt, der erlebt, daß unsere vom Himmel ausgestattete eigentliche Natur gut ist. Durch dieses Erlebnis sieht er ein, daß der Himmel, der uns mit dieser Natur ausstattet, auch ein gutes Gemüt besitzt. Und wer mit diesem Gemüt des Himmels, nämlich mit dem Gemüt von Gongxin, lebt, der wird zum „himmlischen Menschen(天民"[16]. Schließlich, wenn unser Gemüt vom als Sixin zu bezeichnenden gegenwärtigen Zustand in den vom Himmel geschenkten Zustand von Gongxin aufsteigt,[17] dann wird die Vereinigung des Menschen mit dem Himmel ermöglicht.[18] In der Tat

---

15) Wilhelm übersetzt diese Sätze: „Wer seiner Seele auf den Grund kommt, der erkennt sein eigentliches Wesen. Erkenntnis dieses eigentlichen Wesens ist Gotteserkenntnis"(Mong Dsï[Meng-tzu], *Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, a.a.O. S. 184). Die Übertragung von „心" mit „Gemüt" ist jedoch viel näher an dem eigentlichen Sinn des Wortes als die mit „Seele", und auch die Übersetzung von „天" mit „Himmel" scheint besser zu sein als die mit „Gott".

16) Ebd. S. 188. Hier übersetzt Wilhelm den „天民" in „Männer Gottes".

17) Es scheint, daß Konfuzius den Zustand von Gongxin erreicht hat. Dies bezeugen vor allem die folgenden Sätze in *Lun-yu*: „Von vier Dingen war der Meister völlig frei: Er war frei von Absichten, von Absolutheit, die keinen Zweifel zuläßt, von Starrsinn und vom Ich" / „子絶四. 毋意, 毋必, 毋固, 毋我"(朱子, 成百曉 譯註, 『論語集註』, 傳統文化硏究會, 1994, p. 165; vgl. Konfuzius, *Gespräche(Lun-yu)*, a.a.O. p. 51). Auch die Stufe der Weisheit, die er im siebzigsten Lebensjahr erreichen konnte, nämlich die Stufe, daß „er nicht mehr das Gesetz des Himmels übertreten konnte, wenn er auch den Wünschen seines Herzens folgte" / „從心所欲不踰矩"(朱子, 『論語集註』, a.a.O. p. 35; vgl. Konfuzius, *Gespräche(Lun-yu)*, a.a.O. S. 10), besagt, daß sein Gemüt den Zustand von Gongxin, d. h. den Zustand des himmlischen Gemüts erreicht hat(vgl. unten Anm. Nr. 21).

18) Dies gilt auch für den Taoismus, dessen Ideal als die Vereinigung des Menschen mit dem Dao zu verstehen ist, da sich die Vereinigung erst

kann weder die Sperre zwischen mir selbst und anderen noch die Sperre zwischen dem Menschen und dem Himmel mehr vorhanden sein, wenn Gier und Selbstsucht des Menschen vergehen.

3. Das Zusammentreffen der Kantschen Philosophie mit dem Konfuzianismus auf dem Weg zur intelligiblen Welt

Kants Ethik und der Konfuzianismus, besonders die neokonfuzianische Lehre von Chu Hsi, haben unterschiedliche Ansatzpunkte. In der Antike und im Mittelalter hat man oft die metaphysische sowie die kosmologische Spekulation oder den religiösen Aspekt für wichtig gehalten, um moralische Gründe zustande zu bringen. Wie oben schon dargestellt worden ist, gilt dieser Umstand auch für die neokonfuzianische Lehre von Chu Hsi. Kants Ethik dagegen hat weder an einer metaphysischen Spekulation noch an dem religiösen Aspekt angesetzt. Obwohl die beiden ethischen Lehren in dieser Weise verschiedene Ansatzpunkte haben, scheint es nun, daß sie im Hinblick auf das endgültige Ziel und auf den dahin führenden Weg eine und dieselbe Behauptung aufstellen. Kant behauptet nämlich, daß der Mensch nur dadurch in die intelligible Welt eintreten kann, daß er sich aus demjenigen Leben, bei dessen Gestaltung er dem seinen eigenen Vorteil betreffenden Ratschlag folgt, zu demjenigen Leben wagt, bei dessen Führung er das moralische Gebot befolgt, dem die Uneigennützigkeit und die Zwecklosigkeit als die Wesensmerkmale beizulegen sind. Und ebenso behauptet der Konfuzianismus, daß der Mensch nur dadurch seine Übereinstimmung mit dem Himmel erreichen kann, daß er vom Ich des Sixin

---

dann verwirklichen kann, wenn unser Gemüt in das Daosgemüt, nämlich in Gongxin, umgestaltet wird(vgl. oben Anm. Nr. 10).

zu dem des Gongxin aufsteigt. Es scheint schwierig zu sein, zwischen diesen beiden Behauptungen einen wesentlichen Unterschied herauszufinden.

Nun liegt der Schwerpunkt unserer Überlegungen nicht nur in der Feststellung, daß die beiden ethischen Lehre trotz ihres Unterschiedes hinsichtlich ihrer Grundlehre eine Gemeinsamkeit haben. Freilich kann uns diese Feststellung erkennen lassen, daß die beiden in zwei voneinander entfernten verschiedenen Welten entwickelten Lehren über die zeitliche und räumliche Distanz eine Art von universaler Message vorbringen. Und zugleich mag sie auch einerseits dazu beitragen, daß die Asiaten die ihnen schwer zugängliche abstrakte Philosophie Kants noch leichter verstehen können, und andererseits den Europäern ein Zugang zum Verständnis des ihnen fremden Konfuzianismus eröffnet wird. Aber die wesentliche Bedeutung, die dieser Art von Überlegungen beigemessen wird, ist darin zu suchen, daß sich uns hier eine Gelegenheit bietet, sowohl Kants Gedanken als auch die Gedanken des Konfuzianismus, über ihren typischen Rahmen hinausgehend, vor einem erweiterten Horizont zu betrachten. An diesem Horizont mag sich ein neues komplementäres Verhältnis zwischen den beiden Gedanken anbahnen, und ein wahrer Diskurs mag eröffnet werden, bei dem jeder Teilnehmer sich gegenseitig als den beim Streben nach Wahrheit unentbehrlichen Partner anerkennt. Dies kann uns ermöglichen, die unzulänglichen Stücke jedes Gedankens durch diesen offenen Diskurs zu ergänzen und miteinander organisch zu verknüpfen.

4. Der offenen Diskurs zwischen der Kantschen Philosophie und dem Konfuzianismus

In Bezug auf den Eintritt in die intelligible Welt als das endgültige

Ziel der Metaphysik der Sitten Kants ist der folgende offene Diskurs mit dem Konfuzianistischen Gedanken zu führen: Kant erwähnt in seiner Anthropologie durch das Begriffspaar „Geschicklichkeit, Klugheit, Weisheit" diejenigen Stufen, die der Mensch nach dem Lebensalter erreichen kann.[19] Nach Kant kann der Mensch etwa im „zwanzigsten" „Zeitalter [=Lebensalter]" mit der „**Geschicklichkeit**" fertig werden und, indem er bis „ins vierzigste" reicht, von der „**Klugheit**" reden und schließlich erst „etwa im sechzigsten" zur „**Weisheit**" gelangen(ebd.). Für Kant bedeutet die „**Weisheit**, theoretisch betrachtet, **die Erkenntnis des höchsten Guts**, und, praktisch, **die Angemessenheit des Willens zum höchsten Gute**"(*Kritik der praktischen Vernunft*, A 235). Der Begriff der Weisheit ist also ein Begriff, der zum Gebiet der Sittlichkeit gehört, die in einer ganz verschiedenen Dimension als der Begriff der Klugheit steht, obwohl wir ihn im Alltag oft als alternativen Begriff zu dem der Klugheit gebrauchen.[20]

Nun aber unterscheidet Konfuzius in *Lun-yu* wie folgt seinen Lebensgang nach dem Lebessalter. Als er fünfzehn war, hatte er das Lernen im Sinne(志于學). Mit dreißig Jahren stand er fest. / Er stand an dem Punkt, von dem aus das selbständige Leben und auch die selbstständige wissenschaftliche Tätigkeit angesetzt werden können(立). Mit vierzig war er nicht mehr betört. / Wenn er auch irreführende Aussage anhörte, verlor er nicht seine Orientierung und war auch nicht bestrickt(不惑). Mit fünfzig kannte er das Gesetz des Himmels(知天命).

---

19) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, B 122.

20) Vgl, *Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, hrsg. von Fr[iedrich] Ch[ristian] Starke[= Johann Adam Bergk], Quedlinburg und Leipzig ^{2}1838(^{1}1831), S. 5: „Jede Lehre der Weisheit ist moralisch, und jede der Klugheit pragmatisch". Vgl. auch *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, A 104: „Das moralische Selbsterkenntnis ... ist aller menschlichen Weisheit Anfang".

Als er sechzig war, verstand er ohne Überlegung unmittelbar alles, was er hörte(耳順). Mit siebzig konnte er nicht mehr das Gesetz des Himmels übertreten, wenn er auch den Wünschen seines Herzens folgte(從心所欲不踰矩).[21]

Es kann hochinteressant sein, hier einmal die Frage zu stellen, für welches Lebensalter von Konfuzius die Stufe der Weisheit gilt, die der Mensch nach Kant erst im sechzigsten Lebensalter erreichen könne. Aber Kant läßt in der Anthropologie diese Stufe ohne weitere konkrete Erklärung bloß durch Cicero folgendermaßen beschreiben: nämlich als Stufe, auf der „man nun allererst gelernt hat, wie man recht gut hätte leben sollen" (B 122). Es ist in der Tat also unmöglich, eine genaue Antwort auf diese Frage zu geben. Jedoch ist es wenigstens gewiß, daß die Stufe der Weisheit diejenige Stufe nicht ist, die Konfuzius im Alter von 70 Jahren erreicht.

Die Stufe, die Konfuzius im Alter von 70 Jahren erreicht, ist gerade diejenige Stufe, in der seine Handlung der Gesetzlichkeit des Himmels entspricht, obwohl er so handelt, wie sein Gemüt will. Diese Stufe kann erst möglich sein, wenn sein Gemüt zum Gemüt des Himmels, d.h. zum Gongxin gelangt. Aber diese Stufe, nämlich die „notwendige Vollständigkeit ... der **Sittlichkeit**", könne nach Kant „nur in einer Ewigkeit völlig aufgelöst werden"(*Kritik der praktischen Vernunft*, A 223). Sie könne also „nur in einem ins **Unendliche** gehenden **Progressus**" erreicht werden, der vom Diesseits zum Jenseits hinein fortdauert(ebd. A 220). Auch in der asiatischen Gedankenwelt ist es äußerst schwierig, an diese Stufe zu gelangen. So versprechen sich die Buddhisten manchmal, sie im nächsten Leben zu erreichen. Jedoch wird es nie als durchaus unmöglich angesehen, sie im irdischen Leben zu erreichen.

---

21) 朱子, 『論語集註』, a.a.O. pp. 34-36; vgl. Konfuzius, *Gespräche(Lun-yu)*, a.a.O. S. 10.

Warum betrachtet Kant es als unmöglich, im Diesseits auf diese Stufe zu gelangen? Der Grund ist darin zu finden, daß es sich bei seiner Philosophie um eine Philosophie der Vernunft handelt. Diese Vernunft ist „keine absolute, keine göttliche Vernunft, die im gesicherten Besitz der vollen und ungeteilten Wahrheit wäre“,[22] sondern immer nur eine menschliche, d.h. eine endliche Vernunft. Diese Endlichkeit der Vernunft ist eine der Grundideen, auf die sich Kants Philosophie gründet.[23]

Kant scheint damit recht zu haben, daß die menschliche Vernunft Grenzen hat. Zwar kann die menschliche Vernunft bis zu einem gewissen Grad die Welt des Bewußtseins kontrollieren. Hier läßt sich ein moralisches Selbstbewußtsein bilden. Aber es ist unmöglich, in die Welt des Unbewußten hinein ihre Kontrolle auszuüben. Das moralische Selbstbewußtsein durch die praktische Vernunft kann die Selbstsucht der Begierde nicht endgültig tilgen.

Warum wird es demgegenüber in der asiatischen Gedankenwelt für möglich gehalten, bei Lebzeiten den Zustand des Gongxin zu erreichen, obwohl sie recht wohl weiß, daß diese Erreichung äußerst schwierig ist? Weil sie eine Tradition des Jingzuo(靜坐) — dafür gebraucht man in Korea auch den Ausdruck „Suhaeng“ — besessen hat.[24] Um zum

---

22) Norbert Hinske, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart,* Freiburg und München 1980, S. 36f.

23) Daher ist es bei Kant gefordert, durch „die Vernunft Anderer“ „ein Miteigenthümer(condominus) der größern Haabe[sic!] der Erkenntnisse“ zu werden, „welche sich der allgemeinen Menschenvernunft zum Besitz darbieten“(XXIII 195). Demgemäß ist die Kantsche Philosophie eine Philosophie der Offenheit, in der ein offener Diskurs sowohl möglich als auch notwendig ist. Das ist auch eine wichtige Triebkraft, daß wir hier versuchen, einen Diskurs zwischen der Kantschen Philosophie und dem Konfuzianistischen Gedanken zu führen.

24) Bei Jingzuo oder Suhaeng handelt es sich um die Selbstkultivierung, deren

„**moralisch** guten [...] Menschen“ zu werden, sind „eine **Revolution** in der Gesinnung im Menschen“ oder „eine Art von Wiedergeburt“ oder die „Änderung des Herzens“ zu verlangen, wie Kant richtig hinweist.[25] Aber diese „Revolution in dem Innern des Menschen“[26] läßt sich durch ‘das gute Gebrauchen der Vernunft’ allein nicht verwirklichen, den uns die westliche Philosphie unterrichtet. Was diese revolutionäre Änderung tatsächlich ermöglicht, ist gerade Jingzuo bzw. Suhaeng. Wir sollten hier der Wissenschaft in Asien unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Die Grundlage der Wissenschaft in Asien ist eigentlich Suhaeng gewesen. Die Wissenschaft in Asien ist mithin keine bloße Theorie bzw. Wissenschaft im europäischen Sinne, sondern „eine Methode bzw. ein Weg zur selbständigen Revolution des Ichs“ gewesen.[27] Sie ist nämlich „*eine Art und Weise des Lebens* gewesen, welche die Erhebung des Ichs verwirklicht“, indem man – bildlich gesagt – „nicht außer dem Gefährt dieses versteht, sondern auf den Wagen aufsteigt und dann vorwärts fährt“(ebd.). Würde die Vernunftphilosophie Kants von der Tradition des Suhaeng begleitet, könnte es ein wichtiges Moment dafür

---

Zweck darin liegt, die geistig-seelische und körperliche Gesundheit zu fördern und letztlich zu vervollständigen. Über verschiedene Arten von Jinzuo oder Suhaeng in Asien vgl. Artikel: 「靜坐(Jinzuo)」, In: 『中國思想文化事典』, hrsg. von 溝口雄三, u. a., 東京: 東京大學出版會, 2001, pp. 130-134. Hier sind verschiedene Arten von Suhaengsmethoden wie zum Beispiel Jing(敬) des Konfuzianismus, Zuochan(坐禪) der Buddhismus, Zuowang(坐忘) des Taoismus dargestellt. Einer der bemerkenswerten Unterschiede zwischen der europäischen Philosophie und der asiatischen Gedankenwelt liegt darin, daß die letztere die geistige und körperliche Übung betont und zugleich auch die systematischen und konkreten Methoden zur Übung zeigt. Dies macht meines Erachtens ihren großen Vorzug aus.

25) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 54.

26) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. B 167.

27) 박현, 『나를 다시하는 동양학』, 바나리, p. 18.

werden, daß der Eintritt in die intelligible Welt als endgültiges Ziel der Metaphysik der Sitten Kants tatsächlich verwirklicht werden könnte.

Literaturverzeichnis

1. Quellen

朱子, 成百曉 譯註, 『論語集註』, 傳統文化硏究會, 1994.

____, 成百曉 譯註, 『大學·中庸集註』, 傳統文化硏究會, 1998.

____, 『朱子語類』, 卷一, 「理氣」 上, 청계, 2001.

Chu Hsi, *Li Gi. Das Buch der Sitte des älteren und jüngeren Dai*, Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, Düsseldorf und Köln 1958.

Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt ^{6}1983(^{1}1956–1964).

_____, *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt ^{6}1983(^{1}1956–1964).

_____, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: *Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt ^{6}1983(^{1}1956–1964).

_____, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*. In: *Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt ^{6}1983(^{1}1956–1964).

_____, *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*. In: *Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt ^{6}1983(^{1}1956–1964).

_____, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: *Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt ^{6}1983(^{1}1956–1964).

_____, *Reflexionen*. In: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern), Berlin 1900ff.

_____, *Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, hrsg. von Fr[iedrich] Ch[ristian] Starke[= Johann Adam Bergk], Quedlinburg und Leipzig ^{2}1838(^{1}1831).

Konfuzius, *Gespräche(Lun-yu)*, Aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Ralf Moritz, Stuttgart 2002.

Mong Dsï[Meng-tzu], *Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, Aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm, Neuausgabe Köln 1982.

2. Aufsatz

이엽, 「Der Weg zur intelligiblen Welt bei Kant」, 영남대학교 인문과학연구소, 『인문연구』 제74호, 2015, pp. 55-74.

土田健次郎, 「靜坐(Jinzuo)」, In: 『中國思想文化事典』, hrsg. von 溝口雄三, u. a., 東京: 東京大學出版會, 2001, pp. 130-134.

3. Monographien

박현, 『나를 다시 하는 동양학』, 바나리, 1999.

山井湧, 『明淸思想史の硏究』, 東京: 東京大學出版會, 2001.

Hinske, Norbert, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Freiburg und München 1980.

(**투고일**: 2015. 10.28 **심사완료일**: 2015. 12.9 **게재확정일**: 2015. 12.11)

이엽
소속: 청주대학교 교양학부
주소: (363-170) 충청북도 청주시 청원구 내덕2동 신화아파트 5동 803호
전화번호: 010-4090-6937
전자우편: yeoplee@cju.ac.kr

【Abstract】

The Meeting of Kant's Philosophy and the Confucian Ideas

Lee, Yeop

The ultimate goal of Confucianism can be said to lie in the union of man and heaven. This idea of Confucianism is almost the same as the assertions Kant made in his new ethics, 'metaphysics of moral.' Kant argues one can truly become an intellectual being only through the moral life, in other words, only through the mental transformation from the life guided by the advice intent on seeking self-interest to the life obeying the unconditional and categorical moral order. Such a change can be possible through 'a revolution within,' he says. His philosophy of reason, however, is somewhat limited in the accomplishment of revolution of this sort, since the moral awakening by means of reason is not expected to eradicate selfishness of desires rooted in our unconsciousness. Therefore, for the purpose of entering into the world of intelligence that 'metaphysics of moral' seeks to attain, I believe, it is needed to engraft the tradition of 'Suhaeng,' the Oriental method of self-revolution into Kant's philosophy of reason.

Key words: Kant, Confucianism, metaphysics of moral, the union of man and heaven, Suhaeng